

# ORTODOKSIA

48

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

HELSINGIN YLIOPISTON  
ORTODOKSIAN JA ITÄ-EUROOPAN KIRKKOJEN  
TUTKIMUKSEN LAITOS

Toimituskunta

*Veikko Purmonen*, toimituskunnan puheenjohtaja

*Matti Kotiranta*, toimittaja

*Jarmo Hakkarainen*

*Heikki Huttunen*

*Tuomo Mannermaa*

*Hannu Mustakallio*

Kuopio 1999

# ORTODOKSIA

48

Published by  
FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together with

DEPARTMENT OF ORTHODOXY  
AND EAST EUROPEAN CHURCH STUDIES  
UNIVERSITY OF HELSINKI

## Editorial Board

*Veikko Purmonen*, Chairman of the Editorial Board  
*Jarmo Hakkarainen*  
*Heikki Huttunen*  
*Tuomo Mannermaa*  
*Hannu Mustakallio*

Editor-in-Chief:  
*Matti Kotiranta (University of Helsinki)*

ISSN 0355-5690

Gummerus Kirjapaino Oy  
Jyväskylä 1999

## SISÄLLYS

### KIRJOITUKSIA

<i>Heikki Honkamäki:</i>	Liturgian salaiset rukoukset .....	5
<i>Pekka Metso:</i>	Todellisen läsnäolon ja liturgisen symboliikan suhde Nikolaos Kabasilaan ehtoollisteologiassa .....	21
<i>Irma Stenström:</i>	Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonityyppi ja kreetalainen maalauslukumunta .....	53
<i>Tuula Rantakaulio:</i>	Matkalla Jumalan luo Ina Collianderin uskonnollisten puupirrosten seurassa .....	85
<i>Mari Mäki-Petäys:</i>	Eufroteelta Nevalle. Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerran keskiaikaisten esikuvien lähtökohtia .....	125
<i>Timo Frilander:</i>	Puun ja kuoren välissä. Näkökulmia virolaiseen ortodoksisuuteen 1840-luvun tunnustuksenvaihtoliikkeistä vallankumoukseen 1917 .....	141
<i>Matti Kotiranta:</i>	Neopatristisen kirkon Bysantti-kuva ja siihen sisältyvä käsitys bysanttilaisen patristisen perinteen homogeenisuudesta – faktaa vai fiktiota? .....	159
<i>Matti Kotiranta:</i>	Kirkko, valtio ja uskonnonvapaus Suomessa .....	183

### KATSAUKSIA

	Oscar Cullman in memoriam .....	207
<i>Jyrki Härkönen:</i>	Aleksei aatelispatriarkka .....	207

<b>TIETOJA KIRJOITTAJISTA</b> .....	210
-------------------------------------	-----

## CONTENTS

### ARTICLES

<i>Heikki Honkamäki:</i>	The Secret Prayers of the Liturgy .....	5
<i>Pekka Metso:</i>	The Relationship between Real Presence and Liturgical Symbolism in Nicholas Cabasilas' Eucharistic Theology .....	21
<i>Irma Stenström:</i>	The Virgin of the Passion Icon Type and the Cretan School .....	53
<i>Tuula Rantakaulio:</i>	On the Way to God in the Company of Ina Colliander's Religious Wood Engravings .....	85
<i>Mari Mäki-Petäys:</i>	From the Euphrates to the Neva. Origins of the Mediaeval Models of the Hagiography of Alexander Nevskiy .....	125
<i>Timo Frilander:</i>	Between the Wood and the Bark. Perspectives on Estonian Orthodoxy from the Change of Confession Movements of the 1840's to the Revolution of 1917.....	141
<i>Matti Kotiranta:</i>	The Image of Byzantium of the Neopatristic School and its Conception of the Homogeneity of Byzantine Patristic Tradition – Fact or Fiction? .....	159
<i>Matti Kotiranta:</i>	Church, State and Freedom of Religion in Finland. ....	183
<b>REPORTS AND REVIEWS</b>		
	Oscar Cullman in Memoriam .....	207
<i>Jyrki Härkönen:</i>	Alexey the Nobleman Patriarch .....	207
<b>NOTES ON THE CONTRIBUTORS</b> .....		
		210

## Heikki Honkamäki

### Liturgian salaiset rukoukset

Liturgian rukousten salainen lukutapa oli keskustelunaiheena Suomen ortodoksisessa kirkossa 1980-luvulla. Arkkipiispa Paavalin aloitteesta tapahtunut ns. liturginen uudistus toi rukouksen aikaisemmin kuulemattomat osat koko kansan kuultaviksi. Paavalin mukaan kirkkokansalta oli riistetty kallisarvoinen aarre, kun se ei voinut kuulla alunperin yhteisiksi tarkoitettuja rukouksia. Paavalin mukaan jo rukousten monikkomuoto ilmensi rukousten ääneenlukemisen tarvetta.

Kysymys on rukouksista, jotka liturgian käsikirjan mukaan luetaan hiljaisesti, ”salaisesti” niin, että ainoastaan loppuylistys – doksologia – lausutaan ääneen. Eukaristisesta rukouksesta lausutaan ääneen vain irrallisia lauseita sekä ehtoollisen asetussanat. Rukousten aikana diakoni lukee ektenioita tai kuoro laulaa sille kuuluvia osia.

Miksi rukoukset luetaan hiljaisesti? Onko eukaristinen rukous alunperin ollut koko kansan kuullen luettavaa tekstiä? Milloin salainen lukuperinne on saanut alkunsa? Näihin kysymyksiin pyrin seuraavassa vastaamaan tarkastelemalla perinteen syntyyn myötävaikuttaneita tekijöitä sekä eräitä taustatekijöitä, kuten verhojen ja ikonostaasien merkitystä. Huomiota kiinnitetään myös liturgian kommentaattoreiden – erityisesti Narsain, Teodoros Mopsuestialaisen, Johannes Krysostomoksen ja Pseudo-Dionysios Areopagiitan tulkintoihin.

### Johdanto

Ortodoksisen liturgian keskeinen osa on anafora eli eukaristinen rukous. Siinä tapahtuu leivän ja viinin muuttuminen Kristuksen ruumiiksi ja vereksi. Anaforassa seurakunta yhteisesti rukoilee Jumalaa kiitoksin ja anouksin sekä kantaa Jumalalle yksityiset ja yleiset tarpeet.

Varhaisten kristillisten kirjoittajien teksteistä voi saada sen kuvan, että eukaristinen rukous on luettu alunperin ääneen. Vähitellen, n. 400–600-luvuilla levisi ilmeisesti Syyriasta käytäntö lukea rukoukset salaisesti. Ensimmäisenä tällaisesta käytännöstä puhuvat nestoriolaiset Narsai (k.

502) ja Teodoros Mopsuestialainen (k. 428). Heidän liturgisen tulkintansa mukaan eukaristiaan liittyy ”kauhun” ja ”vavistuksen” tunteita. Tällainen tulkinta oli omiaan kehittämään ns. pyhän pelon motiivia eukaristiaa kohtaan. Papista tuli kirkollisen yhteisön ”kieli”, joka kansan puolesta kantoi rukouksen Jumalalle. Vaikka keisari Justinianos I yrittikin hillitä salaisen lukemisen perinnettä, tapa yleistyi 700-luvulle tullessa ja levisi myös lännen kirkon jumalanpalvelukseen. Maininta ”salaisesti” (kreik. *mystikos*) anaforarukouksen yhteydessä tavataan ensi kerran 800-luvun käsikirjoituksissa.

Edellä kuvatun pyhän pelon motiivin lisäksi salaisen lukutavan omaksumiseen on arveltu vaikuttaneen kirkkokansan lisääntynyt välinpitämättömyys, jonka vuoksi eukaristian salaisuutta olisi käytännöllä haluttu varjella. Toisena syynä on mainittu liturgian lyhentämistarve, sen jälkeen kun siihen oli alettu liittää saattoja, ektenioita ja juhlallisia veisuja. Käytäntöä on pidetty myös turkkilaiskauden rappioilmiönä, jolloin kristityt olisivat halunneet pysyä huomaamattomina, onpa ilmiöllä katsottu olleen yhteyttä pappien lukutaidottomuuteenkin.

Tällä vuosisadalla paikoin mm. Kreikassa ja Suomessa on joidenkin piispojen ja pappien keskuudessa yleistynyt tapa lukea liturgian salaisia rukouksia ääneen. Käytäntö yleistyi ensin Amerikan ortodoksisessa kirkossa 1970-luvulla pyhän Vladimirin seminaarin professori Alexander Schmemmannin myötä. Schmemmannin ajatusten innoittamana arkkipiispa Paavali aloitti käytännön lukea rukouksia ääneen myös suomalaisissa kirkkoissa. Paavali korosti voimakkaasti papiston ja kirkkokansan yhteisöllisyyttä sekä säännöllistä ehtoolliselle osallistumisen tärkeyttä.

Vuosina 1980 ja 1985 julkaistiin Paavalin toimesta kokeilupainoksinä liturgian uudistettu käsikirja, jossa lähes kaikki rukoukset oli merkitty ääneen luettaviksi. Samassa käsikirjassa on muutettu myös muita liturgian järjestykseen liittyviä seikkoja: kuninkaan ovet pidetään auki koko jumalanpalvelusten ajan, joidenkin rukousten paikkaa ja sanamuotoja on korjattu jne. Tällä hetkellä käsikirjaa käytetään useissa seurakunnissa.

## Varhainen eukaristinen rukous

Ehtoollisen asetussanat muodostavat eukaristisen rukouksen ytimen. Jeesuksen sanat ”tehkaa tämä minun muistokseni” velvoittivat kristityt kokoontumaan yhteen ”elvyttämään Kristuksen kuoleman muiston”, niin kuin Basileios Suuren liturgiassa sanotaan.

Varhainen kirkko rukoili ääneen.<sup>1</sup> Se käy ilmi mm. Justinos Marttyyrin ja Dionysios Aleksandrialaisen kirjoituksista. Keisari Antonius Piukselle (hallitsijana 138–156) osoittamassaan Apologiassa Justinos kuvasi oman aikansa liturgisia muotoja.<sup>2</sup> Justinoksen kertomuksen mukaan raamatunlunun jälkeen alttarille tuotiin leipä ja viini ja pappi lausui niistä kiitoksen. Tämän jälkeen kaikki lausuiivat yhteen ääneen ”amen”. Kertomuksen kiinnostava kohta on edellä mainittu ”amenen” painottaminen. Sillä seurakunta vahvisti papin lukeman – seurakunnan kuuleman – rukouksen.

Myös Dionysios Aleksandrialainen viittaa eukaristisen rukouksen ääneenlukemiseen kertoessaan miehestä, joka oli lahkolaisten kastama, mutta pyrkimässä kirkon yhteyteen: ”Hänen pitkäaikainen yhteytensä kirkon kanssa oli ... riittävä, koska hän oli kuullut siunauksen, toisten kanssa lausunut amenen, seisonut pyhän pöydän ääressä, ojentanut kätensä ottaakseen vastaan pyhän ravinnon ...”<sup>3</sup>

Yhteisiä liturgisia muotoja alkoi ilmaantua jo toisella kristillisellä vuosisadalla. Eukaristinen rukous oli pitkälti improvisoitua, mutta sen paikka jumalanpalveluksessa oli jo määrätty. Kuitenkin pelättiin harhaoppisten ilmauksien esiintymistä jumalanpalveluksissa. Seurauksena paikalliset kirkolliskokoukset ryhtyivät rajoittamaan palvelusta toimittavan piispan ja papin vapautta. Vaadittiin, että seurakunnissa käytettävien kaavojen tuli noudattaa sovittuja opillisia ja liturgisia normeja. Rukousten tuli olla kirjallisessa muodossa, jotta niiden opillista puhtautta voitiin tarvittaessa tutkia.<sup>4</sup> Kirjalliseen muotoon tulleiden liturgisten tekstien syntyminen edesauttoi liturgian kaavan yhdenmukaistumista.

## Kirkkokansan välinpitämättömyys ja eukaristinen kuri

Keisari Konstantinos Suuren helmikuussa vuonna 313 antama ns. Milanon edikti vaikutti suuresti varhaisen kirkon hengelliseen elämään. Se teki kristinuskosta suurten väkijoukkojen uskonnon. Kristinuskon tulo sallituksi, jopa suositteluksi uskonnoksi, myötävaikutti monien pakanallista alkuperää olevien ihmisten siirtymiseen kristinuskon kannattajajoukkoon kaikissa yhteiskuntaluokissa.<sup>5</sup> Samalla kirkon tähän asti läheinen suhde omaan jäsenistöön muuttui: kristinusko joutui kosketuksiin maallisen, osin pakanallisen kulttuurin kanssa. Kirkko joutui selvittämään suhteensa ympäristön elementteihin, mm. soitinmusiikkiin.<sup>6</sup>

Varhaisen kirkon käytäntönä ollut säännöllinen ehtoolliseen osallistuminen alkoi vähentyä 300–400-luvuilla.<sup>7</sup> Kristinuskon muuttuminen val-



takunnan viralliseksi pääuskonnoksi vaikutti hengellisen tilan heikkene-  
miseen; kirkon sisällä oli monia nimellisiä kristittyjä. Kristinuskosta tuli  
suurelle osalle kansaa vain yhteiskunnallinen tapa.

Kirkkokansan lisääntynyt välinpitämättömyys vaikutti siihen, että li-  
turgiaan ja ehtoolliseen osallistumista alettiin kontrolloida niin papiston  
kuin maallikoidenkin kohdalla. Mm. Elviran kirkolliskokouksen (v. 305)  
21. kanoni, Sardican (v. 341) 11. kanoni sekä Trullon synodin (v. 682)  
80. kanoni vaativat rangaistustoimia sellaisille papiston jäsenille ja maal-  
likoille, jotka eivät osallistu liturgiaan ”kolmena sunnuntaina kolmen  
viikon aikana”.<sup>8</sup>

Lisääntyneen välinpitämättömyyden vuoksi alettiin korostaa ”pyhää  
pelkoa”, eukaristian pelottavaa ja vavisuttavaa salaisuutta. Tällai-  
sia painotuksia tavataan erityisesti Johannes Krysostomoksen kirjoituk-  
sissa, vaikka hänen aikanaan eukaristinen rukous varmuudella luettiin  
ääneen.<sup>9</sup>

Eukaristisen ”kurin” painotteet johtivat siihen, että liturgisissa käytän-  
noissa tapahtui muutoksia: eukaristian rukouksia alettiin lukea salaisesti.  
Rukouksista lausuttiin ääneen ainoastaan katkelmia.<sup>10</sup> Papin lukiessa eu-  
karistista rukousta kuoro laulaa sille kuuluvia osia.<sup>11</sup> Ensimmäisenä mai-  
ninnat eukaristian rukousten salaisesta lukutyylisestä ja mystisestä vaikene-  
misestä tavataan Syyriassa, nestoriolaisten Narsain ja Teodoros Mopsues-  
tialaisen kirjoituksissa.

700-luvulla yleisty myös liturgian lopulla luettava ns. ambonintakai-  
nen rukous. Rukouksen on katsottu olevan eräänlainen korvike mallikoil-  
le, jotka eivät kuule eukaristista rukousta. Rukous kehittyi siis maallikoi-  
den tarpeita silmälläpitäen. Erään selityksen mukaan ” *jotkut ihmettelivät,  
kiistelivät ja kysyivät, mikä on piispan hiljaa lukemien rukousten tarkoi-  
tus, merkitys ja voima. Siksi jumalalliset isät laativat ambonintakaisen  
rukouksen jossa on lyhyesti sanottu kaikki se, mitä pyydettiin liturgian  
aikana. Näin isät antavat halukkaille käsityksen koko vaatteesta vain sen  
hapsuja näyttämällä*”.<sup>12</sup> Ambonintakainen rukous toistaakin lyhykäisyy-  
dessään sen, mitä eukaristiassa on anottu. Siinä rukoillaan hengellisen ja  
maallisen esivallan edestä, pyydetään Jumalaa varjelemaan kirkkonsa  
täyteyttä ja palkitsemaan Häntä kunnioittavat kunnialla. Rukous päättyy  
tavanmukaiseen ylistyslauselmaan.<sup>13</sup>

Rukousten salaisen lukutyylin arvellaan olleen yhteydessä ehtoolliselle  
osallistumisen vähenemiseen, vaikka kristityt tulivatkin liturgiaan. Tämän  
perusteella on esitetty johtopäätös, jonka mukaan eukaristiset rukoukset  
olisi tarkoitettu ainoastaan niille, jotka osallistuivat ehtoolliseen, ts. pa-  
peille. Samaan perustuisivat kirkossa ennen liturgian alkua yksityisesti  
luettavat papiston valmistusrukoukset.<sup>14</sup> Johtopäätöstä ei kuitenkaan voi  
pitää vakuuttavana mm. siksi, että diakonit osallistuvat joka tapauksessa

ehtoolliselle, vaikkeivät rukouksia kuulekaan.<sup>15</sup> Jotkut tutkijat ovat jopa  
maininneet rukousten muuttuneen salaisiksi siitä syystä, että niitä oli  
vaikea lukea ääneen suurissa kirkkoissa.<sup>16</sup>

## Äänenkäytön asteet jumalanpalveluksessa

Suuren osan ortodoksisen kirkon jumalanpalveluskokonaisuudesta muo-  
dostavat juhlavalla tyylillä luetut tekstit, epistolat, evankeliumit, Vanhan  
testamentin lukujaksot sekä suorasanaisesti luettavat rukoukset.<sup>17</sup> Kaikki  
Idän ortodoksisen kirkon erikieliset väestöryhmät käyttävät jumalan-  
palvelusperinteessään juhlavaa lukutyylä, ekfonetiikkaa. Sen perinne  
pohjautuu hyvin vanhaan käytäntöön, mahdollisesti kristinuskon alku-  
aikaan.<sup>18</sup> Juutalaisen jumalanpalveluksen berakoth-rukous lausuttiin kris-  
tinuskon alkuaikoina edellä kuvatun kaltaisella, ns. *tonus praeafationis*  
-lukutavalla. On todennäköistä, että ensimmäiset kristityt käyttivät samaa  
lukutapaa omissa liturgisissa käytännöissään.<sup>19</sup>

Ekfoneettisina ohjeina liturgisissa käsikirjoissa käytetään termiä  
ἐκφώνως, lukea ääneen. Ilmaus on vastakohta termille μυστικός, joka  
merkitsee salaisesti, ei-ääneen tapahtuvaa lukemista. Jumalanpalvelusta  
toimittavan papin rukouksissa nämä kaksi tapaa vuorottelevat.<sup>20</sup> Käsikir-  
joissa esiintyy myös termi χαμηλόφωνως, ”matalalla äänellä”, joka mer-  
kitsee piispan tai papin ja diakonin tietyissä kohdin jumalanpalvelusta  
puoliääneen käymää dialogia.

Edellä mainitut liturgiset esitystavat eivät kuitenkaan ole ainoita esi-  
tysohjeita. Käsikirjoissa tunnetaan muitakin äänenkäytön asteita, esim.  
μελωδικός (melodisesti), μεγαλόφωνως (suurella äänellä). Termit liitty-  
vät kuitenkin ääneen tai puoliääneen luettaviin rukouksiin, määrittämään  
termejä ἐκφώνως ja χαμηλόφωνως.<sup>21</sup>

Liturginen perinne tuntee myös ns. yhteen ääneen lukemisen perinteen.  
Piispallisen liturgian ohjeen mukaan papit lukevat salaiset rukoukset it-  
sekseen, mutta asetussanojen ja lahjojen siunaamisen hetkellä he yhtyvät  
puoliääneen piispan sanoihin koettaen lausua ne yhtä aikaa hänen kans-  
saan.<sup>22</sup> Perinne esiintyy myös apostoli Jaakobin liturgiassa luettaessa ru-  
kousta piispojen puolesta.<sup>23</sup>

Termi mystikos (μυστικός) on aikojen varrella saatettu ymmärtää myös  
siten, että se merkitsisi rukousten erityisen salaista lukutyylä. Rukousten  
lukeminen ei-ääneen johtuisi tämän teorian mukaan termin väärintymmär-  
tämisestä.<sup>24</sup> Termien ἐκφώνως – μυστικός -sanojen vastakkainen luonne  
tekee tämän vaihtoehdon kuitenkin epätodennäköiseksi.

Vaikka eukaristista rukousta luettiin salaisesti Länsi-Syyriassa jo 400-luvulla, maininta mystikos tavataan ensimmäisen kerran kuitenkin vasta bysanttilaisen liturgian tekstissä, 700-luvun loppupuolelta peräisin olevassa *Codex Barberini* -käsikirjoituksessa.<sup>25</sup> Apostolisissa konstituutioissa eli pyhän Kleemensen liturgiassa termi ei esiinny, ei myöskään syyrialaisessa apostoli Jaakobin liturgiassa; viimeksi mainitussa käytetään tosin sanaa ekfonos (ἐκφωνως) rukousten loppulauselmiin yhteydessä.<sup>26</sup>

## Ektenioiden merkitys

Ektenioiden eli lyhyiden rukouslauselmien mukaantulo liturgiaan on ollut välillisessä yhteydessä rukousten salaisen lukutyylin kanssa. Alunperin ektenia rukouksen muotona on ollut kolmen tekijän – kansan, diakonin ja papin – yhteistä rukousta. Evankeliumin ja eukaristisen rukouksen välisessä osassa pappi lausui rukousaiheen, jonka kansa oli osoittanut. Tämän jälkeen pappi rukoili eli ”kokosi” yhteen kansan rukousaiheet. Vähitellen kaava muuttui diakonin rukousanomuksiksi ja kansan rukoushuokauksiksi ”Herra, armahda” tai ”anna, Herra”.<sup>27</sup>

Diakonin osuus liturgian toimittamisessa on itäisessä liturgisessa perinteessä aina ollut merkittävämpi kuin lännessä. Diakoni on koettu yhdistäväksi tekijäksi papin ja kansan välillä. Tästä kertoo diakonin paikka kirkossa – ikonostaasin edessä, papin ja kansan välissä. Kirkkokansan henkilökohtaisen, hiljaisen rukouksen muuntuminen diakonin ja kansan dialogiksi teki papista ulkopuolisen taustahahmon. Rukouslauselmat muuttivat kansan osuuden lähinnä kuorolausunnaksi, vaikka lauselmien väliin lausuttava rukoushuokaus onkin tärkeä osa ekteniaa.

Varhaisissa liturgian kaavoissa, mm. Apostolisissa konstituutioissa, ekteniaa seuraa piispan tai papin loppurukous. Rukousten sisältö ei kuitenkaan ole kansan rukousaiheita kokoava, vaan pikemminkin rukous paikalla olevien uskovaisten puolelta. Samanlainen on lähtörukous katekumeenien puolelta, jotka kastamattomuutensa vuoksi eivät vielä voi olla läsnä varsinaisessa eukaristiaosassa.<sup>28</sup>

Ektenioiden aikana papille on merkitty luettavaksi omat rukoukset. Niiden aiheet eivät kuitenkaan ole kansan rukousaiheiden kokoamista, vaan pikemminkin papin omia anomuksia, joissa hän rukoilee voimaa oman arvottomuutensa edessä eukaristista uhria toimittaessaan. Teodoros Mopsuestialaisen mukaan kansan ekteniat ovat toissijaisia, ja ne tarkoitettu yhtäältä kansan valppauden ylläpitämiseen papin valmistautuessa

alttarissa omiin liturgisiin toimiinsa ja toisaalta täyttämään papin aikaa silloin kun ektenioita luetaan kirkkosalin puolella.<sup>29</sup>

## Ikonostaasi ja verhot

Ektenioiden muuntuminen diakonin ja kansan dialogiksi oli omiaan eristämään papin keskustelemaan yksin Jumalan kanssa alttarissa. Diakonin välittävä luonne papin ja kansan välillä korostui, sillä alttarin ja kirkkosalin näkyvyys estettiin verholla. Verhon käyttäminen alttarin ja kansan välillä ortodoksisessa liturgiassa sai alkunsa itä-syyrialaisesta perinteestä, jossa sana ”pyhä” alkoi merkitä myös ”vaarallista”.<sup>30</sup> Eräiden tutkijoiden mukaan esiripun tarkoitus oli kuitenkin alunperin estää näkyvyys alttariin katekumeneilta, jotka eivät voineet jäädä varsinaiseen eukaristiaosaan. Heidän poislähtemisensä jälkeen verho vedettiin syrjään, joten vain kastetut olivat näköyhteydessä alttariin.<sup>31</sup>

Itä-syyrialaisen tulkinnan mukaan liturgia oli papiston erityisoikeus, sillä heidän saamansa vihkitys suojasi heitä eukaristian jumalallisesta, pelottavalta vaikutukselta. Profaanilla maallikoiden joukolla ei vihkitystä ollut, joten verho asetettiin heidän ja alttarin väliin, pikemminkin suojelemaan maallikoita eukaristian salaisuudelta kuin päinvastoin.<sup>32</sup> Vanhan testamentin kertomukset Jerusalemin temppelin väliverhoista saattoivat myös vaikuttaa käytännön syntymiseen (esim. 2. Moos 26:33; vrt. Mark 15:38). Sana maallikko (kreik. λαϊκός), joka 300-luvulla tarkoitti Jumalan kansaa tasaveroisena papiston kanssa muuttui 400-luvun puoliväliin tullessa merkitsemään profaania – lähes vastakohtaa sanalle ”pyhä”.<sup>33</sup>

Verhoilla ja kuvaseinillä oli yhteys myös antiikin aikaiseen bysanttilaisen teatterin arkkitehtuuriin, johon kuuluivat moninkertaiset kaksoisovet. Myös jumalanpalvelustapojen katsotaan saaneen tiettyjä vaikutteita teatterin dramasta. 500-luvulla yleistyneet alttarin ja kirkkosalin väliset kiinteät seinät olivat seurausta Syyriassa alkaneesta verhojen käytöstä.<sup>34</sup>

Varhaisin viittaus verhoihin tavataan Johannes Krysostomoksella: ”*Kun Kristus – uhri ja karitsa – on tuotu esille, ja kun kuulet diakonin sanovan: tulkaamme yhteen ... ja kun näet verhon vedettävän syrjään, silloin ajattele taivaan tulleen maan päälle ja enkeleiden laskeutuvan*”.<sup>35</sup> Vaikka liturgista verhoa ei Antiokian ulkopuolella tunnetukaan, on kuitenkin huomattava, että Jerusalemin ylösnousemuskirkossa ehtoollislahjat pyhitettiin, ei tosin verhon, mutta Pyhän Haudan pronssiovien suojassa.<sup>36</sup>

Liturgian muodostui vähitellen kaksijakoiseksi: ikonostaasin edessä ektenioita resitoi diakoni toimi ikään kuin välittäjänä papin ja kansan

välillä. Varsinainen liturginen toiminta tapahtui seinän ja verhon takana alttarihuoneessa. Varhaisissa syyrialaisissa liturgiateksteissä diakonille kuului monia toivotuksia ja kehotuksia, joissa korostettiin eukaristian pelottavaa luonnetta ja pyydettiin kansaa rukoilemaan papin puolesta hänen kantaessaan uhria Jumalalle.<sup>37</sup>

Myös kirkkoon johtavat ovet suljettiin eukaristian alkaessa. Ovien sulkemisen merkitystä selvittää Edessan piispa Jaakob presbyteeri Tuomaalle 700-luvulla: ”*Ovet suljetaan ja eukaristinen rukous lausutaan hiljaisesti ja suullisen tradition mukaan siksi, etteivät pakanat kuulisi niitä ja käyttäisi uhratessaan omille jumalilleen*”. Samassa yhteydessä viitataan Hiiramiin, Tyyroksen kuninkaaseen (1. Kun. 5) sekä keisari Julianos Apostataan (luopio), joka käytti pakanamenoissaan liturgian rukouksia.<sup>38</sup>

Liturginen traditio koki muutoksia muussakin mielessä. Eukaristisen rukouksen kulusta oli ilmoitettava kirkkokuorolle, joka ei tiennyt, missä kohden rukous oli meneillään, sillä näköyhteyttä ei ollut. Esimerkiksi diakoni ilmoitti eukaristisen rukouksen sanctus-osan alkamisesta lyömällä kuuluvasti diskoksen (ehtoollislautasen) päällä olevaa tähteä lautasen kulmiin merkiksi kuorolle uuden veisun aloittamisesta.<sup>39</sup>

## Keisari Justinianos I:n novella

Tärkein lainsäädännöllinen salaisia rukouksia koskeva ohje on keisari Justinianos I:n (hallitsijana v. 527–565) käskykirje (*novella* 137, annettu 5. maaliskuuta 565), jossa hän kieltää piispoja ja pappeja lukemasta eukaristian ja kasteen sakramentin rukouksia salaisesti. Salaisia rukouksia koskevassa tutkimuksessa Justinianoksen novellaa on yleensä siteerattu fragmentaarisesti. Tarkempi perehtyminen aiheeseen osoittaa, ettei novellassa puhutakaan pelkästään salaisista rukouksista vaan myös papiston koulutuksesta.

Käskykirje kuuluu kokonaisuudessaan seuraavasti:

Edelleen määräämme, että kaikki piispat ja presbyteerit toimittaisivat esiintuomisen sekä kasteeseen liittyvän rukouksen eivät hiljaisesti (σεσισημένον) vaan sellaisella äänellä (μετὰ φωνῆς), jonka uskova kansa voi kuulla. Näin kuulevien sielut kohoaisivat suurempaan hartauteen ja Herran Jumalan ylistämiseen. Tästä syystä jumalallinen apostoli opettaa ensimmäisessä kirjeessä korinttilaisille: ”Jos kiität Jumalaa vain hengelläsi, miten paikalla oleva ulkopuolinen voi sanoa kiitokseksi amen, kun hän ei ymmärrä, mitä sanot? Sinä kyllä kiität hyvin, mutta ei tuo toinen siitä hyödy

[1. Kor. 14:16].” Ja edelleen hän sanoo roomalaiskirjeessään: ”Sydämen usko tuo vanhurskauden, suun tunnustus pelastuksen [Room. 10:10].”

Näin ollen on soveliaista, että pyhimät piispat ja presbyteerit lausuvat selvästi ääneen esiintuomisen rukoukset ja muut rukoukset Herrallemme Jeesukselle Kristukselle, Jumalallemme yhdessä Isän ja Hengen kanssa. Jos pyhät papit tämän laiminlyövät, joutuvat he suuren ja peljättävän Jumalan ja Herramme Jeesuksen Kristuksen edessä antamaan laiminlyönnistään selvityksen, emmekä mekään, tämän asian tietäen, jätä sellaista laiminlyömyttä.

Tästä syystä määräämme, että jos eparkhioiden [hiippakuntien] käskynhaltiat toteavat määräämämme lain noudattamisessa laiminlyöntejä, saisivat kaikki metropoliitat ja muut piispat kokoontumaan synodeihin toteuttaakseen kaikki, mitä olemme säätäneet. Jos käskynhaltijat toteavat mainittujen piispojen lykkäävän synodiin pitämistä määrättyä aikana, tiedottakoot meille, etteivät tahdo niitä pitää, jotta voisimme ryhtyä tarpeellisiin ojennustoimiin kieltäytyviä piispoja vastaan.

Koska lainkuuliaisen kansan säädyt ovat tietoisia siitä, että lairikkomisesta seuraa rangaistus, vahvistamme tämän lain kautta kaiken sen, minkä olemme määrännyt eri säädöksillä ja laeilla piispoista, papeista ja muista kirkonpalvelijoista sekä majatalojen hoitajista, köyhien hoivaajista, orpojen huoltajista ja muista hyväntekeväisyyslaitoksista vastaavista.<sup>40</sup>

Käskykirjeen taustalta käy ilmi, että salainen lukuperinne oli levinnyt paitsi liturgian myös kasteen yhteyteen ja että käytäntö oli yleinen jo Justinianoksen aikana. On kuitenkin epäselvää, miksi Bysantin keisari puuttui lähinnä liturgiseen käytäntöön. Arvellaan, että taustalla olisi ollut huoli pappien puutteellisesta koulutuksesta. Novellin muissa osissa keisari nimittäin lausui huolensa papeista, jotka eivät tiedä ja tunne edes eukaristian ja kasteen rukouksia. Justinianoksen mukaan ketään ei saanut vihkiä papiksi, ellei hän oman uskontunnustuksensa lisäksi ollut allekirjoittanut sitoumusta lukea ääneen eukaristian, kasteen ja muiden pyhien toimitusten rukouksia.<sup>41</sup>

Vaikka keisari siteerasikin määräyksessään raamatunkohtia ja mainitsi rukoilevan kansan tarpeista, huoli ei siis ollut niinkään hengellinen vaan käytännöllinen. Haluttiin varmistaa, että papisto oli saanut koulutusta ja että koulutus näkyisi myös rukousten osaamisen kautta.<sup>42</sup>

Justinianoksen määräyksestä huolimatta salainen lukutapa oli jo yleistynyt Bysantin kirkossa ja levisi myös läntiseen jumalanpalvelukseen. Lännessä papin lukiessa eukaristista rukousta kansa kuuli usein veisuja, joilla ei välttämättä ollut mitään yhteyttä eukaristiaan. Luostareissa suosittiin luettavaksi eukaristian aikana psalmeja tai pyhien isien opetuksia.<sup>43</sup>

## Liturgian kommentaattoreiden tulkintoja

Salainen lukutapa sai liturgian kommentaattoreilta monenlaisia tulkintoja. Kun varsinaiset teologiset painotukset unohtuivat, perusteltiin salaista lukutyylä papin asemalla kirkollisen yhteisön ”kielenä”.

Ensimmäiset kirjalliset maininnat eukaristian salaisesta tai hiljaisesta lukemisesta tavataan Narsailla ja Teodoros Mopsuestialaisella. Teodoroksen saarnoissa tavataan usein sana ”pelottava” eukaristian yhteydessä. ”Kun me olemme vaiti suuressa kunnioittavassa pelossa, pappi aloittaa anaforan. Kaikki läsnäolevat lukevat serafien hymnin, ja pappi liittyy suurella äänellä näkymättömään sotajoukkoon. Pappi lukee nämä rukoukset hiljaa”.<sup>44</sup>

Narsain mukaan pappi on kauhistuksen tunteiden ja suuren pelon vallassa omiensa ja koko kirkon syntien tähden. Hänen tehtävänsä on raskas, koska se on raskas enkeleillekin. Tällaisten tunteiden varassa pappi aloittaa eukaristian toimittamisen. Samat painotukset näkyvät myös diakonin lauselmissa ennen eukaristian alkua.<sup>45</sup>

Pyhien Addain ja Marian liturgiaa muistuttavan anaforan homilioissa Narsai selittää diakonin roolia. Diakoni muistuttaa kansalle, että pappi on jo alkanut rukoilla Jumalaa yksin; kansan tulee rukoilla mielessään. Edelleen diakoni kehottaa vaikenemiseen: ”Pappi, kirkon suu, avaa huulensa ja keskustelee salaisesti Jumalan niin kuin ystävänsä kanssa”.<sup>46</sup> Rukouksen lopussa pappi korottaa äänensä, jotta kansa kuulis, ja siunaa kädelään ehtoollislahjat. Tämän kansa vahvistaa ja hyväksyy papin rukouksen.<sup>47</sup>

Eukaristisen rukouksen salaisen lukutyylin yleistymiseen on katsottu vaikuttaneen myös Pseudo-Dionysios Areopagiitan kirjoitukset, erityisesti teos ”Kirkollisesta hierarkiasta”. Sen tärkein idea, josta jumalanpalvelusten symbolinen selittäminen muutenkin sai alkunsa, on ajatus hierarkisesta rakenteesta, eri asteista jumalallisten salaisuuksien tuntemisessa, jonka täyteyden vain piispa voi saavuttaa. Hän puolestaan välittää alemmille asteille, erityisesti maallikoille, aisteilla havaittavin symbolein sen tiedon, minkä se voi tajuta.<sup>48</sup>

Dionysioksen mukaan piispa tekee ”ajatuksellisen saaton itsessään olevaan yhteen”. Näin hän ikään kuin kirkkaassa valossa näkee pyhän toimituksen yksimuotoisen tarkoituksen ja palaa takaisin palvelustehtäviinsä. Kansalle eukaristia osoitetaan vain symbolisin merkein.<sup>49</sup>

Eräissä lähteissä eukaristian rukousten salaisen lukutyylin katsotaan suojelevan maallikoita. Rukouksissa nähdään maagiseltakin vaikuttavia ominaisuuksia. Johannes Moskoksen 7. vuosisadalta peräisin olevasta ”Niitty”-teoksen kertomuksista käy kuitenkin ilmi, että eräin paikoin rukouksia luettiin edelleen ääneen.<sup>50</sup>

Johannes Moskos kertoo Apameian seudulla Gonagos-nimisen kylän lapsista, jotka halusivat leikeissään jäljitellä liturgiaa. Lapset olivat varanneet leipää ja viiniä alttaripöytänä toimineelle kiville. Eräs lapsi ”osasi esiinkantopalveluksen, sillä olihan tapana, että kirkossa lapset seisovivat pyhien palvelusten aikana pyhän alttarihuoneen edessä ja osallistuivat pyhiin salaisuuksiin heti papiston jälkeen. *Koska toisin paikoin papeilla on tapana lausua rukoukset suureen ääneen, lapset olivat oppineet ulkoa pyhän esiinkantorukouksen jatkuvasti sitä kuultuaan*”.<sup>51</sup> Ennen kuin lapset olivat ehtineet jakaa ”ehtoollista”, taivaasta löi tuli, joka söi kaiken esiinkannetun ja poltti kivenkin. Tapahtuma herätti suurta ihmetystä paikkakunnalla, rakennettiinpa paikalle kirkokin.<sup>52</sup>

Saman kirjoittaja kertoo myös eräästä Kuzbaksen luostarin veljestä, joka oli opetellut esiinkantamisrukousta. Kerran hakiessaan kirkkoleipiä hän oli lukenut samaan aikaan esiinkantamissanoja. Liturgiaa toimittaessaan pappi ”ei nähnyt tavanmukaista Pyhän Hengen laskeutumista”. Papille ilmestyi enkeli, joka kertoi luostariveljen lukeneen jo leipienhaku-matkalla esiinkantorukouksen; siksi leivät olivat jo pyhittyneitä. Silloin pappi oli päättänyt, ”ettei kukaan papiksi vihkimätön saisi opetella pyhän esiinkantamisen sanoja eikä lukea niitä miten vain ja mihin aikaan hyvänsä pyhitetyn paikan ulkopuolella”.<sup>53</sup>

## Johtopäätöksiä

Eukaristian rukousten salainen lukutapa vaikuttaa yleistyneen kaikkialla itäisessä kristikunnassa. Liturgian lisäksi rukouksia luetaan hiljaisella äänellä myös ehto- ja aamupalveluksessa sekä mysteerioiden, kuten kasteen, mirhavoitelun ja pappisvihkimyksen yhteydessä.

Varhaisen kirkon elämään kuului yhteinen rukous. Tosin jo tuolloin tehtiin ero kastettujen ja kastamattomien, ei-initioitujen välillä. Kastamattomien oli jopa poistuttava kirkosta raamatunluvun ja saarnan jälkeen. Kastetut olivat koeteltuja kristittyjä, siksi eukaristista rukousta ei tarvinnut salata heiltä.

Myöhemmin, kristillisen elämän maallistuessa myös kirkko pyrki erottamaan pyhän ja epäpyhän toisistaan. Tähän liittyi klerikalisoituminen, pappouden korostuminen. Tarvittiin erillisen vihkimyksen suoja, joka suojasi eukaristian pelottavalta, ”kauhistuttavalta” vaikutukselta. Ikonostaasit ja verhot suojasivat kastettuja maallikoita joltakin vieläkin pyhemältä. Onpa ilmiöllä katsottu olleen yhteyttä jopa gnostilaisuuteen, joka

edellytti eritasoisia vihkimyksiä täyden tiedon ja ymmärryksen saavuttamiseksi.

Selvää syytä, miksi eukaristinen rukous on muuttunut salaisesti luettavaksi, ei ole helppoa löytää. Sen sijaan kysymystä voidaan lähestyä sitä ympäröivien ilmiöiden kautta. Seuraavat johtopäätökset vaikuttavat selviltä:

1. Itä-syyrialaiset eukaristisen pelon ja vavistuksen painotteet levisivät alunperin nestoriolaisesta maailmasta 400–500-luvuilla itäiseen ja myöhemmin myös läntiseen kristilliseen perinteeseen.
2. Kauhun ja vavistuksen tunteet kasvattivat eukaristista kuria (*disciplina arcana*). Tähän kuuluivat mm. ikonostaasien ja verhojen käyttö näköyhteyden estäjänä sekä diakonin lukuisat toivotukset ja kehoitukset seistä ”pelossa”.
3. Alunperin maallikoita oli suojeltava eukaristian pelottavuudelta. Myöhemmin tilanne muuttui päinvastaiseksi. Tästä kertovat mm. kielto ottaa käsiin ehtoollisleipää, koskea alttaripöytään jne.
4. Salaista lukutyyliä pyrittiin 5. ja 6. vuosisadan teologien painotusten unohtuessa selvittämään käytännöllisillä syillä: vaikeudella lukea rukouksia ääneen suurissa kirkkoissa, ehtoollisella kävijöiden määrän vähenemisellä jne.
5. Eukaristisen kurin myötä kuorojen ja veisujen osuus liturgiassa lisääntyi. Liturgian ulkonaisten menojen saadessa uusia muotoja (saatot, ekteniat) pitkät rukoukset oli helppo lukea hiljaisesti alttarissa.

21. Suomen ortodoksisessa kirkossa eukaristisen rukouksen ääneen lukemisen perinne on yleistynyt, mutta muualla ortodoksisessa maailmassa tapa on koko lailla tuntematon. Ääneen lukemista on perusteltu eukaristian yhteisöllisen luonteen vuoksi. Vastustajat ovat kokeneet ääneen lukemisen olevan kajoamista kirkon liturgiseen perinteeseen.

Kiinnostus aiheeseen on ollut vähäistä, mistä kertoo rajoittunut tutkimuskirjallisuuden määrä. Salainen lukutapa on muodostunut siinä määrin itsestäänselvyydeksi, että sen perusteleminen historiallisesti on mahdollista. Teologiset perusteet ovatkin jo vaikeampia löytää.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Kucharek 1971, 560.
- <sup>2</sup> Kucharek 1971, 40.
- <sup>3</sup> Eusebiuksen kirkkohistoria 1937, 148.
- <sup>4</sup> Kotila 1994, 89–90.
- <sup>5</sup> Jungmann 1980, 122–123.
- <sup>6</sup> Jungmann 1980, 117.

- <sup>7</sup> Sove 1984, 57.
- <sup>8</sup> Sove 1984, 56.
- <sup>9</sup> Sove 1984, 61.
- <sup>10</sup> Golubtsov 1905, 69.
- <sup>11</sup> *ibid.*
- <sup>12</sup> Sove 1984, 59.
- <sup>13</sup> Liturgia 1954, 132–133.
- <sup>14</sup> Gavriil 1886, 104.
- <sup>15</sup> Sove 1984, 60.
- <sup>16</sup> Duchesne 1889, 111.
- <sup>17</sup> Seppälä 1996, 45.
- <sup>18</sup> Höeg 1935, 150; Seppälä 1996, 45.
- <sup>19</sup> Boyer 1966, 367.
- <sup>20</sup> Sophocles 1992, 447, 774–775; Seppälä 1996, 45; vrt. mysterion (salaisuus) verbistä *μυσ*, uummistaa silmänsä) Gyllenberg 1967, 171.
- <sup>21</sup> Ennenpyhitettyjen lahjain liturgia 1971, 48.
- <sup>22</sup> Paavali 1956, 34.
- <sup>23</sup> Apostoli Jaakobin liturgia 1989, 50.
- <sup>24</sup> Sove 1984, 60.
- <sup>25</sup> Bishop 1909, 126.
- <sup>26</sup> Brightman 1896, 31–68 *passim*.
- <sup>27</sup> Dix 1945, 479.
- <sup>28</sup> Jungmann 1980, 215–216 *passim*.
- <sup>29</sup> *ibid.*
- <sup>30</sup> Dix 1945, 480.
- <sup>31</sup> Duchesne 1889, 79.
- <sup>32</sup> *ibid.*
- <sup>33</sup> *ibid.*
- <sup>34</sup> Dix 1945, 481.
- <sup>35</sup> *ibid.*
- <sup>36</sup> *ibid.*
- <sup>37</sup> Sove 1984, 62–64.
- <sup>38</sup> Brightman 1896, 490–491.
- <sup>39</sup> Bulgakov 1965, 820. Liturgian käsikirjoissa tähdellä koskettamisesta ei ole ohjeita. Kyseessä lienee suullisesti periytynyt tapa.
- <sup>40</sup> Corpus iuris civilis vol. III/1959, 626. Kreikankielisestä alkutekstistä kääntäneet Arimo Nyström, Vasilios Meichanetsidis ja Heikki Honkamäki; raamatunkohdat Kirkkoraamatusta (v. 1992 käännös).
- <sup>41</sup> Boyer 1966, 369.
- <sup>42</sup> Bishop 1909, 123; Boyer 1966, 369–371 *passim*.
- <sup>43</sup> Boyer 1966, 378.
- <sup>44</sup> Mingana 1933, 99, 102, 105.
- <sup>45</sup> Connolly 1909, 7; Sove 1984, 62.
- <sup>46</sup> Sove 1984, 63.
- <sup>47</sup> *ibid.*
- <sup>48</sup> Sove 1984, 65.
- <sup>49</sup> Rutledge 1964, 116; Sove 1984, 65.
- <sup>50</sup> Sove 1984, 67–68, 69.
- <sup>51</sup> Johannes Moskos 1998, 129–130.
- <sup>52</sup> *ibid.*
- <sup>53</sup> Johannes Moskos 1998, 18–19.

## KIRJALLISUUS

*Apostoli Jaakobin liturgia*

1989 Pyhän apostoli Jaakobin, Herran veljen, jumalallinen liturgia. Joensuu.

*Bishop, Edmund*

1909 Silent recitals at the Mass of the Faithful. – The Liturgical homilies of Narsai. Toim. R.H.Connolly. Cambridge 1909. S. 121–126.

*Boyer, Louis*

1966 Eucharist: Theology and spirituality of the Eucharistic prayer. London.

*Brightman, F.E.*

1896 Liturgies Eastern and Western I–II. Vol. I: Eastern. Oxford.

*Булгаковъ, С. В. (Bulgakov, S.V.)*

1965 Настольная книга для священно-церковно-служителей. Näköisp. Харьков.

*Connolly, R. H.*

1909 The Liturgical homilies of Narsai. With an appendix by Edmund Bishop. (Texts and Studies VIII, no 1). Cambridge.

*Corpus iuris civilis*

1959 Corpus iuris civilis : vol. III / ed. R: Schoell ja G. Kroll. 7. P. Berlin.

*Dix, Gregory*

1945 The Shape of the Liturgy. London.

*Duchesne, L.*

1889 Origines du culte chrétien: étude sur la liturgie latine avant charlemagne. Paris.

*Ennenpyhitettyjen lahjain liturgia*

1971 Ennenpyhitettyjen lahjain liturgia. Kuopio.

*Eusebiuksen kirkkohistoria*

1937 Eusebiuksen kirkkohistoria. Helsinki.

*Гавриил, архимандрим (Gavriil)*

1886 Руководство по литургике или наука о православном богослужении. Тверь.

*Голубиовъ, А. (Golubtsov, A.)*

1905 А причинахъ и времени замены гласнаго чтения литургийныхъ молитвъ тайнымъ.  
Artikkeli Богословский Вестникъ -aikakauskirjassa 9/1905, vol. III. Москва.

*Gyllenberg, Rafael*

1967 Uuden testamentin kreikkalais-suomalainen sanakirja. 2. p. Helsinki.

*Höeg, C.*

1935 La Notation Ephonétique. Monumenta Musicae Byzantinae Subsidia Vol. I, Fasc. 2. Copenhagen.

*Johannes Moskos*

1998 Niitty: kertomuksia taivaallisen ruusutarhan elämästä. Joensuu.

*Jungmann, Josef A.*

1980 The Early Liturgy. 6. p. Indiana.

*Kotila, Heikki*

1994 Liturgian lähteillä: johdatus jumalanpalveluksen historiaan ja teologiaan. Juva.

*Kucharek, Casimir*

1971 The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom: its origin and evolution. Ontario.

*Liturgia*

1954 Pyhän isämme Johannes Krysostomoksen ja Basileios Suuren jumalallisen liturgia. Pieksämäki.

*Mingana, Alphonsus*

1933 Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the sacraments of Baptism and the Eucharist. (Woodbrooke Studies VI). Cambridge.

*Paavali, arkkipiispa*

1956 Piispallisten jumalanpalvelusten ohjeita. Pieksämäki.

*Rutledge, Denys*

1964 Cosmic Theology: The ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys: an introduction. London.

*Seppälä, Hilka*

1996 Sanasta säveleen: ortodoksisen kirkkolaulun kysymyksiä. Joensuu.

*Sophocles, Evangelinus Apostolos*

1992 Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. Leipzig. Näköisp. 1992.

*Sove, Boris*

1984 Eukaristia alkukirkossa ja nykykäytännössä. – Ortodoksia 34 (1984), 47–80.

## SUMMARY

Heikki Honkamäki, *The Secret Prayers of the Liturgy*

The secret prayers are prayers read secretly, i.e. quietly, by the priest during the Eucharist of the liturgy. During these prayers the choir sings hymns. Thus the people do not hear these prayers.

The texts of early Christian authors reveal that the prayers were originally read aloud. Gradually, approximately in the 5th and 6th centuries, the practice of reading the prayers secretly spread probably from Syria. The first to mention this practice were the Nestorians Narsai and Theodore of Mopsuestia. Emperor Justinian I attempted to prohibit the practice of secret reading in the 6th century by his rescript. However, the practice became general and also spread to the liturgy of the Western Church.

Reasons given for the practice of secret reading have been the above-mentioned Syrian authors' emphases on terror and trembling, which according to them are imperative when approaching the frightening secret of the Eucharist. Another reason mentioned has been the need to shorten the liturgy, for at the same time the forms of worship expanded and came to include processions, echthenies and solemn hymns. As the importance of the clergy increased the people's part in the liturgy decreased, which in turn resulted in the churchgoers' increased indifference. This led to stress on emphases of eucharistic discipline: it was thought that the secret of the Eucharist had to be protected from laymen.

Pekka Metso

## Todellisen läsnäolon ja liturgisen symboliikan suhde Nikolaos Kabasilaan ehtoollisteologiassa

Nykyisessä ortodoksisessa teologiassa 14. vuosisata nähdään ennen kaikkea hesykastisen mystiikan ja Gregorios Palamaan luoman, patristisesta perinteestä kumpuavan teologisen synteessin aikakautena. Palamaan ystävään ja aikalaiseen, Nikolaos Kabasilaaseen (k.n.1396), on myös liitetty näkemys kypsimmän ja syvällisimmän ilmaisun antamisesta ortodoksisessa teologiassa. Siinä missä Palamaan ansiot tunnustetaan Jumalan tuntemisen teologiassa eli apofaattisessa teologiassa, pidetään Kabasilaan ansiona sakramenttimystiikkaa, ja aivan erityisesti liturgista teologiaa, jossa hänen katsotaan antaneen liturgian tulkintaperinteelle viimeistellyn ja täydellisen muodon.<sup>1</sup>

Kun Palamasta yleisesti pidetään ortodoksisena teologina *par excellence*, suhtaudutaan Kabasilaaseen, tai ainakin hänen edustamaansa liturgiseen symboliikkaan nykyteologiassa puolestaan varovaisemmin. Ennakoluuloisuus on seurausta 1960-luvulla alkaneesta ortodoksisen kirkon liturgisesta uudistuksesta, jonka perusajatuksena on pyrkimys todellisen eukaristisen kokemuksen elvyttämiseen historian saatossa monimuotoiseksi ja -tulkinnaiseksi muodostuneessa liturgiassa.<sup>2</sup> Ortodoksisen kirkon liturginen uudistus ei pyri toteuttamaan muutoksia niinkään liturgisten muotojen muuttamisella vaan ennen kaikkea ymmärryksen tasolla. ”Keskeisenä tavoitteena kaikissa uudistuksissa...[on] uskon sisällön ilmaiseminen ja välittäminen muuttumattomana, mutta kuitenkin niin, että se tulee ymmärrettäväksi nykyajan ihmisille: että sanoma todella menee perille.”<sup>3</sup>

Ortodoksisen kirkon liturgisen uudistuksen merkittävimpiin edustajiin lukeutuva Schmemmann nostaa Kabasilaan esimerkiksi ehtoollisteologian dekadenssista, jota hänen mukaansa tämän symbolismi edustaa.<sup>4</sup> Schmemmannin käsitykseen liittyy Purmonen, joka toteaa, että ”1300-luvulta lähtien (Johannes [sic!] Kabasilas ym.) liturgiasta on annettu erilaisia symbolisia selityksiä, joihin me kaikki olemme tottuneet ... Kuitenkin juuri tämä symbolismi tutkijoiden mukaan edustaa ortodoksista liturgista

rappiota ja ennen kuin mitään todellista uudistusta voi tapahtua, on päästävää vapautumaan tarpeettomista symboleista, jotka peittävät alleen liturgian varsinaisen merkityksen. Liturgiasta todella tulee pelkkä symbolinen rituaali, jossa ihmiset ovat ulkopuolisten katselijoiden asemassa ja myös käytännössä jäävät osallistumatta Ehtoolliseen. Sitä ei pidetä tarpeellisenä, koska kuitenkin koko asia on vain 'symboli'.<sup>5</sup> Purmosen huoli liturgian eukaristisen keskuksen ymmärtämisestä on sikäli aiheellinen, että ortodoksien ohella myös ei-ortodoksit tarkastelevat liturgiaa ensisijaisesti symbolisena aktina.<sup>6</sup>

Mikä sitten on liturgisen symboliikan merkitys teologiassa? Onko se todellakin vain rappioilmiö? Entä miten on Kabasilaan ehtoollisteologian laita? Onko eukaristia hänen mukaansa vain liturgista näytelmää ja pelkän kontemplaation kohde vai onko reaalinen partisipaatio Kristuksen ruumiista ja verestä eukaristiassa hänen mukaansa tarpeellista tai edes mahdollista? Koska Kabasilaan ehtoollisteologiaa leimaava symbolismi kumpuaa kirkon liturgisesta perinteestä, voidaan hänen teologiset korostuksensa ymmärtää vain tätä tulkintatraditiota vasten. Tarkoituksenani on seuraavassa ensin perehtyä lyhyesti liturgisen symboliikan historiaan. Tämän jälkeen keskityn Kabasilaan ehtoollisteologiaan ja siinä ilmeneviin korostuksiin. Olen selvittänyt asiaa laajemmin systemaattisen teologian ja patriistiikan pro gradu -tutkielmassani<sup>7</sup>, johon tämä artikkeli perustuu.

## Liturgisen symboliikan historiasta

Palvelusten ulkoiseen muotoon on ainakin neljännen vuosisadan alussa alettu liittää erilaisia symbolisia tulkintoja. Yksi varhaisista liturgian tulkitsijoista on Jerusalemin patriarkkana (n. 350–387) toiminut Kyrillos, jonka viidestä mystagogisesta opetuspuheesta kaksi käsittelee eukaristian toimittamista. Hänen mystagogiassaan kuvastuu sakramentaalisen typologian raamatullisen hermeneutiikan perusmetodi: liturginen symboli tulkitaan vanhatestamentillisten kuvien avulla.

Liturgista symboliikkaa ei siis voida ymmärtää ilman raamatullisen symboliikan tuntemusta. Raamatulla on teologiassa luonnollisesti keskeinen osa; se on maaperä, jolla kirkko alusta asti elää ja operoi. Vanhatestamentillisen aineksen omaksuminen osaksi kirkon pyhää kirjaa edellytti uusitamentillisen todellisuuden tavoittamista jo Vanhasta testamentista. Siten syntyi jo Uudessa testamentissa itsessään – lähinnä Paavalilla ja Johanneksella – havaittava erityinen hermeneuttinen metodi, *typologia* (τύπος, τύπος), jolla Vanhan testamentin pelastushistoria tulkittiin uusi-

testamentillisen esiyymmärryksen valossa. Typologian mukaan Vanhan ja Uuden testamentin tapahtumien välillä vallitsee suhde, jossa Vanhan testamentin todellisuus on kuvausta sekä Kristuksesta että Uuden testamentin kirkon eskatologisesta todellisuudesta.<sup>8</sup>

Raamatullisen tulkintaperinteen mukaisesti Kyrillos Jerusalemlainen nimittääkin vanhatestamentillisiä tapahtumia vanhaksi kuvaksi (τύπος), jotka liturgisessa toiminnassa ovat uusia (so. uusitamentillisiä) ja todellisia (ἀλήθεια).<sup>9</sup> Hänen mukaansa Vanhan ja Uuden testamentin raja on kuitenkin niin selvä, että Vanhan testamentin tapahtumien merkitystä ei sinällään voida etsiä Uudesta testamentista käsin. Koska sama todellisuus ei ole läsnä molemmissa liitoissa, korostaa Kyrillos siirtymistä yhdestä todellisuudesta toiseen. Hän painottaa myös Kristuksen reaalista läsnäoloa ehtoollisessa, mutta ei tulkitse liturgiaa Kristuksen kärsimyshistorian representaationa tai dramatisointina. Ehtoollisessa on todella läsnä Kristuksen ruumis ja veri, joiden kuvauksena (τύπος) annetaan leipä ja viini, koska Jumalan pöytä on mystinen (μυστική) ja aineeton (νοητή).<sup>10</sup>

Mystagogian lähtökohdaksi muodostui siis Raamatun tulkintaperinteen soveltaminen liturgiisiin mysteereihin. Kirkkoisät ymmärsivät Raamatun rinnalla liturgian yhtä lailla Jumalan läsnäolon ja yhteyden kokemisen välittäjäksi. Siksi heille oli luonnollista tulkita liturgiaa samalla tavalla kuin Raamatua. Varhaisen kristillisen raamatuntutkimuksen kaksi merkittävintä keskusta olivat Aleksandria ja Antiokia, joissa oli neljännelle vuosisadalle tultaessa kehittynyt painotuksiltaan toisistaan eroavat raamatuntulkintaperinteet. Aleksandriassa hallitseva metodi oli allegoria, Antiokiassa typologia. Tulkintatapojen erilaisuus voidaan määritellä siten, että typologialla on objektiivinen historiallinen taustansa, mutta allegoriaa harjoitetaan ajattomuuden hengellisellä tasolla. Allegoria liittyy siis asiaan, tarkoitukseen, ja typologia puolestaan historiallisen tapahtuman nykyistymiseen tai täyttymykseen. Vaikka allegorian ja typologian välille on tehty selkeä ero vasta modernissa teologiassa, on varhaistenkin koulukuntien tulkintatraditioiden eroavaisuudet nähtävissä liturgian tulkinnassa.<sup>11</sup>

Viidennellä vuosisadalla vaikuttaneen Teodoros Mopsuestialaisen katekeettisista puheista välittyvä antiokialaisen koulukunnan mukainen liturgisten toimintojen ja historiallisen Jeesuksen elämän keskinäisen yhteyden korostaminen.<sup>12</sup> Kyrilloksesta poiketen hän hieman yllättäenkin hylkää lähes tyystin raamatuntutkimuksen. Vanhan testamentin asemesta Teodoroksella on kiinteä suhde toimituksen ulkoiseen muotoon, josta käsin nousee hänen tulkintansa liturgiasta näkymättömän, taivaallisen todellisuuden kuvana. Kuvan välittämä todellisuus on saavutettavissa kontemplanoinnalla palveluksen näkyvää muotoa. Teodoroksen tulkinta rakentuu siten kahden tason vertikaalisen sakramenttisymboliikan varaan. Samalla



hän kytkee liturgian osat kiinteästi Kristuksen elämään, jonka keskeiset tapahtumat tulevat symbolisen toiminnan kautta osallistuttavaksi todellisuudeksi liturgiassa.<sup>13</sup>

Ensisijaisesti liturginen toiminta kuitenkin viittaa Teodoroksen mukaan taivaalliseen todellisuuteen. Mazza luonnehtii hänen tulkinnallista periaatettaan toteamalla, että ”jokainen sakramentin osana oleva toiminto kumpuaa sakramentin luonteesta, jolla siksi on oltava samat piirteet kuin toiminnalla.”<sup>14</sup> Niinpä maanpäällinen liturgia on taivaallisen liturgian kuvauksena todellinen ainoastaan siinä määrin kuin se partisipoi sitä. Maanpäällisen liturgian erityisenä arkkityyppinä ei kuitenkaan ole enkelien toimittama taivaallinen liturgia sen enempää kuin viimeinen ehtoollinenkaan (joka selvästi kaventaisi kosmisten merkitysten sisällyttämistä liturgiin toimintoihin), vaan Kristuksen kenoosi, jonka tuottama pelastus on taivaallisen liturgian alkuunpaneva voima ja sisältö. Näin ollen Teodoroksen liturginen eskatologia kumpuaa pelastusnäkemystä, ei niinkään sakramenttiteologiasta. Ehtoollisen asettamisen yhteydessä Kristus antoi kirkolle liturgian, jolla se välittää ja tuottaa pelastusta sakramentin pelastavaisen sisällön eli eskatologisen täyteen läsnäolon kautta.<sup>15</sup>

Toisin sanoen liturgiassa osallistutaan jo tässä ajassa pelastushistorian täyttymyksestä. Kärsimyshistoriaa, ylösnousemista ja toista tulemistä kuvaavat osat ovat välttämättömiä pelastushistorian kokonaisuuden välittymiseksi. Koska pelastus on koettavissa lopullisessa täyteen täyttyessä vasta taivaassa, on maanpäällisen liturgian oltava yhteydessä taivaalliseen todellisuuteen. Vain siten se kykenee välittämään iankaikkista pelastusta. Teodoroksen edustamaa ajatusmallia voidaan pitää liturgisen symboliikan tulkinnallisena perusnäkemysnä, joka on periytynyt niin Kabasilaalle kuin aina omaan aikaamme asti.

Schememann huomauttaa, että katekumeeniopetuksen ja mystagogioiden kauden jälkeen on bysanttilaisessa perinteessä kuitenkin ajautettu ristiriitaan liturgian symbolisen tulkinnan ja itse liturgian kesken. Vaikka palveluksen perusrakenne eli *ordo* on säilynyt yhtenäisenä vuosisadasta toiseen, on tarpeellista arvioida liturgian ymmärtämisen ja kokemisen prosessia: ”Yksinkertaisesti sanottuna väitän, että liturgiassa itsessään on orgaaninen jatkuvuus, siis siinä merkityksessä, jonka sen perustava *ordo* tai rakenne välittää, ja epäyhtenäisyys sen käsittämisessä eli ymmärtämisessä ja syvemmällä, kirkollisen yhteisön liturgisessa kokemuksessa.”<sup>16</sup> Tälle näkemykselle rakentuu pitkälti liturgisen uudistuksen kohdistama vaatimus ortodoksisen jumalanpalveluselämän, ja aivan erityisesti liturgian tulkinnalle ja ymmärtämiselle kirkon elämässä. Daniéloun tapaan Schememann korostaa symbolismin sijaan eskatologisen näkökulman ensisijaisuutta liturgian tulkinnassa. Eskatologisen korostuksen myötä liturgiset merkit ja niihin liitetyt tulkinnat ovat yksi ja sama asia. Niiden

kautta liturgisen aktin kokonaismerkitys tulee partisipoitavaksi; liturgia on todellinen tapahtuma, astuminen taivaaseen – ei vain pelkkää kontemplaatiota mielensisäisessä maailmassa.<sup>17</sup>

Schememannin kritisoimalla suuntauksella on ortodoksisen liturgiikan perinteessä silti vahva asema. Kontemplaatiota painottavan symbolistisen tulkinnan läpimurto voidaan ajoittaa kuudennelle vuosisadalle, jolloin kirkon historiaan ilmaantui koko kristillisen kirkon teologiaan suuresti vaikuttanut, salaperäisyyden verhoama Pseudo-Dionysios Areopagiitta. Hänen liturgiantulkinnassaan Teodoroksellakin esiintynyt symbolinen orientaatio hallitsee koko tulkintaa. Liturgia on Pseudo-Dionysiokselle yksinomaan mystisen symboliikan ja allegorian läpäisemää todellisuutta, jossa raamatulliselle tyypologialle ei löydy sijaa. Aistimaailman monimuotoisuus on ainoastaan kuvausta yksinkertaisesta, intelligiibelistä todellisuudesta, jonka kontemplotointi on liturgian olennaisin tapahtuma.<sup>18</sup> Liturgia on ikään kuin hengellisen todellisuuden eheä kuva, paluuta aineellisesta ja moninaisesta maailmasta kokoavaan ja yhdistävään visioon Jumalasta.<sup>19</sup> Maanpäällinen ja ylitaivaallinen todellisuus eivät liturgiassa kuitenkaan muodosta yhtä yhteistä kokonaisuutta, vaan kunkin osallistujan sielu joko on osallinen mystisestä, Jumalaan yhdistävästä kokemuksesta tai jää tyystin vaille yhteyttä Jumalaan.

Pseudo-Dionysios ei inkarnaatiota lukuunottamatta kiinnitä kommentaarissaan juurikaan huomiota pelastushistoriaan. Hänen ajattelunsa taustavaikuttimina näkyvät yhtäältä Kristuksen luontojen yhteyttä ja toisaalta inkarnaatiota pelastushistoriallisena täyttymyksenä korostava aleksandrialainen kristologia. Samalla Pseudo-Dionysios lähestyy liturgiaa peittelemättömän uusplatonistisesti.<sup>20</sup>

Pseudo-Dionysioksen ja häntä liturgiakommentaarisissaan seuranneen Maksimos Tunnustajan vaikutuksesta bysanttilaista liturgian tulkintaperinnettä hallitsi aina 700-luvulle asti yksilön hengellistä nousua Jumalan tuntemiseen korostava aleksandrialainen suuntaus. Kahdeksannen vuosisadan alkupuolella Konstantinopolin patriarkkana toimineen Germanoksen (k. 733) nimeen liitetyn liturgiakommentaarin myötä Kristuksen maanpäällisen elämän merkitystä korostava antiokialainen elementti yhdistyi ylihistorialliseen tulkintaperinteeseen. Muutos näkyy jo kommentaarin nimessä esiintyvistä sanasta historia (*Historia ecclesiastica et mystica contemplatio*), joka selvästi ilmentää erottautumista Pseudo-Dionysioksen synnyttämästä kontemplatiivisesta perinteestä. Pseudo-Germanoksen kommentaarin myötä liturgian tulkinnassa palattiin myös varhaisten kommentaattorien suosimaan raamatulliseen tyypologiaan.<sup>21</sup>

Siinä missä Pseudo-Dionysioksen tulkinnassa historiallisuus nousee esiin vain satunnaisina välähdyksinä ja missä Maksimos Tunnustaja siir-

tyy jo pienen saaton tiiviin historiallisen aineksen jälkeen taivaallisen todellisuuden pariin, Pseudo-Germanos liikkuu tulkinnassaan pääsääntöisesti pelastushistoriallisella tasolla. Ulkonaiselta muodoltaan ja toiminnaltaan runsaaksi ja juhlavaksi kehittynyt pyhä palvelus tarjoaa Pseudo-Germanokselle edeltäjiensä rikkaamman symbolisen rakennelman. Kommentaari onkin erinomainen esimerkki liturgian kehityksen ja Bysantin hovielämän yhteisvaikutuksesta syntyneestä 'liturgisesta dramatismista', jossa palveluksen juhlava, rituaalinen muoto nähdään Kristuksen elämän vertauskuvallisena draamana. Jokainen liturginen toiminto ja esine saa oman historiallissymbolisen tulkintansa. Näihin antiokialaisen koulukunnan perinteestä nouseviin tulkintoihin kommentaarissa nivoutuu aikaisemmasta tulkintaperinteestä omaksuttu aleksandrialainen tendenssi, ylimaalliseen todellisuuteen kurkottaminen. Pelastushistorian kontemplointi mahdollistaa osallistumisen iankaikkisesta jumalallisesta todellisuudesta, jota historialliset tapahtumat välittivät, ja jotka liturgisten symbolien kautta ovat eletävissä eskatologisen todellisuutena nykyhetkessä eli liturgiassa.<sup>22</sup> Suuren saaton jälkeinen osuus Pseudo-Germanoksen tulkinnassa johtaa kuitenkin yksipuolisesti Pseudo-Dionysioksen ja Maksimoksen viittoittamalle tielle ja pelastushistoriallinen aines jää kommentaarin loppupuolella kokonaan syrjään.

Pseudo-Germanoksen kommentaari vakiinnutti symboliikan eräänlaiseksi tulkinnalliseksi perusmetodiksi bysanttilaisessa ortodoksisuudessa ja vaikutti merkittävällä tavalla liturgisen symboliikan leivämiseen myös latalaiseen, syyrialaiseen, armenialaiseen ja etiopialaiseen kommentaariperinteeseen. Vasta Kabasilaan katsotaan syrjäyttäneen Pseudo-Germanoksen kommentaarin aseman liturgian tulkinnan standardimallina. Gouillard toteaa, että Kabasilaalla "oli edeltäjiä, mutta heidät kaikki hän himmensi; tyrehtyttäen samalla inspiraation niiltä, jotka häntä seurasivat".<sup>23</sup>

Pseudo-Germanoksen ja Kabasilaan väliin mahtuu myös pari mainitsemisen arvoista liturgiakomentaaria. Nämä ovat kahdennentoista vuosisadan alussa Nikolaos ja Teodoros Andidalaisten laatima *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis*<sup>24</sup> sekä Pseudo-Sofronioksen *Commentarius liturgicus*.<sup>25</sup> Molemmista liturgiaa tarkastellaan historiallissymbolistisena dramatisointina, joka Andidalaisten kohdalla on mennyt lähes äärimmäisyyksiin asti. Heidän kommentaarissaan Kristuksen julkisen toiminnan ohella näkyvän kuvauksen saavat myös julkista toimintaa edeltävät, tuntemattomat [sic!] elämänvaiheet. Lisäksi lähes kaikki liturgiset toiminnot symboloivat useaa eri asiaa. Tämä vaikuttaa symbolin ja symboloitavan asian välisen yhteyden löyhentymiseen. Samasta syystä monet tulkinnoista ovat keinotekoisien ja väkinäisten tuntuja. Sanalla sanoen, liturgia on niin ylikuormitettu pelastushistoriallisilla

viittauksilla ja symboliikan kerrostuneisuudella, ettei eukaristinen keskus enää kykene kannattelemaan tulkintaa.

## Liturgia pelastushistorian representaationa

Kabasilaan mukaan liturgian toimittaminen perustuu siihen käskyyn, jonka Kristus Suurena torstaina, ensimmäisen ehtoollisen asettamisen yhteydessä, antoi apostoleilleen: "Tehkää tämä minun muistokseni" (Lk 22:19). Maallisten muistokirjoitusten tapaan kaiverretaan eukaristiaa vietettäessä ehtoollislahjoihin Herran kärsimyksen, kuoleman ja voiton muisto.<sup>26</sup>

Kristuksen muistamiskäsky viittaa koko liturgiaan, ei pelkkään leivän murtamiseen, jolla Pseudo-Dionysiokseen nojautuvan Kabasilaan mukaan ei voisi olla liturgian ulkopuolisena tapahtumana minkäänlaista pyhittävää vaikutusta. Kaikki liturgiset toiminnot sisältyvät siten ehtoollisen asettamisen yhteydessä annettuun käskyyn, jonka Herra esitti "saatettuaan loppuun koko mysteerin" (μετὰ τὸ τελέσαι τὸ μυστήριον ἅπαν) – lihaksitulemisen, kuolleista nousemisen ja taivaaseenastumisen.<sup>27</sup> Liturgian toimittaminen ja toimituksen ulkoinen muoto siis osoittavat sekä Kristuksen käskyn noudattamisen että kenoosin eri aspektien olevan palveluksessa todellisesti edustettuina.

Ennen kaikkea muistamiskäsky edellyttää Kristuksen pelastuksen tuottaneen uhrin muistamista: "Pyhät mysteerit kuvaavat hänen hautaansa ja julistavat hänen kuolemaansa. Niiden kautta meidät synnytetään ja muovataan sekä ihmeellisesti yhdistetään Vapahtajaan."<sup>28</sup> Eukaristian merkitys eroaakin merkkihenkilön muistamisesta siinä, että ehtoollista vietettäessä ei pelkästään muistella Herran kuvaa (τύπος), vaan ehtoollinen on mysteeri (μυστήριον), jossa hänen ruumiinsa (αὐτὸ τὸ σῶμα) on todellisesti läsnä.<sup>29</sup>

Kabasilas korostaa toimituksen muodon symbolista merkitystä sekä liittyy varhaisten tulkitsijoiden mukaisesti raamatuntulkinnan perustalle rakentuvaan sakramentaaliseen typologiaan. Kabasilaan mukaan jersalemilaisen majatalon yläsalissa asetetussa ehtoollisessa huipentuiivat ja todellistuivat Vanhan testamentin pelastushistorian tapahtumat ja Kristusta edeltänyt pelastushistoria oli kuvausta (τῶν τύπων ποιεῖν), joka sai täyttymyksensä vasta hänessä ja hänen toiminnassaan (ὁ νῦν ἐπὶ τῆς ἀληθείας καὶ τῶν πραγμάτων ἐκέλευσε). Mysteerien toimittamiseen liittyvien liturgisten toimintojen tarkoituksena on tuoda totuudessa (ἀληθεία) esille ennalta kuvatut ja ihmisille annetut tapahtumat (οἱ πράγματα τύποι καὶ γραφαί). Kristuksen ruumiin ja veren ilmentämä

kärsimys ja sen liturgiassa saama ilmaus, ovat yksi ja sama asia. Liturgian kautta uudelleeneletty ja nykyistynyt Kristuksen elämänvaellus huipentuu ehtoollisessa yhteytenä Kristukseen.

Kabasilas nimittää symbolisia toimintoja mysteerinä ilmaisevilla teoilla profetoimiseksi. Tämä on hänen mukaansa Jumalan tahdon ilmaisemista tavalla, joka on profetoilta apostolien periytynyt isille.<sup>30</sup> Näin ollen symbolisella tulkintaperinteellä on pyhän tradition auktoriteetti, ja samalla se on vanhatestamentillisen profetallisen toiminnan jatkumista. Liturgiset symbolit ovat profetioiden tavoin yhteyden välittäjinä Jumalaan, eräänlaista jumalallisen ohjauksen ja tahdon manifestaatiota.

Kabasilaankin edustamat liturgisen symboliikan pelastushistoriaan liittyvät viitaukset ovat ortodoksisessa perinteessä muodostuneet melko vakiintuneeksi kokonaisuudeksi. Liturgian keskeisten toimintojen ja osien ulkonaisen muodon katsotaan viittaavan Kristuksen maanpäällisen elämän merkittäviin tapahtumiin. Proskomidi kuvaa Kristuksen inkarnatiota ja viittaa tuleviin kärsimyksiin, katekumeenien liturgiassa kuvataan Kristuksen julkisen toiminnan alku ja uskovaisten liturgia on Kristuksen sovitystyön huipentuma.<sup>31</sup> Tulkitsijasta riippuen liturgiset eleet, asusteet, esineet ja palveluksen osat saavat hieman toisistaan poikkeavia merkityksiä, mutta tulkintaperinteen yleislinjat on kutakuinkin vakiintunut. Sivulla 41 olevaan taulukkoon on koottu Kabasilaan rinnalle joukko keskeisiä liturgisen symboliikan edustajia ja heidän tulkintojaan liturgian eri osista. Taulukon avulla on nähtävissä sekä perinteisimpien tulkintamallien siirtyminen tulkitsijalta toiselle että kommentaattoreiden omat korostukset. Kabasilas kiteyttää liturgian pelastushistoriallis-symbolisen merkityksen seuraavasti:

”Todellakin, Pelastajan suunnitelma käy ilmi psalmeissa ja luku-kappaleissa, sekä kaikissa papin ilmaisemissa toiminnoissa läpi koko liturgian; palveluksen ensimmäiset osat esittävät tämän työn alkua; seuraavat keskivaihetta; ja viimeiset sen seurauksia. Näissä [toimituksissa] läsnäolevilla on kaikki tämä silmien edessä.”<sup>32</sup>

Pelastushistoriaan eli menneisyyteen viittaamisesta huolimatta symbolismi ei muodostu Kabasilaalle staattiseksi ja elävän Kristus-yhteyden vastaiseksi. Tämä käy hyvin ilmi hänen ehtoollisaineille antamasta symbolisesta merkityksestä. Vaikka ruoka-aineet – viini ja leipä – pitävätkin yllä elämää, ovat ne oikeastaan vain elämän läsnäolon välittäjiä ja merkkejä. Didakhen XIII lukua myötäillen Kabasilas toteaa, että ihmisen työn ensihedelmistä valmistetut leipä ja viini kannetaan ehtoollisessa lahjaksi Jumalalle, joka ikään kuin vastapalveluksena lahjoittaa niiden kautta todellisen elämän. Lahja ja palkkio ovat Kabasilaan tulkinnassa kiinteässä

yhteydessä toisiinsa: koska palkkiona on elämä, pitää lahjankin olla elämä. Vain silloin voi väliaikaisen elämän lahjoittaminen ja uhraaminen Elämän antajalle tuottaa iankaikkisen elämän. Jumalan toiminta saa armon näyttämään vaihtokaupalta, ja loppumattoman armeliaisuuden oikeudenmukaisuudelta.<sup>33</sup> Tätä ehtoollisen luonnetta valaisevaa Kabasilaan ajatusta voidaan nimittää siirtymiseksi symbolin kautta sen välittämään todellisuuteen: maailman elämästä todelliseen elämään.<sup>34</sup>

Tässä yhteydessä en ryhdy tarkemmin esittelemään Kabasilaan symbolismin pelastushistoriallisten viittausten kokonaisrakennelmaa, vaan keskityn liturgisen symboliikan ja ehtoollisessa toteutuvan Kristuksen todellisen läsnäolon problematiikkaan hänen ajattelussaan.

## Liturgisen toiminnan tasot ja symboliikan tarkoitus

Liturgisessa toiminnassa voidaan Kabasilaan ajattelussa erottaa käytännöllinen (τρόπος) ja symbolinen (σημαίνω) taso. Esimerkeiksi Kabasilaan käsityksestä kahdessa tasossa tapahtuvasta toiminnasta voidaan ottaa saatot. Niiden käytännöllisenä tarkoituksena on luonnollisestikin tuoda evankeliumi luettavaksi ja siirtää ehtoollisaineet alttarille pyhitettäväksi. Symbolisella tasolla saatot puolestaan ovat Kristuksen manifestaatiota hänen maanpäällisen elämänsä eri vaiheissa: pieni saatto on ennakoiva ja hämärä, suuri saatto on lopullinen ja Kristuksen jumaluuden täydellisesti paljastava.<sup>35</sup>

Osa liturgisista toiminnoista on pelkästään symbolisia, kuten ehtoollislevivän lävistäminen proskomidissa keihään muotoisella veitsellä. Kabasilas ei itse suoraan sano, miksi näitä yksinomaan symbolisia toimintoja tarvitaan. Ilmeisesti hän ajattelee niiden kautta tuotavan esille joitakin tiettyjä pelastushistoriallisia tapahtumia tai teologisesti merkittäviä soteriologisia yksityiskohtia, joilla ei ole liturgiassa eksplisiittisesti rukouksessa tai toiminnassa ilmaistua paikkaa. Ne on ilmaistava symbolisesti, jotta liturgian pelastushistoriallinen täyteys toteutuisi.<sup>36</sup>

Tämän perusteella herää kysymys, onko Kabasilaalla nähtävissä taipumusta Andidalaisten hyperboliseen symbolismiin? Kabasilaan liturgista symbolismia kokonaisuutena tarkasteltuna, voidaan sanoa, että näin ei näyttäisi olevan. Hän on monessa suhteessa sekä Andidalaisia että Pseudo-Germanosta maltillisempi. Todennäköisempää on olettaa Kabasilaan vain toistavan perinteen välittämiä tulkintoja – miten muuten voisi olla? Eihän esimerkiksi keihään muotoisen veitsen funktio alunperinkään

ole mikään muu kuin ilmaista symbolisesti ehtoollisen vieton ja Golgatan tapahtumien yhteyttä. Vähintäänkin kummallista olisi, jos Kabasilas tulkitsisi tätä selvää symbolia muuten, kuin symboliin itseensä sisältyvän viittauksen mukaisesti.

Liturgisten toimintojen suhteen Kabasilas tekee myös toisenlaisen jaottelun. Ensimmäkin niillä on *valmistava* funktio: palvelus itsessään auttaa ihmisiä saavuttamaan sellaisen jumalallisen sielun tilan, jota ehtoollisen vastaanottaminen sekä ehtoollisen vaikutusten säilyminen edellyttää (ἐπιτήδευοι γινώμεθα πρὸς τὴν ὑποδοχὴν τῶν ἱερῶν δώρων). Rukoukset ja lukukappaleet synnyttävät ihmisissä pelkoa ja rakkautta Jumalaa kohtaan. Pelko ja rakkaus saavat aikaan pyrkimyksen Jumalan käskyjen täyttämiseen. Siten ihmiset saavat Jumalan katsomaan suosiollisesti puoleensa, ja tulevat mahdollisiksi osallistumaan ehtoollisen siunauksista. Liturginen symboliikka näyttää siten olevan Kabasilaalle vain väline, joka tukee ehtoolliselle valmistautumista. Symbolit eivät ole itse tarkoitus, vaan liturgian päämäärä ja huipentuma on ehtoollisesta osallistuminen.<sup>37</sup>

Toisaalta liturginen toiminta myös *vaikuttaa* itse pyhittymiseen. Teodoros Mopsuestialaisen ja Pseudo-Germanoksen tulkintojen mukaisesti liturgiset toiminnot kuvaavat ja tekevät myös Kabasilaan mukaan osallisttaviksi koko jumalallisen pelastustyön todellisuuden aina inkarnaatiosta taivaaseenastumiseen. Koska liturgiassa luettavat raamatunkohdat, rukoukset ja veisattavat hymnit ovat Jumalan inspiroimia, on kaikella liturgisella toiminnalla pyhittävä vaikutus. Kabasilas korostaakin, että liturgiassa kaikki toiminta on yksin ja ainoastaan yhteydessä pelastukseen.<sup>38</sup> Hänen ajattelussaan siis jo liturgialla tapahtumana ja toimintana on palvelukseen osallistuville konkreettinen pelastusta tuottava vaikutus.

