



Ritualisaatio historiallisen Raja-Karjalan ortodoksisissa ristisaatoissa

Teemu T. Mantsinen
Turun yliopisto

Jere Kyyrö
Turun yliopisto

Tässä artikkelissa tarkastelemme historiallisen Raja-Karjalan kolmea ortodoksisista ristisaattoa ritualisaation käsitteen valossa. Analysoimme sitä prosessia, jossa erilaiset toiminnan muodot jäsentyvät, suhteessa toisiinsa, rituaalikonaisuudeksi. Uskontoantropologisessa tutkimuksessa hyödynsimme osallistuvaa havainnointia ja audiovisuaalista dokumentointia. Huolimatta erilaisista toiminnan motivaatioista ja niihin liittyvistä moodeista (formaali liturginen; epäformaalimmat kokemuksellinen, paikallisyhteisöllinen ja kotiseutumatka), pappien etualalle asettuva rooli liturgisen moodin edustajina ja rituaalimestareina sekä eri motivaatioiden jakama yhtenevä päämäärä vaalia paikkoihin liittyviä muistoja ja traditioita jäsensivät kokonaisuutta. Ristisaattojen kautta tehtiin ortodoksisuutta näkyväksi osana historiallisen Raja-Karjalan kulttuurimaisemaa sekä merkityksellistettiin tiettyjä paikkoja maiseman osana.

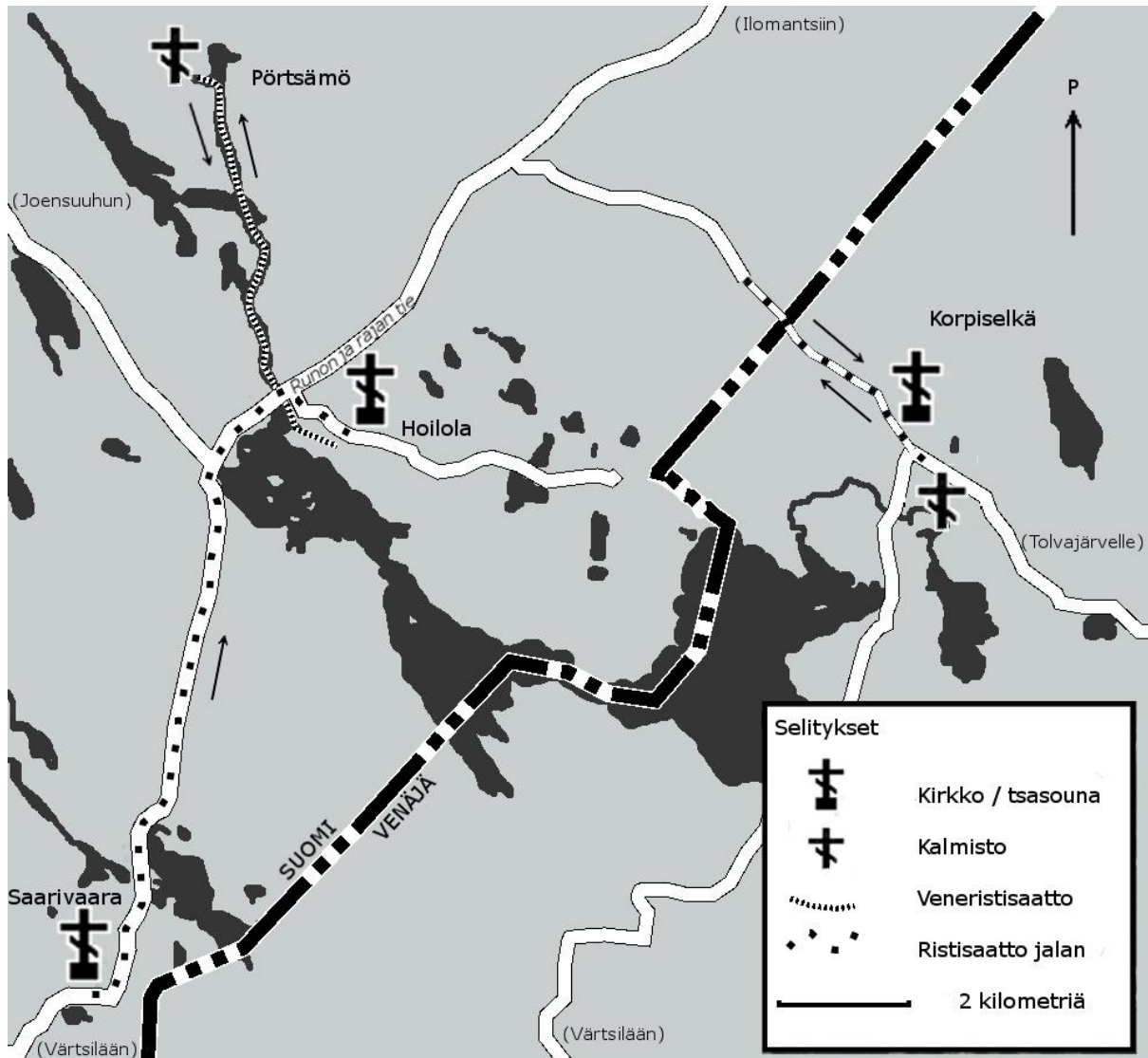
Johdanto

Suomessa järjestetään joka vuosi useita uskonnollisia pyhiinvaelluksia.¹ Pohjois-Karjalan ortodoksiset ristisaatot ovat näistä kenties tunnetuimmat jatkuvat perinteet. Ne ovat samalla jatkumo uskonnollisessa traditiossa, henkisten kokemusten nousevassa suosiossa ja historiaan kurkottavassa kotiseutumatkailun nostalgiahakuisuudessa. Pyhiinvaelluksiin osallistuvat ihmiset kokevat ne eri tavoin ja hakevat niistä enemmän tai vähemmän erilaisia kokemuksia. Uskonnollisen instituution ja teologian virallisen kielen ja merkitystason alle mahtuu lukuisia tulkintoja ja kokemuksia.

Elokuussa 2016 teimme uskontoantropologisen tutkimusmatkan Pohjois-Karjalan rajaseudulle. Sen tarkoituksena oli tarkastella rituaalikonaisuutta, joka muodostui yhtenä viikonlop-

¹ Pyhiinvaellusten tarkkaa lukumäärää on vaikea sanoa, koska vain osa on vuosittaisia ja niitä ei ole tutkimuksellisesti kartoitettu. Tiedossamme on noin 20 eri pyhiinvaellusta, yleisimpinä ortodoksiset ristisaatot ja ekumeeniset vaellukset. Lisätietoa löytyy esimerkiksi: <https://pyhiinvaellusinfo.wordpress.com/> [viitattu 6.3.2017].

puna Joensuun kaupunkiin kuuluvissa Saarivaarassa, Hoilolassa, Öllölän Pörtsämössä sekä rajan takana, Venäjällä, entisen Korpiselän kirkonkylässä² pidetyistä liturgisista tilaisuuksista (vigilia, liturgia, panihida, vedenpyhitys), paikkojen välillä (Saarivaara-Hoilola, Hoilola-Pörtsämö-Hoilola, Hoilola-Korpiselkä-Hoilola) kulkeneista ristisaatoista sekä muista toiminnoista (kirkkokahvit, ruokailut, odottelu).³



Kartta. Ristisaattojen reitit.⁴

² Saarivaara ja Hoilola olivat sotaa edeltävän Korpiselän kunnan kyliä, ja kuuluivat siten historialliseen Raja-Karjalan alueeseen. Nykyisessä maakuntajaossa ne lasketaan Öllölän ohessa osana Joensuun kaupunkia Pohjois-Karjalaan ja Vaara-Karjalan maisemamaakuntaan.

³ Catherine Bellin riittipologiaa noudatellen tarkastelemisamme rituaaleissa on havaittavissa piirteitä muun muassa siirtymäriitin (ristisaatot), kalendaariin (temppelejuhlia), vaihto- ja kommuunioriitin (liturgiat) sekä juhla- ja paastoriittien piirteitä (temppelejuhlia, liturgiat; Bell 1997; 93–135). Koska nojautumme Bellin (1992) ritualisaation käsitteeseen, huomio kiinnittyy siihen, miten erilaiset toiminnan tavat suhteutuvat toisiinsa, eikä ole syytä lyödä etukäteen lukkoon sitä, mikä on ja mikä ei ole rituaali. Avaamme tätä lisää alempana.

⁴ <https://www.google.fi/maps/place/Pyh%C3%A4n+Nikolaoksen+kirkko/@62.3414141,30.8512992,19.63z/data=!4m5!3m4!1s0x0:0xa3f16493a1753919!8m2!3d62.3413197!4d30.8511691>

Ortodoksinen pyhiinvaellusperinne voidaan jäljittää Bysantin aikaan, jolloin kristityt alkoivat vieraila itäisen kirkon merkittävissä kirkoissa sekä pyhinä pidettyjen henkilöiden haudoilla syrjäisemmillä seuduilla, kuten Athos-vuorella tai Meteorassa, osittain korvatakseen pääsyä Roomaan ja muille läntisen kirkon paikoille. Venäläiset pyhiinvaeltajat tekivät pyhiinvaelluksia Konstantinopoliin jo keskiajalla. (Coleman & Elster 1995, 122–123.) Vuosisatojen saatossa ristisaatto- ja praasniekkaperinteet kasvoivat vahvaksi osaksi karjalaista ortodoksisia elämää, uskonnollisina rituaaleina ja paikallisina kyläjuhлина. Toisen maailmansodan jälkeen perinteisiin tuli katkos. Uudenlaiset siteet Karjalaan muodostuivat, kun kotiseutumatkailu mahdollistui virallisesti Neuvostoliiton avoimuuspolitiikan myötä vuonna 1988. (Sauhke 1971; Laitila 1998; Lehto & Timonen 1993, 88.)

Tutkimamme ristisaatot alkoivat praasniekalla (ven. *prázdnik*, kr. *tà enkainia*), temppele- ja kyläjuhllalla, Kristuksen kirkastumisen tsasounassa ja Saarivaaran kylässä. (Kuva 1.) Praasniekassa yhdistyvät pyhät ja sekulaarit juhlat sekä niiden uskonnolliset ja sosiaaliset rituaalit. Jumalanpalveluksen, vedenpyhittämisen ja rukousten ohessa syödään, vaihdetaan kuulumisia ja muistellaan menneitä. Juhlaa vietetään pyhäkön pystyttämisen jokaisena vuosipäivänä (vuodesta 1977), nimeä vastaavana kirkkopyhänä. Ennen toista maailmansotaa tämä pyhäpäivä, ”spuasanpäivä”, oli ollut Hoilolan kyläjuhlan päivä (nykyään toukokuussa). (Sauhke 1971, 178–181; vrt. Repo 2007, 72–74.) Tässä tapauksessa praasniekka yhdistyy ristisaattoihin osana rituaalikokonaisuutta, viikonlopun sosiaalisia ja uskonnollisia tapahtumia. Viittaamme tähän erillaisista tapahtumista ja toiminnoista muodostuvaan rituaalikokonaisuuteen pyhiinvaellus-termillä.



Kuva 1: Kirkkokahvit Saarivaaran nuorisoseurantalolla 5.8.2016 vigilian jälkeen.

Teuvo Laitilan mukaan praasniekkaperinteen elvyttäminen Kaakkois- ja Itä-Suomessa liittyy yhtäältä aiempiin karjalaisiin juhliin ja toisaalta karjalaisuuden merkityksien kytkemiseen “nyky-Suomen maaperällä oleviin historiallisiin viitteisiin karjalaisuudesta ja ortodoksisuudesta” menetetyn Karjalan sijaan. Tämä oli Laitilan mukaan tullut mahdolliseksi 1970-luvulla, jolloin ortodoksisuudesta oli tullut “eksoottinen”, mutta hyväksyttävä asia”. Kotiseutumatkojen myötä kiinnostus kirkkoihin ja hautausmaihin lisääntyi. (Laitila 1998, 415; 2009.)

Saarivaaran ristisaatot alkoivat 1970-luvulla. Ortodoksipapit saivat osan inspiraatiosta tähän ristisaattoon Raja-Karjalan historian tutkimuksista ja Tito Collianderin Viroon paikantuvasta romaanista ”Ristisaatto” (ruotsinkielinen alkuteos 1937). Merkittävässä määrin kyse oli kuitenkin uuden tradition rakentamisesta. Rajan ylittävät ristisaatot alkoivat Neuvostoliiton hajottua 1990-luvulla. Ensimmäiset ristisaatot kulkivat esimerkiksi Sortavalan runonlaulajan patsaalta Petri Shemeikan haudalle Öllölän Pörtsämön kalmistoon vuonna 1992 ja Keiteleeltä Konevitsaan luostarin 600-vuotisjuhliille vuonna 1993. Ensimmäinen ristisaatto Korpiselän entiseen kirkonkylään järjestettiin vuonna 1994, Ilomantsin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra isä Rauno Pietarisen ideoimana. (Petrisalola 1987, 66; Isä Vesa 2012; Tutkimuspäiväkirja 12.8.2016.) Korpiselän kirkonkylällä on erityinen symbolinen lataus menetetyn ja luovutetun Karjalan tarinassa, sillä rajavyöhykkeellä sijaitsevaan kirkonkylään ei päästetty siviilejä vuosina 1944–1992.⁵

Tässä artikkelissa kuvailemme ja analysoimme, miten eri tavoin motivoituneet toiminnan muodot jäsenyivät suhteessa toisiinsa Raja-Karjalan kolmessa aktiivisessa ristisaatossa. Tavoitteenamme on rakentaa kuva siitä kokonaisuudesta, joka sitoo eri tavoilla motivoituneet toimijat yhteen.⁶ Käytämme *ritualisaation* käsitettä (Bell 1992) hahmottaaksemme sitä prosessia, miten toiminta, tapahtumat ja maisemat rakentuvat kokonaisuudeksi.

