

ORTODOKSIA

49

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

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

Toimituskunta

*Heikki Huttunen, toimituskunnan puheenjohtaja
Matti Kotiranta, toimitus ja taitto
Markku Heikkilä
Johannes Karhusaari
Hannu Mustakallio*

Kuopio 2002

JOENSUUN YLIOPISTON
KIRJASTO

ORTODOKSIA

49

Published by

FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together with

DEPARTMENT OF ORTHODOXY
AND EAST EUROPEAN CHURCH STUDIES
UNIVERSITY OF HELSINKI

Editorial Board

Heikki Huttunen, Chairman of the Editorial Board
Markku Heikkilä
Johannes Karhusaari
Hannu Mustakallio

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

ISSN 0355-5690

Gummerus Kirjapaino Oy
Saarijärvi 2002

Sisällys

KIRJOITUKSIA

- Heikki Huttunen:* Metropoliiitta Paulos Mar Gregorios –
patristinen teologi ja moderni
yhteiskuntakriitikko 5
- Aino Nenola:* Ei ole ihmisen hyvä olla yksinään.
Sukupuolisuuden ontologiaa modernien
ortodoksiteologioiden ajattelussa 15
- Esko Karppanen:* Pimeys ja tyhjän olemus. Apofaattisen
teologian heijastumia Eeva-Liisa Mannerin
runoudessa 39
- Mari-Johanna
Juntunen:* Luostariin jäämisen mielekkyys kreikka-
laisen naisen elämässä 44
- Jukka Korpela:* Pyhä Herman Solovetskilainen 94
- Jukka Korpela:* Stefan Permiläinen 109
- Milla Hannula:* Tverinkarjalaiset. Tuntematon kansa..... 149
- Dmitrij Nesanelis &
Valerij Šarapov:* Kuolema-aihe perinteisissä komilaisten
lasten leikeissä 172
- Jyrki Loima:* Maaorjien jälkeläisiä, muukalaisia, kesä-
asukkaita? Kaakkois-Kannaksen venäläis-
seurakuntien väestörakenne ja jäsenkätentä
autonomian kaudella 181
- Heikki Huttunen:* Witnessing in a secular situation
– reflections on the Orthodox Church
of Finland 194
- Kwame A. Labi:* Aspects of Christian Witness in
a Globalised World 208
- Matti Kotiranta:* Kirkko, valtio ja uskonnonvapaus Baltian
maissa 216

TIETOJA KIRJOITTAJISTA 251

Contents

ARTICLES

<i>Heikki Huttunen:</i>	Metropolitan Paulos Mar Gregorios – Patristic Theologian and Modern Social Critic	5
<i>Aino Nenola:</i>	It Is Not Good that the Man Should Be Alone. Ontology of Sexuality in the Thought of Modern Orthodox Theologians	15
<i>Esko Karppanen:</i>	Darkness and the Essence of Emptiness. Reflections of Apophatic Theology in the Poetry of Eeva-Liisa Manner	39
<i>Mari-Johanna Juntunen:</i>	The Sense of Becoming a Nun in the Life of a Greek Woman	44
<i>Jukka Korpela:</i>	St. Herman of Solovetsk	94
<i>Jukka Korpela:</i>	St. Stephen of Perm'	109
<i>Milla Hannula:</i>	The Karelians of Tver. An Unknown People	149
<i>Dmitrij Nesanelis & Valerij Šarapov:</i>	The Theme of Death in Traditional Komi Children's Games	172
<i>Jyrki Loima:</i>	Serfs, Strangers or Summer-people? The Population of Russian Congregations in The Karelian Isthmus – Structure and the Hidden Ones (1890–1917)	181
<i>Heikki Huttunen:</i>	Witnessing in a secular situation – reflections on the Orthodox Church of Finland	194
<i>Kwame A. Labi:</i>	Aspects of Christian Witness in a Globalised World	208
<i>Matti Kotiranta:</i>	Church, State and Freedom of Religion in the Baltic States	216
NOTES ON THE CONTRIBUTORS		251

Heikki Huttunen

Metropoliitta Paulos Mar Gregorios – patristinen teologi ja moderni yhteiskuntakriitikko

Johdanto

Delhin metropoliitta Paulos Mar Gregorios, maailmassa Paul Verghese (1922–1996), kuuluu aikamme mielenkiintoisimpiin hahmoihin idän kristikunnan piirissä. Hän oli lahjakas ja luova akateeminen teologi, politiikan terävä tarkkailija, ennakkoluuloton tieteenfilosofinen keskustelija ja voimakastahtoinen piispa. Hän ei jättänyt kuulijoitaan eikä yhteistyökumppaneitaan kylmäksi – hänen näkemyksiään hämmästeltiin, hänen älykkyyttään ihailtiin, hänen sanojaan kuunneltiin, oltiinpa hänen kanssaan samaa mieltä tai ei.

Paulos Mar Gregorios oli ajattelijana 1900-luvun keskivaiheen vahvojen virtausten edustaja. Hän varttui varakkaassa perheessä Intian kastiyhteiskunnan huipulla¹, ja hänen nuoruuttaan elähdytti vapaustaistelu brittiläistä siirtomaavaltaa vastaan. Kolonialismin vastustaminen jatkui hänen kohdallaan niin poliittisesti kuin teologisestikin. Teologina hän etsi idän kirkon omaa ajattelua kirkkoisiltä, eukaristisesta ekklesiologiasta ja liturgisesta mystiikasta. Kirkkopolitiikassa hän tahtoi rakentaa ortodoksista yhteyttä yli Kalkedonin kiistan, ja globaalin politiikan tarkkailijana hän etsi oikeudenmukaisuutta kolmannen maailman näkökulmasta. Samalla hän oli aito ekumeenikko, joka oli mukana ekumeenisen liikkeen poliittisessa radikalisoitumisessa, mutta myös perinteisen teologian tinkimätön edustaja. Hän oli älyllisesti ja henkisesti avoin kaikelle kanssakäymiselle, yli aatteellisten ja uskonnollisten raja-aitojen. Hän ei karttanut konforntaatiota, sen enempää omiensa keskuudessa kuin laajemminkaan, vaan toi aina julki näkemyksensä, epäilyksensä ja erimielisyytensä, ja usein radikaalin ratkaisuehdotuksensa.

Edustiko Paulos Mar Gregorios sitten patristisen teologian, nimenomaan hyvin tuntemiensa Kappadokian isien ajattelun luovaa, tulkintaa ajassamme? Vai oliko hän läntisten, poliittis-filosofisten vaikutteiden läpi-

tunkema teologi, joka pyrki soveltamaan näitä vaikutteita itäisen ajattelun? Mikä oli hänen elämäntyöstään se osa, jolla on pysyvin arvo – patristinen tutkimus, teologian ja luonnontieteen vuoropuhelu, ortodoksis-orientaalinen dialogi vai ekologisen teologian ja globaalien etiikan hahmotelmat? Löytyykö hänen elämäntyöstään selkeitä teemoja, jotka tekevät eri alojen aikaansaannoksista kokonaisuuden?

Elämänvaiheet

Paul Verghese syntyi Tripunithutrassa Keralan alueella Etelä-Intiassa 9.8. 1922.² Hän kuului vanhaan korkeaarvoiseen kristittyyn sukuun, Keralan niin sanotun syyrialaisen perinteen piirissä. Verghesen suku oli ylpeä uskollisuudestaan vanhinta kristillistä kirkkokuntaa kohtaan, joka 1600-luvulta lähtien oli kuulunut Antiokian syyro-jakobiittisen patriarkaatin alaisuuteen.³ 1800-luvun lopulla tämän kirkon piirissä alkoi sisäinen uudistus, joka liittyi yleiseen kansalliseen liikehdintään ja protestiin siirtomaavaltaa vastaan. Kirkon uudistusliike korosti sen itäistä historiaa ja läntisestä kristikunnasta erillistä identiteettiä.⁴ Tämä liike levisi nimenomaan Keralan kristityn yläluokan ja sivistyneistön keskuudessa, ja sillä epäilemättä oli tärkeä merkitys nuoren Paul Verghesen teologisen suuntautumisen ja poliittisten näkemysten kannalta.

Paul Verghese opiskeli teologiaa eri yliopistoissa Intiassa, Britanniassa ja Yhdysvalloissa. Hän toimi 1955–57 kirkkonsa opiskelijajärjestön pääsihteerinä.⁵ Vuosina 1958–62 hän työskenteli Etiopian keisari Haile Selassien henkilökohtaisena avustajana ja maan hallituksen avustuskomitean pääsihteerinä.⁶ Vuonna 1962 hänet valittiin ensimmäisenä idän kristillisyyttä edustavana teologina Kirkkojen maailmanneuvoston päämajan henkilöstöön. Hän toimi apulaispääsihteerin asemassa ekumeenisen toiminnan osaston johtajana.⁷ KMN:ön kauden päätyttyä 1967 hän omistautui tutkimustyölleen ja palasi Intiaan kirkkonsa teologisen seminaarin rehtoriksi Kottayamiin. Hänet valittiin uuden, syyrialaisortodoksien perinteisen alueen ulkopuolelle perustetun Delhin ja Pohjois-Intian hiippakunnan metropoliitaksi. Syyrialaiseen tapaan hän otti käyttöön etunimensä ”hellenisoivan” muodon ja lisäsi siihen Mar (Herra)-liitteen kanssa nimen Gregorios, kirkkoisä Gregorios Nyssalaisen mukaan. Hiippakuntatyönsä ohella hän toimi pyhän synodin yleisortodoksisten suhteiden sihteerinä ja edelleen myös seminaarin rehtorina. Yhtenä Kirkkojen maailmanneuvoston seitsemästä seremoniaalisesta presidentistä hän oli 1983–1991. Paulos Mar Gregorioksella oli useita muitakin merkittäviä ekumeenisia luotta-

mustehtäviä, ja hän kirjoitti ja luennoi ahkerasti monilla kansainvälisillä foorumeilla. Paulos Mar Gregorios nukkui kuolonuneeen 24.11.1996.⁸

Teologiset opinnot ja tutkimustyö

Paul Verghese aloitti teologiset opintonsa Kottayamin seminaarissa. Sen suoritettuaan hän jatkoi Oxfordin, Yalen ja Princetonin yliopistoissa sekä Union Theological Seminaryssa. Jatko-opintojaan hän harjoitti Münsterissa Saksassa sijaitsevassa Gregorios Nyssalainen -instituutissa. Tohtoriksi hän väitteli Seramporen yliopistossa Intiassa vuonna 1975. Kunniatohtorin arvon hän sai Leningradin hengellisestä akatemiasta ja useista länsimaisista teologisista oppilaitoksista.⁹

Paulos Mar Gregorioksen väitöskirja käsittelee kirkkoisä Gregorios Nyssalaisen¹⁰ ihmiskäsitystä. Sen otsikko on *Cosmic man – the Divine Presence. An analysis of the Place and Role of the Human Race in the Cosmos, in relation to God and the historical world in the thought of St. Gregory of Nyssa*. Tutkimuksen tarkoitus on analysoida ihmisen eksistenssin ongelmaa sen kahden navan, Jumalan ja luomakunnan, välillä. Työn epistemologisessa alkuosassa Mar Gregorios käsittelee kahta pyhän Gregorioksen ajattelun keskeistä termiä, *epinoia* ja *akoulouthia*, ja toisessa osassa kahta sen dialektista käsitettä *diastema* ja *metousia*. Tutkimuksen johtopäätöksissä hän tekee tuloksista yhteenvedon ja pohtii niitä nykyajan globaalien ongelmien kannalta. Mar Gregorios käyttää metodia, jota suomalainen tieteenperinne kutsuu nimellä systemaattinen analyysi ja jossa tarkoitus on nostaa esiin ajattelijan oma intentio ja argumentaation edellytykset ajattelun sisäisestä struktuurista käsin.¹¹

Paulos Mar Gregorios sovelsi patristista tutkimustaan useissa yhteiskuntaan ja ekologiaan liittyvissä tutkielmissaan, luentosarjoissaan, esitelmissään ja artikkeleissaan. Kirjana julkaistuista merkittävimmät ovat: *Freedom and Authority* – vastaus 60–70-lukujen läntiseen yhteiskuntakritiikkiin idän kirkon patristiselta pohjalta, *The Human Presence* – ekologisen teologian perusteet sekä *Science for Sane Societies* – idän kirkkoisien ihmiskäsityksen sovellutusta nyky-yhteiskunnan ja maailman ongelmiin. Varhainen johdatusteos ortodoksiseen jumalanpalvelukseen läntiselle lukijalle, *The Joy of Freedom*, esittelee Paulos Mar Gregorioksen näkemystä kristitystä ylistävän ja palvelevan yhteisön, kirkon, jäsenenä. Suuri määrä artikkeleita ekumeenisen keskustelun eri aiheista on julkaistu erimaalaisissa teologisissa aikakausjulkaisuissa.¹²

Työ ekumeenisessa liikkeessä

Paul Verghese liittyi Kirkkojen maailmanneuvoston henkilökuntaan ekumeenisen liikkeen poliittisen radikalisoitumisen alkaessa. Apulaispääsihteerin asemassa hänellä oli valtaa ja näköalaa kirkkojen sosiaalieettisen keskustelun ja poliittisen toiminnan murroksen keskellä. Ensimmäisenä orientaalis-ortodoksisena teologina maailmanneuvoston pysyvässä henkilökunnassa hän vaikutti siihen, missä asioissa saatiin mukaan myös itäisen ajattelun ja hengellisyyden näkökulmaa. Hän oli KMN: on ja Vatikaanin yhteistoimikunnan (*Joint Working Group*) jäsen 1963–75 ja uskon ja kirkkojärjestyksen (*Faith and Order*) komission jäsen 1968–75. Merkittävään KMN: on luottamustehtävään oli kirkko ja yhteiskunta -työryhmän (*Working Committee on Church and Society*) puheenjohtajuus 1975–83. Siinä ominaisuudessa hän oli keskeinen hahmo erittäin merkittävässä Usko, tiede ja tulevaisuus -kokouksessa (*Faith, Science and the Future*), joka pidettiin Massachusetts Institute of Technology -yliopistossa vuonna 1979. Yhtenä KMN: on seitsemästä seremoniaalisesta presidenteistä hän otti aktiivisesti osaa Oikeden mukaisuus, Rauha ja Luomakunnan Eheys -prosessin (*Justice, Peace and the Integrity of Creation*) teologiseen keskusteluun, pitäen onnistuneesti esillä patristista käsitystä ihmisestä ja luomakunnasta.¹³

Paulos Mar Gregorios oli yksi tärkeimmistä hahmoista ortodoksisten ja orientaalis-ortodoksisten kirkkojen lähentymisessä. KMN: on työntekijänä hän oli mukana järjestämässä sarjan teologiensa tapaamisia, joissa juurta jaksaa käytiin läpi Kalkedonin kristiologisen kiistan kysymyksiä ja sitä seuranneen kanonisen skisman seuraamuksia. Vanhemman teologipolven mukana hän itse osallistui aktiivisesti keskusteluun ja tulikin tämän dialogin keskeiseksi puolestapuhujaksi.¹⁴ Näiden keskustelujen tulokset edesauttoivat olennaisesti kirkkojen virallisen vuoropuhelun aikaansaamista, ja pitkien valmistelujen jälkeen se käynnistyi vuonna 1985. Yhdessä professori John Romanideksen ja piispa Mesrob Krikorianin kanssa Mar Gregorios antoi ratkaisevan panoksen yhteisen kristologisen asiakirjan syntyyn kahdessa dialogikokouksessa, Amba Bishoyssa Egyptissä vuonna 1989 ja Chambësyssa Sveitsissä vuonna 1991. Dialogin jäsenet tulivat johtopäätöseen, että tämän ratkaisun pohjalle perustuu kirkkojen täysi kanoninen ykseys. Keskustelu ykseyden kanonisesta ja käytännöllisestä toteuttamisesta jäi kuitenkin Mar Gregorioselta kesken.¹⁵

Intiassa Paulos Mar Gregorios oli perustamassa ortodoksis-roomalais-katolista yhteiskomissiota (*Joint Commission*) ja panemassa alulle teologista vuoropuhelua anglikaaniseen kommuunioon kuuluvan Mar Thoma -kirkon kanssa ja maan luterilaisten kirkkojen kanssa.¹⁶

Teologisen ajattelun pääpiirteet

Paulos Mar Gregoriosen teologista työtä leimaa hänen perehtyneisyytensä Gregorios Nyssalaisen ja muiden kappadokialaisten isien ajatteluun. Kautta linjan, kristologisista ja antropologisista kirjoituksista aina ekologiseen pohdintaan ja sosiaalieettisiin kannanottoihin hän perustelee näkemyksensä patristisella käsityksellä luomisesta ja ihmisestä. Luojan ja luodun välinen ero on ontologisesti ylittämätön. Ihminen on Gregorios Nyssalaisen termein diastema-olento, "etäisyysolento" ajan ja paikan muutoksessa. Ihmisellä on yhteinen luotu olemus muun luomakunnan kanssa, mutta Jumalan kuva ihmisessä merkitsee tehtävää rakentua sillaksi luomakunnan ja Jumalan välille.

Mar Gregoriosen ajattelussa keskeinen sija on hänen voimallisella ihmiskäsityksellään. Idän isien tapaan hän korostaa ihmisen jumalallista alkuperää, Jumalan kuvaa ihmisessä ja perimmäistä kutsumusta tulla Jumalan työveriksi, aktiivisesti osalliseksi Kristuksen pelastustyöstä, "Pyhän Hengen temppeliksi", alati uudistuen ja muuttuen kirkkaudesta kirkkauteen. Tähän liittyy ankara Augustinus-kritiikki, nimenaan perisynti-käsitteen ja vapaan tahdon kieltämisen kohdalla.¹⁷

Luotuun olemukseen liittyy muutos. Sen suunnan valitseminen on ihmisen tahdon asia. Hengellisen elämän keskeinen merkitys on jatkuva, loputon ja ääretön kasvu kohti Jumalan läheisyyttä ja kaltaisuutta. Koko elämän olemus on kasvussa, prosessissa. Tässä muutoksessa Jumalan kuvan piirteet ihmisessä löytyvät uudelleen ja vahvistuvat. Eräs sellainen on ihmisen luovuus, joka ilmenee myös uuden luonnontieteellisen tiedon löytämisessä. Mar Gregorios suhtautuu optimistisesti ihmisen tietämyksen kasvuun ja sen käyttöön, kunhan se asettuu oikeaan olemukselliseen kontekstiinsa, ja nähdään välineenä eikä itse-tarkoituksena.¹⁸

Globaalin länsimaisen kulttuurin tragedia on Paulos Mar Gregoriosen mukaan siinä, että "triosta" Jumala-ihminen-luomakunta on Jumala kuollut. Tuloksena on ihmisen ja "luonnon" dikotomia, vastakkainajattelu, jossa ihminen esineellistää luomakunnan ja turhentaa suhteensa siihen pelkästään välittömäksi aineelliseksi hyödyksi. Kirkon elämä on elämää Hengen yhteydessä ja yhteisössä, ja se tulee ilmi uskossa ja jumalanpalveluksessa. Liturgis-eukaristinen yhteisö luo kontekstin, jossa on mahdollista kehittää sellaista "tiedettä" ja "teknologiaa", joka ottaa huomioon ihmisen olemassolon "toisen navan", Jumalan. Ihmisen kutsumus on tulla jumalalliseksi läsnäoloksi luomakunnassa, ja se toteutuu kolmella tavalla: 1) Persoonien erottautuessa pahasta ja liittyessä hyvään. 2) Yhteiskunnan tullessa muutetuksi niin,

että myös sosiaalinen todellisuus heijastaa ihmisen liittymistä hyvään. 3) Hengen työnä persoonissa, yhteiskunnassa ja ihmisyden pleromassa, joka ilmenee jatkuvana kirkastumisena, kohti varsinaista ilmenemistään viimeisenä päivänä.¹⁹

Paulos Mar Gregoriokselle mieluisinta ekumeenisessa työssä näyttää olleen luonnontieteen uusimpien saavutusten suhteuttaminen kirkon uskoon. Hän seurasi fysiikan kosmogonisten teorioiden kehitystä, ja arvioi niitä kappadokialaisten isien ajattelun valossa. Mukana oli aina myös sosiaalieettinen näkemys, joka hänelle avautui ihmiskunnan köyhän enemmistön kannalta. Kysymys ihmisen ja hänen teknologiansa suhteesta luomakunnan kokonaisuuteen oli hänen kirjoituksissaan esillä jo 1960-luvulla. Mar Gregorios yhdisti omassa pohdiskelussaan ihmisten välisen oikeudenmukaisuuden ja rauhan koko luomakunnan eheyteen kymmenen vuotta aikaisemmin kuin tämä kokonaisvaltainen lähestymistapa tuli yleisemmin teologis-eettisen keskustelun piiriin.

Teologisen pohdinnan mielenkiintoisena osa-alueena Paulos Mar Gregorioksella on intialaisen filosofian ja spiritualiteetin pohdiskelu kristillisessä valossa. Hän tunsu laajasti Intian uskonnollista perinnettä ja sen kirjallisuutta. Intialaisena teologina hän piti luonnollisena tehtävänään peilata kristinuskon käsitteitä hindulaisiin ja tuoda eettiseen pohdiskeluun aineksia myös joiltakin hindulaisen perinteen ajattelijoilta.²⁰

Paulos Mar Gregoriosta on luonnehdittu lännenvastaiseksi. Ankara kritiikki Augustinusta ja hänen teologiastaan alkunsa saaneita kategorioita kohtaan tukee tätä luonnehdintaa. Myös sosiaalieettisissä, erityisesti koko ihmiskunnan tulevaisuutta koskevissa kannanotoissaan hän siekailematta sivaltaa länsimaitten kolonialistisia pyrkimyksiä taloudessa, politiikassa ja kulttuurissa.²¹ Toisaalta on esitetty kysymys, eikö läntinen filosofia, edustajinaan erityisesti Kant ja Marx tai Habermas, ole vaikuttanut siihen kuinka Mar Gregorios tulkitsee yhteiskuntaa ja maailmaa. Mielenkiintoinen tulevan tutkimuksen aihe onkin mikä suhde hänen ajattelussaan vallitsee Idän kirkkoisien teologian, liturgisen spiritualiteetin ja marxilaisen yhteiskunta-analyysin tai 1900-luvun ekofilosofisten virtausten välillä.

Kirjallinen tuotanto

Paulos Mar Gregorioksen tärkein teos on hänen väitöskirjansa *Cosmic Man – the Divine Presence*. Muita mainitaan bibliografioissa 14 kappaletta, edellä mainittujen lisäksi esimerkiksi vuonna 1992 julkaistu *A Human God – moderni johdatus kristologiaan ja ekklesiologiaan*.²²

Mar Gregorios on KMN: on työssä ja sen jälkeenkin toimittanut useita teoksia, joita bibliografioissa mainitaan 5 kappaletta. Hänen artikkeleitaan on julkaistu 16 kirjassa.²³

Paulos Mar Gregorioksen teologisen työn kenties kiinnostavin osa löytyy hänen artikkeleistaan ja esitelmistään, joita on useita satoja. Niiden aiheet ulottuvat patristiikasta politiikkaan, eukaristiasta ekologiaan.²⁴

Paulos Mar Gregorioksen koko kirjallisen tuotannon, julkaistun ja julkaisemattoman, kartoittaminen on tärkeä tehtävä hänen henkisen perintönsä talteen saamisen kannalta. Kottayamin seminaarin yhteydessä toimiva hänen nimeään kantava säätiö on ryhtynyt julkaisemaan koottuja teoksia.

Paulos Mar Gregorios on patristisena tutkijana, kirkkoisien uskon tulkina intialaisessa ja ekumeenisessa kontekstissa sekä luovana teologina tieteen ja politiikan modernien kysymysten äärellä kiehtova teologisen tutkimuksen kohde.

VIITTEET

¹ Etelä-Intian alkuperäinen kristillinen väestö kutsuu itseään "syyrialaisiksi". Nimitys liittyy sekä alueen ikimuistisiin kauppa- ym. yhteyksiin Lähi-Itään että kirkkohistorian syyrialaisiin vaikutteisiin. Perimätiedon mukaan apostoli Tuomas saapui Malabarin rannikolle v. 54, ja hänen toimintansa tuloksena kahdeksan brahmiiniperhettä otti kasteen. Tästä juontuu kristittyjen korkea asema Etelä-Intian kastiyhteiskunnassa, vaikka kulttuuris-uskonnollisessa mielessä he ovatkin sen ulkopuolella. Vanhat syyrialaiskristityt suvut ovat omanarvontuntoisia, varakkaita ja korkeaa koulutusta arvostavia.

² *van der Bent* 1991, 444.

³ Kirkon oma virallinen nimi on Malankara Orthodox Syrian Church of India. Se katsoo olevansa alkuperäisen Etelä-Intian kirkon suora jatkumo. Portugalilaisten kolonialistien tuloon saakka 1590-luvulla se kuului itä-syyrialaisen eli Persian ns. nestoriolaisen kirkon yhteyteen, mutta kun suurin osa kristityistä solmi union Rooman kirkon kanssa, paikallista kirkollista itsenäisyyttä puolustavat pyysivät apua Antiokian syyrialais-ortodoksiselta patriarkaatilta, eli ns. jakobiittikirkolta. Vasta siitä lähtien Intian ortodoksit ovat identifioituneet ei-kalkedonilaiseen teologiaan ja syyrialaiseen spiritualiteettiin. Koko 1900-luvun ajan on vallinnut eripura Intian kirkon täyttä itsenäisyyttä ajavien ja Syyrian-yhteyttä vaalivien välillä. Nykyisellään Keralassa vaikuttaa rinnakkain sekä itsenäinen Inti-

- an syyrialais-ortodoksinen kirkko että Antiokian syyrialais-ortodoksinen patriarkaatin alaisuudessa oleva kirkkokunta. Paulos Mar Gregorios ja muut ekumeenisesti tunnetut intialaiset ortodoksit kuuluvat edelliseen. Etelä-Intian kristittyjen historiasta ks. esim. *Cheriyam*.
- 4 Syyrialais-ortodoksinen kirkko heikentyi siirtomaavallan aikana jatkuvasti, ensin uniatismin seurauksena ja sitten brittiläisten vapaakirkkojen käännästyksen kautta jäseniä menettäneenä. 1800-luvun puolivälissä sai alkunsa Mar Thoma -kirkko, kun muutamia piispoja ja pappeja liittyi anglikaaniseen kirkkoon, omaksuen protestanttisia käsityksiä mutta säilyttäen eräitä syyrialaisen jumalanpalveluksen muotoja. Tätä taustaa vasten on ymmärrettävä intialaisten ortodoksien tinkimätön kolonialisminkritiikki ja laajempikin Lännen-vastaisuus. Ortodoksien itsetunto ja identiteetti alkoi vahvistua 1900-luvun vaihteessa. Keskeinen hahmo oli Parumalan askeettipiispa Mar Gregorios, jota pidetään kirkon sisäisen uudistumisen alullepanijana ja jota kunnioitetaan pyhänä. Hänen elämäkertansa, ks. *Thomas*.
 - 5 Opiskelijajärjestö Mar Gregorios Orthodox Christian Student Movement – MGOCSM – on koko 1900-luvun ajan ollut itsenäisen intialaisen ortodoksisen kirkon avant-garde, ja sen piiristä on noussut monia kirkonjohtajia, teologeja ja yhteiskunnallisia toimijoita.
 - 6 Government Committee for Relief Aid.
 - 7 Associate General Secretary, director of division on ecumenical action. Kyseiseen osastoon kuuluivat kaikki toimistot, joiden työ liittyi maallikoihin.
 - 8 SOP 214, 13. *van der Bent* 1991, 444.
 - 9 *Ibidem*.
 - 10 Gregorios Nyssalaisen teologian tärkeimmät tutkijat ovat Hans Urs von Balthasar, Jean Daniélou, Roger Leys ja Walther Völker. Tutkimuksissaan Paulos Mar Gregorios arvostelee Völkeriä siitä, että tämä pyrkii tulkitsemaan Gregorioksen ajattelua siihen sopimattoman myöhemmän länsimaisen mystiikan käsittein. Daniéloun käsityksiä hän korjaa ja laajentaa, ja pääosin yhtyy von Balthasariin ja Leysiin.
 - 11 *Paulos Mar Gregorios* 1980, vii–xviii.
 - 12 *van der Bent* 1991, 444.
 - 13 *Idem*.
 - 14 Teologien tapaamisten esitelmät ja keskustelut, ks. *Paulos Mar Gregorios*, 1981.
 - 15 Kirkkojenvälisen virallisen dialogin kristologinen asiakirja, ks. *Episkepsis*.
 - 16 Intian ortodoksis-luterilaisen teologisen dialogin seitsemän kokouksen esitelmät ja keskustelut, ks. *George*, 1983.
 - 17 Mar Gregorioksen antropologisista korostuksista ks. *Paulos Mar Gregorios* 1992, 25–40.
 - 18 Mar Gregorioksen käsitys prosessi-teologiasta, ks. *Paulos Mar Gregorios* 1980, 39–54.
 - 19 *Paulos Mar Gregorios* 1980, 219–223.
 - 20 Ks. esim. *Verghese* 1974, 101–112.
 - 21 Näin esim. *Abrecht*.
 - 22 *George* 1985, 74.
 - 23 *Idem.*, 74–76.
 - 24 *Idem.*, 76–82.

LÄHTEET

Verghese, Paul

- 1967 *The Joy of Freedom*. Lutterworth Press. London.
1974 *Freedom and Authority*. CLS, ISPCCK-LPH

Paulos Mar Gregorios

- 1978 *The Human Presence. An Orthodox view of nature*. WCC, Geneva.
1980 *Cosmic Man – the Divine presence*. Sophia publications, New Delhi.

Paulos Mar Gregorios, William H. Lazareth, Nikos Nissiotis (ed.)

- 1981 *Does Chalcedon divide or unite? Towards convergence in Orthodox Christology*. WCC, Geneva.

KIRJALLISUUS

Abrecht, Paul

- 1997 *In Memoriam*. Nekrologi julkaisussa *The Ecumenical Review*, no. 1, 1997. WCC, Geneva.

van der Bent, Ans J.

- 1991 *Gregorios, Paulos Mar*. Artikkelinä ensyklopediassa *Dictionary of the Ecumenical Movement*. WCC Publications, Geneva.

Cheriyam, C.V.

- 1973 *A History of Christianity in Kerala*. Kerala Historical Society, Kottayam.

George, K.M. ja Hoefler, Hebert (ed.)

- 1983 *A Dialogue begins*. Papers, minutes, Agreed Statements from the Lutheran-Orthodox dialogue in India 1978–1982. Sophia, Gurukul, Kottayam-Madras.

George, K.M. (ed.)

- 1985 *Freedom, Love, Community*. Festschrift in honour of Metropolitan Paulos Mar Gregorios. CLS, Madras.

Thomas, Sunny

- 1977 *Behold a Saint*. The life and times of Parumala Mar Gregorios. *Episkepsis Bulletin* bimensuel d'information. no. 446, 1 octobre 1996.

SOP

- 1997 *Service orthodox de presse*. no. 214, janvier 1997.

- an syyrialais-ortodoksinen kirkko että Antiokian syyrialais-ortodoksinen patriarkaatin alaisuudessa oleva kirkkokunta. Paulos Mar Gregorios ja muut ekumeenisesti tunnetut intialaiset ortodoksit kuuluvat edelliseen. Etelä-Intian kristittyjen historiasta ks. esim. *Cheriyān*.
- 4 Syyrialais-ortodoksinen kirkko heikentyi siirtomaavallan aikana jatkuvasti, ensin uniatismin seurauksena ja sitten brittiläisten vapaakirkkojen käännöstyön kautta jäseniä menettäneenä. 1800-luvun puolivälissä sai alkunsa Mar Thoma -kirkko, kun muutamia piispoja ja pappeja liittyi anglikaaniseen kirkkoon, omaksuen protestanttisia käsityksiä mutta säilyttäen eräitä syyrialaisen jumalanpalveluksen muotoja. Tätä taustaa vasten on ymmärrettävä intialaisten ortodoksien tinkimätön kolonialismin kritiikki ja laajempikin Lännen-vastaisuus. Ortodoksien itsetunto ja identiteetti alkoi vahvistua 1900-luvun vaihteessa. Keskeinen hahmo oli Parumalan askeettipiispa Mar Gregorios, jota pidetään kirkon sisäisen uudistumisen alullepanijana ja jota kunnioitetaan pyhänä. Hänen elämäkertansa, ks. *Thomas*.
- 5 Opiskelijajärjestö Mar Gregorios Orthodox Christian Student Movement – MGOCSM – on koko 1900-luvun ajan ollut itsenäisen intialaisen ortodoksinen kirkon avant-garde, ja sen piiristä on noussut monia kirkonjohtajia, teologeja ja yhteiskunnallisia toimijoita.
- 6 Government Committee for Relief Aid.
- 7 Associate General Secretary, director of division on ecumenical action. Kyseiseen osastoon kuuluivat kaikki toimistot, joiden työ liittyi maallikoihin.
- 8 SOP 214, 13. *van der Bent* 1991, 444.
- 9 *Ibidem*.
- 10 Gregorios Nyssalaisen teologian tärkeimmät tutkijat ovat Hans Urs von Balthasar, Jean Daniélou, Roger Leys ja Walther Völker. Tutkimuksissaan Paulos Mar Gregorios arvostelee Völkeriä siitä, että tämä pyrki tulkitsemaan Gregorioksen ajattelua siihen sopimattoman myöhemmän länsimaisen mystiikan käsittein. Daniéloun käsityksiä hän korjaa ja laajentaa, ja pääosin yhtyy von Balthasariin ja Leysiin.
- 11 *Paulos Mar Gregorios* 1980, vii–xviii.
- 12 *van der Bent* 1991, 444.
- 13 *Idem*.
- 14 Teologien tapaamisten esitelmät ja keskustelut, ks. *Paulos Mar Gregorios*, 1981.
- 15 Kirkkojenvälisen virallisen dialogin kristologinen asiakirja, ks. Episkepsis.
- 16 Intian ortodoksis-luterilaisen teologisen dialogin seitsemän kokouksen esitelmät ja keskustelut, ks. *George*, 1983.
- 17 Mar Gregorioksen antropologisista korostuksista ks. *Paulos Mar Gregorios* 1992, 25–40.
- 18 Mar Gregorioksen käsitys prosessi-teologiasta, ks. *Paulos Mar Gregorios* 1980, 39–54.
- 19 *Paulos Mar Gregorios* 1980, 219–223.
- 20 Ks. esim. *Vergheze* 1974, 101–112.
- 21 Näin esim. *Abrecht*.
- 22 *George* 1985, 74.
- 23 *Idem.*, 74–76.
- 24 *Idem.*, 76–82.

LÄHTEET

Vergheze, Paul

- 1967 *The Joy of Freedom*. Lutterworth Press. London.
1974 *Freedom and Authority*. CLS, ISPCK–LPH

Paulos Mar Gregorios

- 1978 *The Human Presence. An Orthodox view of nature*. WCC, Geneva.
1980 *Cosmic Man – the Divine presence*. Sophia publications, New Delhi.

Paulos Mar Gregorios, William H. Lazareth, Nikos Nissiotis (ed.)

- 1981 *Does Chalcedon divide or unite? Towards convergence in Orthodox Christology*. WCC, Geneva.

KIRJALLISUUS

Abrecht, Paul

- 1997 *In Memoriam*. Nekrologi julkaisussa *The Ecumenical Review*, no. 1, 1997. WCC, Geneva.

van der Bent, Ans J.

- 1991 *Gregorios, Paulos Mar*. Artikkelinä ensyklopediassa *Dictionary of the Ecumenical Movement*. WCC Publications, Geneva.

Cheriyān, C.V.

- 1973 *A History of Christianity in Kerala*. Kerala Historical Society, Kottayam.

George, K.M. ja Hoefler, Hebert (ed.)

- 1983 *A Dialogue begins*. Papers, minutes, Agreed Statements from the Lutheran-Orthodox dialogue in India 1978–1982. Sophia, Gurukul, Kottayam-Madras.

George, K.M. (ed.)

- 1985 *Freedom, Love, Community*. Festschrift in honour of Metropolitan Paulos Mar Gregorios. CLS, Madras.

Thomas, Sunny

- 1977 *Behold a Saint*. The life and times of Parumala Mar Gregorios. Episkepsis Bulletin bimensuel d'information. no. 446, 1 octobre 1996.

SOP

- 1997 *Service orthodox de presse*. no. 214, janvier 1997.

SUMMARY

Heikki Huttunen, *Metropolitan Paulos Mar Gregorios – Patristic Theologian and Modern Social Critic*

Paulos Mar Gregorios, Metropolitan of Delhi, or Paul Verghese (1922-1996), belongs to the most interesting figures of our time in the sphere of Eastern Christendom. He was not only a patristic theologian but also a social critic and an observer of global politics especially from a Third World perspective. Mar Gregorios was also an ecumeniac who contributed particularly to the rapprochement between the Orthodox and Oriental Orthodox churches. He served in the WCC in the position of assistant general secretary as the director of the department of ecumenical action. As a theologian he sought the Eastern church's own thought from the Early Fathers, eucharistic ecclesiology and liturgical mysticism.

Paulos Mar Gregorios carried out theological research concentrating particularly on the patristic heritage of the Cappadocian Fathers and of them especially on the thought of Gregory of Nyssa. In the conclusions of his doctoral thesis he deliberates about summarising results from the point of view of global problems. Essential to him is applying the Eastern Early Fathers' conception of man to the problems of contemporary society and the world.

Paulos Mar Gregorios justifies his view of man and nature following the patristic tradition. The distinction between man and God is ontologically insurmountable, but the image of God in man signifies a mission to become a bridge between the creation and God. Mar Gregorios criticises Western culture for having shrunk the "trio" God-man-creation into such a dichotomy between man and nature in which the creation is merely man's instrumental object.

According to Mar Gregorios, the liturgical-eucharistic context opened by the church creates the possibility of developing such "science" and "technology" in which also God, the "other pole" of human existence, is taken into consideration. Thus Mar Gregorios arrives at the conclusion that the human vocation to become a divine presence in the creation is fulfilled in three ways: as persons separate themselves from evil and join the good, also as social reality changes so that it reflects the good, and as the work of the Spirit in persons.

The thought of Mar Gregorios has been characterised as anti-Western e.g. due to his criticism of St. Augustine and his anti-colonialism. On the other hand, it can be discussed whether Western philosophy, particularly as represented by Kant, Marx and Habermas, has not influenced the manner in which Mar Gregorios interprets society and the world.

Aino Nenola

Ei ole ihmisen hyvä olla yksinänsä

Modernien ortodoksiteologioiden ajatuksia sukupuolisuudesta

Johdanto

Vuonna 1976 Romaniassa kokoontuneessa ortodoksisessa naiskonferenssissa Elisabeth Behr-Sigel sanoi: "Mielestäni ortodoksisessa traditiossa ongelmaa naisten osallistumisessa kirkon elämään kuvaa kahden asian välinen jännitys. Toinen näistä on naisten ja miesten yhtäläisen arvon vahvistaminen Kristuksessa, toinen on heidän eroavaisuutensa tunnistaminen arvokkaana asiana ja Jumalan lahjana."¹

Naisten asema kirkossa on suosittu keskustelunaihe myös ortodoksien keskuudessa. Ortodoksisen kirkon naisia koskevassa keskustelussa ei kuitenkaan tulisi olla kyse mistään erillisestä *naisteologiasta* irrotettuna muusta teologisesta ajattelusta.² Ortodoksisesta näkökulmasta katsottuna ns. feministiteologian ongelma nähdään mm. siinä, ettei sen lähtökohtana ole kirkon perinteinen kristologinen opetus Kristuksesta todellisena inkarnoituneena Jumalana ja todellisena ihmisenä (miehenä), vaan se pyrkii päämääräänsä, sukupuolten välisten eroavaisuuksien minimointiin, korostamalla Kristuksen sukupolettomuutta.³

Millainen ihmiskuva ortodoksisessa kirkossa käytävän keskustelun takaa löytyy? Perinteinen ortodoksinen ihmiskuva sisältää opetuksen ihmisestä – sekä miehestä että naisesta – Jumalan kuvaksi luotuna olentona. Aikamme teologit painottavat tätä yhteistä opetusta ihmisestä eri tavoilla. Tässä artikkelissa vertaillaan eri modernien ortodoksiteologioiden näkemyksiä sukupuolten keskinäisestä suhteesta, miehen ja naisen kumppanuuden luonteesta ja sukupuolen suhteesta Jumalaan. Tarkastelun kohteena olevat kirjoitukset on valittu lähinnä 1980–90-luvuilta, pääpaino on seuraavilla kirjoittajilla: Joseph Allen, Elizabeth Behr-Sigel, Paul Evdokimov, Verna (Nonna) Harrison, Thomas Hopko, Panayiotis Nellas ja Kenneth Wesche. Suuri osa teksteistä on julkaistu artikkeleina ortodoksisissa aikakausjulkaisuissa.

Ihmisen sukupuolisuuden alku

Raamatusta on kaksi luomiskertomuksesta, joista ensimmäisessä Jumala luo ihmisen – miehen ja naisen – muun luomistyönsä huipennukseksi. *“Ja Jumala sanoi: ‘Tehkäämme ihminen kuvaksemme, kaltaiseksemme; ja hallitkoot he meren kalat ja taivaan linnut ja karjaeläimet ja koko maan ja kaikki matelijat, jotka maassa matelevat.’ Ja Jumala loi ihmisen omaksi kuvaksensa, Jumalan kuvaksi hän hänet loi, mieheksi ja naiseksi hän loi heidät. Ja Jumala siunasi heidät, ja Jumala sanoi heille: ‘Olkaa hedelmälliset ja lisääntykää ja täyttäkää maa - - -’”* (Gn1:26–28).

Toinen luomiskertomus kertoo tarkemmin ihmisen luomisesta. Jumala muovaa miehen kylkiluusta tälle kumppaniksi naisen. *“Silloin Herra Jumala teki maan tomusta ihmisen ja puhalsi hänen sieraimiinsa elämän hengen, ja niin ihmisestä tuli elävä sielu. — Ja Herra Jumala sanoi: ‘Ei ole ihmisen hyvä olla yksinensä, minä teen hänelle avun, joka on hänelle sopiva’. — Niin Herra Jumala vaivutti ihmisen raskaaseen uneen, ja kun hän nukkui, otti hän yhden hänen kylkiluistaan ja täytti sen paikan lihalla. Ja Herra Jumala rakensi vaimon siitä kylkiluusta, jonka hän oli ottanut miehestä, ja toi hänet miehen luo. Ja mies sanoi: ‘Tämä on nyt luu minun luistani ja liha minun lihastani - - -’. Sentähden mies luopukoon isästänsä ja äidistänsä ja liittyköön vaimoonsa, ja he tulevat yhdeksi lihaksi. Ja he olivat molemmat, mies ja hänen vaimonsa, alasti, eivätkä hävenneet toistansa.”* (Gn 2:7,18, 21–25)

Ihmisen sukupuolisuuden alkamisen ajankohtaa käsittelevässä teologisessa ajattelussa vaikuttaa kaksi erilaista ajattelumallia. Ajattelutapojen ero koskee sitä, onko ihminen luotu ensin “yleisihmiseksi”, josta on vasta myöhemmin erotettu mies ja nainen seksuaalisina olentoina⁴, vai onko luominen tapahtunut suoraan kahdeksi erilliseksi sukupuoliolennoksi.

Molemmilla malleilla on kannatuksensa. Vaikka kaksinkertaisen luomisen mallia pidetään vanhana ja perinteisenä, myös ajatus sukupuolten alkuperäisestä erillisyydestä on kannattajiansa mielestä sekä raamatullinen että kirkon hengen mukainen.

Kaksinkertainen vai yksinkertainen luominen?

Gregorios Nyssalaisen nimeen liitettyssä ihmisen kaksinkertaisen luomisen mallissa Jumala luo ensimmäisessä, ajattomassa luomisessa alkuihmisen, jossa ei ole seksuaalista eriytymistä. Toisessa luomisessa seksuaalinen mieheksi ja naiseksi eriytyminen on jo suunniteltu. Tämän Jumala teki jo

ennen lankeemusta, koska hän näki ennalta ihmisen lankeamisen. Toinen luominen on välttämätön, jotta ihmiskunnan lisääntyminen lankeemuksen jälkeen mahdollistuisi, ennen lankeemustahan ihmiset olivat “lisääntyneet kuten enkelit”.

Tämän kaksinkertaisen luomismallin molemmat luomiset sisältyvät ensimmäisen Genesiksen luomiskertomuksiin, itse asiassa molemmat luomiset tapahtuvat jo ensimmäisessä luomiskertomuksessa. Lankeemuksen jälkeen Jumala tekee yhtenä lihana eläville alastomille ihmisille nahasta vaatteet, eli varustaa heidät elämään kuolemassa. Tähän kuolevaisuuteen liittyy myös lankeemuksessa vioittunut seksuaalisuus ja avioliiton pakko.⁵

Voitaisiinkin ajatella, että Jumala on toisessa luomisessa luonut seksuaalisuuden ihmisen yleisen sukupuolisuuden lisäksi. Jumala on ikään kuin osannut odottaa lankeemusta ja halunnut mahdollistaa ihmisen elämän jatkumisen sukupuolisen kanssakäymisen kautta. Hypoteesi kaksinkertaisesta luomisesta liittäkin seksuaalisuuden ja seksuaalisen toiminnan voimakkaasti lankeemukseen. Seksuaalisuus on edellytys ihmisen elämälle langenneessa todellisuudessa, mutta ilman lankeemusta – ihanteellisessa tapauksessa – sille ei olisi tarvetta, vaan ihminen voisi olla pelkästään hengellisesti sukupuolinen.

Ihmisen alkuperäinen tehtävä on myös yhdistää mieheksi ja naiseksi jakaantunut ihminen. Maksimos Tunnustajan opetuksen mukaan ihmisellä on erityinen tehtävä muuttaa potentiaalinen yhteys maailman ja Jumalan välillä täydeksi ja todelliseksi yhteydeksi, koska “ihmisen sielu on Jumalan ja materian puolivälissä ja sillä on mahdollisuus yhdistää ne”. Aadamille annettu tehtävä oli yhdistää maailmankaikkeuden viisi suurta jakoa: ihmiskunnan jakautuminen mieheksi ja naiseksi, maan jakautuminen paratiisiksi ja asumattomaksi maaksi, aistittavan luonnon jakautuminen maaksi ja taivaaksi, luodun luonnon jakautuminen hengelliseksi ja aistittavaksi ja korkein jakautuminen Luojan ja luodun välillä.⁶ Viitaten erityisesti Gregorios Nyssalaiseen, Johannes Krysostomokseen ja Maksimos Tunnustajaan Nellas korostaa isien näkemystä siitä, että paratiisissa ei ollut sijaa avioliitolle tai muulle seksuaaliselle liitolle. Nämä ovat ominaisuuksia, jotka ihminen sai vasta lankeemuksen ja kuoleman jälkeen, kun Jumala vaatetti ihmisen. *“Ja Herra Jumala teki Aadamille ja hänen vaimolleen puvut nahasta ja puki ne heidän yllensä.”* (Gn 3:21). Mitä sitten tarkoittaa lankeemusta edeltävä miehen ja naisen olemus yhtenä lihana tai mihin viitataan käskyllä “lisääntyä ja täyttää maa”? Nellaksen mukaan esimerkiksi Maksimos Tunnustaja esittää lisääntymisen tarkoittavan tässä yhteydessä hengellistä lisääntymistä. Joka tapauksessa paratiisissa ihmiset eivät olleet ruumiillisten tarpeiden alaisia, vaikka miehen ja naisen välillä olikin jonkinlainen hengellinen sukupuolinen yhteys. Ihmisen seksuaalisuus on siten korruptoituneelle ihmiselle kuuluva ominaisuus, osa ihmisen “nah-

kaisia vaatteita”, vaikka ihminen oli ruumiillinen olento erillisine sukupuoliseen jo ennen lankeemustakin.⁷

Behr-Sigel vastustaa näkemystä kaksinkertaisesta luomisesta voimakkaasti, koska hänen mukaansa se rajoittaa naisen ja miehen välisen toiseuden biologiseksi eroavaisuudeksi ja tekee ihmisen seksuaalisuudesta Jumalan kuvasta irrallaan olevan ominaisuuden. Toisaalta hän painottaa, että kaksinkertaisen luomisen hypoteesin voi ymmärtää nimenomaan siltä kannalta, että Kristus omaksui ihmisyyden, joka sisältää kaikki ihmiset. Tämä Kristuksen omaksuma ihmisyyden on ns. ensimmäisen luomisen tulos.⁸ Behr-Sigelin mukaan kaksinkertaisen luomisen hypoteesin sisältämä ihmisyyden jakaantuminen kahdeksi sukupuoleksi on osa Jumalan hyvää suunnitelmaa ainoastaan lankeemuksen vuoksi. Koska tällä mies–nainen-duaalisuudella ei ole sijaa jumalallisessa kuvassa, seksuaalisuus edustaa eräänlaista syntiinlankeemusta edeltänyttä lankeemusta eläinten tasolle. Niinpä vaikka seksuaalisuutta käytetäänkin pyrittäessä ihmisen jumaloitumiseen, se ei itse transfiguroidu.⁹

Myös Allen kieltää, että käsitys seksuaalisuudesta lankeemuksen seurauksena kuuluisi ortodoksiseen ajatteluun. Hänen mukaansa ihmisen seksuaalisuus on ihmisyyden olennainen osa. Oikeastaan ihmisellä ei ole seksuaalisuutta, vaan ihminen on seksuaalinen olento. Samaa mieltä on myös Wesche, jonka mukaan ei ole koskaan ollut aikaa, jolloin Aadam ei olisi ollut mies tai Eeva ollut nainen.¹⁰

Hopkon kritiikki ”yleisihmisyyttä” painottavaa ajattelua kohtaan on hyvin suoranaista. Kohdistaan kritiikkinsä niin kirkon isiin kuin eräisiin tuoreempiinkin teologeihin Hopko sanoo opetuksen sukupuolten alkupe- räisestä erillisyydestä, ja naisen alemmuudesta olevan ”parhaimmillaankin kyseenalaista ja hämmentävää ja pahimmillaan erehtynyttä ja harhaanjohtavaa”.¹¹ Hopkon mukaan ortodoksinen traditio ei tunnusta käsitystä erillisistä mies- ja naisluonnoista. Ei ole olemassa mitään abstraktia yleisihmisyyttä, on vain miehiä ja naisia, jotka samaa olemusta olevina (homooosios) pyrkivät saavuttamaan yhteyden toistensa kanssa.¹² Aadam ei ole androgyyni, josta tulee mies vasta sitten, kun Eeva erotetaan hänestä.¹³ Wesche vahvistaa, että sukupuolisuus on todellakin olemuksemme ydin ja erottamaton osa täyttä ihmisyyttä.¹⁴

Kuitenkin tämä teologinen ajattelumalli yleisihmisyyden luomisesta ja vasta sitä seuranneesta erottamisesta seksuaaliseksi mieheksi ja naiseksi vaikuttaa ortodoksissa teologiassa. Puhuessaan Aadam luomisesta Evdokimov esittää Aadam tarkoittavan koko ihmiskuntaa. Tämä ”mies–nainen” on jokaisen ihmisen arkkityyppi. ”Aadam luominen on alkuperäisen ihmisen, ihmisen mies–naisena, miehen ja naisen alkuperäisten, vielä erottamattomien elementtien fuusion luominen.”¹⁵ Evdokimov puhuu tästä mies–naisesta olemuksellisenä hengellisenä yhteytenä, joka on ollut ole-

massa ennen ihmisen erottamista mieheksi ja naiseksi. Hänen mukaansa myöhemmin tehdyllä jaolla mieheksi ja naiseksi ei ole yhteyttä ihmisen arkkityypin, Kristuksen kanssa.¹⁶ Evdokimovin mukaan ihmisen lopullisena kutsumuksena ei kuitenkaan ole muuttuminen epäsuksuaaliseksi olenoksi, vaan maskuliinin ja feminiinin välisen suhteen muuttaminen ”kokonaan toiseksi”. Tämä transformoituminen tapahtuu täydellisessä yhteydessä, jossa toinen on olemassa toisen kautta, maskuliini on olemassa feminiinin kautta ja päinvastoin. Ihmiset eivät ole enää vain miehiä tai naisia, vaan heistä tulee ”Maskuliini” ja ”Feminiini”, jotka ovat Kristuksen *pleroman* kaksi ulottuvuutta.¹⁷

Ortodoksissa ajattelussa seksuaalisuutta ei nähdä vain lisääntymisvälineenä. Kristuksen totisen ihmisyyden kautta koko ihmisyyden, myös seksuaalisuus, palvelee ihmisen päämäärää, jumaloitumista. Hopkon mielestä ihmisen sukupuolinen eriytyminen liittyy ihmisen kykyyn osallistua Jumalaan ja näin sukupuoli on edellytys täydellisyydelle. Kuitenkin esimerkiksi Nellas korostaa Johannes Krystostomoksen opettaneen, etteivät mies ja nainen olleet minkäänlaisessa seksuaalisessa liitossa ennen lankeemusta. Samalla Nellas muistuttaa, että vaikka avioliitto on lankeemuksen jälkeinen ilmiö – osa nahkaisia vaatteita – ja siinä mielessä todellakin synnin seurausta, on Jumala tehnyt avioliitosta suuren siunauksen ja salaisuuden, joka ilmentää niin Kristuksen ja hänen kirkkonsa liittoa kuin Aadam ja Eevankin välistä suhdetta ennen lankeemusta.¹⁸

Esitetty kritiikki kaksinkertaista luomista kohtaan painottaa sitä, että todellista ihmistä ei voi olla olemassa ilman sukupuolta ja niin ollen sukupuoli kuuluu Jumalan kuvaan ihmisessä. Toisaalta myös kaksinkertaisen luomisen ajatuksessa oletetaan kahden sukupuolen olevan jonkinlaisessa hengellisessä aviollisessa yhteydessä ennen lankeemusta.¹⁹ Tässä paratiisillisessa tilassa ei vain ole tarvetta ihmisen sukupuoliselle eroavaisuudelle eli lisääntymiselle.

Vaikka oppi kaksinkertaisesta luomisesta tunnustetaan aidoksi osaksi kirkon arvostamien opettajien – pyhien isien – ajattelua, sen korostamista eivät monet modernit ortodoksiteologit pidä hengeltään ortodoksisen patriistisen ajattelun mukaisena. Vastustaessaan modernia länsimaista feministiteologista ajattelua ortodoksiteologit ovat nimen omaan vedonneet kirkon opetuksen sekä miehestä ja naisesta tasa-arvoisina Jumalan kuvina että Kristuksesta todellisena miehenä. Ajatuksen yleisinhimillisestä sukupuolettomasta ihmisen alkusolusta ajatellaan horjuttavan opetusta Kristuksen totisesta ihmisyydestä tai ainakin todellisen ihmisyyden tarpeellisuudesta.

Sukupuolisuus ja seksuaalisuus

Mikä on sukupuolisuuden ja seksuaalisuuden suhde? Tähän kysymykseen voisi vastata ainakin seuraavilla tavoilla: (1) ihminen on aina ollut sukupuolinen (mies ja nainen), mutta ei seksuaalinen (seksuaalisesti tietoinen), (2) ihminen on aina ollut seksuaalinen sukupuoliolento tai (3) sekä ihmisen sukupuolisuus että seksuaalisuus ovat saaneet alkunsa vasta lankeemuksen jälkeen.

Ortodoksinen opetus ei kannata ainakaan sellaista näkemystä, jonka mukaan lankeemus olisi miehen ja naisen välinen seksuaalinen akti. Lankeemus ei siis johdu seksuaalisuudesta. On kuitenkin selvää, että lankeemus on vaikuttanut koko ihmiseen, myös sukupuolisuuteen/seksuaalisuuteen, ja esimerkiksi Maksimos Tunnustajan mukaan syntiinlankeemus liittyi nimenomaan sensuaalisen mielihyvän etsimiseen.²⁰

(1) Allen määrittelee seksuaalisuuden miehen ja naisen väliseksi haluksi päästä yhteyteen ja ykseyteen toinen toisensa kanssa. Ennen lankeemusta Aadam ja Eeva olivat alasti – he siis olivat kaksi eri sukupuolta – mutta heillä ei ollut tietoisuutta siitä. *“Ja he olivat molemmat alasti, mies ja hänen vaimonsa, eivätkä he tunteneet häpeää.”* (Gn 2:25). Vasta lankeemuksen jälkeen seksuaalisuudesta tulee eroavaisuuden ilmentäjä. Niinpä juuri tämän eroavaisuuden tiedostamisen kautta jokainen ihminen tietää sisimmässään, että hän kuuluu yhteen toisen kanssa. Mies ja nainen täydellistävät toinen toisensa, koska he ovat eroavaisuudestaan huolimatta samanarvoisia. Ilman erilaisuuttaan he eivät voi toteutua täydellisesti ja ilman samanarvoisuutta seksuaalisuus ei ole todellista rakkautta.²¹

(2) Hopko puolestaan analysoi sukupuolen ja seksuaalisuuden kuuluvan sellaisinaan ihmisyyteen ja olevan välttämätön osa ihmisyyttä, joka on luotu Jumalan kuvan ja kaltaisuuden mukaan. Ihmisen seksuaalisuutta ei ole luotu lankeemusta ennakkoiden, vaan sukupuolisuus ja seksuaalisuus ovat välttämätön osa Jumalan kuvaksi luotua ihmisyyttä. (Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Jumala olisi sukupuolinen olento.)²² Hopkon mukaan kaikilla ihmisten välisillä suhteilla on seksuaalinen ulottuvuutensa. Ihminen on siis aina sukupuolinen olento, toteutuupa hänen sukupuolisuutensa sitten avioliitossa tai selibaattielämässä. Seksuaalisuus ei kuitenkaan edellytä ihmisen olevan seksuaalisesti aktiivinen, eikä selibaatille pyhitetty elämä ole mitään vaillinaista puolielämää.²³

(3) Evdokimov tähdentää, että ennen lankeemusta Jumala puhui ihmisille yhdessä, lankeemuksen jälkeen erikseen. Ero Jumalasta repi kahtia myös ihmisen alkuperäisen ykseyden. Lankeemuksen jälkeen mies–nainenliiton tilalle tulevat erilliset maskuliini ja feminiini, ihminen on ikään kuin ajautunut erilleen itsestään. Ennen lankeemusta ihminen ei siis ollut seksuaalinen, koska hänellä ei ole myöskään ollut erillistä sukupuolta.²⁴

Evdokimovia lukuunottamatta voidaan todeta, että sukupuolten ei oleteta syntyneen lankeemuksen tuloksena, vaan pikemminkin mies ja nainen langettuaan jollain tavalla tiedostivat erilaisuutensa ja näin heidän ykseydestään tuli vastakkaisuutta. Vaikka sukupuolisuuden laadusta ennen lankeemusta teologit ovatkin eri mieltä, he ovat kuitenkin yksimielisiä sukupuolisuuden ja seksuaalisuuden merkityksestä miehen ja naisen välisen yhteyden ilmentäjänä.

Behr-Sigelin arvion mukaan kirkon kreikkalaisten isien ihmiskuva eroaa merkittävällä tavalla modernien teologioiden ajattelusta siinä, että isille seksuaalinen eriytyminen ihmisen luomisessa on toissijaista, kun taas modernien tulkitsijoiden näkemyksissä seksuaalinen eriytyminen on päinvastoin olennaista ja perustuu Jumalan olemukseen.²⁵

Aadamin ja Eevan kumppanuus

Toisen luomiskertomuksen jakeissa kerrotaan, kuinka *“Herra Jumala otti ihmisen ja pani hänet Eedenin paratiisiin viljelemään ja varjelemaan sitä. Ja Herra Jumala käski ihmistä sanoen: ‘Syö vapaasti kaikista muista paratiisin puista, mutta hyvän- ja pahantiedon puusta älä syö, sillä sinä päivänä, jona sinä siitä syöt, pitää sinun kuolemalla kuoleman.’”* (Gn 2:15-17). Nainen kuitenkin lankesi käärmeen esittämään houkutukseen, poimi hedelmän kielletystä puusta ja tarjosi sitä miehellekin.

Ortodoksisessa ajattelussa lankeemus ymmärretään molempien sukupuolten yhteiseksi teoksi. Myös kirkon liturgisissa teksteissä näkyy selvästi, että mies ja nainen lankesivat yhdessä epäonnistumalla Jumalan heille antaman käskyn noudattamisessa. Vaikka sekä mies että nainen ovatkin *“yhtenä lihana”* vastuussa lankeemuksesta, löytyy eri teologeilta erilaisia tulkintoja lankeemuksen päävastuunkantajasta.²⁶

Syntiinlankeemustarinan ihmisten, Aadamin ja Eevan, rooleja voidaan tulkita monella tavalla. Hopkon erittelyn mukaan eräs tulkintamahdollisuus on, että nainen on heikompi sukupuoli, joka johdattaa miehensä lihalliselle tielle, vaikka mies niin halutessaan voisikin olla suostumatta naisen tahtoon. Toisaalta taas voidaan spekuloida, että juuri nainen hengellisesti vahvempana joutui kiusaajan kohteeksi. Hopkon mukaan nämä eivät ole ortodoksisia tulkintamalleja, koska ne eivät ota huomioon Aadamin ja Eevan olemusta *“yhtenä lihana”*. Lankeemuksen syynä on pikemminkin se, että mies ei kykene täyttämään tehtäväänsä *“päänä”* ja nainen ei osaa olla oikealla tavalla miehensä kumppani, vaan pyrkii vääranlaiseen itsenäisyyteen.²⁷

Wesche korostaa, että Eevan synty ei ole hänen naiseudessaan, vaan siinä, että olemalla tottelematon Jumalan käskylle, hän asettaa itsensä Aadamin yläpuolelle ja näin tekee itsestään inhimillisen epäuskon, ylpeyden ja itserakkauden typoksen. Adam ja Eeva ovat yhdessä syyäitä syntiin, koska he yhdessä osallistuvat tähän itserakkauteen. Wesche arvioi, että kirkon isien ajattelussa päävastuu ensimmäisestä synnistä lankeaa kuitenkin Aadamille, ihmiskunnan "juurelle".²⁸

Evdokimov esittää toisenlaisen tulkinnan. Hänen mukaansa nainen joutuu kiusaajan hyökkäyksen kohteeksi juuri siitä syystä, että hän edustaa ihmislunnon uskonnollista periaatetta. Adam seuraa Eevaa ilman vastusteluja, koska heidän yksiliha-olemuksensa vuoksi Adamkin oli jo Eevan kautta vieraantunut Jumalasta.²⁹

Eräs teologi korostaa kirkkoisä Johannes Krysostomoksen näkemystä, jonka mukaan Eeva käytti väärin sekä valtaansa luomakunnan yli että tasa-arvoaan miehen kanssa vaihtamalla kumppaninsa, miehen, hänelle alamaiseen luontokappaleeseen, käärmeeseen. Se, että mies on naisen hallitsija, ei ole Jumalan alkuperäinen suunnitelma, vaan lankeemuksen seuraus. Lankeemuksen jälkeinen miehen dominaatio naiseen mahdollistaa sukupuolten keskinäisen rauhan ja yhteyden.³⁰

Lankeemus näyttäisi siis olevan jonkinlainen häiriö kumppanuudessa. Lähes kaikissa erilaisissa tulkinnoissa sekä mies että nainen nähdään vastuullisina lankeemukseen. Lankeemus toteutuu siinä, etteivät ihmiset osaa oikealla tavalla olla toisilleen sopivia kumppaneita. Koska mies ja nainen ovat olemukseltaan "yhtä lihaa", he automaattisesti tekevät kaiken yhdessä, eikä heitä voi ajatella toisistaan riippumattomina olentoina.

Aadamin ja Eevan suhde

Wesche muistuttaa, että Eeva tuli olemiseen Aadamin hypostaasin kautta. Naisen olemusta ei siis lainkaan voi kontemploidia ilman miestä. Koska Eeva näin luodaan Aadamin "sisältä", sukupuoli ilmaisee, että todellinen olemuksemme on miehen ja naisen välisessä intiimin rakkauden yhteydessä. Ihmiset ovat juurtuneita toisiinsa, koska he ovat juurtuneita esivanhempiensa Aadamin ja Eevan rakastavaan yhteyteen.³¹

Näin ajateltuna miehen tehtävä on rakastaa ja naisen tehtävä on olla rakastettuna ja rakastaa vastavuoroisesti takaisin. Vaikka Adam onkin ajallisesti olemukseltaan ensimmäinen, ja Eeva on hänestä luotu, ei Eeva ole alistettu Aadamin hallintaan, vaan heidät on tarkoitettu persoonien väliseen rakastavaan yhteyteen. Elääkseen Jumalan tahdon mukaisesti lankeemuksen

jälkeen Aadamin ja Eevan tehtävä on tavoitella rakkauden ekstaattista liikettä kohti toisiaan ja Jumalaa. Avioliiton mysteeri toimii välineenä muuttua langennut itserakkaus rakastavaksi yhteydeksi miehen ja naisen välillä.³²

Samoin Behr-Sigel korostaa, että Aadamin ajallisesta etusijasta huolimatta Eeva ei ole Aadamille alamainen – eihän mieskään ole eläimille alamainen, vaikka on luotu näiden jälkeen. Pikemminkin naisen luomisessa on kyse juuri luomisteon täydellistämisestä ja viimeistelemisestä. Otetuna miehestä nainen ei ole vähäisempi (*inferior*) kuin mies vaan pikemminkin sisäinen (*interior*) miehelle. Nainen on se "toinen", joka on kuitenkin samanlainen kuin mies. Nainen on "auttaja", jonka avulla mies voi täyttää tehtävänsä maailmassa.³³ Voidaan siis korostaa, että Eeva luotiin täydellistämään ihmisyyttä. Jumala ei luonut Aadamin lisäksi toista miestä, vaan hän loi naisen, jonka olemassaolo täydellistää miehen ja tämän maskuliinisuuden.³⁴

Miehen ja naisen välisestä suhteesta on esitetty toisenlainenkin näkemys. Vaikka nainen ja mies ovatkin samaa olemusta, heidän paikkansa maailmassa on alusta saakka erilainen. Tämä johtuu siitä, että mies luotiin ennen naista, nainen tehtiin miehestä ja naisen tehtävä on alusta saakka ollut olla "auttaja" miehelle. Siis mies on naisen pää samoin kuin Kristus on miehen pää ja Jumala on Kristuksen pää. Miehellä on siis samanlainen valta naisen yli kuin Jumalalla on Kristuksen yli. Nainen on toisella sijalla luomisessa miehen jälkeen samoin kuin Kristus on toisella sijalla jumaluudessa.³⁵

Hopko painottaa olevan kirkon ajattelun mukaista, että mies on naisen "pää", koska nainen on luotu miehestä. Ilman toisiansa he eivät voi olla täydellisiä, koska mies ja nainen kuuluvat toinen toisilleen, ja molemmat kuuluvat Jumalalle. Käyttäytyessään jumalallisesti mies ja nainen eivät ole riippumattomia toisistaan. Mies ei kuitenkaan tarvitse naista miehyytensä, vaan ihmisyytensä takia. Nainen täydellistää miehen ihmisyyden, hän ei ole "palvelija" tai "apulainen", vaan pikemminkin "toinen", jonka kanssa mies voi tunnistaa itsensä Jumalan kuvana. Mies on naisen elämän lähteenä, ja niinpä hänen tehtävänsä suhteessa naiseen on olla rakkauden "antaja". Naisen tehtävä puolestaan on olla tämän miehen antaman rakkauden vapaaehtoinen "vastaanottaja". Hopkon mukaan nämä miehelle ja naiselle tarkoitettut roolit ovat alttiita häiriytymään siinä, että mies pelkää, ettei nainen vastaanota hänen rakkauttaan. Nainen puolestaan pelkää, ettei mies oikeasti rakasta häntä, vaan käyttää naista vain hyväkseen.³⁶

Näin ollen miehen ja naisen välinen yhteys edellyttää kykyä rakastaa ja olla rakastettuna. Tässä rakkauden yhteydessä mies ja nainen käsitetään tasa-arvoisiksi persooniksi, toinen toistensa kumppaneiksi. Ihminen ei ole kokonainen ihminen ilman "vastakappaletaan", jonka kanssa eletty kumppanuus on ihmisen liikettä kohti Jumalaa.

Uusi Eeva ihmisyyden ihanteena

Jumalansynnyttäjää Neitsyttä Mariaa kuvataan mm. "vapautumisen kuvaksi" ja "kirkon kasvoiksi".³⁷ Ortodoksinen teologia painottaakin Neitsyt Marian roolia ihmiskunnan vapaan tahdon oikean käytön edustajana. Hän on uusi Eeva, jonka kautta Jumalan pelastussuunnitelma aloittaa uuden vaiheen.

Ortodoksinen teologia korostaa Neitsyt Marian merkitystä Jumalansynnyttäjänä. Hänen roolinsa kirkossa ja koko pelastushistoriassa tulee esiin hänen suhteessaan Jumalaan, koska hän paljastaa ja osoittaa ihmiskunnan todellisen kutsumuksen. Behr-Sigelin mukaan Neitsyt Maria ei ole naiselista hellyyttä edustava jumalatar pelottavan maskuliinisen Jumalan rinnalla, vaan naisen persoonassa hän edustaa ihmistä toteuttamassa Jumalan suunnitelmaa. Tässä Hengen pyhittämässä ja hedelmöittämässä naisessa jumalallinen rakkaus saa ihmisen muodon. Behr-Sigel muistuttaa, ettei Jumala käytä Neitsyt Mariaa passiivisena välineenä ihmisten pelastumiseksi, vaan inkarnaatiossa on kyse synergiasta. Inkarnaatiossa jumalallinen ja inhimillinen tahto tekevät yhteistyötä.³⁸ Ortodoksinen näkemys korostaa, että Neitsyt Maria ei ole "kirkon äiti", vaan pikemminkin äiti kirkossa. "Hän [Maria] on siis kuva ja personifikaatio Henkeä kantavasta kirkosta, uuden ihmisyyden kohtu". Behr-Sigel viittaa roomalais-katoliseen näkemykseen, joka korostaa Neitsyt Mariaa kirkon äitinä. Tämä kuva voi olla harhaanjohtava, koska sen voi ymmärtää tarkoittavan Neitsyt Marian olevan samalla tasolla Jumalan Isän kanssa.³⁹ Jumalansynnyttäjää ei siis ole "vain" naisen malli, vaan esikuva kaikille ihmisille, miehille ja naisille, jotka haluavat osallistua uuteen ihmisyyteen.

Wesche korostaa Kristuksen olevan Uusi Aadam, joka uudistaa ihmisluonnon liittämällä omaan hypostaasinsa ontologiseen alkuperään niin ihmis- kuin jumalallisenkin luonnon. Samoin Uusi Eeva, Maria, uudistaa ihmiskunnan muuttamalla vapaaehtoisesti ylpeytensä ja tottelemattomuutensa Kristuksen tahdon täyttämiseksi. Näin nainen viimeinkin saavuttaa alkuperäisen olemuksensa miehelle sopivana apuna yhteydessä Jumalaan. Sekä Jumalansynnyttäjän tottelevaisuus että Pojan alentuminen osoittavat, että jumaloitunut tila, jossa ei olla miehinä eikä naisina, toteutuu nimenomaan ihmisen sukupuolisuudessa, miehenä ja naisena olemisessa. Sukupuoli on luotu, jotta sukupuoli voisi transfiguroitua.⁴⁰

Myös Harrison painottaa, että Jumalansynnyttäjää on esimerkkinä sekä naisille että miehille, aivan kuten Kristuskin. Jumalansynnyttäjää on Jumalan kumppani, jota tarvitaan pelastustyön täyttämiseksi. Hänen hengellinen feminiinisytensä on hyvin ominaista ihmisen olemukselle ja syvällisempää kuin inhimillinen mieheys tai naiseus. Jumalansynnyttäjää antaa

esimerkin siitä vastaanottavuudesta ja kumppanuudesta, joka kuuluu ihmisyyteen.⁴¹

Evdokimovin mukaan Neitsyt Maria on feminiinisen yleisen (kuninkaallisen) pappeuden arkkityyppi, koska hän edustaa itsessään Jumalan valtakunnan olemusta.⁴² Siinä missä mies on Evdokimovin ajattelussa "ekstaattinen", itsensä ulkopuolella oleva, on nainen Marian esimerkin mukaisesti "enstaattinen", sisäänpäin kääntynyt, itsessään oleva. Ekstaattinen maskuliininen oleminen on siis maailmaan vaikuttamista, rakentamista. Naisen feminiiniseen enstaattiseen olemukseen kuuluu puolestaan maskuliinisen luodun maailman elävöittäminen ja suojeleminen. Evdokimov näkee myös esimerkiksi asketismin maskuliinisenä kamppailuna, kun taas sisäinen puhtaus ja intuitio ovat feminiinisiä ominaisuuksia, joita askeettilla tavoitellaan. Näin ollen miehen täytyy "väkivalloin" kamppailla saavuttaakseen ne ominaisuudet, joita nainen voi toteuttaa vain ilmaisemalla luontoaan. Niinpä naisen palvelutehtävä ei olekaan "toimimisessa", vaan hänen "luonnossaan".⁴³

Ortodoksisessa ajattelussa Jumalansynnyttäjää ymmärretään täydellisen ihmisyyden esimerkiksi, koska hän elää todeksi ihmiskunnan todellisen kutsumuksen "kumppanina". Hän on yhteistyökumppani ennen kaikkea Jumalalle, jonka kutsuun hän vastaa myöntävästi. Vaikka Jumalansynnyttäjää antaakin esimerkin myös naisen roolista kumppanuudessa, hän on ennen kaikkea kokonaisen ihmisyyden esimerkki. Tämä ihmisyyden ihanteen täyttäminen ei nosta häntä muusta ihmiskunnasta erilliseksi, vaan hän pysyy edelleen osana ihmisyyhteisöä antaen kasvot ja mallin vapaan tahdon oikealle käyttämiselle.

Jumala ja sukupuoli

Edellä on todettu, että Jumala on luonut miehen ja naisen omaksi kuvaksi ja kaltaisuutensa mukaan. Mahdollisesti tähän jumalalliseen kuvaan sisältyy myös ihmisen eriytyminen sukupuolisiksi olennoiksi tai jopa ihmisen seksuaalisuus. Kristillisen opetuksen mukaan Jumalalla ei kuitenkaan ole sukupuolta, koska hän on olemuksensa puolesta kaikkien inhimillisten käsitysten ulottumattomissa. Jumalan ei voida sanoa olevan vailla sukupuolta, eri sukupuolten sekoitus, eikä edes "sukupuolen tuolla puolen", koska hänen olemustaan ei voi kuvata millään luodulla käsitteellä.⁴⁴ Raamatullisessa ja teologisessa kielessä Jumalalle omistettu maskuliinisuus kyllä ilmoittaa jotain Jumalasta, mutta ei tee Jumalasta seksuaalista tai sukupuolista olentoa.⁴⁵

Koska Jumala on kaiken olemisen lähde, kaikki olevainen on mahdollista oivaltaa vain Jumalan kautta. Jumala ei ole vain metafyyminen poikkeus suhteessa kaikkeen näkyväiseen ja näkymättömään luomaansa, vaan hän on myös niiden metafyyminen esikuva. Hopko painottaakin, että vaikkei Jumalassa ole feminiinisyyttä tai maskuliinisuutta, inhimillinen käsitys feminiinisyydestä ja maskuliinisuudesta luodussa maailmassa aktualisoituu jumalallisella tavalla Jumalassa.⁴⁶

Jumalallisessa luonnossa kaikki inhimilliset kategoriat muuttuvat. Tekevä Jumalasta sukupuolellista olentoa hänestä voidaan sanoa, että Jumala Isä on Isä ja Logos on Poika. Tällöin viitataan juuri Isän ja Pojan väliseen suhteeseen, eikä Jumalan sukupuoleen.⁴⁷ Pyhän Kolminaisuuden nimet eivät siis viittaa Jumalan olemukseen, vaan Kolminaisuuden persoonan kolmeen hypostaasiin ja niiden keskinäisiin suhteisiin. Jumalan nimeämätön olemus on olemassa näissä hypostaaseissa, eli nimissä. Tuntematon Jumala voidaan nimetä persoonissaan. Hopko muistuttaa, ettei Jumalaa tule ajatella tai kuvitella miespuoliseksi, koska Jumalan isyydellä ei ole mitään tekemistä luodun maailman inhimillisen käsitteistön kanssa. Kristuksessa Jumalasta tulee isä kaikille ihmisille Pyhän Hengen armon kautta jumalallisella tavalla.⁴⁸

Kolminaisuudesta ei voida käyttää muita nimiä kuin Isä, Poika ja Pyhä Henki, ja näiden nimien vaihtaminen olisi kristillisen tradition muuttamista.⁴⁹ Tämä johtuu siitä, että Jumalan nimiä ei ymmärretä inhimillisen kulttuurin tuotteiksi, vaan ne ovat Jumalan inhimilliselle kulttuurille tarkoittamia, jotta ihmiset voisivat elää ja käyttäytyä jumalallisella tavalla.⁵⁰ Kirkon isien mukaan Jumalan nimet ovat Jumalan itsensä pyhissä kirjoituksissa ilmoittamia, eikä hänelle siksi voi antaa muita nimiä. Vaikka uusia nimiä ei voikaan keksiä, ihmisen tulee kontemplotoida annettuja nimiä ja niiden kautta saavuttaa yhä syvällisempi tieto Jumalasta.⁵¹

Jumalan nimet eivät siis nimeä jumalallista luontoa koko täytydessään. Hopko tähdentää, että isyys ei ole jumalallisen luonnon ominaisuus sinänsä, vaan se on Jumalan hypostaattinen ominaisuus, joka kuuluu Jumalalle, joka on Pojan Isä ja Hengen lähde.⁵²

Kristuksen sukupuolisuus

Kristillisen perusopetuksen mukaan Kristus on todellinen Jumala ja todellinen ihminen. Ollakseen todellinen ihmisellä täytyy olla sukupuoli, niin myös Kristuksellakin. Inhimillisessä luonnossaan Kristus on mies.⁵³ Koska Kristuksen kaksi luontoa, jumalallinen ja inhimillinen, ovat sekoittu-

mattoja, ei hänen jumalallisessa luonnossaan ole sukupuolta.⁵⁴ Behr-Sigel kuitenkin muistuttaa, etteivät kirkon isät perinteisesti ole olleet niinkään kiinnostuneita Kristuksen sukupuolesta kuin siitä tosiasiaista, että Hän on ihminen.⁵⁵

Toisaalta myös Kristuksen mieheydellä on tärkeä merkityksensä. Harrison painottaa, että esitettäessä Kristuksen ihmisluonto miehenä viitataan kirjaimellisesti hänen historialliseen olemukseensa. Jos maskuliinisuus tai feminiinisyys taas liitetään hänen jumalalliseen luontoonsa tai toimintaansa, on kieli ikonista ja se sisältää jotain inhimillisen sukupuolisuuden ulottumattomissa olevaa.⁵⁶ Kristuksen mieheys ei tarkoita, että hän olisi tehokkaampi pelastamaan miehiä kuin naisia, eivätkä miehet ole sukupuolensa vuoksi lähempänä Jumalaa tai täydemmin ihmisiä kuin naiset. Harrison käyttää esimerkkinä allegoriaa Kristuksesta ylkänä ja kirkosta Kristuksen morsiamena. Kristuksen identiteetti ylkänä ei tee ihmisen hengellisyydestä yksinomaan maskuliinista tai feminiinistä. Hengellinen elämä on sekä Kristuksen kohtaamista että identifioitumista häneen. Ihmiset palvelevat Kristuksen ruumiina, kirkkona, ja julistavat hänen läsnäoloaan samoin kuin heidän tulee kohdata hänet toisissa ihmisissä. Tämä tarkoittaa, että ihmisten vastaus Kristuksen mieheyteen edellyttää heiltä sekä symbolisesti maskuliinisia että feminiinisiä hyveitä ja malleja. Kristuksen mieheys on kuin puu ja maali ikonissa. Se antaa jumalalliselle sellaisen inhimillisen suhteen, johon sekä miehet että naiset voivat osallistua. Kristuksen identiteetti miehenä ei rajoita häntä vain maskuliiniseen olemisen muotoon, eikä hänen mieheytensä ole suljettua vaan avointa ja se antaa tilaa myös feminiiniselle ulottuvuudelle.⁵⁷

Inkarnaatio on kristillisen teologian ja ihmiskuvan perusta. Kristus palauttaa ihmisen siihen tilaan, jossa hän oli ennen lankeemusta, jotta mies ja nainen voisivat olla "kylki kyljessä", millaisiksi heidät alunperin luotiinkin. Sukupuolinen epätasa-arvo on siten langenneen maailman tuote.⁵⁸ Hopko korostaa Kristuksen merkitystä miesten mieheydelle. Kristus on täydellinen esimerkki siitä, kuinka miehen tulisi rakastaa naista.⁵⁹

Evdokimov esittää, että ihmisen elämä lähtee liikkeelle Kristuksesta (Alfa), jossa ei ole miestä eikä naista ja näin kuljetaan miehinä ja naisina kohti Kristusta (Omega), jossa ei ole miestä eikä naista. Tässä ajassa sukupuolten välinen jakautuminen ylittyy Kirkossa, Kristuksen ruumiissa.⁶⁰

Kristuksen mieheyteen suhtaudutaan siis osin samalla tavalla kuin Marian naiseuteen. Sukupuoli ei ole rajoittava tekijä, vaan olennainen osa todellista ihmisyyttä. Sukupuolettomana Kristus ei olisi kirkastuneen ihmisyyden kuva, mutta miehenä, oikeana ihmisenä, hänen ihmisyytensä on avointa molempien sukupuolten osallistua. Kristuksen mieheys kuuluu hänen inhimilliseen luontoonsa, jumalallisessa luonnossaan hän on sukupuoleton, kaikkien inhimillisten määritelmien ja lainalaisuuksien ulkopuolella.

Sukupuolten trinitaarinen kuva

Ortodoksisen antropologian mukaan ihmiselämä on Jumalan kaltaiseksi kasvamista, mikä toteutuu Kolminaisuuden keskinäisen rakkauden jäljittelyinä. Myös sukupuolten keskinäinen suhde liittyy jollain tavalla Kolminaisuuteen ja heijastaa Kolminaisuuden sisäistä järjestelmää.

Evdokimov korostaa, että nainen ja mies ovat rakenteellisesti yksi Jumalan kuva, joka on Isä. Juuri naisessa ilmenee ihmisen uskonnollinen periaate. Miehen luonnossa ei ole mitään, mikä suoraan korreloisi jumalalliseen isyyteen, vaan Jumalansynnyttäjän äitiys on Jumalan isyyden ilmentymä. Jumalansynnyttäjän kautta feminiininen hengellisyys on intiimissä yhteydessä Pyhään Henkeen.⁶¹ Niin kuin Pyhä Henki on läsnä Neitseessä ja Jumalan Sana on läsnä Pojassa, niin nämä kaksi yhdessä antavat Isälle ihmisen kasvot. Evdokimov arvioikin, että nainen on olemuksellisesti yhteydessä Pyhään Henkeen ja mies on yhteydessä Kristukseen.⁶² Myös Harrison on samaa mieltä Evdokimovin kanssa siitä, että Jumalansynnyttäjän äitiys on Jumalan isyyden tarkin inhimillinen kuva.⁶³

Evdokimovista poiketen Wesche korostaa, että Poika, Logos, on kaiken luodun, myös naiseuden, sisäinen periaate ja olemuksen lähde. Hänen mukaansa yritykset löytää Pyhästä Hengestä feminiinin prototyyppiä ovat vastoin kirkon ihmiskuvaa ja patristista opetusta. Koska nainen on luotu miehestä, on sekä naisen että miehen sisäinen periaate Logoksessa eikä Pyhässä Hengessä. Nainen on Jumalan kuva siinä missä mieskin, mutta vain, jos hän on yhteydessä mieheen. Nainen, jonka luonto on tehty miehen luonnon mukaan, heijastaa miehen lailla kaikkia Kolminaisuuden persoonia. Jos taas Pyhästä Hengestä tehdään naisen prototyyppi, seuraa, että myös Kolminaisuudessa on kuilu Pyhän Hengen ja Jumalan muiden Persoonien välillä. Weschen mukaan ihminen on olemuksessaan liikkeellä kohti Jumalaa ja Jumalassa. Tämä liike on persoonallista ja suunnattu kohti jumalallista Logosta, jonka kautta kaikki ovat tehdyt.⁶⁴

Hopkon mukaan Evdokimovin kannattama ajattelu ei ole kirkon traditiion mukaista.⁶⁵ Kuitenkin Hopko korostaa, että naisille luonnollisesti kuuluvat piirteet ja käyttäytymismallit Jumalassa pohjautuvat erityisesti Pyhän Hengen säilyttävään ja pyhittävään toimintaan.⁶⁶ Hänen mukaansa naisten kutsumus löytyy teologisesti ja mystisesti Pyhän Hengen persoonasta, joka jumalallisen luontonsa puolesta on identtinen Isän ja Pojan kanssa, mutta joka on olemassa kuitenkin erillään kahdesta toisesta jumalallisesta hypostaasista. Pyhä Henki on jumalallinen persoona, joka lähtee Isästä ja Pojan kautta annetaan maailmalle, jossa se inspiroi ja pyhittää koko luomakunnan tulemalla Kristuksen ruumiiksi ja morsiameksi. Pyhän Hengen ”ikoni” on kirkko, kirkossa Pyhän Hengen ”ikoni” on Neitsyt Maria. Luonnon järjes-

tyksessä voidaan nähdä hengellinen yhteys feminiinin ja Pyhän Hengen välillä samoin kuin Poika voidaan yhdistää maskuliiniin.⁶⁷

Behr-Sigel huomauttaa Hopkon omaksuneen saman ajattelun (jota Hopko itse kritisoi), jossa Pyhä Henki on feminiini, elämää säilyttävä voima hypostaattisena äitiytenä, ja ihmistasolla tämä pyhä naiseus henkilöityy Jumalansynnyttäjän persoonassa. Tämä ajattelutapa korostaa feminiinisyiden jaloutta ja arvokkuutta ja löytää miehen ja naisen väliselle toisudelle pohjan Jumalan Kolminaisuudesta. Lisäksi nämä ajattelumallit liittävät Jumalaan sellaista feminiinistä symbolismia, mikä perinteisessä juutalais-kristillisessä traditiossa on ollut harvinaista. Behr-Sigel kysyykin, eikö seksuaalisen bipolaarisuuden sijoittaminen jumalalliseen persoonaan johda seksuaalisuuden sijoittamiseen myös Jumalan transsendenttiin olemukseen.⁶⁸

Hopko kuitenkin näkee voimallisen yhteyden naisen tehtävän ja Pyhän Hengen sekä miehen tehtävän ja Kristuksen välillä. Koska Jumalan Sanan ja Hengen välillä ei ole eriarvoisuutta, ei sitä voi olla myöskään miehen ja naisen välillä, kun he käyttäytyvät jumalallisen mallin mukaisesti.⁶⁹

Ihmisen elämää jumalallisen Kolminaisuuden rakkauden jäljittelynä tulkitaan monin eri tavoin. Yhteistä näille kaikille on se, että Kolminaisuus ei heijastu yksin naisesta tai miehestä, vaan sukupuolet yhdessä heijastavat trinitaarista rakennetta. Samoin kuin Jumalan olemuksessa nimet ilmaisevat Kolminaisuuden keskinäisiä suhteita, mies ja nainen heijastavat tätä Kolminaisuuden rakenteellista rakkautta keskinäisellä suhteellaan, eivät erillisinä olentoina. Mielenkiintoista on, että Jumalansynnyttäjän äitiys voidaan nähdä Jumalan isyyden täydellisimpänä kuvana maailmassa.

Logos on kaikkien luotujen sisäinen periaate ja malli. Voidaan sanoa, että olemuksessaan niin naisen kuin miehenkin periaate löytyy Logoksesta. Tulkintatavat eroavat siinä, onko naisen käyttäytymisen ja tehtävän mallina Pyhä Henki ja miehen mallina Kristus vai löytyykö naisenkin käyttäytymismalli Kristuksesta.

Ylösnoussut sukupuoli

Jos sukupuoli on langenneen maailman ominaisuus ja toisen luomisen tulos, onko ihminen sukupuoliolento ylösnousemuksen jälkeen saavuttuaan alkuperäisen kauneutensa? Ainakin monien kirkkoisien nähdään ajattelevan, että ihmisen seksuaalinen eriytyminen on sidoksissa langenneeseen maailmaan ja sen päämäärä on transformoita Jumalan valtakunnassa, jossa miehen ja naisen väliset erot tulevat suhteellistumaan.⁷⁰

Jos jako miehiksi ja naisiksi on luonnollista eriytymistä, jolle ei ole sijaa Jumalan valtakunnassa, sukupuolten välisten erojen voidaan ajatella poistuvan ylösnousemuksessa. Tällöin sukupuolinen eriytyminen ei siis edusta ontologista erityispiirrettä, eikä ole olemassaolon muoto, ihmiseen painettu Jumalan kuva. Sukupuolisuus on pikemminkin eriytymistä luonnollisissa energioissa, jotka eivät enää viittaa jumalalliseen arkkityyppiin, vaan ennakoivat lankeemusta.⁷¹

Toisen kannan mukaan vaikka ylösnousemuksessa ihmiset ruumiineen tulevat muuttumaan, pysyvät he kuitenkin miehinä ja naisina, "kaikkine osasineen". Samoinhan Kristuskin nousi ylös miehenä, muuttumatta sukupuolettomaksi yleisihmiseksi. Maskuliinisuus ja feminiinisyys nähdään siis Jumalan lahjoina, ei kulttuurisina pakotteina. Kristus ei tullut tuhoamaan sitä luonnollista eroa sukupuolten välillä, mikä Jumalan tahdosta ihmisyyteen kuuluu.⁷²

Wesche esittää, että pyhien isien mukaan Kristuksen jumalallinen "poikuus" (Sonship) ylittää sukupuolten käsitteen. Tämä merkitsee, että kasteen kautta kaikista ihmisistä tulee osallisia Kristuksen jumalalliseen "poikuuteen". Kristuksessa ihminen muuttuu ja voittaa "maallisen" jakautumisen eri sukupuoliin – kuitenkin henkilökohtaisesti säilyen yhä sellaisena kuin on, joko miehenä tai naisena. Wesche katsoo, että voi olla harhaanjohtavaa puhua ihmisistä "poikina ja tyttärinä" Kristuksessa, koska tällainen kieli tekee "poikuuden Kristuksessa" sukupuoliseksi käsitteeksi, vaikka tämän "poikuuden" on tarkoitus ylittää langenneen maailman sukupuolirajakäsitykset. Ihmiselle sukupuolisena olentona on annettu mahdollisuus muuttaa sukupuolensa kuitenkin yhä miehenä tai naisena pysyen. "Jumaloitumisen ekstaasissa, jossa ei ole miestä eikä naista, meistä kaikista tulee elävän Jumalan poikia, koska olemme yhdistyneet Toiseen Aadamiiin, joka on luonnoltaan Jumala."⁷³ Ellei siis ihminen tule osalliseksi Jumalan armosta sukupuolestaan, ei hänen sukupuolensa voi kirkastua, vaan se jää langenneelle tasolle.

Voidaan myös ajatella, että kasteessa uudistettuun ihmisyyteen kuuluva absoluuttinen hengellinen tasa-arvo miehen ja naisen välillä ei kuitenkaan eliminoi heidän ruumiitaan tai biologisia toimintojaan, vaikka Jumalan edessä tämä "uusi ihminen" ei enää olisikaan erotettavissa miehiksi tai naiseksi.⁷⁴

Hopkon mukaan sukupuolten eroavaisuus on myös Jumalan valtakunnan todellisuus, vaikka siellä ollaankin enkelien kaltaisia. Tulevan maailman transfiguroituneiden ruumiiden välillä vallitsee uudenlainen yhteys, johon ei sisälly varsinaista sukupuolielämää ja lisääntymistä. Tämä uusi yhteys tulee kuitenkin olemaan ruumiillinen, koska myös ruumis on osallinen ylösnousemukseen ja kirkastumiseen ja se on myös tietyssä mielessä seksuaalista, koska ylösnoussut ihminen ei lakkaa olemasta sukupuolinen olento.⁷⁵

Harrison näkee kysymyksen ylösnouseen ihmisen sukupuolesta eri tavalla. Hän korostaa monien kirkkoisien (mm. kappadokialaisten) opettaneen, että sukupuolten välinen eroavaisuus on ruumiin ominaisuus, ei sielun, eikä se tule kuulumaan ylösnousemusruumiiseen. Harrisonin mukaan tämä johtuu siitä, että isät käsittivät ihmisen sukupuolisen jakautumisen liittyvän ihmisluonnon epätäydellisyyteen. Pelkästään miehenä tai naisena ihmiseltä puuttuvat ne hyveet, jotka kuuluvat toisen sukupuolen ominaisuuksiin. Tämä ihmisen vajavaisuus näkyy erityisesti siinä, että uutta elämää ei voi syntyä ilman molempia sukupuolia. Juuri tästä syystä Jumalansynnyttäjä on ainoa täydellinen, inhimillisen vajavaisuuden ylittänyt ihminen.⁷⁶

Myös Evdokimov tähdentää kirkkoisien opetusta ensimmäisestä ihmisestä androgyyninä olentona, jollaisena hän tulee myös nousemaan ylös viimeisellä tuomiolla. Sukupuolen päämääränä on Evdokimovin mukaan integroitua keskenään, koska "se päättää heidän jakautumisensa "nais- ja miespuoliseksi", "minäksi" ja "ei-minäksi". Ihmisluonnon paradoksi onkin siinä, että ihmisen päämääränä on tulla omaksi itseksensä tulemalla joksi-kin muuksi."⁷⁷

Harrisonkin huomauttaa, etteivät isät sanoneet Kristuksen lakanneen olemasta mies ylösnousemuksensa jälkeen. Kristus ilmestyi seuraajilleen yhä tunnistettavassa muodossa – vaikka he eivät aina tunteneetkaan häntä välittömästi. Harrison ehdottaa, että ylösnousemuksen jälkeen Kristuksella oli yhä maallinen muotonsa, mutta hän ei ollut sen rajoittama, ja saattoi ilmestyä muissakin muodoissa. Tämä viittaa siihen, että ylösnousemuksessa ihmisluontoon lisätään uusia ominaisuuksia. Samoin ihminen saavuttaessaan Kristuksessa alkuperäisen ihmisyytensä ei menetä mitään hyvää ominaisuuttaan, vaan saa lisää uusia ominaisuuksia ja muotoja ilmentää elämää Kristuksessa. Ylösnousemuksen jälkeen Kristuksen ihmisolemus ei ole enää sidottu mieheyteen, vaan se laajenee sisältämään myös kaikki feminiinisinä pidetyt inhimilliseen luontoon kuuluvat hyveet.⁷⁸

Oikeastaan siis Evdokimov on ainoa, joka käsittää ihmisen elämän kirkastuneessa maailmassa muuttuvan täydelliseksi androgyyniseksi unioniksi. Muiden tulkitsijoiden mukaan ihmisen sukupuolisuus muuttuu, kirkastuu ja täydellistyy, mutta ei kuitenkaan häviä. Erilaisista painotuksista huolimatta ylösnoussut ihminen nähdään edelleen jollain tavalla sukupuolisena olentona. Tämä sukupuolisuus on transfiguroitunut niin, ettei se ole enää samalla tavalla rajoittunutta kuin langenneessa maailmassa.

Loppupäätelmät

Ihmisestä tuli sukupuolinen olento Jumalan toimesta. Kaksinkertaisen luomisopin mukaan Jumala luo ihmisen, jossa ei ole sukupuolista eriytymistä. Nähdään ennalta lankeemuksen Jumala luo kuitenkin seksuaalisuuden ihmisen yleisen sukupuolisuuden lisäksi. Tässä hengellisen sukupuolisuuden tilassa ihminen ei kuitenkaan ole seksuaalinen (tai seksuaalisesti aktiivinen). Lankeemuksen jälkeen Jumala pukee ihmisen muuttuneeseen sukupuolisuuteen/seksuaalisuuteen, joka on välttämätön edellytys ihmisen elämälle korruptoituneessa maailmassa.⁷⁹

Kaksinkertaista luomisosia vastustavien argumenttina on se, että kaksinkertaisessa luomiskäsityksessä ihmisen seksuaalisuus erotetaan ihmisen alkuperäisestä olemuksesta ja sen mahdollisuus kirkastua kielletään. Yksinkertaisessa luomisessa ihmisen olemus seksuaalisena miehenä ja naisena nähdään ehdottoman oleellisenä osana kristillistä ihmiskuvaa. Ihmisen olemus on kumppanuutta ja ollakseen todellista kumppanuus edellyttää kahta todellista persoonaa, jotka ovat rakastavassa suhteessa toinen toisiinsa.