Kabasilaan mukaan kaikki symbolit eli liturgiset kuvaukset (τύπος) ovat olemassa, jotta Kristuksen pelastustyö ei olisi vain sanallisesti, vaan myös silmännähtävästi (βλέπω) koko pyhän palveluksen ajan esillä.<sup>39</sup> Näkemisen kautta ei tarjota vain hetkellisiä aistikuvia, vaan liturgiset kuvaukset synnyttävät syvälle sieluun painuvan tunteen ja tietoisuuden Kristuksen pelastustekojen konkreettisuudesta:

”Ei riitä että on oppinut Kristukseen liittyvistä asioista ja tietää niistä, vaan juuri tällä hetkellä [so. liturgiaan osallistuessa] täytyy saavuttaa ne ymmärryksen silmin ja kontemploida niitä; pyrkii karkoittamaan kaikki turhat ajatukset. Kuten olen jo sanonut, on sielua harjoitettava jos aiomme saavuttaa pyhityksen. Mutta jos suhtaudumme mielessämme kunnioituksella [toimitukseen] vain osataksemme vastata viisaasti kun siitä kysytään, emmekä palveluksessa ollessamme ensinkään kontemploti hyvyttä, vaan mie-

lemme kiinnittyä johonkin muuhun, ei meille ole tällaisesta tiedosta mitään hyötyä.”<sup>40</sup>

Pelastustekojen kuvaaminen jatkuu läpi liturgian, jotta mieli ei missään vaiheessa harhautuisi, vaan häiritsemätön osallistuminen mysteeriin olisi mahdollinen. Liturgia huipentuu ehtoollisen nauttimiseen. Siinä hetkessä mysteerin mietiskelyyn omistautunut sielu on kohdakkain mietiskelynsä kohteen kanssa. Tätä Kabasilas kutsuu ”armoksi armon päälle”, siirtymiseksi vähemmästä suurempaan (2 Kr 3:18).<sup>41</sup> Tätä voitaisiin luonnehtia myös symbolista mysteerin reaalisuuteen suuntautuvaksi liikkeeksi. Symbolin kuvauksen kohde tulee läsnäolevaksi ja todellisesti kohdattavaksi. Liturginen symboliikka jää eukaristisen mysteerin myötä taka-alalle.

Hyvin selvästi symboliikan ja eukaristian reaalisuuden välinen ero ilmenee suuren saaton tulkinnassa. Kabasilas kiinnittää huomiota siihen, että sunnuntailiturgiassa leipä on suuren saaton aikana edelleen leipää ja viini viiniä – toisin kuin ennenpyhitettyjen lahjojen liturgiassa, jossa esiin kannetaan jumalallinen ruumis ja veri (Αὕτη μὲν γὰρ ἐν ταύτῃ τῇ εἰσόδῳ ἄθυστα ἔχει τὰ δῶρα καὶ οὕτω τετελεσμένα, ἐκείνη δὲ τέλεια, καὶ ἡγιασμένα, καὶ σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ). Ilmeisesti oman aikansa käsityksiin viitaten Kabasilas toteaa, että kirkkokansa on harhautunut, jos se liturgian saatossa kumartaa ehtoollisaineita Kristuksen ruumiin ja verenä – ottaakseen Kristuksen vastaan, kuten kerubiveisussa asia ilmaistaan. Symboliselle tulkinnalle sangen otolliseen kerubiveisuun Kabasilas ei paria satunnaista mainintaa lukuunottamata viittaa. Kerubiveisusta vaikeneminen osoittanee hänen pyrkimyksensä raitistaa suuren saaton tulkintaa, joka on johtanut teologiseen vääristymään. Suuri saatto on yksin ja ainoastaan pelkkää kuvausta vanhan liiton uhrisaatosta ja palmusunnuntain matkasta. Ihmiset voivat kunnioittaa Kristuksen ratsastuksen muistoa, mutta he eivät saa palvoa muuttumattomia ehtoollisaineita hänen ruumiinaan ja verenään.<sup>42</sup>

Distinktion tekeminen ennenpyhitettyjen lahjain liturgian ja sunnuntailiturgian suurten saattojen sisältöjen välille ilmentää liturgisen symboliikan ja uhrin aktuaalistumisen myötä toteutuvan Kristuksen todellisen läsnäolon välistä eroa Kabasilaan ajattelussa. Ikoniteologian perusnäemyksen kaltainen palvonnan ja kunnioituksen erottaminen toisistaan selvittää myös liturgisen symboliikan ikonisuutta, sekä alleviivaa palveluksen ydintapahtuman, ehtoollisaineiden muuttumisen, reaalista luonnetta.

Kabasilaan symboliikkaa hallitseeikin pelastushistoriallisten kuvausten ohella vahva reaalin ja eskatologisen tendenssi. Ehtoollisen viettäminen suuntautuu yliajalliseen ja vasta paruuksiassa tulevaan Jumalan valtakuntaan. Korostuksesta kuultaa läpi alkukirkon liturginen eetos, jossa keskeistä oli Jumalan eskatologiseen valtakuntaan kurottautuminen ja

siitä osallistuminen ehtoollisessa tässä ja nyt.<sup>43</sup> Toisaalta juuri liturgisen symboliikan kautta yhteys Kabasilaan ja eskatologista tendenssiä myöhemmän, liturgista aikaa painottavan perinteen välillä on kiistaton.<sup>44</sup> Perinteestä nousevien tulkintojen ohella Kabasilaan ajattelun eskatologisen painotuksen taustalle voidaan nostaa myös mahdollisia aikahistoriallisia tekijöitä. Loiston ja suuruuden menetyksen leimaamassa bysanttilaisessa ilmapiirissä eli vahvana toisen tulemisen ja eskatologisen täyttymyksen odotus. Tämä on osaltaan hyvinkin voinut vaikuttaa Kabasilaan teologisiin korostuksiin.<sup>45</sup>

Edellä mainittujen puolien lisäksi Kabasilaan symboliikassa voidaan havaita 'dogmaattisia symboleja'. Tällaisena voidaan pitää esim. katekumeenien liturgian alkudoksologiaa "Εὐλογημένη ἡ βασιλεία τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος".<sup>46</sup> Doksologian päämerkitys on Jumalan kunnian ja suuruuden ilmaiseminen. Näin ollen aivan palveluksen alussa toiminta-asetelma on selvä; ihmisen osana on hämmästelä Jumalan käsittämättömyyttä ja kääntyä anoen hänen puoleensa.<sup>47</sup> On merkittävää, että Kabasilas kiinnittää itäisen kristikunnan perinteen mukaisesti erityistä huomiota doksologian trinitaariseen muotoon. Ylistystä ei osoiteta Jumalan ykseydelle tai luonnolle (οὐν τὸ τρισσὸν ἐπιφημίζει τοῦ Θεοῦ καὶ οὐ τὸ ἐνιαῖον) vaan Kolminaisuuden persoonille (τοῖς προσώποις). Kristuksen inkarnaation ja muun pelastushistoriallisen toiminnan myötä Jumala tuli tunnetuksi juuri Kolminaisuutena. Siksi on perusteltua, että Kristuksen pelastustyöstä juontuva liturgia alkaa Isän, Pojan ja Pyhän Hengen ylistämisellä.<sup>48</sup>

Dogmaattis-symbolisen tulkinnan toisena valaisevana esimerkkinä mainittakoon lämpimyys, joka Kabasilaan mukaan kuvaa kolmea asiaa. Ensinnäkin (1) se osoittaa, kuinka Pyhä Henki tulisten kielten (so. lämpimyiden) muodossa laskeutui apostolien päälle. Palveluksen edeltävät osat ovat kuvanneet Kristuksen elämää. Kabasilaan mukaan on kuitenkin perusteltua, että myös lunastuksen vaikutus eli helluntain ihme tulee liturgiassa kuvatuksi. Lisäksi (2) tämä symboli osoittaa, kuinka Kristuksen pelastustyö vaikuttaa eukaristisessa uhrissa. Kun Kristuksen uhri on leivän ja viinin muututtua täyttynyt, Pyhä Henki vaikuttavaa pyhittymisen. Tulkinta nousee itse liturgiasta, jossa lämpimyiden lisäämisen yhteydessä lausutaan: "Siunattu olkoon Sinun pyhiesi lämpimyys alati, nyt ja aina ja iankaikkisesti. Amen. Uskon lämpimyys on täynnänsä Pyhää Henkeä. Amen." Lämpimyys on myös (3) kirkon symboli. Kalkissa oleva Kristuksen ruumis on paavalilaiseen käsitykseen yhtyvän Kabasilaan mukaan kirkko, joka otti Kristuksen taivaaseenastumisen jälkeen Pyhän Hengen vastaan. Lämpimyiden lisäämisellä osoitetaan, että Kristuksen uhrin taivaaseen vastaanottamisen eli ehtoollisaineiden muuttumisen jälkeen kirkko täyttyy Pyhällä Hengellä; lämpimyiden symboloima Pyhä

Henki vuodatetaan kalkissa olevan Kristuksen ruumiin eli kirkon symbolin päälle.<sup>49</sup>

Lämpimyiden symboloimassa Pyhän Hengen toiminnassa yhdistyvät siten ehtoollisen pelastushistoriallinen, pneumatologinen ja ekklesiologinen ulottuvuus. Helluntai on kirkon pneumatologisen täyteen historiallinen alkupiste, jonka vaikutus edelleen ehtoollisessa yhtäältä konstituoivat Kristuksen mystisen kirkko-ruumiin ja toisaalta vaikuttaa pyhittymisen jokaisessa yksittäisessä ehtoolliseen osallistuvassa kirkon jäsenessä. Vaikka kyseessä onkin puhtaasti symbolisen toiminnan tulkinta, ei tulkinnan dogmaattista syvyyttä ja monimuotoisuutta voida väheksyä, varsinkaan, kun Kabasilaan esille nostavat tekijät kiistatta kuuluvat eheään ja harmoniseen ehtoollisteologiaan.

Kabasilaalle palvelus on siis kaikessa kokonaisuudessaan jumalallisen todellisuuden ja toiminnan läpäisemää. Niinpä hän aika ajoin liikkuu sujuvasti ulkonaisten, toiminnallisten symbolien kuvaamisesta ennemminkin liturgian hengelliseksi tulkitsemiseksi miellellävän kommentoinnin puolelle. Tämä osoittaa mielestäni Kabasilaan riippumattomuutta edeltäjiensä aika ajoin kahlitsevankin staattisesta tulkintaperinteestä.

## Kristuksen todellinen läsnäolo

Edellä on jo muutamaan otteeseen viitattu Kabasilaan painotukseen Kristuksen todellisesta läsnäolosta ehtoollisessa sekä hänen käsitykseensä ehtoollisesta liturgian päätapahtumana. Hän määrittelee itse palveluksen ydinajatuksen seuraavasti:

"Pyhien mysteerien toimittamisessa päätapahtuma on [ehtoollis]lahjojen muuttuminen jumalalliseksi ruumiiksi ja vereksi; ja sen päämäärä on uskovaisten pyhittyminen. Näiden [mysteerien] kautta heidän syntinsä annetaan anteeksi ja he perivät taivaan valtakunnan."<sup>50</sup>

Jo tässä nähdään, että leivän ja viinin muuttuminen Kristuksen ruumiiksi ja vereksi on Kabasilaan mukaan todellinen tapahtuma. Siihen koko liturgia tähtää, ja siinä se saa täyttymyksensä.

Uhri poikkeaa kaikesta muusta liturgisesta toiminnasta siinä, ettei se esimerkiksi liikkeiden tavoin ole kuvainnollista tai symbolista. Sitä vastoin se mitä se kuvaa ja symboloi on siinä läsnä (μη τύπος ἀλλὰ πᾶγμα θυσίας).<sup>51</sup> Eukaristinen uhri on Kristuksen ruumiin eli Jumalan Karitsan





*Kabasilaan mukaan Kristus toimittaa ehtoollisaineiden pyhittämisen itse, ja ehtoollinen otetaan alttaripöydältä vastaan hänen jakamana. Myös enkelit ovat liturgiassa läsnä kirkkokansan kanssapalvelijoina. Näillä korostuksilla on ikonograafinen liittymäkohta. Kuvassa on yksityiskohta freskosta Apostolien ehtoollinen pyhän Georgioksen kirkossa, Staro Nagorichanéssa. Fresko on maalattu Kabasilaan elinaikana v. 1317.*

todellista uhraamista.<sup>52</sup> Ellei näin olisi liturgia olisi vain pelkkää pyhää näytelmää, uhrin representaatiota.

Kabasilas analysoi uhria kiinnittämällä huomiota kolmeen tradition välittämään korostukseen: Jumalan Karitsan uhri on ainutkertainen, eukaristinen uhri ei ole symboli, ja eukaristiassa ei uhrata leipää vaan Kristuksen ruumis.<sup>53</sup>

Eukaristisen uhrin reaalisuus ei tarkoita, että jo ylönousseen Kristuksen kuolematon ruumis uhrattaisiin uudelleen. On täysin mahdotonta, että Jumalan Poika kärsisi toistamiseen. Kristuksen uhri on yksi ja ainutkertainen. Siksi hän on ehtoollisessa liturgian rukouksen sanoin ”murrettava, mutta samalla jakaantumaton, aina syötävä, mutta ei koskaan kuluva...”<sup>54</sup>

Kuinka Kristuksen uhri sitten on partisipoitavissa eukaristiassa? Kabasilas tarkastelee liturgista uhria kahdessa eri tasossa. Ensiksi hän puhuu ”olemisen tilan muuttumisesta” (ἐνταῦθα γίνονται); uhraamattomasta

tulee uhraamisaktin kautta uhri. Samalla tavalla kuin lampaasta tulee uhraamisen myötä uhri, muuttuu uhraamaton leipä ”joksikin, joka on uhrattu” (μεταβάλλει τότε εἰς τὸ τεθυμένον).<sup>55</sup>

Mutta eukaristiassa ei kuitenkaan uhrata vain tavallista leipää. Jos näin olisi, pysyisi leipä uhraamisen eli olemisen tilan muuttumisen jälkeenkin edelleen leipänä (aivan kuten lammas uhrattunakin on yhä lammas).<sup>56</sup> Tämän seurauksena eukaristinen uhri olisi Kristuksen ainutkertaisesta uhrista erillinen tapahtuma. Jotta Kristuksen ainutkertainen uhri ja eukaristinen uhri olisivat yksi ja sama, edellyttää Kabasilas toisenlaista, Kristuksen uhrin ja eukaristisen uhrin yhdistävää muuttumistasoa. Ehtoollisaineet muuttuvat uhraamisen eli pyhittämisen hetkellä todellisesti Kristuksen uhratuksi ruumiiksi ja vereksi.<sup>57</sup>

Kabasilas täsmentää edelleen, että eukaristinen uhri ei ole Kristuksen veristä teurastamista, vaan leivän muuttumista kerran jo uhratuksi Karitsaksi. Kristuksen ainutkertainen uhri on siten sekä eukaristisen uhrin lähtökohta että sen sisältö. Toisin sanoen, vaikka ainutkertainen uhri toimitetaan liturgiassa yhä uudelleen, on sen välittämä todellisuus sama kuin Golgatan uhrissa.<sup>58</sup> Kabasilas toteaa: ”Siksi tämä uhri ei ole leivässä vaan leipänä nähtävän Kristuksen ruumiin olemuksessa (ἐν ὑποκειμένῳ θεωρουμένη τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ), ei leivän vaan Jumalan Karitsan uhri.”<sup>59</sup> Leivän muuttumisen myötä Kristuksen ainutkertainen uhri nykyistyy ja tulee osallistuttavaksi eukaristiassa.

Kabasilaan ajattelussa on siis nähtävissä muutos hänen siirtyessä liturgisen toiminnan tarkastelemisesta eukaristisen uhrin analysoimiseen. Muutosta voidaan luonnehtia siirtymiseksi kuvasta alkukuvan todellisuuteen. Liturginen symboliikka väistyy sakramentaalisen realismin tieltä. Liturginen toiminta – eleet, liike, veisut ja kehoitukset – on vain anamnesia siitä todellisuudesta, joka eukaristisen uhrin aktuaalistuttua on sekä todellisesti läsnä että partisipoitavissa. Toisin sanoen Kabasilas tekee eron liturgisen representaation ja Kristuksen todellisen läsnäolon välillä.

Mitä symbolin merkitsemän asian aktuaalistuminen itse asiassa tarkoittaa, kuinka eukaristinen uhri eroaa uhrin symbolisesta kuvauksesta? Eukaristisen uhrin reaalinen luonne nähdään selkeästi, kun verrataan Kabasilaan käsitystä proskomidissa suoritettavasta symbolisesta uhraamisesta Kristuksen uhraamiseen eukaristiassa. Ehtoollisaineet uhrataan liturgiassa ikään kuin kahdesti. Ensiksi proskomidissa, jossa leipä ja viini ovat siis pelkkiä symboleja, joiden avulla pappi osoittaa mistä uhrissa on kysymys. Toinen uhraaminen on todellisen uhrin eli Kristuksen, ei siis leivän ja viinin, teurastamista (Ἐπεὶ γὰρ διττὴ ἡ προσαγωγή, ἡ μὲν ὡς δῶρων καὶ ἀναθημάτων ἀπλῶς, ἡ δὲ ὡς θυσίας).<sup>60</sup> Koska Kristuksen uhri on ainutkertainen, aktuaalistuu se eukaristiassa näkymättö-

mästi ilman minkäänlaista papin suorittamaa toimintaa. Tästä syystä Kabasilas kutsuu liturgian rukousta mukailleen eukaristiaa ”järjelliseksi palvelukseksi” (λογική λατρεία).<sup>61</sup> Proskomidissa pappi ”näyttelee” Kristuksen uhrin, eukaristiassa näytelmä on ohi ja näkymätön jumalallinen armo – papin rukousten kautta – toimittaa uhrin ja tekee sen todellisesti läsnäolevaksi.

Vastaus aktuaalistumisen merkitykseen voidaan antaa myös sakramenttirealismien kautta. Kabasilas nimittäin pyrkii vakuuttamaan lukijansa vyöryttämällä tämän eteen kielikuvia uhrin myötä avautuneesta uudeltaisesta todellisuudesta. Muutos on seurausta ehtoollisaineiden muuttumisesta Jumalan Karitsan ainutkertaiseksi uhriksi eli Kristuksen ruumiiksi ja vereksi. Alttarilla eivät enää ole hänen kärsimyksensä kuvaukset vaan ”totinen uhri, itse Valtiaan kaikkeinpyhin Ruumis, joka todella otti vastaan halventamiset, iskut, kärsimykset, ristiinnaulitsemisen ja teurastamisen.” Kabasilas toteaa, että nyt läsnäoleva ruumis ja veri ovat samaa ruumista ja verta, joka Pyhän Hengen vaikutuksesta sikisi ja syntyi Jumalansynnyttäjistä, nousi kuolleista ja astui taivaisiin Isän oikealle puolelle.<sup>62</sup>

Suuri eukaristinen rukous päättyy Kabasilaan mukaan ehtoollisaineiden muuttumiseen Kristuksen ruumiiksi ja vereksi.<sup>63</sup> Muuttuminen symboloi Kristuksen kuolemaa, ylösnousemista ja taivaaseen astumista (τῶν δῶρων ἁγιασμός, αὐτῆ ἡ θυσία, τὸν θάνατον αὐτοῦ καταγγέλλει καὶ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν ἀνάληψιν). Koska konsekroidut ehtoollisaineet ovat todellisesti Kristuksen ruumis ja veri, välittyy niiden kautta yhteys niihin tapahtumiin, joissa Kristuksen ruumiillisuus oli keskeisessä asemassa: eukaristiassa mysteerissä aktuaalistuvat ristiinnaulitsemisen, ylösnousemus ja taivaaseen astuminen (ὅτι τὰ τίμια ταῦτα δῶρα εἰς αὐτὸ τὸ Κυριακὸν μεταβάλλει σῶμα, τὸ ταῦτα πάντα δεξάμενον, τὸ σταυρωθέν, τὸ ἀναστάν, τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνεληλυθός).<sup>64</sup>

Tämä tulkinta luo Kabasilaan symboliikkaan aivan uudenlaisen vivahteen. Konsekraatiota edeltävissä symboleissa kuvattiin tapahtumia, jotka muistuttivat mieliin Kristuksen elämänvaiheita, ja siten valmistivat tietä hänen kohtaamiselleen ja vastaanottamiselleen ehtoollisessa. Ehtoollisaineiden muutuessa Kristuksen ruumiiksi ja vereksi toiminnan symboloima todellisuus puolestaan on itse reaalisesti läsnä. Symboli ei enää viittaa itsensä ulkopuolelle tai tulevaan hetkeen, kuten liturgian muissa vaiheissa, vaan sen symboloima asia on jo läsnä. Kabasilaan ehtoollisteologiassa ehtoollisaineiden muuttumista voidaankin nimittää reaalisympoliiksi, joka viittaa ja osoittaa itseensä eli Kristukseen. Leivän ja viinin muuttumisen myötä ruumiillisesti kärsineen ja nyt taivaassa Isän oikealla puolella istuvan Kristuksen ruumiis ja veri ovat todellisesti läsnä. Eh-

toollisaineiden muuttuminen on siten keskeinen ja selventävä tekijä Kabasilaan ehtoollisteologiassa. Siinä ehtoollisaineissa toteutuva todellinen läsnäolo läpäisee liturgiaa muuttumishetken asti hallinneen symboliikan.

Symboliikan alta esiin murtautuva näkemys Kristuksen todellisesta läsnäolosta ehtoollislevivässä ja -viinissä korostuu Kabasilaalla myös siinä, että ehtoollisaineiden muuttumisen jälkeistä rukousta kuvatessaan hän toteaa, että pappi kääntyy alttarilla ehtoollisaineissa nähtävän Jumalan Karitsan puoleen ja rukoilee hänen kanssaan ja hänen kauttaan Isää suomaan siunauksen ja armon kaikille ehtoollisesta osallistuville.<sup>65</sup> Tämä voidaan ymmärtää niin, että pappi rukoillessaan todellakin kääntyy pyhälä pöydällä olevien leivän ja viinin puoleen, joissa rukouksen vastaanottava Kristus on todellisesti läsnä.

Sekä Kabasilaan ehtoollisteologian että hänen liturgisen symboliikkansa kokonaiskuvan ymmärtämisen kannalta on oleellista tehdä olemisen kategoriassa jaottelu ei-läsnäolemiseen ja läsnäolemiseen. Ensinmainittu on liturgisen symboliikan todellisuutta, jossa Kristus on muistamisen, rukousten ja pyrkimisen kohde – läsnä mielessä, mutta ei aineessa. Ehtoollisaineiden muuttumisen myötä liturgisen aktin luonne muuttuu. Kristuksen todellinen läsnäolo lävistää symboliikan kerroksen, joka himmenee hänen läsnäolonsa mysteerin kirkkaudessa. Vapahtaja vain yksinkertaisesti on läsnä ehtoollisaineissa.

Vaikka Kabasilas ei sanallakaan viittaa palamistiseen kontroverssiin, lähestyy hän symboliikkassaan Palamaan käsitystä symbolin ja todellisuuden välisestä suhteesta. Samalla hän erottautuu bysanttilaisesta humanismista, jota esimerkiksi Nikeforos Gregoras edusti. Gregoras ja monet muut antipalamistiset ajattelijat pitivät ehtoollista symbolina, jota he klasisisen filosofian mukaisesti tulkitsivat suljetusta maailmankaikkeudesta käsin. Ehtoollinen ei voinut välittää yhteyttä konkreettisiin, historiallisiin tapahtumiin; se oli todellakin vain symboli, jonka avulla kylläkin voitiin intellektin tasolla liikkua noettisen maailman ja luodun todellisuuden välillä. Realistiseen symbolismiin sitoutunut Palamas puolestaan korosti historiallisten teofanioiden merkitystä, erityisesti inkarnaatiota, symbolien perustana. Symboli sijoittuu hänellä, kuten Kabasilaallakin, pelastushistoriallisten faktojen kristosentrisen todellisuuteen, jossa symbolin kuvaama asia on reaalisesti läsnä.<sup>66</sup>

Symboliikan ja todellisen läsnäolon ero Kabasilaan ehtoollisteologiassa muistuttaa myös liturgiasta itsestään huokuvaa eskatologista ”jo nyt – ei vielä” -jännitettä. Liturgiassa kirkko ojentautuu kohti eukaristista mysteeriä, joka ennen sen nykyistymistä on symboliikan kautta eri aspekteissaan jo jollain tapaa osallistuttavissa. Eukaristian päämäärä, osallisuus Kristuksen ruumiista ja verestä, on mahdollista saavuttaa tässä ajassa. Liturgia muodostaa kokonaisuuden, jossa symboliikka palvelee eukaristi-

sen keskuksen läsnäolevaksi tulemista. Samalla ehtoollinen on Jumalan valtakunnan ateria, joka jo tässä ajassa liturgisen symboliikan siivittämänä on partisipoitavissa.

## Reaalinen partisipaatio

Kabasilaan ehtoollisteologian reaalinen luonne osoittautuu ilmiselväksi viimeistään kiinnitettäessä huomiota hänen käsitykseensä ehtoollisesta osallistumisena jumalallisesta luonnosta. Kristuksen ruumiin ja veren nauttiminen synnyttää ihmisen ja Jumalan välille yhteyden, kommuunion (κοινωνία) ja union (ένωσις), joita Kabasilas käsittelee itäisen kirkon kristologisen opetuksen valossa. Ireneioksen ja Athanasioksen soteriologista perusnäkemystä myötäillen hän katsoo, että Jumala tuli ihmiseksi, jotta ihminen jumalallistuisi (Τὸ μὲν γὰρ ἦν τὸν Θεὸν εἰς τὴν γῆν κατελθεῖν, τὸ δὲ ἡμᾶς ἐνθένδε ἀναγαγεῖν· καὶ τὸ μὲν αὐτὸν ἐανθρωπήσαι, τὸ δὲ τὸν ἄνθρωπον θεωθῆναι). Ja edelleen, Jumala tuli ihmiseksi, jotta ihminen voisi tulla ravitukseksi hänestä.<sup>67</sup>

Inkarnaation päämäärä on siten samalla ehtoollisessa koettavan kommuunion päämäärä. Ehtoollisessa ihminen ottaa vastaan Jumalan ja yhtyy häneen täydellisesti (Θεοῦ γὰρ αὐτοῦ τυγχάνομεν ἐν αὐτῷ καὶ Θεὸς ἡμῖν ἐνοῦται τὴν ἔνωσιν τὴν τελειωτάτην).<sup>68</sup> Kristus lahjoittaa leivässä ja viinissä itsensä sinä, minkä hän aikoinaan omaksui (δὲ ὢν ἡμῖν, ἃ παρ' ἡμῶν ἔλαβεν, ἀποδίδωσιν, ἑαυτοῦ μεταδίδωσι). Inhimillisenä omaksumansa ruumiin ja veren hän palauttaa idioomain kommunikaatioon perustuen Jumalan ruumiina ja Jumalan verenä.<sup>69</sup>

Kommuunio Kristuksen kanssa muuttaa ihmisen täysin hänen kaltaiseksi. Kabasilas toteaa, että Kristus täyttää (ἐγχέω) ihmisen ja sekoittaa (ἀναμίγνυμι) hänet itseensä. Ihminen muuttuu Kristuksen kaltaiseksi kuten vesipisara, joka tippuessaan tuoksuöljyyn muuttuu öljyn kaltaiseksi (...[ὁ Χριστὸς] ἀμείβει δὲ καὶ πρὸς ἑαυτὸν μεταβάλλει, καθάπερ ῥαίδα μικρὰν ὕδατος ἐγγεθείσαν ἀπίρω μύρου πελάγει).<sup>70</sup> Näin läheisellä tavalla Kabasilas ymmärtää Luojan ja luodun välisen suhteen. Mikäli hän ei yksiselitteisesti liittyisi Khalkedonin kristologiseen määritelmään, voitaisiin häntä kuvauksen perusteella jopa epäillä monofysitismistä.<sup>71</sup> On kuitenkin syytä pitää mielessä, ettei hän nyt kirjoita niinkään kristologiaa vaan ehtoollisessa toteutuvaa Jumalan ja ihmisen välistä mystistä yhtymistä korostaen.<sup>72</sup> Niin ollen tämä perikoreesiopin sovellutus osoittaa, kuinka kommuunio Kristuksen kanssa on Kabasilaan mukaan todellakin intiimimpää ja läheisempää kuin mikään

muu mahdollinen tai kuviteltavissakaan oleva yhteys kenenkään toisen kanssa.

Ehtoollisessa nautittava ravinto ei siten ole kuin maallinen ruoka, joka muuttuu ihmisen kaltaiseksi, vaan ehtoollinen muuttaa ihmisen Jumalan kaltaiseksi. Ehtoollisviini ja -leipä välittävät Kristuksen inhimillisen luonnon kautta avautuvaa reaalista yhteyttä hänen jumalallistuneeseen ihmisluontoonsa – ehtoollinen mahdollistaa reaalisen partisipaation Kristuksesta, elämän antajasta.<sup>73</sup> Tätä taustaa vasten on ymmärrettävissä miksi Kabasilas kehottaa usein toistuvaan ehtoollisella käymiseen. Kieltäytymisen kommuuniosta Kristuksen kanssa merkitsee hänen mukaansa kieltäytymistä elämänyhteydestä. Ehtoollisesta pidättäytymisen seurauksena on joutuminen ei-elämisen tilaan (ζῶντας δὲ εἶναι μὴ τοῦτο αἰεὶ δειπνοῦντας τὸ δειπνοῦν).<sup>74</sup> Ehtoollinen näyttäytyy Kabasilaan ajattelussa inhimillisen eksistenssin edellytyksenä, tai kuten hän Paavaliin liittyen itse toteaa, ehtoollisessa Kristuksesta tulee ihmisen sydän ja pää, hänessä ihmiset liikkuvat ja elävät.<sup>75</sup>

Kabasilaan mukaan ehtoollinen synnyttää näin ollen reaalisen, suoraan fyysisen ja elimellisen yhteyden Kristuksen ja ihmisen välillä. Eukaristia on ihmisen koko eksistenssiä ravisteleva tapahtuma, jossa Kristus on intiimillä tavalla yhteydessä ihmisen sisimpään.

## Epilogi: vielä liturgisesta symboliikasta

Kabasilaan ehtoollisteologiassa on nähtävissä kaksi kirkon perinteestä ja kokemuksesta juontuvaa korostusta. Yhtäältä Kabasilas voidaan lukea liturgisen symboliikan edustajaksi, mutta tämä luonnehdinta ei tee täyttä oikeutta hänen ehtoollisteologialleen. Symbolismin ohella hänellä onkin havaittavissa toisenlainen, kirkon sakramenttielämän peruskokemuksesta nouseva painotus – ajatus Kristuksesta todellisesti läsnäolevana, kohdattavana ja osallistuttavana ehtoollisessa. Kabasilaan ehtoollisteologiaa voidaan siksi luonnehtia symbolistis-reaaliseksi. Symbolisesta pintakerroksesta huolimatta hänen voidaan sanoa edustavan ortodoksisen kirkon liturgisen uudistuksen peräänkuuluttamaa ajatusta eukaristisesta mysteeristä liturgian keskuksena.

Mitä sitten tulisi ajatella liturgisesta symboliikasta? Ainakin on todettava, että tämän artikkelin alussa esitetty väite symboliikan synnystä 1300-luvulla ei pidä paikkaansa. Liturginen symboliikka voidaan ajoittaa jo ainakin 400-luvulle. Tätä taustaa vasten sitä ei voida ohittaa minään myöhäsyntyisenä ilmiönä ehtoollisteologian ja liturgisen teologian histo-



riassa. Edustaako se sittenkin alkuperäiselle kristilliselle kokemukselle vierasta vaikutusta, on tässä yhteydessä mahdotonta sanoa.

Terän symboliikan arvostelijoiden kynästä ei kuitenkaan tarvitse katketa, vaikka arvostelun kohde osoittautuisikin varhaiseksi elementiksi kirkon vuosituhtantisessa perinteessä. Schmemmann esimerkiksi kiinnittää aivan oikeutetusti huomiota Kabasilaan tulkinnassa näkyvään symboliikan ja reaalisen tulkinnan väliseen radikaaliin taitekohtaan, jossa liturgian symbolien täyttämä alkuperäinen eräänlainen hengellinen preludi, yhtäkkiä muuttuu ehtoollisaineiden pyhittämisen myötä todellisen läsnäolon korostamiseksi. Schmemmannin mukaan tästä on seurauksena itäiselle perinteelle täysin vieras ja eukaristisen mysteerin arvoa alentava pyrkimys tarkaan muuttumishetken ja -tavan määrittelemiseksi.<sup>76</sup> Vaikka Kabasilas selvästi edustaakin Schmemmannin kritisoimaa symboliikan ja reaalisuuden taitekohtamallia, ei tämä väistämättä johda spekulatiivisiin pohdintoihin muuttumisen tavasta ja hetkestä. Muuttumisaktia käsitellessään Kabasilas mielestäni lähinnä vain toistaa perinteen välittämiä korostuksia eikä pyri mysteerin perusluonteen vastaisesti kohottamaan sitä ympäröivää salaisuuden huntua.

Itse näkisin, että juuri Schmemmannin sekä hänen jalanjälkiään seuranneen arkkipiispa Paavalin korostus liturgian eskatologisesta ulottuvuudesta on johdattanut liturgista symboliikkaa pelastushistoriallisuuden painottamisesta eskatologian korostamiseen.<sup>77</sup> Heillä liturgian eri osien merkitys ja tulkinta linkittyi palveluksen yliajalliseen ja -historialliseen eukaristiseen ytimeen, mutta antaa silti tilaa täysin symbolisillekin tulkinnoille. Kun vielä muistutetaan mieliin, että Kabasilaankin intentiona näyttää selvästi olevan eukaristisen aktin reaalisen luonteen korostaminen, ja että toisaalta liturginen symboliikka ei ole vakiintunut joustamattomaksi ja standardisoiduksi symbolijärjestelmäksi (kuten oheinen taulukko osoittaa), voidaan kysyä: Eikö liturgisen uudistuksen edustama eskatologinen tulkintatapa ole vain symbolisen tulkintaperinteen soveltamista nykyhetkessä? Itse vastaisin kyllä.

	Proskomidi	Anifontit	Pietri saatto	Epistola	Evankeliumi	Suuri saatto	Anafora	Elevaatio
Teodoros Mopsuest.						Kristuksen kulke- minen kohti kärsi- myksiä	Kristuksen ylösnousemus	
Pseudo-Dionysios		Jumalan ihmeellisten te- kojen julistusta; valmis- taa pyhän mysteerin vastaanottamiseen	Jumalan yhteyden kokoavaa ja itseen- sä palaavaa lit- urgiaa maailmaan	Uuden testamentin lukukappaleet ilmaisevat Kristuksessa kirkkaasti julki tulleen jumalal- lisen toiminnan, johon Vanhan testamentin kuvaukset valmistivat ja viittasivat	Maailmanloppu ja Kristuksen toinen tuleminen	Jumalan salau- pelastusekonomian ilmoittaminen	Papin valmistavaa kii- tosrukkua ja kon- templatioita aukaris- tian symbolin edellä	Inkarnaatio
Maksimios Tunnustaja		Inkarnaatio, kärsi- myksen ja ylös- nousemus	Inkarnaatio, kärsimys ja ylös- nousemus	Opastusta kristilli- seen elämään			Ihmisten tuleva yhty- minen taivaallisiin hengellisiin voimien ajassa	Usvokaiset Jumalan kans- sa tulevassa ajassa
Germanos Konstantinop.	Kristuksen uhrin kärsimys ja kuolema	Inkarnaation profes- sion ennustukset	Jumalan Pojan tuleminen maail- maan	Pelastustyön loppuun- saattaminen ja tai- vaaseen astuminen	Kristuksen tuoma Jumalan ilmoitus, toinen tuleminen	Kristuksen kulke- minen kohti uhrin ajassa	Kristuksen ylösnousemus	
Nikolas Audiidal.	Kristuksen syn- tyminen ja kastetta edeltävä elämä	Inkarnaation profes- sion ennustukset ja Johannes Kastajan toiminta	Kristuksen mani- festaatio Jordanin kasteessa	Opetuksellisen kutsun	Kristuksen opetus	Maika Jerusalemiin Palmusunnuntaina	Viimeinen ehtoolinen	Kuolema ja ylösnousemus
Nikolaos Kabasilas	Inkarnaatio ja lap- suusvoimet, kärsi- myksen ja kuole- man ennaltakuvauk- set	Kristukseen liittyvät ennustukset, kastetta edeltävä aika	Kristuksen mani- festaatio Jordanin kasteessa	Kristus ilmoittaa itsensä opetukses- saan apostolille	Kristus ilmoittaa itsensä opetukses- saan ihmisille	Maika Jerusalemiin Palmusunnuntaina	Kuolema, ylös- nousemus ja taiva- seen astuminen	(Lämpimyyden = Pyhän Hengen tuleminen)
Simeon Tessalonikal.	Inkarnaatio, kärsi- myksen ja kuole- man ennaltakuvauk- set	Inkarnaatio, inkarnoi- tuneen Sanan toiminta	Kristuksen ylösnou- seminen ja Pyhän Hengen tuleminen	Apostolien lähetys- työ pakanoiden keskuksessa	Evankeliumin julistaminen kaik- kielta maailmassa	Kristuksen toinen tuleminen	Kristuksen ylienäminen ristille	Kristuksen pyhyys
Nikolai Gogol	Inkarnaatio, lapsuus ja vuodet ennen julkista toimintaa	Elämä Nasaretissa	Julkisen toiminnan alku	Julkisen toiminnan alku	Kärsimys, kuolema ja hautaus	Kärsimys, kuolema ja hautaus	Kristus uhrina itsensä maailman edestä	
Tarvasabho	Inkarnaatio ja kuolema	Elämä Nasaretissa	Julkisen toiminnan opettajana	Julkisen toiminnan opettajana	Kärsimys, kuolema ja hautaus	Kärsimys, kuolema ja hautaus	Kristus uhrina itsensä maailman edestä	
Harakis	Inkarnaatio	Elämä Nasaretissa	Julkisen toiminnan opettajana	Julkisen toiminnan opettajana	Kärsimys, kuolema ja hautaus	Kärsimys, kuolema ja hautaus	Kristus uhrina itsensä maailman edestä	
Grgurevich	Inkarnaatio, julkista toimintaa edeltävä aika ja kärsimyksen ennaltakuvauk- set	Julkisen toiminnan opettajana	Julkisen toiminnan opettajana	Julkisen toiminnan opettajana	Kärsimys, kuolema ja hautaus	Kärsimys, kuolema ja hautaus	Kristus uhrina itsensä maailman edestä	

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Cabié (1983, 164), Karjomaa (1967, 30) ja Makkonen (1993, 62) korostavat Kabasilaan merkitystä ennen kaikkea suurena liturgiikan asiantuntijana. Myös J. Meyendorff (1974, 109, 118) ja Solovey (1970, 73) ylistävät Kabasilaan ansioita liturgiikassa ja ehtoollisteologiassa.
- <sup>2</sup> Schmemmann 1966, 12; Sidoroff 1979, 243. Ks. myös Ware 1963, 279.
- <sup>3</sup> Purmonen 1971, 10. Purmosen ajattelun taustalla näkyy ilmiselvästi Schmemmannin vaikutus. Ks. esim. Schmemmann 1966, 12.
- <sup>4</sup> Schmemmann 1966, 24–25, 99–100, 115; 1990a, 81–82.
- <sup>5</sup> Purmonen 1971, 11.
- <sup>6</sup> Symbolismin nostaminen liturgian keskeisemmäksi piirteeksi käy ilmi mm. seuraavista Paunu 1911, 89–90; Tiililä 1945, 83; Wybrew 1990, 10–11, 178–180. Schmemmann onkin todennut, että symbolismi on muodostunut lähes synonyymiksi bysanttilaiselle liturgialle. Schmemmann 1981, 91.
- <sup>7</sup> Metsö 1999.
- <sup>8</sup> Breck 1986, 56; Daniélou 1956, 4–5; Mazza 1989, 7–10; Meyendorff, P. 1984, 24–25; Simonetti 1994, 8–12.
- <sup>9</sup> "Μετάρηθί μοι λοιπόν ἀπό τῶν παλαιῶν ἐπὶ τὰ νέα, ἀπό τοῦ τύπου ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν." Catecheses mystagogica I, 3.
- <sup>10</sup> Catecheses mystagogica IV, 5, 9. Ks. myös Mazza 1989, 153, 161–164; Wybrew 1990, 34–35.
- <sup>11</sup> Ferguson – Malherbe 1978, 7; Mazza 1989, 9–12. P; Meyendorff, P. 1984, 25.
- <sup>12</sup> Meyendorff, J. 1975, 15–16; Wybrew 1990, 64.
- <sup>13</sup> Daniélou 1956, 13–14; Schulz 1964, 40–41; Mazza 1989, 46–47, 152–153.
- <sup>14</sup> Mazza 1989, 85.
- <sup>15</sup> Mazza 1989, 62, 72–76, 82, 84.
- <sup>16</sup> Schmemmann 1981, 96.
- <sup>17</sup> Schmemmann 1981, 100.
- <sup>18</sup> Daniélou 1956, 15; Taft 1980–1981, 61–62.
- <sup>19</sup> Jumala on Pseudo-Dionysiokselle Yksi (έν). Ks. esim De ecclesiastica III, 1; PG 3, 424C. Ks. myös Wybrew 1990, 91.
- <sup>20</sup> Pseudo-Dionysios käsittelee inkarnaation ja eukaristian keskinäistä suhdetta melko laajasti kohdassa De ecclesiastica III, 3, xxii; PG 3, 444A–C. Louth 1981, 27–28; Meyendorff, P. 1984, 27–28; Schulz 1964, 54.
- <sup>21</sup> Meyendorff, P. 1984, 42, 48; Wybrew 1990, 123.
- <sup>22</sup> Auxentios – Thornton 1987, 300; Meyendorff, P. 1984, 45–47; Tajakka 1967, 43; Schulz 1964, 130; Wybrew 1990, 124–125.
- <sup>23</sup> Gouillard 1967, 20. Ks. myös Salaville 1942, 135–148; Solovey 1970, 73; Taft 1980–1981, 74. Pseudo-Germanoksen tekstin nauttimaan arvonantoa osoittaa se, että se sisällytettiin ensimmäiseen painettuun liturgiakäsikirjaan. Auxentios – Thornton 1987, 300.
- <sup>24</sup> PG 140, 417–468.
- <sup>25</sup> PG 87, 3981B–4001B. Teos ei kata koko liturgiaa, vaan päättyy jo suureen saattoon.
- <sup>26</sup> Sacrae liturgiae IX, 1–2.
- <sup>27</sup> De vita IV, 22; Sacrae liturgiae VII, 2. Luukkaan ehtoollisnarratiossa (Lk 22:17–20) sanat "tehkää tämä minun muistokseni" tulevat tosin leivän murttamisen jälkeen, mutta kuitenkin ennen viinin siunaamista. Ehtoollisen asettamista ei ainakaan Luukkaan kronologian mukaan vielä tuossa vaiheessa oltu saatettu loppuun.

- <sup>28</sup> "...ἀλλὰ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα σημαίνειν ἀσθένειαν, τὸν σταυρὸν, τὸ πάθος, τὸν θάνατον, ἐν τούτοις ἡμᾶς τὴν ἀνάμνησιν αὐτοῦ ποιέσθαι ἐκέλευσε." Sacrae liturgiae VII, 3; Ks. myös Sacrae liturgiae VII, 4; De vita I, 18.
- <sup>29</sup> Sacrae liturgiae IX, 2. Kabasilas nostaa esiin ikonisen representaation ja todellisen läsnäolon välisen eron. Hän käyttää sanaa τύπος vastakohtana Kristuksen ruumiin todelliselle läsnäololle. Τύπος merkitsee kuvaa (synonyymina edellisessä lauseessa olleelle sanalle εἰκών), siinä merkityksessä kuin patsaat ulkoisesti muistuttavat kuvattua kohdetta, mutta eivät tee kuvauksen kohdetta itseään läsnäolevaksi. PGL 1961–1968, 410, 1418. Kabasilas liittyy tässä Johannes Damaskolaiseen, joka toteaa: "Οὐκ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ – μὴ γένοιτο –, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον..." Expositio fidei 86, 114–115. Vuoden 1992 raamatunkäännöksessä sanat τοῦτο ποιείτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (Lk 22:19) on käännetty "Tehkää tämä..." kun taas vuoden 1938 käännöksessä sana τοῦτο on käännetty sanalla se. Molemmat käännökset ovat kielipöytäkirjoissa oikein, mutta niiden painotukset ovat erilaiset. Se viittaa tulevaan, tämä voimakkaasti nyt käsillä olevaan hetkeen.
- <sup>30</sup> Sacrae liturgiae VI, 3–6; IX, 3; De vita I, 36.
- <sup>31</sup> Suomalaisessa perinteessä symboliikan 'standarditulkintaa' edustavat mm. Tarvasaho (1956) ja Ortodoksisen kirkon liturgiikka (1943).
- <sup>32</sup> Sacrae liturgiae I, 6.
- <sup>33</sup> Sacrae liturgiae IV, 1–4; De vita I, 19.
- <sup>34</sup> Ajatusta ruoasta yhteytenä Jumalaan on käsitelty myös Schmemmann (1973, 14). Ks. myös A Monk of the Eastern Church 1990, 47–48.
- <sup>35</sup> Sacrae liturgiae I, 9.
- <sup>36</sup> Sacrae liturgiae I, 9–10; VI, 6.
- <sup>37</sup> Sacrae liturgiae I, 5, 9, 11; VI, 3–5; De vita VII, 10.
- <sup>38</sup> "Ὅτι μὲν γὰρ θεία Γραφαὶ καὶ θεόπνευστα ῥήματα καὶ ὕμνοι τοῦ Θεοῦ περιέχουσι καὶ εἰς ἀρετὴν προτρέπονται, τοὺς ἀναγιγνώσκοντας καὶ ἄδοντας ἀγιάζουσιν." Sacrae liturgiae I, 9. "Πρὸ δὲ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν τὴν διὰ πάσης τῆς τελετῆς φαινομένην τοῦ Σωτῆρος οἰκονομίαν." Sacrae liturgiae I, 15.
- <sup>39</sup> Sacrae liturgiae I, 11–12.
- <sup>40</sup> "Ὅν γὰρ ἀρκεῖ πρὸς τὸ τοιούτους γενεσθαι τότε τὸ μαθεῖν ποτε τὰ Χριστοῦ καὶ εἰδότας εἶναι· ἀλλ' ἀνάγκη καὶ τηρικᾶν τὸν ὀφθαλμὸν τῆς διανοίας ἔχειν ἐκεῖ καὶ θεωρεῖν αὐτά, ἐνεργεῖα πάντα λογισμὸν ἕτερον ἐκβαλόντας, εἰ γε μέλλοιμεν πρὸς τὸν ἁγιασμὸν ἐκείνου ἐπιτηδεῖαν ἥνπερ ἔφην ἐργάσασθαι τὴν ψυχὴν. Εἰ γὰρ τὸν μὲν λόγον ἔχομεν τῆς εὐσεβείας, ὥστ' ἐρωτηθέντες αὐτὸν ὑγιῶς ἀν ἀποκριθῆναι, ἐπειδὴν δὲ μνεῖσθαι δέη, μὴ θεωρῶμεν ἅπαντα καλῶς, ἀλλὰ τὸν νοῦν ἄλλοις προσέχωμεν, οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος τῆς γνώσεώς ἐστιν ἐκείνης." Sacrae liturgiae I, 13.
- <sup>41</sup> Sacrae liturgiae I, 14.
- <sup>42</sup> "Εἰ δὲ τινες τῶν προσπιπτόντων εἰσιόντι μετὰ τῶν δώρων τῷ ἱερεὶ ὡς σῶμα Χριστοῦ καὶ αἷμα τὰ κομιζόμενα δῶρα προσκυνοῦσι καὶ διαλέγονται, ἀπὸ τῆς εἰσόδου τῶν προηγιασμένων δώρων ἠπατήθησαν, ἀγνοήσαντες τὴν διαφορὰν τῆς ἱερουργίας ταύτης καὶ ἐκείνης. Αὕτη μὲν γὰρ ἐν ταύτῃ τῇ εἰσόδῳ ἅθῦτα ἔχει τὰ δῶρα καὶ οὕτω τετελεσμένα, ἐκείνη δὲ τέλεια, καὶ ἡγιασμένα, καὶ σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ. Καὶ ταῦτα μὲν οὕτως." Sacrae liturgiae XXIV, 5; Περὶ ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ τελουμένων 4.

- <sup>43</sup> Kirkon liturgian kokemuksen eskatologisessa tulkinnassa tapahtui Dixin mukaan 300–400-luvuilla katkos. Liturgian anameesi oli keskittynyt Kristuksen kautta toteutuneiden 'viimeisten päivien' muisteleamiseen. Huolimatta anameesin välittämästä kytköksestä historiallisiin tapahtumiin se ymmärrettiin yhteyden synnyttäjänä nykyisyyden ja eskatonin välillä. Eskatologian tulkintamurros näkyy siinä, että historiallisen anameettisen aineksen ohteen lisäitiin metahistoriallisia ja jankaikkisia tapahtumia. Konkreettisia historiallisia tapahtumia (lähinnä Kristuksen kärsimystä) ei enää itsessään ymmärretty eskatologisen täyteen, Jumalan valtakunnan julki tuleminen välittäjinä. *Dix* 1945, 264–265.
- <sup>44</sup> Vanhan kirkon jumalanpalveluksen jyrkkä ja selkeä eskatologinen luonne muuttui Tajakan mukaan Konstantinos Suuren kauden jälkeen. Syntyi ajatus vanhan kirkon ajattelulle vieras ajatus ajan liturgisesta pyhittämisestä. *Tajakka* 1973, 120. Kuitenkin juuri liturgisen ajan ymmärtäminen liturgisen aktin ja sen prototyypin (joko ehtoollisen vietto tai muu pyhä muisto) välisen yhteyden synnyttäjänä tukee liturgian eskatologista ulottuvuutta, kuten *Schmemmann* (1987, 34–47) ja *A Monk of the Eastern Church* (1980, 1–3) pyrkivät osoittamaan. Näkemys liturgisen aktin kautta nykyistyvästä ajallisesta yhteydestä pyhän tapahtuman ja nykyhetken välillä on kuitenkin omiaan inspiroimaan liturgista symbolismia.
- <sup>45</sup> Yksi vanhimmista eskatologisista spekulatioista koski Konstantinopolin tuhoutumista. Kaupungin ennustettiin kuvistuvan Kabasilaan elinaikana, sen täytyessä 1 000 vuotta vuonna 1324. Monet muutkin lopun aikojen ennustavat uskomukset elivät vahvoina 1300-luvun sekasortoisessa Bysantissa. *Man-go* 1980, 201–217.
- <sup>46</sup> *Sacrae liturgiae* XI B, 1.
- <sup>47</sup> "Εὐθύς γὰρ τῷ Θεῷ προσερχόμενοι, τὸ ἀπρόσιτον τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὸ μεγαλεῖον κατανοοῦμεν, ὃ θαῦμα καὶ ἐκπληξὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἀκολουθεῖ· τούτῳ δὲ δοξολογία ἐξ ἀνάγκης ἐπέεται." *Sacrae liturgiae* XI B, 5.
- <sup>48</sup> "...διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Κυρίου πρώτης ἔμαθον ἄνθρωποι ὡς εἶη τρία πρόσωπα ὁ Θεός. Ταύτης δὲ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Κυρίου μυσταγωγία ἐστὶ τὰ τελούμενα· ὅθεν ἐν τοῖς προομίοις αὐτῶν ἔδει προλάμπειν καὶ κηρύττεσθαι τὴν Τριάδα." *Sacrae liturgiae* XI B, 10. Juuri soteriologia on ortodoksisessa teologiassa kolminaisuusopin konstituoi-va periaate. *Meyendorff, J.* 1974, 180; *Staniloae* 1994, 248. *Kotirannan* mukaan (1993, 210) ortodoksisessa liturgiassa korostuu Jumalan trinitaarisen olemuksesta nouseva luomisusko: "... koko jumalanpalvelus huokuu Jumalan kolminaisuuden 'katselemista', kontemploimista."
- <sup>49</sup> *Sacrae liturgiae* XXXVII, 3–6. *Liturgia* 1988, 120.
- <sup>50</sup> "Τῆς ἁγίας τελετῆς τῶν ἱερῶν μυστηρίων ἔργον μὲν ἡ τῶν δώρων εἰς τὸ θεῖον σῶμα καὶ αἷμα μεταβολή· τέλος δέ, τὸ τοὺς πιστοὺς ἁγιασθῆναι, δι' αὐτῶν ἁμαρτιῶν ἄφεσιν, καὶ βασιλείας οὐρανῶν κληρονομίαν, καὶ τὰ τοιαῦτα λαβόντας." *Sacrae liturgiae* I, 1.
- <sup>51</sup> *Sacrae liturgiae* XXXII, 11; XXXII, 2. *Wybrew* huomauttaa, että monista edeltäjistään poiketen Kabasilas kiinnittää erityistä huomiota ehtoollisen konsekreoimiseen anaforan aikana. *Wybrew* 1990, 160.
- <sup>52</sup> "Ἐπειτα οὐ τοῦτο ἡμῖν ἐστὶ τὸ μυστήριον ἄρτον ἰδεῖν σφαττόμενον, ἀλλὰ τὸν Ἄμνον τοῦ Θεοῦ τὸν αἶροντα τῇ σφαγῇ τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου." *Sacrae liturgiae* XXXII, 3.
- <sup>53</sup> "Τὸ τὴν θυσίαν ταύτην μὴ εἰκόνα καὶ τύπον εἶναι θυσίας, ἀλλὰ θυσίαν ἀληθινήν, τὸ μὴ ἄρτον εἶναι τὸ τεθυμένον, ἀλλ' αὐτὸ τοῦ

Χριστοῦ τὸ σῶμα· καὶ πρὸς τοῦτοις τὸ μίαν εἶναι τὴν τοῦ Ἄμνου τοῦ Θεοῦ θυσίαν καὶ ἅπαξ γεγενημένην." *Sacrae liturgiae* XXXII, 10.

- <sup>54</sup> *Sacrae liturgiae* XXXII, 4. *Ks. Liturgia* 1988, 118.
- <sup>55</sup> "Τίς γὰρ ἡ τοῦ προβάτου θυσία, ἡ ἀπὸ τοῦ μὴ ἐσφαγμένου πάντως εἰς τὸ ἐσφαγμένον μεταβολή, τοῦτο καὶ ἐνταῦθα γίνεται. Ὁ γὰρ ἄρτος ἄθυτος ὢν μεταβάλλει τότε εἰς τὸ τεθυμένον... Ὅθεν καθάπερ ἐπὶ τοῦ προβάτου ἡ μεταβολὴ θυσίαν ἀληθῶς ἐργάζεται, οὕτω καὶ ἐνταῦθα διὰ τὴν μεταβολὴν ταύτην θυσία τὸ τελούμενον ἀληθές." *Sacrae liturgiae* XXXII, 12.
- <sup>56</sup> *Sacrae liturgiae* XXXII, 13.
- <sup>57</sup> "Ἡ θυσία οὐτε πρὸ τοῦ ἁγιασθῆναι τὸν ἄρτον οὔτε μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι τελεῖται, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ ἁγιαζεσθαι." *Sacrae liturgiae* XXXII, 8; "μεταβάλλει γὰρ οὐκ εἰς τύπον, ἀλλ' εἰς πρᾶγμα σφαγῆς, εἰς αὐτὸ τὸ σῶμα Κυρίου τὸ τεθυμένον." *Sacrae liturgiae* XXXII, 12.
- <sup>58</sup> "Ἐπεὶ γὰρ ἡ θυσία αὕτη γίνεται, οὐ σφαττομένου τρικαῦτα τοῦ Ἄμνου, ἀλλὰ τοῦ ἄρτου μεταβαλλομένου εἰς τὸν σφαγέντα Ἄμνον, πρόδηλον ὡς ἡ μὲν μεταβολὴ γίνεται, ἡ δὲ σφαγὴ οὐ γίνεται τότε, καὶ οὕτω τὸ μεταβαλλόμενον πολλὰ καὶ ἡ μεταβολὴ πολλάκις· τὸ δὲ εἰς ὃ μεταβάλλεται, οὐδὲν κωλύει ἐν καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι, καθάπερ σῶμα ἐν οὕτω καὶ σφαγὴν τοῦ σώματος μίαν." *Sacrae liturgiae* XXXII, 15; "Μεταβάλλει γὰρ ἀπὸ τοῦ ἄρτου μὴ ἐσφαγμένου [sic!] εἰς αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου τὸ σφαγὴν ἀληθῶς." *Sacrae liturgiae* XXXII, 12.
- <sup>59</sup> "...διὰ τοῦτο ἡ σφαγὴ ἐκεῖνη οὐκ ἐν τῷ ἄρτῳ, ἀλλ' ὡς ἐν ὑποκειμένῳ θεωρουμένη τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ, οὐ τὸν ἄρτον ἀλλὰ τοῦ Ἄμνου τοῦ Θεοῦ θυσία καὶ ἔστι καὶ λέγεται." *Sacrae liturgiae* XXXII, 14; "Ἐπεὶ δὲ ὁ ἱερεὺς θύτης λέγεται καὶ τὰ δῶρα θυσία καὶ προσαγωγή, ζητοῦμεν πότε θύεται ὁ ἄρτος, πρὸ τοῦ ἁγιασθῆναι ἢ μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι· καὶ εἰ μὲν πρὸ τοῦ ἁγιασμοῦ, ψιλὸς ἄρτος θύεται καὶ οὐκ ἔστιν ἡ θυσία τοῦ Ἄμνου τοῦ Θεοῦ, ὅπερ ἐναντίον ἐστὶ τῇ ἀληθείᾳ δόξη· εἰ δὲ μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι, τότε θύεται ὑπὸ τοῦ ἱερέως, πολλάκις θύεται ὁ Χριστός, ὅπερ ἐναντίον ἐστὶ τῷ ἅπαξ προσερχεῖς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας καὶ τοῖς ἐξῆς. Τί οὖν ἐστὶν εἰπεῖν; ὅτι ὁ ἄρτος θύεται οὔτε πρὸ τοῦ ἁγιασθῆναι, οὔτε μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι. ἀλλ' ἐν ᾧ ἁγιάζεται· τότε γὰρ γίνεται ὁ ἄρτος αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου. Ἐπεὶ δὲ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου προσηνέχη καὶ ἐτύθη, αὐτὸς ἐστὶ προσενηγεμένος καὶ τεθυμένος. Καὶ τοῦτο ἐστὶ προσενηχθῆναι καὶ τυθῆναι τὸν ἄρτον, τὸ γενέσθαι αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου τὸ προσενηγεμένον καὶ τεθυμένον. Καὶ οὕτως ἢ τε σωτήριος θυσία τελεῖται τοῦ Ἄμνου τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου μένει ἅπαξ προσενηχθέν." *Περὶ ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ τελουμένων* 9.
- <sup>60</sup> *Sacrae liturgiae* L, 3.
- <sup>61</sup> *Sacrae liturgiae* L, 8; LI, 2–3. Liturgiassa anotaan, että "... me olisimme otolliset edeskantamaan Sinulle tätä sanallista ja veretöntä uhria ...". *Liturgia* 1988, 76. Vrt. Paavaliin (Rm 12:1), jolta termi on peräisin. Hänen mukaansa järjestellinen jumalanpalvelus tarkoittaa tietoisesti Jumalan haltuun annettua ja pyhitettyä elämää. Käsitteen uusitamentillinen sisältö on siten toinen kuin sen traditiiossa saama liturginen merkitys, johon Kabasilaskin yhtyy.
- <sup>62</sup> *Sacrae liturgiae* XXVII; *De vita* IV, 20. Ehtoollisaineiden muuttumisen samasta inkarnaatiosta myös *Johannes Damaskolainen*. Hänen mukaansa Neitseestä syntynyt ruumis ja ehtoollisleipä ovat yksi ja sama, koska sekä lihaksituleminen että ehtoollisaineiden muuttuminen tapahtuvat Pyhän Hen-

gen voimasta. Exposito fidei 86, 60–107. Samoin *Congar* 1983, 229–230.

- <sup>63</sup> "Καὶ αὐτὸς πρὸ τῆς τελεστικῆς εὐχῆς, καθ' ἣν ἱερουργεῖ τὰ ἅγια, τὴν εὐχαριστίαν ταύτην ποιεῖται πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ...καὶ τελευταῖον αὐτῆς τῆς ἀρρήτου καὶ ὑπὲρ λόγον ἡμῶν ἔνεκα τοῦ Σωτῆρος οἰκονομίας μνησθεῖς, εἶτα ἱερουργεῖ τὰ τίμια δῶρα καὶ ἡ θυσία τελεῖται πάσα." *Sacrae liturgiae* XXVII.
- <sup>64</sup> *Sacrae liturgiae* I, 6.
- <sup>65</sup> *Sacrae liturgiae* XXXIII, 1.
- <sup>66</sup> *Meyendorff, J.* 1964, 185–187, 196–197.
- <sup>67</sup> *De vita* IV, 26; *Sacrae liturgiae* XLIX, 16. Ks. *Ireneios Lyonilainen, Adversus haereses* V, 1,1; *Athanasios Suuri, Oratio de Incarnatione Verbi*, 54. PG 25, col. 192B.
- <sup>68</sup> "Οὕτω τέλειόν ἐστι τὸ μυστήριον, τελετῆς ἀπάσης διαφερόντως, καὶ τῶν ἀγαθῶν ἐπ' αὐτὴν ἀγει τὴν κορυφὴν, ἐπεὶ καὶ πάσης ἀνθρωπιᾶς σπουδῆς ἐνταῦθα δὴ τὸ ἔσχατον τέλος. Θεοῦ γὰρ αὐτοῦ τυγχάνομεν ἐν αὐτῷ, καὶ Θεὸς ἡμῖν ἐνοῦται τὴν ἔνωσιν τὴν τελεωτάτην· τὸν γὰρ ἐν πνεῦμα μετὰ τοῦ Θεοῦ γενέσθαι, τίς ἂν ἀκριβεστέρα γένοιτο συναφή;" *De vita* IV, 10.
- <sup>69</sup> "...καὶ οὕτως ἀκριβῶς οἷς ἔλαβε συνφή, ὥστε δι' ὧν ἡμῖν, ἃ παρ' ἡμῶν ἔλαβεν, ἀποδίδωσιν, ἑαυτοῦ μεταδίδωσι, καὶ σαρκὸς καὶ αἵματος μετεχόντες ἀνθρωπιᾶς τὸν Θεὸν αὐτὸν ταῖς ψυχαῖς δεχόμεθα, καὶ σῶμα Θεοῦ καὶ αἷμα καὶ ψυχὴν Θεοῦ καὶ νοῦν καὶ θέλησιν οὐδὲν ἔλαττον ἢ ἀνθρώπινα." *De vita* IV, 26. Ks. myös *Sacrae liturgiae* XLIX, 16.
- <sup>70</sup> *De vita* IV, 28. Kabasilaan perikoreesioppi perustuu Jumalasta lähtevän ja inhimilliseen luontoon tunkeutuvan vaikutuksen varaan. Itäisessä perinteessä perikoreesin katsotaan kuitenkin johtavan vastavuoroiseen prosessiin. Mm. Wolfson painottaa perikoreesin vastavuoroisuutta. Vaikka prosessi onkin lähteis Jumalasta, toteutuu se lopulta jumalallisen ja inhimillisen luonnon vastavuoroisena penetraationa. *Wolfson* 1956, 424–425. Samoin *Lossky* 1976, 145. Thunberg puolestaan on erottanut bysanttilaisessa perinteessä (1) vastavuoroisen penetraation ohella tasot, joissa (2) jumalallinen penetroituu inhimilliseen ja (3) päinvastoin. *Thunberg* 1965, 27–30.
- <sup>71</sup> Khalkedonin kristologiseen formulointiin yhtyen Kabasilas korostaa, että inkarnaatio ei merkitse luontojen sekoittumista, vaan molempien luontojen ominaisuudet säilyvät: "Ἀλλὰ τούτῳ μόνῳ περιβολῇ τὸ κατὰ τὸν σωτῆρα πρᾶγμα προσῆκε, τῷ μὴ συγκεχύσθαι πρὸς ἀλλήλας τὰς φύσεις, ἀλλ' ἀμιγῆ μένειν ἑκατέραν τῶν ἑκατέρας ἰδιωμάτων, ὡς τὰ γε ἄλλα, τοσοῦτον ὑπερβαίνει τὴν εἰκόνα ταύτην ἐκεῖνο, ὅσον τὸ ἀπλῶς ἠνώσθαι, τὸ παντελῶς διηρησθαι. Τὴν γὰρ συνάφειαν ταύτην, οὔτε παράδειγμα ἐστὶν ἄλλοις γενέσθαι, οὔτε αὐτὴν εἰς παράδειγμα ἀνεύγκαι, ἀλλὰ μοναδικῇ τίς ἐστι, πρώτη καὶ μόνῃ φανεῖσα." *Homélie Mariales* III, 7. 503, 16–25.
- <sup>72</sup> Kabasilaan sitoutuminen dogmaattisesti oikeaoppiseen kristologiaan ilmenee siinä, että hän määrittellee Kristuksen yhdeksi persoonaksi kahdessa luonnossa (*De vita* IV, 19 ja *Sacrae liturgiae* XLIX, 14). Hän tuomitsee myös sekä "Nestorioksen hulluuden" (*Sacrae liturgiae* XLIX, 18) että Apollinarioksen doketismin (*De vita* IV, 26). Kaksiluonto-opin mukaisesta Kristuksella on Kabasilaan mukaan kaksi tahtoa, jumalallinen ja inhimillinen (*Sacrae liturgiae* XXXI, 3). Kieltäessään jumalallisen luonnon kärsimisen Kabasilas sitoutuu käsitykseen Kristuksesta Jumalana, joka kuitenkin maistoi hypostaattisesti kuolemaa (*De vita* VI, 13).

- <sup>73</sup> "Ζῆ μὲν γὰρ καὶ διὰ τὴν τροφήν· ἡ τελετὴ δὲ οὐ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον. Ἡ τροφή μὲν γὰρ ἄτε μηδὲ αὐτῆ ζωσα, ζῶην μὲν παρ' ἑαυτῆς οὐκ ἂν εἰσεύγκοι· τῷ δὲ τῆ προσούση τῷ σώματι βοηθεῖν, αἰτία ζωῆς τοῖς προσιεμένοις εἶναι δοκεῖ. Ὁ δὲ τῆς ζωῆς ἄρτος αὐτὸς ἐστὶ ζῶν, καὶ δι' ἐκεῖνον ὡς ἀληθῶς ζῶσιν, οἷς ἂν αὐτοῦ μεταδοῖη. Ὅθεν ἡ μὲν τροφή πρὸς τὸν σιτούμενον μεταβάλλει, καὶ λχθῆς καὶ ἄρτος καὶ ὅτιοῦν ἄλλο σιτίον αἷμα ἀνθρώπειον, ἐνταυθα δὲ τούναντίον ἄπαν. Ὁ γὰρ τῆς ζωῆς ἄρτος αὐτὸς κινεῖ τὸν σιτούμενον καὶ μεθίστησι καὶ πρὸς ἑαυτὸν μεταβάλλει..." *De vita* IV, 37.
- <sup>74</sup> *De vita* IV, 38.
- <sup>75</sup> *De vita* IV, 37.
- <sup>76</sup> *Schmemmann* 1990b, 103–104.
- <sup>77</sup> Ks. erit. *Schmemmann* 1987 ja *Paavali* 1986.

## LYHENTEET

De ecclesiastica	De ecclesiastica hierarchia (ks. <i>Dionysios Areopagiitta</i> )
De vita	De vita in Christo (ks. <i>Kabasilas, N.</i> )
Liturgia	Pyhäin isäimme Johannes Krysostomoksen ja Basileios Suuren jumalallinen liturgia.
PG	Patrologiae Graecae
PGL	A Patristic Greek Lexicon
Sacrae liturgiae	Sacrae liturgiae interpretatione (ks. <i>Kabasilas, N.</i> )

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Athanasios Suuri*  
Oratio de Incarnatione Verbi. – PG 25, col. 95D–198. Turnholti, 1979.
- Auxentios, hieromonk – Thornton, J.*  
1987 *Three Byzantine Commentaries on the Divine Liturgy: A Comparative Treatment.* – *Greek Orthodox Theological Review*. Vol. 32, No. 3/1987. 285–308.
- Breck, J.*  
1986 *The Power of the Word in the Worshipping Church.* Crestwood.
- Cabié, R.*  
1983 *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie, Vol. II.* Ed. A. Martimont. Paris.
- Congar, Y.*  
1983 *I Believe in the Holy Spirit.* Vol. III. London.
- Daniélou, J.*  
1956 *The Bible and the Liturgy.* University of Notre Dame Liturgical Studies, Vol III. 4th printing. Notre Dame.
- Didakhe*  
Didakhe. Kahdentoista apostolin opetus. – Apostoliset isät. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja, No. 163. s.l., 1989. S. 146–156.



*(Pseudo-) Dionysios Areopagiitta*

De ecclesiastica hierarchia. – PG 3, col. 369–584. Turnholti, 1981

*Dix, G.*

1945 The Shape of the Liturgy. 3rd impression. Westminster.

*Ferguson, E. – Malherbe, A.*

1978 Introduction. – Gregory of Nyssa. The Life of Moses. New York – Ramsey – Toronto. S. 1–23.

*(Pseudo-) Germanos Konstantinopolilainen*

Historia ecclesiastica et mystica contemplatio. St. Germanos of Constantinople. On the Divine Liturgy. The Greek Text with Translation, Introduction and Commentary by P. Meyendorff. Crestwood, 1984.

*Gouillard, J.*

1967 Introduction. – Sacrae liturgiae interpretatione. Nicolas Cabasilas. Explication de la divine liturgie. Sources Chrétiennes, No 4. 2e édition. Paris. S. 9–46.

*Ireneos Lyonilainen*

Adversus haereses. Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV & V. Sources Chrétiennes, No. 100 & 153. Paris, 1965 & 1969.

*Johannes Damaskolainen*

Expositio fidei. Die Schriften des Johannes von Damaskos II. Besorgt von P. Kotter. Patristische Texte und Studien, Band 12. Berlin – New York, 1973.

*Kabasilas, N.*

De vita in Christo. Nicolas Cabasilas. La vie en Christ I & II. Source Chrétiennes, No. 355 & 361. Paris, 1989 & 1990.

Homélie Mariales. M. Jugie. Homélie Mariales byzantines. Textes grecs édités et traduits en latin, XII: Nicolas Cabasilas. Homélie sur la Nativité, l'Annociation et la Dormition de la Sainte Vierge. – Patrologia Orientalis XIX. Paris, 1926. 465–510. (Mariologisiin saarnoihin viitattaessa noudatetaan Jugien saarnolle antamaa numerojärjestystä sekä hänen editionsa sivu- ja rivinumeroita.)

Περὶ ἐν τῇ θεῖα λειτουργίᾳ τελουμένων. – Nicolas Cabasilas. Explication de la divine liturgie. Sources Chrétiennes, No 4. 2e édition. Paris, 1967. S. 368–380.

Sacrae liturgiae interpretatione. Nicolas Cabasilas. Explication de la divine liturgie. Sources Chrétiennes, No 4. 2e édition. Paris, 1967.

*Karjoma, N.*

1967 Pyhä Eukaristia. – Ortodoksia 17. S. 25–37.

*Kotiranta, M.*

1993 Jumalanpalvelus taivaallisen läsnäolona – trinitaarinen dogma kirkkojen liturgista perintöä yhdistävänä tekijänä. – Ekumenia ja teologia. STKS:n

vuosikirja 1993. Toim. A. Saarelma. STKS:n julkaisuja 188. Helsinki. S. 193–238.

*Kyriillos Jerusalemilainen*

Catecheses mystagogica. St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments. Greek text with translation. Crestwood. 1951.

*Liturgia*

1988 Pyhäin isäimme Johannes Krysostomoksen ja Basileios Suuren jumalallinen liturgia. 3. painos. s.l.

*Lossky, V.*

1976 The Mystical Theology of the Eastern Church. 3rd printing. Crestwood.

*Louth, A.*

1981 The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys. Oxford.

*Makkonen, H.*

1993 Näkökohtia ortodoksian tutkimiseen. Ortodoksisen teologian laitoksen julkaisuja, N:o 5. Joensuu.

*Mango, C.*

1980 Byzantium. The Empire of the New Rome. London.

*Mazza, E.*

1989 Mystagogy. A Theology of Liturgy in the Patristic Age. New York.

*Metso, P.*

1999 Nikolaos Kabasilan symbolistis-reaalinen ehtoollisteologia. Systemaattisen teologian ja patristiikan pro gradu -tutkielma. Painamaton. Joensuun yliopiston läntisen teologian ja ortodoksisen teologian laitokset.

*Meyendorff, J.*

1964 A Study of Gregory Palamas. Orthodox Theological Library, No. 3. London.

1974 Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. 2nd revised printing. New York.

1975 Christ in Eastern Christian Thought. 2nd printing. Crestwood.

*Meyendorff, P.*

1984 Introduction. – St Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy. Crestwood. S. 9–54.

*(A) Monk of the Eastern Church*

1980 The Year of Grace of the Lord. A Scriptural and Liturgical Commentary on the Calendar of the Orthodox Church. 2. printing. Crestwood.

1990 Serve Lord with Gladness. Basic Reflections on the Eucharist and Priesthood. Crestwood.

*Nikolaos ja Teodoros Andidalainen*

Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis. – PG 140, col. 417–468. Turnholti, 1982.

*Ortodoksisen kirkon liturgiikka*

1943 Ortodoksisen kirkon liturgiikka eli jumalanpalveluksen selitys. Neljäs, korjailtu painos. Kuopio.

*Paavali, arkkipiispa*

1986 Uskon pidot. Kutsu Jumalan valtakunnan rakkauden aterialle. Porvoo – Helsinki – Juva.

*Paunu, U.*

1911 Liturgiikan oppikirja. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja, N:o 7. Helsinki.

*PGL*

1961 A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G.W.H. Lampe. Oxford.

*Purmonen, V.*

1970 Uutta liturgista tutkimusta. – Aamun Koitto, N:o 3/1970. S. 37–39.

1971 Liturginen uudistus ja ortodoksisuus. Alustus opettajien päivillä Valamosa 29.11.1970. – Aamun Koitto, N:o 1/1971. S. 10–11.

*Salaville, S.*

1942 Explications de la messe orientale anciennes et modernes. – Liturgies orientales II. La Messe. Paris.

*Schememann, A.*

1966 Introduction to Liturgical Theology. Library of Orthodox Theology, No. 4. London.

1973 For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy. Crestwood.

1981 Symbols and Symbolism in the Orthodox Liturgy. – Orthodox Theology and Diakonia. Trends and Prospects. Essays in Honor of His Eminence Archbishop Iakovos on the Occasion of His Seventieth Birthday. Ed. by D. Constantelos. Brookline. S. 91–102.

1987 The Eucharist. Sacrament of the Kingdom. Crestwood.

1990a Theology and Eucharist – Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schememann. Crestwood. S. 69–88.

1990b The Liturgical Revival and the Orthodox Church. – Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schememann. Crestwood. S. 101–114.

*Schulz, H.-J.*

1964 Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt. Freiburg.

*Sidoroff, M.*

1979 Liturginen uudistus Suomen ortodoksisessa kirkossa. – Isä Kristuksessa. Arkkipiispa Paavalin juhla- ja rukouksikirja 28.8.1979. Toim. piispa Leo, isä Ambrosius ja V. Purmonen. Kuopio. S. 242–250.

*Simonetti, M.*

1994 Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis. Edinburgh.

*(Pseudo-) Sofronios Jerusalemlainen*

Commentarius liturgicus. – PG 87, col. 3981B–4001B. Turnholti, 1982.

*Solovey, M.*

1970 The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary. Washington.

*Staniloae D.*

1994 The Experience of God. Brookline.

*Taft, R.*

1980–1981

The Liturgy of the Great Church. An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm. *Dumarton Oaks Papers* 34–35.

*Tajakka, V.*

1967 Piirteitä liturgisen kehityksen bysanttilaisesta synteisistä. – Ortodoksia 17. S. 38–49.

1973 Piirteitä jumalanpalveluksen synnystä ja sääntöjen kehityksestä. – Ortodoksia 22. S. 116–130.

*Tarvasaho, D.*

1965 Ortodoksisen kirkon pyhät toimitukset. Liturgiikka keskikouluja ja seminaareja varten. Kuopio.

*Thunberg, L.*

1965 Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Diss. Lund.

*Tiililä, O.*

1945 Kristilliset kirkot ja lahkot. Helsinki – Porvoo.

*Ware, T.*

1963 The Orthodox Church. 8th revised reprint. Harmondsworth.

*Wolfson, H.*

1956 The Philosophy of the Church Fathers. Vol. I. Faith, Trinity, Incarnation. Harvard.

*Wybrew, H.*

1990 The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite. Crestwood.

**SUMMARY**

Pekka Metso, *The Relationship between Real Presence and Liturgical Symbolism in Nicholas Cabasilas' Eucharistic Theology*

In contemporary Orthodox theology the 15th century is above all seen as the era of hesycastic mysticism and of a theological synthesis springing from patristic tradition and created by St. Gregory Palamas. Palamas' friend and contemporary,

Nicholas Cabasilas (d. ca. 1396), has also been credited with giving the most mature and profound expression in Orthodox theology. As Palamas' merits are recognised in the theology of knowing God, i.e. apophatic theology, Cabasilas' worth is seen to be in sacramental mysticism, particularly in liturgical theology, in which he is seen to have given the finalised and perfect form to the tradition of interpreting liturgy.

Whereas Palamas is generally held to be the Orthodox theologian par excellence, contemporary theology sees Cabasilas, or at least the liturgical symbolism represented by him, more cautiously. This prejudice is a consequence of the liturgical reform which began in the Orthodox Church in the 1960's. The basic idea of the reform was the striving to revive the eucharistic experience in a liturgy which had through the processes of history assumed diverse forms and interpretations.

Cabasilas' eucharistic theology has two emphases springing from the tradition and experience of the Church. On the one hand Cabasilas can be counted as a representative of liturgical symbolism. However, this characterisation does not do full justice to his eucharistic theology. Besides symbolism one can also discern in it another kind of emphasis rising from the basic experience of the Church's sacramental life – the idea of Christ being really present, making it possible to meet him and to participate in him in the Eucharist. Therefore Cabasilas' eucharistic theology can be characterised as symbolic-real. In spite of the symbolic surface layer he can also be said to represent the idea pursued by the liturgical reform of the Orthodox Church, i.e. of the eucharistic mystery as the centre of liturgy.

What then should be thought of liturgical symbolism? At least it has to be stated that the claim that this symbolism began in the 14th century is incorrect. Liturgical symbolism can already be dated at least to the 5th century. Against this background it cannot be passed as a lateborn phenomenon in the history of eucharistic theology and liturgical theology. Whether it represents an influence foreign to the original Christian experience is impossible to say here.

Alexander Schmemmann, for example, quite justifiably calls attention to the radical turning point visible in Cabasilas' interpretation between symbolic and real interpretation. At this turning point the beginning filled by liturgical symbols, a kind of a spiritual prelude, suddenly with the consecration of the eucharistic elements changes into an emphasis of the real presence. According to Schmemmann the consequence of this is the striving to define the exact moment and manner of the transformation, something completely foreign to the Eastern tradition as well as decreasing the value of the eucharistic mystery.

It is exactly the emphasis on the eschatological dimension of the liturgy as expressed by Schmemmann and archbishop Paul in his footsteps that has led liturgical symbolism from emphasising the salvation history aspect to emphasising eschatology. For them the significance and interpretation of different parts of the liturgy is linked to the worship service's eucharistic nucleus transcending time and history. Nevertheless space is still left also for fully symbolic interpretations. When it is remembered that also Cabasilas' intention clearly seems to have been to emphasise the eucharistic act's real character, and that on the other hand liturgical symbolism has not become fixed as an unflexible and standardised system of symbols, it may be asked: Is the spiritual or eschatological interpretation created by the liturgical reform an application to the present moment of the Church's tradition of symbolic interpretation?

Irma Stenström

## Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonityyppi ja kreetalainen maalausluterilainen

### 1. Aluksi

Tämän artikkelin tarkoituksena on esitellä Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonityypin muotoutumista kreetalaisen ikonitaiteen luomuksena. Kuvatyyppiä edustavassa ikonissa (Kuva 1) Maria on esitetty puolivartalokuvana. Hän on kallistanut päänsä kohden lasta, joka istuu äidin vasemmalla käsivarrella ja pitää molemmin käsin kiinni äidin oikean käden peukalosta. Lapsen jalat ovat ristissä ja oikeasta jalasta riippuu hihnansa varassa oleva auennut sandaali. Hän on kääntänyt päänsä oikealle yläviistoon kohden enkelää, jolla on peitetyissä käsissään risti. Vastakkaiselle puolelle esitetyn enkelin peitetyissä käsissä on astia, josta tulevat esiin keihäs ja iisoppiruoko sienineen. Ikonisommitelmaa täydentää yleensä kreikan- tai toisinaan latinankielinen tekstiote, joka viittaa ylienkele Gabrieliin.

Varhaisimmat kreetalaiset Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonit ovat peräisin 1400-luvulta. Niille ei ole voitu osoittaa suoraa esikuvaa vanhemmasta ikonimateriaalista. Sen puuttuminen on askarruttanut tutkijoita vuosikymmenten ajan. Aluksi esikuvana pidettiin Kyproksen Arakosin luostarikirikon Arakiotissa-maalausta (Kuva 2). Esikuvaksi esitettiin myös Jumalanäiti Tiennäyttäjät -ikonityyppiä, lähinnä äidin oikean käden asennon ja ikoniin kuuluvien enkelien perusteella. Sitä sitten täydennettiin sopivilla yksityiskohdilla.<sup>1</sup> Toisinaan esikuvan löytyminen todettiin mahdottomaksi. ”Tutkimuksen tässä vaiheessa ei voi täsmällisesti esittää ikonia, joka olisi ollut kreetalaismaalareiden luoman kuvatyyppin taustalla.”<sup>2</sup> Nykyään kirjallisuudessa ikonityypin kehittäjäksi mainitaan kreetalainen maalari Andreas Ritzos (1422–1492). ”Uusimpien tutkimusten mukaan kuvatyyppin muotoutuminen tapahtui Kreetassa 1400-luvun toisen puoliskon aikana Andreas Ritzoksen toimesta.”<sup>3</sup> Kreikkalaisen *Hrisanthi Baltojannin* mukaan kuvatyyppin kehittymistä voidaan seurata Hellyyden Jumalanäiti





Kuva 1. Kärsimyksen Jumalanäiti, Andreas Ritzos 1400-luku. Firenzen Akademia-galleria, n:o 3886. Lähde: Χατζηδάκη, Νάνω 1993, εικ. 6.

