



Alistamista ja yhteistyötä: Miten Suomen ortodoksinen kirkko käyttää sanan valtaa kolttasaamelaisiin

Teuvo Laitila

Artikkelissa tarkastellaan Suomen ortodoksisen kirkon tapoja puhua kolttasaamelaisista ja käyttää puheessaan sanojen valtaa. Lähteinä ovat jumalanpalvelustekstit ja kirkon edustajien avoimesti saatavissa olevat aiheita koskevat julkaisut sekä kaksi näyttelyluettelo. Lähestymistapa on jälkikoloniaalinen eli tekstejä luetaan vallankäytön muotoina, mutta vallankäyttöä ei oleteta yksipuoliseksi: kirkko ei pyri automaattisesti alistamaan eivätkä kolttasaamelaiset ole vain vallankäytön objekteja, vaan heillä on mahdollisuus vaikuttaa siihen. Lähteistä nousi esille kolme toisiinsa liittyvää vallankäytön muotoa: (1) jumalanpalvelustekstien "ajaton" ja muuttumaton vallankäyttö, jossa kirkko on kolttasaamelaisten (v)alistaja; (2) historiankirjoituksen muuttuva vallankäyttö, jossa kolttasaamelaisten kuvaus muuttuu osana kirkon yleistä oman identiteetin tulkitsemista suhteessa ei-ortodoksisen valtakulttuuriin; ja (3) "yhteistyö", jossa kirkolle ja kolttasaamelaisille etsitään yhteisiä tavoitteita suhteessa ei-ortodoksisen valtakulttuuriin, kuten vähemmistökielen turvaaminen. Johtopäätös on, että suomalaisena vähemmistönä kirkko käyttää sanallista valtaa omaan vähemmistönsä sekä dogmaattisesti (jumalanpalvelustekstit) että pragmaattisesti (historiankirjoitus), mutta pyrkii samalla vahvistamaan ortodoksisuutta suhteessa ei-ortodoksisen valtakulttuuriin ja luomaan yhtenäistä ortodoksisia kirkkoa (omakielisyiden tukeminen).

Johdanto

Suomalainen valtakulttuurin saamelaisuusuhdeiden uudelleenarviointi alkoi varsinaisesti 2010-luvulla. Vuonna 2017 Kansallismuseo päätti luovuttaa saamelaiskokoelmansa, noin 2 200 esinettä, Inarissa toimivalle saamelaismuseo Siidalle. Luovutus tapahtui neljä vuotta myöhemmin ja samalla valtio perusti Saamelaiskäräjien ja Kolttien kyläkokouksen aloitteesta Saamelaisten totuus- ja sovintokomission selvittämään saamelaisten syrjintää sekä tekemään ehdotuksia tilanteen parantamiseksi. Saamelaiset valitsivat komissioon kolme henkilöä, joista yksi edustaa kolttia, ja valtiovalta nimesi siihen kaksi edustajaa. Suomen ortodoksinen kirkko (jäljempänä myös pelkästään kirkko) oli mukana komission perustamisvaiheessa. (Hattunen 2021; Komissio a; Komissio b; Lehtola 2022, 251, 294.)

Suomalaisessa historiankirjoituksessa ja kouluopetuksessa saamelaisista yleensä ja kolttasaamelaisista erityisesti kerrottiin niukasti ja silloinkin usein vähättelevässä tai kielteisessä sävyssä. Etnografisessa tutkimuksessa poronhoitoa harjoittavat kolttasaamelaiset esitettiin "aidon", mutta katoamassa olevan saamelaisuuden edustajina. (Kuokkanen 2007, 151–152; Lehtola 2022, 23, 144; Ranta & Kanninen 2019, 7, 149.) Petsamossa maailmansotien välisenä ai-

kana käyneiden suomalaisten muistelmissa kolttasaamelaisia kuvattiin ristiriitaisesti. Myönteisinä kuvattujen asioiden, kuten ”luonnonlapsen turmeltumattomuuden” vastapainoksi nostettiin esille Zachris Topeliuksen Maamme kirjan (1875) tunnetuksi tekemiä stereotyyppioita, kuten likaisuus (Lehtola 2000; Vartiainen 1929; vrt. Lettinen 2016, 199).

Luterilaisia saamelaisia ja heidän suhdettaan kirkkoonsa on tutkittu suhteellisen paljon (ks. Lehtola 2022, 215–248). Kolttasaamelaisten kirkkosuhdetta on käsitelty lähinnä ortodoksisen kirkon omassa historiankirjoituksessa pienenä osana Petsamon (vuodesta 1950 Lapin) seurakunnan (Kälkäjä 2002; Päivinen 1980) ja Petsamon luostarin (Kahla 2020; Leo 1999) vaiheita sekä vuonna 1980 perustetun Oulun hiippakunnan historiaa (esim. Panteleimon 2005; Sinä 2005; vrt. Capdeville 2018). Muutamissa etnografisissa tutkimuksissa on selvitetty kolttasaamelaisten omia käsityksiä kirkosta ja sen merkityksestä (Kosner 2016; Rantakeisu 2015; Vuola 2014), ja historian- ja kirjallisuudentutkimuksessa on kartoitettu kolttasaamelaisten ja valtaväestön eli suomalaisten suhteita (esim. Lehtola 2022; Lettinen 2016). Ortodoksisen kirkon vallankäyttöä kolttasaamelaisiin ei ole selvitetty. Tämä johtunee sekä kirkon karjalaiskeskeisyydestä – historiankirjoituksessa karjalaiset on huomioitu laajasti (esim. Laitila 2004) – että kolttasaamelaisten etäisyydestä vallan keskuksista (vrt. Hattunen 2021).

Yleisesti kolttasaamelaisten ajatellaan olevan ortodokseja. Muutamissa tutkimuksissa on kuitenkin todettu, että arviolta neljännes heistä kuuluu luterilaiseen kirkkoon. Tätä lähteeni eivät kerro, eikä luterilainenkaan kirkko sitä yleensä mainitse. (Capdeville 2018, 131–132; Rantakeisu 2015, 68, 71–72; vrt. Valjakka 2023). Syyt mainitsematta jättämiseen ja luterilaistumiseen ansaitsevat oman tutkimuksensa.

Tarkastelussa kolmenlainen vallankäyttö

Kolttasaamelaiset asuivat vuoteen 1920 eli Tarton rauhansopimukseen saakka pääasiassa Kuolan niemimaalla, Venäjällä. Rauhansopimuksessa läntisin osa kolttasaamelaisten asuinalueesta eli Petsamo liitettiin Suomeen. Kolttakulttuurikeskus Talvikylän nettisivuilla rauhansopimuksen merkitystä arvioidaan elinkeinonharjoittamisen ja sen varaan rakentuvan kulttuurin kannalta. Sivuston mukaan

Tarton rauhassa kolttasaamelaisten asuinalue jakautui kahtia. Tämän myötä myös perinteisten elinkeinojen harjoittaminen vaikeutui [porojen] vuotuiskiortoreittien katketessa. Paatsjoen, Petsamon ja Suonikylän siidat [kylät] tulivat osaksi Suomea, Muotkan, Nuortijärven sekä Hirvaan siidat osaksi Neuvostoliittoa. Näätämön siidan alueesta tuli osa Norjan kuningaskuntaa jo aiemmin. (Talvikylä s.a.)

Kuvaus nostaa tarkastelun keskiöön talous- ja sosiaalhistorian. Ortodoksinen kirkko mainitaan kyllä lyhyesti Talvikylän verkkosivuilla (Uskonto s.a.), mutta pääasiassa kolttakulttuurikeskus noudattelee sosiologista ja antropologista tutkimusperinnettä, jossa kieli, poronhoito ja muu aineellinen kulttuuri, kuten ruoka ja vaatetus, esitetään kolttasaamelaidentiteetin keskeisinä ilmentäjinä (esim. Asp 1982; Holsti 1990; ks. myös Sverloff 2003).

Teologishistoriallisesta näkökulmasta kolttasaamelaisista on kirjoittanut esimerkiksi Oulun metropoliitta, sittemmin arkkipiispa, Leo vuonna 1999 ilmestyneessä artikkelissaan Petsamon ortodoksisesta luostarista ja seurakunnasta. Hän kuvasi ortodoksisuutta ikään kuin itsenäisenä toimijana (vrt. Kahla 2022), joka asialle omistautuneiden ihmisten kautta sai aikaan Petsamon

luostarin ja seurakunnan, jotka Tarton rauhassa ”tuli[vat] Suomen autonomisen ortodoksisen kirkon osaksi” (Leo 1999, 434).

Molemmat näkökulmat ovat yksipuolisia. Sosiaali- ja taloushistoriallinen näkökulma korostaa käytännön toimintaa ja sen synnyttämiä ristiriitoja yhteisön sisällä ja suhteessa ulkopuolisiin. Se painottaa ulkopuolisten toimijoiden harjoittamaa vallankäyttöä, joka johti kolttasaamelaisen oman kulttuurin vaarantumiseen. Teologishistoriallinen näkökulma keskittyy ortodoksisen uskoon, joka esitetään sivistävänä ja hyvää tekevänä vaikuttajana. Näkökulma sivuuttaa aineellisten reaaliteettien vaikutuksen aatteellisten rakenteiden leviämiseen ja ilmentämiseen jokapäiväisessä elämässä tai kuvaa aineelliset vaikutukset pelkästään positiivisina.

Tässä artikkelissa puran ja kirjoitan auki teologishistoriallisiin teksteihin sisältyvää vallankäyttöä. Kysyn, millaista sanallisen ilmaisun valtaa kolttasaamelaisiin Suomen ortodoksinen kirkko käyttää julkaisuissaan, mutta otan mahdollisuuksien mukaan huomioon teologisten (aatteellisten) ja aineellisten (yhteiskunnallisten ja poliittisten) tekijöiden vaikutuksen. Tarkastelun aikaväli on Tarton rauhasta nykypäivään. Lähteinä käytän kirkon äänenkannattajassa, kausijulkaisu *Aamun Koitossa* julkaistuja artikkeleita sekä papiston ja aktiivimaallikkojen kolttasaamelaisia käsitteleviä kirjoituksia (kirjoja, artikkeleita, haastatteluja, näyttelyluetteloita).

Aamun Koitto perustettiin Sortavalassa vuonna 1896. Talvisodan jälkeen toimitus sijaitsi vuoroin Kuopiossa, vuoroin Joensuussa. Lehteä julkaisi vuoteen 2021 saakka kirkon valistusjärjestö Pyhän Sergein ja Hermanin Veljeskunta. Nykyään julkaisija on Suomen ortodoksinen kirkko. Lehden toimituksen muodosti 2000-luvulle saakka päätoimittaja, joka vuoteen 1976 saakka oli sivutoiminen pappismies, sen jälkeen päätoiminen maallikko. Lehden pääsisältönä olivat kirkolliset uutiset ja hengelliset kirjoitukset. Lukijoista ja levikistä ei ole tutkimusta, mutta lehden tilaajamäärän arvioidaan olleen alkuaan joitakin satoja, 1900-luvun lopulla muutamia tuhansia. Sitä todennäköisesti lukivat papiston lisäksi opettajat ja seurakunnallisesti aktiiviset henkilöt sekä pieni joukko ortodoksisuudesta kiinnostuneita luterilaisia pappeja, opettajia ja tutkijoita. (Ks. yleisesti Piironen 1996.) Nykyään lehti ilmestyy nettiversiona. Lisäksi paperiversio jaetaan ilmaiseksi ortodoksitalouksiin.

Tarkastelen kirkon vallankäyttöä jälkikolonialisesta näkökulmasta eli analysoin kriittisesti enemmistön tapaa kohdella vähemmistöä ja luoda siitä käsityksiä, yleistyksiä ja representaatioita. Toisin kuin kolonialistinen näkökulma, jälkikolonialinen tarkastelutapa pyrkii välttämään mustavalkoisia asetelmia. Se ei esimerkiksi tulkitse vallankäyttöä yksisuuntaisena prosessina eikä tarkastele vähemmistöä passiivisena uhrina, vaan näkee sillä olevan keinoja taistella enemmistön valtaa vastaan. (Ks. Kullaa, Lahti & Lakomäki 2022; Kuortti 2007; Lehtola 2022, 159–164.) Hyödynnän myös toisiinsa kietoutuneiden historioiden tarkastelutapaan (engl. *entangled history*, ks. Pernau 2012) pyrkimällä purkamaan nationalistista ”yhden ainoan suomalaisen kansan” rakentamistapaa, joka suomalaisen valtakulttuurin maailmansotien välisenä tavoitteena vaikutti myös ortodoksisen kirkon toimintaan.

Kirkon ja kolttasaamelaisen suhteissa jälkimmäiset ovat vähemmistö vähemmistön sisällä. Tätä asetelmaa ei juuri ole selvitetty jälkikolonialisessa tutkimuksessa (vrt. Kullaa, Lahti & Lakomäki 2022). Se sekä rajoittaa että monimuotoistaa kirkon vallankäyttöä. Kirkko on enemmistö suhteessa sen sisällä oleviin kolttasaamelaisiin, mutta vähemmistö suhteessa luterilaiseen kirkkoon ja niihin suomalaisiin, jotka eivät ole ortodokseja. Tämä asetelma rajoittaa kirkon vallankäyttöä. Kirkollisissa kysymyksissä, jotka eivät kosketa valtaväestöä tai liity kirkon

ja valtaväestön suhteisiin, kirkko voi käyttää valtaansa vahvasti. Muissa tapauksissa (kuten pyrin osoittamaan) kirkko joutuu vallankäytössään ottamaan huomioon toimintansa vaikutukset sen omaan asemaan suhteessa ei-ortodoksiseen enemmistöön.