Käytämme termiä pyhiinvaellus viittaamaan siihen erityisesti koettuun ja erotettuun tilanteeseen ja ympäristöön, johon tutkimiemme tapahtumien osallistujat ovat saapuneet. Termillä viitataan matkaan tai liikkeeseen kodin ulkopuolelle jotain tiettyä pyhäksi luokiteltavaa kohdetta varten. Usein pyhiinvaeltajat pitävät kohteena tai motiivina olevaa asiaa jumalallisen vaikutuksen pyhittämänä, mutta kyseessä voi olla myös muuten mielekkääksi eritelty, erotettu ja kunniotettu kohde. (Coleman 2001; Della Dora & Walton & Scafi 2015, 1–5.) Tutkimamme ristisaatot ovat tässä merkityksessä pyhiinvaelluksia niin uskonnollisella, elämyksellisellä kuin nostalgisella tasolla, jotka limittyvät osaksi päällekkäin. Laajemmin puhuttaessa ristisaattoja on erilaisia, jumalanpalveluksen yhteydessä suoritettavia pieniä saattoja ja erillisiä, suurempia ta-

⁵ Korpiselän kirkonkylässä sijaitsi myös Neuvostoliiton rajavartioston tukikohta. Poikkeuksena olivat tukkirekat, jotka kävivät sodan jälkeen hakemassa puuta rajan takaa, kulkien kylätien poikki erityisluvalla. Rajavartioteknikan kehittyessä Neuvostoliiton hajottua alueen suomalaiset miehitetyt rajavartiostot suljettiin 1980- ja 1990-luvuilla. (Saloheimo 2000, 38, 82–87.)

⁶ Viittaamme rituaalisiin käytäntöihin osallistuvaan tilapäiseen ihmisryhmään termillä *rituaaliryhteydet*, ja kutsumme ritualisoituneiden käytäntöjen toisiinsa lomittuvaa joukkoa *rituaalikonaisuudeksi*. Huomioitava on silti termien peittävä moniaineisuus ja prosessinomaisuus.

pahtumia; kaikissa kuljetaan jonossa, risti saattueen edessä. Ristisaattoja jo noin 35 vuotta järjestäneen isä Vesa Takalan mukaan ristisaatto on kävelevä jumalanpalvelus, jossa kuljetaan joka hetki rukoillen (Isä Vesa 2012).

Ortodoksisista pyhiinvaelluksista on toistaiseksi olemassa tutkimuksia vain rajallisesti, ja useimmiten ne keskittyvät Jerusalemin tai Bysantin alueiden pyhiksi arvotettuihin paikkoihin. Ne muutammat tutkimukset, mitä on löydettävissä Karjalan ja sen lähialueiden pyhiinvaelluksista, tarkastelevat historiallisia tapauksia lähinnä liittyen Valamon luostariin. (Gothóni 1994; Kilpeläinen 1995; 2000, 352–423; Stark 1995; 2002; Worobec 2009; Izmirlieva 2014; Bănică 2015; Rahkala 2016.) Pyhiinvaellus-tutkimus yleensä on laajaa, mutta ritualisaation näkökulmasta aihetta on käsitelty rajallisesti. Tähän puutteeseen artikkelimme vastaa erityisesti. Aiemmin ritualisaatio-käsitettä on käytetty pyhiinvaellustutkimuksissa lähinnä yksittäisten ulkopuolisten elementtien pyhittämisen tai ritualisoidun ruumiin tuottamisen analysoinnissa (Silverman 1994; Singh 1995; Martin & Kryst 1998; Herrero 2008; Fedele 2014). Tutkimuksemme ulottaa analyysin koko tapahtuman rakentumiseen. Se avaa näkökulmaa, miten eri motivaatioiden ohjaama toiminta, uskonnolliset perinteet ja rituaalit, muisti ja kulttuurinen maisema, jotka eivät ole eksplisiittisesti uskonnollisia, jäsentävät toisiaan ja muodostavat kokonaisuuden.⁷

Pyhiinvaellus ritualisaation näkökulmasta

Uskontoantropologi Catherine Bell on käyttänyt *ritualisaation* käsitettä kuvaamaan rituaalista toimintaa rituaaliksi tulemisen prosessina ja strategisena toimintana (Bell 1992).⁸ Käsite on siitä hyödyllinen, että se ei rajaa etukäteen liian paljoa sitä, mitä rituaalintutkija voi tutkia. Tätä havainnollistaa se, että Bellin mukaan asiat, joita aiemmissa rituaalien määritelmässä mielletään rituaalin universaaleiksi ominaisuuksiksi, kuten *muodollisuus, ajan ja paikan kiinnittyneisyys* ja *toisto* eivät olekaan universaaleja, vaan usein toistettuja strategioita ritualisoitujen toimintojen tuottamiseksi (Bell 1992, 91–92). Olennaista on myös kiinnittää huomiota siihen, miten ritualisaatiossa etuoikeutetaan tiettyjä toiminnan muotoja suhteessa toisiin, arkisempiin toiminnan muotoihin (Bell 1992, 74).

Bellin mukaan "[r]itualisaatio tuottaa [...] ritualisoidun kehon vuorovaikutuksessa jäsentyneen ja jäsentävän ympäristön kanssa." Ritualisoituneeseen kehoon sisältyy *rituaalin taju* (*ritual*

⁷ Eletyn uskonnollisuuden näkökulmasta uskonnollisen ja ei-uskonnollisen raja ei piirry selkeänä, ja monenlaiset korkeauskonnolliset, kansanuskon ja muut elementit sekoittuvat, vaikka eri tahot pyrkivätkin rajaamaan traditioita (vrt. McGuire 2008, 1–6). Pyrkimyksenämme ei ole määrittää uskannon ja ei-uskannon tai korkeauskonnollisuuden ja kansanuskon välisiä rajoja, vaan hahmottaa niitä erilaisia aineksia, joita tarkastelemassamme rituaalikonaisuudessa jäsentyy yhteen. Nimitämme erilaisia elementtejä uskonnollisiksi ja ortodoksisiksi, mutta on syytä tiedostaa, etteivät näiden termien nimeämät ilmiöt rajaudu yksiselitteisesti.

⁸ Bell erottelee ritualisaatio-termin käytössä kaksi koulukuntaa, joista ensimmäinen on lähtöisin antropologi Max Gluckmanin ja jälkimmäinen etologi Sir Julian Huxleyn tutkimuksista. Gluckmanin koulukunta laajensi rituaalitutkimusta formaalien rituaalien tutkimisen ulkopuolelle, kuten teki Huxleyn koulukuntakin, joka tämän lisäksi painotti etologisen näkökulman tärkeyttä ihmisrituaalien tutkimukselle. Muut, näihin koulukuntiin liittymättömät tutkijat painottavat ritualisaatio-termin avulla rituaalin tarkastelua toimintana. (Bell 1992, 88–89.)

sense), joka on rituaalisten kaavojen käytännöllistä – ei välttämättä tiedostettua, vaan implisiitistä – hallintaa. (Bell 1992, 98.) Ritualisaation käsite ohjaa meidät kiinnittämään huomiota havainnoimienne rituaalien erilaisiin toiminnan muotoihin, toimijuuksiin, toiminnan ympäristöihin ja näiden välisiin suhteisiin ja hierarkioihin. Näemme jäsentyneen ja jäsentävän ympäristön muodostuvan materiaalisista (maisema, rakennettu tila, esineet) ja symbolisista (kulttuuriset luokittelut, odotukset ja toimintamallit) tekijöistä.

Ritualisaation ruumiillisuutta sivuaa myös Helena Kuparin käyttämä *habituaalisen muistin* käsite. Käsitteen kautta huomio kiinnittyy opillisten sisältöjen sijaan uskonnonharjoitukseen ruumiillistuneisiin puoliin, kuten Kuparin haastatteleminen karjalaisten ortodoksinisten ristimerkkiin, rukoukseen ja ikonien kunnioittamiseen, joille nämä eivät antaneet opillisia tulkin-toja. (Kupari 2016a; 2016b.) Ruumiillisuus ja toistoon keskittyvä habituallisuus tulevat esiin myös havainnoimienne pyhiinvaellusten erilaisissa kilvoittelun muodoissa, kuten kävelyssä, soutamisessa, laulussa ja jatkuvassa rukouspalveluksessa.

Victor ja Edith Turnerin mukaan pyhiinvaelluksille ovat tyypillisiä Arnold van Gennepin havaitsemat siirtymäriitin kolme vaihetta: *separaatio* (matkan alku), *liminaali* (matkalla olo ja pyhän kanssa kosketuksissa olo) ja *reaggregaatio* (kotiinpaluu). Ne poikkeavat esimerkiksi initiaatorituaaleista siinä, ettei niissä ole kyse sosiaalisen statuksen muuttamisesta, vaan siirtymästä ulkopuoliseen keskukseen. Ne ovat pikemminkin liminoidisia kuin liminaalisia ilmiöitä. Pyhiinvaelluksen liminaalivaiheelle on Victor Turnerin mukaan tyypillistä vapaus sosiaalisista hierarkioista sekä *communitas*, yleisinhimillinen toverillinen yhteisöllisyyden muoto. (Turner & Turner 1978, 1–39; Turner 2005, 7145–7146; ks. myös Lehto & Timonen 1993.)

René Gothóni on kritisoinut Victor Turnerin rituaalimallia pyhiinvaelluksen yhteydessä ja toteaa, että pyhiinvaellus on henkinen muutosmatka, joka näkyy muutoksena yksilön elämäntavassa (Gothóni 1994). Yhteistä Turnerin ja Gothónin teorisoinnissa on ”jonnekin ulos” tapahtuvan matkan olennaisuus (vrt. Rahkala 2016, 185). Toisaalta Mari-Johanna Rahkalan kreikkalaisiin luostareihin tehtyjä pyhiinvaelluksia tarkastelevan tutkimuksen mukaan pyhiinvaelluksiin osallistumisessa ei ole tärkeää matkanteko, vaan ajattelun muutos voi tapahtua jo etukäteen. Kuten Gothóni, Rahkala näkee pyhiinvaelluksen olevan eräänlainen elämäntyyli. (Rahkala 2016, 185–187.)

Bell kritisoi rituaalitutkimuksen malleja (kuten edellä mainittu Turnerin *communitas*-malli), joissa rituaalit nähdään automaattisesti yhteisölliset kontradiktiot ylittävinä. Pikemminkin hänen mukaansa ritualisaatio kerryttää itseensä kaikki koetut ja tavanomaiset konfliktit ja vastakkainasettelut, luomalla niiden pohjalta tilapäistä systemaattisuutta. Rituaali ei ole Bellin mukaan universaali perusmekanismi yhteisöelämän perustavien konfliktien tai vastakkainasettelujen ratkaisuksi, eikä myöskään niiden naamioinniksi, vaan se on niiden tilapäistä sovittelua. (Bell 1992, 105–106.)

Bellin ajatukset ritualisaatiosta kiinnittävät huomiomme siihen, miten tarkastelemissamme ristisaatoissa erilaisista lähtökohdista tulevat ihmiset, erilaiset toiminnan muodot ja ympäristöt

muodostavat yhdessä toimivan kokonaisuuden. Tyypittemme eri toimijoiden ritualisaatioissa toisiinsa jäsenyviä käytäntöjä erilaisiksi *motivaatioiksi* ja niihin liittyviksi toiminnan *moodiksi*. Tällöin ei ole olennaista katsoa, täyttyvätkö esimerkiksi jotkin pyhiinvaelluksen tunnusmerkit. Ritualisaation näkökulmasta ristisaatto-pyhiinvaelluksissa hyödynnetään tietynlaisia vakiintuneita käytäntöjä (matka erilaisten kohteiden välillä tai keskuksesta periferiaan ja takaisin, jatkuva rukoilu ja veisuu), mutta kokonaisuuksissa on aina mukana myös vakiintumattomampia ja jäsentymättömmämpiä osia. Lisäksi vakiintuneiden käytäntöjen repertuaaria voidaan soveltaa hyvin vaihtelevissa tilanteissa.

Aktiivisen ja näkyvän toiminnan lisäksi tarkastelemme, miten maisema otetaan osaksi pyhiinvaellusta etsimällä ja rakentamalla muistin paikkoja sekä jälkiä historiasta ja pyhiksi arvotetuista asioista (Stark 2002, 167–168; Fingerroos 2004, 112), jolloin toiminta ja ympäristö rakentuvat ritualisaatioissa rituaalikonaisuudeksi. Bell käyttää erilaisiin historiallisiin paikkoihin tapahtuvia sekulaareja pyhiinvaelluksia esimerkkinä siitä, miten rajanvetojen, järjestetyn etenemisen ja tukevan narratiivin määrittelemät vierailun, kohtaamisen ja tuntemisen toimet voivat tuottaa viitekehyksen, jonka puitteissa ristiriitaisia tunteita ja merkityksiä voidaan jäsentää (Bell 1997, 158). Ritualisoidut käytännöt siis jäsentävät sitä, miten yksilöt käsittelevät tärkeäksi koettuihin paikkoihin liittyviä merkityksiä ja emootioita.

Havainnointimenetelmistä

Tutkimusmenetelmänämme oli osallistuva havainnointi, joka Kathleen M. ja Billie R. DeWaltin mukaan poikkeaa tutkimusmenetelmänä arkipäiväisestä havainnoinnista ja vuorovaikutuksesta siinä, että havainnot tallennetaan kenttäpäiväkirjaan ja kerättyä tietoa pidetään yhtä tärkeänä kuin muilla, muodollisemmilla menetelmillä kerättyä tietoa. Kuitenkin osallistuva havainnointi on harvemmin ainoa etnografian hyödyntämä menetelmä. (DeWalt & DeWalt 2011, 2–3.) Kirjoitimme havaintojemme pohjalta molemmat omat kenttäpäiväkirjamme saadaksemme aineistoon tutkijalähtöistä triangulaatiota. Tarkoituksena oli antaa havainnoillemme lisävaliditeettia yhdistämällä havaintomme moniperspektiiviseksi kuvaukseksi.⁹

Pyrimme hyödyntämään kahden tutkijan tuoman moniperspektiivisyyden edun, mahdollisuuksien mukaan. Esimerkiksi Korpiselän ristisaatossa Mantsinen kulki pappien takana ensimmäisten joukossa, havainnoiden uskonnollisia rituaaleja, ja Kyyrö kulki jonon viimeisten joukossa, havainnoiden kotiseutumatkailun rituaaleja ja keskustelua. Kirjoitimme joitakin muistiinpanoja itse havainnointitilanteessa, ja lopuksi kirjoitimme iltaisin ylös havaintomme muistimme ja muistiinpanojemme pohjalta. Tässä vaiheessa myös keskustelimme keskenämme havainnoistamme ja vertailimme tapahtumia eri perspektiiveistä. Perspektiivien ja tulkintojen välillä ei ollut varsinaisia ristiriitoja, vaan ne auttoivat molempia tutkijoita ymmärtämään havainnoimaansa kokonaisuutta paremmin. Lisäksi dokumentoimme näkemäämme ja kuulemaamme valokuvaten ja videoiden, keskustelimme osanottajien kanssa sekä kysyimme avaininformanteilta joitakin tarkentavia kysymyksiä jälkikäteen sähköpostilla.