Ajatus sukupuolettomasta tai kaksineuvoisesta yleisihmisestä nähdään myös ristiriidassa kirkon kristologisen opetuksen kanssa. Ellei ihminen alunperin ollut todellinen sukupuolinen mies tai nainen, ei Kristuksenkaan tarvitse olla oikea sukupuolinen ihminen. Suurin osa esitellyistä teologeista on siis sitä mieltä, että ihminen on aina, myös ennen lankeemusta, ollut sukupuolinen olento, vaikkei tähän sukupuolisuuteen olekaan välttämättä liittynyt seksuaalisuutta.

Lankeemuksessa sukupuolisuus (ja mahdollinen seksuaalisuus) muuttuu jollain tavalla, mutta sukupuolisuutta tai seksuaalisuutta ei sinänsä pidetä lankeemuksen aiheuttajina. Lankeemuksen jälkeen mies ja nainen tiedostavat sukupuolisuutensa eri tavalla kuin ennen lankeemusta, ja siitä tulee heitä erottava tekijä. Inkarnaation jälkeen ihmisen sukupuolisuus on saanut uuden mahdollisuuden olla – alkuperäisen tarkoituksensa mukaisesti – yhdistävä tekijä, jota oikein toteuttamalla ihminen voi jälleen kasvaa kauniiksi. Niinpä sukupuolisuus ja seksuaalisuus palvelevat lankeemussa maailmassa elävää ihmistä.

Ihmistyden olemusta määrittelee parhaiten termi kumppanuus, sillä ihmisen todellinen olemus löytyy vain häneen suhteessaan toiseen ihmiseen. Oikeastaan ihmisen ei voida sanoa olevan ihminen ilman toista ihmistä, joka on erilainen mutta kuitenkin samanlainen kuin hän. Kumppanuus on ihmisen sisin alkuperäinen luotu ominaisuus. Se on ihannetila, jossa mies ja nainen ovat olemassa, Evdokimovin sanoin, ”toinen toistensa kautta”. Tässä kumppanuudessa mies ja nainen lankeavat yhdessä, koska ollen toistensa kumppaneita he ovat ”yhtä lihaa”.

Vaikka mies ja nainen näin käsitetäänkin tasa-arvoisiksi kumppaneiksi, esitetään mies kuitenkin lähtökohtana ja nainen seurauksena. Vaikka nainen sanotaan olevan ihmistyden (eli kumppanuuden) täydellistäjää ja miehestä luotuna kaikkea mitä mieskin, painotetaan kuitenkin naisen olevan miestä *varten*. Jos naisen korostetaan olevan ”toinen”, jonka kautta ajallisesti ensimmäinen *mies* voi saavuttaa täydellisen ihmistyden, kumppanuus ihmisen perusolemukseksi on vaarassa unohtua. Kuinka merkittävää on miehen ajallinen etusija, jos hän ei kuitenkaan ollut todellinen ihminen ennen naisen luomista?

Oikeanlaisen kumppanuuden tavoittelussa esimerkkinä esitetään erityisesti Jumalansyntyttäjä Neitsyt Maria, joka äitiytensä kautta on sekä feminiininen että yleisinhimillinen esimerkki uudesta ihmistydestä ja vapaan tahdon oikeasta suuntaamisesta. Jumalan kumppanina Maria ilmaisee ihmistyttä yhteistyössä jumalallisen tahdon kanssa. Jumalansyntyttäjä ei ole vain feminiininen, vaan tiettyssä mielessä hän edustaa myös aktiivista ”rakastajaa”, maskuliinisen rakkauden ihannetta. Samalla tavalla kuin Jumala muovaa miehestä naisen, antaa nainenkin Jumalan muovata omasta ruumiistaan Jumalan ihmismuodon. Toisaalta Neitsyt Maria antaa feminiinisen esimerkin ja ”rakastaa takaisin”, kun Jumala ensin rakastaa häntä.

Neitsyt Marian naiseudessa ja Kristuksen mieheydessä nähdään useita yhtymäkohtia. Jumalansyntyttäjän naiseus on yhtä naisellista kuin Kristuksen inhimillisen luonnon mieheys on miehekästä, mutta samalla heidän sukupuolisuutensa pysyy avoimena. Kristuksen sukupuolisuuden merkitys on juuri siinä, että se mahdollistaa koko ihmisen osallistumisen Kristukseen ja hänessä kirkastuneeseen täydelliseen ihmistyteen.

Kristuksen sukupuolisuuden tärkeyttä korostettaessa painotetaan myös sukupuolen olevan osa transfiguroituvaa ihmistä. Ylösnousemuksessa kumppanuus jollain tavalla muuntuu. Painotuseroista huolimatta eri teologit näkevät ylösnoussuun ihmisen sukupuolisuudessa samankaltaisia piirteitä. Vaikka sukupuolisuus (ja seksuaalisuus) jossain muodossa säilyvätkin, ne tulevat kirkastettuina olemaan erilaisia kuin langenneessa maailmassa. Ehkä voitaisiin sanoa, että ylösnoussut ihminen on ensisijaisesti Jumalan lapsi ja vasta toissijaisesti sukupuolinen mies ja nainen.

Sukupuolten keskinäisen kumppanuuden nähdään heijastavan Jumalan Kolminaisuuden rakennetta. Patrlistisen näkemyksen mukaan Jumala on olemuksessaan määrittelemätön ja kaikkien inhimillisten käsitteiden ja ilmenemismuotojen ulottumattomissa. Jumalan ei siis voida sanoa olevan edes sukupuoleton. Kun Jumalasta puhutaan nimillä Isä, Poika ja Pyhä Henki, eivät nimet viittaa Jumalan olemukseen, vaan jumalallisten persoonien keskinäisiin suhteisiin.

Otetaanpa lähtökohdaksi joko yksin- tai kaksinkertaisen luomisen malli, voidaan ihmisten nähdä toteuttavan jumalallista malliansa sukupuolten keskinäisessä kumppanuudessa. Ihmisen ei ole hyvä olla yksinänsä, vaan mieheys ja naiseus ovat kokonaisen ihmisyyden kaksi puolikasta. Riippumatta siitä, ajatellaanko sukupuolten olevan alkuperin yhdessä vai erillisinä, voidaan sukupuolisuuden sinänsä nähdä palvelevan ihmisen jumalallista päämäärää.

Artikkelissa esitellyt teologit ovat samaa mieltä siitä, että mies ja nainen heijastavat Jumalan Kolminaisuutta juuri kumppanuutensa kautta. Tutkijoiden eriävät näkemykset koskevat sitä, kenen Kolminaisuuden persoonan rooliin mies ja nainen liitetään. Sijoittamatta sukupuolisuutta Jumalan olemukseen voidaan sanoa, että naisen ja Pyhän Hengen sekä miehen ja Kristuksen välinen yhteys nähdään erilaisissa tehtävissä ja käyttäytymisessä, mutta kaikkien ihmisten sisäinen periaate on kuitenkin Logoksessa.

VIITTEET

- 1 Behr-Sigel 1977, 26.
- 2 Behr-Sigel 1991, 38; Wesche 1993, 216.
- 3 Wesche 1993, 216; Belonick 1983, 33–34.
- 4 Alkuperäinen opetus löytyy Gregorios Nyssalaisen teoksesta *De hominis opificio*. Esim. Behr-Sigel 1991, 41 ja Allen 1983, 45.
- 5 Nellas 1997, 48–49.
- 6 Nellas 1997, 54.
- 7 Nellas 1997, 71–73.
- 8 Behr-Sigel 1991, 41–42; 85–86.
- 9 Behr-Sigel 1991, 86–87.
- 10 Allen 1983, 45–46; Wesche 1993, 226.
- 11 Hopko 1993, 160–161. Tähän Hopkon purkaukseen kiinnittää huomiota myös Allen. Allen 1983, 45. Hopkon kritiikki on sikäli mielenkiintoista, että erityisesti naiseuden ja Pyhän Hengen yhdistävässä ajattelussa jotkut teologit näkevät Hopkon olevan samoilla linjoilla hänen itsensä kritisointien teologien kanssa.
- 12 Hopko 1993, 159.
- 13 Hopko 1993, 167.
- 14 Wesche 1993, 226.
- 15 "The creation of Adam is the creation of the original human cell, of man as man-woman, of the male and female elements in their original, not-yet-differentiated fusion." *Evdokimov* 1994, 139.
- 16 *Evdokimov* 1994, 21–22, 27.
- 17 *Evdokimov* 1994, 25.
- 18 Hopko 1993, 160; Nellas 1997, 77.
- 19 Nellas 1997, 72–73.
- 20 Hopko 1993, 177; Allen 1983, 45.
- 21 Allen 1983, 40–41.
- 22 Hopko 1993, 162.

- 23 Hopko 1993, 162–164.
- 24 *Evdokimov* 1994, 145–146.
- 25 Behr-Sigel 1991, 46.
- 26 Esim. Hopko 1993, 175 ja Wesche 1993, 239.
- 27 Hopko 1993, 177–178.
- 28 Wesche 1993, 238–239.
- 29 *Evdokimov* 1994, 157.
- 30 Karras 1991, 136–137.
- 31 Wesche 1993, 228–230.
- 32 Wesche 1993, 228–229, 232, 244–245.
- 33 Behr-Sigel, 1991, 50–51
- 34 Belonick 1983, 36.
- 35 Christos Voulgariksen artikkeli raportissa *The Place of the Woman...* 1992, 101.
- 36 Hopko 1993, 167–169.
- 37 Behr-Sigel 1991, 199, 205.
- 38 Behr-Sigel 1991, 193–194.
- 39 Behr-Sigel 1991, 204–205.
- 40 Wesche 1993, 241–243, 246.
- 41 Harrison 1998, 137–138.
- 42 *Evdokimov* 1994, 217.
- 43 *Evdokimov* 1994, 215, 218.
- 44 Hopko 1993, 144; Wesche 1986, 301; 1993, 219.
- 45 Behr-Sigel 1991, 57.
- 46 Hopko 1993, 152.
- 47 Wesche 1986, 307; Behr-Sigel 1991, 57; Harrison 1993, 202; 1998, 113.
- 48 Wesche 1993, 220; Hopko 1993, 146; *Evdokimov* 1994, 11, 45.
- 49 Harrison 1993, 189.
- 50 Hopko 1993, 147.
- 51 Wesche 1986, 305.
- 52 Hopko 1993, 151.
- 53 Harrison 1998, 117. Belonick 1983, 38.
- 54 Harrison 1998, 114.
- 55 Behr-Sigel 1991, 55.
- 56 Harrison 1998, 125.
- 57 Harrison 1998, 136–137, 142–143.
- 58 Allen 1983, 48.
- 59 Hopko 1993, 168–170.
- 60 *Evdokimov* 1994, 24–25.
- 61 *Evdokimov* 1994, 151–153.
- 62 *Evdokimov* 1994, 17.
- 63 Harrison 1993, 210.
- 64 Wesche 1993, 223, 234–236
- 65 Hopko 1993, 156–157.
- 66 Hopko 1993, 158.
- 67 Hopko 1983, 186–187.
- 68 Behr-Sigel 1991, 45–48.
- 69 Hopko 1993, 170.
- 70 Karras 1991, 131; Behr-Sigel 1991, 47.
- 71 Yannaras 1996, 100–103.
- 72 Belonick 1983, 35, 41–43.
- 73 Wesche 1986, 308; 1993, 246.

- ⁷⁴ *Matta el Meskeem* 1981, 22.
⁷⁵ *Hopko* 1993, 181.
⁷⁶ *Harrison* 1998, 122–123.
⁷⁷ *Evdokimov* 1994, 24, 186.
⁷⁸ *Harrison* 1998, 124–125, 142.
⁷⁹ Kaksinkertaisen luomisopin patristisia juuria esittelee Panayiotis Nellas ja sitä kannattaa omalla tavallaan Paul Evdokimov. Vasta-argumentteja kaksinkertaiselle luomisopille esittävät Elizabeth Behr-Sigel, Thomas Hopko, Joseph Allen, Kenneth Wesche ja Verna (Nonna) Harrison.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

- Allen, Joseph*
 1983 Practical Issues of Sexuality. St. Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 27. No. 1., 39–51.
- Belonick, Deborah*
 1983 Feminism in Christianity. An Orthodox Christian Response. DRE, OCA, Syosset NY.
- Behr-Sigel, Elisabeth*
 1991 The Ministry of Women in the Church. Oakwood Publications. (Originally published in French under the title: Le ministere de la femme dans l'eglise by Les Editions du Cerf, 1987.)
- Evdokimov, Paul*
 1994 Woman and the Salvation of the World. A Christian Anthropology on the Charisms of Women. St Vladimir's Seminary Press. Crestwood, New York. (Originally published in French under the title La femme et le Salut du Monde by Desclee de Brouwer, Paris, 1983.)
- Harrison, Verna (Nonna)*
 1993 The Fatherhood of God in Orthodox Theology. – St Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 37. No. 2–3., 185–212.
 1998 The Maleness of Christ. – St Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 42. No. 2., 111–151
- Hopko, Thomas*
 1993 God and Gender: Articulating the Orthodox View. – St Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 37. No. 2–3., 141–183.
- Karras, Valerie*
 1991 Male Domination of Woman in the writings of Saint John Chrysostom. – Greek Orthodox Theological Review, Vol. 36. No. 2., 131–139.
- Matta El Meskeen*
 1981 Women. Their rights and obligations in social and religious life in the early Church. Monastery of Saint Macarius.

- Nellas, Panayiotis*
 1997 Deification in Christ. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person. St Vladimir's Seminary Press. Crestwood, New York. (Originally published in Greek in 1987.)

- Orthodox Women*
 1977 Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church. Report on the Consultation of Orthodox Women, Sept 11–17, 1976, Agapia, Roumania. WCC: Sub-Unit on Women in Church and Society

- Park, William*
 1991 Why Eve? – St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol 35. Nos. 2 & 3., 127–136.

- Place of the Woman*
 1992 The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of The Ordination of Women. Collective volume. Ed. by G. Limouris. "Tertios" Publications, Katerini.

- Wesche, Kenneth*
 1986 God: Beyond Gender. Reflections on the Patristic Doctrine of God and Feminist Theology. – St. Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 30. No. 4., 291–308.
 1993 Man and Woman in the Orthodox Tradition: The Mystery of Gender. – St Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 37. No. 2–3., 213–251.

- Women and the Priesthood*
 1983 Women and the Priesthood. Ed. by T. Hopko. St. Vladimir's Seminary Press. Crestwood, New York.

- Yannaras, Christos*
 1996 The Freedom of Morality. St Vladimir's Seminary Press. Crestwood, New York. (Translated from Greek by Elizabeth Briere.)

- Zizioulas, John D.*
 1997 Being as Communion. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York.

SUMMARY

Aino Nenola, *It Is Not Good that the Man Should Be Alone. Modern Orthodox Theologians' Thoughts on Sexuality.*

Man became a sexual being due to God's action. According to the doctrine of double creation God creates man without sexual differentiation. However, foreseeing the Fall God creates differentiated sexuality in addition to man's general sexuality. In this state of spiritual sexuality man is not sexually active. After the Fall God clothes man in a transformed sexuality which is an absolute prerequisite for human life in a corrupt world.

Whether we take as our starting point the single or double model of creation, human beings can be seen to be fulfilling their divine model in the mutual partnership between the sexes. It is not good that man should be alone. Rather, masculinity and femininity are two halves of being fully human. Irrespective of whether the sexes are thought to be originally together or separate, sexuality in itself can be seen to serve humankind's divine goal.

The theologians presented in the article agree that man and woman reflect God's Trinity precisely through their partnership. The researchers disagree as to which person's role in the Trinity man and woman are to be linked. Without placing sexuality in the being of God it can be said that the link between woman and the Holy Spirit and between man and Christ is seen in different tasks and behaviour, but that the inner principle of all human beings is nevertheless in the Logos.

Esko Karppanen

Pimeys ja tyhjän olemus

Apofaattisen teologian heijastumia Eeva-Liisa Mannerin runoudessa

Filosofisessa runoelmassaan *Kromaattiset tasot* Eeva-Liisa Manner (1921–1995) erittelee tyhjän olemusta. Vaikka hän lähtee heideggerilaisesta ajattelusta, niin kuin Tuula Hökkä ja Raili Elovaara ovat osoittaneet¹, hän operoi samoilla olemuksen ja vaikutuksen käsitteillä, joilla apofaattisessa teologiassa on aristotelisen ajattelun mukaisesti luonnehdittu Jumalaa ja ihmisen jumalkokemusta: ihminen voi olla osallinen vain Jumalan vaikutuksesta, ei hänen olemuksestaan, joka pysyy käsityskykymme ulkopuolella.²

Aivan kuten Klemens Aleksandrialainen totesi, että Jumalasta voidaan sanoa vain mitä hän ei ole, ei sitä mitä hän on³, kirjoittaa Manner: "Kaikki tyhjyyden määritelmät/ ovat käänteisiä./ En voi sanoa, mitä se on, voin vain sanoa mitä se ei ole./ En voi kertoa mitään sen olemuksesta, voin kertoa vain sen vaikutuksista."⁴

Tyhjyys ei ole Mannerille tuskan tai ahdistuksen aiheuttaja – joskin niistä syntyvä. Tyhjyys on Jumalaan vertautuva olemassaolon viimeinen perusta, ja siksi ajatuksen on mahdollista tyhjän olemusta ja vaikutuksia pohdittaessa kulkea niin samansuuntaisesti ortodoksisen uskonnonfilosofian kanssa. Heideggerin eksistentialismi on innoittanut myös modernia ortodoksista teologiaa, esimerkiksi Christos Yannarasta.⁵ Johannes Damaskolaisen mukaan Jumala ei kuulu eksistiovien olevien luokkaan, koska hän on niiden yläpuolella, jopa eksistenssinkin yläpuolella.⁶ Vladimir Solovjov päätyy itse asiassa tyhjän käsitteeseen, sillä Absoluutti, joka on kaikki, ei ole mitään. Solovjovin "Ei-mikään" liittyy saksalaisen idealismin traditioon⁷; Hegelille "das reine Sein und das reine, Nichts ist also dasselbe".⁸ Mannerin eksistentialismin traagisesta näkökulmasta "puhdas murhe ja puhdas Ei-mikään on yksi ja sama", vaikka hän joutuukin myöntämään, että – aivan niin kuin tyhjän (ja Jumalan) – myös "tragiikan olemus on käsittämätön" ja että "ei edes tragiikan olemus ole traaginen/ kun sanon että se on traaginen, niin/ minä itse olen traaginen/ vain minä itse."⁹

Olipa metafyyssisen Absoluutin nimi Yksi, Itse-oleva tai Ei-mikään, sen olemus jää käsittämättömäksi sen meihin tekemästä vaikutuksesta huolimatta¹⁰, niin kuin Mannerin rukouksenmuotoisessa proosarunossa *Sillä sinä olet vastustaja*: "Salli meidän löytää monen takaa Yksi, jonka ole-musta emme tunne, jonka kauneutta emme käsitä, joka vaikuttaa meihin alati ja pysyy itse muuttumatta, joka on olioiden sydän, itse olematon."¹¹

Apofaattisessa teologiassa ovat Jumalaa verranneet paradoksaalisesti pimeyteen Klemens Aleksandrialainen, Gregorios Nyssalainen ja Dionysios Areiopagita (kun sen sijaan Gregorios Naziansilaiselle ja Kyrillos Aleksandrialaiselle Jumalan metafora oli valo, Johanneksen evankeliumin alkuluvun mukaisesti).¹² Eeva-Liisa Manner käyttää negatiivista metodia kirjaimellisesti runossaan *Contradiction*, kun "valkeudessa loisti pimeys ja/ valkeus ei sitä käsittänyt".¹³ Puhdas valo on pimeyden kaltaista, sokaisevaa eikä sitä voi nähdä, niin kuin käy ilmi Mooseksen kokemuksessa: Siinäin vuorella hän astui sankkaan pimeyteen, jossa oli Jumala; tullessaan alas vuorelta Mooseksen kasvat säteilivät, niin ettei niitä voinut katsella vaan ne oli verhottava liinalla. Manner yhdistää modernin avaruustieteen, valo-opin ja apofaattisen teologian kirjoittaessaan: "Tajuamme valon/ vain koska elämme pimeässä./ Ja absoluuttinen valo/ on musta aukko./ josta putoat peilin tuolle puolen."¹⁴

Mystistä kokemusta, Jumalan ilmestymistä on verrannut pimeyteen myös Manneriin paljon vaikuttanut T. S. Eliot: "Sanoin sielulleni, ole hiljaa, ja anna pimeään langeta ylitsesi, sen pimeyden, joka on tuleva Jumalasta./ — /niin syntyy pimeydestä valkeus."¹⁵ Pimeyden ja kirkkauden ovat metafyyssisessä kokemuksessa nähneet yhdistyvän myös Juan de la Cruz, Rainer Maria Rilke, Gunnar Ekelöf ja Edith Södergran.

Kuten Gregorios Nyssalaisen teoksesta Mooseksen elämä käy ilmi, ainoa tieto minkä Mooses pimeydessä Jumalasta sai oli se, että hän on tietomme ja käsityskykymme ulkopuolella.¹⁶ Gnostilaisuus pyrkii niinkään tietoon Jumalasta, ja vaikka perinteisesti onkin gnostilaisuutta pidetty heresiaana, on muistettava, kuinka esimerkiksi Klemens Aleksandrialainen korostaa, että on olemassa vääriä ja oikeita gnostikkoja ja että Jumalaa rakastava gnostikko on täydellinen ihminen, jonka suurin halu on oppia tuntemaan Jumala. Jos gnostikolta kysyttäisiin hypoteettisesti, kumman hän valitsisi, Jumalan tuntemisen vai pelastuksen (ikään kuin ne olisivat erotettavissa vaikka ovat absoluuttisesti identtiset) gnostikko hetkeäkään epäröimättä valitsisi Jumalan tuntemisen.¹⁷

Pelastus tapahtuu gnostilaisuudessa säteilevän valo-olennon avulla, joka jumalallisen valon ruumiillistumana johdattaa ihmisen pois pimeästä maailmasta Jumalan kirkkauteen. Pelastus merkitsee siis ihmisen osallistumista jumaluuteen.¹⁸ Valon ajatus on näin ollen yhteinen sekä kristilliselle että gnostilaiselle ajattelulle. Myös Vladimir Losskylle jumalallisen

valon kokemus tarkoittaa Jumalan täydellistä tuntemista, joka saavuttaa huippunsa vasta iankaikkisuudessa.¹⁹ Eeva-Liisa Mannerin runossa *Järvi on täynnä lähteetöntä valoa* esitetään kuvan ja kaltaisuuden käsitteille pohjautuva, idän kirkon teosis-ajatusta muistuttava näkemys; jumalallistuminen on valon metamorfosisen prosessi kohti sitä itseään, vaikka Jumalan kuvan kirkkaus välillä onkin himmennyt: "Valosta ja aineesta tehdyt hauraat kuvat/ himmenevät, ohenevat,/ poistuvat takaisin valoon."²⁰

VIITTEET

¹ Hökkä 1991, 148 et pass; *Elovaara* 1986.

² *Lossky* 1962; *Kotiranta* 1995. Ehkä on syytä palauttaa mieleen myös se, että kuten *Lossky* (1962, 70) huomauttaa, pyhät Basileios Suuri ja Gregorios Nyssalainen opettivat, että ihminen ei voi tietää edes luotujen olioiden olemusta.

³ *Lossky* 1962, 41–42.

⁴ *Manner* 1999, 381. Manner-viittaukset ovat Tuula Hökön toimittamaan Eeva-Liisa Mannerin Koottujen runojen täydelliseen laitokseen *Kirkas, hämähä, kirkas*. Helsinki 1999.

⁵ *Ware* 1993, 141; *Kotiranta* 1995, 24–25.

⁶ *Ware* 1993, 63.

⁷ *Kotiranta* 1995, 93, 98–101.

⁸ Hökkä 1991, 155–156.

⁹ *Manner* 1999, 376.

¹⁰ Vrt. *Lossky* 1962, 42: "En effet, on ne peut lui appliquer ni le genre, ni la différence, ni l'espèce, ni l'individu, ni aucune des catégories logiques. Il n'est ni l'accident, ni ce à quoi l'on attribue des accidents. Ni le tout, ni la partie. On peut dire qu'il est infini, parce qu'il n'a pas de dimension. Il est sans figure, sans nom. Et si nous l'appelons improprement l'Un, le Bien, l'Esprit, l'Être même, le Père, Dieu, Créateur, Seigneur – au lieu de prononcer son nom, nous nous servons seulement des noms les plus beaux que nous puissions trouver dans les choses connues, pour y attacher notre pensée errante, désorientée."

¹¹ *Manner* 1999, 220–221.

¹² *Lossky* 1962, 43, 73, 82, 102, 106. Ks. myös *Ware* 1985, 173, 208 ja *Kotiranta* 1995, 239. Jo Hökkä (1991, 176–177) huomauttaa Mannerin pimeän tematiikan sukulaisuudesta apofaattisen teologian kanssa, ei kuitenkaan Mannerin lyriikan tiettyjen ajatuskulkujen yhdenmukaisuudesta olemuksen ja energian partisipoitavuuteen nähden.

¹³ *Manner* 1999, 506.

¹⁴ *Manner* 1999, 505.

¹⁵ *Eliot* 1972, 154.

¹⁶ Gregorios av Nyssa 1991, 95: "När nu Mose fick större kunskap, då bekände han att han hade sett Gud i töcknet. Han hade fått veta, att det gudomliga till sin natur är det som överträffar all kunskap och all fattningsförmåga." Vrt. myös *Lossky mt. s. 102*: "Ce qui rattache Denys à Grégoire de Nysse, plus qu'à la pensée alexandrine, c'est la notion de la ténèbre divine, - - - . La

connaissance de Dieu ne peut être atteinte que dans le dépassement de tout objet visible et intelligible. / - - - / on atteint la nature incognoscible de Dieu dans l'ignorance, en se détachant de toutes ses manifestations ou théophanies."

¹⁷ *Lossky* 1962, 45–46.

¹⁸ *Jonas* 1991, 327–328.

¹⁹ *Lossky* 1990, 213, 217, 218; *Kotiranta* 1995, 344–347.

²⁰ *Manner* 1999, 506. Vrt. *Lossky* 1962, 50: "La perfection de l'image (εικὼν) est la ressemblance (ομοιωσις) qui est la vision de Dieu – l'état primitif aussi bien que l'état final de l'esprit." Samassa yhteydessä *Lossky* (loc. cit.) huomauttaa, että on epäeksaktia puhua Origeneen yhteydessä sielujen pre-eksistentensistä, sillä ajan peräkkäisyyttä osoittavia käsitteitä "ennen" ja "jälkeen" ei voi soveltaa ajan ja iankaikkisuuden suhteeseen. Saman voi sanoa pitävän paikkansa myös siteeratun *Mannerin* runon kohdalla.

LÄHTEET

Manner, Eeva Liisa

1999 *Kirkas, hämärä, kirkas*. – Eeva-Liisa Mannerin Kootujen runojen täydellinen laitos. Toim. Tuula Hökkä. Helsinki 1999.

KIRJALLISUUS

Eliot, T. S.

1972 *Autio maa*. Neljä kvartettia ja muita runoja. Suom. mm. Sinikka Kallio-Visapää. Keuruu.

Elovaara, Raili

1986 *Heideggerilaisuus Eeva-Liisa Mannerin tuotannossa*. – Synteesi 2–3/1986.

Gregorios av Nyssa

1991 *Mose liv. I översättning av Sten Hidal*. Skellefteå.

Hökkä, Tuula

1991 *Mullan kirjoitusta, auringon savua*. Näkökulmia Eeva-Liisa Mannerin runouteen ja sen modernisuuteen. Pieksämäki.

Jonas, Hans

1991 *The Gnostic Religion*. Boston.

Kotiranta, Matti

1995 *Persoona perikoreesina*. Vladimir Losskyn kolminaisuuskäsitys ja sen suhde palamistiseen perinteeseen ja venäläiseen uskonnonfilosofiaan. Helsinki.

Lossky, Vladimir

1962 *Vision de Dieu*. Neuchâtel.

1990 *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris.

Ware, Timothy (Kallistos)

1993 *The Orthodox Church*. London.

1995 *Ortodoksinen tie*. Suom. Matti Sidoroff. Pieksämäki.

SUMMARY

Esko Karppanen, Darkness and the Essence of Emptiness – Reflections of Apophatic Theology in the Poetry of Eeva-Liisa Manner

Eeva-Liisa Manner analyses the essence of emptiness in her philosophically oriented poetic work *The Chromatic Levels*. Although Manner starts from Heidegger-related thought, at the same time she operates with the concepts of essence and influence. With these concepts apophatic theology, in accordance with Aristotelian thought, has characterised God and human experience of the divine: it is only possible for man to participate in God's influence, not in his essence. Manner writes about emptiness, which in her poetry is the last foundation of existence, something comparable to God. The poetry of Manner follows the tradition of Orthodox philosophy of religion when dealing with the essence of God from the perspective of apophatic theology.

The basis for apophatic theology is – in the words of Clement of Alexandria – that "of God one can only say what he is not, not what he is". Following conceptions laid down by Clement of Alexandria, Manner states that whether the name of the metaphysical Absolute is One, Self-existent or Nothing, its essence remains incomprehensible despite its effect on us. Here she joins Eastern apophatic theology in which God has on the one hand been compared with darkness. God is beyond our knowledge and comprehension, in darkness. On the other hand, God is also compared with light, in the experience of which it is finally possible to fully participate only in eternity. Thus, in Manner's poetry the experience of the divine can be understood as the metamorphose-like process of light towards itself, although the brightness of the image of God has grown dimmer in the meantime.

Mari-Johanna Juntunen

Luostariin jäämisen mielekkyys kreikkalaisen naisen elämässä¹

Aluksi

Tämän artikkelin aiheena on luostariin jäämisen mielekkyys kreikkalaisen naisen elämässä. Esityksen painopiste on naisen uskonnollisessa kokemuksessa, naisen subjektiivisesti koetussa mielekkyydessä hänen jäädessä luostariin. Mielekkyyttä ei toisin sanoen yritetä arvioida objektiivisesti, sikäli kuin se olisi mahdollistakaan. Artikkelin valottaa niitä tekijöitä, jotka ovat vaikuttaneet kreikkalaisen naisen päätökseen jäädä luostariin ja tehneet luostariin jäämisestä mielekkään ratkaisun. Tänäkin päivänä useat naiset tuntevat kutsumusta luostareihin ja voidaankin sanoa, että vaikka maallistuminen ilmiönä koskettaa Kreikkaa yhtälailla kuin muitakin ns. länsimaita, ei luostarielämän kohdalla voida varsinaisesti puhua maallistumisesta. Kreikassa luostarielämä alkoi voimakkaasti elpyä 1970-luvulla.²

1970-luvun alussa Athosvuorella oli noin tuhat munkkia. Nyt munkkien määrä on noussut lähes kahteen tuhanteen. 1970-luvulla voimistui myös miesluostarien ”muuttoliike” Athosvuorelle. Monet munkit, jopa kokonaiset luostarit siirtyivät Athoksen aikaisemmin tyhjentyneisiin luostareihin, ja monia naisluostareita perustettiin vastaavasti tyhjiin miesluostareihin. Naisluostarit elävätkin nyt uutta kukoistuskauttaan. Niiden määrä on kasvanut tasaisesti 1920-luvulta saakka, jolloin Kreikassa arvioidaan olleen vain noin 200 nunnaa. Kallistos Waren mukaan nunnia oli 1980-luvulla noin 3350. Tänä päivänä nunnia on todennäköisesti vieläkin enemmän ja joka tapauksessa enemmän kuin munkkeja. Myös taloudellisesti naisluostarit voivat yhä paremmin. Luostarit ovat saaneet lahjoituksia kirkolta ja yksityisiltä ihmisiltä sekä työskennelleet ahkerasti elannon saamiseksi. Uusi nunnasukupolvi on entistä koulutetumpi. Aiemmin kouluttamattomat nunnat tulivat luostariin lähiseudun kylistä, kun taas nykyisin monilla nunnilla on yliopistollinen loppututkinto ja luostariin voidaan tulla kaukaakin. Koko yhteiskunta, jossa nuoret nunnat ovat kasvaneet, on täysin erilainen kuin missä vanhempi nunnasukupolvi varttui.³

On selvää, ettei luostariilike kukoistanut Kreikan itsenäistyttyä turkkilaisvallasta 1920-luvulla, mutta tämä ei Waren mukaan selitä naisluostarien määrän pitkään jatkunutta kasvua.⁴ Kysymys nunnaluostarien määrän kasvusta liittyy kiinteästi luostariin jäämisen mielekkyyteen. Mitä luostarien suosio kertoo yhteiskunnasta? Miksi juuri tänä päivänä luostariin jääminen koetaan mielekkääksi ratkaisuksi?

Käsitteet

Artikkelin keskeisiin käsitteisiin kuuluu nunnan *luostariin jääminen*. Vaihtoehtoisesti voitaisiin puhua esimerkiksi nunnaksi ryhtymisestä. Näillä kahdella ilmaisulla ei kuitenkaan tarkoiteta tarkkaan ottaen samoja asioita. Nunnaksi ryhtyminen vastaa lähinnä englannin kielen ilmaisua ”to become a nun”. Kreikan kielessä käytetään vastaavaa ilmaisua ”να γινω μοναχη”. Verbin ”become” tavallisin suomen kielen vastine on ”tulla joksikin” tai ”muuttua joksikin”. Ilmaisun ”to become a nun” voidaan ajatella tarkoittavan sitä prosessia, jossa nainen muuttuu tavallisesta, ortodoksisin termein, ”maailmalle omistautuneesta” naisesta nunnaksi. Tämä muuttuminen tapahtuu konkreettisesti nunnan vihkimyksessä. Henkilön muuttumiseen viittaa muun muassa vihkimyksessä saatava uusi nunnan nimi sekä nunnan kokomustat vaatteen. Suomen kielessä ei kuitenkaan käytetä ilmaisua ”tulla nunnaksi”, ”become” -verbin tarkan vastineen puuttuessa. Sinänsä mahdollisella ilmaisulla ”ryhtyä nunnaksi” on puolestaan hieman erilainen merkitys. Ryhtyä-verbi sisältää ajatuksen subjektin toiminnasta. Esimerkiksi ilmaisu ”ryhdyn laulamaan” kertoo itsenäisestä aktiivisesta tekemisestä. Vastaavasti ”ryhtyä nunnaksi” korostaa henkilön omaa päätöstä tai tahtoa. Luostariin jääminen on henkilökohtainen päätös, mutta ryhtyä-verbi ei välttämättä kuvaa parhaalla mahdollisella tavalla sitä prosessia, jota voitaisiin kutsua myös nunnan poluksi. Useat sisaret mainitsevat nunnaksi ryhtymisen syynä Jumalan tahdon.⁵ Tämä käsitys tekee nunnasta pikemminkin tapahtumien objektin. Nainen menee luostariin, koska Jumala haluaa niin.

Esityksessä on näin ollen päädytty käyttämään ilmaisua ”luostariin jääminen”. Jäämis-verbin valinnalla halutaan tuoda ilmi stereotyyppistä odotusarvoa, jonka mukaan olisi odotuksenmukaisempaa lähteä pois luostarista, kuin jäädä sinne. Ilmaisu on toisin sanoen yhteydessä otsikon toiseen keskeiseen termiin ”mielekkyys”. Näkökulma on jo tapahtuneesta, eikä ilmaisu korosta toimivaa subjektia. Artikkelissa halutaan selvittää niitä tekijöitä, jotka ovat vaikuttaneet luostariin jäämiseen ja tehneet siitä mielekkään, *jo tapahtuneen* ratkaisun.

Mielekkyyys-termillä tarkoitetaan luostariin jäämisratkaisun mielekkyyttä nimenomaan nunnien näkökulmasta. Lähtökohtana on kognitiivisen psykologian käsite kognitiivinen dissonanssi, jonka mukaan yksilö, tehdessään ratkaisuja, yrittää vakuuttaa itsensä tai muut teon loogisuudesta tai järkevyydestä. Dissonanssi-käsite viittaa ristiriitatilanteeseen, jollainen syntyy kun yksilöllä on kaksi havaintoa (ideaa, asennetta, uskomusta tai mielipidettä), joiden hän kokee olevan psykologisesti mahdottomia sovittaa yhteen. Tällainen tilanne on yksilölle epämiellyttävä ja siksi hän pyrkii vähentämään kognitiivista dissonanssia muuttamalla havaintoja sopuisemmiksi tai tekemällä uusia havaintoja siten, että kahden alkuperäisen havainnon välinen kuilu kuroutuu umpeen. Voidaankin sanoa, että yksilölle on tyypillistä tehdä elämässään subjektiivisesti tarkasteltuna pääsääntöisesti mielekkäitä ratkaisuja. Ihmistä motivoi pyrkimys uskoa olevansa oikeassa. Nunnat ovat luonnollisesti luostariin jäädessään tehneet omasta näkökulmastaan tarkasteltuna mielekkään ratkaisun.⁶

Tiedot kenttätöluostareista ja informanteista

Suurin osa Kreikan naisluostareista on perustettu Bysantin ajalla, mutta niiden historiasta on säilynyt valitettavan vähän tietoja. Monien luostarien historiaa on selvitetty kaivauksien ja dokumenttien avulla, mutta useimpien kokonaiskuvan muodostaminen historiasta on vaikeaa. Parhaiten tietoja löytyy usein luostareista itsestään.⁷ Seuraavassa esitellään lyhyesti kenttätöluostarit Oreokastro, Angelohorio ja Efkarpiä, joissa nunnia haasteltiin. Tutkimuseettisistä syistä luostareiden nimet on muutettu. Tiedot perustuvat tutkimuspäiväkirjoihin.

1 Luostarit

Oreokastron luostari on 1950-luvulla vihitty naisluostari, joka todennäköisimmin oli olemassa jo ottomaanivallan aikana.⁸ Ensimmäiset sisaret tulivat luostariin Venäjältä 1930-luvulla sillä aluksi luostari toimi niin sanottuna epävirallisena, kansanomaisena luostarina. (kr. λαϊκο μοναστηρι) Epävirallisella luostarilla⁹ tarkoitetaan Kreikan luostareille melko tavallista vaihtetta, jolloin luostaria ei ole vihitty käyttöön, eikä myöskään sen asukeilla ole nunnan tai munkin vihkimystä. Venäjältä tulleet ensimmäiset asukkaat toivat mukanaan ihmeitä tekevän, Jumalanäidin kuolonuneen nukkumista esittävän ikonin, jonka mukaan luostari on nimetty. Luostari

edustaa tyypillistä bysanttilaista luostariarkkitehtuuria, jossa talous- ja asuinrakennukset ympäröivät kirkkoa muurin tavoin. Oreokastron pääkirkko, katolikon (kr. καθολικo) on 1930-luvulla rakennettu kupolikattoinen ristikirkko. Sisaria luostarissa on tällä hetkellä 45, joista noviiseja oli kesällä 2000 kolme. Sisaristoa voisi luonnehtia heterogeeniseksi. Siihen kuuluu niin nuoria kuin vanhoja, koulutettuja kuin kouluttamattomiakin nunnia. Sisaret ovat tulleet luostariin keskimäärin kahdenkymmenen vuoden iässä. Luostarissa maalataan ikoneja ja tehdään käsitöitä. Lisäksi luostarilla on metsää, kanala ja kasvimaa. Toimeentulo perustuu lähinnä hiippakunnan tukeen sekä pyhiinvaeltajien lahjoituksiin. Oreokastron luostari sijaitsee vuoristossa, mutta helppojen kulkuyhteyksien päässä, ja vuorovaikutus pyhiinvaeltajien kanssa on tiivistä.¹⁰

Angelohorion luostarin perustamisvuotena pidetään vuotta 1559, jolloin paikalle rakennettiin kirkko. Todennäköisesti kirkko ehti palvella paikallista väestöä kymmeniä vuosia, ennen kuin alueelle tehtiin muita rakennuksia. Legendan mukaan luostari päätettiin rakentaa paikalle, josta eräs kadonnut Neitsyt Marian ikoni löytyi, ei vain kerran, vaan kolme kertaa. Luostari toimi alun perin miesluostarina, mutta munkkien lähdeytyä sieltä Athosvuorelle, se muutettiin naisluostariksi vuonna 1952. Myös Angelohorion luostari on pyhitetty Neitsyt Marian kuolonuneen nukkumiselle. Luostarissa toimi aiemmin 1960-luvulla perustettu käsityökoulu, johon otettiin oppilaisiksi lähiseudun tyttölapsia. Nykyisin kirkollisten käsityöiden teko jatkuu, mutta koulu on lakkautettu. Sisaristo omistaa myös metsää ja pyrkii omavaraisuuteen pienimuotoisella maanviljelyllä. Pyhiinvaeltajat ovat tehneet huomattavia lahjoituksia luostarille ja se saa tukea myös hiippakunnalta. Luostarissa asuu 15 sisarta, jotka kaikki on vihitty nunniksi; noviiseja luostarissa ei tällä hetkellä ole. Suurin osa sisarista on kouluttamattomia, keski-ikäisiä nunnia, jotka ovat kotoisin lähiseudun kylistä. Jotkut sisarista ovat ensin tulleet oppilaisiksi luostarin käsityökouluun. Igumenia, järjestyksessä toinen, on johtanut luostaria vuodesta 1985. Luostari sijaitsee niinikään vuoristossa, mutta kauempana suurista asutuskeskuksista kuin Oreokastron luostari. Silti myös Angelohorion luostarissa käy pyhiinvaeltajia lähes päivittäin.¹¹

Efkarpiän luostari on uusi, vasta 1980-luvulla perustettu 27 sisaren yhteisö. Seitsemän sisarta päätti perustaa luostarin sen toimittua jonkin aikaa epävirallisena luostarina. Osa perustajasisarista vihittiin nunniksi, samaan aikaan kun luostarin vihittiin käyttöön. Luostarin sisarista noin kaksi kolmasosaa on hyvin koulutettuja, melko nuoria naisia. Kouluttautumisesta johtuen sisaret on vihitty nunniksi suhteellisen myöhään, noin 30 ikävuoden tietämissä. Igumenia on yksi perustajasisarista ja johtanut siten luostaria alusta saakka. Luostarin rakennukset ovat uusia ja osittain kesken. Sisaristolla ei tällä hetkellä ole omaa katolikonia, vaan nunnat käyvät

liturgiassa läheisen miesluostarin katolikonissa. Palvelukset vietetään yhtä aikaa miesluostarin kanssa, mutta kirkkotila on jaettu verholle miesten ja naisten puoliin. Ehto-, ehtoonjälkeis-, puoliyö-, ja aamupalvelukset sisaristo viettää omassa pienessä rukoushuoneessaan. Pyhiinvaeltajat arvostavat erityisesti Efkarpien sisariston koulutautuneisuutta ja tekevät suuria lahjoituksia luostarin kehittämiseksi.¹²

2 Tiedot informanteista

Seuraavassa esitetään lyhyesti taustatietoja haastatelluista sisarista. Tiedot perustuvat kenttäpäiväkirjoihin. Tutkimuseettisistä syistä myös nunnien nimet on muutettu.

Oreokastron luostarin haastatellut sisaret:

Sisar Gallini, 38. Luostarissa 4 vuotta. Nelilapsisen vauraan perheen vanhin lapsi. Kotoisin Katerinista. Perhe muutti isän työn vuoksi Ruotsiin, jossa sisar Gallini ehti asua 18 vuotta. Ruotsissa Gallini kävi peruskoulun loppuun ja suoritti lääketieteen lisensiaatin tutkinnon. Isä kuollut, veli asuu perheineen Ruotsissa. Äiti ja pikkusisko käyvät suhteellisen usein luostarissa katsomassa sisar Gallinia. Perhe auttaa luostaria myös taloudellisesti. Koulutuksensa vuoksi sisar Gallini toimii luostarin lääkärinä ja neuvoo usein myös pyhiinvaeltajia terveyteen liittyvissä kysymyksissä.

Sisar Pelagia, 62. Luostarissa 37 vuotta. Kotoisin viisilapsisesta perheestä Thessalonikin alueen lähikylästä. Sisar Pelagian lapsuuden perheessä uskonnolla oli suuri merkitys. Hän tutustui luostarielämään jo nuorena, tätinsä ollessa nunnana eräässä lähialueen toisessa naisluostarissa. Tästä huolimatta perhe hieman vastusti sisar Pelagian luostariin jäämistä. Sisar Pelagia on käynyt peruskoulun. Tekee luostarissa monenlaisia käytännön töitä ja valmistaa myös kirkkotekstiilejä.

Sisar Paraskevi, 68. Kotoisin Thessalonikin alueen lähikylästä. Luostarissa 47 vuotta. Lapsuuden perhe oli köyhä. Lapsia perheessä oli kahdeksan. Sisar Paraskevi oli lahjakas, mutta perheellä ei ollut varaa kouluttaa tyttöä. Tekee luostarissa käytännön töitä.

Angelohorion luostarin haastatellut sisaret:

Sisar Theodora, 53. Lähtöisin vauraasta kolmilapsisesta perheestä. Kotoisin ulkomailla. Luostarissa 26 vuotta. Suorittanut maisterin tutkinnon pääaineena muinaiskreikka. Sisar Theodora on Angelohorion luostarin ainoa akateemisen koulutuksen saanut nunna. Perhe vastusti sisar Theodoran luostariin jäämistä voimakkaasti. Sisar Theodora on vapautettu monista käytännön töistä luostarissa ja hän keskittyy kirjallisuuden kääntämistyöhön. Lisäksi hän ajaa luostarin autoa.

Sisar Elisabeth, 84. Luostarissa 34 vuotta. Kotoisin Peloponnesokselta. Köyhän perheen isä kuoli, jonka jälkeen sisar Elisabeth huolehti ikääntyvästä

äidistään tämän kuolemaan saakka. Sisar Elisabeth tuli luostariin vasta äidin kuoleman jälkeen 50-vuotiaana. Sisar neuvotteli luostariin menosta pitkään rippii-isänsä kanssa. Sisar Elisabethin veli vastusti Elisabethin luostariin jäämistä voimakkaasti. Sisariston mukaan Elisabeth ei sopeutunut luostariin kovinkaan helposti.

Sisar Theoduli, 69. Luostarissa 48 vuotta. Kotoisin yhdeksänlapsisesta perheestä Patrasta. Uskonnolla oli perheessä suuri merkitys. Sisar Theoduli on käynyt peruskoulun. Edesmenneen Igumenian sisaren tytär ja yksi luostarin perustajasisarista. Sisar Theoduli tutustui luostarielämään jo varhain Igumenia-tätinsä seurassa ja vietti hänen seurassaan useita vuosia eräässä toisessa luostarissa Keski-Kreikassa. Sisar Theodulin kuuliaisuustehtäviin kuuluu muun muassa vieraista huolehtiminen. Hän tekee myös yhdessä sisar Ksenin kanssa luostarin rukousnauhat.

Sisar Kseni, 45. Sokka sisar Kseni on ollut luostarissa 29 vuotta. Sisar Ksenin äiti kuoli tytön ollessa 4-vuotias. Isä meni uudelleen naimisiin, eikä äitipuoli hyväksynyt Kseniä. Kodin vaikeasta tilanteesta johtuen eräs piispa otti sisar Ksenin lopulta suojiinsa ja lähetti tytön sokeiden kouluun Ateenaan, jonka sisar Kseni suoritti menestyksekkäästi. Tekee yhdessä Theodulin kanssa luostarin rukousnauhat.

Sisar Efimia, 71. Luostarin Igumenia. Ollut luostareissa 53 vuotta. Johtanut luostaria vuodesta 1985. Hänen valintansa uudeksi Igumeniaksi ei sujunut ongelmitta, vaan aiheutti sisarten keskuudessa erimielisyyksiä. Kotoisin Patrasta. Käynyt peruskoulun. Ryhtyi nunnaksi 18-vuotiaana eräässä toisessa luostarissa Keski-Kreikassa. Sieltä hän tuli luostariin B yhdessä edesmenneen Igumenian sekä sisar Theodulin kanssa. He perustivat luostarin vuonna 1952, yhdessä kahden muun sisaren kanssa.

Sisar Dionisia, 44. Kotoisin lähikylästä. Ollut luostarissa 25 vuotta. Tuli luostarin käsityökouluun 14-vuotiaana ja jäi luostariin 19-vuotiaana. Sisar Dionisian isä oli pappi. Sisar huolehtii muun muassa autolla ajosta yhdessä sisar Theodoran kanssa sekä tekee luostarin säkkötöitä.

Efkarpien luostarin haastatellut sisaret:

Sisar Katerina, 36. Kotoisin uskonnollisesta kolmilapsisesta perheestä Larissasta. Ollut luostarissa viisi vuotta. Opiskellut Thessalonikissa farmaseutiksi. Vanhemmat eivät tahtoneet hyväksyä Katerinan ratkaisua, erityisesti äiti vastusti luostariin jäämistä. Tekee monipuolisesti luostarin käytännön töitä.

Sisar Efsevia, 57. Luostarin igumenia. Ollut luostarissa 15 vuotta. Kotoisin varakkaasta perheestä Ateenasta. Akateemisesti koulutettu sisar Efsevia oli merkittävässä poliittisessa virassa ennen ryhtymistään nunnaksi. Hänet vihittiin nunnaksi 42-vuotiaana, samalla kun luostarikin vihittiin käyttöön. Hän on yksi luostarin seitsemästä perustajasisarista.

Sisarten haastattelujen lisäksi aineistoa kerättiin myös pyhiinvaeltajilta. Pyhiinvaeltajilla tarkoitetaan tässä ortodoksisen ajattelun mukaisesti kaikkia luostarissa käyneitä henkilöitä mukaan lukien noviisien ja nunnien vanhemmat, luostarissa usein käyvät naiset, satunnaiset kävijät jne. Keskusteluja pyhiinvaeltajien kanssa käytiin lähinnä Oreokastron luosta-

riissa. Osa keskusteluista käytiin Kyprokselta tulleen noviisin vanhempien kanssa. Keskustelu koski vanhempien ajatuksia ja tunteita tyttärien jäädessä luostariin.

Naisen rooli kreikkalaisessa yhteiskunnassa

Juliet du Boulay on tutkinut kreikkalaista elämäntapaa ja muun muassa naisen ja miehen perinteistä roolijakoa Kreikassa. Hänen mukaansa feministiset roolit ovat rakentuneet Kreikassa voimakkaasti suhteessa mieheen. Naista arvioidaan siis pitkälle aviollisen statuksensa mukaan ja miehen läsnäolo ymmärretään naisen elämää vahvistavaksi elementiksi. Naimattomalla naisella ei perinteisesti ole paljoakaan vapauksia ja myös leskien elämä on rajoitettua. On myös ajateltu, että nainen on luonnostaan miestä heikompi ja häpeämätön; nainen syyllistyy helposti juoruiluun ja riitelyyn ja siksi miehen on suojeltava ja ohjattava naista. Mies taas käsittää perinteisen kreikkalaisen näkemyksen mukaan rohkeaksi, vastuulliseksi ja kylmämpäiseksi. Du Boulay katsoo, että avioliitto on se instituutio, jossa nainen voi Kreikassa nousta (heikon) luontonsa yläpuolelle. Naimisissa olevalle naiselle on annettu etuoikeus toteuttaa luontoaan sen kaikissa aspekteissa, mukaan lukien seksuaalisuus.¹³

Kreikkalainen avioliitossa elävä nainen esittäytyy du Boulayn termein "Eevana", ja sukupuolielämä onkin ymmärretty traditionaalisesti syntiseksi myös avioliitossa. Luostarielämän ihanteet on siten tiedostettu myös maallikoiden keskuudessa. Nunnat ovat halunneet omistaa elämänsä Jumalalle ja nousta naimisissa olevaa naistakin ylemmäksi valitsemalla luostarielämän sukupuolettoman, "korotetun polun".¹⁴ Voidaankin sanoa, että naisen jäädessä luostariin, hän samastuu Eevan sijasta pikemminkin Neitsyt Mariaan.

Du Boulayn näkemyksen lähtökohta on enemmänkin kulttuurinen eikä se korosta ortodoksista dogmaa, jonka mukaan ihmistä ei tarkoitettu – muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta – elämään yksin. Ortodoksisessa kirkossa avioliitto on sakramentti, jonka esikuvana on Kristuksen liitto seurakuntansa kanssa. Avioliiton ajatellaan olevan Pyhän hengen aikaansaama kutsumus ja Jumalan tahto aivan samalla tavalla kuin luostarielämänkin. Lisäksi kirkko muistuttaa avioliiton vaativan samanlaista itsensä uhraamista kuin marttyyriudessa. Kuitenkin kirkko katsoo naimattomuuden ja Kristuksen tähden noudatettavan selibaatin olevan erityisen arvokasta. Pyhän Methodioksen mukaan neitsyt sitovat itsensä iankaikkiseen marttyyriuteen. Jos he rikkovat lupauksensa, heistä tulee "avionrikkoja

pelastajaa kohtaan". Ajatus perustuu Matteuksen evankeliumin opetukseen, jossa Jeesus kertoo opetuslapsille avioerosta ja naimattomuudesta. Kohdassa Matt. 19:12 Jeesus sanoo: "On sellaisia, jotka äitinsä kohdusta saakka ovat avioliittoon kelpaamattomia, on toisia, joista ihmiset ovat tehneet sellaisia, ja on niitä, jotka itse, taivasten valtakunnan tähden, ovat ottaneet osakseen naimattomuuden. Joka voi valita tämän ratkaisun, valitkoon."¹⁵ Nunnat ilmaisevat asian suorasukaisemmin. Sisar Katerina tiivistä sen näin: "Ihminen pelastuu kahdella tavalla. Joko menemällä naimisiin tai ryhtymällä munkiksi tai nunnaksi".

Kreikassa luostariin jäämistä voidaan pitää sekä yhteiskunnallisessa että uskonnon kontekstissa kunniallisena ratkaisuna, eli luostariin jäävä nainen on niin sanotusti kiltti tyttö. Tämä käy ilmi myös pyhiinvaeltajien ilmaisuista, kun he puhuvat tuntemistaan nunnista. Nunnia kehuutaan usein poikkeuksellisen hyviksi ihmisiksi, jollaisia he ovat olleet lapsesta saakka. Vastaava asetelma on nähtävissä myös hagiografioissa, joissa kerrotaan nunnien ja munkkien vaiheista, tarkoituksena osoittaa kuvatun henkilön pyhyys.¹⁶

Länsimaaisessa feministisessä tutkimuksessa nainen on perinteisesti kuvattu miestä passiivisempänä puhuttaessa uskonnollisesta osallistumisesta. Ainakin suurten maailmanuskontojen kohdalla naisen rooli on usein keskittynyt kodin piiriin, kun taas miehet ovat merkittävässä uskonnollisissa asemissa, pappeina, opettajina jne. Ortodoksisuutta on kritisoitu naisen lähes olemattomien uskonnollisten osallistumismahdollisuuksien vuoksi.¹⁷ Esimerkiksi kreikkalaisten uskonnollisuutta tutkineen Susanna Hoffmanin mukaan uskontoa ja naista voi pitää lähes toistensa vastakohtina. Dubisch on tullut kenttätyössään toisenlaisiin johtopäätöksiin. Hän luonnehtii kreikkalaisen naisen uskonnollisia tehtäviä moninaisiksi. Naiset käyvät haudoilla, syyttävät lampukoita ikonien eteen, rukoilevat lastensa puolesta. Tyypillistä näille tehtäville on että ne ovat sukupuolisidonnaisia, nimenomaan naisten tehtäviä.¹⁸

Myös naisluostarissa naisen aktiivinen rooli on nähtävissä. Pyhiinvaeltajanaiset esimerkiksi toivat kenttätyöluostarien kirkkoihin tuoreita kukkia, itse leipomaansa kirkkoleipää ja kirkkokahveilla tarjottavia pikkuleipiä. Oreokastron luostarin lähellä asui naisia, jotka kävivät lähes päivittäin auttamassa sisaria heidän jokapäiväisissä askareissaan. Voidaan sanoa, että vaikka kreikkalaisen naisen osallistumismahdollisuudet uskonnolliseen toimintaan ovat moninaiset, ne eivät kuitenkaan salli naiselle perinteisestä naisen roolista poikkeavia tehtäviä. Toisaalta nunnana nainen voi toteuttaa myös uskonnollisuuden muunlaisia aspekteja. Vaikka nunnat eivät virallisesti saa toimittaa papin tehtäviä, eikä nunnilla ole saarna oikeutta, käytännössä nunnan ja papin rooleissa on mahdollista nähdä samankaltaisuuksia. Nunnat esimerkiksi neuvovat rippisäntänsä tavoin pyhiinvaeltajia

uskonnollisissa kysymyksissä. Igumenia luostarin johtajattarena ohjaa nunnia samalla tavalla kuin pappi ohjaa seurakuntaansa. Igumenialle on myös annettu oikeus käyttää joitakin vallan tunnuksia, kuten sauva, symbolina hengellisen kaitsijan tehtävästä. Edelleen pyhiinvaeltajat suutelevat igumenian oikeaa kättä, samalla tavalla kuin pappien kättä suudellaan. Käden suutelemisen jälkeen igumenia siunaa pyhiinvaeltajan.¹⁹

Voitaisiin siis sanoa, että nunnana nainen nousee tavallista maailmaan sitoutunutta naista ylemmäksi seksuaalisuuden kieltämisen lisäksi myös uskonnollisen osallistumisen aspekteissa. Nunnana naisesta tulee sukupuolettomampi suhteessa uskonnolliseen osallistumiseen.²⁰ Sukupuolta ei kaikesta huolimatta voida kokonaan unohtaa. Nunnat pyrkivätkin tietoisesti välttämään kiusauksia, jotka voisivat vaikeuttaa heidän hengellistä kasvuun. Esimerkiksi Efkarpian luostarin nunnat pyrkivät välttämään kommunikointia lähellä sijaitsevan miesluostarin munkkien kanssa. Igumenia Efsevia sanoo, etteivät nunnat halua antaa paholaiselle tilaisuutta. Kreikkalaiset ovat Efsevia mielestä luonnostaan seksuaalisempia kuin esimerkiksi Englannissa sijaitsevassa Essexin luostarissa asuvat nunnat ja munkit, jotka elävät igumenian mukaan yhdessä kuin sisarukset. Tästä syystä Efkarpian luostarin nunnat yrittävät välttää tilaisuuksia, joissa paholainen voisi toimia. Jos nunnat esimerkiksi tarvitsevat jotakin miesluostarista, soittaa Efsevia munkeille, jotka sitten jättävät tarvitun asian portin taakse, josta nunnat sen hakevat.²¹

Kreikkalainen perhekäsitys ja luostariyhteisö nunnan perheenä

Kreikkalaisen kulttuurin kollektiivisuus ilmenee ennen kaikkea perhekäsityksessä. Kreikkalainen perhe on perinteisesti esimerkiksi skandinaavista ydinperhettä laajempi, siihen kuuluu ydinperheen lisäksi usein ainakin isovanhemmat. Lasten ei myöskään odoteta samassa määrin irtaantuvan ja itsenäistyvän perheestä kuin individualistisessa kulttuurissa. Sekulaarin perheen ja luostariyhteisön välillä on nähtävissä tietty analogia. Luostarisssa käytetään mm. samoja nimityksiä kuvaamaan sosiaalisia rooleja, joilla perheessäkin kuvataan sukulaisuussuhteita. Luostarin johtajataarta puhutellaan usein paitsi igumeniaksi (Ἱγουμενη), myös Äidiksi (Μητέρα).²² Vastaavasti miesluostarin johtajaa tai vaikkapa rippi-isää voidaan kutsua Isäksi (Πατέρας). Nunnat taas puhuttelevat toisiaan sisariksi (Αδελφή).²³

Marina Iossifidesin mukaan naisen jäädessä luostariin, hänen voidaankin ajatella saavan uuden perheen. Tämä uusi perhe on kirkon luoma ja

määrittää rajat nunnan persoonalle. Voidaan ajatella, että luostarielämässä lojaalisuutta osoitetaan uudelle perheelle, luostariyhteisölle. Kreikkalaisessa sekulaarissa yhteisössä persoonan identiteetti määritellään mm. sukulaisuuden perusteella. Tämä on nähtävissä kreikkalaisessa arkielämässä. Lähes kaikkiin virallisiin papereihin on esimerkiksi merkittävä vanhempien nimet.²⁴ Sukulaisuus määräytyy tällöin siis biologisesti "verisukulaisuutena" kun taas luostarissa sukulaisuuden ymmärretään olevan hengellistä laatua.²⁵ Onkin syytä tehdä ero puhuttaessa vanhemmista ja luostarin hierarkiasta. Äidin tavoin igumenia huolehtii nunnien hyvinvoinnista, vastaa taloudellisista asioista ja ylläpitää järjestystä. Igumenian rakkaus nunnia kohtaan on kuitenkin pääasiallisesti "hengellistä" huolenpitoa, eli igumenian toiminnan päämääränä on luostarielämän ihanteiden mukaan edistää nunnien hengellistä kasvu. Samoin rippi-isän tehtävä on ohjata nunnien hengellistä kehitystä. Hengellinen rakkaus ja sukulaisuus poikkeavat vanhempien rakkaudesta ja sukulaisuudesta suhteessa lapsiinsa.

Kreikkalainen tiivis perhekäsitys ilmenee erityisesti äidin ja tyttären välisessä suhteessa. Jill Dubisch on tutkinut kreikkalaisen äidin ja tyttären välistä vahvaa sidettä. Hänen mukaansa side on nähtävissä esimerkiksi äitien ja tyttärien välisen kommunikoinnin tiiviyydessä. Vaikka tytär olisi aviossa, on puolin ja toisin tapana pitää yhteyttä päivittäin, välimatkasta riippuen, joko puhelimitse tai vierailemalla. Samaa todistaa myös Dubischille usein esitetty kysymys: "Eikö sinulla ole ikävä äitiäsi?", Dubischin tehdessä kenttätyötä kaukana kotoaan. Kreikkalaiset tytöt, kuten aiemmin mainittu, eivät useinkaan varsinaisesti itsenäisty vanhemmistaan, vaan asuvat lähellä vanhempiaan tai vanhempien kanssa yhdessä. Vanhemmat vastaavat hyvin pitkään lastensa elinkustannuksista sekä mahdollisesta opiskelusta aiheutuvista kustannuksista. Jos tytär joutuu esimerkiksi opiskeluiden vuoksi muuttamaan toiselle paikkakunnalle, lähettää äiti eväitä ja vaatteita lapselleen.²⁶

Tyttären luostariin jääminen koskettaa luonnollisesti myös vanhempia. Kenttäaineiston perusteella tapahtumaa voisi verrata jopa kuolemaan. Oreokastron luostariin tuli noviisiksi nuori kyproslainen tyttö. Vanhemmat ja isosisko seurasivat noviisin vaiheita ja saattoivat tytön uuteen elämään luostarissa. Vanhemmat osallistuivat jumalanpalveluksiin ja yöpyivät muutaman yön luostarin vierasmajassa. Isä seurasi tapahtumia hiljaisena, äiti ja sisko itkivät. Äiti sanoi tytön jäävän luostariin, jos se on Jumalan tahto. Itse hän olisi toivonut tyttären jäävän edes lähemmäksi, Kyprokselle. Vanhempien puheista kuvastui suuri suru tyttärensä tietynlaisesta menettämisestä. Toisaalta vaikutti myös siltä, että vanhemmat tunsivat helpotusta tyttärensä tulevaisuudesta, tietäen että luostarissa tytär on turvassa. Kun tyttö jää luostariin, vanhempien ei myöskään tarvitse kerätä myötäjaisomaisuutta, joka Kreikassa on edelleen tavallista vaikka myötäjaisins-

tituutio on virallisesti lakkautettu toisen maailmansodan jälkeen. Asetelma on tässä kohtaa kuitenkin muuttunut. Koulutettujen nunnien vanhemmat ovat useimmiten hyvin toimeentulevia, jolloin myöskään myötäjäisten kokoaminen ei olisi heille ongelma. Varallisuus tai sen puuttuminen ei siten ole ainoa tekijä, joka säätelee vanhempien ajatuksia tyttärien luostariin jäämisestä. Siihen vaikuttavat myös monet muut sosiokulttuuriset tekijät sekä muun muassa vanhempien uskonnollisuus.²⁷

Kun kreikkalainen nainen jää luostariin, hän jättää sekulaarin perheensä ja luostarista tulee hänen uusi kotinsa. Nunnat myös luopuvat henkilökohtaisesta omaisuudestaan. Nunnan sanotaankin kuolevan maailmalle. Ilmauksella halutaan korostaa nunnan irrottautumista maailmasta ja sitoutumista hengelliseen yhteisöön. Kreikassa onkin tapana erottaa nunnat ja munkit muista ihmisistä ilmauksilla maallinen, maailmaan sitoutunut ihminen (κοσμικός άνθρωπος) ja hengellinen ihminen (πνευματικός άνθρωπος). Naisen jäädessä luostariin hänen sosiaalinen statuksensa muuttuu sekulaarista rituaalisesti, neljän erilaisen vaiheen kautta. Nunna saa rituaaleissa mm. uuden nimen ja nunnan kokomustan vaatteen.²⁸

Nykyisin nunnat elävät vain harvoin täysin eristyksissä maailmasta. Luostarit ovat monesti suhteellisen lähellä asutusta ja muutoinkin helposti lähestyttäviä. Luostarit ovat usein jopa taloudellisesti riippuvaisia lähialueiden ihmisistä. Kun nunna on jättänyt perheensä, hän ei enää periaatteessa osallistu sukulaistensa perhejuhliin, eikä häntä haudata sukuhautaan, vaan useimmiten luostarin hautausmaahan. Luostarissa vierailevat sukulaiset pitävät nunnan silti ajan tasalla perheen tapahtumista.²⁹

Oreokastron luostari sijaitsee lähempänä suurempia asutuskeskuksia on siten helpommin lähestyttävissä. Tästä syystä siellä vieraillee päivittäin sisarten tuttavuuksia ja sukulaisia. Vierailut ovat kuitenkin kestoiltaan rajallisia luostarin tiiviin päiväohjelman vuoksi. Oreokastron vieraili kenttätyöjaksojeni aikana esimerkiksi sisar Gallinin äiti, pikkusisko ja veli perheineen sekä lapsuudenystävä äitinsä kanssa. Lapsuudenystävä, joka asui ulkomailla, oli tullut tapaamaan nunnaa lomallaan viettääkseen aikaa ystävänsä kanssa. Sisarilla on mahdollisuus poistua luostarin alueelta esimerkiksi täydentämään ruokavarastoja tai hoitamaan muita asioita. Luostarielämälle leimaa antava piirre on kuitenkin kuuliaisuus igumeniaa kohtaan ja siksi myös luostarin alueelta poistuminen on säädelyä. Sisar Gallini korosti nunnien ajattelevan, että jos on sisäistänyt kuuliaisuuden niin ei edes halua pois luostarin alueelta. Toinen informantti sisar Paraskevi sanoi: "Tämä on kotimme, miksi haluaisimme lähteä?"³⁰

Konversio – maailmasta luostariin

Sisar Gallini kertoi ajasta, jolloin hän alkoi pohtia mahdollisuutta ryhtyä nunnaksi. Hän kertoi Ruotsissa asuessaan kaivanneensa ortodoksisen kirkon ikoneja, joiden avulla hän olisi voinut lähestyä Jumalaa. Maailma ei voinut tarjota hänelle samanlaista elämää yhteydessä Jumalaan kuin luostari. Vähitellen Gallinin tunne vahvistui ja lopulta maailmassa olo ei tuntunut enää mahdolliselta. Gallinin kertomassa kuvastuu alkava identiteetin muutos, joka lopulta johtaa luostariin jäämiseen. Tätä muutosta voidaan kuvata konversion käsittein. Konversiolla tarkoitetaan yksilön muutosta, voimakasta prosessia, jonka kautta elämä selitetään uudelleen tai prosessia, joka muuttaa yksilön käsityksen perustodellisuudesta. Käsite ei siten välttämättä viittaa esimerkiksi uuteen uskontokuntaan liittymiseen, vaan konversioteorioiden avulla voidaan analysoida mitä tahansa prosessia, jonka lopputuloksena on muuttunut identiteetti. Latinan kielen "konversio" viittaaakin kääntymisen lisäksi myös muutokseen ja muuttumiseen. Esimerkiksi Aino-Maija Hiltunen on tutkimuksissaan analysoinut prosessia, jonka lopussa nainen alkaa kutsua itseään feministiksi. Oleellista konversiossa on siis identiteetin muutos.³¹

Konversiossa tavallisesta maailmaan sitoutuneesta naisesta tulee nunna. Nunna on ennen konversiota voinut olla aivan "yhtä uskovainen" tai yhteisön silmissä hyvä ortodoksi. Uskon sisällössä ei välttämättä ennen ja jälkeen konversion ole merkittävää eroa. Naisen identiteetti muuttuu hänen jäädessään luostariin. Se tapahtuu hyvin konkreettisesti siirtymäriittien, nunnan vihkimysten (kokelas, viitan kantaja, pieni skeema, suuri skeema) avulla. Siirtymäriittejä voidaan nunnan elämässä pitää eräänlaisina sisäisen muutoksen ulkoisina ilmentyminä. Ne toisin sanoen ilmentävät muutosta, jossa maailmaan sitoutuneesta naisesta tulee vähitellen nunna. Erilaiset vihkimystasot kertovat hengellisestä kasvusta, tasoista, joille nunna on edennyt kilvoittelun tiellä.

Voidaan sanoa, että nunnan konversio tapahtuu siirtymäriiteissä kontrolloidusti. Eritasoisten vihkimysten avulla halutaan ortodoksisessa perinteessä osoittaa oikea tapa edetä nunnan kilvoituspolulla. Vaikka nunnien tarinat nunnaksi ryhtymisestä ovat yksilöllisiä, ne kuitenkin muistuttavat toisiaan. Heidän puheissaan toistuvat samat ilmaukset ja käsitteet. Puhuttaessa luostariin jäämisen syistä monet informanteista käyttivät esimerkiksi ilmaisuja "Jumalan tahto" (kr. θελημα του Θεου) tai Jumalan (armo)lahja (kr. χαρισμα του Θεου). Oreokastron sisar Gallini sanoikin, että nunnat lukevat pyhien elämäkertoja esimerkkeinä paitsi oikeanlaisesta uskosta, myös esimerkkeinä siitä miten Jumala kutsuu ihmisiä luostarielämään. Nunnat puhuvat luostariin jäämisestä tavallisesti vertauskuvallisesti, käyttäen saman-

laisia ilmauksia kuin mitä pyhien elämäkerroissa esiintyy. He toisin sanoen puhuvat muuttuneesta identiteetistään eli konversiostaan ortodoksin käsittein. Nunnat lukevat pyhien elämäkertoja päivittäin jumalanpalveluksissa, ruokaillessa ja keljoissaan. Tällä tavoin myös ortodoksinen luostariyhteisö tarjoaa "oikean" konversion malleja. Ne ovat osa nunnien sisäistämää ortodoksista diskurssia.³²

Sisar Theodoran ollessa vielä maailmassa, hän *alkoi kaivata luostariin* yhä enemmän ja enemmän. Maailma alkoi menettää merkitystään ja maailmassa toimiminen tuntui yhdentekevältä. Luostari sen sijaan tuntui hänestä hyvältä ja oikealta paikalta. Erityisesti hän kaipasi maailmassa ollessaan luostarin säännöllistä jumalanpalveluselämää. Jumalanpalveluksissa hän tunsikin olonsa rauhalliseksi, hän tunsikin olevansa lähellä Jumalaa. Theodoran mukaan mielekkyys maailmasta oli kadonnut. Huomionarvoista sisar Theodoran kertomassa on se, että vaikka mielekkyys maailmassa elämisestä oli kadonnut, se ei eksplisiittisesti tarkoita että luostariin jääminen olisi sisar Theodoran kohdalla ainoa mahdollinen ratkaisu kognitiivisen dissonanssin vähentämiseksi. Maailman tuntuminen merkityksettömältä riittää syyksi hylätä maailma, mutta se ei ole riittävä syy jäädä luostariin. Sisar Theodoran kertomus kuvaakin konversion alkuvaihetta, jossa identiteetin muutoskin on vasta alullaan. Sisar Theodoran kertomasta käy ilmi identiteetin muutos suhteessa yhteisöön: elämä maailmassa alkoi jäädä taka-alalle luostariyhteisön muodostuessa yhä tärkeämmäksi.³³

Luostariin jäämisen mielekkyyteen vaikuttavat sekundaariset tekijät

Seuraavassa analysoidaan empiirisen aineiston pohjalta nousseita luostariin jäämisen mielekkyyteen vaikuttavia tekijöitä hyödyntäen Loflandin ja Skonovdin konversiomotiiviteoriaa. John Loflandin ja Norman Skonovdin konversiomotiiveja käsittelevä teoria on yritys tehdä synteesi tähänastisesta konversiotutkimuksesta. Teoria yhdistää erilaiset konversiokuvaukset tekemällä niistä mallin, jossa eritellään konversiomotiiveja tai tyylejä. Lofland ja Skonovd jakavat konversiomotiivit kuuteen kategoriaan, jotka ovat intellektuaalinen, mystinen, kokeileva, affektiivinen, herätyksellinen ja pakottava (intellectual, mystical, experimental, affectional, revivalist, coercive). Yhdessä konversio kertomuksessa voi esiintyä piirteitä monista eri motiiveista ja toisaalta jotkut motiivit eivät välttämättä tule tietyissä yhteisöissä tai kulttuureissa tai tiettyinä ajanjaksoina esille ollenkaan. Myös konversion ajallinen kesto voi vaihdella hyvin paljon, muutamasta kuukaudesta

jopa vuosiin. Tarkoituksena ei seuraavassa ole yrittää tehdä uutta konversiomotiivimallia, vaan Loflandin ja Skonovdin teoria toimii ikään kuin keskustelun viritäjänä tekijöiden analysoinnissa.³⁴

1 Intellektuaalinen motiivi

Loflandin ja Skonovdin mukaan intellektuaalinen (intellectual) konversiomotiivi on toistaiseksi ollut melko harvinainen, mutta on jatkuvasti yleistymässä. Intellektuaalinen konversio alkaa useimmiten yksilön oman etsinnän tuloksena esimerkiksi kirjoja lukemalla tai osallistumalla luennoille. Intellektuaaliselle motiiville, jota voitaisiin kutsua myös älylliseksi motiiviksi, on ominaista vähäinen sosiaalinen sitoutuneisuus. Konversio on tässä tapauksessa useimmiten rauhallinen, eikä lainkaan ekstaattinen, vaikka yksilö olisikin innostunut olemisen tai elämisen uusista perusteista ("new grounds of being"). Emotionaalista kokemusta voitaisiin pikemminkin kuvata valaistumisena (illumination). Lofland ja Skonovd katsovat, että intellektuaalinen konversiomotiivi on yleistymässä erityisesti länsimaisissa yhteiskunnissa, joissa uskonto on yksityistynyt (privatized). Länsimaisissa yhteiskunnissa uskonnot näyttävät yhä enemmän valintamyymälöinä, joista yksilöt voivat valita mieleisensä uskonnon tai elementtejä useista uskonnoista, ja jossa uskontokunnat kilpailevat jäsenistä tiedotusvälineiden yms. avulla.³⁵

Nunnan konversio ei juurikaan muistuta intellektuaalista konversiota, pikemminkin päinvastoin. Nunnat ovat tutustuneet ortodoksiseen uskoon tavallisesti kotonaan, eikä ortodoksisuus olemisen tai elämisen perustana ei ole heille uusi. Ortodoksinen ajattelu näyttää vastakkaisena ilmiönä valintamyymäläajattelulle. Useat haastatelluista nunnista korostivat ortodoksisen kirkon erityisluonnetta ja tradition merkitystä nykymaailmassa. Erityisesti nuoret nunnat ovat perehtyneet muiden kirkkokuntien oppeihin muun muassa koulussa ja matkustellessaan, ja kohdanneet tässä mielessä "valintamyymälän" myös omassa elämässään. He ovat kuitenkin sitä mieltä, ettei uskonnosta voi valita joitain osia ja jättää vastaavasti joitain osia vähemmälle huomiolle. Sisar Pelagia tiivistä näkemyksen sanoihin "ortodoksisuus on kokonainen teologia".

Ortodoksista ajattelua ja erityisesti sen tradition kunnioitusta voidaan pitää jonkinlaisena vastalauseena uskonnon yksityistymistä, privatisaatiota kohtaan. Ortodoksinen kirkko on aina varoittanut ihmisiä tulkitsemasta Raamattua erillään kirkosta, oman subjektiivisen ymmärryksen mukaisesti. Sen sijaan se kehottaa ihmisiä nojautumaan kaikessa perinteesseen, seitsemän kirkolliskokouksen päätöksiin vuosilta 325–787, kirkkoisien opetuksiin, kirkon kanoniseen lakiin, ikoneihin ja liturgisiin tekstei-

hin. Ortodoksinen kirkko luottaa siihen, että se on Kristuksen ohjaama. Ortodoksisuus nähdään kokonaisuutena, josta ei voi ottaa yhtään osaa pois ilman että koko järjestelmä horjuu. Aito ortodoksi ei siis voi kirkon käsityksen mukaan suhtautua uskoon jotenkin puolinaisesti, kuten hyväksymällä ortodoksisen kirkon opetuksesta esimerkiksi ikonit ja hindulaisuudesta sielunvaelluksen. Kuitenkin ajatellaan, että Jumala voi puhutella ihmisiä hyvin eri tavoin, eikä ketään pakoteta uskomaan. Esimerkiksi sisar Gallinin mukaan Jumala antoi hänen etsiä ja tehdä paljon kaikenlaista, ennen kuin hän tunsu luostarikutsumusta. Gallini tähdensi, että kutsumus on Jumalan lahja ja erilainen kaikkien kohdalla.³⁶

Sisar Gallinin mukaan traditio tarkoittaa sitä, että uskotaan niin kuin isät ja Raamattu opettaa siitäkin huolimatta, ettei itse pystyisi hyväksymään uskon kaikkia puolia. Gallinin mukaan hänen on ollut lääkärinä vaikeaa hyväksyä muun muassa maailman luomiseen liittyviä oppeja, mutta hän katsoo, että Jumalan armon avulla hän voi vähitellen oppia uskomaan syvemmin. Vaikka oma usko olisikin heikko, Jumala auttaa kaikkia kristittyjä kilvoituksen tiellä. Gallini vertasi uskon vaikeutta pienen lapsen kiipeilyyn portaissa. Pieni lapsi yrittää onnistumatta kiivetä portaissa ylöspäin. Lopulta äiti tulee ja auttaa lapsen portaiden päähän. Samalla tavalla Jumalan armon avulla nunna tai kuka tahansa kilvoittelija joskus onnistuu yrityksessään uskoa.³⁷

Länsimaissa, niin kuin muuallakin maailmassa ortodoksinen kirkko kuuluu ekspansiivisiin kirkkokuntiin. Tänä päivänä ortodoksinen "idän kirkko" vaikuttaa paljolti siirtolaisten ansiosta myös läntisessä maailmassa. Pelkästään USA:ssa on arviolta 3–5 miljoonaa ortodoksia. Ortodoksisuuden kasvua on selitetty muun muassa tradition arvostuksen lisääntymisellä. Traditio voidaankin nähdä ortodoksisen kirkon voimavarana, sellaisena tekijänä, joka erottaa sen monista muista kirkoista. Monet vakuuttavat juuri kirkon traditiosta, sen muuttumattomuudesta vuosisatojen aikana. Ortodoksisen käsityksen mukaan traditiota tulee vaalia, mutta se ei kuitenkaan merkitse, että kirkko olisi pysähtynyt. Käsitös traditiosta on pikemminkin dynaaminen: Pyhän hengen ajatellaan jatkuvasti vaikuttavan kirkossa.³⁸

1.1 Koulutetut nunnat

Tradition arvostus ja ortodoksinen ei-individualistinen ajattelu viehättää erityisesti nuorta, koulutettua nunnasukupolvea. Onkin luonnollista kysyä, miksi nunna jää luostariin kun voisi aivan hyvin menestyä maailmassa? Vanhan nunnasukupolven kohdalla luostariin jääminen on joissakin har-

voissa tapauksissa saattanut olla ainoa keino tulla toimeen, jolloin luostari on tarjonnut suojan ja elinmahdollisuudet esimerkiksi orvoille tytöille. Koulutettujen naisten kohdalla tilanne on kuitenkin aivan toisenlainen. Nunnien koulutustasosta ei toistaiseksi ole tehty tilastoja tai tutkimusta, mutta Athosvuoreen tilanne kuvastanee myös naisluostarien koulutustason muutosta. Theodor Nikolaoun mukaan munkkien koulutustaso on kohonnut samalla kun munkkien keski-ikä on jatkuvasti laskenut Athoksella 1970-luvun puolivälistä lähtien. Esimerkiksi vuosina 1960–1963 vain kolmella prosentilla munkeista oli akateeminen loppitutkinto. 1970-luvun jälkeen luku on kohonnut viiteentoista prosenttiin. Akateemiset munkit eivät ole vain teologeja, vaan myös esimerkiksi matemaatikkoja ja lääkäreitä.³⁹ Koulutetut nunnat edustavat niinikään monia eri aloja.

Naisilla on ollut myös mahdollisuus opiskella monissa yliopistoissa niiden perustamisesta asti. Esimerkiksi vuonna 1943 Thessalonikissa perustettiin moderni teologinen tiedekunta, josta naiset ovat voineet alusta saakka valmistua teologeiksi. Naisten opiskelumahdollisuus ei kuitenkaan ollut Kreikkassa alun perin itsestään selvää, vaan feministisen liikkeen aikaansaannoksia. Feministinen liikehdintä levisi Kreikkaan Ranskan vallankumouksen jälkeen. Ensimmäinen voitto feministeille oli naisten äänioikeuden saavuttaminen vuonna 1953. Kahden vuoden päästä, vuonna 1955 naiset saivat oikeuden työskennellä valtion viroissa. Oikeus ei kuitenkaan koske kirkon virkoja.⁴⁰

Koulutetut naiset eivät siis ole luostarissa tänä päivänä harvinaisuus. Voidaankin sanoa, että luostareissa on tällä hetkellä kaksi hyvin erilaista nunnasukupolvea. Efkarpien luostarin nunna sisar Katerina selvitti koulutautuneen nunnan käsitystä luostariin jäämisen mielekkyydestä. Sisar Katerinan mukaan elämä maailmassa tuntui opiskelujen jälkeen tyhjältä. Katerina kysyikin: "Mitä sitten jos olet suorittanut tutkinnon tai kaksi. Onko se hieno saavutus? Mitä olet tehnyt Jumalan silmissä?" Hän sanoi jatkuvasti etsineensä "jotain muuta". Katerinan mukaan tämä jokin muu tarkoittaa rippi-isän ja igumenian tottelemista ja maailman puolesta rukousta. Hän koki, että tutkinnon suorittaminen ei ole riittävää. "Ei riitä, että on hyvä ihminen, täytyy myös katua, täytyy auttaa muita ihmisiä ja pitää tunnustaa syntinsä". Hän koki nimenomaan luostarielämän täyttävän tyhjyyden tunteen. Luostarissa ei vallinnut samanlainen egoistinen henki kuin maailmassa. Katerinan mukaan luostarissa ihmiset voivat puhua henkilökohtaisista ongelmistaan nunnien kanssa. Nunnan tehtävä on Katerinan mielestä vaikea, mutta tarkoitus ei olekaan, että kaikki olisi helppoa. Pyhän hengen avulla he kuitenkin onnistuvat tehtävässään.⁴¹

Sisar Gallini, koulutettu nunna, kertoi kilvoittelussa onnistumisen kokemuksesta. Hänen mukaansa nunnat tuntevat suurta iloa onnistuessaan kilvoituksessa, oppiessaan jotain uutta. Nunnat kokevat siis luostariin jäämisen myös mahdollisuutena kehittyä. Luostariin jääminen on tietynlaista

urakehitystä, eivätkä nunnat koe, että he olisivat jääneet mistään paitsi valitessaan luostarielämän. Sen sijaan Katerina yhdessä igumenia Efsevi-an kanssa sanoi olevansa pahoillaan kaikkien puolesta, jotka eivät ole ymmärtäneet, millaista iloa tuottaa tuntea Jumala. He ovat pahoillaan kakkien puolesta, jotka eivät ole ortodokseja. Koulutetut nunnat jatkavat usein maailmassa hankitun ammatin harjoittamista myös luostariissa. Esimerkiksi sisar Gallini toimii Oreokastron luostarin lääkärinä. Nunnien lisäksi hän kirjoittaa reseptejä myös pyhiinvaeltajille. Myös hammaslääkärinä toimiva pyhiinvaeltaja Evangelia voi luostariin jäätyään todennäköisesti toimia luostarin hammaslääkärinä.⁴²

Luostariin jääminen voidaan nähdä vastakkaisena ilmiönä privatisaatiolle tai laajemminkin nykyaikaiselle individuaaliselle elämäntavalle. Nunnat eivät ole halunneet kerätä maallista omaisuutta, ja he kokevat, että tradition noudattaminen on arvokasta, vaikkei se aina ole helppoa. Myös igumenian ja rippi-isän totteleminen on vierasta individuaaliselle elämäntavalle. Individuaaliseen elämäntapaan on vaikea sovittaa luostarielämän hierarkkista asetelmaa, jossa igumenia ja rippi-isä päättävät lähes kaikista nunnan elämään liittyvistä asioista. Edellä sanotulla ei tarkoiteta, että individuaalisen elämäntavan vastustaminen olisi nunnan päämäärä luostariin jäätessä, mutta se voidaan nähdä yhtenä luostariin jäämisen mielekkyyteen vaikuttavista tekijöistä. Vaikka nunnat vastustavat valintamyymälä-ajatusta, nunnien konversion voidaan katsoa muistuttavan intellektuaalista konversiota rauhallisen valaistumisen suhteen. Esimerkiksi Katerina ymmärsi opiskelut päätettyään, että hän hakee elämälleen toisenlaista sisältöä, kuin mitä maailma voi tarjota. Myös sisar Ksenin kuvaus viittaa rauhalliseen valaistumiseen: "Olen varma, että luostariin jäämiseni oli Jumalan tahto. Jumala valaisi minut. (kr. Ο Θεος με φωτισε) Hän synnytti minussa ulkoisen halun jäädä luostariin." Tässä mielessä yhtä luostariin jäämisen mielekkyyteen vaikuttavaa tekijää voisi kutsua esimerkiksi "vaihtoehtotekijäksi".

2 Mystinen motiivi

Mystinen (mystical) konversiomotiivi on Loflandin ja Skonovdin mukaan tavallisin tai tunnetuin konversiomotiivi. Tyypillistä mystiselle konversiolle on kokemukset, joita on vaikea ilmaista loogisilla termeillä. Mystisestään konversiosta on käytetty myös nimityksiä kuten "Damaskoksen tie" tai "Evankelinen konversio". Tyypillisenä esimerkkinä mystisestä konversios-ta pidetäänkin Paavalin kokemusta Damaskoksen tiellä ensimmäisellä kristillisellä

vuosisadalla. Carl Christensenin mukaan mystiseen konversioon liittyy usein visuaalisia tai auditiivisia hallusinaatioita. Siksi konversion käännekohta (critical event) on tavallisesti kestoltaan hyvin lyhyt, vaikka konversioprosessi itsessään kestää pidempäänkin. Mystiseen motiiviin liittyy Loflandin ja Skonovdin mukaan vain vähän tai ei lainkaan sosiaalista vaikutusta tai painostusta. Pikemminkin yksilö on tavallisimmin yksin kokiessaan mystisen kokemuksen. Kokemus on kuitenkin emotionaalisesti voimakas ja johtaa usein uskontokuntaan tai uskonnolliseen ryhmään liittymiseen.⁴³

Monet nunnat ovat kokeneet mystisiksi luokiteltavia kokemuksia ennen luostariin jäämistään. Angelohorion sisar Theoduli kertoi, että hän oli jo nuorena usein puhutellut Neitsyt Mariaa ja Kristusta kävellessään luonnossa. Theoduli käytti heistä erityisiä hellittelynimiä.⁴⁴ Theoduli myös rukoili paljon jo lapsena ja sai rukousvastauksia. Hän koki myös monia ihmeitä. Sisar Theoduli ei kuitenkaan halunnut tarkemmin kertoa ihmeistä, koska hänen mukaansa ihmeisiin tulee suhtautua rauhallisesti, eikä niistä saa pitää turhaa meteliä. Niistä pitää mieluummin puhua hengellisesti kokeneiden kanssa. Sisar Theoduli halusi kuitenkin kertoa, että Neitsyt Maria ilmoitti hänelle unessa, että hänestä tulee nunna. Theoduli sanoi, että luostariin mennään siksi, että rakastetaan Neitsyt Mariaa ja halutaan tuntea Jumalan läheisyys. Angelohorion sisar Ksenin mukaan monet nunnat ovat kokeneet ihmeitä, vaikkakin ihmeiden kokeminen ei ole mitenkään välttämätöntä luostariin jäämisessä. Usko Jumalaan riittää.⁴⁵

Theoduli ei päättänyt ryhtyä nunnaksi sen seurauksena, että Neitsyt Maria oli sanonut hänelle niin. Mystinen kokemus ei toisin sanoen sysännyt Theodulia päätökseen luostariin jäämisestä. Pikemminkin mystiset kokemukset näyttävät Theodulille luonnollisena osana uskoa. Mystiset kokemukset kertovatkin nunnien syvästä uskosta. Sisar Gallinin mukaan luostarielämä ei ole mahdollista ilman todellista uskoa. Uskoa voidaankin pitää eräänlaisena perustekijänä luostariin jäämisen mielekkyydessä. Ilman voimakasta uskoa kaikki muutkin luostariin jäämiseen vaikuttavat tekijät muuttuisivat tyhjiksi. Naisen elämässä on voinut tapahtua asioita, jotka johtavat hänen luostariin lähtemisessä, mutta ilman uskoa luostarielämä olisi vaikea kokea mielekkäänä. Nuori pyhiinvaeltaja Trajanos sanoikin, ettei ilman uskoa olisi mahdollista päivästä ja vuodesta toiseen seistä kylmissä ja hämärissä kirkoissa nälkäisenä ja väsyneenä. Theodor Nikolaoun mukaan luostarielämässä on puhtaasti kyse Kristuksen seuraamisesta; se perustuu pelkästään kristillisiin motiiveihin, eikä sitä tule hänen mukaansa ajatella egoistisena pelastushuolena.⁴⁶

84-vuotiaan Angelohorion sisar Elisabethin tarina on osoitus uskosta. Elisabeth tuli luostariin 50-vuotiaana, huolehdittuaan ensin ikääntyvästä äidistään tämän kuolemaan saakka. Elisabeth pohti tulevaisuuttaan äidin kuoleman jälkeen ja neuvotteli siitä rippi-isän kanssa. Yhdessä he tulivat

siihen tulokseen, että Elisabeth voisi mennä luostariin. Elisabethin veli vastusti luostariin menemistä voimakkaasti. Veli olisi voinut elättää Elisabethin. Kuitenkin Elisabeth valitsi luostarielämän, koska naimattomalla naisella ei ole hänen käsityksensä mukaisesti muuta tapaa pelastua.⁴⁷

Nunnien voimakas usko sekä luottamus Jumalaan käy ilmi myös heidän asenteestaan kuolemaan. Eräs Angelohorion luostarin nunnista oli kuollut vain muutama viikko ennen kenttätyöjaksoani. Nunnat eivät kuitenkaan surreet kuollutta sisarta, vaan iloisina he kertoivat nunnan nyt päässeensä Jumalan luo. Nunnat pystyivät uskon avulla vilpittömästi luottamaan siihen, että kuollut sisar on nyt "muuttunut enkeliksi". Myöskään sota ei pelottanut nunnia. Oreokastron sisar Gallini puhui nunnien asenteesta sotaan kesällä 1999, Kosovoon matkalla olleiden pommikoneiden lennellässä luostarin päältä. Hän kertoi, että nunnat eivät pakenisi sodan jaloista, jos sota leviäisi Pohjois-Kreikkaan. Sodan aikana luostarissa rukoiltiin päivittäin sodan loppumisen puolesta ja nunnat luottivat, että Jumala pitää heistä huolen.⁴⁸

2.1 Ortodoksisuus ja hellenismi

Loflandin ja Skonovdin mukaan mystisessä konversiossa sosiaalisen vaikutuksen osuus on hyvin pieni tai vähäinen. Kuitenkin nunnien tapauksessa näkemys voidaan kyseenalaistaa, ovathan he lapsesta alkaen usein kuulleet Raamatun ja hagiografioiden kertomuksia pyhistä ja kasvaneet kreikkalaisessa, ortodoksisessa yhteiskunnassa. Sosiaalinen vaikutus ei siis välttämättä näy itse mystisessä kokemuksessa, mutta se on voinut olla hyvinkin voimakasta ja pitkäaikaista ennen kokemusta.

Useiden tutkijoiden mukaan ortodoksisuus ja hellenismi kulkevat käsi kädessä. Liitto ei ole pelkästään hallinnollinen vaan myös kreikkalaiset tiedostavat sen. Siinä missä monissa muissa länsimaissa puhutaan maan asukkaista kansalaisuuden mukaan, kreikkalaiset identifioivat itsensä usein myös kristityiksi ("me kristityt"). Turkkilaisvallan aikana kirkko ylläpiti kristillisyyttä kirkon ja kansan tiiviin kanssakäynnin avulla. Tästä on nähtävissä jälkiä myös nykyään. Muun muassa Kreikan tiedotusvälineissä seurataan tiiviisti kirkon johtajien elämää ja heidän tekemisiään arvioidaan.⁴⁹ Papisto, samoin kuin nunnat ja munkit, ovat tavallisia kreikkalaisia. Papistolta ei vaadita teologista pätevyyttä työn suorittamiseen. Tästä syystä kreikkalaisten on ollut helppo lähestyä uskonnollisen elämän alueen edustajia.⁵⁰

Nunnien tavallisimmat vastaukset luostariin jäämisen mielekkyydestä ovatkin uskon ilmauksia. Gothónin mukaan maallikon, joka ei käsitä Jumalaa absoluuttisena valtana, on vaikea käsittää, että joku jää luostariin esimerkiksi Jumalan tahdon vuoksi. Kuitenkin, kun luostariin jäämistä tarkastellaan luostarielämän kontekstissa tai perspektiivissä (frame of reference), vaikuttaa se mielekkäältä ratkaisulta. Munkeille Genesiksen kertomus syntiinlankeemuksesta ei ole historiaa, vaan sen ajatellaan tapahtuvan jatkuvasti myös nykypäivänä. Lankeemuksen sijaan munkit ovat valinneet tien, jossa he voivat yrittää kehittää arvostelukykyä (diakrisis).⁵¹ Sen sijaan, että munkit altistaisivat itsensä lankeemuksen vaaroille, he ovat valinneet omasta näkökulmastaan järkevän pelastukseen johtavan tien. Samansuuntainen oli myös sisar Theodulin näkemys luostariin jäämisen mielekkyydestä: "Meistä tulee enkeleitä. Melkein joka päivä tosin saa muistaa olevansa ihminen. Helposti hermostuu toisille sisarille tai sanoo pahasti, jota sitten myöhemmin katuu." Theodulin mukaan tarvitaan paljon rakkautta, kun eletään yhteisössä. Kuitenkin Theoduli tietää, että heistä tulee enkeleitä. Hän on tehnyt omasta perspektiivistään mielekkään ratkaisun. Hän ei altista itseään lankeemuksen vaaroille.⁵²

Toista luostariin jäämisen mielekkyyteen vaikuttavaa tekijää voisi edellä esitetyn perusteella kutsua vaikkapa kulttuurirelativistiseksi tekijäksi. Kulttuurirelativismissa vaaditaan, että ilmiöitä ja käsitteitä on aina tarkasteltava suhteessa niiden yhteiskunnalliseen tai kulttuuriseen kontekstiin. Relativistisen käsityksen mukaan toisissa kulttuureissa esiintyviä käsityksiä, ideoita tai ajatusmalleja ei voida kulttuurintutkimuksen näkökulmasta luokitella hyväksi tai pahoiksi (tai mielekkäiksi!) minkään yleisen arvoasteikon perusteella, vaan ne on aina tulkittava kulttuurikohtaisten kriteerien tai kontekstin puitteissa. Luostariin jääminen on toisin sanoen mielekäs ratkaisu, kun se tulkitaan kreikkalaisessa ortodoksisessa kontekstissa. Nunnien näkökulmasta tätä tekijää voisi kutsua esimerkiksi uskotekijäksi.⁵³

3 Kokeileva motiivi

Perinteisessä konversiotutkimuksessa on keskitytty mystisen konversion kaltaisiin nopeisiin prosesseihin, mutta uudempi konversiotutkimus on havainnut, että konversio voi olla myös suhteellisen hidas prosessi, joka muistuttaa enemmän tapaa, jolla ihmiset omaksuvat uusia sosiaalisia rooleja. Kokeileva konversio (experimental), on Loflandin ja Skonovdin mukaan pitkäkestoinen, emotionaalisesti laimea ja sosiaalisen vaikutuksen osuus on siinä hyvin vähäinen. Tyypillistä kokeilevalle konversiolle on

tunnusteleva rauhallinen asenne, joka ilmenee esimerkiksi uskonnollisen yhteisön asettamina hengellisen kehityksen tasoina tai tiloina. Konversio nähdään jonakin, jonka yksilö saavuttaa. Termi "kokeileva" viittaa siihen, että yksilö lähestyy uskontoa tai uskonnollista yhteisöä pitäen kuitenkin lopullisen päätöksen mahdollisuuden itsellään suhteellisen pitkään. Päällimmäisen syyn liittyä uskonnolliseen yhteisöön katsotaan tässä olevan uteliaisuus.⁵⁴

Nunnan siirtymäriittejä voidaan tarkastella kokeellisen konversion näkökulmasta. Siirtymäriitit ovat ortodoksisen yhteisön asettamia hengellisen kehityksen tiloja, niitä voisi verrata työelämässä ylenemiseen. Kokeellisuus kohdistuu nunnan polun eri vaiheissa ainakin periaatteellisesti vain kokelas-aikaan, jolloin nunnan viimeistään tulisi tehdä päätös luostariin jäämisestä. Luostarista lähdetään hyvin harvoin enää nunnan vihkimyksen jälkeen.