Selvittäessäni kirkon teksteissä ilmenevää vallankäyttöä suhteessa kolttasaamelaisiin tarkastelen kolmea aineistosta nousevaa teemaa (vrt. Castro-Salazar & Barley 2012). Ensimmäisenä teemana (alaluku ”Trifon kirkon sisäisessä valtapuheessa”) on kirkon jumalanpalveluselämään ja hengelliseen kasvatukseen sisältyvä valtapuhe. Tämän selvittämiseksi analysoin kirkon jumalanpalvelustekstien ja pyhäelämäkertojen tapoja yhdistää kolttasaamelaiset Petsamon luostarin venäläiseen perustajaan, munkki Trifoniin (n. 1495–1583) ja ”tehdä” hänestä kolttasaamelaisten yhdistäjä niin ortodoksiseen uskoon kuin Suomen ortodoksiseen kirkkoon. Toisena teemana (alaluvut ” Kirkko kirjoittaa Petsamon luostarin osaksi Suomen ortodoksisen kirkon historiaa” ja ”Kolttasaamelaisten uudelleen tulkinta ’ulkoisten menojen’ noudattajista hurskaiden esikuviksi”) on kirkon kolttasaamelaisten ortodoksisuutta koskevassa historiankirjoituksessa tapahtunut muutos. Petsamon rauhansopimuksen jälkeen heidät kuvattiin ”ulkoisten tapojen noudattajiksi”, mutta toisen maailmansodan jälkeen heistä tuli ”esikuvallisia ortodokseja”. Toisin ilmaistuna tarkastelen sitä, miten kirkko käytti historiantulkinnassaan sanallista valtaa tehdäkseen kolttasaamelaista ”toisista” osan ”meidän yhteisöämme”. Pohdin myös lyhyesti kysymystä, miksi näin tapahtui.

Kolmas teema (alaluvut ”Kirkko tunnistaa kolttasaamenkielisen työntekijän tarpeen, mutta ei täytä sitä” ja ”Kirkon ja kolttasaamelaisten ’yhteinen rintama’ kielipolitiikassa?”) käsittelee kirkon pyrkimyksiä hyödyntää kolttasaamelaisia koko suomalaisen ortodoksisen kirkon aseman vahvistamiseksi osana monikulttuuristuvaa Suomea. Tässä keskityn pohdintoihin kolttasaamelaisesta kirkollisesta työntekijästä, jollaista ”yksikulttuurisessa” Suomessa ei edes mietitty, sekä kirkon 1980-luvulla alkaneeseen käännöstoimintaan, jolla kolttasaamelaisille halutaan tarjota omakielisiä jumalanpalveluksia. Vallankäytön kannalta kysymys on siitä, pyrittiinkö omakielisyyttä tukevalla käännöstoiminnalla kolttakulttuurin vahvistamiseen vai kolttasaamelaisten vahvempaan sitomiseen Suomen ortodoksiseen kirkkoon – vai ehkä molempiin.

Ortodoksisen kirkon jäsenenä en katso asiaa ulkopuolisena, vaan kirkon vähemmistöpolitiikan arvioinnin näkökulmasta. Jälkikoloniaalinen lähestymistapani on viitekehyksen lisäksi omaan tutkijanpositioni liittyvä eettinen valinta, tapa sanoa, että menneisyyttä on yhä uudelleen syytä arvioida kriittisesti. Lisättäköön, että puheeni kolttasaamelaisista yleisesti on sekin vallankäyttöä, jonka eettisyys voidaan kyseenalaistaa. Tosiasiassa Suomessa ei historiallisesti ole yhtä kolttasaamelaisyhteisöä vaan kolme, joista yksi asui Suonikylässä, toinen Petsamonjoen ja kolmas Paatsjoen varrella. Näiden välillä oli kielellisiä, sosiaalisia ja kulttuurisia eroja, ja yhteisöjen sisällä oli sukuun, sukupolveen ja sukupuoleen liittyviä eroja. (Holsti 1990, 10; Ranta-keisu 2015, 4.) Kirkon sanallisessa vallankäytössä eroja ei tuoda esille, siksi en käsittele niitä.

Trifon kirkon sisäisessä valtapuheessa

Toukokuussa 1920 *Aamun Koitto* ennakoi Petsamon lokakuussa samana vuonna tapahtunutta liittämistä Suomeen kirjoittaessaan, että liitos ”on tullut päiväkysymykseksi”. Samalla lehti tutustutti lukijoitaan petsamolaisen ortodoksisuuden juuriin julkaisemalla tiivistelmän Petsamon luostarin perustajan, Trifonin, elämäkerrasta. (AK 10/1920, 79–80.) Huomion kiinnittä-

minen Trifoniin ja luostariin ja näiden kautta lähetystyöhön ja luostarielämään, eikä seurakuntalaisiin eli Petsamon koltta- ja karjalaisväestöön, kertoo lehden painottaneen munkkeutta ja missiotoimintaa.

Lehdessä julkaistu elämäkerta toisti venäläisten pyhäelämäkertojen (esim. Žitije s.a.) tarinan uskon sankarista, joka perusti vuonna 1533 luostarin Moskovan valtakunnan etuvartioksi valtakunnan luoteiskolkkaan. Tosiasiassa luostari rakennettiin tuolloin myös Norjaa hallinneen Tanskan kuninkaan verotusmaille ja munkit maksoivat koko 1500-luvun veroa Tanskalle (Korpela 2020, 177). Lyhennelmä mainitsi luostarin hävityksen suomalaisten (tai ruotsalaisten) ”vapaajoukkojen” iskussa vuonna 1589, mutta ei kertonut luostarin myöhemmistä vaiheista, kuten sen hävityksen jälkeisestä siirtämisestä Kuolan kaupunkiin, sen lakkauttamisesta osana keisarinna Katarina II:n uudistuspolitiikkaa vuonna 1774, tai sen jälleenrakentamisesta alkuperäiselle paikalleen 1880-luvun lopulla. (Luostarin historiasta ks. Kahla 2020, 31–50; Panteleimon 1990.) *Aamun Koiton* elämäkerta vaikenä myös Trifonin toiminnan poliittisista ulottuvuuksista (luostari oli tarkoitettu Moskovan suuriruhtinaskunnan luoteiseksi etuvartioksi) ja luostarin yhteiskunnallisista vaikutuksista kolttasaamelaisiin, joiden maita tsaari antoi kolttasaamelaisilta kysymättä luostarin käyttöön. Näin lehti toisti venäläisen elämäkerran kolonialistisen narratiivin munkista, joka toi pelastuksen ja sivistyksen pohjoisen ”pakanoille” tai jälkikoloniaalisemmin, asetti ”pakanat” osaksi ainoana oikeana pitämäänsä aatteellista yhteisöä, ortodoksisista kirkkoa (vrt. Hind 1984, 545–546).

Vuoden 1920 jälkeen Suomen ortodoksinen kirkko viittasi (jumalanpalvelustekstien ulkopuolella) Trifoniin toisen maailmansodan jälkeisen kirkollisen elämän uudelleen rakentamisen yhteydessä. Sodassa kirkko menetti valtaosan kiinteästä omaisuudestaan ja merkittävän osan irtaimistoaan. Korvaukseksi valtio kustansi Karjalasta evakuoitujen seurakuntien uusille alueille 1950-luvulla rakennetut kirkot ja rukoushuoneet sekä Inarijärven itärannan kolttasaamelaisalueen pyhäköt, jotka eivät kuuluneet ortodoksisen kirkon viralliseen jälleenrakennusohjelmaan. Kirkko puolestaan vaikutti pyhäkköjen rakennustyyliin ja siihen, kenelle pyhälle henkilölle tai kirkolliselle tapahtumalle ne omistettiin. Kolttasaamelaisten näkemyksiä ei kysytty.

Pyhäkköjen nimikkohahmojen valinnassa kirkko korosti kolttasaamelaisten kirkollisen elämän ”trifonilaista” jatkuvuutta sekä omaa valistajan rooliaan. Kolttasaamelaiskeskuksiin Sevetijärvelle 1950-luvun alussa ja Nellimiin 1980-luvun lopulla valmistuneet rukoushuoneet eli tsasounat vihittiin Trifon Petsamolaiselle. (AK 20/1987, 330; Kalenteri 2020; Päivinen 1980, 143–144.) Näin kirkko ilmaisi symbolisesti asutusalueiden olevan ”uusi Petsamo”, kolttasaamelaisten oma maa, jossa heidän valistajansa jatkoi vaikutustaan heidän keskellään. Kirkon johtajana vuosina 1987–2001 toiminut arkkipiispa Johannes (1923–2010) ilmaisi asian toteamalla (2002, 236), että ”hänen [Trifonin] muistonsa merkitys on vahvistunut 1970-luvulta lähtien”. Tyypilliseen tapaan arkkipiispa käytti passiivia, joka jätti avoimeksi sen, kuka vahvisti merkitystä ja miten. Olettaa sopii, että hän näki vahvistumisen kirkon enemmän kuin kolttasaamelaisten ansioksi ja tulkitsi kolttasaamelaisten olevan Trifonin kaltaisia askeettisia kirkon kuuliaisiksi jäseniä (vrt. Berezhnaya 2022).

Poikkeuksen Trifonin korostamisesta muodosti Ivaloon 1950-luvun lopulla valmistunut pyhäkkö, joka omistettiin yleisortodoksiselle suojelijapyhälle, Nikolaokselle. Kirkko ei ehkä halunnut täällä alleviivata kolttasaamelaisuutta, koska Ivalo oli perinteisesti suomalainen ja luterilainen asutuskeskus, jossa kolttasaamelaistulokkaisiin suhtauduttiin tuohon aikaan tungettelijoina (ks. Lettinen 2016, 135, 237; vrt. Paltto 2024).

Vuonna 1990 ilmestyneessä Petsamon luostarin historiassa, jonka kirjoitti Valamon luostarin johtaja ja sittemmin Oulun metropoliitta Panteleimon, Trifonin luostarin todettiin olleen ”Jäämeren rantojen - - hengellinen ja sivistyksellinen keskus. Nyt [Tarton rauhan jälkeen] myös tämä vanha kulttuurikeskus kuului Suomeen ja samalla läntiseen maailmaan” (Panteleimon 1990, 5). Jälkikoloniaalisesti tämäkin oli valtapuhetta, jossa kirjoittaja määritteli Trifonin ja Petsamon luostarin – mutta ei kolttasaamelaisten – merkityksen ja sen, kenelle valta luostarissa kuului (vrt. Kahla 2020, 68; Panteleimon 1990, 29; Sinä 2005, 15–16).

Tämänkaltainen Trifonin painotus nojasi kirkolliseen traditioon eli Trifonin pyhäelämäkertoihin sekä hänen muistopäivänsä (15.12.) jumalanpalvelusteksteihin. Genrelle tyypillisesti pyhäelämäkerrat painottivat Trifonin henkistä ylemmyyttä ja hänen tiedontuojan rooliaan käyttämällä hänestä määrettä ’kolttien valistaja’. Venäjänkielisessä elämäkerrassa terminä on laajemmin ’lappalaisten [eli kaikkien saamelaisten] valistaja’ (просветителя лопарей). Nimitys sekä rajasi Trifonin vaikutusta venäjänkieliseen elämäkertaan verrattuna että loi hierarkian, jossa Trifon oli toimiva subjekti ja kolttasaamelaiset passiivia kohteita. (Ks. Pyhittäjä Trifon 1976; Trifon 1960; Žitije s.a.).

Trifonia koskevat kohdat ehto- ja aamupalveluksissa, jotka toimitetaan hänen kuolemansa muistopäivänä, puolestaan kuvasivat häntä elämänsä aikana esikuvallisena henkilönä ja kuoleman jälkeen häneen vetoavien auttajana. Ehtoopalveluksen troparissa eli juhlan tarkoitusta selittävässä hymnissä Trifon on ”äärimmäisen pohjolan” ensimmäinen valistaja, joka ohjaa ”sen asukkaat elämään johtavalle tielle”. Jumalanpalvelusteksti luo Trifonista pyhäelämäkerran tapaan tietämättömien sivistäjän. Ehto- ja aamupalveluksen teksti jatkuu:

Sinä istutit hengelliset lapsesi hedelmättömään kiviin kuin etelän öljypuut ja perustit luostarin elämänalkuisen Kolminaisuuden nimeen. Sen tähden me kunnioitamme Sinua apostolina ja erämaakilvoittelijana ja hartaasti Sinulle lausumme: Rukoile Jumalaa kaikkien niiden puolesta, jotka muistoasi kunnioittavat. (Petsamolainen 1987, 226–227.)

Teksti esittää Trifonin uuden, paremman elämän alulle panijana, jolle ”me” olemme ikuisesti kiitollisia. Taustalla oli suomalaisessa ja kansainvälisessä ortodoksisen kirkon historiatulkinnassa yleinen ja monessa tapauksessa virheellinen käsitys luostareista kristinuskon levittäjinä Bysantin pohjoispuolisilla alueilla (vrt. Panteleimon 2005, 11). Trifonin kuoleman 400-vuotisjuhlassa elokuussa 1983 ensi kertaa suomeksi toimitettu akatistos eli juhlava hymni Trifonille toisti ehto- ja aamupalveluksen tekstin näkemyksen. Hymnin mukaan Trifon oli ”Pohjolan valistaja ja Petsamon ihmeidentekijä”, joka julisti ”hyvää sanomaa Kristuksesta, että Pohjolassa elävät ihmiset pelastuisivat” (Pyhittäjä Trifon 1985, 23).