⁹ Tutkijalähtöisestä triangulaatiosta ks. Flick 2004, 178–179.

Havainnointimme oli puolistrukturoitua; kiinnitimme huomiota toimijoihin, maisemaan, eri tilanteiden (ristisaatto, liturgia, kirkkokahvit, odottelu) toiminnan moodiin ja näiden vuoropuheluun. Tarkastelimme, miten ihmiset järjestäytyivät ja kommunikoivat ja millaisia eri toimintamuotoja eri tilanteissa muodostui eri osanottajille.

Kentälle pääsyssä ja taustatiedon muodostumisessa oli apua havainnoijien omasta biografiasta nousevista osittaisista sisäryhmäläisyyksistä, vaikka arkikontaktimme Vaara-Karjalaan tai ortodoksisuuteen eivät ole aktiivisia. Mantsisen suku on asunut Hoilolassa 1700-luvulta lähtien ja hänen isänsä on syntynyt siellä. Kyyröllä on karjalaisia sukujuuria, ja hän on ortodoksisen kirkon epäaktiivinen jäsen: hänen kirkkotuntemuksensa ja -kontaktinsa pohjautuvat pääasiassa koulun uskonnonopetukseen ja rippikoulua vastaavaan kristinoppikouluun.

Havainnoinnissa voidaan erotella osallisuuden asteita, ja tätä hahmotetaan usein jatkumona puhtaasta havainnoinnista puhtaaseen osallistumiseen (tai sisäryhmäläisyyteen; DeWalt & DeWalt 2011, 23–25; Knott 2010, 262–269). Toimintamme rinnastui pääosin muiden osanottajien toimintaan, mutta poikkesi pienissä yksityiskohdissa: emme veisanneet tai tehneet ristimerkkejä, ja pysyttelimme tsasounan ulkopuolella palvelusten aikana, koska osa osallistujista joutui jo muutenkin olemaan ulkopuolella. Toimme myös esiin sopivissa tilanteissa, että olemme paikalla tutkijan rooleissa, joten erotuimme muista osallistujista. Osallisuutemme aste asettui DeWaltien termein passiivisen ja maltillisen välille, ja Kim Knottin termein rooliamme voi luonnehtia ”havainnoijaksi osallistujana” (vrt. DeWalt & DeWalt 2011, 23–25; Knott 2010, 266–267).

Ristisaatot ja niiden maisemat

Historiallisen Raja-Karjalan maisema on havupuiden ja koivikkojen valtaamaa kumpuavaa vaa-rojen ja vesistöjen erämaata. Vuosisatojen saatossa maisema on muuttunut hieman, ensisijaisesti valtakunnan rajan vuoksi, mutta myös esimerkiksi soiden kuivattamisen ja Runon ja rajan tien päälylystämisen vuoksi. Ristisaatot ovat osa historian tuottamista ja tulkintaa. Osallistajat tekevät sitä merkityksillä latautuneessa maisemassa, joka herättää heidät pohtimaan suhdettaan ja sidettään ympäristöönsä.

Tutkimissamme kylissä asui vielä 1960-luvun alussa lähes tuhat ihmistä, nykyisin alle sata ympärivuotista asukasta. Menneisyyteen liitettävät muistot herätetäänkin henkiin erityisesti juhlatilanteissa, joihin saapuu väkeä myös muualta. Useimmilla on sukuside seutuun, mutta mukana on myös uskonnollisista ja elämyksellisistä motiiveista mukaan lähteneitä. Yhdessä nämä paikalliset, sukulaiset ja vierailijat rakentavat rituaaleillaan yhteisiä traditioita, muistia ja hetkellistä yhteisöä. Liittyminen historiaan muistin, muistamisen, tulkinnan ja eläytymisen avulla tekee havainnoimistamme ristisaatoista erityisiä tutkimuskohteita, joissa maisema ja ruumis ovat keskeisiä ritualisaation välineitä.

Karjalaiset kääntyivät ortodokseiksi 1000–1200-luvuilta lähtien. Muinaiset uskomukset säilyivät, etenkin tietäjien ja runonlaulajien ylläpitäminä, ainakin 1900-luvun alkuun asti kristinuskon rinnalla. Hannu Kilpeläisen mukaan tavalliselle kansalle “uskonnon ja sen riittien alkuperä oli toisarvoinen, pääasia oli niiden hyödyllisyys elämässä.” (Kirkinen 1987, 56–66; Kilpeläinen 2000, 119–126, 128–130.) Ennen toista maailmansotaa Raja-Karjala oli Suomen ortodoksisin alue.

Raja-Karjala ja Korpiselkä liitettiin vuoden 1617 rauhassa Ruotsiin. Suuren pohjan sodan jälkeen Korpiselkä kasvoi merkittäväksi paikalliskeskukseksi 1700-luvulla, kun Venäjän ja Ruotsin raja vedettiin Korpijärven ja Hoilolan länsi- ja Ilomantsin itäpuolelle. Korpiselästä tuli kilpaileva kauppapaikka Ilomantsille ja pienemmille kauppapaikoille. Korpiselkä siirrettiin ensin takaisin osaksi Suojärven ortodoksista seurakuntaa ja myöhemmin itsenäiseksi seurakunnaksi. Kirkollisen elämän uudelleenjärjestely, metsätalous ja kaupankäynti aiheuttivat alueen kasvua. Venäjän vallan alla väestö kasvoi, kun edellisillä vuosisadoilla luterilaistaminen ja ruotsalaistaminen olivat ajaneet monia ortodokseja itään. (Kirkinen & Nevalainen & Sihvo 1994, 43; Laasonen 2005; Kaukiainen & Marjomaa & Nurminen 2013, 86, 176, 242–243.)

Vuonna 1812 Suomen suuriruhtinaskuntaan liitettiin kuusi suomenkielistä ortodoksista seurakuntaa, Korpiselkä yhtenä näistä (Kaukiainen & Marjomaa & Nurminen 2013, 177). Suuriruhtinaskunnassa myös ortodoksien ja luterilaisten välit lieventyivät. Itsenäistyneen Suomen Raja-Karjalassa oli haastattelemiemme 1920-luvulla syntyneiden informanttien mukaan luonnollista, että uskonnollisiin juhliin ja tapahtumiin saatettiin osallistua yli kirkkokuntarajan. Vuonna 1939 Korpiselän väestöstä 69 prosenttia oli ortodokseja (2500 ortodoksista asukasta), tehden siitä yhden ortodoksisimmista kunnista Suomessa. Ortodoksisella seurakunnalla oli kunnassa kaksi kirkkoa ja kuusi rukoushuonetta. Korpiselkäläiset tekivät myös pyhiinvaellusmatkoja Valamoon kirkkoherra Aleksanteri Ryttyläisen johdolla 1927–1936. (Kilpeläinen 2000, 387–388; Kaukiainen & Nurminen 2010, 142.)

Toisen maailmansodan jälkeen Korpijärven poikki vedetty raja halkaisi Korpiselän. Raja-Karjalasta jäi Suomeen vain neljä Korpiselän kylää, mutta kaikki pyhäköt ja kalmistot jäivät rajan taakse. Luovutetun Korpiselän asukkaat sijoitettiin pääosin Pohjois-Savoon, osan muuttaessa esimerkiksi Pohjois-Karjalaan ja Pohjanmaalle. Pohjois-Savossa perustettiin 1948 Korpiselkäläisten seura (nykyään Korpiselkä-seura), minkä lisäksi nykyään toimii myös paikallinen Korpiselän pitäjäseura. (Koivunen 1958, 385–396; Saloheimo 2000, 14–22.)

Sodan jälkeen Pohjois-Karjala otti Raja-Karjalan paikan kirkon ydinalueena (ks. Raivo 1996, 205–215). Alue täytyi silti rakentaa uudelleen, vastaamaan evakoilla lisääntyneen ortodoksiväestön tarpeita ja korvaamaan menetettyjä pyhäkköjä ja kalmistoja. Myös Saarivaaran tsasouna (Kuva 2.) ja Hoilolan kirkko ovat osa tätä jälleenrakennusta. Uusina rakennuksina ne sekä palvelivat uskonnonharjoitusta että toivat kiinnostuksen ja sillan menneeseen historiaan ja omiin



Kuva 2: Saarivaaran tsasouna.

juuriin. (Raivo 1996; Saloheimo 2000, 58–70.) Näin pyhäkön rakentaminen ja siinä vierailu on kosketus pyhään niin uskonnonharjoituksen kuin tradition ylläpidon tasoilla.

Kaikkiin havainnoimiimme tilaisuuksiin osallistunut Isä Vesa mainittiin usein uuden ristisaatoperinteen alusta puhuttaessa ja historiallisena vaikuttajana 1970-luvulta lähtien. Kyseessä on aikakausi, jolloin ortodoksisuutta oli alettu pitämään positiivisempänä ja ortodoksisuus oli alkanut tulla näkyvämmäksi etenkin Pohjois-Karjalassa (Laitila 1998, 415; Raivo 1996, 215). Aiemmin esimerkiksi monet evakoista kääntyivät luterilaiseksi (ks. Kupari 2016b). Samalla ortodoksiseen kirkkoon oli helpompi liittyä, niin ortodoksisen suvun luterilaisten jälkeläisten kuin ulkopuolisten. Tutkimiimme ristisaattoihinkin osallistui ortodoksiseen kirkkoon aikuisiällä kääntyneitä. (Tutkimuspäiväkirja 6.8.2016; Kristoduli 2010, 5–7.)

Kohtaamamme ihmiset tulivat eri taustoista. Ristisaattojen tapahtumaympäristöt tarjosivat mahdollisuuden erityisiin kokemuksiin, riippumatta osallistujan taustoista. Korpi- ja järvimaisema, historialliset (kalmistot) ja uusromanttiset (1970-luvun tsasouna) kohteet ovat nähtävyyksiä jo sinänsä. Ortodoksiset liturgiat ja perinteet tarjoavat elämyksiä niin uskonnollisesti kuin muuten motivoituneelle henkilölle. Sukuun ja historiaan liittyvät tai niistä muistuttavat paikat lisäävät vahvan emotionaalisen potentiaalin tapahtumiin. Ristisaatot ovat myös sosiaalisia tilanteita, joissa voi kokea kuuluvuutta hetkelliseenkin yhteisöön.

Lauantain ristisaattoa kehystivät pyhäkkörakennukset, joista lähdettiin, joita kohti kuljettiin, ja joihin palattiin. Saarivaaran Kristuksen kirkastumisen tsasouna¹⁰ kokosi sijaintina pyhiinvaeltajajoukon. Edellisenä iltana suoritettu vigilia ja nuorisoseurantalolla nautitut kirkkokahvit olivat kuin alkusoitto, jossa soittimet ja soittajat esittäytyivät ja etsivät paikkansa. Isä Vesan johdolla kirkkoseura muisteli tsasounan ja Saarivaaran kylän historiaa. Muistoissa korostuivat rajaseudun, vaikeiden aikojen ja uudisrakentamisen tarinat. Vaikeatkin ajat tuotiin nostalgisina esiin: nuorisoseurantalorakennettiin vuonna 1917 ja kaadetuista puista kylän väki sai syödäkseen pettua. Isä Vesa muisteli nuoruusvuosiaan paikallisiin tutustuvana nuorena pappina ja erilaisia ristisaattoja sekä niiden liittymistä paikalliseen maastoon.

Edellisenä vuonna Joensuun ortodoksisen seurakunnan pappina aloittanut isä Marko Mäkinen oli ensimmäistä kertaa mukana ristisaatoissa. Vuosi aiemmin ristisaattoihin oli tutustutettu uusi kirkkoherra isä Tuomas Järvelin. Eläkkeelle jo jäänyt isä Vesa kertoi meille haluavansa pysyä mukana niin kauan kuin jalka kantaa, vaikka seurakuntavastuut ovat siirtyneet toisille henkilöille. Tilanteessa voidaan nähdä prosessi, jossa rituaalimestari siirtää rituaalien ruumiillista tietoutta eteenpäin (Bell 1992, 107–108).¹¹

Saapuessamme lauantaiaamuna Saarivaaraan, autot reunustivat tienvarrtta ja osallistujat olivat jo valmiina aloittamaan pyhäkköjuhlan. Paikalla oli noin neljäkymmentä ihmistä, osa kansallispuvuissa. Väkeä oli hieman enemmän kuin edellisenä iltana pidetyssä vigiliassa, ja ihmiset olivat myös pukeutuneet juhlavammin. Lyhyen rukoushetken jälkeen papit johdattivat seurueen sisälle jumalanpalvelukseen. (Kuvat 3–5.) Koska tsasouna on pieni, osa ryhmästä jäi seisomaan kuistille. Ahkerimmat tekivät ristinmerkit oikeissa kohdissa myös ulkona, vaikka kuuluvuus ei ulkona ollut paras mahdollinen. Juhlaa varten kootun, kanttori Olga Grinevichin johtaman, kirkkokuoron laulu kanto ulos ovesta ja suitsutussavun vuoksi avatuista ikkunoista. Aamupäivän kestänyt sade ei osallistujien intoa vähentänyt, vaan mahdollisesti vain tiivistä joukon fyysisesti toisiaan lähelle sateelta suojaan.