-ikonista tehtyjen muunnelmien välityksellä. Niitä maalattiin Kreetassa juuri 1400-luvun aikana.<sup>4</sup> (Kuva 3 ja 4).

Esittelyn kohteena oleva ikonityyppi tunnetaan Italiassa nimellä Ikuisen Avun Jumalanäiti (Mater de Perpetuo Succursu). Tällainen ikoni on Roomassa Pyhän Alfonso'n kirkossa. Perimätiedon mukaan se on ikoni,



Kuva 2. Jumalanäiti Arakiotissa. Kyproksen Jumalanäiti Arakiotissan kirkko, seinämaalaukset vuodelta 1192. Lähde: Stylianou, Andreas and Stylianou Judith A. 1985, fig. 85.





Kuva 3. Hellyyden Jumalanäiti -muunnelma, 1400-luvun loppu – 1500-luvun alku. Ateenan Bysanttilainen museo, T 224. Lähde: Μπαλτογιάννη, Χρυσάνθη 1994α, εικ. 65.



Kuva 4. Hellyyden Jumalanäiti -muunnelma, 1400-luvun loppu. Ateenan Pavlos ja Aleksandros Kanellopoulos -museo, n:o 113. Lähde: Μπαλτογιάννη, Χρυσάνθη 1994α, εικ. 69.

joka varastettiin Kreetasta v. 1498 ja tuotiin Roomaan. Todennäköisesti kirkossa nykyään oleva ikoni ei ole alkuperäinen, vaan se on korvattu 1800-luvulla maalatulla versiolla.<sup>5</sup> Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonityypistä käytetään Venäjällä nimitystä Strastnaja. Siellä sitä on maalattu 1600-luvulta alkaen.<sup>6</sup>

Kaupunkilaitoksen kehittyminen venetsialaisten hallitsemassa Kreetassa on *Manolis Hatzidakisin* mukaan ollut kreetalaisen maalauslaidun kehityksen yksi tärkeimmistä edellytyksistä. Taiteilijat olivat kaupunkilaisia ja saivat siten vapaasti harjoittaa ammattiaan. Saaren renessanssiilmapiirissä sallittiin uskonnollisen taiteen harjoittaminen; se ei taas ollut mahdollista turkkilaisten hallussa olleilla alueilla.<sup>7</sup> Siksi tämän artikkelin yhteydessä on tärkeää valaista kreetalaisen ikonitaiteen kehittymistä saarella Venetsian valtakaudella. Ikonityypin kehittymisen kannalta mielenkiintoinen kysymys on maalarien – Andreas Ritzos ja Angelos – välinen kanssakäyminen.

Tässä artikkelissa esiintyvät kreikankieliset nimet ja termit on transliteroitu nykykreikan ääntämyksen mukaisesti. Samoin kreikankielinen kirjoitusasu perustuu nykykreikan kielen muotoihin ja sääntöihin.

## 2. Kreeta ja maalauslaidun

### 2.1. Kreetasta Venetsian alaisuudessa

Konstantinopolin jouduttua latinalaisten haltuun v. 1204 huhtikuun 9. päivänä alkaneiden taistelujen seurauksena kaupunkia kohtasi yksi sen historian suurimmista hävityksistä. Venetsian kauppatasavalta sai haltuunsa suuren osan pääkaupunkia ja keisarikuntaa. Siten sen valtaapiiriin tulivat kuulumaan myös Mustanmeren siirtokunnat, satamat ja Peloponnesos sekä tärkein saarista – Kreeta.<sup>8</sup> Siitä tuli Kreetan kuningaskunta ja se kuului Venetsian alaisuuteen yli 400 vuoden ajan (1204–1669). Tuona aikana käytiin monia taisteluja ja kapinoita venetsialaisten ja saarelaiten kesken.<sup>9</sup> Erimielisyydet johtuivat Venetsian harjoittamasta ankarasta feodaalihalinnosta ja väestöryhmien eriarvoisesta asemasta yhteiskunnassa. Kapinoita oli toistakymmentä ja viimeisin niistä tukahdutettiin v. 1367.<sup>10</sup>

Bysantin sivistys oli tuhoutua Kreetan kapinoissa; väestö pakeni syrjäseuduille ja saari autioitui monin paikoin. Vaikeasta yhteiskunnallisesta tilanteesta huolimatta bysanttilainen Kreeta oli olemassa; se oli olemassa sen kreikkaa puhuvassa väestössä, runoudessa, arkkitehtuurissa ja maalaustaiteessa. Venetsian myötä saarelle oli tullut länsimaisia ajatuksia ja

virtauksia. Niiden yhdistyessä bysanttilaiseen perinteeseen syntyi ainutlaatuinen yhdistelmä – myöhäisbysanttilainen sivistys ja kulttuuri.<sup>11</sup> Sen yhtenä ilmentymänä voidaan pitää kreetalaista maalauslaidun. Siihen kuuluneet maalarit osasivat yhdistää bysanttilaisen maalausperinteen ja länsimaiset vaikutteet toisiinsa siten, että syntyi hienostunut myöhäisbysanttilainen taidekieli.

Saaren pääkaupungista Iraklionista (Herakleion) tuli merkittävä taidekeskus 1400-luvun toisen puoliskon aikana. Arkistotietojen mukaan siellä työskenteli v. 1453–1526 yli 120 maalaria.<sup>12</sup> Maalaustoiminta lisääntyi niin, että 1500-luvun toisella puoliskolla ja 1600-luvun alussa tiedetään kaupungissa työskennelleen yli 125 taiteilijaa. Iraklionista tuli myös kuokstavan ikonikaupan keskus, sillä kreetalaiset ikonit olivat hyvin suosittuja sekä ortodoksisessa että katolisessa maailmassa. Jo 1400-luvun lopulta on säilynyt tietoja usean sadan ikonin suurtilauksista.<sup>13</sup> Ikoneita myytiin Euroopassa, aina Flanderia myöten.<sup>14</sup>

### 2.2. Kreetan maalaustaiteen vaikutteista

Jo ennen Konstantinopolin valloitusta v. 1453 Kreetan maalaustaide oli monipuolista. Vaikutteita oli omaksuttu niin idän kuin lännen taideperinnöstä. Konstantinopolilaiten taiteilijoiden tiedetään asettuneen asumaan saarelle v. 1369–1421. Heidän edustamansa paleologilainen taideperinne on nähtävissä kreetalaisissa 1300- ja 1400-luvun vaihteeseen ajoitetuissa seinämaalauksissa ja ikoneissa. Sommittelultaan ne ovat klassisen symmetrisiä ja väritykseltään hienostuneita.<sup>15</sup>

Kreetaan 1300-luvulla muuttaneiden italialaisten taiteilijoiden vaikutus tulee esiin jo 1300-luvulla tehdyissä seinämaalauksissa. Tyylivaikutteiden lisäksi ikonografiseen ohjelmaan omaksuttiin katolisen kirkon pyhimyksiä. Perinteitä noudattavaan ikonimaalaukseen sovellettiin 1400-luvun ensimmäisen puoliskon aikana vain länsimaisesta taiteesta peräisin olevia yksityiskohtia, esim. marmorivaltaistuimia ja vaatteiden pseudo-arabialaisia koristeaiheita. Vähitellen Bysantista peräisin olleiden aiheiden rinnalla alettiin maalata sellaisia esityksiä kuin Pietä, Madre della Consolazione (Kuva 5), Pyhän Katariinan kihlaus ja Franciscus Assisilainen. Niitä maalattiin 1300-luvun venetsialaiseen tyyliin. Italialaisista taiteilijoista on Paolo Veneziano eniten vaikuttanut kreetalaiseen ikonitaiteeseen. Kreetalaisen ikonimaalareiden yhteydet Venetsiaan ja sen taidesuuntauksiin lisääntyivät, kun sinne perustettiin kreikkalainen veljeskunta v. 1498. 1500-luvulla toimineet maalarit omaksuivat vaikutteita Marcantonio Raimondin kuparipiirroksista. Ikoneja maalattiin renessanssin ja manierismin tyylipiirteitä noudattaen.<sup>16</sup>



Kuva 5. *Madre della Consolazione*, Nikolaos Tzafuris, 1400-luvun toinen puolisko. Ateenan Pavlos ja Aleksandros Kanellopulos -museo. Lähde: Μπαλτογιάννη, Χρυσάνθη 1994α, εικ. 135.

### 2.3. Kreetalaisesta maalauskoulukunnasta

Maalauskoulukunnan tyylikieli on saanut vaikutteensa 1300- ja 1400-luvun paleologilaisesta taidesuuntauksesta, jota toisinaan nimitetään ”kreetalaiseksi”.<sup>17</sup> Konstantinopolista kotoisin olleet taiteilijat toivat sen mukanaan Kreetaan asettuessaan asumaan saarelle. Hatzidakis on jakanut maalauskoulukunnan lopullisen kehityksen Kreetassa kolmeen vaiheeseen. Ensimmäisen vaiheen aikana (1453–1526) tapahtui sen muotoutuminen saarella. Toista vaihetta (1527–1630) voidaan kutsua koulukunnan kukoistuskaudeksi. Silloin kreetalaisia taiteilijoita kutsuttiin Manner-Kreikan suuriin luostareihin suorittamaan maalaustöitä. Siten kreetalainen maalaustaide levisi yli koko Balkanin niemimaan. Kolmannen vaiheen aikana (1630–1700) maalareiden toiminta vaikeutui, sillä turkkilaiset jatkoivat hyökkäyksiään saadakseen Kreetan hallintaansa. Saari joutui heidän haltuunsa lopullisesti v. 1669. Maalarit pakenivat muun väestön mukana toisille Venetsian hallussa oleville alueille joko Venetsiaan tai Joonianmeren saarille. Hatzidakisin mukaan vuoden 1700 jälkeen ei voi enää puhua kreetalaisesta maalauskoulukunnasta.<sup>18</sup>

Ensimmäisen vaiheen maalaustyyliä voidaan luonnehtia klassiseksi. Sommitelmat ovat harmonisia ja esteettisiä; henkilöt ovat vakavaimmeisiä ja harkitsevia; rajuja eleitä ja ilmeitä on vältetty. Teokset noudattavat kirkon maalauskaanoneita ja dogmeja. Maalatessaan taiteilijat käyttivät länsimaisia yksityiskohtia varoen ja valikoiden, sillä heidän taiteensa olemassaolo ja henkinen sisältö perustuivat bysanttilaiseen identiteettiin. Ensimmäisen vaiheen tunnetuimmista ikonimaalareista voidaan mainita mm. Angelos, Andreas Ritzos, Nikolaos Ritzos (Andreas Ritzoksen poika), Andreas Paviyas ja Nikolaos Tzafurnaris.<sup>19</sup> Heidän ikoninsa ovat taiteellisesti ja teknisesti korkeatasoisia. Valitsemalla tiettyjä paleologilaisia teemoja esikuvikseen he kehittivät uusia kuvatyyppejä, joita seuraavien sukupolvien maalarit käyttivät esikuvinaan. Jumalanäidin ikoneista voidaan mainita kaksi kuvatyyppeä: Kardiotissa (Kuva 6) ja Kärsimyksen Jumalanäiti (Kuva 1).<sup>20</sup>

Kun ensimmäisen vaiheen aikana maalattiin etupäässä ikoneita, niin toista vaihetta voidaan kutsua seinämaalauskaudeksi. Kreetan kaupunkikeskuksissa alettiin harjoittaa laajaa seinämaalaustoimintaa 1500-luvun toisella puoliskolla. Silloin suuret luostarikeskukset – Athos ja Meteora – kutsuivat kreetalaisia taiteilijoita suorittamaan maalaustöitä. Niitä tehtiin sekä ikoni- että seinämaalaustekniikalla. Maalauksissa noudatettiin kirkon kaanoneita ja lännen taiteesta peräisin olleet lainat sovitettiin kirkon hyväksymään ikononografiaan. Toisen vaiheen seinämaalaustyyli tunnetaan myös nimellä Theofanisin koulukunta, aikakauden huomattavimman seinämaalarin – Theofanis Strelitzas (Bathas) – mukaan.<sup>21</sup> Ikonitaiteessa

yhdistettiin perinteinen kreetalainen maalaustapa länsimaisesta taiteesta peräisin oleviin yksityiskohtiin. Näin luotiin uusia ikonografisia ratkaisuja. Ikonimaalareista voidaan mainita Mihail Damaskinos (1530/35–1592) ja Georgios Pulakis (1540–1608). He omaksuivat myös länsimaisia vaikutteita työskennellessään Italiassa.<sup>22</sup> 1500- ja 1600-luvun vaihteesta tunnetaan myös ikoneita, joiden aiheissa ja sommittelussa on noudatettu perinteistä bysanttilaista maalaustapaa. Niiden maalareita kutsutaan Konservatiivimaalareiksi. Heidän teoksiaan tilasivat erityisesti luostarit, sillä niissä on aina kunnioitettu perinteisiä tyylejä ja sommitelmia. Konservatiivimaalarien joukkoon kuuluivat mm. ne kaksi maalaria, jotka molemmat tunnetaan nimellä Emmanuil Lambardos. He ovat ilmeisesti olleet saman maalarisuvun jäseniä.<sup>23</sup>

Kolmannen vaiheen maalareiden teokset edustavat tyylillisesti eri suuntauksia. Jotkut ovat käyttäneet esikuvinaan konservatiivimaalareiden töitä, toiset taas Italian varhaisrenessanssin maalauksia. Jumalanäidin ikonien esikuvina käytettiin Angeloksen luomaa Kardiotissaa (Kuva 6) tai italialaisvaikutteisista Madre della Consolazione -kuvatyyppiä (Kuva 5). Tämän vaiheen yksi tunnetuimmista maalareista oli Emmanuil Tzanes Bunialis (1610–1690). Muiden maalareiden tavoin hänkin pakeni kotisaareltaan ja kuoli maanpaossa.<sup>24</sup>

### 3. Kärsimyksen jumalanäiti -ikonityyppi

#### 3.1. Kärsimyksen esittämisestä

Ikonoklasmin loputtua kärsimykseen liittyviä yksityiskohtia alettiin käyttää Jumalanäidin ikoneissa niin, että vähitellen lasta sylissänsä pitävä äiti muuttui Jumalanäidiksi, joka oli varustettu kaikilla kärsimyksen merkeillä.<sup>25</sup> *Maria G. Sotiriun* mukaan Jumalanäidin ikonin kärsimykseen viittava merkitys ei selity pelkästään kärsimysvälineiden tai muiden kärsimyksen ajatuksen sisältävien yksityiskohtien esittämisellä, vaan jokainen Jumalanäidin ikoni, jossa hänet on esitetty lapsi sylissänsä, symboloi inkarnaation mysteeriä ja yhdistyy Kristuksen kärsimykseen ja pelastusuhriin.<sup>26</sup>

1100-luvun lopulla Bysantissa tuli tunnetuksi kuvasommitelma, jonka aiheena oli kokovartalokuvana esitetty Jumalanäiti lapsi sylissänsä. Siihen kuuluivat myös enkelit käsissään kärsimysvälineet.<sup>27</sup> Sillä tavoin on Jumalanäiti esitetty Athoksen Stavronikitan luostarin 1000-luvulta peräisin olevan mallikirjan eräässä kuvassa. Siinä ei kuitenkaan ole käsissään



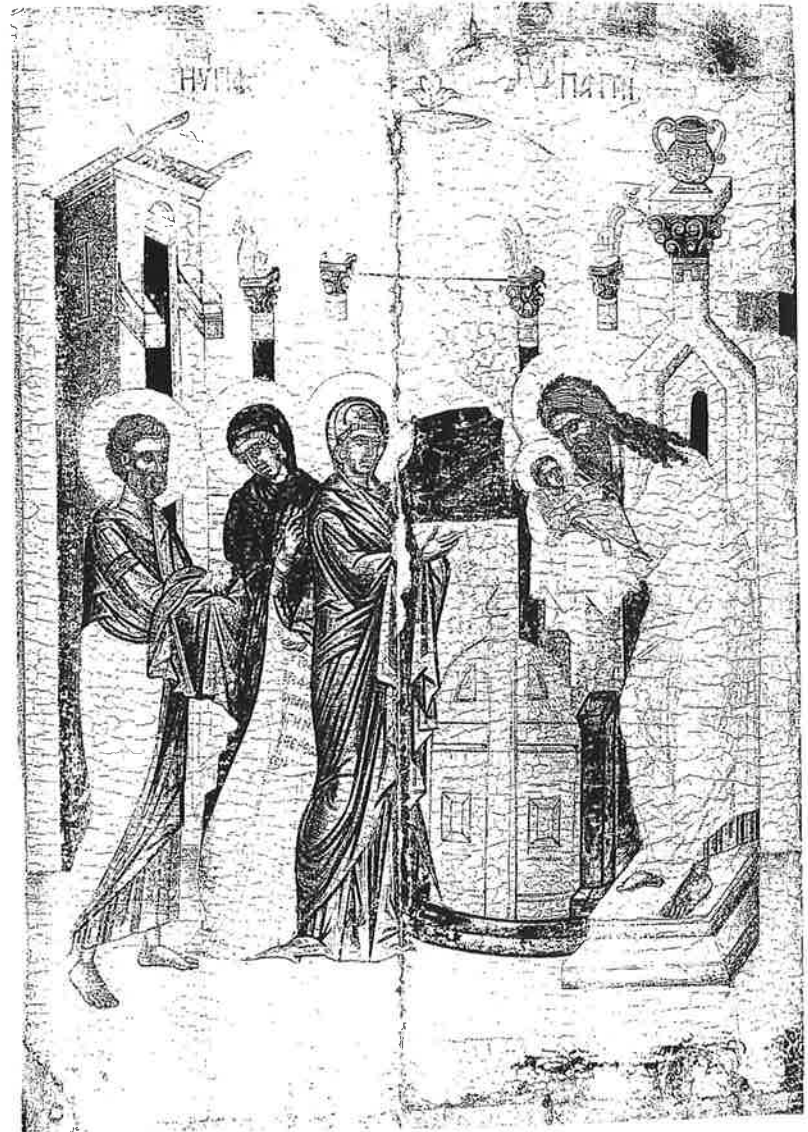
Kuva 6. Jumalanäiti Kardiotissa, 1400-luvun toinen neljännes. Ateenan Bysanttilainen museo, T 1582. Lähde: Μπαλτογιάννη, Χρυσάνθη 1994α, εικ. 54.



kärsimysvälineitä pitäviä enkeleitä.<sup>28</sup> Bysanttilaista ikonografiaa edustavista kuvaesityksistä voidaan mainita Kyproksen Arakiotissa (Kuva 2). Maalaus on ajoitettu vuodelle 1192. Siinä äiti on esitetty kokovartalokuvana seisomassa selkänojattoman valtaistuimen edessä. Hän pitää molemmin käsin sylissään puoliksi makaavassa asennossa eli Anapeson-asennossa olevaa lasta. (Anapeson tarkoittaa sellaista Kristus-lapsen kuvamuotoa, joka viittaa Kristuksen ristiinnaulitsemiseen.<sup>29</sup> M. G. Sotiriun mukaan Jumalansyntyttäjän käsissä lepäävä Kristus liitetään teologisesti Anapesoniin, nukkuvaan Kristus-Emmanueliin.<sup>30</sup>) Lapsen paljaat jalat ovat ristissä; oikea jalka on koukussa ja vasen jalkapohja on ojennettu kohden katsojaa, mutta jaloissa ei ole sandaaleja. Maalauksen yläkulmissa ovat myös kokovartalokuvana esitetyt enkelit, jotka pitävät paljaissa käsissään kärsimysvälineitä. Maalauksessa olevat tekstit liittyvät kirkon maalauskoristelun teettäjänä pidettyyn kyproslaiseen ylimykseen, lordi Leoniin. Niiden yläpuolella äidin kummallakin puolen ovat kreikaksi sanat: Η ΑΡΑΚΙΩΤΙΣΣΑ ja ΚΕΧΧΑΡΙΤΟΜΕΝΗ (I ARAKIOTISSA ja KEKHARITOMENI, joka tarkoittaa ”armollinen” tai ”täynnä armoa”).<sup>31</sup> Kun bysanttilaisessa kärsimysikonografiassa esitettiin kaksi enkeliä käsissään kärsimysvälineet, niin *Andreas Ksingopuloksen* mukaan paleologilaiseen kuului vain yksi enkeli käsissään kärsimysvälineet ja enkelisiin viittaava tekstiote.<sup>32</sup>

Teologisen sisällön perusteella Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonisommitelma liitetään myös Kristuksen temppeleintuomis-aiheeseen (Kuva 7). Tapahtuma on kerrottu Luukkaan evankeliumissa (2: 22–39). Kun Kristus-lapsi tuotiin temppeleihin ympärileikattavaksi, oli siellä myös vanha ja hurskas Simeon. Hän oli tullut temppeleihin Jumalan johduksesta, sillä Herra oli ilmoittanut hänelle, ettei hän kuole ennen kuin on nähnyt Herran Voidellun. Evankeliumin mukaan Simeon otti lapsen käsivarrelleen ja ylisti tätä, mutta ennusti myös Marian tulevan kärsimyksen. Kuvassommitelmissa Simeon pitää lasta hellästi käsivarsillaan ja on kumartunut kunnioittavasti tätä kohden. Siitä huolimatta lapsen ilme ja käsien asento osoittavat pelkoa Simeonia kohtaan. Neitsyt Maria seisoo Simeonia vastapäätä käsivarret ojennettuina lasta sylissään pitävää vanhusta kohden. Marian takana on naisprofeetta Hanna, joka evankeliumin mukaan (2: 36–38) oli myös silloin tempelissä. Hänen takanaan on Joosef, jolla on käsissään kaksi kyyhkystä, jotka oli tarkoitettu temppeleuhriksi. Mooseksen lain mukaan jokainen esikoispoika on pyhitettävä Herralta ja samalla on suoritettava säädetty uhri ”kaksi metsäkyyhkystä tai kyyhkysenpoikaa”. (2 Moos. 13: 1–2, 13; 2 Moos. 22: 28; 2 Moos. 34: 19–20; 4 Moos. 3: 13).

Kirkkojen kuvaohjelmissä nämä kaksi kohtausta – Kärsimyksen Jumalanäiti ja Kristuksen temppeleihin tuominen – on usein esitetty vastakkaisil-



Kuva 7. Kristuksen temppeleihin tuominen, 1500-luvun loppu. Kreetan Spilia-Kissamoksen seurakunta. Lähde: Μπαλτογιάννη, Χρυσάνθη 1994a, εικ. 32.

la seinillä. Sellainen kuvayhdistelmä on myös Kyproksen Arakosin luostarikirkossa.<sup>33</sup> Arakiotissa on esitetty kirkon päälaiivan eteläseinän itäpuolella ja Temppeleihin tuominen pohjoisseinän itäpuolella. Kirkon Temppeleihin tuomis-maalauksen kärsimykseen liittyvää sisältöä täydentää Simeonin toisella puolella oleva Johannes Kastaja, jolla on kädessään avoin kirjakäärö. Siinä on teksti: ”Katso Jumalan Karitsa, joka ottaa pois maailman synnit.” (Jn 1: 29).<sup>34</sup> Kuvaesitysten välille voidaan ajatella ajallinen yhteys siten, että Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonisommitelma kuvastaa hetkeä, jolloin Maria muistelee Simeonin temppeleissä lausumia sanoja. Äidin kasvojen surullinen ilme kuvastaa hänen huoltaan ja myötätuntoaan; huolta lapsen tulevasta kärsimyksestä ja myötätuntoa lapsen pelkoa kohtaan, kun tämä katsoo enkeliä, jonka käsissä oleva risti on kärsimyksen todellinen ilmentäjä ja väline.

### 3.2. Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonityypin ikonografiset yksityiskohdat ja niiden alkuperä

Konstantinos Kalokirisin mukaan Jumalanäidin ikonien Neitsyen surumielinen ilme merkitsee aina kärsimystä.<sup>35</sup> Äidin ilme on surullinen myös tässä esittelynä kohteena olevassa ikonityypissä. Hän on kääntänyt päänsä kohden lasta, joka istuu äidin vasemman käsivarren varassa. Ikonityypin äiti on *Αριστεροκρατούσα* (Aristerokratosa; sana tarkoittaa ”vasemmalta pitävä”). Neitsyen asuun kuuluvan maforin muotoilussa huomio kiinnittyy oikean hartian kohdalla olevaan kolmeen symmetriseen laskokseen, jotka korostavat olkapään muotoa. Yksityiskohta esiintyy kaikissa kreetalaisissa Kärsimyksen Jumalanäiti -ikoneissa ja toisinaan myös Jumalanäiti Tiennäyttäjät -sommitelmissä. Viitta on vedetty ristiin rinnan kohdalta niin, että muodostuu kolmiomainen aukko, josta näkyy alla olevaa alus-pukua. Tämä yksityiskohta esiintyy jo Hosios Lukas -luostarin Jumalanäidin asussa.<sup>36</sup> Kolmikulmainen aukko maforissa on Baltojannin mukaan yksi kreetalaisen Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonin tyypillisimmistä piirteistä.<sup>37</sup>

Jumalanäitiä tarkoittavat otsikkokirjaimet MP ΘΥ tai latinaksi MT DI on sijoitettu sädekehän molemmin puolin. Epiteetti<sup>38</sup>, jos sellainen on ikonissa, on tavallisesti äidin oikean olkapään yläpuolelle. Tämän ikonityypin yhteydessä M. G. Sotiri on maininnut kolme epiteettiä: *Αμόλυτος* (Amolindos), *Φοβερά Προστασία* (Fovera Prostasia) ja *Του Πάθους τα Σύμβολα* (Tu Pathus ta Simvola).<sup>39</sup> Amolindos<sup>40</sup> tarkoittaa ”puhdas”, ”tahraton”. Se voi olla myös muissa Jumalanäidin ikoneissa, esim. Tiennäyttäjässä. Fovera Prostasia merkitsee Suuri Suojelija ja se mainitaan Athoksella olevien Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonien yhteydessä.<sup>41</sup> Kär-

simyksen Symbolit -epiteetti (Tu Pathus ta Simvola) tunnetaan Venetsian kreikkalaisen veljeskunnan asiakirjoista.<sup>42</sup>

Äidin vasemmalla käsivarrella istuvan lapsen jalat ovat ristissä; oikea jalkapohja on käännetty kohden katsojaa ja jalasta riippuu hihnansa varassa auennut sandaali. Ristissä olevat jalat ja jalkapohjan kääntäminen ovat kärsimyksen ajatuksen sisältäviä yksityiskohtia, joita on käytetty mosaiikeissa ja ikoneissa 800-luvulta alkaen. Hellyyden Jumalanäiti -ikoneihin niitä on sovellettu todennäköisesti 1200- ja 1300-luvun vaihteesta lähtien.<sup>43</sup> Utrechtin psalttarin, joka on ajoitettu 800-luvulle<sup>44</sup>, eräässä kuvassa Kristus on esitetty vuoteella lepävänä lapsena, joka nojaa kasvojaan käteensä ja jonka jalat ovat ristissä. Asento on peräisin myöhäisantiikin taiteesta, missä se on liitetty käsitteeseen Uni-kuolema; ts. uni ja kuolema ovat sama asia; ne ovat ”sisaruksia”. Unen, kuoleman ja ristissä olevien jalkojen välisen yhteyden taustalle Baltojanni on esittänyt Pausaniaan kuvausta eräästä sarkofagista. Siinä uni ja kuolema on esitetty äidin sylissä makaavina lapsina, joiden jalat ovat ristissä. Katakombien seinämaalauksissa profeetta Joonan on esitetty makaavassa asennossa jalat ristissä. Vanhassa testamentissa Joonan esitetään Kristuksen edeltäjänä. Niin kuin Kristus makasi haudassa ja nousi kolmantena päivänä ylös, Joonan joutui suuren kalan vatsaan ja pääsi pois kolmantena. Matteuksen evankeliumissa (Mt 12:39–40) Jeesus puhuu Joonan merkistä ja yhdistää itsensä Joonaan.<sup>45</sup>

Katsojaa kohden käännetty jalkapohja ja jalasta riippuva sandaali ovat kreetalaiseen Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonityyppiin olennaisesti kuuluvia kärsimykseen liittyviä yksityiskohtia. Niitä on alettu käyttää heti ikonoklasmin päätyttyä ikoneissa, joiden aiheena on ollut Jumalanäiti lapsi sylissään, ilman että ne vielä siinä vaiheessa ovat erityisesti viitanneet kärsimykseen.<sup>46</sup> Baltojannin mukaan varhaisin kuvaesitys, jossa on molemmat yksityiskohdat – käännetty jalkapohja ja hihnansa varassa riippuva sandaali – on 800–900-luvulle ajoitettu Jumalanäiti Tiennäyttäjät Gruusian Tsinkalista. Katsojaa kohden käännetty jalkapohja esiintyy Kyproksen Arakiotissa-maalauksessa, monissa Kristuksen temppeleihin tuomista esittämissä kuvissa ja eri kuvatyypejä edustavissa Jumalanäidin ikoneissa. Tuo yksityiskohta on liitetty Kristuksen kärsimykseen ja sitä edeltäviin tapahtumiin, mm. Juudaksen kavallukseen. Kristus itse ilmoitti opetuslapsilleen tulevasta kärsimyksestään pestessään heidän jalkansa viimeisen aterian yhteydessä, sillä hän tiesi Juudaksen tulevasta teosta (Jn 13:18). Kärsimysajan tapahtumiin viitataan Daavidin psalmin säkeessä (41:10), jossa sanotaan: ”Vieläpä ystäväni, johon luotin ja joka söi pöydästäni, kääntyi kopeasti minua vastaan.” Kantapää<sup>47</sup> arkana ja helposti haavoittuvana kohtana mainitaan jo Vanhassa testamentissa (1 Moos. 3:14–15).<sup>48</sup>

Baltojannin mukaan hihnansa varassa riippuva sandaali esiintyy kaikissa 1400-luvun kreetalaisissa Kärsimyksen Jumalanäiti -ikoneissa ja monissa samanaikaisissa Hellyyden Jumalanäiti -muunnelmissa (Kuva 3 ja 4) nimenomaan kärsimykseen viittaavana yksityiskohtana. Putoamassa oleva sandaali tulkittiin aikaisemmin lapsen peloksi hänen nähdessään kärsimysvälineet. Baltojanni on esittänyt sandaalin, joka on jättänyt suojattomaksi jalkapohjan, symboloivan Kristuksen lihallista kuolemaa, jos lapsen eteenpäin työnnetty paljas jalka symboloi Kristuksen vangitsemista kavalluksen hetkellä.<sup>49</sup>

Kreetalaisissa Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonisommitelmissa lapsi pitää molemmin käsin kiinni äidin oikean käden peukalosta. Baltojannin mukaan tämä yksityiskohta voidaan liittää kärsimykseen ikonografisesti niin kuvaesitysten kuin liturgia- ja hymnitekstien välityksellä. Kuvallisenä esimerkkinä hän mainitsee Kristuksen ristiltäoton. Tämä aihe tunnetaan monista 900-luvulta peräisin olevista seinämaalauksista tai käsikirjoituksista. Noissa esityksissä Maria pitää käsissään poikansa toista kättä tai molempia. Yksityiskohtaa alettiin esittää 1100-luvulta lähtien ikoneissa, joissa Jumalanäiti on esitetty lapsi sylissään. Yhtenä sen syntymiseen mahdollisesti vaikuttaneena tekstinä on Baltojannin mukaan bysantilaisen hymnirunoilijan Romanos Melodoksen kontakki, jossa vastasyntyneen kärsimys liitetään käsiin. Pitkäperjantain ja pääsiäislaulantain liturgiateksteissä Kristuksen kärsimys yhdistetään käsiin siten, että ristinuhri rinnastetaan käsiin ja verta vuotaviin kämmeniin. Lisäksi tunnetaan monia hymnejä ja valituslauluja, joiden sisältönä on äidin itku ja murhe ristiltäoton hetkellä. Niissä Maria liitetään Kristuksen verta vuotaviin käsiin.<sup>50</sup>

Yksityiskohta – lapsen käsi äidin oikeassa kädessä – on todennäköisesti peräisin paleologilaisesta esikuvasta. Se tunnetaan 1300-luvulle ajoituista Hellyyden Jumalanäiti -ikoneista, esim. Dečanissa oleva ikoni, jossa lapsen oikea käsi on äidin oikeassa kädessä. Paleologilaista esikuvaa seuraten kreetalaismaalarit sommittelivat sellaisen Hellyyden Jumalanäiti -muunnelman, jossa lapsen vasen käsi on äidin oikeassa kädessä. (Kuva 4). Angelosta pidetään sen luojana, vaikkei tunneta yhtään muunnelmaa, jossa olisi hänen signeerauksensa. Baltojannin mukaan yksityiskohta -lapsen vasen käsi äidin oikeassa kädessä – merkitsee ”ristiltäottoa” ja edustaa viimeistä ikonografista vaihetta ennen varsinaista Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonityyppiä. Sama yksityiskohta esiintyy myös gotiikkaa tai myöhäisgotiikkaa edustavissa Madonnamaalauksissa.<sup>51</sup>

Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonissa lapsen käsi ei enää ”lepää” äidin kädessä, vaan lapsi pitää molemmin käsin kiinni äidin oikeasta peukalosta. Sellainen yksityiskohta esiintyy mm. kahdessa ikonissa, jotka Baltojanni on ottanut esimerkikseen ikonityypin viimeisestä vaiheesta. Toinen

ikoneista on Ateenan Kanellopulos-museossa<sup>52</sup> ja toinen Toplun luostarissa<sup>53</sup> Kreetassa. Kummassakin ikonissa äidin vasemmalla käsivarrella istuvan lapsen jalat ovat ristissä ja oikeasta jalasta riippuu hihnansa varassa oleva auennut sandaali. Lapsi pitää molemmin käsin kiinni äidin oikeasta peukalosta, mutta ei ole kääntänyt päätään yläviistoon. Ateenan ikonin yläkulmiin on esitetty enkelit kärsimysvälineet käsissään, kun taas Toplun ikonissa niiden tilalla on medaljongit, joissa on Jumalanäidin otsikkokirjaimet. Toplun ikoni on ajoitettu 1400-luvulle<sup>54</sup>, kun taas Ateenan ikonia tutkittaessa on N. Hatzidakin mukaan päädytty n. vuoteen 1500.<sup>55</sup>

Ajallisesti Toplun ikoni voidaan yhdistää Andreas Ritzoksen toiminta-aikaan. Onko se ollut ikoni, josta Andreas Ritzos on saanut vaikutteensa ja pienin muutoksin – kääntämällä lapsen pään ja varustamalla ikonin enkeleillä, joilla on käsissään kärsimysvälineet – luonut ”lopullisen” ikonityypin? Ateenan ikoni on mielenkiintoinen siinä suhteessa, jos ajoitus pitää paikkansa, että se on maalattu sen jälkeen, kun Andreas Ritzoksen luoma ikonityyppi on ollut jo tunnettu. Onko se sommiteltu tilaajan toivomuksesta vai onko se maalarin oma ratkaisu? Todennäköisesti ikonia maalatessa on pitäydytty vanhemmassa mallissa, vaikka uudempikin versio on ollut tarjolla. Baltojanni on viitannut vastaavaan käytäntöön selostaessaan paleologilaisen kärsimysikonografian soveltamista Jumalanäidin kuvaesityksiin 1400-luvun lopulla. Niissä äiti on esitetty kokovartalokuvana; hän on kallistanut päänsä lasta kohden, jota hän suojaa maforillaan; lapsi istuu äidin käsien tukemana ja pitää molemmin käsin kiinni hänen maforistaan ja katsoo enkeliä, jolla on risti käsissään. Esimerkkinä hän mainitsee Kastorian Kumbelidikin seinämaalaukset, jotka on ajoitettu vuoteen 1495. Silloin on kreetalainen Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonityyppi ollut jo yleisesti tunnettu.<sup>56</sup>

Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonissa ei äidin eikä lapsen välillä ole yhteyttä niin kuin Hellyyden Jumalanäiti -ikonissa, vaan ikonin sisältämä dialogi käydään lapsen ja ristiä käsissään pitävän enkelin välillä. Lapsi on kääntänyt päänsä yläviistoon kohden enkeliä. Tämän yksityiskohdan perusteella Kärsimyksen Jumalanäiti -ikoni eroaa muista Jumalanäidin ikoneista, joissa on kärsimykseen viittaavia yksityiskohtia, esim. ristissä olevat jalat ja jalasta putoava sandaali. Pään kääntäminen aiheuttaa vastaliikkeen lapsen asennossa. Jalat osoittavat toiseen suuntaan kuin pää, joka on vielä kääntynyt yläviistoon. Liikerata on monimutkaisempi kuin Madre della Consolazione -ikonisommitelmassa (Kuva 5), jossa myös usein lapsen asentoon sisältyy vastaliike – jalat osoittavat toiseen suuntaan kuin pää. Se on Baltojannin mukaan tuon kuvatyypin erityinen piirre.<sup>57</sup> Katsoessaan enkeliä lapsi on kääntynyt äidistä pois päin. Aune Jääskisen mukaan Kärsimyksen Jumalanäiti – ja Madre della Consolazione -ikonisommitelmat muodostavat mahdollisesti saman ikonografisen ryhmän.



”Ne liittyvät homogeenisesti kyyhkysikoneihin siinä suhteessa, että sommitelmissa Jeesus-lapsi on kääntynyt pois Mariasta.”<sup>58</sup>

Onko pään kääntämisellä ollut jokin esikuva? Onko lähtökohtana ollut kreetalaisen Kardiotissa- tai paleologilaista maalaussuuntausta edustavan Pelagonitissa-ikonin lapsen taaksepäin kääntynyt pää? Jumalanäiti Kardiotissa-ikonisommitelman (Kuva 6) luojana pidetään kreetalaista Angelosta. Sitä maalattiin vielä 1600-luvulla. Samankaltaisuuksista huolimatta Kardiotissaa ei voi Baltojannin mukaan yhdistää Pelagonitissaan, vaan hän luokittelee kreetalaisen ikonisommitelman yhdeksi Hellyyden Jumalanäiti-ikonityypin muunnelmaksi.<sup>59</sup> Kummassakin ikonityypissä – Kardiotissa ja Pelagonitissa – lapsi on esitetty äitiä vasten, selkän kohden katsojaa. Lapsen pää on kääntynyt taaksepäin luonnottomalla tavalla. Lapsen asuna on hihatton lyhyt alusmekko, jossa on leveä vyö. Samanlaiseen asuun puettu lapsi, jonka pää on lähes ylösalaisin, on esitetty Pariisin psalmtarina (ajoitettu 900-luvulle) tunnetun käsikirjoituksen miniatyyrisinä<sup>60</sup>, jonka aiheena on Punaisen meren ylitys.

Selittäessään Kardiotissan ikonografisia yksityiskohtia Baltojanni sanoo lapsen asennon – äitiä vasten esitetty lapsi, jonka selkä on kohden katsojaa ja joka on kohottanut kätensä ylös – kokonaisuudessaan viittavan lapsen tulevaan kärsimykseen. Hän ei erittele mitenkään pään asentoa. Samanlaiseen asentoon kuvattu lapsi esiintyy Kristuksen varhaislapsuudesta kertovissa esityksissä, esim. ”Pako Egyptiin” ja ”Lapsenmurha”.<sup>61</sup> Onko Andreas Ritzos saanut vaikutteita edellä mainituista kuvaesityksistä sommitellessaan ikonityyppeään? Todennäköisesti hän on tuntenut Kardiotissan, sillä senhän tekijällä on ollut huomattava vaikutus Iraklionin taidemaailmassa 1400-luvulla. Yksityiskohta – pään kääntäminen – voi olla myös Andreas Ritzosin oma ”keksintö”. Voidaanko sitä nimittää ritzosmaiseksi piirteeksi, juuri siksi, mikä tekee kuvatyypistä omassa lajissaan erityisen? Baltojanni on esittänyt yksityiskohdan – lapsen käsi äidin kädessä – edustavan viimeistä vaihetta ennen varsinaista Kärsimyksen Jumalanäiti-ikonityyppeä.<sup>62</sup> Voidaanko Baltojannin sanat tulkita siten, että juuri lapsen pään kääntäminen kohden enkeliä merkitsee kuvatyypin lopullista muotoa? Siten tuon yksityiskohdan lisäämisellä Jumalanäidin ikoniin, jossa on muista ikoneista tunnettuja kärsimykseen liittyviä piirteitä, korostetaan ikonin viestiä ja sisäistä merkitystä.

Ikonityyppeihin kuuluvat enkelit on sijoitettu äidin sädekehän kummallekin puolelle. Enkelit on esitetty kunnioittavassa asennossa peitetyissä käsissään kärsimysvälineet – risti, hapanviiniastia, keihäs ja iisoppiaruoko sienineen. Kunnioitus kohdistuu sekä äitiin ja lapseen että kärsimysvälineisiin. Ristinvarsien leikkauskohtaan on toisinaan kuvattu orjantappurakruunu ja ristin juurella saattavat olla naulat. Baltojannin mukaan risti ja sen naulat edustavat Kristuksen ruumiillista kärsimystä ja orjantappu-

rakruunu hänen nöyryytystään.<sup>63</sup> Hapanviiniastian voidaan sanoa symboloivan maailman syntejä; sen sisältö oli katkera. Ennen kuolemaansa ja sovitushriaan Kristus oli vielä kerran juova maljasta, sillä ristillä ollessaan hän sanoi: ”Minun on jano.” (Jn. 19:28). Sotilaat kastoivat sienen hapanviiniastiaan, laittoivat sen ruo’ on päähän ja kohottivat sen Kristuksen huulille. Keihäs symboloi Kristuksen kuoleman toteamista. Johannekseen evankeliumin mukaan (19:34) yksi sotilaista pisti keihäällä hänen kylkeensä ja ”heti siitä vuoti verta ja vettä”.

Ristiä käsissään pitävä enkeli on tulkittu ylienkeksi Gabrieliksi ja ylienkeksi Mikaeliksi taas enkeli, jolla on astia käsissään. Ikonityyppeihin kuuluu Gabrieliin viittaava tekstiote. Yleensä se on kirjoitettu kreikaksi, mutta toisinaan myös latinaksi.<sup>64</sup> Tekstiotteen alkuperästä ei ole tarkkaa tietoa. Tavallisesti kirjallisuudessa sen todetaan olevan bysanttilaisen tekstin tai otteen bysanttilaisesta hymnistä. *N. V. Drandaki* on esittänyt sen suunnitellun nimenomaan tätä ikonityyppeä varten. ”Siinähan viitataan vain ylienkeksi Gabrieliin, joka on kuulunut bysanttilaiseen Kärsimyksen Jumalanäiti-ikonisommitelmaan.”<sup>65</sup> Tekstissä korostetaan Gabrielin merkitystä sekä ilosanoman (Marian ilmestys) että kärsimyksen (ristinkuolema) välittäjänä. Vapaasti suomennettuna<sup>66</sup> se kuuluu: ”Hän, joka kerran ilmoitti puhtaimman ilon, osoittaa tulevan kärsimyksen merkit. Ne nähdessään Kristus kuolevan lihan muodossa pelokkaana katsoo.”

#### 4. Ikonimaalari Andreas Ritzos

Andreas Ritzoksen persoona on ollut monien kiistelyjen kohteena. Useat sekaannukset johtuvat hänen nimestään, jota on kirjoitettu eri muodoissa – Rico, Rizzo tai Ricio. Tutkielmassaan – *I Pittori Andrea e Nicola Rizo – Mario Cattapan* käyttää italiankielistä muotoa Rizo, ei Rizzo ja perustelee sen fonologisesti.<sup>67</sup> Maalarin elinajasta on esitetty mitä erilaisempia arvioita<sup>68</sup>; ne vaihtelevat 1100-luvulta aina 1600-luvulle saakka. Hänen on myös esitetty työskennelleen Italiassa ja Venetsiassa<sup>69</sup>, mutta todennäköisesti Andreas Ritzos ei ole koskaan asunut tai työskennellyt Italiassa. Cattapanin mukaan maalarin elinaikaa koskeva suuri ero – 500 vuotta – johtuu siitä, että tutkijoiden käsitykset myöhäisbysanttilaisesta maalaustaiteesta ovat summittaisia ja että vanhoja dokumentteja on tulkittu väärin.<sup>70</sup>

Andreas Ritzos syntyi Iraklionissa v. 1422. Hän oli ilmeisesti Nikolaos ja Ergina Ritzosin ainoa poika tai ainakin perheen esikoinen. Andreas Ritzos oli naimisissa kaksi kertaa. Ensimmäisen avioliiton hän solmi



todennäköisesti v. 1460 Marula (Marietta) Turlinon kanssa. Siitä syntyi poika Nikolaos v. 1460, josta tuli isänsä tavoin ikonimaalari. Toinen poika Tuomas (Thomas) syntyi v. 1465. Andreas Ritzos pestautui joksikin aikaa armeijaan, sillä asiakirjojen mukaan (17. helmikuuta 1468) hän oli valtuuttanut lankonsa Mihail Turlinon hakemaan kaleeripalveluskorvausta. Toisen avioliittonsa maalari solmi ilmeisesti v. 1482 Agnes Grittin kanssa, joka oli leski. Viimeinen Andreas Ritzosta koskeva tieto on vuodelta 1492. Sitä pidetään hänen kuolinvuotenaan.<sup>71</sup>

#### 4.1. Maalaritoiminnasta ja vaikutteista

Andreas Ritzoksen opettajista ei ole tietoja. Mahdollisesti hän oli saanut opetusta isältään, joka oli sekä sotilas että kultaseppä. Iraklionissa toimi ennen 1400-luvun puoltaväliä monia maalareita, joilla todennäköisesti on ollut työpajoja oppipoikineen. Konstantinopolista tulleilla maalariveljeksillä – Angelos<sup>72</sup> ja Johannes (Akotantos) – tiedetään olleen suuri vaikutus Iraklionin kulttuurielämään.<sup>73</sup> Heillä oli maalauskoulu, mutta ei ole varmuutta, saiko Andreas Ritzos siellä opetusta. Cattapanin mukaan on mahdollista, että hän olisi nauttinut siellä opetusta n. viiden vuoden ajan, vuoden 1440 molemmin puolin. Joka tapauksessa Andreas Ritzos eli ympäristössä, jossa vaikuttivat paikallisten taideperinteiden lisäksi Venetsiasta tulleet länsimaiset ajatukset ja virtaukset. Jo niistä taiteesta kiinnostunut nuorukainen on voinut ammentaa itseensä vaikutteita. Hänen töissään näkyy selvästi yritys miellyttää kumpaakin osapuolta – ortodoksinen ja katolinen väestö. Eräässä kirjoituksessa häntä on luonnehdittu seuraavasti: ”Ritzos on avoin latinalaiselle vaikutukselle, mutta hän maalaa kuitenkin kreikkalaisimmin.” Ensimmäinen merkintä hänestä maalarina on vuodelta 1451 (27. heinäkuuta). Silloin hän asiakirjatietojen mukaan osti yhdessä isänsä kanssa maalausgangasta vuoden maksuajalla.<sup>74</sup> Sitä, että Andreas Ritzos oli jo tuolloin taitava maalari, vahvistaa Italian Barissa nykyisin oleva triptyykin, jossa on sama vuosiluku ja hänen signeerauksensa. Triptyykin keskuskuvana on Kärsimyksen Jumalanäiti -aihe, oikealla puolen on Johannes Teologi ja vasemmalla Pyhä Nikolaos.<sup>75</sup>

Andreas Ritzos liitti perinteistä tyyliä noudattaviin teoksiinsa länsimaisia elementtejä, esim. marmorivaltaistuuksia. Monet maalarit seurasivat hänen esimerkkiään siinä suhteessa, mutta eivät hänen omaksumaansa tapaa varustaa ikonit latinalaisilla otsikkokirjaimilla tai latinankielisellä tekstiotteella, ei edes hänen poikansa Nikolaos Ritzos. Toisinaan Andreas Ritzos käytti myös otsikkokirjaimissa kreikan- ja latinankielisiä kirjainyhdistelmiä.<sup>76</sup> Hänen mieltymystään latinalaisuuteen todistanevat kaksi Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonia, joiden kehysten alalaitaan Andreas Rit-

zos on kirjoittanut nimensä latinaksi muodossa: Andreas Rico de Candia Pinxit.<sup>77</sup> Kreetalaismaalareiden tavoin hän oli omaksunut renessanssin aikana taiteilijoiden keskuuteen levinneen tavan merkitä signeerauksen yhteyteen myös kotipaikkansa.<sup>78</sup> Candia on Iraklionin italiankielinen nimi.

Andreas Ritzokselle attribuoitujen Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonien erityispiirteistä on Cattapan todennut seuraavaa: ”Erityisesti Y:n muotoiset kärjet neitsyyttä tarkoittavissa tähdissä ovat maalarin oiva tunnusmerkki. Niitä voi verrata signeeraukseen. Andreas maalasi Jumalanäidin ikoninsa suurempina kuin muut maalarit.”<sup>79</sup> Baltojannin mukaan maalarin Jumalanäidit tunnetaan seuraavista kasvopiirteistä: suu on pieni ja huulet ovat täyteläiset; silmät ovat mantelinmuotoiset ja ne on ympäröity pehmeillä ääri viivoilla; iirikset ovat suuret ja läpinäkyvät ja ne täyttävät silmänvalkuaiset.<sup>80</sup> Sädekehät on muotoiltu kauniisti; niiden koriste-aiheissa vuorottelevat spiraalimaisesti kiertyvät versot ja kukat. Toisinaan Andreas Ritzos on käyttänyt vain yksinkertaisia ympyrämalleja.<sup>81</sup> Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonien enkelit ovat kooltaan miniatyyrimaisia ja ne on maalattu lähelle Jumalanäidin sädekehää. Maalauksellinen toteutus on herkkää ja hienostunutta. Enkelien asuissa vuorottelevat ruusunpunaiset ja siniset sävyt, jotka korostuvat kultataustaa vasten. Kullankäyttö on muutenkin ominaista Andreas Ritzoksen maalaustyylille. Se säteilee taustasta ja sitä vasten korostuvat henkilöiden asujen loistavat värit.<sup>82</sup>

Andreas Ritzoksen maalaritoiminnan kannalta ehkä mielenkiintoisin arkistotieto on vuodelta 1477 (7. elokuuta). Sen mukaan maalari Johannes Akotantos, joka oli jo vanha ja halvaantunut, oli luovuttanut muiden käyttöön hallussaan olleet 54 pyhiä esittäneet luonnokset kolmen dukaatin hinnasta. Hän oli asettanut seuraavan ehdon: jos hän paranisi, ne tulisi palauttaa hänelle ja hän maksaisi hinnan takaisin. Lisäksi hän vaati, ettei niitä saisi myydä edelleen kenellekään. Ilmeisesti terveydentilassa oli tapahtunut muutos parempaan, ainakin hetkeksi, kun hän oli määrännyt edusmiehensä hakemaan pois luonnokset. Lopulta ne joutuivat Andreas Ritzoksen haltuun, joka oli jo silloin arvostettu ja suosittu maalari. Luonnokset olivat kuuluneet Johannes Akotantosin Angelos-veljelle, joka oli laatinut testamenttinsa v. 1436 ja maininnut siinä Johanneksen perijänään.<sup>83</sup> Cattapanin mukaan Johannes Akotantos olisi elänyt ainakin vuoden 1477 loppuun ja Angelos olisi kuollut v. 1450.<sup>84</sup> N. Hatzidaki on taas esittänyt Angeloksen kuolleen viimeistään v. 1457.<sup>85</sup>

Millaisia nuo luonnoskuvat ovat olleet? Cattapan ei eritele niitä Andreas Ritzosta koskevassa tutkimuksessaan. Niiden joukossa tuskin on ollut Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonityypin luonnosta, sillä Angelokselle ei ole attribuoitu yhtään tätä kuvatyypin edustavaa ikonia, ei edes tyyllilisin piirtein. Hänethän tunnetaan erityisesti suurikokoisista Kardiotissa-

ikoneista. On myös mahdotonta ajatella, että Andreas Ritzoksen teokset olisivat syntyneet vasta, kun hän oli saanut haltuunsa nuo luonnokset. Varsinkin kun hänet mainitaan asiakirjoissa maalarina v. 1451.<sup>86</sup> Onko luonnosten joukossa ollut muita Jumalanäidin ikoneja? Baltojannin mukaan on mahdollista, että Andreas Ritzos on käyttänyt sellaista maalatesaan erästä Hellyyden Jumalanäiti -ikonina, koska se tarkasti noudattaa Angelokselle attribuoitua ikonimuunnelmaa. Siinä lapsen vasen käsi on äidin oikeassa kädessä, lapsen oikeassa kädessä on kirjakäärö ja lapsen jalat ovat ristissä.<sup>87</sup>

Voidaan tietysti kysyä, miksi Andreas Ritzos, joka oli jo arvostettu maalari, hankki omistukseensa Angeloksen luonnokset. Ehkäpä hän halusi varmistaa niiden säilymisen maalaripiireissä tai käyttää niitä omaan työpajassaan. Cattapanin mukaan Andreas Ritzoksella ei olisi ollut omaa maalauskoulua eikä muita oppilaita kuin oma poikansa Nikolaos. Arkistotietojen mukaan Andreas Ritzoksella oli yhteyksiä Johannes ja Angelos Akotantoksen lisäksi muihin aikalaismaalareihin. Jotkut heistä ovat varmaan työskennelleet Ritzosten työpajassa.<sup>88</sup> *Yuri Piatnitskyn* mukaan Ritzos-perheen työpaja oli yksi johtavista kreetalaisen koulukunnan työpajoista 1400-luvulla. Todennäköisesti Ritzokset loivat todella uusia, ikonografisia teemoja, jotka tulivat suosituiksi ja levisivät muiden maalareiden keskuuteen.<sup>89</sup>

Andreas Ritzos oli tuottelias maalari. Nykyään hänen ikoneitaan voi nähdä eri puolilla maailmaa, mutta yhtään niistä ei ole Kreetassa. Cattapanin laatimassa teosluettelossa on ensin mainittu 11 teosta, jotka on varmasti voitu attribuoida maalarille joko signeerauksen tai tyylillisten seikkojen perusteella. Niiden joukossa on viisi Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonina, joista kolme on eri puolilla Italiaa – Fiesole, Parma ja Bari. Neljäs ikoni on Stonissa (Dalmatia) ja viides Princetonissa. Muita tähän ryhmään kuuluvia ikoneita ovat: Jumalanäiti Tiennäyttäjä (Rooma), Hellyyden Jumalanäiti (Milano), Jumalanäidin kuolonuneen nukkuminen (Torino), Kristus valtaistuimella (Patmos), Monogrammi JHS (sijainti tuntematon)<sup>90</sup> ja Jumalanäiti valtaistuimella (Patmos). Sitten Cattapan luettelee 26 muuta teosta, jotka tarkemmin tutkittaessa ja vertaillaessa voitaisiin attribuoida Andreas Ritzokselle. Niiden joukossa on 12 Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonina, muutama Jumalanäiti Tiennäyttäjä – ja Hellyyden Jumalanäiti -ikonina sekä tapahtumaikoneita, esim. Kristuksen syntymä, Neitsyt Marian ilmestys ja Laskeutuminen tuonelaan. Lopuksi Cattapan mainitsee muutaman Nikolaos Ritzokselle attribuoitun työn.<sup>91</sup>

## 5. Lopuksi

Ikonografisesti Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonityyppi eroaa muista äitiä ja lasta esittävästä ikoneista, joissa on kärsimykseen liittyviä yksityiskohdita, vain yhdessä suhteessa – lapsen pää on kääntynyt kohden enkeliä, jolla on risti peitetyissä käsissään. Lapsi, jonka jalat ovat ristissä, on esitetty Arakiotissa-maalauksessa. Sen ja Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonien merkittävin ero on lapsen asennoissa. Arakiotissan Anapeson-lapsi on muuttunut äidin käsivarrella istuvaksi lapseksi. Kärsimyksen ja kuoleman ajatus sisältyy itsessään anapeson-asentoon. Sitä täydentävät lapsen ristissä olevat jalat, jalkapohjan ojentaminen kohden katsojaa ja enkelit, joilla on käsissään kärsimysvälineet. Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonityypissä lapsi istuu äidin käsivarrella. Asento ei sinällään viittaa kärsimykseen ja kuolemaan kuten Arakiotissan lapsen, vaan ne esitetään ikonografisilla yksityiskohdilla – ristissä olevat jalat, toisen jalkapohjan kääntäminen kohden katsojaa, siitä riippuva auennut sandaali, lapsen käsien ote äidin peukalosta ja lapsen pään kääntyminen kohden enkeliä, jolla on risti käsissään. Kummankin kuvaesityksen viesti ja dialogi välitetään eri tasoilla samanaikaisesti: inhimillisesti äidin ja lapsen välisellä katsekontaktilla Arakiotissa-maalauksessa, symbolisesti äidin lapsen käsien välisellä yhteydellä Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonissa ja konkreettisesti kummassakin esityksessä kärsimysvälineillä, joita enkelit pitävät kunnioittavasti käsissään. Kunnioitus kohdistuu toisaalta keskushenkilöihin ja toisaalta kärsimysvälineisiin. Arakiotissan lapsi itse ilmoittaa äidille tulevasta tapahtumasta. Heidän välillään vallitsee voimakas tunnelataus ja läheisyys. Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonissa varsinainen dialogi tapahtuu lapsen ja ristiä käsissään pitävän enkelin välillä. Äiti on alusta lähtien tiennyt tulevat tapahtumat ja sen, ettei hän voi niihin vaikuttaa. Siksi hänen ilmeensä on surumielinen. Ainoa äidin ja lapsen välinen yhteys on käsissä. Kummassakin kuvaesityksessä kärsimyksen ajatus on tuotu esiin erilaisin yksityiskohdin. Siten Arakiotissa-maalauksessa ei voi pitää Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonityypin esikuvana, vaan niiden välinen samankaltaisuus toteutuu ajatuksellisella tasolla.

Kun Hellyyden Jumalanäiti -muunnelmat ovat lähes samanaikaisia Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonityypin kanssa, ovat ne varmaan vaikuttaneet Andreas Ritzoksen luomistyöhön. Tosin noissa muunnelmissa käytetyt kärsimykseen viittaavat ikonografiset yksityiskohdat ovat olleet tunnettuja vanhastaan. Niitä on sovellettu eri tavoin kuvaesityksiin vuosisatojen kuluessa. Muuttuminen on ollut hidasta, tuskin huomattavaa. On muistettava, että ikonitaiteessa vallitsevat erilaiset arvot kuin muussa kuvataiteessa. Ikonin tehtävänä ei ole korostaa muutosta, vaan edustaa

pysyvyyttä – niitä arvoja ja totuuksia, jotka ovat syntyneet vuosisatojen kuluessa ja jotka pätevät edelleen.

Baltojanni korostaa Angelosta Hellyyden Jumalanäiti -muunnelmien kehittäjänä. Maalarien – Angelos ja Andreas Ritzos – välisestä kanssakäymisestä on olemassa joitakin tietoja, mutta vaikutteita on tullut varmaan muilta taiteilijoilta sekä ympäristöstä, jossa Bysantin taideperinne oli yhdistynyt länsimaisiin virtauksiin. Angelosta, joka oli lähtöisin Konstantinopolista ja edusti siten bysanttilaista taideperinnettä, voidaan luonnehtia bysanttilaisten Jumalanäidin ikonien kärsimyksen liittyvien yksityiskohtien välittäjäksi ja Andreas Ritzosta niiden lopulliseksi toimeenpanijaksi luomistyössä, jonka tuloksena sitten syntyi Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonityyppi. Todennäköisesti hän on sommitellut ikoninsa eri aineksista pitäen mielessään kunnioitetut, bysanttilaiset ikonityypit, joita hän on täydentänyt entuudestaan tunnetuilla, kärsimyksen liittyvillä yksityiskohdilla. Ne hän on yhdistänyt taidokkaaksi kokonaisuudeksi, joka on vastannut kirkon kaanoneita ja asiakaskunnan mieltymyksiä.

Kreetan kuuluminen Venetsian valtapiiriin loi edellytykset eri kulttuuri-vaikutteiden yhdistymiseen. Saarella olisi tuskin syntynyt ilman Venetsiaa sellaista kulttuuri-ilmastoa, jossa kreetalaisen maalauslukulukunnan kehittyminen olisi ollut mahdollista. Vaikka Venetsian harjoittama hallintopoliittikka oli ankaraa, vallanpitäjät suosivat kulttuuria ja arvostivat Bysantin sivistystä ja taidetta. Maalarit saattoivat vapaasti harjoittaa ammattiaan. He yhdistivät töissään Bysantin taideperinnön läntisiin vaikutteisiin ja loivat uusia ikonimalleja, jotka vastasivat kirkon kaanoneita ja laajan asiakaskunnan mieltymyksiä. Kärsimyksen Jumalanäiti -ikonia voidaan luonnehtia koulukunnan kehityksen myötä syntyneeksi ikonimalliksi, jossa Bysantin taide ja sen ikonografiset yksityiskohdat yhdistyivät taidokkaaksi kokonaisuudeksi.

Andreas Ritzoksen luomaa ikonityyppiä maalasivat koulukunnan seuraavien sukupolvien maalarit vielä 1500- ja 1600-luvulla. Se säilyi sellaisenaan parin sadan vuoden ajan eli niin kauan kun koulukuntaan kuuluneet taiteilijat harjoittivat maalaustoimintaansa saarella. Siten ikonityyppi voidaan liittää kreetalaisen maalauslukulukunnan olemassaoloon Kreetassa. Saaren jouduttua turkkilaisille maalareilla ei ollut enää mahdollisuutta harjoittaa ammattiaan, vaan heidän täytyi lähteä muualle, missä vallitsivat toisenlaiset taidesuuntaukset ja -mieltymykset. Bysantin taideperinteellä, joka oli muotoutunut keisarikunnan tuhatvuotisen historian aikana, ei ollut samanlaista merkitystä läntiselle maailmalle kuin uskonnolliselle bysanttilaiselle tai kreikkalaiselle. Vielä 1400-luvun lopulla kreetalaiset ikonit olivat olleet suosittuja ympäri Eurooppaa, mutta jo 1500-luvun kuluessa niiden suosio selvästi alkoi laantua. Niitä moitittiin kömpelöiksi ja tummiksi väreiltään. Renessanssin myötä Euroopassa oli alettu ihailla

Kreikan klassista taidetta ja lisäksi uusi taidetyyli – manierismi – oli kehittymässä.<sup>92</sup>

Kreetalainen ikonimaalaustaide säilyi kuitenkin ympäristössä, jossa kunnioitettiin bysanttilaisia perinteitä. Se levisi Venäjälle, missä kreetalaisia ikoneita on aina suuresti arvostettu. Kärsimyksen Jumalanäiti -ikoni oli yksi niistä kreetalaisista ikonityypeistä, joita alettiin maalata Venäjällä 1600-luvulla. Venäläinen Kärsimyksen Jumalanäiti -ikoni on toteutettu hieman eri tavalla kuin kreetalainen. Enkelit on usein esitetty kokovartalokuvina seisomassa pilvenhattaran päällä tai ikään kuin riippumassa ylösalaisin ikonin yläkulmista. Toisinaan enkelien paikkoja on vaihdettu niin, että lapsi katsoo kohden enkeliä, jolla on keihäs käsissään. Lapsen jalat ovat ristissä ja toinen jalkapohja on käännetty kohden katsojaa. Henkilöiden kasvopiirteet ja vaatetus noudattavat venäläistä tyyliä ja muotoilua. Miten vaikutteet ovat levinneet Kreetalta Venäjälle? *Engelina Smirnovan* mukaan on edelleen vaikeata selvittää niiden kulkeutuminen 1400–1700-lukujen aikana. Monista 1500-luvulle ajoitetuista venäläisistä ikoneista voidaan kuitenkin erottaa kreetalaisen maalaustaiteen piirteitä niin ikonografisesti kuin tyylillisesti. Venäjällä on säilynyt tietoja ikonien alkuperästä, mutta niiden perusteella ei ole voitu osoittaa Kreetan ja Venäjän välisiä, suoria yhteyksiä. Ikoneja on tullut paljon Venäjälle kautta aikojen hallitsijoiden, diplomaattien ja kauppiaiden mukana ja osa niistä on ollut kreetalaisia ikoneja.<sup>93</sup>

Suomesta tarkasteltuna asian tekee mielenkiintoiseksi se, että Smirnova on esittänyt ns. Kyyhkys-ikonityypin ”syntyneen” Kreetassa toimineiden maalareiden taitavan sommittelutyön tuloksena. Heillähän oli kyky yhdistää bysanttilainen maalausperinne ja Italian maalaustaiteesta peräisin olleet yksityiskohdat symmetriseksi kokonaisuudeksi.<sup>94</sup> Siten Suomessa kunnioitetun Konevitsan Jumalanäidin ikonin alkuperää voitaisiin mahdollisesti etsiä Kreetasta, vaikka se perimätiedon mukaan on peräisin Athokselta. Yhteisen nimittäjän löytyminen kahden ikonityypin – Kärsimyksen Jumalanäiti ja Konevitsan Jumalanäiti – välille olisi mielenkiintoinen ja haastava tehtävä. Ehkä sellaisen löytyminen on mahdotonta, mutta ajatus on kiehtova: yhdistää kreetalainen maalausperinne Suomeen kulkeutuneeseen Jumalanäidin ikoniin.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Δρανδάκη 1951, 63–64; Ξυγγόπουλου 1957, 188. Kreikkalainen N. V. Drandaki etsiessään kuvatyypin alkuperää viittaa maanmiehensä Andreas Ksingopuloksen tutkimuksiin, joiden mukaan Kristus Anapeson-esityksen Jumalanäiti korvattiin äidillä, jolla on lapsi käsivarrellaan niin kuin Jumalanäiti Tiennäyttäjä -kuvatyypissä. Siihen alunperin kuuluneet ylienkelit – Gabriel ja Mikael – varustettiin kärsimysvälineillä. Myöhemmissä tutkimuksissaan Ksingopulos mainitsi seuraavaa: ”Kahden enkelin esittäminen ei johdu vanhan bysanttilaisen esikuvan – Arakiotissa – esittämisestä, vaan todennäköisesti Jumalanäiti Tiennäyttäjä -kuvatyypistä. Siihen on jo paleologilaisaikana kuulunut kaksi enkeliä, mahdollisesti jo aikaisemmin.”
- <sup>2</sup> Chatzidakis 1962, 40.
- <sup>3</sup> Chatzidakis 1976, 181.
- <sup>4</sup> Μπαλτογιάννη 1993, 567.
- <sup>5</sup> Χατζηδάκη 1993, 106.
- <sup>6</sup> Sommer 1983, 118; Bentechev 1985, 103; Jääskinen 1991, 25; Sidorenko 1996, 104.
- <sup>7</sup> Χατζηδάκης 1987, 73–74.
- <sup>8</sup> Norwich 1997, 304.
- <sup>9</sup> Νενεδάκης 1983, 55.
- <sup>10</sup> Borboudakis ym. 1983, 26–28.
- <sup>11</sup> Ibidem, 20–21.
- <sup>12</sup> Χατζηδάκης 1987, 79.
- <sup>13</sup> Χατζηδάκη 1993, 1–2.
- <sup>14</sup> Constantoudaki-Kitromilides 1987, 51.
- <sup>15</sup> Χατζηδάκη 1993, 3–4.
- <sup>16</sup> Ibidem, 20–21.
- <sup>17</sup> Μπορμπουδάκης 1993a, 16.
- <sup>18</sup> Χατζηδάκης 1987, 76–77, 93.
- <sup>19</sup> Λχειμάστου-Ποταμίανου 1996, 244.
- <sup>20</sup> Χατζηδάκη 1983, 10–11.
- <sup>21</sup> Χατζηδάκης 1987, 82–84.
- <sup>22</sup> Χατζηδάκη 1993, 15–16.
- <sup>23</sup> Χατζηδάκης 1987, 92.
- <sup>24</sup> Ibidem, 93.
- <sup>25</sup> Μπαλτογιάννη 1994a, 82.
- <sup>26</sup> Σωτηρίου, Μαρίας 1969, λ´.
- <sup>27</sup> Piatnitsky 1993, 339.
- <sup>28</sup> Καλοκύρη 1972, 79.
- <sup>29</sup> From Byzantium to El Greco 1987, 17.
- <sup>30</sup> Σωτηρίου, Μαρίας 1969, λ´.
- <sup>31</sup> Stylianou ym. 1985, 158–159.
- <sup>32</sup> Ξυγγόπουλου 1957, 188.
- <sup>33</sup> Stylianou ym. 1985, 164, 166.
- <sup>34</sup> Μπαλτογιάννη 1994a, 18.
- <sup>35</sup> Καλοκύρη 1972, 61.
- <sup>36</sup> Μπαλτογιάννη 1994β, 24.
- <sup>37</sup> Ibidem, 24.
- <sup>38</sup> Jumalanäidin ikoneissa käytetyillä epiteeteillä halutaan korostaa Marian erityisominaisuuksia (esim. ”puhdas”, ”tahraton”, ”armollinen”) tai hänen ase-

- maansa kirkon hierarkiassa. Epiteeteillä ei ole mitään tekemistä ikonin ikonografisten yksityiskohtien kanssa.
- <sup>39</sup> Σωτηρίου, Μαρίας Γ, 1969, λζ´.
- <sup>40</sup> Amolindos-sana mainitaan yleisesti nimenomaan Kärsimyksen Jumalanäiti-ikonityypin epiteettinä. Yuri Piatnitskyn mukaan (1993, 339) epiteetti on mahdollisesti peräisin Konstantinopolissa olleesta Jumalanäiti Amolindosin basilikasta, jonka Irini Paleologina olisi rakennuttanut v. 1401. Voidaankin kysyä, onko basilikan nimikkoikonina ollut Kärsimyksen Jumalanäiti-ikoni, jossa on esiintynyt epiteetti Amolindos. Jos sellainen ikoni on ollut, on se ollut kunnioitettu ja arvostettu. Siitä mahdollisesti tehdyissä toisoinnoissa olisi ”säilynyt” tämä epiteetti tarkoittamaan nimenomaan Kärsimyksen Jumalanäiti-ikonia niin, että kun on mainittu sana Amolindos kaikki ovat osanneet yhdistää sen Kärsimyksen Jumalanäiti-ikonityyppiin. Kuitenkin tutkittaessa ikoneita on ehdottomasti käytettävä niiden ikonografisia nimityksiä ensi sijassa ja vasta sitten mainittava epiteetti.
- <sup>41</sup> Καλοκύρη 1972, 40.
- <sup>42</sup> Chatzidakis 1962, 41.
- <sup>43</sup> Μπαλτογιάννη 1994a, 132.
- <sup>44</sup> Teoksessa The Utrecht Psalter in Medieval Art (1996, 168) on psalttari ajoitettu v. 820–835.
- <sup>45</sup> Μπαλτογιάννη 1994a, 80–81.
- <sup>46</sup> Ibidem, 132.
- <sup>47</sup> Kaikilla on haavoittuva kohtansa. Kantapää se oli tarusankari Akhilleuksellaakin. Tarinan mukaan Thetis-äiti oli upottanut poikansa Styx-virtaan. Hänestä tuli siten haavoittumaton, paitsi kantapäätä, josta äiti oli pitänyt kiinni ja johon sitten osui Pariksen myrkkynuoli. Tarinasta on saanut alkunsa ilmaus ”Akhilleen kantapää”.
- <sup>48</sup> Μπαλτογιάννη 1994a, 132–133.
- <sup>49</sup> Ibidem, 133.
- <sup>50</sup> Ibidem, 156–157.
- <sup>51</sup> Ibidem, 153–154, 156.
- <sup>52</sup> Ibidem, 156.
- <sup>53</sup> Ibidem, 158 (viite 17).
- <sup>54</sup> Μπορμπουδάκης 1993β, 498. Borbudakis ei esitä arvioita ikonin maalaustyylistä tai mahdollisesta maalarista.
- <sup>55</sup> Χατζηδάκη 1993, 104. N. Hatzidaki mainitsee ikonin ajoituksen perustuvan M. Ahimastu-Potamianun tutkimuksiin, joiden mukaan ikonin maalaustyyli viittaa kreetalaiseen ikonimaalariin nimeltä Angelos Pitzamanos.
- <sup>56</sup> Μπαλτογιάννη 1994a, 173 (myös viite 3).
- <sup>57</sup> Ibidem, 273.
- <sup>58</sup> Jääskinen 1971, 168–170.
- <sup>59</sup> Μπαλτογιάννη 1994a, 105–106.
- <sup>60</sup> Kuvaa miniatyyristä voi tarkastella teoksesta: Hutter, Irmgard ”Early Christian and Byzantine” (1988, 117).
- <sup>61</sup> Μπαλτογιάννη 1994a, 107–108.
- <sup>62</sup> Ks. ed.
- <sup>63</sup> Μπαλτογιάννη 1994a, 172.
- <sup>64</sup> Miksi toisissa ikoneissa teksti on kirjoitettu kreikaksi ja toisissa latinaksi? Nano Hatzidakin mukaan (1993, 1–2) on mahdollista, että kreikkankielisellä tekstiotteella varustetut ikonit olisivat olleet tarkoitettuja kreikkalaisille tilaajille ja latinankieliset taas italialaisille asiakkaille. Kuitenkin hänen mielestään asiakaskuntaa koskeva kysymys vaatii vielä tutkimusta.

- <sup>65</sup> Δραυδάκη 1951, 63, (viite 11).
- <sup>66</sup> Suomennos kirjoittajan.
- <sup>67</sup> Cattapan 1973, 241, viite 5. "Venetsian murteessa ei äännetä kaksoiskonsonanttia."
- <sup>68</sup> Ξυγγόπουλου 1957, 188–189. Ksingopulos esitti vielä 1950-luvulla maalarin eläneen ja työskennelleen 1500-luvun lopulla tai jopa 1600-luvun alussa huolimatta hänen teostensa paleologilaisista vaikutteista. Esittämänsä ajoitukseen Ksingopulos oli päätenyt tyyli- ja ikonografiavertailujen perusteella.
- <sup>69</sup> Sommer 1983, 118. "... Andreas Ricco, nk. Madonnero, joka oli kotoisin Kreetasta ja asui Etelä-Italiassa."
- <sup>70</sup> Cattapan 1973, 241–243, 253–254.
- <sup>71</sup> Ibidem, 248–253.
- <sup>72</sup> Angelos mainitaan yleensä aina vain etunimellä. Tutkijoiden keskuudessa on edelleen epäselvyyttä, onko Angelos ollut Angelos Akotantos vai Angelos Apokafkos. Cattapan (1973, 251) käyttää sukunimenä Akotantos-nimeä italialaisessa muodossa Acotanto. N. Hatzidakin mukaan (1983, 14; 1993, 4) Angelos voidaan identifioida vuodelta 1436 peräisin olevan testamentin allekirjoituksen mukaan Angelos Akotantokseksi. Kun taas Borbudakis mielestä (1993, 19) Angeloksen identifioiminen on ongelmallista. "Jo aiemmin ja taas vasta äskettäin Angelos on identifioitu arkistotiedoista tunnettuun Angelos Akotantokseen, vaikka niissä viitataan myös toiseen Angelos-nimiseen maalariin, nimittäin Angelos Apokafkokseen, josta löytyy maininta vuodelta 1421." Baltojannin mukaan (1994a 110) on edelleen epävarmaa, voidaanko Angelos samaistaa Angelos Akotantokseksi. Ahimastu-Potamianu on taas esittänyt (1996, 243) olevan mahdollista identifioida Angelos kirjallisten lähteiden perusteella Akotantokseksi.
- <sup>73</sup> Χατζηδάκη 1983, 9.
- <sup>74</sup> Cattapan 1973, 246, 249.
- <sup>75</sup> Ibidem, 269.
- <sup>76</sup> Ibidem, 247.
- <sup>77</sup> Χατζηδάκη 1993, 42, 46.
- <sup>78</sup> Χατζηδάκης 1987, 90.
- <sup>79</sup> Cattapan 1973, 266, 274.
- <sup>80</sup> Μπαλτογιάννη 1994β, 28.
- <sup>81</sup> Χατζηδάκη 1933, 46.
- <sup>82</sup> Ibidem, 44.
- <sup>83</sup> Cattapan 1973, 251.
- <sup>84</sup> Ibidem, 246.
- <sup>85</sup> Χατζηδάκη 1993, 4.
- <sup>86</sup> Ks. ed.
- <sup>87</sup> Μπαλτογιάννη 1994α, 25.
- <sup>88</sup> Cattapan 1973, 248.
- <sup>89</sup> Piatnitsky 1996, 5236.
- <sup>90</sup> Nykyään teos on Ateenan Bysanttilaisessa museossa. Selostuksen siitä on kirjoittanut M. Ahimastu-Potamianu teokseen "Εικόνες της Κρητικής Τέχνης (Από τον Χάνδακα ως την Μόσχα και την Αγία Πετρούπολη)" 1993., 556–557.
- <sup>91</sup> Cattapan 1973, 266–281.
- <sup>92</sup> Constantoudakis-Kitromilides 1987, 52–53.
- <sup>93</sup> Smirnova 1993, XXVII–XXVIII.
- <sup>94</sup> Ibidem, XXVII–XXVIII.

## PAINETUT LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Αχειμάστου-Ποταμιάνου, Μύρταλη*  
 1993 JHS. Εικόνες της Κρητικής Τέχνης (Από τον Χάνδακα ως την Μόσχα και την Αγία Πετρούπολη). Βικελαία Βιβλιοθήκη Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. Ηράκλειο 1993., 556–557.
- Αχειμάστου-Ποταμιάνου, Μύρταλη*  
 1996 Η Μεταβυζαντινή Ζωγραφική και η Βυζαντινή Παράδοση. Byzantium Identity Image Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies. University of Copenhagen, 18–24 August, 1996. Edited by Karsten Fledelius in cooperation with Peter Schreiner. Danish National Committee for Byzantine Studies. Eventus Publishers, Copenhagen 1996., 240–252.
- Bentchev, Ivan*  
 1985 Handbuch der Muttergottesikonen Russland. Verlag Jolanta Ciaputa-Bentcheva. Bonn-Bad Godesberg.
- Borboudakis, Manolis – Gallas, Klaus – Wessel, Klaus*  
 1983 Byzantinisches Kreta. Hirmer Verlag. München.
- Cattapan, Mario*  
 1973 I Pittori Andrea e Nicola Rizo da Candia. Thesaurismata. Bolletino dell'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Post-Bizantini. Volume 10. Venezia., 238–282.
- Chatzidakis, Manolis*  
 1962 Icônes de Saint Georges des Grecs et la Collection de l'Institute Hellenique d'Etudes Byzantines et Post-Byzantines de Venise. N. I. Stamperia di Venise.
- Chatzidakis, Manolis*  
 1976 Les Débuts de l'École Crétoise et la Question de la l'École Dite Italo-grecque. Etudes sur la Peinture Post-Byzantine. Varium Reprints. London.
- Constantoudaki-Kitromilides, Maria*  
 1987 The Taste and Market of the Cretan Icons in the 15th and 16th Centuries. From Byzantium to El Greco. Athens., 51–53.
- Δραυδάκη, Ν. Β.*  
 1951 Η Ρόθμινα Είκων Παναγία του Πάθους. Κρητικά Χρονικά. Έτος Ε'. Ιανουάριος-Απρίλιος. Τεύχος 1. Έκδοσης Ανδρέας Καλοκαιρινός. Ηράκλειο Κρήτης., 61–70.
- From Byzantium to El Greco*  
 1987 Athens.
- Hutter, Irmgard*  
 1988 Early Christian and Byzantine. Translated by Alistair Laing. The Herbert Press Ltd. London.



*Jääskinen, Aune*

- 1971 The Icon of the Virgin of Konevitsa. A Study of the "Dove Icon" and its Iconographical Background. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia n:o 85. Helsinki.

*Jääskinen, Aune*

- 1991 Kärsimyksen Jumalanäiti. Perinteet kohtaavat. Lännen Madonna ja Idän Jumalanäiti. Helsinki., 25.

*Καλοκύρη, Κωνσταντίνου*

- 1972 Η Θεοτόκος εἰς τὴν Εἰκονογραφίαν Ανατολῆς καὶ Δύσεως. Πατριαρχικόν Ἴδρυμα. Πατερικῶν Μελετῶν. Θεσσαλονίκη.

*Μπαλτογιάννη, Χρυσάνθη*

- 1993 Παναγία του Πάθους. Εἰκόνες τῆς Κρητικῆς Τέχνης (Ἀπὸ τοῦ Χάνδακα ὡς τὴν Μόσχα καὶ τὴν Ἁγία Πετρούπολη). Βικελαία Βιβλιοθήκη-Πανεπιστημιακὲς Εκδόσεις Κρήτης. Ηράκλειον., 566-567.

*Μπαλτογιάννη, Χρυσάνθη*

- 1994a Εἰκόνες Μήτηρ Θεοῦ. Ἐκδοστὴς Ἄδαμ. Ἀθήνα.

*Μπαλτογιάννη, Χρυσάνθη*

- 1994β Παραλλαγή τῆς Παναγίας τοῦ Πάθους σε εἰκόνα τῆς Θεσσαλονίκης ἀπὸ τοῦ κύκλου τοῦ Ἀνδρέου Ριτζοῦ. Θυμίαμα στὴ Μνήμη τῆς Λασκαρίνας Μπούρα. Ἀθήνα., 23-33.

*Μπορμπουδάκης, Μανώλης*

- 1993a Η Κρητικὴ Σχολὴ Ζωγραφικῆς. Εἰκόνες τῆς Κρητικῆς Τέχνης (Ἀπὸ τοῦ Χάνδακα ὡς τὴν Μόσχα καὶ τὴν Ἁγία Πετρούπολη). Εκδόσεις Ἄδαμ. Ἀθήνα., 15-31.

*Μπορμπουδάκης, Μανώλης*

- 1993β Παναγία Ἀμιάνδος. Εἰκόνες τῆς Κρητικῆς Τέχνης (Ἀπὸ τοῦ Χάνδακα ὡς τὴν Μόσχα καὶ τὴν Ἁγία Πετρούπολη). Βικελαία Βιβλιοθήκη-Πανεπιστημιακὲς Εκδόσεις Κρήτης. Ηράκλειον., 498.