Pyhäelämäkertojen ja liturgisten tekstien kuvaukset keskittyvät kirkon ylimaalliseen tavoitteen, ihmisen tuonpuoleiseen kohtaloon. Ne kuvaavat Trifonin ajattomana valistaja- ja pelastajahahmona, joka peruspiirteiltään ei poikkea lukuisten muiden pyhäelämäkertojen päähenkilöistä. Tekstien vaikeneminen Trifonin venäläisestä taustasta ja poliittisesta tehtävästä eli ”ajallisista” ja ”maallisista” asioista kuuluu pyhäelämäkertagenreen ja oli muutenkin ortodoksisen ihanteen mukaista: uskontoa ei tule sekoittaa politiikkaan tai kansallisuuskysymyksiin. Trifonin aikana uskontoa käytettiin oikeuttamaan ”pakanallisten” kansojen, kuten kolttasaamelaisten, valistaminen – toisin sanoen heidän maailmankatsomuksensa muuttaminen – ja heidän alueidensa liittäminen valtion ja ”oikeuskoiden” kirkon hallintaan (vrt. Korpela 2020). Suomen ortodoksinen kirkko ei jo vähemmistöasemansa takia voinut käyttää tällaista poliittista valtaa,

mutta se jatkoi Bysantissa luotua ja Venäjän ortodoksisen kirkon käyttämää valtapuhetta hen- genelämän alueella: vain tietynlainen uskonnollisuus oli oikeaa (vrt. Lenhoff 1992).

Trifonin kutsuminen teksteissä ”vain” kolttien valistajaksi rajasi kirkon vaikutuspyrkimykset tiettyyn saamelaiskansaan. Tämä oli poliittista realismia. Trifonin aikaan häntä saatettiin (Ve- näjällä) ajatella kaikkien saamelaisten valistajana, mutta seuraavina vuosisatoina vain kolтта- saamelaiset jäivät hänen tuomansa ortodoksisen kirkon vaikutuspiiriin. Toisaalta puhe ”koltta- tien valistajasta” sisältää ajatuksen, että kolttasaamelaiset ovat jotain muuta kuin kirkon pää- kansallisuus, karjalaiset, joiden erityispyhiä, kuten Valamon luostarin perustajia Sergeitä ja Her- mania, kutsutaan Karjalan valistajiksi. Ilmaisuihin ’kolttien valistaja’ voi olla vain sen toteamisesta, että kolttasaamelaiset ovat eri kansa kuin karjalaiset, mutta lähteiden perusteella vaikuttaa siltä, että pitkään Trifonia ja kolttasaamelaisia pidettiin kirkossa jonkinlaisina muukalaisina (vrt. Piironen 1966, 311). Kokonaisuutena kirkon suhde Trifoniin ja kolttasaamelaisiin jää ju- malanpalvelusteksteissä ambivalentiksi. Hän on yksi kirkon tunnustamista pyhistä ja siten pyhä kaikille ortodokseille, mutta samalla hänestä puhutaan vain kolttasaamelaisten, ei koko kirkon, pyhänä.

Yksi tapa, jolla kirkko pyrki sittemmin purkamaan Trifonin ambivalenttisuutta ja integroimaan häntä osaksi suomalaista ortodoksisuutta, oli puhua ”Trifonin perinnöstä”. Käsite ilmaantui jul- kiseen kielenkäyttöön 1960-luvulla. Sisälähetysjärjestö Pyhäin Sergein ja Hermanin Veljeskun- nan toiminnanjohtaja Erkki Piironen (1919–1999) julkaisi vuonna 1966 *Aamun Koitossa* artik- kelin, jossa hän kuvasi ilmaisulla ’Trifonin perintö’ kirkollista valistusta, joka oli tarkoitettu kai- kille (Piironen 1966). Termi vakiintui ortodoksien puheeseen seuraavina vuosikymmeninä. Vuonna 1980 ilmestyneessä Lapin seurakunnan 30-vuotisjuhlakirjassa Pyhän Trifonin perintö kirkkoherra Martti Päivinen (1947–2021) totesi Trifonin jättäneen ”omalla esimerkillään mit- taamattoman arvokkaan perinnön jälkipolville” (Päivinen 1980, 5). Itse kirja hahmotti perin- nön jumalanpalvelustekstien tapaan ortodoksisuudeksi, jonka Trifon ”istutti”, kolttasaamelai- set sisäistivät ja Petsamon luostari ja Petsamon ja myöhemmän Lapin seurakunnan kirkkoher- rat säilyttivät ja jonka he, eivät siis kolttasaamelaiset, tekivät tunnetuksi muillekin.

Käsitteen käyttöä jatkoi metropoliitta Leo, joka Petsamon seurakunnan historiikissaan totesi, että ”[p]yhän Trifonin perintö on - - vaikuttanut kirkollisen elämän muotoutumiseen laajasti pohjoisilla alueilla” (Leo 1999, 433). Näin hän rajasi Trifonin perinnön koskemaan erityisesti Suomen ortodoksisen kirkon uusinta hiippakuntaa, vuonna 1980 toimintansa aloittanutta Ou- lun hiippakuntaa. Tämän tulkinnan hän toisti arkkipiispana kolтта-asutuksen 70-vuotisjuhlassa pitämässään opetuspuheessa elokuussa 2019 (Leo 2019). Termi tulkintoineen omaksuttiin myös kolttasaamelaistutkimukseen (esim. Ranta & Kanninen 2019, 106; Rantakeisu 2015, 63). ’Trifonin perintö’ vakiintui näin stereotyyppiseksi tavaksi pelkistää tai ”muistaa” Trifonin ja Petsamon luostarin vaikutus kolttasaamelaisiin ja Suomen ortodoksisen kirkkoon, ja 2000- luvulla sitä on käytetty ikään kuin kuulijoille tai lukijoille tuttuuna ilmaisuna viittaamaan orto- doksisuuden myönteisiin vaikutuksiin kolttasaamelaistyhteisöihin ja häivyttämään ortodoksi- sen uskon ja valtarakenteiden kielteiset vaikutukset.

Käsitteen vakiintuminen tuki liturgista hegemonista diskurssia (ks. Castro-Salazar & Barley 2012, 38–39). Levitessään liturgisen elämän ja kirkollisten piirien ulkopuolelle se loi (kirkon ehdoilla) mielikuvaa kirkon ja kolttasaamelaisten yhteenkuuluvuudesta. Pyhäelämäkertojen tapaan käsite ’Trifonin perintö’ kertoi, millaisina kirkko näki tai halusi nähdä kolttasaamelaiset eli ortodoksisen uskon esimerkillisinä vaalijoina ja kirkon uskollisina jäseninä. Käsite ilmensi

myös kirkon uutta tulkintaa kolttasaamelaisten ortodoksisuuden historiasta, johon seuraavaksi siirryn.

Kirkko kirjoittaa Petsamon luostarin osaksi Suomen ortodoksisen kirkon historiaa

Jumalanpalvelusteksteissä kolttasaamelaisiin käytettiin valtaa Trifonia koskevan ”ajattoman” lähetys- ja valistuskerronnan muodossa. Toisen maailmansodan ja Karjalan evakuoimisen ja luovuttamisen jälkeen kirkko joutui kiinnittämään huomiota myös ajassa tapahtuviin muutoksiin. Karjalaiset olivat menettäneet Karjalan ja kolttasaamelaiset Petsamon. ”Yhteisten” menetykskokemusten kautta kolttasaamelaisten ja karjalaisten väliset erilaisuudet, kolttasaamelainen ”toiseus” ja ”pakanuus” verrattuna karjalaisiin ”unohdettiin” ja kirkko alkoi korostaa kolttasaamelaisia osana ”yhteistä” suomalaisen ortodoksisuuden historiaa. Uudenlainen muistaminen ilmaistiin Petsamoon liittyvissä näyttelyissä ja historiikeissa.

Vuonna 1990, osana Oulussa järjestettyä ortodoksisen kirkon ja ortodoksisten järjestöjen suur-tapahtumaa, Pohjois-Pohjanmaan museossa oli esillä Petsamon luostarin esineistöä (Thomenius et al. 1990). Näyttely ja samaan aikaan ilmestynyt Petsamon historiikki (Panteleimon 1990) häivyttivät kolttasaamelaisten toiseutta puhumalla historiattomasti ”meidän” luostaris-tamme, ikään kuin Petsamo olisi aina ollut osa Suomen ortodoksista kirkkoa ja kolttasaamelai-set sen täysivaltaisia jäseniä.

Kolttasaamelaisten kuuluminen ortodoksiseen kirkkoon rakennettiin näyttelyssä ja historiikissa käyttämällä käsitettä Trifonin perintö siten, että syntyi kuva kirkon ja kolttasaamelaisten yhteisistä ponnisteluista säilyttää ja välittää tämä ”perintö” 1500-luvulta nykypäivään. Näytte-lyn mukaan Trifon kasti kolttasaamelaiset, jotka luostarin hävittämisen ja munkkien joukko-surman jälkeen vartioivat luostarin raunioita ja sinne haudattujen munkkien viimeisiä lepo-sijoja (Thomenius et al. 1990, 6). Tämä kuvaus ei ole täysin vailla perusteita, sille löytyy tukea keisari-Venäjän aikaisen Petsamon seurakunnan papin Konstantin Štšekoldinin kolttasaame-laisilta 1800-luvun lopulla kokoamasta perinneaineistosta (ks. Haruzin 1890; Sergejeva 2000, 164).

Näyttely ei kuitenkaan maininnut kolttasaamelaisten omaa perimätietoa, vaan antoi ymmärtää, että kolttasaamelaiset välittivät Trifonin tuoman ortodoksisuuden Petsamon luostarin välityk-sellä Suomen ortodoksiselle kirkolle, joka auttoi heitä vaalimaan Trifonin perintöä erityisesti sen jälkeen, kun heidät Petsamon luovutuksen jälkeen asutettiin uusille alueille Inariin. Pante-leimon kirjoitti näyttelyluettelossa, että ”Petsamon luostarin hengellinen perinne elää - - [Tri-fonin] valistaman kolttakansan jälkipolvessa”, ja että vuonna 1980 perustettu Oulun hiippa-kunta ”tavallaan” jatkoi Petsamon luostarin hengellistä valistustoimintaa (Thomenius et al. 1990, 11). Tässä kirkko on Trifonin ”perillinen” ja kolttasaamelaiset ”perinnön” välittäjiä. Tai toisin ilmaistuna kolttasaamelaiset ovat sekä kirkon vallankäytön kohteita (kirkko kertoi ja arvotti heidän historiansa) että kirkon sallimassa muodossa yhteistyökumppaneita (heille annetiin rooli Trifonin perinnön välittäjinä). Oulun hiippakunnan 25-vuotisjuhlakirja ilmaisi peri-aatteessa saman todetessaan, että ”kolttasaamelaisten osaksi tullut Trifonin perintö on yksi tärkeä osa Oulun ortodoksisen hiippakunnan ja ennen muuta Lapin seurakunnan hengellistä ja kulttuurista identiteettiä” (Sinä 2005, 19; vrt. Panteleimon 2005, 6).

Seuraava Petsamoa ja kolttasaamelaisia käsitellyt näyttely oli Etelä-Karjalan museossa Lappeenrannassa vuonna 1997. Siinä oli esillä Raja-Karjalan ja Petsamon kirkollista esineistöä. Näyttelyluettelon nimessä Petsamo ja Karjala erotettiin toisistaan, mutta itse luettelon teksti loi kuvan yhtenäisestä menetetyistä ortodoksialueesta kertomalla Petsamon kirkoista otsikon ”Karjalan kirkkorakennukset” alla sekä käsittelemällä molempien alueiden ikoneja ja muuta sakraaliesineistöä yhteisellä otsikolla ”Ortodoksinen kirkkotaide” (Thomenius & Laukanen 1997). Oulun näyttelyn tavoin tämänkin näyttelyn kokosivat museoalan ammattilaiset ja ortodoksisen kirkon valtavirran edustajat, kolttasaamelaisia ei näyttelyn järjestämiseen osallistunut. Vasta Helsingin tuomiokirkon kryptassa alkukesästä 2021 esillä ollut näyttely antoi kolttasaamelaisten itse esitellä itseään eli antoi heille sananvaltaa heitä koskeissa asioissa (ks. Hattunen 2021).

Trifonin ja Petsamon luostarin historian tulkinnoissa viitattiin satunnaisesti kirkon ja kolttasaamelaisten ristiriitoihin. Piispa Johannes (2002, 232) totesi yleisluonteisesti, että ”luostarin ja kolttien välillä oli [1500-luvulla] eturistiriitoja, jotka koskivat muun muassa kalastusta”. Tavallisesti sekä Petsamon (Lapin) seurakunnan papisto että kolttasaamelaiset kuitenkin kertoivat luostarin ja seurakunnan auttaneen kolttasaamelaisia. Petsamon seurakunnan pastorin Yrjö Rämee (1900–1990) poika, Raimo Rämee, totesi Pyhäin Sergein ja Hermanin Veljeskunnan vuosijuhlissa 1987 pitämässään katsauksessa Petsamon seurakunnan historiaan ”silloisen papin”, eli isänsä, opettaneen Suonikylän asukkaille perunanviljelyä ja munkkien toimittaneen kolttasaamelaisille jauhoja Norjasta (AK 11/1987, 176). Suonikylässä asunut Darja Jefremoff (1906–1989) kertoi vuonna 1980 julkaistussa haastattelussa saaneensa [1930-luvulla] Yläluostarista ruokatarvikkeita (Päivinen 1980, 34). Moskovan kylässä Yläluostarin lähellä syntyneen Feodosia Jarasimoffin (1908–?) muistelun mukaan luostari auttoi [1930-luvulla] kylän ensimmäisten hirsitalojen rakentamisessa (AK 17/1979, 280). Ei ole aihetta epäillä muistojen todenperäisyyttä, mutta on selvää, että ne olivat valikoituneita ja sekoittuvat myöhempään asioiden tulkintaan (vrt. Berezhnaya 2022). Voidaan lisäksi olettaa, että itse julkaisufoorumi – seurakunnan juhla kirja ja kirkon äänenkannattaja – ohjasivat kertomaan tietynlaisia muistoja. Toisella foorumilla suhteesta luostariin olisi ehkä kerrottu toisin. Tätä on tosin vaikea todistaa, koska muunlaista ortodoksien kertomaa muistiaineistoa luostarista ei tietääkseni ole julkaistu.