¹⁰ Tsasouna, karjalankielinen termi kyläkirkolle ja pyhäkölle, (kirkkosl. *tšásolslov*), “viittaa jatkuvaan, säännölliseen rukouskilvoitukseen” (Repo 2007, 207). Petri Raivon mukaan kirkon sodanjälkeinen jälleenrakennuskausi tuotti moderneja arkkitehtonisia ratkaisuja, joita esimerkiksi Hoilolan kirkkokin (1957) edustaa. Saarivaaran pyöröhirsinen tsasouna (1976) taas edustaa myöhempää pyhäkkörakentamistyyliä, johon on valikoitu tiettyjä karjalaisia, uustraditionalistisia piirteitä. (Raivo 1996, 215–216, Liite II.) Tsasouna rakennettiin rajan taakse jääneen ja sodassa poltetun Tolvajärven tsasounan mallin mukaan.

¹¹ Bellin mukaan rituaalinen hallinta tai taituruus (mastery) on epätasaisesti jakautunutta, tavoiteltua ja tunnustettua kykyä “(1) ottaa ja uudelleentehdä jaetun kulttuurin pohjalta kaavoja, jotka voivat strategisesti nyansoida, etuoikeuttaa tai muuntaa, (2) ottaa käyttöön niitä etuoikeutetun rituaalisen kokemuksen tuottamisessa, mikä vuorostaan (3) siirtää ne uudessa muodossa toimijoille, jotka kykenevät ottamaan ne käyttöön useissa eri tilanteissa, riitin kehän ulkopuolellakin” (Bell 1992, 116). Käytämme termiä rituaalimestari viittaamaan henkilöön, jolla on paikallinen legitimizeetti yhteisössä havaittujen henkilökohtaisten kykyjen ja maineen vuoksi, ja joka hallinnoi yhteisön hyväksymänä johtajana yhteisiä rituaaleja.



Kuva 4: Isä Vesa toimittaa liturgian Saarivaaran tsasounassa.



Kuva 3: Isä Marko saarnaa.



Kuva 5: Kanttori Olga Grinevich lukee Raamatun sanankohdan.

Aiemmin toukokuussa tutkija Mantsinen vieraili tsasounassa järjestetyssä jumalanpalveluksessa ja pääsi tutustumaan toimituksiin tsasounan sisällä. Molemmilla kerroilla osallistujat korostivat tilan ja ympäristön tunnelman tuomaa lisäarvoa uskonnollisessa toimituksessa. Pienessä tsasounassa vuorovaikutus on tiivis ja läheinen. Maaseudun pieni hirsirakennus korostaa välittömyyttä ja osallistuttaa jokaisen sisällä olijan rituaaleihin. Laulut saavat erilaisen kaiun hirsihuoneessa kuin avarassa tilassa ja suitsutukset sekä muut rituaalit tehdään lähellä ilman erottavia seiniä. Ehtoollisen yhteydessä laulettavan kerubiveisun sanat ”Heittäkäämme pois siis kaikki huolet, maalliset huolet” rinnastuivat uskonnollisen rituaalin lisäksi myös muuhun irtiottoon tavallisesta.¹²

Ortodoksisen uskonnonharjoitukseen olennaisesti kuuluva suitsutus loi oman ulottuvuutensa hirsitsasounassa. Suitsukkeiden savu täytti puurakennuksen, ja tuoksu sekoittui ympäröivään metsään ja sen tuoksuihin. Se silloitti siirtymää arjesta pyhään ja satoi nykyhetkeä tradition ja paikallisyhteisön historiaan. Sotia edeltävässä Karjalassa pyhän tuoksut niin kotona (ruuat) kuin tsasounissa ja kirkoissa (suitsukkeet) erottivat juhlan arjen aherruksesta, pelto- ja metsätyön sekä savutupien tuoksumailmasta (Sauhke 1971, 51–66, 81–92). Kontrasti kaupungistu-

¹² Linkki videoon Saarivaaran-Hoilolan-Korpiselän ristisaatoissa 6-7.8.2016 suoritetuista liturgioista ja rukouksista: <https://www.youtube.com/watch?v=-TmMXdiX3MY&feature=youtu.be>

neeseen tuoksumailmaan on suuri; isoissa kirkkotaloissa suitsukkeiden tuoksu ei tule yhtä lähelle kuin intiimissä pienessä tsasounassa. Monia osallistujia viehättääkin hirsitsasounan ero kaupungin kirkkoihin.

Isä Mitro Revon mukaan suitsutus kuvaa rukousta, joka kohoo kohti taivasta (Repo 2007, 185). Kuparin haastattelemat evakkonaiset korostavat ikonien ja kirkkolaulun ohella suitsutussavun tuoksua aistimuksina jotka herättävät positiivisia tunteita (Kupari 2016a, 65). Pienessä tsasounassa ja tiiviissä ryhmässä luonnon keskellä suitsutus ei vain kohoa, vaan leviää ihmisten keskellä ja tulee heidän aistiensa kautta ruumiilliseksi kokemukseksi, joka sitoo ja kietoo kokijan tilanteeseen ja osaksi rituaalia. Osana liturgista ohjelmaa pappi suitsutti ja kietoi osallistujat suitsutuksellaan niin tsasounan sisällä kuin ulkona. (Kuva 6.)



Kuva 6: Isä Vesa kiertää suitsuttamassa Saarivaaran tsasounalla

Sateen vuoksi vedenpyhitystä ei suoritettu ulkona, vaan se siirrettiin nuorisoseuran talolle sisätilaan. Yleensä kirkkokansa on kävellyt tsasounasta noin sadan metrin matkan tietä ja mäkeä alas järven rantaan, jossa vedenpyhitys on suoritettu. Rituaalissa pappi siunaa veden ristillä ja vihmoo sitä osallistujien ja muun siunattavan, kuten uuden sadon ja ruuan, päälle. Isä Vesa vihmoi koko joukon moneen kertaan omaan rentoon tapaansa leveästi hymyillen. (Kuva 7.) Paikalliset olivat tuoneet uutta satoa, kuten marjoja ja vihanneksia, jotka myös söimme.



Kuva 7: Pyhitetyn veden vihmominen.

Kymmenen kilometriä pitkälle ja neljä tuntia kestäneelle ristisaatolle kohti Hoilolaa lähdettiin Saarivaaran nuorisoseuran talosta vedenpyhityksen, ruokailun ja kirkkokahvien jälkeen. Joukkoa johtivat kantajat, jotka pitelivät lyhtyä ja ristiä sekä näiden jälkeen Hoilolan kirkon kahta kirkkolippua sekä kahta ikonia. Laulajat ja papit seurasivat näiden jälkeen, johtaen muuta joukkoa. Satunnaiset ohikulkijat ja tienvarren talojen asukkaat hiljensivät yleensä vauhtiaan tai pysähtyivät katsomaan kulkuetta. (Kuva 8; video¹³) Kävellessä ristisaatolle lähti 24 henkeä, ja sitä saattoi matkaan suurin piirtein saman suuruinen joukko. Lisäksi pysähdyspaikoilla odotteli muutamia autoilla liikkuneita ihmisiä, joista osa avusti juomatarjoilussa. Ristisaaton vakio-pysähdyspaikan vieraskirjan mukaan osanottajien määrä on vaihdellut yhdeksän ja viidenkymmenenseitsemän välillä.

¹³ Linkki videoon Ristisaatto 6.8.2016 Saarivaara-Hoilola-Pörtsämö: <https://www.youtube.com/watch?v=hVhK4tm2l2Q&feature=youtu.be>



Kuva 8: Ristisaattokulkue.

Kävelyä rytmittivät laulut ja pappien sanat, joilla he myös ohjasivat laulua. Pappien ohjeistuksen mukaan matkalla suoritetaan rukouspalvelua, jolloin kävely myös erottuu selkeästi patikoinnista. Jatkuvan rukouksen, laulun ja liturgisten sanojen sekä sananluvun taustoittama pitkä kävelymatka assosioitui ruumiinkin tasolla kilvoittelun ajatukseen. Pyhäpäivän teeman mukaisesti matkalla toistuivat tietyt sanat, kuten:

Oi Kristus Jumala sinä kirkastuit vuorella ja osoitit kunniasi opetuslapsillesi heidän kykyjensä mukaan. Valaiskoon jumalansynnyttäjän rukouksien tähden meitäkin syntisiä ikuinen valkeutesi. Kunnia olkoon sinulle, valkeuden antaja. (Kirkastusjuhlan tropari, 7. sävelen alku.)

Usein toistuvina tietyt säkeistöt voivat jäädä osallistujien mieleen soimaan useiden päivien ajaksi, jolloin rituaali muuttaa osallistujaa vähintään hetkellisesti. Isä Vesa osasi entisenä sotilaspappina käyttää ääntään kuuluvasti ja kokoavasti marssin rytmittäjänä sekä liturgian ohjaajana; myös viimeisen parin keskenään kuiskuttelevat kävelijät kuulivat hänen äänensä ja tiesivät, mihin suuntaan joukko taivalsi.

Romanialaisten ortodoksien pyhiinvaelluksia tutkinut Mirel Bănică kiinnittää huomiota musiikin tärkeyteen (muiden aistimusten ohessa) communitasin rakentamisessa. Lisäksi siitä on apua tilojen määrittelyssä sekä joukkojen hallinnassa; äänekkäässä kaupunkitilassa musiikin avulla voidaan luoda rauhoitettuja tiloja. (Bănică 2015, 462–465.) Laulettu musiikki oli myös

kaikissa havainnoimissamme rituaaleissa läsnä ja oli keskeinen ristisaattoja jäsentävä tekijä ja sen ortodoksisuuden tunnusmerkki.

Matkan varrella pysähdyttiin toistuvasti rukoilemaan ja kuuntelemaan raamatunsanaa sekä joitakin kertoja nauttimaan virvokkeita. (Kuva 9.) Ristisaatoissa on tapana pysähtyä matkan varrella ortodoksisen kirkon jäsenten taloissa (Sidoroff 1988, 63). Tänä vuonna ainoa pysähdys oli perinteinen puolimatkan pysähdys leskirouvan luona, jossa paikalliset tarjoilivat kahvin ja mahdollisuuden istua hetkeksi (Kuvat 10, 11). Ristisaatto on pysähtynyt talossa lähes joka vuosi, vaikka talon asukkaat ovat olleet luterilaisia. Leskirouva piti kuitenkin kirkkorajat ylittävää ekumeeniseksi kutsumaansa toimintaa hyvin luonnollisena yhteistoiminnan muotona harvaan asutulla seudulla. Samalla se oli jatkumoa hänen lapsuudessaan Suojärvellä kokemaansa yhteisöön, jossa kirkkokuntajäsenyys ei ollut yhteiselon este. Hän korostikin, että ”Jumalan kunniaksihan he” toimivat.



Kuva 9: Raamatunsanan lukua ristisaatossa.



Kuva 10: Ristisaatto saapuu puolimatkan pysähdykselle.



Kuva 11: Kahvihetki puolimatkan pysähdyksellä.

Vuosien saatossa ristisaattoon on muodostunut myös omia perinteitä. Saattopäivän aamuna isä Vesa ja muut järjestäjät olivat piilottaneet maastoon matkan varrelle vesimeloneja ja juomapulloja. Näiden etsiminen ja löytäminen sekä tämän tapahtuman tuoma tauko kävelyssä kevensivät tunnelmaa ja ravitsivat kehoa. Ensimmäinen pysähdys herätti osallistujissa hilpeyttä, kun melonin pilkkomiseen käytetyt leikkuulauta ja veitsi löytyivät kannettavan ikonin sisältä. Tapausten humoristisuuden tajuaminen edellyttää rituaalin tajua (Bell 1992, 80) ja toisaalta liturgisten odotuksien hyväksyttävä rikkominen, profaanien esineiden kuljettaminen pyhän esineen yhteydessä, vaatii papilta rituaalista hallintaa ja arvovaltaa.

Vuosittain toistuvina elementteinä nämä evästäuot rakentuvat odotetuiksi osiksi rituaalikokonaisuuksi. Ne lisäävät tasaisena etenevään liturgiaan humoristisia elämyksiä ja tasapainottavat ohjelmaa erilaisella rytmillään. Niiden suorittaminen vuosi toisensa jälkeen tuo rituaalille jatkuvuutta.

Ennen Hoilolan kirkolle saapumista ristisaatto laskeutui järven rantaan Shemeikkojen ja Vornasten runonlaulajasukujen muistomerkillä, Onnenvirran sillan kupeeseen. Tien toisella puolella kohoava Korpiselkä-talo rakennettiin 1980-luvulla paikalliseksi turismivetonaulaksi. Myöhemmin Korpijärven rannalle siirretty yksinkertainen runonlaulajien muistomerkki muistuttaa vanhemmasta historiasta, ja aiemmista rituaalimestareista. (Haavio 1943, 159–201; Saloheimo 2000, 115–122; Petrisalo 2001.) Runonlaulajat edustivat muinaisuskon ja ortodoksisen kristinuskon välissä elävää yhteisössä merkityksellistä perinnettä. Osallistumamme ristisaatto voidaan osittain samalla tavalla nähdä elävän paikallisyhteisöstä: vapaaehtoiset tekevät siitä omilla teoillaan, uhrauksillaan ja rituaaleillaan perinteen.

Ristisaatto päättyi symbolisesti ”vuorelle nousemiseen” Kristuksen kirkastumisen juhlan teeman mukaisesti, kun saattoväki taivalsi mäkeä ylös Hoilolan ortodoksiselle kirkolle (Kuva 12). Matkalla olimme ohittaneet myös mäen päällä sijaitsevan luterilaisen kirkon, joka rakennettiin sodan jälkeen (1949) ortodoksien ja luterilaisten jaetuksi kirkoksi, ennen kuin ortodoksinen kirkkorakennus rakennettiin (1957).¹⁴ Kävelysaaton päätti lyhyt hartaushetki kirkon edessä.