*Νενεδάκης, Ἀνδρέας*

- 1983 Ρύθμιμος Τριάντα Αἰῶνες Πολιτεία. Ἀθήνα.

*Norwich, John Julius*

- 1997 A Short History of Byzantium. Alfred A. Knopf. New York.

*Ξυγγόπουλου, Ἀνδρέου*

- 1957 Σχεδιάσματα Ἱστορίας τῆς Ὀρθοπευτικῆς Ζωγραφικῆς μετὰ τὴν Ἄλωσιν. Ἀθήνα.

*Piatnitsky, Yuri*

- 1993 Παναγία τοῦ Πάθους. Εἰκόνες τῆς Κρητικῆς Τέχνης (Ἀπὸ τοῦ Χάνδακα ὡς τὴν Μόσχα καὶ τὴν Ἁγία Πετρούπολη). Βικελαία Βιβλιοθήκη-Πανεπιστημιακὲς Εκδόσεις Κρήτης. Ηράκλειον., 338-340.

*Piatnitsky, Yuri*

- 1996 Workshop of Ritzos-family and Cretan Icon of the Xvth Century. Byzantium Identity Image Influence. Danish National Committee for Byzantine Studies. Eventus Publishers. Copenhagen., 5236.

*Pyhä Raamattu*

- 1997 Sisälähetysseuran kirjapaino Raamattutalo. Pieksämäki.

*Sidorenko, Galina*

- 1996 Kärsimyksen Jumalanäiti. Tsaarien Ajan Aarteita Moskovan Kremlin Museoista ja Tretjakovin Galleriasta. Käännökset Sisar Kristiina, Ahti Nikunlassi, Jüri Kokkonen, Galina Pronin, Ilkka Karttunen. Art Print Oy. Helsinki., 104.

*Smirnova, Engelina*

- 1993 Οι Κρητικὲς Εἰκόνες τῆς Κρητικῆς τέχνης. (Ἀπὸ τοῦ Χάνδακα ὡς τὴν Μόσχα καὶ τὴν Ἁγία Πετρούπολη). Βικελαία Βιβλιοθήκη Πανεπιστημιακὲς Εκδόσεις Κρήτης. Ηράκλειον., XXVII-XXIX.

*Sommer, Kurt*

- 1983 Ikoner. Översättning och omarbeting av Max Mauritsson. Katolska Föreningen. Stockholm.

*Stylianou, Andreas and Stylianou, Judith A.*

- 1985 The Painted Churches of Cyprus. Trigraph LTD. London.

*Σωτηρίου, Μαρίας Γ.*

- 1969 Παναγία τοῦ Πάθους. Βυζαντινὴ εἰκὼν τῆς Μόνης Σίνα. Ἐν Ἀθήναις., κθμ'.  
The Utrecht Psalter in Medieval Art. Picturing the Psalms of David.  
1996 Westrenen. The Netherlands.

*Χατζηδάκη, Νάνω*

- 1983 Εἰκόνες Κρητικῆς Σχολῆς. Ἐκτύπωση I. Ντεκοπουλος. Ἀθήνα.

*Χατζηδάκη, Νάνω*

- 1993 Ἀπὸ τοῦ Χάνδακα στὴ Βενετία. Ἑλληνικὲς εἰκόνες στὴν Ἰταλία 15ος - 16ος Αἰῶνας. Ἴδρυμα Ἑλληνικοῦ Πολιτισμοῦ. Ἀθήνα.

*Χατζηδάκης, Μανώλης*

- 1987 Ἑλληνες Ζωγράφοι μετὰ τὴν Ἄλωση (1450-1830). Ἀθήνα.

## SUMMARY

Irma Stenström, *The Virgin of the Passion Icon Type and the Cretan School*

This icon type is a half-length portrait of Mary. Her head is turned towards the Child on her left arm, who is holding her right thumb with both hands. The Child's feet are crossed, the right sole is turned towards the viewer and an open sandal hangs by the strap from his right foot. His head is turned upwards to the right towards an angel holding a cross in its covered hands. Another angel on the opposite side holds a vessel containing a spear, a hyssop reed and a sponge on the top of it. Icon compositions normally feature a quotation in Greek, or sometimes in Latin, referring to the Archangel Gabriel.

The earliest Cretan icons of the Virgin of the Passion date from the fifteenth century. Since this icon type contains many details referring to the Passion which had previously appeared in various artistic presentations, it was thought at first that the icon must have had a model. Nevertheless no direct model has been found among earlier icons. Current literature mentions the Cretan painter Andreas Ritzos (1422–1492) as the developer of this icon type.

The development of the Cretan School on Crete after the conquest of Constantinople in 1453 was one of the most important preconditions for the creation of the Virgin of the Passion icon type. On urbanized Crete ruled by the Venetians the artists were townsmen and could freely practise their craft. The Venetians brought Renaissance ideas to the island and therefore it was possible to produce religious art. Before the invasion of Constantinople Cretan painting was influenced by both the Eastern and the Western artistic heritage. The stylistic language of the Cretan School originated in the Palaeologan artistic trend of the fourteenth and fifteenth centuries. Painters from Constantinople introduced it to Crete when they settled on the island. Italian artistic trends exercised stylistic influence on Cretan painting and Western details were introduced into the iconographic tradition and traditional icon painting.

After the iconoclastic controversy had ended, details referring to the Passion began to appear in Mother of God icons. The Mother with the Child in her lap gradually became the Mother of God with all the symbols of the Passion. Many of these details – the crossed feet, the turning of the sole and the sandal hanging from the foot – were adopted in the Virgin Glykophilousa icons at the turn of the fourteenth century. One detail in the Cretan Virgin of the Passion icon compositions – the Child holding the Mother's right thumb with both hands – probably originates from a Palaeologan example in which the Child's hand is in the Mother's hand. The Palaeologan Virgin Glykophilousa icons that have this detail date from the fourteenth century.

In the Cretan Virgin of the Passion icon type the dialogue is between the Child and the Archangel Gabriel, who is holding the cross in his hands. The text referring to Gabriel emphasizes his significance in the icon composition. The reference to the Passion is complemented by the Archangel Michael who holds in his hands the vessel of vinegar containing the spear and the hyssop reed with the sponge. All these details emphasize the message and inner meaning of the icon type – Christ's bodily passion, humiliation and death.

Using the Palaeologan Mother of God icons as their model the Cretan painters created their versions. The most popular version among artists was the Virgin Glykophilousa, which was painted on Crete in the fifteenth century. Since these versions are almost contemporary with the Virgin of the Passion icon type, they must have had some influence on Andreas Ritzos's creative work. The painter must have been influenced by the details of the older Mother of God icons, by other contemporary Cretan painters and by the environment in which the Byzantine artistic heritage was combined with Western trends. These different elements were united in a sophisticated whole. Thus the Virgin of the Passion icon type can be characterized as a model that evolved with the development of the Cretan School.

Andreas Ritzos's icon type was produced by succeeding generations of Cretan painters in the sixteenth and seventeenth centuries. Cretan icons were popular all over Europe right up to the end of the fifteenth century, but they soon lost favour during the sixteenth century. The art of Cretan icon painting was preserved in an environment in which Byzantine traditions were respected. It spread to Russia, and the Virgin of the Passion icon was one of the Cretan icon types which Russian painters began to produce in the seventeenth century.

Tuula Rantakaulio

## Matkalla Jumalan luo Ina Collianderin uskonnollisten puupiiirrosten seurassa

### 1. Johdanto

Kuvataiteilija Ina Colliander (1905–1985) tunnetaan erityisesti enkeliaiheisista puupiiirroksistaan, mutta hänen taiteellinen tuotantonsa on niin tekniikaltaan kuin aihepiiriltään paljon laajempi. Hänen aihevalikoimastaan voi löytää uskonnollisten teemojen lisäksi maisemia, asetelmia ja ihmiskuvia. Myöskään hänen uskonnollinen taiteensa ei rajoitu yksinomaan enkeleihin. Tässä artikkelissa, joka perustuu Ina Collianderin uskonnollista taidetta käsittelevään uskontotieteen pro gradu -tutkielmaani<sup>1</sup>, tarkastelen yhtätoista Ina Collianderin uskonnollista puupiiirrosta vuosilta 1945–1973. Piiirrosten tarkastelussa lähtökohtanani on, että ne heijastavat ensisijaisesti ortodoksisista uskonnollista todellisuutta eli ortodoksisista uskoa, perinnettä ja ihmiskäsitystä mutta myös Ina Collianderin omaa henkilökohtaista uskoa ja elämää.

### 2. Ina Colliander taiteilijana

#### 2.1. Pietarilaisesta koulutytöstä suomalaiseksi taiteilijaksi

Ina Colliander, o.s. Behrsen, syntyi Pietarissa 25. kesäkuuta 1905. Hänen vanhempansa olivat baltiansaksalaisia, isä arkkitehti Richard Behrsen ja äiti Lydia o.s. von Golicke, jolla oli sukulaisia myös Suomessa. Ina Collianderin lapsuudenkoti oli luterilainen. Kodissa vallinneen ankaran kurin vastapainoksi Ina Colliander on kertonut löytäneensä jo lapsena ortodoksisen kirkon lämmöstä, pyhydestä ja hartaudesta sen, minkä koki enemmän omakseen. Vanhemmiltaan salaa hän kävi perheen keittäjän kanssa ortodoksisessa kirkossa.<sup>2</sup>

Vuonna 1923 Ina Behrsen muutti perheestä ensimmäisenä vanhempiensa toivomuksesta Suomeen. Hän valmistui Helsingin Taideteollisuuskeskuskoulusta 1928 ja aloitti tämän jälkeen kansikuvien piirtäjänä porvoalaisessa kirjapainossa. Vapaa-aikanaan hän piirsi ja maalasi. Ensimmäisen näyttelynsä hän piti 1930 Taidehallissa Helsingissä.<sup>3</sup>

Joulukuussa 1930 Ina Behrsen meni, vastoin vanhempiensa tahtoa, naimisiin Tito Collianderin kanssa. Seuraavana syksynä he molemmat jäivät vapaiksi taiteilijoiksi. Perheeseen syntyi kolme lasta: Maria 1931, Katarina 1939 ja Sergius 1949.<sup>4</sup>

Käännekohdiksi Ina ja Tito Collianderin perheen elämässä tulivat toisaalta aika Viron Petserissä 1936–38, jolloin Ina ja Tito Colliander liittyivät ortodoksiseen kirkkoon, ja toisaalta Ina Collianderin syksyllä 1947 viettämä kuukausi Uuden Valamon luostarissa Heinävedellä. Petserissä kylän luostari ja ortodoksiset menot kuuluivat vahvasti jokapäiväiseen elämään. Tähän Ina ja Tito Colliander ihastuivat. Ina Collianderille tuo aika merkitsi lämpimien lapsuusmuistojen uudelleen elämistä sekä aikaa maalata mm. ikoneja. Kääntymystään Ina ja Tito Colliander kuitenkin kuvaavat vuosien kuluessa tapahtuneeksi kypsymiseksi.<sup>5</sup>

Uuden Valamon luostarissa syksyllä 1947 Ina Colliander tutustui skeemaigumeni Johannekseen, josta tuli myöhemmin koko Collianderin perheen ystävä ja hengellinen tuki. Monien ongelmien kanssa kamppailleen perheen elämä rauhoittui. Tito Colliander ryhtyi lukemaan teologiaa. Ina Colliander sai enemmän aikaa omistautua taiteelleen. Ortodoksisuudesta tuli heille yhä enemmän elämäntapa.<sup>6</sup>

Ina Colliander on kertonut halunneensa maalata, mutta käytännölliset syyt johtivat siihen, että puugrafiikasta muodostui keskeisesti hänen taide-muotonsa. Toki hänen taiteeseensa kuuluu myös maalauksia. Pienten lasten, kodinhoidon ja tilan vähyyden vuoksi maalaaminen osoittautui hankalaksi. Myös rahaa oli vähän. Sen sijaan puupiirroksen saattoi ottaa syliin leikattavaksi ja sen teon saattoi keskeyttää. Materiaalin saattoi löytää luonnosta, kuten meren rantaan heittämän laudanpätjän.<sup>7</sup>

Ina Collianderin taiteellisena läpimurtona voidaan pitää hänen vuoden 1959 Artekin näyttelyään Helsingissä. Näyttely sai paljon myönteistä palautetta, ja se vakiinnutti Ina Collianderin aseman taiteilijana. Perhe-elämän rauhoittumisen lisäksi Ina Collianderin työskentelyolosuhteet olivat parantuneet ratkaisevasti 1958, kun hän sai oman työhuoneen Taiteilijaseuran ateljeetalosta Oulunkylästä. Myös taiteellisesti inspiroivat ulkomaan matkat, erityisesti Italiaan ja Venäjälle, olivat innoittaneet Ina Collianderin taiteellista työskentelyä ja osaltaan mahdollistivat vuoden 1959 menestyksen.<sup>8</sup>

Ina Collianderilla oli näyttelyjä myös ulkomailla, esimerkiksi 1960-luvulla hän osallistui kaksi kertaa Suomen edustajana Venetsian biennaa-

liin. Ina Colliander halusi myös muuttua taiteilijana, minkä vuoksi hän etsi ja kokeili myös uusia esittämistapoja ja tyylejä, mutta kuitenkin hän säilytti taiteessaan jotakin olennaista omasta persoonallisesta tyylistään. Ina Collianderin voi katsoa olleen arvostettu ja omaperäinen taiteilija omiana aikanaan.

Ina Colliander kuoli 24. marraskuuta 1985 Helsingissä 80-vuotiaana.

## 2.2. Ina Colliander taiteen ja uskonnon yhdistäjänä

Ina Colliander on eräässä haastattelussaan todennut, ettei ole mitään syytä kuvata omia ongelmiaan ja siirtää niitä taiteessaan muille.<sup>9</sup> Hänen näkemyksensä taiteen tehtävästä vastaa varhaiskristillistä taidekäsitystä, jonka mukaan taiteen tehtävä ei ole esittää elämän ongelmia vaan vastata niihin. Tämä näkemys on säilynyt ikonitaiteessa.<sup>10</sup> Ina Colliander toteaa omassa kirjoituksessaan ortodoksisesta kuvataiteesta, että ikuiset, näkymättömät arvot kuten rakkaus, hyvyys, puhdassydämyys, toivo ja usko saavat näkyvän muodon ikoneissa, joissa ei kuvata syntiä vaan kirkastettua tilaa, taivaallista, sisäistä kauneutta.<sup>11</sup> Ikonitaiteelle tyypillisen pyrkimyksen harmoniaan sekä ratkaisukeskeisyyden voi nähdä myös Ina Collianderin omassa taiteessa. Hän ei kuvaa pahuutta vaan hyvyyttä. Hän ei halua masentaa vaan rohkaista. Hän on esimerkiksi halunnut kuvata enkeleitä, koska ihmiset hänen mukaansa tarvitsevat tietoa siitä, että on olemassa olentoja, rauhan, rakkauden ja turvallisuuden tuojia, joihin ihminen voi turvautua.<sup>12</sup>

Ina Colliander maalasi myös ikoneita. Perinteisesti ikoneihin liitetään rukous. Ikonin edessä tavallisesti rukoillaan. Ina Colliander kirjoittaa itse, että ikoni on Jumalan ja ihmisen kohtauspaiikka, rukouksen ”tapahtukoon sinun tahtosi” ilmaus. Ikonimaalarin lähtökohta on hänen mukaansa eettinen, ei esteettinen, kauneus. Ensimmäiseksi ikonimaalari pyrkii tuomaan esiin sisäistä kauneutta, pyhyttä.<sup>13</sup> Ina Colliander harjoitti myös hesykastista Jeesus-rukousta, joka merkitsi hänelle hyvin paljon, koska siinä Kristus syntyy yhä uudestaan ihmiseksi rukoilijan sydämessä. Näyttää siltä, että Ina Collianderille rukous ja ikonimaalaus, mutta myös taiteen tekeminen, merkitsivät Jumalan ja ihmisen kohtaamista, missä Jumala syntyy aina uudelleen, tulee näkyväksi, kun näkyvä aine, rukoilija tai puupalanen, alkaa heijastaa Jumalan näkymätöntä todellisuutta, kuten hän itse kirjoittaa:

Jeesuksen rukouksen kautta: ”Herra Jeesus Kristus, Jumalan Poika, armahda minua syntistä” syntyy Kristus yhä uudestaan ihmi-



seksi, niin kuin Simeon Uusteologi sanoo: ”Hän itse on läsnä minussa ja säteilee köyhässä sydämessäni.” Karussa lankussakin Jumalan syntyminen toistuu: aine kirkastuu, se ei enää ole kovaa, raskasta ja tiheää, se ei enää pysy ajallisuudessa.<sup>14</sup>

Ina Collianderin elämässä uskonnon ja taiteen välillä ei siis näytä olleen ristiriitaa, vaan pikemminkin niiden välillä vallitsi harmoninen synteesi, jossa rukous ja taide kulkivat rinnakkain ja täydensivät toisiaan. Kirjailija Tito Colliander on kirjoittanut taiteen ja uskonnon suhteesta vaimonsa elämässä:

Näytti kuin kristinuskon ja taiteen vaatimukset olisivat hänen miellesään samastuneet, sulautuneet yhdeksi ainoaksi kauneuden valtakunnaksi, jota ei rasittanut sen enempää moraalinen kuin esteettinenkään painolasti.<sup>15</sup>

Kuitenkin on ilmeistä, että Ina Collianderilla taiteen tekemiseen vaikuttivat sisäisen rauhan ja hyvyyden kokemisen lisäksi myös sisäinen ristiriita ja tuska, jotka juontuivat lapsuuden ahdistavista kokemuksista sekä oman avioliiton ongelmista. Ne vaativat työstämistä, mikä näyttää luonnistuneen hänelle parhaiten juuri taiteen ja uskonnon keinoin ja kiinnittymällä silloin tietoisestikin ahdistavien tunteiden vastavoimiin eli hyvyyteen, rakkauteen ja harmoniaan.

Ina Collianderin taiteessa hyvyyden alkuperä on hänen uskonnollisen näkemyksensä mukaisesti selvästi ihmisen ulkopuolella, Jumalassa, mutta ihmisen tehtävänä on tulla osalliseksi Jumalan hyvyydestä. Ortodoksisessa pelastuskäsityksessä on olennaista theosis, ihmisen jumaloituminen, Jumalan kaltaiseksi tuleminen ja pyhittyminen, mikä tarkoittaa myös Jumalan hyvyyden lisääntymistä ihmisessä. Jumaloituminen tapahtuu ihmisen vapaaehtoisen pyrkimyksen ja Jumalan armon, rakkauden, yhteistyönä. Samalla, kun Ina Collianderilla taiteen tekemiseen liittyi hiljainen rukous, se oli osaltaan myös jumaloitumista ja osallisuutta Jumalan hyvyydestä, josta näin saattoi tulla osa hänen omaa sisäistä todellisuuttaan. Tässä kokemuksessa taiteen ja uskonnon raja katosi. Niiden välillä ei ollut ristiriitaa. Taiteella ja uskonnolla oli sama päämäärä: Jumalan rakkauden lisääntyminen.<sup>16</sup>

Ina Colliander on kuvannut uskonnollisessa taiteessaan usein näkyvän ja näkymättömän todellisuuden samanaikaisuutta, missä aika ja ikuisuus kohtaavat. Hän on itse todennut ikonitaiteesta, että se näyttää, mitä piilee symbolien takana. Raamatun perustapahtumat tulee ymmärtää symbolisesti, ikuisesti toistuvina tapahtumina.<sup>17</sup> Tämä periaate näkyy myös Ina Collianderin omassa taiteessa, sillä Raamatusta valitsemansa aiheet hän on usein kytenyt nykyhetkeen sekä liittänyt mukaan myös tulevaisuuteen

viittaavan, eskatologisen ulottuvuuden. Hän on käyttänyt myös ikonitaiteen tyylikeinoja, aiheita ja symboliikkaa. Ilmeisesti Ina Colliander on halunnut taiteellaan koskettaa tavallista katsojaa, antaa tälle ja tämän tunteille samastumiskohteen, mutta samalla kertoa Jumalan näkymättömästä todellisuudesta, joka on ”kaikkialla läsnäoleva ja kaikkikäyttävä” ja ihmistä varten. Hän on itse todennut kuvataiteen kielestä, että se antaa vapauden kokea ja ajatella. Se ei pakota ketään, vaan jokainen voi ymmärtää omalla tavallaan ja harva voi kokea samaa kuin kuvan tekijä.<sup>18</sup>

### 3. Ina Collianderin uskonnollisten puupiirrosten tulkintaa ortodoksisen uskon ja perinteen näkökulmasta

#### 3.1. *Yhteys Jumalaan – ihmisen alkuperäinen tarkoitus*

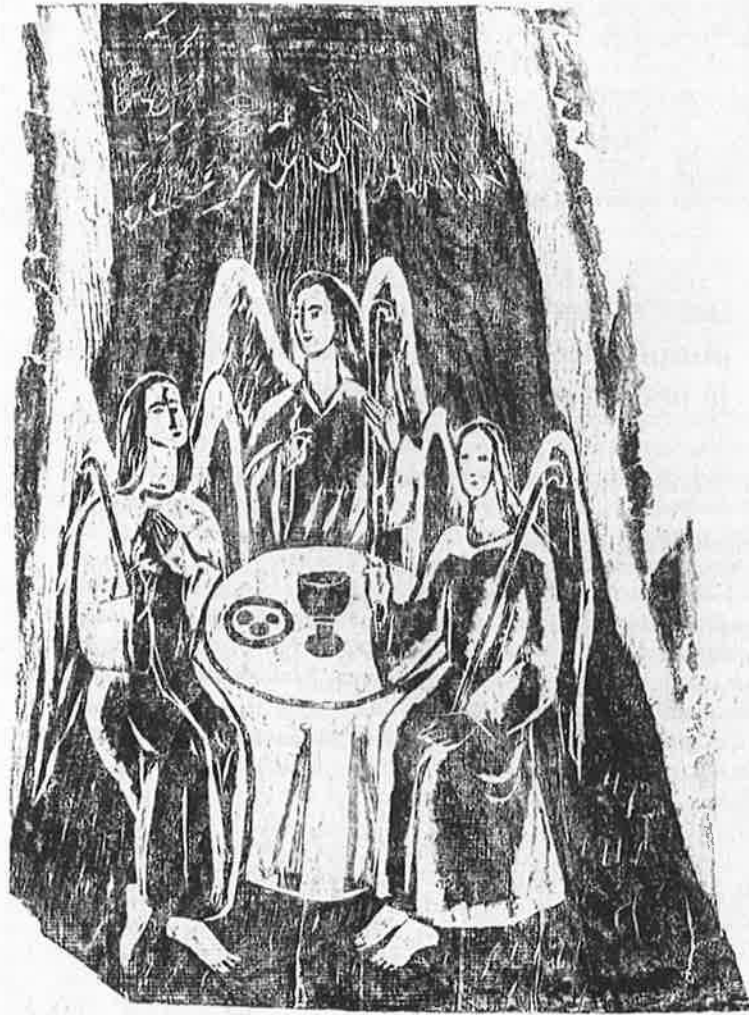
##### *Puupiirros Kolme enkeliä*

Ina Collianderin ensimmäinen enkeli aiheinen puupiirros on mustavalkoinen puupiirros Kolme enkeliä (kuva 1) vuodelta 1945. Piirroksessa on kuvattu kolme enkeliä istumassa pyöreän pöydän ympärillä matkasauvat kädessään. Pöydällä on malja ja lautanen. Lautasella on leipää. Enkelien takana näkyy puun runkoa ja lehvästöä.

Vanhassa testamentissa kerrotaan kolmen miehen vierailusta Abrahamin ja Saaran luona (1. Moos. 18:1–33). Abraham puhuttelee heitä Herraksi.

Herra ilmestyi Abrahamille Mamren tammistossa. Abraham istui telttansa ovelta päivän ollessa kuumimmillaan, ja kun hän kohotti katseensa, hän näki kolmen miehen lähestyvän. Heti heidät nähtyään hän juoksi teltan ovelta heitä vastaan ja tervehti heitä kumartaen maahan asti. Hän sanoi: ”Herrani, suothan minulle sen kunnian, ettet kulje palvelijasi ohi. Saanko tuoda teille vähän vettä, jotta voitte pestä jalkanne ja levähtää puun varjossa? Minä haen hiukan syötävää, niin että voitte virkistäytyä ennen kuin jatkatte matkaanne. Levähtääksenne te varmaan poikkesitte minun, palvelijanne luo.” He sanoivat: ”Hyvä on, tee niin.” (1. Moos. 18:1–5)

Jo varhain kristillinen traditio on tulkinnut tämän tekstikohdan Jumalan kolminaisuuden ilmestymiseksi. Samoin kertomukseen on nähty liittynee-



Kuva 1. Kolme enkeliä. 1945. 49,5 × 36,5 cm. Lammassaari – Arseni 1991, s. 45.

nä Jumalan koko pelastustyön ilmoitus. Abrahamille ja Saarelle ilmoitettiin Jumalan huolenpidosta, heille syntyisi (ainokainen) poika Jumalan ilmoituksen mukaan ja ihmisluonnon vastaisesti. Ilmoitukseen liittyi myös lupaus, että ”hänen saamansa siunaus tulee siunaukseksi kaikille maailman kansoille” (1. Moos. 18:18). Tässä kaikessa on nähty enne ja vastaavuus Jumalan ainokaisen pojan syntymiselle.<sup>19</sup>

Vanhan testamentin kertomus kolmen enkelin vierailusta Abrahamin ja Saaran luona on esiintynyt aiheena myös varhaiskristillisessä taiteessa. Kuvateoksista on usein käytetty nimitystä Abrahamin vieraanvaraisuus. Tunnetuin aiheeseen liittyvä maalaus on venäläisen Andrei Rublevin Pyhä Kolminaisuus -ikoni 1400-luvulta. Rublev ei kuitenkaan kuvaa Pyhän Kolminaisuuden ikonissaan niinkään vanhatestamentillista kertomusta, sillä hän on jättänyt kuvastaan pois Abrahamin ja Saaran. Ikonissa on tärkeintä kolmiyhteisen Jumalan pyhä todellisuus, syvä rauha ja rakkaus, hiljainen mutta dynaaminen vuorovaikutus, joka vallitsee Jumalan kolmen persoonan välillä. Ortodoksisen näkemyksen mukaan kolmiyhteisen Jumalan keskeisenä peruselementtinä on juuri rakkauden dynamiikka, johon myös ihminen on tarkoitettu osallistumaan. Itse asiassa ihmisen hengellisen tien lopullisena päämääränä on tulla kokonaan otetuksi siihen rakkauden piiriin, joka Jumalassa on.<sup>20</sup>

Ina Collianderin Kolme enkeliä -puupiiirros viittaa myös kuten esikuvansa Rublevin ikoni Pyhään Kolminaisuuteen ja ehtoolliseen, mutta hieman eri symbolein. Ina Colliander on kuvannut pöydälle ehtoollisaineet, leivän ja viinin. Ehtoollinen on osallisuutta taivaallisesta, ikuisesta elämästä. Sitä kuvaa ikuisuutta symboloiva ympyrän muotoinen enkelten piiri sekä pyöreä alttaripöytä. Tähän viittaa myös ortodoksinen näkemys, jonka mukaan ehtoollisessa, kun ihminen tuo Jumalalle valmistamansa leivän ja viinin eli uhraa Jumalalle tavallaan itsensä, elämänsä ja koko maailman, Jumala muuttaa ne omaksi uhrikseen, Kristuksen ruumiiksi ja vereksi, ja tarjoaa ne ihmisille ”taivaallisena ruokana” ja osallisuutena tulevaan, lunastettuun maailmaan.<sup>21</sup>

Kolme enkeliä -piiirros muistuttaa myös siitä, että Vanhan testamentin kertomus ei ole vain historiaa, vaan se toistuu myös nykyhetkessä: Jumala ei vierailut Saaran ja Abrahamin luona vain kerran, vaan Pyhä Kolminaisuus on läsnä jokaisessa eukaristiassa. Ortodoksisessa ehtoollisrukouksessa, epikleesissä, pyydetään Isää lähettämään Pyhä Henki niin ehtoollisaineiden kuin rukoilevan, ehtoolliseen osallistuvan seurakunnan ylle (aivan kuten Henki laskeutui helluntaina opetuslasten ylle). Ehtoollisessa Pyhän Kolminaisuuden kolme persoonaa toimivat yhdessä. Isä lähettää Pyhän Hengen, joka saa aikaan Pojan, Kristuksen, läsnäolon.<sup>22</sup> Ortodoksisen käsityksen mukaan Pyhä Henki toimii eukaristiassa niin, että ristiin-aulittu ja ylösnoussut Kristus on siinä välittömästi läsnä. Laskeutuessaan

ehtoollisaineiden ja ihmisten ylle Pyhä Henki muuttaa ne molemmat Kristuksen ruumiiksi.<sup>23</sup> Niin kuin helluntaina Pyhän Hengen vuodattamisesta syntyi kirkko, niin eukaristiassa Pyhä Henki yhdistää siihen osallistujat kirkoksi, Kristuksen ruumiiksi.

Ina Collianderin Kolme enkeliä -piirroksessa enkeleillä on matkasauvat. Enkelit ovat matkalla mutta myös johdattavat ehtoolliseen osallistujaa tämän matkalla. Ehtoollispöydän etuosaan on jätetty tilaa ihmiselle, ehtoolliseen osallistujalle. Hänelle annetaan mahdollisuus osallistua Pyhän Kolminaisuuden keskinäiseen yhteyteen ja rakkauden piiriin, mitä enkelien muodostama ympyrä kuvaa. Ehtoollinen, taivaan esimakuun osallistuminen ei ole kuitenkaan paikka, johon jäädään, vaan se on paikka, josta haetaan yhteyttä Jumalaan ja uutta voimaa palata maailmaan, jatkuvaan matkalla oloon.<sup>24</sup>

Kolme enkeliä on Ina Collianderin ensimmäinen enkeliaiheinen puupiirros. Sen lisäksi, että piirros ilmaisee Ina Collianderin kiinnostusta yleensä ortodoksista uskoa ja traditiota sekä perinteistä ikonitaidetta kohtaan, sen voidaan nähdä kuvaavan myös hänen omaa jumalasuhtettaan ja haluaan sen syventämiseen.

### 3.2. Ihminen valitsee eron Jumalasta

#### *Puupiirroksiset Sureva Eeva ja Sureva Aatami*

Mustavalkoisessa puupiirroksessa Sureva Eeva (kuva 2), vuodelta 1958, on kuvattu tummalla pohjalla valkoisin ääriivoin piirretty naishahmo, joka on taivuttanut hieman päätään ja nostanut vasemman käsivartensa silmiensä suojaksi. Vastaavasti puupiirroksessa Sureva Aatami (kuva 3), vuodelta 1959, on kuvattu tummalla pohjalla valkoisin ääriivoin piirretty mieshahmo, joka on painanut oikean kämmenensä sydämensä kohdalle. Miehen pää on taipunut oikeaa olkaa vasten. Molempiin piirroksiin on lisäksi kuvattu ihmishahmon viereen sitä korkeampia, suoria, yksivartisia ja kapealehtisiä kasveja.

Vanhan testamentin luomiskertomuksessa kerrotaan, kuinka Jumala asetti ensimmäisen ihmisen paratiisiin, Eedenin puutarhaan (1. Moos. 2:8–17). Ortodoksisen näkemyksen mukaan Jumalan tahto oli ja on, että ihminen eläisi yhteydessä häneen, mutta Jumala on halunnut rakkauden vuoksi antaa ihmiselle vapaan tahdon. Luomiskertomusta seuraa syntiinlankeemuskertomus, joka kertoo, kuinka ihminen rikkoi Jumalan tahtoa vastaan halutessaan tulla Jumalan kaltaiseksi (1. Moos. 3:1–19).

Ortodoksisen tradition mukaan jo ennen ihmisen lankeemusta joukko enkeleitä hylkäsi Jumalan ja heistä tuli persoonallisia demonisia hengelli-



Kuva 2. Sureva Eeva. 1958. 69,5 × 31,5 cm. Lammassaari – Arseni 1991, s. 83.



Kuva 3. Sureva Aatami. 1959. 69,5 × 31,5 cm. Lammassaari – Arseni 1991, s. 83.

sia voimia, joiden tahto maailmankaikkeudessa suuntautuu Jumalan suunnitelmaa vastaan. Käärme, joka syntiinlankeemuskertomuksessa houkutteli ihmisen rikkomaan Jumalan tahtoa vastaan, on tulkittu tällaiseksi langenneeksi hengelliseksi voimaksi. Maailmassa olevan pahan nähdään siksi olevan lähtöisin hengestä, ei aineesta, ja sen alkuperä on tavallaan luotujen vapaudessa valita Jumalan tahdon vastaisesti. Kun ihminen syntiinlankeemuksessa valitsi Jumalan tahdon vastaisesti, hän antoi pahalle paikan tahdossaan ja päästi näin pahan elämäänsä ja maail-

maansa. Ortodoksisen määritelmän mukaan paha ei ole luonto vaan sen langennut tila. Paha on vääristynyt persoonallinen asenne, kapina Jumalan tahtoa vastaan.<sup>25</sup>

Ina Colliander on kaivertanut puupiirroksensa Sureva Eeva ja Sureva Aatami vuosina 1958 ja 1959. Piirroksilla on mahdollisesti yhteys siihen suruun ja surutyöhön, jota Ina ja Tito Colliander kokivat ja kävivät läpi skeemaigumeni Johanneksen, heidän molempien rippi-isän ja hyvän ystävän, kuoleman jälkeen vuonna 1958. Piirroksissa rippilasten suru on aitoa ja hyvin henkilökohtaista. Mutta piirrosten symboliikka kertoo paljon muustakin kuin surusta. Se kertoo rippilasten osaan kuuluvasta hengellisestä löydöstä, katumuksesta, nöyrytyksestä, Jumalalle antautumisesta ja sisäisen elämän uudistumisesta. Ilmeisesti Ina Colliander on halunnut kuvata näiden piirrosten surutematikassa erityisesti sitä henkistä ja hengellistä perintöä, katumuksen ”lahjaa”, jonka ystävyys isä Johanneksen kanssa on heille, Ina ja Tito Collianderille, antanut.<sup>26</sup>

Ortodoksisessa perinteessä katumus eli metanoia tarkoittaa mielenmuutosta, johon liittyy syvä murhe aiemmasta elämästä tai teosta ja elämän suunnan ja elämäntapojen radikaali muuttaminen. Pyhien isien mukaan katumus merkitsee ratkaisevaa vaihetta ihmisen hengellisessä kehityksessä. Se on painopisteen siirtämistä ulkoisesta maailmasta ja omasta itsestä Jumalaan, aineellisesta hengelliseen ja pimeydestä valoon.<sup>27</sup>

Ortodoksisen perinteeseen kuuluu myös katumuksen sakramentti eli rippi, jossa kasteen jälkeen tehdyt synnit annetaan anteeksi, vapaudutaan syyllisyydestä ja ollaan Kristuksen parannettavina Pyhän Hengen välityksellä.<sup>28</sup> Rippiin kuuluva synninpäästö eheyttää Jumalan ja ihmisen välisen suhteen sekä antaa katuvalla voimaa jatkaa kasvamistaan Jumalan kuvana ja kaltaisena kohti todellista Jumalan kaltaisuutta, jumaloitumista. Perinteisesti ripittäytyminen tapahtuu papille, kirkon edustajalle, jolloin katuva ei sovita itseään ainoastaan Jumalan kanssa vaan myös uskovien yhteisön, kirkon, kanssa ja varmistaa jatkuvan jäsenyytensä sen yhteydessä eli Kristuksen ruumiissa.<sup>29</sup>

Ina Collianderin Surevaa Aatamia kuvaavassa puupiirroksessa Aatami on painanut oikean kätensä sydämelleen. Se on merkki katumuksesta, itseensä menemisestä. Uudessa testamentissa evankelista Luukas kertoo Jeesuksen vertauksessa tuhlaajapojasta, kuinka tämä meni itseensä, katui ja päätti palata isänsä luo. Isä puolestaan otti iloiten poikansa vastaan (Luuk. 15:17–24). Ortodoksisen näkemyksen mukaan katumukseen liittyy myös ”koti-ikävä”, syvä kaipaus palata takaisin ja löytää jälleen se kadonnut ”koti”, joka on iloa yhteydestä Jumalaan sekä myös iloa hänen luomastaan ja antamastaan todellisesta elämästä.<sup>30</sup> Aivan kuten Sureva Aatami -piirroksessa on kuvattu, katumuksessa Jumalaan päin kääntymisen on ihmisen kääntymistä omaan sisimpäänsä, ”sydämeensä”, sillä py-

hien isien mukaan Jumalan valtakunta löytyy ihmisestä sisältäpäin eikä luonnollisten aistien välityksellä.<sup>31</sup> Katumus, mielenmuutos, on valpastumista. Kuten tuhlaajapoika katui ja meni itseensä, niin myös katuva, ”herännyt” ihminen ymmärretään sellaiseksi, joka on mennyt itseensä eikä enää poukkoile päämäärättömästi sinne tänne vaan tietää oman suuntansa ja päämääränsä.<sup>32</sup>

Puupiirroksessa Sureva Eeva voidaan puolestaan nähdä, että Eeva on nostanut vasemman kätensä silmiensä suojaksi. Hän itkee. Varhaisten erämaaisien mukaan Jumalan edessä syntejään vakavasti itkevä on jo astunut pelastuksen tielle, Jumalan tielle. Katumus on jo ihmisen kääntymistä oikeaan suuntaan. Katumuksen kyyneleet merkitsevät sielulle terveyttä ja toimivat lääkkeen tavoin. Idän luostariperinne puhuukin ”kyyneelten lahjasta”, joka on varma merkki siitä, että jumalallinen rakkaus on satuttanut ihmisen sydäntä.<sup>33</sup> Kyyneleet ovat myös iankaikkisen elämän alku. Juuri katumuksen vaikutuksesta kyyneleet kumpuavat syvältä. Ne puhdistavat sydämen, pesevät pois syntejä ja välittävät sielulle Pyhän Hengen lohdutusta. Katumus ymmärretäänkin ihmisen oman pyrkimyksen ohella Pyhän Hengen lahjaksi. Katumus muuttaa ihmisen sydämen ja sen välityksellä Pyhä Henki asettuu ihmisen sisimpään. Ihmisen sisimmästä voi tulla ahkeran katumuskiivoittelun ja kyyneleiden myötä Pyhän Kolminaisuuden asuinsija, jolloin ihminen pääsee lähelle Jumalaa.<sup>34</sup>

Piirroksissa Sureva Eeva ja Sureva Aatami ihmishahmot on kaiverrettu erikseen. Piirrookset kertovat, että todellinen katumus, oman elämäntilanteen kohtaaminen ja vastuun ottaminen tapahtuu yksin Jumalan edessä tukeutumatta toisen tai toisten suojaan. Piirroksissa ainoan suojan antaa joukko korkeita, yksivartisia ja kapealehtisiä kasveja. Ne kuvaavat Jumalan uskollisuutta. Kristillisen perinteen mukaan, vaikka Jumala syntiintulkeemuksen jälkeen karkotti ihmisen paratiisista ja paratiisipuiden vaihduttua orjantappuroihin ja ohdakkeisiin ihmisen osaksi tuli nähdä vaivaa oman elantonsa eteen sekä olla kuolevainen (1. Moos. 3:17–19, 23), Jumala, elämän antaja, ei kuitenkaan hylännyt ihmistä.

### 3.3. Jumala syntyy ihmiseksi, jotta ihminen voisi palata Jumalan yhteyteen

#### *Puupiirros Isä meidän*

Puupiirroksessa Isä meidän (kuva 4), vuodelta 1958, on kolme tasoa. Alhaalla tavalliset ihmiset rukoilevat Jumalaa. Keskelle on kuvattu jouluikonian mukailleen Neitsyt Maria ja Jeesus-lapsi sekä luomakuntaa, kuten aasi, härkä, sorsalampi, kala, metsää, vuoria, aurinko ja kuu. Ylimpään





Kuva 4. Isä meidän. 1958. 44 × 27 cm. Tuula Rantakaulion kuva-arkisto.

tasoon on kuvattu Kristus-hahmo neliön keskelle ja kahden erikokoisen soikion muotoisen kehän sisään. Hahmoa ympäröivien kehien välissä olevaan tilaan on sijoitettu seitsemän serafia, kolme molemmin puolin ja yksi alhaalle. Ylhäällä on Pyhää Henkeä symboloiva kyyhkynen. Uloimmaista kehää kannattavat molemmilla sivuilla kaksi allekkain leijailevaa enkeliä. Kaikissa tasoissa on sommittelussa pyritty symmetrisyyteen. Kristus-hahmosta, Neitsyt Mariasta ja Jeesus-lapsesta sekä alhaalla olevista rukoilijoista muodostuu kuvan keskelle vertikaalinen linja, jonka molemmat puolet on joka tasossa sommiteltu symmetrisesti.

Isä meidän -piirroksen yläosaan Ina Colliander on piirtänyt Kristusta valtaistuimellaan istumassa esittävien Kaikkivaltias- ja Vapahtaja voimasaan -ikonityyppjä mukailleen Kristus-hahmon istumassa neliön keskellä ja kahden soikion muotoisen kehän sisälle sekä serafien ympäröimänä. Soikea (tai pyöreä) kehä symboloi ikuisuutta. Nelikulmainen muoto kuvaa yleensä maata ja ajallisuutta. Ikonityyppien kuvaustavat perustuvat Vanhan testamentin Hesekielin (Hes. 1:1–28) ja Jesajan (Jes. 6:1–3) profetioihin sekä Uuden testamentin Ilmestyskirjan (Ilm. 4:6–8) näkyyn.

Ina Colliander on kuvannut Isä meidän -piirroksensa jouluikonkia mukailleen Neitsyt Marian ja Jeesus-lapsen sekä luomakuntaa, esimerkiksi härän ja aasin, ihastelemassa Jeesuksen, Jumalan Pojan ja maailman Vapahtajan, syntymää. Eläinten läsnäolo ikonissa juontuu Jesajan profetiasta (Jes. 1:3). Ortodoksisen kirkon perinteessä Neitsyt Marialla on keskeinen rooli ennen kaikkea Jumalansyntyjänä, Jumalanäitinä. Mutta hän ei ole vain Kristuksen äiti vaan myös koko kirkon äiti. Myös Ina Collianderin taiteellisessa tuotannossa on useita Neitsyt Maria -aiheisia puupiirroksia, joiden esikuvana on useimmiten jokin ikonityyppi. Näyttää siltä, että Neitsyt Maria oli Ina Collianderille hyvin läheinen ja myös kuva-aiheena mieluinen.

Inkarnaatiosta eli Jumalan ihmiseksi tulemisesta alkaa ortodoksisen näkemyksen mukaan olennaisesti uusi vaihe ihmisen historiassa, matkalla Jumalan kuvasta Jumalan kaltaisuuteen. Syntiinlankeemuksessa Aadam erkani Jumalasta, hänen ihmislouontonsa turmeltui, hänessä oleva Jumalan kuva vääristyi ja hänen mahdollisuutensa tulla Jumalan kaltaiseksi jäi toteutumatta. Tulemalla ihmiseksi Kristus kuitenkin kirkastaa ihmislouontoon yhdistämällä sen jumalalliseen luontoonsa. Ihmiseksi tullut Jumala antaa ihmiselle jälleen mahdollisuuden tulla Jumalan kaltaiseksi, jumaloitua, mikä ortodoksisen käsityksen mukaan on ihmisen elämän perimmäinen päämäärä.<sup>35</sup>

Vaikka Ina Colliander on kuvannut tässä piirroksessaan Kristuksen inkarnoitumisen, voi piirroksessa ylhäällä olevan Kristus-hahmon ymmärtää kuvaavan myös ”korotettua Kristusta”, joka on ylösnousemuksensa jälkeen noussut taivaaseen ja on sieltä jälleen kerran tuleva takaisin



maan päälle. Näin piirros muistuttaa myös kristinuskon oppisisältöön kuuluvasta Jeesuksen toisesta tulemisesta eli parusiasta ja saa siksi myös eskatologisen sisällön.

Ina Colliander on Kristus Kaikkivaltias -ikonityypistä poiketen kuvannut Isä meidän -piirroksensa Kristus-hahmon yläpuolelle Pyhän Hengen kyyhkysen muodossa. Tavallisesti Pyhä Henki esitetään kyyhkysen muodossa Jeesuksen kasteesta kertovissa kuvissa ja ikoneissa. Tämä kuvaustapa perustuu Jeesuksen kasteesta kertoviin evankeliumiteksteihin, joissa mainitaan Pyhän Hengen laskeutuneen niin kuin kyyhkysen Jeesuksen ylle (Matt. 3:13–17; Mark. 1:9–11; Luuk. 3:21–22; Joh. 1:32–34). Kyyhkynen on kuitenkin omaksuttu yhdeksi Pyhän Hengen symboliksi niin, että sitä käytetään (varsinkin läntisessä perinteessä) kuvaamassa Pyhää Henkeä myös Jeesuksen kaste kuvien ulkopuolella. Oikeaoppisessa ikonitaiteessa Pyhän Hengen esittäminen kyyhkysenä kuuluu vain Jeesuksen kasteikoneihin, tosin tätä sääntöä ei ole aina noudatettu.<sup>36</sup>

Se, että Ina Colliander tuo tässä piirroksessaan Pyhän Hengen ja Kristuksen keskinäisen suhteen ja läheisyyden selvästi esille, on ortodoksisen ajattelun kannalta ymmärrettävää. Ensinnäkään ortodoksisessa kuvataiteessa ei yleensä esitetä Isää Jumalaa. Taustalla on Vanhan testamentin kuvakielto, jonka mukaan Jumalaa ei saa kuvata (2. Moos. 20:4). Sen sijaan Jumalan Pojassa, Jeesuksessa, kuvaamaton Jumala tuli kuvattavaksi, koska hänessä Jumala tuli ihmiseksi. Johanneksen evankeliumin mukaan Jeesus vastaa opetuslapsilleen, että se joka on nähnyt hänet, on nähnyt Isän (Joh. 14:8–9).

Toiseksi pyhien isien kirjoituksissa niin Pyhästä Kolminaisuudesta kuin Jumalan pelastussuunnitelmasta, korostuu usein Pyhän Hengen ja Jeesuksen, Jumalan Pojan, välinen vuorovaikutussuhde, varsinkin pelastussuunnitelmassa Kristus ja Pyhä Henki ovat erottamattomat.<sup>37</sup> Esimerkiksi pyhä Ireneos (n. 130–200) puhuu Pojasta ja Hengestä Isän Jumalan ”kahtena kätenä”. Yhdessä näitä molempia ”käsiään” Isä käyttää jokaisessa luovassa ja pyhittävässä teossaan. Jo luomisessa molemmat olivat Ireneoksen mukaan läsnä ja vaikuttivat: Kristus Sanana ja Henki Henkenä, joiden kautta kaikki luotiin.<sup>38</sup> Olennaista on se, ettei Pyhä Henki toiminnassaan paljasta tai kirkasta itseään vaan Kristusta. Kun Pyhä Henki asui Mariassa, Jeesus saattoi syntyä. Tullessaan Jeesuksen ylle Jordanin kasteessa Pyhä Henki paljasti Isän mielisuoision Poikaansa kohtaan.<sup>39</sup> Johanneksen evankeliumin mukaan, kun Jeesus vietti ennen ristinkuolemaansa viimeistä iltaa yhdessä opetuslastensa kanssa, hän lupasi heille Puolustajan, Pyhän Hengen (Joh. 14:26; 15:26; 16:13–15), joka on pysyvä heidän luonaan ja oleva heissä (Joh. 14:17). Juuri Pyhän Hengen uskotaan tekevän Kristuksen läsnäolevaksi maailmassa hänen ensimmäisen ja toisen tulemisensa välisenä aikana.<sup>40</sup>

Ina Colliander tuo Isä meidän -piirroksessaan esille myös rukouksen, välineen, jonka avulla ihminen voi lähestyä Isää Jumalaa. Jeesus opetti kutsumaan Jumalaa Isäksi ja rukoilemaan häntä (Matt. 6:9–13; Luuk. 11:1–4). Jeesus opetti myös rukoilemaan Isää hänen nimessään (Joh. 16:23–24).

Rukoileminen Jeesuksen nimessä on kuulunut itäiseen luostariperinteeseen ja erakkojen rukouksiin jo 300-luvulta lähtien. Perinteinen Jeesuksen rukous kuuluu: Herra Jeesus Kristus, Jumalan Poika, armahda minua syntistä.<sup>41</sup> Olennaisesti Jeesus-rukous on liittynyt idän kirkon hesykastiseen rukousperinteeseen, jossa tavoitteena on hiljaisessa sydämen rukouksessa saavuttaa välitön rakkauden yhteys persoonalliseen Jumalaan (hänen energioihinsa mutta ei hänen olemukseensa, joka on saavuttamaton).<sup>42</sup> Jeesuksen rukouksen ymmärretään Kristukseen yhdistämällä auttavan rukoilijaa osallistumaan Pyhän Kolminaisuuden kolmen persoonan keskinäiseen vuorovaikutukseen, rakkauden jatkuvaan liikkeeseen Isän, Pojan ja Pyhän Hengen välillä.<sup>43</sup> Jeesuksen rukous on paluu paratiisiin ja syntiinlankeemusta edeltäneen tilan uudelleen löytämisenä se on eskatologinen todellisuus, jota ei voida kokonaan ja täysin ymmärtää tässä ajassa.<sup>44</sup> Jumalan tunteminen vapaan ja tietoisien kokemuksen välityksellä onkin pyhien isien mukaan Jumalan ja ihmisen välistä ystävyyttä, joka oli ihmisen olotilana ennen syntiinlankeemusta. Se on olotila, jossa Jumala halusi ihmisen elävän ja joka Jeesuksessa palautui ennalleen.<sup>45</sup>

Eräissä haastattelussaan Ina Colliander toteaa Isä meidän -piirroksessaan, että siinä vastaus ihmisten rukoukseen toteutuu Jeesus-lapsessa eli Jumalan ihmiseksi tulemisessa.<sup>46</sup> Ortodoksisen näkemyksen mukaan Kristuksen inkarnaation päämääränä ja täyttymyksenä on helluntai (kirkon syntymäpäivä), jolloin Kristus lähettää Pyhän Hengen. Helluntain jälkeen Pyhän Hengen tehtävänä on todistaa ylösnoussesta Kristuksesta ja tehdä hänet läsnäolevaksi ihmisten keskuudessa, kirkossa.<sup>47</sup> Jumalan voi ymmärtää inkarnoituvan myös yksittäisen ihmisen ”sydämessä”, kuten hesykastisessa rukousperinteessä ymmärretään ja kuten myös Ina Colliander itse kirjoittaa. Hän toteaa, että Jeesuksen rukousta rukoiltaessa Kristus syntyy yhä uudestaan ihmiseksi.<sup>48</sup> Ortodoksisuus kuitenkin painottaa yhteisöllisyyttä myös rukouksessa. Rukous on henkilökohtainen mutta ei yksityinen, sillä kun ihminen rukoilee yksinään, hän ei kuitenkaan rukoile yksin vaan kirkon, Kristuksen ruumiin, jäsenenä. Rukous on toimintaa koko ihmiskunnan hyväksi.<sup>49</sup>

Isä meidän -piirroksessa alhaalla rukoilevien tavallisten ihmisten voidaan ymmärtää symboloivan kirkkoa, Kristukseen uskovien yhteisöä, jota myös Kristuksen ruumiiksi ja maanpäälliseksi Jumalan valtakunnaksi kutsutaan ja joka on tavallaan myös Kristuksen maanpäällisen inkarnaation jatke hänen taivaaseen astumisensa jälkeen. Piirros kertoo, että Ina

Colliander mielellään samastuu tähän rukoilevien ihmisten joukkoon ja ketjuun.

Arkkipiispa Paavali kuvaa ortodoksista ehtoollisjumalanpalvelusta eli liturgiaa koko seurakunnan, Jumalan kansan, alati toistuvana kokemuksena Jumalan rakkauden ja pelastuksen todellisuudesta. Sitä voi hänen mukaansa lähestyä vain sisäistä tietä uskon ja kokemisen kautta.<sup>50</sup> Ina Collianderin Isä meidän -piirroksen voidaan myös ymmärtää kuvaavan ortodoksista liturgiaa sisäisenä uskon kokemuksena. Siinä maanpäällinen seurakunta rukoillessaan kokee intuitiivisesti Jumalan valtakunnan läsnäolon ja Jeesuksen inkarnoituvan yhä uudelleen sekä myös hänen toisen tulemisensa enkelijoukkojen saattamana jo ikään kuin tapahtuvana todellisuutena.<sup>51</sup>

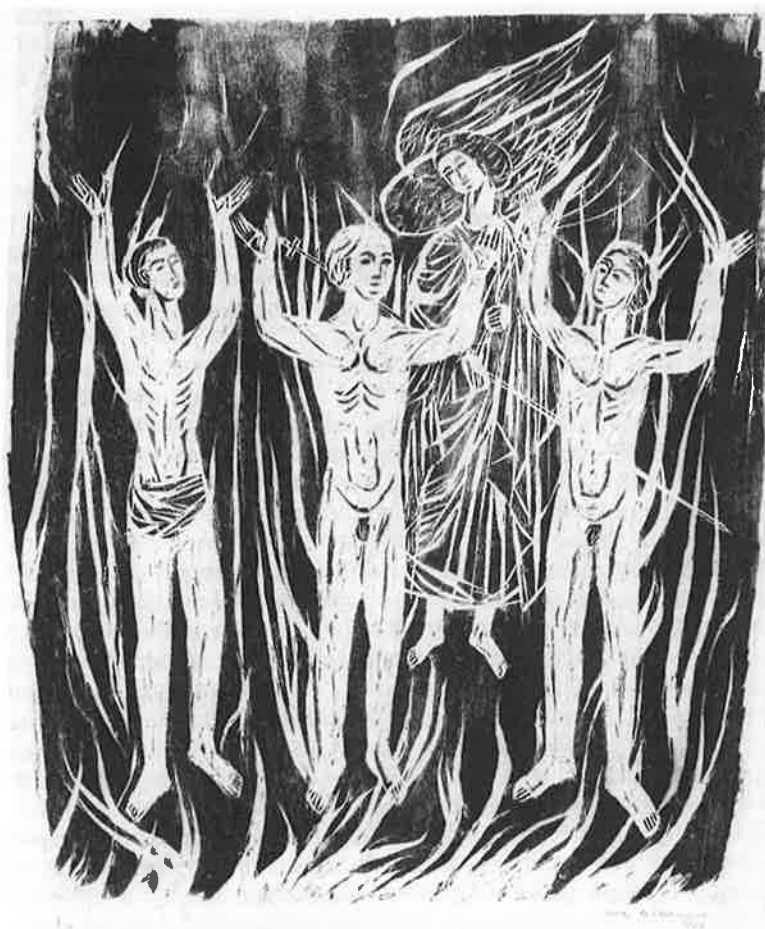
Ina Collianderille ortodoksinen liturgia oli merkityksellinen. Hän on luonnehtinut sitä kauniiksi tapahtumaksi.<sup>52</sup> Taina Lammassaaren mukaan Ina Colliander kaiversi Isä meidän -puupiirroksensa Ateneumin pyynnöstä uskonnollista taidetta käsittelevää kansainvälistä julkaisua varten ja halusi sijoittaa piirroksensa kaikki henkilökohtaisesti tärkeinä pitämänsä asiat.<sup>53</sup> Näin varmasti on, sillä kun Isä meidän -piirrosta tulkitsee, ei voi välttyä mielikuvalta, että piirros on Ina Collianderin uskontunnustus, joka hengellisesti todentuu juuri ortodoksisen kirkon rukous- ja jumalanpalveluselämässä ja joka kertoo kolmiyhteisen Jumalan rakkaudesta sekä pelastavasta tahdosta ja työstä ihmisten ja maailman hyväksi.

#### 3.4. Ihmiseksi syntynyt Jumala kantaa ihmisen lankeemuksen seuraukset, kärsii, kuolee ja nousee kuolleista

##### *Puupiirros Kolme nuorukaista palavassa pätsissä*

Mustavalkoinen puupiirros Kolme nuorukaista palavassa pätsissä (kuva 5) on vuodelta 1953. Piirroksessa on kuvattu tulenliekkeihin kolme miestä seisomassa alastomina, vain vasemmanpuoleisella on vaate lanteillaan, ja kädet kohotettuina orantti-rukousasentoon. Miesten takana, kuvassa hie-man oikealla seisoo enkeli pää taivutettuna ja osaaottava ilme kasvoillaan. Oikeassa kädessään hänellä on pitkä sauva. Enkelin siivet ovat hänen päänsä takana kääntyneet samansuuntaisesti oikealle ylös, jolloin ne liekkien yläpuolella vahvistavat ja keskittävät kuvan ylöspäin suuntautunutta liikettä ja tavallaan ”imaisevat” liekit.

Vanhan testamentin Danielin kirjassa (Dan. 3:1–30) kerrotaan kolmesta miehestä, jotka sidottiin ja heitettiin tuliseen uuniin, koska he olivat kieltäytyneet kumartamasta kultaista patsasta. Kertomuksen mukaan miehet kuitenkin selvisivät hengissä ja heidän joukossaan uunissa nähtiin neljäs



Kuva 5. Kolme nuorukaista palavassa pätsissä. 1953. 54 × 46,5 cm. Lammassaari – Arseni 1991, s. 75.

mies kuin jumalolento. Myös Vanhan testamentin apokryfikirjoihin kuuluva Lisäyksiä Danielin kirjaan -teksti kertoo samasta tapahtumasta.

Kuningas Nebukadnessar nousi äkkiä pystyyn ja sanoi hämmästyneenä hovimiehilleen: ”Eikö tuleen heitetty kolme sidottua mies-

tä?” ”Varmasti, kuningas!” hovimiehet vastasivat kuninkaalle. Hän sanoi: ”Mutta minä näen nyt neljä miestä kävelemässä vapaina tulen keskellä, eivätkä he ole vahingoittuneet! Ja neljäs näyttää aivan jumalolennolta.” (Dan. 3:24–25)

Tämä kertomus kolmesta miehestä ja enkelistä tulisessa pätsissä on esiintynyt kristittyjen taiteessa jo varhain. Esimerkiksi katakombimaalauksia, joissa kuvataan kolme miestä ja enkeliä tulisessa uunissa, tiedetään useita. Useimmat ovat peräisin 300-luvulta. Mabel Lundberg toteaa Rooman Domitilla-katakombin maalauksesta, joka on 300-luvun loppupuolelta peräisin, että koska siinä uuni on poissa, kuvalla on haluttu viitata kristittyjen vainojen aikana kuolleisiin marttyyriin.<sup>54</sup>

Myös ortodoksisissa ikoniperinteessä Kolme nuorukaista palavassa pätsissä -teemasta on muotoutunut oma ikonityyppinsä, mikä on ollut esikuvana myös Ina Collianderin piirrokselle. Ikonityypissä miehet kuitenkin esiintyvät puettuina. Esimerkiksi varhaisimmassa säilyneessä, 500-luvulta peräisin olevassa siinäilaisen Pyhän Katarinan luostarin ikonissa miehet ovat puettuina.<sup>55</sup> Miesten hienoilla vaatteilla saatetaan viitata heidän arvokkaaseen asemaansa.

Kirkkoisien opetuksen mukaan suojelusenkeli ei tyydy vain suojelemaan sielua demonien hyökkäyksiä vastaan vaan myös vahvistaa sielua kehittämään hengellisessä elämässä. Esimerkiksi Pseudo-Dionysios antaa enkelille kolme funktiota: sielun puhdistaminen, valistaminen ja yhdistäminen Jumalaan. Puhdistaminen tarkoittaa, että enkelit puhdistavat sielun sellaisista ”lihallsista” esteistä, jotka estävät sitä yhdistymästä Jumalaan. Puhdistamisella ja valistamisella enkelit johdattavat sielun hengellisen elämän huipulle. Ne paljastavat sielulle Jumalan kauneuden ja näin herättävät siinä yhä suuremman kaipauksen Jumalan yhteyteen.<sup>56</sup>

Ina Collianderin Kolme nuorukaista palavassa pätsissä -piirroksessa miehet rukoilevat kätet kohotettuina orantti-rukousasennossa, joka oli yleisesti käytössä kirkon varhaisten vuosisatojen aikana ja tunnettiin myös juutalaisten keskuudessa sekä kreikkalais-roomalaisessa maailmassa.<sup>57</sup> Elävää rukousta ja Pyhän Hengen työtä piirroksessa symboloivat tulenliekit, sillä esimerkiksi ortodoksikirkkojen ”sipulitornit” kuvaavat liekkiä, Pyhän Hengen symbolia, ja muistuttavat kirkon tehtäviin kuuluvasta jatkuvasta, elävästä rukouksesta. Tuli on toisaalta vahvan elämän ja toisaalta kuoleman, poispyyhkivän tuhon symboli. Vaikka se näyttää tuhoavalta, itse asiassa mitään ei häviä, vaan ainoastaan olomuoto muuntuu toiseksi.<sup>58</sup> Myös Pyhän Hengen ymmärretään toisaalta luovan, uudistavan ja ylläpitävän elämää ja toisaalta puhdistavan ja vapauttavan vääristä riippuvuuksista kuten langenneesta luonnosta.<sup>59</sup> Myös liekkien ylöspäin suuntautuneet viivat piirroksessa kertovat rukouksen tavoin henkisestä

kamppailusta, pyrkimyksestä kohti toista todellisuutta, vaikka ne ovatkin vielä ”aineeseen sidottuja”, maanpäällisiä. Enkeli sen sijaan on aineeton, kevyt, ja hänen siipensä ovat suuntautuneet kohti toista, henkempää olotilaa. Enkeli toimii aivan kuin kanavana miesten pyrkimykselle ja rukoukselle vetäen niitä ylöspäin.

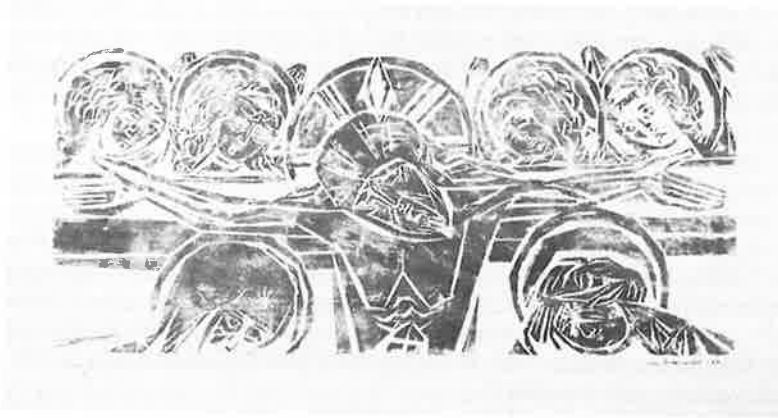
Myös miesten alastomuus symboloi pyrkimystä kohti toista, näkymättömyyttä todellisuutta. Esimerkiksi ikonitaiteessa alastomuus kuvaa henkistä tilaa. Petros Sasakin ja Vesa P. Takalan mukaan alastomuus ikonitaiteessa ei ole puettun vastakohta, vaan sillä on oma tehtävänsä Jumalan totuuden tai pyhän ihmisen aseman ja kilvoituksen osoittajana. Esimerkiksi jotkut erämaakilvoittelijat ovat halunneet paeta maailmaa ja noudattaa ankaraa kilvoitusta, joten heidän alastomuutensa ikonitaiteessa on käsitettävä Jumalan aikaansaamana muutoksena ja yksilöllisen kilvoittelun ja katumuksen korkeimpana muotona.<sup>60</sup>

Ina Colliander on itse todennut Kolme nuorukaista palavassa pätsissä -piirroksestaan, että hän on halunnut kuvata ihmisen sielullista, hengellistä taistelua, jota kuka tahansa voi joutua käymään läpi myös nykyään. Siinä enkeli on hänen mukaansa ihmisen tukena, suojelee ja haluaa auttaa.<sup>61</sup> Ina Colliander on kertonut itse lukeneensa jo lapsena mielellään Vanhaa testamenttia, jossa enkelit usein ilmestyvät ihmisille. Hänelle itselleen enkeli oli todellisuutta. Siksi hän on halunnut kuvata enkeleitä, hyviä, ystävällisiä voimia, ja myös tietoa siitä, että on olemassa olentoja, rauhan, rakkauden ja turvallisuuden tuojia, suojelusenkeitä, joihin ihmisen voi turvautua.<sup>62</sup>

Myös ahdistus ja hengellinen kilvoittelu olivat Ina Collianderille tuttuja. Erityisesti Uuden Valamon luostarin rippi-isästä, isä Johanneksesta hän sai ahdistukselleen kuuntelijan ja hengelliselle kilvoittelulle opastajan. On oletettavaa, että Ina Colliander on halunnut tällä piirroksellaan jakaa muille oman kokemuksensa hengellisestä kilvoittelusta ja sitä ympäröivästä hengellisestä todellisuudesta. Piirros kertoo, että kannattaa kilvoitella, kurottautua ahdistuksessaan Jumalan puoleen, sillä Jumalan hyvät ja uskolliset näkymättömät voimat ovat ihmisen suojana ja auttavat eteenpäin.<sup>63</sup>

### *Väripuupiirros Ristiinnaulittu*

Väripuupiirros Ristiinnaulittu (kuva 6) on vuodelta 1972. Se on väriltään vaalea oranssi. Piirroksen keskushenkilö on ristillä oleva Kristus, josta näkyy vain ylävartalo. Ristille levitettyine käsineen hän täyttää koko kuvan leveyden. Kristuksen pää on taipunut oikealle. Sitä ympäröi sädekehä. Kasvojen ilme on murheellinen mutta tyyni. Ristin taakse on kuvat-



Kuva 6. Ristiinnaulittu. 1972. Väripuupiirros. 28,5 × 63 cm. Lammassaari – Arseni 1991, s. 123.

tu neljä enkeliä, jotka katsovat surullisina Kristusta. Heistä näkyy vain pää, sitä ympäröivä sädekehä ja hiukan siipiä. Ristin edessä ja tavallaan Jeesuksen (siunaavien) käsien alla ovat kuvassa vasemmalla Jumalanäiti Neitsyt Maria ja oikealla opetuslapsi Johannes. Heistä näkyy vain sädekehän ympäröivät päät, jotka ovat murheellisina alaspäin kääntyneet. Johannes on painanut oikean kätensä kasvoilleen. Maria katsoo murheellisena eteensä.

Uudessa testamentissa Johanneksen evankeliumissa kerrotaan ristillä olevan Jeesuksen ja hänen äitinsä sekä hänelle rakkaimman opetuslapsen kohtaamisesta ja kuinka Jeesus antoi henkensä (Joh. 19:26–30). Perinteisen tulkinnan mukaan Jeesuksen ristillä toteutuivat Vanhan testamentin Jesajan kirjan sanat kärsivästä palvelijasta, joka kärsi rangaistuksen, jotta ”meillä olisi rauha” (Jes. 53:4–5).<sup>64</sup>

Myös Jeesuksen kärsimystä kuvaavassa ikonitaiteessa perinteisesti kuvataan ”kärsivän rakkauden voittoa”. Esimerkiksi bysanttilainen ikoni 1300-luvun lopulta esittää Kristuksen kärsimystä ristillä. Ristin juurella ovat Jumalanäiti Neitsyt Maria ja opetuslapsi Johannes. Konstantin Kavarinos toteaa bysanttilaisesta ristiinnaulitun kuvasta, että kaikki siinä henkiä kuolematonta elämää. Kristuksen kasvot ovat surulliset, mutta niiden ilme on täynnä lempeyttä ja anteeksiantoa. Ikonin tarkoitus on kuvata hengen korkeampaa olotilaa ja ilmiöiden todellista luonnetta.<sup>65</sup> Sillä ikonitaiteessa ei kuvata kärsimystä tai kidutusta vaan vastauksena kärsimykseen osoitetaan, kuinka kärsimykseen on suhtauduttava.<sup>66</sup>

Esikuvansa, bysanttilaisen Ristiinnaulitseminen-ikonityypin tapaan Ina Collianderin Ristiinnaulittu-piirroksessa heijastuu jumalallisen rauhan läsnäolo suuren surun ja kärsimyksen keskellä. Suru on suuri, mutta sen yllä lepää vahva rauha ja luottamus. Myös piirroksen oranssi väri kertoo Jumalan todellisuudesta, missä surua, tuskaa ja pimeyttä ei enää ole.

### *Puupiirros Pojan kuolema*

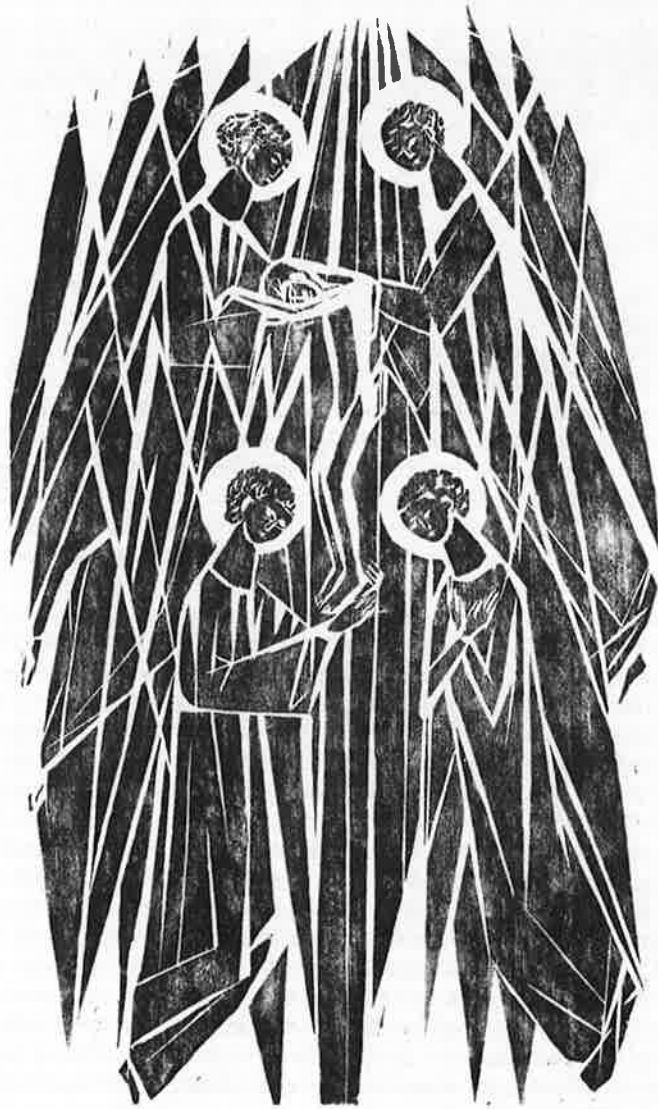
Mustavalkoisessa puupiirroksessa Pojan kuolema (kuva 7), vuodelta 1958, on kuvattu neljä enkeliä kuljettamassa pojan sielua kohti kirkkautta. Enkelit on ryhmitelty suojaavaksi kehäksi sielun ympärille, kaksi molemmin puolin.

Uudessa testamentissa Jeesuksen vertauksessa rikkaasta miehestä ja Lasarukselta kerrotaan, kuinka enkelit veivät kuolleen Lasaruksen Abrahamin huomaan (Luuk. 16:22). Kirkkoisien mukaan enkelit auttavat sielua välttämään kuoleman kärsimykset. Suojelusenkeli saattaa sielua ja varmistaa sille rauhallisen matkan. Enkeli puolustaa sielua demoneja vastaan, jotka yrittävät napata sen. Taivaan portilla puolestaan ovat vartijaenkelit, jotka ottavat sielun vastaan.<sup>67</sup>

Ikonitaiteessa sielu perinteisesti kuvataan ruumiin hahmossa (näin esimerkiksi Jumalansynnyttäjän kuolonuneen nukkumisen ikonissa, jossa Kristus kantaa Jumalansynnyttäjän sielua), koska pyhien isien mukaan ruumiista poistunut sielu näkyy sellaisena hengellisin silmin. Jumalaan verrattuna kaikki on aineellista, sillä yksin Jumala on aineeton ja ruumiiton. Olennaista on myös, että ruumiista eronnut sielu kuvataan pikkulapsena. Se symboloi uuden elämänvaelluksen alkamista kuoleman jälkeen.<sup>68</sup>

Ortodoksisen traditioon kuuluu usko sielun kuolemattomuuteen. Sielun katsotaan olevan Jumalasta ja elävän ikuisesti. Se taas, mihin sielu on maanpäällisen elämänsä aikana suuntautunut ja kiintynyt, vaikuttaa sielun ikuisen elämään. Samoin kuin ihmistä hänen maanpäällinen elämänsä joko lähentää tai loitontaa Jumalasta, niin vastaavasti sielun ymmärretään olevan haudan takana joko Jumalan kanssa tai erossa Jumalasta.<sup>69</sup> Ortodoksisen näkemyksen mukaan sielu joutuu kuoleman jälkeen välitilaan, joka voi Jumalan päätöksestä riippuen olla joko paratiisi tai tuonela, odottamaan Kristuksen toista tulemistä, kuolleitten ylösnousemusta ja suurta tuomiota.<sup>70</sup>

Ina Collianderin puupiirros Pojan kuolema kuvastaa rauhaa, valoa ja elämän jatkuvuutta. Se kertoo uskosta kuolemanjälkeiseen elämään Jumalan luona kirkkaudessa. Suorat, selkeät ja voimakkaat viivat kertovat



Kuva 7. Pojan kuolema. 1958. 53 × 31 cm. Lammassaari – Arseni 1991, s. III.

aineettomuudesta. Viivojen säteittäisyys luo levollisen ja valoisan vaikutelman. Samoin enkelien pyöreät ja valkeat sädekehät antavat sommitte- luun pehmeyttä ja ilmapuutta sekä tasapainottavat sitä. Valo tulee selvästi ylhäältä. Piirroksesta välittyy hyvin, että ryhmä on matkalla kohti valoa, kirkkauden lähettä. Elämä jatkuu kuoleman jälkeen. Kuva kertoo, että jos ihmisen näkyvä, maanpäällinen elämä päättyykin kuolemassa, niin hänen näkymätön elämänsä silti jatkuu. Jos ihminen on maanpäällisessä elämässään pyrkinyt Jumalaa ja ikuisuutta kohti, ei kuolema voi sitä liikettä pysäyttää.<sup>71</sup>

Pojan kuolema -piirroksen teemaa Ina Colliander on kuvannut myös väripuupiirroksessaan Kertomus, joka on vuodelta 1961. Siinä pienen tytön sielua ovat taivaassa vastaanottamassa Pyhä Nikolaus ja Neitsyt Maria ympärillään joukko pyhiä sekä enkeli. Teemansa valinnasta Ina Colliander on kertonut, että hän on halunnut lohduttaa niitä ihmisiä, joita on kohdannut epäoikeudenmukaiselta tuntuva lapselle sattunut onnetto- muus, ja muistuttaa, että on olemassa toinenkin elämä, toinen maailma kuin tämä näkyvä.<sup>72</sup>

#### Väripuupiirros Pääsiäisenkeli

Väripuupiirros Pääsiäisenkeli (kuva 8) on vuodelta 1973. Piirroksessa enkeli kulkee vasemmalta oikealle. Hänen vasemmassa kädessään on punaiseksi maalattu pääsiäismuna. Oikeassa kädessään hän kantaa pajun- oksia. Enkelin jalkojen juureen on kuvattu ruohikkoa. Piirros on punaista pääsiäismunaa lukuunottamatta painettu vihreällä värillä.

Kun Uudessa testamentissa kerrotaan Jeesuksen ylösnousemuksesta, on enkelillä sanoman välittäjänä keskeinen rooli (Matt. 28:1–7; Mark. 16:1–7; Luuk. 24:1–8). Myös ortodoksisen kirkon ikonografiassa on ikoni- tyyppi, joka esittää Jeesuksen tyhjää hautaa liinavaatteineen ja enkelei- neen ja joka kertoo Jeesuksen ylösnousemuksesta. Ikonin kompositio on tavallisesti hyvin yksinkertainen. Sivulla seisoo haudalle tulleita naisia, joilla on mukanaan tuoksuöljyä. Hautakivellä istuu yksi tai kaksi enkeliä valkeissa vaatteissaan. Ikonin kuvakerronta seuraa tarkasti evankeliumi- tekstejä, jotka kertovat naisten ja enkelien kohtaamisesta Jeesuksen tyh- jällä haudalla, ja siksi eri tekstien toisistaan poikkeavat naisten ja enkelien lukumäärät vaihtelevat myös ikoneissa.<sup>73</sup>

Punainen pääsiäismuna on varsin yleinen legendan aihe ortodoksius- koisten kansojen kansanperinteessä. Esimerkiksi jugoslavalainen legen- da kertoo, kuinka tapa antaa pääsiäismunia lahjaksi sai alkunsa. Legendan mukaan Neitsyt Maria värjäsi muna Kristuksen ristillä vuodatetun veren muistoksi, ja pääsiäisaamuna kuultuaan Kristuksen ylösnousemuksesta





Kuva 8. Pääsiäisenkeli. 1973. Väripuupiirros. 48 × 30 cm. Tuula Ranta-kaulion kuva-arkisto.

hän jakoi niitä lapsille. Venäläisessä kansanperinteessä taas kerrotaan Magdalan Marian kädessä olleen munan värjäytyneen punaiseksi todistuksena Kristuksen ylösnousemuksesta.<sup>74</sup> Yleinen on myös legenda, jonka mukaan Magdalan Maria ojensi ylösnousemuksen mahdollisuutta epäilleelle keisari Tiberiukselle punaiseksi värjätyin munan ja sanoi: Katso, tämä muna on nyt kuollut, mutta sen sisällä on elämä.<sup>75</sup> Yleisesti kansanperinteessä muna tunnetaan uuden elämän, luomisen, hedelmällisyyden ja kasvun symbolina.

Ina Collianderin Pääsiäisenkeli kertoo myös Jeesuksen ylösnousemuksesta. Kristuksen lunastavaan sovitukseen ja syntien anteeksiantamiseen viittaa pääsiäismunan punainen väri, joka symboloi ristillä vuodatettua Kristuksen verta. Mutta punainen pääsiäismuna symboloi myös Kristuksen ylösnousemusta. Pääsiäismuna ja pajunoksat muistuttavat niihin kätkeytyvästä uudesta elämästä, kuten Jeesuksen haudassa on kätkeytyneenä elämää antava ja eläväksi tekevä salaisuus, joka siten Jeesuksen ylösnousemuksessa puhkeaa esiin. Myös piirroksen vihreä väri, kuten ruohikkokin, kuvaa toivoa, uuden elämän ja kasvun alkua.<sup>76</sup>

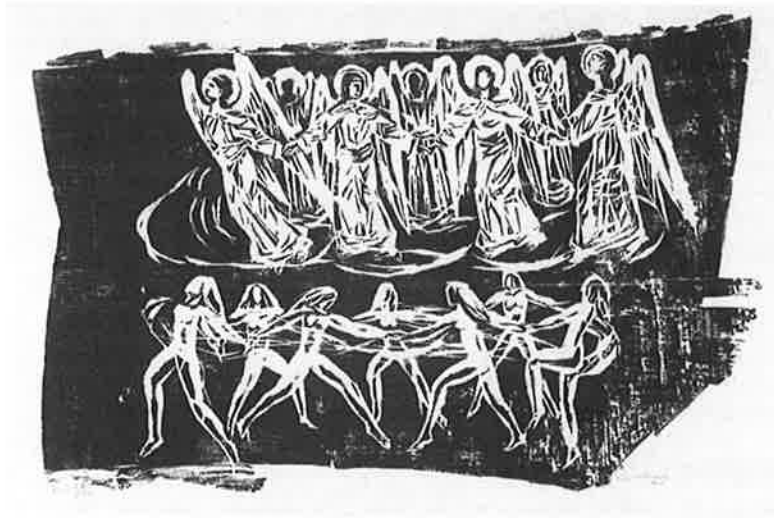
### 3.5. Kuoleman voittanut Jumala kutsuu ihmisen työtoverikseen ja jakamaan iloa maailmassa

#### *Puupiirros Taivaallinen ja maallinen piiritanssi*

Mustavalkoinen puupiirros Taivaallinen ja maallinen piiritanssi (kuva 9) on vuodelta 1950. Piirros jakautuu kahteen tasoon. Ylhäällä seitsemän enkelin piiri tanssii hillitysti käsi kädessä. Alhaalla seitsemän nuoren tytön joukko karkeloi iloisesti piirissä. Piirroksen yläosassa tanssivien enkelien liikkeessä on vertikaalinen, ylöspäin suuntautunut vaikutelma, jota osaltaan siipien vertikaalisuus korostaa. Alaosassa tanssivien nuorten tyttöjen liike on puolestaan horisontaalinen, ”maanpäällinen”, mutta kuitenkin kevyt ja ilmava. Molempia tasoja yhdistää ilo.