Kolttasaamelaisten uudelleen tulkinta ”ulkoisten menojen” noudattajista hurskauden esikuviksi

Petsamon luostarin historian uudelleen tulkinnan lisäksi kirkko integroi kolttasaamelaisia kiinteäksi osaksi historiaansa alkamalla korostaa heitä karjalaisillekin sopivina hurskauden esikuvina. Maailmansotien välisenä aikana kirkon edustajat puhuivat vähättelevästi kolttasaamelaisten ortodoksisuuden syvällisyydestä. Esimerkiksi lokakuussa 1921 nimimerkki N. O. eli Petsamoon tutustunut kirkollishallituksen pappisjäsen Nikolai Okulov (1879–1951), joka vuosina 1922–1923 aloitti Petsamon ortodoksisen seurakunnan toiminnan, arvioi kolttasaamelaisten hengellistä tilaa seuraavasti:

Ei voi sentään kehua heidän uskonnollisia käsitteitään. Siinä suhteessa he ovat lapsia ja heidän uskonnolliseen elämään vielä nytkin sotkeutuu entisiä pakanuuden tapoja. Niinpä esim. kun käy kolttalaisten hautausmailla niin näkee jokaiselle haudalle pantuna joko kirveen tai lapion. Uskonno[s]aan he kumminkin näyttävät pysyvän lujasti kiinni, vaikka ovatkin kiintyneet enimmäkseen sen ulkoisiin menoihin. (AK 20/1921, 178.)

Tekstissä kolttasaamelaisten ”lapsenkaltaisuus” esitettiin ajan tapaan heidän luontaisena ominaisuutenaan. Syy ”uskonnollisten käsitteiden” vähäiseen tuntemukseen selviää jäljempää tekstistä: kolttasaamelaisten ei ollut ollut mahdollista saada niistä tietoa (ibid.). Kirkollinen kiertokoulu oli aloittanut toimintansa vasta vuonna 1888 ja sitä piti pappi, joka kävi kolttakylissä harvoin eikä taitanut heidän kieltään vaan opetti venäjäksi. Petsamon Suomeen liittämisen aikaan kouluja oli neljä: Suonikylässä, Salmijärvellä (Paatsjoen siidan keskus), Parkkinassa ja Kalastajasaarenossa, joka Tarton rauhassa jäi Neuvosto-Venäjälle Valtiollisia kouluja ei ollut. (Holsti 1990, 9; Kälkäjä 2002, 84; Sergejeva 2000, 166.)

Suomen vallan ensi vuosikymmenenä kirkon vaikutus ”periferiaan” oli vähäistä. Petsamon seurakunnan pappi ja kanttori asuivat karjalaisenemmistöisessä Parkkinassa ja kävivät muutaman kerran vuodessa kahdessa muussa kolttakeskuksessa (Päivinen 1980, 53). Kouluopetuksen antoivat kiertokoulujen opettajat, jotka olivat luterilaisia. Ortodoksipapisto opetti niissä uskontoa sikäli kuin ehti, mutta opetus ei tavoittanut kaikkia (ks. Vartiainen 1929). Tämä johtui ehkä enemmän kirkon omasta hankalasta tilanteesta kuin suoranaisestä kolttasaamelaisten laiminlyömisestä, vaikka tämäkin on mahdollista. Kirkon johto joutui 1920–1930-luvuilla käyttämään paljon voimavaroja todistaakseen Suomen valtiolle olevansa kansallinen, siis suomalainen eikä venäläinen tai ”ryssänkirkko”, kuten suomalaisnationalistit väittivät (ks. Laitila 2004, 177–208). Toisin sanoen kirkko saattoi paneutua oman vähemmistönsä asioihin, kuten uskonnon-opetukseen, vasta, kun valtio oli vakuuttunut siitä, että sen toiminta strategisesti tärkeällä rajaseudulla oli riittävän ”suomalaista” (vrt. Pylkkänen 1999; Rahkola 1999; Stadius 2022).

Suomalaisuuden todistelu liittyi toiseen aiheeseen, joka sekin saattoi olla syy siihen, että kirkko vältti ottamasta kantaa kolttasaamelaisiin, nimittäin aikakauden rasismiin. Suomalaisessa julkisuudessa kolttasaamelaiset kuvattiin kaksinkertaisen rasistisesti: he olivat sekä ”ryssiä” että ”rodullisesti alempiarvoisia” (ks. Lettinen 2016, 139–140). Puuttumalla tähän, tai ylipäättänsä ottamalla kantaa kolttasaamelaisiin, kirkko olisi osallistunut keskusteluun rasismista, jonka kohde se itsekin ”ryssänkirkkona” oli, mikä olisi voinut johtaa suomalaiset nationalistit epäilemään kirkon kansallista luotettavuutta: ”ryssä” puolustaa ”ryssää”. (Vrt. Laitila, 2004, 263–290; Puuronen 2014.) Kirkko valitsi ”reaalipoliittisen” toimintavaihtoehdon ja vaikenä.

Kirkon sisäisessä raportoinnissakaan ei esiinny selkeää rasismia, mutta kolttasaamelaisista puhuttiin vähättelevästi. Ortodoksiset seurakunnat lähettivät kirkollishallitukselle vuosittain raportin seurakunnan tilasta ja toiminnasta. Vuoden 1926 raportissa Petsamon seurakunnan pappi Yrjö Rämö totesi kirkon vaikutuksen olevan heikko

seurakuntalaisiin, jotka ennen elivät ja nytkin vielä elävät metsissä, kesällä järvien ja jokien rannoilla, pitkien matkojen päässä toisistaan ja talvella tundroilla [sic] porolaumojensa kanssa, mutta sittenkin kansa on vahva omassa uskossaan, vaikka tämä usko supistuukin kiintymykseen ulkonaisiin tapoihin ja niiden tarkkaan täyttämiseen. (Siteerattu: Leo 1999, 450.)

Raportissa, joka paljolti toisti Nikolai Okulovin viisi vuotta aiempia näkemyksiä, Rämö kiittelee aluksi kolttasaamelaisten uskollisuutta noudattaa kirkollisia käytänteitä (ulkoisia tapoja) – ”kansaa on vahva - - uskossaan” – mutta kritisoi heti sen jälkeen uskon supistumista ”ulkonaisiin tapoihin”. Samankaltaisuudet Okulovin tekstin kanssa herättävät kysymyksen, seurasiko Rämö korkeampaa auktoriteettia ja kirjoitti kirkollishallitukselle, mitä hän arveli sen haluavan kuulla.

Aamun Koitossa ei otettu kantaa kolttasaamelaisten hurskauselämään eikä annettu Petsamon papille ohjeita, miten hänen tulisi toimia. Lehti tyytyi julkaisemaan Petsamon seurakunnasta lyhyitä uutisia seurakuntavaalien ehdokasasettelusta, papiston nimityksistä, piipantarkastuksista ja muista kirkollishallituksen toimenpiteistä sekä varainkeruusta seurakunnalle ja luostarille. (Esim. AK 9/1931, 75; 35/1931, 280.) Vain arkkipiispa Hermanin (virassa 1924–1960) Petsamon seurakunnan ja luostarin piispantarkastuksen yhteydessä kesällä 1934 mainittiin erikseen kolttasaamelaiset. ”Matkakirjeessä” (AK 32/1934, 191) sittemmin tunnettu pappi ja runoilija Aari Surakka (1909–1990) keskittyi piispantarkastuksen kuvaamiseen, mutta viittasi kolttasaamelaisiin ”kuljeskelevan paimentolaiselämän” viettäjinä, jotka Trifon johdatti ”vakiintuneempiin elämäntapoihin”. Saman hän toisti matkakuvaukseen perustuvassa laajemmassa kirjoituksessaan ”Muistelmia Petsamon luostarista” (Päivinen 1980, 70).

Surakka ei tuntenut kolttasaamelaisten elämää, vaan toisti pyhäelämäkerran valtapuhetta ja valtakulttuurin stereotyyppioita kolttasaamelaisista ”kehityksen” varhaisasteella elävänä kansana, jonka Trifon ja suomalaiset ”nostivat” sivistyksen portaille. Rämellä oli konkreettinen kosketus kolttasaamelaisiin, mutta hänkään ei raportoinut siitä, vaan toisti aiemmin esitettyjä ennakkokäsityksiä. Molemmat ikään kuin vakuuttivat kirkon johdolle, että kolttasaamelaiset ovat oikealla tiellä, mutta että kirkkoa tarvitaan saattamaan heidät lopulliseen päämääräänsä.

Seuraava, joka arvioi kolttasaamelaisten uskonnollisuutta, oli piispa Johannes, joka ennen valintaansa arkkipiispaksi toimi ensin apulaispiispana (nimikkeellä Lapin piispa) ja sitten Helsingin metropoliittana (piispana), jonka alueisiin Lapin ortodoksinen seurakunta kuului vuoteen 1980 eli Oulun hiippakunnan perustamiseen saakka. Hän kannusti kolttasaamelaisia ”oman uskon” säilyttämiseen ja väitti kolttasaamelaisten ”aina” olleen esikuvallisia ortodokseja, mutta käytti samalla valtaa määrittelemällä kirkon näkökulmasta sen, millaista oli esikuvallinen ortodoksisuus (ikään kuin ”aina” esikuvallisia olleet eivät sitä tietäisi). Esimerkiksi vuonna 1973 hän kirjoitti: ”Petsamossa koltat asuivat P[yhän] Trifonin luostarin vaikutuspiirissä - -. Luostari oli hengellinen varustus ja perinteen ylläpitäjä ja tukija. Petsamossa ortodoksinen pappi asui kolttien omalla alueella ja oli ulkonaisestikin lähellä.” (AK 30/1973, 358.) Tämä on historiatiedon valossa idealisointia. Luostari toimi kolttasaamelaisten keskuudessa vain 1500-luvulla ja 1880-luvulta vuoteen 1944, muun ajan sen sijaintipaikkana oli Kuolan kaupunki. Luostarin Kuolan-ajan yhteydet kolttasaamelaisiin olivat lähinnä veronkannollisia. Pappi taas asui maailmansotien välisenä aikana Parkkinassa, Petsamon karjalaiskeskuksessa, jossa oli myös kolttasaamelaisia. Enemmistö heistä asui kuitenkin muualla ja heidät pappi tapasi harvoin.

Yrjö Rämeeen poika, Raimo, nosti kolttasaamelaisten ortodoksisuuden esille edellä mainitussa Pyhän Sergein ja Hermanin Veljeskunnan vuosijuhlissa vuonna 1987 pitämässään juhlapuheessa, jossa hän sanoi: ”[H]arras [kolttasaamelainen] seurakuntaväki - - aina tietäessään missä kirkonmenoja [papin vieraillessa] pidettiin, oli erittäin runsaslukuisesti paikalla” (AK 11/1987, 177). Yrjö Rämeeen ja Nikolai Okulovin ”ulkoiset menot” muuttuivat näin myönteiseksi ilmiöksi, kun ne tulkittiin ilmaukseksi halusta osallistua jumalanpalvelukseen, eikä tiedon puutteeksi tai ”pakanuuden” jäänteiksi. Korostaessaan kolttasaamelaisten hartautta ja jumalanpalveluskollisuutta Rämee toisin sanoen ilmaisi näiden olevan kirkon uskollisia, aktiivisia ja valistuneita jäseniä, ei sen marginaalissa eläviä ”puolipakanoita”.

Samantapaisen käsityksen hahmotti Valamon luostarin johtaja Panteleimon vuonna 1990 ilmestyneessä Petsamon luostarin historiikissa. Rämettä ja Johannesta eksplisiittisemmin hän painotti kolttasaamelaisten esikuvallisen hurskauden jatkuneen Suomessa myös Petsamon luovuttamisen jälkeen:

Petsamon luostarin ja sen perustajan (...) hengellinen perintö elää tänäkin päivänä pyhittäjän kastaman ja valistaman kolttakansan jälkeläisten keskuudessa. - - Pyhittäjä[n] - - muiston kunnioittaminen on heidän keskuudessaan elävää ja harasta. (Panteleimon 1990, 93.)

Piispa Johannes muotoili asian varovaisemmin ja korosti menneisyyttä enemmän kuin nyky-päivää. Hän totesi kyllä (2002, 238), että kolttasaamelaiset ”puhuvat vieläkin luostarista kunnioituksella ja rakkaudella”, mutta siirtyi samassa virkkeessä menneisyyteen jatkamalla ”jokseenkin kaikkien” heidän kokoontuneen Trifonin juhlapäivänä luostariin. Hän tunnisti kokoon-tumiselle myös ”maallisen” syyn (emt.; ks. myös Päivinen 1980, 114): silloin järjestettiin mark-kinat, mutta painotti luostarissa käynnin henkisyttä lisäämällä (2002, 233), että ”kolttaper-heellä oli usein erityinen yhteys johonkin yksittäiseen munkkiin”. Tekstissä kolttasaamelaisten ortodoksinen esikuvallisuus on menneisyydessä tapahtunutta mukautumista munkkien ja pa-pin hallintaan ja vaatimukseen ”oikeasta” uskonnon harjoittamisesta.

Irja Jefremoff, jonka Kolttien kyläkokous sittemmin valitsi Saamelaisten totuus- ja sovintoko-mission jäseneksi, korosti menneisyyden vaikutuksen elävän yhä kirjoittaessaan vuonna 2003, että monen kolttasaamelaisen kodin ikoninurkkauksessa on edelleen Petsamon luostarista muistona sinivihertävä venäläinen paino[kuva]ikoni pyhittäjä Trifonista vuodelta 1913 [Roma-nov-suvun vallassaolon 300-vuotisjuhlavuosi]. Tämän lisäksi monilla saattaa olla luostarivel-jiltä lahjaksi saatuja muita ikoneita, käsiristejä, suitsutusastioita, lampukoita ja kaularistejä. (Jefremoff 2003, 55.)