3.1 Naisen polku maallikosta nunnaksi

Yleistäen voidaan sanoa, että kouluttamattomat naiset jäävät luostariin tavallisimmin noin kahdenkymmenen vuoden ikäisinä, kun taas koulutetut naiset lähempänä kolmeakymmentä ikävuotta. Poikkeuksia on kuitenkin molempiin suuntiin, mutta nunnien voidaan sanoa jäävän nykyisin luostariin mieluummin vanhempana kuin nuorempana. Naiset ovat useimmiten suorittaneet oppivelvollisuutensa ennen luostariin tuloaan ja siitä syystä alle kuusitoistavuotias nunna on nykypäivänä harvinaisuus.⁵⁵

Informanttien kohdalla perheet vastustivat lähes poikkeuksetta ajatusta tyttären luostariin jäämisestä. Sisar Pelagian mukaan luostariin jäämistä vastustetaan myös pappisperheissä tai perheissä, joissa uskonnolla on suuri merkitys.⁵⁶ Pelagia katsoo, että vastustukseen vaikuttaa muun muassa kreikkalainen myötäjäisraditio; vaikka myötäjäisperinne on Kreikassa virallisesti lakkautettu, ajatellaan helposti vieläkin, ettei perheellä ole ollut varaa myötäjäisiin, jos tytär jää luostariin. Tämä johtuu siitä, että epävirallinen myötäjäisperinne elää Kreikassa vahvasti edelleenkin. Epäviralliset myötäjäislahjat voivat varallisuudesta riippuen olla usein hyvinkin mittavia. Jos tytär jää luostariin, hän tavallisesti antaa myötäjäisensä luostarin käyttöön. Jos perhe ei ole varaton, haluavat vanhemmatkin tavallisesti avustaa luostaria, jossa tytär on nunnana. Sikäli kun perhe vastustaa tyttären luostariin jäämistä, on luostarin tavoitteena, että perheet voisivat keskustella aiheesta igumenian kanssa. Usein myös rippisän halutaan neuvovan perhettä. Jos nunnaksi haluava on vanhempiensa kanssa riidoissa, voidaan turvautua myös hiippakunnan apuun.⁵⁷

Seuraavassa esitellään lyhyesti nunnan polkuun liittyvät siirtymäriitit, joiden avulla tavallisesta maailmaan sitoutuneesta naisesta tulee nunna.

3.2 Kokelas aika

Tavallisesti nunnaksi haluava nainen viettää ennen varsinaista noviisivaihetta luostarissa pitkiäkin aikoja tutustuen sen elämäntapaan. Tätäkin ennen nainen on todennäköisesti tutustunut luostarielämään lukuisilla pyhiinvaelluksilla. Aluksi luostarielämään tutustuvalla naisella ei ole virallista statusta ja hän pukeutuukin vielä siviilivaatteisiin. Tämä aika, jota voidaan kutsua esikokelasvaiheeksi (kr. το σταδιο της προδοκιμου), kestää keskimäärin noin puoli vuotta.⁵⁸

Esikokelasajan jälkeen naisesta voi tulla kokelas eli noviisi (kr. η δοκιμος). Tullakseen noviisiksi hänen täytyy tehdä igumenianeuvostolle hakemus, jossa hän kertoo syyt, miksi haluaa luopua maailmasta. Igumenianeuvosto koostuu tavallisesti igumenian lisäksi 2–4 nunnasta, jotka yhdessä päättävät monista luostarin hallintaan ja talouteen liittyvistä kysymyksistä.⁵⁹ Lisäksi luostariin haluavan tulee opiskella ja hyväksyä luostarin säännöstö. Luostarin tyypikonin lisäksi kaikkia nunnia koskee luostarista riippumatta velvollisuus kuuliaisuuteen igumeniaa kohtaan, naimattomuuslupaus⁶⁰ sekä velvollisuus luopua henkilökohtaisesta omaisuudesta. Kokelaaksi ottaminen tapahtuu yleensä yksinkertaisella pienimuotoisella rukouspalveluksella, jossa naiselle puetaan noviisiin vaatteet ja rukoillaan hänen puolestaan. Noviisi puetaan sinisiin kokelaan vaatteisiin erotuksena vihityistä nunnista. Ennen myös kokelaat pukeutuivat kokomustiin vaatteisiin, samanlaisiin joita vihityt nunnat käyttävät, mutta joidenkin kokelaiden lähdettyä luostareista päädyttiin kokelaiden kohdalla sinisiin vaatteisiin väärinkäsitysten välttämiseksi. Ei haluttu, että ihmiset luulevat vihityn nunnan lähteneen pois luostarista. Kokelasaika kestää tavallisesti kolme vuotta, mutta sitä voidaan lyhentää, jos kokelas on esimerkiksi jo iäkäs tai hengellisesti kokenut. Kokelasaikana noviisi elää käytännössä normaalia luostarielämää osallistuen päivittäisiin jumalanpalveluksiin ja suorittaen hänelle osoitettuja kuuliaisuustehtäviä ja hengellisiä harjoituksia. Erityinen tehtävään määrätty valvojanunna valvoo noviisia. Hän pitää huolen siitä, että kokelas noudattaa tarkasti luostarin sääntöjä ja kirkon traditiota. Kokelasaikana noviisi voi vielä harkita luostariin jäämispäätöstään, mutta käytännössä harva palaa maailmaan enää tässä vaiheessa. Pikemminkin kokelas keskittyy kaikin tavoin kilvoituselämän aloittamiseen ja yhteisöön sopeutumiseen.⁶¹

3.3 Viitankantajanunna

Kokelasajan jälkeen noviisi vihitään nunnaksi. Aluksi nunna vihitään viitankantajaksi (kr. η ρασοφορος). Nimitys viitankantaja viittaa nunnan kantamaan mustaan viitaan (kr. ρασο), joka symboloi maailmalle kuolemista. Noviisi vihitään viitankantajaksi lyhyessä rukouspalveluksessa, jossa vihkiä rukoilee lyhyesti vihittävän puolesta. Vihittävä puetaan nunnan mustaan vaatteeseen ja hänelle annetaan myös nunnanimi tässä vaiheessa. Vihkiä, tavallisesti piispa, lausuu uuden nimen ääneen, kun taas vihittävä ei itse puhu mitään. Vihkiä leikkaa vielä vihittävän hiuksia ristin muotoisesti (kr. koura = leikkaus). Viitankantajavaihe voi kestää useita vuosia. Vihkimiskäytännöt vaihtelevat hieman eri luostarien välillä riippuen muun muassa luostarin tyypikonista.⁶²

3.4 Pienen skeeman nunna

Seuraava taso nunnan polulla on pieni skeema. Pieneen skeemaan vihkiminen on oikeastaan varsinainen nunnan vihkimys. Se tapahtuu erityisessä pienen skeeman jumalanpalveluksessa, johon viitankantaja saapuu muiden nunnien saattelemana. Hän on pukeutuneena aluspaitaan. Tämän jälkeen lauletaan, antifoni (kr. αντιφωνον) eli pieni saatto, jota seuraa päivän lyhyt hymni (kr. κοντακιον) ja erityinen katumusta kuvaava tropari (kr. τροπαριον). Seuraavaksi vihittävä menee kirkonhoitajan (kr. εκκλησιαρχος) kanssa kuninkaan ovien eteen ja tehden samalla kolme maahan-kumarrusta osoittaen näin tullessa palvelukseen nöyränä ja katuvana. Vihkiä resitoi tekstin, jossa muun muassa kehoitetaan vihittävää vastamaan ilolla ja pelolla vihkiän esittämiin kysymyksiin. Piispa kysyy vihittävältä kahdeksan kysymystä. Nunnalta kysytään muun muassa syytä miksi hän on tullut vihittäväksi, sitä, onko päätös nunnaksi ryhtymisestä vihittävän oma, onko nunnalla aikomus olla luostarissa lopun elämänsä ja elää neitsyenä ja kuuliaisena sekä hyväksyä luostarielämän ankaruus. Nunna vastaa kysymyksiin toimituksen kaavan mukaisesti vakuuttaen, että hän Jumalan avulla pyrkii olemaan esimerkillinen nunna.

Tämän jälkeen vihkiä resitoi nunnan tekemästä päätöksestä ja kilvoittelusta. Teksti korostaa päätöksen olevan tehdyn Kristuksen kanssa. Siinä kerrotaan hyveistä, joita nunnan tulee vaalia ja synneistä, joita hänen tulee välttää. Vihkiä kysyy vielä nunnalta päätöksen varmuutta, jonka jälkeen nunnan puolesta rukoillaan. Vihittävä on rukouksen ajan polvistuneena ja

piispa pitää rukoustekstiä nunnan pään päällä. Hänelle pyydetään muun muassa pyhän hengen voimaa ja kärsivällisyyttä. Lisäksi rukoillaan, että nunna pysyisi kaukana maailman viettelyksistä ja että hänet lopulta liitetäisiin pyhien joukkoon. Palveluksessa viitataan myös tulevaan. Nunna vakuuttaa, että hän haluaa tulla suuren skeeman nunnaksi, eli edetä nunnan polulla sen korkeimmalle asteelle.

Lopuksi nunnan hiuksia leikataan ristin muotoisesti ja hänelle puetaan pienen skeeman nunnan vaate. Mikäli vihkimys suoritetaan varsinaisen liturgian ulkopuolella, seuraa sitä vielä suuri ektenia (kr. μεγαλη εκτενης), prokimeni (kr. προκειμενον), epistola, evankeliumi ja lyhyt ektenia. Nunna jää palveluksen päätyttyä vielä kirkkoon, jossa hän rukoilee ja valvoo. Kirkkoon jääminen on konkreetista maailman hylkäämistä ja rukoukselle omistautumista. Nunnalle määrätään tässä vaiheessa myös uusia kuuliaisuustehtäviä. Pieneen skeemaan vihitystä nunnasta käytetään kreikkalaisessa perinteessä myös nimitystä "ristinkantaja" (kr η σταυροφορος). Joissakin luostareissa nunnia ei vihitä lainkaan ristin kantajiksi, vaan heidät vihitään suoraan nunnan polun korkeimmalle tasolle, suureen skeemaan.⁶³

3.5 Suuren skeeman nunna

Suureen skeemaan vihittävän nunnan (kr. η μεγαλοσχημος) tulee olla hengellisesti pitkälle edennyt. Suuren skeeman vihkimys on pitkälti sama kuin pienen skeeman palvelus, mutta lisäksi siinä korostetaan erityisesti askeesia, maailman kieltämistä ja taistelua pahaa vastaan. Skeemanunnalle puetaan erityinen vaate, mantia (kr. μανδυας) tai skeema (kr. σχημα), jonka kuviointi erottaa sen pienen skeeman nunnien sekä viitankantajien vaatetuksesta. Käytännössä kaikki nunnat käyttävät samanlaista kokomusta vaatetusta, jolloin ainoastaan igumenia erottuu muista nunnista käyttämänsä ristin tai mantian vuoksi.⁶⁴

Kiinnostus luostarielämään on joissakin tapauksissa saattanut alkaa nimenomaan uteliaisuuden pohjalta. Aluksi luostariin jäävä nunna tutustuu luostarielämään lyhyillä pyhiinvaelluksilla. Gothónin mukaan jotkut Athoksen munkeista ovat saaneet ensikosketuksen luostarielämään lyhyillä, enemmän turismia muistuttavilla vierailulla. Naisluostareissa matkailijoita käy kuitenkin huomattavasti vähemmän kuin Athoksella, mutta yhtä hyvin uteliaisuus voi olla kreikkalaisen naisen motiivi luostarielämään tutustumisessa. Uteliaisuutta tai kokeilunhalua ei varsinaisesti voida pitää luostariin jäämisen mielekkyyteen vaikuttavana tekijänä, vaan korkeintaan alkusysäyksenä, jonka pohjalta identiteetti ja ajatusmaailma alkavat muuttua.

4 Affektiivinen motiivi

Affektiiviselle motiiville (affectional) on konversioprosessissa leimallista positiiviset tunteenomaiset siteet esimerkiksi uskonnollisen yhteisön edustajiin. Konversion motiivina nähdään toisin sanoen henkilöiden väliset positiiviset siteet. Konversioprosessissa ajatellaan yksilön hyväksyvän uskonnollisen yhteisön ajatusmaailman ja mielipiteet. Affektiivisessä konversiossa sosiaalinen vaikutus on keskivahvaa. Sosiaalinen vaikutus liittyy affektiivisessä motiivissa laajemmin sosiaalistumiseen ja yksilön sosiaalisen miljöön vaikutukseen. Sosiaalinen vaikutus ei ole tässä tapauksessa painostusta tai suoranainen syy kääntymiseen, vaan pikemminkin se tukee (support) tai vetää puoleensa yksilöä. Affektiivinen konversio on ajallisesti pitkäkestoinen.⁶⁵

Monet nunnista ovat uskonnollisten perheiden kasvatteja. Nunnien perheissä on tavallisesti pappeja, teologeja, nunnia ja munkkeja. Perheet ovat käyneet paljon kirkoissa ja vierailleet luostareissa. Nunnista puhutaan useimmiten positiiviseen sävyyn. Pyhiinvaeltajat keuhvat nunnia ”hyviksi ihmisiksi”. Nunnia arvostetaan Kreikassa hyvin paljon. Eräs pyhiinvaeltaja sanoi nunnien pystyvän rakastamaan toisia ihmisiä paljon enemmän kuin maailman ihmiset, koska heillä on esikuvanaan Jumalan rakkaus. Tällä tavoin monet nunnat ovat sisäistäneet jo lapsena, että nunnat ovat hyviä ihmisiä tai että nunnien olemuksessa on jotain tavoiteltavaa. Luostarielämän kohtaaminen arkipäivässä saa sen näyttämään ammatilta, jonka nunnat ovat valinneet. Nuorelle naiselle, joka käy usein pyhiinvaelluksella, voi nunnan roolista muodostua yksi samastumisvaihtoehto, ammattiura, jota itsekin voi harkita.⁶⁶

Luostarissa vierailut eivät kuitenkaan ole välttämättömiä positiivisen kuvan saamiseksi. Ortodoksisen kirkon patristinen luonne, esikuvien korostus, on vaikuttanut siihen, että nunnat ovat lapsuudessaan, kotona ja koulussakin lukeneet ja kuulleet pyhistä. Seuraavassa selvitetään hieman patristisen ajattelun lähtökohtia ja patristisen ajattelun vaikutusta nunnien elämässä.

4.1 Patristinen ajattelu ortodoksiassa

Ortodoksinen kirkko on luonteeltaan patristinen. Tällä tarkoitetaan traditiioon kiinteästi kuuluvaa useiden pyhien ja kirkkoisien kunnioitusta. Pyhät ovat ortodoksisen käsityksen mukaan Jumalan valitsemissa hurskaita miehiä ja naisia, kirkon kanonisoimia kilvoittelijoita. Monet kanonisoiduista py-

histä ovat omistaneet elämänsä Jumalalle elämällä luostareissa. Heidän pyhyytensä katsotaan tulleen ilmi esimerkiksi kuoleman jälkeen haudalla tapahtuneissa ihmeissä tai marttyyrikuolemassa. Ortodoksinen kirkko juhlii suuria juhlia lukuun ottamatta joka päivä yhtä tai useampaa pyhää. Kirkkoisilla puolestaan on keskeinen asema kirkon hengellisen elämän kehittämisessä. Suuri osa kirkkoisista on myös munkkeja ja kilvoittelijoita.⁶⁷

Kirkon patristinen luonne näkyy myös kreikkalaisessa jokapäiväisessä elämässä. Ortodoksille esimerkiksi nimipäivä on ennen kaikkea oman nimikkopyhän muistamisen päivä. Nimipäivää pidetään huomattavasti syntymäpäivää merkittävämpänä juhlanä. Myös pyhistä puhuminen on varsin tavallista. Erityisesti maalaiskylien naiset kertovat mielellään esimerkiksi kotipaikkansa kirkossa tapahtuneista pyhien aikaansaamista ihmeistä. Pyhiinvaeltajat saattavat myös kertoa ihmekertomuksia luostarin asukkaista. Esimerkiksi Oreokastron luostarissa eräs pyhiinvaeltaja kertoi nähneensä igumenian pään ympärillä sädekehän erään palveluksen päätteenä. Hän sanoi tämän johtuvan siitä, että igumenia on onnistunut kilvoittelussa ja saavuttanut puhtaan sydämen.⁶⁸

Pyhien merkitys tulee ilmi ennen kaikkea hagiografioissa. Näitä pyhän henkilön elämää kuvaavia tekstejä luetaan paljon luostareissa ja kodeissa. Tapa kirjoittaa pyhien elämästä sai alkunsa Bysantin aikana, ja hagiografioita laadittiin pääsääntöisesti luostareissa. Hagiografioiden esikuvana on Kristuksen elämästä kertovat evankeliumitekstit. Pyhien elämän kuvaamisessa ei ole aina pyritty historialliseen totuuteen, vaan tarkoituksena on ollut ennen kaikkea osoittaa kuvattun henkilön pyhyys. Ortodoksisen kirkon kanonisoitujen pyhien elämäkerrat on koottu erityiseen kirjaan, jota kutsutaan Synaksariksi (kr. συναξαριον) tai Minologioniksi (kr. μηνολογιον). Hagiografioissa on usein kuvattu myös pyhän kuolema sekä siihen mahdollisesti liittyviä ihmeitä.⁶⁹

Edellisten lisäksi pyhien elämästä on runsaasti tietoja esimerkiksi Filokaliassa ja Erämaaisien sanonnoissa. Filokalia on kokoelma kilvoittelijaisien kirjoituksia 300-luvulta aina 1400-luvulle saakka. Filokalian kokosivat Korinton arkkipiispa Makarios Notaras (1731–1805) sekä pyhä Nikodeemos Athosvuorelainen (1749–1809). Filokaliasta muodostui jo varhain käänteentekevä hengellisen kirjallisuuden edustaja ortodoksisessa maailmassa. Erämaaisien sanonnat (Apophtegmata patrum) puolestaan on kokoelma Egyptin askeetikkojen ja pyhien isien sanontoja ja opetuksia. Sanontoja alettiin kirjoittaa muistiin jo 300-luvun loppupuolella ja kokoelma kasvoi ajan myötä. Teoksessa on mukana myös muutaman naiskilvoittelijan opetuksia. Varsinaisten hagiografioiden rinnalle on kreikassa syntynyt myös uudempiä perinnettä. Uskonnollista kirjallisuutta myyvistä kirjakaupoista on mahdollista hankkia vielä pyhiksi kanonisoimattomien nunnien ja munkkien elämäkertoja, jotka noudattavat pitkälti hagiografioiden rakennetta.⁷⁰

4.2 Patrismiikka nunnien elämässä

Uskonnon merkitys nunnien lapsuudenperheissä ilmenee muun muassa kirjallisuudesta, jota kotona on luettu. Osa vanhemmista nunnista on lähitöisin köyhistä kodeista, joissa ei ollut mahdollisuuksia hankkia kirjallisuutta, mutta esimerkiksi Angelohorion sisar Elisabeth kertoi, että kotona oli kuitenkin Raamattu ja joitakin kristillisiä tekstejä, joita isä vielä eläessään luki perheelle. Sisar Theoduli puolestaan kertoi, että lapsuudenkodissa luettiin paljon pyhien elämäkertoja. Myös Theodulin perheessä lukutaitoinen isä luki uskonnollisia tekstejä muun perheen kuunnellessa ympärillä.⁷¹

Luostareissa nunnat lukevat pyhien elämäkertoja ja kirkkoisien opetuksia päivittäisten jumalanpalvelusten lisäksi myös esimerkiksi ruokailujen yhteydessä ja yksityisesti keljoissaan. Tästä syystä nunnat viittaavatkin puheissaan usein pyhien ja kirkkoisien opetuksiin. Angelohorion sisar Theodora kertoi mielellään äiti Gavriiliasta⁷², vielä pyhäksi kanonisoimattomasta nunnasta, jota kreikkalaiset paljon arvostavat. Konstantinopolista kotoisin oleva äiti Gavriilia teki mittavan elämäntyön köyhien ja sairaiden auttamiseksi Kreikan lisäksi myös ulkomailla kuten Englannissa ja Intiasa. Hän kuoli vuonna 1992. Naispuoliset pyhät ja kirkkoäidit ovat luonnollisesti tärkeitä esimerkkejä nunnille, vaikka kirkkoäidit ovat suurelta osin jääneet syrjään miesten kirjoittamassa kirkkohistoriassa. Sisar Theodora arvioi kuitenkin kirkkoäitien tekstien ja sitä kautta myös kirkkoäitien arvostuksen tulevaisuudessa lisääntyvän, sillä monet nunnat kirjoittavat nykyisin kokemuksistaan. Esimerkillisestä kilvoituksestaan tunnettujen luostari-isien ja äitien opetuksia on koottu kirjoiksi jo pitkään. Luostari-isien opetuksista käytetään nimitystä paterikon, nunnien opetuksista vastaavasti materikon.⁷³

Pyhien elämäkertoja luetaan erityisesti niiden antamien esimerkkien vuoksi. Pyhät ovat kilvoittelun ja yleensäkin oikeanlaisen elämän esikuvia. Ortodoksisessa mystiikassa, jossa yksilön jumalasuhte korostuu, tarvitaan ortodoksisen perinteen mukaisesti esikuvia. Mystiikan juuret ovatkin juuri patristisessä opetuksessa. Patrismiikkaan sisältyy ajatus, että kristitty tarvitsee hengellisesti kokeneempien ohjausta ja esimerkkiä kilvoittelun tiellä, kohti jumalallistumista. Sisar Ksenin mielestä rippi-isän ja pyhien tehtävä on toimia ihmiselle eräänlaisena rakennustelineenä, joiden avulla ihminen kehittyy hengellisesti. Rippi-isän ohella esimerkkinä ja apuna kilvoittelussa toimivat myös hagiografiat.⁷⁴

Naiset, joista myöhemmin tulee nunnia, omaksuvat luostariyhteisön ihanteita ja mielipiteitä jo nuorina. Tämä tapahtuu kosketuksissa luostariin, patristisen kirjallisuuden avulla sekä heidän oman sosiaalisen (orto-

doksisen) miljöössä kautta. Heille syntyy positiivisia tunteenomaisia siteitä nunnien. Loflandia ja Skonovdia myötäillen, tätä luostariin jäämisen mielekkyyteen vaikuttavaa tekijää voitaisiin kutsua affektiiviseksi tekijäksi. Affektiivinen tekijä voidaan osittain redusoida kulttuurirelativistiseen tekijään, koska molemmat tekijät ovat kulttuurisidonnaisia. Affektiivinen tekijä voidaan kuitenkin erottaa erilliseksi tekijäksi, koska kulttuurirelativistisessa tekijässä esikuvien rooli ei ole niin merkittävä kuin affektiivisessä tekijässä.

5 Herätyksellinen motiivi

Herätyksellistä (revivalist) konversiota voisi Loflandin ja Skonovdin mukaan nykypäivänä luonnehtia olemukseltaan miedoksi, verrattuna 1700- ja 1800-lukujen dramaattisluontoisiin herätyksellisiin konversioihin. Tästä syystä herätyksellisen konversion olemassaolosta on keskusteltu, tullen kuitenkin siihen tulokseen, että se voidaan yhä vieläkin tunnustaa omaksi kategoriakseen. Herätykselliselle konversiolle on leimallista syvälliset kokemukset, joita koetaan emotionaalisesti kiihottuneissa ihmisjoukoissa. Herätyksellinen konversio perustuu näkemykseen, jonka mukaan suuri ihmisjoukko voidaan saattaa tilaan, jossa jotkut yksilöt kokevat sosiaalista painetta, joka synnyttää heissä konversioprosessin.⁷⁵

Empiirinen aineisto ei viittaa nunnien kohdalla herätykselliseen konversioon. Yksikään haastatelluista nunnista ei kertonut joukkokokouksista tms., joiden tuloksena he olisivat alkaneet harkita luostarielämää.

6 Pakottaminen motiivina

Pakottaminen konversiomotiivina on Loflandin ja Skonovdin mukaan erittäin harvinainen. Sitä voidaan kutsua myös aivopesuksi tai ohjelmoinniksi. Ominaista pakottamismotiiville on yksilön pakottaminen vipittömästi tunnustamaan syyllisyytensä. Loflandin ja Skonovdin mukaan systemaattinen aivopesuprosessi kehitettiin 1900-luvun alussa kommunismin tarkoituksiin, ideologisen yhdenmukaisuuden varmistamiseksi. Pakottamisessa yksilön vapaus riistetään ja hänet eristetään muusta maailmasta. Lisäksi pakottamiseen voi sisältyä kidutusta ja nöyryytystä. Pakottamista voidaan kuitenkin pitää jossain määrin

tehottomana menetelmänä. Tyypillistä on, ettei yksilö pidättäydy pakottamalla omaksutussa uskossa tai ideologiassa, jos hänet vapautetaan. Pakottamisen toteuttamiseen vaaditaan lisäksi kannattamattoman paljon resursseja.⁷⁶

Nunnien kohdalla tuskin voidaan puhua pakottamisesta. Pikemminkin luostareissa pyritään huolehtimaan siitä, että nunnat tulevat luostariin vapaasta tahdostaan. Nunnan vapaata tahtoa kysytään myös nunnan vihkimystoimituksissa. Igumenia Efimian mukaan nunnat, jotka eivät tule luostariin vapaasta tahdostaan, eivät jää sinne. Heille voi esimerkiksi tulla psykosomaattisia oireita, jotka lopulta estävät luostariin jäämisen. Kuten edellä todettiin, vanhemmat tavallisesti vastustavat tyttären luostariin jäämistä ainakin aluksi. Igumenia Efimian mielestä on kuitenkin hyvä, että vanhemmat vastustavat. Se on hänen mielestään Jumalan tapa koetella tulokasta. Igumenia tekee tästä huolimatta parhaansa, että perhekin hyväksyisi tyttären luostariin jäämisen. Hän kirjoittaa vanhemmille kirjeitä ja pyrkii keskustelemaan heidän kanssaan. Vanhemmat myös saavat saattaa tyttären luostariin osallistumalla nunnan vihkimystoimituksiin ja luostarin jumalanpalveluksiin.⁷⁷

Luostariin jääminen on tavallisesti kuin nunnan ja luostarin välinen sopimus, jossa molemmat osapuolet pyrkivät tekemään parhaansa, jotta nunna voisi tuntea luostarin kodikseen ja asua siellä lopun elämänsä. Sisar Dionisia kertoi eräästä pohjoiskreikkalaisesta miesluostarista, jossa on tällä hetkellä kaksi nuorta munkkia. Luostarin igumeni ymmärtää, että munkit ovat tulleet luostariin täysin toisenlaisista oloista, kuin millaisiin heidän on totuttauduttava luostarissa. Tästä syystä igumeni vie nuoret munkit sunnuntaisin ajelulle luostarin autolla. Munkit kuuntelevat toistaiseksi myös jonkin verran länsimaista musiikkia, kunnes tottuvat askeesiin avulla jättämään sen pois.⁷⁸

Yhteisö, mielekkyyteen vaikuttava primaarinen tekijä

1 Luostari pakona yhteiskunnasta

Luostarielämää pidetään tavallisesti yhtenä eskapismien muotona eli nunnien ja munkkien ajatellaan paenneen yhteiskuntaa. Paon syiksi mainitaan epäonnistuneet ihmissuhteet, keho taloudellinen tilanne, onneton rakkaus, poliittinen vaino jne. Läntisessä ajattelussa tällaisiin käsityksiin on

vaikuttanut muun muassa Martti Lutherin negatiiviset ajatukset pyhiinvaelluksesta ja luostarilaitoksesta.⁷⁹ Myös sosiologi Max Weber käsittelee luostarielämän paoksi yhteiskunnasta.

Weberin mukaan luostarielämä ja erityisesti askeesi on kontrolloitua ja ohjattua käytöstä, joka tähtää pelastumiseen. Weber katsoo, että protestantit elävät tätä kontrolloitua ja ohjattua elämää maailmassa silloin kun heillä on ihanteenaan kristillinen elämäntapa.⁸⁰ Maailma ja maailmassa eläminen käsitetään protestanttisen ihanteen mukaisesti oikeana tapana toteuttaa kristillistä kutsumusta, kun taas luostarilaitos nähdään maailmasta eristäytyneenä instituutiona ja siten hyödyttömänä yhteiskunnalle. Kreikkalaisessa kontekstissa tämänkaltaisen ajattelu on perusteetonta. Institutionalisoituneet luostarit ja ympäröivä yhteiskunta ovat aina olleet kosketuksissa toisiinsa. Oreokastron ja Angelohorion luostareissa käy esimerkiksi säännöllisesti suuri määrä pyhiinvaeltajia, jotka keskustelevat elämäntilanteestaan nunnien kanssa; nunnat neuvovat pyhiinvaeltajia esimerkiksi lasten kasvatuksessa ja terveyden hoitoon liittyvissä kysymyksissä. Oreokastron luostarissa pidettiin huolta muutamasta lähiseudun ikääntyneestä naisesta, jotka eivät saaneet apua muualta. Nunnat kokevat myös rukouksen merkittävänä tapana auttaa maailmaa. Sisar Katerina korosti, että jumalanpalveluksissa rukoillaan kaikkien puolesta pyytäen Jumalalta ”pelasta meidät”, eikä itsekkäästi ”pelasta minut”. Luostarilla on täten kreikkalaisessa yhteiskunnassa monenlaisia sosiaalisia funktioita. Tiivistäen voidaan sanoa, että jos luostariin jääminen nähdään pakona yhteiskunnasta, niin tällöin ei tunnisteta sitä tosiasiaa, että luostari on osa yhteiskuntaa.⁸¹

Ortodoksisessa luostarielämässä on aina haluttu korostaa hengellisyyttä huolehtimalla siitä, että rukous ja kilvoittelu säilyvät nunnien päätyönä. Sisar Katerina sanoikin, ettei luostarista saa tulla esimerkiksi sairaalaa. Katerinan mukaan Jumala haluaa nähdä ihmisten keskinäisen rakkauden ja huolenpidon, mutta on tärkeää, että luostari säilyttää hengellisyytensä (kr. πνευματικοτητα). Luostarille on suuri kunnia saada huolehtia ikääntyneistä nunnasta tai munkista, Jumala koettelee ihmistä tällä tavoin. Sairaista ja vanhuksista huolehtiminen voi olla yksi kuuliaisuustehdävä, mutta se ei Katerinan mielestä saa mennä hengellisyyden edelle. 55-vuotias hammaslääkäri Evangelia korosti nunnien tehtävää ennen kaikkea maailman puolesta rukoilijoina. Evangelia katsoo, että ihmiset voivat uskoutua nunnille sellaisissa asioissa, joita he eivät missään tapauksessa voisi kertoa naapureille tai välttämättä edes parhaalle ystävälle. Nunnat rukoilevat pyhiinvaeltajien puolesta ja monet kokevatkin Evangelian mukaan ihmeperantumisia ja saavat lohdutusta murheisiinsa. Näistä syistä luostariin jääminen ei Evangelian mielestä voi missään nimessä olla pakoa yhteiskunnasta.⁸²

Ajatus maailmasta tai yhteiskunnasta pakenemisesta saattaa perustua eräänlaiseen väärinkäsitykseen, jossa ei ole täysin ymmärretty ortodoksisen askeesiin kuuluva ajatusta maailman hylkäämisestä. Ortodoksisessa kristillisyydessä askeesilla (kr. ασκησις = harjoitus) tarkoitetaan oman tahdon sopeuttamista Jumalan tahdolle, fyysistä pidättäytymistä ja vapaan tahdon käyttämistä pelastaviin valintoihin. Askeesi, jota voidaan kutsua myös hengelliseksi harjoitukseksi, on eräänlainen ohjelma, jossa tehdään todeksi ortodoksisen kirkon eettisiä arvoja jokapäiväisessä elämässä. Hengelliset harjoitukset kuuluvat siten kaikille kristityille, vaikka ajatellaankin, että niitä voidaan parhaiten toteuttaa luostarielämässä. Askeesilla on kaksi polttopistettä, jotka molemmat tähtäävät kristityn hengelliseen kasvuun. Ensimmäisen tarkoituksena on kehittää ihmisen hyviä, tavoiteltavia ominaisuuksia ja toisen vastaavasti välttää syntejä ja vääriä valintoja. Viime kädessä askeesi tähtää sielun pelastamiseen.⁸³

Ajatus maailman hylkäämisestä liittyy askeesin toiseen polttopisteeseen, taisteluun pahaa vastaan. Ortodoksisen käsityksen mukaan aito askeesi ei vihaa maailmaa sinänsä, vaan ainoastaan maailmassa ilmenevää pahaa, joka vaikeuttaa ortodoksin hengellistä kasvua. Maailman hylkääminen tarkoittaa lähinnä taistelua maailman pahaa vastaan. Samalla tavoin kuin askeesin, myös maailman hylkäämisen ajatellaan koskevan yhtäläillä sekä luostari- että yhteiskuntaelämää. Myös maallikoiden tulee taistella pahaa vastaan. Luostarielämässä ei siten ole tarkoitus paeta maailman velvollisuuksia tai vastuuta toisista ihmisistä, vaan luostarielämä on ortodoksisen käsityksen mukaan täydellistä omistautumista maailman puolesta rukoilemiseen.⁸⁴

Keskusteltaessa luostarielämästä vaihtoehtona sille, mitä maailma tarjoaa, sisar Theodora painotti, ettei hän maailmasta lähtiessään paennut mitään eikä erityisesti joutunut luopumaan mistään. Hänen mukaansa *maailma* pikemminkin *alkoi menettää merkitystään*. Hän sanoi, että jos nyt joutuisi jostain syystä lähtemään luostarista, olisi se suuri sisäinen katastrofi. Silloin hän vasta joutuisi luopumaan jostakin.⁸⁵

Gothónin mukaan nunnaksi tai munkiksi ryhtyminen ei ole "flykt", pakoa jostakin. Sen sijaan se on "ett inträde", liittyminen johonkin. Gothóni suhteuttaa näkemyksensä siirtymäriittiteoriaan. Siirtymäriittien tehtävänä luostareissa on vahvistaa yksilön sosiaalisen statuksen muutos maallikosta munkiksi. Munkilla tämä tapahtuu munkiksi vihkimyksessä. Jos luostariin jääminen nähdään pakona jostakin, tarkoittaa se, ettei uutta yhteisöä johon munkki liittyy, oteta huomioon. Gothónin informantti isä Joakim korostaa luostarin olevan yhteisö, jossa on tultava toimeen toisten ihmisten kanssa. Isä Joakimin mukaan monilla on vaikeuksia sopeutua luostarielämään, vaikka he haluaisivatkin munkeiksi. Hän katsoo, että jos henkilö ei sopeudu yhteiskuntaan, ei hän silloin sopeudu luostariinkaan. Joissakin tapauksissa Isä Joakimin mielestä luostarissa on jopa vaikeampaa asua kuin maailmassa,

koska luostari on vain miesten tai vain naisten yhteisö.⁸⁶

Sisar Efimia, Angelohorion luostarin igumenia sanoi, että luostarissa täytyy pystyä osoittamaan rakkautta sisarten kesken, vaikka se on välillä hyvin vaikeaa. Efimian mukaan sisarilla on valitettavasti usein samankaltaisia ongelmia tulla toimeen keskenään kuin maailman ihmisillä. Hän kertoi esimerkin vastikään Parkinsonin tautiin sairastuneesta sisar Irinistä, joka on luostarille raskas hoidettava ja koettelee monella tapaa nunnien keskinäistä sopua. Efimian mukaan luostarissa ei kuitenkaan pääse ongelmia pakoon, vaan nunnien on pystyttävä osoittamaan keskinäinen rakkautensa kaikissa tilanteissa. Niinpä sisaret ajattelevat, että sisar Irinin oli sairastuttava. Se on Jumalan heille asettama koettelemus (kr. δοκιμασια).⁸⁷

Yhteisö muuttuneen identiteetin vahvistajana

Palatkaamme vielä sisar Theodoran tuntemuksiin konversion alkuvaiheessa, kun hän alkoi pohtia luostariin jäämisen mahdollisuutta. Totesimme, ettei maailman tuntuminen merkityksettömältä riittä selittämään Theodoran luostariin jäämistä; se voi ainoastaan selittää maailmasta lähtemisen. Mikä sitten saattaa identiteetin muuttumisen tässä tapauksessa loppuun? Mikä tekee naisesta nunnan? Mikä vahvistaa muuttuneen identiteetin?

Konversio on sosiaalinen ilmiö. Yksittäisen ihmisen kokemuksesta tulee osa yhteistä uskoa vasta suhteessa muihin ihmisiin. Ryhmä tai yhteisö on konversion luotettavuuden mittari, koska muutoksesta tulee osa yhteistä uskoa vuorovaikutuksessa toisten samalla tavalla ajattelevien kanssa. Kokemus siis säilyy yksilön elämässä ryhmän avulla. Yhteisö legitimoii nunnan muuttuneen identiteetin. Muutos ei siten välttämättä tapahdu niinkään suhteessa menneeseen, vaan se tapahtuu suhteessa yhteisöön, tässä tapauksessa suhteessa luostariyhteisöön, johon nunna liittyy. Naisesta ei voi tulla ortodoksista nunnaa, jos hän ei liity nunnien muodostamaan luostariyhteisöön, koska maailmassa elävien naisten ja nunnien välinen raja on Kreikassa hyvin selkeä. Petra Pakkanen viittaa Tinos-saaren luostarielämään ja pyhiinvaellusta koskevassa artikkelissaan S. Collinsin teoriaan, jonka mukaan luostari luo naiselle uuden sosiaalisen verkoston. Nunnat samastuvat toisiinsa nunnien sosiaalisesti uuden sosiaalisen verkoston avulla.⁸⁸

Edellä esitettyä on mahdollista kritisoida, kun otetaan huomioon myös erakkomunkkeus. Erakothan eivät ole liittyneet yhteisöön. Erakot ovat kuitenkin hyvin harvinaisia eteenkin naiskilvoittelijoiden parissa. Myös

Athoksella erakkomunkkien määrää on haluttu rajoittaa. Esimerkiksi Athanasioksen tyypikon rajoittaa Suuri Lavra -nimisen luostarin erakkomunkkien lukumäärän viiteen. Theodor Nikolaou mukaan erakkomunkkeus ei ole ideaalinen luostarielämän muoto, vaan luostarielämän idea toteutuu paremmin kinobiittisessa mallissa. Yksin elävistä munkeista ja nunnista on myös sanottava, että suurin osa heistä on liittynyt nuorena luostariyhteisöön ja aloittanut erakkoelämän vasta myöhään, sen jälkeen kun munkin tai nunnan identiteetti on jo vahvistunut ja löytynyt.⁸⁹

1 Primaari- ja sekundaarisosialisaatio

Millä tavoin yhteisö sitten tekee luostariin jäämisratkaisusta mielekkään? Vastaus tähän on löydettävissä Peter Bergerin ja Thomas Luckmannin tiedonsosiologisen teoriasta, joka tutkii inhimillisen ajattelun suhdetta sen yhteiskunnalliseen taustaansa. Erityisesti sekundaarisosialisaatio-käsitteen avulla voidaan selvittää nunnan identiteetin ylläpitämistä. Seuraavassa esitellään Bergerin ja Luckmannin teorian pääpiirteet sekundaarisosialisaation ymmärtämiseksi.

Bergerin ja Luckmannin mukaan ihmisen minuutta ei voida ymmärtää erillään siitä sosiaalisesta ympäristöstä, jossa se kehittyi. Ihminen ei voi kehittyä inhimilliseksi erillään toisista ihmisistä, eikä myöskään yksinään voi luoda inhimillistä ympäristöä. Myös arkitodellisuuden kokeminen syntyy intersubjektiivisesti, vuorovaikutuksessa toisten yksilöiden kanssa. Mikä on arkitodellisuutta amerikkalaiselle liikemiehelle, ei välttämättä ole sitä kreikkalaiselle nunnalle. Tämä johtaa Bergerin ja Luckmannin mukaan siihen, että ihminen on oman kulttuurinsa tuotos. Muoto, johon ihmisyyttä valetaan, on sosiokulttuurisesti määräytynyt. Se on ihmisten yhdessä tuottama. Kaikkein inhimilliseen toimintaan liittyy lisäksi tottumusten muodostumista, habituaatiota. Tapojen muodostumisen etu on valintojen määrän pienenemisessä. Totunnaistumisen avulla yksilölle vapautuu energiaa muihin ongelmiin tai päätöksiin. Tapojen muodostuminen edeltää instituutioitumista.⁹⁰

Instituutioituminen tapahtuu tiivistetysti siten, että kahden yksilön kohdatessa heidän välilleen muodostuu totunnaisia tapoja, jotka helpottavat heidän kanssakäymistään ja arkielämäänsä. Uuden sukupolven syntyessä tilanne muuttuu. Kaksi yksilöä ovat olleet itse luomassa totunnaisten tapojen maailmaa, mutta kun uusi sukupolvi kohtaa saman tottumusten maailman, se näkee yhteiskunnan *objektiivisena todellisuutena*. Lapsilla ei ole osuutta todellisuuden luomisessa, vaan he kohtaavat sen ikään kuin annet-

tuna todellisuutena. Lasten sosiaalistaminen muokkaa myös vanhempien käsitystä: kun sanoo moneen kertaan "näin asiat tehdään", alkaa vähitellen uskoa siihen itsekin. Bergerin ja Luckmannin mukaan instituutioista tulee oikeutettuja eli ne legitimoituvat kielen avulla. Näin ihminen siis luo maailman, jonka paradoksaalisesti kokee kuitenkin muuksi kuin inhimillisen toiminnan tuotteeksi.⁹¹

Primaarisosialisaatiolla tarkoitetaan laajempaa käsitettä kuin kognitiivinen oppiminen. Se tapahtuu varhaislapsuudessa, voimakkaasti emotionaalisesti latautuneissa olosuhteissa. Lapsi löytää identiteettinsä "merkityksellisten toisten" (*significant others*), tavallisesti vanhempiensa, avulla ja sisäistää sen myötä rooleja ja asenteita. Primaarisosialisaatiossa lapsi ei voi valita vanhempiaan ja tästä syystä sosialisaatiossa ei ole merkittäviä identifioitumisongelmia. Lapsi ei toisin sanoen näe vanhempien maailmaa yhtenä vaihtoehtona, vaan ainoana olemassa olevana tai ainoana ajateltavissa olevana. Tämän vuoksi primaarisosialisaation tulokset ovat juurtuneet ihmiseen paljon lujemmin kuin sekundaarisosialisaation. Kaikenlaisen sosialisaation ja maailman objektivoinnin tärkein väline on Bergerin ja Luckmannin mukaan kieli.⁹²

Sekundaarisosialisaatiossa puolestaan sisäistetään institutionaalisia tai institutionaalisperustaisia osamaailmoja. Sekundaarisosialisaation voidaan sanoa olevan roolispesifin tiedon hankkimista, jolloin roolit perustuvat suoraan tai epäsuorasti yhteiskunnan sisäiseen työnjakoon. Nunnan tapauksessa sekundaarisosialisaation voidaan sanoa tähtäävän nunnan rooliin liittyvän "tiedon" hankkimiseen. Sekundaarisosialisaatioprosessissa nunna toisin sanoen vahvistaa tai vahvistuttaa muuttuvan identiteettinsä. Helpoiten ja luonnollisimmin se tapahtuu muiden samoin ajattelevien kanssa.⁹³

Siinä missä primaarisosialisaatio edellyttää emotionaalista tunnelatautumista vanhempiin, suuri osa sekundaarisosialisaatioista voi tapahtua ilman tämänkaltaista samastumista. Samastumisen tarve riippuu kuitenkin sekundaarisosialisaation sisällöstä. Esimerkiksi insinööriksi opiskelu sisältää paljon formaalisia, emotionaalisesti neutraaleja oppimisprosesseja. Sen sijaan esimerkiksi muusikon on samastuttava opettajaansa voimakkaammin ja uppouduttava kokonaisvaltaisesti musiikin todellisuuteen. Sekundaarisosialisaatio ei ole yksittäinen tai ainutkertainen tapahtuma ihmisen elämässä, vaan sitä tapahtuu jatkuvasti yksilön kasvaessa. Sekundaarisosialisaatiossa sisäistettävien asioiden tarvitse välttämättä olla ristiriidassa primaarisosialisaatiossa sisäistettävien asioiden kanssa.⁹⁴

Samalla tavalla kuin muusikon, myös nunnan samastumisasteen on oltava voimakas primaarisosialisaation kaltaisen väistämättömyyden vaikutelman aikaansaamiseksi. Tähän tarpeeseen voidaan kehittää aivan erityisiä tekniikoita. Näiden sekundaarisosialisaatiota vahvistavien tekniikoiden tarve voi nunniensa tapauksessa olla sekä sisäinen että ulkoinen. Ne

voivat toisin sanoen olla nunnan henkilökohtaisen tilanteen vuoksi asetettuja (esim. yksittäiset kuuliaisuustehtävät) tai luostarin kaikille nunnille asettamia (esim. yhteiset kuuliaisuustehtävät). Bergerin ja Luckmannin mukaan vahvistavat tekniikat on suunniteltu vahvistamaan nimenomaan sosialisointia tunnelatausta. Esimerkkinä he käyttävät uskonnollisten yhteisöjen vihkiytymisaikaa, jonka kuluessa yksilö sitoutuu täysin sisäistettyään todellisuuteen. Nunnan vihkimysprosessi, siirtymäriitti, on juuri tällainen vahvistava tekniikka. Kuten edellä on kerrottu, nunna elää jo koke-lasaikana käytännössä normaalia luostarielämää tehden kuuliaisuustehtäviä ja osallistuen jumalanpalveluksiin.⁹⁵

Bergerin ja Luckmannin mukaan sekundaarisosialisointi täytyy jäljitellä mahdollisimman tarkasti primaarisosialisointia silloin kun se vaatii yksilön todellisuuden kaikenkattavaa muutosta. Luostariin jäämistä voidaan pitää tällaisena kaikenkattavana todellisuuden muutoksena, vaikka nunna olisi lähtöisin uskonnollisesta kodista tai suvusta, jossa on paljon teologeja tms. Luostarielämä on joka tapauksessa täysin erilaista kuin ns. normaali kreikkalainen perhe-elämä. Jopa luostarin päivärytmi ja aikakä-sitys poikkeavat normaalista kreikkalaisesta.⁹⁶

2 Muuntuminen, karkottaminen, kehittyminen

Kuten edellä on osoitettu, voidaan nunnan elämää luostarissa verrata sekulaariin perhe-elämään. Bergerin ja Luckmannin termein ilmaistuna nunnan suhde igumeniaan ja toisiin nunniin latautuu "merkityksellisyys-dellä", jolloin sosiaalistajista (igumenia, nunnat) tulee nunnalle merkityksellisiä toisia. Näin nunna sitoutuu kokonaisvaltaisesti uuteen todellisuuteen. Hän antaa itsensä, eli koko subjektiivisesti koetun elämänsä luostarielämälle samaan tapaan kuin muusikko, joka sitoutuu täydellisesti musiikkiin.⁹⁷

Nunnan sosiaalistumisessa tai sosiaalistamisessa ei voida lähteä liikkeelle tyhjästä, vaan ensin on purettava primaarisosialisointi. *Berger & Luckmann* käyttävät purkamisesta termiä muuntuminen (alternation). Muuntuminen tapahtuu merkityksellisten toisten avulla, joihin hän sitoutuu emotionaalisesti. Näin nunnan maailman kognitiivinen ja affektiivinen keskiö siirtyy luostariin.⁹⁸

Nunnan subjektiivisesti koetun elämän muuntuminen tapahtuu pääasiallisesti kielen avulla. Tästä syystä luostarielämässä on oma kielensä, termistönsä. Luostarielämän kieltä voidaan verrata mihin tahansa ammattitermistöön, esimerkiksi lääketieteen tai musiikin. Tututkin ilmaukset

saavat uusia sisältöjä luostarissa. Esimerkiksi syömiseen liitetään luostarissa erilaisia ilmaisuja ja merkityksiä kuin maailmassa. Ruokaa ajatellaan muun muassa Jumalan lahjana ja luostarissa on tarkat säännökset paasturuoista. Ilmaiset ulottuvat konkreettisten asioiden lisäksi kuvaamaan myös abstrakteja asioita kuten paholaisen töitä maailmassa. Bergerin ja Luckmannin mukaan kieli sekä toteaa maailman, että toteuttaa sen. Kielellisten ilmausten avulla nunna oppii uuden ajattelutavan, uuden objektiivisen todellisuuden. Luostarissa nunna saa uusia keskustelukumppaneita. Muuttunutta subjektiivista todellisuutta ylläpidetään jatkuvassa keskustelussa uusien merkityksellisten toisten avulla ja heidän edustamansa yhteisön avulla. Nunnien tapauksessa yhteisöön kuuluvat nunna-kollegojen lisäksi myös esimerkiksi luostarissa vierailevat papit, rippisä ja pyhiinvaeltajat. Tiivistäen voidaan sanoa, että kaikki jotka käyttävät samaa kieltä, saman diskurssin sisäistäneet yksilöt, ylläpitävät toinen toisilleen samaa todellisuutta.⁹⁹

Konversiotarinoita voidaan pitää perinteisinä esimerkkeinä muuntumisesta, uuden todellisuuden sisäistämisestä. Paavali Tarsolaisen kertomus osoittaa, ettei pelkkä konversio yksin riitä ylläpitämään muuttunutta identiteettiä. Vasta uskonnollinen yhteisö teki Sauluksesta, tavallisesta uskovasta, Paavalin. Bergerin ja Luckmannin mukaan yhteisöstä, uskottavuus-rakenteesta, täytyy tulla yksilölle sellainen maailma, joka karkottaa (repele) kaikki muut maailmat ja erityisesti sen, jossa yksilö asui ennen muuntumista. Tästä syystä monissa uskonnollisissa yhteisöissä yksilö halutaan eristää aiemmista ihmissuhteistaan sekä henkisesti että fyysisesti.¹⁰⁰

Kritiikkinä Bergerin ja Luckmannin teoriaan on sanottava, että vaikka myös ortodoksisessa maailmassa noviisi eristetään aiemmista ihmissuhteista, ei menneisyyttä haluta eksplisiittisesti unohtaa. Primaarisosialisointi tai maailmaa ei siis haluta nunnien tapauksessa Bergerin ja Luckmannin termein *karkottaa*.¹⁰¹ Pikemminkin ortodoksisessa ajattelussa painopiste on yksilön kehittämisessä. Kehittymisen päämääränä on jumalallistuminen ja viime kädessä pelastuminen. Sisar Pelagian käsitys ortodoksisuudesta suurena matkana, jossa kasvatetaan ja kehitytään, ilmentää juuri tätä. Bergerin ja Luckmannin käsitys primaari- ja sekundaarisosialisointia välisestä rajasta on toisin sanoen hieman jäykkä kuvaamaan nunnan polkua. Tosiasiassa nunnan ajatusmaailma ja identiteetti muuttuvat sulavasti erilaisten siirtymäriittien lisäksi myös vierailuilla luostariin jo ennen varsinaista noviisivaihetta.¹⁰²

Kehittymisen ymmärretään ortodoksisessa ajattelussa tapahtuvan askeesin avulla niin maailmassa kuin luostarissakin. Askeesin ja yhteiskunnan suhdetta toisiinsa on tutkittu 1900-luvun alkupuolelta lähtien. Esimerkiksi strukturalistit Michel Foucault ja Geoffrey Harpham ovat tarkastelleet askeesia lähinnä sosiaalis-poliittisesta näkökulmasta. Teologi Richard

Valantasis on puolestaan kehittänyt teorian askeesin yhteiskunnallisesta funktiosta. Hän pohjaa oman teoriansa Weberin, Foucaultin ja Harphamin teorioihin. Valantasisin mukaan keskeisessä asemassa on ihminen, joka haluaa käytöstään muuttamalla – askeesin avulla – muuttua uudeksi, erilaiseksi ihmiseksi (“a new self”). Uusi “minä” tulee esiin suhteessa itseän, muihin, yhteisöön ja maailmaan.¹⁰³

Valantasisin mukaan askeesi, hengelliset harjoitukset, systematisoivat prosessin, jossa yksilö initioidaan uuteen kulttuuriin. Valantasis ei painota näkemyksessään yhteisön roolia, vaan hän tarkastelee askeesia käyttäytymisenä. Kaikesta huolimatta voidaan kysyä, olisiko askeesi mahdollista ilman yhteisöä. Edellä olemme todenneet yhteisön olevan se tekijä, joka vahvistaa konversion. Yhtä lailla yhteisön voidaan ajatella vahvistavan tai oikeuttavan myös askeesin tai kokonaisen uskonnon diskurssinkin. Valantasisin teoria ei eksplisiittisesti kiellä yhteisön roolia. Sen sijaan Valantasisin mukaan askeettisen käyttäytymisen päämäärä, esimerkiksi jumalallistuminen, edustaa kulttuurin ihanteita.¹⁰⁴

3 Legitimaatio

Nunnan muuttuvan identiteetin tärkein käsitteellinen edellytys on legitimaatio. Legitimaatiolla tarkoitetaan oikeuttamisprosessia, jossa uusi todellisuus (luostarielämä), ja vaiheet, joiden kautta se omaksutaan, muokataan uudelleen tulkittavaan muotoon. Myös kaikkien vaihtoehtoisten todellisuuksien hylkääminen on legitimoitava. Tavallisesti kaiken muutosta edeltäneen koetaan johtaneen sitä kohti. Koko aikaisempi elämä tulkitaan “silloin luulin... nyt tiedän” -ajatuksen mukaisesti. Oikeuttamisprosessille on ominaista, että vanha todellisuus tulkitaan uudelleen muuttuneen legitimaatiokoneiston (luostariyhteisö) mekanismeilla. Tavallisesti uudelleen-tulkinta edustaa yksilölle subjektiivisen elämänhistorian murroskohtaa.¹⁰⁵

Sisar Katerinan kertomus havainnollistaa legitimaatioprosessia. Katerina aloitti oman konversiokertomuksensa murroskohdasta, vihkitilaisuudesta, jossa hänestä tuli viitankantajanunna. Vihkitoitituksen jälkeen Katerinan vihkinnyt piispa oli sanonut paikalla olleille nunnille ja vieraille, että hänen oli vaikea kuvitella, että Katerina “yltäisi koskaan tälle tasolle” (kr. “να φτάσει αυτο το σημειο”). Tällä hän oli viitannut Katerinan elämään ennen luostaria. Katerina kävi nuorena pyhäkoulua ja hänen lapsuuden kotinsa oli myös uskovaan, mutta piispan mukaan Katerinan olemus oli ollut kuitenkin aivan toisen tyyppinen kuin nunnien yleensä.¹⁰⁶

Tämän jälkeen Katerina kertoi elämästään ennen luostaria. Katerinan opinnot toivat hänet kotikaupungistaan Larissasta Thessalonikiin. Nuori tyttö tunsi olonsa yksinäiseksi vieraassa kaupungissa. Katerinan onneksi myös entinen pyhäkouluun opettaja Georgia oli muuttanut Thessalonikiin. Georgia neuvoi Katerinan rippi-isä Simeonin luo, jonka kanssa Katerina saattoi keskustella monenlaisista elämään liittyvistä kysymyksistä. Farmaseuttiopinnot etenivät hyvin, ja Katerina valmistuikin yliopistosta loistavin arvosanoin. Häntä alkoivat kiinnostaa jatko-opinnot. Aloittaakseen jatko-opinnot Katerinan tuli suorittaa tentti, jonka perusteella hänet valittaisiin jatko-opiskelijaksi. Katerina yritti suorittaa tentin kaksi kertaa. Molemmilla kerroilla hän epäonnistui, vaikka oli ollut menestynyt oppilas. Tulevaisuus ei kuitenkaan vaikuttanut Katerinasta toivottomalta. Farmaseutin koulutuksen saaneena Katerina sai pian työpaikan. Elämä tuntui kuitenkin tyhjältä ja Katerina kaipasi omien sanojensa mukaan “jotain muuta” (kr. κατι αλλο). Keskustelut isä Simonin kanssa ja oma pohdinta johdattivat Katerinan lopulta luostariin.¹⁰⁷

Katerinan oman tulkinnan mukaan Jumala sulki häneltä ovia, jättäen avoimeksi yhden ainoan oven, oven joka johti luostariin. Katerina koki, että Jumala johdatti hänet tällä tavoin monen vaiheen jälkeen luostariin. Efkarpien luostarin igumenia täydensi keskustelua sanoen, että Jumala sulkee ovia ihmisten elämässä, mutta aina kun hän sulkee yhden oven, hän avaa toisen oven jossain toisaalla. Katerinan mukaan luostariin jääminen ei ollut helppoa. Hän joutui etsimään hyvin paljon, ennen kuin luostarikutsumus löytyi. Lopulta Katerina ymmärsi, että tärkeintä elämässä on totteleminen, Jumalan valitseman tien kulkeminen ja Jumalan tahtoon nöyrytyminen. Katerina katsoo silti, ettei Jumala tee asioita helpoiksi. Myös ihmisen täytyy tehdä oma osuutensa, avata sydämensä. “Pitää kysellä sieltä ja tuolta. Pitää etsiä rippi-isä ja oikeanlaisia ihmisiä. Lopulta jotain löytyy.” Katerina totesi vielä, että kun hän on nyt löytänyt tiensä luostariin, hän suree kaikkien puolesta, jotka eivät ole ortodokseja. Hän toivoisi, että kaikki ihmiset voisivat löytää tiensä Jumalan luokse.¹⁰⁸

Katerina tulkitsee menneisyyden tapahtumia luostariin jääneen nunnan näkökulmasta. Hän tulkitsee menneisyyttä uudelleen legitimaatiokoneiston mekanismeilla, luostarin termein. Ennen luostariin jäämistä Katerina ei osannut ajatella epäonnistumisia jatko-opintotenteissa Jumalan johdatuksena, hän näki johdatuksen vasta jälkikäteen. Nyt hän näkee kaiken menneen selvästi ja ymmärtää miten Jumala häntä johdatti. Katerina toisin sanoen takauttaa menneisyydestä sellaisia elementtejä, joita ei tosiasiaassa sisältänyt hänen aikaisempaan subjektiiviseen kokemusmaailmaansa.¹⁰⁹

Luostariin jäämisen mielekkyys kehänä

Samalla tavalla kuin mitä tahansa muita yhteiskunnallisia instituutioita, voidaan myös ortodoksista uskonnollista elämää tai ortodoksista yhteisöä (esim. ortodoksiset kreikkalaiset) pitää Bergerin ja Luckmannin teorian valossa instituutioitumisen tuloksena. Ortodoksisuus on instituutio, jota ortodoksit pitävät muuna kuin inhimillisenä tuotoksena. Ortodoksinen perimätieto on toisin sanoen välittynyt sukupolvelta toiselle, näyttäytyen yhteisölle legitimoituneena, objektiivisena todellisuutena.¹¹⁰ Tällä ei tarkoiteta, etteikö Gadameriin viitaten, tutkittavaa voitaisi myös Bergerin ja Luckmannin teorian valossa tulkiten pitää potentiaalisesti oikeassa olevana.¹¹¹ Berger ja Luckmann eivät luonnollisestikaan ota kantaa Jumalan olemassaoloon, vaan heidän näkökulmansa on tieteenharjoittajan näkökulma.

Näin tarkastellen luostariin jäämisen mielekkyteen vaikuttavia tekijöitä voidaan ajatella kehänä. Ortodoksinen uskonnollinen elämä, uskonnollinen yhteisö, jota siis voidaan pitää instituutioitumisen tuotoksena, ylläpitää luostareita. Luostarit puolestaan ylläpitävät osaltaan ortodoksista uskonnollista elämää. Nunna menee luostariin, koska siellä hän voi olla toisten samoin ajattelevien kanssa, eli sellaisten henkilöiden kanssa, jotka vahvistavat hänen muuttuvan identiteettinsä. Luostarissa uudet merkitykselliset toiset ylläpitävät nunnan muuttunutta subjektiivista todellisuutta. Saman diskurssin sisäistäneet yksilöt ylläpitävät toinen toistensa todellisuutta. Tällä tavoin nunna vähitellen muuttuu itse siksi, joka ylläpitää ortodoksista todellisuutta paitsi noviiseille, myös itselleen, toisille nunnille ja pyhiinvaeltajille. Pelkistäen voidaan sanoa nunnan menevän ortodoksisen yhteisön ylläpitämään luostariin, jossa hänestä itsestään tulee ortodoksisen yhteisön ylläpitäjä.

Nunniensa primaarisosialisaation merkitykselliset toiset ovat voineet välittää toisistaan poikkeavia objektiivisia todellisuuksia. Nunna voi yhtä hyvin olla sisäistänyt ortodoksisen arvomaailman osia myös sekundaarisosialisaatiossa. Oleellista on, että nunnana nainen omaksuu roolin, jota ns. esittämällä hän osallistuu subjektiivisesti koettuna mielekkäällä tavalla sosiaaliseen maailmaan. Onnistunut sosialisaatio tarkoittaa Bergerin ja Luckmannin mukaan korkeaa symmetriaa objektiivisen ja subjektiivisen todellisuuden välillä. Tästä syystä konversio, muuttuva identiteetti, aiheuttaa ongelmia, joiden käsittelyyn tarvitaan edellä mainittuja uusia merkityksellisiä toisia, yhteisöä. Tällä tavoin sosialisaatioprosessi ottaa huomioon nunniensa erilaiset taustat. Yleisesti voidaan sanoa, että luostariin jääneitä nunnia yhdistää se, että he pitävät ortodoksista elämäntapaa hyvänä ja oikeana, ja että he haluavat olla hyviä ortodokseja. Luostariyhteisö

vahvistaa ja ylläpitää ortodoksista, objektiivista todellisuutta, vahvistaen nunnan muuttuneen identiteetin. Luostariyhteisö saattaa nunnan objektiivisen ja subjektiivisen todellisuuden yhteen. Yhteisön avulla nunna oppii tunnistamaan identiteettinsä.¹¹²

Lopuksi

Käsillä olevassa artikkelissa selvitettiin luostariin jäämisen mielekkyteen vaikuttavia tekijöitä kreikkalaisen naisen elämässä. Artikkelin perustuu uskontotieteen pro gradu -työhön, jonka empiirinen aineisto kerättiin kolmessa pohjoiskreikkalaisessa naisluostarissa, metodeina teemahaastattelu sekä osallistuva havainnointi. Työtä varten haastateltiin yhtätoista nunnaa. Luostariin jäämisen mielekkyteen vaikuttavia tekijöitä analysoitiin John Loflandin ja Norman Skonovdin konversiomotiiveja käsittelevän teorian sekä Peter Bergerin ja Thomas Luckmannin yhteiskuntateorian avulla. Analyysin lähtökohtana oli ajatus, jonka mukaan naisen muuttuvaa identiteettiä (maailmaan sitoutuneesta naisesta nunnaksi) voidaan kuvata konversion käsittein. Konversio voidaan ymmärtää yksilön muutoksena, jonka kautta elämä selitetään uudelleen tai prosessina, joka muuttaa yksilön käsityksen perustodellisuudesta.

Luostariin jäämisen mielekkyteen liittyviksi sekundaarisiksi tekijöiksi hahmottuivat: **1. Vaihtoehtotekijä**, jonka mukaan nunnat kokevat luostariin jäämisen mielekkäänä vaihtoehtona individualistiselle elämäntavalle. Vaihtoehtotekijää voidaan pitää vastakkaisena ilmiönä Loflandin ja Skonovdin esittämälle intellektuaaliselle konversiomotiiville, koska ortodoksisuudessa traditiolla on suuri merkitys. Intellektuaalinen motiivi liittyy Loflandin ja Skonovdin mukaan yksityistyneeseen länsimaiseen uskonkäsitteeseen, jossa uskonnot näyttäytyvät valintamyymälän tuotteiden kaltaisina osasina, joista kukin voi valita mieleisiään elementtejä. Haastatellut nunnat sen sijaan korostivat ortodoksisuuden olevan kokonainen teologia, josta ei voi omaksua vain osia. Kappaleessa käsiteltiin myös koulutettujen nunniensa asemaa, sillä erityisesti koulutetut, nuoren nunnasukupolven edustajat korostivat tradition asemaa ja arvoja, jotka ovat vastakkaisia individualistiselle elämäntavalle. **2. Kulttuurirelativistinen- tai uskotekijä**, jonka mukaan luostariin jääminen on mielekäs ratkaisu kreikkalaisen naisen elämässä, kun sitä tarkastellaan kulttuurikohtaisten kriteerien puitteissa. Kulttuurirelativistiseksi nimetyt tekijät taustalla on Loflandin ja Skonovdin käsitys mystisestä motiivista, joka on ehkä tunnetuin erilaisista konversiomotiiveista. Mystiseen motiiviin liittyy mystisiä kokemuk-

sia, kuten hallusinaatioita. Myös monet nunnat ovat kokeneet mystisiksi luokiteltavia kokemuksia ennen luostariin jäämistään. Mystinen motiivi voidaan kuitenkin nähdä laajemmin, osana uskoa. Nunnien tavallisimmat vastauksen luostariin jäämisen mielekkyydestä olivatkin uskon ilmauksia. Termi kulttuurirelativistinen viittaa tässä yhteydessä hellenistiseen kulttuuriin nimenomaan ortodoksisena kulttuurina. Kulttuurirelativistinen tekijä toisin sanoen tulkitsee luostariin jäämistä kontekstissaan, kreikkalaisessa ortodoksisuudessa. **3. Affektiivinen tekijä**, jonka mukaan nunnat omaksuvat luostariyhteisön ihanteita sosiaalisen miljöönensä avulla muun muassa tutustumalla jo nuorena luostareihin ja lukemalla patristista kirjallisuutta. Näin naisille, joista myöhemmin tulee nunnia, syntyy positiivinen tunneside luostariyhteisöön. Monilla nunnilla on myös perheessään teologeja sekä nunnia ja munkkeja. Nunnat ovatkin pääsääntöisesti kotoisin uskonnollisesta perheistä, joissa uskonnolla on suuri merkitys, ja joissa on luettu paljon patristista kirjallisuutta. Affektiivinen tekijä on osittain redusoitavissa kulttuurirelativistiseen tekijään, koska molemmat tekijät ovat kulttuurisidonnaisia. Affektiivisessa tekijässä korostuu kuitenkin esikuvien vahva asema, josta syystä se voidaan erottaa omaksi tekijäkseen.

Lisäksi sekundaaristen tekijöiden käsittelyn yhteydessä todettiin, että empiirinen aineisto ei viittaa nunnien kohdalla Loflandin ja Skonovdin mainitsemiin pakottamismotiiviin tai herätykselliseen motiiviin. Loflandin ja Skonovdin esittämän kokeilevan motiivin yhteydessä käsiteltiin nunnan siirtymäriittejä. Kokeilevalle motiiville on ominaista pitkäkestoinen tunnusluku, jossa yksilö lähestyy uskontoa tai uskonnollista yhteisöä, pitäen lopullisen päätöksen mahdollisuuden itsellään pitkään. Kokeellisuus kohdistuu nunnan polun eri vaiheissa ainakin periaatteellisesti vain kokelasai-kaan, jolloin nunnan tulisi tehdä päätös luostariin jäämisestä. Kappaleessa esiteltiin nunnan vihkimyksen eri asteet pääpiirteittäin. Asteet ovat: koke-lasaika, viitankantajanunna, pienen skeeman nunna ja suuren skeeman nunna.

Artikkelissa todettiin *luostariyhteisön olevan primaarinen luostariin jäämisen mielekkyyteen vaikuttava tekijä*. Ortodoksisen askeesiin kuuluu ajatus maailman hylkäämisestä, jolla tarkoitetaan maailmassa ilmenevää pahaa vastaan taistelua. Tätä ei kuitenkaan pidä sekoittaa ajatuksen maailmasta pakenemisestä. Pakenemisen sijaan nunnat kokevat liittyneensä yhteisöön, jossa he voivat auttaa koko maailmaa. Nunnat rukoilevat maailman puolesta ja hoitavat myös esimerkiksi sairaita ja vanhuksia, vaikka ortodoksisessa luostarielämässä korostetaankin hengellisyyttä huolehtimalla siitä, että rukous ja kilvoittelu säilyvät nunnan päätyönä. Luostariin jäämistä tarkasteltaessa nähdään usein vain yhteiskunta, josta nunna lähtee. Tarkastelussa tulee kuitenkin ottaa huomioon myös yhteisö, johon nunna liittyy. Yhteisö tekeekin luostariin jäämisestä viimekädessä mielek-

kään ratkaisun, koska se vahvistaa naisen muuttuneen identiteetin tarjoamalla käsitteistön ja esimerkin nunnan luostariin jäämisprosessin legitimoimiseen. Naisen muuttunut identiteetti säilyy vuorovaikutuksessa toisten samoin ajattelevien kanssa.

Nunnan muuttuvan identiteetin ylläpitämistä tarkasteltiin artikkelissa Bergerin ja Luckmannin yhteiskuntateorian avulla. Nunnat ovat lähtöisin kreikkalaisesta, ortodoksisesta yhteiskunnasta, joka Bergerin ja Luckmannin termin näyttäytyy heille objektiivisena todellisuutena, jota ei kyseenalaisteta. Nunnista on tullut yhteiskuntansa jäseniä primaarisosialisaation avulla, toisin sanoen varhaislapsuudessa, vuorovaikutuksessa toisten ihmisten kanssa. Nunnan muuttunutta identiteettiä puolestaan ylläpidetään sekundaarisosialisaation avulla. Sekundaarisosialisaatiolla tarkoitetaan roolispesifin tiedon hankkimista. Nunnan tapauksessa sekundaarisosialisaation voidaan sanoa tähtäävän nunnan rooliin liittyvän tiedon hankkimiseen. Sekundaarisosialisaatioissa nunnan primaarisosialisaatio puretaan eli muunnetaan merkityksellisten toisten avulla. Merkityksellisiä toisia ovat luostarielämässä lähinnä igumenia ja toiset nunnat. He auttavat nunnaa samastumaan toisiin nunniiin. Nunnan jäädessä luostariin, primaarisosialisaatiota ei haluta karkottaa. Ortodoksisessa ajattelussa painopiste on yksilön kehittämisessä, jonka ymmärretään tapahtuvan askeesiin avulla.

Luostariin jäätyään nunnat oikeuttavat uuden todellisuuden (luostarielämä), ja vaiheet joiden kautta se omaksuttiin. Vanha todellisuus tukitaan uudelleen luostariyhteisön mekanismeilla, kuten luostariyhteisön käyttämän kielen ilmauksin. Luostariin jäämistä voidaan Bergerin ja Luckmannin teorian valossa ajatella kehänä, jossa saman diskurssin sisäistäneet yksilöt ylläpitävät toinen toistensa todellisuutta. Ortodoksinen uskonnollinen elämä, jota voidaan pitää instituutioitumisen tuloksena, ylläpitää luostareita. Luostarit puolestaan ylläpitävät uskonnollista elämää. Mennessään luostariin nunna voi olla vuorovaikutuksessa toisten samoin ajattelevien kanssa. Luostarissa uudet merkitykselliset toiset ylläpitävät nunnan muuttunutta subjektiivista todellisuutta. Näin nunna muuttuu vähitellen itse siksi, joka ylläpitää ortodoksisista todellisuutta.

VIITTEET

- ¹ Artikkelin perustuu samannimiseen uskontotieteen pro gradu -tutkielmaan. Tutkielmaa varten haastateltiin yhtätoista nunnaa kolmessa pohjoiskreikkalaisessa naisluostarissa vuosina 1999 ja 2000. Tutkimusmetodeina olivat teema-haastattelu (kreikan kielellä), sekä osallistuva havainnointi. Juntunen 2000.
- ² Ware 1983, 219; *Hellier* 1995, 205.
- ³ Ware 1983, 219–225; Tutkimuspäiväkirja II, 2.
- ⁴ Ware 1983, 221–225; *Hellier* 1995, 205–213.
- ⁵ Kenttäpäiväkirja I, 12; Kenttäpäiväkirja III, 8, 23, 43.
- ⁶ Aronson 1973, 115–12.
- ⁷ *Κοκορης* 1997, 8.
- ⁸ Ottomaanivallalla tarkoitetaan sitä noin 400 vuoden ajanjaksoa, jolloin Konstantinopoli ja suuri osa Kreikkaa oli Ottomaanien hallussa. Ajanjakson katsotaan alkaneen Konstantinopolin valloituksesta 1453, ja päättyneen 1820-luvulla, jolloin kreikkalaisten keskuuteen virisi vapausliike. Kreikkalaiset kutsuvat ottomaanivaltaa nimellä Tourkokratia, turkkilaisvalta. *Clogg* 1992, 3.
- ⁹ Termi kirjoittajan.
- ¹⁰ Kenttäpäiväkirja I, 1–3.
- ¹¹ Kenttäpäiväkirja III, 10–29.
- ¹² Kenttäpäiväkirja III, 36–45.
- ¹³ *du Boulay* 1974, 102, 121, 134–135.
- ¹⁴ *Loizos–Papataxiarchis* 1991, 16–17.
- ¹⁵ Ware 1997, 294; *Monk* 1978, 91–93.
- ¹⁶ Kenttäpäiväkirja I, 16; *Arseni* 1999, 94, 191; Kenttäpäiväkirja III, 42.
- ¹⁷ Naisista ja uskonnoista ks. esim. *Sharma* (Ed.), 1987.
- ¹⁸ *Dubisch* 1991, 41.
- ¹⁹ Kenttäpäiväkirja I, 22.
- ²⁰ Kenttäpäiväkirja I, 22.
- ²¹ Kenttäpäiväkirja III, 44.
- ²² Kolmas ja ehkä tavallisin luostarin johtajattaresta käytetty nimitys on Jerontissa (Gerontissa), joka kirjaimellisesti merkitsee vanhaa naista, mutta käytettäessä luostarin johtajattaresta nimitys viittaa hengelliseen ikään. Toisin sanoen nuorikin nainen voidaan valita luostarin johtajattareksi, jos hänen katsotaan olevan hengellisesti kehittynyt. Kenttäpäiväkirja I, 22.
- ²³ Kenttäpäiväkirja I, 4. Nunnia Kreikassa kutsutaan tavallisesti nimityksillä monahi (kr. η μοναχη) tai kalogria (kr. η καλογρια).
- ²⁴ Monissa länsimaissa vastaava identiteetin määrittely tapahtuu sosiaaliturvatunnuksella.
- ²⁵ *Iossifides* 1991, 144–148.
- ²⁶ *Dubisch* 1991, 36–38.
- ²⁷ Kenttäpäiväkirja I, 8.
- ²⁸ Kenttäpäiväkirja I, 8; Kenttäpäiväkirja II, 4.
- ²⁹ Kenttäpäiväkirja I, 8–9.
- ³⁰ Kenttäpäiväkirja I, 8–9; *Loizos–Papataxiarchis* 1991, 16–17.
- ³¹ *Hiltunen* 1999, 134.
- ³² *Lofland–Skonovd* 1981, 374; Kenttäpäiväkirja I, 12, 44–46; Kenttäpäiväkirja III, 8, 23, 43; *Hiltunen* 1999, 134.
- ³³ Kenttäpäiväkirja II, 8–9.
- ³⁴ *Lofland–Skonovd* 1981, 373, 383.
- ³⁵ *Lofland–Skonovd* 1981, 376.

- ³⁶ Kenttäpäiväkirja I, 45; Ware 1997, 196.
- ³⁷ Sisar Gallini on todennäköisesti saanut aineksia vertaukseensa Johannes Siinailaisen ajattelusta. *Hellier* 1995, 24–25.
- ³⁸ Ware 1997, 195–198; *Kärkkäinen* 1999, 227.
- ³⁹ *Nikolaou* 1992, 128.
- ⁴⁰ *Γιωλατσης* 1993, 11, 13; *Ellada* 1983, 118.
- ⁴¹ Kenttäpäiväkirja III, 43–44.
- ⁴² Kenttäpäiväkirja III, 38, 43.
- ⁴³ c.f. *Lofland ja Skonovd* 1981, 377–378.
- ⁴⁴ Panajitsa (kr. Παναγιτσα) ja Hristuli (kr. Χριστουλι), kun oikeaoppiset muodot ovat Panajia, (kr. Παναγια) ja Hristos (kr. Χριστος).
- ⁴⁵ Kenttäpäiväkirja III, 9–10.
- ⁴⁶ Kenttäpäiväkirja I, 45; Kenttäpäiväkirja II, 14; *Nikolaou* 1992, 132–133.
- ⁴⁷ Kenttäpäiväkirja III, 17.
- ⁴⁸ Kenttäpäiväkirja I, 49; Kenttäpäiväkirja III, 27.
- ⁴⁹ Keväällä 2000 keskustelua herätti muun muassa Arkipiispa Kristoduloksen toimikaudella tapahtuneet muutokset kirkon linjassa. Esim. *Βημα* 2000, *Απριλιου* 14. A52.
- ⁵⁰ *Krasberg* 1996, 158–159.
- ⁵¹ Ks. liite 1.
- ⁵² *Gothoni* 2000, 1–11; kenttäpäiväkirja III, 11.
- ⁵³ *Popkin* 1987, 274–275.
- ⁵⁴ *Lofland–Skonovd* 1981, 378–379.
- ⁵⁵ Kenttäpäiväkirja I, 42, 45; Kenttäpäiväkirja III, 36.
- ⁵⁶ Pelagia käytti uskonnollisista perheistä tässä yhteydessä ilmaisua ”lähellä kirkkoa” (kr. κοντα στην εγγλησια). Ilmaisulla tarkoitetaan perheiden säännöllistä kirkossa käyntiä, pyhiinvaellusta jne.
- ⁵⁷ Kenttäpäiväkirja II, 14.
- ⁵⁸ Kenttäpäiväkirja II, 9.
- ⁵⁹ Luostarit tekevät monia päätöksiä itsenäisesti, mutta suuremmissa kysymyksissä neuvotellaan myös hiippakunnan ja sen piispan kanssa.
- ⁶⁰ Selvennettäköön, ettei naisen ortodoksisuudessa tarvitse luostariin jäädäkseen olla neitsyt. Hän voi myös olla eronnut. Joissakin tapauksissa nainen voi myös olla vielä virallisesti aviossa, vaikka elääkin normaalia luostarielämää, johon ei kuulu enää kanssakäymistä entisen aviopuolison kanssa. Kenttäpäiväkirja III, 41.
- ⁶¹ Kenttäpäiväkirja II, 8; *Salomäki* 1988, 62, 70; *Gothoni* 1993, 56.
- ⁶² Kenttäpäiväkirja III, 5.
- ⁶³ *Θεοτοκη* (1985, 93–107; *Arseni* 1999, 190.
- ⁶⁴ *Θεοτοκη* (1985, 111–143; *Arseni* 1999, 251, 180.
- ⁶⁵ *Lofland–Skonovd* 1981, 379–380.
- ⁶⁶ Kenttäpäiväkirja II, 11–13. Kenttäpäiväkirja I, 32.
- ⁶⁷ *Arseni* 1999, 150, 228; *Constantelos* 1982, 123.
- ⁶⁸ Kenttäpäiväkirja I, 41.
- ⁶⁹ *Arseni* 1999, 94, 260; Kenttäpäiväkirja III, 9.
- ⁷⁰ Tutkimuspäiväkirja II, 6. Filokalia I, 5–9; *Chitty* 1966, 67.
- ⁷¹ Kenttäpäiväkirja I, 14–15; Kenttäpäiväkirja III, 9.
- ⁷² Äiti Gavriilian kreikaksi ilmestynyt elämäkerta ”Η Ασκητικη της αγαπης”, ”Rakkauden askeesi” ilmestynyt lähivuosina suomeksi.
- ⁷³ *Gabrihlia* 1998, 7–150; Kenttäpäiväkirja II, 4; Kenttäpäiväkirja III, 14.
- ⁷⁴ Kenttäpäiväkirja III, 25; *Constantelos* 1982 105–107.

- ⁷⁵ Lofland–Skonovd 1981, 380–381.
⁷⁶ Lofland–Skonovd 1981, 381–382.
⁷⁷ Kenttäpäiväkirja II, 7–8.
⁷⁸ Kenttäpäiväkirja III, 24.
⁷⁹ *Gothóni* 1994a, 17.
⁸⁰ Weber 1963, c.f. *Valantasis* 1995, 545.
⁸¹ Kenttäpäiväkirja III, 38; Ks. myös *Gothóni* 1994a.
⁸² Kenttäpäiväkirja III, 32.
⁸³ *Arseni*, 1999, 43; *Hakkara* 1995, 32–33.
⁸⁴ *Suhola* 1989, 12–18.
⁸⁵ Kenttäpäiväkirja II, 12.
⁸⁶ *Gothóni* 2000, 2–3.
⁸⁷ Kenttäpäiväkirja III, 39.
⁸⁸ *Hiltunen* 1999, 135; *Pakkanen* 1995, 63.
⁸⁹ *Nikolaou* 1995, 102.
⁹⁰ *Berger & Luckmann* 1994, 59–64, 65–66.
⁹¹ *Berger & Luckmann* 1994, 70–73.
⁹² *Berger & Luckmann* 1994, 147–166.
⁹³ *Berger & Luckmann* 1994, 155–165.
⁹⁴ *Berger & Luckmann* 1994, 163.
⁹⁵ *Berger & Luckmann* 1994, 163–164.
⁹⁶ Aikakäsitykseen vaikuttavat Juliaaninen kalenteri, joka on kolmetoista päivää jäljessä vallalla olevasta länsimaisesta eli gregoriaanisesta ajanlaskusta sekä Bysanttilainen aikataulu, jonka mukaan päivä alkaa auringonlaskusta. Bysanttilaista aikataulua ei käytännössä noudateta kovinkaan laajalti Athoksen ulkopuolella, mutta esim. Oreokastron luostarissa puhuttiin vuorokaudenajoista ”Bysanttilaisittain”, vaikka muutoin käytössä olikin vakiintunut länsimainen systeemi. Kenttäpäiväkirja I, sivut: *Arseni* 1999, 123–124; *Gothóni* 1994b, 72–73.
⁹⁷ *Berger & Luckmann* 1994, 165–169.
⁹⁸ *Berger & Luckmann* 1994, 176–178.
⁹⁹ *Berger & Luckmann* 1994, 179.
¹⁰⁰ *Berger & Luckmann*, 1994, 177–179.
¹⁰¹ Ks. myös kappale 12.3 maailmasta pakeneminen ja maailman hylkääminen.
¹⁰² *Berger & Luckmann* eivät käsittele teoksessaan muita mahdollisia sosialisointiprosesseja, kuten sellaisia, joissa yksilö hankkii tietoa muiden (kuin omansa) yhteiskuntien objektiivisesta todellisuudesta. Tällaisen prosessin voidaan katsoa sisältävän piirteitä sekä primaari- että sekundaarisosialisatiosta, mutta olevan silti itsenäinen prosessi. Nunnan luostariin jäämisen kuvaamiseen sekundaarisosialisointi käy kuitenkin mainiosti, sekundaarisosialisoinnin kuvatessa nimenomaan roolispesifin tiedon hankkimista. *Berger & Luckmann* 1994, 184.
¹⁰³ *Valantasis* 1995, 544–552.
¹⁰⁴ *Valantasis* 1995, 552.
¹⁰⁵ *Berger & Luckmann* 1994, 180.
¹⁰⁶ Kenttäpäiväkirja III, 37.
¹⁰⁷ Kenttäpäiväkirja III, 38.
¹⁰⁸ Kenttäpäiväkirja III, 42.
¹⁰⁹ Kenttäpäiväkirja III, 42, 45; *Berger & Luckmann* 1994, 180–184.
¹¹⁰ Ortodoksisuus voi olla niin primaari-, kuin sekundaarisosialisointinkin kohteena.
¹¹¹ c.f. *Englund* 1997, 205–209.
¹¹² *Berger & Luckmann* 552–554.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Painamattomat lähteet:

- Kenttäpäiväkirja I, (1999) 50 sivua.
 Kenttäpäiväkirja II, (1999) 14 sivua.
 Kenttäpäiväkirja III, (2000) 45 sivua.

Kenttäpäiväkirja-aineisto käsittää sekä kentällä tehdyt haastattelut että havainnot. Aineisto on tekijän hallussa.

Painetut lähteet:

Arseni, Arkkimandriitta
 1999 Ortodoksinen sanasto. Helsinki: Otava.

Ελλάδα

- 1983 Ελλάδα: Ιστορία και ο πολιτισμός. Το νέο ελληνικό κράτος, ο πολιτισμός. Β μέρος. Αθήνα: Παιδεία–Μαλλιαρης.

Filokalia I

- 1986 Kokoelma pyhien kilvoittelijaisien kirjoituksia. Koonneet pyhät Makarios Notaras ja Nikodemos Athosvuorelainen. Suom. Sisar Kristoduli Lampi. Toim. I. Nikkanen. Pieksämäki: Valamon Ystävät ry.

Θεοτοκῆς, Νικήφορος

- 1985 Επιφωνηματικοί Λογοί εις Μοναχὴν. Εκδοσεις Σημαντρο: Χολαργός.

Kirjallisuus

Aronson, Elliot

- 1973 Sosiaalinen eläin. Keuruu: Otava.

Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas

- 1994 [1966] *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Tiedonsosiologinen tutkimus.* Helsinki: Gaudeamus.

Το Βήμα

- 2000 Η Εκκλησία την εποχή του Χριστοδούλου. Α 52. Κυριακή 16 Απριλίου. πτ. Α 52–54

Du Boulay, Juliet

- 1974 Portrait of a Greek Mountain Village. Oxford: Clarendon Press.

- Chitty, Derwas J.*
1966 *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism Under the Christian Empire.* Oxford.
- Clogg, Richard*
1992 *A Concise History of Modern Greece.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Constantelos, Demetrios J.*
1982 *Understanding the Greek Orthodox Church its Faith, History and Practice.* New York: The Seabury Press.
- Dubisch, Jill*
1991 *Gender, Kinship and Religion: "Reconstructing" the Anthropology of Greece.* Loizos-Papataxiarchis (Ed.) *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece.* New Jersey: Princeton University Press.
- Englund, Harri*
1997 *Kulttuurien käsitteellistäminen: Essee etnografian metodologiasta.* Nisula Tapio (Toim.) *Näköaloja kulttuureihin. Antropologian historiaa ja nyky-suuntauksia.* Gaudeamus: Suomen antropologisen seuran julkaisuja. S. 196–218.
- Γαβριηλ, Μοναχ*
1998 *Μοναχική Γαβριηλ. Η ασκητική της αγάπης.* Αθήνα: Σειρά ταλαντο.
- Γιουλτσής, Βασίλειος*
1993 *Η Κοινωνική Θεση Της Γυναίκας. Κοινωνιολογική και θεολογική προσέγγιση. Θεολογική Επετηρίδα Ιεράς Μητροπόλεως Κιτίου. Εκκλησιαστικός Κηρυκας. Τομος Ε. (Ανατοπο) Θεσσαλονική.*
- Gothóni, Renè*
1993 *Paradise within Reach. Monasticism and Pilgrimage on Mt. Athos.* Helsinki: Helsinki University Press.
1994a *Luostari- ja Pyhiinvaellustutkimuksesta. Te menitte asumaan meren saareen. Tutkimuksia Valamon luostarista, 17–22. Heinävesi: Varkauden painopiste. [Valamon luostarin kirjasto]*
1994b *Tales and Truth. Pilgrimage on Mount Athos – Past and Present.* Helsinki: Helsinki University Press.
2000 *The Sense of Becoming a Monastic. Temenos Vol. 35. [käsikirjoitus]* Helsinki: Suomen uskontotieteellinen seura. 1999.
- Hakkavainen, Jarmo*
1995 *Yksilöllisyydestä yhteisöllisyyteen. Johdatus ortodoksiseen etiikkaan.* Joensuu: Joensuun yliopisto
- Hellier, Chris*
1997 *Μοναστηρια Της Ελλάδας.* Αθήνα: Εκδοσεις Ι. Καρακωτσόγλου.

- Hiltunen, Aino-Maija*
1999 *Konversio, kertomus, nainen – kääntymisen ja sukupuolen kohtaamisia. – Uskonto ja sukupuoli. Toim. Tuula Hovi – Aili Nenola – Tuula Sakaraho – Elina Vuola* Helsinki: Yliopistopaino. S. 134–147.
- Iossifides, Marina A.*
1991 *Sisters in Christ: Metaphors of Kinship among Greek Nuns.* Loizos-Papataxiarchis (Ed.) *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece.* New Jersey: Princeton University Press. Pp. 139–149.
- Juntunen, Mari-Johanna*
2000 *Luostariin jäämisen mielekkyys kreikkalaisen naisen elämässä. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma.* Painamaton. Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.
- Κοκορης, Δημητριος Θ.*
1997 *Ορθοδοξα Ελληνικα Μοναστηρια. (Προσκυνηματικος Οδηγος) Αθηνα: ΕΠΤΑΛΟΦΟΣ ΑΒΕΕ.*
- Krasberg, Ulrike*
1996 *Kalitheia. Männer und Frauen in einem griechischen Dorf.* Frankfurt–New York: Campus Verlag.
- Kärkkäinen, Tapani*
1999 *Kirkon historia – ortodoksin käsikirja. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.* Jyväskylä: Gummerus kirjapaino Oy.
- Lofland, John-Skonovd, Norman*
1981 *Conversion Motifs. Journal for the Scientific Study of Religion Vol. 20, No.1. Pp. 373–385.*
- Loizos, P. - Papataxiarchis, E.*
1991 *Introduction.* Loizos-Papataxiarchis (Ed.) *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece.* New Jersey: Princeton University Press. Pp. 5–10.
- McGrath, Alister E.*
1996 *Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan.* Helsinki: Kirjapaja.
- Meyendorf, John*
1970 *Marriage: An Orthodox Perspective.* New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Nikolaou, Theodor*
1995 *Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche. Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie; Bd. 3. St. Ottilien: EOS-Verlag.*
- Pakkanen, Petra*
1995 *The Religiosity of the Sacred Island of Tinos in Greece: History, Monasticism and Pilgrimage. Byzantium and the North: Acta Byzantina Fennica. Vol.7. Helsinki: Bysantin tutkimuksen seura. Pp. 55–86.*

Popkin, Richard

1987 *Relativism*. The Encyclopedia of Religion 12. New York: MacMillan Publishers. Pp. 274–275.

Salomäki, Ulla

1988 *Nainen mustissa – tutkimus kreikkalaisista ortodoksinaisista kyläyhteisössä ja luostarissa*. Uskontotieteen pro gradu tutkielma (painamaton).

Sharma, Arvind (Ed.)

1987 *Women in World Religions*. Albany: State University Press.

Suhola, Johannes

1989 [1936] *Askeesi ja sen ilmenemismuodot Valamossa*. Joensuu: Ortodoksinen kirjallisuusyhdistys Ortokirja ry.

Valantasis, Richard

1995 *A Theory of the Social Function of Asceticism*. Vincent L. Wimbush – Richard Valantasis (Ed.): *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press. Pp. 544–552.

Ware, Kallistos

1983 *The Church: A Time of Transition*. Richard Clogg (Ed.): *Greece in the 1980s*. New York: St. Martin's Press. Pp. 208–227.

Ware, Timothy

1997 *The Orthodox Church*. London: Penguin Books Ltd.

SUMMARY

Mari-Johanna Juntunen, *The sense of Becoming a Nun in the Life of a Greek Woman*

This article explains the factors affecting a woman's decision to become a nun in Greek society. The article is based on a Master's thesis, for which eleven nuns were interviewed in three convents in Northern Greece. The interviews were carried out during the academic years 1999 and 2000. The factors are separated into two categories. The so-called secondary factors are being analysed by making use of John Lofland's and Norman Skonovd's theory concerning conversion motives, whereas the so-called primary factor is analysed by making use of Peter Berger's and Thomas Luckmann's social theory. The starting point of the analyses is the idea that the changing identity of a woman can be described in terms of conversion. Conversion can then be seen as a personal change of an individual, through which life has to be explained again, or it can be seen as a process that changes an individual's concept of basic reality.

The secondary factors are: 1. the alternative factor: The women who have become nuns experience monastic life as a meaningful and rewarding choice instead of an individualistic lifestyle and they stress the meaning of tradition in the

Orthodox Church. The alternative factor can in many cases be seen as an opposite phenomenon to the intellectual conversion motive, presented by Lofland and Skonovd. According to Lofland and Skonovd, the intellectual motive is connected to the privatisation of religion, where religion appears as a supermarket-like product from which one can choose the elements one likes. Instead, the interviewed nuns, especially the young and educated, emphasised the meaning of adopting the whole dogma of the Orthodox Church. 2. The faith factor or culture-relativistic factor: One has to examine the Greek woman's decision of becoming a nun within the framework and with criteria of the culture in question. The most common answers of nuns, according to the decision of becoming a nun, can be described as expressions of faith. These expressions make sense when they are seen as part of the Greek orthodox framework. 3. The affective factor: The women who have become nuns have adopted some ideals of monastic life by means of their social setting. The nuns in general come from religious families which have e.g. made pilgrimages to monasteries. Thus the nuns usually have had a positive emotional bond towards monastic life from an early age.

The primary factor, the monastic community: Finally, it is the monastic community, the significant others, that makes a woman's decision to become a nun sensible. The community provides an example and a concept system to legitimate a woman's process of adopting into a nunnery. The changing identity of a woman is maintained in interaction with other nuns who have absorbed the Orthodox discourse. The monastic community helps the nun to alternate the primary socialisation, i.e. the reality that an individual has fully realised in early childhood, and to maintain the identity of a nun, acquired in the process of secondary socialisation.

Jukka Korpela

Pyhä Herman Solovetskilainen

Pyhä Herman Solovetskilainen tunnetaan kirkon perinteessä Solovetskin luostarin perustajana yhdessä Pyhien Zosiman ja Savvatin kanssa. Sinänsä hän ei ole suuria historian hahmoja. Laajan yleisön kannalta Hermanin elämän pohtimiseen on kuitenkin muutamia tärkeitä syitä. Joissakin yhteyksissä häntä on pidetty jopa suomalaiskansallisena pyhimyksenä. Innoitus tämänkin artikkelin laatimiseen lähti siitä, että allekirjoittanutta pyydettiin kirjoittamaan Suomen Historiallisen Seuran kansallisbiografia-hankkeeseen P. Hermania käsittelevä artikkeli. Epäilyni Hermanin sopimattomuudesta kansallisbiografian kohteeksi vahvistui työn edetessä. Kiinnostavaa on myös se, mikä on historiallisen tietämyksen ja kirkollisen legendan suhde. Siis mitä todella voimme tieteellisesti väittää tietävämme pyhistä? Tämä kysymys voidaan esittää myös P. Hermanin yhteydessä.

Solovetskin paterikon mainitsee Hermanin olleen kotoisin Tot'man kylästä. Hänen kotiolonsa kuvataan yksinkertaisiksi mutta hurskaiksi. Perimätiedon mukaan Herman ei saanut lapsuudessaan maallista sivistystä, minkä vuoksi hän ei koko elämänsä aikana oppinut lukemaan.¹ Tavallisenä (yksinkertaisena) ja lukutaidottomana hänet mainitsee myös vanhin lähdeteksti eli ”Kertomus Solovetskin perustajien elämäkertojen kirjoittamisesta” («Слово о сотворении жития началников соловецких»)²

Tutkimuskirjallisuus tarkentaa Hermanin olleen kotoisin Vienajoen varrelta.³ Tämä tieto ei kuitenkaan perustu luotettaviin lähteisiin. Paterikonin taustalla olevat kertomukset ja ”perimätieto” ovat monikerroksisia, ajan saatossa kasvaneita ja monilta osin paljon myöhäisempää perua eikä niitä sen tähden voi pitää historiallisesti luotettavina.⁴ Mikään lähteissä ei toki suoraan kiistä Hermanin mahdollista karjalaista tai vienalaista alkuperää. Suomen ortodoksinen kirkko ei luettele Hermania tavanomaisissa jumalanpalveluksissa muiden Karjalan pyhien joukossa.

P. Hermanin myöhemmistä vaiheista voinee päätellä, että hän oli syntynyt vuoden 1400 tienoilla. Hän toimi näet kiistatta jo 1420-luvulla, ja perimätieto pitää häntä kilvoittelijavanhuksena. Käsite «старей» tarkoittaa ensisijaisesti henkistä kypsyyttä eikä niinkään fyysistä ikää, mutta epiteetti edellytti myös elämäkokemusta eli ainakin 30 ikävuotta. Vanhemmissa teksteissä ”vanhus”-käsitettä ei käytetä eksplisiittisesti Hermanista ennen kuin P. Zosiman elämäkerran yhteydessä 1430-luvun loppu-

puolelta alkaen⁵, vaikka myös tätä aiemmat kertomukset ilmaisevat implisiittisesti asian.