¹⁴ Hoilolan kirkko rakennettiin vuonna 1949 Amerikan luterilaisten seurakuntien, Kirkon lahja ry:n, Kirkon keskusrahaston ja Suomen kirkon jälleenrakennuskomitean lahjoituksilla. Kirkkoon saatiin myös esineistöä luovutettujen alueiden kirkoista. Ortodoksinen Pyhän Nikolaoksen kirkko pystytettiin rukoushuoneeksi vuonna 1957, jolloin edellinen kirkko jäi kokonaan luterilaisen seurakunnan käyttöön, ja vihittiin kirkoksi vuonna 1993. (Saloheimo 2000, 58–62; [Http://www.karjalanliitto.fi/index.phtml?s=933](http://www.karjalanliitto.fi/index.phtml?s=933); viitattu 3.12.2016.)



Kuva 12: Ristisaatto saapuu Hoilolan ortodoksiselle kirkolle.

Hetken odottelun ja valmistelujen jälkeen ryhmä kokoontui kirkon sisälle hetkipalvelukseen, jonka suoritti isä Marko. Kyläkirkko sisältää myös piilotettua historiaa: sen kello on peräisin Korpiselän vanhasta ortodoksisesta kirkosta ja osa ikoneista on tehty vanhassa Valamossa 1900-luvun alussa (Saloheimo 2000, 62). Ryhmä siirtyi hetkipalveluksen jälkeen kirkon alakertaan kahville, ja valmistautumaan venesaattoon.

Illan hämärtyessä lähdimme edestakaisin noin kymmenen kilometriä pitkälle veneristisaatolle (Kuva 13) Hoilolasta Öllölän Pörsämön kalmistoon, jossa pidettiin muistopalvelus vainajille.

Matka kulki Korpijärveä, Onnenvirtaa ja Öllölänjärveä pitkin.¹⁵ Matkaa tehtiin hiljaisen luonnonmaiseman ympäröimänä. Veneen keulassa istunut kuoro ja peräsintä pitänyt pappi veisasivat vuorotellen. Säkeistöjen välillä ja lukemisen tehostamiseksi pappi heilutti venettä, jolloin keulaan kiinnitetyn ristin kellot soivat. Muutamien rantamökkien asukkaat tulivat ulos, jotkut laiturille, katsomaan ja kuvaamaan venesaattoa ja kuuntelemaan sen laulua. Pörtsämön laiturilla 24 soutajan venekuntaa oli ottamassa vastaan saman suuruinen joukko.



Kuva 13: Veneristisaatto.

Pörtsämön kalmistossa suoritettiin *panihida*¹⁶ *grobun* (ven. *grob*, ruumisarkku; *grob'nitsa*, hautarakennus, hauta) ympärillä. (Kuvat 14, 15.) Karjalais-ortodoksiselle perinteelle tyypillisen pienen hirsirakennuksen (2 m x 1 m x 1 m) päädyissä on ikkuna-aukot lamppua tai ruokauhria varten. Rakennukselle voidaan kattaa muistoateria ja vainajalle voidaan kaataa muistajuoma, kuten tehtiin myös tällä kertaa. (Repo 2007, 113–115.) Pörtsämön *grobu* on pystytetty ristisaattoon usein osallistuneen henkilön haudalle vuonna 1999. Näin ristisaaton yhdestä kannattajasta on tullut osa rituaalikokonaisuutta ja hän on osallinen rituaalin kokoamaan yhteisöön myös kuolemansa jälkeen. Saattoväki kiersi kalmiston kynttilöitä kantaen, papin suitsuttaessa

¹⁵ Kalmiston ensimmäistä käyttöönottopäivää ei tiedetä, mutta se on ollut olemassa ainakin jo vuonna 1890, jolloin piirilääkäri Matthias Calonius hyväksyi sen hautausmaaksi (Björn 2006, 112).

¹⁶ Vainajan muistopalveluksesta käytetään nimitystä *panihida*, joka kreikan kielestä käännettynä tarkoittaa “kokoista valvomista vainajan äärellä”. Ortodoksisessa perinteessä tämä rukouspalvelus “voidaan toimittaa myös ei-ortodoksiselle puolisolle ja muille edesmenneille”. (Repo 2007, 101–102.)

ja kuoron laulaessa.¹⁷ Panihidan päätyttyä söimme ja joimme yhdessä grobun ääressä. Isä Vesa oli tuonut edesmenneelle ystävälleen “Konstantinopolin tuliaisista”, muistajuomaa, joka asetettiin *grobun* ikkuna-aukulle.



Kuva 14: Ristisaattoväki kiertää kalmistossa.

¹⁷ Linkki videoon Panihida Öllölän Pörtsämön kalmistossa 6.8.2016: https://www.youtube.com/watch?v=gOZ-AzCZs_o



Kuva 15: Ristisaattoväki *grobun* luona.

Illan hämärtyessä soudimme kirkkoveneellä takaisin Hoilolan kirkon läheiseen rantaan. Suitutussavuun verrattavissa oleva usva vyöryi hämärtyvässä illassa rannoilta ja matalikoilta. Tunnelmaa korosti kuoron veisaama *akatistos*-laulu jumalansynnyttäjälle, joka rauhallisessa surumielisyydessään kaikui tyyntä vettä pitkin. Rantaan päästyämme kirkko loisti valaistuna ylhäällä mäellä.

Kristuksen kirkastumisen juhlapäivän jälkeisenä päivänä järjestetään seudun kolmas ristisaatto vanhaan Korpiselän rajantakaiseen kirkonkylään. Tapahtuman erilaisuuden voi aistia jo aamun kokoontumisvaiheessa. Varhaiseen jumalanpalvelukseen saapuivat ajoissa paikalliset ja osa edellisenä päivänä mukana olleista, noin 40 henkeä. Kauempana asuvat saapuivat paikalle vähitellen jumalanpalveluksen aikana. Koska vain osa heistä on ortodokseja, kaikki eivät vaikuttaneet tottuneilta ortodoksiseen jumalanpalvelusympäristöön. Sosiaalisesti kömpelöltä näyttävä sisääntulo johtui siitä, että jumalanpalveluksen koodisto ja rituaalit eivät olleet heille sisäistyneitä ja ulkomuistista tapahtuvia. He löysivät kuitenkin vähitellen paikkansa joukossa, joka kasvoi noin kuuteenkymmeneen. Lisäksi ulkopuolella odotteli kymmenisen henkeä.

Joukkoon oli liittynyt myös Joensuun piispa Arseni, joka toimitti jumalanpalveluksen (Kuva 16). Erilainen joukko ja piispan läsnäolo rakensivat puitteista lähtökohdiltaan virallisemmän. Siir-

tymä paikallisemman kyläyhteisön tunnelmasta laajennetun korpiselkäläisyhteisön tunnelmaan oli selvä. Koko viikonlopun tapahtumiin osallistuneen Vaara-Karjalan vastuukanttori Olga Grinevichin taakkaa oli myös tullut helpottamaan toinen kanttori, Aleksi Suikkanen.



Kuva 16: Piispa Arseni toimittaa liturgian Hoilolan ortodoksisessa kirkossa.

Varsinaisen ristisaaton lähtöpaikalle siirryimme autoilla, kirkolta Ruhovaaran rajavartioasemalle. Asema on vuosien saatossa toiminut vain ajoittain tilapäisenä rajanylityspaikkana. Rajan ylittämisen vuoksi tämän ristisaaton järjestäminen oli muodollisempi ja edellytti ilmoittautumista noin puoli vuotta etukäteen. Matkaa organisoivat Korpiselän pitäjäseura yhdessä Joensuun ortodoksisen seurakunnan kanssa. He keräsivät nimet ja antoivat tiedot rajavartijoille, jotka hoitivat poikkeusluvut ja rajamuodollisuudet. Kun suomalaiset rajavartijat olivat tarkastaneet osallistujien passit, he kävivät hakemassa venäläiset kollegansa, jotka tarkastivat passit vielä toiseen kertaan. Noin tunnin kestäneiden rajanylitysmuodollisuuksien aikana oli aikaa vaihtaa kuulumisia, etsiä yhteisiä tuttavuuksia ja tuttuja paikannimiä sekä jakaa kertomuksia menneistä ajoista ja ihmisistä. (Kuva 17.)



Kuva 17: Korpiselän ristisaattoa odottava joukko kirkolla ja vartiomajalla.

Lopulta 64-henkinen ryhmä pääsi matkaan. Ensin lähti liikkeelle kolme autoa, jotka kuljettivat ruokaa ja penkkejä. Sen jälkeen matkalle lähti itse kulkue lyhty, risti, kirkkoliput ja ikonit edellä sekä rajavartijat joukon perässä. Joukkoa johdatti lyhtyä kantava Korpiselän pitäjäseuran puheenjohtaja Jaakko Jeskanen (Kuva 18).



Kuva 18: Ristisaatto Korpiselkään.

Matka kohti Korpiselkää kulki useiden rajalinjojen sekä rajavyöhykkeiden yli. Monille matkaille rajojen ylitys oli myös symbolinen askel sekä omaan perintöön että kollektiivisesti menettettyyn Karjalaan. Yksi ryhmän jäsen tokaisi hetken Venäjän puolella käveltyämme: “nämä on meidän maita”. Kun häneltä kysyttiin, onko tien lähellä hänen sukunsa vanhoja maita, vastaus oli kieltävä; maat kuuluvat Suomelle. Osallistujat ottivat ahkerasti kuvia ympäristöstä ja erityisesti tietyistä kiintopisteistä, kuten kirkko, rajat, rauniot ja kalmistossa hautakivet. (Vrt. Lehto & Timonen 1993, 90, 99–100.)

Rajojen ylitysten lisäksi matkaa rytmittivät veisuut, rukoukset ja siunaukset sekä sananluvut, joita varten tehtiin pysähdyksiä. Kulkueen eri osissa vallitsivat erilaiset toiminnan moodit ja ritualisoitumisen aste. Etujoukko suoritti rukouspalvelua ja liturgisia toimituksia. (Kuva 19.) Keskijoukko seurasi hiljaisesti etujoukon toimituksia, mutta myös havainnoitsi ja kuvasi maisemia. Joukon loppupää oli kaksivaiheinen. Loppuryhmän etummaisesti keskustelivat ja muistelivat keskenään sekä ottivat kuvia, varsinaisesti keskittymättä jonon etuosan rukouspalveluun. Viimeisenä tulevat rajavartijat juttelivat keskenään ja satunnaisten osallistujien kanssa. Loppuryhmässä jotkut puhuivat puhelimeen, mitä etujoukoissa ei tehty. Isä Vesan mukaan häntä eivät erilaiset toimintatavat tässä ristisaatossa häiritse, pappien keskittyessä edessä omaan toimintaansa rutiinilla. Pitkäksi venyvä joukko pysyi hyvin yhdessä erilaisista toiminnan moodeista huolimatta. Tarvittaessa rajavartijat olisivat korjanneet joukosta erkaantuneet takaisin ryhmään, mutta tähän ei ole kuulemamme mukaan koskaan ollut tarvetta; tilapäinen yhteisö pysyy koossa yhteisen määränään ja rituaalimestarien motivoimana ja ohjaamana.



Kuva 19: Piispa Arseni lukee Evankeliumia.

Korpiselän kirkko¹⁸ toimi päämääränä ja kiintopisteenä ristisaatolle. Kun se tuli näkyviin, ihmiset alkoivat valokuvata sitä (Kuva 20). Kuljimme kuitenkin ensin kirkon ohitse ja jälleen yhden rajanylityspaikan ylitse ortodoksiselle kalmistolle ja luterilaiselle hautausmaalle.

¹⁸ Korpiselän ortodoksinen kirkko valmistui 1898. Sitä edelsi 1786 rakennettu ensimmäinen kirkko. (Ryttyläinen 1958, 168–171).



Kuva 20: Ristisaattokulkue kuvaa kirkkoa ja seuraa ortodoksisista toimitusta.

Ortodoksisen kalmiston keskelle oli hiljattain pystytetty uusi näyttävä muistomerkki Korpi-selän valtauksessa (1941) kaatuneille neuvostosotilaille (Kuva 21). Aiemmin paikalla oli yksin-kertainen muistopaasi yhdelle kaatuneelle sotilaalle. Muistomerkin vieressä näkyi työn jälkiä, mukaan lukien muutama nurin käännetty vanha hautakivi ja rikottu risti. Ennen ristisaattoa maisemaa siivoamassa käyneet pitäjäseuran jäsenet olivat tapauksesta hieman harmissaan, yh-den tokaistessa "se siitä kunnioittamisesta". Siinä missä suomalaiset olivat aiemmin uudelleen-rakentaneet hautausmaata (muistoristit, uudelleen pystyyn käännetyt hautakivet) ja ottaneet maisemaa haltuunsa, venäläiset olivat nyt vuorostaan ryhtyneet vastaaviin toimiin.



Kuva 21: Neuvostoliittolaisten sotilaiden muistomerkit.

Suomalaiset ovat pystyttäneet aiempina vuosina sekä ortodoksiselle kalmistolle että luterilaiselle hautausmaalle muistoristit, joiden molempien äärellä suoritettiin panihida.¹⁹ Samaan aikaan osa osallistujista kierteli maastossa etsien hautapaikkoja. Osallistujajoukon hajanaisuus näkyi etenkin jälkimmäisen panihidan aikana, kun muutama henkilö keskusteli äänekkäästi vain kymmenen metrin päässä muistopalvelusta suorittavaa seuruetta. Yleensä ottaen hautausmaa, katkottujen ristien ja puuttuvien hautakivien metsittynyt maisema, kuitenkin hiljensi vierailijat. Sodan jälkeen neuvostoliittolaiset olivat ottaneet suurimman osan hautakivistä ja risteistä uuteen käyttöön. Jäljelle olivat jääneet vain ristien tyngät ja isoimmat hautakivet, joista vain muutama oli ehditty nostaa pystyyn. Yksi näistä kuului seurueen ainoan Korpiselässä itse syntyneen matkaajan suvulle. Kuoro lauloi lyhyen muistorukouksen myös tällä haudalla.