Bysanttilaisessa liturgiassa toistuu usein Raamatusta peräisin oleva käsitteily enkeleistä ylistämässä jatkuvasti Jumalaa.<sup>77</sup> Eukaristisessa liturgiassa ylösnousseen Kristuksen ymmärretään saapuvan maanpäällisen seurakunnan keskuuteen enkelijoukkojen saattamana, jolloin maanpäällinen ja taivaallinen seurakunta yhtyvät ja maanpäällinen seurakunta voi laulaa kerubiveisua yhdessä enkelien kanssa.<sup>78</sup> Eukaristisessa liturgiassa maanpäällisen seurakunnan liittyminen enkelten kuuroon, maan ja taivaan yhtyminen, tarkoittaa alkuperäisen Jumala-yhteyden takaisin saamista. Eukaristia ennakoii taivaan ja maan jälleenyhdistymistä, koko luomakunnan eskatologista päämäärää. Ortodoksisen näkemyksen mukaan enkelit valmistelevat sen saavuttamista osallistumalla näkymättömästi maailman-kaikkeuden elämään.<sup>79</sup>

Ina Colliander on itse todennut Taivaallinen ja maallinen piiritanssi -piirroksestaan, että keskeistä siinä on näkyvän ja näkymättömän todellisuuden rinnakkaisuus, samanaikaisuus, jonka muistaminen hänen mukaansa voisi joskus auttaa elämässä.<sup>80</sup> Piirros kertoo näkymättömän ja näkyvän maailman yhdistävästä ilosta ja siitä, että kun tuon ilon vaiku-



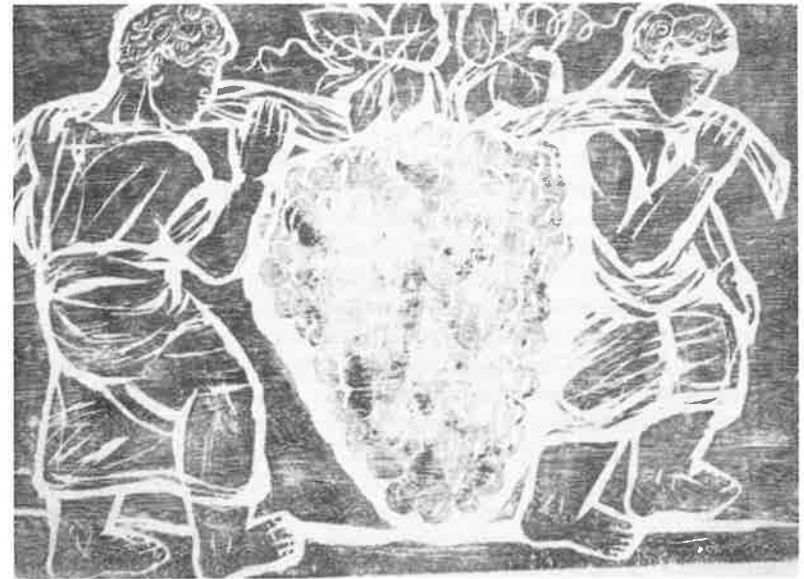
Kuva 9. Taivaallinen ja maallinen piiritanssi. 1950. 36 × 55 cm. Lammasaari – Arseni 1991, s. 43.

tuspiiriin joutuu, ei voi enää jäädä paikoilleen vaan on lähdettävä liikkeelle – jakamaan iloa eteenpäin.

#### *Puupiirros Viiniköynnöksen kantajat*

Väripuupiirros Viiniköynnöksen kantajat (kuva 10) on vuodelta 1951. Piirrokseseen on kuvattu kaksi miestä kantamassa harteillaan suurta, lähes miesten kokoista viinirypäleterttua. Piirros on painettu ruskealla, mutta rypäleterttu on sininen. Miehet kävelevät kuvassa vasemmalta oikealle sivuttain. He ovat olemukseltaan tanakoita paksuine jalkoineen ja käsi-neen. Heidän tukkansa ovat lyhyet ja kiharat. Miehet näyttävät keskittyneiltä tehtäväänsä. Suuri kannettava rypäleterttu on heidän keskellään. Se on ”erotettu” muusta kuvasta leveällä kaiverruksella.

Vanhassa testamentissa Mooseksen 4. kirjassa (4. Moos. 13:17–27) sekä 5. kirjassa (5. Moos. 1:24–25) kerrotaan, kuinka israelilaisten lähes-tyessä erämaavaelluksellaan Kanaaninmaata sinne etukäteen lähetetyt miehet toivat Moosekselle rypäletertun näytteenä maan ihanuudesta. Näin Vanhassa testamentissa viinipuusta tai rypäleterttu on luvattun maan symboli.



Kuva 10. Viiniköynnöksen kantajat. 1951. Väripuupiirros. 36 × 44,5 cm. Tuula Rantakaulion kuva-arkisto.

Katsokaa, onko maaperä viljava vai karu ja kasvaako siellä puita. Pysykää rohkeina ja tuokaa palatessanne hedelmiä siitä maasta.” Oli näet se aika vuodesta, jolloin ensimmäiset viinirypäleet kypsyvät. He lähtivät tutkimaan maata ja vaelsivat Sinin autiomaasta Lebo-Hamatiin päin aina Rehobiin saakka. – Sitten he tulivat Eskolinlaaksoon ja leikkasivat sieltä mukaansa viiniköynnöksen oksan, jossa oli yksi ainoa rypäleterttu. Se oli niin painava, että kaksi miestä joutui kantamaan sitä tangon varassa. He ottivat mukaansa myös granaattiomenia ja viikunoita. (4. Moos. 13:20–21, 23)

Myös Uudessa testamentissa viiniköynnös on ”luvatun maan”, Jumalan valtakunnan, symboli niille, jotka ehtoollisessa nauttivat Kristuksen ruumiin ja veren (Matt. 26:29; Mark. 14:25; Luuk. 22:18). Kristillisessä taiteessa viinipuusta ja oksat edustavat Kristusta ja kirkkoa (Kristuksen ruumiin jäseniä). Kuvaa viinipuusta on usein täydennetty viinisadon korjuulla tai linnuilla, jotka nokkivat rypäleitä. Tällöin viiniköynnös muistuttaa kristittyjen keskeisestä sakramentista, ehtoollisesta, sillä niin viini-

rypäleiden kantajat kuin rypäleitä syövät linnut symboloivat kristittyjä nauttimassa ehtoollista.<sup>81</sup>

Ortodoksisen näkemyksen mukaan Jumalan valtakunta koetaan tässä elämässä ensisijaisesti kirkossa ja erityisesti sakramenteissa, varsinkin eukaristiassa. Vaikka Jumalan valtakunta on läsnä kirkossa ja nykyhetkessä, se ei kuitenkaan ole vielä täysin ilmitullut. Stanley S. Harakasin mukaan tämä seikka vaikuttaa ortodoksiseen etiikkaan, sillä ihminen voi teoillaan ja asenteellaan tuoda julki Jumalan valtakunnan todellisuutta mukauttamalla oman elämänsä ja tahtonsa Jumalan tahtoon.<sup>82</sup>

Ortodoksisen opetuksen mukaan Jumalan tahto ja Jumalan valtakunta ilmenevät keskeisesti ihmisten elämässä rakkautena Jumalaa, lähimmäistä ja itseä kohtaan. Jumalan valtakunnan ymmärretään olevan myös anteeksiantamisen ja sovinnon valtakunta. Se, että Jumala antaa ihmisille heidän syntinsä anteeksi Kristuksen sovitusyön tähden, on mahdollista elää todeksi jokaisessa eukaristisessa liturgiassa.<sup>83</sup> Ortodoksista eukaristiaa kuvataan myös taivaaseen astumisen liturgiana, jossa Jumalan valtakunta koetaan ilona ja rauhana Pyhässä Hengessä. Ehtoollinen ei kuitenkaan ole maailmasta pakenemista vaan sen todeksi elämistä, että Kristus antoi itsensä maailman elämän edestä. Yhteys Pyhään Henkeen tekee ehtoolliseen osallistujat kykeneviksi rakastamaan maailmaa Kristuksen rakkaudella.<sup>84</sup> Kristuksen nähdään olevan läsnä myös käskyissään, siinä hyvässä, jota tulee tehdä. Kuten synty erottaa ihmisen Jumalan yhteydestä, niin hyvän tekeminen liittyy ihmisen Jumalan yhteyteen. Pyhä Henki myös mahdollistaa ihmisen eettisen elämän, sillä eettinen elämä on Pyhän Hengen lahja ja hedelmä.<sup>85</sup>

Ina Colliander kaiversi Viiniköynnöksen kantajat -puupiirroksensa vuonna 1951. Noina vuosina hän joutui pohtimaan vastuuta, rakkautta ja anteeksiantamista ihmissuhteissa, erityisesti omassa avioliitossaan ja sen kipeissä ongelmissa. Alexander Schmemmann kirjoittaa avioliitosta osana Kristuksen ja kirkon salaisuutta ja toteaa, että avioliittoa voi pitää osaltaan Jumalan valtakunnan sakramenttina, joka koskee elämää kutsumuksena. Kaikkien kutsumusten kutsumus taas on seurata Kristusta hänen rakkaudessaan ihmistä ja maailmaa kohtaan osana Jumalan valtakunnan elämää ja täyttymistä.<sup>86</sup>

Merja Merras puolestaan kirjoittaa, että ortodoksisen kirkon eettisen opetuksen mukaan Pyhän Kolminaisuuden persoonien keskinäisen yhteyden, vapauden ja rakkauden, joka ei pyri alistamaan eikä hallitsemaan, tulisi olla esikuvana myös ihmissuhteissa.<sup>87</sup> Samoin Stanley S. Harakas toteaa, että perimmäisen mallin ihminen saa omalle olemassalolleen Pyhän Kolminaisuuden rakkauden yhteydestä. Kun ihminen Jumalan tahdon ja rakkauden vuoksi astuu ulos omasta itsestään, kuten Jumala inkar-

noituessaan tuli maailmaan, ja asettaa toisen edun omansa edelle, hän kohtaa aina ristin. Rakkaus merkitsee myös kärsimystä. Mutta Jumalan rakkaudessa toisen hyväksi toimiminen on tuskasta huolimatta kirkkauden kokemus, sillä Jumalan rakkauden välikappaleena eläminen kirkastaa, jumalallistaa, ihmisen.<sup>88</sup>

Ina Colliander on piirtänyt Viiniköynnöksen kantajat -piirroksensa rypäletertun kookkaaksi, lähes miesten mittaiseksi, ja ympäröinyt sen leveällä kaiverruksella, ”auralla”. Näin sen tärkeä symbolinen ja osin itsenäinen asema korostuu. Tertussa virtaa vahva elämä. Sitä ympäröi ”valo”. Rypäleterttu on kuvassa läsnä mutta kuitenkin omassa todellisuudessaan, ”irti” tästä todellisuudesta. Yhdessä kantokepin kanssa se muodostaa ristin, joka on kristinuskon keskeinen symboli. Kuvassa olevat miehet ovat samanaikaisesti sekä ”ristinkantajia” että ”hedelmänkantajia”. Molemmat tehtävät kuuluvat Uuden testamentin välittämän Jeesuksen opetuksen mukaan hänen seuraajilleen (esim. Matt. 16:24–25; Mark. 8:34–35; Luuk. 9:23–24; Joh. 15.).

Viiniköynnöksen kantajat -piirroksen voi myös ymmärtää kuvaavan Ina Collianderin mielikuvaa kristillisestä vastuusta ja rakkaudesta, jonka esikuvana on Pyhän Kolminaisuuden keskinäinen yhteys, vapaus ja rakkaus, niin että piirroksen ihmispari on kuvattu tasavertaisina kumppaneina, joilla kuitenkin on yhteinen tahto seurata Jumalan tahtoa. Uskollisena omalle näkemykselleen Ina Colliander ei kuvaa piirroksessaan mitään ongelmaa vaan sitä hengellistä todellisuutta, jolla elämässä ja ihmissuhteissa eteen tulevat ongelmat on hänen mielestään kristillisen uskon mukaan ratkaistavissa. Piirroksen voi nähdä kuvaavan Kristuksen seuraamista, missä tärkeää on yhteys Kristukseen, esimerkiksi ehtoollisessa, sekä hänen käskyjensä täyttäminen. Rypäleterttu kuvaa sekä ehtoollisyhteyttä Kristukseen että hänen käskyjensä noudattamisesta syntyviä ”Hengen hedelmiä”. Rypäletertun sininen väri symboloi myös tuonpuoleisuutta, Jumalan näkymätöntä ja ikuista todellisuutta. Myös tertun kantaminen kuvaa ehtoollisyhteyttä. Mutta se kuvaa myös Kristuksen seuraamista, käskyjen täyttämistä maan päällä. Samoin miesten ruskea väri symboloi maanpäällistä elämää.<sup>89</sup>

Myös ihmissuhteiden ja yhteisöllisen ulottuvuuden Kristus-keskeisyys tulee Viiniköynnöksen kantajat -piirroksessa esille. Kantajia on kaksi ja Jumalan todellisuus jää ihmisten väliin. Se erottaa ja yhdistää. Kuva kertoo, että ihminen ei tee matkaa Jumalan luo eikä kannu hedelmää yksin vaan Kristuksen ruumiin jäsenenä, yhteydessä Kristukseen ja toisiin ihmisiin hänen välityksellään. Hyvän tekeminen, Kristuksen käskyjen noudattaminen, on piirroksessa kuvattu toisen taakan kantamisena, jakamisena ja rinnalla kulkemisena, missä Jumalan valtakunta, ”luvattu maa”, näkymättömänä mutta ehkä aavistettavana Kristuk-

sen ja kirkon salaisuutena todellistuu ja kantaa hedelmää, joka pysyy, on ikuista.<sup>90</sup>

### 3.6. Jumala kokoaa aikojen lopussa ihmiset luokseen

#### *Puupiirros Ilta-ateria*

Mustavalkoinen puupiirros Ilta-ateria (kuva 11) on vuodelta 1959. Piirros jakaantuu kahteen tasoon. Kuvan alaosan täyttää ääriiviivoin piirretty talo sekä sen sisälle nelikulmaisen pöydän ympärille kokoontunut kuusihenkinen ihmisryhmä, joka nauttii yhteistä ateriaa. Piirroksen yläosaan on kuvattu Kristuksen kirkastumisikonia mukailleen keskelle kirkastettu Kristus ja hänen vierelleen Vanhan testamentin traditiota edustavat Mooses ja Elia. Kristus on kuvattu mantelinmuotoisen mandorlan (sädekehän) sisään. Alakärjestään mandorla työntyy taloon sisälle. Kristuksen oikean käden sormet ovat siunaavassa asennossa ja vasemmassa kädessään hän pitää suljettua evankeliumikirjaa. Kristus, Mooses ja Elia on sijoitettu piirrokseseen niin, että he näyttävät seisovan talon katolla. Kuvan oikeaan ja vasempaan ylälaitaan on piirretty viitteenomaisesti metsää kuvaavia kuusipuita, jotka näkyvät vain osaksi.

Kristuksen kirkastumisesta kolmelle opetuslapselle kerrotaan Uudessa testamentissa (Matt. 17:1–9; Mark. 9:2–9; Luuk. 9:28–36). Ina Collianderin Ilta-ateria-piirros viittaa jo nimellään sekä alaosansa aiheella ja sommittelulla myös toiseen Uudessa testamentissa kerrottuun tapahtumaan, ateriaan, jonka Jeesus opetuslapsineen nautti viimeisenä iltana ennen kärsimistään ja kuolemaansa (Matt. 26:20–29; Mark. 14:17–25; Luuk. 22:14–23; Joh. 13–17.).

Ilta-ateria-piirroksen teema, kirkastettu Kristus ja ateriayhteys, viittaa selvästi ehtoolliseen. Ortodoksisen näkemyksen mukaan kirkastuminen on kaikkien Kristukseen uskovien ulottuvilla ja siitä voi päästä osalliseksi erityisesti juuri eukaristisessa liturgiassa. Varsinkin piirroksen teemaan liittyvässä Kristuksen kirkastumisen juhlassa, jota ortodoksinen kirkko viettää elokuun kuudentena, muistellaan ja juhlietaan Kristuksen kirkastumista, mutta myös vietetään hänen toisen tulemisensa eskatologista odotusta.<sup>91</sup> Samana päivänä ortodoksisella kirkolla on myös tapana siunata uuden sadon ensi hedelmät.<sup>92</sup> Vastaavasti eukaristisessa liturgiassa Jumalalle esiintuotavat leipä ja viini ymmärretään uutishedelmien uhraamisena. Leipää ja viiniä ylennettäessä rukoillaan, että Pyhä Henki siunaisi kaikki ihmiskätten työt sekä koko aineellisen luomakunnan.<sup>93</sup>

Kristuksen kirkastumisella eli metamorfoosilla on ollut merkittävä rooli ortodoksisen kirkon jumaloitumista koskevan opin kehittämisessä. Or-



Kuva 11. Ilta-ateria. 1959. 47 × 32 cm. Lammassaari – Arseni, s. 66.

todoksisen uskon mukaan Kristuksen kirkastumisessa hänen inhimillinen luontonsa tuli nähtäväksi jumaloituneena, kirkastuneena, ja se, mitä tapahtui ihmisluonnolle Kristuksessa, voi ortodoksisen jumaloitumiskäsityksen mukaan tapahtua myös hänen seuraajissaan.<sup>94</sup>

Ortodoksisen näkemyksen mukaan kirkkaus, joka säteili Kristuksesta, on kirkkaus, jota koko ihmiskunta on kutsuttu jakamaan. Ihmisen kirkastuminen, mikä merkitsee samalla koko luomakunnan kirkastumista, on eskatologinen tapahtuma. Koko kosmoksen kirkastuminen on vielä edessäpäin. Kristuksen kirkastumisessa hänet verhonneen valon ymmärretään valaisevan koko maailman Kristuksen toisen tulemisen päivänä. Kuitenkin idän kirkon perinteessä tulee selvästi esille perusajatus, että Jumalan näkeminen ja jumaloituminen on todellisuutta jo tässä elämässä, ei kuitenkaan vielä ehdotonta vaan suhteellista.<sup>95</sup>

Ina Collianderin Ilta-ateria-piirroksessa kuvattu perhe symboloi kirkkoa, sen yhteisöllistä luonnetta. Ortodoksisen näkemyksen mukaan kirkko on perhe, eikä kukaan pelastu yksin vaan kirkon jäsenenä, yhdessä sen muiden jäsenten kanssa.<sup>96</sup> Eukaristia puolestaan nähdään kirkon perhe-ateriana. Kasteen ohella eukaristia sakramenttina yhdistää kirkkopereen, jonka eskatologisessa mielessä ymmärretään käsittävän koko ihmiskunnan.<sup>97</sup>

Ääriivoin piirretty talo piirroksessa kuvaa myös kirkkoa, sen ”rakenteellista” puolta, joka antaa Kristus-keskeiselle elämälle ”puitteet”. Sen sisällä voi elää eukaristisessa yhteydessä ja pelastua. Kirkko kattaa kuitenkin Jumalan tahdon mukaisesti koko maailman, sillä talon sisällä oleva nelikulmainen pöytä symboloi maailman ääriä, neljää ilmansuuntaa. Esimerkiksi ortodoksisen kirkon alttarissa on neli- tai suorakulmainen pyhä pöytä, joka neljine sivuineen kuvaa sitä, että siltä ruokitaan kaikkia neljää maanäärtä ja kaikkia kansoja hengellisellä ravinnolla.<sup>98</sup> Näin piirroksessa pöydän ympärillä olevat ihmiset kuvaavat ihmisiä kaikkialta maailmasta. Ihmisten pelastumisesta ”neljältä ilmansuunnalta” kertovat esimerkiksi evankelistat Matteus (24:31), Markus (13:26–27) ja Luukas (13:29).

Ilta-ateria-piirroksen yläosassa olevat kuusipuut muistuttavat, että myös luomakunta pääsee osalliseksi Kristuksen kirkastumisesta ja ihmisen jumaloitumisesta, sillä ortodoksisen käsityksen mukaan ihminen on välittäjä luomakunnassa ja hänen omaan pelastumiseensa kuuluu myös häntä ympäröivän elollisen ja elottoman luomakunnan sovitus ja kirkastuminen.<sup>99</sup> Taivaan ja maan jälleenyhdistyminen, jota eukaristia ennakoi, on koko luomakunnan eskatologinen päämäärä.<sup>100</sup>

Ilta-ateria-piirroksessa voi myös nähdä heijastuvan Ina Collianderin oman elämäntilanteen. Ina Colliander vieraili usein Uuden Valamon luostarissa Heinävedellä. Luostarin kirkko on pyhitetty Kristuksen kirkastumiselle. Osittain avioliitossa ilmenneiden ongelmien takia Ina Collian-

der haaveili luostarielämästä ja pohti mahdollisuutta siirtyä Lintulan naisluostariin Heinävedelle. Collianderin perheen ystävä, skeemaigumeni Johannes Uuden Valamon luostarista oli Ina Collianderin rippi-isä ja kirjeenvaihtoveri. Isä Johanneksen kirjeenvaihdesta on julkaistu arkkipiispa Paavalin suomentamana kirja nimeltä Valamon vanhuksen kirjeitä. Vastaus, jonka isä Johannes on kirjoittanut toukokuussa 1948, on hyvin todennäköisesti Ina Collianderille osoitettu:

Neuvon sinua olemaan haaveilematta luostarielämästä. Herra johdattaa sinut iankaikkiseen elämään maallisen avioelämän kautta. Opi elämään perhe-elämää Kristuksen tähden, ja Herra näkee sinun hyvän tarkoituksesi ja auttaa sinua siinäkin pelastumaan, sitä älä lainkaan epäile.<sup>101</sup>

Ilta-ateria-piirroksensa Ina Colliander on kaivertanut vuonna 1959 eli hiukan yli kymmenen vuotta myöhemmin, kuin edellä lainattu isä Johanneksen kirje on kirjoitettu. Näiden kymmenen vuoden kuluessa Collianderien perhe-elämä rauhoittui. Ina Collianderin tutustuminen niin Helsingin ortodoksisen hiippakunnan piispa Aleksanteriin 1940-luvun puolivälissä kuin isä Johannekseen Uuden Valamon luostarissa syksyllä 1947 merkitsi koko Collianderin perheelle hengellisen elämän konkretisoitumista ja lujittumista, esimerkiksi ortodoksinen kirjallisuus, hengelliset keskustelut, rukoukset sekä ortodoksipappien ja munkkiveljien vierailut tulivat merkittäväksi osaksi perheen elämää.<sup>102</sup> Ina Collianderin omien sanojen mukaan isä Johanneksen ansiosta heidän perheensä pääsi jaloilleen.<sup>103</sup>

Skeemaigumeni Johannes kuoli kesällä 1958, minkä vaikutus voi myös heijastua Ilta-ateria-piirroksessa. Piirros voi välittää kiitollisuutta Uuden Valamon luostarissa vietetyistä hetkistä, joilla oli suuri merkitys Collianderin perheelle. Collianderit vierailivat usein Uudessa Valamossa, toisinaan koko perhe, toisinaan Ina tai Tito Colliander kävi yksin hiljentymässä. Silloin he usein istuivat isä Johanneksen keljassa juomassa teetä ja keskustelemassa.<sup>104</sup>

Ilta-ateria-piirroksen voidaan siksi nähdä kuvaavan myös Collianderien omaa perhe-elämää, jonka hengellisen elämän muotoutumisessa ja vaalimisessa edellä mainituilla hengellisen elämän konkreettisilla seikoilla sekä Uuden Valamon luostarilla ja siellä vietetyillä hetkillä oli merkittävä rooli. Piirroksen kompositiosta voi nähdä, että Ina Colliander on oppinut sisäisesti yhdistämään hengellisen, mietiskelevän elämän ja ulkoisen, osallistuvan elämän. Hengellinen, sisäistävä puoli on kuitenkin kaiken elämän perusta ja kehys. Kuva kertoo, että omasta sisäisestä hengellisestä elämästään ja perhepiirinsä parista Ina Colliander on löytänyt oman ”luostarin”, jolla kuitenkin on aikaa, paikkaa ja ihmistä suurempi hengellinen ulottuvuus.<sup>105</sup>



## VIITTEET

- <sup>1</sup> *Rantakaulio* 1998.
- <sup>2</sup> *Lammassaari – Arseni* 1991, 6–7; *Wathen* 1967, *Jaana* 12/1967, 96.
- <sup>3</sup> *Lammassaari – Arseni* 1991, 10, 18–19.
- <sup>4</sup> *Lammassaari – Arseni* 1991, 21–25, 33, 48.
- <sup>5</sup> *Colliander Tito* 1980, 143, 263; *Wathen* 1967, *Jaana* 12/1967, 96.
- <sup>6</sup> *Colliander Ina* 1989, *Valamolainen* 6/1989, 4; *Lammassaari – Arseni* 1991, 45–46, 66, 73.
- <sup>7</sup> *Jaantila* 1979, *Anna* 22/1979, 60; *Lehmuskoski* 1980, *Uskon Viesti* 10/1980, 8.
- <sup>8</sup> *Lammassaari* 1979, 56–57; *Lammassaari – Arseni* 1991, 79, 82, 102.
- <sup>9</sup> *Lehmuskoski* 1980, *Uskon Viesti* 10/1980, 9.
- <sup>10</sup> *Ouspensky* 1979, 16, 60–61.
- <sup>11</sup> *Colliander Ina* 1960, *Logos* 2/1960, 7.
- <sup>12</sup> *Rekola* 1979, *Kotiliesi* 21/1979, 50.
- <sup>13</sup> *Colliander Ina* 1960, *Logos* 2/1960, 7–8.
- <sup>14</sup> *Colliander Ina* 1960, *Logos* 2/1960, 8.
- <sup>15</sup> *Colliander Tito* 1975, 53.
- <sup>16</sup> *Rantakaulio* 1998, 31.
- <sup>17</sup> *Colliander Ina* 1960, *Logos* 2/1960, 7.
- <sup>18</sup> *Lehmuskoski* 1980, *Uskon Viesti* 10/1980, 8–9.
- <sup>19</sup> *Sasaki – Takala* 1980, 90, 92.
- <sup>20</sup> *Lossky* 1991, 65, 76; *Ware* 1985, 42–45.
- <sup>21</sup> *Schmemann* 1974, 40–42, 50–51.
- <sup>22</sup> *Ware* 1985, 58.
- <sup>23</sup> *Ware* 1984, 30.
- <sup>24</sup> *Schmemann* 1974, 31–34, 53; *Schmemann* 1982, 54–57.
- <sup>25</sup> *Lossky* 1978, 80–82, 132; *Ware* 1985, 92–96.
- <sup>26</sup> *Rantakaulio* 1998, 75.
- <sup>27</sup> *Kavarnos* 1988, 47; *Stauropoulos* 1990, 34.
- <sup>28</sup> *Ware* 1984, 40–41.
- <sup>29</sup> *Harakas* 1983, 88–89.
- <sup>30</sup> *Schmemann* 1982, 21.
- <sup>31</sup> *Kavarnos* 1988, 47–48.
- <sup>32</sup> *Ware* 1985, 187.
- <sup>33</sup> *Hakkaraainen* 1981, 112; *Harakas* 1983, 86; *Stauropoulos* 1990, 36.
- <sup>34</sup> *Stauropoulos* 1990, 36–37.
- <sup>35</sup> *Arkkipiispa Paavali* 1978, 20–21; *Harakas* 1983, 28–29; *Stauropoulos* 1990, 14, 17–18; *Ware* 1985, 115–116, 122.
- <sup>36</sup> *Pappismunkki Arseni* 1995, 93.
- <sup>37</sup> *Meyendorff* 1987, 69.
- <sup>38</sup> *Ware* 1985, 56.
- <sup>39</sup> *Meyendorff* 1987, 69; *Ware* 1985, 56–57.
- <sup>40</sup> *Meyendorff* 1987, 122.
- <sup>41</sup> *Arkkipiispa Paavali* 1978, 88–89.
- <sup>42</sup> *Ware* 1985, 205.
- <sup>43</sup> *Ware* 1981, 72.
- <sup>44</sup> *Ware* 1981, 55.
- <sup>45</sup> *Meyendorff* 1987, 27.
- <sup>46</sup> *Lehmuskoski* 1980, *Uskon viesti* 10/1980, 9.
- <sup>47</sup> *Ware* 1985, 153.

- <sup>48</sup> *Colliander Ina* 1960, *Logos* 2/1960, 8.
- <sup>49</sup> *Ware* 1984, 51.
- <sup>50</sup> *Arkkipiispa Paavali* 1986, 9, 11.
- <sup>51</sup> *Rantakaulio* 1998, 88.
- <sup>52</sup> *Jaantila* 1979, *Anna* 22/1979, 64.
- <sup>53</sup> *Lammassaari* 1979, 66–67.
- <sup>54</sup> *Lundberg* 1981, 41.
- <sup>55</sup> *Rice* 1994, 24–26.
- <sup>56</sup> *Daniélou* 1953, 111–117.
- <sup>57</sup> *Ouspensky* 1978, 96; *Sasaki Takala* 1980, 44.
- <sup>58</sup> *Lempiäinen* 1995, 149, 173, 179.
- <sup>59</sup> *Meyendorff* 1987, 66–68.
- <sup>60</sup> *Sasaki – Takala* 1980, 123, 125.
- <sup>61</sup> *HYK/SLSA* 866.2.1. *Colliander Ina*.
- <sup>62</sup> *Rekola* 1979, *Kotiliesi* 21/1979, 50.
- <sup>63</sup> *Rantakaulio* 1998, 95–96.
- <sup>64</sup> *Arkkipiispa Paavali* 1982, 28.
- <sup>65</sup> *Kavarnos* 1987, 35.
- <sup>66</sup> *Ouspensky* 1979, 60–61.
- <sup>67</sup> *Daniélou* 1953, 127, 132.
- <sup>68</sup> *Kavarnos* 1990, 30.
- <sup>69</sup> *Merras* 1992, 97.
- <sup>70</sup> *Kavarnos* 1990, 32–34.
- <sup>71</sup> *Rantakaulio* 1998, 101.
- <sup>72</sup> *Tikkanen* 1965, *Me Naiset* 15.12.1965, 45.
- <sup>73</sup> *Ouspensky* 1982, 189–190, 192.
- <sup>74</sup> *Newall* 1971, 215–216.
- <sup>75</sup> *Merras* 1992, 59.
- <sup>76</sup> *Rantakaulio* 1998, 104–105.
- <sup>77</sup> *Meyendorff* 1987, 22.
- <sup>78</sup> *Benz* 1970, 28, 51, 53.
- <sup>79</sup> *Meyendorff* 1987, 22.
- <sup>80</sup> *Lehmuskoski* 1980, *Uskon Viesti* 10/1980, 9.
- <sup>81</sup> *Ouspensky* 1978, 86; *Pettersson* 1984, 31.
- <sup>82</sup> *Harakas* 1983, 31.
- <sup>83</sup> *Harakas* 1983, 86.
- <sup>84</sup> *Arkkipiispa Paavali* 1956, 19, 35, 53; *Schmemann* 1974, 51–52.
- <sup>85</sup> *Harakas* 1983, 236–237, 259.
- <sup>86</sup> *Schmemann* 1974, 109.
- <sup>87</sup> *Merras* 1992, 106.
- <sup>88</sup> *Harakas* 1983, 170–171.
- <sup>89</sup> *Rantakaulio* 1998, 116.
- <sup>90</sup> *Rantakaulio* 1998, 116.
- <sup>91</sup> *Meyendorff* 1987, 139.
- <sup>92</sup> *Merras* 1992, 66.
- <sup>93</sup> *Ware* 1984, 44.
- <sup>94</sup> *Cronk* 1982, 142–143.
- <sup>95</sup> *Cronk* 1982, 143; *Kavarnos* 1986, 84; *Meyendorff* 1987, 43, 137–138; *Ware* 1981, 73.
- <sup>96</sup> *Ware* 1985, 176–177.
- <sup>97</sup> *Ware* 1984, 43.

- <sup>98</sup> Piironen 1989, 30.  
<sup>99</sup> Ware 1985, 224.  
<sup>100</sup> Meyendorff 1987, 22.  
<sup>101</sup> Valamon vanhuksen kirjeitä 1978, 68–69.  
<sup>102</sup> Colliander Tito 1975, 163–181, 300; Lammassaari Arseni 1991, 42–46, 66.  
<sup>103</sup> Colliander Ina 1989, Valamolainen 6/1989, 4.  
<sup>104</sup> Colliander Tito 1975, 251; Igumeni Panteleimon 1985, 92.  
<sup>105</sup> Rantakaulio 1998, 124–125.

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### Painamattomat lähteet

- HYK/SLSA 866.2.1. Ina Colliander. Käsikirjoituskokoelma. Helsingin yliopiston kirjasto. Helsinki.
- Lammassaari, Taina 1979. Ina Collianderin puupiirrostuotanto. Taidehistorian pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopiston taidehistorian laitos. Jyväskylä.
- Rantakaulio, Tuula 1998. Kuva kertoo uskosta. Kuvataiteilija Ina Collianderin uskonnollisen taiteen tarkastelua ortodoksisen uskon ja tradition näkökulmasta. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitos. Turku.

### Painetut lähteet

#### Kirjallisuus

- Arkkipiispa Paavali*  
 1978 Miten uskomme. Ortodoksinen paimenkirje. Porvoo: WSOY.
- Arkkipiispa Paavali*  
 1982 Rukous ikonin edessä. Porvoo: WSOY.
- Arkkipiispa Paavali*  
 1986 Uskon pidot. Kutsu Jumalan valtakunnan rakkauden aterialle. Porvoo: WSOY.
- Benz, Ernst*  
 1970 Idän kirkko. Suomentanut Irinja Nikkanen. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Colliander, Tito*  
 1975 Ateria. Suomentanut Kyllikki Härkäpää. Helsinki: Weilin+Göös.
- Colliander, Tito*  
 1980 Lähellä. Suomentanut Kyllikki Härkäpää. Helsinki: Weilin+Göös.

- Cronk, George*  
 1982 The Message of the Bible. An Orthodox Christian Perspective. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Daniélou, Jean*  
 1953 Les Anges et leur Mission d'après les Pères de l'Eglise. 2e édition. Collection Irénikon N. S. 5. Imprimé en Belgique: Editions de Chevetogne.
- Hakkarainen, Pentti*  
 1981 Ortodoksisuuden lähteillä. Joensuu: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisu-neuvosto.
- Harakas, Stanley S.*  
 1983 Toward Transfigured Life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics. Minneapolis, Minnesota, USA: Light and Life Publishing Company.
- Igumeni Panteleimon*  
 1985 Isä Johannes. Valamon vanhuksen skeemaigumeni Johanneksen (1874–1958) elämäkerta. Heinävesi: Valamon luostari.
- Kavarnos, Konstantin*  
 1987 Bysanttilainen taide. Esseitä ja tutkimuksia. Suomentanut ja toimittanut Pia Koskinen-Launonen. Heinävesi: Valamon luostari.
- Kavarnos, Konstantinos*  
 1988 Pyhityksen tie. Suomentanut Petri Piironen. Helsinki: Ortodoksinen kirjallisuusyhdistys Ortokirja r.y.
- Kavarnos, Konstantinos*  
 1990 Ortodoksinen opetus kuolemanjälkeisestä elämästä. Suomentanut Petri Piironen. Helsinki: Ortodoksinen kirjallisuusyhdistys Ortokirja r.y.
- Lammassaari, Taina – Pappismunkki Arseni*  
 1991 Ina Colliander. Puun kosketus. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Lempiäinen, Pentti*  
 1995 Pyhät ajat. Neljäs uudistettu painos. Helsinki: Kirjapaja.
- Lossky, Vladimir*  
 1978 Orthodox Theology: an Introduction. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Lossky, Vladimir*  
 1991 The Mystical Theology of the Eastern Church. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Lundberg, Mabel*  
 1981 Studier i Änglabildens utformning och funktion under den kristna kyrkans första årtusende. Acta universitatis Upsaliensis. Ars Suetica 5. Uppsala.

*Merras, Merja*

1992 Ortodoksinen elämäntapa. Valamon luostarin julkaisuja 56. 3. täydennetty painos. Heinävesi: Valamon luostari.

*Meyendorff, John*

1987 Bysantin teologia. Opillisia kysymyksiä. Suomentanut Ritva Orfanos. Heinävesi: Valamon luostari.

*Newall, Venetia*

1971 An Egg at Easter. A Folklore Study. London: Routledge & Kegan Paul.

*Ouspensky, Leonid*

1978 Theology of the Icon. New York: St. Vladimir's Seminary Press.

*Ouspensky, Leonid*

1979 Ikoni ja sen sanoma. Suomentanut Sirkka Markkanen. Heinävesi: Valamon luostari.

*Ouspensky, Leonid*

1982 The Spice-Bearing Women at the Sepulchre. – The Meaning of Icons by Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky. New York: St. Vladimir's Seminary Press. s. 189–192.

*Pappismunkki Arseni*

1995 Ikonikirja. Historiaa, teologiaa ja tekniikkaa. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

*Pettersson, Per*

1984 Ikoner. En introduktion. Stockholm: Liber Förlag.

*Piiroinen, Petri*

1989 Liturgian elämästä. Joensuu: Ortodoksinen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

*Pyhä Raamattu*

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Pipliaseura.

*Rice, David Talbot*

1994 Art of the Byzantine Era. London: Thames and Hudson Ltd.

*Sasaki, Petros – Takala, Vesa P.*

1980 Pyhä kuva ja ortodoksisuus. Kuopio: Ortodoksinen Nuorten Liitto.

*Schmemmann, Alexander*

1974 Maailman elämän edestä. Sakramentit ja ortodoksisuus. Suomentaneet Sirkka Maria Markkanen ja Matti Sidoroff. Kuopio: Ortodoksinen veljestö.

*Schmemmann, Alexander*

1982 Suuri paasto. 2. täydennetty painos. Suomentaneet Maria Iltola ja Matti Sidoroff. Kuopio: Ortodoksinen veljestö.

*Staupopoulos, Kristoforos*

1990 Jumalallisesta luonnosta osalliseksi. Suomentaneet sisar Kristoduli ja Petri Piiroinen. Joensuu: Ortodoksinen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

*Valamon vanhuksen kirjeitä*

1978 Skeeamaigumeni Johannes. 3. painos. Suomentanut arkkipiispa Paavali. Porvoo: WSOY.

*Ware, Kallistos*

1981 Nimen voima. Jeesuksen rukous ortodoksisessa hengellisessä elämässä. Suomentanut Petri Piiroinen. Helsinki: Ortodoksinen kirjallisuusyhdistys Ortokirja r.y.

*Ware, Kallistos*

1984 Pyhä Henki kristityn elämässä. Suomentanut Petri Piiroinen. Helsinki: Ortodoksinen kirjallisuusyhdistys Ortokirja r.y.

*Ware, Kallistos*

1985 Ortodoksinen tie. Suomentanut Matti Sidoroff. Kuopio: Ortodoksinen veljestö.

**AIKAKAUSLEHDET***Colliander, Ina*

1960 Ortodoksisuus kuvaamataiteissa. Logos 2/1960. s. 6–8.

*Colliander, Ina*

1989 Ensimmäinen matka Uuteen Valamoon. Valamolainen. Valamon luostarin lehti ortodoksisista teemoista. 6/1989. s. 3–4.

*Jaantila, Kirsti*

1979 Ina Colliander. Taiteilija, vaimo ja äiti. Anna 22/1979. s. 58–60, 63–64.

*Lehmuskoski, Tarja*

1980 Tuokio Ina Collianderin ateljeessa. Uskon Viesti 10/1980. s. 8–9.

*Rekola, Anna-Liisa*

1979 Ina Collianderin vihreä enkeli. Kotiliesi 21/1979. s. 50–51.

*Tikkanen, Birgitta*

1965 Ina Colliander ja enkelit. Me Naiset 15.12.1965. s. 42–45.

*Wathen, Ruth*

1967 Ina ja Tito Colliander. Pietarilaisten taiteilijoiden helsinkiläinen avioliitto. Jaana 12/1967. s. 12–13, 96–97.

## SUMMARY

Tuula Rantakaulio, *On the Way to God in the Company of Ina Colliander's Religious Wood Engravings*

The artist Ina Colliander (1905–1985) is known particularly for her wood engravings with angel motifs, but her artistic production is much wider both technically and thematically. Besides religious motifs, her themes include landscapes, arrangements and human portraits. Neither is her religious art limited merely to angels.

This article examines eleven religious wood engravings by Ina Colliander from the years 1945–1973. The engravings are: Three Angels, The Mourning Eve, The Mourning Adam, Our Father, Three Young Men in a Fiery Furnace, The Crucified, The Death of the Son, Angel of the Resurrection, A Heavenly and Earthly Ring Dance, The Bearers of the Grapevine and The Supper.

The examining of the engravings has been based on the assumption that they primarily reflect the Orthodox religious reality, i.e. Orthodox faith, tradition and understanding of man, but also Ina Colliander's own personal faith and life.

Mari Mäki-Petäys

## Eufrateelta Nevalle. Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerran keskiaikaisten esikuvien lähtökohtia

Aleksanteri Nevski (1220–1263) on eräs Venäjän historian rakastetuimpia hahmoja. Hän on pyhimys ja soturi, isänmaatansa vartioiva sankari, joka jo elinaikanaan saavutti mainetta, mutta joka varsinkin kuolemansa jälkeen on syvästi koskettanut Venäjän kansan sydäntä. Toimiessaan Novgorodin ruhtinaana hän varjeli maataan läntisiä hyökkääjiä vastaan aikana, jolloin mongolivalloitus koetteli Venäjän maiden voimavaroja. Ennen kaikkea keskeisenä Aleksanterista muodostetun soturikuvan kannalta on ollut se, että hän onnistui pysäyttämään paavin tukemien saksalaisten ja ruotsalaisten ekspansiivisen liikehdinnän kohti itää. Tämän vuoksi Aleksanteri Nevski on yleisesti nähty Venäjän vapauden ja ortodoksisen uskon puolustajana katolista länttä vastaan. Läntisen uhan torjumisen on katsottu kulmineituneen ennen kaikkea 1240-luvun alkuun, jolloin käytiin vuonna 1240 Nevan taistelu, missä Aleksanteri torjui ruotsalaiset nykyisen Pietarin kaupungin tienoilla Nevajoen rannalla käydyssä taistelussa, sekä vuonna 1242 käyty Peipsijärven taistelu, jossa Aleksanteri joukkoineen löi Saksalaisen Ritarikunnan joukot Pihkovan kaupungin edustalla, Peipsijärven jäällä.<sup>1</sup>

Viime aikoina historiantutkimuksessa on kuitenkin langetettu epäilyjä, että mitään laajamittaista ristiretkiliikehdintää Pohjois-Venäjällä ei olisi ollutkaan. Teorian, joka perustui idän ja lännen jyrkkään kahtiajakoon jo 1200-luvulla, on nähty perustuvan lähteiden myöhempiin lisäyksiin tai vääristelyihin ja lioiteltuihin tietoihin, mitkä kylmän sodan aikana kohetasivat kaukupohjaa aikakauden historian tulkinnoissa niin Neuvostoliitossa kuin lännessäkin. Uusien näkemysten mukaan kyseiset kohtalokkaina pidetyt taistelut, joissa ”katolisen kirkon agressio” tukahdutettiin, olisivat luonnehdittavissa pikemminkin tuolle ajalle tyypillisiksi rajakahakoiksi, mitkä eivät merkittävyydeltään poikenneet mitenkään erityisesti muista Venäjän rajamailla käydyistä taisteluista.<sup>2</sup> Vaikka Aleksanteri Nevskiin on kohdistunut laajaa historiallista mielenkiintoa, ei hänen asemaansa näiden uusien käsitysten valossa ole toistaiseksi arvioitu uudelleen.

Käsitykset Aleksanterista suurena soturina ja läntisen ekspansion tukahduttajana ovat lähtöisin ennen kaikkea hänen pyhimyselämäkerrastaan, joka tarjoaa erään Venäjän suosituimmista keskiaikaisista ruhtinaskuvauksista. Edellä mainittuun tutkimuskirjallisuudessa vallitsevaan risti-riitaan onkin mahdollista pureutua Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerran kautta tarkastelemalla siinä annettua ihanneruhtinaan kuvaa, sen syntyä ja kehitystä. Aleksanteri Nevski haudattiin Vladimiriin Jumalansynnyttäjän syntymän luostariin, missä paikallisen pyhimyskultin on arveltu syntyneen välittömästi hänen kuoltuaan vuonna 1263, ja missä hänen pyhimyselämäkertansa kirjoitettiin 1280-luvulla. Tässä artikkelissa tarkastelen Aleksanteri Nevskin pyhimyskuvan syntyyn vaikuttaneita tekijöitä Aleksanteri Nevskin varhaisimman pyhimyselämäkerran redaktion, *Pervonatšalnajan* kielikuvien ja kirjallisten esikuvien kautta.<sup>3</sup>

## Soturin ja suurkuninkaan kohtaaminen

Nostan yksittäiseksi esimerkiksi *Pervonatšalnajan* kielikuvien käytöstä kesällä 1240 ruotsalaisia vastaan käydyn Nevan taistelun kuvauksen. Jo Aleksanterin lisänimi Nevski, nevalainen, antaa ymmärtää, että Nevan taistelun voittaminen on ollut merkittävää koko Aleksanterista muodostuneen kuvan kannalta. Vaikka Aleksanteri sai lisänimensä vasta 1400-luvulla,<sup>4</sup> on Nevan taistelukuvaus keskeisellä sijalla hänen pyhimyselämäkerrassaan alusta saakka. Hedelmälliseksi juuri Nevan taistelukohtauksen yksittäisen tarkastelun tekee myös se, että se on *Pervonatšalnajan* pisimpiä yksittäisiä kohtauksia. Itseasiassa koko pyhimyselämäkerran juonellinen osuus alkaa juuri tämän taistelun ja sen syntyyn johtaneiden tekijöiden kuvauksesta.

Pyhimyselämäkerrassa kerrotaan roomanuskoisesta kuninkaasta Puolennyön maasta, joka kerskasi valloittavansa Aleksanterin maan.

Kuullessaan ruhtinas Aleksanterin suuresta miehuudesta, roomanuskoinen kuningas Puolennyön maasta ajatteli: Menen ja valloitan Aleksanterin maan. Ja hän kokosi suuren sotajoukon ja varusti paljon laivoja sotaväelleen ja lähti liikkeelle suurella voimalla sotamielialan valtaamana. Hän saapui Nevalle mielettömyydessään, ja lähetti viestinviejänsä Novgorodiin ruhtinas Aleksanterin luokse sanoen: ”Jos uskallat, tule vastustamaan, minä olen jo täällä, aion ottaa maasi vankeuteen.”<sup>5</sup>

Vastaavanlainen kerskailukohtaus löytyy Vanhasta testamentista, missä Assyrian kuningas Sanherib lähetti lähettiläänsä Rabsaken kerskumaan valtansa suuruutta ja määräsi Juudan kuningas Hiskiaa alistumaan suosiolla valtansa alle.<sup>6</sup> Pyhimyselämäkerrassa Aleksanterin reaktio kuninkaan lähetin sanoihin oli suuttuminen ja kirkkoon meneminen. Raamatun Hiskia taas *repäisi vaatteensa, pukeutui säkkiin ja meni Herran tempeliin.*<sup>7</sup> Kolmas yhtäläisyys juonen kulussa on joukkojen kannustus. Molemmat päälliköt pitivät kannustuspuheet miehilleen uhkaavalta näyttävän vihollisen läheystessä.<sup>8</sup>

Kerskailukohtaus näyttäisi olleen suosittu teema keskiajan sotakirjallisuudessa, ja sillä on keskeinen sija myös Aleksanteri Suuren elämästä kertovassa slaavinkielisessä *Aleksandrijassa*, sekä bysanttilaisperäisessä *Devgenievo Dejanieessa*. Venäjällä 1200-luvulla tunnettu *Aleksandrija* perustuu joskus vuoden 200 eKr jälkeen Egyptin Aleksandriassa kirjoitettuun niin kutsutun Pseudo-Callistheneen kirjoittamaan Aleksanteri Suuren elämäkertaan, joka käännettiin aikojen kuluessa useille eri kielille, niin myös venäjäksi ja redaktoitiin laajaan antiikin maailmanhistorian kronografiaan nimeltä *Letopista Ellinskogo i Rimskogo*.<sup>9</sup> Erilaiset tarinat, laulut, moralisoivat opetukset sekä anekdootit Aleksanteri Suuresta olivat erittäin suosittuja Euroopassa keskiajalla, ja niiden perusteella hän oli kiistatta eräs keskiajan Euroopan tunnetuimpia sankarihahmoja, sekä suullisen tarinankerronnan eräs suosikkisankareista. Tätä todistaa ennen kaikkea se, että Aleksanteri Suuresta kertovat legendat ovat usein Euroopan eri kielialueiden vanhimpia kansan kielellä kirjoitettuja teoksia. Näin ollen Aleksanteri Suureen liittyvän tarina-aineksen voidaan katsoa heijastavan mitä suuremmissa määrin myös rikasta keskiaikaisen suullisen tarinaperinteen traditiota.<sup>10</sup>

*Devgenievo dejanie* puolestaan on slaavinkielinen versio Bysantin tunnetuimmasta ritareepoksesta, alunperin 900-luvulla todennäköisesti suulliseen traditioon seipitetystä Digenes Akriteen urotöistä. *Devgenievo dejanie* on mielenkiintoinen yksityiskohta bysanttilaisperäisten sotatarinoiden maailmassa, sillä Digenen uroteot ovat säilyneet jälkipolville useampana slaavinkielisenä kärsikirjoituksena, kuin alkuperäisellä kreikankielellä kirjoitettuna. Vaikka säilyneistä slaavinkielisistä versioista vanhimmat ovat vasta 1600–1700-luvulta, edustavat ne redaktio-historiallisesti arkaaisempaa vaihetta kuin vanhimmat säilyneet kreikankieliset käsikirjoitukset, jotka ovat 1400-luvulta.<sup>11</sup> Erilaisia venäläisiä redaktioita *Devgenie dejanieesta* tunnetaan neljä,<sup>12</sup> ja tässä artikkelissa olen käyttänyt niistä alkuperältään vanhimmaksikin arveltua Tihonravovin kokoelman redaktiota (TI).<sup>13</sup>

*Aleksandrijassa* Persian kuningas Dareios lähetti sanansaattajansa Aleksanterin luokse, kerskaili omalla mahtavuudellaan ja vähätteli Alek-



santerin asemaa. Mahtailu johti sotaan, missä Aleksanteri löi Dareioksen joukot.<sup>14</sup> *Devgenievo dejaniessa* kerskailuteema toistuu. Siinä on episodi, missä Devgeni sai sanansaattajan välityksellä viestin eräältä Vasili-tsaarilta:

”Maineikas Devgeni! Haluaisin kovasti nähdä sinut. Tule käymään minun valtakunnassani, onhan rohkeutesi ja miehuutesi kuulu kaikkialla maailmassa. Ja minäkin rakastan sinua kaikesta sydämestäni ja haluaisin nähdä sinut nuoruutesi kukoistuksessa.”<sup>15</sup>

Yhtäläisyydet Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkertaan ovat tässä varsin selvät, sillä Vasili-kuninkaan sanat olivat kateuden myrkyttämät ja valheelliset, ja hänen ainoa motiivinsa houkutella Devgeni maahansa oli tämän vangitseminen.<sup>16</sup>

Devgeni vastasi, kuten Aleksanteri Suuri *Aleksandrijassa* ylpeästi suurlle kuninkaalle, ja otti taisteluhaasteen vastaan. Nyt *Devgenievo dejanien* juoni etenee miltei täsmälleen samalla tavalla kuin Aleksanteri Nevskin hagiografian. Vasili-kuningas tuli sotajoukkonsa kanssa Eufrat-joelle, jonne hän perusti leirin ja pystytti suuren telttansa. Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerta kertoo vastaavasti taistelupaikan sijainneen joen varrella; kuningas *saapui Nevalle mielettömydessään*.<sup>17</sup> Myöhemmin pyhimyselämäkerrassa tarkennetaan taistelupaikan sijainti Neva-joen sivuhaaraan, Izhoran varrelle.<sup>18</sup>

Mielenkiintoinen on myös Vasili-kuninkaan leirin kuvaus, sillä tarinassa kerrotaan, kuinka hän pystytti leiriinsä suunnattoman teltan, jonka katto oli väriltään punainen ja kullalla koristeltu.<sup>19</sup> Tämä loisteliastelta symboloi mitä ilmeisemmin Vasili-kuninkaan rikkautta ja valtaa. Aleksanterin pyhimyselämäkerrassa teltta-teema jatkuu tavallaan siitä, mihin se *Devgenievo dejaniessa* jäi. Hagiografiassa vihollisen teltta nimittäin vihdoin kaadettiin. Kaatajana toimi eräs Aleksanteri Nevskin urheista miehistä, Savva:

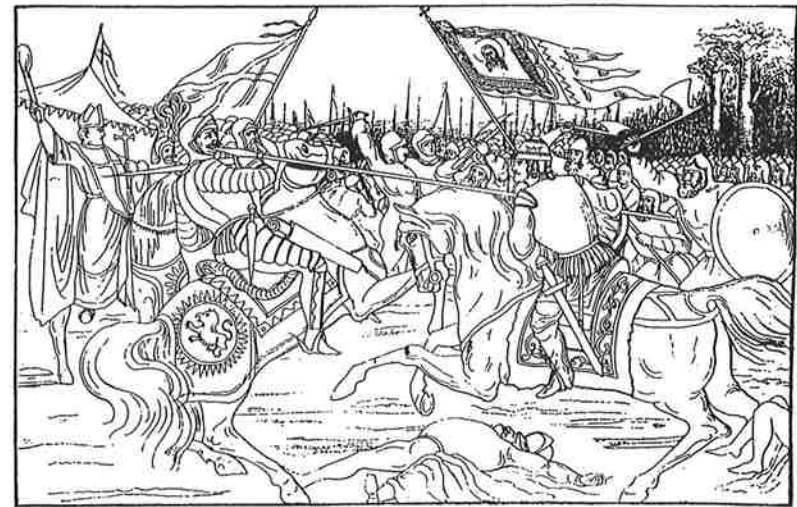
Tämä kävi kullatun teltan kimppuun ja katkaisi teltan kannatintolpan. Aleksanterin joukot rohkaistuivat suuresti nähtyään teltan kaatuvan.<sup>20</sup>

Luonnollisesti Aleksanterin miehet rohkaistuivat, teltan kaataminenhan kuvasti vallan romahtamista ja suuren kuninkaan tappiota. Vihollisen teltan kaataminen omaa niin selkeän symbolisen viestin, että kuuluisa neuvostoliittolainen elokuvaohjaaja Sergei Eisenstein liitti teltankaatamisen vuonna 1938 ohjaamansa Aleksanteri Nevski -elokuvan Peipsijärven jäätäistelusta kertovaan pitkään kohtaukseen.

Itse taistelussa Aleksanterille tapahtui samanlainen ihme, joka auttoi Raamatussa Hiskiaa voittamaan ylivoimaisen vihollisensa.

Tuolloin tapahtui myös ihme, kuten muinoin kuningas Hiskialle, kun Sanherib, Assyrian keisari tuli Jerusalemiin koettaen vallata pyhän kaupungin, ja yhtäkkiä ilmestyi Herran enkeli ja tappoi 185 000 assyrialaista sotilasta. Ja kun aamu sarasti, löydettiin heidän ruumiinsa. Näin tapahtui myös Aleksanterin voiton jälkeen, kun hän oli voittanut kuninkaan; toisella puolella Izhora-jokea, minne Aleksanterin joukot eivät olleet päässeet, löydettiin suuri määrä vihollisia, jotka oli surmannut Herran enkeli.<sup>21</sup>

Taistelussa Aleksanterin rinnalla taisteli joukko urheita miehiä, joista pyhimyselämäkerta erikseen mainitsee nimeltä kuusi. Samankaltainen urheiden miesten teema löytyy II Samuelin kirjan kuvauksista kuningas Daavidin sotaretkien yhteydessä, ja kaavakin on aivan sama. Raamattu



Невская битва. «Положил ему печать на лицо».

M. Hitrovin vuonna 1893 julkaistun Aleksanteri Nevskin elämäkerran kuvitusta, jossa voiton symbolit esitetään konkreettisesti kuvaamalla Aleksanteri haavoittamassa ruotsalaisten johtajaa kasvoihin Nevan taistelussa. Taustalla näkyy, kuinka vihollisen teltta on juuri kaatamassa. Teltan edustalle on kuvattu Novgorodin kronikoiden 1300-luvulla tehtyjen lisäysten perusteella ruotsalaisten joukkojen mukana ollut piispa.

kertoo sankarin nimen ja heimon ja mainitsee siten lyhyesti hänen urotoistaan.<sup>22</sup>

Nevan taistelun kuvaus on erinomainen esimerkki siitä kuinka kirjallisuudesta valmiiksi saatuja mallilauseita on hyödynnetty Aleksanteri Nevskin voitokkaiden sotien kuvauksessa. Jo tämän vuosisadan alussa Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerran esikuvia tutkinut V. Mansikka toi havainnollisesti esille Aleksanterin hagiografian raamatulliset esikuvat,<sup>23</sup> mutta vaikuttaa siltä, etteivät ne ole saaneet riittävästi huomiota historian tutkijoiden keskuudessa. Mielestäni näin vahvojen kirjallisten esikuvien tulisi herättää kysymys, miten luotettavana taistelukuvausta voidaan pitää. Aleksanterin rooli hengellisenä, pyhänä miehenä ja historiallisena hahmona on paljolti rakentunut häntä seuranneiden sukupolvien ajatuksissa juuri pyhimyselämäkerrassa kuvattujen katolisia länsinaapureita vastaan käytyjen taisteluiden perusteella.

On myös yllättävää huomata, kuinka tosissaan monet historioitsijat suhtautuvat pyhimyselämäkerran tietoihin. Tällaisesta esimerkistä käyköön A. V. Šišov, joka on rekonstruoinut lähes koko taistelun kulun hagiografian tietoihin nojaten.<sup>24</sup> Esimerkkinä pyhimyselämäkerran tulkinnallisista ongelmista nostan tarkasteltavaksi erään lyhyen taistelua koskevan maininnan erilaiset tulkinnalliset vaihtoehdot. *Pervonatšalnajassa* kerrotaan Aleksanterin kunnostautumisesta Nevan taistelussa seuraavasti: *Ja suuri oli taistelu latinalaisten kanssa. Hän tappoi heitä lukemattoman määrän ja haavoitti itse kuningasta kasvoihin terävällä keihään kärjellä.*<sup>25</sup> Šišovin näkemyksen mukaan Aleksanteri haavoitti ruotsalaisten päällikköä kasvoihin, aivan kuten pyhimyselämäkerrassa mainitaan. Tästä oli luonnollisesti seurauksena se, että päällikkö ei enää kyennyt osallistumaan taisteluun, koska hänen näkökenttensä oli veren summentama. Niinpä ruotsalaisten hankaluuksia lisäsi vielä se, että he joutuivat osallistumaan taisteluun ilman johtajaansa.<sup>26</sup>

Šišov itse moittii joidenkin venäläisten tutkijoiden vähätelleen Aleksanterin sotilaallista lahjakkuutta ja kansallissankarin ansioita. Hänen kaltaisensa tutkijat yrittävätkin rekonstruoida pyhimyselämäkerran avulla todellisia historiallisia tapahtumia. Tämä voi johtaa keskiajan kirjallisuuteen perehtymättömän tutkijan täysin hakoteille, sillä teksti on syntynyt kuvastamaan tiettyä ihannekuvaa ja se on ilmaistu jo ennestään tuttujen mallilauseiden, kielellisten formuloiden sekä metaforien avulla. Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerran taistelukuvaukset ovat tällaisten valmiiden mielikuvien sikermä, sillä keskiajan ajattelumaailmassa todellista oli se, mikä oli tapahtunut jo aikaisemmin.<sup>27</sup> Niinpä Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerta asettaa tulkinnallisia ansoja sellaiselle tutkijalle, joka ei kykene oivaltamaan tätä keskiajan kuvaamisen maailmaa.

Keskiaikaisia pyhimyselämäkertoja lukiessa on syytä pitää mielessä, että ne oli suunnattu tavalliselle kansalle, ja että niiden tehtävä oli informatiivinen. Keskiaikaisten lähteiden osalta on tärkeä oivaltaa, että tekstin varsinaisen sanallisen sisällön lisäksi niihin on välitetty kulttuurista riippuva asioiden ymmärtäminen, toisin sanoen se näkymätön kaava, miten tietyt symbolit ja merkit on ymmärrettävissä. Tämä semantiikan haaste on pakko huomioida, jotta vältytään lähteiden väärältä tulkinnalta. Tällöin eräs tärkeä ohjenuora on se, että keskiajan ihmiselle kokonaisuus oli tärkeä, jolloin detaljit olivat tämän kokonaisuuden eli maanpäällisen pelastusnäytelmän tukirakenteita. Näin ollen detaljitietojen pitkälle menevä tulkitseminen voi olla harhaanjohtavaa, sillä nämä tiedot on tällöin valikoitu tai suoranaisesti seipetty siten, että ne sopivalla ja ymmärrettävällä tavalla tukevat sanoman perille menoa yksinkertaiseen ja oppimattomaan kansaan.<sup>28</sup>

Kuinka sitten pyhimyselämäkerran tekstiä tulisi tulkita? Edellä mainitun yksittäisen sotakuvausten kohdalla mielekkäimmän ratkaisun tarjoaa symbolitason tulkinta. A. N. Kirpitšnikovin mukaan keihäällä vihollispäällikköä kasvoihin haavoittaminen on kuvaannollinen ilmaisu, millä tarkoitettiin Aleksanterin joukkojen saaneen tuhoa aikaan vihollisen etuosastossa.<sup>29</sup> Esimerkin tälle kuvaannolliselle ilmaisulle tarjoaa Hypatius-kronikan sisältämä Galitsian ruhtinas Daniilin elämäkerta, joka D. S. Lihatsëvin osoittamalla tavalla on toiminut mallina Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerralle.<sup>30</sup> Kronikassa kerrotaan, kuinka Daniil vuonna 1231 unkarilaisia vastaan käymässään taistelussa haavoitti vastustajaansa keihäällä kasvoihin.<sup>31</sup> Ju. K. Begunovin loogiselta tuntuvan selityksen mukaan kasvoihin haavoittaminen kuvasti vanhaa roomalaista tapaa merkitä isännän merkki orjan kasvoihin. Näin kirjoituksen tehtävä olisi antaa lukijan ymmärtää, että vastustaja nöyryytettiin orjan asemaan.<sup>32</sup> On selvää, ettei monia Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerran tapahtumia voida tutkia muutoin kuin symboliikan kautta. Šišovin esittämä arvostelu on kuitenkin havainnollinen esimerkki siitä, miten jotkut historioitsijat eivät halua luopua tästä jo keskiajalla luodusta ideaaliruhtinaan kuvasta.

## Etelävenäläisen kronikkatradition välittämä ritarikuvaus

Kuten edellä jo mainittiin, Lihatsëv on perustellusti osoittanut *Pervonatšalnajan* saaneen vahvasti vaikutteita etelävenäläisestä Galitsian kronikkatyylisestä. *Pervonatšalnajan* syntyyn vaikuttanut Aleksanteri

Nevskin aikalainen metropoliitta Kirill oli tullut Vladimiriin 1250-luvulla Etelä-Venäjältä, Galitsiasta, mistä hän toi mukanaan myös joukon galitsialaisia kirjanoppineita. Lihatševin mukaan galitsialainen kirjallinen traditio on Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerrassa niin selvä, että teoksen on täytynyt kirjoittaa joko metropoliitta Kirill itse tai joku hänen alaisuudessaan toimineista galitsialaisista kirjanoppineista.<sup>33</sup>

Niinpä mielikuvien siirron ja kuvan välittämisen kannalta Galitsian kirjallisella perinteellä on keskeinen merkitys Aleksanteri Nevskin soturi-kuvauksen luonteen kehittymisessä ja sen syntyprosessissa. Esimerkkinä kirjallisten mallien kulkeutumisesta toimii pyhimyselämäkerrassa ainoana villieläimenä käytetyn metaforan, leijonan siirtyminen Galitsian kronikkatraditiosta Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkertaan. Peipsijärven taisteluun valmistauduttaessa, pyhimyselämäkerrassa kerrotan Aleksanterin joukkojen mielialasta seuraavasti:

Niin myös Aleksanterin miehet täytti sotainen innostus, sillä heidän sydämensä oli kuin leijonien ja he sanoivat: ”Oi ylistetty ruhtinaamme! Vihdoin meille on koittanut aika uhrata henkemme puolestasi!”<sup>34</sup>

Leijona on edustanut kuninkaallisuutta jo vanhastaan, onhan sitä perinteisesti pidetty eläinten kuninkaana. V. P. Adrianova-Perets yhdistää leijonan suosion soturikuvausten yhteydessä ennen kaikkea Galitsian ruhtinaallisen kronikan suurimpiin sankareihin, Romaniin ja Daniiliin.<sup>35</sup> Hypatius-kronikassa vuoden 1251 kohdalla nimittäin kerrotaan Daniilin onnistuneesta sotarekkestä liettualaisia vastaan ja sen yhteydessä muistellaan myös hänen kuuluisan isänsä saavutuksia näin:

... ja hän palasi maahansa suuren kunnian kera, seuraten isänsä, suuren Romanin viitoittamaa tietä, hänen joka taisteli pakanoita vastaan kuin leijona, ja jonka nimellä polovtsien lapsia peloteltiin.<sup>36</sup>

*Pervonatšalnajassa* pikkulasten pelottelu -teema on liitetty kohtaan, missä Aleksanteri Nevski saapui Vladimiriin lunastaakseen suuriruhtinaan paikan itselleen isänsä kuoleman jälkeen:

Ruhtinas Aleksanteri saapui isänsä kuoleman jälkeen Vladimiriin suuren sotajoukon kanssa. Ja hänen saapumisensa oli ankara ja siitä kiiri viesti aina Volgan suulle asti. Ja moavitalaiset naiset alkoivat pelotella lapsiaan sanoen: ”Aleksanteri-ruhtinas tulee!”<sup>37</sup>

Mikä tekee tästä kuvauksesta erikoisen, on sen yhdenmukaisuus erään Euroopan kuuluisimman sotasankarin, Englannin Rikhard Leijonamielen kuvauksen kanssa. Ranskalainen Joinville kuvaa Rikhard Leijonamielen mainetta 1300-luvun alussa kirjoittamassaan Ranskan kuningas Ludvig Pyhän elämäkerrassa seuraavasti:

... kun saraseenilapset itkevät, heidän äitinsä sanovat: ”Hiljaa, tai kuningas Rikhard tulee!” pitääkseen heidät hiljaisina.<sup>38</sup>

Englannin kuningas Rikhard Leijonamieli oli aikansa suosituimpia sankarihahmoja, jonka ympärille kehkeytyi laaja trubaduuriyliiikan kertomusperinne. Rikhardin ansioita olivat ennen kaikkea hänen sotasaavutuksensa, urheutensa ja voimakkuutensa, toisin sanoen hänet nähtiin aikansa ihannesoturin perikuvana. Rikhard oli suosittu tarinoiden sankari paitsi Englannissa, myös muualla Euroopassa ja etenkin Ranskassa, missä hän vietti suurimman osan elämästään ja minne hänet lopulta myös haudattiin.<sup>39</sup> Ajallisesti Joinvillen kirjoittama Ludvig Pyhän elämäkerta on Aleksanteri Nevskin elämäkertaa parikymmentä vuotta nuorempi, mutta sellaisenaan kuitenkin selkeä osoitus tuon aikakauden yhtenäisestä kielikuva-aineiston käytöstä, jossa laajalti tunnettujen kuvien kautta pyrittiin kuvaamaan ihannesoturia. Yhteisten mielikuvien kautta ihannesoturin kuvasta muotoutui erittäin yhtenäinen ja kaavamainen.<sup>40</sup>

Aleksanteri Nevskin varhaisimman kuva-aineuksen kirjalliset mallit luotaavat laajalti aluetta, joka kattoi suurin piirtein koko kristinuskon omaksumeen keskiaikaisen kulttuuriipiirin. *Pervonatšalnajan* kirjallisia esikuvia tarjoavat 1200-luvulla niin Euroopassa, Bysantissa kuin Venäjälläkin tunnetut kirjalliset teokset. Ominaista näille teoksille on se, että niistä saata- vat ainekset tarjoavat yhtäläisen, samoja kulttuurisia arvoja korostavan sankaruuden mallin, joka ei tunnusta etnisiä eikä kulttuurisia rajoja. *Pervonatšalnajan* kirjallisiin esikuviiin perehtyminen tuo konkreettisella tavalla esille sen, kuinka 1200-luvun kirjallisuus Venäjällä oli tiukasti valmiiden mallilauseiden kielellisiin formuloihin sidottua. Aleksanteri Nevskin kuva rakentuu toisaalta tuon ajan yhtenäisen koko euroopanlaajuisen maailmankatsomuksen perustalle, jota leimasivat kristinuskon käsitteet feodaalialueliston yhteiskunnallisesta tehtävistä, ja toisaalta venäläiskansallisten elementtien pohjalle, jotka korostivat tässä ruhtinaan ihannekuvassa tiettyjä tunteisiin vetoavia piirteitä.

Venäläisen vastikään edesmenneen akateemikko Dimitri Lihatševin mukaan Digenes Akrites kadotti slaavinkielisessä käännöksessään bysanttilaisen kansallissankaruuden ceppisen piirteen.<sup>41</sup> Mielestäni on kuitenkin aiheellista kysyä, missä määrin Bysantin itäisillä rajamailla syntynyttä keisarinvastaista Digenestä<sup>42</sup> voidaan ylipäätään kutsua kansallissankarin

nimellä. Niin Digenes, kuin muutkin Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerran esikuvina toimineet sankarit näyttäisivät toteuttavan pikemminkin ylikansallista soturikuvan ihannetta, joka luonnehti myös aikakauden eurooppalaisia soturikuvauksia. Tällaisena epäkansallisena sankarina näen myös Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerran avulla piirytävän henkilön kuvauksen. Näille sankareille yhteistä on se, että he taistelevat ensisijaisesti osoittaakseen henkilökohtaista rohkeuttaan ja voimiaan, mitä vihollisena esitetyt kateelliset mahtailijat ovat asettaneet kyseenalaiseksi. Tämä esitys oli puettu ritariromantiikan vaatimaan juhlalliseen kirjalliseen tyyliin, missä sankarin moraalialia arvotettiin korkealle.

*Pervonatšalnajan* symboliikan avulla Aleksanteri esitetään monin eri tavoin voittajana. Häneen liitetyt voitokkuuden symbolit ovat alkuperältään sekä yleiseurooppalaisia että venäläiskansallisia. Yleiseurooppalaiset symbolit ovat kulkeutuneet todennäköisimmin Nevskin kuvaan Galitsian kirjallisuuden kautta. Tämä vaikuttaa erittäin loogiselta selitykseltä myös siihen, miksi Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerrassa on niin vahvoja Euroopassa tunnettuja ritariromantiikkaan liittyviä piirteitä. Hypatiuskronikkaan sisältyvää Galitsian ruhtinaallista kronikkaa on pidetty Venäjän alueellisista kronikoista kaikkein maallisimpana. On esitetty jopa arveluja, että sitä ei olisikaan kirjoittanut papisto, kuten tavallisesti, vaan joku aristokratiaan kuulunut ruhtinaan seurueen jäsen.<sup>43</sup> Tämän maalliseen tyyliin erikoistuneen kronikkatradition on täytynyt tuntea eurooppalaista ritariyliiikan perinnettä, minkä on mahdollistanut jo yksin Galitsian läntinen sijainti Puolan ja Unkarin naapurina. Näin ollen on ilmeistä, että Aleksanteri Nevskin varhaisimman pyhimyselämäkerran kirjoittaja kykeni sovitamaan nämä aikakauden aristokratian ihanteet sekä venäläiskansalliset ainekset Aleksanteri Nevskiin siten, että kuvasta tuli harmoninen ja yhtenäinen soturin ihannekuva.

## Nomen est omen

Kirkon kertomukset pyhistä olivat ennen kaikkea tarkoitettu uskonnolliseen kasvatukseen antamaan suuntaa siitä, mikä elämässä on oikein ja mikä väärin. Pyhimyksen kuvan oli tarkoitus tarjota tavalliselle syntien vaivaamalle ihmiselle konkreettinen uskonnollisen ideaalin malli. Näin pyhimyselämäkerrat kuvaavatkin yhteisön omaa kollektiivista tiedostamista hyvästä ja pahasta, moraalisisista mallikuvista.<sup>44</sup> Venäjän keskiajan kirjoittamisen tyyliin perehtynyt Adrianova-Perets on tuonut esille venäläisen kirjoittamisen yhteisöllisyyden. Yhteisöllisyys näkyy siinä, että

tekstien kirjoittajat eivät tuoneet ilmi mitään omakohtaisia ja toisistaan poikkeavia näkemyksiä sekä siinä, että kuvattavat henkilöt jäivät yhtälailla persoonattomiksi. Sen sijaan yhteisön ihanteet tuodaan esille kirjoituksessa kuvattavan henkilön fyysisen ja moraalisen kauneuden kautta.<sup>45</sup> Aleksanteri Nevskin kuvan tutkimisen kannalta tämä on välttämättä otettava huomioon, sillä sen mukaan hänen kuvansa ei niinkään kuvaa Aleksanteria itseään henkilönä, vaan hän on tavallaan väline, jonka avulla kuva fyysisestä ja moraalisisesta kauneudesta on saavutettavissa.

Lihatševin mukaan keskiaikainen kirjoitus on oman aikansa lukijalle toiminut eräänlaisena ikonina, ikkunana toiseen maailmaan. Se on ollut hartauden harjoittamisen väline, välikappale yhteyden saamiseksi Jumalaan. Lukijan suhtautuminen kirjoitukseen on ollut kunnioittava ja harras, tässä mielessä keskiaikainen kirjallisuus rinnastui jossain määrin jopa pyhiin toimituksiin. Tämä ei koskenut pelkästään kirkollisia tekstejä, vaan sama päti myös maalliseen kirjallisuuteen. Sekin edusti jollain tavalla inhimillisen kulttuurin moraalisia opetuksia, hyvän ja pahan välistä taistelua, mikä keskiajan ajatusmaailmassa oli kaikkialla läsnä.<sup>46</sup>

Aleksanteri Nevskin soturikuvan esikuvat ovat hyvin sotaisia, eräänlaisia aikakautensa sotakirjallisuuden klassikkosankareita. Seikka on toki tunnustettu ja huomattu, sillä Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerta on saanut eräänlaisen kulmakiven aseman Venäjän keskiajan kirjallisuuden sotakirjoitusten joukossa.<sup>47</sup> Pohdittaessa kysymystä, miksi juuri Aleksanteri Nevskin osaksi tuli saada tämä sotainen kunnia lukuisten muiden sodissa kunnostautuneiden Venäjän maiden ruhtinaiden joukosta, on huomioitava eräs seikka, joka on osaltaan helpottanut tämän ideaaliruhtinaan mallin henkilöimistä juuri häneen. Kuinka pitkälti kysymystä aukaisee keskiajan ihmisten vaalima *nomen est omen* – nimi on enne – uskomus? Kyseisellä uskonnoksella saattaa olla Aleksanteri Nevskin kuvan synnyn kannalta suurempi merkitys, mitä on tähän asti annettu ymmärtää. Jos pyhimyksen tuli olla joka suhteessa täydellinen, oli Aleksanteri nimensä puolesta paras mahdollinen ideaaliruhtinaan kuvaukseen. Edellä on jo tullut mainituksi, kuinka Aleksanteri Suuren tarina oli laajalti tunnettu koko keskiajan Euroopassa, ja Aleksanteri Suuren maine perustui, kuten tunnettua, ennen kaikkea hänen sotasaavutuksiinsa.

Keskiajan symbolismin uusplatonististen sääntöjen mukaan asioilla oli aina kaksi luonnetta, asioiden näkyväinen olemus sekä näkymätön, ideaalimaailmaan liittyvä olemus. Realistisen ajattelutavan mukaan itse sanalla oli kuvattavan asian suhteen merkittävä asema.<sup>48</sup> Näin Aleksanterin nimi muodostaa itsessään erään linkin niistä symboleista, mitä pyhimyselämäkertaan on sisällytetty. Kreikkalaisperäisellä Aleksandr-nimellä on merkitys, *zastšitnik ljudei*, ihmisten puolustaja. Nimi sopii täydellisesti siihen kuvaan, mitä pyhimyselämäkerta pyrkii luomaan. Ajan ruhtinaiden tapaan

Aleksanteri teki kuolinvuoteellaan munkkilupauksen, ja luostarilaitoksen alaisuuteen munkiksi siirtyessään Aleksanteri sai munkkinimen *Aleksij*. Tämä nimi on hyvin lähellä alkuperäistä Aleksanteri-nimeä, ja sen merkityskin on sama – *zaštšitnik*, puolustaja.<sup>49</sup>

Aleksanteri Suureen ideatasolla vertautuminen mahdollisti Aleksandr Jaroslavitšin tosiolemuksen sotasankarina, sillä ilman valmista mallikuvaa Aleksanteri Nevskistä pyhimyksenä luotu kuva olisi jäänyt vajavaksi.<sup>50</sup> Analogian kautta Aleksanteri Nevski heijastettiin keskiaikaisen moniulotteisen olemassaolon kartalle. Siinä missä Uuden testamentin tarinat saivat analogiansa Vanhasta testamentista, sai Aleksanteri Nevski menneisyyteen, traditioon nojaavan analogisen vastaparinsa hellenistisen kauden legendasta.

Kollektiivinen muisti toimi nimenomaan siten, että sankarin piirteet valikoituivat niin, että hän edusti kansan keskuudessa eläneissä myyteissä ja tarinoissa vain muutamia selkeitä erityispiirteitä. Aron Gurevichin mukaan nämä piirteet sekoitettiin herkästi silloin, kun kysymyksessä oli kaksi saman nimistä henkilöä.<sup>51</sup> Varsinkin pyhimysten nimillä oli suuri merkitys, sillä ne sisälsivät tietoisuuden kyseisen pyhimyksen voimista ja ominaisuuksista. 1200-luvulta lähtien universaalit kultit alkoivat syrjäyttää paikallisten kulttien merkitystä. Tämän kehityksen myötä koko Euroopan nimistökin alkoi yhtenäistyä, kun lapsia ruvettiin kastamaan kansallisuuksien ja kielimuurien rajat ylittävien pyhimysten nimillä.<sup>52</sup>

Vaikkakaan Aleksanteri Suuri ei missään nimessä ollut mikään pyhimys, on mielestäni aiheellista rinnastaa myös hänen nimensä suosio tähän samaan kontekstiin. Euroopassa oli 1200-luvulla paljon Aleksanteri-nimisiä henkilöitä, muun muassa Skotlannin kuningashuoneessa nimi oli erittäin suosittu.<sup>53</sup> Aleksanteri-nimi ei kuitenkaan 1200-luvulla ollut mitenkään yleinen Venäjän ruhtinaiden keskuudessa. On vaikea arvailla, mitkä olivat Aleksanteri Nevskin isän, Jaroslav Vsevolodovitšin mietteet pojalleen nimeä antaessaan, mutta Aleksanterin pyhimyselämäkerran kirjoittajalle nimi antoi erinomaiset lähtökohdat sotaisten ansioiden korostamiseen, koska itse nimeen liittyi tietoisuus sen maineikkaasta historiallisesta kantajasta.

Luonnollisesti pelkkä etunimi ei yksin riitä selittämään Aleksanteri Nevskin kultin suosiota, vaan selityksiä tarjoavat myös omaa etuansa ajaneet ruhtinassuvut, jotka esi-isiensä mainetta vaalimalla pönkittivät omia dynastisia etujaan, sekä hengellinen sanoma ortodoksisen uskon voitokkuudesta vääräoppisuuden rinnalla. Aleksanteri Nevskiin liittyvä valtiollisen ja kansallisen identiteetin henkilöitymä on niin vankka, että tekijöitä sen kehittymiselle on haettava monelta eri taholta. Tämän artikkelin tehtävä on ollut ennemminkin havainnollistaa Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerran niitä tarinankerrontaan liittyviä kuulijoihin vetoavia

piirteitä, jotka saivat aikaan sen, että Aleksanteri Nevskin ihannesoturin kuvasta tuli elinvoimainen ja pitkäikäinen. Käyttämällä oikein valittua symbolikieltä tarinasta tuli psykologisesti niin jännevä, että se kesti myös uusien sukupolvien sankaruuden vaateet ja vivahteet.

## VIITTEET JA KIRJALLISUUS

- <sup>1</sup> Ks. V. T. Pashuto, *Vneshnjaja politika drevnej Rusi*, Moskva 1968, passim; I. P. Shaskol'skii, *Bor'ba Rusi protiv krestonosnoi agressii na beregah Baltiki v XII–XIII vv.*, Leningrad 1978, s. 147–196; B. J. Ramm, *Papstvo i Rus' v X–XV vekah*, Moskva 1959, s. 159–179.
- <sup>2</sup> John Lind, *Early Russian-Swedish Rivalry. The Battle on the Neva in 1240 and Birger Magnusson's Second Crusade to Tavastia*. *Scandinavian Journal of History* 1991, vol 16, No 4, s. 269–295; John Fennell, *The Crisis of medieval Russia*, London 1983, s. 105–106; Jukka Korpela, *Kiovan Rusj. Keskiajan eurooppalainen suurvalta*, Hämeenlinna 1996, s. 211–212.
- <sup>3</sup> Ks. Mari Mäki-Petäys, *Nomen est omen: Esimerkkejä Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerran kielikuvista*. Pohjois-Suomen historiallisen yhdistyksen vuosikirja *Faravid* 22–23. Jyväskylä 1999, s. 163–180. Aleksanteri Nevskin ensimmäisestä pyhimyselämäkerran redaktiosta käytetään myös muita nimityksiä, esim. *Pervaja redaktija* tai *Tserkovno-letopisnaja redaktija*. Ohotnikova, *Povest o zhitii Aleksandra Nevskogo. Slovar' knizhnikov i knizhnosti drevnej Rusi. XI – pervaja polovina XIV v.* Leningrad 1987, s. 355. Pyhimyselämäkerta on todennäköisesti vaikuttanut myös Novgorodin kronikoiden sisältöön siinä vaiheessa, kun kronikoiden käsikirjoituksia on 1300-luvulla kopioitu. Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerta esiintyy itsenäisenä myös Vladimirin alueen Laurentiuskronikassa sekä Pihkovan kronikoissa. Lind, s. 271–278. Eri käsikirjoitusversioiden erittelyssä ja nimeämistavoissa vallitsee kuitenkin huomattavia koulukuntaeroja. Ju. K. Begunov on laskenut Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerran redaktioita olevan 1200-luvulta 1700-luvulle yhteensä yli 20 erilaista versiota, kun Ohotnikova ilmoittaa versioiden lukumääräksi 9. Begunov, *Zhitie Aleksandra Nevskogo v russkoj literature XII–XVIII vekov*. *Knjaz' Aleksandr Nevskij i ego epoha*, Saukt-Peterburg 1995. s. 170; vrt Ohotnikova, s. 355.
- <sup>4</sup> Fennell, s. 103.
- <sup>5</sup> *Pervonatšalnaja*, s. 188. Käyttämäni *Pervonatšalnajan* redaktio on Ju. K. Begunovin rekonstruktio Aleksanteri Nevskin pyhimyselämäkerran ensimmäisestä redaktiosta, ja se on esitely teoksessa Ju. K. Begunov, *Pamjatnik russkoj literatury XIII veka*. "Slovo o pogibeli russkoj zemli", Moskva 1965, s. 187–194. Suomennokset tekijän.
- <sup>6</sup> II Kuning. 18:17–37; Aikak. 32:9–19.
- <sup>7</sup> II Kuning. 19:1, 14–19.
- <sup>8</sup> *Pervonatšalnaja*, s. 188; Vrt. II Aikak. 32:6–8.
- <sup>9</sup> O. V. Tvorogov, Aleksandrija. "Izbornik" *Sbornik proizvedenij literatury drevnej Rusi*. Moskva 1969, s. 731.
- <sup>10</sup> George Cary, *The Medieval Alexander*, Cambridge 1956, Reprinted 1967, s. 1.
- <sup>11</sup> H. Graham, *The Tale of Devgeni*. *Byzantinoslavica: International Journal of Byzantine Studies*, vol 29, 1968, s. 51–74.