Johanneksen, Panteleimonin ja Jefremoffin kuvauksissa Trifonin ja Petsamon luostarin munk-kien opastuksen ja esikuvan noudattaminen on kolttasaamelaisten ortodoksisuuden aitouden tae ja Trifon sen tärkein symboli. Tarkoittivatpa kirjoittajat sitä tai eivät, kuvauksissa kirkon sisäinen, jumalanpalvelusteksteihin ja pyhäelämäkertoihin liittyvä valtapuhe yhdistyy kir-kon ”yhteisen historian” näkökulmaan, jossa ”yhteinen usko” peittää näkyvistä kirkon omaan vähemmistöönsä kohdistaman ideologisen (teologisen), kielelliskulttuurisen ja yhteiskunnalli-sen vallankäytön. Hurskaat, Trifonia – tai kirkon Trifonista luomaa tulkintaa – kunnioittavat kolttasaamelaiset yksiulotteistuvat uskonnollisiksi toimijoiksi ilman maallista kontekstia, jossa uskontoa harjoitetaan.

Tällaisesta valtapuheesta löytyy myös poikkeus. Toimiessaan 1970-luvulla Lapin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherrana Markus Petsalo muistutti, että ortodoksisen kirkon kristillistämis-perinne ”kieltää hävittämästä ihmisten entistä perinnettä ja tapoja” (Päivinen 1980, 210). Pet-salo ja hänen vaimonsa Laura nostivat esille myös suomalaisen kouluopetuksen kolttasaame-laisille aiheuttamia ongelmia (AK 21/1973, 315), joihin metropoliitta Johannes pian otti kantaa (tästä tarkemmin jäljempänä). Nimittäin kun Suomen oppivelvollisuusjärjestelmää uudistettiin vuonna 1947, kaikki lapset velvoitettiin käymään kansakoulua. Siihen asti harvaan asuttujen alueiden etäällä koulusta asuvia lapsia oli opettanut kiertävä opettaja. Uudistuksen toteutta-miseksi Lappiin perustettiin saamelais- ja suomalaislasten yhteisasuntoloita, joissa nämä asui-vat, usein kaukana kotoa, koko lukuvuoden. Tämä murensi kolttasaamelaisten perinteisiä yh-teiskuntarakenteita ja identiteettiä, ja valtaväestöön kuuluvien oppilaiden ja opettajien asun-toloissa harjoittama kiusaaminen ja syrjintä sai monet saamelaislapset häpeämään omaa kult-tuuriaan. (Holsti 1990, 29, 47–48; Lehtola 2022, 243; Semenoja 1995, 83–84; Wesslin 2017; saamelaisten kouluopetuksesta yleisesti ks. Keskitalo, Lehtola & Paksuniemi 2014.) Ulostulol-laan Petsalot osoittivat, että kirkollista valtapuhetta voi rakentavasti kritisoida kirkon sisältä.

Kirkossa 1970-luvulla alkanut keskustelu kolttasaamelaisesta työntekijästä ja koltansaamen käytöstä jumalanpalveluskielenä olivat osittaisia yrityksiä muokata kirkollista valtapuhetta.

Kirkko tunnistaa koltansaamenkielisen työntekijän tarpeen, mutta ei täytä sitä

Toinen maailmansota ei johtanut vain Trifonin, Petsamon luostarin ja kolttasaamelaisten historian uudelleen arviointiin. Konkreettisesti kirkko käytti valtaa päättäessään Lappiin evakuoitun Petsamon seurakunnan keskuspaikasta ja jo edellä käsitellystä kirkkojen rakentamisesta kolttasaamelaisalueelle. Kirkollista vallankäyttöä ”ajassa” ilmensi myös julkinen keskustelu kolttasaamelaisesta kirkon työntekijästä.

Hallinnollisesti kolttasaamelaisista tuli sodan jälkeen osa Helsingin hiippakunnan alaista Lapin ortodoksista seurakuntaa (perustettiin virallisesti 1950), joka käsitti lähes koko Lapin läänin. Vuonna 1980 perustettiin edellä mainittu Oulun ortodoksinen hiippakunta, jonka alue kattoi Lapin, Oulun ja Vaasan läänin sekä Kainuun. Lapin seurakunnan keskuspaikaksi tuli ortodoksiväestöltään karjalainen Rovaniemi. Se sijaitsi kaukana kolttasaamelaisten asuinalueista, ja kun kulkuyhteydet olivat heikot, kirkollinen työ kolttasaamelaisalueella jatkui yhtä satunnaisena kuin Petsamossa. (AK 11/1987, 175–177; Holsti 1990, 19; Päivinen 1980, 197.) Matkapapin ja matkakanttorin sijoittaminen Ivaloon vuonna 1974 toi seurakunnan toimihenkilöt lähemmäksi, mutta jumalanpalveluksia toimitettiin edelleen harvakseltaan, sillä matkat olivat yhä pitkiä ja seurakuntalaiset asuivat hajallaan; esimerkiksi Sevettijärven kylänratilla oli mittaa ainakin 50 kilometriä (matkan pituus vähän vaihtelee eri lähteissä). Kirkon ja seurakunnan hallinto ei luultavasti tarkoituksellisesti syrjinyt kolttasaamelaisia, mutta maantieteelliset seikat vaikuttivat tähän suuntaan.

Syrjinnän tunnetta saattoi lisätä se, että kirkon johto ei evakkokaudella pitänyt yhteyttä kolttasaamelaisiin. Arkipiispa Hermanin 1930-luvun tarkastuskäynnin jälkeen seuraava ortodoksi-piispa, Lapin piispa Johannes, vieraili kolttasaamelaisalueella 1960-luvun lopulla. Vasta Oulun hiippakunnan aikana piispallisia vierailuja alettiin tehdä vuosittain. (Päivinen 1980, 120; Sinä 2005.) Muutos liittyi sekä henkilökysymyksiin – Oulun hiippakunnan piispana toiminut Leo oli kiinnostunut koltansaamesta, kuten myös toisesta vähemmistökielestä, karjalasta – että kirkon edellä kuvattuun kasvaneeseen kiinnostukseen kolttasaamelaisten ortodoksisuuden historiaan.

Kiinnostus ei kuitenkaan saanut kirkkoa ajamaan aktiivisesti koltansaamelaisen työntekijän kouluttamista, vaikka sen tarpeellisuus tunnistettiin viimeistään 1960-luvulla julkisesti, ja sen sellaisen puuttuminen nähtiin osana kirkollista vallankäyttöä. Edellä siteeratussa *Aamun Koiton* artikkelissaan vuodelta 1966 Erkki Piironen nimittäin kirjoitti: ”Kolттаheimon rinnalla me [karjalaiset] olemme suuri -. Myös sillä on oikeus olla sitä mitä se on. Sen heimo- ja kieliperinnettä ei tulisi tuhota.” Hän jatkoi:

Mutta niin se vain on, että lähes 50-vuotisen itsenäisyytemme aikana emme ole kouluttaneet yhtään kolttanuorukaista kirkon työntekijäksi. Yksikään papeistamme tai opettajistamme ei osaa koltan kieltä. Me olemme tarjonneet heille venäjää ja suomea, mutta emme heidän omaa äidinkieltään. Pyhittäjä Trifon opetteli kolttien kielen ja puhui heille Kristuksesta heidän äidinkielellään. Siinä olikin ilmeisesti opetuksen tehokkuuden salaisuus. (Piironen 1966, 312; vrt. Elia 2022.)

Jäljempänä kirjoituksessa Piironen totesi myös valtakulttuurin havahtuneen asiaan toteamalla, että Yleisradio oli pyytännyt kirkkoa järjestämään radiohartauksia koltansaameksi, mutta ”emme ole voineet myöntävää vastausta antaa”, koska kirkon työntekijät eivät osaa koltansaamea. Eikä suomenkielisistä palveluksista, joita nuorempi väestö ymmärsi, juuri ollut hyötyä, sillä radiolähetysten kuuluvuus Inarin alueella oli tuohon aikaan heikko. (Piironen 1966, 313.)

Piironen kannanotto jäi kirkossa vuosiksi huomiotta, mahdollisesti siksi, että, kuten hän itse vihjaisi, kirkolliset vaikuttajat näkivät ortodoksisuuden Suomessa karjalaisesta näkökulmasta, jossa koltansaamelaisilla ei ollut sijaa (vrt. Kirkinen 1987). Vasta vuonna 1974 metropoliitta Johannes viittasi koltansaamelaisen kirkollisen työntekijän tarpeeseen todetessaan, että ”meidän tulisi yrittää katsella asioita - - ikäänkuin [sic] kolttakansan omalta kannalta” (Päivinen 1980, 15). Epäsuorasti hän siis sanoi, että koltansaamelaiset tarvitsevat papin, joka osaa heidän kieltään. Viittaus jäi ilmeisesti monelle hämäräksi, eikä johtanut toimenpiteisiin.

Vasta *Aamun Koiton* päätoimittaja Irja Laine palasi 1970-luvun lopulla pääkirjoituksessaan eksplisiittisesti koltansaamelaisen kirkollisen työntekijän tarpeeseen: ”Valitettavasti meillä ei - - ole ollut koltankielisiä työntekijöitä - -.” Hän jatkoi, että koltansaamelaisen teologinen kouluttaminen ratkaisisi ongelman, mutta lisäsi, että se oli ”tähän hätään liikaa aikaa viepää”. Epäselväksi jäi, miksi koulutuksen kesto, noin kuusi vuotta, oli ”liian aikaa viepää”. (AK 10/1978.) Epäilikö kirjoittaja koltansaamen kuolevan lähivuosina? Vai pelkäsi hän koltansaamelaisten maallistumista tai luterilaistumista?

Laineen pääkirjoituksen jälkeen koltansaamelaisesta papista ei julkisuudessa tietääkseni keskusteltu. Vielä vuonna 2015 Lukas Kosnerin (2016, 80–81) haastattelemat sevettijärveläiset odottelivat Lapin seurakuntaan kolttasyntyistä tai ainakin koltansaamea taitavaa pappia. Luterilaiseen kirkkoon sellainen vihittiin tuona vuonna (Kelemeny 2015). Ortodoksisen kirkon ainoa kolttasyntyinen kanttori, Erkki Lumisalmi, oli jäänyt eläkkeelle edellisenä vuonna (2014) toimittuaan tehtävässään kolme vuosikymmentä.

On epäselvää, miksi kirkko ei yrittänyt värvätä Lumisalmen rinnalle tai tämän työn jatkajaksi toista koltansaamelaista työntekijää. Onko kyse vain talousresursseista? Vai halukkaiden koulutettavien puutteesta? Vuoteen 1988 saakka kirkko oli kouluttanut itse omat työntekijänsä Sortavalan ja sittemmin Kuopion pappisseminaarissa, mutta ei rekrytoinut koltansaamelaisia. Tämän jälkeen koulutus siirtyi Joensuun (nykyiseen Itä-Suomen) yliopistoon, mutta sinnekään ei tietääkseni ole tullut tai yritetty saada opiskelemaan koltansaamelaisia. Yksi syy voi olla kieli: ortodoksinen teologikoulutus on suomeksi eikä siten suoraan palvele koltansaamenkielisen jumalanpalveluselämän kehittämistä.

Kirkon ja koltansaamelaisten ”yhteinen rintama” kielipolitiikassa?

Toisin kuin koltansaamelaisen papin tai kanttorin koulutukseen, kirkko paneutui melko perusteellisesti koltansaamenkielisten jumalanpalvelustekstien tuottamiseen. Tätä voi pitää pyrkimyksenä vahvistaa koltansaamelaista identiteettiä, jonka suomalainen koululaitos oli kieli- ja kasvatustalitiikallaan murentanut. Piispa Johannes, joka oli perehtynyt laajasti suomalaisen koululaitokseen ja ymmärsi paremmin kuin moni muu sen hajottavan vaikutuksen koltansaamelaisten elämään, kirjoitti vuonna 1974: ”[T]ekijä, joka eniten on henkisesti murentanut kolttakulttuuria - - on Suomen yleisen opetusohjelman mukainen koulu” (sit. Päivinen 1980, 15).

Tällä hän tarkoitti sitä, että koululaitos heikensi koltansaamen käyttöä ja opetti lapsille kolttasaamelaiskulttuurin sijasta ”suomalaista” kulttuuria. Näin lapsista tuli väliinpuotoajia, jotka eivät välttämättä oppineet kunnolla mitään kulttuuria. (Vrt. Castro-Salazar & Bagley 2012, 38; Lettinen 2016, 192–193.) Tätä toimintaa voisi hyvin kutsua rasismiksi ja kolonialismiksi. Johannes ei kuitenkaan tehnyt niin. Päinvastoin hän korosti koululaitoksessa hänen mukaansa tapahtunutta muutosta parempaan toteamalla, että asenteet kouluissa ovat ”viime vuosina muuttuneet hyvinkin myönteisiksi ja kolttaperinnettä kunnioittaviksi”. Hän ei tarkentanut tätä, joten jää epäselväksi, miten hän olisi väitteen perustanut. Väitettä ei tue se Johanneksen sivuuttama tieto, että vielä 1970-luvun alussa haja-asutusalueiden saamelaislapset asuivat kouluajan asuntoloissa, joissa heitä rangaistiin saamen puhumisesta (esim. Demokraatti 2018).

Toisaalta Johannes katsoi kirkon toiminnassa olevan selkeän puutteen, kun se ei jumalanpalveluselämässä tukenut koltansaamen käyttöä. Hän kehotti mahdollisuuksien mukaan käyttämään sitä jumalanpalveluksissa, mutta ei kertonut, miten tämä voitaisiin käytännössä toteuttaa, kun kirkon palveluksessa ei ollut yhtään kielen taitajaa. (Päivinen 1980, 15–16.) Muistelmissaan (2002) Johannes toisti 1970-luvun kritiikkinsä toteamalla, ettei koululaitos ”ottanut juuri ollenkaan huomioon paikallisen perinteen arvoja” ja että kouluopetus ”toi koltille aivan vierasta ainesta paljon suuremmassa määrin kuin muualla Suomessa”. Jälleen hän lievensi kommenttiinsa lisäämällä: ”Toisaalta on pakko sanoa, että ellei koltille olisi ollut kansakoulua, niin se olisi merkinnyt kolttien pitämistä suomalaisen elämäntapajärjestyksen ulkopuolella.” (Johannes 2002, 238.) Asuntoloita hän ei nytkään maininnut.