Pyhimyselämäkerran mukaan Herman asui erakkona Uikujoen (Вьгг) rannalla. Valamossa kilvoitellut Kirillo-Beloozerskin luostarin vanhus Savvati tuli hänen luokseen etsiessään vielä Valamoakin syrjäisempää kilvoittelupaikkaa. Vanhukset siirtyivät Solovetskin saarelle ja rakensivat sinne omat keljansa.⁶ Ustjugin kronikan mukaan laskien tämä olisi tapahtunut n. 1423.⁷ Mikään muu lähde ei indikoi näin varhaista ajoitusta ja sitä lieneekin pidettävä liian aikaisena.⁸ Paterikonin mukaan Herman olisi käynyt ensimmäisen kerran itseksensä saarella 1428 ja vasta tämän jälkeen palannut sinne Savvatin kanssa. Tämä lankeaisi yksin Pyhien Zosiman ja Savvatin pyhimyselämäkerran sisäisen logiikan kanssa, joka puoltaisivuotta 1429.⁹

Herman lähti jonkin vuoden kuluttua takaisin mantereelle, ja Savvati jäi yksin.¹⁰ Kun Savvati tunsu kuolemansa lähestyvän, lähti hänkin saarelta ja meni Uikujoen rannalla kilvoitelleen ”igumeni” Nafanajlin luo, nautti tämän tshasovnessa Pyhät Lahjat ja kuoli siellä. Savvatin turmeltumattomat jäännökset siirrettiin pyhimyselämäkerran mukaan igumeni Zosiman aikana Solovetskiin. Kirjallisuudessa Savvatin kuolema on perinteisesti ajoitettu vuoteen 1435 ja hänen pyhäinjäännöstensä siirto vuoteen 1465, vaikka kumpaakaan vuotta ei pyhimyselämäkerrassa suoraan mainita. Savvatin elämään liittyvän muun kronologian perusteella ensiksi mainittu ajoitus on todennäköisin. Jälkimmäinen ajoitus on monessa suhteessa ongelmallisempi, joskaan sitäkään ei voi täysin poissulkea.¹¹ Ustjugin kronikka ajoittaa Savvatin kuoleman jo vuoteen 6937 Maailman luomisesta eli vuoteen 1429 j.Kr.¹²

Savvatin kuoleman jälkeen erämaahan saapunut nuori kilvoittelija Zosima tapasi mantereella Hermanin, ja he päättivät yhdessä siirtyä saarelle. Pyhimyselämäkerta ei ajoita tapausta muutoin kuin toteamalla, että vuoden kuluttua Savvatin kuolemasta Zosima saapui Vianaan. Kirjallisuuteen onkin näin vakiintunut käsitys vuodesta 1436.¹³ Solovetskin paterikonin mukaan Zosima oli varakkaasta perheestä Novgorodin maalta, Tolvuin (Tolvaaja) kylästä Äänisen rannalta (Äänisniemestä).¹⁴ Pyhimyselämäkerran Volokolamskin käsikirjoituksessa kerrotaan Zosiman tulleen Šungan kylästä, mutta vanhempien asuneen ensin Novgorodin kaupungissa ja vasta sitten muuttaneen tuohon kylään meren äärelle.¹⁵ Makarijn Suuren Lukuminean tekstissä puhutaan vain täsmentämättömästi Novgorodin alueesta.¹⁶ Heikki Kirkinen on esittänyt Zosiman olleen karjalainen.¹⁷ Sen sijaan hänen mahdollista novgorodilaistaustaansa on puolustettu venäläisessä tutkimuksessa.¹⁸

Esitetyt väitteet eivät sinänsä teoriassa kumoa toisiaan, koska periaatteessa Äänisniemi kuului 1400-luvulla Novgorodiin, ja sekä Tolvui että

Šunga sijaitsivat Äänisniemellä.¹⁹ Olisi kuitenkin omituista painottaa paterikonin tavoin Äänisniemen olleen "Novgorodin aluetta" («область»). Vaikka tekstissä puhutaan tällä tavoin Novgorodista, siinä todennäköisesti tarkoitetaan pikemminkin kaupunkia likempänä sijaitsevia seutuja. Ajatus Äänisestä voi siten olla vasta perinteen myöhempää kerrosta. Toisaalta uusin venäläinen tutkimus pitää realistisena ajatusta Äänisniemellä lähekkäin toisiaan sijainneista Tolvuin ja Šungan kylistä Zosiman kotina.²⁰ Eri asia kuitenkin on, olisiko Zosima ollut etnisesti karjalainen. Heikki Kirkinen, joka luottaa Zosiman karjalaistaustaan, ei mielestään dokumenteissaan kykene tätä osoittamaan, vaikka hän toki kiistatta todistaa Äänisniemen ja Solovetskin läheistä yhteenkuuluvuutta 1400-luvulla.²¹ Huomionarvoista kuitenkin on, että pyhimyselämäkerta painottaa koko ajan "kiusallisen" voimakkaasti Solovetskin yhteyksiä vaikutusvaltaiseen Novgorodiin. Myös tutkimuksessa ja kirkon perinteessä toistuu sama painotus.²² Tämä taas voi olla epähistoriallista perua 1500- ja 1600-luvuilta, jolloin Solovetskin mahtavuuden takia sen yhteyttä Novgorodiin haluttiin luonnollisesti korostaa. On toki myös mahdollista, että Novgorod-yhteys on lisätty Zosiman elämäkertaan vasta myöhemmin.

Perillä Zosima näki näyn, joka pohjalta hän alkoi rakentaa luostaria – kilvoittelijoiden yhteisasuntolaa – yhdessä Hermanin kanssa. Luostarista tuli merkittävä huolimatta sen syrjäisestä sijainnista vaarallisen merimatkan päässä. Solovetskiin kerättiin myös huomattava kirjasto. P. Zosima kuoli saarella igumenina 1478.²³ Samoihin aikoihin Taivaan riemuitsevaan seurakuntaan muutti myös P. Herman. Asuttuaan 50 vuotta saarella hän lähti toimittamaan Solovetskin luostarin asioita Novgorodin kaupunkiin, jossa hän kuoli P. Antonij Roomalaisen luostarissa.²⁴ Kuolema ajoitetaan yleensä syksyyn 1478 tai 1479 (riippuu seurataanko 1.9. vai 1.1. alkavaa kalenteria). Kuolinvuoden määrittäminen perustuu kuitenkin lähinnä ajatukseen, että Herman asui saarella mainitut 50 vuotta. Sekä luostarin perustamisajankohta – josta ei ole täyttä varmuutta – että Hermanin toimiminen igumeni Dosifejn laatiman elämäkerran lähteenä näyttäisivät puoltavan hieman myöhempiä kuolinajankohtaa. Tästä johtuen eräät tutkijat ovat ajoittaneet Hermanin kuoleman vasta vuoteen 1484.²⁵

Hermanin jäännökset haudattiin aluksi Heuroilaan, koska paterikonin mukaan Solovetskiin ei päästy kelirikon vuoksi.²⁶ Ne siirrettiin Solovetskiin viiden vuoden kuluttua Hermanin kuolemasta. Tällöin havaittiin, että jäänteet eivät olleet mädäntyneet. P. Hermanin juhlaa vietetään siirron muistopäivänä 30. heinäkuuta.²⁷ Tosiasiassa Hermannin jäännösten siirron täsmällinen ajankohta ei ole selvillä. Uusin tutkimus katsoo tämän tapahtuneen igumeni Isaijan aikana 1483–1485, kuten itse asiassa paterikonkin toteaa.²⁸ Huomionarvoista on, että kilvoittelijaa ei haudattu alun perin Solovetskiin. Esitetty kelirikkoselitys ei vakuuta sen enempää kuin

kuoleminen Novgorodissa. Jos Herman olisi kuollut sikäläisessä luostarissa, hänen jäännöksiään olisi tuskin ryhdytty kuljettamaan yli tuhannen kilometrin ja vaikeiden kulkuyhteyksien päähän. Mikäli Hermanin jäännökset olisi todella haluttu siirtää Novgorodista Solovetskiin, niin tuskinpa kelirikon olisi annettu yllättää ja keskeyttää suurprojektia viideksi vuodeksi. 1800-luvulla laadittu Solovetskin kronikka selittää tapahtumaa niin, että Hermanin oppilaat olisivat kuljettaneet kilvoittelijan jäännökset Novgorodista. Ongelmallista kuitenkin on, että kronikan sisältämät maininnat pyhänjäännösten kuljetuksesta ovat sisällöltään niin niukkoja, että niiden varaan on vaikea rakentaa luotettavaa evidenssiä.²⁹ Myöhemmin luotu Hermanin henkilökuva on esimerkiksi saanut aikaan sen, että hänellä on oletettu olleen oppilaita, vaikka tämä ei mistään historiallisesta lähteestä ilmenekään. Jopa igumeni Dosifejsta tehtiin hänen oppilaansa.³⁰ On mahdollista, että Herman kuoli todellakin mantereelle, jonne hän oli – kaikkien kirjallisten lähteiden mukaan – joka tapauksessa palannut ennen Savvatin kuolemaa ja asettunut sinne jälleen pysyvästi asumaan; mikäli ylipäätään oli koskaan Savvatin kanssa siirtynytään Solovetskin saarelle. Luiden siirto ja kertomus yhteiskilvoittelusta Zosiman kanssa voi olla osa myöhemmin luotua legenda.

Muisto Hermanista säilyi tai syntyi hänen kuolemansa jälkeen lähinnä suullisessa muodossa, eikä häntä voi pitää luostarinsa suurena hahmona sen elämän alkuvuosisatoina. Tämä näkyy myös 1800-luvun Solovetskin kronikassa, jossa Hermania ei juurikaan mainita.³¹ Myös virallinen kanonisointi tapahtui vasta yli kaksisataa vuotta pyhän kuoleman jälkeen. Solovetskin veljestö pyysi oikeutta paikallisen P. Hermanin juhlan viettoon Holmogorodin arkkipiispa Afanasijlta. Piispan vastasi veljestölle 16.9.1690. Arkkipiispa tuki hanketta, mutta sanoi sen olevan mahdollinen vain tsaarin ja patriarkan siunauksella.³² Vaikka sen enempää piispan vetoamusta Moskovaan kuin vastaustakaan tähän anomukseen ei tunneta, myönteinen päätös lienee saatu melko pian.³³ Tämän jälkeen Herman-kultti kasvoi tavanmukaisesti ja siksi kaikkia Solovetskin paterikonin kertomuksen yksityiskohtia ei voi pitää historiallisesti aitoina. Ne on otettu luostarin perimätiedosta, jolla suullisen perimätiedon tavoin on tapana kasvaa alkuperäisiä mittasuhteitaan suuremmaksi.

P. Herman haudattiin alun perin Solovetskin P. Nikolaoksen kirkkoon, alttariin nähden oikealle puolelle P. Savvatin jäännösten luo,³⁴ mikäli Ključevskilta peräisin oleva omituinen selitys Hermanin jäännösten löytämisestä vasta v. 1627 ei pidä paikkaansa.³⁵ Kanonisoinnin jälkeen hänelle rakennettiin oma tshasovna ja lopulta 1860 valmistui Solovetskin P. Hermanin kivikirkko.³⁶

Historiantutkijalle P. Herman Solovetskilaisen elämästä ei ole säilynyt paljoakaan aitoa tietoa. Häntä ei ole mainittu yhdessäkään asiakirjaläh-

teessä. Osaksi syy voi olla siinä, että luostari paloi kahdesti Hermanin kuoleman jälkeen: ensin vuonna 1484 ja toisen kerran ”perustuksiaan myöten” 1538.³⁷ Tällöin tuhoutui runsaasti aineistoa 1400-luvulta. Mielenkiintoista on myös se, että 1500-luvun lopulla laadittu ja 1600-luvulla redagoitu Solovetskin kronikka ei sanallakaan mainitse Hermania, vaikka se kattaa ajan vuodesta 862 vuoteen 1606.³⁸ Varhaisimmat tiedot Hermanista ovatkin peräisin ensimmäisestä suuresta Karjalan pyhimyselämäkerrasta eli Pyhittäjien Zosiman ja Savvatin Solovetskiläisten elämäkerrasta.³⁹ Siihen sisältyvässä kertomuksessa elämäkertojen kirjoittamisesta («СЛОВО О СОТВОРЕНИИ») mainitaan, että Solovetskin pappismunkki Dosifej keräsi aineistoa luostarinsa perustajista Novgorodin arkkipiispa Gennadijn (1484–1504) kehotuksesta. Dosifej oli Zosiman oppilas ja hänen lähteenään toimi lukutaidoton Savvatin ystävä, munkki Herman.⁴⁰ Solovetskin paterikon puolestaan kertoo Hermanin keränneen Zosiman ja Savvatin elämästä tietoa ja tämän pohjalta Hermanin (sic!) oppilas Dosifej teki pyhimyselämäkerran.⁴¹

Dosifej toimi itse luostarin igumenina Zosiman kuoltua vuosina 1478–1483 ja sen jälkeen oli Novgorodissa ainakin vuosien 1493 ja 1494 tienoilla.⁴² Dosifejn kirjoituksen pohjalta nykyisin vanhimman tunnetun elämäkertalaitoksen laati Beloozeron Kaikkein Pyhimmän Jumalansynnyttäjän syntymän luostarissa⁴³ vankeudessa ollut Kiovan metropoliitta Spiridon-Savva 1503, ja työtä täydennettiin, kun Zosima ja Savvati kanonisoi-tiin koko kirkon pyhiksi 1547.⁴⁴

On epäselvää, oliko Dosifejn kirjoitus jo muodollisesti pyhimyselämäkerta vai oliko hän vain kerännyt tätä varten materiaalia. Kaikki meille säilyneet käsikirjoitukset perustuvat näet Spiridon-Savvan tekstiin. «СЛОВО О СОТВОРЕНИИ» nimenomaan korostaa, että oppinut Spiridon muokkasi pyhän kertomuksen oikeaan ja kaunopuheiseen asuun Dosifejn kömpelöistä muistiinpanoista.⁴⁵

Spiridon-Savva oli aikansa merkittäviä poliittisia dissidenttejä. Hän oli Turkin sulttaanin suostumuksella Konstantinopolin patriarkan metropoliitaksi vihkimä pappi. Itä-Euroopan erikoisessa poliittisessa tilanteessa hän oli ns. ”kolmas vaihtoehto” Rusin kirkon johtoon. Hänen avulla patriarkka koetti syrjäyttää Puolan ja Liettuan tukemaa unionimielestä kirkon johtoa alueen länsiosissa. Toisaalta idässä oli suuriruhtinaan/tsaarintuoma Moskovan metropoliitta, joka korosti Moskovan ja sen kirkon itsenäisyyttä harhaoppeihin langenneesta Konstantinopolista. Jotakin Spiridonin luonteesta kertoo se, että hän sai lisänimekseen ”Saatana” toimintatarmonsa, rivakkuutensa ja aikaansavuutensa vuoksi.⁴⁶ Niinpä Spiridon-Savva oli aluksi vankeudessa Liettuassa ja hänen sieltä päästyään moskovalaiset laittoivat hänet Beloozeron vankilaan, koska pelkäsivät hänen vehkeilevän Moskovaa vastaan sen paikallisten kilpailijoiden kanssa Luoteis-Venäjän

tulenarassa poliittisessa tilanteessa.⁴⁷ Hermanin, Zosiman ja Savvatin kannalta merkityksellistä on se, miksi Novgorodin arkkipiispa Gennadij halusi elämäkerran kirjoitettavaksi; miksi Dosifej ei toimitannut omaa tekstiään Novgorodiin vaan poliittisesti epäilyttävälle Spiridonille. Olisi mielenkiintoista tietää, kuinka tämä suhtautui tekstiin ja miten se lopulta päätyi Moskovan valtaa tukeneeseen Suureen Lukumineaan (= ВМЧ).⁴⁸

Dosifejn ja Spiridonin keskinäistä yhteydenpitoa on vaikea haarukoida tarkasti. Viimeinen maininta Dosifejsta on vuodelta 1514, kun taas Spiridon tunnetaan vankeudesta Liettuassa vielä 1482 ja seuraavan kerran hänestä on maininta Beloozerosta 1503.⁴⁹ Volokolamskin käsikirjoitus antaa selitykseksi tapahtumaketjulle sen, että arkkipiispa Gennadij vaati Dosifejta kirjoittamaan. Tämä esteli pyyntöä väittämällä, että ei osannut kirjoittaa tyyllisesti oikein vaan osasi tehdä vain kömpelöitä muistiinpanoja. Piispa määräsi Dosifejn kuitenkin toimimaan taitojensa mukaan. Kun tämä oli kerännyt itse tuntemansa ja Hermanilta kuulemansa aineiston, hän ei kuitenkaan uskaltanut näyttää sitä Gennadijille vaan yritti löytää taitavan kirjoittajan. Hän suunnitteli kääntyvänsä Moskovan luostarihallinnon puoleen, päätyi Beloozeron ja tapasi Spiridonin, joka laati tekstin. Tämän jälkeen Dosifej luovutti sen arkkipiispa Gennadijille ja kertoi, kuka oli elämäkerran kirjoittanut.⁵⁰ Selitys vaikuttaa legendalta, eikä sitä siksi voine täysin uskoa. Kiintoisaa on kuitenkin huomata siitäkin se seikka, että pyhimyselämäkertojen keskeisin piirre ei ole historiallisten faktojen täsmällisyys: yksityiskohdat ovat pikemminkin alisteisia jo lähtökohtaisesti muodolle. Hermanin elämäkerran varhaishistoria täytyy siis jättää avoimeksi, mutta samalla sen luomiseen täytyy liittää epäily paitsi taiteellisesta niin myös poliittisesta kekseliäisyydestä.⁵¹

P. Hermanin oma elämäkerta (”Повесть о старце Германе”) kehittyi jonkinlaiseen muotoon 1500-luvun loppuun mennessä tai viimeistään 1620-luvulle tultaessa.⁵² V. O. Ključevskij ajoittaa sen tosin v. 1627 tuntemansa Hermanin jäännösten löytämisen jälkeiseen aikaan.⁵³ Ajoituskysymystä on kuitenkin tutkittu vain pinnallisesti. Huomionarvoista on se, että Herman ei päässyt itsenäisesti Makarijn Suureen Lukumineaan kuten Solovetskin kaksi muuta perustajaisää Zosima ja Savvatij. Hän ei myöskään ollut mainitsemisen arvoinen henkilö 1500-luvun lopun Solovetskin kronikan kirjoittajalle, mikä omalta osaltaan toki heittää varjon sen ajatuksen ylle, että pyhimyselämäkerta olisi laadittu ennen 1600-lukua.⁵⁴ Elämäkerta lienee joka tapauksessa kirjoitettu Solovetskin luostarissa. Käsikirjoituksissa se seuraa Solovetskin igumenin ja myöhemmän Moskovan metropoliitta Pyhän Filipin (k. 1569) elämäkertaa, mistä voidaan otaksua näiden tekoajan olleen lähellä toisiaan ja tekijän olleen vielä mahdollisesti sama. Tätä tutkimus ei ole kuitenkaan vielä selvittänyt. Filipin elämäkerran kirjoitti Solovetskin munkkin Pafnutij.⁵⁵ P. Fili-

pin jäännökset siirrettiin Solovetskiin 1591 ja pian tämän jälkeen alkoi hänen paikallinen kulttinsa.⁵⁶

Ensimmäiset käsikirjoitukset Hermanin pyhimyselämäkerrasta ovat aikaisintaan 1600-luvun puolivälistä.⁵⁷ Tekstin mukaan P. Herman ilmestyi Tot'man pappi Grigorijlle 1612.⁵⁸ Kirjallisuudessa kerrotaan Grigorijn maalanneen samassa yhteydessä myös Hermanista ensimmäisen ikonin ja laatineen Hermanin troparin. Nämä tiedot rakentuvat kuitenkin viitteitä vailla olevaan Vasil'evin Hermania käsittelevään artikkeliin Brockhausin tietosanakirjassa viime vuosisadalta. Viitteettömyys ei tietenkään ehdottomasti kumoa väitettä, mutta vaikeuttaa tietenkin sen pitämistä tieteellisesti totena. Lisäksi ei ole varmuutta siitä, milloin koko Grigorij-episodi on lisätty tekstiin.⁵⁹ Nykytutkimus korostaa, että elämäkerran varhaisimmat vaiheet eivät edusta tyyllilajiltaan pyhimyselämäkertaa, siksi niitä kutsutaan termillä «повесть» eikä termillä «жизне». Pyhimyselämäkerraksi otsikointi kuuluu vasta myöhäisempään aikaan.⁶⁰

Itse "Повесть" on historiallisena lähteenä köyhä. Keskeistä on pyhän saapuminen Solovetskiin, hänen kuolemansa ja ihmeteot. Myöskään Hermanin osalta siinä ei ole mitään olennaisesti uutta historiallista lisätietoa, jota ei olisi jo Zosiman ja Savvatijn elämäkerrassa. Tekijäkin ilmoittaa sen rakentuvan juuri asianomaisten elämäkerran ja «Слово о сотворении» varaan. Ainutkertaista on vain jakso Hermanin viimeisistä päivistä, joista tekstin mukaan tekijälle tiesi kertoa ainoastaan eräs veli. Tämä veli kertoi kuulleensa kauan sitten nuoruudessaan eräältä vanhukselta, kuinka "avva" Herman kuoli ja minne hänet haudattiin. Todellisuudessa siltä osin kuin kirjoittajalla ei ollut mitään tietoa Hermanin vaiheista (esim. nuoruus) hän noudatti vakiintunutta tapaa ja turvautui yleisiin stereotyyppisiin shablonihin.⁶¹

Dosifejn kirjoituksen pohjalta Hermania on pidettävä historiallisena henkilönä. Muutoin kaikki yksityiskohdat hänen elämästään jäävät täysin hämäräksi. Kaikki Hermania koskevat lähdekirjoitukset ovat kuitenkin jossakin määrin historiallisesti epäluotettavina. Myöhäinen kanonisointi on myös epäilyttävä. Solovetskin historiassa 1400-luvulla Pyhien Savvatin ja Zosiman ohella keskeisin henkilö lienee juuri igumeni Dosifej. Hän keräsi mm. kirjoja luostariinsa ja oli läheisissä yhteyksissä Novgorodiin. Voidaan jopa perustellusti kysyä, onko kenties hänen henkilöhistoriastaan lainattu piirteitä P. Hermanin henkilöhistoriaan. Näyttäähän Dosifejn ja Hermanin suhde Zosiman oppilainakin sekoittuneen traditiossa. Tämän mahdollisuuden kanssa on myös laajemmin ristiriidassa se, että Dosifej oli oppinut ja lukenut henkilö kun taas Herman lukutaidoton. Joltakulta Dosifej oli kuitenkin tietonsa P. Savvatista saanut, joten tällaisen Hermanhahmon olemassaolo ei tietenkään ole epäuskottava. On kuitenkin kokonaan toinen kysymys, oliko tämä hahmo juuri se, jonka luut siirrettiin

mantereelta Nikolaoksen kirkkoon, joka kanonisoiittiin 1690-luvulla, ja jonka ympärille laadittiin tunnettu pyhimyselämäkerta.

Ylipäätään perinteen ja elämäkertojen kuvaama kaukaisen ja nuoren erämaaluostarin läheinen ja välitön yhteys Novgorodiin tuntuu erikoiselta. Täysin tuulesta temmatuksi tätä yhteyttä ei voi toki väittää. Tietenkin piispa kontrolloi alueensa luostarien perustamista. Myös alueellisesti Solovetski kuului Novgorodin maihin. Varhaisin asiakirja, joka kertoo virallisista yhteyksistä, lienee Novgorodin arkkipiispan ja hallinnon kirje, jolla nämä vahvistavat luostarin maaomistuksen saarille. Kirje ajoitetaan 1460-luvulle.⁶² Toisaalta Novgorodin näkökulmasta Solovetski ei ollut ainakaan siinä mielessä tärkeä varhaisina aikoina, että sen tapahtumat olisivat näkyneet kronikoissa.⁶³ Itse asiassa myöskään «Слово о сотворении»-kirjoituksen alku ei indikoi läheisiä suhteita Novgorodin ja Solovetskin välillä. Nimittäin vaikka arkkipiispa Gennadij sanoi tunteneensa P. Savvatin, hän ei näyttänyt olevan tietoinen itse luostarin vaiheista. Vaikka kertomuksen tämä osa lienee sinänsä taiteellinen fraasi, niin siitä, että arkkipiispa pyysi kirkon johtajalla ei välttämättä ollut kovinkaan hyviä tietoja Solovetskista.⁶⁴ Olettevampaa itse asiassa on, että todellisuudessa pieni erämaaluostari luultavasti oli läheisissä väleissä ennen muuta niihin luostareihin, joiden vaikutuksesta se oli syntynyt eli tässä tapauksessa lähinnä Valamoon ja Kirillo-Beloozerskin luostariin. 1500-luvun lopulla ja 1600-luvulla Solovetski oli kasvanut mahtavaksi taloudelliseksi keskuksiksi, ja koko Moskovan laajaksi paisunut länsikauppa kulki silloin Vienanmeren kautta.⁶⁵ Kun varsinaiset pyhimyselämäkertatekstit ovat tältä ajalta, ei ole suinkaan mahdotonta ajatella, etteikö niissä heijastuisi oman aikansa Novgorodin ja Solovetskin todelliset suhteet.

Kummastusta herättävä yksityiskohta kuitenkin on, että Solovetskin perustajapyhiä vain Zosima kuoli saarella. Muiden jäännökset tuotiin sinne myöhemmin. Zosima on muutenkin luostarin perustajista tärkein. Hänen vaikutuksestaan tiedetään eniten ja hänen nimensä on pyhimyselämäkerrassa ensimmäisenä, vaikka tämä onkin kronologisesti väärin. Ei olisi mitenkään poikkeuksellista, että luostarin kunniaa olisi pyritty kasvattamaan siten, että saarelle olisi siirretty uusia kilvoittelijoiden jäännöksiä ja näitä sitten pyritty kertomuksissa liittämään itse luostarin elämään. Peräti ymmärrettävää tämä olisi ollut sellaisten kilvoittelijoiden kohdalla, joita oli haudattu läheisen mantereen erämaan tshasovniin. Tällaisista haudauksistahan itse asiassa puhutaan niin Savvatin kuin Hermaninkin kohdalla. Vastaavanlaista pyhäinjäännösten omimista tiedetään myös tapahtuneen paljon kristillisen kirkon historiassa. Tarve läheisellä mantereella sijainneiden pyhäinjäännösten siirtämiseksi luostarin suojiin on Solovetskissa muodostunut jo pian 1400-luvun lopussa, kun luostarin merkitys

kasvoi. Kasvanut merkitys näkyi myös pyhänjäännösten suurena määränä. Lahjoituksia ja tuloa tuottavia pyhiinvaelluksia oli helpompi lisätä, kun luostarilla oli hallussaan paljon kunnioitettujen pyhien reliikkejä.⁶⁶

Eräs mahdollinen P. Hermanin elämäkertaa ja kanonisointia selittävä seikka on myös kertomuksissa monesti toistuva Uikujoki. Sillä oli keskeinen taloudellinen merkitys luostarille. Iivana Julma antoi muun ohella Uikujoen suun Solovetskin luostarille sen ensimmäisenä suurena läänityksenä sen jälkeen, kun luostari oli 1538 palanut ja se pyysi hallitsijalta taloudellista apua.⁶⁷ Tämän lisäksi Uikujoki oli 1600-luvun lopulla ns. vanhauskoisten ”pääkaupunki”. Solovetskin munkit puolestaan tukivat ”vanhauskoisia” ja olivat kapinassa valtiovaltaa vastaan 1668–1676. Kapina kukistettiin lopulta verisesti ja suurin osa munkeista joko tapettiin tai karkoitettiin. Käytännössä koko veljestö uusittiin. Vanhoista runsaasta parista sadasta munkista jäljelle jäi 14, ja uusi arkkimandriitta Makarij saapui johtamaan veljestöä 14.6.1676.⁶⁸ Näin Hermannin kanonisointi uusitun veljestön toimesta tuntuu erikoiselta. Varsin erikoiselta tuntuu myös väite, että aatteellisesti kapinoineen veljestön joihinkin arvostetuimpiin yksittäisiin kilvoittelijoihin mahdollisesti liitetyjä kultteja olisi heti tuettu kapinan kukistamisen jälkeen. Uskottavaa ei liene sekään, että perinteet olisivat suoraan välittyneet uusille tulokkaille.

Vaikka luostarin välitöntä valloitusta seurasikin ryöstö, niin valtiovalta alkoi pian myös tukea luostarin elpymistä erääksi valtakunnan tärkeimmistä keskuksista.⁶⁹ Lisäksi luostari organisoitiin v. 1682 perustetun Holmogorodin piispanistuimen alaisuuteen.⁷⁰ Näin sen ensimmäinen arkkipiispa Afanasij (1682–1702) saattoi olla erityisen innokas tukemaan kapinallisen luostarin uuden imagon luontia. Ehkäpä juuri tähän yhteyteen liittyy Hermanin kultin organisoiminen. Se ei ollut vanhan puolustamista vaan uusi viesti! Uudessa tilanteessa otettiin kenties käyttöön uudella tavalla ja uutta tarkoitusta varten ne muistot, joita Hermanista oli kerätty luostarissa vuosisadan alusta alkaen ”Повесть о старце Германе” – muodossa. Näin olisi mahdollista ymmärtää kertomusten painotukset Novgorodiin, yhteydet keskusvaltaan ja kanonisoinnin ajankohta siten, että 1600-luvun puolivälissä Nikonin uudistuksissa uudistunut ortodoksinen kirkko halusi kertoa oikeauskoisuuden jo alun perin – eikä suinkaan kerettiläisen vanhauskoisuuden – vallinneen luostarissa ja sen kannalta keskeisessä Uikujoen pogostassa.⁷¹

VIITTEET

- ¹ Соловецкий патерик, Москва 1906, 34.
- ² Великия минен четни собранния всероссийским митрополитом Макарием. Памятники славяно-русской письменности. Издание археографической комиссии (= ВМЧ), Апрель, тетрадь вторая дни 8–21, Москва 1912, 174. palsta 587. Teksti on viimeistään 1500-luvun alkupuolelta.
- ³ H. Kirkinen, Karjala idän ja lännen välissä I. Venäjän Karjala renessanssijalla (1478–1617), Helsinki 1970, 201.
- ⁴ Kirkollinen perimätieto on kirkollisesti arvokasta ja oikeaa tietoa. Se kertoo pyhyiden toteutumisesta Kirkossa. Historiatieteellisenä lähteenä siihen on suhtauduttava kuten suulliseen traditioon. Se ei ole käyttökelpotonta, mutta sen faktoista on mahdotonta erotella mitään puhdasta alkuperäistä kertomusta, ks. esim. J. Vansina, Oral Tradition as History, London–Nairobi, 1985, 17–24 ja *passim*.
- ⁵ ВМЧ Апрель, тетрадь вторая дни 8–21, 174. Ensimmäisen kerran palstalla 517.
- ⁶ ВМЧ Апрель, тетрадь вторая дни 8–21, 174., palstat 508–509. Savvatin vaiheet Beloozerosta Valamon kautta Venaan palstat 503–507.
- ⁷ Успожкий летописный свод (Архангелогородский летописец). Подготов к печати и редакция К. Н. Сербиной, Москва–Ленинград 1950, 6986 (1478) ajoittaa Savvatin kuoleman vuoteen 1429 mainitessaan Zosiman kuoleman, mutta ei muuten mainitse kilvoittelijoiden elämää.
- ⁸ H. Kirkinen, Karjala idän kulttuuripiirissä. Bysantin ja Venäjän yhteyksiä keskiajan Karjalaan, Helsinki 1963, 176–177.
- ⁹ Соловецкий патерик 1906, 34–35, P. Savvatin ja Zosiman pyhimyselämäkerta ВМЧ, тетрадь вторая дни 8–21, 174., palstat 502–595. Elämäkerran alussa Savvatin kertomus aloitetaan mainitsemalla tuolloin toimineita historiallisia henkilöitä ja määritellään vuodeksi 6944 (1436). Henkilöreferenssit ovat kuitenkin täysin ristiriitaisia ja vuosi 1436 perustelematon, tältä osin ks. Minejevan kommentaariviite n:o 13 (ss. 234–236) elämäkertaeditiossa Житие и чудеса преподобных Зосимы и Савватия Соловецких чудотворцев Издание подготовлено С. В. Минеевой, Курган 1995.
- ¹⁰ ВМЧ, тетрадь вторая дни 8–21, 174., palsta 510 toteaa Hermanin lähteneen Solovetskista täsmenämättä ”jonkun vuoden” kuluttua. Saman toteaa paterikon, Соловецкий патерик 1906, 20, 35. Täsmentyminen kuudeksi vuodeksi perustuu pyhimyselämäkertojen sisäiseen logiikkaan, jota tutkimus on pyrkinyt noudattamaan, eli saarpuminen saarelle tapahtui 1429 ja Savvatin kuolema 1435. Nämä ajankohdat eivät kuitenkaan ole mitenkään varmoja. Mistään ei myöskään käy ilmi, kuinka paljon ennen Savvatia Herman palasi mantereelle. Kirkon perinteessä kuusi vuotta on vakiintunut ajan myötä totuudeksi, ks., Амвросий, (ректор Новгородской семинарии, архимандрит Антониева монастыря), История Российской Иерархии, II, 1810, 384 ja 1840-luvulta peräisin oleva ns. Solovetskin kronikka Летописец Соловецкий на четыре столетия от основания соловецкого монастыря до настоящего времени, то есть с 1429 по 1847 год, Издание четвертое, вновь исправленное и дополненное из архивных монастырских дел и старинных документов, трудами настоятеля сего монастыря, архимандрита и кавалера Досифея, Москва 1847, 6–7.
- ¹¹ ВМЧ Апрель, тетрадь вторая дни 8–21, 174. Kuolemaa koskevat palstat 510–514 ja pyhänjäännösten siirtoa koskevat palstat 533–536. Ajoituksesta ks. myös palstan 515 kommentaari. P. Savvatin jäännökset sijoitettiin aluksi P. Jumalansynnyttäjän kuolonuneen nukkumisen kirkkoon ja 8.8.1566 ne siirrettiin yhdessä P. Zosiman

jäännösten kanssa näiden pyhien nimikkokappeliin, Соловецкий патерик 1906, 23. 1800-luvun Летописец Соловецкий на четыре столетия, 6992 (1484) sanoo P. Savvatin olleen aluksi haudattuna P. Nikolain kirkossa ja vuoden 7066 (1558) kappaleessa kerrotaan vuoden 7074 (1566) pyhänjäännösten siirrosta. Tietoihin on suhtauduttava varauksella. Solovetskissa oli Kristuksen kirkastumisen katedraali (Спасо-Преображенская) sekä Kuolonuneen nukkumisen (Успенская) ja Nikolain kirkot, nämä kuitenkin paloivat 1538. Kuolonuneen nukkumisen kivikirkko rakennettiin 1552–1557 ja Kirkastumisen katedraali 1558–1566. Viime mainitussa oli pääalttarin lisäksi 6 kappelia, joista alakerran pohjoinen kappeli oli PP. Zosiman ja Savvatin nimelle omistettu. Heidän pyhänjäänteensä siirrettiin kappeliin vuonna 1566. Myöhemmin v. 1860 kappelista tehtiin PP. Zosiman ja Savvatin katedraali, kun itse kirkkorakennusta uusittiin. Ks. В. В. Скопин, Соловки. История, Архитектура, Природа, Москва 1994, 80–88, 105. Pyhänjäännösten siirtämistä jo 1400-luvulla puoltaa se, että kertomus on varhaisissa käsikirjoituksissa mainittu tapahtuneen Zosiman kaudella.

¹² Успожкий летописный свод 6986 (1478). Kaikkiin alkuvaiheen ajoituksiin liittyy ristiriitaisuuksia, joista ks. Р. П. Дмитриева, О раннем периоде истории Соловецкого монастыря в Житиях Зосимы и Савватия и списках Соловецкого летописца. Труды Отдела древнерусской литературы РАН (= ТОДЛ), 49, С.-Петербург 1996, 89–90, 93–96.

¹³ ВМЧ Апрель, тетрадь вторая дни 8–21, 17.4., palstat 515–519, Соловецкий патерик, 35.

¹⁴ Соловецкий патерик 1906, 24.

¹⁵ Волоколамский список, teoksessa: Житие с чудеса преподобных Зосимы и Савватия 1995. Kyseinen kohta palstalla 231.

¹⁶ ВМЧ Апрель, тетрадь вторая дни 8–21, 17.4., palstat 515–517.

¹⁷ Н. Kirkinen 1963, 178.

¹⁸ Жития всех святых составил священник и законоучитель Иоанн Бухарев (репринтное издание/Издание третье, вновь исправленное и дополненное, Москва 1900), Санкт-Петербург 1996, 200.

¹⁹ Ks. myös В. В. Скопин 1994, 26–27 ja Р. П. Дмитриева, ТОДЛ 49, 1996, 95.

²⁰ S. V. Minejevan kommentaariviite 57 (ss. 245–246) teoksessa Житие и чудеса преподобных Зосимы и Савватия 1995 ja Р. П. Дмитриева, Значение жития Зосимы и Савватия Соловецких как культурно-исторического источника. Армянская и русская средневековые литературы, Ереван 1985, 222. Sinänsä Minejeva osoittaa tietojen täsmäntymeen käsikirjoitustradition kasvaessa, joten kaikkien täsmällisimpiä tietoja ei siten voi pitää alkuperäisinä. Tämä koskee mielestäni myös käsikirjoitusten karjalaiskylä.

²¹ Ks. Н. Kirkinen 1963, 178, viite 40 ja siinä annetut viitteet: Материалы по истории Карелии XII–XVI вв. под редакцией В. Г. Геймана, Петрозаводск 1941, 116–122, Грамоты Великого Новгорода и Пскова (под редакцией С. Н. Валка), Москва–Ленинград 1949, No 304–307, 317–319, Амвросий, II, Москва 1810, 393. Viime mainitussa tekstissä (s. 385 eikä 393) todetaan Zosiman olleen Äänisen rannalta Tolvuin kylästä, mutta siinä ei viitata karjalaisuuteen.

²² Ks. esim. Амвросий II, 1810, 385, joka on liittänyt historiallisesti kiistattomaan (ks. jäljempänä viite 62) Novgorodin oikeutukseen saarten hallinnasta kertomuksen, kun- ka Novgorodin arkkipiispa Jonalta myös pyydettiin antimissi, siunaus alttarin vihkimiseen ja igumenin nimittäminen. Tästä ei ole tietoja, vaikka asia ehkä sinänsä hallinnollisista syistä voi hyvinkin pitää paikkansa.

²³ ВМЧ Апрель, тетрадь вторая дни 8–21, 17.4., kertomus saarumisesta palstat 515–519, igumeniksi tulosta palstat 525–527 ja kuolemasta palstat 543–545. Kuole-

man ajoittamisesta ks. palstan 544 kommentaariviite 7. Sinänsä voi olla pelkästään pyhimyselämäkerran myöhempi epähistoriallinen keksintö, että Zosima olisi ollut igumeni, ks. Р. П. Дмитриева, ТОДЛ 49, 1996, 96–98.

²⁴ Соловецкий патерик 1906, 36, Ив. Яхонтов, Жития св. Севернорусских подвижников поморского края как исторический источник, Казань IV. Jahontov 1882, 33, 35.

²⁵ Е. Е. Голубинский, История канонизации святых русской церкви. Издание второе, исправленное и дополненное, Москва, 1903, 132, Н. Kirkinen 1963, 178. Kaiken lisäksi Летописец Соловецкий на четыре столетия 6992 (1484) sanoo Hermanin asuneen saarella 49 vuotta.

²⁶ Соловецкий патерик 1906, 36.

²⁷ Соловецкий патерик 1906, 36.

²⁸ Соловецкий патерик 1906, 36, Р. П. Дмитриева, Житие Германа Соловецкого. Словарь книжников и книжности древней Руси (= СКЖДР), выпуск 2. (XIV вторая половина–XVI в.), часть 1, Ленинград 1988, 254, Ив. Яхонтов 1882, 33.

²⁹ Летописец Соловецкий на четыре столетия 6986 (1478), pyhänjäännösten siirto, 6992 (1484).

³⁰ Соловецкий патерик, 35–36.

³¹ Летописец Соловецкий на четыре столетия ei tunne myöskään kanonisointi-episodia eikä kertomusta To'man pappi Grigorijsta.

³² Е. Е. Голубинский 1903, 428–429 (kirjeen editio).

³³ Е. Е. Голубинский 1903, 133. Tosin paterikon mainitsee patriarkka Joakimin perustaneen juhlan 30.7.1692, Соловецкий патерик 1906, 36.

³⁴ Tämä on sikäli mielenkiintoista, että P. Savvatin jäännöksethan eivät minkään muun lähteen mukaan kuin 1800-luvun Летописец Соловецкий на четыре столетия 6992 (1484) olleet P. Nikolaoksen kirkossa, ks. edellä viite 11. P. Nikolain kirkko oli sinänsä Solovetskin vanhoja kirkkoja. Se rakennettiin kiviseksi 1577, mutta ei ollut pitkäikäinen. V. 1832 sen raunioille rakennettiin uusi kirkko, ks. В. В. Скопин 1994, 106.

³⁵ В. О. Ключевский 1988, 325.

³⁶ Соловецкий патерик 1906, 36. Tällaista kirkkoa В. В. Скопин 1994 ei tunne.

³⁷ Соловецкий летописец конца XVI в. Летописи и хроники 1980 г. В. Н. «Татищев и изучение русского летописания», Москва 1981, 7046 (1538), Летописец Соловецкий на четыре столетия 6992 (1484), 7046 (1538), В. В. Скопин 1994, 79, А. А. Савич, Соловецкая вотчина XV–XVII вв. (Опыт изучения хозяйства и социальных отношений на крайнем русском севере в древней Руси), Пермь 1927, 48, Амвросий, II, 1810, 393.

³⁸ Соловецкий летописец конца XVI в., ss. 229–243; kronikassa on toki muutenkin niukalti tietoja Solovetskin varhaisvaiheista. Sen tietomäärä kasvaa vasta 1500-luvun puolivälistä. Varhaisvaiheiden detaljit lienevät lisäksi peräisin Zosiman ja Savvatijn elämäkerrasta. Ks. kronikan johdanto, jonka on kirjoittanut editori В. И. Корецкий, 223–229 ja Р. П. Дмитриева, Летописец Соловецкий. СКЖДР 2:2, 1989, 23–26 ja Р. П. Дмитриева, ТОДЛ 49, 1996, 92–93.

³⁹ Житие и подвизи и отчасти чудеса преподобного отца нашего Зосимы, начальника соловецкого монастыря - - - старца Савватия и подруга его Германа - - - списано - - - Спиридоном митрополитом Киевским. ВМЧ, Апрель, тетрадь вторая дни 8–21, 17.4., palstat 502–595. Ks. elämäkerran suosiosta myös Minejevan kommentaari, 4–5.

⁴⁰ Волоколамский список, palsta 307 ja ВМЧ, Апрель, тетрадь вторая дни 8–21, 17.4. palsta 586. Itse «Слово о сотворении» ks. Minejevan kommentaari, 3–4.

- ⁴¹ Соловецкий патерик, 35–36.
- ⁴² ВМЧ, Апрель, тетрадь вторая дни 8–21, 17.4. palstat 586–588, P. П. Дмитриева, СККДР 2:1, 1988, 198–200.
- ⁴³ Волоколамский список, palsta 309 puhuu Ferapontovin luostarista ja ВМЧ, Апрель, тетрадь вторая дни 8–21, 17.4. palsta 588 Martinianovin luostarista. Taustalla on saman luostarin kaksi perustajapyhää Ferapont ja Martinian. Ks. Minejevan kommentaariviite 211, ss. 286–287.
- ⁴⁴ ВМЧ 17.4. palstat 588, P. П. Дмитриева, Досифей – игумен Соловецкого монастыря. СККДР 2:1, 1988, 199, E. E. Голубинский 1903, 83, 100; H. Kirkinen 1970, 200.
- ⁴⁵ Волоколамский список, palstat 308об–309об ja ВМЧ, Апрель, тетрадь вторая дни 8–21, 17.4. palstat 588–589. Tältä osin vanhemman eli Volokolamskin käsikirjoituksen kertomus on seikkaperäisempi.
- ⁴⁶ Софийская вторая летопись. Польное собрание русских летописей, VI, Санктпетербург 1855, 6990 (1482) ja P. П. Дмитриева, Спиридон – Савва. СККДР 2:2, 1989, 408.
- ⁴⁷ P. П. Дмитриева, СККДР 2:2, 1989, 408–411, J. Korpela, Itä-Euroopan historiaa keskialjalta 1700-luvulle, Helsinki 1999, 125–130.
- ⁴⁸ Tekstiä on toki redagoitu Spiridonin jälkeenkin. Tässä käytetyistä versioista Volokolamskin käsikirjoitus lienee lähempänä alkuperäistä kuin Suuren Lukumieheksen teksti. Se on peräisin jo 1500-luvun ensimmäiseltä kolmannekselta, ks. Minejevan kommentaari, 5–6.
- ⁴⁹ Д. П. Дмитриева, Спиридон – Савва. СККДР 2:2, 1989, 408–409. Spiridon yritti paeta 1482 epäonnistuen ja seuraava ajoitettava tieto hänestä on 1503. Dosifejin kuolemasta, ks. P. П. Дмитриева, СККДР 2:1, 1988, 200.
- ⁵⁰ Волоколамский список, palstat 308об–309об.
- ⁵¹ Dosifeij ja Spiridon-Savvan tekstistä ks. enemmän myös P. П. Дмитриева, ТОДЛ 49, 1996, 89–92.
- ⁵² P. П. Дмитриева, СККДР 2:1, 1988, 252–254.
- ⁵³ В. О. Ключевский 1988, 325.
- ⁵⁴ Соловецкий летописец конца XVI в. Toisaalta Zosimaa ja Savvatijakaan ei mainitita kuin kuolemansa ja translation yhteydessä vuosina 6944 (1436), 6986 (1478) ja 7074 (1566).
- ⁵⁵ P. П. Дмитриева, СККДР 2:1, 1988, 254 ja P. П. Дмитриева, Пафнутий. СККДР 2:2, 1989, 166–167.
- ⁵⁶ E. E. Голубинский 1903, 118. Mistään ei sinänsä ilmene se, milloin kultista tuli yleisvaltakunnallinen.
- ⁵⁷ P. П. Дмитриева, СККДР 2:1, 1988, 254.
- ⁵⁸ Paterikonissa puhutaan vuodesta 1602, joka on joskus ilmoitettu myös tutkimuskirjallisuudessa, vrt. Соловецкий патерик 1906, 36 ja Соловецкий патерик, Санктпетербург 1873, 36. Vuosi 1612 ilmenee alkuperäisissä käsikirjoituksissa, millä osin ks. В. О. Ключевский 1988, 325 viite 1.
- ⁵⁹ P. П. Дмитриева, СККДР 2:1, 1988, 252–254, artikkeli: П. П. Васильев, Герман Соловецкий. Энциклопедический словарь (Ф. А. Брокгауз & Т. А. Ефрон), СПб 1893 том. 8а, 529. Mielenkiintoinen seikka on, että 1800-luvulla laadittu Solovetskin kronikkakaan ei tunne näitä tapauksia, Летописец Соловецкий на четыре столетия.
- ⁶⁰ P. П. Дмитриева, СККДР 2:1, 1988, 252–253.
- ⁶¹ Ив. Яхонтов 1882, 33–36, 35 viite 1 on käsikirjoituksen sitaatti tekijän lähteestä viime päivien osalta. Samoin В. О. Ключевский 1988, 325 ja saman sivun viite 1 ja siinä mainitut käsikirjoitukset.

- ⁶² Грамоты Великого Новгорода и Пскова n:o 96. Kirjeessä ei ole ajoitusta, mutta siinä mainitut henkilöt igumeni Jona (1459–1469), posadnikka Ivan Lukinič (1456–1471) ja arkkipiispa Jona (1459–1470) viittaavat 1460-lukuun.
- ⁶³ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов, Москва–Ленинград 1950, ei tunne koko luostaria, mikä tietenkin sinänsä on vielä ymmärrettävää, koska kroniikka loppuu 1400-luvun puoliväliin. Keskeisiä varhaisia tapahtumia eivät tunne myöskään nuoremmat ja pitemmälle ulottuvat Novgorodin toinen-, kolmas- ja neljäs- (Новгородская вторая, третья четвертая летопись) kroniikka eikä ensimmäinen- tai toinen Sofian kronikka (Софийская первая летопись ja Софийская вторая летопись). Ne on julkaistu kokoelmassa: Польное собрание русских летописей III–VI, Санкт-петербург, 1841–1855). Myöskään Устюжский летописный свод ei tunne kumpaakaan suurpaloa, vaikka sen voisi olettaa olleen kiinnostunut niistä.
- ⁶⁴ ВМЧ Апрель, тетрадь вторая дни 8–21, 17.4. palsta 588 ja Волоколамский список, palstat 308–308об.
- ⁶⁵ J. Korpela 1999, 151–152, В. В. Скопин 1994, 27–28, А. А. Савич 1927, 48–51.
- ⁶⁶ Reliikkien "siirtelystä ja kaupasta" läntisessä Euroopassa, ks. A. Angenendt, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart–Berlin–Köln, 1990, 339–342, P. J. Geary, Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages, Princeton 1978, 3–67. Vaikka näissä kuvataankin länttä ja historiallisesti varhaisempaa aikaa, kiistatonta on se että pyhäinjäännöksiä siirrettiin runsaasti. Syynä oli joko se, että vanhassa paikassa oli liikaa reliikkejä tai sitten niitä ei siellä arvostettu. Vastanoittajapaikka taas tarvitsi lisää reliikkien tuomaa mainetta, koska sillä ei ollut riittävää arvonantoa, tai sitten maineen, kunnian ja pyhiinvaellusturistimin takia tällaisia kaivattiin.
- ⁶⁷ H. Kirkinen 1970, 243–244 ja А. А. Савич 1927, 48, Амвросий II, 1810, 393. В. В. Скопин 1994, 80.
- ⁶⁸ Летописец Соловецкий на четыре столетия, 7175 (1667)–7184 (1676), 72–76, В. В. Скопин 1994, 28–55, А. А. Савич 1927, 269–280.
- ⁶⁹ Летописец Соловецкий на четыре столетия, 77–104, А. А. Савич 1927, 277–280. Karinasta ja sen kukistumisesta kertoo 1700-luvulta oleva kuvitettu käsikirjoitus Повесть о Соловецком восстании, Москва 1982, 4–11. Vaikka siinä korostetaan ryöstämisen ja murhaamisen olleen vallottajien omapäistä toimintaa, josta tsaari rankaisi, ydin on tässäkin käsikirjoituksessa se, että luostari tuhottiin, mutta sen mahtavuus palasi pian.
- ⁷⁰ Летописец Соловецкий на четыре столетия 7190 (1682). Arkkipiispan arvonimi oli 1682–1731 «Архиепископ Холмогорский и Важенский», vuosina 1731–1787 «Архангелогородский и Холмогорский», vuosina 1787–1799 «Архангельский и Олонекский» ja vuodesta 1799 lukien «Архангельский и Холмогорский». Taustalla arkkipiispan arvonimen kehityksessä on hiippakuntakeskuksen siirtyminen Holmogorodista Arkangeliin, mikä tapahtui virallisesti v. 1762, ks. С. В. Булгаков, Настольная Книга для священно-церковно-служителей. (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства), Москва 1993 (alkup. 1913), 1394.
- ⁷¹ Riita vanhauskoisten kanssa voi avata uuden näkökulman koko pohjoisen ortodoksisen lähteistön analysointiin. Koska useimmat teksteistä näyttävät olleen alun perin vanhauskoisille tärkeitä, on niitä vuosien 1668–1676 kapinan jälkeen vammaan pitänyt uusultkita. Esim. Zosima ja Savvati näyttävät olleen 1600-luvulla erittäin keskeisiä vanhauskoisille, ks. E. М. Юхименко, Почитание Зосимы и Савватия Соловецких в Выгодской старообрядческой пустыни. ТОДЛ 43, С.-Петербург 1993, 351–354.

SUMMARY

Jukka Korpela, *St. Herman of Solovetsk*

St. Herman of Solovetsk is known in church tradition as a founder of the Monastery of Solovetsk together with St. Zosima and St. Savvat. He is not among the great historical figures. The paterikon of Solovetsk mentions that Herman was originally from the village of Tot'ma. According to tradition, in his childhood Herman received no secular education. This is why he never learnt to read during his whole lifetime. He is mentioned as common (simple) and illiterate also by the oldest document, i.e. "The Story of the Writing of the Lives of the Founders of Solovetsk". From later developments in the life of St. Herman one may deduce that he must have been born around the year 1400. He was active already in the 1420's and tradition considers him an elderly zealot. The death of St. Herman is generally dated to the autumn of 1478 or 1479. Some researchers have concluded that he died only in 1484. The article deals with the relationship between historical knowledge and church legend. In other words, the issue is what we can really claim to know scientifically about St. Herman.

Jukka Korpela

Pyhä Stefan Permiläinen

Alku

Moskovan 1400-luvun lopun kronikkalaitos kertoo vuoden 1383 kohdalla: "Tuona talvena Moskovan metropoliitta Pumin (s.o. Pimen) asetti kaksi piispaa; Mihailin Smolenskiin piispaksi ja Stefanin, jota nimitetään *Kuorsaajaksi*, piispaksi Perm'iin." Sama tieto käy ilmi jo Rogoskijn kronikoitsijan, Sofian ensimmäisen, kuin myös myöhemmistä Simeonovin, Voskresenskijn ja Nikonin kronikan teksteistä. Muualla kronikoiden sivuilla Stefan ei esiinny yhtä usein, ja tällöinkin ainoastaan piispaluettelon, Novgorodin vierailunsa 1386, vuoden 1390 kirkolliskokouksen tai kuolemansa 1396 yhteydessä.¹

Pyhä Stefan Permiläinen tunnetaan (ennen 1350–1396) Perm'in kristillisenä kastajana, Ust'-Vym'in ensimmäisenä piispana ja syrjäänin kirjakie-len luojana. Pyhä Stefan kuoli Moskovassa pääsiäisenä 1396 ja haudattiin Kremliin. Pyhimykseksi hänet julistettiin ilmeisesti 1549.² Suomen ja Venäjän ortodoksiset kirkot juhlivat Pyhän Stefanin muistoa 26.4.

Kronikoiden niukkasanaisuuden takia todellisuudessa kuvamme Stefanista muodostuu pitkälti hänen pyhimyselämäkertansa (слово о жизни и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископа) perusteella. Alkutekstin kirjoittajaksi arvellaan Stefanin aikalaista Epifanij Kaikkiviisasta (Премудрый) ja kirjoitusajankohdaksi aikaa ennen v. 1410, lähinnä vuosia 1408–1409. Vanhin säilynyt käsikirjoitus on 1480-luvulta. 1400-luvun lopulta 1600-luvulle tunnetaan n. 20 käsikirjoitusta ja kaikkiaan käsikirjoituksia on viitisenkymmentä. Tässä artikkelissa seurataan Prohorovin editoimaa 1400-luvun lopun laitosta ja sen tukena käytetään Moskovan metropoliitta Makarijn suuren lukuminean ns. Uspenskijn (Jumalanäidin kuolonuneennukkumisen katedraalin) käsikirjoituksen laitosta 1500-luvun puolivälistä.³

Epifanij oli aikansa tärkeimpiä pyhien tekstien kirjoittajia, laajalti matkustellut ja oppinut munkki, joka kuului P. Sergej Radonežilaisen lähipiiriin ja kirjoitti mm. tämän pyhimyselämäkerran alkuperäisen version. Stefanin elämäkerran hän ilmeisesti laati Moskovassa käymättä Perm'issä.⁴ Vaikka teksti on kirjallisesti erittäin korkeatasoinen ja siinä on arvokasta etno-

grafista tietoa, sen yleislinja ja kokoonpano ovat hyvin stereotyyppisiä. Myös tutkimuskirjallisuus korostaa sitaattien runsautta. Elämäkerta on sitä paitsi syntynyt kaudella, jolloin keskeistä oli jo kaunopuheisuus ja oikea muoto eikä niinkään asiasältö.⁵

Pyhimyselämäkerran lisäksi Stefan Permiläisestä on mainintoja muissakin kirkollisissa teksteissä. Pyhä "Kristuksen tähden houkka" Prokopij Ustjugilainen (k. 1303, muistopäivä 8.7.) tapasi oman pyhimyselämäkertansa mukaan Stefanin äidin, kun tämä oli 3-vuotias ja ennusti tästä tulevan pyhän miehen äiti.⁶ Pyhittäjä Sergej Radonežilaisen elämäkerran eräs ihmekertomus puolestaan kertoo Sergejn ihmeestä, joka tapahtui Pyhän Stefanin kulkiessa Sergejn luostarin ohi.⁷

Lähdetekstien niukkuuteen liittyy lisäksi toinenkin yleinen ongelma. Useimmat alkuperäislaitokset on kirjoitettu Moskovan kontrolloimissa keskuksissa ja lähes kaikki käytössämme olevat käsikirjoitukset on laadittu vasta aikana, jolloin Moskova oli jo noussut kiistattomaksi itäslaavien johtajaksi, kukistanut Novgorodin, valloittanut Perm'in ja ottanut itse itselleen ortodoksisen kirkon johtoaseman. Ainoat tämän piirin ulkopuoliset lähteet, jotka tuntevat Stefanin ovat ns. Novgorodin neljäs kronikka ja Rogoskijn kronikoitsijan teksti.⁸ Kuten edellä todettiin, nekin mainitsevat Stefanin vain ohimennen.

P. Stefan kuuluu kristillisen Euroopan perinteisiin kastajapyhimyksiin siinä kuin monien muidenkin kansojen pyhät henrikit, vladimirit, olavit ja patrikit. Keskiaikaiseksi, ja jo varhain kanonisoiduksi pyhäksi Stefanissa on se erikoisuus, että häneen ei liitetä yhtään varsinaista ihmetekoa.⁹ Traditio on myös selvästi kasvattanut Stefanin mainetta, eikä siksi ainutkertaisen autenttisiltakaan näyttävistä tiedoista voi olla varma. Näin on tapahtunut paitsi kirkollisessa perinteessä, myös varsinaisessa kansanperinteessä, jossa Stefanilla on myös paikkansa.¹⁰ Onkin mielenkiintoista yhtäältä pohtia hänestä perinteessä välittyviä tietoja historiallisen luotettavuuden kannalta ja toisaalta sitä, millainen maallisen ja oppineen kirkko-ruhtinaan kuva hänestä on hahmotettavissa 1300-luvun lopun Pohjois-Venäjän kiemuraisessa poliittisessa tilaneessa.

Suomessa P. Stefanilla on erityisasemansa unkarin jälkeen ensimmäisen suomalais-ugrilaisen kirjoitetun kielen, syrjäänin luojana ja kansanperinteen tallentajana. Meillä ensimmäisen tieteellisen tutkimuksen P. Stefanista julkaisi A. Hämäläinen mukaan A. J. Sjögren 1800-luvulla. Hämäläinen itse käänsi P. Stefanin pyhimyselämäkerran suomeksi ja laati siihen laajan tieteellisen johdannon 1908.¹¹ Tämän jälkeen uutta tutkimusta P. Stefanista ei ole tehty suomeksi, vaan kirjoitukset ovat pikemminkin toistaneet vanhoja totuuksia.¹² Kansainvälisesti P. Stefania on luonnollisesti tutkittu koko ajan. Huomattavin näistä tutkimuksista lienee G. M. Prohorovin julkaisu vuodelta 1995.¹³ Ylipäätään niin suomalainen kuin kansainväli-

nenkin tutkimuskirjallisuus noudattaa pyhimyselämäkerran stereotyyppistä kertomusta edelleen yllättävän tarkasti.¹⁴

Vanhemmat ja perhe

Pyhimyselämäkerran mukaan Stefan syntyi venäläis-kristilliseen («родом русин, от языка словенска») perheeseen Velikij Ustjugissa, "Vienassa". Stefanin isä Simeon oli Ustjugin Pyhän Jumalansyntyttäjän suuren katedraalin kirkonpalvelija («клирик»), ja äidin nimi oli Maria.¹⁵ Äiti tunnetaan myös P. Prokopij Ustjugilaisen elämäkerrasta, jossa ennustetaan Stefanin syntymä.¹⁶ Tämän elämäkerran toisessa laitoksessa Stefanin äidinisä tunnetaan nimellä Ivan Sekirin.¹⁷ Prokopijn elämäkerta on vasta 1600-luvulta, mutta se rakentuu tutkimuksen mukaan vanhemmille muistiinpanoilte.¹⁸ Ne tuskin kuitenkaan olivat riippumattomia muista pyhistä teksteistä.

Kirjallisuudessa on esitetty spekulatioita Stefanin syrjäänitaustasta. Toinen pääsuunta esittää, että Stefanin äiti tai isä olisi kuulunut kristittyihin syrjääneihin.¹⁹ Toinen taas kiistää tällaisen väitteen. Lähteistössä ei ole olemassa mitään viitettä syrjäänitaustaan. Ainoa etninen todistus on pyhimyselämäkerran väite venäläisestä tai slaavilaisesta syntyperästä. Saman vahvistaa kirjoituksen myöhempi kohta, jossa Pam-noita korostaa itse olevansa syrjäänien kanssa samaa sukua, heimoa ja kieltä mutta Stefanin olevan venäläinen ja moskovalainen.²⁰ Ns. toinen Sofian kronikka määrittelee juuri samassa kohdassa Stefanin syntyperältään ustjugilaiseksi («родом же бе успожанин»).²¹ Ei kuitenkaan tiedetä, kumpi on alkuperäinen nimeen liitetty epiteetti, ja oliko näillä merkityseroa.

Vanhempien nimet viittaavat slaavilaisuuteen, mutta niiden aitoudesta ei ole takeita.²² Ajatus kristityistä syrjäänijuurista puolestaan muistuttaa "vaarallisesti" monia muita vastaavia kastajataruja ja näiden päähenkilöiden yhteyttä omaan kansaansa. Itse asiassa varsinaisten syrjäänien kristillisyydestä ei ole olemassa mitään luotettavaa mainintaa ennen Stefanin aikaa.²³ Syrjäänin kielen Stefan on taas voinut oppia monikulttuurillisessa kotikaupungissaan ilman omaa perhetaustaakin.²⁴ On myös sanottava, että pyhimyselämäkerran etnisyytäiteiden varaan ei voi paljoa rakentaa: se voi olla stereotypia tai poliittinen korostus. Syrjäänien ja venäläisten tiukkaa etnistä erottelua ei 1300-luvun oloissa voi pitää uskottavana.

Käytettävissä olevat lähteet eivät voi toisaalta myöskään täysin kiistää Stefanin syrjäänitaustaa. On luultavaa, että erottelu kristitty-pakana transponoitui jaoks venäläinen-syrjääni, jossa syrjääni tarkoitti ortodoksisen kirkon terminologiassa samaa kuin pakanaa; toisin sanoen kristittyä syr-

jääniä lienee kutsuttu kirkon piirissä venäläiseksi.²⁵ Stefanin syntyperän venäläisyys eli slaavilaisuus on sikäli todennäköistä, että valtaosin tuon ajan kristilliset piirit Velikij Ustjugissa lienevät olleet slaavilaisia. Mitään muuta perustetta tähän ei kuitenkaan ole. Stefanin "venäläisyyden" korostaminen kuuluu toisaalta myös myöhäisiin tendensseihin.²⁶

Pyhimyselämäkerta korostaa Stefanin olleen älykäs ja oppivainen ja alkaneen jo varhain opiskella – sillä aikaa, kun muut ikätoverit vielä leikkivät. Näin hän etenikin kotikaupungissaan joutuisasti aina lukijaksi asti.²⁷ Tämä osio herättää epäluuloja, koska siinä ilmiselvästi pyritään idealisoimaan päähenkilöä ja kertomaan hänen jo lapsuudessaan valinneen oikean tien. Vastaavia harrastuksia oli muillakin pyhillä ja ne olivat peräisin tekstien "mallikirjoista".²⁸

Kiihättömänä tietona voi pitää Stefanin syntymistä n. 1340 Velikij Ustjugissa, tai ainakin 1330–1340-luvuilla. Ajalliset kiinnkohdat liittyvät sinänsä Stefanin elämän myöhempiin vaiheisiin, eli kirkollisiin vihkimyksiin ja niiden suorittajiin. Itse kallistuisin ajoituksessa 1340-luvun puoliväliin, koska silloin pyhimyselämäkerran väittämä "nuorena" munkiksi vihkimisestä olisi perusteltu. Tämä vihkimyksen on täytynyt tapahtua vuosien 1366 ja 1369 välillä, mikäli se toteutui piispa Parfenijn aikana, kuten pyhimyselämäkerta väittää.²⁹

Ajatus isästä kirkonpalvelijana³⁰ ei tietenkään ole mahdoton. Pyhimyselämäkerrassa on kuitenkin huono todistaja tässä asiassa, koska pyhimyselämäkerrassa oli tapana kuvata pyhän elämä oikeassa valossa. Eräs tällainen seikka oli hurskas nuoruus ja lapsuus. Siihen viittaavat stereotyyppisesti niin isän ammatti kuin oma lukijana toimiminen. Saman epäilyn voi asettaa syntymän ennustukselle Prokopijn elämäkerrassa.³¹

Mielenkiintoinen on myös P. Prokopijn elämäkerrasta välittyvä ajatus, että Velikij Ustjugista olisi tuolloin ollut yhteyksiä Novgorodiin. Tosiasiana tämä yhteys tunnetaan muun historian perusteella, mutta kirkon perinne korostaa P. Stefanin yhteydessä yhteyttä Moskovaan. P. Prokopij oli ns. "Kristuksen tähden houkka", mikä toteutui oikeastaan läntisen kerjäläismunkin hahmossa. Prokopijn sanottiin olleen ulkomaalainen kauppias, joka oli tullut Velikij Ustjugiin Novgorodista.³²

Luostarikilvoittelu

Ustjugista Stefan meni Rostovin P. Gregorios Teologin luostariin ja sen piispan asunnon yhteydessä olleeseen "kaupunkiosastoon" ("затвор"). Stefanin vihki munkiksi igumeni Maksim Parfenijn, joka toimi Rostovin

piispana.³³ Pohjoiselle alueelle syntyi 1300-luvulla runsaasti luostareita ja siellä vaikutti monia merkittäviä kilvoittelijoita: Dionisij Suzdalilainen, Sergej Radonežilainen, Kirill Belozerskij, Sergej ja Herman Valamolaiset ja monet muut.³⁴ Rostov sijaitsee linnuntietä 570 km:n päässä Velikij Ustjugista. Ajatus lähempien luostarien ohittamisesta on kuitenkin perusteltavissa. Rostov oli koko alueen hiippakuntakeskus ja eräs koko Rusin vanhimmista piispanistuimista.³⁵ Sen katedraalin yhteydessä sijainnut P. Gregorios Teologin luostari oli merkittävä oppilaitos, jolla oli laaja kirjasto.³⁶ Rostovin mukaan ottaminen pyhimyselämäkertaan voi tosin selittyä myös vain sen kuuluisalla asemalla. Ajoituksellisesti Rostovin piispa Parfenij (1366–1369) sopii Stefanin luostariin menoon.³⁷ Vaikka Voskresenskijn ja Nikonin kronikat käyttävät passiivia munkiksi vihkimisen yhteydessä,³⁸ on pyhimyselämäkerta syytä uskoa, koska igumeni tavallisesti suoritti vihkimyksen ellei kyse ollut jo papiston luetteloon otetusta.

Luostarissa Stefan opiskeli mm. kreikkaa, laati syrjäänin kielistä kirjallisuutta ja valmistautui lähetystehtävään. Opiskelutoveriksi mainitaan Epifanij Kaikkiviisas. Rostovin piispa Arsenijn sanotaan vihkineen Stefanin diakoniksi v. 1372,³⁹ kun pyhä oli korkeintaan 25-vuotias. Tämä tapahtui viisi tai kuusi vuotta munkiksi vihkimisen jälkeen.⁴⁰ Pyhimyselämäkerta esittää Stefanin luostarissa oloajan erittäin positiivisesti,⁴¹ mutta hurskas ja ahkera luostarikilvoittelu kuuluu useimpien pyhien stereotyyppiseen menneisyyteen.⁴² Toisaalta kertomuksen jatkoon kannalta lienee uskottavaa, että Stefan todella opiskeli luostarissa. Sitä vastoin kuvaukset hänen erityisestä innostaan sääntöjen noudattamiseen ja tiedonjanoon on kuittava pyhimyselämäkertojen kliseisiin kuuluviksi.⁴³

Ikonimaalaus ja kirjojen kopiointi oli tavallista luostareissa. Sen sijaan Stefanin kreikan kielen opinnot mietityttävät, vaikka väitetäänkin Rostovissa pidetyn jumalanpalveluksiakin kreikaksi.⁴⁴ Prohorov uskoo estoitta kreikkalaisvaikutuksen olleen varhain korkeassa kurssissa, ja Stefanin hallinneen niin kirjallista klassista kieltä kuin puhuttua Bysantin kreikkaa.⁴⁵ Kreikan asema koko itäisen Rusin alueella alkoi kasvaa kuitenkin juuri vasta tuolloin. Silloin maahan saapui kreikkalaismunkkeja ja kulttuuria alettiin kreikkalais-⁴⁶ Tämä vaikutus kiihtyi 1400-luvulla, mutta vasta Konstantinopolin valtauksen jälkeen maahan tuli runsaasti kreikkalaisia ja siten Venäjän bysanttilaistuminen ajoittuu 1500- ja 1600-luvuille.⁴⁷ Todistukset Rostovin kreikkalaisista jumalanpalveluksista 1300-luvulla ovat äärettömän hataria.⁴⁸ Onkin mahdollista, että tällainen yksityiskohta myöhemmin keksittiin pyhimyselämäkertaan, jotta olisi voitu osoittaa P. Stefanin kiinnostusten syvyys ja bysanttilainen alkuperä. Monia Kreikkaan liittyviä seikkoja on Venäjän ja sen kirkon historiassa estoittapyritty varhaistamaan.⁴⁹

Opiskelu yhdessä Epifanij Kaikkiviisaan kanssa on mahdollista. Ajatus perustuu kuitenkin vain siihen, että Epifanij mainitsee elämäkertansa läh-

teenä omat havaintonsa ja monet keskustelut Stefanin kanssa. Epäselvien 1390-luvun vuosien lisäksi käytännössä ainut mahdollisuus tähän on ollut yhteinen aika Rostovin luostarissa.⁵⁰ Kun Epifanij oli kuitenkin Stefanina nuorempi⁵¹ ja Stefanin nuoruutta korostettiin, näyttäisi yhtäaikaan opiskelu ajallisesti hankalalta. Olisiko Epifanij liitetty tekstiin taiteellisista syistä: kumpikin kuului aikansa viisaisiin ja Epifanij oli Stefanin elämäkertakirjuri? En siten voi varauksetta yhtyä aiemman tutkimuksen melko kriittikkäitä hyväksymään näkemykseen.⁵²

Kaikkiaan Stefan lienee kuitenkin ollut luostarissa melko pitkään. Pyhimyselämäkerta ajoittaa syrjäinin kielen kehittämisen diakoni- ja pappisvihkimyksen aikoihin eli vuoteen 6883 maailmanluomisesta (1375 j.Kr.)⁵³, mutta nykyinen tutkimus on ristiriitaisten historiallisten kiinnekohtien vuoksi enemmänkin sitä mieltä, että tämä tapahtui vasta seuraavan vuosikymmenen vaihteessa.⁵⁴ Joka tapauksessa Stefan oli luostarissa aina pappisvihkimykseensä saakka. Tämä tarkoittaa yli 15 vuotta.⁵⁵

Myöskään Stefanin diakonivihkimystä ei ole syytä epäillä. Koska Stefan oli pappi lähtiessään lähetysmatkalle, hänen piti olla jo aiemmin vihitty diakoniksi. Arsenij oli kuitenkin Rostovin piispana vasta 1374–1380, joten hän ei ole ajoituksellisesti sopiva 1370-luvun alkuun. Tuolloin taas Rostovin piispanistuin oli tyhjänä Parfenijn kuoltua 1369.⁵⁶ Stefanin ikä sopii toki 1370-luvun vuosiin hyvin, jos oletetaan hänen syntyneen 1340-luvun puolivälissä.⁵⁷

Pyhimyselämäkerran mukaan Stefanin vihki papiksi pian tämän jälkeen («таче по сем») Kolomnan piispa Gerasim metropoliitan viran väliaikaisen hoitajan Mihail-Mitjajn käskystä.⁵⁸ Aikamääre liittyy metropoliitta Aleksejn kuolemaan (1357–1378) eikä diakoniksi vihkimiseen. Tällöin metropoliitan virkaa hoiti Mihail vuoteen 1379, jolloin tämä lähti hakemaan asemalleen pysyvää vahvistusta Konstantinopolista.⁵⁹ Tutkimuksessa onkin vakiintunut käsitys siitä, että Stefanin vihki papiksi Moskovassa Kolomnan piispa Gerasim v. 1379.

Pappi Mihail-Mitjaj oli alun perin myös lähtöisin Kolomnasta. 1370-luvulla hän oli jo Moskovan P. Vapahtajan luostarin arkkimandriitta, metropoliitan sijainen (наместник, vicarius) vuosina 1378–1379, lähes koko Moskovan ylimystön rippi-isä (mm. ruhtinas Dimitrij Ivanoviëin (Donskoj) (1359–1389), Moskovan ruhtinaskunnan suuren valtiosinetin vartija (“cancellarius”), aktiivinen ja vaikutusvaltainen poliitikko sekä ennen muuta ruhtinas Dimitrijn keskeinen poliittinen tukija.⁶⁰

Mihail-Mitjajn ja Gerasimin sotkeutuminen Stefanin pappisvihkimykseen on eriskummallista. Kanoonien mukaan näet hiippakunnan oma piispa päättää ja suorittaa pappisvihkimykset alueellaan. Piispan viran väliaikaisella hoitajalla ei ole kirkkosääntöjen mukaan mitään asemaa oman hiippakuntansa ulkopuolisissa vihkimyksissä. Vuonna 1379 Rostovin piis-

pana toimi edellä mainittu Arsenij. Häntä lähteet eivät kuitenkaan mainitse edes vihkimyksessä läsnäolleen.⁶¹

Kolomnan piispa on myös täysin ulkopuolinen Perm'in ja Rostovin asioissa. Hänen läsnäolonsa voi ymmärtää vain niin, että kun pappisvihkimyksen suorittaa piispa, piti Mihail-Mitjajn löytää tällainen suorittajaksi. Itseään hän ei ollut piispaksi vihitty. Kolomnan kaupunki, joka on nykyisin Moskovan esikaupunki, kuului Moskovan ruhtinaskuntaan vuodesta 1306. Piispanistuin perustettiin 1350. Ruhtinas Dimitrij Ivanovië rakensi kaupunkia huomattavasti 1370-luvulla ja teki siitä osan Moskovan linnoitusjärjestelmää.⁶² Siten myös Kolomnan piispa kuului ilmeisesti Moskovan valtarakenteeseen. Mielenkiintoista on tietenkin myös se, että Mihail-Mitjaj oli itsekin alun perin kolomnalainen.

On aivan mahdollista, että näiden henkilöiden mukana olo on vasta myöhäsyntyinen lisäys elämäkerrassa. Ehkäpä Epifanij Kaikkiviisas halusi antaa aseman moskovalaispapistolle Perm'in varhaishistoriassa. Juuri Mihail-Mitjajn mukaan ottaminen tässä yhteydessä olisi kuitenkin siksi epätodennäköistä, että hän ei ollut aikanaan luostarien, ja siten ilmeisesti myöskään Epifanijn suosiossa. Tällainen lisäys olisikin Epifanijn näkökulmasta sisältänyt Stefania koskevan negatiivisen viittauksen.⁶³ Painotukset voivat olla peräisin myös vasta 1400-luvun lopulta. Ensimmäiset käsikirjoitukset eli konkreettiset lähteet ovat vasta tältä ajalta ja Perm' liitettiin Moskovan ruhtinaskuntaan juuri tuolloin eli v. 1471.⁶⁴ Ehkäpä valloituksen oikeuttamiseksi tarvittiin "pyhä esihistoria" Moskovan hallinnolle. Tällainen nimien ja tosiasioiden muuttaminen ei olisi mitenkään poikkeuksellista keskiaikaisissa kronikoissa ja pyhimyselämäkeroissa.⁶⁵

Toinen ja todennäköisempi mahdollisuus on luonnollisesti se, että pyhimyselämäkerran kertomus moskovalaispappien osuudesta pitää paikkansa. Tällöin tapauksen laajempi poliittinen tausta on hyvin tärkeä, koska sen perusteella rostovilaismunkki Stefanin vihkimys näyttää olleen osa Moskovan poliittista toimintaa. Koko muinaisen Kiovan Rus'in alueen kattava yhtenäinen Kiovan metropoliittakunta kohtasi lisääntyvää vastustusta 1300-luvulla. Liettua ja Krakova, jotka hallitsivat suurinta osaa alueesta, eivät olleet valmiita alistamaan maitaan todellisuudessa Moskovassa asuvan (Kiovan) metropoliitan vaikutusvaltaan. Moskovaa suurempien Novgorodin ja Tverin kanta oli vastaava. Juuri tähän aikaan huomattavasti laajentunut Moskova tuki puolestaan erittäin voimakkaasti Kiovan metropoliittakunnan yhtenäisyyttä koko muinaisen Rus'in alueella, koska tämä olisi samalla legitimoinut Moskovan valloitukset ja vaatimukset. Tver ja Novgorod olivat pääsääntöisesti Liettuan kanssa liitossa. Moskovalla oli taas hyvät suhteet Kultaiseen Ordaan.⁶⁶ Hengellistä arvovaltaa edustaneen Bysantin keisarin ja patriarkan kannalta Moskovan voimakas laajeneminen länteen oli estettävä, koska vain siten kyettiin pitämään Ukraina,

Galitsia ja Liettua sen omassa kontrollissa. Muussa tapauksessa nämä alueet olisivat voineet perustaa itsenäisen kreikkalaisvastaisen kirkollisen hallinnon, kuten oli jo tapahtunut 1235 Bulgariassa ja 1346 Serbiassa. Mahdollista oli myös, että koko alue luisuisi roomalais-katolisen vallan alle. Krakovan hallitsija Kazimierz Suuri (1333–1370) oli väläytellyt molempia "kehitysvaihtoehtoja" kreikkalaisille jo jokin vuosikymmen aikaisemmin.⁶⁷

Konstantinopolin patriarkka Philotetos Kokkinos lähetti 1370-luvun puolivälissä *apokrisiarios* Kiprian (Kyprianos) Camblakin Rus'iin välittämään Liettuan ruhtinas Algirdasin (n. 1341–1377) ja Moskovan Dimitrij Ivanoviën välistä riitaa. Kiprian oli korkeasti oppinut bulgarialainen pappi ja patriarkan seurueen jäsen. Hänet nimitettiin 1375 Kiovan ja Liettuan metropoliitaksi, mistä hänet luvattiin siirtää Kiovan (= Moskovan) metropoliitaksi Aleksejn jälkeen. Huolimatta alueensa vaikutusvaltaisten luostarien Kipriania tukevasta kannasta Dimitrij Ivanovië ei kuitenkaan hyväksynyt tätä ratkaisua, vaan ajoi edellä mainittua rippi-isäänsä ja poliittista tukijaansa Mihail-Mitjajta Aleksejn seuraajaksi. Kun Kipriania tukenut ruhtinas Algirdas kuoli 1377, ja ennen muuta kun Konstantinopolissa tapahtui merkittäviä poliittisia muutoksia, muuttivat keisari ja patriarkka kantaansa enemmän Dimitrijlle myönteiseksi, minkä vuoksi Mihail matkusti 1379 Konstantinopoliin tullakseen vihittyksi piispaksi ja asetettuksi metropoliitaksi. Hän kuoli kuitenkin Konstantinopolissa ennen vihkimistä ja moskovalaisdelegaatio valitsi uudeksi ehdokkaaksi jäsenensä arkkimandriitta Pimenin. Väärennösten ja lahjomisten jälkeen patriarkka vihki hänet.⁶⁸

Metropoliitta Pimen on kiintoista hahmo Stefanin yhteydessä. Hän matkusti heti vihkimisensä jälkeen vuonna 1380 Moskovaan. Ruhtinas Dimitrij ei kuitenkaan ollut tyytyväinen tapahtumien kulkuun, vangitsi Pimenin ja kutsui yllättäen Kiprian Camblakin metropoliitaksi. Kun kaani Toqtamiš hyökkäsi Moskovaan 1382, hän pakeni Kiprian Liettuaan ja hänet korvattiin Pimenillä. Lähteiden mukaan uusi muutos johtui patriarkka Neiloksen mieliteestä. Luultavampaa on kuitenkin, että Moskovan ruhtinas ei enää Toqtamišin hyökkäyksen jälkeen luottanut liettualaismielisen Kiprianin lojaalisuuteen, koska Liettua oli tuolloin Toqtamišin liittolainen.⁶⁹

Pimen oli metropoliittana vuoteen 1388 saakka. Hänen asemansa riippui täysin ruhtinas Dimitrij Ivanoviën suosiosta. Pimeniä syyttivät väärinkäytöksistä niin Kiprian Camblak kuin myös monet muut korkeat kirkonmiehet, esim. Dionisij Suzdalilainen. Viimeksi mainittu jopa asetettiin metropoliitaksi, mutta hän ei koskaan päässyt Moskovaan, vaan kuoli vankeudessa Kiovasa 1384 tai 1385. Syytösten vuoksi Pimen joutui matkustamaan kahdesti Konstantinopoliin ja kuoli lopulta toisen matkansa aikana 1389.

Vasta Pimenin kuoltua Kiprianin asema vahvistui lopullisesti, ja hän toimi metropoliittana kuolemaansa 1406 saakka. Kiprian oli Krevon unio-

nin 1386, eli Liettuan ja Krakovan personaaliunionin, jälkeisessä uudessa poliittisessa tilanteessa erittäin tärkeä niin patriarkalle kuin Moskovan ruhtinaallekin, koska hänellä oli hyvät suhteet kuningas Wladislaw Jagelloon (1386–1434) eli entiseen Liettuan ruhtinas Jogailoon. Krevon unionin merkitys Kreikan uudelleen asennoitumista koko Itä-Euroopan tilanteeseen ja siinä puitteissa Moskovan ja Moskovan kirkon aseman selvää voimistumista.⁷⁰

Stefan Permiläisen lähetysmatkat

Pappisvihkimyksen jälkeen pyhimyselämäkerta kertoo Stefanin menneen Moskovaan saadakseen siunauksen lähetysmatkalle Perm'iin. Koska kuitenkin Moskovassa tuolloin ei ollut metropoliittaa, antoi jälleen piispa Gerasim Stefanille siunauksen ja kaiken mitä pyhien sakramenttien toimittamiseksi lähetysalueella tarvitaan.⁷¹ Tähän pappi Stefan ei olisi kuitenkaan tarvinnut Moskovan siunausta, koska lähetysalue kuului Rostovin piispan ja Novgorodin arkkipiispan alueisiin? Novgorod ja Rostov olivat itsenäisiä valtioita 1400-luvun loppuun saakka ja kuuluivat pääosin Moskovan vihollisiin. Voidaankin kysyä, oliko kertomus Gerasimin eli oikeastaan Moskovan siunauksesta postuumi legitimaatiokertomus 1400-luvun lopun valloitukselle, vai oliko se kenties muisto Stefanin todellisesta yhteydestä Moskovan ekspansio politiikkaan ja hänen asemastaan Moskovan "agenttina"?

Kuten pappisvihkimyksen yhteydessä myös tässä Rostovin piispa Arsenijn ignoroituminen on kiintoisaa. Kanoonisen oikeuden mukaan alueen oma piispa on ainoa, joka voi siunata papit lähetysmatkalle.⁷² Tuolloin Arsenij eli vielä, eikä ole mitään tietoa siitä, että hänet olisi pidätetty virantoimituksesta. On syytä huomata, että piispa Arsenij oli maallikkona ruhtinas «Князь». Perinne kutsuu häntä ruhtinas Lugovskij-Grivaksi. Valitettavasti tietoa ei ole tämän perheen suhteista tuon ajan Moskovan ruhtinaiisiin.⁷⁴

Vyëgod-Vym'in kronikan mukaan Stefan aloitti työnsä vuonna 1379 kastamalla permiläisiä Pyrasissa (nykyinen Kotlas, Velikij Ustjugista n. 50 km:a pohjoiseen) ja Viledissä ja jatkoi aina Vym-joen suulle.⁷⁵ Pyhimyselämäkerran mukaan hän eteni tämän jälkeen lähes tuhannen kilometrin päähän syvälle Perm'iin hävittäen epäjumalakuvia ja karsikkoja sekä voittaen pakanallisia shamaaneja ja perustaen kirkkoja, tshasovnia ja kouluja, pystyttäen ristejä sekä vihkien pappeja, diakoneja ja kirkonpalvelijoita. Prohorov sanoo mission lopulta ulottuneen aina Perm'in äärikolkkiiin

Vendingan (Jarensk) ja Votëan kyliin sekä myöhemmän Uljanovskin luostarin seudulle saakka. Keskuksiksi muodostui Ust'-Vym'in P. Ylienkelin kirkko nykyisestä Syktyvkarista n. 80 km:a pohjoiseen.⁷⁶

Missiokuvauksen sisältö muistuttaa hyvin paljon vastaavia muita pyhiä kertomuksia kansojen käännynnästä sikäli että siinä "uljas" kastaja sanan voimalla osoittaa "puukuvien palvelijoiden" harhat, voittaa puolelleen osan, lopulta viimeisetkin "ilolla havaitsevat harhansa" ja puukuvat hävitetään. Kertomus on siis kovin stereotyyppinen eikä sitä voi pitää historiallisesti luotettavana. Siinä on myös paljon sitaatteja, kuten Prohorovin editiosta ilmenee. Kertomus jakautuu lisäksi kahtia: lähetystyöhön ennen piispakautta ja aikaan vihkimisen jälkeen. Kun alkuvaiheen asiassältö oikeastaan toistuu jälkimmäisellä kaudella,⁷⁷ on selvä, että kirjoittaja ei pyrkinyt tarkkaan ja ajallisesti täsmälliseen kerrontaan vaan maalailemaan yleensä toimintaa lähetysalueella.

Mission keskittyminen Stefanin kotitienoille eli alueelle, jota nimitetään käsitteellä Vanha eli Vyëegodin eli Vähä-Perm' («Пермь Старая», «Вычегодская», «Малая»), eikä varsinaisen nykyisen Perm'in seuduille lienee toki totta ja siten lisää tekstin uskottavuutta.⁷⁸ Kaikkiaan kristinuskoko oli edennyt 1400-luvun loppuun mennessä Kama-joen rannalle ja Eerdynin ja Solikamskan asukkaat oli kastettu. Tällöin käsiteellä Suur-Perm' («Великая Пермь») alettiin kutsua Eerdynin aluetta. Sinänsä kirkon pääpaikka pysyi Ust'-Vym'issä aina noin vuoteen 1570 saakka, jolloin se siirrettiin Vologdaan.⁷⁹ Tämän myöhemmän kehityksen vuoksi Stefanille onkin perinteessä vakiintunut anakronistinen lisänimi "Suurpermiläinen" («Великопермский»).

Kirkkojen, rappien ja diakonien vihkiminen mission alkuvaiheessa on täysin tuulesta temmattu.⁸⁰ Sitä pappi Stefan ei olisi voinut tehdä,⁸¹ vaan kyse on ajasta hänen piispaksi vihkimisensä jälkeen.⁸² Sitä vastoin Stefan varmaankin perusti rukoushuoneita ja kastoi ihmisiä. Toiset vanhojen kulttien kannattajat vetäytyivät syrjään ja toiset ehkä vastustivat. Suuret taistelut lienevät kuitenkin stereotyyppinen osa missiokertomuksia, eikä niitä siksi voi pitää todellisina tapahtumina 1300-luvun lopun Perm'issä. Muistaa sopii, että pakanoiden ja kristittyjen vastakkainasettelu on nimenomaan kristillisen kirjallisuuden näkemys. Polyteistiset pakanat olivat kulttuurillisen kanssakäymisen yhteydessä varmaan täälläkin vähä vähältä omaksuneet kristillisiä tapoja ja kunnioittivat kristillistä jumalaa. Heidän määrittelymisensä pakanoiksi oli mielekästä vain kristillisen kirkon kannalta. Taistelua varmaankin käytiin myös siitä, kuinka paljon vanhoja tapoja piti hylätä ei-kristillisinä. Näiden hylkäämistä kutsuttiin kristillistämiseksi. Tällaisia tapoja lienevät olleet mm. esi-isien uskonnollinen kunnioittaminen, erilaiset loitsut ja riitit jne. Ydinasia kristillistämässä olikin kristillisen vallan perustaminen. Esivalta toi mukanaan uusia rasitteita ja

veroja. Samalla sellaiset vanhat järjestelmät – kuten uskonnolliset johtajat, shamaanit, päälliköt, joiden valta oli uskonnolla legitimoitu – menettivät asemansa.⁸³

Piispanistuin

Vuoden 689 eli 1383 kohdalla kronikkatekstit tuntevat Stefanin asettamisen piispaksi.⁸⁴ Tuolloin Kiovan (Moskovan) metropoliitta Pimen vihki Stefanin Ust'-Vym'iin Perm'in ensimmäiseksi piispaksi ja perusti samalla Moskovan kirkon 18. Piispanistuimen. Keskuksena toimi edelleen Ylienkelin kirkko.⁸⁵

Pyhimyselämäkerran mukaan kristillisyys oli Perm'issä kasvanut jo niin laajaksi, että ei enää kyetty toimimaan ilman piispaa ja Moskova oli liian kaukana. P. Stefan menikin Moskovaan ruhtinas Dimitrijn ja metropoliitta Pimenin luo ja pyysi vihkimään Perm'iin piispan.⁸⁶ Pohdittuaan metropoliitta asetti Stefanin piispaksi "Tohtamyšin (= Toqtamış) sodan toisena talvena, samalla, kun Mihail asetettiin Smolenskiin piispaksi.⁸⁷ Ajoituksellisesti tämä täsmää kronikkakertomusten kanssa. Pyhimyselämäkerran mukaan tapahtumaan osallistui koko ajan aktiivisesti ruhtinas Dimitrij Ivanovië.⁸⁸

Missä sitten piileskelivät Perm'in varsinainen esivalta: Rostovin piispa ja Novgorodin arkkipiispa? Rostovissa toimi kreikkalainen piispa Matvej (Matheos) ehkä heti Arsenijn kuoleman jälkeen (1380) mutta joka tapauksessa vuodesta 1382 lähtien aina kuolemaansa vuoteen 1385 saakka.⁸⁹ Matvejn ja metropoliitta Kiprianin suhteista ei ole valitettavasti mitään tietoa. Matvej oli kuitenkin Zvenigorodin Danilon kanssa läsnä 1382 Perejaslavl'issa, kun metropoliitta Pimen asetti Savvan (1382–1403) Sarain piispaksi. Perejaslavl' sijaitti Matvejn hiippakunnassa, ja siten tämä tapaus on verrannollinen Stefanin vihkimiseen.⁹⁰

Nuoremmissa moskovalaisessa kronikkatraditiossa näytetäänkin koettun tämä piispa Matvejn puuttuminen ongelmalliseksi. Niinpä Nikonin kronikasta lähtien 1500-luvulla on Savvan vihkiminen yhdistetty Stefanin ja Smolenskin Mihailon (1383–1396) vihkimiseen ja ajoitettu ne kaikki vuoteen 1383. Kronikan mukaan metropoliitta Pimen vihki ensin Perejaslavl'issa Rostovin Matvejn ja (Zvenigorodin) Danilon kanssa Savvan piispaksi Saraihin. Sitten hän jatkoi "näiden piispojen kanssa" Kostromaan ja vihki Mihail(o)n Smolenskin piispaksi. Sieltä hän jatkoi edelleen Vladimiriin, missä hän "noiden yllämainittujen piispojen kanssa" vihki Stefan "Kuorsaajan" Perm'in piispaksi.⁹¹

Mainitut Nikonin tiedot eivät kuitenkaan vakuuta. *Ensiksi* on kysyttävä, mitä sellaisia uusia lähteitä 1500-luvun kronikoitsijoilla olisi voinut olla käytössään, joilla he olisivat voineet edeltäjiään paremmin tuntea vihkimyksiin liittyvät yksityiskohdat? Kaikki vanhemmat laitokset aina 1500-luvun alkuun saakka toteavat vain hyvin lyhyesti Mihailon ja Stefanin vihkimisen. Savvasta, Matvejsta ja Danilosta nämä tekstit kertovat jo paljon aiemmin ja ilman ainoatakaan yhteyttä Mihailon ja Stefanin vihkimiseen.⁹² Mielenkiintoinen yksityiskohta on myös Stefanin vihkimyspaikan muuttuminen. Kun vanhimmat tekstit antavat implisiittisesti ymmärtää sen tapahtuneen Moskovassa, todetaan tämä eksplisiittisesti 1400-luvun lopun teksteistä alkaen. Nikonin kronikasta alkaen aivan yhtäkkiä päädytäänkin väittämään, että vihkiminen tapahtui Vladimirissa.⁹³

Toinen Nikonin kertomuksen uskottavuutta nakertava seikka on tekstin epätarkkuus ja spekulatiivisuus Matvejn ja Danilon läsnäoloa määriteltäessä. Stefanin vihkimisen yhteydessä sanotaan vain: «И отсюда прииде в Володимерь и тамо постави с теми же прежереченными епископы Степана Храпа епископа в Пермь.» Mihailon tarauksessa muiden piispojen läsnäolo tarkennetaan sanoilla «с теми же епископы». Vaikuttaa lähinnä siltä, että kronikoitsija on halunnut kuvata kanoonisesti oikean menettelyn piispaa asetettaessa ja vihittäessä eli synodin valinnan ja vähintään kolmen piispan läsnäolon.⁹⁴

Novgorodin arkkipiispan ohittaminen on vieläkin omituisempaa, koska tämä piti patriarkan suostumuksella Perm'ia osana omaa hiippakuntaansa.⁹⁵ Novgorodin arkkipiispana oli toiminut tuohon aikaan venäläinen Aleksej vuodesta 1360 lähtien. Jo pitkän virkakautensa vuoksi hänellä oli vahva asema. Aleksejn suhteista Moskovaan on syytä huomata, että taistelussa Moskovon, Tverin ja Liettuan välillä 1370 patriarkka velvoitti viime mainittujen kannattajia, Aleksej mukaan lukien, olemaan lojaaleja Moskovon ruhtinas Dimitrijlle. Lienee siis ilmeistä, että Aleksej muutoin oli Moskovon vastustaja.⁹⁶ Samaan ajankohtaan liittyy myös tärkeä periaatteellinen kiista kirkollisesta järjestyksestä Moskovon ja Novgorodin välillä. Novgorod halusi noudattaa kreikkalaista tulkintaa, jonka mukaan (arkki)piispa oli täysin itsenäinen omassa hiippakunnassaan ja siten Moskovon (Kiovan) piispan (= metropoliitta) vallan ulkopuolella. Moskovon ruhtinas ja Kiovan (Moskovon) metropoliitta oli juuri päinvastaisella kannalla.⁹⁷

Moskovon voimakas rooli Stefanin vihkimyksissä on ällistytävä: niin 1379 kuin 1383 kirkon kanoonit pistettiin syrjään. Pyhimyselämäkerran korostama paikallisväestön huoli Moskovon etäisyydestä on tietenkin keksittyä. Tällainen tietoisuus poliittisista ja uskonnollisista seikoista tuskin on mitenkään kuviteltavissa 1300-luvun informaatio- ja liikenneolosuhteissa "Sisä-Siperiassa".⁹⁸ Vaikka pyhimyselämäkerta sanoo Stefanin olleen Kiprianille rakas⁹⁹, tätä lienee pidettävä pelkkänä fraasina. Stefanin

pappisvihkimyksen ja piispaksi asettamisen suorittavat pikemminkin Kiprianin poliittiset vastustajat.