- <sup>12</sup> Ks. Graham, s. 51–52.
- <sup>13</sup> Ks. O. V. Tvorogov, Devgenievo dejanie. "Izbornik" Sbornik proizvedenij literatury drevnej Rusi. Moskva 1969, s. 714.
- <sup>14</sup> Aleksandrija, "Izbornik" Sbornik proizvedenij literatury drevnej Rusi. Moskva 1969, s. 249–257.
- <sup>15</sup> Devgenievo dejanie, "Izbornik" Sbornik proizvedenij literatury drevnej Rusi. Moskva 1969, s. 191.
- <sup>16</sup> Ibidem.
- <sup>17</sup> Pervonatšalnaja, s. 188.
- <sup>18</sup> Pervonatšalnaja, s. 190.
- <sup>19</sup> Devgenievo dejanie, s. 193.
- <sup>20</sup> Pervonatšalnaja, s. 190.
- <sup>21</sup> Ibidem; vrt. II Kun. 19:35.
- <sup>22</sup> II Sam.21:15–22; II Sam. 23:8–39.
- <sup>23</sup> V. Mansikka, Zhitie Aleksandra Nevskago, Leipzig 1913. Reprinted in Leipzig 1984, s. 18–25.
- <sup>24</sup> A. V. Šišov, Polkovodtsseskie iskusstvo knjazja Aleksandra Jaroslavitša v Nevskoj bitve. Kjaz' Aleksandr Nevskij i ego epoha, Sankt-Petersburg 1995, s. 31–36.
- <sup>25</sup> Pervonatšalnaja, s. 189.
- <sup>26</sup> Šišov, s. 35.
- <sup>27</sup> Le Goff, The Medieval Imagination, The University of Chicago Press 1985, s. 171; vrt. Lihatšev, Pervye sem' sot let russkoj literatury. "Izbornik" Sbornik proizvedenij literatury drevnej Rusi, Moskva 1969, s. 15.
- <sup>28</sup> Jukka Korpela, St. Vladimir, The Apostle of the New Rome. A Study of the Religious Legitimization of the Great Power Position of Russia (Julkaisematton käsikirjoitus tekijän hallussa), s. 20–21.
- <sup>29</sup> A. N. Kirpitišnikov, Nevskaja bitva 1240 goda i ee taktitsseskie osobennosti bitve. Kjaz' Aleksandr Nevskij i ego epoha, Sankt-Petersburg 1995, s. 27–28.
- <sup>30</sup> D. S. Lihatšev, Galitskaja literaturnaja traditsija v zhitii Aleksandra Nevskogo. Trudy otdely drevnerusskoj literatury (TODRL) V. Moskva 1947, s. 46.
- <sup>31</sup> Hypatiuskronikka (HL) 1231, Polnoje Sobranije Russkih Letopisej. Tom' vtoroj. Sankt Peterburg 1843.
- <sup>32</sup> Ju. K. Begunov, Zhitie Aleksandra Nevskogo, "Izbornik" Sbornik proizvedenij literatury drevnej Rusi. Moskva 1969, s. 741.
- <sup>33</sup> Lihatšev, Galitskaja, s. 36–56.
- <sup>34</sup> Pervonatšalnaja, s. 191.
- <sup>35</sup> V. P. Adrianova-Perets, Otserki poetitsseskoj stilja drevnej Rusi, Moskva 1947, s. 87.
- <sup>36</sup> HL 1251.
- <sup>37</sup> Pervonatšalnaja, s. 192. Moavitalaiset olivat heimo, joka oli saanut nimensä Moavista, Lootin pojasta ja jonka asuinsijat olivat Jordaniasta ja Kuolleesta merestä itään. Tällä Raamatun heimolla kirjoittaja tarkoitti tataareja. Ks. Begunov, Zhitie Aleksandra Nevskogo "Izbornik", s. 741.
- <sup>38</sup> ... *that when the Saracen children cried, their mothers called out, "Whist! here is King Richard," in order to keep them quiet.* Joinville, Chronicle of the Crusade of St. Lewis. Translated by sir Frank Marzials. First included in Everyman's Library 1908. Last reprinted 1965, s. 155.
- <sup>39</sup> The New Encyclopedia Britannica, vol. 15, Chicago 1974, s. 827.
- <sup>40</sup> Kuriositeettina mainittakoon, että vielä nykyajan kirjallisuuden tarinaklassikoistakin löytyy vanhaa yleiseurooppalaista tarinnan kerronnan perinnettä

- tuttuine ja helposti ymmärrettävine kielikuvineen. Tästä mainiona esimerkkinä toimii Richard Adams, joka suositussa teoksessaan Ruohometsän kansa kuvaa pelottavaa kaniinikenraali Ratamoa seuraavasti: *Mutta oli olemassa tarina jonka mukaan kaukana ylängön takana eli suuri yksinäinen kaniini, oikea jätiläinen, joka ajoj elileitä kuin hiiriä ja meni silloin tällöin taivaalle silflaylle. Milloin suuri vaara uhkasi, tulisi se takaisin puolustamaan niitä jotka kunnioittivat sen nimeä. Ja äitikaniiit pelottelivat poikasiaan ja sanoivat että kenraali tulisi niitä noutamaan jolleivat ne olisi kunnolla – ja kenraali oli mustan kanin serkku. Tällainen oli Ratamon muistomerkki. Ehkä se ei olisi sitä itseäänkään harmittanut.* Richard Adams, Ruohometsän kansa. Englanninkielinen alkuteos Watership down 1972, s. 413.
- <sup>41</sup> D. S. Lihatšev, Poetika drevnerusskoj literatury. Leningrad 1967, s. 62.
- <sup>42</sup> Tihonranovin redaktion keisarinvastaisuudesta on jonkin verran kirjoitettu. Kertomuksessa esiintyvä Vasili-keisari on identifioitu Bysantin keisari Basil I Makedonialaiseksi (867–886), ja Devgenin ja keisarin yhteenoton on katsottu kuvastaneen Bysantin valtakunnan itäisillä rajaseudulla vallinneita keisarinvastaista poliittisia mielipiteitä. Ks. Graham, s. 59–60; Ihor Ševchenko, Constantinople Viewed from the Eastern Provinces in the Middle Byzantine Period. Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World. London 1982, s. 732–741.
- <sup>43</sup> O. P. Lihatševa, Letpopis' Ipat'evskaja. Slovar' knizhnikov i knizhnosti drevnej Rusi. XI – pervaja polovina XIV v. Otvetstvennyj redaktor D. S. Lihatšev. Leningrad 1987, s. 235–241.
- <sup>44</sup> Aron Gurevich, Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception, Cambridge University Press. First published 1988, reprinted 1990, s. 43, 49, 55.
- <sup>45</sup> Adrianova-Perets, s. 9.
- <sup>46</sup> D. S. Lihatšev, Pervye sem' sot let russkoj literatury. "Izbornik" Sbornik proizvedenij literatury drevnej rusi. Moskva 1969, s. 16.
- <sup>47</sup> Ks. Victor Terras, A History of Russian Literature (New Haven 1991), s. 31; Serge A. Zenkovsky, Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales, A Meridian book 1974, s. 224–225.
- <sup>48</sup> Le Goff, Medieval Civilization 400–1500. Oxford 1988, s. 331.
- <sup>49</sup> Pravoslavnyi tserkovnyi kalendar', Sankt Peterburg 1998, s. 164–165.
- <sup>50</sup> Ks. Le Goff, Medieval Civilization, s. 171.
- <sup>51</sup> Gurevich, s. 50.
- <sup>52</sup> Robert Bartlett, The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change 950–1350, The Penguin press 1993, s. 270–274.
- <sup>53</sup> Ks. Bartlett, s. 270.

## SUMMARY

Mari Mäki-Petäys, *From Euphrates to Neva. Origins of the Medieval Imagery in Alexander Nevskiy's hagiography*

Prince Alexander Nevskiy (1220–1263) is one of the most beloved figures of Russian history. He is most often remembered, above all, as the hero of battles of the 1240s, which took place at the River Neva and the Lake Peipus, in which he gained his reputation as the defender of Russia against the expansion of crusading

western countries. Doubts have, however, been cast recently on the historicity of such large-scale crusader activity in Northern Russia, and it is possible that information supporting this activity has been based on later additions or distorted and exaggerated information, such as the Cold War interpretation of history. Views of Alexander Nevskiy as a great warrior and the defender against western European expansion are primarily based on his hagiography, which provides one of the most popular medieval princehood descriptions of Russia. The above-mentioned controversy in the literature on Nevskiy can be resolved by examining the picture given through Alexander Nevskiy's hagiography of the idealized prince, and this picture's origin and development.

Wholeness was important for a medieval person and, therefore, details were foundations of this wholeness, or earthly salvation play. Thus interpretation of the detail information of medieval sources taken too far can provide misleading conclusions because this information is often selected or directly composed in order to convey the message in an appropriate and understandable way. The easiest way to convey the message was by appealing to already known sources. The oldest version of Alexander Nevskiy's hagiography, *Pervonachalnaja*, was composed by borrowing the best known European, Byzantine, and Russian examples. It is characteristic of these works that they convey uniform models of heroism, emphasizing similar values that did not recognize ethnic or cultural boundaries. The earliest literary depictions of Alexander Nevskiy is largely built on a uniform, pan-European worldview, which was characterized by views of the social function of feudal aristocracy.

It is most likely particularly the reflection of this pan-European, idealized hero picture of Alexander Nevskiy supported by drawing of parallel between his name and that of Alexander the Great, one of the warrior-ideals best known to medieval people. Comparing Alexander Nevskiy at the ideal level with this Hellenistic period world conqueror made it possible to realize Alexander Nevskiy's mortal figure as a war hero because without a ready model, the picture of Alexander Nevskiy as a saint would have been incomplete. Through this analogy, Alexander Nevskiy was reflected on the map of the medieval multidimensional existence. Whereas narratives of the New Testament received their analogy from the Old Testament, Alexander Nevskiy received a past, analogy from the Hellenistic period legend based on tradition. Naturally the first name alone is not enough to explain the popularity of the Alexander Nevskiy cult, but explanations are also offered by the practice of royal families working for their own benefit, to enforce their dynastic interests by cherishing their forefathers' reputations as well as the spiritual message of orthodox religion's victory against heretical beliefs. By using correctly selected symbolic language, the picture of the idealized prince presented in the hagiography becomes psychologically so durable that it has survived until today as the ideal picture of the defender of the land of Russia.

**Timo Frilander**

## **Puun ja kuoren välissä. Näkökulmia virolaiseen ortodoksisuuteen 1840-luvun tunnustuksenvaihtoliikkeistä vallankumousvuoteen 1917.**

### **Täsmennyksiä teemaan, terminologiaan sekä näkökulmaan<sup>1</sup>**

Tässä artikkelissa pyrin hahmottelemaan virolaisen ortodoksisuuden erityispiirteitä 1840-luvulta aina vallankumousvuoteen 1917 saakka. Näitä ominaispiirteitä on jäljitetty peilaamalla virolaista ortodoksisuutta paitsi sen luontaiseen oppositioon, saksalaissävytteiseen luterilaisuuteen, myös venäläisyyteen sekä Venäjän kirkkoon. Kysymyksenasettelusta johtuen 1800-luvun lopulla kiihtyneellä venäläistämispolitiikalla on tässä yhteydessä keskeinen rooli. Venäläistäminen paitsi kärjisti Baltian kansallisuuksien keskinäisiä suhteita, myös sysäsi virolaisortodoksit ilmeiseen identiteettikriisiin. Vasta systemaattisen venäläistämispolitiikan myötä virolaisen ortodoksisuuden perinteinen rajankäynti suhteessa saksalaisuuteen ja luterilaisuuteen kävi riittämättömäksi. Muuttunut tilanne edellytti ortodoksisuuden, venäläisyyden sekä nousevan virolaisen kansallistunteen keskinäisten suhteiden määrittelyä.

Edellämainituilla rintamalinjoilla (baltiansaksalaisuus/luterilaisuus-venäläisyys-virolainen kansallistunne) havaittavaa ortodoksisuuden profiloitumista käsitellään kutakin omassa luvussaan. Tarkoituksenmukaisuussyyt ovat toisinaan aiheuttaneet lipsumista tiukasta kronologiasta. Johtopäätökset on esitelty omassa erillisessä kokonaisuudessaan. Samalla esitän oman tulkintani venäläistämiskausien traumaattisen historian merkityksestä nykypolitiikan avaajana. Käytettävissä ollut aineisto ei ole mahdollistanut syvää sukellusta 1800-luvun virolaisen ortodoksisuuden itseyttämyykseen. Kun avointa keskustelua ei sensuurin vallitessa voitu käydä, päätelmiä joudutaan tekemään yhtäältä fragmentaarisen materiaalin, toisaalta laajempien prosessien analyysin kautta. Viron ortodoksisuu-

den ominaispiirteiden kartoituksen ohella pyrin tarkentamaan eräitä kirjallisuudessa toistuvasti esiintyviä, nähdäkseni puutteellisia tietoja. Tätä keskustelua käydään pääsääntöisesti viitteissä.

## 1. Baltiansaksalaisuus: ortodoksisuus yhteiskunnallisena protestiliikkeenä

Venäläistämisenä paremmin tunnettu valtakunnallinen yhdenmukaistamispolitiikka käynnistyi Baltiassa jo 1880-luvulla, siis noin kymmenen vuotta aiemmin kuin Suomenlahden pohjoispuolella. Yhdenmukaistamista voi pitää ilmauksena myöhäsyntyisestä kansallisvaltioprosessista; monien kansallisuuksien, kielten ja uskontojen imperiumi-Venäjältä pyrittiin turvallisuuspoliittisin perustein luomaan isovenäläisten sekä ortodoksisuuden dominoima yhtenäisvaltio.<sup>2</sup>

Baltian ns. Itämerenmaakunnissa yhdenmukaistamispolitiikan pontimena toimi Saksan nopea nousu eurooppalaiseksi suurvallaksi 1870-luvulta lähtien. Muuttuneessa suurpoliittisessa tilanteessa Baltian asema oli Pietarin näkökulmasta erityisen ongelmallinen. Vuoden 1710 ns. kapitulaatiosopimuksiin sekä Uudenkaupungin rauhaan perustuneet aatelisprivilegit rajoittivat merkittävästi Venäjän viranomaisten toimivaltaa Itämerenmaakunnissa.<sup>3</sup> Kun paikallishallinto oli baltiansaksalaisen aatelin käsissä, Itämerenmaakunnat muodostivat jo valmiiksi eräänlaisen ”viidennen kolonnan” imperiumin rajojen sisäpuolella.

Venäläistämispolitiikan onnistumisedellytykset olivat Virossa ja Liiwinmaalla pinnalta katsoen suotuisimmat kuin Suomenlahden pohjoispuolella. Toisin kuin autonomisessa Suomessa myöhemmin, venäläisten ei Baltiassa tarvinnut ryhtyä uuvuttavaan valtio-oikeudelliseen kädenvääntöön. Aateliskorporaatioiden johtamat Itämerenmaakunnat eivät missään suhteessa täyttäneet valtion tunnusmerkkejä.<sup>4</sup> Myös uskonnollisessa suhteessa Baltian kuvernementit olivat Suomea haavoittuvampia. Luterilaisuus oli hallitsevan baltiansaksalaisen eliitin tunnustus, johon alkuperäisten kansallisuuksien, virolaisten ja latvialaisten oli vaikea samastua. Baltian maanomistuksen epäkohdat ajoivatkin ennenmuuta Liiwinmaan talonpoikia 1840-luvulta lähtien etsimään turvaa ”keisarin uskosta”. Tunnustuksenvaihtoliikehdintä oli vilkkaimmillaan vuosina 1845–1848, jolloin ortodoksiseen kirkkoon siirtyi kaikkiaan n. 100 000 virolaista sekä latvialaista talonpoikaa. Vuoteen 1848 mennessä ortodoksien määrä Liiwinmaan virolaisalueilla oli noussut jo arviolta 65 683:een henkeen. Näin ortodoksien prosenttiosuus väkirikkaan Pohjois-Liiwinmaan virolaisesta

maaseutuväestöstä kohosi peräti seitsemääntoista<sup>5</sup> Vuoden 1917 hallinnouudistuksen jälkeen ortodoksien osuus Viron kokonaisväestöstä vaikiintui kahdenkymmenen prosentin tuntumaan. Tämä prosenttiosuus pysyi kutakuinkin muuttumattomana aina vuoteen 1940 saakka.<sup>6</sup>

Kuten tunnettua, yhteiskunnallisten vaikutusmahdollisuuksien puute johtaa säännönmukaisesti erilaisten kompensatioiden etsintään. Uskonto sekä siihen kytkeytyvä toivo tuonpuoleisesta hyvityksestä kuuluvat tällaisissa tapauksissa käyttökelpoisten kompensatioiden piiriin.<sup>7</sup> Luterilaisen tunnustuksen sisällä 1720-luvulta lähtien Baltiaan levinnyttä herrnhutilaisuutta voidaan osin tarkastella juuri edellämainitun hyvitystarpeen ilmentymänä. Sekä herrnhutilaisuus että 1840-luvun tunnustuksenvaihtoliikkeet saivat keskeisen käyttövoimansa vähävaraisen ja yhteiskunnallisesti marginalisoituneen virolaisen maaseuturahvaan tyytymättömyydestä. Kannatuspohjan samankaltaisuudesta huolimatta tunnustuksenvaihtoliikehdintään osallistuneet eivät kuitenkaan ensisijaisesti näytä etsineen uskonnosta kompensatiota yhteiskunnalliselle syrjäytymiselleen. Proselyyttien heikko sitoutuminen ortodoksiseen uskoon osoittaa, että 1840-luvun joukkokääntymisissä oli lähinnä kysymys köyhimmän virolaisen maaseutuväestön protestiliikkeestä. Samaa voidaan tietenkin sanoa myös herrnhutilaisuudesta, mutta siinä yhteiskunnallinen protesti sai toisen-tyyppisiä ilmenemismuotoja. Kun herrnhutilaisuudessa oli kysymys pakenemisestä eettiseen rigorismiin ja Kristus-mystiikkaan, luterilaisuudesta ortodoksisuuteen kääntyneet virolaiset talonpojat odottivat keisarilta yksinkertaisesti aineellisia etuja, ennenkaikkea maata.<sup>8</sup>

Herrnhutilaisuuden sitkeähenkisyys perustui sen kannattajien voimakkaaseen uskonnolliseen sitoutumiseen. Kannattajakunnan vahvasta omistautumisesta herrnhutilaisuuden asialle kertoo sekin, että Venäjän viranomaisten läpi 1700-luvun jatkuneista rajoittamistoimenpiteistä huolimatta liike kykeni vielä 1800-luvun alkupuolella kohottautumaan uuteen nousuun. Siinä missä herrnhutilaisuuden yhteiskunnallista protestia lujitti selkeä uskonnollinen perusvire, maaseuturahvaan mielenkiinto ortodoksisuutta kohtaan lopahti jo 1840- ja 1850-lukujen taitteessa. Kreivi *Bobrinskin* keisarin määräyksestä 1860-luvun ensimmäisellä puoliskolla suorittama revisio osoitti, että ortodoksisuuteen todella sitoutuneina voitiin pitää ainoastaan kymmenesosaa proselyyteistä. Kun ortodoksisuudesta luopuminen ei virallisesti ollut mahdollista ennen vuotta 1905, valtaosa käännyttämisistä pitäytyi eräänlaisessa kryptoluterilaisuudessa.<sup>9</sup>

Bobrinskin revision tulokset viittaavat siihen, että useimmilta 1840-luvun tunnustuksenvaihtoliikehdintään osallistuneilta virolaisilta puuttui sitoutumista edistävä uskonnollinen motiivi. Herrnhutilaisuudessa sitävastoin puhtaasti uskonnollinen ulottuvuus oli ehkä helpommin löydettävissä, koska tunnustuskuntarajaa ei tällöin tarvinnut ylittää. Eräät tutki-

mukset<sup>10</sup> näyttävät osoittavan, ettei pelkästään taloudellisin perustein tapahtuva liittyminen uskonnolliseen yhteisöön johda pysyviin lopputuloksiin. Baltian ortodoksisen papiston heikko taso ei sekään aluksi ollut omiaan edistämään proselyyttien sitoutumista uuteen uskonyhteisöön. Vaikka papiston koulutukseen oli pyritty kiinnittämään huomiota jo 1840-luvulta lähtien, vähemmistöasemassa eläneet Viron ja Liivinmaan ortodoksit joutuivat jatkuvasti vertaamaan omia hengellisen seminaarin läpäisseitä paimeniaan korkeammin koulutettuihin luterilaisiin pappeihin. Koulutuksellisen epäsuhtaan aiheuttama patoutunut katkeruus purkautui sittemmin vuonna 1917 vaatimuksina ortodoksisen pappeinkoulutuksen siirtämisestä Tarton yliopistoon.<sup>11</sup>

## 2. Suhde venäläisyyteen: veljeyttä ja katkeruutta

Vuosina 1836–1850 ortodoksien määrä kasvoi pelkästään Liivinmaalla yli kymmenkertaiseksi. Kirkon jäsenmäärän räjähdysmäinen kasvu edellytti voimakkaampaa panostusta papiston koulutukseen sekä hiippakuntahallintoon. Vuodesta 1846 lähtien Baltian papiston koulutus tapahtui Riian hengellisessä seminaarissa. Hallinnolliset uudistukset antoivat odottaa itseään aina vuoteen 1850 saakka, jolloin Pihkovan piispanistuimen alaisesta Riian vikariaatista tehtiin itsenäinen hiippakunta. Tunnustuksenvaihtoliikeshinnän sekä siihen kytkettyneiden hallinnonuudistusten tuloksena Venäjän valtionkirkko sai suhteellisen varhain tukevan jalansijan Baltiassa. Toisin kuin Virossa ja Liivinmaalla, ortodoksisuudelle ei autonomisessa Suomessa ollut vastaavaa sosiaalista tilausta. Ortodoksien määrän vähäisyydestä johtuen venäläiset saattoivat meillä ryhtyä tehostamaan hiippakuntahallintoa vasta ns. ensimmäisen sortokauden kynnyksellä, 1890-luvun alkupuolella.<sup>12</sup>

Venäläiset jättivät 1840-luvun tunnustuksenvaihtoliikeshinnän tarjoamat poliittiset mahdollisuudet vielä pääosin hyödyntämättä. Vaikka keisari *Nikolai I* periaatteessa kannattikin ortodoksisen lähetystyön tehostamista Baltiassa, talonpoikaismassojen protestiliikeshintä oli asia erikseen. Vallankumouksellisia levottomuuksia kammonnut hallitsija taipui nopeasti vaikutusvaltaisen baltiansaksalaisen aatelin vaatimuksiin ja jätti talonpoikaishallinnon tukahduttamisen paronien tehtäväksi. Venäläisten tempoileva käännytyspolitiikka, keisarin haluttomuus suojella talonpoikia sekä maakysymyksessä koetut pettymykset jättivät tunnustuksenvaihtoliikeshintään osallistuneisiin talonpoikiin pysyvän katkeruudentunteen.<sup>13</sup> Kroonisen maanpuutteen ohella erilaiset kirkolliset maksut jäivät

käännyntäisten riesaksi. Baltian erityisasemasta johtuen luterilaisella papistolla oli oikeus kerätä veroluonteisia maksuja myös toisuskoiselta talonpoikaistolta. Ortodoksien tilanteen vaihtoehdottomuus ei sekään ollut omiaan katkeruutta lieventämään; Venäjän valtionkirkosta eroaminen ei käynyt pänsä ennen vuoden 1905 suvaitsevaisuusediktiä. Osa puun ja kuoren väliin jääneistä proselyyteistä alkoikin kaikessa hiljaisuudessa etsiä takaisin luterilaisen kirkon helmaan. Ortodoksisuuteen pettyneiden talonpoikien kontaktit luterilaiseen papistoon johtivat 1800-luvun lopulla muun muassa kansainvälistäkin huomiota herättäneisiin pappis-oikeudenkäynteihin. Näissä ns. pastoriprosesseissa Venäjän viranomaiset käräjöivät niitä luterilaisia pappeja vastaan, jotka olivat salaa liittäneet kirkkoonsa ortodokseja.<sup>14</sup>

Riian hiippakunnassa kytenestä katkeruudesta huolimatta 1840-luvun tunnustuksenvaihtoliikeshintä oli luonut perustan kansalliselle virolaiselle ortodoksisuudelle. Yläluokkaisesta, saksalaisväritteisestä luterilaisuudesta poiketen ortodoksisuus tukeutui voimakkaasti virolaiseen maaseuturahvaaseen. Pietarin näkökulmasta tämä uskonnollis-kansallinen kah-tiajako oli jossakin määrin ongelmallinen. Luterilais-ortodoksista vastakainasettelua kärjistämällä Venäjän viranomaiset pyrkivät yhtäältä kaventamaan baltiansaksalaisen aatelin liikkumatilaa. Koska vaaralliseksi koetun virolaisen kansallistunnon rohkaiseminen ei toisaalta ollut venäläisten intressissä, 1800-luvun loppua kohti kärjistynyttä uskonnollista vastakainasettelua ei sopinut päästää akselille virolaisuus-saksalaisuus.<sup>15</sup> Systemaattisen venäläistämisenpolitiikan alkuun 1880-luvulle tultaessa kirkollinen repressio oli saanut jo varsin sofistikoituneita ja huomaamattomia muotoja. Baltian, kuten sisä-Venäjänkin ortodoksisen maaseutuväestön sosiaalisen nousun välineet olivat 1800-luvulla pitkälti kirkon hallussa. Kirkko saattoi turvata jäsenistönsä ehdottoman lojaliteetin esimerkiksi koulutusmahdollisuuksia säätelämällä. Imperiumin reuna-alueilla koulutuspolitiikka lisäksi erinomaisen välineen myös venäläisten hegemonian varmistamiseen hiippakuntahallinnossa. Riian seminaarin käyneitä baltteja ei sopinut päästää hallinnon avainvirkoihin, kun korkeammin koulutetuja, hengellisen akatemian käyneitä venäläisiäkin oli tarjolla. Korkeamman teologisen koulutuksen saaneet baltit joutuivat eritoten venäläistämiskaudella tavallisesti luomaan uraa Riian hiippakunnan ulkopuolella.<sup>16</sup>

Vuonna 1917 käynnistyneessä, Riian hengellisten oppilaitosten tulevaisuutta koskeneessa keskustelussa erityisesti venäläiset vetosivat seminaarin suureen merkitykseen ennenmuuta vähävaraisimman virolaisen maaseuturahvaan sivistäjänä.<sup>17</sup> Riian seminaarissa vuosina 1846–1918 opiskelleiden virolaisten sosiaalista taustaa selvittäneen Anu Raudseppin tutkimustulokset<sup>18</sup> eivät täysin tue tätä perinteistä käsitystä. Raudseppin ajallisesti laaja tutkimusaineisto käsittää kaikkiaan 289 virolaisopiskelijaa,

kaikki ne, joiden vanhempien ammatit ovat tiedossa. Otoksen kokonaislaajuus nousee 45 prosenttiin Riian seminaarissa opiskelleista vähintään 638:sta virolaisesta. Valtaosa (n. 55 %) Raudseppin analysoimista opiskelijoista tuli köyhintä maaseutuväestöä varakkaammista perheistä (talolliset, lukkarit, papit, lukkari-kansakoulunopettajat, opettajat). Vauraampien käsityöläisten sekä vähälukuisen virolaisporvariston (sepät, myllärit, kauppiaat) jälkikasvu hakeutui harvemmin hengellisiin oppilaitoksiin (yhteensä 17 tapausta, n. 5,9 % tutkittavasta aineistosta). Maaseudun köyhien väestö (rengit, ”mökkiläiset” l. *vabadikud* sekä kartanoiden palkolliset) oli niinkään vähemmistönä. Heidän osuudekseen jäi n. 22 prosenttia opiskelijoista (yhteensä 64 henkeä). Vähävaraiseen maaseutuväestöön nojannut 1840-luvun tunnustuksenvaihtoliikehdintä laski virolaiskansallisen ortodoksisuuden perustan. Silti Riian hiippakunnan virolainen papisto näyttää rekrytoituneen hiukan varakkaamista kerrostumista erityisesti 1800-luvun puolivälin jälkeen.<sup>19</sup>

Pyhän synodin koulutuspolitiikalla sekä 1880-luvulla ensi askeleitaan ottaneella systemaattisella venäläistämällä oli kaksi tulevaisuutta ajatellen merkittävää seurausta. Kun synodi ensiksikin separatismipelossaan rajoitti balttien mahdollisuuksia kirkollisen karriäärin luomiseen, Riian seminaarista tuli monille opiskelijoille välivaihe, ponnahduslauta houkuttelevampia uranäkymiä tarjonneisiin korkeakouluopintoihin. Seminaarista yliopiston kautta maalliselle uralle siirtyneiden virolaisten määrä kasvoikin 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä merkittävästi. Tätä kehitystä on tietenkin tarkasteltava osana samoihin aikoihin tapahtunutta laajempaa virolaiskansallisen sivistyneistön muotoutumisprosessia. Varallisuuden puute rajoitti tehokkaasti balttien koulutusmahdollisuuksia aina 1800-luvun jälkipuoliskolle saakka. Vuosien 1816 ja 1819 agraarilait olivat lakkauttaneet maaorjuuden sekä Virossa että Liivinmaalla. Kun talonpoikien vapauttamisen kannalta olennainen maareformi kuitenkin jäi toteuttamatta, Viron ja Liivinmaan maaseutuväestö pysyi köyhyydessä. Maaorjuuden lakkauttamisen jälkeen työpanos jäi talonpoikien ainoaksi omaisuudeksi. Näin riippuvuus maataomistavasta baltiansaksalaisesta aatelista säilyi murtumattomana.<sup>20</sup>

Kartanon maista talonpoikien käyttöön työsuoritusta vastaan irroitettun ns. talonpoikaismaan myynti pääsi käyntiin vasta 1860-luvun lainsäädännöllisten uudistusten myötä. Talonpojat saattoivat nyt ostaa ja periä omaisuutta. Lainmuutosten seurauksena talonpoikien tulotaso kohosi. Kasvanut varallisuus kanavoitui 19. vuosisadan lopulla muun muassa koulutukseen. Ortodokseille Riian seminaari tarjosi käyttökelpoisen ja huokean väylän yliopistoihin vaadittavan keskikoulun suorittamiseen. Valtiovalta ja kirkko subventoivat yhdessä lahjakkaiden seminaarilaisten opiskelukustannuksia mm. ilmaisain oppilaspaikoin, aterioin sekä vaate-

avustuksin.<sup>21</sup> Venäjän kansanvalistusministeriö käytti subventioita 1800-luvun lopulta alkaen yleisesti venäläistämispolitiikan välineenä.

Raudseppin aineistossa maallista uraa kirkollisen karriäärin sijasta painottanut trendi näkyy selkeästi jo 20-vuotiskaudella 1885–1905. Tuolloin seminaarista valmistuneiden suorittamien yliopistollisten loppututkintojen määrä yli viisinkertaistui verrattuna vuosien 1846–1885 tasoon. Kun virolaisten määrä Riian seminaarissa samalla kasvoi tuntuvasti, nousua tuli runsaat 13 prosenttia (8,3:sta 21:een prosenttiin valmistuneista). Samalla ylempien hengellisten tutkintojen määrä putosi vuosien 1846–1885 runsaan 18:n prosentin tasosta vajaan 15:een prosenttiin. Virolaisten osalta korkeamman teologisen koulutuksen lopullinen romahdus tapahtui Riian seminaarin viimeisinä kolmenatoista vuotena, 1905–1918. Tällä jaksolla seminaarin päättäneistä 174:sta virolaisesta ainoastaan kaksi (n. 1 prosentti) suoritti ylemmän teologisen loppututkinnon. Yliopistotutkintojen määrän prosentuaalinen kasvu hidastui verrattuna kauteen 1885–1905, mutta kohosi silti jo kolmenkymmenen prosentin tuntumaan (n. 28 % seminaarin suorittaneista). Kehitystä vauhditti seminaarilaisten yliopisto-opiskelua koskeneiden rajoitusten asteittainen purkaminen 1800- ja 1900-lukujen taitteessa.<sup>22</sup>

Toiseksi, synodin koulutuspolitiikka sekä kirkon ajautuminen venäläistämisen välikappaleeksi olivat omiaan voimistamaan ylioppilasradikalismia myös Riian hiippakunnassa. Venäjän ortodoksisen kirkon oppilaitokista tuli 1800-luvun kuluessa vallankumouksen opinahjoja. Hengelliset koulut ja seminaarit merkitsivät köyhän maaseutupapiston sekä talonpoikien jälkikasvulle käytännössä ainoaa mahdollisuutta koulutuksen hankkimiseen. Yhteiskunnallisen nousun välineiden puute aiheutti opiskelijoissa katkeruutta sekä kirkkoa että vallitsevaa järjestelmää kohtaan ja johti monessa tapauksessa viimein militanttiin ateismiin.<sup>23</sup> Jos kohta myös Riian seminaarissa tietävästi luettiin Leninin maanpaossa toimittamaa *Iskraa* ja vaalittiin kaikessa hiljaisuudessa yhteyksiä Yleisvenäläiseen hengellisten seminaarien salaiseen keskuskomiteaan, Baltian tilannetta ei täysin voi rinnastaa muuhun Venäjään. Kuten edellä on esitetty, Riian seminaarin oppilasaines näyttää sisä-Venäjän tilanteesta poiketen pääosin rekrytoituneen köyhintä maaseutuväestöä varakkaammista kerrostumista. Paremmista taloudellisista lähtökohdista johtuen balteille jäi jo 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä kohtuullisesti liikkumatilaa myös uranvalinnan suhteen. Vaikka sosialismin aatteet löysivätkin 1900-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä kaikupohjaa Viron ja Liivinmaan harvalukuisen ortodoksisen sivistyneistön piirissä, keskiluokkainen tausta sekä kohentuneet uranäkymät salpasivat tehokkaasti terävintä marxilaisuutta sekä ateismia.<sup>24</sup>



### 3. Nouseva virolaiskansallinen sivistyneistö: ortodoksisuus vieraana elementtinä

Talonpoikien protestiliikkeestä 1840-luvulla ponnistanut virolainen ortodoksisuus suuntautui jo lähtökohtaisesti baltiansaksalaista yläluokkaa vastaan. Kirkon johdon sekä valtiovallan omaksuma vähemmistökansallisuuksien diskriminaatiopolitiikka vieraannutti ajan mittaan Riian hiippakunnan latvialaisia ja virolaisia venäläisistä. Venäläistämistoimet vaikuttivat viimeistään 1880-luvun alkupuolelta lähtien kielteisesti myös ortodoksien ja nousevan virolaiskansallisen sivistyneistön keskinäisiin suhteisiin. Rajanveto suhteessa virolaisortodokseihin tapahtui pitkälti luterilaisen sivistyneistön ehdoilla. Vuonna 1883 virolaisen identiteetin sekä kansankielen vaalijaksi Tartossa perustetun *Eesti Üliõpilaste Selts'n* (EÜS, Viron Ylioppilaiden Seura) säännöissä jäseniksi hyväksyttäviltä edellytettiin luterilaista tunnustusta.<sup>25</sup> Oikeustieteen ylioppilas *Karl Hellat'n* ympärille Pietarissa vuonna 1884 ryhmittynyt epävirallinen keskustelupiiri *Sõbrade Salgake* (Toveripiiri) pyrki aktiivisesti luomaan kontakteja EÜS:n suuntaan. Vaikka Pietarin virolaisopiskelijoiden kansallista identiteettiä sekä viron kieltä korostaneet painotukset sinänsä sopivatkin EÜS:n tavoitteisiin, tarttolaiset suhtautuivat pääkaupungin pieneen keskustelupiiriin pidättyvästi. Torjuvaa asennetta voidaan selittää tunnustuskuntarajoilla. EÜS oli pitkälti Tarton luterilaisten teologien luomus, kun taas pääkaupungin ortodoksiopiskelijat osallistuivat aktiivisesti lyhytikäiseksi jääneen *Sõbrade Salgaken* toimintaan. Pietarin hengellisen akatemian virolaisopiskelijoista keskustelupiiriin kuuluivat ainakin *Nikolai Leisman* sekä myöhemmin Tallinnan piispaksi vihitty Paul Kulbusch.<sup>26</sup>

Viron Ylioppilaiden Seuran jäsenkriteereissä sekä käytännön toiminnassa korostunutta luterilaisuuden vaatimusta voi pitää ajalle laajemmin tunnusomaisena. *Jakob Hurt* (1839–1906), yksi virolaisen nationalismin keskeisistä teoreetikoista, osallistui alusta lähtien EÜS:n toimintaan. Hänen kansallisuusteoriaansa perusainekset palautuivat yhtäältä valistuksen traditioon, toisaalta Tarton yliopistossa dominoineeseen saksalaiseen filosofiaan, romantiikkaan ja idealismiin. *Johann Gottfried von Herderin* (1744–1803) hahmotelemaan kulttuurinationalismiin liittyen Hurt korosti kielen sekä siihen kiinteästi liittyvien käytäntöjen ja tapojen merkitystä kansallisuutta konstituivina elementteinä. Luterilaisena teologina Hurt ei myöskään saattanut sivuuttaa uskontoa. Toisin kuin hänen keskeinen kiistakumppaninsa virolaiskansallisessa liikkeessä, saksalaisvastaisia ja anti-luterilaisia äänenpainoja viljellyt *Carl Robert Jakobson* (1841–1882), Hurt korotti luterilaisen uskon virolaisuutta määrittävien tekijöiden sarjaan verenperinnön, syntyperän, fyysisen rakenteen, kielen, tapojen, ja

mielenlaadun rinnalle. Luterilaisuuteen ripustautuvasta kulttuurinationalismista tulikin 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä merkittävä ongelma kansallismieliselle virolaiselle ortodoksipapistolle.<sup>27</sup>

Pakkokeinoja kaihtamaton venäläistäminen ei sekään edistänyt virolaisproselyyttien ja heidän jälkeläistensä sitoutumista ortodoksisuuteen. Viron kenraalikuvernööriksi vuonna 1885 nimitetty ruhtinas *Sergei Sahovskoi* ei juurikaan kiinnittänyt huomiota 1860-luvulla alkaneeeseen virolaiskansalliseen liikehdintään. Kenraalikuvernöörin kaavailuissa virolaisille oli varattu lähinnä tahdottoman sivustakatsojan rooli saksalaisten ja venäläisten keskinäisessä kamppailussa Baltian herruudesta. Slavofilismin hengen mukaisesti Sahovskoi tarkasteli ortodoksisuutta ja venäläisyyttä synonyymeinä. Kun luterilainen kirkko, tuo Baltiaan tunkeutunut vieras kasvannainen ortodoksisen uskon pontevalla levittämisellä nujerrettaisiin, virolaiset sulautuisivat itsestään venäläisiin. Optimistista näkemystään Sahovskoi perusteli varhaisemmillä kokemuksilla *tsuudien* venäläistämisestä; virolaiset tulisivat jakamaan mordvalaisten, tsuvassien, marien ja muiden jo osin venäläistyneiden suomensukuisten kansojen kohtalon.<sup>28</sup>

Sahovskoin oletukset osoittautuivat pian virheellisiksi. Synodin ja valtiovallan mittavista tukitoimista huolimatta ortodoksinen kirkko ajautui Baltiassa hankalaan paitsioasemaan. Vaikka Riian hiippakunnan sisäisen, ilmeisesti virolaisista ja latvialaisista koostuneen opposition olemassaolosta on selvä viitteitä viimeistään vuosien 1905–1906 vallankumouksellisen kenraaliharjoituksen ajoilta, synodin politiikkaa tai venäläisten ylivaltaa kritisoivat näkemykset eivät juuri päässeet julkisuuteen ennen vuotta 1917.<sup>29</sup> *Feofan Prokopovicin* vuodelta 1721 periytyneen ns. *Hengellisen ohjesäännön* nojalla valtiovallalta oli ulottanut lonkeronsa kirkon hallintoon aina hiippa- ja rovastikuntatasoa myöten. Vuodesta 1721 aina vallankumousvuoteen 1917 saakka kirkon hallinnossa toimi tavallaan kaksi rinnakkaista linjaa, valtiollinen sekä kirkollinen. Pyhän synodin yliprokuraattori valvoi valtiovallan intressejä kirkon keskushallinnossa. Piispoja paikallistasolla avustaneet hallintoelimet, hiippakuntien hengelliset konsistorit puolestaan olivat tiukasti yliprokuraattorin otteessa. Hiippakunnissa valtion edunvalvonta kuului konsistorien sihteereille, jotka maallikkovirkamiehinä toimivat suoraan yliprokuraattorin alaisuudessa. Hallinnon valtiollisen linjan, ts. yliprokuraattorin sekä hiippakuntakonsistorien sihteereiden vaikutusvalta kasvoi Venäjän kirkossa aina 1900-luvun alkuun saakka.<sup>30</sup> Konsistorien virkamieskunnan harjoittama hiippakuntien poliittisen nuhteettomuuden valvonta pakotti kirkon sisäiset oppositio- ja reformiliikkeet maan alle.

Vuonna 1909 kansallisuudeltaan virolaisiksi luokiteltujen pappien määrä kohosi Viron kuvernementissa peräti 61:een prosenttiin. Samaan

aikaan vastaava luku luterilaisen papiston osalta jäi n. 13:een prosenttiin.<sup>31</sup> Jaan Poska, Konstantin Päts sekä eräät muut politiikkaan sukeltaneet Riian hengellisen seminaarin kasvatit olivat viimeistään vuosina 1905–1906 lisäksi onnistuneet saavuttamaan jo laajempaakin julkisuutta. Tätä taustaa vasten vaikuttaa yllättävältä, että ortodoksisen kirkon monoliittinen julkisivu säilyi Baltiassa pääosin rikkumattomana aina tsaarinvallan loppuun saakka. Paradoksaalista tilannetta voidaan selittää paitsi valtiotavallan kontrollitoimilla, myös Riian hiippakunnan venäläismielisten voimien tiedotusmonopolilla. Virossa sekä Pohjois-Liivinmaalla ortodoksisuuden julkisuuskuva muotoutui 1900-luvun alkupuolella pitkälti Riian Pietari-Paavalin seurakunnan esimiehen, isä *Aleksander Värät*'n välityksellä. Värät julkaisi Riiasa vuosina 1905–1907 *Waimulik Sõnumitooja* (Hengellinen Sanansaattaja)-nimistä vironkielistä lehteä. Lyhytikäiseksi jäänyt *Waimulik Sõnumitooja* sai pian seuraajan *Usk ja elu* (Usko ja elämä)-lehdestä, jota Värät niinkään toimitti.

Saksalaisvastaisuus ja ponteva luterilaisuuden vastainen polemiikki leimasivat kaikkea Värät'n julkaisutoimintaa. Hänen mielipiteensä osuivat monissa kohdin yksin Viron venäläistämisen apostolin, *Olevik*-lehden päätoimittajan *Ado Grenzsteinin* 1880- ja 1890-luvulla esittämien ajatusten kanssa. Vaikka miesten välille ei ilmeisesti syntynyt laajempaa kanssakäymistä, Värät lähestyi muutamaan otteeseen Grenzsteinia kirjeitse ja kiitteli tätä estoitta lehdissään.<sup>32</sup> Linjavalintansa johdosta Värät joutui alituisen törmäyskurssille luterilaisessa tunnustuksessa pitäytyneen virolaiskansallisen sivistyneistön kanssa. Tässä taistelussa hänen arseenaalinsa osoittautui aikaa myöden riittämättömäksi: kritiikkiin Värät vastasi lähinnä teologisin ja uskonnollisin argumentein. Jatkuvien epätasaisten yhteenottojen seurauksena hänen polemiikkinsa luterilaisuutta ja saksalaisvaikutusta vastaan kävi 1910-luvun kuluessa yhä katkerammaksi. Näin luterilaisen sivistyneistön pääosa vieraantui 1900-luvun ensimmäisten vuosikymmenten kuluessa ortodoksisuudesta jopa niin, että vuoden 1917 helmikuun vallankumouksen jälkeen tapahtunut virolaiskansallisen ortodoksisuuden vyörynomainen esiinmarssi kirjoitti lehdistössä yllättyneitä ja positiivissävyytteisiä kannanottoja.<sup>33</sup>

#### 4. Johtopäätökset

Vuoteen 1917 tultaessa kansallisuudeltaan virolaiset ortodoksit oli kaikissa mahdollisissa suhteissa työnnetty yhteiskunnalliseen paitsioon. Muodollisesti Venäjän valtiokirkko tosin purjehti Itämerenmaakunnissa vah-

vassa myötätuulessa. Kuten Suomenlahden pohjoispuolella, myös Virossa investoinnit kirkkorakennuksiin olivat tsaarinvallan viimeisinä vuosina mittavia.<sup>34</sup>

Virolaisen ortodoksiväestön patoutunut tyytymättömyys purkautui pian vuoden 1917 helmikuun vallankumouksen jälkeen radikaaleina reformiohjelmina. Näiden sinänsä kiintoisten reformihahmotelmien lähempi esittely ei enää kuulu tämän esityksen piiriin. Vallankumoushuomassa syntyneiden uudistusvaatimusten sävy heijastelee silti sitä vaikeaa tilannetta, johon virolaiset ortodoksit olivat baltiansaksalaisuuden, venäläistämispolitiikan sekä luterilaisuutta korostaneen kulttuurinationalismin paineessa ajautuneet. Kevään 1917 reformivaatimuksia leimasi paitsi voimakas virolaiskansallinen korostus, myös pyrkimys lähentyä luterilaisia käytäntöjä niin piispanviran, pappien pukeutumisen kuin jumalanpalveluselämänkin osalta.<sup>35</sup> Näitä painotuksia voinee pitää ilmauksena vuosikymmeniä yhteiskunnallisessa paitsiossa eläneen vähemmistöryhmän assimilaatiotarpeesta suhteessa luterilaiseen valtaväestöön.

Niin Virossa kuin Suomessakin vuosi 1917 merkitsi lähtölaukausta ortodoksisten kirkkojen kansallistamiselle. Venäläistämiskausien aiheuttamien ongelmien jälkihoito osoittautui molemmissa maissa työlääksi ja aikaavieväksi tehtäväksi. Viron ortodoksinen kirkko kansallistettiin muodollisesti vuoteen 1923 mennessä. Venäläistämiskausilta periytyneiden haavojen hoito oli kuitenkin yhä kesken, kun neuvostojoukot vuonna 1940 miehittivät Viron. Tilinteon keskeneräisyys näkyi mm. siinä, että 1900-luvun tunnustuksenvaihtoliikkeiden ja venäläistämispolitiikan jälkipyykkiä jouduttiin pesemään vielä toisen maailmansodan jälkeisessä emigraatiossa.<sup>36</sup> Toisin kuin Suomessa, ortodoksisuus ei Virossa parinkymmenen vuoden valtiollisen itsenäisyyden aikana vielä ehtinyt irtautua venäläisyydestä. Näin käsitteparista *ortodoksinen-virolainen* ei koskaan tullut täysin mielekäästä. Neuvostokauden mukanaan tuomat lisäongelmat huomioon ottaen on ilmeistä, että edellämaituista lähtökohdista ponnistavalla tämän päivän virolaisella ortodoksisuudella on edessään verraten pitkä ja tuskallinen eheyttämisprosessi.

#### VIITTEET

<sup>1</sup> Tämä artikkeli on syntynyt laajemman, Viron ortodoksisen kirkon kansallistamiskehitystä vuosina 1917–1923 käsittelevän väitöskirjatyön sivutuotteena. Aiheesta ei toistaiseksi ole olemassa kattavaa kokonaisesitystä. Viimeksi kuluneiden kymmenen vuoden aikana sekä Suomessa että Virossa on ilmestynyt koko joukko ortodoksisen kirkon historiaa käsitteleviä lyhyehköjä artikkeleita, Tartossa myös pari pro gradu (magistristö) -työtä. Aiheesta kiinnostuneet virolaiset nuoren polven tutkijat, mm. *Urmaklaas* ja *Anu*

*Raudsepp* ovat toistaiseksi keskittyneet lähinnä vuotta 1917 edeltävään aikaan.

Kattavan kirkkohistoriallisen erityistutkimuksen puutteessa Viron ortodoksisen kirkon kansallistamiskehityksen kannalta keskeiset vuodet 1917–23 ovat jääneet paljolti hämärän peittoon. Toisaalta myös runsaammin tutkittua, 1840-luvulta aina vallankumousvuoteen 1917 ulottuvaa jaksoa leimaa sitäkin edelleen suuri epämääräisyys. Tätä kautta koskeissa tuoreissakin artikkeleissa esiintyy kosolti tulkinnanvaraisuuksia ja oletuspohjaisia virheitä. Vaikka virolaiset arkistot nyt ovat vapaasti käytettävissä, luotettavia lähteitä ei silti lähestulkoon aina ole saatavilla. Pohjois-Baltian väestötiedot vuoden 1897 yleisvenäläistä väestönlaskentaa edeltävältä ajalta ovat osoittautuneet erityisen pulmallisiksi. Keskeisenä syynä tilastojen epämääräisyyteen lienee Baltian hallinnollinen jako: Viron ja Liivinmaan kuvernementtien raja ei 1800-luvulla noudatellut kieli- tai kansallisuuslinjoja, vaan keskiaikaista ritarikuntajakoa. Tätä perinteistä kuvernementtijakoa muutettiin vasta tsarivallan kukistuttua maaliskuussa 1917. Kun vuoden 1897 perusteellista väestönlaskentaa edeltäneissä kuvernementtikohteisissa tilastoissa väestöä ei yleensä eritelty kielen tai kansallisuuden perusteella, kirjallisuudessa esiintyy erilaisia arvioita Pohjois-Baltian ortodoksin määristä sekä kansallisuussuhteista.

Terminologian horjuvuus kirjallisuudessa aiheuttaa jatkuvasti ongelmia. Toisinaan on hankala esimerkiksi päätellä, tarkoitetaanko Virolla 1800-luvun tilanteessa koko virolaisten asuinalueita vaiko pelkästään Viron kuvernementtia. Käsilläolevassa artikkelissa mainittu terminologinen ongelma on ratkaistu siten, että käsitteet *Viro* ja *Liivinmaa* on maaliskuuhun 1917 saakka varattu yksinomaisesti kuvaamaan kyseisiä hallinnollisia kokonaisuuksia (kuvernementteja). *Pohjois-Baltialla* sitävastoin tarkoitetaan virolaisten etnistä asuinalueita, ts. Viron kuvernementtia sekä Pohjois-Liivinmaata (Võru, Tartu, Viljandi, Pärnumaa, Saaremaa). On huomattava, että termejä *virolainen ortodoksisuus*, *Viron ortodoksisuus* sekä *Pohjois-Baltian ortodoksisuus* käytetään tässä synonyymeina kuvaamaan koko virolaisten etnisen asuinalueen ortodoksisuutta.

<sup>2</sup> Haltzel 1981, 161; Karjahärm 1998, 77–78.

<sup>3</sup> TIEa I 1991, 7; VE 1997, 15; Jussila 1987, 25–26.

<sup>4</sup> Venäläistämisen edellytyksistä Suomessa sekä Itämerenmaakunnissa ks. esim. Jussila 1987. Karjahärm 1998, 65–66.

<sup>5</sup> Liivinmaan 1840- ja 1880-lukujen talonpoikaisliikchedinnästä on mielestäni tarkoituksenmukaisinta puhua *tunnustuksenvaihtona*. Kirjallisuudessa toisinaan esiintyvä määre ”uskonvaihto” on suora käänös eestinkielisestä vastineesta ”usuvahetus”. Koska kyse kuitenkin on kristillisen tradition sisällä tapahtuneesta liikehdinnästä, tunnustuksenvaihto on terminä uskonvaihtoa informatiivisempi. Käännönnäisten määristä sekä prosentiosuuksista esiintyy kirjallisuudessa erilaisia tulkintoja. Esimerkiksi *Raun* (1987), *Kärkkäinen* (1991), *Pistohlkors* (1994) sekä *Murtorinne* (1995) esittävät, että mainittu runsaat 65 000 henkeä olisi nimenomaan virolaisten osuus n. 100 000:n käännönnäisen kokonaisuudesta. Toisaalta Viron historiallisen arkiston (Eesti ajalooarhiiv) julkaisemassa dokumenttikokoelmassa *Talurahva liikumine Eestis aastail 1845–1848* (TIEa) Pohjois-Liivinmaan virolaisortodoksien kokonaisuudeksi saadaan *Hans Kruusin* tutkimusten pohjalta vuoden 1848 huhtikuussa 65 683 henkeä. Näillä epämääräisyyksillä ei silti vuorikaan ole merkitystä kun tiedetään, että koko Liivinmaan ortodoksisväestön määrä ennen 1840-luvun tunnustuksenvaihtoliikkeitä jäi runsaaseen 13 000:een. Edelleen on epä-

selvää, mistä maaseutuväestöstä mainittu 17:n prosentin osuus on laskettu. Sekä Raun, Kärkkäinen että Murtorinne viittaavat mainittuun prosentiosuuteen, mutta jättävät sen täsmällisemmin määrittelemättä. TIEa antaa ymmärtää, että 17:n prosentin osuus olisi laskettu nimenomaan Pohjois-Liivinmaan virolaisalueiden I. Võrun, Tartun, Viljandin, Pärnun sekä Saarenmaan talonpoikaisväestöstä. TIEa I 1991, 11; Raun 1989, 64; Kärkkäinen 1991, Pistohlkors 1994, 350; 206–207; Murtorinne 1995, 153; Klaas 1996, 28.

<sup>6</sup> Baltian hallintoaluejakoa uudistettaessa keväällä 1917 Pohjois-Liivinmaan virolaisalueet liitettiin vanhaan Viron kuvernementtiin. Vuonna 1920 solmittu Tarton rauha merkitsi ortodoksisen kirkon kannalta jälleen huomattavaa jäsenmäärän lisäystä. Valtaosa uusien liitosalueiden, so. Petserin sekä Narvan kais-taleen väestöstä oli kuitenkin kansallisuudeltaan venäläisiä. Viron ortodoksien kansallisuusjakaumasta on itsenäisyyden ajalta saatavilla ristiriitaista tietoa. *Aamun Koitto* -lehdessä vuonna 1920 julkaistuihin arvioihin nojautuen *Voitto Setälä* esittää virolaisortodoksien määräksi n. 160 000 henkeä. Näin venäläisten osuudeksi tulee runsaat 20 % kaikista Viron ortodokseista (Setälä 1962). Samansuuntaisia lukuja esittelee mm. *Kärkkäinen* (1991). Vuoden 1922 väestötilastojen mukaan virolaisten osuus maan n. 210 000:sta ortodoksista jäi kuitenkin vajaaseen 117 000:aan henkeen (12 % 970 000:n hengen virolaisväestöstä). Kun tiedetään, että venäläisiä oli Virossa vuoden 1922 väestönlaskennan mukaan hieman yli 90 000, venäläisten osuus kirkon jäsenistöstä näyttää nousseen peräti yli 40:n prosentin. Üa 1924; ER 1997, 31; Setälä 1962, 54; Raun 1989, 142, 169; Kärkkäinen 1991, 208; Graf 1993, 132.

<sup>7</sup> Stark & Bainbridge 1985, 6.

<sup>8</sup> Murtorinne 1995, 151; Karjahärm 1998, 261.

<sup>9</sup> Thaden 1981, 44; Murtorinne 1995, 151; Klaas 1996, 30–31.

<sup>10</sup> Esim. Ylönen 1997.

<sup>11</sup> EAA 1655/3/62, Rezoljutsii Estonskoj seksii Zrezvyzajnago Rizhkago Eparhialnago Sezda duhovenstva i mirjan v gorode Jurjeve 25–26 maja 1917 goda; Protokol vtorogo obstsago sobranija Zrezvyzajnago Sezda klira i mirjan Rizhkoj eparhii ot 26 maja 1917 goda; TIEa I 1991, 7; Klaas 1996, 30.

<sup>12</sup> Riian vikariaatti perustettiin vuonna 1836. Smolitsch 1964, 707; Koukkunen 1982, 9; Klaas 1996, 28; Raudsepp 1996, 24.

<sup>13</sup> VE 1997, 11–12; Thaden 1981, 23.

<sup>14</sup> WS 5/1905, Antagu ka meile wabadust; Haltzel 1981, 164–165; Pistohlkors 1994, 352.

<sup>15</sup> Venäläiset alkoivat tosin suhtautua virolaisen nationalismiin uhkaan vakavammin vasta 1890-luvulla. Graf 1993, 28; Murtorinne 1995, 153.

<sup>16</sup> EAA 1655/3/1, Karl Mänd 29.3.1917 (osoittamaton yksityiskirje); Pospelovskii 1995, 20–21; VE 1997, 126. Baltian ulkopuolella merkittävää kirkollista karrjäärää loivat mm. Pietarin virolaisortodoksien yhteisön *Peeterburi Eesti Õigeusu Wennaste Selts*’n esimies *Paul Kulbusch* sekä Irkutskin hengellisen akatemian professori *Alexander Kaelas*. WS 8/1906, Koguduse elu ringvaatus. Koguduste nõupidamised; Karjahärm & Sirk 1997, 174.

<sup>17</sup> Tätä keskustelua käytiin mm. Tartossa 25.–26.5.1917 pidetyssä Riian hiippakunnankokouksessa. EAA 1655/3/62, Rezoljutsii Estonskoj seksii Zrezvyzajnago Rizhkago Eparhialnago Sezda duhovenstva i mirjan v gorode Jurjeve 25–26 maja 1917 goda; Protokol vtorogo obstsago sobranija Zrezvyzajnago Sezda klira i mirjan Rizhkoj eparhii ot 26 maja 1917 goda.

<sup>18</sup> Oheiset luvut perustuvat Raudseppin v. 1996 julkaisemaan alustavaan artikkeliin. Vuonna 1998 julkaistussa pro gradu (magistritöö) -työssään hän täsmen-

tää opiskelijamääriä edelleen. Täsmennetyt tulokset eivät ehtineet tähän artikkeleihin, joten prosenttiosuusia on syytä tarkastella lähinnä suuntaa antavina. Raudsepp 1996; 1998.

<sup>19</sup> Raudsepp 1996, 24–25.

<sup>20</sup> Thaden 1981, 19; Raudsepp 1996, 25

<sup>21</sup> Zetterberg 1995, 69; Raudsepp 1996, 24–25.

<sup>22</sup> Raudsepp 1996, 25–26.

<sup>23</sup> Pospelovski 1995, 20–21.

<sup>24</sup> Raudsepp 1996, 27; 1998, 23, 34–35. Verrattaessa Anu Raudseppin laatimaa Riian seminaarilaisten matrikkelia bolshevikkien syksyllä 1917 perustamien hallintoelinten kokoonpanoihin käy ilmi, ettei bolshevikeilla ollut asettaa puolueen Viron organisaation johtoon seminaarin kasvatteja. Näin Riian seminaarista ei ilmeisesti koskaan muodostunut kovin merkittävää sosialismin aatteiden kasvualustaa. Useimpia nimekkäitä, sittemmin poliittiselle uralle suuntautuneita seminaarilaisia voikin pitää lähinnä sosiaalisesti virittyneinä oikeistolaisina. Raudsepp 1998; Emr 1998, 100–101.

<sup>25</sup> Luterilaista tunnustusta koskeva vaatimus tosin kumottiin 1900-luvun alussa. Karjahärm & Sirk 1997, 181–182.

<sup>26</sup> SpesP 1996, 72, 86; Karjahärm & Sirk 1997, 61, 182.

<sup>27</sup> SpesP 1996, 70, 81; Karjahärm & Sirk 1997, 212–213; McClelland 1998, 619–620.

<sup>28</sup> VE 1997, 36–37; Graf 1993, 26–27.

<sup>29</sup> WS 4/1906, Riia piiskopkonna wastused synodi poolt ettepanud küsimiste peale.

<sup>30</sup> Pispala 1984, 4–7; Stricker 1993, 56–57; Pospelovski 1995, 22.

<sup>31</sup> Tietojen oikeellisuudesta ei ole täyttä varmuutta, mutta suuntaa-antavina niitä voi pitää. PM 46/25.2.1910, Kodumaa waimulikud II.

<sup>32</sup> EKm Kla 38/Gr. III, Värat Grenzsteinille 4.9.1898; 38/Gr. VII Värat Grenzsteinille 8.1.1899; UE 50/11.12.1912, Mis kõnelewad teised ajalehed. Ado Grenzstein oli mielenkiintoinen ilmiö vuosisadan taitteen virolaisessa yhteiskunnallisessa keskustelussa. Hänen esiintymistään tarkasteltava kiihtyneen kulttuurisen venäläistämisen aiheuttamaa pessimismia vasten. Kiitos 1920- ja 1930-lukujen virolaisen historian tutkimuksen, Grenzsteinin synkkä maine on säilynyt aina näihin päiviin. Esimerkiksi Hans Kruus syytti Grenzsteinia virolaiskansallisen liikkeen pettämisestä. Kruus 1938, 574; Zetterberg 1995, 80.

<sup>33</sup> Tällaisista kannanotoista esimerkkinä kaksi liberaalin tarttolaisen Postimees-lehden artikkeleita: PM 81/26.4.1917, Eesti õigeusuliste tegelaste üleüldine nõupidamine Tallinnas; 84/29.4.1917, Pööre õigeusuliste eestlaste elus.

<sup>34</sup> Karjahärm 1998, 262.

<sup>35</sup> EAA 1655/3/1, Eesti õigeusuliste tegelaste üleüldine nõupidamine Tallinnas 6. ja 7. aprillil 1917 a.

<sup>36</sup> Esim. Välbe kiistää venäläistämissyytökset ja tunnustuksenvaihtoliikehinnän väitetyt aineelliset motiivit. Välbe 1951, 13–15.

## LYHENTEET

EAA	Eesti ajalooarhiiv
EKm	Eesti kirjandusmuuseum
Emr	Eesti maast ja rahvast maailmasõjast maailmasõjani
ER	Eesti rahvastik taani hindamisraamatust tänapäevani
HYTTK	Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto
Kla	Kultuurilooline arhiiv
PM	Postimees
SpesP	Spes patriae
TIEa	Talurahva liikumine Eestis aastail 1845–1848
UE	Usk ja elu
VE	Venestamine Eestis 1880–1917
WS	Waimulik Sõnumitooja
Üa	Üldrahvalugemise andmed

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### Painamattomat lähteet

*Eesti ajalooarhiiv* (EAA), Tartu

F. 1655

/3/1 Materjalid Tallinnas 6.–7. apr. 1917 a. toimunud Eesti ap.-õigeusu kirikutegelaste üldnõupidamise kohta

/3/62 Riia piiskopkonna erakorralise kongressi Eesti osakonna protokollid

*Eesti kirjandusmuuseum* (EKm), Tartu

Kultuurilooline arhiiv (Kla)

F. 38

Gr. III Kirjavahetus (Grenzstein)

Gr. VII Kirjavahetus (Grenzstein)

### Painetud lähteet

ER

1997 Eesti rahvastik taani hindamisraamatust tänapäevani. Koost. Mare Ainsaar. Tartu.

TIEa

1991 Talurahva liikumine Eestis aastail 1845–1848. Dokumentide kogumik I. Koost. V. Naaber ja A. Traat. Tallinn.

VE

1997 Venestamine Eestis 1880–1917. Dokumente ja materjale. Koost. Toomas Karjahärm. Tallinn.

- Üa  
1924 Üldrahvalugemise andmed. Vihk II/Üleriikline kokkuvõte. Riigi statistika keskbüroo väljaanne. Tallinn.

### Sanoma- ja aikakauslehed

- Postimees 1910, 1917  
Usk ja elu 1912  
Waimulik Sõnumitooja 1905, 1906

### Kirjallisuus

- Elango, Õie, Ruusmann, Ants & Siilivask, Karl*  
1998 Eesti maast ja rahvast maailmasõjast maailmasõjani. Tallinn.
- Graf, Mati*  
1993 Eesti rahvusriik. Ideed ja lahendused: ärkamisajast Eesti vabariigi sünnini. Tallinn.
- Haltzel, Michael H.*  
1981 The Baltic Germans. – Russification in the Baltic Provinces and Finland 1855–1914. Ed. by Edward C. Thaden. Princeton.
- Jussila, Osmo*  
1987 Maakunnasta valtioksi. Suomen valtion synty. Juva.
- Karjahärm, Toomas*  
1998 Ida ja lääne vahel. Eesti-Vene suhted 1850–1917. Tallinn.
- Karjahärm, Toomas & Sirk, Väinö*  
1997 Eesti haritlaskonna kujunemine ja ideed 1850–1917. Tallinn.
- Klaas, Urmas*  
1996 Õigeusu kirik Põhja-Liivimaal peale usuvahetusliikumist. – Kleio. Ajaloo ajakiri 2 (16).
- Koukkunen, Heikki*  
1982 Tuiskua ja tyventä. Suomen ortodoksinen kirkko 1918–1978. Pieksämäki.
- Kruus, Hans*  
1930 Talurahva käärimine Lõuna-Eestis XIX sajandi 40-ndail aastail. Tartu.  
1938 Jaan Tõnisson kaugvaates. – Jaan Tõnisson töös ja võitluses. Tartu.
- Kärkkäinen, Kimmo*  
1991 Viron ortodoksinen kirkko. – Usko, toivo ja vallankumous. Kristinusko ja kirkot Neuvostoliitossa. Keuruu.
- McClelland, John*  
1998 A History of Western Political Thought. London.

- Murtorinne, Eino*  
1995 Kirkolliset vaiheet. – Viro. Historia, kansa, kulttuuri. SKST 610. Jyväskylä.
- Pispala, Elisa*  
1984 Ortodoksinen kirkkohallinnon uudistus Suomessa 1883–1917. Yleisen kirkkohistorian lisensiaattityö. HYTTK.
- Pistohlkors, Gert von*  
1994 Die Ostseeprovinzen unter russischer Herrschaft (1710/95–1914). – Deutsche Geschichte im Osten Europas. Baltische Länder. Herausgegeben v. G. v. Pistohlkors. Berlin.
- Pospelovski, D. V.*  
1995 Russkaja pravoslavnaja tserkov v XX veke. Moskva.
- Raudsepp, Anu*  
1996 Riia vaimulik seminar (1846–1918) eesti rahvusliku akadeemilise haritlaskonna kujunemises. – Kleio. Ajaloo ajakiri 2 (16).  
1998 Riia Vaimulik Seminar 1846–1918. Tartu.
- Raun, Toivo U.*  
1989 Viron historia. Keuruu.
- Setälä, Voitto*  
1962 Viron apostolisen oikeauskoisen kirkon syntyvaiheita. – Ortodoksia 13. Pieksämäki.
- Smolitsch, Igor*  
1964 Geschichte der Russischen Kirche 1700–1917. I. Bd. Leiden.
- SpesP*  
1996 Spes patriae. Üliõpilasseltsid ja -korporatsioonid Eestis. Koost. Helmut Piirimäe, Toomas Hiio & Matti Maasikas. Tallinn.
- Stark, Rodney & Bainbridge, William*  
1985 The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley.
- Stricker, Gerd*  
1993 Religion in Russland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart. Gütersloher Taschenbücher 634. Gütersloh.
- Thaden, Edward C.*  
1981 The Russian Government. – Russification in the Baltic Provinces and Finland 1855–1914. Ed. by Edward C. Thaden. Princeton.
- Välbe, Jüri*  
1951 Meie vanemate usuvahetus. – Apostlik õigeusk. 100 aastat Eestis. E. A. Õ. Vetlanda.



Ylönen, Kaarina

1997 Inkerin kirkon nousu kommunistivallan päätyttyä. Kirkon tutkimuskeskus, Sarja A Nro 70. 1997. Diss. Jyväskylä.

Zetterberg, Seppo

1995 Historian jänneväli. – Viro. Historia, kansa, kulttuuri. SKST 610. Jyväskylä.

## SUMMARY

Timo Frilander, *Between the Wood and the Bark. Perspectives on Estonian Orthodoxy from the Change of Confession Movements of the 1840s to the Revolution of 1917.*

The aim of this article is to characterize Estonian Orthodoxy from the 1840s to 1917. Until the 1840's there were only a few thousand Orthodox in the Baltic region. However, their number increased more than tenfold in the years between 1836 and 1850. The growth of the church was most rapid in the rural areas of northern Livonia, where about 106, 080 peasants were converted to Orthodoxy by 1 April 1848.

The mass conversion of the Baltic peasants has to be seen against the most difficult economic situation of the Estonian and Latvian rural population. In spite of the Emancipation Acts of 1816 and 1819 the peasants' dependence on the Baltic-German landed gentry remained unchanged. First of all, by converting to the faith of the czar the peasants were seeking land and protection. Thus the mass conversions of the 1840s have to be considered a social protest movement of those days. For peasants, living under restrictions and pressure, religion seemed to offer a legal and safe way out.

However, czar *Nicholas I* had a dread of all kind of peasant activity. Being well informed on the social backgrounds of the Baltic events, the czar was unwilling to encourage revolutionary tendencies wrapped up in religious form. Therefore he left the peasants at the mercy of the Baltic-German gentry. This "betrayal" caused the first tiny rift in Russian-Estonian relations.

Confrontation between the Estonians and the Russians sharpened remarkably from the 1880s on, with the beginning of cultural russification. Actions of the Russian authorities deeply embittered and irritated the Estonians. Moreover, russification led to the marginalization of Orthodoxy in the northern Baltic area. The Estonian Orthodox had practically no opportunities to participate in social debate. At the turn of the 20th century the image of Orthodoxy was created mainly by a small group of Estonian russophiles.

Being already in opposition to the Germans and Russians, the Orthodox were deserted also by the new national Estonian intelligentsia. Religion and nationality were not closely linked only by the Russians; the Estonian intelligentsia, mostly Lutheran by confession, linked them as well. In spite of all her faults, the Lutheran Church was in many cases considered to be the real "spiritual home" of the Estonian nation. Under these circumstances the Orthodox could hardly be treated as the full members of Estonian society.

Both in Finland and Estonia the nationalization of the Orthodox churches has been a long-lasting and difficult process. In Finland this process has already come to an end. In Estonia, however, nationalization of the church was violently cut off by the Soviets in 1940. Because of that, Orthodoxy is still considered to be somewhat alien. Therefore, the future place of Orthodoxy in the new Estonian republic remains far from certain.

Matti Kotiranta

## Neopatriistisen koulukunnan Bysantti-kuva ja siihen sisältyvä käsitys bysanttilaisen patriistisen perinteen homogeenisuudesta – faktaa vai fiktiota?

### Johdanto

Lähtiessäni tarkastelemaan uuspatriistisen koulukunnan Bysantti-kuvaa tiedän tulleeni ortodoksisen uskonkäsityksen kannalta aralle alueelle.

Eräänlaisena johdantona aiheeseen haluan mainita, että hahmotellessani tätä esitystä uuspatriistisen koulukunnan Bysantti-kuvasta ja siihen liittymisestä sisältyvää väitettä bysanttilaisen patriistisen perinteen yhtenäisyydestä, mieleeni palautui elävänä muistikuva 80-luvun alkupuolelta opiskeluajoiltani eräästä opiskelijasta, joka oli hiljan kääntynyt luterilaisuudesta ortodoksiksi. Tällä nuorella miehellä oli päällään paljon puhuva musta t-paita. Bysanttilaista kirkollista kuva-aihetta, joka paidan rintamuspuolelle oli painettu, en enää muista. Sen sijaan teksti, joka siihen oli painettu on syöpynyt mieleeni sitäkin tarkemmin – "Bysantin perillinen". Erilaiset uskonnolliset tarrat ja painokuvat, sen lisäksi, että ne julistavat jotain "totuutta", vaativat kantajaltaan usein syvää vakaumusta. Niin myös tuo nuoren miehen paidassa ollut slogan "Bysantin perillinen" sisältää epäsuorasti vakaumuksen siitä, että on mahdollista konstruoida historiallisesti bysanttilaiselle ajattelulle ja teologialle ominainen synteesi, joka ulottuu katkeamattomana 300–400-luvuilta aina näihin päiviin saakka ja että tätä traditiota edustaa aidoimmillaan ortodoksinen kirkko.

Ajatuksen tunnetuimpana muotoilijana tällä vuosisadalla voidaan pitää isä Georges Florovsky<sup>1</sup>, joka mm. toimi vuosina 1956–1964 idän kirkkojen historian professorina Harvardin yliopistossa ja joka kehitti "Bysantin perillisyyden" tueksi käsitteen neopatriistinen eli uuspatriistinen synteesi.

## 1. Georges Florovskyn Bysantti-kuva uuspatristisen koulukunnan historiakäsityksen edellytyksenä

### 1.1. *Florovskyn neopatrinen synteesi teologisena ohjelmana – paluu kristilliseen hellenismiin ja hellenistisen kulttuurin uudelleen tulkinta*

Florovskyn neopatrinen synteessin keskeinen ajatus on, että on mahdollista löytää kreikkalaiseen ja bysanttilaiseen patristiseen ajatteluun pohjautuva ylihistoriallinen synteesi. Sen mukaan ortodoksisuus sellaisena kuin kirkon isät sen esittivät, on bysanttilaiseen teologiseen ajatteluun ja sen sisäiseen kokemukseen perustuva koherentti systeemi, joka tulee esiin parhaiten kristillisessä hellenismissä ja sellaisena se on – kuten Florovsky sanoo – pysyvä kategoria, jossa ei ole tilaa muutoksille tai uudelleentulkinnalle eikä historialliselle muutokselle.<sup>2</sup> Siten autenttinen kristillinen hellenismi on se kriteeri, jonka perusteella Florovskyn mukaan on arvioitava kirkon historian ilmiöitä ja erityisesti kristillisen teologian kehitysuuntauksia.

Mitä on sitten pohjimmiltaan Florovskyn peräänkuuluttama autenttinen kristillinen hellenismi, jonka valossa voidaan arvioida kirkon historian ilmiöitä ja teologian kehitysuuntauksia? Lähestyn seuraavassa kysymystä ensin Florovskyn omien lausumien pohjalta ja myöhemmin pyrin kokoamaan niitä probleemeja ja näkökohtia, joita Florovskyn esitys vääjäämättä nostaa esiin.

Florovskyn esityksen mukaan ratkaisevan tärkeä tapahtuma kirkon historiassa oli varhaisen kristillisyyden ja hellenistisen kulttuurin kohtaaminen. Florovskyn mukaan varhaisimmista ajoista lähtien kristillisen uskon sanomaa on saarnattu ja ilmaistu teologisesti hellenistisen kulttuurin välityksellä. Vaikka alkukirkossa esiintyi torjuvaa suhtautumista itse hellenismiiä kohtaan, historian kuluessa hellenismistä tuli sen uudelleen tulkinnan – jonka suorittivat kirkon opettajat, ennen muuta kappadokian isät *Basileios Suuri*, *Gregorios Nyssalainen*, *Gregorios Naziansilainen* – myötävaikutuksesta ”kristillisen ajattelun ja elämän ikuinen kategoria ja malli”.<sup>3</sup> Tällä uudelleen tulkinnalla Florovsky tarkoittaa lähinnä kreikkalaisen filosofian terminologian käyttämistä uskon sisällön ilmaisemisessa.

Vähitellen hellenismiin ja kristinuskon kohtaaminen johti uuden kristillisen kulttuurin luomiseen. Florovskyn mukaan se oli synteesi, jossa kaikki menneisyyden luovat traditiot yhdistettiin. Se oli uutta hellenismiiä, joka oli kristillistettyä ja ikään kuin kirkollistettua hellenismiiä. Erityisen

selvästi tämä tendenssi tuli Florovskyn mukaan esille kirkon opinmuodostuksessa. Määritellään dogmeja kirkko ilmaisi Jumalan ilmoituksen totuuksia kreikkalaisen filosofian kielellä. Ilmoitus ikään kuin ”käännettiin” runollisesta ja profetaalisesta kielestä kreikaksi. Tietyssä mielessä tämä merkitsi ilmoituksen hellenisaatiota. Florovsky painottaa, että todellisuudessa se kuitenkin merkitsi hellenismiin ”kirkollistamista” (*Verklichung*).<sup>4</sup>

Florovskyn mukaan hellenismiin uudelleen tulkinnan kautta isät esittivät kysymyksiä, kehittivät kategorioita ja löysivät vastauksia, jotka ovat normatiivisia kirkolle kaikkina aikoina. Florovsky huipentaa tämän ajatuksensa toteamukseen: ”isien opetus on kristillisen uskon pysyvä kategoria, oikean uskon jatkuva ja perimmäinen mitta tai kriteeri”.<sup>5</sup> Niinpä kaikki myöhemmät sukupolvet voivat ikään kuin ”löytää itsensä” isien kokemuksesta ja ajattelusta, jopa säilyttää tämän tradition muuttumattomana halki vuosituhansien; sen tähden traditiiossa sellaisena kuin isät sen esittivät, ei ole tilaa uusille kategorioille ja ongelmille. Toisin sanoen *paluu* ortodoksisuudessa sen omiin kysymyksiin ja vastauksiin on aina ja yksinkertaisesti paluuta isien kokemuksiin ja ajatteluun, ”kristilliseen hellenismiin” – tai tarkemmin ilmaistuna kristillistettyyn hellenismiin. Florovskyn näkemys on haluttu nähdä suoranaisena antiteesinä dogmi-historioitsija *Adolf von Harnackin* esittämälle teesille, jonka mukaan hellenismiin ja kristinuskon kohtaaminen merkitsi kristinuskon hellenisaatiota, vaikka tälle ei näyttäisi olevan suoranaisia perusteluja.<sup>6</sup>

Florovskyn mukaan kristillinen hellenismi ei kuulu pelkästään menneisyyteen. Se on kirkon yleinen ilmapiiri, jonka eri sukupolvet ovat luoneet. Eräässä mielessä kirkko itse on hellenistinen. Florovsky sanoo, että jokaisen tämän päivän teologin pitää käydä läpi ”hengellisen hellenisaation (tai re-hellenisaation) kokemus”, joka johtaa kristillistetyyn hellenistisen ajattelun ”uudelleenelämiseen”. (”Teologilla” hän tarkoittaa tässä luonnollisesti oikeauskoista ortodoksiteologia.) Tämän johdosta itäiselle teologialle on Florovskyn mukaan ominaista sen oma ”täydellinen omavaraisuus” (*αὐτάρχης*) tai ”omintakeisuus”. Hänen mukaansa erilaiset puutteellisuudet nykyajan ortodoksisessa kirkossa aiheutuvat nimenomaan hellenistisen hengen vähittäisestä häviämisestä. Sen vuoksi hellenismiin perinnön tulee olla myös haaste ja kutsu luovaan uudistumiseen. Florovskyn mukaan ortodoksisen kristillisyyden ensisijainen tehtävä maailmassa on jälleenrakentaa kristillinen helleeninen kulttuuri, joka ei ole pelkästään reliikki menneisyydestä, vaan kirkon syvimmän hengen ilmaus. Iskulauseenomaisesti hän julistaa: ”olkaamme enemmän helleenisiä, jotta voimme olla todella kristillisiä”.<sup>8</sup>

Florovskyn tulkinnan mukaan Bysantin patristinen teologia on kristillisen hellenismiin vaikuttavimpia ilmaisuja, joka ulottuu katkeamattomana

300–400-luvuilta aina näihin päiviin saakka. Florovsky pahoittelee – kuten isä Veikko Purmonen toteaa – sitä, että jopa ortodoksien keskuudessa on läntisestä ajattelusta varsin laajalle levinnyt sellainen käsitys, että kirkkoisien aika olisi päättynyt. Ajatellaan, että isät kuuluvat menneisyyteen, ensimmäiseen viiteen tai kahdeksaan kirkon historian vuosisataan. Florovsky painottaa, että tällaista käsitystä ei voida pitää hyväksyttävänä. Periaatteessa kirkkoisien aika yhä vielä jatkuu, koska isät kuuluvat erottamattomasti ortodoksisen uskon rakenteeseen. Florovsky korostaa, että kirkkoisien aikaa ei pitäisi rajata, koska Pyhä Henki pitää kirkkoa elävänä nykypäivänäkin samalla tavalla kuin menneinä aikoina.<sup>9</sup> Perustellessaan kantaansa Florovsky viittaa bysanttilaiseen teologiaan, joka hänen mielestään ei ollut pelkästään kirkkoisien teologian toistamista, vaan se merkitsi ”patristisen ajan orgaanista jatkumista”.<sup>10</sup> Tästä osoituksena on Florovskyn mukaan se, että ”isien aika” on jatkunut kirkon liturgisessa elämässä; ortodoksinen kirkko on säilyttänyt koskemattomana varhaisen kirkon tradition, apostolisen saarnan ja isien opetukset, kirkolliskokousten päätökset ja hengellisen elämän, kirkon sakramentaalisen rakenteen, apostolisen suksession säilyttäneen piispan viran ja konsiliaarisen hallintokäytännön.

Kootusti voidaankin todeta, että Florovskyn Bysantti-kuvalle on ominaista patristisen ajan orgaanisen jatkuvuuden korostaminen, joka toteuttaa hänen mukaansa paluussa kristilliseen hellenismiin ja sen ajatteluun. Sen keskuksessa on Florovskylla re-hellenisaation kokemus, joka johtaa kristillistetyn hellenistisen ajattelun eräänlaiseen ”uudelleenelämiseen” ja nykyistämiseen. Jo tässä yhteydessä haluan todeta kriittisenä huomionani, että nykyistäminen viittaa Florovskylla sen tyyppiseen historialliseen siirrokseen, jossa siirrytään argumentaatioissa suoraan Bysantista 1900-luvulle, ilman että tätä silloitetaan mitenkään.<sup>11</sup>

### *1.2. Voidaako neopatristisen koulukunnan väitettä bysanttilaiselle teologialle ominaisesta ylihistoriallisesta synteisistä pitää vakavasti otettavana lähestymistapana?*

Edellä olen tarkastellut Florovskyn luomaa kuvaa neopatristisesta synteisistä hänen omien lausumiensa valossa. Otettaessa Florovskyn lausumat kriittisemmän tarkastelun kohteeksi, on puolestaan todettava seuraavaa. Mitä tulee Florovskyn huomioon siitä, että Bysantin perintö – ”isien aika” – on jatkunut kirkon traditiossa, voidaan tämän väittämän katsoa pitävän paikkaansa hyvin rajatussa mielessä silloin kun sillä tarkoitetaan nimenomaisesti Bysantin perinnön kontinueettia liturgisessa elämässä, kirkon sakramentaalisessa rakenteessa, apostolisen suksession säilyttämisessä ja

konsiliaarisessa hallintokäytännössä. Samalla on kuitenkin pidettävä mielessä, että näin voidaan todeta myös kaikista kristillisistä pääsuuntauksista – niin anglikaanisesta, ortodoksisesta, luterilaisesta, kuin roomalaiskatolisesta kirkosta – jotka kaikki katsovat oman kirkollisen tunnustuksensa ja konstituutionsa pohjalta rakentavansa patristiselle perustalle ja olevansa varhaiskirkon teologisten näkemysten eteenpäinviejä ja kehittäjiä sekä tarpeen tullen myös niiden kritisoijia.