Panihidojen (Kuva 22) jälkeen ryhmälle annettiin 15 minuutin verran vapaata aikaa tutkia ja katsella kalmistoa. Suureksi osaksi kalmisto on metsää, jossa polku ja satunnaiset hautojen merkit (Kuva 23) sulautuvat maastoon. Näitä merkkejä voidaan tarkastella myös pyhän jäännöksinä, jotka ovat kulkijoille kiinnekohtia toiseen aikaan, erilleen asetettuun muistoon ja perintöön. Kun kaikki osallistujat olivat palanneet hautausmaalta, matkasimme kirkolle, jonne ruokapaikka oli jo pystytetty. Kirkko (Kuva 24) toimikin joukon kokoajana, paikallaan pysyvänä ja kauaksi näkyvänä symbolina.

¹⁹ Linkki videoon Panihida, Korpiselän luterilainen hautausmaa 7.8.2016: <https://www.youtube.com/watch?v=rBFGq60IYg>



Kuva 22: Panihida Korpiselän ortodoksisella kalmistolla.



Kuva 23: Korpiselän kalmiston katkotut ristit.



Kuva 24: Korpiselän kirkko.

Ruokailua ennen lausuttiin jälleen rukoukset, vahvistaen matkan legitimizeettiä ortodoksisena ristisaattona. Myöhemmin kirkon vieressä suoritettiin myös muistopalvelus toisen maailmansodan korpiselkäläisille sankarivainajille. Omana epävirallisempuna rituaalina osallistujat tutkivat kirkkoa sisältä ja ulkoa. Kirkon pääsalin lattia ja toinen torni olivat jo romahtaneet. Neuvostoliiton aikaisesta toiminnasta kertoivat kalterit ikkunoissa.

Ruokailun jälkeen ohjelmaan oli varattu aikaa tarkastella lähiympäristöä, venäläisten rajavartijoiden valvovien silmien alla. Monet lähtivätkin etsimään entisten sukutalojensa tai muiden rakennusten jäänteitä. Seurasimme yhtä pientä ryhmää, joka etsi luterilaisen kirkon raunioita. Kävellessämme tietä pitkin, yksi osanottajista sai ahaa-elämyksen ja poikkesi metsään selittäen innokkaasti muille kirkon paikan olevan tässä. Löysimmekin kirkonmaan muurien jäänteet (Kuva 25) ja lopulta kirkon kivijalan, mukaan lukien alttarin peruskiven. Tämä kivijalkojen, muistojen jälkien, etsimisen ja löytämisen rituaali on olennainen osa tätä matkaa. Ne yhdistävät muiston ja maiseman jo pienistä vihjeistä. (Vrt. Lehto & Timonen 1993, 99–100.)



Kuva 25: Korpiselän luterilaisen kirkon jälkien etsijät.

Ennen paluuta takaisin Suomen puolelle myös rajavartijat sisällytettiin ohjelmaan. Heille annettiin kiitoksena ”kunniamerkit”, uistimet, jotka kiinnitettiin rintapieleen. Paluumatka sujui rauhallisesti ristisaaton rituaalien säästyksellä. Rajalla rajamiehet suorittivat *karakulaation*, se-

remoniallisen muodollisuuden, jossa kiitettiin toista osapuolta yhteistoiminnasta. Lyhyen kävelyn jälkeen ristisaattoväki hajaantui kukin omille teilleen ilman erityisiä siirtymäriittejä; hyvästit ja jälleennäkemisen toivotukset pyhiinvaelluksen ja kotiseutumatkan kohteelle ja tälle diasporassa elävälle hetkelliselle yhteisölle oli sanottu jo Korpiselän kirkolla.

Ritualisaatio ristisaatoissa

Toista maailmansotaa edeltävän Karjalan kulttuuria ja uskonnollisuutta tutkineen Laura Starkin mukaan tavallisen kansan kiinnostus Valamon pyhiinvaellukseen voidaan nähdä jälkien kulttina, jossa matkaajat etsivät ja tarkastelivat jumalan jälkiä, pyhien henkilöiden toimintaa ympäristössä. Stark esittää, että ihmistoimijoiden, vainajien, henkien ja pyhimysten vaihtosuhteet muodostivat paikallisen pyhän systeemin. Tämä järjestys pyrki Starkin mukaan vastamaan villin luonnon, taloudellisten vaikeuksien ja kuoleman tuomiin kriiseihin. Pyhiinvaelluskohde, siihen liitetyt tarinat ja merkitykset sekä sen toimijat rakensivat tiedon kentän (*informational field*), joka vaikutti matkaajien tulkintoihin ja kokemuksiin paikasta. (Stark 2002, 54–60, 157, 167–168.)

Omassa tutkimuksessamme näemme ihmisen ja luonnon suhteen muuttuneena toista maailmansotaa edeltävistä ajoista. Ristisaattoihin osallistujat eivät näe luontoa henkien asuttamana villinä, vaarallisena toiseutena. Silti se voidaan nähdä osallistujille jossain määrin vieraana toiseutena, jota ristisaattojen rituaalit ja rituaalitoimijat jäsentävät pyhän järjestyksen piiriin, osaksi erityistä tapahtumaa. Toisin sanoen ritualisaatio tuottaa tilanteista pyhän järjestystä. Osallistujien toiminta ja tulkinnat maisemasta eivät synny tyhjiöstä, vaan ovat aiemman tiedon ja eri toimijoiden informoimia.

Havainnoimissamme ristisaatoissa voidaan erottaa kuusi toimijaryhmää: papit, laulajat, avustajat (Kuva 26), paikalliset asujat, kotiseutumatkailijat ja henkilökohtaisesti motivoituneet (vakaumus, hartaus, nostalgia, muu kiinnostus) henkilöt. Rituaaliyhteisöissä etuoikeutetussa asemassa toimivat **papit**, jotka välittivät rituaalista tietoutta selkeimmin. Isä Vesa vanhana ja Isä Marko nuorempana pappina olivat pääosassa muissa tilaisuuksissa, ja lauantaina paikalle saapunut piispa Arseni otti pääroolin sunnuntain liturgisissa toimissa ja ristisaatossa. Koko viikonlopun tapahtumia seuranneelle ja niissä mukana olleelle piispan toimijuus ”esipaimenena” toi kokonaisuuteen sekä huipentuman että symbolisen päätepisteen. Pappien toimittamat rituaalit toimivat koko viikonlopun tapahtumia jäsentävinä tekoina. He kokosivat rituaaleilla joukon omista yksityisistä rituaaleista ja keskusteluista yhteen. Vaikka sunnuntain ristisaatossa piispa oli hierarkiassa ensimmäinen, koko viikonlopun ja perinteen toiminnalle keskeisin **rituaalimestari** oli isä Vesa. Hän toimi perinteen jatkumon takaajana ja varmisti toiminnallaan rituaalien eteenpäin siirtymisen. Hänen karismansa, paikallisyhteisön tunnustama auktoriteetti, legitimoivat humoristisiakin tapoja luonnollisiksi rituaalikonaisuuden osiksi.



Kuva 26: Kellon soitto Saarivaarassa; tsasounan isännöitsijä Sirpa Nissinen avustaa ponomarin tehtävissä.

Jokaisessa aktiivisessa tilanteessa läsnä oli **kuoro** ja sen laulamien rukoukset, sanat ja laulut. Kuoron ensisijainen tehtävä on tukea uskonnollisia rituaaleja. Sen lisäksi laulajilla on **muutakin funktioita** yhteisössä. He rytmittivät matkantekoa ja loivat tunnelmaa pyhiinvaelluksilla. Kuoron paikka oli aina pyhiinvaelluksen kärjessä, niin kävellessä kuin veneessä. Lähdettyä takaisin Korpiselän kirkolta piispa Arseni alleviivasi tätä sanomalla, että ristisaaton etuosassa pitäisi laulaa. Tämä toi myös esiin jännitettä osallistujien erilaisten intressien välillä: piispa Arsenille oli tärkeää korostaa kulkueen uskonnollista luonnetta painottamalla laulamisen tärkeyttä (vrt. Bănică 2015).

Ristisaattojen toteuttamiseksi tarvittiin myös erilaisia **tukihenkilöitä** tekemään, kuljettamaan ja tarjoilemaan ruokaa ja juomaa sekä kuljettamaan ihmisiä autoilla ja veneellä. Suurin osa heistä oli vapaaehtoisia, ja myös tarjoiluista maksaminen oli vapaaehtoista. Korpiselän ristisaaton muonitus sen sijaan oli tilattu pitopalvelulta, minkä vuoksi osallistujilta pyydettiin ruokailu- ja järjestelymaksu. Lisäksi mukana oli liturgisissa tehtävissä avustavia kirkonpalvelijoita ja ponomareja. Avustaviksi tukihenkilöiksi voidaan laskea myös rajavartijat. He vartioi-

vat sallitun ja kielletyn kulkualueen rajaa, huolehtien samalla joukon säilymisestä koossa taustalla toimivina maastoon sulautuvina rituaaliagentteina.

Rituaaliyhteisön rajojen suojelemiselle ja rituaalikokonaisuuden rytmittämiseksi keskeisten roolien ja toimijoiden kehystämisen tilan keskelle sijoittuu enemmistö osallistujista. Tämä joukko jakaantuu osittain limittyviin ryhmiin ja rooleihin: paikallisiin asukkaisiin, kotiseutumatkailijoihin ja henkilökohtaisen uskonnonharjoituksen positioihin. Siinä missä edellisten ryhmien sosiaalinen funktio keskittyi ulkorajojen ja ylätasojen järjestyksen rakentamiseen, nämä ryhmät jäsenivät erityisesti yhteisön sisäistä järjestystä omilla toimillaan ja rituaaleillaan.

Viikonlopun tapahtumista voidaan eritellä myös erilaiset **yhteisötoiminnan moodit**. Perjantain ja lauantain tapahtumissa oli vahvasti saarivaaralainen ja aktiivisen paikallisyhteisön leima. Perjantaina kirkkokahveilla muisteltiin tsasounan ja seurantaloon rakentamista, vanhoja

pappeja ja starotsia, sekä puhuttiin kylän uusista asukkaista. Isä Vesa johti puhetta, mutta liturgisista tilanteista poiketen äänessä olivat enemmän kyläläiset ja seurakuntalaiset. Lauantain ristisaattoon osallistui muitakin kuin paikallisia, esimerkiksi henkilöitä, jotka käyvät muissa ortodoksisissa ristisaatoissa, ja joiden kanssa keskustellessa korostui ristisaattojen (ja ortodoksisuuden yleensä) elämyksellinen puoli. Sunnuntaina rituaaliyhteisön rakenne muuttui entisestään: joukkoon liittyi myös selvästi ei-ortodoksisista väkeä. Osa ryhmästä voidaan luokitella kotiseutumatkailijoiksi, jotka osallistuivat Korpiselän ristisaattoon.

Yhteisötoiminnan moodien lisäksi kokonaisuudesta voidaan eritellä **yksilöllisiä ja henkilökohtaisia toiminnan moodeja**. Näitä ovat esimerkiksi kotiseutumatkailun, elämysten, henkilökohtaisen vakaumuksen, korkeakirkollisen ja ekumeenisen toiminnan moodit. Jokaisen osallistujan osallistumisen motiivit ohjasivat heidän toimintaansa. Ristisaattojen kokonaiskehityksen sisällä oli tilaa liikkua ja soveltaa pyhiinvaellusta omiin tarpeisiinsa. Ortodoksis-uskonnollinen ristisaatto oli muita moodeja jäsentävä kehikko, joka määritteli toiminnan puitteet rituaalikonaisuudessa.

Hannu Kilpeläisen mukaan Valamon ”pyhissäkävijälle”, eli pyhiinvaeltajalle, ”Valamon kokemukset saattoivat hänet tuntemaan yhteenkuuluvuutta laajaan ortodoksiseseen kirkkoperheeseen, kotiin”. Lisäksi Kilpeläisen mukaan ”karjalaisessa kielenkäytössä ’pyhillä käymisellä’ tai ’pyhissä käymisellä’ tarkoitetaan myös, ja ennen kaikkea, osallistumista eukaristiaan, *ehtoollisella käyntiä*” (Kilpeläinen 2000, 363, 366), jolloin pyhiinvaelluksen yksi kiintopiste ja legitimiin tuoja oli uskonnollinen rituaali. Osalle seuraamiemme ristisaattojen osallistujista matkasta teki pyhiinvaelluksen muut asiat kuin ortodoksis-uskonnolliset rituaalit, vaikka nämä olivatkin osa kokemus- ja rituaalirepertuaaria ja siten osa kaikkien pyhiinvaellusta.

Monessa kohtaa nousi esille, että toiminta ylitti kirkkokuntarajat, eikä puhdasoppisuus ollut yhteistoiminnan este.²⁰ Kun kysyimme isä Vesalta mielipidettä siitä, onko ristisaaton soveliaista pysähtyä tietäjiksi lukeutuvien runonlaulajien patsaalle, vastasi hän pysähdyspaikan valinnan johtuneen käytännön syistä, ja että ristisaatoissa on ”normaalia pysähtyä käydä tutustumassa kaikkeen mitä matkan varrella on mielenkiintoista” (Tutkimuspäiväkirja 12.8.2016). Korpiselällä panihida suoritettiin myös luterilaisella hautausmaalla, ja Saarivaaran-Hoilolan ristisaaton pysähdyspaikan luterilainen emäntä ei nähnyt ongelmaa ortodoksisen saattoväen kestitsemisessä.

Ortodoksisuus ei esiintynyt selkeästi rajautuneena, vaan se limittyi ja artikuloitui osaksi paikallisidentiteettiä (saarivaaralaisuus, hoilolalaisuus) sekä hajautetun yhteisön identiteettiä

²⁰ Muistelupuheessa ja viikonlopun tapahtumissa rakennettiin kuvaa sujuvasta yhteiselosta eri uskontokuntiin kuuluvien kesken. Myös muut tutkimukset ovat havainneet samanlaisen narratiivin, mikä kuitenkin rajautuu maallikoiden kokemuksiin 1900-luvun alun Karjalaan. Yhteiselon narratiivi pitää silti sisällään ajatuksen erisuokoisista. Rajat ovat näin selvät, eivätkä kaikki osallistuneet kaikkiin rituaaleihin, vaikka olisivatkin paikalla. Yhteiseloön johti pitkä reviirien puolustamisen historia. Vielä 1940-luvulla toisen kirkon jäseniä epäiltiin kääntymisestä, olivat ne sitten todellisia tai kuviteltuja kokemuksia. Kriittisimpiä yhteistoiminnassa ovat olleet papit. Silti ainakin informanttien lapsuudessa 1920–1930-luvuilla papit vierailivat Raja-Karjalassa molempiin uskontokuntiin kuuluvissa kodeissa. (Petrisalo 1975; Raninen-Siiskonen 1999, 96–101.)