Miksi Johannes, joka yhtäältä piti koululaitoksen vähemmistöä assimiloivaa toimintaa oikeutettuna, kuitenkin toisaalta myötäili (ainakin epäsuorasti) 1970-luvun lähinnä luterilaistaustaisia saamelaisradikaaleja, jotka vaativat suomalaista valtakulttuuria tunnustamaan saamen kielten ja saamelaiskulttuurien arvon ja oikeudet, tosin mainitsematta uskontoa? (Esim. Paltto 1973.) Todennäköinen vastaus on, että hän halusi irrottautua kirkon kansallismielisestä puhetavasta, jossa karjalaisille ortodokseille raivattiin paikka sotien jälkeisessä Suomessa korostamalla heidän ”aitosuomalaisuuttaan”, ja tehdä uskonnosta ylirajaisen, ortodokseja, ei vain tietyn etnisen ryhmän jäseniä yhdistävän asian (vrt. Johannes 1984).

”Ylirajainen ortodoksisuus” on teologisesta näkökulmasta peruste, johon Johannes ja koltansaamen jumalanpalveluskäyttöä edistänyt Oulun metropoliitta Leo olisivat voineet kysyttävässä vedota perusteluna toiminnalleen. Omankielinen jumalanpalveluselämä on nimittäin ortodoksisen perinteen mukainen käytäntö. Bysantissa oli 800-luvulla alettu tehdä lähetystyötä kansan kielellä ja luoda uusille kristityille omakielinen jumalanpalvelus. Näin syntyi myös Venäjän ortodoksisen kirkon slaavinkielinen liturgia. Omakielisen opetuksen periaatetta noudatti pyhäelämäkerran mukaan myös Trifonin kilvoittelukumppani, Feodorit (n. 1489–1571), jonka kerrotaan kääntäneen Isä meidän -rukouksen ja evankeliumitekstit koltansaameksi (Kahla 2020, 54; ks. myös Leo 1999, 433). Varmaa tietoa kääntämisestä on vasta vuodelta 1884, jolloin ilmestyi painettuna ensimmäinen koltansaamenkielinen teksti, Matteuksen evankeliumi. Kääntäjä oli aiemmin mainittu Petsamon seurakunnan pappi Konstantin Štšekoldin. (Sergejeva 2000, 166.)

Tarton rauhan jälkeen Suomen ortodoksinen kirkko seurasi aluksi Feodoritin esimerkkiä. Aamun Koitossa julkaistiin syyskuussa 1922 koltankielinen Isä meidän -rukous (AK 18/1922, 147). Suomen ortodoksien irtauduttua Venäjän ortodoksisesta kirkosta ja siirryttyä valtiovalan ja kirkon kansallismielisten edustajien aloitteesta vuonna 1923 Konstantinopolin patriar-

kaatin yhteyteen kirkko ryhtyi ”kansallistuttamaan” kirkollista elämää, myös jumalanpalvelusta (Laitila 2004, 225–243). Tämä muutti kielipolitiikkaa Petsamossakin. Edellä mainitussa arkkipiispa Hermanin tarkastusmatkan kuvauksessa loppukesältä 1934 Aari Surakka vakuutti, etteivät kolttasaamelaiset edes ymmärtäneet muun kuin suomenkielistä liturgiaa (AK 37/1934, 220). Tosiasiassa he osasivat paremmin venäjää kuin suomea (AK 17/1979, 280; Kahla 2020, 235), ja olivat joka tapauksessa tottuneet kirkkoslaaviksi toimitettuihin jumalanpalveluksiin (Johannes 2002, 239; Kälkäjä 2002, 69).

Kielikysymys jäi vuoden 1934 jälkeen pitkäksi aikaa taka-alalle. Tultuaan nimitetyksi Lapin piispaksi Johannes teki joulukuussa 1969 tutustumismatkan kolttasaamelaisten pariin. *Lapin Kansan* haastattelussa hän vaati kirkkoa kehittämään koltansaamen käyttöä (sit. Tanhua 2014, 43). Kirkko ei kuitenkaan ryhtynyt toimenpiteisiin. Alkuperäiskansojen oikeuksien noustessa 1970-luvun alussa esille Suomessa (esim. Paltto 1973) myös kolttasaamelaiset alkoivat kiinnittää huomiota kielikysymykseen. Heitä askarrutti enemmän oman kielen säilyminen kuin sen ottaminen kirkolliseen käyttöön, vaikka nämä eivät suljekaane toisiaan pois. Keväällä 1971 Sevettijärven kolttien kyläkokous vaati ja sai kylän kouluun koltankielistä alkeisopetusta, jonka aloitti seuraavana vuonna paikallinen opettaja Satu Moshnikoff. Opetusta varten saameen perehtynyt kielentutkija Mikko Korhonen (1936–1991) luonnosteli koltansaamen oikeinkirjoitusjärjestelmän ja Moshnikoff laati opetusmateriaaleja. (AK 17/1979, 279; Jefremoff 2003, 54; Lehtola 2022, 58; Tanhua 2014, 44, 47.) Vuotta myöhemmin (1973) valtion vuonna 1949 perustama Saamelaisasiain komitea kiinnitti huomiota saamen kielten vähäiseen käyttöön ja julkaisujen puutteeseen sekä kritisoi ortodoksisista kirkkoa siitä, etteivät sen työntekijät osanneet koltansaamea (Asp et al. 1982, 44).

Kolttasaamelaisten oma aloitteellisuus ja valtion painostus vaikuttivat siihen, että kirkko lopulta ryhtyi työhön. Kesällä 1975 piispa Johannes kertoi *Helsingin Sanomissa* (10.8.1975), että kirkko alkaa kääntää jumalanpalvelustekstejä koltansaameksi. Kirjoituksessa ei kerrottu, kuka kääntäisi tai kuka toimittaisi palvelukset – kirkossahan ei ollut yhtään koltansaamea taitavaa työntekijää. Johannes ei myöskään yhdistänyt kääntämistä ja työntekijäkoulutusta, vaikka ne olisivat todennäköisesti tukeneet toisiaan. Olettiko hän seurakuntalaisten itsensä tutustuvan käännettyihin teksteihin? Vai näkikö hän kääntämisen kulttuuritekona? Lähteistä ei löydy vastauksia näihin kysymyksiin.

Käännöstyön aloittamisen ensimmäinen este oli se, että Suonikylästä sekä Petsamo- ja Paatsjokien varsilta Suomeen muuttaneet kolttasaamelaisyhteisöt puhuivat kukin omaa murrettaan, eikä niistä minkään kirjakieli ollut vakiintunut (Päivinen 1980, 113). Siksi käännöstyötä ei päästy aloittamaan. Kirkko ei myöskään julkisuudessa pohtinut ongelman ratkaisua. *Aamun Koiton* 17/1979 pääkirjoituksessa se lähinnä todettiin: jumalanpalvelustekstien kääntämiseksi ”olisi pian saatava määritellyksi heidän kieleensä sopiva kirjoitustapa”. Toisaalla samassa lehdessä kerrottiin, että koltankielinen sanakirja oli jo olemassa, samoin kuin monistettu koltankielinen rukouskirja. Molemmat olivat Sevettijärven kolttasaamelaisten käsialaa. (AK 17/1979, 279.) Tavallaan ortografia- ja kääntäjäongelmat oli siis jo ratkaistu.

Ortodoksisissa julkaisuissa ei tästä keskusteltu, mutta kirkko päätyi lopulta käyttämään jo olemassa olevaa oikeinkirjoitusta. Trifonin kuoleman 400-vuotisjuhlavuonna 1983 ilmestyi Korhosen ja Moshnikoffin uurastukseen perustuva *Risttounmi mo’lidvaķe’rjj* eli *Kristittyjen hartauskirja* kirkon alaisen Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvoston kustantamana. Julkistamistilaisuudessa Oulun metropoliitta Leo kutsui kirjaa ”jatkeeksi sille valistustyölle, jota pyhä Trifon - - yli neljäsataa vuotta sitten suoritti” (AK 20/1983, 294). Näin hän teki Korhosen ja

Moshnikoffin sekä tekstin kääntäjien, koltansaamelaisten Anni Feodoroffin, Vassi (Vasiliisa) Semenonin (1924–2015) ja Matti Sverloffin (1924–2006) sekä kieliasiantuntijana toimineen saamen kielen professorin Pekka Sammallahten yhteistyön tuloksesta osan vuosisataista kirkollista valistustoimintaa (kääntäjistä ja asiantuntijoista ks. AK 11/1983, 168; AK 11/1987, 178; Panteleimon 2005, 31). Samalla hän kirjoitti Trifonin jälleen yhdellä tavalla osaksi Suomen ortodoksisen kirkon historiaa.

Kirkon toiminta jumalanpalvelustekstien kääntämiseksi jatkui seuraavina vuosikymmeninä. Koltansaameksi on julkaistu Johanneksen evankeliumi (1988) ja ortodoksisen kirkon tavallisimmin käyttämä jumalanpalvelusteksti, Johannes Krysostomoksen liturgia (2002), jonka koltansaamentamisessa Erkki Lumisalmella oli merkittävä rooli (Alaluusia 2002; ks. myös Kosner 2016). Tämän jälkeen kääntämisessä oli suvantovaihe, kunnes ortodoksinen kirkolliskokous vuonna 2021 päätti jatkaa jumalanpalvelustekstien kääntämistä (Elia 2022; Somppi 2021). Seuraavan vuoden elokuussa Oulun metropoliitta Elia määritteli Ivaloon sijoitetun matkapapiston yhdeksi tehtäväksi opiskella koltansaamea (Elia 2022). Esimerkin antoivat eräät äidinkieltään suomalaiset papit ja kanttorit, jotka Erkki Lumisalmen eläkkeelle jäämisen (2014) jälkeen olivat alkaneet toimittaa osia palveluksesta koltansaameksi Lapin ja Helsingin ortodoksisissa seurakunnissa. (Vrt. Kosner 2016, 49–51.) Merkittävä osa koltansaamelaisista asuu pääkaupunkiseudulla.

Jälkikoloniaalisesta näkökulmasta voi kysyä, ilmensikö kääntämisestä puhuminen, kääntämisen taloudellinen tukeminen, käännosten julkaiseminen ja koltansaamen osittaiskäyttö jumalanpalveluksissa muutakin kuin kirkon myönteistä suhtautumista vähemmistöön ja kolttaiden titeetin tukemiseen. Käytettävissä olevan tiedon valossa vastaus vaikuttaa osaksi kielteiseltä. Toimiessaan Oulun metropoliittana Leo nimittäin tuki 1990-luvun alussa alkanutta (sekulaaria) kielipesä-toimintaa (Ranta & Kanninen 2019, 262) eli kielen vahvistamista jo varhaislapsuudessa. Kielipesässä, jollainen nykyään toimii Sevettijärvellä ja Ivalossa, lapsille puhutaan ainoastaan koltansaamea eli kyseessä on kielikylpy. (Moshnikoff & Moshnikoff s.a.)

Toisaalta tuella näyttäisi olleen tavoitteita, joilla pyrittiin hyödyttämään kirkkoa. Vaikka koltansaamen vahvistaminen varhaiskasvatuksessa ja kouluelämässä alkoi koltansaamelaisten omasta aloitteesta, eräät kirkon vaikuttajat ryhtyivät nopeasti ja näkyvästi tukemaan sen käyttöönottoa myös kirkollisessa elämässä. Tätä voi pitää yrityksenä vahvistaa sekä koltansaamelaisten ortodoksisuutta että ortodoksista kirkkoa yleisesti niin sisäisesti (vahvistamalla yhtä kirkon osaa vahvistettiin koko kirkkoa) kuin suhteessa valtakulttuuriin. Tukemalla omaa vähemmistöään kirkko myötäili valtakulttuurin virallista linjaa, monikulttuurisuutta, ja antoi itsestään kuvan aktiivisena, nykyaikaan sopivana toimijana. Kirkko oli näin aloitteellinen ja edistyksellinen, kun se enemmistönä ryhtyi puhumaan oman vähemmistönsä kieltä. Kirkollisesti suuntautuneet koltansaamelaiset ovat ilmaisseet tukensa tälle (kieli)politiikalle (esim. Somppi 2021), eivätkä muut koltansaamelaiset ole esittäneet vastalauseita. Pitkällä aikavälillä koltansaamelaisten kirkolliselle elämälle olisi todennäköisesti silti eduksi, että kirkolliseen työhön saataisiin mukaan koltansaamea äidinkielenään puhuva tai täysin kaksikielinen koltansaamen ja suomen puhuja. Tämä lisäisi koltansaamelaisten omaa vaikutusvaltaa kirkollisissa asioissa – tai jatkaisi Lumisalmen viitoittamaa tietä.

Johtopäätökset

Varsinaisia vallankäyttäjiä kirkon suhteissa kolttasaamelaisten olivat Petsamon ja sittemmin Lapin ortodoksisesta seurakunnan pappi, sen hiippakunnan (Helsingin, Oulun) piispa, jonka alaisuuteen seurakunta kuului sekä kirkollinen julkaisutoiminta. Kolttasaamelaisten oli 1980-luvulta lähtien mahdollisuus vaikuttaa kolttasyntyisen kanttorin (mies) sekä maallikkoaktiivien (valtaosin naisia) kautta, mutta tämä vaikutus ei juuri näy lähteissä.