Sen sijaan Florovskyn väitettä, että bysanttilainen teologia olisi säilynyt yhdenmukaisena, monoliittisena kokonaisuutena ortodoksisessa traditiiossa, on vaikea hyväksyä. Tahdottiinpa tätä myöntää tai ei, niin laajemman tutkimuksen valossa on ensinnäkin todettava, että paristiselle ajalle (n. 100–451)<sup>12</sup> on ominaista opillinen moninaisuus. Tämä opillinen moninaisuus ei koske vain jakoa läntisiin ja itäisiin isiin, vaan se koskettaa yhtäläisesti patristisen kauden isiä molempien traditioiden sisällä. Bysantin teologia ei ole monoliittinen, vaan kudos erilaisia suuntauksia ja painoituksia niin kuin latinalaisen lännenkin teologia! Jo patristisena aikana kehittyi myös sekä poliittisista että kielellisistä syistä erimielisyyttä kreikkankielisen ja lännen latinankielisen kirkon välille. Monet tutkijat näkevät esim. selvän eron myöhemmän patristisen ajan (v. 310–451) idän ja lännen teologian luonteenaadussa: ensiksimmäintulla oli tuona aikana taipumusta filosofiseen pohdiskeluun ja teologiseen spekulatioon, kun taas jälkimmäinen suhtautui usein vihamielisesti filosofian tunkeutumiseen teologian alueelle ja piti teologiaa pelkästään Raamattuun pohjautuvien oppien tutkimisena. Tertullianuksen (n. 160 – n. 225), latinalaisen teologian isän, esittämä kuuluisa retoorinen kysymys ”Mitä tekemistä Ateenalla on Jerusalemin kanssa tai Akatemialla kirkon kanssa?”, kuvaa tätä näkemystä hyvin. Mielenkiintoista Tertullianuksen lausumassa on se, että se näyttäisi tukevan aivan päinvastaista kuvaa filosofian ensisijaisuudesta läntisen teologisen ajattelun perustana kuin mitä neopatristit esittävät kritiikissään läntistä teologiaa kohtaan, jolle on heidän mukaansa ominaista juuri filosofinen spekulointi.

Myöskään bysanttilaisen teologian myöhempi historiallinen kehitys ei tue sitä Florovskyn – ja monien hänen nimiinsä vielä nykyäänkin vannovien ortodoksiteologien – väitettä, että bysanttilainen teologia olisi säilynyt halki vuosisatojen yhtenä kattavana ja ”normatiivisena” käsityksenä patristisesta ajattelusta. Erilaisten teologisten koulukuntien ja suuntausten vaihtelevuus ei ole tyyppillistä vain ns. läntiselle teologialle, vaan samanlainen ilmiö voidaan havaita myös ortodoksisessa teologiassa. Esimerkiksi venäläisen teologian historiassa voidaan erottaa useita skolastisen teologian vaikutuksen innoittamia jaksoja, näistä huomattavin sijoittui 1700–1800-luvuille. Vastaavanlainen skolastisen teologian jakso voidaan erottaa myös kreikkalaisessa ortodoksisessa teologiassa 1800-luvulla ja tämän

vuosisadan alkupuolella. Venäläisessä teologiassa skolastisen teologian vaikutuksen katsotaan alkaneen jo 1500-luvulla reaktion protestanttisen teologian esiin nostamia kysymyksiä vastaan. Tätä jaksoa seurasi puolestaan protestanttisen teologian innoittama jakso<sup>13</sup>, jonka alku sijoittuu Pietari Suuren yhteiskunnallisiin ja henkisiin reformeihin. Viime vuosisadan puolivälissä venäläisessä teologiassa tapahtui uusi paluu skolastiseen teologiaan jonka myötä ns. venäläinen uskonnonfilosofinen koulukunta – Vladimir Solovjov, Pavel Florenski ja Sergei Bulgakov, jotka kaikki olivat tunnustavia ortodokseja – omaksuivat läntisen uskonnonfilosofisen perinteen suoraan saksalaisen idealismin muodossa.<sup>14</sup> Tämä tapahtui vieläpä aikana jolloin mannermaisessa läntisessä filosofiassa valistuksen ja ns. uskantilaisen transsendentaalifilosofian myötä pyrittiin irtautumaan saksalaisen idealismin perinteestä ja siihen sisältyvästä metafysiikasta.

Itse asiassa juuri kaikkia edellä mainittuja venäläiselle teologialle vieraaksi koettuja skolastisen ja protestanttisen teologian innoittamia vaikutuksia – joita Florovsky nimittää ortodoksisen teologian ”pseudomorfoosiksi” – vastustamaan nousi vallankumouksen jälkeinen emigrantti-teologien ns. neopatriistinen koulukunta, jonka perustaja- ja portaalihahmoja juuri Georges Florovsky yhdessä Vladimir Losskyn kanssa oli.<sup>15</sup> Arvokkaana asiana on mainittava, että neopatriistinen teologia toi myös uuden kiinnostuksen bysanttilaisiin teologeihin, erityisesti Gregorios Palamaksen (1296–1359), Idän Tuomaaseen.<sup>16</sup>

Onkin todettava, että pyrkiessämme testaamaan tarkemmin neopatriistien väitettä, jonka mukaan bysanttilainen teologia olisi säilynyt yhtenä kattavana ja ”normatiivisena” käsityksenä patristisesta ajattelusta, näyttäisi siltä, että juuri pseudomorfoosin käsite on viime kädessä se *prisma*, jonka lävitse ja jonka ”taittokyvyn” avulla neopatriistikot tarkentavat kuvaansa Bysantista ja ortodoksisen kirkon historiasta. Toisin sanoen 1930-luvulla luotu pseudomorfoosin tulkinta määrää ja asettaa pitkälti rajat sille, minkälaisena patristinen ajattelu ja sen suhde muihin teologisiin kehityssuntiin nähdään – eikä niin, että patristinen aika olisi aidosti se *cantus firmus*, kantava pohjasävel, joka antaisi ominaisvärin koko myöhemmälle kehitykselle, kuten Florovskyn oman tendenssimäisen esitystavan valossa asian laita näyttäisi ensisilmäykseltä olevan. Seuraavassa tarkastelen lähemmin pseudomorfoosin käsitettä *prisma*<sup>17</sup>, jonka lävitse neopatriistikot katsovat Bysanttia ja ortodoksisen kirkon historiaa.

## 2. Pseudomorfoosin käsite *prisma*, jonka lävitse neopatriistikot tulkitsevat Bysanttia ja ortodoksisen kirkon historiaa

Aluksi muutama sana itse pseudomorfoosin käsitteestä. Termi *pseudomorfoosis* kuuluu alunperin mineralogian alaan<sup>18</sup>, mistä sen filosofiseen käyttöön toi saksalainen filosofi Oswald Spengler. Ateenan vuoden 1936 panortodoksisessa konferenssissa käsitteen lanseerasi moderniin ortodoksisen ajatteleluun pitämässään esitelmässään Georges Florovsky ja hänen myötäään siitä on tullut suorastaan korvaamaton käsite kuvaamaan uudempaa, myöhäiskeskiajalta juontuvaa ortodoksista kirkkohistoriaa. Teknisenä terminä pseudomorfoosi kuvaa sitä ortodoksisen kirkon viimeisen 500-vuoden historiallista kehitystä, jonka aikana ortodoksinen teologia joutui yhä enenevässä määrin katolisesta teologiasta tulneiden vaikutteiden piiriin; perustaltaan se on tämän vaikutuksen reflektointia ja evaluointia.<sup>19</sup> Tässä perusmerkityksessä sitä käyttävät sekä ortodoksiset että ei-ortodoksiset tutkijat.

Neopatriistiselle teologiselle koulukunnalle – jonka historiallisena lähtölaukauksena ja ohjelmanjulistuksena voidaan pitää juuri Florovskyn vuoden 1936 panortodoksisessa konferenssissa pitämää esitelmää<sup>20</sup> – pseudomorfoosi edustaa kuitenkin enemmänkin eräänlaista ”tuomiota” sille, millaiseksi idän ja lännen kristikuntien suhteen ei missään tapauksessa olisi tullut ortodoksisen itseymmärryksen mukaan kehittyä viimeisen 500-vuoden aikana. Esitelmässään Georges Florovsky totesi, että venäläinen ortodoksinen teologia ”tuli vapauttaa läntisten vaikutteiden aiheuttamasta pseudomorfoosista” eli katolisen teologian ja reformaation teologian vaikutuksesta venäläiseen teologiaan.<sup>21</sup> Ongelman ratkaisuksi Florovsky näki paluun takaisin ”patristisiin isiin” ja heidän lausumiinsa. Tämän ns. neopatriistisen ohjelman ensisijaisena tarkoituksena oli löytää uudelleen ortodoksisesta teologiasta kadonnut ”isien henki”. Tätä isien henkeä Florovsky kuvasi edellä re-hellenisaation kokemukseksi, joka johtaa kristillistetyn hellenistisen ajattelun uudelleen löytämiseen. Koulukunnan kritiikin terävin kärki suuntautui erityisesti sen alkuaikoina venäläisiä ”sofiologeja” vastaan<sup>22</sup>, jotka olivat imeneet metafysisille spekulatioilleen vaikutteita saksalaisesta idealismista (Kant, Hegel, Schelling).

Pseudomorfoosi sellaisena kuin neopatriistikot sen ymmärtävät sisältää myös eräitä aksioomia<sup>23</sup>, joiden kantavuutta on syytä testata lähemmin.

Eräs Florovskyn keskeisistä aksioomeista on, että pseudomorfoosi tapahtuu kun ryhmässä (toisin sanoen ortodoksisessa uskonnyhteisössä), jolle on ollut ominaista oma spesifi, erityinen henki tai ”luovuus”, alkaa ilmetä kieltä, kategorioita ja symboleja, jotka ovat vieraita sen alkuperäiselle hengelle. Pseudomorfoosin tapahtuttua yhteisön elämä jatkuu ulkoisesti samanlais-

*pseudomorfoosin määrittely*



na, mutta alkuperäiset symbolit ja kuvat, joille ryhmä pyrkii antamaan uuden merkityksen yhteisön elämässä ja tietoisuudessa, ovat muuttuneet. Ne eivät kannan enää alkuperäisen yhteisölle ominaista henkeä eivätkä tähtää sille ominaisiin muotoihin. Tämä johtaa Florovskyn mukaan ”sielulliseen hajaannukseen” ryhmän tietoisuudessa, eräänlaiseen kollektiiviseen skitsofreniaan. Tällaisesta pseudomorfoosista ortodoksinen kristillisyys kärsi Florovskyn mukaan erityisesti tämän vuosituhannen jälkipuoliskolla. Viimeisen 500-vuoden aikana tietyt termit, kysymyksenasettelut ja kuvat, jotka olivat syntyneet läntisessä – roomalaiskatolisessa ja protestanttisessa – ajattelussa löysivät tien ortodoksiseen teologiaan. Esimerkkeinä Florovskyn mainitsemista ilmiöistä voidaan mainita 1500- ja 1600-luvun ”ortodoksiset” uskonilmaukset sellaisena kuin ne tavataan *Kyrillos Lukarisin* ja *Pietari Mohilan* esittäminä<sup>24</sup>, 1700- ja 1800-lukujen venäläinen skolastiikka ja 1800-luvun ja 1900-luvun alkupuolen kreikkalainen skolastiikka.

Florovskyn mukaan kaikissa edellä mainituissa rappioilmiöissä ortodoksinen ajattelu transformoitui idässä vahvasti läntisen ajattelun suuntaan tavalla, joka oli vieras ortodoksille elämänmuodolle.<sup>25</sup> Vaikka ortodoksinen kirkko säilyi syvimmiltään ”länsimaisen myrkyt” ulottumattomissa ja vaikka ortodoksit pystyivät löytämään ”vanhan, itäisen ja bysanttilaisen ortodoksisuuden muodot” mystiikasta, liturgiasta ja luostarielämästä, ortodoksisuus ei enää puhunut omaa teologista kieltään ja näin se oli kykenemätön löytämään oman teologisen ajattelunsa juuret.

On mielenkiintoista havaita, että Florovskyn esittämät väitteet ovat saaneet ortodoksissa maailmassa melko varauksettoman hyväksynnän, vaikka niiden historiallisesta todenperäisyydestä on usein vaikea todentaa. Niille on ominaista pikemminkin ns. *dikta probantia* -periaate eli omaa teesiä tukevien tekstikohtien ja näkemysten esittely. Tällöin patristisen aineksen käyttö on usein selektiivistä ja liittyy vain löysästi tai tuskin laisinkaan alkuperäiseen käyttöönsä. Vaikka tämä näkökohdan olemassaolo on tiedostettu ortodoksista traditiota tutkivien läntisten tutkijoiden keskuudessa, näin ei ole tapahtunut ortodoksissa maailmassa. Jopa viime vuosikymmeninä suurin osa niistä ortodoksiteologeista, jotka ovat tutkineet kirkkojensa lähimenneisyyttä – olivatpa he taustaltaan sitten slaaveja tai kreikkalaisia – ovat melko varauksettomasti jakaneet Florovskyn 1930–1940-luvuilla esittämät väitteet. Heistä tunnetuin lienee kreikkalainen, filosofisesti orientoituneena teologina paremmin tunnettu *Christos Yannaras*.<sup>26</sup>

Tärkeää on myös huomata, että näiden ortodoksiteologien kritiikki ei kohdistu niinkään yksittäisiin teologisiin termeihin, lausuntoihin tai liturgiisiin formeleihin, jotka ovat ortodoksien uskonperinteen vastaisia. Pikemminkin on kysymys laajemmasta näkemyksestä, jonka mukaan idässä on menty radikaalisti harhaan siinä, että siellä alettiin seurata uusia, vieraita, läntiselle kristillisyydelle ominaisia ajatuksen teitä ja hyväksyä läntiselle

kristillisyydelle ominaisia kysymyksenasetteluja patristisen ajattelun sijasta. Resepti tämänkaltaisen pseudomorfoosin kitkemiseksi pois on yksinkertainen: ortodoksisuus täytyy puhdistaa näistä uusista elementeistä ja sille vieraiden kysymysten sijasta ortodoksisuuden tulee antaa omia vastauksiaan.

Kysymys vieraista tai uusista elementeistä ei ole kuitenkaan näin yksinkertainen. Edellä sanotusta on jo alustavasti käynyt ilmi, että erilaisten teologisten koulukuntien ja suuntausten vaihtelevuus ei ole tyypillistä vain läntisessä teologiassa vaan myös ortodoksissa teologiassa. Historiallisesti tarkasteltuna ortodoksinen traditio ei ole elänyt vakuuissa, tyhjiössä, vaan sen patristiseen traditioon ovat kautta vuosisatojen tuoneet omaa lisäväriä myös ortodoksisuutta ympäröineet teologiset korostukset ja filosofiset katsomukset. Tuon tässä yhteydessä esille vain kaksi esimerkkiä:

*Ensimmäinen* suurempi vaikutus erityisesti patristisella ajalla (n. 100–451) tulee luonnollisesti keski- ja uusplatonismin tarjoamasta filosofisesta käsitteistöä, joita erityisesti idässä käytettiin selittämään teologisia opinkohtia, ennen muuta triniteettiä. Esimerkkeinä tällaisesta vaikutuksesta voidaan mainita Jumalan olemuksen ja kolminaisuuden persoonien eli hypostaasien sisäisten suhteiden väliset määrittelyt, ns. Logos-kristologia ja Jumalan olemuksen (*ousia*) ja sen toimintojen (*energeai*) välillä tehty ero.<sup>27</sup> Vaikka itse omien tutkimusteni valossa haluan korostaa, että keski- ja uusplatonismissa käytettyjä termejä eivät esimerkiksi kappadokialaiset isät käyttäneet aina suinkaan alkuperäisessä keski- tai uusplatonisessa merkityksessä; kritisoivathan mainitit isät esim. areiolaistyypisten modalististen kristologioiden perustana olevaa jumala-käsitystä juuri platonisesta ykseyksiläisyydestä. Sen vastapainona he painottivat kolminaisuusopin muotoiluissa jumaluuden lähtökohdaksi kolminaisuuden persoonien tasavertaisuutta – nykyterminologiassa sanottaisiin sosiaalista triniteettiä – jopa siinä määrin, että esimerkiksi Gregorios Nyssalaista syytettiin avoimesti triteismistä, kolmijumaluuden korostamisesta. Tästä huolimatta olisi liioiteltua Florovskyn mukaisesti sanoa, että kysymyksessä olisi ollut vain kreikkalaisen filosofian käyttäminen apuna uskon sisällön ilmaisemisessa. Toki on myönnettävä, että kreikkalaisen filosofian vaikutus on ollut huomattavasti suurempi kuin sen esittämien pelkästään aputerminologia.

Toisena esimerkkinä ympäröivän teologisen tradition vaikutuksesta mainitsen Gregorios Palamaan, Idän Tuoman teologian, ja siihen elimellisesti kuuluvan partisipaatioajatuksen. Sen mukaan Jumala voi olla samalla kertaa sekä transsendenttinen että partisipoitava; tuntematon, mutta kuitenkin tunnettavissa. Näkemyksen lähtökohdat ovat löydettävissä bysanttilaiselle teologialle luonteenomaisesta apofaattisen teologian korostuksesta, jonka mukaan Jumalan olemusta (*ousia*) ei voida käsitteellistää eikä määrittellä, vaan hänestä voidaan puhua varsinaisesti vasta hänen toimintojensa, energioiden, tasolla.<sup>28</sup>



Palamistisen partisipaatioajatuksen tulkinnaissa neopatristikot, joista myöhemmin – kun koulukunnan ohjelma nosti Gregorios Palamaan ja tämän teologiaan sisältyvän patristisen synteessin ortodoksisen uskonkäsityksen keskukseen – ruvettiin käyttämään rinnan myös yleisempää nimitystä **neopalamistit**.<sup>29</sup> Neopalamistit ovat pitäneet esillä tulkintaa, jonka mukaan kristinuskon Jumala tunnetaan ensin elämyksellisesti ja on kohdattavissa nimenomaan elävänä ja persoonallisena Jumalana. Sen mukaisesti Jumala ei ole vain ousia, ikään kuin itsessään oleva olemus, vaan myös persoonallinen olento, joka ilmaisee itsensä dynaamisesti vapaissa persoonallisissa akteissa.<sup>30</sup> Tältä pohjalta uuspalamistit, erityisesti *Vladimir Lossky* ja *John Meyendorff* ovat tulkinneet Gregorios Palamaan ja yleensä kreikkalaisten isien ajattelua. Heidän samoin kuin Florovskyn mukaan läntinen, essentialistinen ajattelu pohjautui kreikkalaiseen impersonalistiseen metafysiikkaan. Tämän näkemyksen pohjalta neopatrinen koulukunta ja ortodoksinen teologia laajemminkin on vieroksunut augustinolaista essentiaalista teologiaa ja suuntautunut – kuten se itse sanoo – eksistentiaaliseen ja personalistiseen teologiaan, joka pitää Jumala-kokemuksen lähtökohtana trinitaarisia hypostaaseja.

Mikä on mielenkiintoista havaita, on, että Augustinuksen vaikutus, jonka neopalamistit katsovat olevan Florovskyn sanoin ”läntistä myrkyä” ja edustavan Palamaalle suorastaan vastakkaista näkemystä, ei pidä itse asiassa lainkaan paikkansa. *Reinhard Flogausin* melko tuoreen tutkimuksen perusteella Palamaan *Capita*-teoksen useiden lukujen kirjallinen riippuvuus Augustinuksesta on kiistaton. Flogaus osoittaa riippuvuuden antamalla kolmella palstalla paralleelikohdat Augustinuksen latinankielisestä alkutekstistä, sen kreikkankielisestä käännöksestä ja Palamaan referaatista.<sup>31</sup> Tämän riippuvuuden huomaamatta jääminen – kuten *Sammeli Juntunen* Flogausin tutkimusta referoivassa artikkelissaan aivan oikein toteaa – voi selittyä ainoastaan sillä, että riippuvuutta on jo ennakoita pidetty mahdottomana. Koko palamismmin nousu 1900-luvun alkupuolelta alkaen perustuu suurelta osin halulle löytää ortodoksisesta perinteestä vahva omintakeinen teologi, jonka pohjalta voitaisiin luoda teologisesti perusteltu vaihtoehto Augustinuksesta asti enemmän tai vähemmän vikaan menneelle länsimaiselle teologialle. Tällaisen paradigman vallitessa on ymmärrettävästi ollut mahdotonta havaita, että Augustinuksen vastapoolina pidetty Palamas on itse asiassa tästä riippuvainen.<sup>32</sup> Tässä yhteydessä on tosin lisättävä, että Palamaan riippuvuus Augustinuksesta on lähinnä kirjallista. Hän käyttää Augustinuksen sanamuotoja, argumentteja ja ajatuskalkkuja mutta erilaisiin ja osittain täysin vastakkaisiin päämääriin kuin Augustinus. Poikkeuksen muodostavat *Capita*-teoksen luvut 34–38, joissa Palamas Flogausin mukaan käyttää *De Trinitate* -teoksen 6., 7., 9. ja 15. kirjaa kolminaisuusopillisissa pohdintoissa osittain samalla tavalla kuin Augustinus.<sup>33</sup>

Näillä esimerkeillä olen halunut korostaa, että erilaisten filosofioiden ja tunnustusten kohtaamisella on ollut myös myönteistä vaikutuksia eikä kysymyksessä ole pelkästään ”läntinen myrky”. Tunnustustenvälinen kohtaaminen – jonka ensiaskeleet otettiin Venäjällä jo 1500-luvun lopulla – vaikakin se pani liikkeelle prosessin, joka neopalamistien mielestä johti ortodoksien tunnustuksen kannalta enemmän tai vähemmän vikaan, on vaikuttanut myös hedelmällisesti venäläisen teologian kehitykseen.<sup>34</sup> Se edisti uusien ajattelutapojen vastaanottamista ja synnytti kriittistä keskustelua niistä. On näet muistettava, että ennen 1800-lukua Venäjältä puuttui täysin rationaaliseksi luonnehdittava teologia. Itse asiassa Venäjältä puuttui kolme tekijää – keskiajan skolastinen tiede<sup>35</sup>, renessanssi ja valistuksen rationalismi.

Onkin todettava, että historiallisessa katsannossa Venäjällä ei ole takanaan mitään yhteismitallista, jota voitaisiin verrata läntisen Euroopan keskiajan yliopistoissa toteutettuun teologian ja tieteenharjoitukseen. Usein kuulee vedottavan siihen, ettei sillä tarvinnutkaan olla, koska Venäjä sai kulttuurisen pohjan suoraan Itä-Roomasta ja se koki toistamiseen bysanttilais-helleenisen vaikutuksen 1400-luvulla. Viimeksi mainittu korostus on pitkälti yhtenevä neopatrinen esittämän väitteen kanssa, jonka mukaan on konstruoitavissa Bysanttilainen teologialle ominainen synteesi, joka ulottuu katkeamattomana 400-luvulta aina näihin päiviin ja jonka keskuksesta on Gregorios Palamaan 1300-luvulla luoma patristinen synteesi.

Pääteeksi analysoinkin, onko näille väitteille olemassa riittäviä historiallisia perusteita ja teen eräitä johtopäätöksiä edellä esitetyn valossa.

### 3. Johtopäätöksiä

*Ensinnäkin* on todettava, että väite, jonka mukaan olisi konstruoitavissa bysanttilaiselle teologialle ominainen synteesi, joka olisi säilynyt halki vuosisatojen yhtenä kattavana ja ”normatiivisena” käsityksenä patristisesta ajattelusta, on vahvasti romantisoitu. Bysantin teologian keskiaika on varsin risurkkoista ja siitä on löydettävissä hyvin erilaisia käsityksiä ja korostuksia, jotka eivät tue kuvaa homogeenisesta patristisestä perinteestä. Edellä olen viitannut vain kahteen esimerkkiin: yhtäältä keski- ja uusplatonistisen filosofian vaikutukseen varhaiseen patristiseen ajatteluun ja toisaalta Augustinuksen suoranaisen vaikutukseen Gregorios Palamaan ajatteluun.

Ortodoksisessa maailmassa neopatrinen teologiaa on kuitenkin haluttu tulkita ikään kuin alunalkaen valmiina, uuspatrinen ”normatiivisena” teologiana: yhtenä, aitona, alkuperäisenä ja kattavana käsityksenä patristisestä teologiasta.<sup>36</sup> Kuva, jonka pseudomorfoosi-teoriaa edustavat ortodoksi-

teologit haluavat luoda, on seuraava: Ortodoksisuus on bysanttilaiseen teologiseen ajatteluun ja sen sisäiseen kokemukseen perustuva koherentti systeemi, joka on ennen kaikkea ilmaistu kristillisessä hellenismissä, ja joka ei ole muutoksille altis; kaikkalainen historiallinen muutos opin kehityksessä on keinotekoisia ja se ei kosketa ortodoksista uskovaa ja hänen ajatteluaan. Tämä uskon perusta ankkuroituu erityisesti kristilliseen hellenismiin ja 4.–8. vuosisadan isien ajatteluun ja sellaisena se on ylihistoriallinen. Sen sijaan muut tunnustukset ovat luopuneet kristillisestä hellenismistä ja näin niiden teologia, liturgia ja hengellisyys on alati muutokselle altis, ja sellaisena vieras ja yhteensopimaton ortodoksisuuden kanssa.

Tällainen historiakäsitys perustuu luonnollisestikin aivan tietynlaiseen kirkkohistorian tulkintaan. Siinä historia on rajattu tarkasti tiettyyn historialliseen kauteen, tarkemmin sanoen dogminmuodostuksen ja ekumeenisten synodien aikaan, jolle neopatriistikojen mukaan on ominaista aivan erityinen luovuus, ja jonka jälkeen kirkon historiassa ei enää tapahtunut kehitystä. Saavutettu täydellistymisen tila on ikään kuin kirkon elämän aidoin ilmaus. Tällainen kausi kirkon historiassa vallitsi neopatriistikojen mukaan erityisesti myöhäisantiikin aikana, jolloin kristillinen hellenismi kukoisti. Tuolloin evankeliumin sanoma ja kreikkalainen kulttuuri sulautuivat yhteen tavalla, jolle oli ominaista aivan tietty isien hengen mukainen elämä, eetos ja ajattelu. Se oli prosessi, joka ilmeni heidän mukaansa kaikilla yhteiskunnan tasoilla roomalais-bysanttilaisessa keisarikunnassa (395–1453) ja tietyssä määrin Venäjällä.<sup>37</sup>

Toiseksi on todettava, että pseudomorfoosin käsite on viime kädessä se tulkinnallinen prisma, joka määrää neopatriistikojen kuvaa Bysantista ja ortodoksisen kirkon historiasta. Tällöin heidän tulkintansa bysanttilaisen ja patristisen ajattelun kontinuiteetista, jatkuvuudesta, *ei välttämättä* nouse aidosti ja luonnollisesti patristisen teologian lähdeaineistosta, vaan sen lähtökohtana ja katalysaattorina on ensisijaisesti halu hylätä se kehitys, mikä ortodoksisessa teologiassa tapahtui erityisesti 1700- ja 1800-luvuilla ja suorittaa tämän vastapainoksi tietoinen paluu *ad fontes*, takaisin isien teologiseen ajatteluun. On kuitenkin todettava, että tällaiseen tietoiseen paluuseen takaisin lähteille sisältyy lähtökohdissaan sama asiaintila kuin kertaustyyliin taidehistoriassa. Niin neoklassismille, neogotikalle, neorealismille (ja kaikille neo-alkuisille tyyliuunnille) on ominaista etteivät ne edusta aitoa klassismia, gotiikkaa tai realismia vaan ovat näiden jäljitelmiä.

Neopatriistikojen esittämään historian tulkintaan sisältyykin vakavia puutteita ja eräitä sisäisiä ristiriitoja, joita ei voi sivuuttaa esimerkiksi vetoamalla ekumeenisten synodien arvovaltaan, ja toteamalla, että niiden jälkeen kirkossa ei ole pidetty uutta ekumeenista synodia ja sen tähden teologiassa ja traditiossa ei ole voinut myöskään tapahtua muutosta. Konkreettisesti tämä tulkinnallinen vääristymä näkyy neopatriistikojen historian tulkinnassa sii-

nä, että ainoastaan Konstantinopolin kukistumisen (1453) jälkeinen aika, jolloin ulkopuolisten vaikutusten katsotaan tunkeutuneen Idän kristillisyyteen, saa tuomion. Edellä on jo osoitettu, että pseudomorfoosi merkitsee neopatriisteille ennen kaikkea ”tuomiota” sille, millaiseksi idän ja lännen kristikuntien suhteen ei missään tapauksessa olisi tullut ortodoksisen itsemääräyksen mukaan kehittyä viimeisen 500-vuoden aikana.

*Kolmanneksi* on todettava, että ortodoksisessa historiankirjoituksessa ei itse asiassa tunneta tai haluta tuntea omaa tulkintahistoriaa. Tämä näkyy vertaillaessa Ateenassa vuonna 1936 pidettyä ensimmäistä panortodoksisista konferenssia ja toista panortodoksista konferenssia vuonna 1976. Ensimmäinen konferenssi keskittyi analysoimaan Bysantin jälkivaikutuksen aikaa.<sup>38</sup> Mainitussa konferenssissa – jossa Florovsky esitti kuuluisat teesinsä pseudomorfoosista – esitelmien keskeinen sisältö kosketti Konstantinopolin kukistumisen ja nykyisyyden välille jäävää ajanjaksoa. On luontevaa ajatella, että seuraava konferenssi olisi mennyt Bysantin jälkivaikutuksen analyysissä vielä pidemmälle. Mutta toisin kävi. Toisessa vuonna 1976 pidetyssä konferenssissa tilanne muuttui täysin. Koko pseudomorfoosin kausi oli poispyyhkäisty, vallitsi täydellinen muistikatkos, *damnatio memoriae*.<sup>39</sup> Oli olemassa vain patristinen aika, enintään keisarikunnan kausi (395–1453) – ja sitten nykyisyys. Myöskään kolmannella 1979 pidetyllä konferenssilla ei ollut mitään sanottavaa jälkibysanttilaisista vuosisadoista.<sup>40</sup> Toisen ja kolmannen konferenssin aikaansaama täydellinen *damnatio memoriae* näkyy myös 70-luvun puolivälin jälkeen julkaistuissa Bysantin kirkollista traditiota kosketelevissa tutkimuksissa ja aikakauskirjoissa: patristiikkaa, muutamia artikkeleita Bysantista ja sitten suuri hyppy nykyaikaan.<sup>41</sup>

Näyttääkin siltä, että neopatriastien antama historiallisen tuomio Konstantinopolin kukistumisen (1453) jälkeisestä ajasta ortodoksisuudelle vahingollisena aikana, on johtanut siihen, että tätä ajanjaksoa ei ortodoksilla puolella haluta ottaa myöskään vakavan tutkimuksen kohteeksi.

Vaikka olen edellä kritikoinut neopatriistista historian tulkintaa sen romantisoiduista näkemyksistä, erityisesti siitä, että olisi konstruoitavissa bysanttilaiselle teologialle ominainen ylihistoriallinen synteesi, joka olisi säilynyt halki vuosisatojen aina näihin päiviin saakka yhtenäisenä, kattavana ja normatiivisena käsityksenä patristisestä ajattelusta, haluan päättää tämän esityksen positiivisiin äänenpainoihin.

Tämän vuosisadan huomattavimpien modernien ortodoksiteologioiden – Georges Florovskyn, Vladimir Losskyn ja John Meyendorffin – ankara pitäytyminen patristiseen ajatteluun osoittaa meille sen, kuinka patristisestä perinnöstä on löydettävissä syvä teologinen perusta: tradition jatkuvuus eli kontinuiteetti liturgisessa elämässä, kirkon sakramentaalisessa rakenteessa, apostolisen suksektion säilyttämisessä ja konsiliaarisessa hallinto-

käytännössä. Tradition jatkuvuus liturgisessa ja kirkollisessa elämässä on ollut epäilemättä eräs ortodoksisen kirkon elinvoimaisuuden salaisuus.

Eräs osa-alue, johon ei tämän esityksen puitteissa ole ollut mahdollista paneutua tarkemmin, mutta joka on äärimmäisen tärkeä ja jossa voidaan nähdä aito patristisen ajattelun teologinen jatkuvuus, on Idän kolminaisuusopillinen ajattelu; erityisesti sellaisena kuin se tulee esiin Gregorios Palamaan teologiassa. Palamaan opetuksessa Jumalan partisipoiattomasta ousiasta ja partisipoiattavista energioista summautuu näet koko aieman ortodoksisen tradition – aleksandrialaisen koulukunnan, Dionysios Areopagiitan, kappadokialaisten isien, Kyrillos Aleksandrialaisen, Maksimos Tunnustajan ja Johannes Damaskolaisen opetus Jumalasta.<sup>42</sup>

Se missä määrin tämä traditiolinja on korostuksessaan yhtenäinen, olisi tutkimuksessa äärimmäisen tärkeää selvittää ja mahdollisesti uudelleen tulkita. Tunnetuimpien uuspalamistien Palamas-eksegeesi antaa nimittäin viitteitä siitä, että kreikkalaisen patristiikan triniteetikäsitys ei palaudu välttämättä standarditulkintaan, jonka mukaan ns. Isän monarkkius kolminaisuudessa selittyy platonisesta ykseysfilosofiasta käsin. Esimerkiksi Vladimir Losskyn Palamas-eksegeesin mukaan kolminaisuuden persoonat ovat perikoreettisessa ja resiprookkisessa läpäisy-suhteessa, jolloin yhtä persoonaa (Isän persoonaa) ei voida asettaa ontologisen periaatteen asemaan, johon nähden luonto (jumaluus) voitaisiin määrittellä. Isän persoonana on tosin ”syy” Pojan ja Pyhän Hengen eriytymiselle, mutta ainoastaan *persoonien eriytyminen ja tunnistettavuuden* (γνωριστικὸν ἰδιώμα) *mielessä*. Isän persoonana ei kuitenkaan ole Pojan ja Pyhän Hengen eksistenssin syy. Kysymyksessä ei ole kausaalisuhde filosofisessa merkityksessä, koska kolminaisuuden persoonat eksistivat ikuisesti ja ne eksistivat vain perikoreesissa. Tässä perikoreesissa kolminaisuuden persoonat kantavat yhtä jumaluutta (*ousia*) ja ne osallistuvat yhteiseen toimintaan (*energeia*).<sup>43</sup>

Se, miten autenttinen esim. Losskyn esittämä tulkinta on ja miten yhtenäisenä se esiintyy itse palamistisessa synteessissä, olisi erittäin tärkeää tutkimuksen selvittää.

## VIITTEET

<sup>1</sup> Tässä artikkelissa käytetään kansainvälisessä tutkimuksessa vakiintunutta muotoa Georges Florovsky. Myöskin *Nykysuomen käsikirja* (1991, 129–129) suosittaa käytettäväksi j: tönä muotoa, esim. Dostojevskij (Достоевский) = Dostojevski. Vastaavasti Florenskij = Florenski. Florovskyn elämäkertatiedoista ks. Williams 1965, 7–107, Mäkinen 1978 *Ylinen* 1982, *Blane* 1993 11–217, *Künkel* 1991, 28–94 ja *Purmonen* 1996, 8.

<sup>2</sup> ”In a sence the Church itself is hellenistic, is a hellenistic formation – or in other words – Hellenism is a standing category of the Christian existence ... And thus any theologian must pass an experience of a spiritual hellenisation

(or re-hellenisation). And the creative postulate for the next future would be like this: ”let us be more Greek to be truly Orthodox.” *Florovsky* 1939, 242.

<sup>3</sup> ”Hellenism has actually become, as it were, the perennial category and pattern of Christian thought and life”. *Florovsky* 1957, 10. Tästä tarkemmin *Purmonen* 1996, 38–39.

<sup>4</sup> ”That meant, in certain cense, a hellenization of Revelation. In reality, however, it was a ’churcification (Verkirchlichung) of Hellenism.” *Florovsky* 1931, 31–32. Näin myös *Purmonen* 1996, 39. ”Hellenismin kirkollistamisesta” ks. tarkemmin *Künkel* 1991, 55, 65–68, 98, 100.

<sup>5</sup> ”... the teaching of the Fathers is a permanent category of Christian faith, a constant and ultimate measure or criterion of right belief.” *Florovsky* 1960a, 187.

<sup>6</sup> Näin asiaa painottavat *Florovsky* 1952, 14–15 ja häneen liittyen *Purmonen* 1996, 38. Näyttäisi kuitenkin siltä, kuten *Wendebourg* (1997, 336) huomauttaa, että huolimatta Harnackin ja Florovskyn eroista heidän käsityksensä ovat varsin lähellä toisiaan. Molemmat painottavat teologian eksistentiaalista, kokemukSELLISTA luonnetta: ”Florovsky, ’Christianity and Civilization,’ in. Coll. Works II. Belmont/Mass. 1974, 122f., unfortunately with an incorrect rendering of v. Harnack’s position. Notwithstanding their differences Harnack and Florovsky are quite close to each other in that they both aim for experience-related theology.” *Wendebourg* 1997, 336 viite 24. Ks. myös *Künkel* 1991, 418 viite 2.

<sup>7</sup> ”Hellenism is a standing category of the Christian existence ... And thus any theologian must pass an experience of a apiritual hellenisation (or re-hellenisation) ... .” *Florovsky* 1939, 241–242.

<sup>8</sup> ”Let us be more ’Hellenic’ in order that we may be truly Christian”. *Florovsky* 1957, 10.

<sup>9</sup> *Purmonen* 1996, 47.

<sup>10</sup> ”Indeed, Byzantine theology was an organic continuation of the Patristic Age.” *Florovsky* 1960b, 170.

<sup>11</sup> Osittain tämä kritiikiton ylihistoriallisuuden korostaminen on johdonmukaista seurausta Florovskyn mieliajutuksesta, jonka mukaan paluu isien opetuksiin merkitsee ensisijaisesti isien mielenlaadun ja tyylin uudelleen löytämistä. Sellaisena se on ”kristillisen ajattelun ja elämän ikuinen kategoria ja malli”. Florovskylle vetoaminen traditioon on vetoamista kirkon mieleen (frónema). Ks. tarkemmin *Florovsky* 1968, 98. Florovskyn historian tulkinnan juuret palautuvat mielestäni erittäin selvästi myös venäläiseen 1800-luvun ja 1900-luvun alun uskonnonfilosofiaan. Myös sille oli yleisemminkin tyypillistä ylihistoriallisuuden korostaminen, ns. eksistentiaaliseen aikaan kuuluvana ilmiönä. Erityisen selvästi tämä näkyy Nikolai Berdjajevin aikakäsityksessä. Berdjajevin mukaan on olemassa kolmenlaista aikaa. Ensinnäkin on olemassa kosminen aika, joka on syklinen, kuten vuorokauden, kuukauden tai vuoden kierto. Sitä kuvaa ympyrä. Toiseksi on olemassa historiallinen aika, joka on lineaarinen ja sitä kuvaa viiva. Kolmanneksi on olemassa eksistentiaalinen aika, sisäinen ja subjektiivisen maailman aika, joka on irti aineellisen sidonnaisuuden kahleista ja joka ilmaisee ihmisen hengen vapauden olotilaa. Se on eräänlaista ihmisen hengen ajatonta olemista jossakin hetkessä. Sitä ei Berdjajevin mukaan kuvaa suora viiva, vaan piste tai tila. Florovskyn historian tulkinta taipuukin enemmän berdjajevilaisen aikakäsityksen (eksistentiaalinen aika) suuntaan, jossa patristinen aika on lähinnä ihmisen hengen ajatonta ja ylihistoriallisen viipymistä jossain 300–800 lukuun isien ajattelussa. Tällaista idealistista käsitystä on vaikea pitää kovin relevanttina tapana lähestyä asioita historiallisten faktojen valossa. Berdjajevin aikakäsityksestä ks. *Tajakka* 1990 ja *Kotiranta* 1995, 176–211. Ks. myös *Pursiainen* 1999, 166–167.

- <sup>12</sup> Patristinen aika on suhteellisen epämääräisesti rajattu käsite, jolla tarkoitetaan tutkimuksessa uuden testamentin kirjoituksista (n. vuonna 100) Khalkedonin konsiiliin asti (v. 451) ulottuvaa ajanjaksoa. Useimmat fundamentalistit ortodoksit eivät pidä tällaista käsitystä hyväksyttävänä. Florovskyn nojautuen he pitävät kiinni siitä, että kirkkoisien aika yhä vielä jatkuu. Ks. viitettä 9 vastaava corpus-teksti.
- <sup>13</sup> *Wendebourg* 1997, 331–332.
- <sup>14</sup> *Kotiranta* 1995, 78–175, 217–222.
- <sup>15</sup> Tästä tarkemmin *Kotiranta* 1995, 78–88.
- <sup>16</sup> Tästä tarkemmin *Kotiranta* 1995, 17–46, 222–236, 240–242, 249–262; *Kamppuri* 1988, 13–22. *Wendebourg* 1997, 321–334.
- <sup>17</sup> Prismalla tarkoitetaan fysikaalisessa merkityksessä kahden tasopinnan rajoittamaa valoa läpäisevää kappaletta, jonka rajatasot taivuttavat valoa tai heijastavat valoa takaisin prisman puolelle.
- <sup>18</sup> Mineraalien ominaisuuksia, koostumusta sekä esiintymis- että syntytyypöjä käsittelevä tiede. Vastaavasti mineraalifasies (lat. *facies* = kasvot), ne kivilajit, joissa kemiallisen kokonaisuutensa ollessa sama esiintyy sama tietty mineraalikoostumus.
- <sup>19</sup> Pseudomorfoosista ks. *Kotiranta* 1995, 78–83. *Kamppuri* 1988, 13–14. *Wendebourg* 1997, 321.
- <sup>20</sup> Florovskyn esitelmä ”Läntinen vaikutus venäläisessä teologiassa” julkaistiin ensin julkaisussa *Patristics and Modern Theology*. – Procés-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes. 29 Novembre–6 Décembre 1936. Edited by Hamilcar S. Alivisatos. Athens 1939, S. 238–242. Tarkempi, korjattu versio julkaistiin myös aikakauskirjassa *Kyrios* 2/1937, 9.12.14.20. Florovskyn esitelmä löytyy myös englanniksi koottujen teosten (*Collected Works*) IV osasta. Ks. *Florovsky* 1975, 157–182. Neopatristisen koulukunnan syntyvaiheet on tutkimuksessa yleisesti ajoitettu 1930- ja 1940-luvun taitteeseen. Venäläinen emigrantiteologi *Pavel Evdokimov* näkee neopatristisen koulukunnan syntyajankohdan olevan jopa identtinen Florovskyn 1936 pan-ortodoksisessa konferenssissa esittämän ohjelmanjulistuksen ”ad fontes” kanssa. *Evdokimov* 1977, 239–24. Neopalamisteja ja neopatristista teologiaa koskettelevassa tutkimuksessa ei liene ilmestynyt yhtään monografiaa, jossa Evdokimovin esittämä teesi olisi asetettu kyseenalaiseksi. Suomalaisessa tutkimuksessa tätä ajoitusta seuraa *Kamppuri* 1988, 29. Epäilemättä vuotta 1936 voidaan pitää vedenjakajana ei vain neopatristisen koulukunnan syntymiselle vaan myös siihen elimellisesti kuuluvan palamismin nimellä tunnetun bysanttilaisen teologian elpymiselle.
- <sup>21</sup> *Kotiranta* 1995, 78–80. *Florovsky* (1939, 22) luonnosteli esitelmässään *Patristics and Modern Theology* ohjelman neopatristisen synteisin luomiseksi; sen tarkoituksena oli korostaa bysanttilaisia vaikutteita läntisen kulttuurin vastapainona. Neopatristisen ohjelman sisällön hän määritteli kristillisen opin ”re-hellenisaatioksi”. Keskeisiin opettajiin eivät kuuluisi vain viidennen ja kuudennen vuosisadan kreikkalaiset isät, vaan myös heidän perillinsä Bysantissa – *Gregorios Palamas*, *Nikolaos Kabasilas* jne. Hän huipensi ajatuksensa toteamukseen: ”Ollakamme enemmän kreikkalaisia ollaksemme katolisia, ollaksemme tosi ortodokseja”. Florovskyn neopatristisesta ohjelmasta ks. *Evdokimov* 1977, 239–240. Ks. myös *Florovsky* 1937, 500–520, jossa hän toistaa vaatimuksensa venäläisen teologian uudistamisesta ja puhdistamisesta slavofilisestä ortodoksisuudesta, joka samastaa venäläisen kulttuurin, so. ”venäläisen hengen”, ”vastuuttomasti” (безответственность) ortodoksisen uskon: ”В истории русской мысли с особенной резкостью сказывается эта безответственность народного

uuspatristisen  
koulukunnan  
synty 1936

- духа. И в ней завязка русской трагедии культуры ...” *Ibid.*, 502.
- <sup>22</sup> Ks. *Kotiranta* 1995, 88–175, 217–222. Ks. myös *von Lilienfeld* 1984, 113–129; *Florovsky* 1937, 462–472, 484, 488, 491–493, 498, 514 erityisesti *Solovjovista*; s. 554–555, 570 erityisesti *Florenskista* ja s. 467, 475, 486, 490–493 erityisesti *Bulgakovista*. Ks. myös *Lossky* 1936, 82–86.
- <sup>23</sup> Aksiooma = log. perusväite, jota ei tarvitse todistaa.
- <sup>24</sup> *Podskalskyn* (1988, 234 viite 43) mukaan *Mohilan Confessio Orthodoxan* päälähteet ovat *Cathechismus Romanus* ja *Canisius’in* ja *Bellarmino’n Iso katekismus*. Ks. myös *Wendebourg* 1997, 332.
- <sup>25</sup> Kun idän ja lännen kirkot historiallisista syistä loittonivat yhä enemmän toisistaan (lopullinen erohan tapahtui vuonna 1054), myös bysanttilaiset teologit halusivat korostaa erilaisten poleemisten kirjoitusten avulla sitä, kuinka heidän ajattelunsa erosi lännen teologioiden ajattelusta. Näistä erottavista kysymyksistä tärkeimmäksi nousi filioque-kiista. Bysanttilaiset teologit tulkittivat pelastuksen usein pyhittämiseksi, eivätkä halunneet käyttää läntisiä malleja, joissa korostuivat oikeudellisiin suhteisiin perustuvat tulkinnot. Monitahoinen poliittisten, teologisten ja ennen muuta historiallisten tekijöiden vyyhti teki myös yritykset yhteisymmärryksen saavuttamiseksi keskiajalla idän ja lännen välillä hyvin vaikeaksi. Itäisen kristillisyyden kannalta mahdollisuudet yhteisymmärryksen löytämiseen olivat hyvät erityisesti Kiovan kauden Venäjän eli Kiovan Rusin aikaan, erityisesti *Jaroslav I:n* hallituskauden aikoihin noin 1000–1040-luvuilla, jolloin ortodoksinen muinaisvenäjä oli kaikkein avoin läntiseen Eurooppaan nähden. Mahdollisuudet ekumeeniseen lähentymiseen murenivat kuitenkin lähes 250 vuodeksi mongolivallan aikana, jota kesti vuodesta 1242 aina vuoteen 1480. Jos muinaisvenäjä tai niin sanottu Pyhä Venäjä, *Svjataja Rus*, olisi voinut kehittyä yhteiskunnallisesti rauhallisesti, sillä olisi epäilemättä ollut kaikki mahdollisuudet luoda rikas filosofinen traditio. Kiovan Rus ei nimittäin ollut millään lailla eristynyt maa. *Jaroslav Viisaan* kuoltua se oli Euroopan suurin liittovaltio, joka yhdisti kaikki eteläiset slaavilaiset ja ei-slaavit heimot. Kiovan Rus oli liikenteen tärkeä solmukohta. Se oli aikoinaan samanlainen sillanpääasema kuin nykyinen Amsterdam on transitoliikenteen jakelukanavana koko Eurooppaan. Kiovan prinssit olivat myös oman aikansa mielipidejohtajia. Kiovan Rusista ks. tark. *Korpela* 1995 ja *Korpela* 1996. On selvää, että *enemmän tai myöhemmin Kiovan Venäjä olisi saanut intellektuaalista stimulusta lännestä huolimatta uskonnollisista eroista*. – Ja näinhän itse asiassa tapahtuikin, mutta vasta 1800-luvulla, jolloin saksalainen idealismi rantautui Venäjälle. Mongolivallan aikana lännessä vaikutti skolastiikan ohella merkittävä aatevirtaus, renesanssi, jonka vaikutuspiiriin Venäjä ei koskaan joutunut. Mongolivallan päätyttyä Moskova nousi *Iivana III:n* aikana (1462–1505) lopullisesti Venäjän keskuksiksi.
- <sup>26</sup> *Yannaras’in* filosofisen ajattelun päälinjat löytyvät hänen teoksestaan *Person and Eros*. Ks. *Yannaras* 1982.
- <sup>27</sup> Keski ja uusplatonisesta ajattelusta ks. *Dillon* 1989, 1–12; *Wiles* 1989, 44–45, 48; *Annala* 1993, 39–48, 60–87. Ks. myös keskiplatonisuutta valottavat kokoomateokset: *Zintzen* 1981; *Blumenthal & Markus* 1951. Ensiksi mainitusta kokoomateoksesta kannattaa erikseen mainita *Wolfsonin* (1952, 150–168) artikkeli ”Albinos und Plotin über göttliche Attribute” ja *Whittakerin* (1969, 1969–186) artikkeli ”Neupythagoreismus und negative Theologie” Jälkimmäisestä tarkempaa huomiota ansaitsevat *Smithin* (1981, 99–107) ”Potentiality and the Problem of Plurality in the Intelligible World” sekä *Hadotin* (1981, 124–137) ”Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus’ Treatise against the Gnostics”. Keskiplatonismista ks. myös *Ivanka* 1964; *Grillmeier* 1990, 103, 149,



- 204–205, 222–223, 227, 260, 263, 302, 304–307, 361–363, 368–369, 489; Dillon 1975a; Dillon 1975b, 1–8; Dillon 1982, 19–23, 239–240; Dillon 1990.
- <sup>28</sup> Ks. esim. Kotiranta 1995 17–46, 222–235, 240–242, 249–262 ja mainituilla sivuilla mainitut lukuisat Palamas-tutkimukset aiheesta.
- <sup>29</sup> Tästä tarkemmin Kotiranta 1995, 17–18 viite 1.
- <sup>30</sup> Kotiranta 1995, 17–29.
- <sup>31</sup> Flogaus 1997, 101–107; Juntunen 1998, 502.
- <sup>32</sup> Flogaus 1997, 101; Juntunen 1998, 503, viite 42.
- <sup>33</sup> Flogaus 1997, 101; Juntunen 1998, 503, viite 42.
- <sup>34</sup> Tunnustusten välisestä kohtaamisesta ks. Florovsky 1937, 30–56; 500–520. 1700- ja 1800-luvun taiteeseen ajoittui useita eri tekijöitä, jotka vaikuttivat venäläisen teologian kehitykseen. Vuonna 1793 oli ilmestynyt Moskovassa Paisi Veliskovskin *Filokalian* (Добротолубие) nimellä tunnettu patristinen antologia, jota voidaan pitää huomattavimpana venäläisen spiritualiteetin saavutuksena. Teos ilmestyi lännessä ensi kertaa 1930 englanninkielisenä versiona *The Way of a Pilgrim*. Paisi Veliskovskista venäläisessä teologiassa ks. Florovsky 1937, 123, 125–127, 390, 392–393. Lähes samanaikaisesti saksalainen idealismi teki tuloaan Pietari Suuren läntisten reformien saattelemana länsimaisesti orientoituneisiin teologiisiin akatemioihin Ukrainassa. Näistä akatemiosta Kiova ja Harkov olivat ensimmäiset, jotka omaksuivat Hegelin, Schellingin, Fichten ja Schillerin ajatuksia. Kiova ja Harkovista saksalainen idealismi levisi ensin Moskovaan ja sitten muualle sisämaahan. 1830- ja 1840-luvuilla hegeliläisyydestä oli tullut osa venäläistä intellektuaalista ajattelua, kuten Williams huomauttaa. Merkittävänä vaikuttajana venäläisen teologian kehityksessä Williams (1975b, 192–193) korostaa myös kansallistunteen heräämistä, joka suuntautui traditionaaliseen slaavilaiseen kulttuuriin: "... by 1830's and '40's, Hegelianism was common coin in the Russian intellectual world. The possibly significant factor is the revival of national feeling in the early 19th century, the alienation of the intelligentsia from the artificially Westernised atmosphere of the Petersburg Empire and their growing interest in traditional Slavonic culture." Mielenkiintoinen tutkimusteeman kannalta on myös Williamsin huomio, että kantilaisuus – toisin kuin hegeliläisyys – ei koskaan kotiutunut venäläiseen ajatteluun, koska siitä puuttui Hegelin historianfilosofialle tyypillinen metafyyinen lähestymistapa: "Hegelianism took root (as Kantianism never did) because it was a metaphysics which demanded (as Kantianism did not) critical analysis of historical processes... It is in this, I believe, which accounts for the popularity of Hegelianism in Russia, rather than any supposed compatibility between the Neoplatonism of Orthodox theology (especially in the Dionysian tradition) and that of German Romanticism; the Russian Church was not sufficiently intellectually self-aware to appreciate such a point of contact." Williams 1975b, 193. Monessa muussakin maassa saksalaisen filosofian vastaanotto oli samantapainen.
- Syy venäläisen teologian eristäytymiseen on löydettävissä ennen muuta kielimuurista, joka sulki venäläiset eurooppalaisen kulttuurin ulkopuolelle ennen Pietari Suuren yhteiskunnallisia ja poliittisia reformeja. Venäläiset olivat omaksuneet oman kansallisen (kirkkoslaavisen) liturgian, joka eristi venäläiset klassisesta kulttuurista ja ajattelusta ennen 1800-lukua. Tunnettu ortodoksian tutkija Zernov (1945, 53–54) toteaa, että kiinnostus intellektuaaliseen elämään oli täysin vierasta kieviläisen Venäjän ja Moskovan tsarismille. Suoranainen anti-intellektualismi tuli esille Josef Volokolomskilaisessa ja hänen oppilaissaan. Josef Volokolomskilaisesta ks. Florovsky 1937, 10, 13–19. Myös Fedotov (1946, 46–47) huomauttaa, että patristisen ajattelun opillinen ja spe-

- kulatiivinen puoli oli venäläisille täysin tuntematon, ja lisää, että jos jonkinlaista kiinnostusta patristiseen teologiaan oli olemassa, se rajoittui Johannes Krysostomoksen ja Efraim Syyrialaisen moraalisiin ja askeettisiin opetuksiin. Vaikka Zernovin ja Fedotovin väitteet ovat hieman yliampuva ainakin Jaroslav Viisaan merkitystä ajatellen, Zernov (1963, 283) summaa jotain olennaista venäläisen teologian anti-intellektualismista toteamalla, että ennen 18. vuosisataa Venäjällä ei ollut rationaaliseksi luonnehdittavaa teologiaa, vaan venäläiset ortodoksit "juhlivat jumalallisia mysteereitä, lukivat pyhiä kirjoituksia, rakensivat kirkkoja ja maalasivat ikoneja; he seurasivat luostarikutsu-  
musta ja harjoittivat askeesia; pyrkivät toteuttamaan vuorisaarnan etiikkaa yksilöinä ja sosiaalisessa elämässä, mutta vain muutamaa poikkeusta lukuunottamatta he osoittivat kiinnostusta saattaa uskonperinteensä kirjalliseen muotoon. He ilmaisivat uskonsa kolmiyhteisen Jumalaan ja inkarnaatioon taiteen, tapojen ja käyttäytymisen kautta, mutta rationaalinen päättely oli heille vierasta".
- <sup>35</sup> Esimerkiksi skolastiikka saavutti merkittäviä tuloksia useilla teologian ja skolastikkojen mielenkiinnon kohteena. *Skolastiset teologit pyrkivät jatkamaan siitä, mihin kirkkoisat olivat päätyneet*. Skolastisissa teoksissa sovellettiin myös uutta tieteellistä metodologiaa, joka saatiin Aristoteleen (384–322 eKr.) filosofialta. Logiikan soveltaminen teologisiin käsitteisiin ja oppeihin edesauttoi erittäin merkittävällä tavalla myös filosofisen logiikan kehitystä, sillä logiikan periaatteet olivat sovellettavissa yhtä hyvin mihin tahansa aineistoihin.
- <sup>36</sup> *Kamppuri* (1988, 30) huomauttaa, että neopalamismissa "eräs keskeinen intentioni on ollut osoittaa, että on olemassa sisäisesti yhtenäinen teologinen ja spirituaalinen traditio, joka ulottuu Uudesta testamentista patristisen ja bysanttilaisen teologian kautta nykyaikaan." Tämä työ ei hänen mukaansa ole "pelkästään tekstin editoimista ja niiden historiallisen kontekstin selvittämistä, vaan myös sisällöllisen synteessin luomista".
- <sup>37</sup> Tätä Bysantin keisarikunnan kautta (395–1453) neopatristit kutsuvat "sinfonian" ajaksi, jolloin uskonto (ortodoksisuus) ja kansallisuus (valtio) liittyivät toisiinsa niin, että kirkko ja valtio toteuttivat toisiaan tukien kumpikin omaa tehtäväänsä maailmassa.
- <sup>38</sup> Ks. esim. Christos Papadopouloksen, K. Dyobouniotesin ja Florovskyn esitelmät.
- <sup>39</sup> 1976 patristisen konferenssin esitykset keskittyivät ensisijassa patristisen tradition ja ortodoksisen elämänmuodon välisiin kysymyksiin.
- <sup>40</sup> Dokumentaatiosta ks. *Greek Orthodox Theological Review* 24 (GOTR) 1979.
- <sup>41</sup> Tästä havainnosta ks. tark. *Wendebourg* (1997, 324 & 337 viite 36).
- <sup>42</sup> Williams 1975, 7, 285; Kotiranta 1995, 28 viite 25, 240–241.
- <sup>43</sup> Tästä tarkemmin Kotiranta 1995, 34–43, 242–270.

## KIRJALLISUUS

- Blane, Andrew  
1993 A Sketch of the Life of Georges Florovsky. – Georges Florovsky – Russian Intellectual and Orthodox Churchman. Edited by Andrew Blane. Chrestwood, New York.
- Blumenthal, H. J. & Markus, R. A.  
1981 Neoplatonism and Early Christian Thought. London.
- Dillon, John  
1975 The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220. Ithica.



- 1975 The Transcendence of God in Philo: Some possible Sources. – The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity. Norfolk, 1–8.
- 1982 Origen's Doctrine of the Trinity and some Later Neoplatonic Theories. – The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity. Norfolk, 19–23, 239–240.
- 1989 Logos and trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity. – The philosophy in Christianity. Ed. by Godfrey Vesey. Cambridge 1989, 1–13.
- 1990 The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity. Norfolk.

*Evdokimov, Pavel*

- 1977 Christus im russischen Denken. Übers. von Hartmut Bleresch. Trier.

*Flogaus, Reinhard*

- 1997 Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 78. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Diss. Berlin, Humboldt-Univ.

*Florovsky, Georges*

- 1931 Offenbarung, Philosophie und Theologie. – Zwischen den Zeiten (9) 1931, 463–480.

1937 Puti Russkogo Bogoslovija. Paris. [3. painos 1983].

1939 Patristics and Modern Theology. – Procés-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes. 29 Novembre–6 Décembre 1936. Edited by Hamilcar S. Alivisatos. Athens 1939, S. 238–242.

1957 Christian Hellenism – Orthodox Observer, January 1957, 9–11.

1960a The Ethos of the Orthodox Church. – The Ecumenical Review (XII) 1960, 283–198.

1960b St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers. – *Greek Orthodox Theological Review* 6 (GOTR) 1960, 119–131.

1968 The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers. – Glaube, Geist, Geschichte. Edited by G. Miller and W. Zeller. Leiden. Pp. 177–188.

1975 Aspects of the Church History (Collected Works IV). Belmont, Mass.

*Grillmeier, Alois*

- 1990 Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), 3. Aufl. Freiburg, Basel, Wien.

*Hadot, Pierre*

- 1981 Ouranos, Kronos, and Zeus in Plotinus' treatise against the gnostics. – Neoplatonism and Early Christian Thought. Ed. by *Blumenthal, H. J. & Markus, R. A.* London, 124–137.

*Ivanka, Endre v.*

- 1964 Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln.

*Juntunen, Sammeli*

- 1998 Reinhard Flogausin näkemys palamismista – haaste ortodoksiselle kirkolle. – TA 1998, 497–506.

*Kamppuri, Hannu T.*

- 1988 Metheksis. Partisipaation teema John Meyendorffin neopalamismissa. Diss. (STKS:N julkaisuja 157). Helsinki.

*Korpela, Jukka*

- 1995 Beiträge zur Bevölkerungsgeschichte und Prosopographie der Kiever Rus' bis zum Tode von Vladimir Monomah. *Studia Historica Jyväskyläensia* 54. Saarijärvi 1995.

1996 Kiovan Rusj. Hämeenlinna 1996.

*Kotiranta, Matti*

- 1995 Persoona perikoreesina. Vladimir Losskyn kolminaisuuskäsitys ja sen suhde palamistiseen perinteeseen ja venäläiseen uskonnonfilosofiaan. Diss. (STKS:n julkaisuja 197). Helsinki.

*Künkel, Christoph*

- 1991 Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys. Diss. Göttingen.

*Lilienfeld, Fairy von*

- 1984 Sophia – die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner 'Sophiologie'. – *Una Sancta* (39) 1984, 113–129.

*Lossky, Vladimir*

- 1936 Spor o Sofii (Kiista sofiologiasta, ven.). Paris 1936.

*Mäkinen, Sisko*

- 1978 Georges Florovskyn käsitys uskonnyhteydestä. Painamaton pro gradu -tutkimus. Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto.

*Pursiainen, Christer*

- 1999 Venäjän idea, utopia ja missio. Ulkopoliittisen instituutin julkaisuja nro 6. Helsinki.

*Smith, Andrew*

- 1981 Potentiality and problem of plurality in the intelligible world. – Neoplatonism and Early Christian Thought. Ed. by *Blumenthal, H.J. & Markus, R. A.* London, 99–107.

*Tajakka, Veikko*

- 1990 Vapaus ja aika Nikolai Berdjajevin filosofisessa ajattelussa. Diss. Aatehistoriallinen tutkimus. Joensuun yliopiston humanistisia julkaisuja, n:o 10. Joensuu.

*Wendebourg, Dorothea*

- 1997 "Pseudomorphosis:" A Theological Judgement as an Axiom for Research in the History of Church and Theology. – *Greek Orthodox Theological Review* 42 (GOTR) 1997, 321–342.

*Whittaker, John. M.*

- 1969 Neupythagoreismus und negative Theologie. – Der Mittelplatonismus. Hrg., Clemens Zintzen. Darmstadt 1981, 169–186.

Wiles, Maurice

1989 *The Philosophy in Christianity: Arius and Athanasius. – The Philosophy in Christianity.* Ed. by Godfrey Vesey. Cambridge 1989, 41–52.

Williams, Rowan D.

1995 *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky. An Exposition and Critique.* Bodleian Library, Interlibrary Loans, Oxford. (Mikrofilmi).

Wolfson, Harry Austryn

1952 *Albinos und Plotin über Göttliche Attribute. – Der Mittelplatonismus.* Hrsg., Clemens Zintzen, Darmstadt 1981, 150–168.

Yannaras, Christos

1982 *Person und Eros. – Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens.* (Forschungen zur Systematischen und ökumenischen Theologie, 44). Göttingen.

Ylinen, Hilikka

1982 *Georges Florovskyn käsitys kuolemasta. Painamaton pro gradu -tutkimus.* Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto.

Zernov, Nicolas

1963 *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century.* London.

Zintzen, Clemens (Hrsg.)

1981 *Der Mittelplatonismus.* Darmstadt.

## SUMMARY

Matti Kotiranta, *The Image of Byzantium of the Neopatristic School and its Conception of the Homogeneity of Byzantine Patristic Tradition – Fact or Fiction?*

The slogan "heir of Byzantium" indirectly includes the conviction that it is possible to construct historically a synthesis characteristic of Byzantine thought and theology, reaching uninterruptedly from the 4th and 5th centuries all the way to our days, and that this tradition is most genuinely represented by the Orthodox Church. The best-known designer of this idea in this century is father Georges Florovsky, who developed the concept of neopatristic synthesis to support the "heritage of Byzantium". The central idea in Florovsky's neopatristic synthesis was that it is possible to discover a super-historical synthesis based on Greek and Byzantine patristic thought. According to it Orthodoxy as presented by the church fathers is a coherent system based on Byzantine theological thought and its internal experience, being represented best by Christian Hellenism and as such – as Florovsky says – it is a permanent category, which has no room for changes, reinterpretation or historical development. Thus, according to Florovsky, authentic Christian Hellenism is the criterion according to which church historical phenomena and particularly trends in Christian theology have to be assessed.

The article approaches the issue first on the basis of Florovsky's own statements and later I seek to gather those problems and aspects which Florovsky's presentation inevitably raises. As to Florovsky's observation that the heritage of Byzantium – "the

time of the fathers" – has continued in the tradition of the Church, this claim can be considered correct in a very limited sense when specifically meaning the continuity of the Byzantine heritage in liturgical life, in the Church's sacramental structure, in the keeping of the apostolic succession and in the conciliar administrative practice. At the same time one must remember that this can also be said of all the main Christian denominations – Anglican, Orthodox, Lutheran and Roman Catholic – which all consider themselves on the basis of their own ecclesiastical confession and constitution to be building on the patristic foundation and to be carrying forward, developing, and, if need be, also criticising the theological views of the early Church.

However, it is difficult to accept Florovsky's claim that Byzantine theology has been preserved as a uniform, monolithic whole in the Orthodox tradition. In the light of more extensive research it must first of all be stated that doctrinal diversity was characteristic of the patristic period. This doctrinal diversity does not only concern the division into western and eastern fathers, but it equally has to do with the fathers of the patristic period within both traditions. Byzantine theology is not monolithic, but rather a texture of different lines of thought and emphases just as the theology of the Latin West!

When testing more closely the neopatrists' claim that Byzantine theology has been preserved as one comprehensive and "normative" concept of patristic thought, it would seem that specifically the concept of pseudomorphose is ultimately the prism through which, thanks to its "capacity of reflection", the neopatrists are defining their image of Byzantium and of the history of the Orthodox Church. In other words, the interpretation of pseudomorphose, created in the 1930's, defines and largely sets the limits to how patristic thought and its relationship with other theological trends are seen – and not so that the patristic period would genuinely be the *cantus firmus*, the bearing ground note which would give the characteristic colour to the whole later development, as it would seem at first sight in the light of Florovsky's tendentious way of presentation.

The claims presented by Florovsky have received a rather unreserved acceptance in the Orthodox world, although their historical accuracy is often difficult to verify. Typical to them is rather the so-called *dicta probantia* principle, i.e. the presenting of texts and views supportive of one's own thesis. In this connection the use of patristic material is often selective and only loosely if at all linked to its original use. Although the existence of this consideration has been realised by western researchers studying the Orthodox tradition, the same has not happened in the Orthodox world. Even in the last decades the major part of those Orthodox theologians who have studied the recent past of their churches – irrespective of whether their background is Slavic or Greek – have rather unreservedly shared the claims presented by Florovsky in the 1930's and 1940's.

The question of foreign or new elements in Orthodoxy resulting from pseudomorphose is not as simple as Florovsky states. Firstly, it must be said that the claim according to which one might construct a synthesis characteristic of Byzantine theology, preserved through the centuries as one comprehensive and "normative" concept of patristic thought, is strongly romanticised. The Middle Ages of Byzantine theology was rather messy and one can discover in this period widely varying concepts and emphases which do not support the image of a homogeneous patristic tradition. The article has approached the issue through only two examples: on the one hand the influence of middle and neo-Platonic philosophy on early patristic thought and on the other hand St. Augustine's actual influence in St. Gregory Palamas' thinking have been examined.

In the Orthodox world there has been a desire to interpret neopatristic theology as

ready from the beginning, as a neopatristic "normative" theology: one, genuine, original and comprehensive concept of patristic theology. The image that the Orthodox theologians representing the pseudomorphose theory want to create is the following: Orthodoxy is a coherent system based on Byzantine theological thought and its internal experience; it has above all been expressed in a Christian Hellenism not receptive to changes; all historical change in the development of doctrine is artificial and does not concern the Orthodox believer and his thinking. This basis of faith is anchored particularly in Christian Hellenism and in the thinking of the fathers from the 4th to the 8th centuries, and as such it transcends history. However, other confessions have abandoned Christian Hellenism and thus their theology, liturgy and spirituality are continually open to change. As such they are foreign to and incompatible with Orthodoxy.

This kind of a concept of history is naturally based on a specific interpretation of church history. In it history has been limited strictly to a certain historical period, to be more accurate in the period of the formation of dogma and ecumenical synods. According to neopatristics this period was characterised by a particular creativity, after which no more progress took place in the history of the Church. It is as if the achieved state of perfection were the most genuine expression of the life of the church. Such a period in the history of the Church was according to neopatristics especially during late Antiquity, when Christian Hellenism flourished. At that time the message of the gospel and Greek culture merged in a way which was characterised by a specific life, ethos and thought corresponding to the spirit of the fathers. It was a process that according to them could be observed at all levels of society in the Roman-Byzantine empire (395–1453) and to some extent in Russia.

Secondly, it must be stated that ultimately the concept of pseudomorphose was the prism of interpretation defining the neopatristics' image of Byzantium and of the history of the Orthodox Church. Thus their interpretation of the continuity between Byzantine and patristic thought does not necessarily rise genuinely and naturally from the source materials of patristic theology, but rather its starting point and catalyst is primarily the desire to reject the development experienced by Orthodox theology especially in the 18th and 19th centuries. As a counterbalance a conscious return ad fontes, back to the theological thought of the fathers, was to be carried out. However, it must be stated that at the basis of this kind of a conscious return back to the sources is included the same state of affairs as in revival styles in the history of art. It is characteristic of neoclassicism, neogothic style, neorealism (and all styles beginning with "neo-") that they do not represent genuine classicism, Gothic style or realism but are rather imitations of these.

The interpretation of history presented by the neopatristics contains serious shortcomings and some internal contradictions which cannot be put aside by appealing to the authority of the ecumenical synods, for instance, and by stating that after them the Church has not held a new ecumenical synod and that therefore also no change can have taken place in theology and tradition. In practice this interpretative distortion is seen in the neopatristics' interpretation of history according to which only the period after the fall of Constantinople (1453), when foreign influences are considered to have intruded into Eastern Christianity, is condemned. Pseudomorphose means to the neopatristics above all a "condemnation" of what the relationship between Eastern and Western Christendom was never supposed to become in the last 500 years according to the Orthodox self-understanding. It seems that that the neopatristics' historical condemnation of the period following the fall of Constantinople (1453) as a time detrimental to Orthodoxy has also led to an unwillingness on the Orthodox side to carry out serious research on this period.

Matti Kotiranta

## Kirkko, valtio ja uskonnonvapaus Suomessa\*

### 1. Kirkon ja valtion välisten suhteiden lähtökohdat tämänhetken Suomessa

Suomen liittyttyä Euroopan unioniin kysymys kirkon ja valtion suhteesta on tullut uudella tavalla ajankohtaiseksi myös Suomessa.<sup>1</sup> Euroopan unionin syvenevä integraatio, siihen liittyvä valtiollinen yhteistoiminta ja lainsäädännön kehittäminen, ovat nostaneet esille erityisesti kysymyksen uskonnonvapauden merkityksestä sekä kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen asemasta tulevaisuuden Euroopassa. 1990-luvulle tultaessa kansainvälisissä ihmisoikeusasiakirjoissa kirkon ja valtion suhteita on arvioitu ennen muuta uskonnonvapauden näkökulmasta. Loukkaako kirkon ja valtion kiinteä suhde yksityisen ihmisen uskonnonvapautta – tai missä määrin yhden tai kahden kirkon privilegioasema valtiossa sortaa muiden uskonnollisten yhdyskuntien oikeutta ja vapautta? Tässä yhteydessä on syytä tuoda esille, että esim. suomalaisen järjestelmän erikoisuuksiin kuuluu yhä tänä päivänä kahden kirkon, luterilaisen ja ortodoksisen kirkon muista kirkoista ja uskonnollisista yhdyskunnista poikkeava oikeudellinen ja taloudellinen asema. Kun muiden uskonnollisten yhdyskuntien on rekisteröidyttävä uskonnonvapauslain perusteella, luterilaisen ja ortodoksisen kirkon asema perustuu niitä koskeviin omiin säädöksiin.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon *julkisoikeudellisen aseman*<sup>2</sup> keskeisinä tuntomerkkeinä pidetään kirkkolakia koskevaa erityismainintaa (1919) hallitusmuodossa (HM 83 § 1 mom.) ja valtiopäiväjärjestyksessä (VJ 31 § 2 mom.). Kirkkomme aseman kannalta olennainen on kirkkolain säätämisyjärjestys (KL 2:2 § 1 mom.), johon sisältyy kirkolliskokouksen yksinomainen aloiteoikeus sekä valtion lainsäädäntöelinten puuttumatto-

\* Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän Ortodoksien kirkon XI oppi-keskusteluissa Lappeenrannassa 12.–19.10.1998 pidetty esitelmä.

muus kirkolliskokouksen tekemien kirkkolakiesitysten sisältöön. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että kirkon omalla toimielimellä, kirkolliskokouksella, on valta tehdä aloitteita kirkkolain säätämisestä ja muuttamisesta. Lain lopullisesti säätävällä eduskunnalla on ainoastaan oikeus hyväksyä tai hylätä kirkkolakiesitys.

Uskontokuntien oikeusasemaa säädeltäessä on puolestaan otettu huomioon uskonnonvapausnäkökohtien lisäksi vallitsevat uskontopoliittiset realiteetit. Näistä tärkeimmät ovat *historiallinen perintö* – yhtäältä luterilaisen kristillisyyden merkitys maamme historiassa ja toisaalta suomalaisen ja yleisemminkin skandinaavisen perinteen vahvasti valtiokirkollinen sävy – sekä kansalaisten *uskontojakauma*.<sup>3</sup> Kun luterilaiseen kirkkoon kuului aikoinaan miltei koko kansa ja ortodoksisella kirkolla on ollut Laatokan-, Aunuksen- ja Vienan Karjalassa, Syvärillä ja Petsamossa vahvat tukikohtansa, nämä kaksi kirkkoa ovat historian saatossa saaneet suhteessa valtioon erityisaseman.

Onkin todettava, että sängen yksiuskontoisissa Skandinavian maissa ja Suomessa ei ole ollut pakottavaa tarvetta radikaaliin kirkon ja valtion suhteen uudelleenarviointiin. Poliittinen ja yhteiskunnallinen kehitys on Pohjoismaissa tapahtunut vailla jyrkkiä kirkkojen asemaa järkyttäneitä murroksia.<sup>4</sup> Oikeastaan vasta 1990-luvulle tultaessa Euroopan neuvoston (EN) ja Euroopan turva- ja yhteistyökonferenssin (ETYK, nykyinen ETYJ) ihmisoikeusasiakirjat sekä parhaillaan käynnissä oleva Euroopan yhdentymisen ovat aidosti pakottaneet Pohjolan kirkkoja arvioimaan kirkon ja valtion suhteiden järjestelyä uskonnonvapausperiaatteen pohjalta; kuitenkin aivan uudesta perspektiivistä. Koko kirkko-valtio keskustelu on muuttanut luonnettaan. Vanhakantainen ”vapaus uskonnosta” -ajattelu ja ideologinen vastakkainasettelu kirkon ja valtion välillä on väistymässä. Samoin vastakkainasettelu kristillisten arvojen ja yhteiskunnassa vallitsevien arvojen välillä. Niiden sijaan on tullut kansainvälisissä uskonnonvapausasiakirjoissa toisen maailmansodan jälkeen selkeästi korostunut uskonnonvapauden positiivinen tulkinta. *Kansalaisilla on oikeus uskontoon ja sen yhteisölliseen harjoittamiseen* eikä ainoastaan oikeus olla irti kaikesta uskontoon liittyvästä. Nyt esiin murtautuvassa uudessa eurooppalaisessa vapausajattelussa pyritäänkin erityisesti selvittämään sitä, miten valtio voi aktiivisesti suojata ja turvata ihmisoikeuksien ja kansalaisvapauksien – myös uskonnonharjoittamisen – toteutumisen alueellaan.<sup>5</sup>

Kiinteä valtiokirkkojärjestelmä on vähä vähältä purkautunut useimmissa Pohjoismaissa. Tässä yhteydessä on selkeyden vuoksi syytä todeta, että valtiokirkoksi (tai valtionkirkoksi) nimitetään valtion ja kirkon suhteiden ratkaisumallia, jossa valtio ja kirkko lähes samaistuvat. Pohjoismaisesta näkökulmasta valtiokirkkojärjestelmän olennaisia piirteitä ovat (1) *valtionvallan sitoutuminen tiettyyn uskontunnustukseen* ja (2) *tietyn kansallis-*

*kirkon kuuluminen kiinteästi valtion hallintoon*.<sup>6</sup> Puhtaaksiviljeltyä valtiokirkkojärjestelmää, jossa valtion uskonnosta voidaan puhua eräänlaisena virallisena ideologiana, edustaa Pohjoismaista Norja, jonka perustuslaissa ”evankelis-luterilainen uskonto” on määritelty valtakunnan ”julkiseksi” eli viralliseksi uskonnoksi (”statens offentlige Religion”, 2 §). Kansalaisilla ja yhteisöillä on kuitenkin uskonnonvapaus. Kuninkaan tulee tunnustautua evankelis-luterilaiseen uskontoon sekä ”pitää yllä ja suojella sitä”. Kuningas on myös Norjan kirkon (Den norske kirke) hallinnollinen johtaja. Käytännössä tämä johtajuus on hallituksella ja kirkollisministeriöllä. Kirkon organisaatiosta säädetään lailla suurkäräjien toimesta.<sup>7</sup>

Pohjoismaissa nopeinta on ollut Ruotsin uskonto- ja kirkkopoliittinen kehitys. Läntisessä naapurimaassamme uskonnonvapaus toteutui Suomea<sup>8</sup> selvästi hitaammin, sillä Ruotsissa uskonnonvapauslaki säädettiin vasta 1951. Ruotsissa käynnistyi kuitenkin 1950-luvun loppupuolella aina tähän päivään asti jatkunut kirkkopoliittinen selvitys- ja valmistelutyö, jonka aikana on yhtäältä yritetty ”toteuttaa” täydellistä kirkon ja valtion eroa<sup>9</sup> ja toisaalta lisätty kirkon hallinnollista itsenäisyyttä ja valmiutta mahdollisen eropäivän varalle.<sup>10</sup> Uusinta vaihetta Ruotsin kirkko-valtiokeskusteluissa edustaa keväällä 1994 valmistunut komitena mietintö *Staten och trossamfundens*. Sen mukaan vuoden 2000 alusta lähtien astuu voimaan sellaisia muutoksia, jotka voidaan tulkita kirkon ja valtion eroksi Ruotsissa.<sup>11</sup> Olennaista on kuitenkin todeta, ettei tämä merkitse suinkaan sellaista kirkon ja valtion eroratkaisua, jonka tavoitteena olisi vaikeuttaa kansalaisten mahdollisuuksia harjoittaa uskontoaan. Pikemminkin kysymyksessä on kansalaisyhteiskunnasta nouseva tulkinta, joka rakentuu positiivisesti tulkittuun uskonnonvapauteen sekä yksilöiden että yhteisöjen kohdalla. Perinteisiä lähtökohtia, uskonnonvapauden toteutumista ja valtion uskonnollista neutraliteettia, on pyritty tulkitsemaan uudella, modernin demokraattisen valtion kansalaisyhteiskunnan luonteeseen soveltuvalta tavalla. Kaikilla on oikeus tunnustaa valitsemaansa uskontoa tai jäädä kokonaan kaikkien uskontokuntien ulkopuolelle.

Norjaan ja Ruotsiin verrattuna Suomea puolestaan voidaan pitää havaintoesimerkkinä maasta, jossa perinteinen kirkon ja valtion suhde on asteittain purettu päätyemättä silti täydelliseen eroon kirkon ja valtion välillä.<sup>12</sup> Erovaateet ovat kyllä meilläkin välistä velloneet näkyvästi ensin uskonnonvapautta edeltäneenä aikana, sittemmin itsenäisyytemme aikana erityisesti radikalismien ajaksi luonnehditulla 1960-luvulla. Nykyinen Suomen evankelis-luterilainen kirkko on selvästi valtiosta erillinen instituutio ja sillä on oma oikeushenkilöllisyytensä. Silti meillä on käyty jatkuva keskustelua, onko ja missä mielessä oma kirkkomme on ”valtiokirkko”. Kirkollamme on tietyt siteet valtiovaltaan, ja meillä on säilynyt eräitä valtiokirkollisuuden piirteitä. Valtiokirkolliseen erityisasemaan viit-

taavat selkeästi omassa kirkkolainsäädännössämme eräät perinteiset piirteet, kuten kirkon julkisoikeudellinen asema, presidentin oikeus nimittää piispat<sup>13</sup> ja valtiolle aina vuoteen 1997 asti kuulunut velvoite ylläpitää tuomiokapitulilaitosta, monet taloudelliset siteet valtiovaltaan nähden, oikeus periä kirkollisveroa, valtiovallan palkkaamat erityistyömuotojen (armeijan, vankeinhoillon, aistivammaistyön) papit jne. Sanan varsinaisessa mielessä Suomen ev.-lut. kirkko ei kuitenkaan ole ollut valtiokirkko vuoden 1869 kirkkolain ja vuoden 1919 hallitusmuodon säätämisen jälkeen. Suomen valtio on valtiona uskonnollisesti sitoutumaton, ja kirkko on lainsäädännöllisesti ja hallinnollisesti varsin itsenäinen suhteessaan valtioon.