(korpiselkäläisyys) tai niiden rinnalle ja välillä erkaantui niistä. Paikallisidentiteetin osana sitä ei myöskään kontrastoitu luterilaisuuteen.

Ristisaaton rituaalikonaisuus koostuu yksittäisistä, yhteisistä ja henkilökohtaisista, enemmän tai vähemmän **ritualisoituneista toimista**. Ne liitetään yhteiseen tarinaan ja tapahtuvat samassa tilassa. Kokonaisuuteen ja maisemaan maastoutuneista rituaaleista yhdet ovat kokonaisuudelle olennaisempia kuin toiset rituaalit. Henkilökohtaisemmat rituaalit, kuten kivijalkojen etsiminen ja kuvien ottaminen, ovat silti tärkeitä yksilöille.

Päiviä kehystivät kirkkorakennuksissa ja kalmistoissa tehdyt sekä ristisaattoa eteenpäin vievät rukouspalvelun rituaalit. Toiminnallinen rukouspalvelu myös konkretisoi ristisaaton teologisen *hesykastisen* kilvoittelunäkemyksen mukaiseksi jatkumoksi muun tradition ja historian kanssa (Paavali 1978, 17, 76–79). Panihidat olivat keskeisiä pysähdyttäviä ja sitovia rituaaleja paikoilla, joihin useimmilla oli sukuside. Muistopalvelusten suorittaminen niin ortodoksien kuin luterilaisten hautausmailla korosti rituaalien yhdistävää funktiota. Pappien toimittamat liturgiat ja muut rituaalit jäsensivät sekä uskonnollista prosessia että päivän aikataulua. Ristisaattokulkueiden etenemistä rytmitettiin laulamisella. Musiikilla oli viikonlopun tapahtumissa ainakin neljä funktiota: ne loivat tunnelmaa, rytmittivät rituaaleja, tarjosivat sanoja niihin keskittyville, ja tietyt toistuvat sanat jäivät mainos- tai iskulauseiden tapaisina muistiin. (Vrt. Bănică 2015.)

Myös paikallisia perinteitä sisältäneet huolto- ja lepotauot jäsenyivät rituaalikonaisuuden osaksi. Ruokailu- ja kahvihetkiä ei alettu ilman rukouksia, millä samalla sidottiin tapahtumat ortodoksis-uskonnolliseen pyhiinvaellukseen. Henkilökohtaiset rituaalit sisälsivät hetkellisiä oivalluksia, löytämisen ja luoksepääsyn rituaaleja, maiseman ja hetken merkitsemistä. Näkyvimpiä tällaisia rituaaleja olivat kivijalkojen paikantaminen ja kuvien ottaminen. Näillä rituaaleilla esi-informoitu maisema löydettiin, merkittiin, otettiin haltuun ja merkityksellistettiin. Huomioitavaa näissä on, että osanottajat pyrkivät vaalimaan erityiseksi koettua maisemaa ja vangitsemaan sen tilanteeksi, merkitsemään pyhäksi tilaksi. Yhteiset muistelemiset, muistojen ja kokemusten jakaminen, ennen Korpiselän ristisaattoa elvyttivät sitä tiedon kenttää, jonka avulla merkitykselliset paikat ja tilanteet päivän kuluessa sijoitettiin osaksi maastoa. Korpiselän ristisaatossa voidaan nähdä tapahtuneen tiivistetyssä muodossa Liisa Lehdon ja Senni Timosen matkakertomusten pohjalta hahmottamat kotiseutumatkan vaiheet. Heidän mukaansa kotiseutumatka kulminoituu vanhan kodin sijaintipaikan etsimiseen ja/tai löytämiseen. Enemmistö 2010-luvun kotiseutumatkailijoista ei ole syntynyt rajantakaisessa Karjalassa. Lehdon ja Timosen termein, he *eläytyvät* esivanhempiansa kotiseutuun *elämisen* ja *kokemisen* sijaan. (Lehto & Timonen 1993, 90; 93.)

Rituaalikonaisuudesta voidaan eritellä olennaiset **rituaalien välineet**, jotka ovat merkityksillä ladattuja ja aina uudelleen tulkittuja. Näistä keskeisimmät olivat ristisaattoesineet (lyhty risti, ikonit, liput), liturgiset välineet (suitsutusastia, kellot), haudat ja niiden jäännökset, pyhäköt ja muut rakennukset sekä rauniot (Kuva 27). Kaiken kokemuksen keskelle sijoittuu ihmisen



Kuva 27: Kirkkoliput, risti ja lyhty Korpiselän kirkolla.

kautta asetetaan näytteille kulkueen ortodoksisuutta. Jumalanpalveluksissa niiden kohtaaminen rytmittää rituaalia, kun osallistujat suutelevat ja kunnioittavat esillä olevaa kuvaa, joka symboloi heidän uskontoaan. Silti ikonien teologinen merkitys tuotiin esille, kun Isä Vesa kehui Saarivaaran tsasounan ikoneita niiden “teologisesta järjestyksestä”, jossa Jeesus on keskellä ja Maria sekä muut henkilöt ja enkelit järjestyksessä viereisissä ikoneissa (Kuva 28). (Tutkimuspäiväkirja 5–6.8.2016.)

ruumis, joka toimii myös rituaalien välineenä. Rituaalien välineet maastoutuvat osaksi ristisaattoja osin huomaamattomasti, vaikka ne ovat kokonaisuuden rakentumisen kannalta korvaamattomia.

Ikonit olivat keskeisellä sijalla sekä pyhäköissä että tien päällä pide-tyissä toimituksissa sekä kulkueiden tunnusmerkkeinä. Isä Mitron mukaan “ortodoksille ikoni on aina ennen kaikkea todistekuva maailmaan ihmiseksi syntyneestä, inkarnoituneesta Jumalan Pojasta” ja “tiivis uskontunnustus”, joka kuvaa uskovien esikuvia, uskon ja imitoimisen kohteita (Repo 2007, 162–163). Toisaalta Kupari kirjoittaa, etteivät hänen haastattelemansa naiset välttämättä pohtineet ikonien ja ristinmerkin teologisia sisältöjä; ikonit toimivat uskonnonharjoituksen välineinä ja muistuttivat uskonnonharjoituksen tärkeydestä (Kupari 2016a, 72; 2016b, 161). Rituaaliyhteisölle ikonit ovat merkityksellisiä osana rituaalikokonaisuutta ja sen jäseninä. Ristin ja lyhdyn kanssa ne ovat kulkueen materiaalisia tunnusmerkkejä, symboleja joiden



Kuva 28: Saarivaaran tsasounan ikonit.

Muokattu maisema, rakennukset ja muistomerkit, ovat keskeisiä sekä ritualisaation välineinä että muistin paikkoina (vrt. Fingerroos 2004, 111–115). Ristisaattojen yhteiset ja henkilökohtaiset keskeiset paikat, kuten pyhäköt, hautarakennukset ja muistomerkit sekä rauniot, ovat paikkoja, joihin palataan ja joita vaalitaan. Muistin ja muistamisen paikkoina ne erotetaan, merkityksellistetään pyhiksi, jäljiksi erityisyydestä ja keskeisyydestä elämälle ja pyhiinvaellukselle. Vaikka niille annetaan merkitys menneisyydestä kertovina fyysisinä sijainteina ja paikkoina, ovat ne osallistujille myös jälkiä aktiivissa, nyt. Ne eivät ole vain staattisia sijainteja, vaan jälkiä, joilla viestitään itselle merkityksellisiä asioita, yhteistä sekä omaa identiteettiä ja historiaa. (Kuva 29.)

Ihmisen ruumis on olennainen ritualisaation väline. Aistien kautta saatu informaatio jäsenyyttä ympäristössä ja sosiaalisessa vuorovaikutuksessa kokemukseksi paikasta ja rituaalista. Osallistumalla ja toistamalla rituaalisia elementtejä hän sisäistää roolinsa pyhiinvaeltajana. Eri tavoin motivoituneet henkilöt muuttuvat pyhiinvaeltajiksi kokoontumisen ja muistojen jakamisen rituaalisilla teoilla. Pyhiinvaeltajan ruumis asettuu osaksi pyhiinvaelluksen ritualisoitua järjestystä. Osallistuminen yhteisiin ja henkilökohtaisiin rituaaleihin muovaa ruumista ja rakentaa pyhiinvaeltajan habitusta, ja tuottaa ritualisoituja käytäntöjä sekä rituaalin tajua. (Vrt. Kupari 2016a 157–158; Bell 1992, 98).



Kuva 29: Hautojen ja maaston merkkien etsijät Korpiselän kalmistossa.

Ristisaatoissa kokeminen jakautuu esimerkiksi jatkuvaan ja hetkelliseen sekä uskonnollisesti ja sekulaaristi informoituun toimintaan. Jatkuvana ruumiillisena toimintana käveleminen korostaa myös uskonnollista kilvoittelun ja uskon vaivannäön näkökulmaa. Näin tekeminen tulee osaksi pyhiinvaeltajan habitusta. Erilaiset motiivit mahtuvat ristisaatoissa elämään rinnakkain osallistujien sopeuttaessa toimintaansa, eli hyväksymällä pyhiinvaeltajan roolinsa, kunkin tilanteen mukaan. Kotiseutumatkan innoittamat kunnioittavat uskonnollisia toimituksia ja seuraavat niitä joukon mukana, koska pyhiinvaellukseen initioitu ja ritualisoitu keho on informoinut heitä tähän rooliin.

Tarkastelemamme **rituaaliympäristö** vaihteli yhtenäisen virtaavan (metsät, tiet ja vesistöt), rakennetun nousevan (pyhäköt) ja rikotun rajojen maastojen välillä. Ristisaattojoukko otti sen haltuun eri tavoin. Ortodoksisuus on myös materiaalisesti osana Vaara-Karjalan maisemaa: Saarivaaran tsasouna näyttäytyy pysähdyspaikkana (Runon ja Rajan) tien varressa, Hoilolan kirkot dominoivat kylämaisemaa, Korpiselän romahtanut kirkko toimi pyhiinvaelluksen kiintopisteenä, ja kalmistot sulautuivat osaksi maisemaa osittain rakennettuina ja osittain maatuvinä kohteena.

Valamon pyhiinvaelluskertomuksissa matka kuvataan usein uskonnollisen ja sisäisen transformaation, parantumisen hakemisen, ja elämyksien motiiveista ja kuvauksista lähtien (Stark 1995; Kilpeläinen 2000, 368–379). Tutkimuksessamme emme olleet niinkään kiinnostuneita

matkanarratiiveista ja sosiaalisesti rakentuneista kertomuksista, vaan rituaalitoiminnasta. Tutkimamme pyhiinvaellukset eivät matkanneet jonkin ihmeitätekevän ikonin luokse tai pyhimyksen haudalle, vaan kulkijoita läheisempiin ja luonnonläheisiin kohteisiin. Matkan päämäärät, sekä henkiset että fyysiset, olivat henkilökohtaisempia kuin laajemman yleisön jakamat ja pyhiksi arvottamat kohteet luostareissa ja muissa tunnetuissa kohteissa.

Kun Gothóni tulkitsee pyhiinvaelluksen olevan henkinen muutosmatka, havainnoimissamme ristisaatoissa osallistujille keskeisempää oli muistojen vaaliminen, herättäminen ja performatiivinen kiinnittäminen tiettyihin paikkoihin. Eri rituaalien kokemuksellinen aspekti nousi esiin usein ihmisten kanssa keskustellessa. Gothóni vertaa kristityn pyhiinvaellusta askeettiseen ja katumusharjoitukseen (Gothóni 1994, 193). Tutkimamme pyhiinvaeltajat rinnastuvat tähän sikäli, että he astuvat ulos arkimaailmastaan erotettuun tilaan ja toiminnan moodiin. Silti tässä tapauksessa askeettisen harjoituksen sijaan voitaisiin puhua elämyksellisestä irrottautumisesta ja katumuksen sijaan menneen suojelemisesta. Erotettu ympäristö ja toiminta, irrallisuus ja elämyksellinen rajojen ylittäminen, ritualisoivat matkaa pyhiinvaellukseksi (Della Dora & Walton & Scafì 2015, 16). Rituaalinen toiminta tapahtui joko tietyssä paikassa, tai paikkojen välillä. Kirkolliset kohteet toimivat matkojen päätepisteinä. Matka tehtiin pääosin asumattomassa maastossa (Kuva 30); Pörtsämön ja Korpiselän ristisaattojen kohdalla vaellus suuntautui asumattomaan periferiaan, mutta Saarivaaran ja Hoilolan ristisaatto kulki kahden asutun keskuksen välillä.



Kuva 30: Veneristisaatto Öllölänjärvellä korpimaiseman ympäröimänä.

Matkalla korostuu historian ja perinteen rakentuva luonne, kun toista maaimansotaa edeltäviä maisemakohteita, kuten Pörtsämön ja Korpiselän kalmistoja sekä Korpiselän raunioituvaa kirkkoa tarkastellaan nykyisen maiseman näkökulmasta (ks. Raivo 1996, 204). Maiseman ja historian haltuunotto tapahtuu tarkastelemissamme kohteissa kolmelta eri taholta. Ensimmäinen, "me", eli tässä rituaaliyhteisö, rakentaa uusia pyhäkköjä ja kohteita sekä merkityksiä menneen pohjalle oman tulkintansa ja motiiviansa tarkoituksien mukaisesti. Nämä esitetyt tulkinnot, pystytetyt symbolit (pyhäköt, muistomerkit, seppeleet, uudet haudat) ja toimitetut rituaalit merkitsevät maisemaa ja muistia yhteisön jäsenten omaisuudeksi. Toinen, "he", tässä tapauksessa etenkin venäläiset hautamuistomerkin pystyttäjät ja rajavartiolaitokset, merkitsevät omilla teoillaan ja symboleillaan aluetta itselleen merkitykselliseksi ja omistetuksi. Kolmantena, ihmisten lisäksi maisemaa ja historiaa ottaa haltuunsa myös luonto. Se on muokannut maisemaa asutuksen vähennyttyä ja väistyttyä rajan tai kaupungistumisen vuoksi.