Ongelmaksi muodostuu myös Dimitrij Ivanoviëin läsnäolo vihkimyksessä ja hänen antamansa tuki. Tutkimuksen mukaan ruhtinas Dimitrij antoi näet piispanistumisen ylläpidoksi verotulonsa Perm'istä ja tullivapauden kauppaan sekä eräitä muita privilegioita.¹⁰⁰ Vakiintuneen käsityksen mukaan Perm'in hiippakunnan perustamisella Komin alue liitettiin Moskovon Rustiin. Hiippakunta perustettiin Moskovasta muka siksi, että Novgorod mm. löi laimin alueen hengellisen huollon.¹⁰¹ Lisäksi on korostettu Perm'in alueen strategista sijaintia Moskovon ja kaanikunnan keskuksen välissä, minkä vuoksi se olisi ollut ensiarvoisen tärkeä Moskovalle. Perm'ia/Komia ei kuitenkaan lähteiden valossa tiedetä liitetyn Moskovon Rus'iin ennen kuin 1471¹⁰², mihin saakka Vienan ja Komin alue säilyi Novgorodin ja Moskovon riitamaana. Ylipäätään lähteet, jotka todistavat Novgorodin vähäisestä intressistä alueella, ovat pääosin myöhäisiä ja peräisin Moskovasta. Novgorodilainen materiaali jopa todistaa päinvastaisesta. Novgorod valloitti Ustjugin alueen 1324.¹⁰³ Permiläiset maksoivat 1300-luvulla turkisveronsa Novgorodiin, ja Perm' oli turkialueena Novgorodille tärkeä. Vasta Novgorodin ja Moskovon välisen sodan jälkeen 1386 tiedetään verojen ensimmäistä kertaa menneen Perm'istä Moskovaan. Novgorodilaiset kuitenkin palauttivat tilanteen muutaman vuoden kuluessa ennalleen.¹⁰⁴

Kolmas alueella vaikuttanut taho oli Rostov. Se kykeni laajentamaan jossakin määrin vaikutustaan Perm'iin ja perustamaan mm. Ustjugin kaupungin 1212.¹⁰⁵ Rostov oli ollut itsenäinen ruhtinaskunta vuodesta 1207 saakka. Se jakaantui 1285 kahtia. *Sretenskijn* Moskovon ruhtinas Iivana Kalita valloitti 1332, mutta *Borisoglebskij* pysyi itsenäisenä Moskovon valloitukseen 1474 saakka. Ruhtinaskunnan keskus eli Velikij Rostovin kaupunki sijaitsi tässä osassa.¹⁰⁶

Geopoliittinen argumentointi Moskovon eduksi on puhdasta spekulatiota ilman yhden yhtä lähdeargumenttia. Moskova ei näet vielä 1300-luvun lopussa suinkaan ollut mikään suurvalta, joka olisi koko Venäjän puolesta taistellut Kulista Ordaa vastaan. Viime mainittu ei myöskään ollut mikään koko Venäjää yhdistävä vihollinen.

Kaikkiaan Moskovon Dimitrij ei siis oikeasti voinut antaa mitään erivapauksia piispa Stefanille, koska Perm' ja pohjoiset alueet kuuluivat tuolloin Novgorodin maihin eikä hänellä ollut sieltä mitään läänityksiä tai verotuloja jaettavaan.¹⁰⁷ Hänen muukin osallistumisensa Stefanin vihkimiseen on epäilyttävää. Moskovon ruhtinaat olivat näet vielä tuolloin maallikoita eikä heillä ollut myöhempien Moskovon tsarien tai Venäjän keisarien kirkollista asemaa, vaikka heitä tietenkin poliittisesti kiinnosti, kuka oli piispana heidän hallitsemillaan alueilla.

Stefanin vihkiminen ei myöskään yksityiskohdissaan ollut aivan irrallinen tapahtuma. Näyttääkin siltä, että samassa yhteydessä tapahtunut Mihailon vihkiminen Smolenskin piispaksi Daniilin (1370–1382) jälkeen olisi ollut osa samaa pakettia. Tässä yhteydessään Moskova takasi itselleen lojaalin piispan myös Liettuan suunnan rajalle. Mihailo oli lähtöisin P. Kolminaisuuden luostarista, Sergej Radonežilaisen lähipiiristä.¹⁰⁸

Lähdetekstit eivät suoraan kerro vuoden 1383 tapahtumista vaan välittävät myöhemmän selityksen niille. Kun Perm'istä vihdoin tuli osa Moskovaa, oli myös tataarikaanikuntia koskeva geopoliittinen argumentaatio oikea, mutta silloin oli koko muukin tilanne myöhemmällä Venäjällä muuttunut ratkaisevasti. Sata vuotta aiemmin moskovalaiset olivat Perm'issä vain valloittajia. Sama koskee selitystä Moskovasta koko Venäjänmaan oikeauskoisen kirkon puolustajana. Piispaksi vihkimisen yhteydessä ruhtinas Dimitrijn rooli muistuttaa suuresti myöhempien Moskovan hallitsijoiden roolia. Voisiko tämä painotus olla peräisin myöhemmältä ajalta? Joka tapauksessa varhaisimmat lähdeasiakirjamme ovat vasta 1470-luvulta!

Stefanin piispaksituloikä on kiistanalainen kuten kaikki muutkin hänen ikäänsä koskevat tiedot. Vanhempi tutkimus oli taipuvainen uskomaan varhaista syntymävuotta ja siksi väittämään, että hän olisi vihittäessä ollut n. 53-vuotias. Uudempi tutkimus painottaa puolestaan sitä, että lähteiden mukaan Stefan meni luostariin varhain. Jos ajatellaan, että hän oli tällöin korkeintaan parikymmentävuotias, olisi hän päätenyt piispaksi alle 40-vuotiaana. Prohorov esittää 37-vuotiaana.¹⁰⁹

Aapinen ja syrjäänin kirjakieli

Pyhimyselämäkerran mukaan Stefan loi syrjäänin kielen kirjoituksen (aapisen) ja käänsi syrjääniksi venäläisiä kirjoja.¹¹⁰ Alkuteksti puhuu permin kielestä. Kyseessä oli oikeastaan komin eli syrjäänin kielen muotona muinaissyryääni. Nykyisin permin kieli on nimityksenä varattu komin kielen eteläisille muodoille. Kieli ei sinänsä ollut kovinkaan yhtenäinen, mitä kuvastaa sen oma nimi: "syrjääni" on syrjässä oleva – siis reuna-alueen kieli.¹¹¹

Syrjääniä puhuttiin Stefanin lapsuuden ympäristössä, ja siten hän varmaan hallitsi tosiasiasakin kielen ainakin jossakin määrin. Omien aakkosten luominen kuuluu apostoliseen traditioon. Prohorovin mukaan Stefan tutki tätä varten fonetiikkaa ja loi järjestelmänsä kreikkalaisen kirjoituksen pohjalle.¹¹²

Tutkimuksessa on vakiintunut ajatus, että Stefan käänsi raamatun tärkeimmät kirjat ja keskeisimpiä jumalanpalvelustekstejä syrjääniksi. Mielipiteet Stefanin todellisista teoista kuitenkin vaihtelevat, koska meidän päiviiimme on säilynyt vain vähän suoranaisia todisteita.¹¹³ Itsessään pyhimyselämäkerta ei myöskään painota käännöksiä, vaan toteaa Stefanin luoneen aakkoset, kääntäneen venäläisiä kirjoja, opettaneen Perm'issä paikallisella kielellä ja toimittaneen jumalanpalveluksia permiksi.¹¹⁴ Aakkosia tunnetaan Stefanin pyhimyselämäkerran vuoden 1480 käsikirjoituksesta¹¹⁵ ja lisäksi Karamzinin rekonstruktiona 1800-luvun alusta.¹¹⁶ Joistakin varhaisista permiläisistä ikoneista tunnetaan syrjäänin kielisiä kirjoituksia. Stefanin nimeen yhdistetään neljä ikonia, joista syrjäänin kielinen kirjoitus on ainakin Ust'-Vym'istä 85 km:a länteen sijaitsevan Jarenskin luona olevan Vožman kylän kirkon P. Kolminaisuuden (1. Moos 18:1–4) ja P. Hengen Vuodattamisen (Ap.t. 2:1–4) ikoneissa.¹¹⁷ Myös liturgisia ja raamatullisia tekstejä tunnetaan. Nämä käsikirjoitukset ovat kuitenkin vanhimmillaankin 1700-luvulta, eikä niitä mikään yhdistä tosiasiasa Stefaniin.¹¹⁸ Niiden lisäksi tunnetaan erillisiä muistiinpanoja.¹¹⁹ Näidenkään yhteydestä juuri Stefan Permiläiseen en kuitenkaan olisi vakuuttunut. Prohorovin tässä tukena käyttämät Fonkiëin ja Nekrasovin tutkimukset eivät näet todista tästä mitään.¹²⁰

Tutkimuksessa kirjojen häviämistä pidetään kummallisena, koska Perm'in alueella ortodoksisuus on 1300-luvun lopulta pysynyt hyvin voimakkaana ja itse kirjojen laatimista pidetään historiallisesti totena. Vielä 1700-luvulla sanotaan ainakin syrjäseuduilla niitä joissakin tapauksissa seuratun. Tällainen permiläistä jumalanpalvelusta toteuttanut keskus olisi ollut Votëan kylässä Sysola-joen rannalla 1390–1764 sijainnut luostari.¹²¹ Legendat selittävät tekstien häviämisen kolmella päätavalla: (1) kirjat olisi viety pois, kun Perm' yhdistettiin 1600-luvulla Vologdan hiippakuntaan, (2) ne olisi hävitetty Iivana Julman aikana tai muslimihyökkäyksien yhteydessä tai (3) että ne olisivat palaneet Ust'-Vym'in P. Ylienkelinkirkon palossa 1740.¹²²

Aiheellista olisi kuitenkin pohtia sitä, kuinka paljon syrjääninkielisiä kirjoja Stefan ylipäätään kirjoitti vai voisiko kyse olla myytistä, joka on syntynyt muutaman tekstin ympärille. Kun nämäkin tekstit kaiken lisäksi oli kirjoitettu varhaisella ajalla, olivat ne tietenkin "vanhauskoisia" Nikonin reformien silmissä 1600-luvun lopulla. Velikij Ustjugissa oli 1600-luvun lopulla ja 1700-luvun alussa paljon vanhauskoisia.¹²³ Mahdollisesti Stefanin kirjat hävitettiin muiden vanhauskoisten tekstien mukana, jos niitä ylipäätään koskaan oli olemassakaan. Nekrasovin huomio siitä, että vuoden 1485 kronografın reunamerkitöinä olleet permiläiskirjoitukset ovat moskovalaista perua¹²⁴, pistää ajattelemaan sitäkin mahdollisuutta, että koko ajatus permiläisaakkosista olisi tuon ajan keksintöä ja vain kirjattu Stefan Permiläisen nimiin.

Kuorsaaja?¹²⁵

Kronikkateksteissä Stefanille annetaan piispanvihkimyksen yhteydessä kummallinen lisämääre. Moskovan laitoksen mukaan teksti kuuluu: « --- Пумин --- постави --- Стефана, нарицаемаго Храпа, епископом в Пермь. » Rogoskijn kronikoitsijan sanat ovat: « --- Пимен --- постави --- Стефана Храпа епископом в Пермь. »¹²⁶ Sanaa «Ödäi» ei tunneta P. Stefanin yhteydessä muualla kirkon perinteessä kuin pyhimysälämäkeran lopussa olevassa permiläisten itkussa («Плач пермьских людей»). Siinä valitetaan Stefanin haudan olevan Moskovassa eikä Perm'issä, vaikka moskovalaiset keksivät pilkata häntä nimityksellä «Храп».¹²⁷ Muualla kronikoissa sana ilmenee muutaman kerran: Rogoskijn kronikka tuntee määreen myös Stefanin Novgorodin vierailun yhteydessä 1386 samoin kuin Kolminaisuuden kronikka. Sofian toinen kronikka mainitsee sen Stefanin kuoleman yhteydessä 1396, Voskresenskijn kronikka piispaksi vihkimisen yhteydessä ja Simeonovin kronikka sekä Nikonin kronikka piispaksivihkimisen ja Novgorodin vierailun yhteydessä.¹²⁸ Kyse voi olla Stefanin isän liikanimestä, joka periytyi sittemmin Stefanille sukunimenä, tai pilkkanimestä. Prohorovin mielestä nimen olivat antaneet moskovalaisnuorukset jo Rostovin luostariaikana "pingolle maalaispojalle".¹²⁹

Sanan tärkein merkitys suomeksi on "kuorsaus". Tämä lisäksi sana tarkoittaa mm. "hevosen hirnuntaa" ja "turpaa". Sen murteelliset erityismerkitykset ulottuvat "tappelijasta/roistosta/riitapukarista" "murtuvan jääkuoren" kautta "siperialaiseen pakkotyövängiin". Muissa slaavikielissä kuin venäjässä se tarkoittaa vain ihmistä. Kaikkiaan sana myös aina liittyy jotenkin erityiseen ääneen. Sitä kielitieteellisesti likellä ovat sanat «хоропуть» ja «храб». Edellinen tarkoittaa "luhtaniittyä" jälkimmäinen "urheaa".¹³⁰

Merkityksen selvittämistä Stefanin kohdalla hankaloittaa sanan monimerkityksellisyys ja se, että paralleeli-ilmioita ei paljoa tunneta. Ihmisen yhteydessä Veselovskin Onomastikon tuntee ilmauksen kahdesti: "Ivan Hrap" oli talonpoika Rjazan'ista 1570-luvulla ja "Hrap Feodorov" toimi hopeaseppänä Kazan'issa 1646.¹³¹ Tämä todistaa samanlaista nimikäyttöä kuin Stefanin kohdalla, ei muuta.

Sanaa ei tieteenkään tarkoituksettomasti kronikkaan liitetty, ja sen selitys pyhimyselämäkerrassa viittaa alkuperäisyyteen. Sanalla oli myös täsmällinen merkityksensä kirjoittajilleen. Teksteistä vanhin on Rogoskijn kronikoitsijan teksti, joka ajoittuu hieman 1400-luvun puolivälin jälkeen.¹³² Muut tekstit ajoittuvat aivan 1400-luvun lopusta 1500-luvulle.¹³³ Kuten tutkimus on arvellut, merkitys on voinut kuvata Stefania tai hänen luonnettaan. Prohorovin ajatusta pääkaupunkilaisnuorison pilkasta «maa-

laispoikaa» kohtaan pitäisin anakronistisena, koska Moskova ei ollut 1360- ja 1370-luvulla mikään koko Venäjän metropoli.

Pilkkanimiteoria rakentuu kuitenkin ennen muuta pyhimyselämäkerran väitteelle. Se ei kuitenkaan ole tässä ehdoton auktoriteetti. Kyse näet voi olla Stefaniin liitetystä nimestä, jolle Epifanij halusi antaa selityksen ja näin keksi ajatuksen moskovalaisten pilkasta. Tässä yhteydessä näennäinen Moskova-vastaisuus ei ole tarvitse olla kirjallista "permiläistä kotiseutuhenkisyyttä" syvempää. Nimi on siis toki myös voinut olla myös sukunimi tai suvun liikanimi, jolla ei ollut Stefanin kanssa mitään tekemistä, joskin selitystä vaikeuttaa se, että tiedot Stefanin isästä ovat ristiriitaisia ja periytyvät pikemmin traditiosta kuin alkuperäisestä todellisuudesta. Hrap voisi tietenkin olla Stefanin oma maallikkonimi, jonka hän menetti tultuaan munkiksi. Moskovan 1400-luvun lopun kronikkalaitos näyttää korostavan sitä, että kyseessä oli nimenomaan Stefanin oma liikanimi. Se, että nimeä ei esiinny liturgisissa teksteissä kielii siitä, että sana oli kiistatta pejoratiivinen ja tämä koettiin jo varhain kielteiseksi pyhässä yhteydessään.

Novgorod ja Moskova

P. Stefanin historiallisessa elämässä ongelmaksi muodostuu hänen suhteensa kahteen kilpailevaan keskukseen: Novgorodiin ja Moskovaan. Edellinen oli muodollisesti hänen toiminta-alueensa "pääkaupunki". Jälkimmäinen on kuitenkin keskeisemmällä sijalla lähteissä.

Vuosien 1385 ja 1386 kohdalla suhteellisen nuori Vyëgod-Vym'in kronikka kertoo novgorodilaisten hyökkäyksestä Perm'iin, koska metropoliitta Pimen oli antanut hiippakunnaksi Stefanille Novgorodin P. Sofian kirkkoon kuuluvan alueen. Moskovan Dimitrij löi kuitenkin lopulta novgorodilaiset. Tämän jälkeen P. Stefan teki matkan Novgorodiin ja kumarsi arkkipiispaa ja pajaareita, minkä jälkeen Stefanille annettiin lahjoja ja hänen sallittiin palata takaisin maahansa.¹³⁴ Pyhimyselämäkerta vaikenee Novgorodin matkan "kuoliaaksi". Itse kronikka ei sinänsä ole erityisen "alkuperäinen".¹³⁵

Novgorodin sotaretki Volgan varrelle Perm'iin 1386 eli Kostroman ja Nižnij Novgorodin valtaaminen tunnetaan novgorodilais-kronikoissa, jotka kertovat sen aiheuttaneen Moskovan kostoretken Novgorodin maalle. Moskova löi novgorodilaiset ja pakotti nämä maksamaan suuret lunnaat.¹³⁶ Stefan-piispan vierailua Novgorodissa ei kuitenkaan ole mainittu vanhimmassa tekstissä eli Novgorodin ensimmäisessä kronikassa, vaan se on luettavissa vasta Novgorodin neljännessä kronikasta. Siinäkin asia on

todettu ohimennen muusta yhteydestä erillisessä lauseessa heti Moskovan hyökkäyskertomuksen jälkeen ja välittömästi ennen kertomusta Liettuan ruhtinas Jogailon avioliitosta Krakovan Jadvigan kanssa: "Saapui Suureen Novgorodiin suuren paaston aikana, Stefan Perm'in piispa Suur-Perm'istä, hän joka kastoi permiläiset."¹³⁷ Samantapainen irrallinen toteamus Stefanin vierailusta on myös Rogoskijn kronikoitsijan tekstissä.¹³⁸

Novgorodin neljäs kronikka on arvokas ja vanha lähde. Sen katsotaan muodostuneen ennen 1400-luvun puoliväliä ja siten sen alkuperäistiedot ovat Moskovan kontrollin ulkopuolisia.¹³⁹ Rogoskijn teksti ajoittunee hie-man myöhemmäksi mutta joka tapauksessa aikaan ennen Novgorodin kukistumista, eikä se syntynyt myöskään Moskovan kontrollin alla¹⁴⁰. Syynä lauseen lisäämiseen on voinut olla, että kirjoittajat ovat tunteneet tapauksen irrallisena ja katsoneet tarpeelliseksi liittää se mukaan.¹⁴¹ Toisaalta Novgorodin kronikan käsite "Suur-Perm'" ei ole aikalaistermistöä. Tämä voisi viitata tekstin myöhempään "peukaloimiseen". Rogoskijn teksti kuitenkin todistaa kohdan asiallisesti lisätyn jo varhain ja ennen Novgorodin kukistumista. Ongelmaksi jää, miksi nämä tekstit tuntevat tapauksen ja ylipäätään Stefanin kun niitä näissäkin kysymyksissä varhaisempi Novgorodin ensimmäinen kronikka ei tunne koko Stefania. Ehkä tässä heijastuu juuri näiden kronikoiden kirjoitusajankautta 1400-luvun puolivälissä vallinnut kireä tilanne Moskovan ja Novgorodin välillä: kyse on voinut olla tuon ajan moskovalaisvastaisesta ja itsenäisyyttä tukevasta mielenilmauksesta.¹⁴² Vyëgod-Vym'in kronikan versio voisi edustaa siten jo seuraavaa kehitysvaihetta: novgorodilaisdemonstraatio olisi muokattu paremmin Moskovan kirkon henkeen sopivaksi.

Moskovan ja Novgorodin sota 1380-luvulla oli osa jo pitkään jatkunutta kilpailua Luoteis-Rus'in ja sen kauppareittien hallinnasta, veroista ja kyvystä itse maksaa veroja tataareille. Kun novgorodilaiset kieltäytyivät lisäämästä maksujaan Ordalle, hyökkäsi Moskovan Dimitrij Novgorodiin, määräsi 8.000 ruplan sakon ja asetti kaupunkiin omat veronkantajansa.¹⁴³ Moskovan laajentuminen 1300-luvulla oli perustunut hyviin suhteisiin tataarien kanssa. Vaikkakin Dimitrij Ivanovië muutti tätä politiikkaa, olivat hänen päävastustajansa Liettua, Tver ja Novgorod. Tässä vaiheessa Moskovan laajeneminen tapahtui ennen muuta lähinaapurien kustannuksella. Laajeneminen Perm'iin kuului tähän ja kohdistui Novgorodin etuja vastaan. Toisaalta Novgorod oli läheisissä suhteissa Liettuan kanssa, ja siksi nämäkin tapaukset heijastuivat Moskovan kirkollisiin ja poliittisiin länsisuhteisiin. Vuonna 1383 Novgorodiin oli saapunut liettualaisruhtinas Patrikios. Hän ja hänen isänsä ruhtinas Narimantas olivat osallistuneet Novgorodin sotilaalliseen puolustamiseen vuodesta 1333 alkaen. Novgorodin ja Liettuan liitto kesti aina 1470-luvulle saakka.¹⁴⁴ Näin ei olekaan sattuma, että H4JI:n ja Rogoskijn kronikoitsijan tekstit liittävät Jogailon

ja Jadvigan avioliiton Stefanin Novgorodin matkan yhteyteen. Avioliiton myötä syntynyt Krevon unioni muutti poliittisen tilanteen koko itäisessä Euroopassa Itämereltä Mustalle merelle.¹⁴⁵

Tämä 1400-luvun kronikoiden kuva sopii yhteen pyhimyselämäkerran tendenssin kanssa: Stefanin toiminta oli Moskova-keskeistä. Käynti Novgorodissa tarkoitti vain Moskovan perustaman asiantilan vahvistamista: Stefan legitimoiti toimintansa Perm'issä Moskovan sotilaallisella voitolla. Ajatus saa tukea ajan yleisestä politiikasta. Sitä vastoin poliittinen tilanne ei sitä tue. Perm'issä Moskovan ylivalta ei kiistatta todeudu Stefanin elinai-kana. Tähän kuvaan sopii paremmin Vyëgod-Vym'in kronikan painotus. Sen pohjaltahan on ymmärrettävissä, että Stefan vahvisti omalla diploma-tiallaan Novgorodin vanhan aseman alueella.¹⁴⁶ Avoimeksi kuitenkin lopulta jää se, suorittiko Stefan todellisuudessa vierailuaan vai onko kyse alun perin pelkästään 1400-luvun puolivälin novgorodilaisoppineiden fik-tiivisistä kannanotosta sen kuvan perusteella, joka heillä oli Stefanin toi-minnasta, ja sen edelleenkehittelystä myöhemmissä teksteissä.

Toinen kerta, kun Stefanin elämässä Novgorod nousee keskeiseksi, on hänen asemansa taistelussa harhaoppeja vastaan. Novgorodissa oli 1375 hereetikkoja, jotka kielsivät kirkon perustotuksia. Oppi levisi myös Pih-kovaan. Tuonaikainen "Поучение против стригольников" –kirjoitus on suunnattu tätä oppia vastaan. Sitä on pidetty Stefanin permiläisen laatimana ja tutkimus liittää sen hänen 1380-luvun Novgorodin vierailuunsa. Jos identifiointi pitää paikkansa, teksti on eräs vanhimmista Stefanin liitettä-vistä lähteistä.¹⁴⁷ Ongelma on kuitenkin siinä, että ajoitus ja Stefanin identifiointi kirjoittajaksi ei suinkaan ole kiistaton. Stefan mainitaan ni-mittäin tekijäksi (sananomukaisesti kirjoituksen antajaksi arkkipiispa Alek-sejille) ensimmäistä kertaa vasta 1500-luvun puolivälisestä peräisin olevassa laitoksessa. Siinäkin ei yksiselitteisesti sanota, kenestä piispa Stefanista puhutaan. Pikemminkin määreen «Перемыский» yhdistäminen Perm'iin on kiistanalaista¹⁴⁸ Joka tapauksessa tämä teksti todistaa korkeintaan vain sitä, että 1500-luvun muuttuneissa oloissa Stefanilla katsottiin olleen täl-lainen rooli. Mahdollista on myös lukea maininta niin, että joku piispa Stefan todellakin vain antoi kirjoituksen mutta ei laatinut sitä. Aivan uusin tutkimus uskookin korkeintaan tähän ajatukseen ja pitää tekstin todennä-köisimpänä laatijana arkkipiispa Dionisij Suzdalilaista.¹⁴⁹ Joka tapaukses-sa Stefanin osuuden perustelevaaminen niin, että hänellä olisi ollut erityistie-tämystä pohjoisten kansojen uskomuksista, ei perustu muulle kuin pyhi-myselämäkerran kertomukselle hänen toiminnastaan Perm'issä. Tätä ei puolestaan voi pitää luotettavana, vaan on pikemminkin Epifanij Kaikki-viisaan kirjallisina kuvitelmana.

Mikäli Stefanilla on ollut osuus kirjoituksen syntyyn, se todistaa kuiten-kin, että hän toimi aktiivisesti Novgorodin arkkipiispan kanssa. Tätähän

hereetikkojen vastaisten tekstien laatiminen tarkoittaa. Se sopisi myös yhteen Vyëgod-Vym'in kronikan kuvan kanssa. Mikäli Stefanin asema kirjoituksessa on myöhempää lisäystä, heikkenee hänen Novgorodin suhteensa entisestään.

Lähteiden mukaan Stefanin kerrotaan "olleen metropoliitta Kiprianille rakas ja itse rakastaneen tätä"¹⁵⁰ ja ruhtinas Dimitrij Ivanoviëin "tunteneen Stefanin pitkän aikaa ja rakastaneen häntä kauan".¹⁵¹ Aikansa muista vaikuttajista Stefaniin liitetään ruhtinas Vasilij I, metropoliitta Pimen, P. Epifanij Kaikkiviisas ja pyhittäjä Sergej Radonežilainen. Kyse on kuitenkin pikemmin fraaseista eikä varsinaisesti tiedetä, millaiset suhteet Stefanilla todellisuudessa oli asianomaisiin. Ehdottoman ongelmallinen seikka on kuitenkin se, että kaikkien näidenkin henkilöiden kautta painotetaan Stefanin hyviä ja läheisiä suhteita Moskovaan.

Eksplisiittisesti Stefanin rooli osana Moskovan hallintoa ilmenee kertomuksessa shamaani Pam-sotnikista. Taisteltuaan menestyksellisesti pakanoita vastaan piispa Stefan kohtasi shamaani Pamin, jonka kanssa joutui laajaan väittelyyn.¹⁵² Pam korosti moskovalaisen Stefanin tuovan Moskovaan vain veroja ja rasituksia, mutta hän alkuasukkaiden kanssa samaa syntyperää olevana takaa vanhan vapauden.¹⁵³ Pamin Moskova-argumentaation ei tietenkään sellaisenaan tarvitse olla aitoa. Kiintoisaa on kuitenkin se, että näin kirjoittaessaan pyhimyselämäkerran laatija on korostanut Moskovan valtaa eikä vain kristillistä kirkkoa.

Moskovan ikonografista asemaa kehiteltiin 1300-luvun lopulta alkaen varsin voimakkaasti liioittelemalla ja väärentämällä sen historiallista roolia. Moskovan yhteyteen lisättiin paljon pyhien ihmisten toimintaa, millä todistettiin näiden osallistuneen Moskovan vallan rakentamiseen. Samalla Moskovan asemaa kristinuskon levittämisessä ja puolustamisessa liioiteltiin. Kulminaatiopiste tässä kehityksessä oli juuri metropoliitta Makarijn pyhimyselämäkertojen ja pyhien tekstien kokoaminen, jonka eräs hedelmä olivat 1540-luvun lopun venäläispyhimysten, niin Stefan Permiläisen kuin häntä ennustaneen Prokopij Ustjugilaisenkin, kanonisoinnit. Tässä yhteydessä luotiin kuva moskovalaisesta ortodoksisuudesta yleisvenäläisenä ja annettiin ideologinen tuki Moskovan suurvaltapolitiikalle.¹⁵⁴

Kun Stefanin Novgorod-yhteydet näyttävät supistuvan kriittisessä tarkastelussa olemattomiin, tiedetään vastaavasti, että hänet myös todellisuudessa vihki papiksi ja piispaksi Moskovan hallinnon, Dimitrij Ivanoviëia tukeneet kirkonmiehet ja että Stefan toimi lähetyshaluellaan Moskovan vallan ja laajentumisen edustajana. Silloinkin kun nimenomaisesti uskonpuolustaminen on teemana, liittyy se lähinnä Moskovan kirkollisen johtavan roolin korostamiseen, mikä oli pikemminkin osa Moskovan maallista laajentumispolitiikkaa.¹⁵⁵ Ydin lienee siinä, että vaikka Perm' vielä 1300-luvun lopussa oli osa Novgorodin maata, jonne Moskovalla ei ollut mitään

oikeuksia perustaa hallintoa, lähettää piispaa eikä läänittää tälle veroja tai erivapauksia, niin kuitenkin Moskovan poliittinen ekspansio oli työntymässä myös Perm'iin. Tämä tapahtui käsi kädessä P. Stefanin lähetystyön kanssa. Stefan siis oli oikeastaan vain osa Moskovan harjoittamaa hallinto- ja valloituspolitiikkaa.

Vuoden 1390 kirkolliskokous

Vuoden 1386 Novgorodin tapahtumien jälkeen Stefan ilmestyy lähteisiin seuraavan kerran vuoden 1390 kirkolliskokouksessa. Nikonin kronikan (1500-luvulta) mukaan suuriruhtinas Mihail Aleksandrovië (1368–1399) kutsui metropoliitta Kiprianin Tveriin. Hänen mukanaan tulivat kaksi kreikkalaista metropoliittaa, Adrianopolin Matheos ja Ganoksen Nikandros, sekä Smolenskin piispa Mihail(o) ja Perm'in piispa Stefan. Kiprianin kunniaksi järjestettyjen parin päivän juhllisuuksien jälkeen "kutsuivat metropoliitta ja suuriruhtinas kaikki arkkimandriitat, igumenit, esipapit, diakonit, kaikki papiston luetteloon kirjatut ja munkit kirkolliseen ja maalliseen kokoukseen ja aloittivat oikeudenkäynnin Tverin piispa Eufimija (1374–1390) vastaan. Metropoliitta Kiprian tuomitsi piispojen ja pappien kanssa Jumalallisten, Pyhien Apostolien ja Kirkkoisien oikeuden mukaan. He erottivat piispa Eufimijn ja valitsivat yli diakoni Arsenijn (1390–1409) uudeksi piispaksi. Sen jälkeen metropoliitta palasi Moskovaan ja käski Eufimijn asettua asumaan Pyhän Ihmeen luostariin. Mutta yli diakoni Arsenij seurasi heitä, koska hän ei uskaltanut työskennellä Tverissä piispana."¹⁵⁶

Myöhemmin saman vuoden kertomus täydentää, että ruhtinas Mihail Aleksandrovië kutsui uudelleen metropoliitta Kiprianin Tveriin. Tämä tuli kreikkalaisten metropoliittojen Matheoksen ja Nikandroksen, Smolenskin piispa Mihailin, Zvenigorodin piispa Danilon (1382–1397)¹⁵⁷ ja Perm'in piispa Stefanin kanssa. Erikseen Tveriin tuli vielä Rjazanin kreikkalainen piispa Jeremias (1389–1392)¹⁵⁸. He vihkivät yhdessä yli diakoni Arsenijn Tverin piispaksi 15.8. Sen jälkeen Kiprian, Jeremias ja Danilo jatkoivat Novgorodiin, jossa käytiin Moskovan ja Novgorodin välinen kiistely Kiovan (Moskovan) metropoliitan primaatista suhteessa Novgorodiin. Stefan poistuu lähteistä henkilönä kuitenkin Tverin tapahtumien jälkeen.¹⁵⁹

Tverin kirkolliskokous tapahtui uudessa poliittisessa tilanteessa. Tverin ruhtinas Mihaililla, eräällä aikansa tärkeimmistä poliittisista henkilöistä koko Itä-Euroopassa, oli perinteisesti hyvät suhteet Kultaiseen Ordaan ja Liettuaan. Hän oli myös ollut jo pitkään metropoliitta Kiprianin läheinen ystävä. Viime mainittu oli puolestaan juuri vahvistanut lopullisesti ase-

mansa Rus'issa, kun Krevon unioni oli johtanut Kreikan keisarin ja Konstantinopolin patriarkan poliittisesti Moskovan tueksi. Ruhtinas Mihailin tärkein poliittinen vastustaja, Moskovan Dimitrij Ivanovič oli kuollut ja seuraajaksi oli tullut tämän poika Vasilij I (1389–1425). Kaikkien näiden muutosten jälkeen olivat myös Tverin ja Moskovan suhteet muuttuneet. Suuriruhtinas Mihail Aleksandrovičien nuorin poika Feodor meni jopa naimisiin 1390 Feodor Andreevič Koškan tyttären kanssa. Viime mainittu oli aikansa mahtavimpia ylimyksiä Moskovassa.¹⁶⁰

Piispa Eufimij ja ruhtinas Mihailin riita ei ollut uusi asia. Ruhtinas oli vanginnut Eufimij jo vuonna 1387 P. Nikolaoksen luostariin.¹⁶¹ Tällä kertaa metropoliitta Kiprian luultavasti yritti ensin solmia osapuolten välillä rauhan, mutta kun tämä ei onnistunut erotti hän Eufimij ja asetti Arsenijn tilalle. Itsessään lähdeteksteissä on pieniä yksityiskohtaita, mutta suurissa linjoissaan ne ovat yhteneviä.¹⁶² Riidan todellinen syy on kuitenkin hämärä. Perinteisesti on puhuttu strigolnikeista eli harhaoppisista. Tämän näkemyksen mukaan Eufimij ja Novgorod olisivat tukeneet harhaoppisia, kun taas moskovalaispapisto ja kreikkalaiset piispat olisivat olleet virallisella linjalla. Historialliset lähteet eivät kuitenkaan tue tällaista tulkintaa. E. Hösch on osoittanut, että viitteet Eufimij harhaoppisuuteen perustuvat vain hänen seuraajansa Arsenijn puolueelliseen elämäkertaan. Uusin tutkimus painottaakin poliittisia intressejä, koska Tverin asema Liettuun, Moskovan ja Novgorodin välissä oli ongelmallinen.¹⁶³

Perm'in Stefanin osallistuminen kokoukseen ei myöskään ole kiistatonta. Vanhimmat tekstit, jotka on luettavissa "ei-moskovalaisista" Rogoskijn ja Simeonovin kronikoista 1400-luvun puolivälistä, eivät näet mainitse Stefania tässä yhteydessä lainkaan vaan puhuvat vain kreikkalaismetropoliitoista ja Smolenskin piispa Mihailista.¹⁶⁴ Stefan on kuitenkin poissa Tverin kertomuksesta myös 1400-luvun alusta peräisin olevasta, vanhimmasta moskovalaislaitoksesta eli P. Kolminaisuuden kronikasta (Троицкая летопись).¹⁶⁵ Näyttääkin siltä, että Stefanin läsnäolo on lisätty kertomukseen vasta 1400-luvun lopun moskovalaiskronikoista alkaen.¹⁶⁶

Tähänastinen tutkimus on olettanut Stefan Permiläisen olleen mukana lähinnä siksi, että P. Sergej Radonežilaisen elämäkerran erään ihmekertomuksen mukaan Stefanilla ei ollut erään kerran Moskovan matkallaan aikaa poiketa P. Sergejn luona. Ohittaessaan tällä matkallaan P. Kolminaisuuden luostarin, hän siunasi P. Sergejn ja luostarin. P. Sergej vastasi siunaukseen kykenemättä näkemään Stefania.¹⁶⁷ Toinen syy uskoa Stefanin läsnäoloon Tverissä on ajatus hänestä harhaoppien asiantuntijana. Sellainen tietenkin oli tarpeen prosessissa strigolnikkoja vastaan.¹⁶⁸

P. Sergej Radonežilaisen elämäkerta on peräisin Moskovasta ja sen on alun perin kirjoittanut kuten P. Stefaninkin elämäkerran Epifanij Kaikkiviisas 1418–1419. Vanhin käsikirjoitus, ns. Troickij sbornikin kopio (P.

Kolminaisuuden luostarin kokoelman n:o 746) ns. Pahomioksen ensimmäisestä laitoksesta, on kirjoitettu n. 1438. P. Stefania koskeva ihme on kuitenkin peräisin vasta ns. Pahomioksen kolmannesta laitoksesta, joka on laadittu n. 1442, mutta jonka vanhin säilynyt käsikirjoitus on vasta vuodelta 1529.¹⁶⁹ On aivan mahdollista, että pyhimyselämäkertaan liittyy sekaannuksia ja 1400-luvun lopun kronistit ovat käyttäneet sitä lähteenään. Suurempi vaikeus liittyy kuitenkin siihen, että ihmekertomuskin puhuu vain Stefanin matkasta Moskovaan mutta ei mitään kirkolliskokouksesta tai Tveristä. Näinpä ihmekertomuksen ja Stefanin osallistumisella Tverin kokoukseen ei ole välttämättä mitään yhteyttä.

Ajatus Stefanista harhaoppien erikoistuntijana on menettänyt uusimassa tutkimuksessa merkityksensä Tverin kokouksen yhteydessä. Kokous ei ilmeisesti ollut dogmaattinen eikä Stefanin erityisosaaminen ole kiistatonta.¹⁷⁰ Lisänäkökohdan Stefanin läsnäoloon Tverissä voikin saada kirjallisesta näkökulmasta. Klossin mukaan suuriruhtinas Mihail Aleksandrovičilla on P. Stefanin elämäkerrassa huomionarvoisen hyvä maine: hän on «Христороубец». Myös tekijä, Epifanij Kaikkiviisas, kritisoi Moskovan politiikkaa ja ekspansiota.¹⁷¹ Siten liitto Stefanin ja ruhtinas Mihailin välillä olisi ainakin tuon tekstin kirjoittajan kannalta ollut toivottava. Fiktiivistä lisäämistä puoltaa myös se, että 1400-luvun lopun Moskovan näkökulmasta P. Stefanin osallistuminen Tverin kokoukseen oli paitsi luonnollista niin myös jopa toivottavaa.

Kun yleisesti tutkitaan metropoliitta Kiprianin seuruetta, tavataan myös muualla samat henkilöt kuin Tverissä – Adrianopolin Matheos, Ganoksen Nikandros, Smolenskin Mihail ja Rjazan'in Jeremias.¹⁷² Vain Stefan ja Zvenigorodin Danilo ovat uusia nimiä. Zvenigorodin piispanistuin sijaitsi kuitenkin vain 53 km:n päässä Moskovasta, ja kaupunki kukoisti juuri Dimitrij Ivanovičien toisiksi vanhimman pojan Jurijn (1389–1434) hallinnossa. Piispa Danilo oli muutenkin aktiivinen diplomaatti ja poliitikko, joten hänen läsnäolonsa Kiprianin seurueessa ei ole mikään yllätys.¹⁷³ Toisaalta myös Danilo ilmestyy Tverin kokoukseen vasta 1400-luvun lopun teksteissä, ja myös hänen osallistumisensa oli tuon ajan moskovalaisnäkökulmasta loogista ja toivottavaa.¹⁷⁴

Mihail Smolenskilaisen kiistaton läsnäolo on synnyttänyt tutkimuksessa teorian siitä, että Kiprian olisi Tverissä pyrkinyt sovittelamaan omien ja Pimenin kannattajien välillä. Tämä näkemys saattaisi tukea ajatusta myös Stefanin läsnäolosta, koska molemmat saivat piispanistuimensa samanaikaisesti Pimeniltä ilmeisesti poliittisen pelin tuloksena.¹⁷⁵ Toisaalta kuitenkin piispa Mihail, joka oli juuri saapunut Kiprianin mukana Konstantinopolista Rus'iin, oli muutoinkin aktiivinen diplomaatti ja pysyvä jäsen Kiprianin seurueessa. Lopulta hän jopa luopui piispanistuimestaan ja ryhtyi metropoliitan täysipäiväiseksi neuvonantajaksi.¹⁷⁶

Stefan mainitaan joka tapauksessa myöhäisissä kronikoissa Tverin delegaation jäsenenä, ja siten hän oli Moskovan tradition mukaan eräs metropoliitan lähimmistä tukijoista. Tämä oli merkki yleisemminkin merkittävästä asemasta koko Moskovan hallinnossa, mikä puolestaan sopi hyvin siihen hahmoon, johon myöhäinen moskovalaistraditio Stefanin halusi pukea. Hän oli Moskovan valloituspolitiikan pyhä tukija ja kumppani, joka antoi jumalallisen siunauksensa Perm'in valloitukselle, jota seurasi Siperian valloitus. Näissä puitteissa Stefanin rooli on sekä poliittinen että uskonnollinen ja tämä tosiasia avaa puolestaan nyky tutkimukselle monia mahdollisuuksia selittää Tverin kirkolliskokouksen tapahtumia. Tosiasiassa kai alkuperäinen kronikoitsija ei ajatellut erityisemmin hereetikkoja, Moskovan valloituksia tai edes Stefanin historiallista läsnäoloa Tverissä. Häntä lienee kiinnostanut pyhä Venäjän kirkon missio, jota Moskovan ruhtinas toteutti velvollisuutenaan ja johon P. Stefan aikanaan osallistui, jos ei aina fyysisesti ja historiallisesti, niin joka tapauksessa mystisesti.

Kuolema

Kirjallisuudessa esiintyy tietoja Stefanin toimista tämän jälkeen Perm'issä. Hänen sanotaan olleen aktiivinen mm. 1392, kun tataarit hyökkäsivät Vjatkaan ja vjatkalaiset pakenivat Perm'iin ryöstelemään. Tästä ei ole kuitenkaan mitään nimenomaista lähdetietoa. Myöhemmät hurskaat kirjoittajat näyttävät spekuloineen vain sen kronikkamaininnan varassa, että kaani Toqtamiš lähetti «царевич» Bektutin ryöstämään Vjatkaa. Kirjoittajien mielestä tämä on aiheuttanut ketjureaktion ja Stefanilla on ollut oma asemansa siinä.¹⁷⁷ Tosiasiassa seuraavan kerran Stefan ilmestyy lähteisiin, kun hän lähti alkuvuodesta 1396 Moskovaan, saapui perille 2.4. pääsiäiseksi, sairastui ja kuoli 26.4. Tämä kerrotaan pyhimyselämäkerran lisäksi Sofian kronikoissa, Voskresenskijn kronikassa ja Nikonin kronikassa. Kronikkatekstit siteeraavat muutoinkin tässä yhteydessä pyhimyselämäkertaa ja niissä käydään läpi Stefanin elämän pääkohdat. Stefania ylistetään Perm'in valistajana.¹⁷⁸

Pyhä Stefan haudattiin Kremlin luostarikirkon eli Vapahtajan kirkastuminen kirkon (собор Спаса Преображения на Бору) pohjoisen sivualtтарin luo.¹⁷⁹ Hautauspalveluksen toimitti metropoliitta Kiprian ja läsnä oli suuriruhtinas Vasilij I.¹⁸⁰ Tähän kirkkoon haudattiin Rurikidejä, jotka eivät varsinaisesti hallinneet Moskovassa, joten kirkkoa voi pitää arvokkaana ruhtinaallisena hautapaikkana. Toisaalta tällainen luostarin kirkko Kremlissä lienee myös muutoin ollut luonnollinen hautapaikka Moskovassa vierailun

aikana kuolleelle piispalle.¹⁸¹ Stefanin hauta pysyi paikallaan aina Stalinin aikoihin saakka. Se suljettiin 1600-luvun alussa ja Nikolai I:n aloitteesta koko kirkko restauroitiin vuosien 1855–1863 aikana.¹⁸²

Ruhtinaallinen hautapaikka ja hallitsijan läsnäolo hautajaisissa kertoo Stefanin nauttineen elinaikanaan Moskovan hallinnossa erityisen suurta arvostusta. Kultillisestihan nämä yksityiskohdat eivät ole tärkeitä. Omituista on kuitenkin se, että Stefan haudattiin pysyvästi Moskovaan, eikä hänen hautaansa siirretty Perm'iin, jonne hänet oikeastaan olisi kuulunut haudata, mikäli – kuten kronikat antavat ymmärtää – hänellä siellä oli elinaikanaan tärkeä asema. Tämä seikka näyttää tuottaneen selitysongelmia myös hagiografeille.¹⁸³ Matkoilla kuolleiden pyhien ruumiita näet siirrettiin myös tuolloin pitkienkin taipaleiden taa omaan seurakuntaansa lepäämään.¹⁸⁴

Varhaisen P. Stefanin kultin Moskova-keskeisyys onkin hämmäntävää, kun ajatellaan P. Stefanin roolia kirkossa ja hagiografian hänestä antamaa kuvaa. Prohorov tukee Karamzinin väitettä siitä, että Stefanin panihidaa vietettiin Moskovassa säännöllisesti vuosittain ja lisää, että Stefanin nimi luettiin Kremlin kirkon sinodikin mukaan jo pian tämän kuoleman jälkeen joka vuosi Oikeauskoisuuden sunnuntaina (Suuren paaston 2. viikon sunnuntai) oikeuskoisuuden puolustajien ja levittäjien joukossa. Stefania näytetään kunnioitetun muutoinkin merkittävänä kirkon esitaistelijana ja pyhänä jo varhain. Moskovan metropoliitat ovat lukeneet hänet pyhien ihmisten joukkoon jo 1400-luvulla.¹⁸⁵ Ensimmäiset Stefan Permiläisen jumalanpalvelustekstit laati Pahomij Serbialainen 1472.¹⁸⁶ Kaiken kukkuraksi Stefanin "diplomityö" eli permiläisen kirjoituksen luominenkin voi olla myöhempi moskovalainen kehittelmä. Kultin leviäminen laajalti kuuluu vasta myöhempään aikaan. Ust'-Vymiin rekennettiin P. Stefan Permiläisen kirkko vuosina 1755–1766.¹⁸⁷ Pappi Ivan Aleksejev laati hänen akatistoksensa ja lyhyen pyhimyselämäkerran 1799.¹⁸⁸ Kaikkiaan ei ole mitään lähdetietoja siitä, että P. Stefanilla olisi ollut asemaa varhain Perm'in kristillisessä elämässä.

Prohorovin mukaan Stefan kanonisoiitiin koko kirkon kirkon pyhäksi 1600-luvulla.¹⁸⁹ E. E. Golubinskij katsoi aikoinaan Stefanin kuitenkin kanonisoidun jo metropoliitta Makarijn johtamassa vuoden 1549 kirkolliskokouksessa.¹⁹⁰ Tätä ajatusta tukee se, että Stefanin elämäkerta on Makarijn suuressa lukumineassa.¹⁹¹ Omalle ajoitukselleen Prohorov ei puolestaan esitä mitään erityisempää tukea lähteistöstä. Varhaisempi ajoitus tuntuisi kaikin puolin luonnollisemmalta. Joka tapauksessa 1500-luvun puolivälissä Stefan näyttää olleen lähinnä "Moskovalainen paikallispyhimys".

Pohdinnan arvoista Stefanin historiallisen aseman vuoksi onkin se, miksi hän kuoli Moskovassa. Pyhimyselämäkerran tekstiin perustuen aina

viime vuosisadan oppineista saakka on ajateltu Stefanin menneen Moskovaan konsultoidakseen metropoliittaa jumalanpalveluskysymyksissä.¹⁹² Matkan ajoittuminen Suureen Paastoon on erikoista, koska periaatteessa piispan olisi juuri tuolloin pitänyt olla oman seurakuntansa keskuudessa. Herää kysymys, olisiko siinä kyse hagiografin taiteellisesta silmästä: Pyhä muutti taivaan riemuitsevaan seurakuntaan juuri Ylösnousemuksen juhlan! Joka tapauksessa perustelu "jumalanpalveluksen muodoilla" vaikuttaa fiktiiviseltä.

Voitaisiinko oikeastaan ajatella, että piispa Stefan edusti Perm'issä aikaan vain Moskovan ulkomaista poliittista valtaa ja olisi siten paennut Perm'istä Moskovaan, kun Novgorod hyökkäsi Dvinan alueella 1393?¹⁹³ Näin hän olisi myös lopulta kuollut "poliittisena pakolaisena" Moskovassa tukijoidensa keskellä ja juuri tämän vuoksi myös haudattu Kreml'iin. Haudan siirtoon ei kukaan olisi ryhtynyt, koska kultti alkuvaiheessaan oli vain moskovalainen eikä sillä ollut asemaa Perm'issä. Ainakin hautaus, kultin kehittyminen ja Stefanin yhteydet Moskovan hallintoon sekä muut tiedot hänen elämänurastaan sopivat tällaiseen ajatukseen, vaikkakaan sitä ei tietenkään voi aukottomasti todistaa.

Kaikkiaan P. Stefanin ura liittyy loistavasti tunnettuun Moskovan vallan laajentumiseen Dimitrij Ivanovié Donskojn aikana. Hänen uransa kohokohdat – pappis- ja piispavaihtelut – olivat kummallisia tapahtumia, joissa oikeat henkilöt olivat poissa ja väärät läsnä. Hänen elämänsä tärkein linkki yhdistyy kaikin tavoin Moskovaan eikä Novgorodiin tai Rostoviin, kuten olisi pitänyt. Kuoltuaankin P. Stefan saavutti aseman ensin Moskovassa ja vasta sitten varsinaisella lähetysalueellaan. Ainakin jälkikäteen asioiden kulku näyttää siltä, että P. Stefanin lähetysmatkat olivat osa Moskovan laajentumispolitiikkaa, P. Stefan itse Moskovan agentti ja hänen pyhä kuolemanjälkeinen roolinsa, jonka pyhistä teksteistä luemme, laadittu pyhittämään Moskovan valtaa ja hallintoa uusilla valloitusalueilla.

Tämä kaikki saakin ajattelemaan sitä, kuinka menestyksellisiä P. Stefanin Perm'in lähetysmatkat itse asiassa olivatkaan. Joka tapauksessa Moskova valtasi alueen vasta sadan vuoden kuluttua, ja Stefan itse haudattiin Moskovaan ehkäpä poliittisena pakolaisena. Myöhemmillä Moskovan historioitsijoilla oli suuri intressi legitimoida 1400-luvulla tapahtunut Perm'in valtaus ja siitä alkanut Siperian valtaus. Hyvän mahdollisuuden tähän tarjosi ainakin teoriassa se, että P. Stefanin elämäntyö kuvattiin Moskovan vallan pyhänä esihistoriana, jolloin Moskovalle kyettiin antamaan kastajan ja kristinuskon tuojan rooli. Tällainen Moskovan rooli Perm'issä oli myös itsestään selvyys 1500-luvun ihmisen maailmakuvas- sa: se oli tuon ajan Moskovan poliittisen propagandan ydin.

VIITTEET

Lyhenteet:

Latinalaiset lyhenteet:

FOG	=	Forschungen zur osteuropäischen Geschichte.
HifM 1994	=	Historiographie im frühen Mittelalter. Herausgegeben von A. Scharer und G. Scheibelreiter. Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 32. Wien 1994.
LdM	=	Lexikon des Mittelalters.
VOMG	=	Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts München.

Kyrilliset lyhenteet:

ВМЧ	=	Великия минеи четии собранья всероссийским митрополитом Макарием. Памятники славяно-русской письменности. Издание археографической комиссии.
Ж(ВМЧ)	=	ВМЧ, Апрель, тетрадь третья, дни 22–30, Москва 1915, 26.4. col. nr. 988 (992)–(1076, 1094) 1109.
ИФС	=	Историк-филологический сборник Коми филиала АН СССР.
НКЛ	=	Новгородская Карамзинская летопись. ПСРЛ XXXIX. Москва 2001.
НЛ	=	Патриаршая или Никоновская летопись. – ПСРЛ IX–XIV. Москва 1965.
Н1Л	=	Новгородская первая летопись, старшего (= с) и младшего (=м) изводов – ПСРЛ III. Москва 2000.
Н2Л	=	Новгородская вторая летопись. – ПСРЛ III. Санктпетербург 1841.
Н3Л	=	Новгородская третья летопись. – ПСРЛ III Санктпетербург 1841.
Н4Л	=	Новгородская четвёртая летопись. – ПСРЛ IV. Москва 2000.
ПСРЛ	=	Польное собрание русских летописей.
СЛ	=	Симеоновский летопись. – Русские летописи I. Рязань 1997. Слово о житии Стефана
	=	Преподобного в священноиноких отца нашего Епифания, счиноено бысть слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшаго в Перми епископа. – ССП 1995.
С1Л	=	Софийская первая летопись. – ПСРЛ V. Санкт-Петербург 1851.
С2Л	=	Софийская вторая летопись. – ПСРЛ V. Санкт-Петербург 1851.
СККДР	=	Словарь книжников и книжности древней Руси.
ССП 1995	=	Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления (редактор издания Г. М. Прохоров). Санкт-Петербург 1995.
ТЛ	=	Летописный сборник именуемый Тверскою летописью. – ПСРЛ, XV. Петроград 1922.
Троицкая летопись	=	М. Д. Приселков, Троицкая летопись. Реконструкция текста. Москва–Ленинград 1950.

VIIITEET

- 1 Московский летописный свод конца XV века. Летопись по Уваровскому списку. – ПСРЛ XXV. Ленинград 1949, 6891 (1383), Рогожский летописец. – ПСРЛ XV. Петроград 1922, 6891 (1383), 6894 (1386), С1Л 6892 (1384), 6904 (1396), С2Л 6904 (1396), СЛ 6891 (1383), 6894 (1386) und S. 39, Летопись по Воскресенскому списку. – ПСРЛ VII. Санкт-Петербург 1856, 6891 (1383), 6904 (1396), НЛ 6891 (1383), 6894 (1386), 6899 (1391), 6905 (1396), Н4Л 6894 (1386), Троицкая летопись, 6891 (1383), 6894 (1386), 6904 (1396).
- 2 Е. Е. Голубинский, История канонизации святых русской церкви. Издание второе, исправленное и дополненное. Москва 1903, 104.
- 3 Ж(ВМЧ) ja Слово о житии Стефана; teksti ja venäjännös ss. 50–263 sekä käsikirjoituksen kommentaari s. 266, Б. М. Клосс, Избранные труды том I. Житие Сергия Радонежского. Рукописная традиция – жизнь и чудеса – тексты. Москва 1998 93, 95, 97–98, 100 jne. Г. М. Прохоров, Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый. – ССП 1995, 40 – 41.
- 4 Г. М. Прохоров, Стефан. – СККДР, выпуск 2. (XIV вторая половина–XVI в.), часть 2. Ленинград 1989, 411–416, Г. М. Прохоров–Н. Ф. Дробленкова, Епифаний Премудрый. – СККДР, выпуск 2. (XIV вторая половина–XVI в.), часть 1, Ленинград 1988, 211–220, Прохоров 1995, 3–4, 39–41, Клосс 1998, 91–128.
- 5 Прохоров–Дробленкова 1988, 212–214, Прохоров 1995, 41–46 (340 sitaattia, joista 158 Psalttarista), ks. myös L. Siilin, Kuka oli Pyhittäjä Aleksanteri Syväriläinen? Hagiografian faktaa ja fiktiota. – Pyhittäjä Aleksanteri Syväriläinen Ihmeidentekijä Karjalasta, toim. A. Jääskinen – M. Kotiranta, Suomen Bysanttikomiteayhdistys ja Helsingin yliopiston Ortodoksian ja Itä-Euroopan kirkkojen tutkimuksen laitos, Jyväskylä, 2000, 53–57, J. Korpela, P. Herman Solovetskilainen.
- 6 Tästä on kaksi hieman toisistaan poikkeavaa versiota, ks. Прохоров 1995, 4, vanhempi Prokopijn versio on julkaistu Житие преподобнаго Прокопия Устюжскаго. – Издание Императорскаго Общества Любителей Древней Письменности, 103, Санктпетербург 1893, 56–57 (л. 52–л. 52 об.).
- 7 Третья Пахомическая редакция Жития Сергия Радонежского, л. 93–л. 93об, julkaistu: Клосс 1998, 377–439, kertomus Stefanista ss. 398–399, ks. myös Прохоров 1989, 413, ks. jäljempänä s. 130.
- 8 P. Stefanin tuntee myös ns. Novgorodin Karamzinin kronikka (HKL), joka on julkaistu vasta ensimmäisen kerran v. 2001. Bobrov, joka on tekstin editoinut, katsoo sen olevan Н4Л:n ja С1Л:n lähdeteksti ja siten niitä vanhempi. Tämän kronikan ainoa tunnettu käsikirjoitus on 1400- ja 1500-lukujen taitteesta, A. Г. Бобров, Новгородские летописи XV века. – Studiorum Slavicorum monumenta. РАН, институт русской литературы, С.-Петербург 2001, 93–166. Tämän tutkimuksen kannalta mainittu teksti ei tuo mitään varsinaisesti uutta. Kaiken lisäksi sen käsikirjoitus on kannaltamme myöhäinen. Koska tie-teellinen keskustelu Karamzinin kronikasta ei ole vielä alkanut, on tämä kronikka nyt jätetty sivuun.
- 9 Ks. Прохоров 1995, 3. Ellei tällaisena pidetä koko elämää, ks. Слово о житии Стефана, 50.
- 10 Прохоров 1995, 37–39.
- 11 A. Hämläinen, Epifanij Viisaan tiedot Pyhästä Tapanista ja syrjääncistä. Vähäi-

- sia kirjelmää julkaissut Suomalaisen kirjallisuuden seura, XLI, Helsinki, 1908. Hämläinen viittaa Sjögrenin osalta A. J. Sjögren, Die Syrjänen. Gesammelte Schriften VI, 298. Tällaista teosta ei kuitenkaan löydy enempää Suomen kirjastoista kuin mm. Pietarin kansalliskirjastosta.
- 10 Esim. H. Kirkinen, Karjala Idän kulttuuripiirissä. – Historiallisia tutkimuksia 67. Helsinki 1963, 162.
 - 13 Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления (редактор издания Г. М. Прохоров). – ССП 1995.
 - 14 J. Meyendorff, Byzantium and the Rise of Russia. A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century. New York 1989, 136–137, J. Meyendorff, Rome, Constantinople, Moscow. Historical and Theological Studies. New York 1996, 45, D. Obolensky, Byzantium and the Slavs. New York 1994, 234–235, R. O. Crumme, The Formation of Muscovy 1304–1613. – Longman History of Russia. London and New York 1987, 121, Chr. Hannick, Stefan von Perm. – LdM VIII, München 1998, 94.
 - 15 Слово о житии Стефана, 56.
 - 16 Житие преподобнаго Прокопия Устюжскаго, 56 (ö. 52).
 - 17 Прохоров 1995, 4; käsikirjoituksena: БАН собр. Чуванова, № Р–251, л. 5–5 об.
 - 18 Прохоров 1995, 4. Eräiden tutkijoiden mukaan jora pyhimyselämäkerran laati- ja olisi ollut itse Stefan. Tätä ei kuitenkaan ole todistettu, ks. Kirkinen 1963, 129. Itse olen skeptinen elämäkerran tietoihin nähden.
 - 19 А. В. Красов, Зыряне и просветитель их, святой Стефан, первый епископ Пермский и Устьвымский (1383–1396). – К 500-ой годовщине со дня кончины святого Стефана, 1396 года Апреля 26. Санктпетербург 1896, 153–155, Л. Н. Смоленцев, Великий зырянин. – Родники Пармы. 93. Сыктывкар 1993, 19, Прохоров 1995, 5.
 - 20 Слово о житии Стефана, 124.
 - 21 С2Л 6904 (1396).
 - 22 А. Шевелев, Святой Стефан, епископ Пермский. Москва 1896, 6–7, Прохоров 1995, 5.
 - 23 Tietenkin Velikij Ustjugissa ja vastaavissa keskuksissa asui kristittyjä ja oli kirkkoja, kuten esim. Prokopij Ustjugilaisen elämäkerran perusteellakin ilmenee (esim. Житие преподобнаго Прокопия Устюжскаго, s. 20 (л. 21 об), mutta nämä näyttäisivät ainakin edustaneen slaavilaisväestöä.
 - 24 Прохоров 1995, 5–6.
 - 25 Tämän rajan vetäminen näyttää olleen vaikeaa ainakin vastaavissa tilanteissa varhaiskeskiajan Keski-Euroopassa, missä asiaa on voitu tutkia. Perm'istä ei ole tätä koskevia lähdetietoja. Näyttää siltä, että kristillisyyden antanut elementtejä pakanuudelle ja päinvastoin. Kyse on ollut vuosisataisesta vuorovaikutussuhteesta ja rinnakkainelosta. Kristillinen kirkko on kuitenkin nimennyt kasteeksi vasta valtaorganisaation saapumisen (episkopaatti), ja kuvannut tämän muutoksen jyrkäksi, ks. P. Purhonen, Kristinuskon saapumisesta Suomeen. Uskontoarkeologinen tutkimus. – Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 106. Helsinki 1998, 159–160, 175–183, L. P. Supecki, Einflüsse des Christentums auf die heidnische Religion der Ostseeslawen im 8.–12. Jahrhundert: Tempel-Götterbilder-Kult. Rom und Byzanz im Norden. – Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts. Herausgegeben von M. Müller-Wille. Band II. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlung der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1997, Nr. 3, II. Stuttgart 1998, 177–188, Chr. Lübke, Der Aufstand der Elbslawen im Jahr 983 und seine Folgen. – Svatý Vojtech Ečehovč a Evropa. Mezinárodní sympozium

uspoádané Ěeskou køest'anskou akademii a Historickým ústavem Akademie vĚR 19–20. Listopadu 1997 v Praze. Redigovali Dušan Tøeštk a Josef Zemlička, 112–117, ks. myös Helmoldi presbyteri Bozoviensis chronica Slavorum. – Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Band 19, Darmstadt, 1973, c. I. 15 (kuinka ruhtinas Mstislav oli kristitty mutta noudatti myös pakanallisia tapoja), c. I. 16 (slaavien ns. pakanallinen reaktio on ennen muuta kapinan saksalaista valtaa vastaan), c. I. 47 (Falderan asukkaat pyytävät itselleen pappia, mutta käy lopulta ilmi, että Falderassa ei ole kristittyjä), c. I. 84 (Slaaveilla oli sinänsä myös Taivaan jumala, ja kääntymyksessä keskeistä olivat uudelle esivallalle maksettavat verot eikä itse usko), c. I. 92 (verojen maksu koettiin orjuutena).

²⁶ Ks. J. Korpela, Prince, Saint and Apostle – Prince Vladimir Svjatoslavič of Kiev, his Posthumous Life, and the Religious Legitimization of the Russian Great Power. – VOMG. München, 2000, 124–127.

²⁷ Слово о житии Стефана, 56, 58.

²⁸ Прохоров 1995, 6–8, Siilin 2000, 57–58.

²⁹ Прохоров 1995, 5. Красов 1896 käy sivujen 153–154 alavitteessä pitkän diskussion mahdollisista syntymäajoista päätyen vuoden 1346 tienoille. Tässä esitetään olennaiset kriteerit ajoitukselle, vaikka niiden painotuksesta voi perustellusti olla montaa mieltä.

³⁰ Sana «клирик» on sikäli epämääräinen, että sillä kirkkoslaavissa tarkoitetaan lähinnä alempia palvelijoita (laulajia, lukijoita, ponomareja, alidiakoneja) eikä sinänsä papistoa (piispa, pappi, diakoni). Toisaalta sana kuitenkin voi sisältää myös papiston.

³¹ Прохоров 1995, 6–7 korostaa tätä stereotyyppistä kuvaa Stefanin nuoruudesta. Moni elävä fakta niin pyhimysälämäkerrassa kuin kirkon perinteessäni on joko tyylikeino tai puhdasta spekulaatiota. Vielä viime vuosisadan kirjallisuudessa mukaan liitettiin paljon mielikuvitusta, Siilin 2000, 55–57.

³² Житие преподобнаго Прокопия Устюжскаго, 8, 17–20 (л. 11 об, л. 19 об.–л. 22), Прохоров 1995, 4.

³³ Слово о житии Стефана, 58, ks. myös Прохоров 1995, 9.

³⁴ Прохоров 1995, 8–9.

³⁵ А. Поппэ, Митрополиты и князья Киевской Руси, 442–444. Liitteenä teoksessa: Г. Подскальски, Христианство и Богословская литература в Киевской Руси (988–1237гг.) Издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода. Перевод А. В. Назаренко под редакцией К. К. Актеньева. – Византинороссика: Subsidia Byzantinorossica, том 1, Санкт-Петербург, 1996.

³⁶ Прохоров 1995, 9.

³⁷ С. В. Булгаков, Настольная книга для священно-церковно-служителей. (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественнаго духовенства), I – II. Москва 1993 (uusintapainos), 1417.

³⁸ Летопись по Воскресенскому списку, 6904 (1396), НЛ 6904 (1396).

³⁹ Слово о житии Стефана, 58, 62, 64.

⁴⁰ Красов 1896, 154, Прохоров 1995, 18.

⁴¹ Слово о житии Стефана, 58, 60, 62, 64.

⁴² Siilin 2000, 57–59.

⁴³ Ks. myös Прохоров 1995, 10–11.

⁴⁴ Повесть о Петре, царевиче Ордынском. – Памятники литературы Древней Руси. Конеч XV – первая половина XVI века. Москва, 1984, 22.

⁴⁵ Прохоров 1995, 8–9.

⁴⁶ Korpela – VOMG 2000, 000, ks. myös E. Kraft, Moskaus griechisches Jahrhundert. Russisch-griechische Beziehungen und metabyzantinischer Einfluß 1619–

1694. – Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, Band 43. Stuttgart 1995, passim, O. B. Strakhov, The Byzantine Culture in Muscovite Rus': The Case of Evfimii Chudovskii (1620–1705). Köln 1998, passim. Myös Прохоров 1995, 8–9 korostaa tätä, vaikka sanookin jo kiovalaiskaudella tulleen ensimmäisen kreikkalaisvaikutuksen, mitä itse en korostaisi. Viime vuosikymmeninä käsikirjoituksia tutkineet Thomson (esim. F. J. Thomson, The Implications of the Absence of Quotations of Untranslated Greek Works in Original Early Russian Literature, together with a Critique of a Distorted Picture of Early Bulgarian Culture. – Slavica Gandensia 15, 1988) ja Fonkič (Б. Л. Фонкич, Греческо-русские культурные связи в XIV–XVII вв. (Греческие рукописив России). Москва 1977 ovat päätyneet siihen, että suuri osa kreikkalaisteksteistä ovat myöhäistä perua. Aivan viime aikoina on tosin alettu myös ajatella, että varhainen kreikkalaisvaikutus ei olisi niin vähäistä kuin esim. Thomson uskoo, mutta että se olisi luonteeltaan toisenlaista kuin perinteinen moskovalaisnäkemys esittää. Erityisesti on nostettu esille konstantinopolilaisuutauksen ohella varhaiset jerusalemilaisyhteydet.

⁴⁷ Kraft 1995, passim, Strakhov 1998, 11–12, 15–19.

⁴⁸ Lähde on ehkä 1400-luvulla kirjoitettu hurskas, pitkälti fiktiivinen kertomus, jossa ohimennen todistellaan Rostovin Jumalansyntyttäjän kirkon loistoa 1200-luvun puolivälissä. Mm. kirkon palveluksissa olisi vasemmassa klišrossissa laulanut kuoro kreikaksi ja oikeassa venäjäksi. Rostov tuskin kuitenkaan juuri mongoolihävityksen jälkeen eli kukoistustaan (ks. esim. A. L. Choroškevič, Rostov Velikij. – LdM VII, München 1995, 1047–1048). Jatkuvalle kielten sekoittamisella ei olisi ollut mitään järjellistä funktiota jumalanpalveluksessa, eikä tuohon aikaan riittävää määrää kreikantaitoisia laulajiaakaan liene löytynyt. Kaiken lisäksi kirjoittajalla ei voinut olla mitään tietoa asiasta. Ks. myös P. П. Дмитриева, Повесть о Петре, царевиче ордынском. – СКЖДР, 2:2, 1989, 256–259.

⁴⁹ J. Korpela – VOMG 2001, 124–127; J. Korpela, Bysanttilainen Kiovan Rus'. – Ortodoksia 47, 1998, 97–115 ja esim. A. Jääskinen, The Icon of the Virgin of Konevitsa. A Study of the "Dove Icon" and its iconographical Background. – Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 85, 1971, 17–22, 71, H. H. Воронин, Политическая легенда в киево-печерском патерике. – Труды отдела древнерусской литературы АН СССР. Институт Русской Литературы, XI, 1955, 101–102.

⁵⁰ Слово о житии Стефана, 50, 52. Tosiasiassa ei ole tietoa siitä, missä Stefan oleskeli 1390-luvun Novgorodin Moskovan sodan jälkeen. Myöhemmänä esitetään mahdollisuus, että hän olisikin ollut Moskovassa, jolloin Epifanij olisi periaatteessa voinut olla hänen kanssaan yhteyksissä.

⁵¹ Iän määrittämisen ongelma on siinä, että tiedot Epifanijsta perustuvat vain hänen omiin kirjoituksiinsa. Epifanij kuoli joskus vuosien 1418 ja 1422 välillä. Siten hän oli ehdottomasti Stefania nuorempi. Yleensä hänen ajatellaan syntyneen jo 1300-luvun puolivälin jälkeen. Näin varhaisen ajoituksen ainoa syy lienee kuitenkin usko väitteeseen yhteisestä ajasta P. Stefanin kanssa Rostovissa. Прохоров – Дробленкова 1988, 211–217.

⁵² Прохоров 1995, 9–10.

⁵³ Слово о житии Стефана, 62, 64, 190.

⁵⁴ Прохоров 1995, 17. Aiemmin ajoitukseksi esitettiin myös 1372, ks. Hämäläinen 1908, 12–13.

⁵⁵ Прохоров 1995, 17–18.

⁵⁶ Булгаков 1993, 1417.

- ⁵⁷ Pyhimyselämäkerran väitettä diakoniksi vihkimisestä korkeintaan 25-vuotiaana ei tule ottaa kirjaimellisesti, koska kyse on kanonisesta ikäraajasta.
- ⁵⁸ Слово о житии Стефана, 62.
- ⁵⁹ Прохоров 1995, 18.
- ⁶⁰ Г. М. Прохоров, Митяй. – СККДР 2:2, 1989, 117–118, Г. М. Прохоров, Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Ленинград 1978, 50–52, Г. М. Прохоров, Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. – Византийская библиотека. Санкт-Петербург 2000, 96–116, ks. myös ss. 301–307 olevaa analyysiä Mitjain hahmon poikkeuksellisesta kuvauksesta lähteessä, mikä heijastaa hänen poliittista asemaansa; Meyendorff 1989, 214–215, Прохоров 1995, 18, vrt. myös Crummey 1987, 59.
- ⁶¹ L. J. Patsavos, Manual for the course in Orthodox Canon Law. – Hellenic College Holy Cross Greek Orthodox School of Theology. Brookline (Mass.) 1975, 95–105, myös Johannes (Karjalan ja Koko Suomen Arkkipiispa), Ykseyden ja yhdenmukaisuuden suhde kirkossa ekumeenisten synodien tradition valossa. Uskon ja käytännön keskinäinen suhde ortodoksisessa kirkossa. Kuopio 1976, 90–91.
- ⁶² H. Rüß, Kolomna. – LdM V 1991, 1270–1271, J. Martin, Medieval Russia 980–1584. – Cambridge Medieval Textbooks. Cambridge 1995, 222, 225.
- ⁶³ Прохоров 2000, 99–101, 10–105, 115–116.
- ⁶⁴ Ks. enemmän viite 101.
- ⁶⁵ Ks. R. Landes, Relics, Apocalypse, and the Deceits of History: Ademar of Chabannes, 989–1034. – Harvard Historical Studies, 117, Cambridge (Mass.), 1995 (passim), H. Wolfram, Einleitung oder Lügen mit der Wahrheit – Ein historiographisches Dilemma. – HifM 1994, 11–18, R. McKitterick, The audience for Latin historiography in the early middle ages: text transmission and manuscript dissemination. – HifM 1994, 97–100, J. O. Ward, Some Principles of Rhetorical Historiography in the Twelfth Century. Classical Rhetoric & Medieval Historiography edited by Ernst Breisach. – Studies in Medieval Culture. Medieval Institute Publications, Western Michigan University, Kalamazoo, MI 19, 1985, 122, Korpela – VOMG 2000, 000.
- ⁶⁶ Martin 1995, 174–229, Crummey 1987, 29–55, 61–62, Korpela – VOMG 2000, 124–127, Meyendorff 1989, 197–213, 246–247.
- ⁶⁷ F. Tinnefeld, Byzantinisch – russische Kirchenpolitik im 14. Jahrhundert. – Byzantinische Zeitschrift, 67, 1974, 359, 36–383, Martin 1995, 229–230, 392, Прохоров 2000, 35–48, 89–91.
- ⁶⁸ Tinnefeld 1974, 373–377, Прохоров 2000, 42–45, 79–81, 92–96, 117–125, Прохоров 1995, 18 ja Martin 1995, 229–230, 392, D. Obolensky, A Philorhomas anthropos: Metropolitan Cyprian of Kiev and all Russia (1375–1406). – Dumbarton Oaks Papers 32, 1978 (repr. D. Obolensky, The Byzantine Inheritance of Eastern Europe. – Variorum Reprints. London 1982, XI: 79–98), 79–98, Obolensky 1994, 174–175, Meyendorff 1996, 94–95, 132, Meyendorff 1989, 197–260, Chr. Hannick, Kiprian. – LdM V, 1991, 1161 ja H. Ф. Дробленкова – Г. М. Прохоров, Киприан. – СККДР 2:1, 1988, 464–475.
- ⁶⁹ Tinnefeld 1974, 377, Obolensky 1982, XI:89–92, Meyendorff 1989, 218–231.
- ⁷⁰ Tinnefeld 1974, 377–379, Прохоров 1995, 18, 20–21, Булгаков 1993, 1402, vrt. myös Meyendorff 1996, 94–95, 105–106, Obolensky 1982, XI: 93–95.
- ⁷¹ Слово о житии Стефана, 74, 76, 78, 80, 82, sama: Вычегодско – Вымская (Мисаило – Евтихийская) летопись. – П. Доронин, Документы по истории Коми. – ИФС, выпуск 4, Сыктывкар 1958, 6887 (1379).
- ⁷² Patsavos 1975, 95–105.

- ⁷³ Н4Л 6904 (1396).
- ⁷⁴ Булгаков 1993, 1417.
- ⁷⁵ Вычегодско – Вымская летопись 7887 (1379), Л. Н. Жеребцов, Историко – культурные взаимоотношения коми с соседними народами X – начало XX века. Москва 1982, 26, 50–51.
- ⁷⁶ Слово о житии Стефана, 90, 92, 100, 102, 104, 110, 112, 114 jne. ks. myös Прохоров 1995, 19–20, 24–25.
- ⁷⁷ Слово о житии Стефана, 168.
- ⁷⁸ Прохоров 1995, 11–12, nykyinen Perm'in kaupunki on perustettu 1780 ja sijaitsee aivan toisaalla. Ks. permiläisten asuinseutuja Жеребцов 1982, 32–45, erityisesti kartta s. 39.
- ⁷⁹ Е. Попов, Великопермская и пермская епархия (1379 – 1879). Пятистолетие проповеди св. Стефана Пермского почти столетие Перми и почти трехсотлетие покорение Сибири. Пермь 1879, 7–13.
- ⁸⁰ Слово о житии Стефана, 114.
- ⁸¹ Прохоров 1995, 20.
- ⁸² Vrt. juuri tältä osin erityisesti Слово о житии Стефана, 162 (valitetaan tässä suhteessa piispan puuttumisen ongelmia) ja 168 (korostetaan, kuinka hän piispaksi tultuaan «сам» (= itse) kykeni vihkimään piispoja ja diakoneja. Tähän kiinnitti huomiota jo Härmäläinen 1908, 10.
- ⁸³ Tästähan noita Pam (ks. corpus-teksti s. 130) oikeastaan kertookin, Слово о житии Стефана, 124, 126, ks. myös edellä viite 24.
- ⁸⁴ Московский летописный свод конца XV века, СЛ, Рогожский летописец, Троицкая летопись, НЛ 6891 (1383).
- ⁸⁵ Прохоров 1995, 23–24.
- ⁸⁶ Слово о житии Стефана, 160, 162.
- ⁸⁷ Слово о житии Стефана, 164, 166, Булгаков 1993, 1413.
- ⁸⁸ Слово о житии Стефана, 162, 164, 168.
- ⁸⁹ Matvej tunnetaan ensimmäisen kerran Savvan piispaksi vihkimisen yhtedessä Троицкая летопись 6890 (1382). Vuonna 6893 (1385) hän kuoli ja haudattiin Rostoviin. Samoin Рогожский летописец, Московский летописный свод конца XV века ja СЛ 6893. Ensimmäinen tuntee Matvejn kreikkalaisena «Гречин».
- ⁹⁰ NE 6890 (1382), 6893 (1385), 6911 (1403), Троицкая летопись 6890 (1382), М. Д. Приселков, Троицкая летопись. Реконструкция текста. Москва – Ленинград 1950, 425 viite 4 ja 429 viite 2, НЛ 6891 (1383), Булгаков 1993, 1417. НЛ 6891 (1383).
- ⁹¹ Vanha tuotoilu on vielä vuoden 6891 (1383): kohdalla: Московский летописный свод конца XV века, Ермолинская летопись. – ПСРЛ XXIII. Санкт-Петербург 1910, Типографская летопись. – PSRL XXIV. Петроград 1921, Летописный свод 1497г. – ПСРЛ XXVIII. Москва–Ленинград 1963, Летописный свод 1518г. (Уваровская летопись). – ПСРЛ XXVIII. Москва–Ленинград 1963, Сокращенный летописный свод 1493г. – ПСРЛ XXVII. Москва – Ленинград 1962 ajoittaa jora Savvan asettamisen jo edelliseen vuoteen.
- ⁹³ Летописный свод 1497г und 1518г.: “- - Пимен постави епископа Михаила в Смоленск, а Степана Храпа – в Пермь на Москве.”
- ⁹⁴ Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen. Pieksämäki 1980, sääntö 4 (s. 144) (= Ap. I. VIII ekum. 3; Antiok. 19, 23; Laod. 12; Sard. 6, Konst. 1; Karth. 13, 49, 50), Johannes 1976, 88–90.
- ⁹⁵ Martin 1995, 226.
- ⁹⁶ Tinnefeld 1974, 372, Булгаков 1993, 1406, Н4Л 6904 (1396), vrt. myös H. A.

Казакова и Я. С. Лурье, Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. – АН Музей истории религии и атеизма. Москва – Ленинград 1955, 38–39.

⁹⁷ НІЛ(м), Н4Л, С1Л, Троицкая летопись 6899 (1391), 6900 (1392), 6901 (1393), С2Л 6901 (1393), НЛ 6899 (1391), Crummey 1987, 61–62, Meyendorff 1989, 246–247. Ortodoksisen kanoonisen oikeuden mukaan piispat ovat hiippakunnassaan täysin itsenäisiä ja riippuvaisia vain kirkolliskokouksien kanoonisista päätöksistä. Piispan hallintovalta rajoittuu hänen omaan hiippakuntaansa. Metropoliittakunta on metropoliitan hiippakunta (Johannes, 1976, 77–83, Patsavos 1975, 94–95). Moskovan käsityksen mukaan muodosti Kiovan metropoliittakunta yhden yhtenäisen (metropoliitan) hiippakunnan. Käytännössä tämä ei toiminut, koska alun perin metropoliksen idea oli ollut kattaa yksi myöhäisantiikkinen roomalainen provinssi. Kun Kiovan metropoliittakunta oli jakautunut useisiin itsenäisiin valtioihin, johti tämä mahdollisesti seurata alkuperäistä ajatusta. Novgorodin arkkipiispa ei luonnollisestikaan ollut mikään apulaispiispa vaan itsenäinen kirkkoruhtinas, joka todellisuudessa oli paljon mahtavampi kuin useimmat bysanttilaiset metropoliitat.

⁹⁸ Слово о житии Стефана, 162, 164, 168.

⁹⁹ Слово о житии Стефана, 204.

¹⁰⁰ Прохоров 1995, 22 ja Г. М. Прохоров, Преподобные Кирилл Белозерский – деятель православного возрождения. – Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях (издание подготовлено Г. М. Прохоровим, Е. Г. Водолазкинским и Е. Э. Шевченко). Санкт-Петербург 1994, 24–28. Prohorov päätelee asian siitä, että pyhimyselämäkerran mukaan ruhtinas piti Stefanista ja yleensä tällaisessa tilanteessa ruhtinaat soivat kirkkoille ja luostareille runsaskäsitsesti niiden tarvitsemia varoja.

¹⁰¹ Прохоров 1995, 20–23.

¹⁰² Itse asiassa alueen liittäminen aika Moskovan Rusiin on epäselvä. Perinteisissä tutkimuksissa tämän katsotaan tapahtuneen vuosien 1389 ja 1425 välillä (näin vielä esim. Crummey 1989, 258) tai jopa 1300-luvulla. Varhainen ajoitus näyttää nojautuvan melko myöhäisiin lähteisiin (ks. esim. Вычегодско–Вымская летопись 6841 (1333), 6872 (1364), 6875 (1367)). Vanhoissa lähteissä ei huomioni mukaan valtausta/liittämistä mainita. Th. S. Noonan, Komi (Permians). – The Modern Encyclopedia of Russia and Soviet History, Vol. 17, Gulf Breeze (FL), 1982, 138 toteaa kuitenkin olevan selvää, että Novgorod piti aluetta vielä pitkään volostinaan, minkä vuoksi on syytä uskoa sen pysyneen Novgorodin osana aina Moskovan Novgorodin valtakukseen 1471 saakka, vaikka Moskovan uskonnollinen ja muu vaikutus alueella lisääntyikin 1300-luvun lopulta alkaen. Itse asiassa uskomus Moskovan vallan kasvusta alueella näyttää rakentuvan vain sille, että P. Stefanin toimien katsotaan olleen niin merkittäviä. Tämän artikkelin eräs keskeinen tulos lienee kuitenkin se, että tällaisesta meillä ei ole kiinatonta tietoa vaan että tämä kuva voi olla pelkkää hagiografista fiktiota. Näin ollen meillä ei myöskään ole juurikaan todisteita Moskovan varhaisesta vallasta.

¹⁰³ НІЛ (с, м) 6832 (1324).

¹⁰⁴ Martin 1995, 226, ks. myös Noonan 1982, 138.

¹⁰⁵ Жеребцов 1982, 47–50, ks. мурдс Вычегодско–Вымская летопись, v. 1212 (s. 257).

¹⁰⁶ Choroškevič 1995, 1047–1048.

¹⁰⁷ Pyhimyselämäkerrassa olevaa noita Pam'in kritiikkiä Moskovan verotusta kohtaan (ks. corpus-teksti s. 130) ei voi pitää todistuksena tällaisesta verotuksesta. Se ei ole mikään primaarilähde Perm'istä vaan Moskovassa myöhemmin luotu

kirjallinen teos. Prohorov myös kertoo, että suuri osa alueen kylistä kuului tuolloin suuriruhtinaalle. Hän ei kuitenkaan mitenkään dokumentoi väitettään, Прохоров 1995, 25.

¹⁰⁸ Mihaililla oli asema myös Moskovan ekspansiossa pohjoiseen. Hän oli mm. Kirill Belozerskin opettaja ja rippi-isä. Mihail haudattiin P. Kolminaisuuden luostariin. Клосс 1998, 64, 67, 246 ja Троицкая летопись, 6910 (1402). Meyendorff 1989, 251, viite 94 kuvaa myöhemmin Kirrianin seurueeseen päätyneen Mihailin uraa. Ks. myös Г. Вздорнов, Исследование о Киевской Псалтири. – Киевская Псалтирь, Москва (Искусство) 1978, 31 ja Смоленские епархиальные ведомости 1898, 14, 780–781. Näiden kahden rapin suhteet eivät ole kuitenkaan yksiselitteisiä. Sergej Radonežilainen mm. kuului Mihail-Mitjain vastaiseen oppositioon ja näyttää olleen hyvissä väleissä Kirrianin kanssa Прохоров 2000, 96–105, 115–116.

¹⁰⁹ Прохоров 1995, 23.

¹¹⁰ Слово о житии Стефана, 62, 64; 178–202.

¹¹¹ Прохоров 1995, 11–12.

¹¹² Прохоров 1995, 11–17.

¹¹³ Прохоров 1995, 16, 3. И. Кузнецова, Обзор памятников Коми письменности XVIII в. – ИФС 4, 1958, 213–214. Ks. tältä osin myös Hämäläinen 1908, 12–17. Hämäläisen kirjoitus on monin osin hyvin kriittinen. Permiläistä käsitelvää kirjoitusta hän esittelee seikkaperäisesti. Kaikin osin nämä käsitykset eivät vastaa nykyisiä, mutta kaikin paikoin näyttää mahdottomalta sanoa, kuka on oikeassa. Tämän seikan ratkaiseminen tässä artikkelissa on myös mahdotonta.

¹¹⁴ Слово о житии Стефана, 62, 64, 112, 168. Tältä osin tutkimuksen käsitykset tekstin merkityksestä menevät ristiin. Vanhempi tutkimus (esim. Hämäläinen 1908, 16) katsoo pyhimyselämäkerran täsmällisesti puhuvan liturgiasta, kirkkolaulukirjasta ja psaltestarista.

¹¹⁵ Слово о житии Стефана, 180, 182, 184 ja Прохоров 1995, 14.

¹¹⁶ Н. М. Карамзин, История государства Российского, том V, «Издание Н. Н. Морева». С.-Петербург 1897, 69, viite 125 (viiteapparaatin s. 41–42).

¹¹⁷ Прохоров 1995, 36–37. Nykyisin ikonit ovat Vologdassa.

¹¹⁸ Кузнецова 1958, 214–222.

¹¹⁹ Прохоров 1995, 37, joka viittaa И. С. Некрасов, Пермския письма в рукописях XV века. – Записки Императорского Новороссийского университета. Одесса 1890, Т. 51, 249–254, Фонкич 1977, 42.

¹²⁰ Фонкич 1977, 42 ei edes tutki tätä vaan mainitsee, että hänen muuten tutkimassaan Pietarin Kansalliskirjaston arkistofondissa КБ 36/41 on kreikkalaisten ja joidenkin venäläisten käsikirjoitusten lisäksi yksi latalainen teksti ja "muutamia permiläisillä aakkosilla tehtyjä muistiinpanoja", jonka jälkeen on sama viittaus Nekrasovin tutkimukseen kuin Prohorovillakin. Nekrasovin teoksesta minulla oli käytettävänä vain eripainos, joten sivunumerointi poikkeaa. Tässä Некрасов 1890, 1–6 kertoo löytämistään permiläisistä teksteistä ja kommentoi niitä. Tämän jälkeen seuraavilla kahdeksalla sivulla on jäljennökset teksteistä. Nekrasovin mukaan (s. 1) väitteitä permiläisistä teksteistä on paljon, mutta konkreettisesti hän on kyennyt jäljittämään vain neljä vanhaa käsikirjoitusta. Nämä (ss. 1–4) ovat peräisin 1400-luvun lopulta, eikä niistä mikään ole suoraan yhdistettävissä Stefan Permiläiseen. Osa on tehty Moskovassa. Tekijä (ss. 4–5) luulee kuitenkin löytöjensä perusteella, että permiläiset aakkoset olisivat olleet laajalti tunnettuja Moskovassa 1400-luvun lopulla ja että niitä olisi voitu käyttää salakirjoituksessa.

¹²¹ Кузнецова 1958, 214–215.

¹²² Прохоров 1995, 37, Прохоров 1989, 414–415.

- ¹²³ Ks. E. M. Юхименко, Старообрядческая столица на севере России. Неизвестная Россия. – К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни. Каталог выставки Государственный Исторический музей, 1994, 5 ja И. Филиппов, История о зачале выговской пустыни и о стоянии благочестивых христианских вери в российской земле. Саратов 1913.
- ¹²⁴ Некрасов 1890, 2–3.
- ¹²⁵ Tämän pohdinnan osalta kiitän erityisesti professoreita Muusa Savijärvi, Natalia Baschmakoff ja Marja Leimonen sekä yliassistentti Lea Siiliniä, jotka ovat minulle selvittäneet asiaan liittyvää kielellistä puolta. Mahdollisista väärinymmärryksistä vastaan tietenkin itse.
- ¹²⁶ Московский летописный свод конца XV века, 6891 (1383) ks. myös Рогожский летописец 6891 (1383).
- ¹²⁷ Слово о житии Стефана, 218.
- ¹²⁸ Рогожский летописец 6894 (1386), С2Л 6904 (1396) ja Летопись по Воскресенскому списку, 6891 (1383), СЛ 6891 (1383), 6894 (1386), НЛ 6891 (1383), 6894 (1386), Троицкая летопись 6894 (1386).
- ¹²⁹ Прохоров 1995, 10, Härmäläinen 1908, 15.
- ¹³⁰ М. Фасмер, Этимологический словарь русского языка, том 4. Москва 1973, 266, 273–274, П. Я. Черных, Историко-этимологический словарь современного русского языка, том 2. Москва 1994, 355.
- ¹³¹ С. Б. Веселовский, Ономастикон – древнерусские имена прозвища и фамилии. Москва 1974, 343.
- ¹³² Я. С. Лурье, Летописец Рогожский. – СККДР 2:2, 1989, 22–23.
- ¹³³ Я. С. Лурье, Летопись Софийская II. – СККДР 2:2, 1989, 60–61, С. А. Левина, Летопись Воскресенская. – СККДР 2:2, 1989, 39–42, Я. С. Лурье, Летописный свод Московский великокняжеский конца XV века. – СККДР 2:2, 1989, 34, Я. С. Лурье, Летопись Симеоновская. – СККДР 2:2, 1989, 56–57, Б. М. Клосс, Летопись Никоновская. – СККДР 2:2, 1989, 49–50.
- ¹³⁴ Вычегодско – Вымская летопись 6893 (1385)–6896 (1386).
- ¹³⁵ Doroninin kommentaarin mukaan kronikkaa alettiin kirjoittaa 1586–1588 ja sen viimeiset sanat ovat vuodelta 1619, Доронин 1958, 242.
- ¹³⁶ Н1Л (м), Н2Л, Н3Л ja С1Л 6894 (1386).
- ¹³⁷ Н4Л 6894 (1386).
- ¹³⁸ Рогожский летописец 6894 (1386).
- ¹³⁹ Я. С. Лурье, Летопись Новгородская IV. – СККДР 2:2, 1989, 51–52, aivan uusin tutkimus on kuitenkin erimielinen kronikan täsmällisestä syntyajasta ja -olosuhteista ks. erityisesti А. Г. Бобров 2001, 167–217. Erimielisyys korostuu myös siinä, että uusimmassa Н4Л: editiossa on kaksi esipuhetta, joissa asia esitetään eri tavalla: А. Г. Бобров, Первое предисловие к изданию 2000 г. – Н4Л, ss. V–IX ja Б. М. Клосс Второе предисловие к изданию 2000 г. – Н4Л, XI–XX.
- ¹⁴⁰ Я. С. Лурье, Летописец Рогожский. – СККДР 2:2, 1989, 22–23.
- ¹⁴¹ Vaikka Rogoskijn teksti on jossakin määrin syntynyt Н4Л:n perusteella, koskee tämä tutkimuksen mukaan alkuvuotia eikä enää 1300-luvun lopun osiota, ks. , Лурье, – СККДР 2:2, 1989, 22, 52.
- ¹⁴² Martin 1995, 244, 256, В. Л. Янин, Некрополь Новгородского Софийского собора: Церковная традиция и историческая критика. Москва 1988, 130.
- ¹⁴³ Crummey 1987, 58.
- ¹⁴⁴ Martin 1995, 225–229, Tinnefeld 1974, 367–383, J. Korpela, Itä-Euroopan historia keskiajalta 1700-luvulle. Helsinki 1999, 64, 125–126, Crummey 1987, 58, Н1Л (м) 6891 (1383).
- ¹⁴⁵ Korpela 1999, 60–65, 98, 125–126.