Valtiokirkon käsitteelle on yhteiskunnallisessa keskustelussa usein annettu kielteinen ideologinen vivahe. Enemmistökirkon on mm. esitetty valtiokirkon luonteensa vuoksi ja etuoikeuksiensa turvin uhkaavan aidon uskonnonvapauden toteutumista tai uskonnollisten vähemmistöryhmien asemaa. Valtiokirkon vaihtohtona ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon yhteiskunnallisen aseman pehmeämpänä ilmaisuna onkin usein tarjottu ajatusta *kansankirkosta*.<sup>14</sup> Suomen evankelis-luterilainen kirkko onkin korostanut vuosikymmenien ajan olevansa ensisijaisesti kansankirkko.<sup>15</sup> Asiallisesti sama asema on maassamme myös ortodoksisella kirkolla. Kansankirkkoon siirryttäessä on perinteisen valtiokirkon katsottu jääneen historiaan. Käsitteinä valtiokirkko ja kansankirkko ilmaisevat kuitenkin erityyppisiä asioita. Kansankirkko-käsite on oikeudelliselta kannalta epämääräinen, koska sen oikeudelliset perusteet on voitu järjestää eri maissa hyvinkin poikkeavasti. Selventävästi voidaankin todeta, että valtionkirkonkäsite on lähinnä kirkko-oikeudellinen, kansankirkon käsite taas enemmän kirkkososiologinen. Kansankirkko-käsite kuvaa tietyn kirkon historiallista merkitystä sekä tämän kirkon tapaa mieltää asemansa ja toimintaideansa suhteessa omaan kansaansa. Kirkko on aina yhteisö jonkin valtion piirissä ja sen jäsenet ovat samalla tämän valtion kansalaisia. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toiminnan suunnittelussa on jatkuvasti nojaututtu ajatukseen kansankirkosta, joka palvelee koko kansaa.

Tämän ajatuksen rinnalle on paljolti viime vuosikymmenien ekumeenisten (bilateraalisten) dialogien ansiosta – jotka ovat auttaneet kirkkoamme löytämään uudelleen juuremme – noussut tendenssi korostaa yhä selvemmin luterilaisuuden historiallista jatkuvuutta. Suomen ev.-lut kirkko katsoo aidoimmin edustavansa ei vain kansojen syviä rivejä vaan myös laajemminkin luterilaisuuden jatkuvuutta maassamme. Se ei ole koskaan katsonut olevansa moderni paikallinen vaihtoehto roomalais-katolisuu-delle, vaan koko läntisen kristinuskon edustaja meillä. Piispa Eero Huovinen määrittelee osuvasti evankelis-luterilaisen kirkkomme identiteetin ”luterilaiseksi kansankirkoksi, joka elää idän ja lännen välissä ja on syvä-

ti juurtunut niin varhaiskristilliseen traditioon kuin myös luterilaisen uskonpuhdistuksen löytöihin”.<sup>16</sup>

Edellä olen hahmotellut alustavasti eräitä yleisiä tekijöitä, jotka ovat keskeisiä ymmärtääksemme niitä lähtökohtia, joille kirkon ja valtion väliset suhteet rakentuvat tämänhetken Suomessa. Seuraavassa tarkastelen yksityiskohtaisemmin (1) kirkon ja valtion suhteiden taustahistoriaa, joka auttaa ymmärtämään, miksi Suomessa on säilynyt eräitä valtiokirkollisuuden piirteitä, vaikka Suomi ei enää kuulu kiinteän valtiokirkkojärjestelmän maihin. Toiseksi tarkastelen (2) kehitystä kohti uskonnonvapautta ja uskonnonvapauslain keskeistä sisältöä kirkon ja valtion suhteiden kannalta. Kolmanneksi pyrin (3) lähestymään kirkon ja valtion suhteita kirkon omista lähtökohdista käsin. Tällöin joudutaan erityisesti kysymään, mitä kirkon kannalta on ajateltava kirkon nykyisestä valtiosidonnaisuudesta. Viimeksi mainittuun liittyy välillisesti myös (4) kysymys yhdyntävän Euroopan ja EU:n asettamista haasteista Suomen ev.-lut. kirkolle. Euroopan unionilla tulee olemaan tulevaisuudessa nykyistä suurempi merkitys jäsenvaltioidensa kirkkojen asemaa ja uskontoa koskevan lainsäädännön muotoutumisessa. Paitsi yleisellä kansainvälisellä (5) myös ekumeenisella kehityksellä on merkittäviä kirkko-oikeudellisia seuraamuksia. Hyvänä esimerkkinä tästä voidaan mainita ajankohtainen *Porvoon julistus*, jonka tähän mennessä ovat hyväksyneet 11 luterilaista ja anglikaanista kirkkoa. Julistus ei merkitse vain kirkkojen lähentymistä vaan kirkollisen yhteyden rakentumista, Pohjolan, Baltian ja Brittein saarten kirkkojen välille. Näistä viidestä eri asiakokonaisuudesta tarkastelen seuraavassa neljää ensimmäistä.

## 2. Kirkon ja valtion suhteen historiallinen kehitys Suomessa

Kirkon ja valtion suhteiden kehityksen historialliset juuret Suomessa ovat siinä suuressa yhteiskunnallisessa uskonto- ja kirkkopoliittisessa muutoksessa, jonka uskonpuhdistus aiheutti Ruotsi-Suomelle 1520-luvulla. Kustaa Vaasan kruunaamisen 1523 ja Västeråsin 1527 valtiopäivien myötä Ruotsi irrottautui Roomasta. Yhteys ylikansalliseen, valtiosta ja sen oikeusjärjestyksestä riippumattomaan paavinistuimeen katkesi ja sen sijaan syntyi kansalliskirkko, jonka asema säänneltiin uusilla kirkollisilla säännöksillä että yhteiskunnallisella lainsäädännöllä. Kun keskiajan katolista kirkkoa koski Ruotsissa sekä kirkon sisäinen kanoninen oikeus että yhteiskunnan antama kirkkokaari, jollaisia silloiset maakuntalait sisäl-



sivät, uskonpuhdistuksen myötä kanoninen oikeus ei täysin hävinnyt mutta sen ala kaventui merkittävästi.<sup>17</sup> Käytännössä uskonpuhdistuksen toteuttaminen hoidettiin valtiollisilla päätöksillä. Upsalan synodissa 1536 Ruotsin kirkosta tuli evankelinen kansalliskirkko. Västeråsın 1544 valtiopäivillä Ruotsi julistautui evankeliseksi kuningaskunnaksi. Tärkeäksi muodostunut Laurentius Petrin<sup>18</sup> kirkkojärjestys (v:lta 1561) julkaistiin kuninkaan hyväksymänä vuonna 1571. Uskonpuhdistuksen myötä Ruotsi-Suomessa kuten muissakin luterilaisen uskon hallitsemisessa maissa kirkko muodostui valtion kiinteäksi osaksi. Oikeudellisesti katsoen muutos oli hyvin huomattava.

Uskonpuhdistus loi opin maallisesta ja hengellisestä hallintavallasta eli regimentistä, jossa maallisen vallan velvollisuus oli rauhaa ja järjestystä ylläpitämällä ulkoisesti suojella kirkkoa (*officium circa sacra*), mutta kirkon opillisiin kysymyksiin ja elämään (*in sacris*) sen ei tullut puuttua. Kun puhumme Lutherin kahden hallinnan opista eli regimenttiopista, kysymys ei ole jostain hänen poliittis-yhteiskunnallisesta reformiohjelmastaan, kuten varsin usein ajatellaan. Kysymys kahdesta hallinnasta vie Lutherin raamattuteologian keskukseen. Ennen muuta Luther halusi taistella evankeliumin puhtauden puolesta, jonka evankeliumin hän katsoi hämärtyneen siitä syystä, että keskiajan katolinen kirkko oli pyrkinyt ulottamaan hallintansa kaikille elämän alueille ja tekemään kirkosta kaikkea hallitsevan. Se ilmeni erityisesti vaatimuksessa, että maallisen miekan (vallan) oli alistuttava hengelliselle. Vaikka Luther ei luonnollisestikaan tuntenut nykyaikaista demokraattista valtiojärjestystä ja vaikka Lutherin oppi kahdesta hallinnasta ei ollut vähimmässäkään määrin lähtökohdiltaan poliittis-yhteiskunnallinen ohjelma, sillä oli merkittävä poliittis-yhteiskunnallinen vaikutus ja ulottuvuus.

Tämä ilmeni näkyvästi kahdessa asiassa, yhtäältä muuttuneessa asenteessa maalliseen valtaan ja toisaalta maalliseen kutsumukseen. Kun Luther ja myöhempi luterilaisuus päätyivät kahden hallinnan ajatuksesta lähtien korostamaan, että niin maallinen kuin hengellinen hallinto olivat molemmat Jumalan luomaa todellisuutta, tämä oli omiaan korostamaan aikaisempaan verrattuna maallisen vallan itseisarvoa, ei hengelliselle miekalle alistettuna vaan sen rinnalla, itsenäisenä. Hengellisen regimentin välineinä ovat sana ja sakramentit sekä tavoitteena vanhurskauden ja rakkauden toteuttaminen. Myös maallisen regimentin tavoitteena on rakkauden toteuttaminen, mutta välineinä on lainsäädäntö ja tarvittaessa esivallan miekka, jonka tehtävänä on heikkojen suojaaminen. Näin regimenteillä on keskinäinen yhteys ja samalla eroavaisuus. Maallisen vallan ja hallinnon hyväksyminen ”Jumalan vasemman käden toimintana” ja selaisenaan oikeutettuna loi kuitenkin edellytykset koko maallisen auktoriteetin kasvulle, ruhtinaiden vallan lisääntymiselle, kansallisten monar-

kioiden synnylle, joita on historiassa pidetty uuden ajan alkamisen tunnusmerkkeinä. Nämä kaikki ovat kuitenkin olleet tekijöitä, jotka ovat luoneet luterilaisen valtiokirkkojärjestelmän sisälle jännitteitä, jotka ovat nähtävissä järjestelmän myöhemmässä historiassa.

Kustaa Vaasasta alkanut kirkon ja valtion suhteiden kehitys vakiintui Kaarle XI:n aikana säädetyllä vuoden 1686 kirkkolalla, joka velvoitti kaikki valtakunnan asukkaat luterilaiseen tunnustukseen (ns. tunnustuspakon aika). Tältä kirkollisen kurin ja järjestyksen ajalta on peräisin väestökirjojen pitäminen. Luterilainen usko oli tullut valtionuskonnoksi jo Uppsalan kirkolliskokouksessa<sup>19</sup> vuonna 1593, ja tämä periaate oli kirjattu myös vuoden 1634 hallitusmuodossa. Siinä luterilainen kirkko ja sen oppi (*Confessio fidei*) saivat perustuslain turvaaman aseman. Vaikka uskonnonvapautta ei sanan varsinaisessa mielessä tunnustettu, Stolbovan rauhan 1617 jälkeen uskonnollisten vähemmistöjen – ortodoksien, reformoitujen ja anglikaanien – kohdalla jouduttiin olosuhteiden pakosta tekemään eräitä myönnytyksiä ja antamaan oikeus suljettuun uskonnonharjoitukseen.<sup>20</sup> Uskonnollisen yhtenäisyyden valtiota koossapitävä merkitys tuotiin kuitenkin selkeästi esille 1634 hallitusmuodon sanamuodossa ”Yksimieliisyys uskossa ja oikeassa jumalanpalveluksessa ovat arvollisen, sopuisan ja pysyvän hallituksen vahvin perustus”, joka sanamuoto on sittemmin toistunut kaikissa hallitumuodoissa aina Suomen itsenäistymiseen (1917) asti.

Vuoden 1686 kirkkolaki merkitsi periaatteessa kirkon itsenäisyyden poistumista ja keskitti vallan kuninkaan käsiin. Tämä ilmeni mm. hallitsijan mahdollisuutena vaikuttaa piispanvirkojen täyttämässä. Kirkkomme nykyisen verotusoikeuden ja hallitsijan (nyk. presidentin) piispojen nimitysoikeuden juuret periytyvät tältä ajalta. Tunnustuspakon tähden kirkon ja valtion jäsenistö samaistuivat. Kirkkolaki oli tosiasiallisesti valtion kirkollisessa muodossa ilmenevän toiminnan sääntelyä.

Valtiollisena instituutiona kirkko toimi yksinvaltiuden aikakaudella (1700-luvun alkupuolella) valtion vaikutuskeinoin. Pappissäätö oli yksi säätövaltiopäivien neljästä säädystä aateliston, porvariston ja talonpoikien ohella. Askelta itsenäisemmän kirkon suuntaan merkitsivät vuonna 1723 annetut papiston erioikeudet. Nämä asettivat tietyt rajat myös hallitsijan vallalle.

### 3. Kehitys kohti uskonnonvapautta

#### 3.1. Suomen uskontopoliittikka autonomian aikana

Suomen vuosisataisen valtioyhteyden katkettua Ruotsiin 1809 ja Suomen tultua liitetyksi autonomisena valtiona osaksi Venäjää, oli vuoden 1686 kirkkolaki edelleen voimassa ja siirtyi näin osaksi Suomen suuriruhtinaskunnan lainsäädäntöä. Maan luterilaisen kirkkohallinnon johtoon tuli Venäjän ortodoksinen keisari. Kirkon oikeusasemassa ei tapahtunut kuitenkaan muutosta. Suomen evankelis-luterilainen kirkko säilytti oppinsa ja järjestyksensä keisari Aleksanteri I:n Porvoon valtiopäiville antaman julistuksen mukaisesti.

Suomen kirkon piirissä eli kuitenkin pelko toisuskoisen hallitsijan uskontopoliittikkaan nähden. Vanhan Suomen tultua liitetyksi 1811 muuhun Suomeen, ortodoksiväestön määrä kymmenkertaistui n. 30 000 jäseneksi. Vuoden 1827 keisarillinen asetus avasi ortodokseille Suomen sotilas- ja siviilivirat. Ja koska ortodoksit olivat ”keisarin uskoa” tunnustavia, he nauttivat hänen erityistä suojeluaan. Kaikkinaisen ortodokseihin kohdistunut käännytystyö oli näin muodoin kiellettyä. Tunnustuksellisen luterilaisen suojasään koettiin hetkessä muuttuneen ortodoksiseksi takatalveksi. Tässä muuttuneessa uskontopoliittisessa tilanteessa katsottiin, että Suomen luterilaiselle kirkolle olisi saatava itsenäisempi asema. Keisarin annettua suostumuksensa senaatti asetti 1860-luvulla kirkollisten piirien toivomuksesta komitean uudistamaan kirkkolakia. Teologian professori *Frans Ludvig Schaumanin*<sup>21</sup> (1810–1877) tultua komitean jäseneksi syntyi hänen ehdotustensa pohjalta uusi kirkollinen lainsäädäntö.

Schaumanin keskeinen linjanveto valtion ja kirkon tehtäväjaossa oli, että kirkolla oli oltava oma lainsäädäntöelin, kirkolliskokous. Puhtaasti kirkollisia asioita koskeviin lakeihin nähden hallitsijalla oli vain hyväksymis- tai hylkäämisoikeus. Sen sijaan sekä yhteiskunnallista että kirkollista ainesta sisältävät asiat olisivat valtion lainsäädäntöasioita. Voidaankin todeta, että tähän *peruslinjaukseen* ei Suomessa ole toistaiseksi tullut muutosta. Kirkolliskokous on säilyttänyt asemansa kirkollisen oikeuden lähteenä. Kirkon oman päättävän elimen perustaminen ja sille kirkolaissa uskottu aloiteoikeus kirkkolakia säädettyäessä sekä lausunnonantaoikeus erinäisissä valtion ja kirkon yhteisissä kysymyksissä, loivat ne peruspilarit, joiden varassa valtion ja kirkon suhteet vielä tänäänkin toimivat.

Vuonna 1870 voimaan tullut kirkkolaki merkitsi kirkon uudelleen syntymistä valtiosta erillisenä julkisoikeudellisena yhteisönä. Uusi kirkkolaki oli myös merkittävä askel kohti uskonnonvapautta. Tunnustuspakosta luo-

vuttiin ja valtion sitoutumista luterilaiseen tunnustukseen väljennettiin. Vaikka laki säädettiin ainoastaan luterilaisen kirkon jäseniä varten, siinä tunnustettiin, että valtakunnassa oli myös muihin uskontokuntiin kuin luterilaiseen kirkkoon kuuluvia. Lakiin tuli erillismaininta, ettei kansalaisia saanut vastoin vakaamusta sitoa luterilaisen kirkon jäsenyyteen eikä myöskään estää eroamasta luterilaisesta kirkosta ja liittymästä toiseen kristilliseen kirkkokuntaan. Täydellistä omantunnon- ja uskonnonvapautta laki ei suinkaan tunnustanut. Vuoden 1969 kirkkokirkkolain uskonnonvapaus tarkoitti ensisijaisesti *uskonnon harjoittamisvapautta*. Uskonnollisessa suhteessa neutraali valtio oli vielä 1869 kirkkolaille täysin tuntematon käsite.

Kootusti voidaan todeta, että Suomen yhteys Venäjään autonomisen kauden aikana loi, paradoksaalista kyllä, itsenäistymisen edellytykset myös kirkolle.<sup>22</sup> Kirkko pitäessään esillä läntistä kirkollista perinnettä pohjoismaisessa muodossaan toisuskoisen keisarin uskontokunnan rinnalla ja korostaessaan olevansa läntisen kristinuskon edustaja meillä onnistui turvaamaan kirkolle uudenlaisen, lailla turvatus puuttumattomuus- aseman. Tätä reviiiriään Suomen kirkon ei ennen Euroopan unionin syvenevää integraatiota ja siihen liittyvä valtiollista yhteistoimintaa ole tarvinnut missään olennaisessa avata sen piiriin kuulumattomille.

Suomen luterilaisen kirkon kannalta edellä hahmoteltu kehitys on merkinty, että kirkko ei ole ollut ensisijassa valtiovallan uskontopoliittikan välikappale ja käskyläinen, vaan se on omassa *järjestymuodossaan*<sup>23</sup> voinut luoda käsityksensä omasta olemuksestaan ja tehtävästään kansansa palvelijana. Suomessa on historiallisen kehityksen myötä kirkollinen työ saanut sellaiset muodot, että hallitsijavaltaisista lähtökohdista huolimatta kansanvaltaiset elementit ovat luontevasti sisältäpäin kirkon omien edellytysten mukaisesti rakentuneet kirkollisen järjestelmämme osaksi. Samalla kirkon itsenäisyys valtioon nähden on ollut riittävästi turvattu.

#### 3.2. Uskonnonvapauskysymys itsenäisyytemme aikana

Länsimaisen demokratian periaatteisiin kuuluu uskonnonvapauden turvaaminen yhtenä kansalaisen perusoikeutena. Uskonnonvapauden merkitys avautuu puolestaan sen yhteydestä valtiosääntökokonaisuuteen, valtion perustuslakitasolla omaksumaan oikeus- ja vapausajatteluun. Uskonnonvapaudessa perusoikeutena on olennaista, että julkinen valta ei puutu uskonnollisen vakaumuksen sisältöön eikä erottele kansalaisia uskonnon tai vastaavan vakaumuksen (tai sen puuttumisen) perusteella anataessaan oikeuksia ja velvoitteita. Uskonnonvapauden käsitteeseen on viime vuosi-

sadan vaihteen jälkeen varsin yleisesti liitetty kolme peruselementtiä: *tunnustusvapaus, kulttivapaus ja liittymisvapaus*.

Suomessa edellytykset täydellisen uskonnonvapauden toteuttamiselle luotiin mamme itsenäistymisen (1917) myötä. Vuoden 1919 tasavaltainen hallitusmuoto merkitsi asiassa ratkaisevaa käännettä. Hallitusmuodon 8. § takasi Suomen kansalaisen omantunnon- ja uskonnonvapauden:

Suomen kansalaisella on oikeus julkisesti ja yksityisesti harjoittaa uskontoa, mikäli lakia ja hyviä tapoja ei loukata, niin myös, sen mukaan kuin siitä on erikseen säädetty, vapaus luopua siitä uskonnollisesta yhdyskunnasta, johon hän kuuluu, sekä vapaus liittyä toiseen uskonnolliseen yhdyskuntaan.<sup>24</sup>

Hallitusmuoto antoi kaikille yhtäläiset kansalaisoikeudet ja -velvollisuudet riippumatta siitä, kuuluiko asianomainen johonkin uskonnolliseen yhdyskuntaan vai jäikö hän kaikkien uskonnollisten yhteisöjen ulkopuolelle.

Hallitusmuotoa säädettyä käytiin pitkä keskustelu siitä, olisiko luterilaisen kirkon erityisasema suhteessa valtioon todettava perustuslaissa. Uskonnonvapauden periaatteen täydellisen toteuttaminen vuoden 1919 hallitusmuodossa merkitsi, että Suomen valtiosta valtioon tuli uskonnollisesti sitoutumaton ja puolueeton. Vuoden 1922 uskonnonvapauslailla annettiin yksityiskohtaiset säännökset uskonnonvapaudesta. Sillä vahvistettiin myös evankelis-luterilaisen kirkon ja ortodoksisen kirkkokunnan muista uskonnollisista yhdyskunnista poikkeava asema valtioon nähden.<sup>25</sup> Uskonnonvapauslain tultua voimaan luotiin väestörekisterijärjestelmä<sup>26</sup>, jota pitivät ortodoksinen kirkkokunta, muut uskonnolliset yhdyskunnat sekä muiden osalta henkikirjoittaja (ns. siviilirekisteri). Tätä monitahoista järjestelmää uusittiin 1970-luvulla ja vuonna 1995 sovittiin kirkkohallituksen ja sisäasiainministeriön kesken toimenpiteistä, joilla väestörekisterikirjapitoa kehitetään kirkon ja valtion yhteistyönä.<sup>27</sup>

Yksilön uskonnonvapauden toteuttaminen ja valtion tunnustuksettoman luonteen hyväksyminen eivät kuitenkaan hallitusmuodon mukaan edellyttäneet valtion ja luterilaisen kirkon välisen suhteen purkamista. Vaikka uusi perustuslaki yltäältä rajasi luterilaisen kirkon uskonnolliseksi yhdyskunnaksi muiden joukossa, sen ns. kirkkopykälä (§ 83) toisaalta vahvisti luterilaisen kirkon kirkkolainsäätämisyjärjestyksen ja siihen perustuvan oikeudellisen erityisaseman.<sup>28</sup> Valtiosääntö vahvisti välillisesti myös ortodoksisen kirkkokunnan oikeudellisen erikoisaseman, joka perustui vuonna 1918 annettuun kansallisen kirkkokunnan perustamisasetukseen.

Olenaisinta muutosta uskontopakon ja autonomian aikaan verrattuna merkitsi uskonnonvapauslain kansalaisille suoma oikeus erota evankelis-

luterilaisen kirkon jäsenyydestä ilman liittymisvelvollisuutta mihinkään muuhun uskonnolliseen yhdyskuntaan. Väestökirjanpidollisesti nämä kansalaiset on kirjattu siviilirekisteriin, joka perustettiin 1917. Pienenä kuriositeettina voidaan mainita, että Suomessa helluntaiseurakunnat eivät ole katsoneet voitavansa rekisteröityä nykyisen uskonnonvapauslain säästöjen pohjalta omaksi uskonnolliseksi yhdyskunnakseen. Ne ovat siksi järjestäytyneet yhdistyslain nojalla. Vuonna 1917 saatettiin voimaan myös lainmuutos, joka salli avioliiton solmimisen siviiliviikkimillä.

Suomessa uskonnonvapauslaki on ollut voimassa ja säilynyt olleisilta osiltaan lähes muuttumattomana 75 vuoden ajan.

#### 4. Kirkon ja valtion suhde Suomen ev.lut.-kirkon omista lähtökohdista tarkasteltuna

Kirkon ja valtion suhteiden laajamittaista ja monikerroksista problematiikkaa voidaan lähetystyä useista eri näkökulmista. Kirkon ja valtion välisten suhteiden tarkastelu on meillä yleensä keskittynyt historiallisten, juridisten, kirkkopoliittisten, hallinnollisten ja taloudellisten suhteiden kuvailuun, kuten paljolti edellä on tehty. Yksityiskohtat ja monet kirkon ja valtion välisten yhteyksien erilaiset osatekijät voivat helposti peittää kuitenkin alleen itse tärkeimmän: kirkon oman itseymmärryksen. Kirkon kaiken toiminnan ja järjestysmuodon<sup>29</sup> peruslähtökohtana on, että kirkon tehtävä on annettu. Sen tehtävänä on *evankeliumin julistaminen*, Jumalan armon välittäminen sanan ja sakramenttien kautta. Kirkko on olemassa viime kädessä vain ja ainoastaan tätä tehtävää varten. Kirkko tulee myös konkreettisesti *näkyväksi*<sup>30</sup> vain ja ainoastaan tässä tehtävässä. Tämän lähtökohdan takia kirkon olemus, tehtävä ja sen hallinto on aina olemainen verrattuna yhteiskuntaan ja talouselämään. Jos kirkon ja valtion suhteita tarkastellaan pelkästään teknisenä kysymyksenä, saattavat helposti kadota ne ideologiset tai uskonnolliset taustatekijät, joiden pitäisi olla suhteiden järjestelyn pohjana.

Mitä kirkon kannalta on sitten ajateltava kirkon nykyisestä valtiosidonnaisuudesta, silloin kun kirkon ja valtion suhteita lähestytään *tietoisesti* juuri valtiosidonnaisuudesta käsin? Tämän valtiosidonnaisuuden piiriin meillä on esimerkiksi luettu sellaisia kieltämättä problemaattisia asiakokonaisuuksia kuin kirkon julkisoikeudellinen asema ja sen laajuus<sup>31</sup>, tasavallan presidentin oikeus nimittää piispat, valtiovallan oikeus päättää

hiippakuntajaosta, Suomen ev.lut kirkon vastuu hautausmaista<sup>32</sup>, maamme koulujen tunnustuksellinen uskonnonopetus, väestökirjanpito ja viimeisenä mutta ei suinkaan vähäisimpänä maassamme juuri valmistumaisimmillaan olevan perustuslakiuudistuksen kohta, jossa perustuslain tasolla ei mainita lainkaan muita kirkkoja tai uskonnollisia yhdyskuntia kuin luterilainen kirkko. Euroopan yleiseen kirkkopoliittiseen kontekstiin asetettuna valittu linjaus on kieltämättä outo<sup>33</sup>, varsinkin kun sitä tarkastelee maamme nykyisestä ekumeenisesti erittäin avoimesta ilmapiiristä<sup>34</sup>, minkä surauksena ei vain kansankirkkojemme suhteet vaan myös suhteemme ns. vapaisiin suuntiin ovat merkittävästi parantuneet. Kirkkomme on käynyt viimeksi vuonna 1992 Vapaakirkon ja helluntaiherätyksen kanssa ns. kolmikantaneuvotteluja, jossa on tarkasteltu vähemmistö-kirkon ja helluntaiseurakuntien kokemuksia uskonnon vapauden toteutumisesta Suomessa. Kirkkomme ylin johto on todennut, että ”nämä kirkot tulevat saamaan kaiken tukemme, jotta uskonnonvapaus positii-visena perusoikeutena toteutuisi maassamme mahdollisimman täydellisesti.”<sup>35</sup>

Pyrkimättä antamaan tyhjentävää vastausta siihen, miten edellä mainitut kirkon valtiosidonnaisuuteen liittyvät probleemit tulisi solidisti pyrkiä ratkaisemaan<sup>36</sup>, on todettava, että kirkon suhteet valtioon ja yhteiskunnalliseen valtaan laajemminkin ovat ihmisen luonnollisen järjen alueelle kuuluvia, siis tarkoituksenmukaisuusharkinnan asioita samalla tavalla kuin kirkon hallintojärjestelmäkin. Ratkaisujen tulee perustua kirkon omaan olemukseen ja palvella kirkon tehtävän toteuttamista. Suhteessa valtioon ja poliittiseen päätöksentekoon kirkon kannalta ei tällöin ole ratkaisevaa, millaista valtiokirkollisuuden astetta kirkon ja valtio suhde heijastelee, vaan tekeekö jokin tietty ratkaisu oikeutta kirkon ja laajemminkin kirkkojen pyrkimykselle arvioida omaa suhdettaan valtioon ja yhteiskuntaan. Ratkaisevaa tällöin on, että kirkko ja kirkot itse ovat oman tunnustuksensa tulkitsijoita ja oman järjestysmuotonsa kehittämisen subjekteja. Tämä kirkon omasta olemuksesta nousevan itseymmärryksen voidaan sanoa olevan sen, jonka varassa Suomen ev. lut. kirkko on pyrkinyt hoitamaan suhteita valtioon ja ympäröivään yhteiskuntaan.

Kuten edellä esitetystä on jo käynyt ilmi, Suomen ev.-lut. kirkolla on maassamme takanaan niin pitkä historia, että se meidän yhteiskunnassamme voi ujostelematta osallistua yhteiskunnalliseen keskusteluun. Kirkkomme ylin johto on itsenäisyytemme alkuajoista asti, mutta aivan erityisesti viime vuosikymmeninä aktiivisesti osallistunut yhteiskunnalliseen ja sosiaalieettiseen keskusteluun. Viimeksi arkkipiispa John Vikström on käyttänyt erittäin merkittävän puheenvuoron uusliberalismin ja sen edustamien arvojen eettisestä arvioinnista.<sup>37</sup> Suomen liittyttyä Euroopan unioniin kysymys pohjoismaisen hyvinvointiyhteiskunnan säilyttämisestä on

tullut polttavaksi, koska katolinen yhteiskuntaoppi – vaikka sitä ei olekaan omaksuttu sellaisenaan – on kiistatta vaikuttanut niihin yhteiskuntaeettisiin, joita Unionissa sovelletaan ja jotka sen kautta heijastuvat jäsen-maihin. Valtio, jossa julkisen vallan sosiaalinen rooli ja vastuu on vahva, on muodostunut alueilla, joiden kulturi ja ajattelutapa on monin tavoin protestanttinen ja luterilainen.<sup>38</sup> Eräät katolisen ajattelun korostukset puolestaan ovat niitä, joita hyvinvointivaltion uusliberalistisesti värityneessä kritiikissä on noussut esiin.

## 5. Yhdentyvän Euroopan ja Euroopan unionin asettamat haasteet Suomen ev.-lut. kirkolle

Kirkkojen EU-integraation on Suomessa vielä niin uusi asia, että Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa ei ole toistaiseksi luotu yksityiskohtaista kirkon EU-strategiaa<sup>39</sup> eikä otettu juurikaan kantaa siihen, millaisia aatteellisia päämääriä kirkko haluaisi EU:n edustavan.<sup>40</sup> Suomen liittyttyä Euroopan unioniin kysymys kirkon ja valtion suhteesta on tullut monisäikeisemmäksi ja vaikeammin hahmotettavaksi. Valtiollinen yhteistoiminta heijastuu väijäämättä myös kirkkoihin. Euroopan unionin jäsenvaltiossa joudutaan tulevaisuudessa ei vain laatimaan kansallisten kirkkojen omia säännöksiä vaan myös liittymään uuteen, koko Unionia koskevaan valtiolliseen lainsäädäntöön. Samalla tähän kehitykseen liittyy paljon positii-visia elementtejä, joita ei myöskään ole syytä kieltää. Yksi näistä on kristinuskon merkityksen korostaminen yhdentyvän Euroopan rakennuspalikkana.<sup>41</sup> Erityisesti kristinuskon on katsottu muovanneen ratkaisevasti Euroopan kulttuurista, sosiaalista ja poliittista historiaa, antaneen ja yhä vielä tänäkin päivänä antavan merkittävän panoksen eurooppalaisuuden ja Euroopan kansojen identiteetin muodostumiselle.

Tämä näkemys tuli erittäin selvästi esille, kun Amsterdamissa kesäkuussa 1997 koolla ollut hallitusten välinen konferenssi päätti kirjata Euroopan Unionin perussopimuksen (ns. Maastricht II:n) yhteyteen *juulistuksen* (ei artiklan) kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen asemasta. Amsterdamin kokouksen loppuasiakirjaan (*final act*) sisältyvä julistus Euroopan unionin suhteesta sen jäsenmaissa toimiviin kirkkoihin ja uskonnollisiin yhteisöihin kuuluu seuraavasti: ”Unioni kunnioittaa eikä rajoita kirkkojen ja uskonnollisten järjestöjen tai yhteisöjen kansallisen lainsäädännön mukaista asemaa jäsenvaltiossa.”<sup>42</sup> Kirkkojen aseman kirjaaminen valtioitten välisessä sopimuksessa merkitsee ajattelun muutosta tähän asti *vain* taloudellisena ja poliittisena yhteisönä tunnetussa Euroo-

pan unionissa. Vaikka kyseinen julistus ei sisälly itse EU:n perussopimukseen *erillisenä artiklana*<sup>43</sup>, jolloin sen juridinen merkitys on vähäisempi siihen verrattuna, että asiasta olisi laadittu erityinen sopimusartikla, on todettava, että julistus on poliittisesti sitova. On myös mitä todennäköisintä, että kirkkoja ja uskonnollisia yhteisöjä koskeva artikla tulee sisällyttämään tulevaisuudessa kehittyvään EU-lainsäädäntöön.

Mikä on sitten Euroopan Unionin perussopimuksen (ns. Maastricht II:n) käytännön merkitys Suomen ev.-lut. kirkolle? Kysymykseen voidaan vastata ainakin seuraavalla tavalla. – On totta, että Suomen liittyminen EU:hon merkitsee, että valtio on luovuttanut osan toimivallastaan ylikansallisille elimille. Sekin on totta, että kansallisella että ylikansallisella tasolla tullaan tekemään myös uskontoa ja kirkkojen asemaa suoraan tai välillisesti koskevia päätöksiä. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että EU:n suunnalta tulisi jokin erityinen kirkkodirektiivi. Amsterdamin sopimus ei muuta olennaisesti kirkkopoliittista tilannetta Pohjolassa, koska se lähtee liikkeelle siitä lähtökohdasta, että *päätökset kirkkojen asemasta tehdään kansallisella tasolla subsidiariteetti-periaatteen mukaisesti* mahdollisimman alhaisella juridisella tasolla.<sup>44</sup> Subsidiarisuus-periaatteesta nouseva mahdollisuus kansalliselle ratkaisulle on ensiarvoisen tärkeä EU-maista erityisesti Ranskalle ja Englannille, joissa molemmissa on huomattavat muslimivähemmistöt, jotka ovat aiheuttaneet tiettyjä ongelmia länsieurooppalaisen kulttuuriperinteen – erityisesti sunnuntai-pyhäpäiväkäytännön – säilymiselle. Myös Saksan viimeaikainen päätös kieltää skientologia uskontona voidaan nähdä nousevan halusta varjella eurooppalaista uskonnollista kulttuuriperintöä.<sup>45</sup>

Prof. Juha Seppo on Näköala-lehdelle antamassaan haastattelussa todennut, että Amsterdamin sopimuksen voidaan katsoa yleisellä tasolla edistävän erilaisuutta ja moninaisuutta eikä suinkaan pyrkivän sen paremmin jäsenvaltioiden sisäisen kuin niiden välisen yhtenäisyyden lisäämiseen. Eräät uudet sopimusartiklat tai entisen artiklojen muutokset liittyvät puolestaan EU:n laajenemisprosessiin. Sopimuksessa on entisestään korostettu jäsenvaltioiden velvollisuutta sitoutua demokratiaan ja taata moitteettomat ihmisoikeudet kaikille kansalaisille. Uskontopolitiikan kohdalla tämä tarkoittaa, että valtio ei voi sivuuttaa myöskään kansalaisten uskonnollisia tarpeita.<sup>46</sup>

Amsterdamin kokouksen loppuasiakirjan kirkkoja koskevan julistuksen suurin juridinen ja poliittinen merkitys on epäilemättä siinä, että se kumoamatta millään muotoa ETYJ:n ihmisoikeussopimuksia, haluaa tehdä oikeutta merkittäväle osalle Euroopan kulttuurista ja uskonnollista perintöä ja taata samalla uskonnollisia yhteisöjä koskevan lainsäädännön kuumilumisen EU:n jäsenmaiden hoitaman lainsäädäntövallan piiriin antaen näin tilaa eri maiden uskonnolliselle ja kulttuuriselle erityispiirteille. Ju-

listus takaa myös uskonnonvapauden toteutumisen Euroopan Unionin jäsenvaltioissa.<sup>47</sup>

Voidaan vain aavistella, millaiseksi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja (liitto)valtion keskinäinen suhde lopulta muodostuu yhdyntävässä Euroopassa 2000-luvulla. Jos jotain johtopäätöksiä halutaan vetää viime vuosien yleiseurooppalaisesta keskustelusta, huomattavin on epäilemättä muutos keskustelun yleisessä ilmapiirissä, joka näkyy avoimuutena käsitellä kirkon ja valtion suhteita uudella tavalla. Perinteisiä lähtökohtia, uskonnonvapauden toteutumista (positiivisena uskonnonvapautena) ja valtion uskonnollista neutraliteettia on pyritty tulkitsemaan modernin demokraattisen valtion kansalaisyhteiskunnan luonteeseen kuuluvalla tavalla, jossa tiedostetaan aidosti, että valtion, kirkon ja uskonnollisten yhteisöjen on tehtävä yhteistyötä, koska kysymys on viime kädessä samoista kansalaisista.

Tällaiseen lähetymistapaan kirkkomme on helppo yhtyä. Suomen evankelis-luterilainen kirkko on katsonut edustavansa maassamme ei vain kansojen syviä rivejä ja luterilaisuuden jatkuvuutta, vaan myös Kristuksen universaalista kirkkoa, joka on perimmäiseltä luonteeltaan ylikansallinen. Kirkon sanoman universaalisuus ylittää poliittiset, maantieteelliset ja taloudelliset rajat. Kirkko on olemuksensa mukaisesti lopulta aina ihmisen puolella. Se on niiden puhemies, jotka eivät saa ääntään joko lainkaan tai riittävästi kuuluviin. Yhdyntävässä Euroopassa kirkoilta tullaan yhä enenevässä määrin kysymään sekä kirkon ominta universaalista että sosiaali-eettistä roolia.

## VIITTEET

- <sup>1</sup> Tässä yhteydessä on syytä huomauttaa, että keskustelu kirkon ja valtion välisistä suhteista ei ole ajankohtaistunut vasta Suomen liittyttyä Euroopan unioniin, vaan asiaa on pohdittu vuosikymmenien ajan. Suomen ev.-lut. kirkko kävi jo ennen 1970-luvun taitetta yksityiskohtaisesti läpi niin yksilön uskonnonvapautteen kuin kirkon valtiosuhteeseen liittyvät asiakokonaisuudet. Parlamentaarisesti kokoonpantu kirkko ja valtio -komitea teki viisivuotisen selvitystyön vuosina 1972–1977. Komiteamietinnössä selvitettiin lähes kaikki kirkon valtion kosketuspinnat ja otettiin kantaa eri alueiden kehittämiseen. Ks. kirkko ja valtio -komitean mietintö (1977:21).
- <sup>2</sup> Suomen oikeusjärjestelmässä julkisoikeudellisia yhteisöjä ovat valtion itsensä ohella kunnat sekä mm. evankelis-luterilainen kirkko seurakuntineen. Kirkolla voi olla julkisoikeudellinen asema silloinkin kun maassa on toteutettu ns. kirkon ja valtion erottaminen. Tämä on tilanne esimerkiksi Saksassa.
- <sup>3</sup> Arkkkipiispa John Vikström toteaa, että kirkon ja valtion välisistä suhteista käydyssä keskustelussa on aika ajoin katsottu, ettei väestön uskontokuntajakautama pitäisi ottaa lainkaan lukuun ratkaisuihin vaikuttavana tekijänä. ”Ajatuksen tueksi on esitetty, että suuri osa kirkon jäsenistä on sitä vain



- nimeltä vailla aitoa uskonnollista vakaumusta. Luterilaisen kirkon jäsenosuu-  
delle ei siten arvostelijoiden mielestä saisi antaa todellista merkitystä.” Vik-  
ström tähdentää, että kyseisen ajatuskulun takana ei suinkaan aina ole huoli  
kirkon jäsenten uskonnollisen vakaumuksen syventämisestä, vaan asiaa on  
pidetty esillä pikemminkin siksi, että sen on katsottu avaavan ovia edetä  
kirkon yhteiskunnallisen aseman selvään muuttamiseen kirkon toimintaedel-  
letyksiä kaventavalla tavalla. *Vikström J.* 1992, 50.
- <sup>4</sup> Toisin on käynyt esimerkiksi Yhdysvalloissa ja Ranskassa, jossa tehtiin selkeä  
ero valtion ja kirkon toimintapiirien välillä. Tästä ks. tarkemmin *Seppo* 1995,  
408. Seppo kiinnittää huomiota siihen, että kirkon ja valtion ero sai kuitenkin  
erilaisen ilmiön Yhdysvalloissa ja Ranskassa. Ranska edustaa valtiota, jossa  
kirkon ja valtion ero oli nimenomaan merkki kirkon ja poliittisen vallan  
välisestä konfliktista. Yhdysvalloissa ero vastasi puolestaan sikäli tosiasiallis-  
ta uskonto- ja kirkkopoliittista tilannetta, ettei siellä ollut yhtä ja yhtenäistä  
valtiokirkon tavoin kaikkiin siirtokuntiin ulottuvaa kirkko-organisaatiota.  
*Ibid.*
- <sup>5</sup> Selkeän esityksen yksilön ja yhteisöjen vapausoikeuksia koskevasta juridises-  
ta teorianmuodostuksesta tämän hetken Euroopassa tarjoaa prof. Juha Sepon  
kokousraportti ”Uudet vapaudet ja kirkon ja valtion suhteet Euroopassa.  
Tilburgin konferenssi 17.–18.11.1995.” *Reseptio* 1/1996, 22–28. Ks. *erit.* sivut  
24–25.
- <sup>6</sup> Tässä pohjoimaisesta valtiokirkkojärjestelmästä käytetty määrittely on piis-  
painkokouksen sihteeri Hannu Juntusen. Ks. *Juntunen* 1996, 39. Euroopan  
alueella voidaan nähdä vaikuttavan kolme toisistaan poikkeavaa kirkkopoliit-  
tista mallia. Näiden mallien eroavuuksia *Seppo* (1998, 242) kuvaa seuraavasti:  
”Ensinnäkin on selväpiirteisen kirkon ja valtion välisen eron maita. Sitten on  
valtioita, joissa on voimassa tietynlainen sopimusjärjestelmä valtion ja kirkon  
välillä. Kolmas malli koostuu puolestaan eriasteisista kansallisista valtionkirk-  
kojärjestelmistä. Jos halutaan pysyä tämän luokittelun puitteissa, Suomi sijoit-  
tuu viimeksi mainittuun ryhmään, vaikka valtiokirkollisuuden aste on koko  
ryhmän vähäisin.”
- <sup>7</sup> Viime vuosikymmeninä Norjassa on luotu kirkon oma keskushallinto, jolle on  
siirretty kuninkaalle eli hallitukselle aikaisemmin kuulunutta kirkollista toimi-  
valtaa. Perustuslain tasolla valtiokirkkojärjestelmä on kuitenkin päätetty säi-  
lyttää. Tästä tarkemmin ks. esim. Hannu Juntusen Norjan kirkkoa koskeva  
selvitys ”Valtion vai kirkon tunnustus”. *Juntunen* 1991. Ks. myös *Juntunen*  
1996, 33–42.
- <sup>8</sup> Suomen vuonna 1922 säädetty ja yhä edelleen voimassa oleva uskonnonva-  
pauslaki (267/1922) toteaa: ”Uskontoa saa Suomessa julkisesti ja yksityisesti  
harjoittaa, mikäli lakia tai hyviä tapoja ei loukata” (1 §). Jokainen 18 vuotta  
täyttänyt on vapaa päättämään uskontokuntaan kuulumisestaan ja siitä eroa-  
misestaan (5 §). 15 vuotta täyttänyt ei eroa ilman omaa kirjallista suostusmus-  
taan uskontokunnasta huoltajiensa mukana (§ 7). Toisaalta hän ei myöskään  
voi erota uskontokunnasta eikä liittyä siihen ilman huoltajiensa lupaa. Jos  
uskonnonopetusta annetaan yhteiskunnan ylläpitämässä koulussa jonkin us-  
kontokunnan opin mukaisesti, asianomaiseen tunnustuskuntaan kuulumaton  
on pyynnöstä siitä vapautettava.
- Uskonnonvapauslain mukaan kirkkoon kuulumattomat ovat vapaita kaikis-  
ta kirkollisveroista ja niiden vastineista. Sitä vastoin kunnallisveroa maksa-  
vien liikelaitosten, osakeyhtiöiden, osuuskuntien tai muiden taloudellisten  
yhtymien on edelleen maksettava kirkollisveroa, vaikka niiden jäsenet tai

- osakkaat eivät kuuluisikaan kirkkoon ja vaikka he henkilöverotuksessa eivät  
maksaisikaan veroa kirkolle. Toimia näiden epäkohtien korjaamiseksi on pe-  
rusteellisesti selvitetty Kirkko ja valtio komitean mietinnössä 1997: 21. Ks.  
myös *Huovinen* 1992, 11–14. Hautausmaat ovat kirkon omistuksessa, vaikka  
laki antaakin mahdollisuuden myös yksityisen hautausmaan ja hautasijan pe-  
rustamiseen. Luterilaisten seurakuntien on kuitenkin tarvittaessa luovutettava  
hautausmailtaan hautapaikka myös kirkoon kuulumattomien hautausta varten.
- <sup>9</sup> Tähän liittyen Juha Seppo on huomauttanut, että yksilön täydellisen uskon-  
nonvapauden lisäksi kirkon ja valtion välistä eroa oli Ruotsin poliittisessa  
vasemmistossa ja myös vapaakirkollisessa piireissä tavoiteltu jo vuosikym-  
menten ajan. Ks. *Seppo* 1995, 410.
- <sup>10</sup> Ks. esim. *Svenska kyrkan och staten* (Statens offentliga utredningar 1968:11).  
Stockholm 1968; *Samhälle och trossamfund* (SOU 1972:36). Stockholm  
1972; *Robert Schöit & Göran Göransson & Eskil Hinn*, Kyrkolagen. Den  
svenska kyrkorätten 1. Göteborg 1993, 18–26; *Göran Göransson*, Svensk  
kyrkorätt. Den svenska kyrkorätten 2. Göteborg 1993, 60–72.
- <sup>11</sup> *Staten och trossamfundet* (SOU 1994:42). Stockholm 1994; *Remissamma-  
ställning*. Kyrkoberednings slutbetänkande Staten och trossamfundet.
- <sup>12</sup> Perusproblematiikka, jolla kirkon erottamista valtiosta perusteltiin, syntyi Yh-  
dysvaltojen itsenäisyysjulistuksen ja Ranskan vallankumouksen myötä 1700-  
luvun loppupuolella. Tapahtumien ideologisena sytykkeenä oli valistuksen  
ajan muotifilosofia, rationalismi, ja sen pohjalta muotoutunut ihmisoikeuk-  
sien julistus uskonnonvapausvaateineen. Tästä ks. tarkemmin *Seppo* 1995,  
407–411.
- <sup>13</sup> Vaalilautakunnan kolmelle eri ehdokassijalle asettamasta kandidaateista presi-  
denti nimittää yleensä 1. ehdokassijalle eniten ääniä saaneen ehdokkaan piis-  
paksi. Itsenäisyytemme aikana presidentti on käyttänyt varsin rajoitetusti hä-  
nelle kuuluvaa oikeutta nimittää piispaksi henkilön myös muulta ehdokassijal-  
ta. Näin on tapahtunut kahdesti presidentti Kekkonen aikana.
- <sup>14</sup> The uncommon English expression 'folk church' is often used by Finnish  
theologians when they refer, in English, to Finland's (Lutheran) national  
church, wishing to emphasize its nature as the church of the people, as  
opposed to a mere governmental body. This English concept has been derived  
from its Swedish and German equivalents (*S. folkkyrka*, *G. 'Volkskirche'*; in  
Finnish, '*kansankirkko*'). In the Finnish language, the word '*kansa*' can stand  
for 'people', 'nation' and '*folle*'.
- <sup>15</sup> Myös kansankirkko on käsitteenä moniselitteinen. Ks. tarkemmin *kirkkojär-  
jestyskomitean mietintö* 1979, 17–25. Eri yhteyksissä kansankirkko-käsite  
onkin saanut lukemattomia tulkintoja riippuen siitä, millaiseen kontekstiin se  
on sijoitettu. Iskusananomaisesti voidaan mainita mm. seuraavat: A sociolo-  
gical 'folk church'; A missionary 'folk church'; A nationalistic 'folk church';  
A 'folk church' as a necessary organization; A democratic 'folk church'; The  
'folk church' as a serving institution; The 'folk church' of the underprivileged;  
The non-state-church 'folk church'; An educative 'folk church'; A 'folk  
church' of opportunities; A 'folk church' of grace; The 'folk church' as the  
people gathered together before God; The civil religion 'folk church'; The  
'folk church' as the local manifestation of the Holy, Catholic and Apostolic  
Church. Näiden kansankirkko käsitteiden syvemmästä ymmärtämisestä ks.  
*Kamppuri* 1994, 24–25. Ks. myös *kirkkojärjestyskomitean mietintö* 1979.
- <sup>16</sup> *Lutheran World Information* 3/1996.
- <sup>17</sup> Ks. *Ylikangas* 1967; *Kvist* 1998.

- <sup>18</sup> *Laurentius Petri* (1499–1573) oli Ruotsin ensimmäinen luterilainen arkkipiispa (vuodesta 1531). Pääasiallisesti hänen tekemänsä oli vuoden 1541 raamatunkäännös. Hän laati myös 1572 vahvistetun kirkkojärjestyksen ja kirjoitti kaksiosaisen postillan.
- <sup>19</sup> *Westman* 1943, 3, 27,–29; *Cnatingius* 1942, 135–136 ja *Kvist* 1991, 219–222.
- <sup>20</sup> Erityisesti tämä koski ortodoksista uskoa tunnustavia Käkisalmen läänissä ja Inkerinmaalla. Ortodokseja yritettiin aluksi kääntää, mutta ortodoksiväestön kohdistettu painostus ei johtanut haluttuun lopputulokseen. Vuonna 1658 ortodokseille myönnettiin oikeus omaan papistoon ja uskonsa mukaisiin jumalanpalveluksiin. Yleinen linja oli kuitenkin, että myönnytykset 1600- ja 1700-luvuilla koskivat ainoastaan maassa asuvia ulkolaisia. 1780-luvulla uskonnonvapaus laajennettiin koskemaan kaikkia kristillisen uskontokuntien jäseniä. Myös juutalaiset saivat luvan harjoittaa uskontoaan.
- <sup>21</sup> *F. L. Schauman* oli Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian professorina 1847–1865 ja Porvoon piispana 1865–1877. Hän toimi myös valtiopäivien jäsenenä 1863–1872.
- <sup>22</sup> Tätä kehityskulkua ei pystynyt muuttamaan edes ns. sortokausi. Sortokaudeksi nimitetään Suomen historian ajanjaksoja 1899–1905 ja 1908–1917, jolloin Venäjä yritti hävittää Suomen autonomisen aseman. Ensimmäinen sortokausi, ns. routavuodet, sai alkunsa helmikuun manifestista. Vuoden 1900 kielimaniifestilla venäjä määrättiin Suomen keskus- ja lääninhallinnon sisäiseksi kieleksi. Vuonna 1901 säädettiin asevelvollisuuslaki, jonka mukaan suomalaiset joutuivat suorittamaan asepalvelusta. Sensuuria tiukennettiin ja kokoontumisvapautta rajoitettiin.
- Uusi sortokausi alkoi 1908 keisarin alistaessa Suomen asiat Venäjän ministerineuvostolle. Vuonna 1910 hyväksyttiin Venäjän duumassa laki, jonka mukaan Suomen asiain käsittely kuului sille. Tärkeimpiä kiistakysymyksiä oli kysymys ns. sotilasmiljoonista, joilla Suomen piti korvata asevelvollisuus, ja 1912 vahvistettu ns. yhdenvertaisuuslaki, jossa venäläisille taatiin maan omien kansalaisten oikeudet Suomessa. Toinen sortokausi päättyi Venäjän maaliskuun vallankumoukseen 1917.
- <sup>23</sup> *Kirkon järjestysmuodolla* tarkoitetaan yleisesti sitä, että sananjulistus ja sakramenttien jakaminen on organisoitu, on seurakuntayhteisö, on kirkon erityinen virka, on piispaus, on kolmisäikeinen virka, seurakunnalla on hallinto jne. Kirkon järjestysmuodon tarkoituksena on turvata, että kirkko voisi toimia uskon ja rakkauden yhteisönä.
- <sup>24</sup> Suomen Hallitusmuoto, 17.7.1919, 8 §.
- <sup>25</sup> Koska Suomen valtio uskonnonvapauden periaatteen hyväksyessään on valinnut puolueettoman asennoitumisen kansalaisten uskontoon, vaatii valtion erityissuhde kahteen tunnustukseen oman selityksensä. Tässä nojautun piispa Paul Verschurenin (Katolinen kirkko Suomessa) selvittävään analyysiin. *Verschuren* (1992, 45) toteaa, ettei edellä mainitusta asiantilasta ”voi tehdä sitä johtopäätöstä, joka ulkomailla usein joskus tehdään, että Suomi olisi kahden uskonnustuksen tai kahden kirkon valtio, mikä merkitsisi sellaista loogista ”salto mortalea”, joka yksityishenkilöiltä kielletään. Yleensä näet pidetään kiinni siitä, ettei ihmisellä voi olla samalla kahta uskonnollista vakaumusta.” Verschuren korostaa, että on tehtävä ero valtion kahden suhteen välillä: toisaalta valtion suhteessa uskontoon, toisaalta valtion suhteessa johonkin kirkkoon. Kumpikin suhde vaikuttaa toiseen ja on lähellä toisiaan, mutta ne eivät ilmaise samaa todellisuutta. Vaikka valtio on uskonnollisesti puolueeton uskonnonvapauden perusteella, sillä voi silti olla erityinen valta ja suhde johon-

- kin kirkkoon. Tätä valtaa kutsutaan sisäiseksi vallaksi, jos se koskee kirkon opetusta ja liturgiaa, ja ulkoiseksi vallaksi, jos kyseessä ovat virkanimitykset, kirkon järjestys tai sen omaisuus. Verschuren huomauttaa, että yleisesti ottaen valtio, joka on tunnustanut uskonnonvapauden, ei vaadi sisäistä valtaa jonkin kirkon asioihin. *Ibid.* Näin ei suinkaan ole aina. Bolshevistisen neuvostovaltion uskontopolitiikka tarjoaa havainnollisen esimerkin siitä, että muodollisesti tunnustettu uskonnonvapaus voi saada kirkon kannalta mitä tuhoisimmat muodot. Ks. tark. *Rössler & Stricker* 1988, 617–626.
- <sup>26</sup> Alunperin luterilaisen kirkko tarpeisiin synnytetystä rekisteristä kehittyi valtion yleinen väestörekisteri.
- <sup>27</sup> Sopimus merkitsee painopisteen muuttumista aikaisempiin vuosiin verrattuna, jolloin sisäasianministeriön tavoitteena oli väestökirjanpito tehtävien siirtäminen valtion viranomaisten hoidettavaksi.
- <sup>28</sup> Section 83 of the 19191 Constitution Act (Suomen hallitusmuoto) reads: ”Provisions on the Organisation and administration of the Evangelical Lutheran Church shall be prescribed in the Church Code. Other existing religious communities shall be governed by the provisions enacted or to be enacted as to those communities. New religious communities may be established in the manner prescribed by Act of Parliament.” Quotation from the Constitution Act is from the publication: *Constitutional Laws of Finland; Procedure of Parliament, Helsinki 1992: Parliament of Finland, Ministry for Foreign Affairs, Ministry of Justice.*
- <sup>29</sup> Ks. edellä viite 23.
- <sup>30</sup> Kirkon olemuksen kaksoisluonnetta on perinteisesti ilmaistu kahdella käsitteparilla *näkyvä kirkko – näkymätön kirkko*. Kirkon olemuksen näkymätön puoli viittaa ilmoitukseen ja inkarnaatioon uskon kohteina. Kirkko on yksi Kristuksen ruumis, jumalinhimillinen organismi, joka yhdistyy erottamattomasti Jumalaan Kristuksen persoonassa ja työssä. Kirkon ykseys – ihmispersoonien ykseys Kristuksen persoonassa – on kommuuniota Kristuksen kuolleista herätettyyn ja taivaaseen astuneeseen ihmisyyteen. Kirkko on myös aina näkyvä yhteisö. Ei ole olemassa pelkkää näkymätöntä kirkkoa ainakaan siinä mielessä, että se olisi yliluonnollinen ideaalikirko (vrt. venäläisten sofiologien – Vladimir Solovjovin, Sergei Bulgakovin, Pavel Florovskyn kehittämään teoriaan kirkosta täydellisenä Jumalallisen Viisauden, Sofian arkkiyppinä) tai pelkkä pyhien yhteisö erotuksena siitä kirkosta, joka on havaittavalla tavalla olemassa tehtävänsä varten Jumalan armon välittäjänä. Venäläisten sofiologien kirkkokäsityksestä ja sofiologisesta teoriasta ks. tarkemmin *Kotiranta* 1995, 88–175.
- <sup>31</sup> Esim. *Heikkilä* (1992, 8) analysoidessaan uusinta kirkkolakiesitystä esittää, että tavoitteena voisi olla historialliseen perintöömme ja muuttuneisiin yhteiskuntaoloihin perustuva kirkon nykyistä rajoitetumpi julkisoikeudellinen asema. Heikkilä ehdottaa, että kirkon ja valtion välittömät suhteet voitaisiin määrittellä eri lailla. Sen sijaan kirkon ja kirkkojen omat sisäiset olot jäisivät mahdollisimman suuressa määrin niiden omista säädöksistä riippuvaisiksi. ”Kirkolle jäisi myös, jos se niin haluaisi, historiallisen tradition ja yhteiskunnan oman intressin pohjalta mahdollisuus periä jäsenmaksunsa kirkollisveron muodossa.” *Ibid.*
- <sup>32</sup> Vastuu hautausmaiden hoidosta on huomattavasti monitahoisempi kysymys edellä mainitun. Paikallisseurakunnat ovat maassamme vastanneet yleensä niiden pääomakustannuksista ja hoidosta.
- <sup>33</sup> *Seppo* (1998, 244) huomauttaa, että ”tällainen menettely on [eurooppalaisessa

- kontekstissa] siinä määrin poikkeuksellista, ettei se tuskin voisi nykyisin tulla kysymykseen ainoassakaan toisessa Euroopan unionin jäsenvaltiossa." Suomalaisesta kirkkopolitiikasta eurooppalaisessa kontekstissa ks. *ibid.*, 240–245.
- <sup>34</sup> Konkreettisenä osoituksena nykyisestä ekumeenisesti avoimesta ilmapiiristä voidaan pitää maassamme historialliseksi luonnehdittavaa tapausta, jolloin Suomessa toimivien kirkkojen (luterilaisen, ortodoksisen ja katolisen kirkon, Suomen vapaitten kristittyjen neuvoston ja Suomen ekumeenisen neuvoston) edustajat kääntyivät yhdessä tasavallan presidentin puoleen vuoden 1995 lopulla ja esittivät, että Suomen edustajat olisivat myös uskontopoliittisesti aloitteellisia vuoden 1996 hallitusten välisessä konferenssissa. Suomen kirkkojen edustajat ilmaisivat käyntinsä aikana yhtyvän täysin Saksan evankelisen kirkon (EKD) ja Saksan katolisen piispainkonferenssin yhteiseen pyrkimykseen saada uskonnollisia yhteisöjä koskeva lauselmä liitetyksi Euroopan unionin perustamisasiakirjaan.
- <sup>35</sup> *Vikström* 1996, 6.
- <sup>36</sup> Uusimman kirkkolakiesityksen yhteydessä käydystä keskustelusta ratkaista näitä ongelmiä ks. *Heikkilä* 1992, 6–10.
- <sup>37</sup> Arkkipiispa Vikström käytti puheenvuoronsa Suomalaisen teologisen kirjallisuuseuran symposiumissa *Kansainvälinen solidaarisuus ja sosiaali etiikka* marraskuussa 1997. Esitelmä ilmestyi STKSJ:n sarjassa nidenumerolla 212. *Vikström* 1998, 69–77.
- <sup>38</sup> Sosiaalisesta vastuusta luterilaisessa ja katolisessa käsityksessä ks. *Raunio* 1997, 113–142; *Paul* 1997, 19–29.
- <sup>39</sup> Yleisemmin Suomen ev. lut. kirkko on määrittänyt oman alustavan linjauksensa suhteessa Euroopan unioniin antaessaan tukensa EKD:lta ja Saksan katoliselta piispainkokoukselta tulleen aloitteelle kirkkojen aseman kirjaamiseksi EU:n uuteen perussopimukseen (ns. Maastrich II).
- <sup>40</sup> Tällaisiksi voidaan lähinnä tulkita arkkipiispa Vikströmin käyttämä melko tuore puheenvuoro uusliberalismin ja sen edustamien arvojen eettisestä arvioinnista sekä eräät STKS:n symposiumissa *Kirkot ja Euroopan murros* 1995 käytetyt puheenvuorot. Ks. tarkemmin *Vikström* 1998, 69–77 ja STKS:n vuosikirja 1996. STKS:n julkaisuja 204, toim. Matti Kotiranta.
- <sup>41</sup> Vaikka EU:n "kirkkopolitiikassa" kirkkoilla tunnustetaan olevan merkittävä kulttuurinen rooli yhdyntävän Euroopan rakennuspalikkana, onhan tällä vuosisadalla eurooppalaista identiteettiä toistuvasti rakennettu antiikista periytyvän kolmijalan varaan, jonka tukipylväinä ovat kreikkalainen kriittinen ajattelu ja demokratian perintö, roomalainen laki ja järjestys sekä kristinuskon sanoma. Vaikeutena on kuitenkin se, että keskustelua joudutaan käymään uskontojen ja kirkkojen välillä. Euroopan unionissa ei nimittäin ole yhtä kirkkoa eikä yhtä eurooppalaista uskontoa, joka tukee Euroopan pyrkimyksiä ja eurooppalaista identiteettiä, ja jonka käsitykset voitaisiin sellaisenaan hyväksyä eurooppalaisen identiteetin rakennuspalikaksi. Tästä hyvänä esimerkkinä on Euroopan unionissa käytävä keskustelu jo edellä mainitusta subsidiariteettiperiaatteesta, jota luterilaiset ja katoliset tulkitsevat eri tavalla.
- <sup>42</sup> Teksti siteerattu KT:n (Mari Malkavaara) laatimasta tiedotteesta.
- <sup>43</sup> Heinäkuussa 1997 hyväksytty Amsterdamin julistuksen teksti on kalpea verrattuna alkuperäiseen EKD:n ja Saksan katoliselta piispainkonferenssilta tulleen ehdotukseen uskonnollisia yhteisöjä ja läheisyysperiaatetta koskevaksi artiklaksi Maastricht II perussopimukseen (1996): Yhteisö [Unioni] ottaa huomioon jäsenvaltioissa toimivien uskonnollisten yhteisöjen lainsäädäntöön perustuvan aseman ilmauksena jäsenvaltioiden ja niiden kulttuurien omalei-

maisuudesta sekä osana yhteistä kulttuuria ja perinnettä.

- <sup>44</sup> Vaikeutena on kuitenkin se, että keskustelua joudutaan käymään uskontojen ja kirkkojen välillä, joilla on erilaisia käsityksiä. Tästä on hyvänä esimerkkinä Euroopan unionissa käytävä keskustelu ns. subsidiariteettiperiaatteesta, jota luterilaiset ja katoliset tulkitsevat eri tavalla.
- <sup>45</sup> Uusien uskonnollisten yhteisöjen (mm. skientologian) rantautuminen eurooppalaiselle maaperälle on nostanut ajankohtaiseksi pohtia lainsäädännöllisesti, millaisten arvojen varaan rakentuva yhteisö täyttää uskonnollisen yhdyskunnan muodostamisedot. Eräissä läntisen Euroopan maissa on jo ryhdytty kontrolloimaan, etteivät mitkä tahansa veronkiertoon tai itsetuhokäyttämiseen perustuvat ryhmät käytä uskonnonvapautta harhauttavassa mielessä hyväkseen.
- <sup>46</sup> *Näköala* 2/1997, 15.
- <sup>47</sup> Kansainvälisen ihmisoikeussopimuksien hengen mukaisesti uskonnonvapauden käsite on yleiseurooppalaisessa kontekstissa nähty kattavan myös uskontoon verrattavat muut vastaavat vakaumukset (belief), joita niiden omat edustajat ovat haluttomia luonnehtimaan uskonnoiksi (religion). Lisäksi on katsottu, että uskonnonvapauden olennaisia ulottuvuuksia ovat *tunnustusvapaus, kulttivapaus ja järjestäytymisvapaus*.

## KIRJALLISUUS

*Cnatingius, Hans*

1943 Uppsala möte 1593.

*Göransson, Göran*

1993 Svensk kyrkorätt. Den svenska kyrkorätten 2. Göteborg 1993, 60–72.

*Heikkilä, Markku*

Mitä todelliselta kirkkolakiuudistukselta voidaan odottaa? – TA 1992, 6–11.

*Huovinen, Eero*

1992 Yhteisöjen kirkollisverotus aatteellis-teologisena kysymyksenä. – TA 1992, 11–14.

*Juntunen, Hannu*

1991 Valtion vai kirkon tunnustus? Oppia koskevat päätökset Norjan valtiosääntö- ja kirkko-oikeuden mukaan. Kirkon tutkimuskeskus. Sarja B 66. Pieksämäki.

1996a Aikuisten kirkko. Kirkon tutkimuskeskus. Sarja B 76. Jyväskylä.

1996b Raportti osallistumisesta Norjan kirkon kirkolliskokoukseen. – Reseptio 2/1996, 33–42.

*Kamppuri, Hannu*

1994 The 'folk church' as an ecclesiological concept. – The Evangelical Lutheran Church in Finnish Society. Documents of Evangelical Lutheran Church in Finland. Helsinki 1994. S. 20–25.

*Kirkko ja valtio -komitean mietintö.*  
1977 *Komiteamietintö 1977:21.* Helsinki 1977.

*Kirkkojärjestyskomitean mietintö.*  
1979 *Pieksämäki.*

*Kotiranta, Matti*  
1995 *Persoona perikoreesina. Vladimir Losskyn kolminaisuuskäsitys ja sen suhde palamistiseen perinteeseen ja venäläiseen uskonnonfilosofiaan.* Diss. (STKS:n julkaisuja 197). Helsinki.

*Kvist, Hans-Olof*  
1991 *Probleme der Bekenntnisbildung in Schweden-Finnland seit der Reformation. – Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte. Band 89. 1991. S. 215–228.*  
1998 *Recht und Ethik im Wechsel der Interpretationsperspektiven – die finnische Situation. S. 1–9. Manuskript.*

*Paul, Jan-Peter*  
1997 *Euroopan integraatio ja solidaarisuus – katolinen näkökulma. – Kirkot ja Euroopan murros. Toim. Matti Kotiranta (STKS:n julkaisuja 204). Helsinki 1997. S. 113–142.*

*Raunio, Antti*  
1997 *Luterilainen ja katolinen käsitys sosiaalisesta vastuusta. – Kirkot ja Euroopan murros. Toim. Matti Kotiranta (STKS:n julkaisuja 204). Helsinki 1997. S. 113–142.*

*Remissammanställning.*  
1995 *Kyrkoberednings slutbetänkande Staten och trossamfundeden.* Stockholm.

*Rössler, Roman & Stricker, Gerd*  
1988 *Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Hrsg. Hauptmann, Peter und Stricker, Gerd. Göttingen 1988, 617–626.*

*Samhälle och trossamfund*  
1972 (SOU 1972:36). Stockholm.

*Schött, Robert & Göransson, Göran & Hinn, Eskil*  
1993 *Kyrkolagen. Den svenska kyrkorätten I. Göteborg 1993, 18–26.*

*Seppo, Juha*  
Kirkon ja valtion ero kirkkohistorian näkökulmasta. Virkaanastujaisluento Helsingin yliopistossa 10.5.1995. – TA 1995, 407–411.  
1995 *Uudet vapaudet ja kirkon ja valtion suhteet Euroopassa. Tilburgin konferenssi 17.–18.11.1995. – Reseptio 1/1996, 22–28.*  
1998 *Suomalainen kirkko- ja uskontopolitiikka eurooppalaisessa kontekstissa. TA 1998, 240–245.*

*Staten och trossamfundeden*  
1994 (SOU 1994:42). Stockholm.

*Svenska kyrkan och staten*  
1968 (Statens offentliga utredningar 1968:11). Stockholm.

*Vikström, John*  
1992 *Mihin suuntaan Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja valtion suhteita olisi kehitettävä? – TA 1992, 48–51.*  
1996 *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ekumeeninen linja. Avauspuhe piispainkokouksen istunnossa Helsingissä 13.2.1996. – Reseptio 2/1996, 3–8.*  
1998 *Uusliberalismin eettinen arviointi. – Kansainvälinen solidaarisuus ja sosiaalietiikka. Toim. Antti Raunio (STKS:n julkaisuja 212). Helsinki 1998. S. 69–77.*

*Verschuren, Paul*  
Katolinen näkökulma valtion ja kirkkojen suhteisiin. – TA 1992, 43–47.

*Westman, Knut B.*  
1943 *Uppsala möte och dess betydelse.* Stockholm.

*Ylikangas, Heikki*  
1967 *Suomalaisen Sven Leijonmarckin osuus vuoden 1734 lain naimiskaaren laadinnassa. Kaaren tärkeimpien säännösten muokkauttaminen 1689–1649. Diss. (Suomen historiallinen seura. Historiallisia tutkimuksia LXXI. Lahti.*

## SUMMARY

### Matti Kotiranta, *Church, State and Freedom of Religion in Finland*

The article deals with the basis of church-state relations in contemporary Finland. After Finland joined the European Union the question of church-state relations has become a topical issue in a new way also in Finland. The deepening integration of the European Union with the cooperation between states and the development of legislation linked to it have brought forth particularly the question of the significance of freedom of religion and of the position of churches and religious communities in the future Europe. Until the start of the 1990's international human rights documents have evaluated church-state relations above all from the vantage point of freedom of religion.

In the rather "one-religion" Scandinavian countries and Finland there has been no pressing need for a radical reappraisal of church-state relations. Political and social development in the Nordic countries has taken place without any radical crises shaking the position of the churches. In fact, only when arriving in the 1990's the human rights documents of the Council of Europe and of the Conference on Security and Cooperation in Europe (CSCE) as well as the presently ongoing European integration process have genuinely forced the Nordic churches to assess the organisation of the relationship between church and state on the basis of the principle of freedom of religion; however, from a wholly new perspective. The entire church-state debate has changed its character. The primitive "freedom from religion" thinking and the ideological antithesis between church and state is passing away. The same is true concerning the antithesis

between Christian values and values dominant in society. Their place has been occupied by the positive interpretation of freedom of religion which has been clearly emphasised in post-World War II international documents on freedom of religion. Citizens have a right to religion and to its practice in community and not only the right to be separated from everything related to religion. The currently emerging new European thinking on freedom especially seeks to clarify how the state can actively defend and protect the implementation of human rights and citizens' liberties – also the practice of religion – in its area.

The article examines in more detail (1) the historical background of church-state relations, which helps to understand why some characteristics of a state church have been preserved in Finland, although Finland no longer belongs to a solid state church system. Secondly (2) the development towards freedom of religion and the essential contents of the Freedom of Religion Act from the vantage point of church-state relations will be examined. Thirdly (3) church-state relations will be approached from the church's own basis. In this context we especially need to ask what the church should think of its present bond to the state. Indirectly linked to this is (4) the question of the challenges presented to the Evangelical Lutheran Church of Finland, to the Orthodox Church of Finland and to religious communities by the integrating Europe and European Union. In the future the European Union will have a significance greater than at present in the formation of legislation concerning the position of the churches and religion in its member countries. Not only general international (5) but also ecumenical development has significant canonical consequences. A good example of this is the topical Porvoo Declaration which has so far been accepted by 11 Lutheran and Anglican churches.

## Katsauksia

### Oscar Cullmann in memoriam

25.2.1902–16.1.1999

#### *Ekumenian jättiläinen*

Yksi päättyvän vuosisadan ekumeenisen liikkeen suurista persoonista, Sorbonen ja Strasbourgin yliopistojen professori Oscar Cullmann kuoli kotonaan Chamonix'n kaupungissa Ranskassa 97 vuoden iässä. Luterilainen Oscar Cullmann uskoi kirkkojen löytävän uudelleen, hitaasti mutta varmasti, näkyvän ykseyden. Cullmannin mukaan kirkkojen ykseys toteutuu eri kristillisten perinteiden moni-ilmeisyydestä johtuen – ei siitä huolimatta. Ekumeniikan ongelmia käsittelevissä kirjoissaan "L'Unité par la diversité (1986)" ja "Les Voies de l'Unité Chrétienne (1992)" hän korosti, että autonomisten paikalliskirkkojen erilaisuus on erottamaton osa koko kirkon universaalia täyteyttä.

Oscar Cullmann oli yhdessä saksalaisen kollegansa Rudolf Bultmanin (1884–1976) kanssa merkittävä Raamatun ja alkukirkon tuntija ja tulkitsija. Herrat olivat modernin eksegetiikan pioneerejä, jotka löysivät tutkimuksissaan yhteyden ortodoksijuutalaisuuden ja alkukirkon kristillisen ehdottomuuden väliltä. Cullmannin ja Bultmanin tiet erkanivat eskatologiassa. Cullmannin eskatologia oli lähellä katolilaisia ja ortodokseja. Hän puhui kirkkaudesta, joka on yhtä aikaa "jo läsnä ja vielä toteutumatta". Oscar Cullmann näki ekumenian eskatologiansa kautta: Kristuksen täyteys on jo nyt läsnä kaikkialla mutta toteutuu näkyvänä täyteydessään vasta tulevaisuudessa.

*Jyrki Härkönen*

### Aleksei aatelispatriarkka

Roomalaiskatolilaisilta ja ortodokseilta löytyy tänään mielenkiintoisia johtotähtiä. Miljardia roomalaiskatolilaista luotsaa historian ensimmäinen puolalaissyntyinen paavi. Satamiljoonasta Venäjän ortodoksikirkkoa komentaa saksalais-ruotsalainen aatelinen Aleksei von Rüdiger. Hän juhlii 70-vuotissyntymäpäiväänsä helmikuussa Moskovan ja koko Venäjän patriarkkana.

Patriarkka Aleksein vaiheista on olemassa kaksi tarinaa. Neuvostoliitossa ja Venäjällä painetut viralliset lähteet vaikenevat Aleksein saksalais-ruotsalaisesta aatelistaustasta. Virallinen elämäkertä kertoo "Ridigerin" pappissuvun emigroi-



tuneen Viroon Pietarista. Aleksei seurasi pappisisänsä Mihailin jälkiä. Hänet vihittiin papiksi, munkiksi ja kutsuttiin sitten erinomaisesti suoritettujen teologisten opintojen jälkeen piispakarriäärin eri asteisiin.

Lännessä Aleksei von Rüdigerin tiedetään ”virallisen elämäkerran” lisäksi avioituneen 40-luvun lopussa Leningradin seminaariopintojen loppusuoralla. Avioliitto tallinnalaisen tytön kanssa päättyi kuitenkin pian eroon. Vaimo avioitui uudelleen. Aleksei valitsi munkkeuden.

### *Lojaali neuvostovallan edessä*

Aleksei kuuluu Venäjän piispojen ensimmäiseen ”neuvostosukupolveen”. Tämä vuosina 1925–35 syntynyt ja 60-luvun alussa kirkon johtoon noussut piispakaarti oli saanut täydellisen ateistisen kasvatuksen. Heidän yhteistyönsä kommunistihallinnon kanssa oli siksi hedelmällistä.

Uuden ajan piispojen mukaan kirkko oli ”uskovien yhteisö, jonka ei tarvinnut olla juridinen persoona omine lakeineen”.

Vuonna 1976 länteen tupsahti Neuvostoliiton uskontoasianneuvoston salainen raportti. Se lokeroi Venäjän 57 piispaa kolmeen kategoriaan. Tallinnan metropoliittana tuolloin palvellut Aleksei pääsi silloisen patriarkka Pimenin ja 16 muun kollegansa kanssa ensimmäiseen kategoriaan. Raportin mukaan he ovat valtion näkökulmasta ”täydellisesti luotettavia”.

Aleksei oli 22 vuotta Venäjän kirkon sisäministeri eli kirkon konsultti valtion uskontoasianneuvostossa. Kerrotaan, että vuonna 1971 patriarkaksi valitun Pimenin valinta sinetöityi Aleksein uskontoasianneuvostolle antaman luonnehdinnan perusteella. Kun Pimenin vastaehdokas Nikodim oli Aleksein mukaan ”loistava organisaattori ja älykkö”, oli Pimen ”keskinkertainen ja karkea munkki, jonka suosio perustui vain kauniiseen ääneen ja mummoihin vetoavaan liikehdintään”. Aleksein lausunto auttoi valitsemaan oikean.

### *Aleksei on loistava taktikko*

Vuonna 1986 Aleksei hankki itselleen potkut kirkon sisäministerin paikalta pahoin dementoituneen patriarkka Pimenin rinnalta. Potkut toivat Alekseille kannuksia tulevassa vallan uusjaossa.

Aleksein ”syrjäyttämisen” syynä oli hänen Gorbatshoville lähettämä kirje, jossa hän valitti Neuvostoliiton moraalista tilaa ja suositti sen kohennukseksi valtion uskonnonvastaisen politiikan korvaamista suvaitsevaisuudella.

Kirje oli rohkea veto mieheltä, joka vuosikymmen myöhemmin avautuneiden KGB:n arkistojen mukaan oli vielä tuolloin puolueen uskollinen yhteistyökumppani, lempinimeltään ”Mustarastas”.

Leningardin metropoliitta Aleksei valittiin Moskovan ja koko Venäjän patriarkaksi kesäkuussa 1990. Neuvostovalta natisi tuolloin liitoksistaan ja Aleksein vanha kotimaa Viro aloitti laulun kohti vapautta.

### *Aatelisuus velvoittaa*

Patriarkka Aleksei von Rüdiger ei ole tyranni! Tämän allekirjoittavat niin patriarkan ystävät kuin viholliset. Luonnehdintaa voidaan pitää hyvänä, kun otetaan huomioon, että kysymyksessä on neuvostomenneisyyden ja 90-luvun myllerrysten ristitulella elävä kirkon johtaja.

Aleksein ensimmäiset patriarkkavuodet kuuluivat Venäjän kirkon Neuvostoliiton aikaisten rajojen varjelemisessa. Siitä huolimatta osa Viron ortodokseista lähti omille teille ja Ukrainassakin Moskovan ääni on kaikunut kirkoissa kuuroille korville.

Vanhuutta lähestyvässä Alekseissa on alkanut kuoriutua esiin kunnan aatelmiehen ominaisuuksia. Viime aikoina julkaistuissa haastatteluissa hän on toivonut Venäjälle uskon ja järjen kriittistä vuoropuhelua sekä kysynyt isoilla mersuilla ajavien pappiensa moraalien perään.

### *Patriarkka on paljon vartija*

Moskovan ja koko Venäjän patriarkalla riittää kaittäviä. Patriarkka Aleksein omassa hiippakunnassa Moskovassa on tällä hetkellä 428 kirkkoa ja 539 pappia.

Kaiken kaikkiaan Venäjän kirkosta löytyy patriarkan komennosta 127 hiippakuntaa, 151 piispaa, 478 luostaria, 19 000 seurakuntaa ja 19 700 pappia.

### *Pühtitsan pelastaja*

Patriarkka Aleksein toistaiseksi suurin ansio on Kuremäellä Pohjois-Virossa sijaitsevan Pühtitsan naisluostarin pelastaminen. Aleksei taisteli Viron piispana Nikita Hrustshovin painostusta vastaan, eikä antanut sulkea lapsuudestaan saakka rakasta luostaria. Vireän virolaisluostarin nunnat ovat perustaneet 90-luvulla eri puolelle Venäjää kymmeniä uusia naisluostareita.

*Jyrki Härkönen*

## **LÄHTEINÄ KÄYTETTY SEURAAVIA JULKAISUJA:**

*Pospelovsky, Dimitry*

1984 The Russian Church under the Soviet Regime 1917–1982. St. Vladimir's Seminary Press. Crestwood, New York.

1998 The Orthodox Church in the the History of Russia. New York.

*Zhurnal Moskovskoj Patriarhii*

1990 Zhurnal Moskovskoj Patriarhii 9/1990. Moskva.

**TIETOJA KIRJOITTAJISTA/NOTES ON CONTRIBUTORS**

*Timo Frilander*, teologian maisteri, tutkija, Helsingin yliopisto. – Timo Frilander, Master of Theology, Researcher, University of Helsinki.

*Heikki Honkamäki*, teol. kand., diakoni, ortodoksisen uskonnon opettaja. Hämeenlinna. – Heikki Honkamäki, Deacon and teacher of the Orthodox religion, living in Hämeenlinna.

*Jyrki Härkönen*, toimittaja, Pariisi. – Jyrki Härkönen, journalist, living in Paris.

*Matti Kotiranta*, teologian tohtori, Helsingin yliopiston Ortodoksian ja Itä-Euroopan kirkkojen tutkimuksen laitoksen assistentti. – Matti Kotiranta, Doctor of Theology, Assistant for the Department of Orthodoxy and East European Church Studies.

*Pekka Metso*, teologian maisteri, Systemaattisen teologian ja patristiikan assistentti, Joensuun yliopisto. – Pekka Metso, Master of Theology, Assistant for the Department of Systematic Theology and Patristics, University of Joensuu.

*Mari Mäki-Petäys*, filosofian lisensiaatti, Oulun yliopisto. – Mari Mäki-Petäys, Licentiate of Philosophy, Researcher, University of Oulu.

*Tuula Rantakaulio*, fil. maisteri, teologian kandidaatti, Vantaa. – Tuula Rantakaulio, Master of Philosophy, living in Vantaa.

*Irma Stenström*, fil. maisteri, Helsingin yliopisto. – Irma Stenström, Master of Philosophy, University of Helsinki.