Jumalanpalvelustekstiensä ja julkisten kannanottojensa perusteella kirkko käytti valtaa kolmella erilaisella, mutta toisiinsa liittyvällä tavalla. (1) Kirkon sisäistä vallankäyttöä, jota muu yhteiskunta ei rajoittanut, oli jumalanpalvelusvallankäyttö, toisin sanoen se, miten kolttasaamelaisten uskonnollisuus määriteltiin heidän kristillistäjäkseen tai valistajakseen nimitetystä venäläisestä munkista, Trifonista, kertovissa jumalanpalvelusteksteissä ja pyhäelämäkerroissa. Molemmissa tekstityypeissä kirkko kuvasi, mitä (kolttasaamelaisten) olivat (alkuaan ”sivistymätön kansa”), oikeutti oman lähetystehtävänsä (Trifonin nimittäminen ”kolttien valistajaksi”) ja ohjasi kolttasaamelaisten (ja muutkin kirkon jäsenet) näkemään ”valistetun” kansan ”pelastettuna” joukkona, koska se nyt jakoi ”meidän” (kirkon) sivistyksemme. (Vrt. Lehtola 2022, 246–247.) Tämä puhevalta nojasi tekstien tasolla venäläisiin esikuviin ja ilmensi (kuten jumalanpalvelustekstit yleensäkin) käsitystä ortodoksisuuden ajattomasta paremmuudesta ja pelastavasta merkityksestä.

Toisaalta (2) kirkko toimi historiassa, jossa tapahtui muutoksia, kuten Petsamon luovutus ja kolttasaamelaisten asuttaminen Inarin alueelle. Nämä muutokset johtivat (tai pakottivat) kirkon kirjoittamaan uudelleen oman historiaansa, ja myös määrittelemään uudelleen kolttasaamelaisten osuuden siinä. Toisin sanoen kyse oli historiankirjoituksella toteutetusta vallankäytöstä, jolla kirkon ja kolttasaamelaisten suhteet määriteltiin ”ajassa” kirkon tarpeiden mukaan. Vallankäytön yhdeksi keskeiseksi käsitteeksi vakiintui 1960-luvulla termi ”Trifonin perintö”, jolla jumalanpalvelustekstien ajatonta tai ei-historiallista valtapuhetta tulkittiin uudelleen siirtämällä painopiste Trifonista kolttasaamelaisiin – tai kirkosta maallikoihin. Uudessa historiankirjoituksessa kolttasaamelaisten painotettiin aktiivisina toimijoina, jotka (kirkon valvonnassa ja kirkon hyväksymällä tavalla) vaalivat Trifonin perintöä, ortodoksisista uskoa. Aiemmin heitä oli halveksittu ”ulkoisten tapojen noudattajina”, mutta nyt heistä tehtiin esikuvallisia ortodokseja ja samalla (sanojen tasolla) kirkon tasavertaisia jäseniä karjalaisten rinnalla, mitä he eivät aiemmin olleet. Historiankirjoituksellinen vallankäyttö toisin sanoen pyrki tasa-arvoistamaan kirkon sisäisiä eroja.

Kolmannen (3) vallankäyttötavan taustalla oli vähemmistöidentiteetti, joka koski niin kirkkoa kuin kolttasaamelaisten. Kirkko lähestyi identiteettikysymystä kielen näkökulmasta, joka oli tärkeä myös kolttasaamelaisten itselleen. Keskittyminen kieleen – koltansaamenkielisten jumalanpalvelustekstien tuottamiseen – palveli kirkon omiakin intressejä. Maailmansotien välisenä aikana kirkon oli pitänyt osoittaa valtakulttuurille, ettei se ollut ”epäkansallinen”, ”venäläinen” instituutio, toisin sanoen, että sillä oli ”suomalainen” identiteetti. Tätä kysymystä kärjisti toinen maailmansota: evakkoon joutuneet ortodoksit saivat kuulla olevansa ”ryssiä” eli ongelmallinen ja vieras aines Suomessa. Osana evakkouden traumojen käsittelyä kirkko tulkitsi uudelleen kolttasaamelaisten kirkollisten historian osaksi suomalaista ortodoksisuutta eli määritteli heille ortodoksisen identiteetin. Näin se vahvisti itseään sisäisesti ja suhteessa valtakulttuuriin, mutta käytti samalla valtaa omaan vähemmistöönsä (kolttasaamelaisten eivät edelleenkään itse kirjoittaneet omaa historiaansa).

Vallankäytöllään kirkko pyrki osoittamaan monikulttuuristuvalla ja maallistuvalla suomalaiselle valtayhteiskunnalle, että se kohteli omaa (alkuperäiskansa)vähemmistöään valtakulttuurin edellyttämällä suvaitsevaisuudella. Samalla kirkko saattoi osoittaa tarpeellisuutensa valtakulttuurille modernin, demokraattisen, monikulttuurisen Suomen rakentajana. Toisaalta kieleen liittyvä vallankäyttö antoi myös kolttasaamelaisille valtaa, toisin kuin kaksi ensin mainittua vallankäytön muotoa. Heitä ei enää vaadittu olemaan suomea puhuvia ja habitukseltaan ”suomalaisia” (tai ”karjalaisia”), vaan he saattoivat esimerkiksi puhua koltansaamea tuntematta häpeää (ks. Lettinen 2016, 219; Semenoja 1995; Wesslin 2017) sekä pukeutua ja käyttäytyä niin kuin he katsoivat kolttasaamelaiseen traditioon kuuluvan (vrt. Kelemeny 2015). Yksi esimerkki identiteetin vahvistumisesta on Katja Gavrilloffin syksyllä 2023 valmistunut ja laatuun ensimmäinen kokopitkä koltansaamenkielinen elokuva ”Je’diva”.

Suomen ortodoksisen kirkon kolttasaamelaisia koskeva sanallinen vallankäyttö on tavallaan tyypillistä enemmistön vallankäyttöä vähemmistöön. Luterilaisen kirkon voisi muutettavat muuttaen väittää käyttäneen valtaa hyvin samaan tapaan (vrt. Lehtola 2022). Erityisen ortodoksisen kirkon vallankäytöstä tekee kirkon oma asema vähemmistöinä: kirkko on itsekin vähemmistö, johon enemmistö käyttää valtaa. Tämä asettaa kirkon vallankäytölle reunaehdot: sen on valtaa käyttäessään otettava huomioon enemmistö. Lähteissä tässä näkyi kuitenkin eroja riippuen siitä, toteutuiko vallankäyttö kirkon sisällä vai oliko sillä kosketuspintaa ei-ortodoksisen yhteiskuntaan.

Jumalanpalvelustekstit edustavat vallankäyttöä, jossa kirkon ei tarvitse huomioida valtakulttuuria. Siksi tämä vallankäytön muoto oli epäsymmetristä ja jätti vähemmistölle, kolttasaamelaisille, vain vähän neuvotteluvaraa. Jumalanpalvelustekstien kääntäminen koltansaameksi yhteistyössä kolttasaamelaisten kanssa voi muuttaa tätä asetelmaa.

Historiatekstien vallankäyttö on sidoksissa kirkon yhteiskunnalliseen asemaan ja siinä tapahtuviin muutoksiin. Maailmansotien välillä kirkko saattoi keskittyä ehdottomaan ydinalueeseensa, Karjalaan. Kansallismielisessä Suomessa sen oli oikeastaan pakko keskittyä oman historiansa erottamiseen venäläisen ortodoksisuuden historiasta sekä sen uudelleentulkintaan Suomelle sopivaksi. Tähän kirkolliseen historiaan kolttasaamelaisille ei löydetty (tai etsittykään) tilaa. Toisen maailmansodan jälkeen suomalainen valtakulttuuri ei enää vaatinut kirkkoa ”suomalaistamaan” omaa historiaansa, mutta kirkon asemassa tapahtunut muutos, Karjalan luovutus ja joutuminen evakkoon, pakotti sen tulkitsemaan historiaansa uudelleen: mitä on olla ortodoksi ilman luovutettuja alueita. Tässä tilanteessa karjalaiskeskeinen kirkko ”löysi” toisen samanlaisia menetyksiä kokeneen ortodoksiyhteisön, kolttasaamelaiset. Luodakseen yhtenäistä, ja suhteessa valtakulttuuriin vahvempaa ortodoksien yhteisöä kirkko hylkäsi aiemman tulkintansa kolttasaamelaisista kirkon marginaalissa elävinä ”puolipakanoina” ja korosti sen sijaan heitä oikean uskon vaalijoina ja kaikille ortodokseille kelpaavina esikuvina.

Kieleen, koltansaameen, liittyvä vallankäyttö oli yksi seuraus kolttasaamelaisten historian uudelleentulkinnasta. Täysivaltaisina ortodokseina heillä oli oikeus omaan kieleen, kuten he itsekin sanoivat, tosin korostamatta ortodoksisuuttaan. Omakielisyyteen liittyvässä vallankäytössä molemmat saattoivat hyötyä (kirkko monikulttuurisena toimijana ja kolttasaamelaiset esimerkiksi saamalla yhden lisäperusteen koltansaamen elvyttämiseen). Vallankäyttö, johon liittyy samanaikaisesti enemmistö- ja vähemmistöasema, on siten monisuuntaista, sen vaikutukset ulottuvat enemmistöön (valtakulttuuriin), vähemmistön sisällä olevaan enemmistöön (kirkkoon) ja vähemmistön vähemmistöön (kolttasaamelaisiin). Vähemmistöillä, niin kirkolla kuin kolttasaamelaisilla, on mahdollisuus neuvotella siitä, miten ja millaista valtaa käytetään. Valta ei ole

pelkästään tai ensisijaisesti hyväksikäyttöä, vaan molemminpuolista hyödyn etsintää. Mikään valtasuhde ei kuitenkaan ole selvärajainen tai muuttumaton, ja erilaiset valtasuhteet vaikuttavat usein samanaikaisesti ja toisinaan keskenään ristiriitaisilla tavoilla.

Lähteet

Aamun Koitto (AK, painettu lehti)
1921–2002

Elia (Oulun metropoliitta)

2022 Kolttsaamelaisten traumaattinen historia tunnustetaan, ja kirkkomme tarjoaa tukea [blogi]. <https://aamunkoitto.fi/blogi/kolttsaamelaisten-traumaattinen-historia-tunnustetaan-ja-kirkkomme-tarjoaa-tukea> Viitattu 5.1.2024.

Jefremoff, Irja

2003 Koltansaamelaiset. Vähemmistö Suomen saamelaisten joukossa. *Ikonimaalari* 1/2003: 52–57.

Johannes (metropoliitta)

1984 *Kirkkoisien perintö*. Joensuu: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

Johannes (metropoliitta)

2002 *Lähimmäiset. Ajatuksia elämän hyveistä, ihmissuhteista, perheestä ja perinteistä*. Lasse Virtanen (toim.). Helsinki: Ajatus Kirjat.

Kalenteri

2020 *Ortodoksinen kalenteri pelastuksen vuonna 2020*. Seurakunnat: Lappi [ei sivunumerointia.] [Helsinki:] Suomen ortodoksinen kirkko.

Komissio a

<https://vnk.fi/saamelaisten-totuus-ja-sovintokomissio> Viitattu 15.1.2024.

Komissio b

<https://sdtsk.fi/> Viitattu 15.1.2024.

Leo (metropoliitta)

1999 Petsamon ortodoksinen luostari ja seurakunta. – Jouko Vahtola & Samuli Onnela (toim.), *Turjanmeren maa. Petsamon historia 1920–1944*, 433–462. Rovaniemi: Petsamo-Seura.

Leo (arkkipiispa)

2019 Petsamon perintö elää. Suomen ortodoksinen kirkko 24.8.2019.
<https://ort.fi/uutishuone/2019-08-24/petsamon-perinto-ela> Viitattu 5.1.2024.

Panteleimon (arkkimandriitta)

1990 *Luostari Jäämeren rannalla. Petsamon luostarin historiaa*. Heinävesi: Valamon luostari.

Panteleimon (metropoliitta)

2005 *Ortodoksiaa pohjoisessa. Oulun ortodoksinen hiippakunta 1980–2005*. Oulu: Paimen-Sanommat.

Petsamolainen

1987 Pyhittäjä Trifon Petsamolainen 15. joulukuuta. – *Juhlaminea. Suomen ortodoksisessa kirkkokunnassa vietettävien 12 suuren juhlan ja 23 muun juhlan jumalanpalveluksien tekstit*, 224–233. Joensuu: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

P[iroinen], E[rkki]

1966 Isä Trifonin hengelliset lapset lapissa. *Aamun Koitto* 30/1966: 311–314.

Pyhittäjä Trifon

1976 *Pyhittäjä Trifon Petsamolainen kolttien valistaja*. Lyhentäen [venäjältä] kääntänyt rovasti Aleksander Kasanko. Joensuu: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

Pyhittäjä Trifon

1985 *Pyhittäjä Trifon Petsamolaisen muistopäivä 15. joulukuuta. Ehto- ja aamupalvelus. Akatis-toshymni*. Suomenosehdotus. Joensuu: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

Päivinen, Martti (toim.)

1980 *Pyhän Trifonin perintö*. Rovaniemi: Lapin ortodoksinen seurakunta.

Sinä

2005 *Sinä vahvistit pohjoisen kansan. Oulun ortodoksisen hiippakunnan synty ja historia*. Työryhmä: Metropoliitta Panteleimon, Topi Ikäläinen, Liisa Heikkilä-Palo & Marja Tuominen. Oulu: Paimen-Sanommat.

Thomenius, Kristina & Minna Laukkanen (toim.)

1997 *Karjalan ja Petsamon ortodoksiset kirkot ja kirkkotaide*. Lappeenranta: Etelä-Karjalan taidemuseo.

Thomenius, Kristina, Päivi Sturm & Leena Säppi (toim.)

1990 Pohjoisin luostarimme – *Petsamo. Ortodoksisen kirkkomuseon näyttely Pohjois-Pohjanmaan museossa 26.5.–21.8.1990*. Kuopio: Ortodoksinen kirkkomuseo.