- ¹⁴⁶ Вычегодско – Вымская летопись, 6894 (1386).
- ¹⁴⁷ Казакова и Лурье 1955, 35, 39–41, 43, 45–53.
- ¹⁴⁸ Казакова и Лурье 1955, 46 ja Г. М. Прохоров, Стефан – епископ Пермский. – СККДР, 2:2, 1989, 415–416, Прохоров 1995, 26–29 («А сие списание от правли святых апостол и святых отец дал владыце наугордцкому Алексею Стефан владыка Пермский на стригольники.»).
- ¹⁴⁹ Прохоров 1995, 28–29.
- ¹⁵⁰ Слово о житии Стефана, 204.
- ¹⁵¹ Слово о житии Стефана, 164; myös Вычегодско–Вымская летопись 6891 (1383)–6892 (1384).
- ¹⁵² Слово о житии Стефана, 122–160, 254.
- ¹⁵³ Слово о житии Стефана, 124.
- ¹⁵⁴ D. V. Miller, The Velikei Minci Chetii and the Stepennaia Kniga of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian National Consciousness. – FOG 26/1979, 280–283, 294, 300–313, 317–338, 363–365, Korpela, – VOMG 2000, 124–127. A. Ebbinghaus, Andrej Bogoljubskij und die „Gottesmutter von Vladimir“. – Russia Mediaevalis VI,1, 1987, 157–183, A. Ebbinghaus, Die altrussischen Marienikonen-Legenden. – Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (slavisches Seminar) an der freien Universität Berlin, Band 70. Wiesbaden 1990, 98–99, 145–159.
- ¹⁵⁵ Vrt. Crummey 1987, 49–57, Martin 1995, 225–229 ja Hannick 1998, 94.
- ¹⁵⁶ НЛ 6899 (1391); vrt. myös ТЛ 6898 (1390), СЛ, Рогожский летописец 6898 (1390)–6899 (1391), Троицкая летопись 6898 (1390)–6899 (1391), Московский летописный свод конца XV века 6899 (1391), Булгаков 1993, 1414, Прохоров 1989, 413. Eufimijn luostari lienee ollut Moskovan Kreml'in P. Ylienkeli Mikaelin Ihmeen luostari (монастырь святого чуда Архангела Михаила) (Булгаков 1993, 1497–1498).
- ¹⁵⁷ НЛ 6906 (1398), Троицкая летопись, 6905 (1397): mukaan kuoli Smolenskin piispa Danilo Moskovassa. Piispa Danilo luopui Smolenskin istuimesta 1382 ja seuraavana vuonna hänen tilalleen asetettiin Mihailo. Sen jälkeen Danilo työskenteli Moskovassa ja hänelle oli Zvenigorodin piispan arvo. Majeska pitää häntä apulaispiispana, G. P. Majeska, Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. – Dumbarton Oaks Studies 19. Washington D. C. 1984, 394–395 (§73), Булгаков 1993, 1413.
- ¹⁵⁸ Rjazan'issa lienee ollut 1389 kaksi piispa. Хождение Игнатия Смолянина (= Хождение Пимена) (Majeska 1984, 76–113) tuntee (s. 77) Rjazan'in piispana Feognostin, kun taas kronikat tuntevat mainitun kreikkalaispiispa Jeremiaksen. Mahdollisesti Feognost oli Pimenin asettama ja Jeremias Kiprianin asettama piispa, Majeska 1984, 396 (§ 73), Meyendorff 1989, 236, viite 39.
- ¹⁵⁹ НЛ 6899 (1391); vrt. myös ТЛ 6898 (1390), СЛ, Рогожский летописец 6898 (1390)–6899 (1391), Троицкая летопись, 6898 (1390)–6899 (1391), Московский летописный свод конца XV века 6899 (1391), Булгаков 1993, 1410, Прохоров 1989, 413.
- ¹⁶⁰ E. Klug, Das Fürstentum Tveå (1247 – 1485). – FOG 37, Berlin – Wiesbaden 1985, 191–192, 197–198, Троицкая летопись, 6898 (1390), A. Poppe, Michail Alexandrovič. – LdM VI, 1993, 608–609, S. Bogatyrev, The Sovereign and His Counsellors. Ritualised Consultations in Muscovite Political Culture, 1350s–1570s. – Annales Academiae Scientiarum Fennicae, humaniora 307, Helsinki 2000, 261.
- ¹⁶¹ НЛ 6895 (1387).
- ¹⁶² Klug 1985, 194–194. Arsenijn vihkimisaika ja tilapäinen maanpakolaisuus Mos-

- kovassa lienevät tärkeimmät erot eri tekstien välillä.
- ¹⁶³ Klug 1985, 194–197, E. Hösch, *Orthodoxie und Häresie im alten Rußland. – Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa* 7, Wiesbaden, 1975, 61–62.
- ¹⁶⁴ Рогожский летописец, СЛ 6898. Tosin ТЛ 6898 (1390) tuntee Smolenskin Mihailin nimellä Mitrofan.
- ¹⁶⁵ Троицкая летопись, 6898 (1390)–6899 (1391). Alkuteksti on periaatteessa ensimmäinen Moskovan yleisvenäläinen kronikka. Se muodostui 1300-luvun lopun tilanteesta ja lopullisen version kirjoitti ehkä Epirfanij Kaikkiviisas 1408. Tosiasiassa ei kuitenkaan voi olla varma, mikä tekstissä on alkuperäistä 1400-luvun osuutta ja mikä M. D. Priselkovin tulkintaa, koska meidän laitoksemme on vain hänen rekonstruktioitaan. Alkuteksti näet paloi Moskovassa 1812. Ks. И. Н. Данилевский – В. В. Кабанов – О. М. Мендушевская – М. Ф. Румянцова, *Источниковедение. Теория, история, метод. Источники российской истории. Учебное пособие для гуманитарных специальностей*. Москва 1998, 201–206, erityisesti ss. 202–203 ja Priselkov 1950, 3–47.
- ¹⁶⁶ Московский летописный свод конца XV века 6899 (1391), Ермолинская летопись, Летописный свод 1497г., Летописный свод 1518г. und ТЛ 6898 (1390), Прохоров 1989, 413.
- ¹⁶⁷ Третья Пахомическая редакция Жития Сергия Радонежского, л. 93–л. 93об, vrt. muуц Прохоров 1989, 413, Hannick 1998, 94.
- ¹⁶⁸ Vaikuttaa, että myös Höschillä on vastaava käsitys aiemman tutkimuksen perusteella, ks. Hösch 1975, 61–62.
- ¹⁶⁹ Клосс 1998, 147–156, 160–169.
- ¹⁷⁰ Ks. edellä s. 130.
- ¹⁷¹ Клосс 1998, 249–250.
- ¹⁷² СЛ 6896 (1388), 6898 (1390), Троицкая летопись, Рогожский летописец 6898 (1390). Matheoksesta ja Nikandroksesta ks. myös Majeska 1984, 406 (§ 80).
- ¹⁷³ Majeska 1984, 394–395 (§ 73), 406–407 (§ 80), Meyendorff 1989, 236, N. Angermann, *Zvenigorod. – LdM IX, München* 1998, 715.
- ¹⁷⁴ Ei mainittu: Рогожский летописец, Троицкая летопись, СЛ, 6898 (1390) – 6899 (1391), mutta ei myöskään: ТЛ 6898 (1390). Paitsi НЛ 6899 (1391) tuntevat hdnет: Московский летописный свод конца XV века 6899 (1391), Ермолинская летопись, Летописный свод 1497г. ja Летописный свод 1518г 6898 (1390).
- ¹⁷⁵ Meyendorff 1989, 246.
- ¹⁷⁶ СЛ, Рогожский летописец, 6898 (1390), Majeska 1984, 406 (§ 80), Meyendorff 1989, 236–237, 240–241, 251–252 (viite 94). Meyendorff viittaa В. Майков, *О владыке Михаиле, упомянутом в записи лицевого псалтири 1397 года. – Сборник статей памяти Л. Н. Майкова*, СПб 1902, 99–107, ks. myös Вздорнов 1978, 31.
- ¹⁷⁷ Красов 1896, 176, СЛЛ, Летопись по Воскресенскому списку 6899 (1391). Toqтамиšin pojat olivat Dhelaleddin, Kerimberdi, Kibäk ja Qadirberdi (?) sekä vallanperijäksi mainittu Dzhabbarbedi. Bektut on tässä yhteydessä tuntevaton.
- ¹⁷⁸ Слово о житии Стефана, s. 204, 206, 208, 210, 212 jne., СЛЛ, СЛЛ ja Летопись по Воскресенскому списку, 6904 (1396). Toisen Sofia-kronikan mukaan erheellisesti 23.4.
- ¹⁷⁹ Летопись по Воскресенскому списку, 6904 (1396). Ks. myös СЛЛ 6904 (1396) ja НЛ 6904 (1396), Прохоров 1995, 31–32, ks. myös Жития всех святых составил священник и законоучитель Иоанн Бухарев (репринтное издание/Издание третье, вновь исправленное и дополненное, Москва,

- 1900). Санкт-Петербург 1996, 216.
- ¹⁸⁰ СЛЛ 6904 (1396).
- ¹⁸¹ Прохоров 1995, 32–33.
- ¹⁸² Прохоров 1995, 33.
- ¹⁸³ Слово о житии Стефана, 204, 206, 208, 210, 212, 214, 216, 218, 220, СЛЛ, СЛЛ, Летопись по Воскресенскому списку, 6904 (1396), Летопись по Воскресенскому списку, НЛ 6904 (1396), Прохоров 1995, 31–32, vrt. myös Жития всех святых составил священник и законоучитель Иоанн Бухарев 1996, 216.
- ¹⁸⁴ Esim. pyhien Savvatijn ja Hermann Solovetskilaisen ruumiita kuljetettiin 1400-luvun lopussa.
- ¹⁸⁵ Красов 1896, 180–181, Прохоров 1995, 32.
- ¹⁸⁶ Прохоров 1989, 416, Красов 1896, 181.
- ¹⁸⁷ Прохоров 1995, 24.
- ¹⁸⁸ Прохоров 1995, 32.
- ¹⁸⁹ Прохоров 1995, 32.
- ¹⁹⁰ Е. Е. Голубинский, *История канонизации святых русской церкви. Издание второе, исправленное и дополненное*. Москва 1903, 104.
- ¹⁹¹ Ж(ВМЧ), palstat n:o 988–1109.
- ¹⁹² Слово о житии Стефана, 204, Красов 1896, 176, Hämläinen 1908, 19.
- ¹⁹³ НЛ(м), НЛ, СЛЛ, СЛЛ Троицкая летопись, Московский летописный свод конца XV века 6901 (1393) kertoo, että rauha solmittiin samana vuonna vanhojen ehtojen mukaan. Tämä jättää Dvinan alueen kohtalon avoimeksi. Рогожский летописец 6900 (1392) kertoo, että Novgorod valtasi Velikij Ustjugin, mutta teksti ei mainitse rauhaa, vrt. myös Crummey 1987, 63.

SUMMARY

Jukka Korpela, *St. Stefan of Perm*

St. Stephen of Perm is well-known as the “Baptist of the Land of Perm” in the late 14th century. We know about him from his holy vita and from some chronicles. If we try to look behind the lines of the story, the history of Stephen begins to lead a different kind of life.

St. Stephen was born in Velikij Ustyug in the 1340’s and he joined the Monastery of St. Gregory in Rostov at a very young age. The picture of his young years and monastic life looks more like stereotypic hagiographic fiction than real factual information. After having been ordained deacon of the Church Stephen was ordained as priest by Gerasim, Bishop of Kolomna, on the orders of Mihail-Mityay who temporarily held the Metropolitan’s duties in 1378–1379. The temporary holder of the Metropolitan’s office had no role in the ordinations of any other bishoprics than his own. The Bishop of Kolomna was totally an outsider in the affairs of Rostov and Perm. Why was Rostov’s own bishop Arseniy absent? Mihail-Mityay was the candidate of Dimitriy Doskoy to become Metropolitan and Gerasim was a Bishop under near control of Dimitriy. Arseniy, on the other hand, was an independent prelate and Rostov Velikij was outside the political control of Moscow. The political situation in Russia of that time was dominated by the dispute between the states following Kievan Rus. Lithuania, supported by Krakow, was most powerful. Its allies were Tver, Pskov and also Novgorod.

Moscow was on the opposite side. It had conquered some principalities in Central Russia and had better working relations with the Golden Horde than its enemy group. The question of one unified Russian Orthodox Church was an important aspect in the discussion. The pro-Moscow group supported Dimitriy's policy, but there was an opposite faction too.

Pimen, Metropolitan of Moscow, ordained Stephen to Bishop of Perm in 1383. The vita stresses the role of Prince Dimitriy in the proceedings. He even donated taxes and other privileges for the new bishopric. Again Rostov's bishop (Greek Matvey, a member of the pro-Lithuanian group) was absent just as the Novgorodian Archbishop Alexey, an influential and politically anti-Muscovite person. Stephen's enthronement took also place only when the pro-Lithuanian Metropolitan Kirprian Camblak had left the city of Moscow for Tver and Kiev and was replaced by the pro-Moscow Pimen.

The chronicle of Vyëgod-Vym' tells how the Novgorodians attacked Perm, because Metropolitan Pimen had formed Stephen's bishopric although the area belonged to Novgorod. St. Stephen went to Novgorod and after he had fawned the Archbishop the Novgorodians gave him presents and let him return back to Perm. The fourth Novgorodian chronicle tells about the Novgorodian military expedition of the year 1386 to Perm' and a Muscovite revenge raid to Novgorod. According to the text, Stephen, Bishop of Perm, visited Novgorod after the Moscow raid. When in Vyëgod-Vym' chronicle Stephen is humble and obedient, he appears in the Novgorodian texts as a conqueror who came with Moscow's troops and legitimated his actions in Perm with the military victory of the Prince of Moscow.

According to the sources Stephen also participated actively in the struggle against heretics and supported the Orthodox religion also in the council of Tver. Real historical sources do not, however, confirm Stephen's presence in these proceedings. It is even possible that the later hagiographers and chroniclers have only given this kind of fictitious role for Stephen because it was so desirable for his saintly image. The same might also be the case even with his most famous heroic deed: the invention of the Permian writing. We have namely very few real sources for it, but we know that it was used by Muscovite scribes in the late 15th century.

St. Stephen died in Moscow in 1396. Hagiographers explain his visit with concern about the Permian church. The sources let us better understand that he had fled Perm due to the Novgorodian attack and lived as a refugee in Moscow. His corpse was also not later moved to Perm as could be expected if he really had once an eminent role in Perm. The cult of St. Stephen was developed in Moscow. He was canonised in 1549 as a matter of fact as a Muscovite local saint and only later on "exported" to Perm' and elsewhere in Russia.

The career of St. Stephen as missionary and priest is more related with Moscow's and Prince Dimitriy Donskoy's political expansion than with concern about the souls of heathen Finno-Ugric tribes. His ordinations are canonically odd procedures where wrong prelates were present and the right ones away. Also other facts of his life connect him with the Moscow administration. At least afterwards we can see his image clearly as a logical part of the policy of the Muscovite hierarchy and supportive of Dimitriy Donskoy's and later his successors' policy of expansion to Dvina and Siberia.

Milla Hannula

Tverinkarjalaiset. Tuntematon kansa

Keskellä Venäjän sydänmaata, Moskovan ja Pietarin välissä, puhutaan suomalaisellekin ymmärrettävää karjalaa. Kylänraittia kulkevat vanhukset pakisevat keskenään karjalaksi samalla tapaa kuin esi-isänsä satoja vuosia sitten seudulle tullessaan. Tänä päivänä myös lapsenlapset voivat oppia kielen, kun karjalaa on alettu opettaa kouluissa. Myös kantele on löydetty uudestaan ja kansanmusiikki on muodissa tverinkarjalaisuorten keskuudessa. Karjalaisten määrä on kuitenkin vähentynyt viime vuosikymmeninä voimakkaasti. Sen lisäksi Venäjän jatkuva talouskriisi on vaikeuttanut kulttuurin elvyttämisen- ja säilyttämistoimia. Siksi ulkomainen apu kulttuurin elvyttämiseksi herättää tverinkarjalaisissa toivoa.

Tverinkarjalaisten juuret ovat puolisen tuhatta kilometriä nykyistä kotiseutua pohjoisempänä silloisen Ruotsi-Suomen valtiossa. Tämän päivän Suomea ja Ruotsia ei ole totuttu liittämään etnisiin puhdistuksiin, muuten kuin konfliktien ratkaisijaosapuolina. 1500- ja 1600-luvun suurvaltakiistoissa ortodoksista uskontoa tunnustaneet karjalaiset joutuivat kuitenkin laajenevan läntisen suurvallan ennakkoluulojen kohteeksi. Ortodoksiset karjalaiset pakenivat, kun heitä yritettiin kääntää luterilaisuuteen: ortodoksikirkkoja ja luostareita tuhottiin ja luterilaisia pappeja tuotiin ortodoksisten pappien tilalle. Kun vielä verot kovenivat sietämättömiksi saivat karjalaiset tarpeekseen ja päättivät lähteä uskonveljiensä luokse Venäjälle.

Pakolaisina Suomesta Venäjälle

Karjalaisten siirtyminen Venäjälle alkoi 1500-luvun lopulla Venäjän ja Ruotsin taistellessa Inkerinmaan ja Käkisalmen lääneistä. Myös katovuosilla oli osansa muutoissa Venäjälle. Osa karjalaisista palasi kotikonnuilleen Täyssinän rauhan astuessa voimaan 1595. Osa katsoi jo tuolloin parhaaksi jäädä Venäjälle. Vielä 1500-luvulla ei kuitenkaan tapahtunut suuria muuttoja.¹ Itäisimmät rajansa Ruotsi saavutti Stolbovassa solmitussa rauhassa 1617. Siinä Venäjä joutui luovuttamaan Käkisalmen läänin ja Inkerin eli nykyisen Pietarin länsiosan Ruotsille.² Karjalaiset joutuivat

näin uuden, läntisen valtiiovallan ja kulttuurin alaisiksi.

Ruotsin uudet alamaiset joutuivat käännytysten ja Ruotsin esivallan ankaruuden kohteeksi. Stolbovan rauha takasi uskonnonvapauden, mutta uusia pappeja ei koulutettu eikä vihitty poistuneiden tilalle. Venäjällä vihittyjä pappeja taas ei hyväksytty virkaan Ruotsin puolella. Ruotsin aikaansa nähden maltillinen kirkkopoliittikka loppui Puolan-sodan loputtua 1629. Ortodoksisen kirkon läheinen kytkeä valtioon herätti Ruotsissa epäluuloja enemmistöltään ortodoksikarjalaisia kohtaan. Vuonna 1630 päätettiin alettiin asettaa luterilaisia pappeja ja rakennettiin luterilaisia kirkkoja. Kyläkalmistot kiellettiin ja vainajat oli haudattava kirkkomaahan.³ Käkisalmen veropiirin asukkaat olivat yhteisvastuussa alueelle määrättyjen verojen maksamisesta. Jäljelle jääneiden verotus kasvoi sitä mukaa, kun väkeä lähti Venäjälle. Varsinaisten verojen lisäksi rasitteina oli myös raskas päivätyövelvollisuus ja kyytirasitus. Kirkkoja ja luostareita – mm. Konevitsan ja Valamon luostarit – tuhottiin.

Ruotsi kielsi vuonna 1628 asetetun kuolemanrangaistuksen uhalla pakoyritykset Venäjälle. Ruotsi yritti estää karjalaisten paot rakentamalla rajalle aitoja, tehostamalla valvontaa sekä vaatimalla Venäjää palauttamaan karkurit. Lisäksi Stolbovan rauhan ehtoihin kuului Venäjälle paenneiden palauttaminen. Tämä ei kuitenkaan estänyt valtavaa joukkopakoa Karjalasta, ja Ruotsi suostui Venäjän ehdottamiin neuvotteluihin. Neuvotteluiden tuloksena Venäjä maksoi Ruotsille 190 000 hopearuplaa ja sai pitää vuosina 1617–1647 paenneet alamaisinaan. Myös pakolaiset saivat etuoikeuksia: itse valitut autioituneet tilat, kymmenen vuoden verovapauden ja kymmenen ruplan kerta-avustuksen (yksi lehmä maksoi tuolloin ruplan).

Historioitsija Aleksei Zerbin erottaa muutoissa kaksi aaltoa. Ensimmäinen aalto oli vuosina 1617–1655. Tällöin muutto ei vielä ollut järjestäytyneitä vaan pakolaiset liikkuvat yhden tai muutaman perheen ryhmissä. Zerbin ja Virtaranta väittävät pakolaisia paenneen ensimmäisessä aallossa ”ainakin 25 000” henkeä. Heikki Kirkisen arvio on 11 000 ja Saloheimon 10 000.⁴ Anatoli Golovkin arvioi eri lähteitä verratessaan, että vuoteen 1653 mennessä Karjalasta olisi paennut n. 2240 perhettä eli n. 10 000 henkeä.⁵ Sekä Ruotsin että Venäjän viranomaiset kirjasivat karanneita, mutta varsinkin Inkerinmaan luettelot ovat puutteellisia. Saloheimo arvelee Inkeristä lähteneen noin 4500 henkeä vuosina 1640–53. Tveriin näistä lähtijöistä kulkeutui Saloheimon mukaan yhteensä 900 perhettä eli noin 4500 henkeä. Lähtijät olivat lähes kaikki Käkisalmen pohjoisosista. Stolbovan rauhassa läntinen kulttuuri sai itäisimmät rajansa 1617. Tämä merkitsi jo alkaneiden karjalaisten joukkopakojen voimistumista. Paot jatkuivat aina Pohjan sotaan 1700-luvulle saakka. Karjalan kanta-asukkaita jäi vain itärajan lähistölle, muut seudut tyhjenivät ja niille alkoi virrata uudisasukkaita lännestä.

Toinen muuttoaalto sijoittui Ruotsin ja Venäjän sodan aikoihin vuosille 1656–1658. Se oli ensimmäistä muuttoaaltoa rajumpi ja järjestäytyneempi. Venäjä houkutteli pakolaisia lupaamalla etuisuuksia ja turvallisen rajanylityksen. Käkisalmen läänistä lähti Saloheimon tietojen mukaan noin 15 000 ja Inkeristä 28 000 henkeä. Käkisalme melkein tyhjentyi tuona aikana. Esimerkiksi Kurkijoella oli kanta-asukkaita ennen sotaa jäljellä 50,9 %, mutta sodan jälkeen vain 6,4%. Kanta-asukkaita jäi vain itärajan lähistölle, jossa karjalainen kulttuuri säilyi aina talvisotaan saakka.

Karjalaiset saapuvat uuteen maahan

Jonkin verran pakolaisia jäi jo Aunukseen. Novgorodin lääniin syntyi kaksi suurehkoa keskusta, toinen Tihvinän luostarin maille ja toinen Valdain seuduille. Pieniä ryhmiä asettui Jaroslavin lääniin ja Kalugan lääneihin ja jotkut menivät Moskovasta itään aina marien asuma-alueille Keski-Volgalle saakka. Suuri osa jatkoi kuitenkin Tverin lääniin. Inkeriläisiä ei Tveriin tullut ollenkaan vaan melkein kaikki Tveriin asettuneet olivat Käkisalmen läänistä. Tverin alue oli tyhjentynyt ruton ja sotien takia. Moskovon lähialueet olivat tärkeitä pääkaupungin elintarvikehuollossa, mikä myöskin puolsi karjalaisiirtolaisten sijoittamista Tveriin. Ensimmäiset pakolaiset saapuivat Tveriin 1646. Vuoteen 1670 mennessä Tverin alueelle oli tullut noin 20 000 henkeä. Viimeinen muuttoaalto Karjalasta ajoittui Suuren Pohjan sodan aikoihin, sen jälkeen muutot loppuivat kokonaan.

Venäjän valtio houkutteli karjalaisia asukeikseen mailleen erilaisin verohelpotuksin ja lainoin. 1680-luvun lopulla 90,7 prosenttia karjalaisista asui valtion mailla ja muut pajarien ja luostarien mailla. 1740-luvulla suurin osa karjalaisten talonpoikien maista lahjoitettiin hallitsijan suosikeille ja monet karjalaiset joutuivat maaorjan asemaan. Vuodesta 1760 asti maaorjatalonpoika saatettiin lähettää Siperiaan. Toisaalta kruunun talonpojiksi kirjattujen karjalaisten asema oli parempi kuin aatelisten alaisten. 1700-luvulla tsaarit lahjoittivat valtion maita aatelistille niin, että 1800-luvun alussa kolmannes ja paikoitellen puolet karjalaisista oli lääninherrojen ja pajarien alaisina.

Tverissä karjalaiset elivät omissa kylissään niin, että varsinkin karjalaisalueiden sisäosissa asuvat olivat täysin eristyksissä venäläisistä ja selvisivät vuosisatoja ilman venäjän kielen taitoa. Karjalaisten venäläistyminen alkoi 1800-luvun puolivälissä, kun moderni maailma levisi tverinkarjalaiskyliin venäjänkielisen koululaitoksen ja rautateiden kautta. Karjalaisten

oloihin vaikutti 1700-luvulla kaksi Pietarin Suuren suunnitelmaa: Pietarin kaupungin ja vesireitin rakennus Volgalta Laatokan kautta Pietariin. Molemmat vilkastuttivat karjalaisten kauppaa vuosittaisilla praasniekkamarkkinoilla. 1700-luvulla Venäjän paikallishallintoa uudistettiin ja mir-kylälaitos starosteineen levisi myös Tveriin. Maorjien vapautus 1861 ja teollistumisen alkaminen aiheutti koulutustarpeen lisääntymisen. Karjalaisilta puuttui vielä viime vuosisadalla lukutaito. Ensimmäinen Tverin karjalaiskoulu avattiin Spirovan piiriin Miiksinässä 1871. Myös ensimmäisten rautateiden vetäminen läpi karjalaisten tiheästi asuttamien seutujen vuonna 1870 toi vieraita vaikutteita.

Tverinkarjalaisia tapoja

Tverinkarjalaiset ovat aina kunnioittaneet perinnäistapoja. Vaikka monet tavoista ovat jo hävineet tai häviämässä, noudatetaan tverinkarjalaisissa kylissä edelleen satoja vuosia vanhoja perinteitä. Tverinkarjalaisista perinnetaivoista on tunnetuin tähän päivään asti säilyneet itkuvirret.

Suomalaisten ja venäläisten tutkijoiden 1700-luvun lopulla ja 1800-luvulla tehdyt matkakuvaukset antavat jonkinlaista tietoa Tverinkarjalaisesta kulttuurista. Toiset väittävät ettei heitä erota venäläisistä muu kuin kieli. Monet kuitenkin toteavat, että erojakin on. Karjalaista kyläkuvaa hallitsi ennen kirkko tai tsasouna. Karjalaisten talot olivat ja ovat vieläkin tunnettuja siistiydestään: ”vasikoita ei pidetä pirtissä, lattia on lakaistu ja pöytä puhtaaksi pyyhitty”, toteaa eräs tutkija. Talot eivät myöskään ole niin kiinni toisissaan kuin venäläiset talot vaan niiden välissä kulkee pieni kuja ja ikkunat ovat etelään.

Pyhä ja argi rytmittävät perinteisesti ortodoksikarjalaisten elämän. Ortodoksiseen perinteeseen ovat kuuluneet paastot jolloin ei saa syödä eläinkunnan tuotteita. Tverin Karjalassa sanottiin, että jos paastoaikana syö ”arkea” niin kuoltuasi ei kuljeteta suuren tulisen joen yli. Pääsiäisen sekä 12 muun juhlan lisäksi karjalaisilla oli oman kylän sekä naapurikylien praasniekat. Praasniekkoja vietettiin oman kylän alttarin kunniaksi. Jumalanpalvelusten lisäksi siihen kuului keskinäinen seurustelu ja vieraiden kestitys. Tverinkarjalaisessa praasniekkaperinteessä on omat erityispiirteensä. Tämä oli pitkään jatkunut kylän yhteinen oluenkeitto. Papit yrittivät saada kyläläisiä luopumaan siitä mutta laihoiin tuloksin. Olutta saatettiin tehdä 50–60 korvollista. Ennen vanhaan oli tapana, että jos joku varsinkin vanhempi perheen jäsen kuoli niin vuoteen ei talossa pantu edes olutta. Tämä tapa on unohtumassa ja myös vainajien muistajaisissa juodaan nykyään viinaa.

Ortodoksisuus ja kansanusko ovat eläneet symbioosissa tverinkarjalaisien keskuudessa. Jumalan ja pyhien läsnäolosta muistuttavat vieläkin pirtin parassopen jumalat, joiden edessä toimitetaan aamu- ja iltarukoukset ja pyydetään siunausta tärkeisiin asioihin. Perinteisesti tverinkarjalaiset ovat uskoneet haltioihin kuten kyllyn eli saunan, kaivon ja metsän haltioihin, joiden kanssa oli eletävä sovussa. Riidan tullessa apua saattoi hakea tietäjältä, joka arpomalla selvitti asian tai parantajilta, jotka pyysivät eri luonnonkappaleilta anteeksi. Myös tverinkarjalaisten suhtautuminen muihin ihmisiin on ollut kunnioittava. Pelkällä nimellä saa puhutella vain itseään nuorempaa tai samanikäistä, muuten nimeen liitetään sukulaisuutta tai kunnioitusta osoittava puhuttelusana. Vierasta, vaikka nuorempaakin puhuteltaessa käytetään tverinakarjalaista sanaa vara (armas, rakas).

Vaatetuksessa tverinkarjalaisilla on perinteisesti ollut naisilla sarafanu ja päässä käsin koristeltu sorokku. Myös vaskikoristeiset tai kirjotut vyöt ovat olleet leimaa antavia tverinkarjalaiselle pukeutumiselle. Jo viime vuosisadan lopussa niiden käyttö alkoi jo olla harvinaista. Kun karjalaiset siirtyivät Tveriin he yrittivät asuttautua harvojen lampien ja jokien äärelle. Karjalaiset viljelivät pääasiassa maata ja metsäseuduilla hyödynsivät metsää. Heidät tunnettiin hiilen- ja tervanpolttajina, tärpätin- ja hartsintislaajina sekä puuastiain, leikkikalujen, rekiä ja puupyörien tekijöinä. Karjalaisten tullessa kylien nimet yleensä säilyivät mutta poikkeuksia on. Esimerkiksi Kozlovan piirissä on kylät nimeltä Kagrpuusta ja Ruispuusta.

Tverinkarjalaiset häät

Tverinkarjalaisten avioliitot venäläisten kanssa olivat pitkään harvinaisia. Tverinkarjalaiset häämenot on värikäs ja monia rituaaleja sisältävä juhla. Karjalaiset menivät naimisiin myöhemmin kuin venäläiset: naiset 24–28 ja miehet 25–30 vuotiaina. Ennen häitä tapahtui kosinta, jossa morsiamen isä tai miespuoliset jäsenet päättivät antaako tyttären kosijalle vai ei. Mukana saattoi olla myös puhemies. Sulhasen kuului antaa morsiamelle rahaa. Kun morsiamen suku oli arvioinut sulhasen talon saattoi alkaa häiden valmistelu: oluen ja hillojen tekeminen ja karitsan teurastus. Häiden aattona tytöt lauloivat surullisia lauluja ja morsian itki, naimisissa olevat naiset kertoivat kokemuksistaan morsiamelle. Morsiamelle lämmitettiin sauna, jonne hänet saattelivat kaikki kylän tytöt. Läheisin ystävätär auttoi morsianta peseytymään. Lopuksi tytöt menivät morsiamen kotiin, jossa maistettiin leipää ja suolaa sekä juotiin kaljaa ja teetä.

Aamulla valmistauduttiin kirkkoon lähtöön. Morsian kampasi äitinsä hiukset ja morsiamen veli auttoi morsianta pukeutumaan. Äiti siunasi tytön suolalla ja leivällä, isä ikonilla. Vihkimisen jälkeen mentiin hevosilla ja kelkoilla morsiamen kotiin. Häät pidettiin yleensä talvella. Matkalla paikalliset naiset sulkiivat sulhaselta tien ja sulhanen antoi heille votkaa ja rahaa. Morsiamen vanhemmilta lähdettiin illan suussa sulhasen vanhemmille. Sulhasen äiti vastaanotti vieraat ikoni kädessään ja isä kädessään koppa siemeniä. Nuoret heittivät siemenet ilmaan ja mitä enemmän niitä parin päälle osui sen onnellisemmiksi heidän elämänsä tulisi. Toisena aamuna sulhasen äiti meni aittaan ja rikkoi lattialle ruukun, jonka sirpaleet nuoret keräsivät. Pirtissä morsiamen polvelle laitettiin tyttö, jolle lahjoitettiin yö. Sulhasen veli heitti lattialle rahaa, jotka morsian keräsi. Morsian puolestaan antoi sulhasen veljelle nenäliinan. Toisen päivän iltana lämmitettiin sauna. Sitten sulhasen vanhemmat lähtivät morsiamen vanhempien luokse, jossa juhliittiin vielä kaksi päivää.

Tutkijoita Tverin Karjalassa

1800-luvun alkupuolella suomalaiset kansa- ja kielitieteen tutkijat tutustuivat Karjalan lisäksi Tverin Karjalaan. D. E. D. Europaeus kävi Tverin läänissä 1848. Europaeus oli tutkinut Inkeriä ja Karjalaa ja oli tyytyväinen löytämiinsä kalevalaisiin runoihin. Tverin matkan tuloksiin Europaeus kuitenkin pettyi: hänelle ei kelvannut tverinkarjalaisten loitsu-, laulu- ja itkuvirsiperinne. Europaeus teki myöhemmin Tverissä arkeologisia kaivauksia, tutkimalla Tverissä sijaitsevia ikivanhoja hautakumpuja eli kurgaaneja.

Seuraava Tveriä tutkiva suomalainen oli kansantieteilijä ja arkeologi Theodor Schvindt, joka 1882 keräsi kansantieteellistä esineistöä ja muistiinpanoja karjalaisten kielestä. Schvindtin uraa uurtavan matkan tuloksina oli 5000 sanaa käsittävä sanakirja ja 90 esinettä Kansallismuseon kokoelmiin. 1895 tutkijat Vihtori Alava ja Kusti Karjalainen keräsivät kulttuuria, sanastoa ja kielinäytteitä; sanamuistiinpanoja yli 10 000 sanaa. Tutkijoiden liikuskelu kylissä herätti monesti myös epäilyksiä. Schvindt melkein pidätettiin epäiltynä Aleksanteri toisen murhasta. Alavan ja Karjalaisen kuljeskelu taas sai kyläläiset epäilemään heitä jopa antikristuksiksi. Merkittävä tverinkarjalankielen kerääjä oli Juho Kujola. Kujola tutustui Tverin karjalaisalueisiin laajemmin kuin kukaan tutkija häntä ennen. Foneettisesti tarkat muistiinpanot ja valokuvat kerättiin Tverissä kesinä 1912–1913. Maa-ilmansotien välillä Tveriin ei ollut pääsyä. Ainoita muistiinpanoja tehtiin neljältä tverinkarjalaiselta sotavangeilta. Yy-sopimukseen

perustuva 1955 solmittu tieteellis-teknologinen yhteistyösopimus mahdollisti muuten ulkomaalaisilta suljetun alueen tutkimisen. Helmi ja Pertti Virtarannan työ alkoi 1950-luvulla ja päättyi 1990-luvun alkupuolella. Virtarantojen työ merkitsi Tverin Karjalan tutkimustyön huippua ja toi alueen vihdoin laajempaankin tietoisuuteen. Yksi tämänpäivän merkittävimmistä Tverinkarjalaisuuden tutkijoista on professori Veijo Saloheimo.

Itkuvirsien mestarit

Loitsuja ja loitsijoita ovat tutkijat tavanneet Tverin Karjalassa runsaasti. Pettyneitä tutkijat olivat siinä, että vanhoja kalevalaisia laulua, niitä joita Vienan Karjalasta runsaasti kerättiin, ei Tveristä löydetty. Sitten professori Matti Kuusi todisti, että runoja kyllä löytyy mutta myytti- ja sankarirunot puuttuivat kokonaan: “myyttirunot ja merellinen seikkailuepiikka eivät kestäneet pakolaisuuden kriisiä”, toteaa Kuusi. Sen sijaan perheen keskinäisistä suhteista kertovat runot ja itkuvirret säilyivät, koska niille oli käyttöä uusissakin oloissa. Naisten laulamat itkuvirret ovat tverinkarjalaista runoilua rikkaimmillaan. Muualla Karjalassa itkuvirret eivät säilyneet niin yleisinä ja pitkään kuin Tverissä. Itkeminen oli aivan yleisistä vielä 1950-luvulla. Vieläkin sitä tapaa vanhemman väen keskuudessa. Itkeminen ei ole liittynyt vain hautajaisiin: rituaalinomaisesti itkettiin myös pitkien erojen jälkeen, häissä ja sotaväkeen lähtevien nuorukaisten saattoissa. Itkeminen on keino päästä yhteyteen tuonpuoleisen kanssa. Parhaimmat tverinkarjalaiset itkijänaiset saivat kansainvälistä mainetta. Helmi ja Pertti Virtarannan nauhoittamat Anna Andreevna Sutjajevan itkuvirret julkaistiin 1989 ja käännettiin 20:lle kielelle. Anna syntyi Medelihan kylässä 1910 ja itki ensimmäisen kerran isänsä hautajaisissa kymmenvuotiaana. Pertti Virtaranta kuvaa häntä älykkääksi ja sydämelliseksi taiteilijaksi.⁶ Anna Sutjajeva kuoli 89-vuotiaana.

Tverinkarjalan kirjakielen synty ja kehitys

Karjalaismurteet jaetaan kahteen pääryhmään: aunukseen ja varsinaiskarjalaan. Varsinaiskarjalaa puhutaan Karjalan tasavallassa ja Tverin Karjalassa.

Ensimmäinen tverinkarjalainen julkaisu on vuonna 1820 kyrillisin kirjaimin Pietarissa painettu *Matteuksen evankeliumi*. Sen käänsi karjalaksi Kozlovan kylän pappi, Karjalan kirjakielen isäksi kutsuttu, Grigori Jefimov Vedenski, ja se pohjautui vahvasti Kozlovon seudun murteeseen. Kolmen vuoden kääntämistyössä avustivat paikalliset talonpojat ja kaksi pappia. August Ahlquist julkaisi tekstin latinalaisin kirjaimin Suomikirjassa vuonna 1865. Pertti Virtaranta toteaa, ettei papin käännöksen aikaisessa ja Kozlovan seudun tämän päivän murteissa ole tapahtunut mainittavia muutoksia puolestatoistasadasta vuodesta huolimatta. Karjalan kieltä alettiin tutkia enemmän 1800-luvun lopulla mutta omakielisen opetuksen ja julkaisun puute heikensivät karjalan kielen asemaa.

Bolshevikkivallankumouksen jälkeen alettiin Neuvosto-Venäjällä toteuttaa leniniläistä kansallisuuspolitiikkaa. Tämä mahdollisti sekä tverinkarjalan että monien muiden pienten kielten ja kulttuurien elvyttämiseen ja kehittämiseen. Karjalan Neuvostotasavallan kielipolitiikka erosi monien muiden alueiden ja Tverin Karjalan linjasta. Karjalassa viralliseksi kieleksi venäjän rinnalle valittiin suomi. Karjalan Työkommuunin johtaja Kustaa Rovio perusteli karjalan sopimattomuutta kirjakieleksi sillä, että karjala on suomen murre ja että karjalassa on niin monia murteita, että kirjakieltä on sen takia mahdotonta muodostaa. Virheellisten väittämien takana vaikutti tietämättömyyden lisäksi myös kommunistien odottama maailmanvallankumous. Karjalan kommunistinen johtoporras suomalaisine emigranttikommunisteineen suunnitteli, että Karjalasta voitaisiin rekrytoida Suomeen kokeneita suomenkielen taitoisia puolueihmisiä siten, kun Suomesta tulisi neuvostovaltio.

Tverinkarjalaisten kielitilanne oli ristiriidassa Karjalassa vallitsevan tilanteen kanssa. Tveriin tehtyjen tutkimusmatkojen perusteella Karjalan tasavallan korkean tason virkamiehet esittivät, että Tverissäkin pitäisi siirtyä karjalan sijasta suomen kielen opetukseen, koska karjalan kielellä ei Tverissä olisi tulevaisuutta.

Tverin Karjalan päättäjät ymmärsivät Karjalan johtajia paremmin oman äidinkielen arvon. Varsinainen karjalan kirjakielen julkaisutoiminta ja tverinkarjalan erottaminen emokarjalan kielestä tapahtui 1930-luvulla. Latinalaisiin kirjaimiin perustuva tverinkarjalainen kirjakieli valmistui 1931. Se pohjautui Tolmatsun murteeseen, mutta koska murre-erot ovat Tverissä vähäisiä se osoittautui toimivaksi koko Tverin alueella. Seuraavana vuonna alkoi ilmestyä tverinkarjalainen sanomalehti *Kolhozoin Puoleh*, jonka nimeksi tuli vuonna 1935 *Karjalan Tozi*. Lisäksi ilmestyi aikakauslehti *Nuoret Urhakat*. Äidinkielen opettajia alettiin valmistaa Vysnij Volotsekin ja Lihoslavlän opettajaopistoissa sekä Tverin opettajakorkeakoulussa ja karjalaa opetettiin yhteensä 54:ssä koulussa. Vuosina 1931–37 julkaistiin 50 kirjaa, joista suurin osa oppikirjoja, tverinkarjalaksi.

Kohtalokas 1930-luku

Historiallisen Venäjän loppu ja Neuvostoliiton synty vaikuttivat suuresti myös tverinkarjalaisten elämään. Venäjän vähemmistöille vallankumousta seuraava aika merkitsi ensin erittäin positiivista kehitystä. Kukoistuskausi tukahdutettiin kuitenkin jo 1930-luvulla. Muutoksen merkit tulivat Tverissä näkyville vuonna 1936. Tällöin alkoivat toimet yhteisen kirjakielen luomiseksi kaikkia Neuvostoliiton karjalalaisia varten venäläisiä kirjaimia käyttäen. Latinalaisten aakkosten käyttö tulkittiin fasistiseksi ja karjalan kirjakieleen haluttiin venäläistämispolitiikan mukaisesti sisällyttää runsaasti venäläisiä sanoja. Taustalla vaikuttivat myös Suomen ja Neuvostoliiton suhteiden kärjistyminen ja propaganda julisti latinankielisen kirjaimiston poistamisen olevan isku suursuomalaiselle porvarilliselle nationalismille. Uusi kirjakieli ei käytännössä toiminut lainkaan ja sen käytöstä luovuttiin nopeasti.

Tverinkarjalan opetus lopetettiin ja kirjallisuutta kerättiin ja tuhottiin. Heinäkuussa 1937 perustettiin kuitenkin Tverin kansallinen piirikunta – hävitetyn Tverin kirjallisuuden raunioille. Piirikunnan alue käsitti n. 170 000 asukasta, joista puolet oli karjalaisia.⁷ Venäjän toimeenpanevan puhemiestön päätöksellä perustetulla piirikunnalla oli suureellisia suunnitelmia tverinkarjalaisia varten. Päätettiin perustaa uusia karjalankielisiä kouluja sekä oma teatteri. Karjalan kieltä piti pystyä käyttämään virastoissa ja karjalankielisten puolueaktiivien piti valistaa karjalaisia äidinkielellään.

Piirikunnan toiminta oli kuitenkin tuomittu epäonnistumaan. Stalinin massiiviset vainot pyyhkivät maata. Ei kulunut kuukauttaakaan, kun piirikunnan ensimmäiset karjalaisjohtajat pidätettiin syytettynä nationalismista, kansankiihotuksesta ja Suomen hyväksi tehdystä vakoilutoiminnasta. Suurin osa karjalaisista johtajista joutui vainojen kohteeksi ja pelon sekä ilmiantojen ilmapiiri teki piirikunnan tuloksetta toiminnan mahdottomaksi. Piirikunnan keskuksena olleesta Lihoslavlista alkanut pidätysaalto kohdistui ennenkaikkea karjalaisiin opettajiin, lehtimiehiin ja muuhun sivistyneistöön.⁸ Yli neljää sataa tverinkarjalaista syytettiin ja heistä 120 pidätettiin. Oikeustoimet keskeytettiin 1940. Piirikunnan merkittävimmäksi tehtäväksi muodostui tverinkarjalaisen kulttuurin lyhyen kukoistuskauden lopettaminen. Piirikunnan perustamisen syissä on vielä paljon epäselvää. Virtaranta ja Saloheimo väittävät, että se perustettiin aktiivisen karjalaisen sivistyneistön esiin saamiseksi ja likvidoimiseksi.

Kansallisen piirikunnan toiminta loppui yllättäen helmikuussa 1939. Samana vuonna lopetettiin myös kansallinen alue sinällään, ilman puolueen selityksiä. Karjalan kulttuurin opetus ja levitys kaikissa muodoissaan

lopetettiin ja helmikuun lopun 1939 jälkeen ei painotuotteissa tai virallisissa asiakirjoissa saanut käyttää sanaa "karjalainen".⁹ Karjalan kulttuuri ja kansa oli virallisesti poispyyhitty.

Tverinkarjalaisten tilanne tänään

Vuodesta 1939 vuoteen 1989 olivat tverinkarjalaiset kansana täysin unohtuneissa. Karjalaisia ei suoranaisesti sorrettu, mutta venäläistämispolitiikan myötä karjalaisen kulttuurin säilyttäminen kävi koko ajan vaikeammaksi. Tverinkarjalaisia korkeasti koulutettuja nuoria määrättiin työhön pitkin Venäjää ja karjalaisalueille sijoitettiin muita kansallisuuksia. Hallintoviroissa karjalaisia on näkynyt ja näkyy yleensä vain toisarvoisissa viroissa. Karjalaiset toimivat lähinnä maataloudessa ja teknikkoina. Heinäkuussa 1956 väkirikkaimmat Novokarelskin ja Kozlovan karjalaispiirit lakkautettiin alentamalla ne pelkiksi maakyliksi. Piirikeskukset sijoitettiin kauas karjalaisasutuksista ja karjalaisten asioita ja ongelmia huomioitiin entistä vähemmän. Sen ajan politiikan mukaisesti syrjäisimpiä ja pienimpiä karjalaiskylä eli huutoreita lopetettiin "perspektiivittöminä".¹⁰

Perestroikan vanavedessä tullut demokraattisempi ilmapiiri mahdollisti karjalaisten kansallistunteiden heräämisen. Keväällä 1989 järjestettiin Petroskoissa suuri karjalaisen kulttuurin elvyttämistä käsitellyt konferenssi. Kokoukseen osallistui myös tverinkarjalaisia. Saman vuoden lokakuussa Tverissä järjestettiin ensimmäinen neuvottelu tverinkielen- ja kulttuurin elvyttämismahdollisuuksista. Vihdoin 29.10.1990 pidettiin Tverinkarjalaisen kulttuuriseuran, sittemmin *Tverin Karielat*, perustava kokous. Kulttuuriseuran kokouksessa oli osallistujia kaikista läänin piireistä joissa on merkittävää karjalaisasutusta. Seuran keskeiseksi tehtäväksi todettiin tverinkarjalan kielen elvytys: ensin kodeissa, sitten kouluissa ja mahdollisuuksien mukaan viestintävälineissä. Seuran puheenjohtajaksi valittiin Tverin yliopiston historian dosentti Vasili Vinogradov. Vinogradov menehtyi keväällä 1991. Vinogradovin seuraajaksi tuli Tverin alueen tieteellisteknisen informaatiokeskuksen maatalousosaston johtaja Mihail Orlov, joka oli myös runoilija ja säveltäjä. Orlovin toimittama aapinen *Bukvari* ilmestyy vuoden 1992 lopulla. Orlov menehtyi sydäkohtaukseen yllättäen 1993 juuri ennen runokirjansa ilmestymistä. Kulttuuriseura lakkautettiin kulttuuriautonomian perustamisen yhteydessä 1996.

Ensimmäistä kertaa tverinkarjalaa kuultiin 1990 alueradion *Tverskaja Karelja*-ohjelmassa. Ohjelma ilmestyy kerran kuukaudessa ja suurimmaksi osaksi venäjäksi, koska karjalankielentaitoista toimittajaa ei ole.

Kulttuuriseuran Tverin kaupunginosasto julkaisi parin vuoden ajan *Karielan Sana* -sivua. Orlovin laatiman aapisen ilmestyttyä alettiin Tverin alueen seitsemässä koulussa opettaa karjalaa vapaaehtoisena kielenä vuonna 1993. Aleksandra Punzinalta ilmestyi 1994 sanakirja, joka on tärkeä apu karjalan kielen kehittämisessä. Se käsittää tverinkarjalan eri murteita ja sen avulla on voitu ottaa käyttöön jo unohtuneita sanoja.

Karjalaisten asuttamalla paikkakunnilla on yhteensä 32 koulua, joista yhdessätoista opetetaan tällä hetkellä karjalaa. Karjalan kielen opettajia on näissä kouluissa yhteensä kahdeksan ja uusia opettajia tarvittaisiin. Karjalan kielen opetuksessa on ollut paljon ongelmia, vaikka innostus oppimiseen on opettajien mukaan ollut suuri. Zoja Turitsevan *Armas sana* -lukukirja saatiin painetuksi vasta 1998. Sitä ennen käytettiin rovioilta säästyneitä osin käyttökeltomattomia 1930-luvun kirjoja. Ongelmina on ollut myös opettajien puute. Karjalan kielen opettajille järjestettiin ensi hätään muutaman päivän pikakurssi täydennyskoulutusinstituutissa Tverissä 1993. Vuodesta 1996 on Lihoslavljin opettajaopistossa ollut parin päivän seminaari ja opistoon on otettu karjalaisentyisiä oppilaita, jotka opiskelevat suomea ja karjalaa.¹¹ Opettajia kurssitettiin kahtena syksynä Joensuun yliopistossa.

Tverinkarjalaisten nykykulttuuri

Tverinkarjalaisten tämänhetkisessä kulttuurissa painottuu vahvasti perinteiden vaaliminen. Kulttuurin ehkä näkyvintä osaa edustavat erilaiset kansanmusiikkiyhdytyet. Suullinen esiintyminen, oli kyseessä sitten itkuvirret, tarinankerronta tai kansanmusiikkiyhdytyet on ollut karjalaiselle luonteva tapa ilmaista itseään. Kirjakielen kehittämistyö 1990-luvulla on luonut uudet lähtökohdat myös runouden, kirjallisuuden ja journalismin esiintulolle. Vilkastuneet yhteydet Tverin ulkopuolelle mm. musiikkiyhdytyiden esiintymismatkojen myötä on innostanut kansanmusiikkiharrastuksen leviämistä. Matkat vanhoille kotisijoille Karjalaan mahdollistivat Tverissä jo unohtuneen kanteleen uudelleen löytymisen.

Nelisivuinen *Karielan Sana* -lehti alkoi ilmestyä syyskuussa 1996 päätoimittajanaan Anatonina Zaitseva. Alkuaikoina lehdessä julkaistiin karjalan kielen oppiaineistoa, jonka avulla lukijat pystyivät kertaamaan unohtunutta äidinkieltään. Lehden päätehtävä on päätoimittaja Gromovan mukaan edistää tverinkarjalan kirjakieltä. Siksi lehti julkaisee paljon lukijoilta tulevia runoja, satuja sekä muita kir-

joituksia. Lehti toimii myös väylänä tverinkarjalaisten runoilijoiden teosten julkaisemisessa ja tutustuttaa tverinkarjalaiset omiin lauluntekijöihinsä. Lehti on kaksikielinen ja sitä lähetetään kulttuuriseurana kautta kyliin, mutta läheskään kaikki halukkaat eivät sitä saa. Lehteä painetaan 500 kappaletta kerran kuussa.¹²

Tällä hetkellä karjalaisten asuttamilla alueilla toimii 26 kulttuuritaloa, 17 kirjastoa sekä 6 tverinkarjalaismuseota.¹³ Spirovon kylän lasten musiikkikoulussa on laajat mahdollisuudet opiskella eri taiteenaloja ja syksyllä 1999 koulussa avautuu mahdollisuus opiskella erikseen karjalaista kansantaidetta sekä kanteleen soittoa. Karjalan kanteleensoittajien festivaaleilta kanteleen löysi muusikko Ruslan Viktoroviets Gortsev. Hän on tähän asti soittanut haitaria *Karielan Koivune* -yhtyeessä mutta yhdistää nykyään säestykseensä sekä kanteletta että harmonikkaa. Gortsev uskoo, että kanteleesta tulee pian suosituin soitin tverinkarjalaisten lasten keskuudessa. Spirovskin piiristä kotoisin olevan *Karielan Koivune* yhtyeen lisäksi kuuluisia tverinkarjalaisia kansanmusiikkiyhtyeitä ovat *Virsi* ja Lihoslavl'n opettajaopiston *Marjaset*. Tverinkarjalaisia kansanmusiikkiyhtyeitä on yhteensä 18. Kansanmusiikin harrastamisesta on tullut suosittua varsinkin nuorten keskuudessa ja yhtyeiden jäsenkuntakin koostuu lähinnä nuorisosta. Tverinkarjalaiset tuntuvat olevan ylpeitä kansanmusiikkiyhtyeistään ja *Karielan Sana* -lehdessä näkyy usein raportteja yhtyeiden vierailuista kylissä.

Tverinkarjalaiset kylät

Suurin osa tverinkarjalaista asuu yhä tänään maaseudun kylissä. Maaseudun tyhjeneminen on ongelma myös Tverissä. Kylien määrä on viime vuosikymmeninä laskennut ja kylien koot pienentyneet: joka kolmannessa kylässä ei asu enempää kuin kymmenen ihmistä. Lisäksi tuhannessa kylässä ei vuonna 1989 ollut vakituisia asukkaita.¹⁴ Venäjällä maastamuutto on tyypillistä nimenomaan alueilla, joilla ei ole maaperässä mustaa multaa. Vuodesta 1959 Tveristä on muuttanut puolet maaseudun väestöstä. Tilastojen mukaan karjalaisia on enemmän pienissä kuin suurissa kylissä. Vuoden 1989 tilastojen mukaan 397:ssä kylässä oli vähintään yksi karjalainen. 174:ssä kylässä karjalaisia oli 6 500 ja näiden kylien keskikoko oli 32 asukasta. Seuraavassa taulukko karjalaisväestöstä Tverin yhdeksässä maalaispiirissä ja yhdessä kaupungissa.

Taulukko. Tverin Karjalan väestö ja prosentit vuonna 1989.

Piiri	Koko väestö	Karjalaisia	Karjalaisväestö prosentteina
1 Konakovo	97 348	367	0,4 %
2 Lihoslavl	34 361	69 993	20,4 %
3 Maksatiha	24 752	3 149	12,7 %
4 Ramenshki	18 322	2 863	15,6 %
5 Spirovo	15 433	2 459	15,9 %
6 Torzhok	77 161	236	0,3 %
7 Tver	57 192	1 172	2,0 %
8 Vesjegonsk	20 602	240	1,2 %
9 Vishnii Volotsek	100 120	766	0,8 %
10 Tverin kaupunki	449 925	4 030	0,9 %
Muut alueet	767 906	23 169	0,1 %

Suurin määrä karjalaisia asuu Lihoslavl'n, Maksatihan, Ramenshkin ja Spirovon piireissä. 397:stä karjalaiskylästä 368 kylää sijoittui näille alueille.¹⁵

Lihoslavl'n piirin elinkeinoista on julkaistu tilastotiedote vuodelta 1998. Tilasto antaa kuvan Tverin maaseudun ja suurimman karjalaisasutuskeskuksen elinkeinoista ja kehityksestä viime aikoina. Lihoslavl'n piirin tietojen lisäksi mukana on vertailutietoja Spirovskin, Ramenshkin ja Torsovskin piirien kanssa. Spirovskin ja Ramenshkin piirit ovat karjalaisasutteisia piirejä.

Tilaston mukaan karjalaisalueiden väestö supistuu muita Tverin alueita voimakkaammin. Ramenshkin piirissä väestön väheneminen on suhteellisesti voimakkainta: 18,2 ihmistä 1000:tta kohti. Asuntojen keskikoko on sekä koko Tverissä että karjalaisasutusalueilla hieman yli 20 neliötä. Spirovskissa 28,4 neliötä. Henkilöautoja on koko Tverissä ja Spirovin piirissä hieman alle kymmenellä prosentilla ihmisistä. Muissa vertailukohteissa henkilöautojen omistus oli puolet vähäisempää. Myös puhelinten omistus oli maalaisten keskuudessa huomattavasti kaupunkilaisia harvinaisempaa. Vähiten puhelimia oli Spirovskin piirin maalaisväestöllä, joista vain 8:lla perheellä sadasta oli vuonna 1997 puhelin. Karjalaisalueista Ramenshki näyttää olevan maatalousvaltaisain alue sekä kylvöalojen kokonaispainon (3,7% Tverin alueen kokonaiskylvöaloista) että elintarvikkeiden tuoton suhteen.

Lihoslavl

Vuonna 1997 Lihoslavlissa asui 32 600 asukasta. Lihoslavlilin piiri muodostaa tilastojen mukaan suurimman karjalaisasutuksen. Piirin 18:sta alueesta (okrug) vähintään 11:ssä oli kolmannes asukkaista karjalaisia vuonna 1989. Tolmatsin alue muodosti suurimman maaseutukeskittymän. Tolmatsin kylässä asukkaista 450 eli 55% oli karjalaisia.

1. Taulukko. Maatalous Lihoslavlissa¹⁶

	1980	1985	1990	1995	1997
Maatalousyritysten määrä	18	18	19	23	24
Niistä:					
- voittoa tuottavia	—	2	19	8	—
- tappiollisia	18	16	—	15	24
Kannattavuustaso, %:					
Lihoslavlilin alue	-37,	-19,5	23,6	0,6	-56,3
Keskimäärin Tverin alueella	-12,7	7,6	32,8	2,6	-35,2

Maatalousyritysten (kolhoosien) määrä on kasvanut 1980-luvun alkuvuosista vuoteen 1997 mennessä muutamalla uudella maatalousyrityksellä. Niiden kannattavuus on kuitenkin romahtanut vuoden 1990 huippulukemista ja viime vuosina kannattavia yrityksiä ei ole ollut yhtään. Maatalousyritysten kannattavuustaso prosenteissa mitattuna on laskenut huomasti koko Tverissä mutta Lihoslavlilin piirissä tämä on ollut keskimääräistä voimakkaampaa. Vuonna 1997 yritysten kannattavuustaso oli romahtanut 56,3%:lla prosentilla.

Maatilojen lukumäärässä tapahtui Tverissä huimaa kasvua vuosien 1992–1995 välissä. Vuodesta 1995 lähtien tilojen määrä on kuitenkin vähentynyt noin neljälläkymmenellä tilalla: vuonna 1998 maapalstoja oli Lihoslavlissa 182. Tilojen koot noudattavat Lihoslavlilin piirissä samaa kokoa kuin muuallakin Tverissä. Tilojen koot ovat melkein puolittuneet vuoden 1992 luvuista. Tällä hetkellä palstojen keskimääräinen koko on Lihoslavlissa 23 hehtaaria kun se vuonna 1992 oli 44 hehtaaria.¹⁷

Lihoslavlissa tuotetaan tällä hetkellä perusmaataloustuotteista eniten perunaa ja viljaa. Tieto Lihoslavlilin maataloustuotannosta on osittain puutteellista viljan, perunan ja vihannesten kohdalla. Munantuotantoa lukuunottamatta maatalouselintarvikkeiden tuotanto on laskenut 1980-luvulta lähtien. Eniten tuotettiin perunaa: 12,7 miljoonaa tonnia vuonna 1997.

Munantuotannossa on tapahtunut suurta vaihtelua, mutta viimeisten vuosien aikana munantuotannossakin on käännytty laskuun. Kone- ja metalliteollisuus muodostavat huomattavan osan Lihoslavlilin alueen teollisuustuotannosta. Muutamien prosentin pinnassa ovat seuraavimmaksi suurimmat teollisuuden alat kevytteollisuus ja elintarviketeollisuus. Niiden osuus teollisuustuotannosta on viime vuosina laskenut.

Lihoslavlilin suurimmat yritykset ovat tuotannoltaan ja työntekijöiltään Lihoslavlilin Jäähdytintehdas, Kalashnikovin Sähkölampputehdas ja Valotekniikka. Suurin työllistäjä vuonna oli vuonna 1997 Kalashnikovin Sähkölampputehdas runsaalla 1200 työntekijällä. Vuodesta 1990 kaikkien tärkeimpien teollisuustuotteiden tuotannon määrässä on tapahtunut laskua. Vähäisintä lasku on ollut pellavan tuotossa. Hyvin jyrkkä lasku on ollut esimerkiksi turpeen ja leipomotuotteiden kohdalla.

Tverinkarjalaisen väestön kehitys

Väestön vaihtelun syiksi voidaan tutkija Seppo Lallukan mukaan määrittää kolme tekijää: syntyvyys, kuolleisuus ja siirtolaisuus. Kun kyseessä on etninen vähemmistö, nousee yhdeksi syyksi myös sulautuminen valtaväestöön. Lallukka väittää tverinkarjalaisen väestön vähenemisen syyksi tutkimuksiensa perusteella juuri assimilaation.¹⁸

Tverinkarjalaiset muodostivat pitkään suurimman karjalaisryhmän Venäjällä. Tverinkarjalaisten määrästä on luotettavaa tietoa vuodesta 1835 alkaen. Karjalaisia oli Venäjällä silloin runsaat 170 000 henkeä, joista Tverin läänissä puolet eli 84 000. Seuraavina vuosikymmeninä tverinkarjalaisten määrä kasvoi enemmän kuin muualla Venäjällä asuvien karjalaisten määrä. Tverinkarjalaisten määrä kasvoi aina tälle vuosisadalle asti. Vuonna 1926 tverinkarjalaisia oli 140 000 henkeä eli 56,7% kaikista Venäjän karjalaisista.

Tverinkarjalaisten eristäytyneisyys venäläisistä jatkui 1800-luvun puoliväliin asti. Suurimmat karjalaisasutuskeskukset olivat niin laajoja, ettei niiden sisäosissa asuvat olleet tekemisissä muiden kuin karjalaisten kanssa. Reunoilla asuvat oppivat pian myös venäjän kielen ja muuttuivat kaksikieliseksi Pietari–Moskova-rautatien rakentaminen päättyi 1851. Vaikka rautatie halkaisi karjalaisalueet vain niiden reunamilta, myötävaikuttanut nuorten miesten lähtemiseen palkkatöihin kaupunkeihin. Vielä suurempi vaikutus oli 1870 valmistuneella Bezhetskistä Rybinskiin johtavalla rautatiellä. Jopa täysin venäjänkielentaidottomat kylät alkoivat väen liikkumisen helpottuessa venäläistyä. Toinen venäläistäjä oli kyläkoulujen tulo. Karjalaiset joutuivat ilman omaa kunnan kirjakieltä opiskelemaan venäjäksi. Kak-

sikielisyysden kasvusta tuona aikana ei ole tarkkaa tietoa. Selvää kuitenkin on, että kaksikielisyys kasvoi merkittävästi.

Seudulla käyneiden tutkijoiden kuvaukset kertovat jotain kaksikielisyysden asemasta. Theodor Schvindt kertoo tutkimusmatkastaan 1882, että miehet osaavat myös venäjää mutta naiset vain, jos asuvat lähellä venäläis-asutusta. Juho Kujola kuvailee kolmekymmentä vuotta myöhemmin, että kaikki puhuvat venäjää, mutta vanhemmat naiset huonosti. Kaikki kuitenkin puhuivat myös karjalaa. Kujolan kuvaus antaa vain ylimalkaisen käsityksen tverinakarjalan kielen silloisesta asemasta: kylien välillä oli varmasti paljon eroja. Näyttää kuitenkin siltä, että Tverin Karjalasta tuli kaksikielinen jo ennen neuvostoaikaa. Idempänä asuviin suomalais-ugri-laisiin kansoihin verrattuna tverinkarjalaisten venäläistymisprosessi on tapahtunut suunnilleen sukupolvea aiemmin.

Tilastojen mukaan tverinkarjalaisten määrä olisi vähentynyt vuosina 1926–1989 yli sadalla tuhannella. Kun 1920-luvun lopussa tverinkarjalaiset muodostivat yli puolet kaikista Neuvostoliiton karjalaisista, oli luku 1979 enää 22% Neuvostoliiton karjalaisten määrästä. Vuonna 1989 tverinkarjalaisia oli väestönlaskennan mukaan enää noin 23 000. Tämä olisi 1,4 % koko Tverin läänin väkiluvusta. Monet tutkijat ovat sitä mieltä, ettei näin raju väestön määrän lasku voi pitää paikkaansa. Monet karjalaiset ovat ilmeisesti salaneet kansallisuutensa ja ilmoittaneet itsensä turvallisuussyistä venäläisiksi. Tverinkarjalaisten lukumäärästä esitetään erilaisia arvioita. Vasili Vinogradov arveli vuonna 1990 heidän määräkseen 80 000. Viimeisimmät arviot tverinkarjalaisten määristä liikkuvat sadantuhannen paikkeilla. Ennen uutta väestönlaskentaa tverinkarjalaisten lukumäärä jää arvailujen varaan. Väestönlaskenta suoritetaan Venäjällä kymmenen vuoden välein. Edellinen väestönlaskenta suoritettiin 1989. Rahapulan takia vuoden 1999 väestönlaskenta siirtyi tulevaisuuteen.

Karjalais-venäläisten liittojen lapsien tai karjalaissyntyisten, mutta vain venäjää puhuvien kansallisen identiteetin määrittely ei ole ongelmantonta. Objektivistista tietoa ihmisten kansallisuudesta on edellä mainituissa tapauksissa mahdotonta antaa. Lisäksi ihmisten oman kansallisuuden määrittely on ollut tverinkarjalaisten kohdalla ymmärrettävistä syistä suhdanneherkkää.

Taulukko. Tverinkarjalaisten kansallisuuden ja äidinkielen jakautuminen (1979).¹⁹

1. Karjala äidinkielenä, eivät hallitse venäjää	1 182 eli 3,9 %
2. Karjala äidinkielenä, venäjä toisena kielenä	15 907 eli 52,3 %
3. Venäjä äidinkielenä, hallitsevat myös karjalan	5 120 eli 16,9 %
4. Venäjä äidinkielenä, eivät osaa karjalaa	8 184 eli 26,9 %

Vuonna 1959 karjalaa piti äidinkielenään 70% tveriläisistä. Viime vuosikymmeninä äidinkielekseen tverinkarjalan ilmoittaneiden lukumäärässä on tapahtunut laskua. Taulukon mukaan vuonna 1979 äidinkieleltään karjalaisia olisi 56,2% tverinkarjalaisista.²⁰ Vuoden 1989 tilastojen mukaan luku olisi 54%.²¹

Tverinkarjalaisista oli vuonna 1959 maaseudun asukkaita 84 % ja vuonna 1989 heitä oli 62%. Maaltapaosta huolimatta tverinkarjalaiset ovat vielä korostetusti maaseudun asukkaita: koko Tverin läänin asukkaista asui maaseudulla 29% vuonna 1989. Tilastoista ilmenee myös tverinkarjalaisten sukupuolten jakautumassa on tapahtuneet muutokset. Pakkokollektivisointi, 30-luvun vainot ja erityisesti toinen maailmansota romahduttivat miesten osuutta väestöstä. Vuoden 1959 tietojen perusteella tverinkarjalaisia miehiä oli 60.5 sataa naista kohti. Etnisten vähemmistöjen, kuin myös tverinkarjalaisten kohdalla epätasapaino oli suurempi kuin venäläisten kohdalla. Vuonna 1959 Neuvostoliitossa oli keskimäärin 81.9 naista sataa miestä kohti. Sodan jalkoihin muuta maata enemmän jääneellä Tverin alueella luku oli samana vuonna 71.9 miestä sataa naista kohti. Vuoden 1989 tilastojen ikä-sukupuolijakaumassa on silmiinpistävä piirteenä tverinkarjalaisen väestön vanheneminen. Tverinkarjalaisten mediaani-ikä oli 1989 miehillä 49 vuotta ja naisilla 60.7 vuotta.

Tverinkarjalaisten kulttuuriautonomian kannalta oli tärkeää, että Venäjän vuoden 1993 perustuslaissa kiinitettiin suurta huomiota kansalaisoikeuksiin ja yksilön vapauksiin. Laissa ei kuitenkaan mainittu mitään alkupe- räiskansojen kollektiivisista oikeuksista. Tverin nykyinen varamaaherra Anatoli Golovkinin mielestä Tverissä on kaksi alkuperäiskansaa: venäläiset ja karjalaiset. Hän perustelee sitä sillä, että muut Tverissä asuvat kansat ovat kansallisia vähemmistöjä, sillä heillä on oma historiallinen kotimaansa toisin kuin karjalaisilla ja venäläisillä.

15. kesäkuuta 1996 presidentti Boris Jeltsin antoi asetuksen liittovaltion kansallispoliittisen ohjelman vahvistamiseksi. Siinä todetaan, että suurin osa Venäjän kansoista on alkuperäiskansoja, jotka ovat näytelleet merkittävää roolia Venäjän valtakunnan historiallisessa muotoutumisessa. Asetuksessa myös huomautetaan miten totalitaarisen järjestelmän vainot ovat aiheuttaneet ankaran iskun monille kansoille, myös venäläisille. Asetuksessa edellytetään, että kansalaisoikeuksien- ja vapauksien pitää toteutua myös kansallisuuspolitiikassa. Näitä oikeuksia voidaan toteuttaa eri tavoin. Yksi kansallisuuksien itsehallintomuoto on Jeltsinin mukaan kansallinen kulttuuriautonomia. Se antaa pienille kansoille mahdollisuuden kehittää ja vaalia kansallisen kulttuurin eri osa-alueita. Asetuksen määräyksien kehittämiseksi säädettiin 17. kesäkuuta 1996 Venäjän liittovaltion laki kansallisesta kulttuuriautonomiasta.

Perusteellisten pohdintojen jälkeen 19. joulukuuta 1996 Lihoslavlín kaupungissa pidettiin tverinkarjalaisien kansallisen kulttuuriautonomian perustamiskonferenssi. Sen työhön osallistui 67 valtuutettua seitsemästä paikallisyksiköstä, joissa on tverinkarjalaisia asukkaita.²² Syksyllä 1996 Tverin läänin varamaaherraksi valitun karjalaisen lakimiehen Antoli Golovkinin osuus oli Vejjo Saloheimon mukaan merkittävä karjalaisien asian ajamisessa kulttuuriautonomiaksi asti.²³

Perustamiskonferenssissa valittiin kymmenhenkinen järjestelytoimikunta kaikista kansallisten, yhteiskunnallisten organisaatioiden piiristä. Toimikunnan tehtäväksi tuli laatia autonomian peruskirja. Vuoden 1997 alkupuolella luotiin tverinkarjalaisia paikallisautonomioita. Kaikkien paikallisten autonomioiden peruskirjat rekisteröitiin oikeusvirastoissa heinäelokuussa 1997. Näin perustettiin tverinkarjalaiset kulttuuriautonomiat kuuteen piiriin ja yhteen kaupunkiin.

15. Marraskuuta 1997 pidettiin Lihoslavlín kaupungissa tverinkarjalaisien kulttuuriautonomian perustamiskonferenssi, jossa kulttuuriautonomia vahvistettiin. Tverinkarjalaisille avautui juridiset edellytykset järjestäytyä ja kehittää omaa kulttuuriaan. Voimassa olevan lain mukaan tverinkarjalaisilla on oikeudet mm. perustaa koulutus- ja tiedelaitoksia sekä kulttuurilaitoksia, osallistua valtuutettujensa välityksellä kansainvälisten ei-valtiollisten järjestöjen toimintaan ja saada valtakunnallisilta ja paikallisilta viranomaisilta tukea kansallisen kulttuurinsa säilyttämiseksi. Kansallisilla kulttuuriautonomioilla on oikeus tiedottaa toiminnastaan, mikä edellyttää, että valtakunnalliset tiedotusvälineet myöntävät heille ohjelma-aikaa. Kansallinen kulttuuriautonomia voi saada osansa joukkoviestinnälle annettavasta alueellisesta ja paikallisesta tuesta. Toiminnan rahoitus tulee osaksi yksityisiltä, osaksi liittovaltion, Tverin läänin ja paikallishallintojen budjeteista, niillä seuduilla missä kulttuuriautonomiat toimivat. Ohjelmien ja hankkeiden valtakunnallista tukea hakevat toimeenpanevat elimet sekä kulttuuriautonomian edustajat.

Tverinkarjalaisien kulttuuriautonomian toiminta on vasta alkanut. Tällä hetkellä Tverin karjalaisalueilla on yksitoista koulua, joissa opetetaan karjalaa, kuusi karjalaisesta kulttuuria esittelevää museota, karjalaisia ohjelmarihmia ja viisi tähän mennessä järjestettyä karjalaisfestivaalia. Kulttuuriautonomia takaa valtion tuen vähemmistön hankkeille, lähinnä oman kielen opetukseen ja oppikirjojen tuottamiseen. Lisäksi Tverin lääninhallinnossa toimii karjalainen kansallisuusasiain virkamies. Myös kielen opetuksen koordinoija on äskettäin aloittanut työnsä.

Tverinkarjalaiset ovat viime vuosina esiintyneet ulkomailta useisiin otteisiin yhtenä kansana. Vuonna 1992 tverinkarjalaiset osallistuivat tarkkailijoina Komissa pidettyyn Suomalais-ugrilaisten kansojen ensimmäiseen maailmankongressiin. Vuonna 1995 perustettiin Venäjällä elävien

suomalais-ugrilaisten liitto. Jokaisesta kansasta valittiin kaksi edustajaa: tverinkarjalaisista Anatoli Golovkin ja Anatoli Piljugin. Syksyllä 1996 Budapestissa järjestettiin toinen Suomalais-ugrilaisten maailmankongressi. Tverinkarjalaisilla oli oma delegaationsa ja he saivat myös äänestysosakeuden kokouksessa. Samana syksynä Budapestissa järjestettiin huomiota osakseen saaneet tverinkarjalaisien päivät. Tverinkarjalaisien valtuuskuntia käy myös vuosittain sukukansojen luona Virossa, Suomessa ja Karjalan tasavallassa. Vuonna 1997 pidettiin kansainvälinen Tverin Karjalan historian ja kulttuurin konferenssi, jossa Tverin yliopisto oli sekä tiedontuottajana että järjestäjänä.²⁴ Suomessa toimii tverinkarjalaisien asiaa ajava Tverinkarjalaisien ystävät ry., jonka puheenjohtajana toimii Erkki Hatakka.

Anatoli Piljugin ja Anatoli Golovkin ovat olleet vuodesta 1997 mukana YK:n työryhmässä, joka viimeistelee Julistusta alkuperäiskansojen oikeuksista. Alkuperäiskansojen oikeuksia koskeviin istuntoihin on osallistunut 60 maata. Istunnoissa on äänestetty mm. kansojen itsemääräämisoikeuden puolesta: enemmistö maista on tukenut itsemääräämisoikeutta. Toisena tärkeänä kysymyksenä on käsitelty alkuperäiskansojen koulutuksen turvaamista heidän omalla äidinkielellään. Tämä oikeus on kirjattu jo olemassaoleviin kansainvälisiin YK:n julistuksiin. Julistuksessa vaadittiin myös alkuperäiskansojen oikeutta saada ääneensä kuuluviin äidinkielellään joukkotiedotusvälineissä sekä monia muita oikeuksia, joiden avulla voidaan suojella aluperäiskansojen kulttuuria ja olemassaoloa. Julistuksen tärkeys on Golovkinin mukaan siinä, että valtion perustuslaillisen kehityksen tulee perustua tähän kansainvälisesti hyväksytyyn julistukseen. Suurin osa osallistujamaista toivoi, että kun vuonna 2004 tulee kuluneeksi 10 vuotta alkuperäiskansojen vuodesta, Julistus alkuperäiskansojen oikeuksista hyväksyttäisiin YK:n Yleiskokouksessa.

VIITTEET

- ¹ *Jeskanen* 1998, 255.
- ² *Jeskanen* 1998, 255; *Orlov* 1995, 415.
- ³ *Saloheimo* 1995, 405–406; *Orlov* 1995, 415.
- ⁴ *Virtaranta* 1995b, 152.
- ⁵ *Orlov* 1995, 415; *Jeskanen* 1998, 255.
- ⁶ *Jeskanen* 1998, 256.
- ⁷ *Golovkin* 1998, 10.
- ⁸ *Jeskanen* 1998, 156.
- ⁹ *Saloheimo* 1998, 408; *Virtaranta* 1986, 8–9.
- ¹⁰ *Jeskanen* 1998, 260; *Virtaranta* 1995b, 154; *Lallukka* 1998, 319.
- ¹¹ *Orlov* 1998, 415; *Saloheimo* 1998, 411; *Kirkinen* 1998, 139.
- ¹² *Kirkinen* 1998, 139.

- 13 *Jeskanen* 1998, 260.
 14 *Orlov* 1998, 418; *Jeskanen* 1998, 261.
 15 *Jeskanen* 1998, 264–265.
 16 *Jeskanen* 1998, 264–265.
 17 *Jeskanen* 1998, 265–267; *Virtaranta* 1986, 190–191, 207.
 18 *Golovkin* 1998, 54.
 19 *Jeskanen* 1998, 262–263.
 20 *Orlov* 1998, 417; *Jeskanen* 1998, 260.
 21 *Golovkin* 1998, 50–62.
 22 *Golovkin* 1998, 50–62.
 23 *Uino* 1998, 149.
 24 *Uino* 1998, 149.
 25 *Jeskanen* 1998, 358.
 26 *Virtaranta* 1986, 200.
 27 Golovkinin haastattelu, 1999.
 28 *Leskinen* 1998, 376.
 29 *Saloheimo* 1998, 132; *Virtaranta* 1995a, 348; *Virtaranta* 1995, 158.
 30 *Markianova* 1994, 54–56; *Levkojev* 1998, 134–136.
 31 *Markianova* 1994, 54–56; *Levkojev* 1998, 134–136.
 32 *Virtaranta* 1995a, 348; *Markianova* 1994, 55–56; *Lallukka* 1996, 324.
 33 *Virtaranta* 1995b, 160.
 34 *Lallukka* 1996, 324.
 35 *Vinogradov* 1998, 137.
 36 *Vinogradov* 1998, 136.
 37 *Golovkin* 1998, 141.
 38 *Virtaranta* 1995b, 160; *Saloheimo* 1998, 132; *Golovkin* 1998, 141.
 39 *Lallukka* 1996, 325.
 40 *Saloheimo* 1995, 422.
 41 *Orlov* 1995, 424.
 42 *Saloheimo* 1998, 132.
 43 *Jeskanen* 1998, 272.
 44 *Orlov* 1995, 425; *Virtaranta* 1995b, 162; *Jeskanen* 1998, 272; *Turitzeva* 1998, 143.
 45 *Golovkina* 1998, 142; *Turitzeva* 1998, 143.
 46 *Jeskanen* 1998, 274–276.
 47 *Gromova* 1998, 147.
 48 *Jeskanen* 1998, 274.
 49 *Golovkin* 1997, 10.
 50 *Golovkin* 1997, 10.
 51 *Karielan Sana*, 1999, 3.
 52 *Tolok & Bolomogova* 1996, 24.
 53 *Lallukka* 1998, 328.
 54 *Lallukka* 1996, 329.
 55 *Lallukka* 1996, 328.
 56 *Golovkin* 1998, 50–62.
 57 *Lallukka* 1996, 330.
 58 Lihosavlin piirin tilastotiedote 1998, 35
 59 Lihosavlin piirin tilastotiedote, 1998.
 60 Lihosavlin piirin tilastotiedote, 1998.
 61 *Lallukka* 1996, 316.
 62 *Virtaranta* 1986, 12.
 63 *Lallukka* 1996, 316–323.

- 64 *Lallukka* 1996, 324.
 65 *Virtaranta* 1986, 12; *Saloheimo* 1998, 132; *Virtaranta* 1995b, 155.
 66 *Virtaranta* 1986, 12.
 67 *Virtaranta* 1986, 12.
 68 *Lallukka* 1996, 328).
 69 *Lallukka* 1996, 326–327.
 70 *Golovkin* 1998, 82.
 71 *Golovkin* 1998, 85–86.)
 72 *Saloheimo* 1998, 25
 73 *Golovkin* 1998, 89.
 74 *Golovkin* 1998, 90–92.
 75 *Golovkina* 1978, 142.
 76 *Saloheimo* 1998, 25.
 77 *Golovkin* 1998, 92–93.
 78 *Golovkina* 1998, 142.
 79 *Saloheimo* 1998, 25.
 80 *Golovkin* 1998, 93–97.

LÄHTEET

Golovkin, Anatatoli

- 1997 “Tserez pjat desjat let zabvenija: put verhnevolkih karel k natsionalnomu sama opredeleniju “, Istorija i kultura Tverskih karel: Perspektivi razviti-ja. Tver.
 1998 Prosedsie tserez veka. Moskva.

Jeskanen, Matti

- 1998 “Karielat hormilla kessessä”. – Karjala: historia, kulttuuri, kansa. Toim. Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo. Pieksämäki.

Lallukka, Seppo

- 1996 “The Breakdown of the Karelian Community”, *Ethnic and Racial Studies* vol. 19 no. 2.

Markianova, Ljudmila

- 1993 “Karjalan tasavallan kielitilanne tänään”, *Uralilaiset kielet tänään*. Kuopio.

Orlov, Mihail

- 1995 “Tverin läänin karjalaiset”. – Itämerensuomalaiset. Toim. Mauno Jokipii. Jyväskylä. S. 413–428.

Saloheimo, Veijo

- 1995 “Tverin Karjalan synty”. – Itämerensuomalaiset. Toim. Mauno Jokipii. Jyväskylä. S. 403–411.

Tolok, U.G & Bogomolova, R.T

- 1996 Istorija tverskova sela. Moskova.

Virtaranta, Helmi ja Virtaranta Pertti

1986 Kauas läksit karjalainen. Juva-Porvoo-Helsinki.

Virtaranta, Pertti

1993 Kynällä kylmällä, kädellä lämpimällä. Vammala.

1998 "Karjalaiset, kieli ja kulttuurielämä". – Itämerensuomalaiset. Toim. Mauno Jokipii. Jyväskylä. S. 337–359.

1998b "Tverinkarjalaiset". – Koltat, karjalaiset ja seutukaiset. Toim. Tuija Saarinen & Seppo Suhonen. Jyväskylä. S. 152–165.

Lehdet*Golovkin, Anatoli*

1998/4 "Vaikkea taival itsehallintoon", Karjalan Heimo.

Golovkina, Zinaida

1998/4 "Kulttuuriautonomian tavoitteet ja toiminta", Karjalan Heimo.

Gromova, Ljudmila

1998/4 "Ei kuole Karjalan kieli", Karjalan Heimo.

Karjalan Sana

1999/1 Karjalan Sana

Kirkinen, Heikki

1998/4 "Kiinnostus Tverin Karjalan historiaa kohti heräämässä". Karjalan Heimo.

Saloheimo, Veijo

1998/4 "Kaukaiset karjalaiset", Hiidenkivi.

Turitseva, Zoja

1998/4 "Karjalan kielen elvytys vaatii suunnitelmallista työtä", Karjalan Sana.

Haastattelu

Tverinkarjalaisten kulttuuriautonomian puheenjohtajan Zinaida Golovkinan haastattelu 8.6 1999 Tverissä.

SUMMARYMilla Hannula, *The Tver Karelians, An Unknown People*

This article examines the difficult position of the Tver Karelians both historically as a tool of the battles between Russia and Sweden as well as in the ever-changing cultural and economical conditions of yesterday and today. The Tver Karelians have often been forced to adapt their own culture to each age's reigning culture, or they have been forced to entirely relinquish their own language, culture, religion and identity.

Originally the Tver Karelians were refugees from Swedish-controlled Finland. Since migrating to Tver they lived during centuries even in complete isolation from the Russians. Only after the arrival of the modern school system and the construction of railways did the Tver Karelians start becoming russified. However, Tver Karelian villages still observe centuries-old Tverian traditions.

In the Karelia of Tver "real Karelian" is spoken. Also with respect to their language the Tverians have found themselves in a difficult position: the region's official language has been Finnish and Russian. During Stalin's rule the teaching of the Karelian language was completely stopped and literature was destroyed.

In the contemporary Karelia of Tver culture and traditional customs are again appreciated. In 1997 Tver Karelian local autonomies were created. A cultural autonomy guarantees state support for instance for studying one's own language and for producing textbooks. Nevertheless, the Tverians consider their cultural autonomy to be still only taking its first steps.

Dmitrij Nesanelis & Valerij Šarapov

Kuolema-aihe perinteisissä komilaisten lasten leikeissä

Gabriel Garsia Marques huomautti kerran, että hän pitää romaaniaan *Sadan vuoden yksinäisyys* "vain ja ainoastaan lapsuutensa runollisena ilmentymänä". Monimerkityksellinen ilmaus "vain ja ainoastaan lapsuudessa" elää vahvasti kolumbialaisen kirjailijan aikalaisten ja edeltäjien teksteissä. Myös viime vuosikymmenien kirjallisuus ja elokuvatuotanto kertovat siitä, että "onnellinen lapsuus" yhdistetään edelleen ensisijaisesti leikkeihin, huveihin ja ajanvietteeseen.

Lapsuuden ja lasten leikkien muisteleminen liittyy usein nostalginen sävy. "Lapsuuden ja varhaisiän leikit ikäisteni pienokaisten kanssa. Kun vain ajattelenkin Teitä, niin silmiini purskahtavat suuret kyneleet", kirjoitti vuosisatamme alussa komilainen kirjailija A. A. Tšeusov.

Yhtä kuvaava on komilaisen häätökun katkelma, jonka morsian osoittaa veljelleen:

Minua, raukkaa,
Sinä monta kertaa ajelutit parhaissa reissä.
Minua, raukkaa,
Sinä monta kertaa veit laulamaan ja leikkimään.

"Laulusta ja leikistä" luopumista pidetään siinä yhtenä kaikkein katkerimmista menetyksistä.

"Lapsuuden ja varhaisiän leikit" kiehtovat jatkuvasti kirjailijoiden ja taiteilijoiden lisäksi myös tiedemiehiä. Eri kansojen lasten leikkien kuvaaminen ja tutkiminen on epäilemättä eräs niistä tehtävistä, joilla on lupaavimmat tulevaisuudennäkymät nykyajan kansatieteellisessä lapsuuden tutkimisessa. Syy tämän aiheen ajankohtaisuuteen on I. S. Konin mukaan se, että leikissä "muotoutuvat sosiaalisen käyttäytymisen yleiset taidot, perustavaa laatua olevat arvojärjestelmät ja valmius toimia ryhmässä ja itsenäisesti. Lasten leikkien tutkiminen valottaa kulttuurin arvojen kaikkein yleisimpiä suuntaviivoja ja kulttuurin kehityslinjoja".¹

Eräissä hiljattain tehdyssä sosiaalipedagogiikan tutkimuksessa mainitaan, että perinteisessä maalaisympäristössä lapsilla on aina ollut leikki-paikkana "oma, itsenäinen alue pihalla, talossa tai kadulla". Lisäksi siinä korostetaan, että "katu vain näytti olevan sellainen alue, jota ei pidetä silmällä, mutta tosiasiaa aikuiset (pellon pientareilla ja kuistin penkeillä istuvat mummot ja vaarit), valvoivat aina tilannetta".² Tälle väitteelle on olemassa tietyt perusteet. On kuitenkin ilmeistä, että "yhteisön valvonta" ei suinkaan voinut toteutua aina yhtä selvästi ja ankaran suoraviivaisesti. Tällaista oletusta tukevat esimerkiksi kansatieteelliset tiedot Komin lasten leikeistä, jotka liittyvät suoraan tai välillisesti kuoleman aihepiiriin.

Erästä kuoleman aiheeseen liittyvää leikkiä on kuvannut tunnettu kansatieteilijä V. P. Nalimov 1900-luvun alussa: "Kesällä lapset usein kaivavat pienen kuopan maahan tuvan kulmalle ja leikkivät hautajaisia. Se ennustaa kuolemaa jollekin, joka asuu siinä talossa, jonka kulmalle lapset kaivoivat kuoppia. Sain itse kokea aikuisten kauhun Sedjakovin kylässä (Vyl'gortin kirkonkylän osa), kun he saivat tietää, että pikkulapset kaivoivat kuoppia heidän talonsa luona ja leikkivät hautajaisia." Tämä kuvaus vahvistaa sen, että lapset innostuivat leikkimään kuolemaa aikuisten poissaollessa.

V. P. Nalimovin kuvauksen todenperäisyyttä vahvistaa myös kenttätyö-aineisto, joka on peräisin Sysol'skin (Vyl'gort) kirkonkylästä lisäksi myös Vytšegodin kirkonkylästä (Kertšom'ja, Derevensk). Näissä kylissä tytöt ja pojat hautasivat maahan räsynuken, jota varten he valmistivat pikkuruisen arkun. Hautajaisissa he esittelivät itkuvirsien katkelmia, jotka oli omaksuttu aikuisilta. Sitten lapset hautasivat nuken kylän laidalle, metsään tai muuhun hiljaiseen paikkaan, missä he saattoivat leikkiä ilman aikuisten läsnäoloa.

Kuvatun leikin läheinen variantti on merkitty muistiin Letkan kylästä Priluzskin alueelta. Siellä leikkiin osallistuivat 12–14-vuotiaat tytöt. He leikkasivat suuresta perunasta ihmishahmon, jonka kasvoihin merkittiin silmät, korvat, nenä ja suu. Heinästä tehtiin hiukset ja ne kiinnitettiin nuken päähän. Perunaihminen haudattiin matalaan kuoppaan, jonka päälle kasattiin pieni kumpare. Kumpareen päälle laitettiin pienistä puun säleistä tehty risti. Tässä kuvauksessa huomiota kiinnittää maininta perunaihminen kasvopiirteistä: merkitsemällä kasvopiirteet lapset ikään kuin herättivät ihmishahmon eloon ennen "hautajaisia". Tiedetään, että monissa Pohjolan ja Siperian kansojen perinteisissä kulttuureissa noudatettiin kieltoa piirtää nukeille suu, nenä, silmät ja korvat. Ajateltiin, että näiden kasvopiirteiden merkitseminen voi tehdä nukesta vaarallisen ihmiselle.

Huomattavaa on myös se, että joulunpyhien ilonpidon aikana komilaiset naamioasuiset kulkijat jäljittelivät vainajia ja peittivät kasvonsa valkoisilla huiveilla tai sideharsolla. Päällimäiseksi he pukivat värillisen huivin, joka sidottiin kiinni leuan alta.

Tämän artikkelin kirjoittajat tekivät mielenkiintoisen kokeen, joka sivuaa kuolema-aihetta komilaisten lasten leikeissä. Neljävuotiasta Nastjatyttöä pyydettiin piirtämään kuollut ihminen. Nastja kuvasi sen samalla tavoin kuin hän piirsi paperille nukkien ääriiviivat: vartalo ilman käsiä ja päätä ilman silmiä, suuta ja korvia. Tämä piirros toistaa täsmälleen ne erityispiirteet, jotka olivat komien perinteisissä kangasnukeissa. Ilmeisesti kasvottomat nuket liittyivät tiettyssä mielessä esi-isien maailmaan. Tähän liittyen on huomionarvoista erään hantilaisen informantin huomio tyttärensä riepunukan ompelemisesta: "Outoa, että kaikissa leikeissä nuo nuket aina nukkuvat."

Sen sijaan hantien ihmishahmoisille, puisille suojelijahenkien kuville on laitettu aina kasvopiirteet. Suu, silmät ja korvat leikataan niihin viimeisiksi. Tämä symbolinen toimenpide edeltää hahmojen rituaalista eloonherättämistä. Näin ollen on riittävät perusteet olettaa, että ihmishahmoisen perunaihmissen kasvopiirteiden leikkaamista voitiin pitää sen symbolisena eloonherättämisenä, joka edelsi ja ikään kuin korosti sitä seuraavaa nukun kuolemaan saattamista ja hautaamista.

Tšitajevon kylässä Priluzskin alueelta tunnettaan vainajaleikki, joka erottautuu omaperäisyytensä vuoksi. Muutamia 7–11-vuotiaita tyttöjä ja poikia kokoontui loppukevällä tai varhaiskesällä niitylle kylän lähelle. Arvan tai leikkilorun perusteella valittiin johtaja, jonka tehtävänä oli esittää kuollutta. On hyvin mielenkiintoista, että informanttien kertoman mukaan niitä lapsia, jotka "halusivat johtajan osan, oli aina melko paljon".

Kuviteltu vainaja asettui makaamaan maahan, ja kaikki muut repivät maasta heinää ja peittivät sillä hänen "ruumiinsa". Samalla itkettiin ja valitettiin: "Miksi jätit meidät?", "Miksi lähdit pois meidän luotamme?", "Palaa takaisin." Kun heinä peitti "vainajan" kokonaan, lausuttiin muistosanat ja sen jälkeen leikkijät ikään kuin unohtivat äskeiset hautajaiset ja alkoivat keskustella heitä kiinnostavista aiheista. Sillä välin vainaja yhtäkkiä nousi ylös ja syöksyi takaa-ajoon pakenevien leikkijöiden perään. Siitä, jonka hän tavoitti kädellään, tuli johtaja ja leikki alkoi uudestaan.

Poikkeuksellisen mielenkiintoinen lasten leikki, joka liittyy kuolema-aiheeseen, oli nimeltään "kar tuj" ("tie kaupunkiin") tai "Joma tuj" ("tie Joman luokse"). Kansatieteilijä A. S. Sidorov kirjoittaa: "Leikki muodostuu siten, että yksi lapsista kulkee muiden edellä ja laahaa toista jalkaansa pölyisellä tiellä ja tekee siten katkeamattoman polun, ja kaikki muut seuraavat häntä pölyistä polkua pitkin. Leikin mielenkiintoisuus on siinä, että polku oli mahdollisimman kiemurteleva ja mutkikas, ja siinä oli paljon poikkeamia sivuun ja välillä taaksepäinkin, ja ajoittain polku johti suljettuun nelikulmioon, johon kaikki leikkijät kokoontuivat vähäksi aikaa, ja sitten polku ja sen seuraaminen jatkui edelleen, kunnes leikkijät kyllästyiivät."

Lasten leikin vaivalloisessa kulkemisessa tarkoituksellisen kiemuraista tietä pitkin saattoivat heijastua muinaiset käsitykset matkustamisesta mytologiseen kuolleiden maahan. Siitä todistaa myös leikin nimitys "tie Joman luokse". Muinaiset komit pitivät Jomaa pahana jumaluutena, joka pystyi lähettämään nälkää ja sairauksia. On merkillepantavaa, että kansan käsityksissä Joma oli Vörsin (metsähiiden) puoliso, eikä Vörsin luonnehdinta jäätä epäilystä hänen nurinperoisesta luonnostaan.

Lasten leikkipuuhilla on ilmeisiä vastaavuuksia komien hautajaistavoissa. On paikallaan mainita, että komilaisten kylien hautausmaa oli usein joen takana, kuten yleensäkin Pohjois-Venäjällä. Arkkua ei ollut tapana kantaa ulos sisäänkäynnin kautta, vaan asunnon vastakkaiselta puolelta. Paluumatkalla hautausmaalta oli kiellettyä kääntyä ja katsoa taaksepäin. Samankaltainen kielto on luultavasti yleismaailmallinen. Sen rikkominen, kuten tunnettua, muutti Lootin vaimon suolapatsaaksi, ja Euridike joutui palaamaan varjojen valtakuntaan.

Kyseiset tavat ja säännöt heijastelevat käsityksiä epätavallisesta ("kiemuraisesta") tiestä, joka yhdistää elävien maailman ja esi-isien maailman. Tässä suhteessa havainnollinen kansatieteellinen vastine leikille "tie Joman luokse" voidaan nähdä nganasanien eräässä hautajaistavassa. A. A. Popovin tietojen mukaan nganasanit "muutamien tuntien ajan hautajaisten jälkeen ajelevat pitkin tundraa kaikkiin mahdollisiin suuntiin ja vasta sen jälkeen palaavat omiin kotiansa".

Edellä mainittuihin havaintoihin liittyen on paikallaan siteerata kommentteja, jotka liittyvät Umberto Econ tunnetun kirjan *Ruusun nimi* kannen pohjapiirrookseen. Niissä mainitaan, että labyrintin pohjakaava, joka korosti Reimsin tuomiokirkon lattiaa, tuhottiin 1700-luvulla kirkkoherra Žakmarin vaatimuksesta, koska "häntä ärsytti se, että pyhien palvelusten aikana lapset leikkivät ja seuraavat kiemuraisia polkuja, takaperoin päin". Tässä yhteydessä perustelu, joka yhdistää "kiemuraiset tiet" "takaperoin päin" näyttäa varsin kuvaavalta (vertaa myös Viktor Hugon romaanin "Pariisin Notre-Damen" sankarin Pierre Gringoiren lausahdusta: "Kirottuja olkoot kaikki risteykset! Ne on paholainen luonut hankonsa kuvaksi ja kaltaisuudeksi" (kursiivi – D. N., V. Š.).

Kesäkuussa vuonna 1992 toisella tämän artikkelin kirjoittajista oli kansatieteellisissä kenttätöissä mukanaan kuusivuotias poikansa Gleb. Kerran häntä pyydettiin piirtämään hiekkatielle reitti, joka johtaa Joman tai Vörsin luokse. Glebin tekemä piirros on mielenkiintoinen, kun ottaa huomioon kaksi piirrookseen vaikuttanutta tekijää. Ensinnäkin hän oli ollut melko usein komilaisen isoäitinsä luona Aikinon ja Tydorin kylissä, joissa on säilynyt kuolema-aiheista kansanperinnettä. Toiseksi Gleb oli jo ollut kansatieteilijöiden mukana kahden edeltävän tutkimuskauten aikana, mikä oli antanut hänelle paljon tietämystä komin folkloren ja mytologian

henkilöistä. Gleb teki niin kuin pyydettiin ja piirsi maahan pitkän ja *erittäin kiemuraisen* reitin ja sen jälkeen hän toisti piirroksen vielä paperille.

Glebin piirroksen vertaaminen Umberto Econ kirjan labyrintin pohja-piirroksen, edellä mainittuihin perinteisiin tapoihin ja ”Joma tuj” -leikkiin tekee mahdolliseksi puhua ”kiemuraisen tien” mallin arkkityyppisistä alkulähteistä.

Aina 1930–1940-luvuille asti Sysolin ja Vaškan varsien kylissä tunnettiin leikki, jota vertauskuvallisesti voidaan nimittää ”sjun” (sininen savi). Sitä leikittiin jokien ja järvien rannoilla. Lapset kaivoivat rantojen kerrostumista erityistä sinistä tai vaaleansinistä savea, kostuttivat sitä vedellä ja peittivät ruumiinsa savikuorella.

Komin kansanrunouden ja kansatieteellisen aineiston analyysi osoittaa, että symbolisissa väriluokitteluisissa ”sininen” kuuluu tavallisesti kielteisten asioiden joukkoon. Niinpä esimerkiksi komipermjakit uskoivat, että ”noidat”, jotka olivat kanssakäymisissä pahan voiman, metsähiiden kanssa, ”ratsastivat sen luokse vain sinisellä hevosella”. Sanaliitto ”sjun tšeri” – sininen kala – tarkoittaa komin kielessä ”erästä syötäväksi kelpaamatonta kalalajia nahkiaisten suvusta”. ”Siniseen” yhdistettiin ilmeisesti suoraan tai välillisesti sellaiset käsitteet kuin ”kylmä”, ”pohjoinen”, ”loppu” ja ”kuolema”. Luonnollisten fysiologisten muutosten vuoksi ”sininen” on kuvaava luonnehdinta vainajasta. Sen vuoksi voidaan olettaa, että lasten muuntautumisen idea leikissä oli mahdollisesti ”sinisten vainajien” jäljitely. Tätä oletusta tukee myös leikin sijoittuminen ympäristöön. Monissa tutkimuksissa on osoitettu, että perinteisissä uskomuksissa joki esiintyi sekä mytologisena rajana kahden maailman välillä että tienä toiseen maailmaan.

Välttämättömänä ehtona edellä kuvatussa lasten leikissä oli aikuisten poissaolo. Tämä säännönmukaisuus pakottaa epäilemään niiden tutkijoiden johtopäätöksiä, joissa oletetaan, että perinteisen kulttuurin piirissä aikuiset tai iäkkäät ihmiset valvoivat ehdottomasti kylän lasten leikkejä.

Kuuluista Komin kansankulttuurin tuntija V. P. Nalimov on analysoinut lasten rituaalista asemaa, ja hän on pannut merkille, että lapsia ja vanhuk-sia pidettiin kyläyhteisössä usein voimakkaina ja taitavina lääkäreinä, jotka kykenivät auttamaan vaikeasti sairaita ihmisiä. On mielenkiintoista, että jos lääkäriksi pyydettiin vanhaa naista, niin Nalimovin mukaan etusija oli niillä, jotka asuivat puron (joen) takana. Tässä säännössä, joka korostaa jokea mytologisena rajana, ilmenee uskomus tietäjien yhteydestä esi-isiin, joiden maailmasta oletettiin löytyvän kokemus ja viisaus. Kun ottaa tämän huomioon, näyttää lasten ja vanhusten ikäeron kaventuminen rituaalisessa mielessä varsin ilmeiseltä.

On syytä korostaa, että joskus lasten parantavia kykyjä arvostettiin jopa enemmän kuin vanhusten. V. P. Nalimov olettaa, että tällainen hierarkia perustuu sukukypsyuden saavuttamiseen ja seksuaalisen aktiivisuuden

menettämiseen. Siinä missä vanhuksilla ei *enää* ollut sukupuolisuheteita, niin lapset eivät *vielä* olleet saavuttaneet vastaavaa fysiologista murrosta. Tämä havainto käy yksiin A. S. Sidorovin havaintojen kanssa, joiden mukaan komilaiset talonpojat ollessaan ansiotöissä vierailta seuduilla hoitivat sairastuneita sellaisen nuoren pojan virtsalla, ”joka ei vielä ollut koskenut naiseen”. Todennäköisesti symbolinen sukupuolettomuus yhdistettiin tietyllä tavalla sekä ”rituaalisen puhtauden” käsitteeseen, että siihen, mitä haudantakaisen elämän oletettiin olevan.

N. I. Dukart, joka on tutkinut komien joulunpyhien tapaperinnettä, kuvaa mielenkiintoisesti ennustamista, johon lapset osallistuiivat ja joka kuului Vasilin päivään. ”Myöhään illalla Vasilin päivän aattona he etsivät lattialta jyvää, ja jos he löysivät sen, niin sitä pidettiin merkinä tulevan vuoden satoisuudesta, ja päinvastaisessa tapauksessa se oli enne huonosta sadosta.” Joulunpyhien ennustusten paikka ja ajankohta olivat omiaan ajankohtaistamaan käsitykset vieraan ja oman, esi-isien maailman ja elävi-en maailman vastakkainasettelusta. Erityisen merkityksen nämä vastaparit saivat vanhan ja uuden vuoden vaihteessa. Sen vuoksi lasten osallistuminen ennustamiseen nimenomaan *Vasilin päivänä* (1. tammikuuta vanhan ajanlaskun mukaan) on tärkeä argumentti sen näkemyksen puolesta, että kansan käsitysten mukaan lapset pystyivät helposti ja pakottamatta olemaan yhteydessä esi-isien kanssa.

Tämä ajatus heijastui joissakin komien bylinoissa, jotka kertovat siitä, miten lapset pahojen voimien viemänä joutuvat joksikin aikaa poisnukkuneiden esi-isien maahan. Kotiin palattuaan lapset – näiden bylinoiden sankarit – kertovat, että he ”olivat koko ajan sukulaisten luona”, ”söivät ja joivat juhlapöydän ääressä” tai ”ajoivat sukulaisten kanssa reellä” (vrt. venäläisissä kansanuskomuksissa käsitteiden ”juhla”, ”ajanpuute” ja ”kuolema” rinnastaminen, minkä T. A. Bernštam osoittaa merkittävän etnolinguivistisen materiaalin analyysin perusteella). Sen sijaan samankaltaisissa bylinoissa tavattavia aikuisia sankareita paha voima puolestaan kuljettaa tavallisesti muutaman päivän ajan jokea pitkin (eli symbolista kahden maailman rajaa pitkin, ja mikä erityisen tärkeää, raja jää kuitenkin ylitsepääsemättömäksi) ja heittää heidät sitten rannalle muutamien kilometrien päähän kylästä.

On mahdollista, että nämä ajatukset ovat saaneet vastakaikua O. E. Mandelštamin kuuluisissa säkeissä:

Oi, miten me rakastamme tekopyhyyttä,
ja unohtamme vaivatta,
että lapsena olemme lähempänä kuolemaa
kuin kypsyiden vuosinamme.

L. P. Karsavin pohdiskelee aihetta proosallisessa muodossa: ”Runoilija ei elä, ei tiedä mitään ja vain lapsellisessa tietämättömydessään hän on suuri sanomattomassa viisauudessa. Eikö kuitenkin lapsista tule vanhuksia, ja eivätkö vanhuksset takaudu lapsuuteen?” Käsitys lasten erityisestä yhteydestä haudantakaiseen maailmaan ilmenee selvästi hantien kosmogonisessa perimätiedossa, jossa Valoisa Isä (Demiurg) pohdiskelee maailman rakennetta: ”Kuolleen maailman minä määräsin alunalkaen... jos sitä ei olisi määrätty, minne sitten mahtuisivat kasvavat tytöt ja kasvavat pojat?”

Palataksemme vielä kerran ”Joma tuj” -leikin kuvailuun, on syytä panna merkille erityisesti, että kiemurainen reitti, joka kuvasi lasten monimutkaista kulkemista, palaa ajoittain johonkin alkupisteeseen. Toisin sanoin, tie ”pölyisellä polulla” osoittautuu loppujen lopuksi *suljetuksi kehäksi*. Mielenkiintoisena vastaavuutena voi tässä suhteessa pitää ruohojen rituaalista keräämistä Johannes Kastajan päivänä. Sitä on kuvannut komien kansanlääkinnän asiantuntija I. V. Iljina: ”Kesäkuun 24. päivän (vanhan kalenterin mukaan) yönä tai aamun sarastaessa puhtaisiin, valkoisiin vaatteisiin pukeutuneet naiset suuntasivat kulkunsa niityille, jotka sijaitsivat joen toisella puolella, ja piirissä kulkien he keräsivät lääkekasveja.”

”Joma tuj” -leikkiin liittyen on syytä kiinnittää huomiota bylinoihin, jotka kertovat ihmisistä, joita tuulen hengen Šuvgejin hahmoon henkilöitynyt paha voima kuljettaa. Tämän artikkelin kirjoittajat merkitsivät muistiin Vaška-joella informanttien kertomana, että lapset kuvittelivat Šuvgejin piirileikin muodossa: ”... paljon poikia ja tyttöjä on ikään kuin kokoon-tuneena piiriin, kaikki iloitsevat sinusta, vetävät käsistä... Sinä voit vielä lähteä pois heidän luotaan, jos vain joku lukee rukouksen sinun puolestasi. Mutta se, jonka puolesta ei rukoilla, kulkee riivaajan käsissä...” Tässä kuvauksessa näkyy selvästi käsitys piirimäisen liikkeen korkeasta sakraalisuudesta. Sen mahdollisena loppuhuipentumana on jompikumpi kahdesta ääritilanteesta, joista toinen liittyy kirkolliseen rukoukseen ja toinen riivaajaan.

V. N. Toporov on tutkinut ”tien” käsitettä myyttirunojen käsityksissä. Hän kirjoittaa: ”Taivaan (auringon) tien eräänlaisena kuvana voi olla myös todellinen tie, (usein nimenomaan ympyrämäinen tai ainakin lähtöpisteeseen palaamista edellyttävä)... Samankaltaista liikettä tilan parametrejä pitkin (”kehämäinen tie”) edellytetään myös erityisissä rituaaleissa, jotka liittyvät uuden tilan käyttöön ottoon, sen valaisemiseen.” V. N. Toporov kehittää näitä ajatuksia ja korostaa, että ”... tehdyn ympyrämäisen tien päämääränä on *sisäisen* tilan käyttöönotto ja sen omaksuminen sen itsensä tuntemisen ja sen aineellis-objektiivisen piirin kautta, pahan, tuhoavan olemuksen karkoittamisen kautta.”³ Typologisessa suhteessa tämä johtopäätös liittyy epäilemättä yllämainittuihin esimerkkeihin.

Jos on oikein olettaa, että ”Joma tuj” -leikin sisältö heijastaa käsityksiä kuolleiden valtakunnasta, niin siinä tapauksessa nuorten leikkijöiden piirissä kulkeminen ei vain merkinnyt (tai uudistanut) tietä kuoleman maahan, vaan sisälsi myös *voiton, kuoleman voittamisen* kuoleman omalla alueella.

On ilmeistä, että perinteisen maalaisyhteisön symbolisessa sukupuoli- ja ikärakenteessa heijastuvat elämän tien myyttisrunolliset käsitykset. Ne ikään kuin provosoivat lasten kuolemaleikkejä, jotka muodollisesti olivat kiellettyjä.

Voidaan myös olettaa, että tällaisten leikkien valikoima ja sisältö edellyttää omalaatuista kontaktia esi-isien maailman ja kuoleman valtakunnan kanssa. Ne osoittavat, että lasten leikkeihin kätkeytyy ajatus luodon ja olemattomuuden rajojen *voittamisesta*.

Venäjältä suomentanut Riikka Kemppi.

VIITTEET

¹ *Kon* 1983, 45.

² *Sotsial'naja pedagogika* 1989, 27.

³ *Toporov* 1983, 269.

KIRJALLISUUS

Kon I. S.

1983 *Etnografija detstva. Istoriografijtseskij otšerk. Moskva.*

Sotsial'naja pedagogika

1989 *Sotsial'naja pedagogika. Sverdlovsk.*

Toporov V. N.

1983 *Prostranstvo i tekst // Tekst: semantika i struktura. Moskva.*

SUMMARY

Dmitriy Nesanelis & Valeriy Sarapov, *The Theme of Death in Traditional Komi Children's Games*

This article deals with the theme of death occurring in Komi children's games. In their field research and by interviewing informants the authors have made observations about Komi children's death-related games in which features related to traditional beliefs and rituals occur.

The authors of the article pointed out that children normally played their death-related games in secret from adults. Adults, on the other hand, showed considerable fear and superstition in relation to these games. For instance, funeral games were predicted to presage death.

It seems that in the Komi culture it was thought that due to their innocence and a certain kind of freedom from prejudice children are closer to death, the ancestors and the hereafter. Also, children were considered to possess a kind of a "touch" with the hereafter and children and elderly people were believed to be the most capable for instance as healers.

The death-related games of Komi children reflect a world of experience in which death is present on the one hand as something frightening and to be avoided, on the other hand as fascinating and exciting. The authors of the article conclude that some of the rituals occurring in the games prove to be universal primitive traditional customs or superstition.

Jyrki Loima

Maaorjien jälkeläisiä, muukalaisia, kesäasukkaita?

Kaakkois-Kannaksen venäläisseurakuntien väestörakenne ja jäsenkätöntä autonomian kaudella

Johdanto – venäläisyhteisöt, ideologiat ja ongelma

Karjalan Kannaksen kaakkoisosiin syntyi 1890–1910-luvuilla venäläisten kesävieraiden asuttamia huvilataajamia Uudenkirkon, Kivennavan, Terijoen ja Kuokkalan seuduille. Vanhin järjestäytynyt venäläinen kyläyhteisö oli Kivennavan Raivolon kylän ”kreikkalaisvenäläinen” seurakunta. Lintulan lahjoitusmaahovin kirkollinen toiminta oli alkanut jo 1790-luvulla, kun papiksi kutsuttiin Kronstadtista Ioan Iovlev. Hän vastasi Kivennavan alueen seurakunnallisista tapahtumista aina vuoteen 1826. Maakauppojen tuomat tuhannet lomailijat rakennuttivat kesäasutusseudulle pyhättöjä sukujuhliensa viettoon, mutta myös kodinomaista venäläistä taajamarakennetta tavoitellen. Raivolaan, Terijoelle, Kuokkalaan ja Kellomäelle vuosina 1881–1906 pystytetyt kirkot muodostuivat itsenäisten venäläisseurakuntien kasvukeskuksiksi, joiden lisäksi synodin määräyksillä perustettiin Lintulaan (1895) ja Lounatjolle (1909) naisluostarit luterilaisen valtäväestön keskuuteen.

Sarastava suomalaiskansallinen aatevirtaus jäi Kannaksella aluksi maakauppojen ja palveluammateilla hankittujen ruplien varjoon, mutta tsaarin Ala-Raivolon venäläisasukkaille myöntämä oikeus venäläiseen ”zemstvo”-kyläitsehallintoon (1889) herätti kansallisia purkauksia. Keväällä 1890 annettiin kaksi säädöstä, joilla Viipurin läänin viranomaisilta vaadittiin venäjänkielistä palvelua. Kriisin siemenet oli kylvetty, sillä suomalaisasujaimisto kävi kansalliseen kamppailuun venäläishallinnon laajenemista vastaan. Valtiopoliittiset välit viilenivät, mutta paikallistasolla suomalaiset ja venäläiset pystyivät kohtaamaan sopuisasti, koska toimivat palvelurakenteet olivat molempia kansallisuuksia yhdistänyt taloudellinen etu.

Kivennavan ja Terijoen seudun venäläisseurakuntien esimiehet antoivat vuosiraporttinsa seurakuntien jäsenmääristä Viipurissa toimineelle hengelliselle konsistoriolle, kun taas maallinen hallinto keräsi väestötietoja 10 vuoden välein. Kymmenien tuhansien kesäasukkaiden ryntäyksestä huolimatta Raivolan ja Terijoen seurakunnat tilastoitiin mitättömän kokoisiksi, mikä ei vastannut yhteisöllisen tai kirkollisen elämän todellisia mitasuhteita. Jäsenmäärän salailuun oli poliittinen motiivi, sillä venäläinen kirkkohallinto ei tahtonut kiristää kansallista vastakkainasettelua rajaseudun poliittisesti ja ideologisesti herkässä ilmapiirissä. Kesäasutusalueiden venäläisseurakunnat olivat poikkeus kahdessakin suhteessa, koska rajaseudun kirkkopalveluiden käyttäjien suureen muukalaismäärään yhdistyi huomattava ulkomaalaisten maanomistus. Papiston väestöilmoitusten alimitoittaminen koski Raivolan, Uudenkirkon ja myöhemmin Terijoen seurakuntia, mutta esimerkiksi Kyyrölän tai Viipurin venäläisjäsenistä annettiin todellisempia tietoja. Muolaan venäläisväestön asema erosi muista Kannaksen maaseudun ulkomaalaistaajamista merkittävästi, sillä kyyröläläiset olivat saaneet suuriruhtinaskunnan kansalaisuuden maaorjuuden lakauttamisen myötä. Jäsenlaskenta oli heidän tapauksessaan merkityksentöntä sekä rajaseudun maanomistuksen että ”muukalaisdramatiikan” kannalta.

Taulukko 1.

Kivennavan, Muolaan ja Uudenkirkon venäläisten seurakuntayhteisöjen väestö v. 1890, vertailukohteena Viipuri

	Pyhän synodin tilasto (1890)	Esimiesten ilmoitukset (1890)
Raivola	1365	77
Kyyrölä	1302	1219
Uusikirkko	66	56
yhteensä	2733	1352
Viipuri	2257	1953

Lähde: Loima 2001, 35.

Tämän artikkelin tehtävä on autonomian ajan kannakselaisten Raivolan, Terijoen, Uudenkirkon ja Kellomäen-Kuokkalan ”kätkeyn” seurakuntaväestön tarkastelu, jossa pyritään huomioimaan virallisen väestötaulukon ulkopuolelle jätetyt palveluita käyttäneet kirkkoaktiivit. Samalla tarkastellaan seurakuntien väestörakennetta ja sosiaalisia ryhmiä sekä keskinäisiä eroja tai yhtäläisyyksiä.

Raivolan seurakunta – maaorjia ja ”vapaita” virkamiehiä

Ala-Raivolan venäläisyhteisö oli syntynyt 1790-luvulla, kun lahjoitusmaanhaltija Soltikov tuotti tiluksilleen 500–600 venäläistä maaorjaa rautaruukkinsa työntekijöiksi. Seurakunnan papiston taulukot kertoivat hengelliselle hallitukselle hitaasta väestökasvusta, kun taas suuriruhtinaskunnan virastot saivat tietoja vain Raivolaan asettuneista venäläisistä virkamiehistä ja suomalaisortodokseista. Tsaarin antama kyläitsehallinto ja maakirjat vakauttivat työttömyyden kourissa horjunutta yhteisöä, mutta raportointikäytännöt jatkuivat autonomian kauden loppuun saakka samankaltaisina.

Asetelma 1.

Raivolan väestölaskentaan ja konsistoriolle ilmoitettu jäsenistö 1890, 1900, 1910–1911.

	väestölaskentaan ilm. raivolal.	konsistoriolle ilm. Raivolan jäsenistö
1890	77	1 365
1900	119	1 451
1910	96	1 574
1911	–	1 589

Lähde: Tietoja väkiluvusta Raivolan kr. kat. seurakunnassa 1890–1910, TKA; KliV 1900–1911, RaKA, Ba 2, MMA; Sv. Synod 1893, prilozhenie XIII; rippikirjat 1900–1910, RaKA, mkt ORT 3843–3865, KA.

Hengellisen hallinnon saamat jäsentiedot vastasivat melko hyvin todellista tilannetta, vaikka yksi väestöryhmä puuttui niistäkin. Tonttikauppoja tehnyt tai vuokralla asunut venäläisten kesäasukkaiden joukko oleili kausiluonteisesti Raivolan alueella, mutta varsin runsaasta lomailijalaumasta vain harvat liittyi virallisesti maaorjayhteisön leimaa yhä kantaneeseen Nikolaoksen kirkon seurakuntaan. Hämäläinen (1974) laski, että Raivolassa asui vuonna 1892 kaikkiaan 706 kesävierasta. Kolme vuotta myöhemmin jo 1 025 venäläisperhettä majaili Ala-Raivolan maisemissa. Ulkomaalaisväestön omistuksessa oli 1900-luvun alussa 460 lähiseudun kesäasuntoa, kun suomalaiset isännöivät noin 100:a raivolalaisuvilaa.

Maanomistuksen kautta vakinaiseen asumiseen päätyneitä kesäasukkaita merkittiin silti satunnaisesti Raivolan väestöilmoituksiin, joissa tulijat luokiteltiin sosiaalisiin perusteisiin. Virkamiehet, sotilaat, kauppiaat, talonpojat ja maatyöläiset muodostivat yhteisörakenteen, jonka muuttoliike vaikutti varsin vilkkaalta, jos väkimäärien vaihtelua pidetään liikkuvuuden merkinä.

Asetelma 2.

Raivolan venäläisväestön sosiaalinen jakauma 1890–1910.

	virkamiehet.	kauppiaat	talonpojat	maatyöläiset	muut
1890	2	34	20		21
1900	17	22			41
1910	5	14		29	21

Lähde: Tietoja väkiluvusta Raivolan kr. kat. seurakunnassa 1890–1910, TKA.

Ala-Raivolan kylään siirrettyjen maaorjien perilliset pidettiin taulukoinnin ulkopuolella, sillä heidät oli 1860-luvulla syntyneiden käytänteiden mukaisesti henkikirjoitettu Rajajoen asetehtaan seurakuntaan, jossa monet olivat käyneet kauan töissäkin. He oleskelivat Raivolassa ”väliaikaisesti” passijärjestelyin, kotilääninään Pietarin kuvernementti. Suuriruhtinaskunnan alueelle saattoivat autonomian loppuvuosikymmeninä asettua ilman henkikirjoitusmuodollisuuksia tehtäviinsä määrätty venäläiset virkamiehet, aateli ja sotilaat. Tsaarin alamainen saattoi hakea Suomen kansalaisuutta vuosina 1858–1900, kunnes kenraalikuvernööri N. I. Bobrikov (1898–1904) keskeytti tämän ns. ”naturaliseeraus” -menettelyn. Bobrikovin motiivit olivat turvallisuuspoliittisia, sillä hän pyrki liittämään Viipurin läänin takaisin Venäjään, jolloin Pietarin turva-alue ja merilinnoitukset olisi ollut laajempi. Kenraalikuvernöörin sotilaspoliittisessa kiikarissa kangastelivat ilmeisesti Pietari Suuren 1720-luvulla saavuttamat rajalinjat.

Suuret raivolalaissuvut olivat asuneet kylässä toistasataa vuotta, mutta heidän asemansa oli kansalaisoikeuksien, henkikirjoittamisen tai lakiasioiden hoidon suhteen epäselvä. Kuuluminen Pietarin läänin teki papin tilastoimasta väestöstä – käytännössä kylänaapureista – ”ulkomaalaisia”. He saattoivat asua sukulaisina kivenheiton päässä toisistaan, mutta esiintyivät silti seurakunnan toimituskirjoissa eri valtioiden ja läänien edustajina. Avioliitotkin saattoivat olla teknisesti ”kansainvälisiä”, vaikka samankieliset naapurukset menivät keskenään vihille.

Taulukko 2.

Raivolan Venäjällä henkikirjoitettuja sukuja 1880-luvulla.

suku	jäseniä yht.	suku	jäseniä yht.
Gromov	32	Ponasov	48
Diomin	15	Povaljajev	68
Dementjev	25	Panschin	28
Danilotschkin	91	Surenkin	38
Shutschkov	57	Firsov	54
Kopilov	49	Schavikin	78
Murigin	40		

Lähde: Kd 190/16. STA.1877, KA.

Raivolan väestö muodosti kansallisen ongelman maanomistuksensa ja ulkomaalaisuutensa johdosta. Bobrikovin politisoima naturaliseerauskielto olikin tervetullut rajanveto myös suomalaiskansallisille piireille, jotka Viipurin läänin venäläistymistä peläten olivat haluttomia ottamaan venäläisiä asukkaiksi – saati maan kansalaiseksi. Suuriruhtinaskunnan mittakaavassa ainutlaatuisen zemstvo-kylähallinnon tulkinnanvaraisuus ja venäläismaaomistajien edut muodostivat 1910-luvun nullistuksissa tsaarivaltion rajapolitiikan perusteet, joilla saatettiin Bobrikovin suunnitelmaa muokaten vaatia Kivennavan ja Uudenkirkon pitäjien liittämistä Venäjään. Kyläyhteisö oli itsekin halunnut yhdistyä keisarikuntaan, kun taas Kivennavan suomalaisemmistöiset kuntakokoukset pyrkivät irrottamaan ”Wenäjänkylän” omaksi seurakunnakseen ja talousalueekseen, joka olisi silti ollut osa suuriruhtinaskuntaa. Kansallisen eriytymisen tavoittelu kietoi sekä paikallisesti että laajemmin väestöä vuoropuheluun sekä suomalaisen että venäläisen nationalismin äänenpainot kiihtyivät. Maailmansodan alkuvuosina (1914–1916) Raivolassa sijaitsi 1 600–1 700 hengen itsehallinnollinen venäläiskylä, joka oli kielellisesti lähdes homogeenisen venäläinen, mutta henkikirjoituskäytänteiltään hyvinkin kirjava. Väkeä oli yli 15 kertaa enemmän kuin viralliset tilastot kertoivat.

Terijoen, Kellomäen ja Uudenkirkon venäläiset – kourallinen aktiiveja, tuhansittain nimettömiä

Lintulan eteläisten lahjoitusmaiden palstoittamista joudutti 1870-luvun yhtiömaanomistuksen kausi. Sijoituskykyiset venäläiset ja muut ulkomaalaiset ryhtyivät kiihtyvällä vauhdilla hankkimaan kesäasuntoja Teri-

joen–Kuokkalan–Kellomäen seudulta, mutta myös kauempaa Uudenkirkon pitäjältä. Tulijoiden määrää ei kokonaisuudessaan tilastoitu, eikä kausiväestön tarkka kartoittaminen ole mahdollista lähteiden ja otoksen epämääräisyyden vuoksi. Suurin osa kesäasukkaista pysytteli visusti seurakunnallisen kirjanpidon ulkopuolella, mutta kymmeniä tuhansiin nousseesta kausiväestöstä noin joka kymmenes–viidestoista kirjautui venäläislahjoittajien tuella perustettujen seurakuntien aktiivijäseniksi.

Asetelma 3.

Terijoen ja Kellomäen rippikirjojen seurakunta-aktiivit sekä alueen kesäasukkaiden määrä perhepassien perusteella 1898–1902, 1910–1911, 1914.

	Terijoen aktiivit	Kellomäen aktiivit	kesäasukkaat perhepassien perusteella
1898–1902	425–525	–	25 000
1910–1911	591–642	2 435	45 900
1914–1915	897–836	ei tietoa	75 000

Lähde: Rippikirjat 1914–1915, TeKA, ORT 8298–8299, KA; ks. Loima 2001, 33,55.

Hämäläinen arvioi väitöskirjassaan (1974), että maailmansodan syttyessä Terijoen kesäasukkaiden määrä olisi kivunnut jo 75 000 ulkomaalaiseen, mutta kansallisen kannakselaiskirjallisuuden päätelmät ovat huomattavasti suurempia. Kähönen esitti arveluja, joiden mukaan peräti 100 000–140 000 muukalaista kansoitti vilkkaita kesäasutusseutuja, kun taas venäläistutkija Cyblov päätyi omassa arviossaan 100 000 hengen kausiasutukseen. Esimerkiksi Terijoella ei silti kirjattu koskaan yli 900:a palveluiden käyttäjää, vaan vuosittainen rippivieraiden määrä taulukoitiin noin 425–895 henkilön suuruiseksi. Varsinaisia seurakunnan jäseniä oli vain joitakin kymmeniä, sillä pappi ilmoitti väestölaskentaan oman perheensä lisäksi ainoastaan paikkakunnalla työskennelleen venäläisen virkamiesjoukon. Hän ei raportoinut aktiiviväestään edes konsistoriolle. Uudenkirkon tilastokäytäntö oli samanlainen, mutta Kellomäen tai Kuokkalan venäläis seurakuntien väestöä ei autonomian aikana merkitty lainkaan 10-vuotistaulukointiin.

Taulukko 3.

Terijoen ja Uudenkirkon papiston tilastoihin ilmoittama jäsenistö 1890, 1900 ja 1910.

	Terijoen ilm.	Uudenkirkon ilm.	yhteensä
1890	–	56	56
1900	20	230	250
1910	38	192	230

Lähde: Tietoja väkiluvusta Terijoen ja Uudenkirkon kr. kat. seurakunnissa 1890–1910, TKA.

Uudenkirkon aktiiviväestön kehitys oli kaikkiaan 1800-luvun puolella arvoituksellinen ja tilastolliseen jäsenkätentään viittaava, vaikka tietoja on niukalti. Väestökasvun merkiksi voidaan perustellusti tulkita uusien keskusten synty, koska 1850-luvulla alkanutta seurakunnallista työtä tehtiin maailmansodan alkuvuosina jo kolmen papin johdolla: Kaukjärvellä, Mustamäessä ja itse Uudellakirkolla. Uusin toimipiste oli tulossa Vammelsuon Marijoelle. Silti väestötilastoihin ilmoitettiin vain 192 jäsentä. Seurakunnallisen kirjanpidon säilyneistä lähteistä löytyy kuolleiden, vihittyjen ja ripillä käyneiden määrää 1850–1880-luvuilta.

Vuosisadan puolivälin nälkävuodet harvensivat raskaasti Uudenkirkon kreikkalaiskatolista väestöä, sillä yksin vuonna 1856 menehtyi lähes 300 henkeä. Seuraavana vuonna kuolleita oli yhä poikkeuksellisen runsaasti, kunnes tilanne normalisoitui. Väestöä oli 1850–1860-luvuilla noin 400–600 henkeä, joten vilkastuneen seurakunnallisen toiminnan perusteella on luultavaa, että kirkkoaktiivien luku kasvoi 600–800 henkeen 1890-luvulla. Seurakuntapappien omaksumat väestöilmoituskäytänteet olivat ilmeisen yhtäläiset niin Raivolassa, Terijoella kuin Uudellakirkollakin. Noin 10–15 kertaa todellista aktiiviväkeä pienempi määrä ilmoitettiin suuriruhtinaskunnan viralliseen tilastointiin. Todennäköisesti alueen venäläispapisto oli sopinut jäsenilmoitusten menettelyistä keskenään, sillä he sopivat paikallisesti yhdessä myös seurakuntiansa rajoista.

Asetelma 4.

Otos Uudenkirkon rippivieraiden ja kuolleiden määristä 1856–1880.

	1856	1857	1858	1860	1872	1880
Uudenkirkon ripilläkäyneet	–	96	–	278	–	–
Kuolleet	298	129	35	–	7	2

Lähde: MetK 1854–1880, UuKA, ORT 8958–8974, KA.

Uudenkirkon venäläisten kesäasukkaiden määristä on joitakin arvioita, joista mielenkiintoinen on Hämäläisen mainitsema Böckerin tutkimus. Tämä totesi, että Uudellakirkolla asui 400 venäläistä. Tilarakenne poikkesi Terijoen- Kellomäen ruuhkaseuduista, sillä pienpalstoituksen sijaan venäläisaatelin laajat perintötilukset edustivat tyypillisintä ulkomaalaisten maanhallintaa. Tunnetuimpiin muukalaisasukkaisiin kuului keisarillinen henkilääkäri Botkin, jonka aikalaiskuvauksessa kerrottiin majailleen Uudenkirkon 1 500 kausiasukkaan joukossa vuonna 1888. Kesävieraita oli siis enemmän kuin Raivolassa, mutta ulkomaalaisten hallussa olikin 58 suurehkoa tilaa. Kaksikymmentä vuotta myöhemmin pitäjässä oli 778 ulkomaalaisten omistamaa huvilaa, kun Rajajoki-Koivisto-Muolaa-linjauksen sisällä ”datshoja” oli kaikkiaan 4 730. Hämäläinen arvioi, että vuonna 1900 Uudellakirkolla oli 2 500 kesäasukasta, mutta viisi vuotta myöhemmin Pietarista ostettiin neljä kertaa enemmän matkoja Terijoelle kuin Uudenkirkon keskuksiin. Tästä voi päätellä, että Mustamäen- Uudenkirkon kausiasukkaita oli tuolloin noin 10 000–12 000. Heidät on lisättävä siihen 45 000–75 000 ulkomaalaisen joukkoon, jonka Hämäläinen päätteli asustelleen Terijoen-Kuokkalan huvilaseuduilla maailmansodan syttymisen aikoihin.

Asetelma 5.

Otos Uudenkirkon tilastoitujen seurakuntalaisten sosiaalisesta jaottelusta 1890.

	papisto	karjanomistajat	kauppiaat	lesket	käsityöläiset
1890	5	22	10	4	9

Lähde: Tietoja väkiluvusta Uudenkirkon kr. kat. seurakunnassa, TKA.

Uudenkirkon kesäasukkaat – ja tilastoista poisjätetyt seurakunta-aktiivit edustivat vaurasta venäläistä yläluokkaa, josta rippikirjoissa erottuivat upseerit, mutta varakkaiden leskinaisten joukko oli myös näkyvämpi kuin esimerkiksi Terijoella. Oma erityisryhmänsä olivat karjatilalliset, jotka sijoitettiin papin väestötaulukoinnissa ”lappilaisten (poro)karjanomistajien” kastiin. Sijainnin vierekkäisyydestä huolimatta Uudenkirkon ja Terijoen-Kellomäen seutujen kausiasutuksen yhteiskunnallinen koostumus erosi toisistaan niin, että kumpaakin on tarkasteltava oman jaottelunsa mukaisesti. Kiinteistö rakenne vaati luonnollisesti palvelusväkeä, johon käsityöläiset lukeutuivat. Mielenkiintoista papin väestöilmoituksissa oli, että upseeristo oli jätetty pois seurakunnan jäsentaulukoista, mutta saattoi esiintyä rippilueteloissa jopa joukkoyksikön mainintaa myöten. Menettelyn poliittinen selitys oli maanhallinnan ongelmissa. Venäläisjohtoinen kirkko

vältteli poliittisia kansallisia painotuksia, joiden sijaan haettiin eriytyvän – ja sisäiseen autonomiaan tähtäävän – vähemmistön kirkollista profiilia kesäasutusalueella. Muukalaisten maanomistus oli arka kannakselainen kysymys, jonka juuret juontuivat lahjoitusmaakaudelle. Jäsenkätentä sopi erityisesti juuri Uudellekirkolle, sillä pitäjän venäläistilojen kokonaispinta-ala oli lähes puolet koko Kannaksen ulkomaalaismaanomistuksesta, vieläpä kolme kertaa suurempi kuin Kivennavalla. Myös manttaaliluvut olivat selvästi suurempia kuin lähipitäjissä. Ei ole yllätys, että suomalaiskansallinen taistelu muukalaisten maanomistusta vastaan alkoi juuri 1890-luvun Uudellakirkolla.

Terijoen ”kreikanuskoisen” aktiiviväen sosiaalinen kenttä oli naapuripitäjän suurtilallista venäläisväestöä monipuolisempi. Parin virkamiesperheen muodostama jäsenistö katosi varakkaiden kauppiassukujen suurehkoon joukkoon, mutta sotilaat merkittiin Terijoellakin näkyvästi vain rippikirjoihin. Kaksi kolmasosaa aktiiveista oli vierasseurakuntalaisia talonpoikia, jotka oleskelivat paikkakunnalla. Poliittisesti aktiivinen huvilanomistajien ryhmittymä pysyttäytyi pääsääntöisesti kirkollisen toiminnan ulkopuolella, eikä heitä kirjattu seurakunnallisesti.

Taulukko 5.

Terijoen seurakunta-aktiivien sosiaalinen jakauma 1902, 1911 ja 1915.

	Papisto	Sotilaat	Virkamiehet	Kauppiaat	Talonpojat	Yht.
1902	4	17	29	96	372	523
1911	9	9	56	93	452	642
1915	11	18	75	111	595	836

Lähde: Rippikirjat 1902-1915, TeKA, ORT 8267–8299, KA; vrt. Loima 2001, 56.

Kellomäen tai Kuokkalan kesäasutuksesta on niukalti tietoja, mutta lähteiden perusteella on pääteltävissä, että sosiaalinen jakauma oli Terijoen huvilataajaman kaltainen. Yli 30 vuotta jatkunut maan palstoittaminen esti varsinaisen maanviljelyn, joten huvilanomistajien elinkeinoiksi jäi perityn varallisuuden ja yhteiskunnallisen aseman ohella eriasteinen kauppa- ja ravitsemusalan toiminta. Osa kausiasukkaista kävi Pietarissa töissä, mutta venäläisyrittäjät harjoittivat myös teollista toimintaa Terijoen seudulla. Talonpoikien, kauppiaiden, virkamiesten, tieteenharjoittajien, eräiden taiteilijoiden sekä aatelin ”upseerien ja herrasmiesten” joukkoon mahtui toki poliittisesti suuntautuneita anarkisteja tai vallankumouksellisiakin, joista tunnetuin oli Kuokkalassa majailnut Lenin. Etnisen ja kulttuurisen toiseuden lisäksi he edustivat väkivaltaisuuksiin taipuvaa muukalaisuutta.

Jäsenkätchentä, ideologia ja venäläiset – päätelmiä

Kannaksen venäläisten kesänviettäjien seurakunnat erosivat sosiaalisen rakenteensa perusteella toisistaan. Raivolan kyläyhteisön muodostivat väestötaulukoihin merkitsemättömät maaorjien jälkeläiset, joiden yhteiskunnallista ja taloudellista perimää monipuolistivat kylään määrätty virkamiehet ja kauppiat. Suurin osa yli 1 000 venäläisperheen kesänviettäjäkunnasta pysyi erossa köyhän kyläyhteisön elämästä, mutta eräät lomalaisryntäyksen tuomat maanomistajat kirjautuivat myös Nikolaoksen seurakunnan jäseniksi. Heidät kelpuutettiin papin virallisiin tilastoihin, joihin maaorjuudesta vapautuneilla Venäjän alamailla ei palstanhallinnastaan huolimatta ollut pääsyä.

Terijoen, Kuokkalan ja Kellomäen venäläisasutus jakautui keskenään samankaltaisin sosiaalisiin painotuksiin. Yhtäällä varallisuuden, palstojen tai vuokrakiinteistöjen rajat, toisaalla siedettävä etäisyys Pietarin työpaikkoihin saneli terijokelaisten johtaman taajamaryppään kirkkoaktiivien yhteiskunnallista koostumusta. Suurin kausiasukkaiden ryhmä oli silti kasvoton, sillä perhepasseillaan maahan tulleista ulkomaalaisista vain harvat hakivat sitoutumista kesäpaikan kirkolliseen elämään. Terijoen pappi piti heidätkin väestöilmoitustensa ulkopuolella, sillä vain kirkonpalvelijat ja virkamiehet ”kelpasivat” raja-alueen seurakunnan viralliseen tilastointiin.

Uudenkirkon venäläisasutus oli oma ja erilainen ryhmittymänsä. Tilakokojen ja manttaalilukujen suuruus kertoi vauraudesta ja perintökaaresta. Aatelin avuksi tarvittiin silti ”poronhoitajia” ja käsityöläisiä, mutta upseerit pidettiin kirjanpidon ulkopuolella. Uudenkirkon kausiasutus oli kesäasutusalueen vanhinta, joten olisi ollut luultavaa, että poliittista kansantaloudellista ymmärrystä olisi syntynyt. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että juuri näiden tilanomistajien vauraus muodosti kansallisesti kiperän kysymyksen, joka jäi ratkaisematta ennen kesäasukasvyöryn laajenemista vuosisadan vaihteen molemmin puolin. Raivolan ja Terijoen maaomistuksen ongelmat syntyivät 1880-luvulla ja sen jälkeen, jolloin Uudenkirkon seurakunnallisissa ilmoituksissa käytetty jäsenkätchentä siirrettiin koskemaan myös maakirjat saanut Raivolan venäläiskylää ja Terijoen seudun kesäpalstojen ostajia. Muukalaisten maanomistus oli suomalaisittain katsoen kansallinen ongelma, jota ryhdyttiin purkamaan juuri Uudeltakirkolta käsin. Jäsenkätchentä oli sikäli johdonmukaista, että Uudenkirkon ja Terijoen tilastoilmoitukset sivuuttivat upseeriston, mutta heidät merkittiin rippikirjoihin. Raivolan kyläyhteisö sekä Uudenkirkon ja Terijoen seudun seurakunnat olivat aktiiviväestönsä – mutta myös muun ulkomaalaisasutuksen – vuoksi erityiskysymys. Venäläisjohtoinen kirkkohallinto yritti hallita kannakselaisongelmia selektiivisin tilastointimenetelmin, joiden

motiiveihin voidaan yhdistää taloudellisten näkökulmien lisäksi myös poliittista edunvarjelua. Samalla on silti huomioitava, että Viipurin hengellinen konsistoriokaan ei välttämättä ollut selvillä pappien paikallisesti sopimista menettelyistä, joilla peiteltiin jäsenilmoitusten ja käytännön eroavuuksia.

LYHENTEET

KelKA	Kellomäen kr. kat. kirkon arkisto
KiKA	Kivennavan kunnan arkisto
KliV	Klirovna ja Vedomost, kirkon ja papiston vuosikertomus
KuoKA	Kuokkalan kr. kat. kirkon arkisto
MetK	Metriceskaja kniga, kastettujen, vihittyjen ja haudattujen luettelot
RaKA	Raivolan kr. kat. kirkon arkisto
STA	Senaatin talousosaston arkisto
TeKA	Terijoen kr. kat. kirkon arkisto
UuKA	Uudenkirkon kr. kat. kirkon arkisto

LÄHTEET

Arkistolähteet

Kansallisarkisto (KA), Helsinki
 Kellomäen, Kuokkalan, Raivolan, Terijoen ja Uudenkirkon seurakuntien väestökirjanpidon mikrokortteja (ORT) 1854–1920
 Kenraalikuvernöörin kanslian arkisto (KKK), aktit 1914
 Senaatin talousosaston arkisto (STA), kirjediariot 1877 ja 1889
 Mikkelin maakunta-arkisto (MMA), Mikkeli
 Kivennavan kunnan arkisto, kuntakouksen pöytäkirjoja 1897
 Raivolan kr. kat. kirkon arkisto, papiston vuosikertomuksia 1830–1910
 Terijoen kr. kat. kirkon arkisto, kokouspöytäkirjoja 1901
 Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen arkisto (SOKHA), Kuopio
 Kannaksen seurakuntien papiston vuosikertomuksia
 Tilastokeskuksen arkisto (TKA), Helsinki
 Tietoja väkiluvusta Kellomäen, Kuokkalan, Terijoen, Uudenkirkon, Kyyrölän ja Viipurin kr. kat. seurakunnissa 1890–1920
 Jyrki Loiman kokoelmat (JLK), Järvenpää
 Yksityislahjoittajien antamaa kuvamateriaalia

Painetut lähteet

Asetuskokoelma 1890
 Viipurin läänin maatalouskomissionin mietintö 1909. II-osa. Viipuri.

KIRJALLISUUS

Hämäläinen, Vilho

- 1974 Karjalan Kannaksen venäläinen kesäasutus ja sen vaikutus Suomen ja Venäjän suhteiden kehitykseen autonomian ajan lopulla. Acta Universitas Tamperensis. Ser A. Vol 59. Tampere.

Kemppi, Hanna

- 1997 Karjalan ja Petsamon ortodoksisten seurakuntien arkkitehtuuri – Karjalan ja Petsamon ortodoksiset kirkot ja kirkkotaide. Antreasta Äyräpään – hiljaiset kirkot. Jyväskylä.

Kostiainen, Auvo

- 1994 Vähemmistön käsite ja muodostuminen – Historian vähemmistöt. Turun Historiallinen Arkisto 48. Turku.

Kähönen, Ester (toim.)

- 1951 Terijoki. Lahti.
1982 Entinen Terijoki – kylämuistoja. Kouvola.

Laine, Evert

- 1938 Lintulan ja Kyyrölän lahjoitusmaiden lunastus. – HArk XLIV. Helsinki.
1939 Raivolän venäläisen kylähallinnon syntyminen. – HArk XLV. Helsinki.

Loima, Jyrki

- 2001 Muukalaisina Suomessa. Kaakkoisen Kannaksen kreikkalaiskatoliset venäläis-seurakunnat kansallisena ongelmana 1889–1939. Helsinki.

Paavolainen, Erkki

- 1921 Karjalan Kannaksen kysymyksiä. Viipuri.

Polvinen, Tuomo

- 1984 Valtakunta ja rajamaa. Nikolai Bobrikov Suomen kenraalikuvernöörinä 1898–1904. Juva.

Sv. Synod

- 1893 Pravoslavnaja Cerkov v Finljandii. Napecatano po raspordzeniju G. Ober-Prokurora Svjateishago Synoda. Sanktpeterburg.

Syblöv, K.A.

- 1994 Peterburg i Vyborgskaja Gubernija 1899–1913. – Problemy etniceskoj istorii i mezetniceskih kontaktov pribaltijskofinskih narodov. Sankt-Peterburg.

SUMMARY

Jyrki Loima, *Serfs, Strangers or Summer-people? The Population of Russian Congregations in the Karelian Isthmus – Structure and Hidden Ones (1890-1917)*

The deans of the Russian Orthodox congregations of Kivennapa and Terijoki, in the Karelian Isthmus, counted their population annually for the church authorities in Vyborg, while the state administration collected information every tenth year. In spite of tens of thousands of foreign summer visitors living in their villas, the congregations were shown minimally small by the statistics. This was contrary to the real situation of the communities – or parishes. The deliberate hiding policy grew from political motives, because the Russian church authorities did not want to provoke nationalistic tension in the politically and ideologically uncertain atmosphere of the border zone. The congregations formed by the foreign summer population were exceptions in two ways, because the high amount of strangers also owned significant rural areas, villas and farms. The systematic miscalculation of the population concerned the Russian Orthodox congregations of Raivola, Uusikirkko and lately Terijoki, too. There were serfs, army officers, land owners and workers, shopkeepers and farmers in the hidden population that owned up to 4700 summer-cottages and thirty per cent of the land of Uusikirkko. The Russian townspeople of Kyyrölä and Vyborg were registered more honestly, whilst they were partly citizens of Finland.

Heikki Huttunen

Witnessing in a secular situation – reflections on the Orthodox Church of Finland

The Orthodox Church of Finland is known as a particular case in the family of local churches. It is a peculiar combination of typical features belonging to traditional ethnic local churches and of so-called diaspora churches. This combination has made it possible for the Finnish Church to come to a number of solutions and attitudes in its witness and service, within its socio-political and ecumenical context. Some regard it as an ideal local church, others consider it an example of decadent secularisation and the pan-heresy of ecumenism.

Monastic origins

The history of Orthodox Christianity is not a glorious story of “a Christ-loving nation” or statehood sacralised by saintly princes. Rather, it is an unlikely account of the survival of the Orthodox tradition among a tribe on the margin, between two greater powers, on the frontier between the European East and West. It is characteristically a story of a minority, with regard to ethnicity or religion of the two states on its both sides. The earliest roots of Finnish Orthodoxy can be found in the small monasteries of the remote Karelian forests between the 12th and 16th centuries. The most famous one is the Monastery of the Transfiguration on the Valamo islands in Lake Ladoga.¹ Perhaps the most important missionary significance should be recognised, however, in the work of one of Valamo’s later monks, St. Alexander of Syväri (Svir) on 15th–16th centuries. Historians have given special significance to the fact that with his disciples he started a real ascetic and hesychastic movement in Karelia. We know of more than sixty monasteries in different parts of Karelia in the 16th century and 42 officially canonised saints originating in these monasteries. What is inter-

esting here, is that these monasteries had an active missionary role among the Karelian people. Some of them functioned as parish churches, and the Karelians became known for their reverence towards these holy places and frequent pilgrimages to them. As the monasteries belonged to the non-possessor party within Russian monasticism, we know the monks were well educated men of prayer, and it would fit the picture that they engaged in Christian education for the benefit of the peasants living around them. Some very sporadic mentions have been preserved of their work to translate the Gospel and parts of the divine services in the Karelian language and the language of the Sami people in the Karelian north.² What remained, however, was the deeply rooted popular religiosity and evangelic consciousness which has survived among the Orthodox Karelians to our days.

The reason why a normal development of local Orthodox church life did not continue in Karelia can be found in the great, tumultuous changes in Karelian and Russian history in the 17th century. The result was that Orthodox Karelia was politically divided between Sweden and Russia, with 2/3 of the population having fled from the Swedish side and replaced by Lutheran settlers (cf. modern ethnic cleansing). On the Russian side, in the most remote and poorest parts of Karelia, the spiritual life of the late middle ages was not any more possible because of the compellingly centralist policies of the Empire which among others destroyed the movement of small non-possessing monasteries and any aspirations of a written local language.

A new ethnic identity

The Orthodox Karelian minority who remained in their villages on the Swedish side of the 1617 border are the foundation of what became the Orthodox Church of Finland. Although all of Finland was annexed by Russia by 1809, Swedish laws were kept in power and no changes in the population or its religion took place. New parishes were opened in the towns of Southern and Western Finland for Russian officials, merchants and soldiers. Already in 1780, an orthodox Catechism was published in the Finnish language at the request of a rural Karelian parish. In 1815 the Holy Synod of the Russian Church allowed the Epistle and Gospel to be read in the “language of the parishioners”. This marked the beginning of a process in which the Karelian Orthodox chose Finnish as their liturgical language – and ethnic identity. This was not self-evident, because the Karelian vernacular was not very close to Finnish, and would have deserved its own

literary language. The Karelian priests, however, who in a radical way initiated church renewal in 1880s made this conscious choice. They desired to identify with the new, rising national idea of the Finns, not least because of the wide-spread romantic secular "Karelianism" among all Finns.³ Basic liturgical texts were translated from Greek and Slavonic into a fluent and beautiful, for the most part still usable Finnish. Church renewal also meant an unprejudiced openness to new forms of catechisation and mission in the parishes – sermons, Sunday Schools, catechetical courses for adolescents and adults, basic diakonia by the women etc. This inner mission can be said to have been inspired by a threefold motivation – a deep understanding of the Orthodox faith, an identification with the nascent Finnish nation as well as an attitude of "self-defence" against a growing Lutheran mission among the Orthodox Karelians.⁴ The Finnish-oriented Orthodox movement was silenced during the last years of Russian rule in Finland, 1899–1907 and 1913–1917, when the last Tsar broke his coronation oath to respect the Finnish constitution and a campaign of Russification was attempted. The movement had, however, already succeeded in giving an alternative answer to the question whether it was possible to be both Orthodox and loyal to the national aspirations of Finland.

As Finland gained its political independence in 1917, the leaders of the "Finnish movement" within the Orthodox Church were faced with a new situation. After having been an avant-garde often in opposition with the hierarchy, they now became gradually entrusted with the leadership of the entire church.

A decisive move which was to guarantee a steady institutional development of the Finnish Orthodox Church, was the Act of 26 November 1918 given by the Finnish Government. It stipulated about the position of the Church, granting in practise a position comparable to that of the Lutheran State Church. The most significant and long-ranging effects were the Church tax, which the Government collects from the Church members and forwards to the local parish, and the right for Orthodox religious instruction as part of the general school system. The two established churches also kept the official population register of their membership on behalf of the government, which still gives them very effective direct access to all the baptised, who have not by their own choice later left Church membership. The other side was a certain kind of aura of respectability which the position equal to the majority gave to Orthodox clergy, often poorly educated and suffering from inferiority complex. The Orthodox were less than 2% of the population, and it is surprising that the government should treat them with such interest. The government's purpose was clearly to bind the Orthodox Karelians, who were the majority in the frontier province north of Ladoga, to the newly independent Fatherland. This succeeded

well, and soon one was to see not even a trace of any loyalty to Russia, which at the same time of course had become violently Atheist. This patriotism, and even anti-Russian feelings, were further strengthened by the Second World War. The support the government towards the Orthodox has created an attitude of gratitude to the State among them, and there has been little or no room for criticism.

Patriarch Tikhon granted autonomy to the Finnish diocese in 1920, but as all contacts with Moscow were subsequently severed, they decided to seek autocephaly from Constantinople as a combined Nordic Church together with Estonia and Karelia. This was denied, but a broad autonomy was granted both to Finland and Estonia 7.7. 1923. In the years before the second world war the basic elements of this autonomy were consolidated in Finland: theological education was assured, democratic administration of parishes and the entire church was introduced, the Finnish language became the sole official language with services conducted in some parishes also in Slavonic and Swedish, the new calendar with new Paschalia was established, and differing ways of making the the church "Finnish" in stead of "Russian" were sought. Critics say this brought with it conscious and subconscious Lutheran influence. But there was a very optimistic and clear attitude that the Orthodox faith could and needed to be expressed in new ways and that discussion of theological validity would need to be taken beyond formalities, e.g. the couture of the cassocks or the beards of priests.

Catastrophe and survival

The Second World War could have meant the end of the feeble beginnings of Finnish Orthodoxy. The USSR annexed almost all Finnish Karelia, and all of its over 400 000 inhabitants fled to other parts of Finland, including the Orthodox. The Church lost all three monasteries and 90% of its churches and chapels. With government support, new ones were built in the areas where the Orthodox were given new domicile. It was interesting that the Orthodox refugees were not housed in areas with historical Orthodox parishes, but to areas of previously exclusively Lutheran population. Did the government want to avoid changing areas of Orthodox minority into majority? In any case, a sociological survey from the end of 40s predicted the Orthodox faith would disappear from central Finland by the early 70s – through intermarriage and assimilation.

It took several decades for the Finnish Orthodox Church to recover

from a certain survival mentality. It implied a low profile in terms of Orthodox presence in the society, but also within the Church. The priests often did not feel they could insist on customary Orthodox practices such as fasting, icons in the homes or baptism of children in mixed marriages. It goes without saying that there was little energy or insight for missionary or diakonal outreach. The mentality was that after the losses and sufferings caused by the war one should be happy for the mere survival of the church. The pious among the generation who had reached adulthood in pre-war Karelia filled the churches still until the seventies.

During the whole post-war period, over 80% of marriages have been mixed, usually with Lutherans. According to a study conducted in mid 1970s, the identity of the representative of the majority is strengthened in a mixed marriage, while that of the minority person is weakened. This resulted in the small percentage – 30% in the 70s – of children in these marriages baptised Orthodox.⁵ Usually the mixed marriages are seen as an influence weakening the Church, as in them the surrounding society enters the family. However, the Finnish Orthodox Church insists in willing to bless sacramentally also those of her members who marry other Christians, in order to thus have a contact with the young family. With the general rise of Orthodox identity, the mixed marriages have also been seen as an opportunity of a certain kind on “domestic mission”. In the situation of general secularisation, the non-orthodox spouse seldom has a strong religious identity, but if the Orthodox one has, usually the whole family can become active in the Church. This sometimes happens also when only one of the grandparents is Orthodox, and may result in the conversion of some of the younger family members. Thus, the minority church regularly has to do with many more people than its registered membership, and this can be seen more as a missionary situation than a weakness for the church.

The number of baptisms as well as the number of people leaving church membership or joining it are clear indicators of the low profile and its gradual change. The number of people joining the church passed that of those leaving it at the turn of the 70s and has grown ever since. The number of baptisms started to grow ten years later, and is now more than 50% in the mixed marriages. This has meant that the number of registered Church membership decreased from late 40s until the turn of the 90s, from almost 80 000 to less than 60 000. For the last ten years it has been growing slowly. In addition to the increase in baptisms and conversions, Orthodox immigrants from ex-USSR and other countries add to the Church membership.

A change in the attitude towards the surrounding society and with regard to an inner mission started gradually taking place in the 1960s and 70s. This happened in the realm of arts – literature, iconography and music. Russian classics have always been popular in Finland, but also an interest in Orthodox ascetic and spiritual literature started in the 1950s and has gradually grown ever since. Finnish became the first Western language in which the entire Philocalia was published. Another powerful impulse to share Orthodox faith and tradition with others was in the world of icons. Despite its almost total absence from historical church buildings in Finland, interest in genuine Orthodox iconography began outside the Church and at the same time among some of the most progressive Orthodox youth in the 60s. Icons, as objects of art and prayer remain one of the most inspired avenues of exchange between the Orthodox Church and various layers of Finnish secular cultural life; many have discovered Orthodox theology and spirituality in icons and have eventually become members of the Church. Church music, which in Finland generally represents the very westernised St. Petersburg tradition, has always impressed both Orthodox and non-Orthodox audiences. Serious work with older melodies, e.g. those of the Valamo tradition or Byzantine ones, has inspired new compositions of chants following ancient principles. Many have discovered the depth and beauty of liturgical life in parish choirs chanting in regular services – for some it has been their path into Church communion.

In the 1970s, the wave of political radicalism had an influence on the Orthodox Church of Finland in a belated fashion. Many people who broke their ties with Christianity as it was represented by the Lutheran Church as part of the establishment, later found their way to the Orthodox Church. Many who were looking for a lifestyle alternative to the Western system of consumption and exploitation felt that Orthodox spirituality with its ascetic emphasis and wholistic approach offered a different alternative. Here, the Holy Transfiguration Monastery of New Valamo played an important role in building bridges to the non-ecclesiastic circles of intellectual and cultural life. The Orthodox Church is perceived in Finland as broad and wholistic in its environmental and socio-ethical teaching.

The self-esteem of the Orthodox has changed from an inferiority complex almost to the opposite, many parishes are alive in a new way, the monasteries have survived, theological education has been elevated to academic level, much literature is published. External mission was started in Uganda in the 1970s, and happens now under the auspices of the local Orthodox Church in Kenya.

The most secularised country in the world

Finland is sometimes called "the most Lutheran country of the world" because of the historically high percentage that church membership has among the population – now it is 87%. But, similarity, in light of basic statistics on church attendance or personal ethics, Finland could also be called "the most secularised country in the world". Many external consequences of secularisation are actually positive for a minority, like the Finnish Orthodox Church. It has meant a certain liberation from the domination of the historical Lutheran mono-culture.⁶

After 60 years of living as a small minority, it is understandable that no Orthodox "village culture" is to be found in Finland. Every family and every individual is challenged to decide for him/herself how to follow the traditions and customs expressing the Orthodox faith. Nothing in this area happens "by itself", through a blessed habit. It can be said, however, that the lowest point has been passed, and now many families are looking for ways to revive basic things, such as daily prayer, church-going, fasting and observing the feasts. This happens through free choice and expresses a conviction.

A clear indication of secularisation is the change in the situation of families. The great proportion of mixed marriages as described above is not the only problem in this area. The number of divorces is almost 50%. Practically all couples live together unwed before marriage. Many people marry for the second and even third time, and it is not unusual with families consisting of children from both parents' earlier relationships. Some counsellors seriously speak of the second marriage as the matured relationship superior to the first one. Couples of same sex will soon have the right to register legally their relationship. These facts indicate a great distance from the traditional ideals of family life which the Church teaches. The situation, however, has not intimidated church people or prompted them to condemn it from above, because people living in these various situations are also represented among the church-going Orthodox. It is generally agreed that a new application of moral teaching on the family is needed: what does the Orthodox faith challenge the church to teach and its members to see in these various concrete situations, which are not entirely the result of their personal free choice. Unconventional family constellations may also bring about good solutions to desperate individual situations. Judgemental definitions of what is expected of a good Orthodox Christian would not help in presenting the teaching of the Church.

The area of sexual behavior is closely related to the family, but characteristically for our situation, not at all entirely the same thing. According to a recent survey, Finnish teenage girls are more active and younger than

anywhere else in Europe in their sexual activity. This is not a surprising, isolated observation, but reflection of a general trend in sexual behavior. The pattern is very individualistic and hedonist, if not utilitarian in relation to the partner. It is assumed that all younger and older adults, beginning with teenagers, are supposed to meet their sexual needs in this way. All kinds of pre-marital and extra-marital relationships are considered normal. The Orthodox Church, as other Churches, has been slow in reacting to this trend, and remains uncertain as to how to try to influence it. It is of course possible that these issues seem comparatively more serious than they in fact are, because of the Nordic tradition of direct and honest talk. Some voices outside the churches are speaking of limits for the sake of physical and mental health. Will there be a puritan backlash?

Hedonist life style has many other expressions than sexual behavior. Selfish attitude with regard to other people's needs and dignity are shaking the foundations of the Nordic welfare state. Children's and elderly people's social services are still being cut despite the current economic growth. Racism has come to the suburbs where relatively small numbers of inunigrants from the East or South are living. Solidarity is not the slogan today. The Christian Churches have been able to raise their voices together in these matters. It is to be expected that the trend will continue, and the Orthodox Church can make serious social statements only if the issues are professionally prepared together with other Churches, but at the same time, her local parishes need to be more alert and equipped to react to concrete situations of racism, poverty, abandon etc.

Almost all Finns lived in very rural villages still forty years ago, but alienation from nature and the rhythm of sowing and harvesting has been rapid. The close relation to the fields and the domestic animals, the lakes and the fish, the forest and the game, has been deformed into a superficial global-style consumerism. With the officially propagated European unification and globalisation, it seems that the last remnants of rural lifestyle are ruled out. One has to be very idealistic and strong to go against the current. Alienation from the environment involves also a change in the rhythm of weekly work and free time. It has seriously been asked if the Sunday Liturgy is a relevant form of gathering and celebration. So far the response is that perhaps the Church should indeed challenge the schedules defined solely by efficacy and business hours and remind her people of the need for feast and fast in addition to work and leisure.

The Finnish society is surprisingly violent. Usually it is said that it should not be compared to the Western European countries, but to the Eastern ones in its statistics of crime and violence. Often this is explained by the deep influence of the Second World War. The most usual reason for death of young men of 20 to 30 years of age is suicide, which is not unusual

among other groups either. This indicates a very deep pastoral problem, which sadly also touches the Orthodox Church.

Nordic democracy is sometimes characterised as one of the aspects of secularisation in the Church. It is true that the Finnish Orthodox Church is governed in a democratic way, and that e.g. women have a more prominent role in its life than in many other local Churches. The economic and social stability given by an established position in the society brings also the values of the society into the Church. In the case of a Nordic society the best of them are equality and democracy. But to what extent this goes against a theological notion of hierarchy, originating in Christ's highpriestly service, deserves deeper discussion. Participation of the laity in reflecting on the Church's life, planning and running it can also be seen from the viewpoint of sobornost and the variety of the gifts of the Spirit.

Some people also see ecumenical cooperation as a sign of secularisation, even heresy. The Finnish Church has not been on the forefront of Orthodox theological involvement in the Ecumenical Movement. But a certain pragmatic and at the same time spiritual ecumenism is very important in Finland. With the experience of pressure from the majority not more than 40 years ago, the Finnish Orthodox have been keen to promote trust and friendship among the Christians, including refraining from proselytism. Against the backdrop of secularised Protestant culture, it has proven important to have a clear ecclesiological identity, i.e. to recognise the sacramental boundaries of the Church, because it also enables a truthful and genuine Orthodox contribution to ecumenical dialogue. But at the same time, in a very straight Nordic way, it is impossible for the Finnish Orthodox to deny the real faith in Christ which they see in the other Christians. The churches do not see each other as rivals, but truthfully admit that the practising Christians are a minority in the society, and that what is good for one church is usually good for the others, too. The most beautiful fruits of Finnish ecumenism are in the spiritual realm – the importance of simple common prayer in ecumenical encounters, and the influence of Orthodox thinking and practices on the Lutheran Church, especially during great Lent or Pascha.

Secularisation as a historical and theological process

Historically, the concept of secularisation is connected with church property. During the middle ages in Western Europe, the term was used for confiscation of church-owned land or other property by the king. This

secularisation reached its culmination in Northern Europe with the Protestant Reformation, in Western Europe with the French Revolution, and of course with the Bolshevik takeover in Russia and Soviet occupation in other parts of Eastern Europe. A philosophical and theological interpretation followed the political and economic phenomenon during the 19th century: it became a term describing the decrease of church influence in the cultural, educational and scientific spheres.⁷

In Russia, as also in the medieval West, church ownership of land, and among other commodities, even serfs, was criticized by some spiritual personalities, such as St. Nilos of Sora (Nil Sorsky), leader of the "non-possessor" monastic movement. With Peter the Great and his successors, the role of the church as landowner ended, but it did not result in any flourishing of small, ascetic monasteries, but in their forced closure and the survival only of a limited number of large farming monasteries, such as Valamo on Lake Ladoga.⁸

Theologically, a bipolar understanding of the world and ethics in secular as opposed to religious terms had early roots.⁹ Connected to the socio-political developments of the Reformation, it occupied a central position in the theology of Martin Luther. Luther's doctrine of the "two regiments" belongs to his understanding of justification by grace, which refers to the "spiritual regiment" and not to the "worldly regiment". In ethics, the "world" realm belongs to the king, the worldly power, and the "spiritual" to the Church. For some reason, this rather state-oriented and not very dynamic emphasis on the difference of the two "regiments" is very dear to Finnish Lutheran theology. What this kind of theology has to do with the rapid and thorough secularisation of the society and peoples' everyday life would be important to study.¹⁰

It should be noted that secularisation is not an ideology by itself. Rather, it is a description of a process which involves many ways of thinking. It exists only in relation, in contrast to religion. In our present-day Western culture we can define secularism as the parallel existence of several autonomous value-systems within the society. Some of them are even antinomical to each other. The people often relate to them in an eclectic way – many follow different values in different situations or stages in their life. The time of a single mono-cultural value system is past. This fact has many consequences for the churches, be they in a majority or a minority situation.

In Orthodox thinking we are used to emphasize wholeness and synthesis instead of polarisation and division. It should be clear that a sharp division of religious-secular, spiritual-worldly, ecclesiastical – non-ecclesiastical, is not sufficient for an Orthodox Christian view of the human being or human society. Some contemporary theologians describe secularisation as

a particular result of the Christian faith, which is "the end of religion". But it is a deformed result, where the "secular" becomes an end itself, divorced from the "spiritual", the transcendental, which gives it meaning and purpose. Christian life is a call to wholeness between the two, not a choice between the secular and the religious, but encounter and union of the two, sanctification of the secular.¹¹

But we do talk about secularisation, often in quite black-and-white terms. We refer to secularisation as a loss, a retreat from something which was better than our present situation. But do we analyse either? From a theological or spiritual point of view, what was the mono-cultural Orthodox village like? How Orthodox was the community, in terms of its human relations, social justice etc? What is the present situation like – how does a secularised "post-Orthodox" society in Greece differ from a secularised "post-Communist" society in Russia or secularised "post-Lutheran" society in Finland? What are the common features and what are the differences of the various shades of secularisation? What does all this entail for the missionary calling of the Church?

"The West" is most of the time a source of complex for us Orthodox. We like to link all Western culture and influence to secularisation, and accuse it of all our problems. This is, of course, rather one-sided. But it is true that what we know as Western civilisation is in its most aggressive and superficial form now conquering all the world in the political-economic process of "globalisation". That is why all Orthodox, be it that we live as minorities in countries of Western heritage or as supposed majorities in countries of Orthodox heritage, or elsewhere, have to come to grips what this Western secularism means, and what its positive and negative influences on us are. A hate of the West or of modern secular culture will not lead us anywhere; they risk making the church into a refuge outside of history. To be serious, we need to recognise our common Christian roots which can be discovered also in the Western tradition, and we need to be open to the challenge of the basic values of secular humanism, emphasising the value and the freedom of the person. They are perhaps not so far from the evangelical respect of the human being or the anthropology of the Church fathers. The other extreme is an adaptation of the Church to secular life-style and society without any criticism. In that situation the salt has become tasteless. This is perhaps the danger which closer to the Finnish Orthodox than frightened isolation.¹²

St. Gregory on Nyssa speaks of metanoia as our proper attitude towards the world. It is beneficial for us to study and know the world and its phenomena, but we should not regard them as the whole truth. Spiritual life is a challenge to change our mind and life from the ways of this world, to look for the mystical truth beyond it.¹³ The attitude of metanoia allows

us to look for God's blessings and presence in all human life and culture, be it Pagan, Christian, Hindu, secularised etc. The difference between good and bad is not a black-and-white picture, but a variation of shades and colours in all that is human, and most importantly a continuous struggle within ourselves. Turning away from the values and absolute truths of a temporal and material life, we are to look beyond them and to discover and witness to the possibility of transfiguration of the temporal and material. This calling of the Christian to stand in the middle of his context, be it secularised or other, and to intercede for it, can be described as a challenge for our spiritual life to become an epiclesis for the world around us.

This calling is not different from the essential *raison d'être* of the Church. Even in the midst of a secularised age, alienated from church-going, celebration of the liturgy is a genuine expression of the Church and often a powerful witness. If we think of the eucharist as the event constituting the Church in each place since the apostles, it can be seen as an indication for the life and witness of the Church in all places and times. In the context of the eucharist, the Church exists in the most fundamental way as a gathering of the body of Christ. It is a celebration of communion of the Church, which also leads to a testimony and proclamation of the resurrection. It can become the source of inner renewal, both in terms of the spiritual identity of the Christians but also in terms of the way in which they live and express their faith as a community. It is also the event where all the world and all humanity is brought together in the intercession of the church, and from where the members of the church are being sent to witness and to serve, to continue the divine liturgy with the liturgy of their everyday lives. This is true in every context, not depending on the level or nature of secularisation.¹⁴

To be church

How should the Orthodox Church respond to rampant secularisation? Perhaps the simple answer is the best one: by being Church. This happens in the basic units of the Church, the parishes. If our parishes grow as real communities, they will be inspired by the reality of the Church itself to be a meaningful, missionary presence for the whole town around them.

There is not much idealism or hope in the world. The times of Marxist Messianism is over, as is the time of other optimistic ideas of global social development. We are left with a blind faith in the market, without any goals. Short-sighted personal interest reigns, greed is acceptable, even

fashionable. Selfishness invades more and more our personal relations, too. No wonder that many are left outside, many loose hope, and some are asking where this is leading. Will the world be saved by global solutions? The Orthodox faith of the fathers and the life of the Church has a lot to give to this discussion. But perhaps even we, the Orthodox ourselves, are not interested in it, as we continue to spend our energy in issues such as ecclesiastical jurisdiction, calendar, numerical mysticism, so-called female impurity etc.

Life is nurtured in small, local communities. The value of human and all life can be rediscovered around the Eucharistic table. A Eucharistic community cannot be much larger than an extended family. At the same time it needs to be open to all who approach it and conscious of the Catholic and Universal nature of its being and mission. Could our parishes and monasteries grow in such a way – to become signs of hope, icons of the Gospel to our societies who are looking for direction?

First published in Greek in *Agape kai martyria*, the posthumous Festschrift in honour of the late professor Elias Voulgarakis. Athens, 2001.

NOTES

- ¹ Valamo monastery (in Russian Valaam) according to local tradition was founded by a Greek monk, Sergius, and his Karelian companion and successor Herman, probably in the middle of 12th century. See *Heikki Kirkinen*, The 800th Anniversary of the Coming of the Orthodox Faith in Karelia, in *Valamonjuhlakirja, Valamon luostari 1977*. Pages 9–18.
- ² Although no actual texts remain of these translations, it would not seem far-fetched in light of the almost contemporary work of St. Stephen of Perm 1,000 kilometres eastward among the Finnic people of the Zirians. On medieval Karelian Church history, see *Heikki Kirkinen*, *la Carelie entre l'est et l'ouest* pages 342–344 in *Karjala Idän ja Lännen välissä*. Helsinki 1970.
- ³ The Finnish national epic *Kalevala* was edited from folklore collected almost exclusively among Orthodox Karelians in 1830s and onwards. This gave great inspiration Finnish nationalism, especially in arts. The nationalists felt they found features of genuine Finnish culture in Karelia, especially folklore, but were not interested in the Karelians or their beliefs.
- ⁴ This movement was understood and supported by members of the Sobor- and Church Renewal movement in Russia, (note)(note) such as Antony Vadkovsky (Archbishop of Finland 1992–95 and Metropolitan of St. Petersburg 1895–1913). What the links of the radical Karelian young priests were to the great Russian renewal movement remain to be scientifically studied!
- ⁵ A comprehensive study of marriage between Orthodox and Lutheran: *Voitto Huotari*, *Ortodoksinen ja luterilaisen avioliitto*. Helsinki 1973.
- ⁶ In the present day, this kind of culture has lost its organic ties with society as a whole, and it has not been easy for the Lutheran church to admit the fact that a

monolithic society with a distinctively Christian social or personal ethic binding on everyone, whether they be members of the Church or not, does not exist. This situation has proved providential for the small Orthodox Church. It has had no opportunity to pretend or to wish to provide the moral basis for the whole of society, or even to impose its values on people outside its own community. It has, therefore, been more natural for it to remain a church which offers its values and ideals solely to its own members and to come in contact with other people in a spirit of humble service and love. *Father Ambrosius* in *Martyria Mission*, WCC 1980. Pages 140–141.

- ⁷ For a general historical and theological description of secularisation, see *Charles C. West*, *Secularization*, in *Ecumenical Encyclopedia*, WCC Publications, Geneva.
- ⁸ For secularisation in Russia, see *B. M. Melioranskiy*, *Sekular'izatsia*, in the *encyclopedia Hristianstvo*, Moscow 1995. On Nil Sorsky, see *George A. Maloney*, *Russian Hesychasm*.
- ⁹ Jaroslav Pelikan alludes to such a division already in Augustine. See Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition*, The University of Chicago 1971. Pages 323–324.
- ¹⁰ For Finnish Lutheran reflection of secularisation, see e.g. *Eeva Martikainen*, *Man and the present day*, in *The Finnish Lutheran-Orthodox Dialogue*, Helsinki 1995.)
- ¹¹ On Christianity as the end of religion, see e.g. *Alexander Schmemmann* "For the Life of the World". SVS press New York.
- ¹² On the two extremes of fear and adaptation in the Church's relation to secularisation, see *Olivier Clément*, *Anachroniques*, Desclie de Brouwer 1990. Pages 53–77.
- ¹³ On the world and turning away from it, see *St. Gregory's treatise on the Life of Moses*, chapter "the Cloud". Sources Chrétiennes No. Ibis. 1955.
- ¹⁴ On the relevance of liturgical celebration in for a secular culture, see *Clément*, *ibid.*, and *Schmemmann*, *ibid.* On the nature of the eucharistic gathering as constituting the Church and reflecting the variety of the gifts of the Spirit, see *Fr. Nikolai Afanasieff's* classical work *Tserkov duha svyatago*, Paris 1971.

Kwame A. Labi

Aspects of Christian Witness in a Globalised World

“Oh Lord, how manifold are Your works!
In wisdom You have made them all...” (Ps. 104: 24)

Our Church, The Orthodox Church, sings this hymn every evening, as evening falls, ushering in a new day (according to the Biblical ordering of time). In this evening psalm the Church recapitulates the story of creation in a hymn of praise. In a way, the Church offers to God, through her remembrance, the gift that has come from God. It is as if the Church, at the beginning of each new day, wishes to ensure that creation will be renewed, with all things once again receiving their life from God, in order that all things might be able to fulfil the purpose for which they have been created.

This hymn leaves no doubt as to creation's total dependence on God, and its helplessness without Him. No longer is creation, led by humanity, pursuing a futile search for autonomy from God, as in the creation story.

When you hide your face, they are dismayed; when you take away their breath, they die and return to their dust. When you send forth your spirit, they are created; and you renew the face of the ground (v. 29 & 30).

It is by God sending His Spirit that all things are created; even the face of the ground is thus renewed – the trees (“watered abundantly”, v. 16), the dust, the stoned, inanimate objects that He willed into being – these “all look to [Him].” (v. 27), to be renewed by His Spirit. Nor does the hymn leave any doubt as to the interdependence of creation, even as each part is dependent on God. It is as if this interdependence is an integral part of our dependence on God. It is God who creates, and gives what is needed for the nurture of God's creation. In this scheme nothing has been created without a purpose, all are given for the sustenance of all.

The creation story takes place over a period of seven days, setting the biblical parameters for the measuring of time. From now seven days will signify the fullness of time and all that goes on within it. This means that although each day is full and complete (“and God saw that it was good”), with a beginning and an end, and consecrated to God, each is linked to the other in what becomes “the fullness of time”. Complete wholeness only comes when all are linked together in time and space.

Against this backdrop I would like us to take a look at the story of Naboth in the 3rd Book of Kings: 3 Kings (1. Kgs): 21.

The story of Naboth's vineyard is one of two stories of usurpation by the kings of Israel/Judah. It brings to mind Samuel's warning to Israel when they demanded of him a king to rule over them (1 Sam. 8: 10ff). In the first one, 2 Samuel 11, David kills the husband of a woman he has taken when he doesn't succeed in covering up his act. In this one, the King Ahab and his wife Jezebel kill a man in order to take possession of his property. In each case the king uses or abuses his power and uses deceit to achieve his goal. Each is a case of injustice and impunity, the trampling down of the rights of citizens for the personal gain of the ruler. Neither king really needed what they went after, they just fancied it; they wanted to expand their own abundant wealth, and it did not matter what the cost was to others. Life itself was expendable as long as it prevented them from achieving what they desired. But the story of Naboth has a subtle twist. In a way it would be easy to blame Naboth for his own fate. I wonder how we would judge Ahab and Jezebel if Jezebel had not had Naboth killed, but had just taken possession of his vineyard, leaving the king's original offer of replacement still standing. Ahab had not been altogether unscrupulous, after all. One could even say, in fairness to him, that he had tried to be reasonable. Naboth's vineyard was close to his house, and he was going to use it for a vegetable garden, not an amusement park, for instance. Naboth was offered what amounted to a fair deal in return: “a better vineyard” or “its value in money”. It made good trading sense, good economic sense. Naboth could perhaps even have bargained and got a better deal, seeing how desperate the king was for this prime property. One could hardly level an accusation of injustice, in the classical sense of the word, in this case.

Naboth's response doesn't help his case much either: “The Lord forbid that I should give you my ancestral inheritance.” I doubt if one could come up with a more unenlightened answer. Couldn't this simple-minded peasant find a more acceptable reason to refuse a king than that? So for what in modern terms amounts to nothing more than primitive sentimentalism, Naboth was blocking what could have been a reasonably valuable development effort. In our own modern and enlightened development thinking, can one imagine a more ridiculous reason to refuse a government's offer of a fair exchange or resettlement? Today if we were to protest or object to any government's resettlement programme, we would be looking at such issues as: Is the offer fair? Is the land being offered as fertile as the one being taken? Has there been adequate monetary and other compensation for the person/persons being displaced? In other words is the exchange equitable and just? None of these were in question here. Naboth was adamant, but only on the grounds that it was his ancestral inheritance.

This, I think, raises for us the issue of values, Naboth's values, at least. For him the ancestral inheritance was not something that one valued in terms of money. It had much more than an economic value. Incidentally, even the king, as long as he still had a conscience, was rendered almost powerless by this reason. He could not entirely disagree that Naboth had a point. This suggests to me that the king somehow shared these values and that these were not just Naboth's sentimental values. The indictment against the king by Nathan somehow bears this out: "You have sold yourself to do what is evil in the sight of the Lord." Here were a people for whom money was not the ultimate value, for whom something else was even more important, such as faithfulness to a certain understanding of life. Naboth's ancestral inheritance meant to him the land that had fed and given life to his ancestors, and therefore that which had given him his own life. It was that which linked him to the source of his earthly life, that which had nourished generations of his blood lineage and was to continue doing so long after he was gone. The vineyard was as much a part of him as he was a part of his ancestors. Cutting himself and future generations away from it by selling or exchanging it was like severing himself and his posterity from the source of their own life. Its value was therefore more spiritual than material.

This same kind of spirituality is shared by Africans (and most indigenous peoples) and forms the basis for their concept of community. For the African as for the Semitic peoples, community is both in space and time. Not only are our ancestors a part of this community; it also includes that which enables and has enabled that community to be, all that contributes and has contributed to its life. The land of my ancestors has the spirit of my ancestors living in it. It continues to give them life, because in it they continue to be remembered; and it continues to live because their spirits dwell in it; and in this way the life of the community continues. In the same way, the paths on which they walked and we walk, the waters from which they drank and we drink, the mountains, the fruit trees, these are all a part of who we are and who we will continue to be long after we have passed on. It is this community that gives me my being and to be cut off from it is to be deprived of my being. Its continued existence depends on each (human, animal, the earth, the elements) playing its part for its sustenance.

This concept of community is supported by the creation hymn that we have been looking at. However in the creation story that inspires that hymn, humanity is placed, in the centre, charged, as it were, with sustaining that community, in order that it might continue to sustain humanity. Human community is thus an integral part of the community of creation, not an autonomous self-serving entity. Its need to remain in communion with itself is important, but perhaps even more important is its need to remain in

communion with the rest of creation and to the One who sustains it, God. Ultimately, each is a gift to the other from the One who creates and sustains all, and on Whom the lives of all depend. It is the continued in-dwelling of God's Spirit that gives this community its being. In human community, this communion expresses itself in the close interdependence that is seen in the life of traditional (if you like, primitive) societies. In more modern societies, it still lives on in rural communities to an appreciable extent.

It is probably "romantic wishful thinking" that the ways of traditional societies will return to once again dominate human life. But the values that their community ethic hold are essential to life in this biblical understanding of it. Ahab and Jezebel's sin was not only that they killed a man to take possession of his property; their sin was also that by doing so they killed a community, a community beyond the here and now. It was that they put a commercial value on life, on the sacred, and when they failed to obtain it on that basis they destroyed what was even more sacred, God-given life.

Much of what globalisation does is turn life's essentials such as land, water, food, culture, indeed life itself and the sacred into commodities for sale or exchange (for their "value in money"), destroying the essence of life in the process. Its values are based on presuppositions that justify expansion and increase of wealth for its own sake and not for the sake of actual need. These values are based on anthropocentric presuppositions that make consumerism into a form of idolatry, breaking communion with God. More than anything else, its effects are destroying the essence of life as the life that God gave to, or rather shared with His creation and with humanity, the life of communion with Godself in and through creation.

This is the communion that the incarnation of Christ, the second person of the Trinity (that archetype of perfect communion), came to restore and to which he calls us to discipleship.

This search for the restoration of the broken communion, this search for faithful discipleship cannot be separated from the search for a reconciled human community based on justice and inclusiveness. And we must admit that this is what has continued to pose serious challenges for the mission thinking and practice of the churches over the years.

Today, more than ever, Christian mission is done in the context of continuing fragmentation of human community and of increasing marginalisation of whole communities throughout the world. Throughout the world, human community increasing gives way to individualism. Conflicts and strife multiply, accompanied by inhuman brutality of unimaginable proportions. The struggle for self-preservation takes place to the extent of the denial of life to others. The best efforts of the international community have often brought little or no alleviation to suffering people

and those in struggle. On the contrary, they have often brought added hardships to already unbearable conditions, as interventions have been based on considerations of the "interest" of the actors (national interest, security) rather than on purely "humanitarian" considerations. The very human condition seems to be characterised by exclusion, marginalisation, exploitation, oppression, institutionalised injustice and increasing dehumanisation. Indeed all of creation groans in travail, waiting for restoration in the promised reign of God. Does this not constitute a challenge for the Church's mission today? I believe it does.

"... let justice roll down like waters, and righteousness like an ever-flowing stream." (Amos 5: 24)

In a recent visit to Romania, I met an Orthodox priest, a missionary from the USA who challenged the basis of my work in the WCC. He did not believe that the concept of justice was an Orthodox one. For him, perhaps, it was one of these "western" concepts being imposed on Orthodoxy. At first I was shocked, but it did not take me long to realise what he was talking about.

Indeed, if by justice we mean that juridical sense in which the world understands and defines the concept; if by justice we mean such things as crime and punishment, the world's judicial systems that focuses on the proving of guilt and innocence, depositions, rebuttals and all the legalities and legalisms involved in this all-too worldly approach, then my friend was right. This would be the justice of the world, which admittedly also has its roots in scripture (an eye for an eye, etc.). That is true, this is not an Orthodox concept, nor do I believe it is a Christian one for that matter.

The Old Testament prophets like Amos and Isaiah were pointing to another definition, another understanding of Justice – an understanding that, according to us Christians, only matures, becomes fully defined, fully revealed in Christ. Only in Christ because it is only in Christ that the anthropomorphic vindictiveness that we find even in the Old Testament justice is turned on its head, replaced by the foolishness of the cross and the call to unconditional love, love even for one's enemy. This is God's Justice. It is from the perspective of this justice that the Lord, through His prophets, indicts the rulers of His people and the privileged among them who would trample down those who were not so fortunate.

"For three transgressions of Israel... I will not revoke the punishment: because they sell the righteous for silver and the needy for a pair of sandals..." (Amos 2: 6ff)

" Ah, you who turn justice to wormwood and bring righteousness to the ground" (5: 7)

In Christ, God's justice and righteousness is brought to fulfilment. Only in Christ is humanity once again reconciled to itself and to God. It is He who breaks down the barriers between peoples restoring the lost image of God in all of humanity. The justice of God is in recognising this image of God in humanity and preserving its sanctity in all of human life and all that contributes to the fullness and wholeness of this life. Much of human injustice is in not recognising this divine image in others. It is that which allows us to overlook the interests (if you like, "rights") of others. It is that which allows us to treat others as if they were less human than ourselves. This is what constitutes injustice in the sight of God.

This injustice did not stop with the end of the inhuman trade in humans; nor is it limited to the many genocides and holocausts that this century and our time have seen. Today, economic globalisation increasingly marginalizes whole communities of people "pushing [them] out of the way", bringing untold hardship to a great majority of the world's peoples. Its greatest injustice is that it reduces humans to consumers and all human activities into products or commodities, measuring their value by their economic worth. In other words, human beings are worth how much they consume and their life how much it generates in revenue. This means that a huge proportion of the world's people who do not have the ability to spend and who therefore are not "good" consumers are more and more sidelined and their interests ignored. Is this not a form of de-humanisation? Does the Gospel, as "good news to the poor", have anything to say to this?

Another challenge posed by this system is that it has made wealth into the ultimate value in life, the centre and focus of all human activity. Economy and the market have been re-designed to serve the pursuit of wealth, but these have acquired their own life force and their own logic of existence and operation; nurturing and being nurtured by uncontrolled consumerism and self-fulfilment. In this dynamic, wealth economy and market become together a "spiritual force" and power. They make near omnipotent claims to have solutions to all the problems of human suffering and need, such as hunger and health, as well as to the problems of nature, such as ecological degradation and destruction. These claims create a sense of inevitability and finality that leave no room for exploring alternatives.

I believe that today we are slowly (or is it rapidly) moving into a new "world", a world in which the market is the only absolute and therefore a world governed by the market, ruled by it. Nations have surrendered or are being forced to surrender their sovereignty to the rule of the market. The

role of national governments is to ensure the sovereignty of the new ruler. Theirs is to find the best ways of being faithful to its dictates. Laws are made to protect its this sovereignty, and now it must be clear to all that the world's security systems, the intelligence, the military, all are employed to serve and defend the interest of the market. God forbid, for instance, that the stock market should crash. Nations can fall, whole peoples can be devoured by war, famine or natural disasters; the forces of the market itself, the work of speculators and crooks can cause thousands of people their very livelihoods and untold hardship to millions of others; but the market must be protected.

In the face of these challenges, there are continuing attempts to keep or return to a narrow view of the missionary and evangelical calling of the Church. Once again, the dichotomy between the Church's "social mission", as that which deals with social issues and her mission of "evangelisation" as that which preaches and spreads the "good news" is increasingly regaining ground. I believe it is this dichotomy that undermines the evangelical integrity of the Gospel as "good news to the poor" and the concept of mission as that search for a reconciled human community based on God's justice.

Let me pose a more fundamental question: How faithful has the Church been, our Church and others, to the proclamation of the gospel as "good news to the poor"? More and more the churches have shifted from being churches of the marginalised to being churches of the powerful and the privileged. Today, churches of the poor, in which the poor are not mere attendants, are exceptions to the norm. Let me share with you what my work has thought me about how the poor and marginalised of today perceive the Church. For them, the Church is an institution somewhere above them, outside of themselves. At best the Church takes pity on them and tries to help them (responds to their needs, etc.); at worst it does not care. A church that fully identifies with the poor, that is of the poor is not a part of that reality, and we must admit, is indeed a rarity.

From the perspectives of people and communities in struggle, their struggle is far from over. There still needs to be an understanding and practice of mission that brings the Church of Christ back where she belongs, to the poor and the outcast, that enables the marginalised to reclaim the Church as their own and the Church to be that body of Christ that reconciles in itself all of humanity and all of creation. This can only be achieved when mission is done with the poor, when once again, it can be an enterprise of the communities of the poor themselves, when it is the perspectives of the people in struggle that are shaping the agenda as well as the reality of the mission of the churches in the light of the coming kingdom of God.

Christ commissions his disciples to "teach [all nations] to obey everything that [he has] commanded" (Matt. 28: 16-20). In effect he makes us co-workers in the sacred and Divine Mission of restoring communion between humanity and creation and between creation and God. That communion had been broken and continues to be broken through our disobedience, our futile attempt to seek autonomy through a consumerist approach to life. Our stand against globalisation in this form is our stand against this futile search for autonomy from God, our response to Christ's call to come back to obedience to God, and to faithful discipleship in restoring life, the life of God to all of creation.

Matti Kotiranta

Kirkko, valtio ja uskonnonvapaus Baltian maissa

1 Uskonnonvapauden tämänhetkiset lähtökohdat Baltian maissa

Neuvostoliiton hajottua vuosien 1991/92 taitteessa kysymys kirkon (uskonnollisten yhteisöjen) ja valtion suhteesta samoin kuin kysymys uskonnonvapauden toteutumisesta tuli uudelleen ajankohtaiseksi myös Baltian maissa. Välillisesti uskonnonvapauskysymysten nousemiseen keskustelun polttopisteeseen Baltian maissa on vaikuttanut Euroopan unionin tuleva laajeneminen. Uusilta jäsenkandidaateilta – Viroilta, Latvialta ja Liettualta – edellytetään ei vain talouden saattamista eurokuntoon vaan yhä parempaa modernien ihmisoikeuskysymysten huomioonottamista ja uskonnonvapauden turvaamista yhtenä kansalaisen perusoikeutena.¹ Euroopan unionin syvenevä integraatio, siihen liittyvä valtiollinen yhteistointa ja lainsäädännön kehittäminen, ovat nostaneet esille erityisesti kysymyksen uskonnonvapauden merkityksestä sekä kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen asemasta tulevaisuuden Euroopassa.²

Tämä valtiollinen yhteistointa ja lainsäädännön kehittäminen tapahtuu 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. On mielenkiintoista havaita, että tutkimuksessa paljon käytetty ns. negatiivinen uskonnonvapauden käsite vakiintui käyttöön pitkälti neuvostokauden seurannaisvaikutuksena. Negatiivisella uskonnonvapaudella tarkoitetaan sitä, että ihmisillä tulee olla oikeus – ja NL:ssa oli suoranaisten velvollisuus – olla irti kaikkeen

uskontoon liittyvästä. Uskontolainsäädännöllä pyrittiin entisessä NL:ssa ja tuolloisissa Viron, Latvian ja Liettuan neuvostotasavalloissa myös kaikki mahdollisin keinoin rajoittamaan kaikki uskonnollinen toiminta tiukasti kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen sisään.³

Nyt esiin murtautuvassa uudessa eurooppalaisessa vapausajattelussa – joka rakentuu positiiviselle uskonnonvapauden tulkinnalle – pyritäänkin erityisesti selvittämään sitä, miten valtio voi aktiivisesti suojata ja turvata ihmisoikeuksien ja kansalaisvapauksien – myös uskonnonharjoittamisen – toteutumisen alueellaan.⁴ 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 todeta, että esim. Venäjän federaation vuoden 1997 uskonnonvapauslain erikoisuuksiin kuuluu yhden kirkon, Venäjän ortodoksien kirkon (VOK) muista kirkoista ja uskonnollisista yhdyskunnista poikkeava oikeudellinen asema, vaikka laki ilmaisee myös kunnioituksen kristinuskoa, buddhalaisuutta ja juutalaisuutta kohtaan sekä niitä uskontoja kohtaan, jotka ovat ”erottamaton osa Venäjän kansojen historiallista traditiota”.⁵

Keskeinen käännekohta uskonnonvapauskysymyksissä Baltian maiden lähihistoriassa tapahtui, kun Baltian maat 1989–1990 saivat itsenäisyytensä takaisin 50-vuotta kestäneen neuvostomiehityksen jälkeen. Tietynasteista vapautumista uskontopolitiikassa entisessä NL:ssa, johon Baltian maat vuosina 1940–1989/90 kuuluivat, tapahtui jo perestroikan kaudella ja avoimuuspolitiikan eli glasnostin aikana, siis vuosina 1986–1990. Tässä Venäjän kirkon tuhatvuotisjuhalla eli *Milleniumilla* 1985 ja sitä seuranneella pääsihteeri Gorbačevin ja kirkon johtajien tapaamisella 1988 oli merkittävä rooli. Milleniumin vaikutti välillisesti myös kirkon ja valtion suhteiden uudelleen arvioimiseen ja niin ikään ateistisen kasvatusfilosofian uudelleen arvioimiseen.

Vuoden 1989 jälkeen ei enää juurikaan korostettu tieteellisen maailmankatsomuksen ja uskonnon ristiriitaa. Esim. VOK:n ja muiden kirkkojen mahdollinen myönteinen merkitys yhteiskunnan moraalisten ongelmien ratkaisemiseksi nousi lehdistön puheenaiheeksi erityisesti tuhatvuotisjuhlien aikaan. Kaikki tämä on ollut luonnollisestikin tärkeää uskonnonvapauden kehittymiselle kohti länsieurooppalaisia standardeja. Tässä yhteydessä ei ole syytä lähemmin tarkastella, missä määrin Venäjän federaation 1997 uskontolain voi katsoa edustavan länsimaisia uskonnonvapauden periaatteita.⁶ Riittäänee todeta, että Venäjän federaation 1997 uskontolaki lähtee siitä, että valtio on *uskonnon suhteen neutraali*. Vastavia ratkaisuja löytyy myös läntisestä Euroopasta lähinnä Ranskasta ja

Yhdysvalloista, vaikkakin näiden maiden uskontopolitiikan ideologinen sytyke on ollut toinen, nimittäin valistuksen ajan rationalismi ja sen pohjalta muotoutunut ihmisoikeuksien julistus uskonnonvapausvaateineen. Sen sijaan teemamme kannalta on tärkeää todeta, että 1980-luvulle saakka NL:n uskontopolitiikan ja uskonnollista toimintaa säätelevien lakien – jotka ulottivat vaikutuksensa myös Baltian neuvostotasavaltojen alueelle – tarkoituksena oli kontrolloida ja minimoida uskonnon vaikutusta.

Tarkasteltaessa uskonnonvapauden toteutumista Baltian maissa sen jälkeen kun nämä maat 1989–1990 itsenäistyivät, on todettava, että länsimaiselle kansalaisyhteiskunnalle ja uudelle eurooppalaiselle vapausajattelulle ominainen positiivinen uskonnonvapauden tulkinta on vasta esiinmurtautumassa Baltian maiden lainsäädäntöön. Selkeästi on kuitenkin jo nähtävissä, että Viron, Latvian ja Liettuan uusissa uskontolaeissa pyritään yhtäältä kehittämään valtion ja uskonnollisten yhteisöjen yhteistyötä yhteiskunnan tukemiseksi ja toisaalta edistämään yhteisymmärrystä, suvaitsevaisuutta ja kunnioitusta omantunnonvapautteen ja uskonnonvapautteen liittyvissä kysymyksissä. Näiden maiden uskonnonvapauslainsäädännöt ovat myös selkeästi lähentyneet uutta eurooppalaista vapausajattelua siinä, että niissä pyritään aidosti ottamaan huomioon, miten valtio voi aktiivisesti suojata ja turvata ihmisoikeuksien ja kansalaisvapauksien – myös uskonnonharjoittamisen – toteutumisen alueellaan.

Se miksi harppaus suoraan eurooppalaiseen vapausajatteluun ei Baltian maissa ole aivan helppoa, johtuu yhtäältä neuvostoajan rasitteista ja toisaalta ainakin osittain myöskin historiallisesta taustasta, jolle on ominaista melko heterogeeniset lähtökohdat. Seuraavassa tarkastelen yksityiskohtaisemmin (1) kirkon ja valtion suhteiden taustahistoriaa Baltian maissa, joka auttaa ymmärtämään, miksi niiden integroitumien suoraan moderniin eurooppalaiseen vapausajatteluun ei ole ongelmantonta. Toiseksi tarkastelen (2) Baltian maiden kehitystä kohti uskonnonvapautta ja uskonnonvapauslain keskeisiä sisältöjä (Virossa ja Liettuaassa) kirkon (uskonnollisten yhteisöjen) ja valtion suhteiden kannalta. Kolmanneksi pyrin (3) kokoamaan yhteen, millaisia johtopäätöksiä Baltian maiden uskonnonvapauskehityksestä voidaan vetää.

2 Kirkon (uskonnollisten yhteisöjen) ja valtion suhteiden historiallinen kehitys Baltiassa

2.1 Katsaus Baltian maiden uskonnolliseen karttaan

Baltian maat ovat kokonaisuutena itse asiassa melko ainutlaatuinen eri uskonnollisten traditioiden mosaiikki. Suurin osa kristityistä kuuluu tänä päivänä joko evankelis-luterilaiseen, roomalaiskatoliseen tai ortodoksiseen kirkkoon. Evankelis-luterilaiset ovat enemmistö Virossa⁷, katolilaiset enemmistö Liettuaassa (90% väestöstä). Latviassa puolestaan roomalaiskatolilaiset ja luterilaiset ovat melko tasavahvasti edustettuina. Kun 3/4 Latvian alueesta on historiallisesti ollut luterilaista aluetta, sen kaakkoiskulma, ns. Latgalen alue⁸, jolla on ollut pitkät historialliset suhteet Liettuaan ja Puolaan, on ollut lähes yksinomaaisesti roomalaiskatolisten valta-alueita. Venäläinen ortodoksia puolestaan levittänyt venäläisväestön keskuuteen, joka muutti maahan 50-vuotta kestäneen neuvostomiehityksen aikana. Suurin osa Venäjän ortodoksisen kirkkoon kuuluvista asuu Virossa ja Latviassa, joihin molempiin on muodostunut oma vahva venäläinen populaationsa. Virossa ortodoksisuus on toiseksi suurin kristillinen tunnustuskunta⁹, Latviassa kolmanneksi suurin roomalaiskatolilaisten ja luterilaisten jälkeen. Se tosiasia, että sekä Virossa että Latviassa on neuvostovallan perintönä olemassa tiettyä jännitystä venäläisten maahanmuuttajien ja paikallisten välillä ei ole suinkaan ollut omiaan vahvistamaan keskinäistä uskonnollista suvaitsevaisuutta.

Mainittujen kolmen suuren kirkkokunnan lisäksi Baltian alueella on säilynyt eräitä elinvoimaisia uskonnollisia yhteisöjä: helluntalaisia, baptesteja, vapaakirkkolaisia (adventisteja ja metodisteja), venäläisiä vanhauskoisia ja juutalaisia. Liettuaassa on jopa säilynyt pieni muslimien yhteisö.

Virossa, josta on käytettävissä yksityiskohtaisempia tilastoja¹⁰, voidaan todeta, että ensimmäisenä Viron itsenäisyyden aikana 1918–1940 erityisesti helluntaiherätys sai jalansijaa. Neuvostomiehityksen aikana baptistit ja vapaakirkot (adventistit ja metodistit) pakotettiin yhdistymään evankelisten kristittyjen ja baptistien unioniksi neuvostomallin mukaisesti.¹¹

Traditionalistien kristillisten kirkkojen rinnalle alkoi ilmestyä uusia uskonnollisia liikkeitä neuvostomiehityksen loppuvaiheessa. Perestroikan ja glasnostin kaudella nämä uskonnolliset yhteisöt rupesivat rekisteröitymään.¹² Neuvostomiehityksen aikana kaikkia uskonnollisia yhteisöjä vainottiin ja osa niistä näivetty ateistisen propagandatyön seurauksena.

Viron itsenäistyttyä 1990-luvun alussa jälleenrakentuvassa yhteiskunnassa koettiin “uskonnollinen renessanssi”, joka oli melko yleinen kehityslinja kaikissa Itä-Euroopan jälkikommunistisissa yhteiskunnissa. Nämä

prosessit olivat yhtäältä kansallisen identiteetin ilmausta ja toisaalta reaktio neuvostovallan harjoittamaa yksilöllisen vapauden tukahduttamista vastaan. Mutta itsenäisyyden aiheuttama haltioituminen uskonnosta lopahiti nopeasti ja laajalla rintamalla tapahtunut uskonnollisten organisaatioiden jäsenmäärien kasvu loppui. Viroa voidaankin nykyään pitää melko sekularisoituneena maana.

Nykyisestä kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen uskonnollisesta jakautumisesta Virossa, Latviassa ja Liettuassa ks. oheiset taulukot 1, 2 ja 3.