Trifon

1960 Pyhittäjä Trifon Petsamolainen. – *Pyhä muisto vuoden kullekin päivälle. Synaksarionin lyhennetty ja osittain täydennetty laitos*, 204–206. Joensuu: Pyhäin Sergein ja Hermanin Veljeskunta.

Žitije

s.a. Житие преподобного Трифона Печенгского, просветителя лопарей [Pyhittäjä Trifon Petsamolaisen, lappalaisten valistajan, elämäkerta].

https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/zhitie-prepodobnogo-trifona-pechengskogo-prosvetitelja-loparej/ Viitattu 5.1.2024.

Kirjallisuus

Alaluusia, Kari

2002 Koltankielinen liturgia julkistettiin Sevettijärvellä. Kaleva 16.12.2022.

<https://www.kaleva.fi/koltankielinen-liturgia-julkistettiin-sevettijarve/2369887> Viitattu 15.1.2024.

Asp, Erkki, Juhani Vakkamaa & Harri Aho

1982 *The Skolt Lapps. On their Way of Life and Present-day Living Conditions*. Turku: University of Turku, Department of Sociology.

Berezhnaya, Liliya

2022 'God is in Truth, not in Power!' The Re-militarization of the Cult of St Alexander Nevsky in Contemporary Russian Cultural Memory. – Zuzanna Bogumił & Yuliya Yurchuk (toim.), *Memory and Religion from a Postsecular Perspective*, 111–132. London: Routledge.

Capdeville, Sophie Alix

2018 Suomen ortodoksisen kirkon jäsenistön alkuperäiskansa: kolttasaamelaiset. *Ortodoksia* 58: 124–136.

Castro-Salazar, Ricardo & Carl Bagley

2012 Navigating Historical Borders: Internal Colonialism and the Politics of Memory. *Counterpoints* 415: 37–67.

Demokraatti

2018 "Vielä 1970-luvulla saamelaislapset vietiin asuntoloihin, jossa lapsia piestiin saamen kielen puhumisesta" – Näkkäläjärvi: Peruskouluissa tulisi opettaa enemmän saamelaisista. *Demokraatti* 6.2.2018. <https://demokraatti.fi/viela-1970-luvulla-saamelaislapset-viettiin-asuntoloihin-jossa-lapsia-piestiin-saamen-kielen-puhumisesta-nakkalajarvi-peruskouluissa-tulisi-opettaa-enemman-saamelaisista> Viitattu 12.1.2024.

Gauriloff, Janica

2022 Inarin entisellä ortodoksipapilla on ainutlaatuisia muistoja kolttayhteisöstä 40 vuoden takaa. Yle uutiset 21.9.2022. <https://yle.fi/uutiset/3-12631527> Viitattu 5.1.2024.

Harusin, Nikolai

1890 Русские лопари. Москва: Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии.

https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003659084/ Viitattu 5.1.2024.

Hattunen, Maria

2021 Kun ortodoksinen kirkko puolustaa kolttakulttuuria, se puolustaa myös omaa perintöään. *Aamun Koitto* 27.5.2021.

<https://aamunkoitto.fi/ajassa/kun-ortodoksinen-kirkko-puolustaa-kolttakulttuuria-se-puolustaa-myos-omaa-perintoaan> Viitattu 12.1.2024.

Hind, Robert J.

1984 The Internal Colonial Concept. *Comparative Studies in Society and History* 26 (3): 543–568.

Holsti, Päivi

1990 *Suonikylän koltat vuosina 1939–1957*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, historian laitos.

Kahla, Elina

2020 *Petsamon marttyyri ja maailman pohjoisin luostari*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kahla, Elina

2022 The Political Use of the Cult of St Tryphon of Pechenga and its Potential as Bridge-builder in the Arctic. – Zuzanna Bogumił & Yuliya Yurchuk (toim.), *Memory and Religion from a Postsecular Perspective*, 329–347. London: Routledge.

Kallio, Saara

2019 Katja Gauriloff: ”Kirkko voisi olla suvaitsevaisuuden ja erilaisuuden puolestapuhuja.” *Ortodoksiviesti* 5/2019. <https://www.hos.fi/kahden-kulttuurin-valissa/> Viitattu 5.1.2024.

Kelemen, Sara

2015 Uudella saamelaispapilla voi tulevaisuudessa olla kolttapuku yllään kirkollisissa toimituksissa. *Yle Sápmi* 23.12.2015. <https://yle.fi/a/3-8549487> Viitattu 14.1.2024.

Keskitalo, Pigga, Veli-Pekka Lehtola & Merja Paksuniemi (toim.)

2014 *Saamelaisten kansanopetuksen ja koulunkäynnin historia Suomessa*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.

Kirkinen, Heikki

1987 Mitä on ortodoksinen kulttuuri? – Heikki Kirkinen, *Bysantin perinne ja Suomi*, 165–169. Joensuu: Ortodoksinen kirjallisuuden julkaisuneuvosto. (Alk. julkaistu *Ortodoksinen Kulttuuri-lehdessä* 1/1982.)

Koltankieliset

2018 Koltankieliset radiohartaudet lisääntyvät. Suomen ortodoksinen kirkko 6.2.2018. <https://ort.fi/uutishuone/2018-02-06/koltankieliset-radiohartaudet-lisaantyyvat> Viitattu 5.1.2024.

Korpela, Jukka

2010 Feodorit (Theodorit) Kol'skii: Missionary and Princely Agent. – Ludwig Steindorff (toim.), *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen 14. –17. Jahrhundert*, 201–226. *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 76. Wiesbaden: Harrassowitz.

Korpela, Jukka

2020 Vom Tributland zum ”Reichsgebiet”. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 68 (2): 172–196.

Kosner, Lukas

2016 God Speaks Skolt Sámi as Well. Finnish Orthodox Church as a Domain of Language Use among the Skolt Sámi in Sevettijärvi. Alkuperäiskansojen tutkimuksen pro gradu. Tromsø: Norges arktiske universitet.

<https://munin.uit.no/bitstream/handle/10037/10033/thesis.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
Viitattu 5.1.2024.

Kullaa, Rinna, Janne Lahti & Simo Lakomäki (toim.)

2022 *Kolonialismi Suomen rajaseuduilla*. Helsinki: Gaudeamus.

Kuokkanen, Rauna

2007 Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä. – Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*, 142–155. Helsinki: Gaudeamus.

Kuortti, Joel

2007 Jälkikoloniaalisia käännöksiä. – Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*, 11–26. Helsinki: Gaudeamus.

Kälkäjä, Mirjam (toim.)

2002 *Isä Yrjö, Petsamon ja Lapin pappi*. Rovaniemi: Lapin ortodoksinen seurakunta.

Laitila, Teuvo

2004 *Uskon luotsi. Sergei Okulov Suomen ortodoksien vaiheissa*. Kuopio: Aamun Koitto.

Lehtola, Veli-Pekka

2000 *Nickul. Rauhan mies, rauhan kansa*. Inari: Kustannus-Puntsi.

Lehtola, Veli-Pekka

2022 *Entiset elävät meissä. Saamelaisten tarinat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus.

Lenhof, Gail

1992 Canonization and Princely Power in Northeast Rus': The Cult of Leontij Rostovskij. *Die Welt der Slaven* 37: 359–380.

Lettinen, Eva

2016 Lantalainen sytyttää suuren tullen ja menee kauemmaksi lämmittelemään. – Samuli Aikio, Marjut Huuskonen & Eva Lettinen, *Sukelluksia saamelaisten ja suomalaisten suhteisiin*, 125–245. Helsinki: Raakku Kustannus.

Moshnikoff, Satu & Jouni Moshnikoff

s.a. Kolttsaamen kielipesä. <https://www.kotus.fi/files/721/kolttaliite3.pdf> Viitattu 5.1.2024.

Onnela, Samuli

1986 Kolttakulttuuri Pohjois-Kalotin osana. *Paimen-Sanomat* 7/1986: 6–8.

Paltonen, Anni-Saara

2024 Uhanalaisen kolttsaamen kielen elvytys on tuottanut tulosta, ja nyt Inarin kunnalla on positiivinen ongelma. Yle Uutiset 8.1.2024. <https://yle.fi/a/74-20067833> Viitattu 12.1.2024.

Paltto, Kirsti

1973 *Saamelaiset*. Helsinki: Tammi.

Pernau, Margrit

2012 Whither Conceptual History? From National to Entangled Histories. *Contributions to the History of Concepts* 7 (1): 1–11.

Piironen, Erkki

1996 *Kirkkokunnan Aamun Koitto*. Joensuu: Ortokirja.

Puuronen, Vesa

2014 *Saamelaiset, koulu ja rasismi*. – Pigga Keskitalo, Veli-Pekka Lehtola & Merja Paksuniemi (toim.), *Saamelaisten kansanopetuksen ja koulunkäynnin historia Suomessa*, 320–337. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.

Pylkkänen, Ali

1999 Rajavartiosto – suomalaisen ekspansion takuumies. – Jouko Vahtola & Samuli Onnela (toim.), *Turjanmeren maa. Petsamon historia 1920–1944*, 85–101. Rovaniemi: Petsamo-Seura.

Rahkola, Hilikka

1999 *Petsamon kansakoulut*. – Jouko Vahtola & Samuli Onnela (toim.), *Turjanmeren maa. Petsamon historia 1920–1944*, 373–399. Rovaniemi: Petsamo-Seura.

Ranta, Kukka & Jaana Kanninen

2019 *Vastatuuleen. Saamen kansan pakkosuomalaistamisesta*. Helsinki: S & S.

Rantakeisu, Mira

2015 *Cultivating a Sense of Belonging – The Orthodox Church as a Part of the Collective Memory of Skolt Sámi in Finland*. Painamaton uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto: Maailman kulttuurien laitos.

<https://helda.helsinki.fi/server/api/core/bitstreams/f500903e-ef03-42d8-b5ff-4fd0c322c38e/content> Viitattu 16.7.2023, tiedoston käyttö on rajoitettu.

Semenoja, Marja Sinikka

1995 *Suomen kolttasaamelaiset*. – Tuija Saarinen & Seppo Suhonen (toim.), *Koltat, karjalaiset ja setukaiset. Pienet kansat maailmojen rajoilla*, 82–87. Kuopio: Snellman-instituutti.

Sergejeva, Jelena

2000 *The Research History of Kola and Skolt Sami Folklore*. – Juha Pentikäinen (toim.), *Sami Folkloristics*, 155–188. Turku: Nordic Network of Folklore.

Siida

s.a. *Kolttasaamen kieli ja ortografia sekä omakielinen kirjallisuus*. Siida.

<http://www.samimuseum.fi/saamjiellem/suomi/kieli.html> Viitattu 5.1.2024.

Somppi, Susanna

2021 Anna Lumikivi toivoo jumalanpalvelustekstejä käännettävän koltansaameksi: "Koltansaame on minulle ja lapsilleni sydämen kieli". *Aamun Koitto* 21.11.2021. <https://aamun-koitto.fi/ajassa/anna-lumikivi-toivoo-jumalanpalvelusteksteja-kaannettavan-koltansaameksi-koltansaame-minulle> Viitattu 5.1.2024.

Stadius, Peter

2022 Elintilaa, elinvoimaa ja eteenpäin: Suomi siirtomaavaltana Petsamossa. – Riina Kullaa, Janne Lahti & Simo Lakomäki (toim.), *Kolonialismi Suomen rajaseuduilla*, 141–161. Helsinki: Gaudeamus.

Sverloff, Matti

2003 *Suenjelin saamelaisten perintö*. [Sevettijärvi: Omakustanne.]

Syväjärvi, Veera

2022 Kirkko aloittaa oman saamelaisten totuus- ja sovintoprosessiin liittyvän hankkeensa – prosessissa korostuu sielunhoidollinen ote ja "jäkälätason" näkökulma. *Lapin kansa* 10.11.2022.

<https://www.lapinkansa.fi/kirkko-aloittaa-oman-saamelaisten-totuus-ja-sovint/5083116>

Viitattu 5.1.2024, kokonaan luettavissa vain tilaajille.

Talvikylä

s.a. Kolttasaamelaisten historia. Talvikylä.

<https://www.kolttasaamelaiset.fi/kolttakulttuuri/kolttasaamelaisten-historia/> Viitattu

5.1.2024.

Tanhua, Sonja

2014 Kurjat koltat, siirtomaaherrojen uhrit? Kolttasaamelainen yhteisö lehdistön kuvaamana vuosina 1964–1972. Painamaton saamelaisen kulttuurin pro gradu -tutkielma. Oulu: Giellagas-instituutti. <http://jultika.oulu.fi/files/nbnfioulu-201501091001.pdf> Viitattu 5.1.2024.

Uskonto

s.a. Uskonto. Talvikylä. <https://www.kolttasaamelaiset.fi/kolttakulttuuri/uskonto/> Viitattu 5.1.2024.

Valjakka, Mari

2023 Saamelaiset kirkossa. Piplia 6.2.2023.

<https://www.piplia.fi/blogi/saamelaiset-kirkossa/> Viitattu 5.1.2024.

Vartiainen, Hilja

1929 *Koulupaikan neitinä kolttain parissa*. Jyväskylä: Gummerus.

Vuola, Elina

2014 Kolttanaisten ortodoksinen identiteetti. *Paimen-Sanomat* 3/2014: 6–7.

https://www.ortodoksi.net/images/a/af/Paimensanomat3_14.pdf Viitattu 5.1.2024.

Wesslin, Sara

2017 "Asuntola-aika on saamelaisten yhteinen tabu" – Kolttalapsen kärsineet kaksinkertaisesta syrjinnästä asuntola-aikoina. Yle Uutiset 15.5.2017. <https://yle.fi/a/3-9607133> Viitattu 12.1.2024.

FT Teuvo Laitila on uskontotieteen dosentti Itä-Suomen ja Turun yliopistoissa.