Taulukko 1: Viro

Tunnustus	seurakuntia	jäseniä
Roomalaiskatolinen kirkko	7	3.000
Viron apostolinen ortodoksinen kirkko	39	30.000
Venäjän ortodoksinen kirkko (VOK)	n. 30	
Viron evankelis-luterilainen kirkko	167	185.000
Viron evankelis-hemhutilainen seurakunta	1	n. 100
Viron evankelisten kristittyjen ja baptilistikirkkojen unioni	87	6.500
Viron seitsemännän päivän adventistit	18	1.997
Viron yhdistynyt metodistikirkko	20	1.842
Viron kristillinen helluntaikirkko	34	2.500
Viron vanhauskoisten seurakuntaunioni	11	10.000
Viron karismaattisten seurakuntien evankelinen unioni	26	1.000
Viron vapaaseurakuntien unioni	6	1.000
Viron täyden evankeliumin seurakuntien unioni	5	1.000
Viron Pyhän Gregorin apostolinen kirkko	1	1.000
Ukrainan kreikkalais-katolisen kirkon seurakunta Tallinnassa	1	300
Talinnan "Apostolisen Hengen evankeliumin kristityt" -seurakunta	1	60
Talinnan Kveekarien Pyhän Mikaelin ilmestys -seurakunta	1	100
Viron juutalaiset seurakunnat	3	n. 200
Viron muhamettilainen seurakunta	1	n. 10.000
Viron uus apostolinen kirkko	10	2.500
Jehovan todistajien seurakuntaunioni Virossa	7	2.600
Talinnan Myöhempien aikojen pyhien Jeesuksen Kristuksen kirkko (mormonit)	1	300
Taaran talo ja Äiti Maan ihmiset	3	287
Talinnan Baha'i yhteisö	1	85
Talinnan Krishna seurakunta	1	50

Taulukko 2: Latvia

Tunnustukset (Uskonnolliset organisaatiot)	1980	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	2000	Jäseniä
1 Luterilaiset	206	252	269	282	291	295	297	303	304	302	400.000
2 Roomalaiskatoliset	178	187	186	190	194	198	198	203	231	243	500.000
3 Ortodoksit	88	89	89	90	100	106	108	112	112	112	190.000
4 Vanhauskoiset	68	65	52	54	56	55	55	55	62	65	70.000
5 Baptistit	62	61	63	68	70	74	77	80	78	85	6.000
6 Seitsemännän päivän advent.	23	28	27	33	33	42	42	43	44	44	4.000
7 Metodistit	—	—	1	2	3	4	6	8	9	10	500
8 Juutalaiset	4	4	4	5	5	5	6	6	5	7	6.000
9 Armenian apostolinen kko.	—	—	—	—	1	1	1	1	1	1	300
10 Muslimit	—	—	—	—	1	2	3	3	3	6	350–2.000
11 Krishna	—	—	1	1	1	1	1	1	3	8	500
12 Uusi apost. kko.	—	—	1	1	1	1	1	1	10	11	100
13 Helluntail.	2	7	19	27	37	42	44	46	49	73	10.000
14 Karismaatikot	—	—	1	6	8	9	9	11	15	15	8.000
15 Budhalaiset	—	—	2	5	5	5	5	5	4	2	100
16 Taolaiset	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	10
17 Muut (ei tunnustukselliset)	—	—	9	13	18	19	13	20	20	25	5.000
18 Jeshua	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	50
19 Vissarionin (ortodok. kultti)	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	100
20 ECKANGAR	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	11
21 Mormonit	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2.000
22 Bahai	—	—	—	—	1	1	1	1	1	1	100
23 Presbuteerit	—	—	—	—	—	—	—	—	1	2	35
24 Sintoistit	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	10
25 Sucko Machikari	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	50
26 Jehovantodistajat	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	50
27 Kansalliset keltit (pakanat)	—	—	—	—	—	—	—	—	13	13	13
28 Skientologia kirkko (Dianetiikka)	—	—	—	—	—	—	1	1	1	1	1.000
29 Brahma Kumaris	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	100
30 Sati-sai Baba	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	10
31 Christian Sciance	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	100
32 Sang Mjang Moons organisaatiot	—	—	—	—	—	—	—	2	2	2	2

Latvia: Teologiset koulutuslaitokset

	1991	1992	1993	2000
Luterilaiset	–	–	–	1
Katoliset	–	1	1	1
Ortodoksit	–	–	1	1
Baptistit	1	1	1	1
YHT.	1	2	3	4

Luostarit	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	2000
Katoliset	1	3	3	4	4	6	6	7
Ortodoksiset	1	1	2	2	2	2	2	2
YHT.	2	4	5	6	6	8	8	9

Lähde: Taulukot 1 & 2, *Balodis* 2000, 357, 355–356. – European Journal and State Research 2000.

Taulukko 3: Liettua seurakuntia

Roomalais-katolinen kirkko	749
Kreikkalais-katolinen k.	3
Evankelis-luterilainen k.	20
Evankelis-reformoitu k.	2
Venäjän ortodoksinen k.	43
Vanhauskaiset	22
Sunni muslimit	1
Juutalaiset	1
Karaite yhteisö	1

Lähde: *Statistical Yearbook of Lithuania*, Vilnius, Department of Statistics of the Government of the Republic of Lithuania. Methodical Publishing Centre, 1998, 69.

Tunnustus	jäseniä
Adventisti kirkko	n. 5.500
Kansainvälinen Krishna tietoisuuden yhteisö	n. 1.000
Jehovantodistajat	n. 4.000
Tikejimo Žodis	n. 3.000

Lähde: *Religines bendruomenes*, Vilnius, Department of Statistics of the Government of the Republic of Lithuania. Methodical Publishing Centre, 1996, 34–35.

2.2 Kansallinen herääminen Baltiassa

Toinen historiallisesti merkittävä tekijä, joka selittää eräitä eroja läntiseen ja esim. skandinaaviseen kirkolliseen perintöön nähden, on tietty kansallistunteen puuttuminen uskonnollisuudesta Virossa ja Latviassa.

Yleisessä katsannossa uskonnollisuus Virossa ja Latviassa ei ole ollut samalla tavalla kansallistunteen läpikulkemaa, kuten esim. katolisessa Puolassa. Tähän ovat vaikuttaneet monet tekijät. Ensinäkin Virossa ja Latviassa ei ole ollut yhtä yhtenäistä uskontoa. Historiallinen perintö, tapa, jolla kristillisuus levisi Viroon ja Latviaan, on jättänyt epäilemättä jälkensä kummankin kansakunnan omaan yhteiseen muistiin. 1100-luvulla saksalaiset ristiretkiläiset alistivat virolaiset ja latvialaiset heimot ja saivat nämä voimatoimin kääntymään kritityiksi. Katolinen piispa Albert ja Miekkaveljestön ritarikunta yhdistivät voimansa siten, että veljeskunnan ritarit valloittivat maan ja papit saattoivat kasta ihmisiä katoliseen uskoon. Valloituksen seurauksena paavista universaalinen katolisen kirkon päänä tuli Viron ylin lääninherra. Paavi otti henkilökohtaisesti virolaiset vastakäännytyt "suojelukseensa" ja vakiinnutti näin katolisen kirkkovaltion viroon alueella. 1600-luvulla tapahtui käänne, kun Virossa tuli luterilaisen Ruotsin hallitsema. Luterilainen kirkko alkoi dominoida kaikkia elämän alueita ja katolinen kirkko käytännöllisesti katsoen karkotettiin Virossa. Reformaatio muutti kirkko-valtio-suhteen ylösalaisin, tarkemmin sanotuna maakirkoksi.¹³ Latviassa saksalaista luterilaisuutta seurasi puolestaan venäläisten valtakausi ja sen mukanaan tuoma ortodoksisuus.

Sekä katoliset että luterilaiset valloittajat toivat mukanaan ei vain kristillisen ideologian, vaan myös oman juridisen ja poliittisen järjestelmän. Saksalaisen ritarikunnan jäsenistä tuli uusia valtiata ja isäntiä ja he hallitsivat useita vuosisatoja Viroa ja Latviaa saksalaisen tai saksalais-tuneen papiston avustuksella. Miekkalähetyksen turvin suoritettu kristillistäminen oli kuitenkin usein pinnallista, paikallinen rahvas säilytti uskonsa omiin jumaliinsa ja jumaluuksiinsa, samalla tavoin kuin esim. marit ovat säilyttäneet Venäjällä omat luonnonuskomuksensa, vaikka valtaosa mareista on ortodokseja.¹⁴

Toinen merkittävä tekijä on, että luterilainen papisto sanamukaisesti hukkasi mahdollisuutensa ns. kansallisen heräämisen aikana. Kun kansallinen herääminen tapahtui Virossa ja Latviassa 1800-luvun jälkipuolella¹⁵, se vaikutti erittäin voimallisesti kulttuurisen tietoisuuden kasvuun, muuta kansallinen herääminen – yllättävää kyllä – ei juurikaan kiinnostanut huomattavia uskonnollisia merkkihahmoja, lukuunottamatta katolista papistoa Liettuassa.

Liettualla on takanaan aivan erilainen historia. Liettua puolustautui menestyksellisesti saksalaisia ristiretkeläisiä vastaan ja se oli puolalaisen

katolisen vaikutuksen ydinaluetta. Uskonnon asema kansallisuutta yhdistävä tekijänä on ollut hyvin samanlainen kuin Puolassa. Liettuan suurherttuakunta oli yksi 1200- ja 1300-lukujen voimatekijöistä Euroopassa. Liettuan herttuakunnan prinssit, jotka hyötyivät tuolloisen Venäjän heikkoudesta – Venäjähän soti sekä mongooleja että saksalaisia teutoniritaareita vastaan – saivat haltuunsa ns. läntisen Rutenian. Tuolloin osa Venäjästä, Ukrainasta ja Valko-Venäjästä liitettiin Liettuan suurherttuakuntaan. Itse asissa tuolloin näiden alueiden asukkaita alettiin ensi kertaa kutsua liettualaisiksi. Keskiaikaisen Liettuan virallinen kieli oli kirkkoslaavi, jota ihmiset tuolloin osasivat myös puhua toisin kuin nykyään. Moskovan Venäjän ja Liettuan suurherttuakunnan taistellessa keskenään, jesuiittojen vastauskonpuhdistus onnistui samanaikaisesti sulattamaan alkuperäisen liettualaisen kansanhurskauden roomalaiskatolisuuden osaksi. Kun Liettua sitten 1815 liitettiin osaksi Venäjän imperiumia, katolisesta kirkosta tuli hyvin tärkeä osa kansallista vapautusrintamaliikettä, joka johti sittemmin kahteen kansannousuun vuosina 1830–31 ja 1863.¹⁶

Se, että kansalliseen heräämiseen suhtauduttiin eri tavoin Latviassa ja Virossa ja toisaalta Liettuaassa kuvaa hyvin luterilaisen ja katolisen papiston erilaista suhtautumista tavalliseen talonpoikaisväestöön ja rahvaaseen. Reformaation jälkeen papisto luterilaisilla alueilla Latviassa ja Virossa erottautui ajan tavan mukaan aristokraattisesti alkuperäisväestöstä. Liettuaassa taasen katolinen papisto nautti kansan varauksetonta sympatiata, koska nämä olivat olleet hyvin aktiivisesti luomassa (erityisesti 1800-luvulla) Liettualle uutta poliittista eliittiä, johon kuului myös ns. rahvaan edustajia.

Myös se, että papiston suhde tavalliseen rahvaaseen ja nationalismiin Latviassa ja Virossa oli tyystin erilainen kuin Liettuaassa, selittää, miksi ensiksi mainituissa ei ole ollut kovin vahvoja edellytyksiä ns. uskonnollisen nationalismin syntymiselle. Sen sijaan Liettuaassa katolisesta perinteestä noussut uskonnollinen nationalismi oli vahva käytevoima neuvostomiehityksen alkuaikana, mutta sittemmin se on menettänyt nationalistisen luonteensa. Tämä kehitys kohti sanoisimmeko neutraalimpaa suhtautumistapaa juontaa juurensa Liettuan kahden itsenäisyyden vuosikymmenen ajasta (1918–1940), jolloin kristilliset kirkkojen pääsuuntaukset integroituivat osaksi yhteiskuntaa pitkälti kansallisten ominaispiirteidensä, etenkin kielipohjan mukaisesti.

3. Kehitys kohti uskonnonvapautta

3.1 Neuvostokausi (1940–1989/99) ja sen jättämä aattellinen perintö uskonnonvapauden kehittymiselle

Kuten edellä sanotusta on jo käynyt alustavasti ilmi, uskonnonvapauden kehittyminen Baltian maissa on ollut voimakkaasti sidoksissa 1900-luvun poliittiseen kehitykseen, erityisesti 2. maailmasotaan ja sen jälkimaininkeihin. Baltian maiden kohtalo sinetöityi Hitlerin ja Stalinin välisessä salaisessa sopimuksessa (23. elokuuta 1939), jonka mukaan Baltian maat – Viro, Latvia ja Liettua – kuuluivat NL:n etupiiriin. Sen mukaisesti NL miehitti Latvian 17. kesäkuuta 1940. Sama kohtalo seurasi Liettuaa ja Viroa. Tätä kehitystä seurasi Saksan suurhyökkäys Neuvostoliittoon 22. kesäkuuta 1941 – ns. operaatio Barbarossa – jonka myötä alunperin NL:n etupiiriin kuuluneet Baltian maat siirtyivät natsi-Saksan alaisuuteen. Kun 2. maailmansota sitten päättyi 9. kesäkuuta 1945 Baltian maat tulivat jälleen Neuvostoliiton vahvaan kontrolliin ja sen harjoittaman hyvin tietoisien uskontopoliittikan alaiseksi.

NL:n harjoittaman uskontopoliittikan¹⁷ – joka ankkuroitui marxilais-leniniläiseen teoriaan ja jota tuettiin voimakkaalla ateistisella propagandalla – mukaisesti ei ainoastaan Venäjän Ortodoksista kirkkoa (VOK) vaan yleensä kristillisiä kirkkoja ja uskonnollisia yhteisöjä pidettiin taantumuksellisenä voimana, jota vastaan tuli taistella kaikin mahdollisin voimin. Uskontopoliittikka oli eräs keskeinen ase tässä taistelussa ja harjoitettua uskontopoliittikkaa tuettiin mm. NKP:n alaisilla lehdillä, joista tunnetuin NL:ssa oli *Nauka i Religija* eli Tiede ja uskonto, joka alkoi ilmestyä v:sta 1959.¹⁸ Yhteistä näille *Nauka i Religija* -lehden tyyppisille julkaisuille, joita ilmestyi myös Baltiassa, oli uskonnollisen maailmankatsomuksen puutteellisuuden osoittaminen epätieteellisenä ja materiaalistisen maailmankatsomuksen luominen ns. tieteellistä tietoa levittämällä (uskon vastakohtana) sekä toimiminen ateistisen työn viestintäväläneenä.¹⁹

Lähtökohtaisesti voidaan todeta, että neuvostokautena NL:n uskonnonvastaiset lait ja ateistinen propaganda saavuttivat Baltiassa pitkälti tarkoituksensa, ne vaurioittivat pahoin kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen rakennetta ja toimintaedellytyksiä. Myöskään todellisesta (positiivisesta) uskonnonvapaudesta ei neuvostokautena voida puhua.

3.2 Uskontolainsäädännön ja uskonnonvapauden kehitys Baltian maissa entisen NL:n romahduksen jälkeen

Kun NL romahti Baltian maissa tapahtui sama käänne kuin Venäjällä: kirkkojen mahdollinen myönteinen merkitys moraalisten ongelmien ratkaisemiseksi nousi keskeisesti esille. Itsenäistymistä seuranneina ensimmäisinä vuosina katsottiin, että mikä tahansa uskonto oli hyväksi neuvostoajalta perityneen yleisen heikon moraalin uudistamiseksi ja parantamiseksi. Niinpä erilaiset uudet uskonnolliset liikkeet ryntäsivät kilvan täyttämään yhteiskunnassa vallinnutta arvotyhjiötä. Vuonna 1997 pelkästään Latviassa oli 100 erilaista kulttiyhteisöä. Kehityksen ensimmäisessä vaiheessa näillä uskonnollisilla yhteisöillä oli erinomaiset mahdollisuudet järjestäytyä traditionaalisten kirkkojen ja tunnustusten tavoin. Niinpä esim. Latviassa uudet uskonnolliset liikkeet leviittyivät julkisiin kouluihin, joissa ne pyrkivät saamaan saman aseman kuin eräissä läntisen Euroopan maissa tunnustuksellisella uskonnonopetuksella on kouluissa.

Voimakas uususkonnollinen liikehdintä aiheutti kuitenkin melko pian huolen yhteiskuntarauhan rikkoutumisesta ja niinpä kaikissa Baltian maissa luotiin – kehityksen toisessa vaiheessa – uusi uskontolainsäädäntö, johon kirjattiin kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen oikeudet ja velvollisuudet. Virossa uusi uskontolainsäädäntö otettiin käyttöön 1993, Latviassa ja Liettuassa 1995. Merkittävää on, että Baltian maat neuvottelivat yhteisesti Latviassa niistä periaatteista, joille uusien uskotolakien olisi rakennuttava. Yhteinen konsensus vallitsi siitä, että lähtökohtaisesti Baltiassa oli historiallisesti kaksi uskontoa ja neljä kristillistä tunnustuskuntaa. Edelleen vallitsi yhteisymmärrys siitä, että Viro, Latvia ja Liettua ovat *uudelleen rakentuvia yhteiskuntia*, joissa perinteiset uskonnot ja niiden edustama perinteinen uskonnollinen opetus on se arvoperusta, jolle kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen yhteistyötä yhteiskunnan tukemiseksi pitäisi ensisijaisesti rakentaa.

Itse asiassa voidaan puhua yhteiskunnassa vallitsevasta äänettömästä sopimuksesta (concordance tacit). Sen mukaan valtio yhtäältä tunnustaa uskonnollisten yhteisöjen olemassaolon niin kauan kuin niillä on selkeä laillinen status (esim. ns. *bona fide* yhteisöt, jotka on muodostanut joko ryhmä ko. valtion kansalaisia tai henkilöt, jotka laillisesti asuvat pysyvästi ko. valtion alueella). Tältä pohjalta valtio takaa tasarvoisen kohtelun kaikille uskonnollisille yhteisöille. Toisaalta valtio myös varoo samaistamasta traditionaalisia uskonnollisia yhteisöjä (kirkkoja) yhdistysten, liikeyritysten tai säätiöiden tasolle lainsäädännössä.

Edellä todettiin jo, että Latviassa pidetyssä kokouksessa yhteinen konsensus vallitsi siitä, että lähtökohtaisesti Baltiassa oli historiallisesti kaksi uskontoa ja neljä kristillistä tunnustuskuntaa. Baltian maiden uusien uskotolakien mukaisesti seuraavat uskonnot ja kristilliset tunnustukset tunnustetaan myös "traditionaaliksi uskonnoiksi ja tunnustuksiksi": Juutalaisuus, sunniitti islamilaisuus (eli ns. sunnamuslimit Liettuassa), venäläinen ortodoksisuus, Venäjän vanhauskoisuus, roomalaiskatolisuus, evankelisluterilaisuus, reformoidut (Latviassa), babtistit, adventistit (Latviassa) ja helluntailaiset.

Viron lainsäädännön mukaan kaikki ne uskonnolliset ryhmät, jotka eivät sisällyneet edellä mainittuun "traditionaalisten uskontojen" listaan luokitellaan "uskonnollisiksi yhteisöiksi". **Liettuassa** niin sanottu ei-traditionaalinen uskonnollinen yhteisö, mikäli se voi todistaa, että se on vaikuttanut kansalliseen kulttuuriin 25-vuoden ajan, voi saada traditionaalisen uskonnon statuksen parlamentin äänestyksen kautta. **Latvian** lainsäädännön mukaan millä tahansa uskonnollisella yhteisöllä on oikeus rekisteröityä, joka antaa niille laillisen statuksen ja verohelpotuksia, mutta *rekisteröityminen ei kuitenkaan anna oikeutta opettaa uutta uskontoa yleisissä kouluissa*.

3.3 Viron, Latvian ja Liettuan uusien uskonnonvapauslakien keskeisimmät painotukset

3.3.1 Uskontoa koskevien lakien kehitys Virossa

3.3.1.1 Uskonnonvapaus Virossa ennen neuvostomiehitystä (1918–1940) ja sen jälkeen (1989/90–)

Selkeimmän esimerkin siitä, miten uskonnonvapaus on kehittynyt Baltian maissa ennen neuvostomiehitystä (1918–1940) ja sen jälkeen (1989/90–), tarjoaa Viro.

Merilin Kiviorgin mukaan uskontoa koskevien lakien kehitys voidaan palauttaa Viron tasavallassa neljään eri ajanjaksoon. Ensimmäinen ajanjakso liittyy vuosiin 1918–20. Vuonna 1918 Virossa tuli itsenäisen tasavalta ja 1920 muotoillussa perustuslaissa säädettiin periaate, jonka mukaan kirkko oli erottettu valtiosta. Vuoden 1920 perustuslakia seurasi v. 1925 uskonnollisia yhdyskuntia ja yhteisöjä koskeva laki, joka korosti kaikkien uskonnollisten yhteisöjen tasapuolista kohtelua ja eroa valtion ja kirkon välillä. Muotoiltaessa 1920 perustuslakia esikuvina käytettiin vuo-

den 1874 Sveitsin perustuslakia ja vuoden 1919 Saksan perustuslakia. Uskonnonvapaus-klausuuli perustui ideoille, jotka saatiin Yhdysvaltain vastaavista klausuuleista.²⁰

Toinen ajanjakso ajoittuu vuoteen 1930, jolloin Viron yhteiskunnassa tapahtui huomattavia poliittisia muutoksia, joita kuvavat sellaiset iskusanat kuin valtionhallinnon keskittäminen, vallan keskittäminen, demokration heikentäminen ja valtiokontrollin laajentaminen. Vuonna 1934 kirkkoja ja uskonnollisia yhteisöjä koskevan lain vahvisti Valtion vanhin (presidentti) eikä parlamentti. Tämä laki kohteli kirkkoja ja uskonnollisia yhteisöjä eri tavoin lain edessä. Suuret kirkot (yli 100.000) saivat tiettyssä mielessä valtiokirkon aseman. Kaikkien kirkkojen hallinto alistettiin valtiokontrollin alaiseksi. Vuoden 1938 perustuslain artikla 84 (1)b:n mukaan kahden tärkeimmän ja suurimman kirkon johtajat (Viron ev.-lut kirkon ja Viron apostolis-ortodoksisen kirkon, joilla molemmilla oli yli 100.000 jäsentä) saivat *ex officio* jäsenyyden parlamentin ylähuoneessa, *Riiginöukogussa*.²¹

Kolmas ajanjakso alkoi neuvostomiehityksestä Virossa. NL:ssa uskontolaki perustui 1918 leninistiseen asetukseen, jossa kirkko erotettiin valtiosta ja koululaitos kirkosta. Kiviorg huomauttaa, että eriskummallinen tosiasia oli, että valtion ja kirkon (samoin kuin uskonnollisten yhteisöjenkin) erottaminen toisistaan, oli itseasiassa "ei-erottamista", koska valtio kontrolloi kaikkea uskonnollisten yhteisöjen toimintaa, heidän johtajiaan ja joskus jopa niiden jäseniä. Vuonna 1977 tuli uusi asetus uskonnollisten kollektiivien yleisestä asemasta, mutta perustavat periaatteet pysyivät samoina.

Neljäs vaihe alkoi itsenäisyyden palauttamisesta 1990-luvun alussa ja uuden perustuslain vahvistamisesta 1992. Tällöin uskonnonvapautta koskevia klausuuleja 1992 perustuslaissa seurasi vuonna 1993 kirkkoja ja seurakuntia koskeva laki. Laissa oleva kirkkoja ja seurakuntia koskeva muotoilu on parhaillaan jatkovalmistelun alla. Vaikka Viro uudistaa uskontolainsäädäntöään ja pyrkii ottamaan siinä huomioon myöskin Viron tasavallan lait ennen neuvostomiehitystä, Kiviorg painottaa, että uusi uskontolaki lähtee ensisijaisesti positiivisesta uskonnonvapauden tulkinnasta, joka edellyttää sekä eurooppalaisen ja kansainvälisen oikeuden periaatteiden huomioimista.²²

3.3.1.2 Uskonnonvapauden lainsäädännölliset lähtökohdat

Virossa oikeus uskonnonvapauteen on turvattu jo 1922 valtiosäännössä ja sittemmin kansainvälisissä ihmisoikeusasiakirjoissa ilmaistuissa periaatteissa, jotka on istutettu Viron lakiin. Lähtien kansainvälisen lainsäädän-

nön linjauksista Viron perustuslain § 3. määrittelee, että kansainvälisen lainsäädännön universaalisti tunnustetut periaatteet ovat erottamaton osa Viron lainsäädäntöä.²³ §:ssä 123 todetaan, että mikäli Viron lait tai muut lailliset instrumentit ovat ritiriidassa ulkomaisten sopimusten kanssa, jotka Viron parlamentti, *Riigikogu*, on vahvistanut, ulkomaisten sopimusten säädöksiä tullaan käytännössä soveltamaan.²⁴ Viro onkin vahvistanut suurimman osan eurooppalaisista ja kansainvälisistä ihmisoikeusdokumenteista. Viron perustuslain § 3 määrittelee suurimman osan maailmanlaajuisesti tunnustetuista kansainvälisen lain periaatteista ja standardeista eikä nykyiseen perustuslakiin tarvita tältä osin uusia muutoksia. Kansainvälisen lain perusperiaatteet tulevat ennen kansallista lainsäädäntöä ja ne ohjaavat lainsäädännöllistä, hallinnollista ja juridista toimintaa.

Viron perustuslaki edellyttää uskonnonvapauden turvaamista. Sen 2. luvun § 40 kuuluu:

“Jokaisella on omantunnon-, uskonnon- ja ajatuksenvapaus. Jokainen voi vapaasti kuulua kirkkoihin ja uskonnollisiin yhdistyksiin. Valtio kirkkoa ei ole. Jokaisella on vapaus yksin tai yhdessä toisten kanssa harjoittaa julkisesti ja yksityisesti uskontoaan, kunhan se ei aiheuta vahinkoa yleiselle järjestykselle, terveydelle tai moraalille.”

Perustuslain 2. luvun § 40 laajenee §:ssä 45 käsittämään ilmaisunvapauden, § 47 käsittää kokoontumisen vapauden ja § 48 puolestaan yhdistymisvapauden.

Uskontoja koskevien lakien lähtökohdat ovat seuraavat:

- 1) Säädökset, jotka on asetettu kansallisessa laissa (Viron perustuslaki, asetus voittoa tavoittelemattomista organisaatioista, kirkkoja ja seurakuntia koskeva laki ja muut asetukset, jotka suoraan tai epäsuorasti säätelevät yksilöllistä ja yhteisöllistä uskonnonvapautta);
- 2) Säädökset, jotka on asetettu kansainvälisessä laissa;
- 3) Perusvapauksien ja perusoikeuksien tulkinta oikeushallinnossa (joka sisältää Euroopan neuvoston ihmisoikeuspäätökset ja Euroopan oikeusistuimen päätökset ja Viron korkeimman oikeuden päätökset).²⁵

3.3.1.3 Uskonnollisten yhteisöjen oikeudellinen asema

Vuonna 1993 tuli voimaan *Kirkkojen ja seurakuntien laki* (Kirikute ja koguduste seadus), joka edellyttää kirkkojen, seurakuntien ja seurakuntien liittojen olevan juridisia oikeushenkilöitä ja määrittelee niiden toiminnan laillisen aseman. Kirkkojen, seurakuntien ja seurakuntien liittojen täytyy rekisteröityä Viron sisäasianministeriön uskontoasiain osaston (usuasjade osakond) alaiseen *Viron Kirkkojen, seurakuntien ja seurakuntien liittojen rekisteriin*. Rekisteröityäkseen kirkon, seurakunnan tai seurakuntien liiton täytyy esittää sisäasianministeriölle tarkistettaviksi hyväksytty hakemus, perustamiskokouksen perustamisasiakirjat ja pöytäkirjat, jotka julkinen notaari on vahvistanut. Seurakunnan rekisteröimiseen vaaditaan vähintään 12 henkilön anomus, seurakuntien liiton rekisteröimiseksi vähintään kolmen seurakunnan hakemus.²⁶ Perustajajäsenten ei tarvitse olla Viron kanslaisia.²⁷ Uskonnollisen yhteisön tai kirkon hengellinen keskus voi sijaita ulkomailla, mutta sen johdon täytyy olla Virossa.

Uskonnollisten yhteisöjen toimintaa säätelee puolestaan *Laki voittoa tavoittelemattomista yhdistyksistä* (Mittetulundusühingute seadus)²⁸, ja niiden täytyy rekisteröityä oikeusistuimessa *voittoa tavoittelemattomien organisaatioiden ja säätiöiden rekisteriin*. Vuonna 1998 sisäministeriö esitteli riigikogulle uuden ehdotuksen Kirkkojen ja seurakuntien laiksi. Syyskuussa 2000 lakiehdotus läpäisi riigikogun ensimmäisen käsittelyn ja kesäkuussa 2001 uusi laki hyväksyttiin. Tasavallan presidentti jätti kuitenkin hänelle suoduin valtuuksin lain vahvistamatta.²⁹ Sen vuoksi lakiehdotus otettiin uudelleen riigikogun käsitteilyyn (ja tämän artikkelin ilmestyessä uusi laki on todennäköisesti jo hyväksytty). Jatkovalmistelussa olevan Kirkkojen ja seurakuntien lakiehdotuksen mukaan Viron Kirkkojen, seurakuntien ja seurakuntien liittojen rekisteri ja sille kuuluvat tehtävät delegoitaisiin tuomioistuimille.³⁰ Nykyisen lain mukaan viranomaiset voivat kieltäytyä rekisteröinnistä vain, mikäli uskonnollisen yhteisön perustamisasiakirjat ovat ristiriidassa lain kanssa. Lakiluonnokseen on kirjattu valmisteluvaiheeseen toimenpide, joka edellyttää, että mikäli oikeusistuimissa epäilee, että uskonnollisen yhteisön perustamisasiakirjat eivät ole sopusoinnussa lain kanssa, se voi pyytää tästä ministeriön tai asiantuntijakolleegion mielipidettä. Kritikoivasti on esitetty, että lainsäätäjät haluaisi näin laajentaa kontrolliaan (*ex ante*) uskonnollisia organisaatioita kohtaan.³¹

Vuoden 1993 *Kirkkojen ja seurakuntien lain* §:ssä 20 todetaan kuitenkin, että kirkot, seurakunnat ja seurakuntien liitot ovat voittoa tavoittelemattomia organisaatioita. Merilin Kiviorg täsmentää, että

Laki voittoa tavoittelemattomista yhdistyksistä ja Kirkkojen ja seurakuntien laki suhteutuvat toisiinsa kuten *lex generalis* ja *lex specialis*. Niinpä, yleisesti Viron lain mukaan uskonnolliset yhteisöt (kirkot mukaan lukien) ovat juridisia oikeushenkilöitä siviililainsäädännön mukaisesti. Vuoden 1993 jälkeen voimaan tullut siviililainsäädännön yleisen osan § 6 erottaa oikeushenkilöt *yksityisoikeudellisina juridisina henkilöinä* (johon kuuluvat: voittoa tavoittelemattomat organisaatiot, säätiöt ja voittoa tuottavat organisaatiot) ja *julkislain alaiset oikeushenkilöt* (valtio ja paikallinen hallitus). Lain § 36 sanoo, että oikeushenkilöt voidaan perustella vallitsevien lakien mukaisesti. Kiviorg huomattaa, että se, onko voimassaolevan nykyisen lain mukaan mahdollista pitää uskonnollisia organisaatioita tai joitain niistä oikeushenkilöinä julkislain valossa, on kiistanalainen kysymys. Eräillä uskonnollisilla organisaatioilla on järjestöjen luonne julkislaissa.³²

Kirkkoja ja seurakuntia koskevan lain § 2 antaa seuraavanlaisia oikeudellisia määritelmiä:

(1) **Kirkko**³³ on seurakunta tai seurakuntien muodostama yhdistys, jolla on piispallinen rakenne, ja joka on opetuksellisesti sitoutunut kolmen yhteisen kirkon tunnustukseen, ja se toimii ohjesääntöjen perusteella vaaleilla valitun tai nimitetyn hallituksen (neuvoston) alaisuudessa, joka on rekisteröity lailla.

(2) **Seurakunta**³⁴ on vapaaehtoinen luonnollisten henkilöiden yhteenliittymä (yhdistys), joka tunnustaa saamaa uskoa, ja joka toimii ohjesääntöjen perusteella vaaleilla valitun tai nimitetyn hallituksen (neuvoston) alaisuudessa, joka on rekisteröity lailla.

(3) **Seurakuntien liitto** on vähintään kolmen seurakunnan vapaaehtoisesti muodostama yhteisö, joka tunnustaa saamaa uskoa, ja joka toimii ohjesääntöjen perusteella vaaleilla valitun tai nimitetyn hallituksen (neuvoston) alaisuudessa, joka on rekisteröity lailla.

Kirkkojen ja seurakuntien lain (1993) jatkovalmistelussa uuteen lakiluonnokseen on lisätty yksi uusi oikeudellinen määritelmä: **luostari**.

Kirkkoja ja seurakuntia koskevan lain § 3 sanoo puolestaan:

Uskonnollisella yhteisöllä on ainoastaan osaksi samat tunnusmerkit kuin seurakunnalla.³⁵ Uskonnolliset yhteisöt ovat luonnollisten henkilöiden vapaaehtoisia yhteisöjä ja heidän toimintansa perustaa säätelee Laki voittoa tavoittelemattomista yhdistyksistä.

Vuoden 1993 Kirkkojen ja seurakuntien lain §:n 2 oikeudellisten määritelmien tarkoitus oli opetuksellinen. Koska Viro oli ateistinen maa 50-vuoden ajan, ja ihmiset olivat unohtaneet perustavat uskonnolliset käsitteet, katsottiin, että oli välttämätöntä kouluttaa heitä lain avulla. Kuten Merilin Kiviorg aivan oikein toteaa, tämä on osoittautunut kuitenkin problemaattiseksi. Vuoden 1993 laissa oikeudellisten määritelmien tarkoitus oli suojella mainittuja termejä ”kirkko”, ”seurakunta”, ”seurakuntien liitto”, ”uskonnolliset yhteisöt” niin, että näitä termejä käytetään niiden perinteisessä historiallisessa ja kulttuurisessa merkityksessä. Vuoden 1993 Kirkkojen ja seurakuntien lain mukaan, seurakunta merkitsee kuitenkin ei vain kirkollista seurakuntaa vaan ns. yksittäistä seurakuntaa. Yksittäinen seurakunta on Kirkkojen ja seurakuntien lain termistössä luonnollisten ihmisten muodostama yhteisö, joka voi tunnustaa kristillistä uskoa tai mitä tahansa uskontoa (religion) tai uskoa (belief).³⁶ On tärkeää huomata, että vuoden 1993 Kirkkojen ja seurakuntien laki määrittelee termin ”seurakunta” siten, että se voi tarkoittaa minkä tahansa uskonnon tai kulttiyhteisön seurakuntaa, ei siis vain kristillistä seurakuntaa.³⁷ On myös todettava, että oikeudelliset määrittelyt vuoden 1993 Kirkkojen ja seurakuntien laissa ovat ristiriitaisia 1992 perustuslakiin verrattuna. Perustuslaissa termit ”kirkko” ja ”uskonnollinen yhteisö” ymmärretään huomattavasti laajemmin kuin vuoden 1993 Kirkkojen ja seurakuntien laissa.

3.3.2. Uskonnollisten organisaatioiden rekisteröityminen Latviassa

Kuten Viron ja Liettuan, myös Latvian perustuslaki pitää sisällään uskonnonvapauden periaatteen ja sen lähtökohdan, että kirkko on erotettu valtiosta. Latviassa uskonnolliset organisaatiot on rekisteröity Uskonnollisia organisaatioita koskevan lain mukaisesti. Joitakin kultteja on rekisteröity nimikkeen sosiaalinen organisaatio alle, eräitä ei ole rekisteröity lainkaan.

Kirkko tai uskonnollinen organisaatio voi rekisteröityä oikeushenkilöksi, mikäli kirkko tai uskonnollinen yhteisö sitä haluaa. Rekisteröityminen ei ole kuitenkaan pakollista. Rekisteröityäkseen uskonnollisen organisaation täytyy esittää oikeusministeriölle tarkistettavaksi rekisteröintihakemus, perustamisasiakirjat ja pöytäkirjat.

Latviassa on muiden Baltian maiden tavoin rajoitettu eräissä tapauksissa uusien uskontojen rekisteröitymistä. Tämä ei kuitenkaan (uskonnonvapauslain nojalla) poissulje uusien uskonnollisten liikkeiden toimintaa, vaikka ne eivät ole rekisteröityjä. Latvian kansallisen lainsäädännön mukaan oikeusministeriö ei voi rekisteröidä uskonnollisia organisaatioita, mikäli niiden toiminta, oppi, pyrkimykset, päämäärät tai organisaatioiden uskonartiklat ovat Latvian oikeusnormien vastaisia.³⁸ Rekisteröinti ei ole mahdollista myöskään silloin, kun uskonnollinen organisaatio vaarantaa kansallisen turvallisuuden, yleisen rauhan ja järjestyksen, terveyden tai muiden ihmisten moraalini toiminnallaan (opetuksellaan), tai se julistaa uskonnollisen suvaitsemattomuuden ajatuksia. Oikeusministeriön päätöksen rajoittaa rekisteröitymistä tulee perustua johonkin edellä mainituista syistä, joiden perusteella uskonnollisen yhteisön rekisteröityminen evätään. Uskonnollisen organisaation voi toimia ainoastaan vallitsevan lainsäädännön puitteissa, sillä täytyy olla selkeä struktuuri (esim. piispaallinen struktuuri), joka on rekisteröity.

Kuten Latvian oikeusministeriön uskonnollisista asioista vastaava lakimies *Ringolds Balodis* tähdentää, Euroopan maiden kokemukset ovat osoittaneet, että paljon parempi tie yrittää kontrolloida uskonnollisten organisaatioiden toimintaa, on niiden rekisteröiminen, jolloin ne voivat vapaasti toteuttaa tehtävänsä kansallisen lainsäädännön mukaisesti. Tämä mahdollistaa myös niiden oikeudellisen vastuun, mikäli ne toimivat kansallista lainsäädäntöä vastaan tai vaarantavat yhteiskuntarauhan.³⁹ Balodis lisää, että valtion täytyy suojata myös ei-uskonnollisten kansalaisten oikeudet samoin kuin niiden uskonnollisten kansalaisten oikeudet, jotka joutuvat uusien aggressiivisten uususkontojen lähetystyön kohteeksi.⁴⁰ Balodisin kommentit ovat sikäli mielenkiintoisia, että niistä on luettavissa yleisempi ilmapiirin muutos. Uskonnonvapauslainsäädäntö on myös Latviassa selkeästi lähentynyt uutta eurooppalaista vapausajattelua siinä, että se pyrkii aidosti ottamaan huomioon, miten valtio voi aktiivisesti suojata ja turvata ihmisoikeuksien ja kansalaisvapauksien – myös uskonnonharjoittamisen – toteutumisen alueellaan.

Vuonna 2000 Latviassa perustettiin erillinen oikeusministeriön alainen uskonnollisten asioiden ministeriö.⁴¹ Tämä valtionhallinnon osa keskittyy uskonnollisten organisaatioiden rekisteröimiseen ja valtion ja kirkon välisten suhteiden selvittelyyn.⁴² Balodisin mukaan uskonnollisten asioiden ministeriö on myös instituutio, joka tutkii uusia uskonnollisia organisaatioita ja niiden vaikutusta yhteiskuntaan. Se keskittyy pääsääntöisesti – ja pyrkimättä luokittelemaan uskonnollisia yhteisöjä keskenään – mahdollisten riitakysymysten sovitteluun jo ennen kuin ne tulevat oikeusistuimeen. Ministeriö tarjoaa myös hallinnollista apua uskonnollisten organisaatioiden rekisteröitymiseen liittyvissä ongelmissa.⁴³

Latvian uskonnollisia organisaatioita koskevan lain mukaisesti uskonnolliset organisaatiot voidaan *Balodisin* mukaan⁴⁴ ryhmitellä sen mukaan, millaisia oikeudellisia määritelmiä niihin voidaan soveltaa:

1. **Traditionaaliset uskonnolliset organisaatiot.** Ne kahdeksan uskontokuntaa, jotka on mainittu vuoden 1937 siviililain artiklassa 51;

2. **Ei-traditionaaliset uskonnolliset organisaatiot,** jotka eivät ole traditionaalisia Latviassa, mutta joita pidetään traditionaalisina muualla maailmassa. Näistä voidaan mainita esim. budhalaisuus ja islam, jotka ovat levinneet Latviaan hiljattain, mutta joilla ei ole käytännöllisesti katsoen minkäänlaista vaikutusta maan väestöön. Muita ei-traditionaalisia uskonnollisia organisaatioita ovat ainakin seuraavat: anglikaanit, budhalaiset, muslimit, shintolaiset, helluntailaiset, Idän ortodoksinen kirkko (Armenian apostolinen kirkko);

3. **Uudet uskonnolliset liikkeet.** Tähän kategoriaan kuuluvat ryhmät, joiden on rekisteröidyttävä joka vuosi, ja myös ne yhteisöt, jotka oikeusministeriö on rekisteröinyt ennen vuotta 1995; samoin ne ryhmät, jotka eronneet traditionaalisista uskontokunnista ja muodostuneet "sekteiksi". Tällaisia ovat mm. ns. Ausburgin uskontunnutuksen mukaan järjestäytyneet luterilaiset kirkot.⁴⁵

4. **Sosiaaliset organisaatiot,** jotka todellisuudessa ovat uusia uskonnollisia liikkeitä. Latviassa näitä ovat: "Brahma Kumaris", "Intian kulttuuri seura" tai "Humanitaarinen keskus 'Dianetiikka'".

5. **Ei-rekisteröityneet uudet uskonnolliset liikkeet,** kuten esim. satanistit.

6. Kansallinen uskonto (dievturība)

Latvian kansallinen uskonto (dievturība). Vaikka jotkut eivät pidä Latvian kansanuskontoa, dievturībaa, uskontokuntana, tämä ei kuitenkaan muuta sen oikeudellista asemaa ja oikeudellisia suhteita, jotka on määritelty uskonnollisia organisaatioita koskevassa laissa. Dievturība ei ole latvialaisille sektä, vaan Latvian oma kansanuskonto, joka on ankkuroitunut muinaiseen latvialaiseen kansanperintöön.⁴⁶

3.3.3 Uuden uskonnonvapauslainsäädännön lähtökohdat Liettuassa

3.3.3.1 Muutos kirkon ja valtion suhteissa – vuoden 1990 kirkkoa ja uskonnollisia yhteisöjä koskevat lait ja vuoden 1992 perustuslaki

Myös Liettuassa uusi aikakausi kirkko–valtio-suhteissa alkoi neuvostoideologian romahdusta seuranneiden poliittisten muutosten myötä. Selkeän taitekohdan näissä suhteissa muodostaa Liettuan hallituksen helmikuussa 1990 hyväksymä *Laki rukoushuoneiden palautuksesta uskonnollisille yhteisöille.*

Laki rukoushuoneiden palautuksesta uskonnollisille yhteisöille kumoaa Liettuan korkeimman neuvoston päätöksen 6. kesäkuuta 1948, joka koskee rukoushuoneiden, kirkkorakennusten ja muiden välineiden kansallistamista. Se kumoaa myös paikallisten hallitusten velvollisuuden allekirjoittaa sopimus, joka rajoitti uskonnollisia keskuksia ja -yhteisöjä palauttamasta ennalleen kansallistettuja rakennuksia tai antamasta rahallista avustusta tai ryhtymistä muihin varotoimenpiteisiin, jotka mahdollistaisivat palauttaa edellytykset, jotka aiemmin kuuluivat kirkolle.⁴⁷

Toinen dokumentti, joka on ollut merkittävä kirkko–valtio-suhteiden kehitykselle, on 12. kesäkuuta 1990 voimaan tullut Katolisen kirkon aseman palauttava asetus Liettuassa.⁴⁸ Asetuksessa tuodaan esille seuraavat Katolisen kirkon oikeudellista asemaa koskevat näkökohdat: 1) valtio tunnustaa kirkon oikeuden hoitaa asioitaan kanonisen oikeuden mukaisesti; 2) valtio peittää (taloudelliset) menetykset, jotka taataan molemminpuolisella kirkon ja valtion välisellä sopimuksella; 3) valtio ei rajoita kirkon kasvatustoimintaa; 4) valtio tekee yhteistyötä kirkon kanssa pariteetti-periaatteen pohjalta; 5) edellä mainitut toiminpiteistä säädetään laissa.⁴⁹

Kaikkein perustavimmat lainsäädännölliset muutokset kirkon ja valtion suhteissa tapahtuivat kuitenkin 1992, kun uusi Liettuan tasavallan perustuslaki hyväksyttiin. Perustuslain § 25 ja § 26 ilmaisee Euroopan neuvoston esitykset ihmisoikeuksien ja perusoikeuksien suojaamiseksi, joka takaa myös uskonnonvapauden. § 43 määrittelee puolestaan kirkon ja valtion suhteet ja se kuuluu seuraavasti:

“Kirkot ja uskonnolliset yhteisöt voivat vapaasti julistaa ja opettaa uskontoaan, järjestää uskonsa mukaisia uskonnollisia toimituksia, ja niillä voi olla rukoushuoneita, hyväntekeväisyysjärjestöjä ja koulutuslaitoksia pappiensä kouluttamista varten.

Kirkot ja uskonnolliset organisaatiot voivat toimia vapaasti lakiansa ja asetustensa mukaisesti. Kirkkojen ja muiden uskonnollisten organisaatioiden asemasta valtiossa säädetään sopimuksella tai lailla.

Kirkkojen ja muiden uskonnollisten organisaatioiden opetusta, muita uskonnollisia toimintoja ja rukoushuoneita ei saa käyttää tarkoitukseen, jotka ovat perustuslain ja lain vastaisia.

Liettuassa ei ole valtiokirkkoa.”⁵⁰

3.3.3.2 Laki uskonnollisista yhteisöistä ja yhdistyksistä (1995) ja sen takaama oikeus uskonnonvapauteen

Tarkemmin uudet oikeusperiaatteet kirkon ja valtion suhteesta määritteli *Laki uskonnollisista yhteisöistä ja yhdistyksistä* (LUYY), joka hyväksyttiin 4. lokakuuta 1995. Erityisesti tämä laki ja poliittiset muutokset 1996 muuttivat selvästi Liettuassa kirkko–valtio-suhteita.

Mainitun lain tarkoitus – joka on muotoiltu §:ssä 1 – on vahvistaa uskonnollisten yhteisöjen ja yhdistysten lailliset suhteet Liettuan valtion kanssa ja panna täytäntöön ne uskonnonvapauden edellyttämät ihmisoikeudet, jotka tiivistyvät Liettuan tasavallan perustuslaissa, muissa laeissa ja kansainvälisissä ihmisoikeusasiakirjoissa ja sopimuksissa.

Muut lisämääräykset, jotka on formuloitu laissa, tuovat julki uskonnonvapauden periaatteen ja vahvistavat ihmisten uskonnollisen tasa-arvonsa uskonnolliseen vakaumukseen katsomatta. § 2 tuo nämä periaatteet esille seuraavasti:

“Jokaisella henkilöllä Liettuan tasavallassa on oltava oikeus vapaasti valita mikä tahansa uskonto tai vakaumus (belief), myös mahdollisuus vaihtaa valintaansa yksityisesti tai muiden kanssa, tunnustaa sitä yksityisesti tai julkisesti, toimittaa uskonnollisia toimituksia, harjoittaa uskoa ja sen edellyttämiä ohjeita.

Kukaan ei voi pakottaa toista henkilöä tai häntä ei voida pakottaa valitsemaan tai tunnustamaan mitään uskontoa tai uskoa.

Vapautta tunnustaa tai julistaa uskontoa tai uskoa ei saa rajoittaa millään muulla tavoin kuin laissa määrättyllä tavalla ja ainoastaan silloin kun se aiheuttaa vahinkoa yhteiskunnan turvallisuudelle, yleiselle järjestykselle, terveydelle tai moraalille; samoin yksilön perusoikeudet ja vapaudet täytyy taata.

Vanhempia ja holhoojia ei saa rajoittaa oman vakaumuksensa mukaisesti huolehtimasta lastensa uskonnollisesta ja moraalista kasvatuksesta ja niistä aiheutuvista kustannuksista.

Voimassaolevan lain edessä rikosta tai laiminlyöntiä ei voi puolustella yksilön harjoittaman uskonnon tai uskon perusteella.

Uskovilla on oikeus vapaasti liittyä uskonnollisiin yhteisöihin ja yhdistyksiin ja myös oikeus perustaa uskonnollisia organisaatioita.”⁵¹

3.3.3.3 Uskonnollisia yhteisöjä ja yhdistyksiä (yhteenliittymiä) koskevat määritelmät ja eroavuudet

Koska perustuslain § 43 ja Laki uskonnollisista yhteisöistä ja yhdistyksistä (§ 2) edellyttävät, että Liettualla ei ole valtionuskontoa, on tärkeä tunnistaa ne subjektit, joita laki koskee. LUYY § 2 määrittelee ne seuraavasti:

“Uskonnollinen yhteisö käsittää henkilöiden ryhmän, joka tavoittelee saman uskonnon päämäärien täyttämistä. Se voi olla uskonnollisen yhdistyksen paikallinen alaosasto.

Uskonnolliset yhdistykset ovat kirkkojen unioneita ja muodostavat uskonnollisia organisaatioita, yhteisöjä, jotka pyrkivät täyttämään saman uskonnon päämäärät. Yhdistys voi käsittää vähintään kaksi uskonnollista yhteisöä, joilla on yhteinen johto.

Uskonnolliset keskuksot ovat uskonnollisten yhteisöjen hallinnoimia instituutioita.”⁵²

J. Kuznecoviené huomauttaa, että määritellesään vastuulliset subjektit tällä tavalla, valtio itseasiassa edellyttää yhteisöä, jolla ei ole vielä saanut erityistä juridista statusta, jossa se olisi laillisesti tunnustettu.

LUYY:n §:ssä 3 valtio määrittelee selkeästi suhteidensa järjestyksen erilaisiin uskonnollisiin yhteisöihin nähden. Ensinnäkin valtio kiinnittää huomiota siihen eroon, mikä vallitsee “traditionaalisten uskonnollisten yhteisöjen ja yhdistysten välillä”. Toiseksi “valtiovalta tunnustaa uskonnolliset yhteisöt ja yhdistykset” ja kolmanneksi se katsoo, että “uskonnolliset yhteisöt ja yhdistykset ovat oikeushenkilöitä”.

Laki uskonnollisista yhteisöistä ja yhdistyksistä tekee eron kolmen eri tyyppisen uskonnollisen yhteisön välillä:

Ensinnäkin perustuslain mukaan kirkot ovat ns. traditionaalisia uskonnollisia yhteisöjä, koska ne sulkevat sisäänsä Liettuan historiallisen, hengellisen ja sosiaalisen perinnön. LUYY nimeää §:ssä 5 yhdeksän traditionaalista kirkkoa Liettuassa: nimittäin Roomalaiskatolisen-, Kreikkalaiskatolisen-, Evankelis-luterilaisen-, Evankelis-reformoidun kirkon, Venäjän Ortodoksisuuden, vanhauskoiset, juutalaiset, sunnimuslimit ja Karaiten. Nämä uskonnolliset yhteisöt, joiden toiminnan ja aatteet parlamentti tunnustaa merkittäviksi Liettuan henkiselle ja kulttuuriselle kehitykselle, voivat vaatia valtion tunnustamista.

Toiseksi LUYY:n §:ssä 6 todetaan, että myös “muut (ei-traditionaaliset) uskonnolliset yhdistykset voivat olla valtion tunnustamia, jos ne ovat osa Liettuan historiallista, hengellistä ja sosiaalista perintöä; mikäli ne ovat

yhteisöjä, joiden säännöt ja uskonnolliset menot eivät ole lain ja moraalin vastaisia. Valtiollinen tunnustaminen merkitsee valtion tukea uskonnollisten yhdistysten hengelliselle, kulttuuriselle ja sosiaaliselle perinnölle.”

Kolmanneksi myös niille ei-traditionaalisille ja uskonnollisille yhteisöille, joita valtio ei tunnusta, voidaan suoda juridisen oikeushenkilön asema.⁵³ Ei-traditionaalisten uskonnollisten yhteisöjen ja yhdistysten pitää hakea juridisen oikeushenkilön asema niitä rekisteröitäessä.⁵⁴ Yhdistykset voivat rekisteröityä, silloin kun ne yhdistyvät vähintään kaksi uskonnollista yhteisöä. Oikeusministeriö voi kieltäytyä rekisteröimästä uskonnollisten yhteisöjen ja yhdistysten asemaa vain: 1) jos välttämättömiä tietoja ei ole esitetty; 2) jos uskonnollinen yhdistys vaarantaa ihmisoikeudet ja vapaudet tai yleisen järjestyksen; ja 3) kun samanniminen järjestö on jo rekisteröity. LUY:n §:ssä 11 lausutaan vielä tarkentavasti:

“Uskonnolliset yhteisöt voivat rekisteröityä edellyttäen, että ne koostuvat vähintään 15:sta täysi-ikäisestä Liettuan kansalaisesta.”⁵⁵

3.3.3.4 Uskonnolliset yhteisöjä ja yhdistyksiä koskevien lakien vaikutus uskonnolliseen kasvatukseen

Useimmat Liettuan koulut ovat valtion kouluja. Mahdollisuus uskonnon-opetukseen on annettu perustuslaissa, *Laissa kasvatuksesta* (annettu 26.6.1997), *Laissa uskonnollisista yhteisöistä ja yhdistyksistä sekä Päätöksessä tunnustuksellisista kasvatuksellisista laitoksista* (annettu 10.6.1993).

Perustuslain § 40 toteaa seuraavasti:

“Valtio ja paikallisen hallinnon opetus- ja koulutuslaitokset ovat sekulaareja. Vanhempien vaatimuksesta niiden on tarjottava mahdollisuus uskonnon opettamiseen.”

Kuitenkin LUY:n §:ssä 9 ainoastaan traditionaalisten ja valtion tunnustamien uskonnollisten yhteisöjen ja yhdistysten uskontoa voi opettaa valtion laitoksissa. Kasvatustilain § 17 mukaan ne, jotka eivät osallistu uskonnon opetukseen, osallistuvat moraali ja kansalaistaidon opetukseen. Niiden oppilaiden, joiden vanhemmat tai he itse, jos ovat 16-vuotta täyttäneitä ja tunnustavat ei-traditionaalista uskontoa on pakotettu osallistumaan moraali ja kansalaistaidon opetukseen, koska heillä ei ole tarjolla muuta vaihtoehtoa.⁵⁶

J. Kuznecovien huomauttaa, että viimeksi mainittu antaa esimerkin siitä, miten eri lailla valtio käytännössä asennoituu ja suhtautuu traditionaalisin ja ei-traditionaalisin uskontoihin. LUY:n § 14 edellyttää, että traditionaalisten

ja muitten uskonnollisten yhteisöjen kasvatukselliset laitokset ja koulut, jotka ovat juridisia oikeushenkilöitä ja huolehtivat valtion turvaamasta opetuksesta, saavat taloudellista ja muuta tukea valtiolta ja paikallishallinnon budjeteista.⁵⁷

Viimesin asiakirja, joka säätelee kirkon ja valtion suhteita opetuksen alueella on *Päätös tunnustuksellisista kasvatuksellisista laitoksista*.⁵⁸ Sen perustana on päätös valtion ja kirkon intressien yhdistämiseksi kasvatuksen alueella. Päätös on seuraava: Kulttuuri ja opetusministeriön pyynnöstä, hallitus voi hyväksyä päätöksen uudelleenorganisoida valtion kasvatukselliset laitokset tunnustuksellisiksi ja korvata vuokra- ja varastokustannukset, jotka kuuluivat valtion koululle.

4 Eräitä johtopäätöksiä Baltian maiden uskonnonvapauskehityksestä

Kun Baltian valtioiden itsenäisyys palautettiin 1990–91, Viro, Latvia ja Liettua astuivat avoimeen yhteiskuntaan. Tämä näkyi erityisesti siinä, että näiden yhteiskuntien joka tasolla vähennettiin valtion valvontaa eikä uskonnollinen elämä muodostanut tässä poikkeusta. Virossa uusi uskontolainsäädäntö otettiin käyttöön 1993, Latviassa ja Liettuassa 1995. Baltian maat neuvottelivat myös yhteisesti niistä periaatteista, joille uusien uskotolakiin tuli neuvostokauden jälkeen rakentua. Yhteinen konsensus vallitsi siitä, että Viro, Latvia ja Liettua ovat uudelleen rakentuvia yhteiskuntia, joissa näiden perinteiset uskonnot ja niiden edustamat perinteet ovat se arvoperusta, jolle kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen yhteistyötä yhteiskunnan tukemiseksi pitäisi ensisijaisesti rakentaa. Korostaessaan tiettyjen uskontojen ja kristillisten tunnustusten privilegioasemaa historiallisen perinnön nojalla Baltian valtioiden uskonnonvapauslakien sisältö on lähempänä Venäjän federaation vuoden 1997 uskonnonvapauslain henkeä kuin yleiseurooppalaista vapausajattelua.⁵⁹

Baltian mailta on Skandinavian maista poiketen puuttunut kiinteä valtiokirkkojärjestelmä, jolle olennaisia piirteitä ovat: (1) *valtiovallan sitoutuminen tiettyyn uskontunnustukseen* ja (2) *tietyn kansalliskirkon kuuluminen kiinteästi valtion hallintoon*. Vaikka myös Pohjoismaissa perinteistä kirkon ja valtion suhdetta on asteittain purettu, niissä ei ole (Ruotsia lukuunottamatta) päädytty täydelliseen eroon kirkon ja valtion välillä.⁶⁰ Baltian mailta on tässä jo lähtökohtaisesti erilainen perinne. Viron, Latvian ja Liettuan perustuslaissa sanotaan, että niillä “ei ole valtiokirkkoa”.

Baltian uusia uskontolakeja laatineilla näyttää olleen tämä historiallinen lähtökohtatilan mielessä eräänlaisena taustaoletuksena. Käytännössä

tämä tarkoittaa sitä, että kirkon, uskonnollisten yhteisöjen ja valtion suhteita on tarkasteltu kahdesta lähtökohdasta. Yhtäältä valtio tunnustaa uskonnollisten yhteisöjen olemassaolon niin kauan kuin niillä on selkeä laillinen status (esim. *bona fide* yhteisöjä, jotka on muodostanut joko ryhmä ko. valtion kansalaisia tai henkilöitä, jotka laillisesti asuvat pysyvästi ko. valtion alueella). Tältä pohjalta valtio takaa tasarvoisen kohtelun kaikille uskonnollisille yhteisöille eikä suosi niistä mitään.⁶¹ Kaikilla uskonnollisilla yhteisöillä on yhtäläiset oikeudet ja velvollisuudet. Uskonnolliset yhdistys saavat järjestää toimintaansa vapaasti ja ovat riippuvaisia valtiollisista normeista vain silloin, jos niiden toiminta on vaaraksi yhteiskunnan turvallisuudelle, yleiselle järjestykselle, terveydelle tai siveellisyydelle tai toisten kansalaisten oikeuksille ja vapauksille. Toisaalta valtio myös varoo samaistamasta traditionaalisia uskonnollisia yhteisöjä (kirkkoja) yhdistysten, likeyritysten tai säätiöiden tasolle lainsäädännössä.

Kun otetaan huomioon, että NL:n uskonnonvastaiset lait ja ateistinen propaganda saavuttivat Baltiassa pitkälti tarkoituksensa vaurioittaen pahoin kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen rakennetta ja toimintaedellytyksiä, voidaan kysyä, missä määrin Baltian valtiot ovat Keski-Euroopan katolisten ja Pohjoismaiden luterilaisten alueiden tavoin kykeneviä aidosti säilyttämään yhteiskunnan – myös kristillisen arvoille perustuvan – kulttuurisen jatkuvuuden. Muutos suljetusta totalitaarisesta yhteiskunnasta vapaan markkinatalouden yhteiskuntaan – jossa yhden vallitsevan ideologian tai uskonnon mallista on siirrytty yhteiskuntaan, jossa on tarjolla lukemattomia erityyppisiä aatteita ja uskontoja – on monille ollut liian nopea.

On kuitenkin ilahduttavaa, että Baltian maat huolimatta siitä, että niissä toteutettu kirkon ja valtion ero, ovat lähteneet kuitenkin hyvin määrätietoisesti kehittämään uskontolainsäädäntöään yleiseurooppalaiseen, positiivisen uskonnonvapauden suuntaan, jossa keskeinen kysymys on se, miten valtio voi aktiivisesti suojata ja turvata ihmisoikeuksin ja kansalaisvapauksien – myös uskonnonharjoittamisen – toteutumisen alueellaan.

VIITTEET

- 1 Uskonnonvapaudessa perusoikeutena on olennaista, että julkinen valta ei puutu uskonnollisen vakaumuksen sisältöön eikä erottele kansalaisia uskonnon tai vastaavan vakaumuksen (tai sen puuttumisen) perusteella anaateissaan oikeuksia ja velvoitteita. Uskonnonvapauden käsitteeseen on viime vuosisadan vaihteen jälkeen varsin yleisesti liitetty kolme peruselementtiä: *tunnettuusvapaus, kulttivapaus ja liittymisvapaus*.
- 2 Vertailun vuoksi on todettava, että myöskään sängen yksiuskontoisissa Skandinavian maissa ja Suomessa ei ole ollut pakottavaa tarvetta radikaaliin kirkon

ja valtion suhteen uudelleenarviointiin ennen 1990-lukua. Poliittinen ja yhteiskunnallinen kehitys on Pohjoismaissa tapahtunut vailla jyrkkiä kirkkojen asemaa järkyttäneitä murroksia. Oikeastaan vasta 1990-luvulle tultaessa Euroopan neuvoston (EN) ja Euroopan turva- ja yhteistyökonferenssin (ETYK, nykyinen ETYJ) ihmisoikeusasiakirjat sekä parhailaan käynnissä oleva Euroopan yhdentymisen ovat aidosti pakottaneet Pohjolan kirkkoja arvioimaan kirkon ja valtion suhteiden järjestelyä uskonnonvapausperiaatteen pohjalta.

- 3 Kirkkojen toiminta oli tiukasti sidottu kirkkotilaan ja kirkkojen kaikkalainen missionaarinen, sosiaaliehtinen ja diakoninen toiminta oli kielletty. Lainsäädännöllä "turvattiin" mm. se, että kirkot joutuivat maksamaan sähköstä ja rakennustarvikkeista ja työvoimasta moninkertaisesti, jolla haluttiin tietoisesti rajoittaa uusien kulttipaikkojen avaamista. Tätä oli jo edeltänyt neuvostovalan alkuaikoina massiivinen kirkkojen ja luostarien sulkeminen ja tuhoaminen.
- 4 Yksilön ja yhteisöjen vapausoikeuksia koskevasta juridisesta teorianmuodotuksesta tämän hetken Euroopassa ks. 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.
- 5 Venäjän 1997 uskonnonvapauslain soveltamisen ongelmista ks. *Shterin & Richardson* 1997. Myös suomalaisen järjestelmän erikoisuuksiin kuuluu yhä tänä päivänä kahden kirkon, luterilaisen ja ortodoksisen kirkon muista kirkkoista 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. Tästä ks. tarkemmin *Kotiranta* 2000.
- 6 Tästä ks. tarkemmin *Sinuraya* 1999, 247–263.
- 7 Ennen neuvostomiehitystä 1920- ja 1930-luvuilla Viron oli enemmän tai vähemmän uskonnollisesti yhtenäinen. Valtaosa väestöstä n. 76% kuului Viron evenkelis-luterilaiseen kirkkoon. Vuonna 1934 evankelisluterilaisia oli 874.026. Viron kokonaisasukasluku oli tuolloin 1.126.413. Vuonna 1999 Viron asukasluku oli 1.445.580. Tuolloin Viron ev.-lut kirkon jäseniä oli n. 177.233. Tämä luku pitää sisällään sekä aktiiviset että passiiviset kirkon jäsenet. Esimerkiksi vuonna 1997 vain 54.481 jäsentä maksoi jäsenmaksunsa. Tänä päivänä arviolta vain 17% väestöstä ovat virallisesti kristillisten kirkkojen jäseniä. Vähemmän vaikutusvaltaisista kristillistä liikkeistä voidaan mainita hermutilaiset tai veljesliike. Tänä päivänä liikkeellä on n. 100 jäsentä ja se jatkaa toimintaansa tiukasti sidoksissa Viron luterilaiseen kirkkoon. Tässä esitetyt luvut perustuvat *Viron sisäasiainministeriön tilastoihin* 31.12.1999, joita *Kiviorg* (2000, 317–18) hyödyntää. Ks. myös <http://www.einst.ee/society/Soreligion.htm> 02.02.2000.
- 8 Tällä alueella on n. 500.000 roomalaiskatolista. Vastaavasti Virossa Roomalaiskatolisella kirkolla on 7 seurakuntaa ja n. 3.000 jäsentä *Viron sisäasiainministeriön tilasto* 31.12.1999 ja *Kiviorg* 2000, 318.
- 9 Viron apostolis-ortodoksisella kirkolla (VAOK) on 58 seurakuntaa ja n. 18.000 jäsentä. On esitetty, että suuri osa ortodoksiuskovista kuuluu Viron ortodoksisen kirkkoon. Tilastotietoja ei ole käytettävissä. Moskovan patriarkaatin alainen Viron ortodoksinen kirkko ei ole rekisteröitynyt, koska sillä on sama nimi (Viron apostolis-ortodoksinen kirkko) kuin aiemmin rekisteröidyllä kirkolla. Ongelma liittyy kiistaan näiden kahden kirkon hallinnollisesta asemasta. VAOK, joka toimi vuosina 1923–1940, oli Konstantinopolin ekumeenisen patriarkaatin alainen. Ajallisesti myöhempi VAOK muodostettiin neu-

vostomiehityksen avulla 1945, joka lakkautti VAOK:n synodin Virossa. [Viron ort. kirkon kanonista kriisiä ei voida käsitellä tässä laajemmin].

- ¹⁰ Vuosina 1994 ja 1998 suoritettiin kaksi laajaa tutkimusta. Näistä ensimmäisen organisoi Viron kirkkojen kirkolliskokous. Ks. tark. Hansen, H., "Elust, usust ja usuelust" [Elämästä, uskosta ja uskonnollisesta elämästä], Eesti Kirik, 16 Sept.–25 Nov. 1994. Toisen suoritti dos. Harri Heino yhdessä Viron Gallup Centerin – EMOR:in kanssa maaliskuuhun 1998. Näiden tutkimusten mukaan Jumalaan uskovien määrä on kasvanut Virossa 37%:sta 49%:iin. Samalla niiden ihmisten määrä, jotka pitävät itseään ateisteina on kasvanut 1%:sta 6%:iin. Usein "kristilliset uskomukset yhdistyivät kuitenkin pakanalliseksi luonnehdittavaan maailmankatsomukseen". Vaikka 45 % katsoi lukeutuvansa luterilaisiksi, he eivät tosiasiallisesti uskonet kirkon opettamalla tavalla. Viron ev.-lut kirkko on ollut hallitseva kirkko 1500-luvun puolivälistä asti ja monet virolaiset ovat perinteisesti pitäneet itseään luterilaisina. Tämä ei tarkoita, että heillä olisi mitään yhteyttä kirkon institutionaalisiin rakenteisiin, se ei myöskään näyttänyt useinkaan heijastavan heidän uskonnollisuuttaan.
- ¹¹ Tänä päivänä evankelisten kristittyjen ja baptistien unionilla on 89 seurakuntaa ja n. 6.500 jäsentä, episkopaalisella metodistisella kirkolla 24 seurakuntaa ja n. 2.000 jäsentä ja seitsemännän päivän adventistien unionilla 18 seurakuntaa ja n. 2000 jäsentä. *Viron sisäasiainministeriön tilasto* 31.12.1999 ja *Kiviorg* 2000, 319.
- ¹² Virossa näistä vaikutusvaltaisoin on Viron kristillinen helluntaikirkko, jolla on 38 seurakuntaa ja n. 2.500 jäsentä, Elämän Sana -seurakunta, Karismaattinen episkopaalinen kirkko ja eräät muut. Myöhempien aikojen pyhien Jeesuksen Kristuksen kirkolla (mormoonit) on n. 300 jäsentä, Uudella apostolisella kirkolla 10 seurakuntaa ja 2.500 jäsentä ja Jehovan todistajain seurakuntainionilla 11 seurakuntaa ja n. 2.600 jäsentä. Juutalaiset ja muslimiseurakunnat harjoittivat uskontoaan Virossa jo tsaarillisen lainsäädännön alla. Juutalaisella seurakunnalla on 3 itsenäistä seurakuntaa ja n. 200 jäsentä. Ennen toista maailmansotaa Virossa oli kaksi synagogaa, tällä hetkellä Virossa ei ole synagogia eikä rabbeja. Virossa elää n. 10.000 muslimeja. Ensimmäistä moskeijaa rakennetaan parhaillaan. Kansainvälisellä Krishna seurakunnalla on n. 50 jäsentä, ja Baha'i yhteisöllä n. 85 jäsentä. Viron kansanuskontoa tunnustavilla rekisteröidyillä seurakunnilla ("Taaran talo" ja "Maavaldin Äiti Maan ihmiset") on n. 287 jäsentä ja 3 seurakuntaa. *Viron sisäasiainministeriön tilasto* 31.12.1999 ja *Kiviorg* 2000, 319.
- ¹³ Tästä tarkemmin *Pistohlkors* 1995, 81–83; *Mühlen* 1994, 188–202.
- ¹⁴ *Musteikis* 1988, 29–36. Vrt. *Tojdybekova* 1998, 162–168.
- ¹⁵ Kansallisesta heräämisestä tarkemmin *Raun* 1987, 57–80; *Zetterberg* 1990, 28–33.
- ¹⁶ *Vardys* 1978, 1–18; *Dauknys* 1984, 1–18; *Zetterberg* 1990, 18–28. Vastauskonpuhdistuksesta ks. *Grulich* 1995, 237–238; *Mühlen* 1994, 183–187; *Zetterberg* 1990, 25–26.
- ¹⁷ Marxilais-leniniläiseen teoriasta NL:n uskontopolitiikan lähtökohtana ks. *Kääriäinen* 1989, 53–65.
- ¹⁸ Venäjän Ortodoksisesta kirkosta *Nauka i Religija* -lehdessä ks. tark. *Ketola, H.-M.* 1994, 415–435.
- ¹⁹ Tieteellisestä ateismista ja uskonnollisen maailmankatsomuksen epätieteellisyydestä ateistisessä kasvatusfilosofiassa ks. *Kääriäinen* 1989, 35–53.
- ²⁰ *Kiviorg* 2000, 320–321.
- ²¹ *Kiviorg* 2000, 321.
- ²² *Kiviorg* 2000, 321.

- ²³ Uskonnonvapauden määrittely perustuslaissa seuraa kahta Viron parlamentin, Riigikogun, ratifioimaa kansainvälistä asiakirjaa: *Universal Declaration of Human Rights* (1948) sekä *European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* (1950).
- ²⁴ *Kiviorg* 2000, 322.
- ²⁵ *Kiviorg* 2000, 322. Ks. myös *Narits, R.* ja *Merusk, K.* 1998a, 169.
- ²⁶ Tässä Viron laki Latvian ja Liettuan vastaavista laeista poiketen kohtelee kaikkia uskonnollisia yhteisöjä tasaveroisesti.
- ²⁷ Paikallisvaaleja koskevan lain mukaan täytyy ulkomaalaisilla kuitenkin olla oleskelu- ja työluupa Virossa viimeisen viiden vuoden ajalta.
- ²⁸ Uskonnolliset yhteisöt eivät siis kuulu kirkkoja ja seurakuntia koskevan lain piiriin.
- ²⁹ *Kiivit* (2001, 552) toteaa, että syynä siihen, että presidentti jätti uuden Kirkkojen ja seurakuntien lain vahvistamatta, oli riigikogun ilmeisesti poliittisen taka-ajatuksen lakiin tekemä täydennys. Sen mukaan kirkkoa tai seurakuntien liittoa ei olisi voinut rekisteröidä, jos sen hallinto tai taloudellinen johto olisi Viron ulkopuolella toimivan johdon tai ylemmän elimen käsissä. Presidentti perusti lain palauttamista sillä, että kyseinen täydennys merkitsisi sekaantumista uskonnollisten yhdistysten autonomiaan. Autonomiamia taas kollektiivisen uskonnonvapauden kategoriaan. Esimerkkeinä tästä mainittiin Seitsemännän päivän adventistien liitto, joka toimii Baltian valtioissa yhtenäisenä rakenteena. *Kiivit* uskoo, että "erityisesti ajateltiin tähän asti laillistamattomia ortodoksisia seurakuntia, jotka toimivat Virossa VOK:n Moskovan patriarkaatin alaisuudessa." Viron apostolis-ortodoksinen kirkko kuuluu Konstantinopolin patriarkaatin alaisuuteen. *Kiivit* 2001, 552.
- ³⁰ *Kiivit* (2001, 552) esittää, että todennäköisesti uuden Kirkkojen ja seurakuntien lain merkittävimmät erot nykyiseen lakiin ovat seuraavat: "Kirkkoja ja seurakuntia käsitellään yksityisoikeudellisina juridisinä henkilöinä, jotka muodostavat voittoa tavoittelemattomien yhdistysten alaryhmän. Tähän asti niiden niiden oikeudellista statusta ei ole määritelty. Laki voittoa tavoittelemattomista yhdistyksistä laajenee koskemaan uskonnollisia yhdistyksiä, lukuun ottamatta yhdistysten jäsenistön muodostamia ja johtamia koskevia kohtia. Tässä otetaan huomioon kirkkojen perinteiset ominaispiirteet (kaste, hengellinen hierarkia jne.). Sisäministeriön asemasta kirkkojen ja seurakuntien rekisteriä alkatavat pitää tuomioistuimet erillisinä alarekisterinä voittoa tavoittelemattomien yhdistysten rekisterissä. Vähäisimmät täsmennykset uudessa laissa kokevat luostarien käsitteen määritelmää, edustus oikeuden määrittämistä ja rippisalaisuuden säilyttämisen oikeutta. Erillään Kirkkojen ja seurakuntien laista kirkkoille ja seurakunnille jää lisäksi oikeus solmia yhteistyösopimuksia valtion laitosten kanssa toisten lakien pohjalta.
- ³¹ *Kiviorg* 2000, 328.
- ³² *Kiviorg* 2000, 329. Esim. vuoden 1934 laki ei pyrkinyt antamaan oikeudellisia määritelmiä erilaisille uskonnollisille organisaatioille. Oli jokaisen uskonnollisen organisaation vallassa päättää, halusiko se olla kirkko, uskonnollinen yhteisö tai uskonnollisten yhteisöjen yhteenliittymä, jonka mukaisesti se organisoitui. Vuoden 1934 laki asetti erityisiä ehtoja kirkkoille. Kirkkoille annettiin uusia oikeuksia mutta myös rajoitteita. Vuoden 1925 laki uskonnollisista yhteisöistä ja niiden yhdistyksistä ainoastaan jakoi uskonnolliset organisaatiot kahteen kategoriaan: uskonnollisiin yhteisöihin ja uskonnollisten yhteisöjen liittoihin. *Tämän lain mukaan kirkot olivat uskonnollisten yhteisöjen liittoja.*
- ³³ Termiä "kirkik" (kirkko, Kirche) on käytetty perinteisesti merkitsemään kristillisiä organisaatioita.

- ³⁴ Termiä “**kogudus**” (seurakunta) on puolestaan perinteisesti merkinnyt kirkkojen seurakuntia.
- ³⁵ *Kiviorg* (2000, 329–330) huomauttaa osuvasti, että ei ole vaikea huomata, että Kirkkojen ja seurakuntien lain §:n 2 ja §:n 3 sisältämät oikeudelliset määritelmät ovat problemaattisia. Ne aiheuttavat sekä tulkinnallisia ongelmia että lain oikeudelliseen täytäntöönpanoon liittyviä ongelmia, koska ne aiheuttavat uskonnollisille organisaatioille myös käytännön rajoituksia. Sellaisten termien ja fraasien tulkinta kuten “on opetuksellisesti sitoutunut kolmen yhteisen kirkon tunnustukseen”, “piispaalliseen rakenteeseen”, “on ainoastaan osaksi samat tunnusmerkit kuin seurakunnalla” etc. ovat vaikeita lainsäätäjille ja myös teologeille. *Kiviorg* mainitsee esimerkkitapauksen hallinnollisesta käytännöstä, jossa sisäasiainministeriö kieltäytyi rekisteröimästä Viron kristillistä kirkkoa, koska nimi oli liian yleinen ja perustamisasiakirjoissa ei ollut mainintaa piispaallisesta rakenteesta. Vasta kun kirkko uudelleen nimesi itsensä Viron kristillis-helluntailaiseksi kirkoksi ja perusti *pro forma*, muodon vuoksi, episkopaalisen struktuurin asiakirjoihin, ministeriö rekisteröi sen.
- ³⁶ *Kiviorg* 2000, 330.
- ³⁷ Ennen vuoden 1993 Kirkkojen ja seurakuntien lain käyttöönottoa, käytiin pitkä kiistakeskustelu siitä, oliko termin seurakunta (*kogudus*) laajentaminen koskemaan myös muita uskontoja niitä kohtaan loukkaava.
- ³⁸ Tämän periaatteen soveltaminen ei ole kuitenkaan ongelmatonta. *Balodis* (2000, 353–354) mainitsee esimerkkinä Jehovan todistajat. Vuonna 1994 he toimivat Latviassa **ei-rekisteröityneenä uutena uskonnollisena liikkeenä**. Kun oikeusministeriö kieltäytyi rekisteröimästä tätä uskonnollista liikettä uskonnollisena organisaationa, Jehovan todistajat perustivat “Kulttuurin ystävät seurana” ja rekisteröityivät ns. **sosiaalisena organisaationa** oikeusministeriön pitämään rekisteriin. Näin he tulivat siirtyneeksi ei-rekisteröityneestä uudesta uskonnollisesta liikkeestä sosiaalisesti organisaatioksi. Sitten lokakuun 12. päivä 1998 oikeusministeriö rekisteröi kaksi Jehovan todistajien seurakuntaa, ja sen jälkeen tämä uskonnollinen liike rekisteröityi ryhmään **uudet uskonnolliset liikkeet** valtion tunnustamana uskontona. Jehovan todistajien esimerkki osoittaa Balodiksen mukaan havainnollisesti, kuinka seksti voi muuttaa muotoansa ja asemaansa samalla kun se säilyttää identiteettinsä. Jehovan todistajien oikeudellisen aseman muutos ei millään tavoin muuttanut seurakuntien sisäistä elämää. Uskonnollisten organisaatioiden ryhmittelystä ks. tarkemmin Balodisin ryhmittelyä sivuilla 239.
- ³⁹ *Balodis* 2000,
- ⁴⁰ *Balodis* 2000,
- ⁴¹ Latvian ja Liettuan välisen yhteistyön tuloksena uskonnollisten asioiden osasto on yhdistetty myös Liettuassa oikeusministeriön (rekisteröintiosaston) alaisuuteen.
- ⁴² Toimeenpanovalta kaikissa Baltian maissa on ministerien kabinetilla, joka koostuu eri ministeriöistä. Ministeriöt koostuvat puolestaan virastoista, jotka jakaantuvat osastoiksi. Virossa uskonnollisten asioiden ministeriötä vastaava elin on sisäasiainministeriön alainen uskonnollisten asioiden *osasto*, joka hoitaa uskonnollisten organisaatioiden rekisteröinnin. Samanlainen malli oli käytössä myös Latviassa ennen neuvostomiehitystä 1940, jolloin uskonnollisten asioiden käsittelystä vastasi sisäasiainministeriön alainen uskonnollisten asioiden *osasto*. Se aloitti toimintansa uudestaan Latviassa 1990 ja toimi vuoteen 2000 asti, jolloin se muutettiin uskonnollisten asioiden ministeriöksi.
- ⁴³ *Balodis* 2000,

- ⁴⁴ *Balodis* (200, 346) käyttää myös toisenlaista, rinnakkaista ryhmittelyä:
 – yhdistyneet intressiryhmät (traditionaaliset uskonnolliset organisaatiot, joilla on oma kirkolliskokous, protestanttien yhteisöt);
 – ei-yhdistyneet intressiryhmät (yksilölliset uskonnolliset organisaatiot)
 – institutionaaliset intressiryhmät (kirkko, joka yhdistää ja edustaa institutionaalisesti useitaseurakuntia, (kirkko)unioni, joka on järjestäytynyt Latvian lainsäädännön mukaisesti);
 – intressiryhmät, joilla ei valtarakenteita (sektit ja kultit)
- ⁴⁵ Ausburgin uskontunnituksen mukaan järjestäytyneet kirkot on oikeusministeriö rekisteröinyt uusiin uskonnollisiin liikkeisiin, ei niiden uskontokunnallisen aseman perusteella, vaan koska ne ovat hallinnollisesti eronneet traditionaalista (luterilaisesta) uskonnosta. Kirkkoja, jotka ovat kieltäytyneet tunnustamasta traditionaalisen luterilaisen kirkon johtoa, on kaikkiaan 7 kirkkoa. Näitä kirkkoja on pidettävä uusina uskonnollisina liikkeinä voimassaolevan rekisteröintilain pohjalta. Ausburgin uskontunnituksen mukaan järjestäytyneet kirkot pitävät itseään aidompina luterilaisuuden edustajina kuin 300 000 muuta luterilaista uskovaa, joista Latvian luterilainen kirkko koostuu. *Balodis* huomauttaa, että demokraattisessa yhteiskunnassa heidän näkemyksensä on toki hyväksyttävä, mutta olisi epäoikeudenmukaista, jos valtio rinnastaisi heidät Latvian luterilaisen kirkon kanssa. Niinpä erilliset sektaariset ryhmät, jotka eivät hyväksy olemassaolevia organisaatioita, ja jotka ovat jättäneet taakseen traditionaaliset kirkot (joko omasta tahdostaan tai painostuksesta), luetaan uusiksi uskonnollisiksi liikkeiksi.
- ⁴⁶ *Balodis* 2000, 351–352.
- ⁴⁷ Rukoushuoneiden palautusta uskonnollisille yhteisöille koskevan lain periaatteissa siteerattu *Kuznecoviené* 1999, 205.
- ⁴⁸ *Kuznecoviené* (1999, 205) huomauttaa, että huomioiden tilanteen, joka vallitsi Liettuassa 1990, Katolisen kirkon aseman takaava asetus oli relevantti oikeudellinen asiakirja. Kuitenkin siinä oli eräitä ongelmakohtia. Ensinnäkään sitä ei hyväksyty lakina. Se edellytti laissa säädettäviä toimenpiteitä, jotka säätelisivät kirkko–valtio-suhteita. Toiseksi palauttava asetus käsitteli ainoastaan katolista kirkkoa jättäen huomioimatta muut Liettuan uskonnolliset yhteisöt.
- ⁴⁹ Katolisen kirkon aseman palauttavan asetuksen periaatteissa siteerattu *Kuznecoviené* 1999, 205.
- ⁵⁰ Epävirallinen käännös.
- ⁵¹ Epävirallinen käännös.
- ⁵² Epävirallinen käännös.
- ⁵³ Ks. tarkemmin LUY:n § 10.
- ⁵⁴ Ei ole olemassa tarkkoja tilastoja ei-traditionaalista uskonnollisista yhteisöistä Liettuassa. On arvioitu, että niitä olisi 125–150 yhteisöä ja arviolta 30 yhdistystä. LUY:n §:ssä 6 todetaan, että valtio tunnustaa Liettuan tasavallan Seimat. Uskonnolliset yhdistykset voivat olla valtion tunnustamia, jos ne voivat osoittaa toimineensa 25 vuoden ajan rekisteröimisestään Liettuassa. Mikäli anomus kielletään, sitä seuraa 10-vuoden karenssi aika siitä kun anomus evättiin.
- ⁵⁵ *Kuznecoviené* (1999, 210) huomauttaa, että tällä päätöksellä on hyvin rajoittava luonne ja se rajoittaa uskonnollisten yhteisöjen rekisteröitymistä. Päätös on tehty sitä silmälläpitäen, että se estäisi sekoittamasta (sosiologisesti) kulteiksi katsottuja ryhmiä uskonnollisiin yhteisöihin. Pääkriteeri ryhmien toimimiselle ei voi kuitenkaan olla uskonnollisen yhteisöjen jäsenten lukumäärä, kuten *Kuznecoviené* aivan oikein toteaa.

- ⁵⁶ *Kuznecoviené* 1999, 214.
- ⁵⁷ *Kuznecoviené* 1999, 214–215.
- ⁵⁸ Liettuassa on 13 tunnustuksellista koulua. Näistä 12 kuuluu traditionaalisille kirkkoille. Liettuan Opetus ja tiedeministeriön tilasto.
- ⁵⁹ Venäjän federaation v. 1997 uskonnonvapauslaki antaa privilegioaseman valtiossa erityisesti ortodoksisuudelle, mutta myös islamille, budhalaisuudelle, juutalaisuudelle ja muille Venäjän Federaatiossa perinteisesti vaikuttaville uskonnoille. Vuoden 1997 laista ks. tarkemmin *Simuraya* 1999, 247–263.
- ⁶⁰ Pohjoismaiden kirkkopoliittisesta kehityksestä ks. tarkemmin *Kotiranta* 2000, 234–238.
- ⁶¹ Näyttäisi, että käytännössä tämän periaatteen soveltaminen on Baltian valtioissa vielä melko vaikeaa. Esimerkiksi Liettuassa ei ole olemassa lakia, joka määrittäisi konkreettisesti ne tasa-arvoisen kohtelun periaatteet ja muodot, joiden mukaan valtio toimii erilaisissa tilanteissa. J. Kuznecoviené mainitsee tästä kaksi esimerkkiä: Helmikuussa 1995 Liettuan parlamentti hyväksyi lain nro. 436, jossa todettiin, että ennen kuin *Laki järjestyksestä jälkeen jääneen omaisuuden palauttamiseksi* on hyväksytty, rakennuksia palautetaan uskonnollisille yhteisöille ja niitä yksityistetään vain hallituksen ja lakivaliokunnan luvalla. Maaliskuun 21. 1995 *Laki järjestyksestä jälkeen jääneen omaisuuden palauttamiseksi* hyväksyttiin. Yhtäältä laki määrittelee uskonnollisten yhteisöjen oikeuden saada takaisin kansallistettu omaisuutensa. Toisaalta se antaa valtiolle mahdollisuuden maksaa omaisuudesta harkintansa mukaan ja määrittellä olosuhteet, joissa valtio maksaa kansallistetusta omaisuudesta. Lakia on julkisuudessa arvosteltu yrityksestä jäädyttää takavarikoidun omaisuuden palauttaminen uskonnollisille yhteisöille. *Kuznecoviené* 1999, 207.
- Vuonna 1997 Liettuan hallitus myönsi 3 milj. lotia, 1998 1,783 milj. lotia, 1999 5 milj. lotia traditionaalisille kirkkoille. Sen lisäksi hallitus myönsi 31. tammikuuta 1997 1.523 lotia katolisille seminaareille. Julkisuuudessa valtio toimintaa arvosteltiin sekä logiikan puutteesta että päätöksen laittomuudesta. *Laki uskonnollisista yhteisöistä ja yhdistyksistä* sanoo: ”Traditionaalisten ja muitten uskonnollisten yhteisöjen, yhdistysten ja keskusten kasvatusinstituutioilla on oikeushenkilön asema, ja näiden uskonnollisten yhteisöjen, yhdistysten ja keskusten koulut, jotka tajoavat opetusta valtion määräyksellä saavat taloudellista ja muuta tukea valtiolta ja paikallisista hallituksen budjeteista, sen mukaan kuin näistä on säädetty laissa ja muissa asetuksissa.” Katoliset pappisseminaarit eivät Liettuassa kuitenkaan ole opetuksellisia laitoksia. Niillä ei ole korkeakoulun statusta, vaikka asiasta on keskusteltu presidentin ja kirkkojen edustajien kanssa. Seminaarien on katsottu olevan uskonnollisia yhteisöjä, joilla on tietty erityistarkoitus. Tästä huolimatta niille myönnettiin rahoitusta valtion budjetista, tieteeseen ja opintoihin osoitettuna rahoituksena. *Kuznecoviené* (1999, 211) toteaa, että useimmissa tapauksissa käyty arvostelu kohdistui enemmänkin valtion viranomaisten antamiin selityksiin kuin siihen tosiasiaan, että valtio antoi tukea traditionaalisille kirkkoille. Kysymys, johon media sen sijaan kiinnitti erityistä huomiota, oli yhteisöveroituksellinen: Miksi yksilö ei voi valita uskonnollista yhteisöä, jota hän haluaisi tukea? Miksi valtio antaessaan rahaa valtion budjetista, pakottaa yksilön, joka ei kuulu traditionaaliin uskonnollisiin yhteisöihin tukemaan näitä, vaikka perustuslain perusteella Liettuassa ei ole valtiokirkkoa.

Kirjallisuus:

Balodis, Ringolds

- 2000 Church and State in the Baltic States. Registration and basic principles of formation of religious organisations. – *European Journal for Church and State Research – Revue européenne des relations Églises-État*, 7 (2000), 339–357.

Dauknys, Pranas

- 1984 The Resistance of the Catholic Church in Lithuania against Religious Persecution. Rome.

Gulich, Rudolf

- 1995 Kirchlich-religiöse Verbindungen zwischen den Völkern des baltischen Raumes und den Deutschen in Vergangenheit und Gegenwart. – *Tausend Jahre Nachbarschaft. Die Völker des baltischen Raumes und die Deutschen*. München 1995. S. 237–245.

Hansen, Hans

1994. “Elust, usust ja usuelust” [Elämästä, uskosta ja uskonnollisesta elämästä], *Eesti Kirik*, 16 Sept.–25 Nov. 1994.

Ketola, Hanna-Maija

- 1994 Luokkavihollisesta yhteistyökumppaniksi. Venäjän ortodoksinen kirkko *Nauka i Religija* -lehden kannanotoissa vuosina 1975–1990. – *SKHS:n vuosikirja* 82–83 (1992–1993). Jyväskylä 1994.

Kiivit, Jaan

- 2001 Uskonnonvapaustilanne Virossa. – *Teologinen Aikakauskirja* 6/2001, 550–553.

Kiviorg, Merilin

- 2000 Church and State in Estonia. – *European Journal for Church and State Research – Revue européenne des relations Églises-État*, 7 (2000), 317–338.

Kotiranta, Matti

- 1999 Kirche, Staat und Religionsfreiheit in Finland. – *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, Band 45 (2000), 233–256.

Kuznecoviené, Jolanta

- 1999 Church and State in Lithuania. – *European Journal for Church and State Research – Revue européenne des relations Églises-État*, 6 (1999), 205–217.

Kääriäinen, Kimmo

- 1989 Discussion on Scientific Atheism as a Soviet Science 1960–1985. *Suomalainen tiedeakatemia*. Ser. B. Tom. 249. Helsinki.

Musteikis, Antanas

- 1988 The Reformation in Lithuania. Religious Fluctuations in the Sixteenth Century. *East European Monographs*, no. CCXLVI. Columbia University Press, New York.

Mühlen, Heinz von zur

1994 Estland und Livland unter der Herrschaft Schwedens. Bis zum Frieden von Kardis 1661. – Deutsche Geschichte im Osten Europas. Baltische Länder. Hrsg. Gert von Pistohlkors. Berlin 1994. S. 188–202.

Narits, R. ja Merusk, K.

1998a Eesti Konstitutsiooniõigusest [Viron perustuslaista], Tallinn, Juura.
1998b Constitutional Law – Suppl. 29 Estonia, International Encyclopaedia of Laws, The Hague/London/Boston, Kluwer Law International, 1998.

Pistohlkors, Gert von

1995 Deutsche, Esten, Letten, Russen: interetnische Beziehung unter städtischem Vorzeichen 1710 bis 1918. – Tausend Jahre Nachbarschaft. Die Völker des baltischen Raumes und die Deutschen. München 1995. S. 80–95.

Raun, Toivo U.

1987 Estonia and the Estonians. Hoover Press Publication 351. Stanford, California.

Seppo, Juha

1995 Uudet vapaudet ja kirkon ja valtion suhteet Euroopassa. Tilburgin konferenssi 17.–18.11.1995. – *Reseptio* 1/1996, 22–28.

Shterin, Marat & Richardson, James, T.

1997 Local Loopholes: The Regional Religious Legislation in Russia (1994–1997). *The Journal of Church and State*.

Sinuraya, Timur

1999 Constitutional Foundation of the Religious Freedom in Russia vs Registration of Religious Associations under the Law of 1997. – *European Journal for Church and State Research* – *Revue européenne des relations Églises-État*, 6 (1999), 247–263.

Tojdybekova, Lidija

1998, Ortodoksisen kirkon vaikutus marien uskontoelämään. – *Ortodoksia* 47 (1998), 162–168.

Vardys, Stanley V.

1978 The Catholic Church, Dissent and Nationality in Soviet Lithuania. *East European quarterly*, Columbia University Press, New York.

Zetterberg, Seppo

1990 Latvian ja Liettuan historiaa. – Dainojen henki. Latvian ja Liettuan kirjallisuudesta ja kulttuurista. Toim. Urpo Vento (SKS:n julkaisuja). Helsinki. S. 9–54.

SUMMARY

Matti Kotiranta, *Church, State and Freedom of Religion in the Baltic States*

When the Baltic states were given back their lost independence in 1990–1991, Estonia, Latvia and Lithuania became open societies. This became particularly visible in the fact that state control was reduced at every level of these societies. Religious life was no exception to this rule. In Estonia new legislation on religion came into force in 1993, in Latvia and Lithuania in 1995. The Baltic states also jointly discussed the principles on which the new legislation on religion should be based in the post-Soviet era. There was a common consensus that Estonia, Latvia and Lithuania were societies under reconstruction in which their traditional religions formed the value basis on which the co-operation between churches and religious communities in support of society should primarily be built.

Contrary to the Scandinavian countries, the Baltic states have lacked a solid state church system. The constitutions of Estonia, Latvia and Lithuania state that they "have no state church". Those who prepared the new Baltic legislation on religion seem to have presupposed this historical starting point. In practice this means that the relations between the church, religious communities and the state have been examined from two foundations. On the one hand, the state recognises the existence of religious communities as long as they have a clear legal status (e.g. bona fide communities formed either by a group of citizens of the state in question or by persons who legally reside permanently within the territory of the state). From this basis the state guarantees equal treatment for all religious communities without preferring any of them. All religious communities share equal rights and duties. Religious associations may freely organise their activities and are only dependent on state-related rules should their activities be dangerous for state security, public order, health, morality or other citizens' rights and liberties. On the other hand, the state also seeks not to confuse traditional religious communities (churches) with associations, businesses or foundations in its legislation.

TIETOJA KIRJOITTAJISTA/NOTES ON CONTRIBUTORS

Milla Hannula, VTM, Helsingin yliopisto. – Milla Hannula, Master of Political Science, University of Helsinki.

Isä Heikki Huttunen, TM, seurakuntapastori. Espoo. – Fr. Heikki Huttunen, Master of Theology, Priest of Orthodox Parish of Espoo.

Mari-Johanna Juntunen, teologian maisteri, Helsingin yliopisto. – Mari-Johanna Juntunen, Master of Theology, University of Helsinki.

Esko Karppanen, FL, Oulu. – Esko Karppanen, Licentiate of Philosophy, Oulu.

Jukka Korpela, yleisen historian professori, Joensuun yliopisto. – Jukka Korpela, Professor of History at the University of Joensuu, Department of History.

Matti Kotiranta, dosentti, Helsingin yliopiston Ortodoksian ja Itä-Euroopan kirkkojen tutkimuksen laitoksen assistentti. – Matti Kotiranta, Docent, Doctor of Theology, Assistant of the Department of Orthodoxy and East European Church Studies. Editor-in-Chief.

Isä Kwaeme A. Labi, ThM, työskentelee KMN:n Urban Rural Mission - lähetysosastossa. Geneve, Sveitsi. – Fr. Kwaeme A. Labi, Master of Theology, works at WCC's Urban Rural Mission department in Geneva, Switzerland.

Jyrki Loima, TT, HuK, lukion vs. rehtori, toiminut Valtioneuvoston vuosien 1914–1922 sotasurmaprojektissa ovo. Järvenpää. – Jyrki Loima, Doctor of Theology, B.A., Acting Rector of higher secondary school.

Aino Nenola, teologian maisteri, Joensuun yliopisto. – Aino Nenola, Master of Theology, University of Joensuu.

Dmitriy Nesanelis, Venäjän tiedeakatemian Komin tiedekeskus. Etnografinen osasto, Syktyvkar, Venäjä. – Dmitriy Nesanelis, Komi Science Centre of the Russian Academy of Sciences. Ethnographical Department, Syktyvkar, Russia.

Valerij Šarapov, Venäjän tiedeakatemian Komin tiedekeskus. Etnografinen osasto, Syktyvkar, Venäjä. – Valeriy Šarapov, Komi Science Centre of the Russian Academy of Sciences. Ethnographical Department, Syktyvkar, Russia.