Kalmistoissa tämä luonnon muokkaama historia on myös osa ortodoksisen tradition mukaista käsitystä elämästä ja sen muistamisesta. Metsän ja kasvillisuuden valtaamat haudat maastoutuvat osaksi maisemaa, sitoen menneet sukupolvet maastoon myös aktiivisen muistelemisen ulkopuolella. Näin traditiossa kehittyneet tulkinnot ja käsitys luonnon muokkaamasta historiasta rakentuvat osaksi rituaalikonaisuutta. Rituaaliyhteisö ottaa haltuunsa muokattua ja muuttunutta maisemaa teoillaan, etsien reliikkejä menneestä ja tuoden ne osaksi pyhiinvaellustaan. Matka menneisyyteen ei tarkoita välttämättä paluuta tuttuun, mutta aina jollain tasolla uuteen (Petrisalo 2001, 136). Maiseman lisäksi havainnoija on muuttunut ja muistot sekä tulkinnot pyrkivät sovittamaan nykyistä ja mennyttä uudeksi kokonaisuudeksi.

Ristisaatot voidaan nähdä ortodoksisen kulttuurimaiseman tekemisenä. Ne maastoutuvat maisemaan mutta tuovat samalla esille ortodoksisuutta eletyn ja luonnonmaiseman osana. Ne ovat myös nähtävyyksiä itsessään. Ihmiset pysähtyivät usein katsomaan niitä, keskeyttäen muut toimensa nähdessään arkirutiineista poikkeavan kulkueen. Luonnontilaisten kalmistojen ja paikallisten symbolien, kuten runonlaulajapatsaiden, sisällyttäminen osaksi ristisaattoprosessia on historiaa ja traditioita passiivisesti säilyttävää toimintaa, jossa ympäristöä ei aktiivisesti muuteta, mutta otetaan kuitenkin haltuun. (Ks. Raivo 1996, 120, 206–222.) Ristisaatot poikkeavat myös kaupallisista kulttuuriprojekteista. Hoilolassa ja muualla Pohjois-Karjalassa rakennettiin ja markkinoitiin 1980-luvulla matkailukeskuksia kehittämällä perinnetoimintaa ulkopuolisten ehdoilla, osana laajempaa yritystä rakentaa mennyttä Karjalaa turismia ja nostalgiaa varten (Petrisalo 1987; Raivo 1996, 228–230, 235–238; Saloheimo 2000, 115–121; Petrisalo 2001). Vaikka ortodoksinen kirkko organisoii ristisaattojen uskonnollis-rituaalisen tason, ovat ristisaatot ja temppeleijuhlat ruohonjuuritasolla paikallisyhteisöjen ja -yhdistysten työ. Ne elävät yhteisöstä ja olemassa olevasta maisemasta.

Lopuksi

Tässä artikkelissa olemme tarkastelleet kolmen ristisaaton ympärille muodostunutta kokonaisuutta ritualisaation näkökulmasta, mikä on mahdollistanut tiukkaan rajattujen pyhiinvaelluk-

sen määritelmien sijaan monien eri tekijöiden huomioon ottamisen. Tästä näkökulmasta tarkastelemamme toimet näyttävät erilaisten intressien, toimintatapojen, traditioiden, mielikuvien ja muistojen maisemaan ja paikkoihin maastoutuvana ja niitä merkityksellistävänä luovana yhteensovitteluna.

Bellin mukaan ritualisaatio tapahtuu osana sellaista dynamiikkaa, jossa kaikki toiminta sekä "reprodusoi että manipuloi omaa kontekstuaalista pohjaansa" (Bell 1992, 8). Erilaiset toimijat rakentavat yhteistä rituaaliprosessia omilla teoillaan, joista tulee osa yhtä kokonaisuutta, tiettyjen toimijoiden jäsentäessä muiden toimintaa. Yksittäiset teot tulevat ritualistisesti merkityksellisiksi tässä yhteydessä, rakentaen kokonaisuuden ja sen pyhän järjestyksen. Papit, laulajat ja avustajat olivat vastuussa rituaalikonaisuuden kehyksestä, joka jäseni yksittäisten osallistujien (paikallisyhteisötoimijat, elämyshakuiset ja kotiseutumatkailijat) eri tavoin motivoitunutta toimintaa. Kyläyhteisölähtöisen ja kotiseutumatkailuun keskittyneen toiminnan moodien sovittelu ortodoksisen liturgisen moodin kanssa onnistui pääosin ongelmitta, ja moodit toimivat komplementaarisesti. Vain muutamissa kohtaa kotiseutumatkailijoiden toiminta irtaantui ortodoksisen moodin jäsentämisestä kehyksestä. Vahvasti ritualisoitunut, ortodoksinen moodi toi myös jatkuvuutta rituaalikonaisuuden eri osille, epäformaalimpien kyläyhteisöllisen, elämyksellisen ja kotiseutumatkailun nostalgisen moodin painoutuessa kokonaisuuden eri vaiheissa.

Muistelun, jakamisen, syömisen ja yhdessä olemisen teoilla yhteisö jäseni yhteenkuuluvuutta, jota jatkettiin osallistavissa rituaaleissa rukoilemisesta valokuvien ottamiseen. Enemmän tai vähemmän ritualisoituneilla toimilla yhteisö otti haltuun maisemaa ja jäseni sitä osaksi traditioita. Näin ritualisoitu ympäristö ja matka sekä niihin osallistuminen (kävelen, muistellen, rukoillen, koskettaen, tallentaen), tekevät osallistujan ruumiista rituaalin tajulla informoidun pyhiinvaeltajan ruumiin.

Havaintomme tukevat aiempia tutkimustuloksia siitä, että ortodoksisuudella ja karjalaisuudella on vahva kytkös niin mielikuvissa kuin osana kulttuurimaisemaa (ks. Laitila 1998, 415; Raivo 1996). Tutkimuksessamme havainnoimme, miten tämä kytkös rakentuu ruohonjuuritason ritualisoidussa toiminnassa, tiettyjen toiminnan moodien luovan yhteen sovittelun kautta. Yhtäältä soraäänien puute kertoo, että ortodoksisuus hyväksytään kyseenalaistamattomana osana rajantakaiseen kotiseutuun liittyviä traditioita myös ei-ortodoksien parissa. Toisaalta paikallinen ortodoksisen perinteen toimintakehys ja rituaalimestarin tilannetaju ja eri toimijoiden yhteispeli ovat vuosien saatossa rakentaneet ristisaatot sellaiseksi tilaksi, jossa erilaiset toiminnan muodot voivat jäsenyä yhteiseksi rituaalikonaisuudeksi.

Kiitämme Joensuun ortodoksisista seurakuntaa, Korpiselän pitäjäseuraa ja Korpiselkä-seuraa yhteistyöstä ja pääsystä tutkimuskentälle.

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Tutkimusaineisto

Tutkimuspäiväkirja 30.5., 5–7.8.2016. Teemu T. Mantsinen & Jere Kyyrö

Kuvat ja videot. Teemu T. Mantsinen & Jere Kyyrö

Kartta. Jere Kyyrö.

Kirjallisuus

Bănică, Mirel

2015 Music, Ritual and Community among Romania's Orthodox Pilgrimages. *Review of Ecumenical Studies*, 7 (3): 460–465.

Bell, Catherine

1992 *Ritual Theory, Ritual Practise*. Oxford: Oxford University Press.

Bell, Catherine

1997 *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.

Björn, Ismo

2006 *Ilomantsin historia*. Ilomantsi: Ilomantsin ja Tuupovaaran historiatoimikunta.

Coleman, Simon

2001 Pilgrimage. Teoksessa *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, volume 17, 11445–11448. Amsterdam: Elsevier.

Coleman, Simon & John Elsner

1995 *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*. Lontoo: British Museum Press.

Della Dora, Veronica & Heather Walton & Alessandro Scafì

2015 *Christian Pilgrimage, Landscape and Heritage: Journeying to the Sacred*. New York: Routledge.

DeWalt, Kathleen M. & Billie DeWalt

2011 *Participant Observation. A Guide for Fieldworkers*. Second Edition. Plymouth, UK: AltaMira Press.

Fedele, Anna

2014 Reversing Eve's Curse: Mary Magdalene, Mother Earth and the Creative Ritualization of Menstruation. *Journal of Ritual Studies*, 28 (2): 23–25.

Fingerroos, Outi

2004 *Haudatut muistot: Rituaalisen kuoleman merkitykset Kannaksen muistitiedossa*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Flick, Uwe

2004 Triangulation in Qualitative Research. – Uwe Flick & Ernst von Kardoff & Ines Steinke (toim.) *A Companion to Qualitative Research*, 178–183. Lontoo: SAGE Publications.

Gothóni, René

1994 *Tales and Truth: Pilgrimage on Mount Athos*. Helsinki: Helsinki University Press.

Haavio, Martti

1943 *Viimeiset runonlaulajat*. Helsinki: WSOY.

Herrero, Nieves

2008 Reaching Land's End: New Social Practices in the Pilgrimage to Santiago de Compostela. *International Journal of Iberian Studies*, 21 (2): 131–149.

Isä Vesa

2012 Isä Vesan haastattelu 2.3.2012. Haastattelijana Vesa Riikonen. https://www.ort.fi/sites/default/files/liitteet/ioannis-lampropoulos/Ristisaatto_0.pdf [viitattu 7.12.2016].

Izmirlieva, Valentina

2014 Christian Hajjis: The Other Orthodox Pilgrims to Jerusalem. *Slavic Review*, 73 (2): 322–346.

Kaukiainen, Yrjö & Jouko Nurminen

2010 *Karjala itärajan varjossa. Viipurin läänin historia 6*. Porvoo: WS Bookwell.

Kaukiainen, Yrjö & Risto Marjomaa & Jouko Nurminen

2013 *Vanhan Suomen aika. Viipurin läänin historia 4*. Joensuu: Karjalan kirjapaino.

Kilpeläinen, Hannu

1995 Pilgrimage in Valamo Monastery in the 1930s. *Byzantium and the North. Acta Byzantina Fennica*, 7: 96–122.

Kilpeläinen, Hannu

2000 *Valamo – karjalaisten luostari? Luostarin ja yhteiskunnan interaktio maailmansotien välisenä aikana*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Kirkinen, Heikki

1987 *Bysantin perinne ja Suomi: Kirjoituksia idän kirkon historiasta*. Joensuu: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.

Kirkinen, Heikki & Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo

1994 *Karjalan kansan historia*. Helsinki: WSOY.

Knott, Kim

2010 Insider/outsider perspectives. – John R. Hinnels (toim.) *The Routledge Companion to the Study of Religion*, 259–273. Lontoo: Routledge.

Koivunen, Johannes

1958 Korpiselkäläiset uusissa oloissa. – Johannes Koivunen & Aulis Naumanen (toim.) *Korpiselkä: Muistelmia kirjoituksin ja kuvin*, 384–396. Pieksämäki: Korpiselkäläisten seura ry.

Kristoduli, Nunna

2010 *Kuinka minusta tuli ortodoksi*. Helsinki: Maahenki.

Kupari, Helena

2016a *Lifelong Religion as Habitus. Religious Practice among Displaced Karelian Orthodox Women in Finland*. Boston: Brill.

Kupari, Helena

2016b 'Remembering God' through Religious Habits: The Daily Religious Practices of Evacuee Karelian Orthodox Women. – Riku Hämäläinen, Heikki Pesonen & Terhi Utriainen (toim.), *Helsinki Study of Religions. A Reader*, 152–171. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Laasonen, Pentti

2005 *Novgorodin imu: Miksi ortodoksit muuttivat Venäjälle Käkisalmen läänistä 1600-luvulla?* Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Laitila, Teuvo

1998 Kansanomainen ja kirkollinen ortodoksisuus Raja-Karjalassa. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.) *Karjala. Historia, kansa, kulttuuri*, 383–415. Helsinki: SKS.

Laitila, Teuvo

2009 Epäluuloja, välinpitämättömyyttä ja arvostusta. Ortodoksis-luterilaiset suhteet Suomessa toisen maailmansodan jälkeen ortodoksisesta näkökulmasta. – Hannu Mustakallio (toim.) *Terve sielu terveessä ruumiissa. Juhlakirja professori Paavo Kettusen täyttäessä 60 vuotta 27.11.2009*, 339–348. Joensuu: Karjalan Teologinen Seura.

Lehto, Liisa & Senni Timonen

1993 Kertomus matkasta kotiin – karjalaiset vieraina omilla maillaan. – Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.) *Kauas on pitkä matka. Kertomuksia kahdesta kotiseudusta*. Kalevalaseuran vuosikirja 72. Helsinki: SKS.

Loima, Jyrki

2004 Nationalism and the Orthodox Church in Finland 1895–1958. – Teuvo Laitila & Jyrki Loima, *Nationalism and Orthodoxy. Two Thematic Studies on National Ideologies and their Interaction with the Church*, 93–203. Renvall Institute Publication. Helsinki: Helsinki University.

Martin, Angela K. & Sandra Kryst

1998 Encountering Mary: Ritualization and Place Contagion in Postmodernity. – Heidi J. Nast & Steve Pile (toim.) *Places Through the Body*, 153–170. Lontoo: Routledge.

McGuire, Meredith M.

2008 *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.

Paavali, Arkkipiispa

1978 *Miten uskomme: Ortodoksinen paimenkirje*. Helsinki: WSOY.

Petrisalo, Katriina

1975 Ortodoksien suhde toisuskoiisiin. – Juha Pentikäinen (toim.) *Uskonnollinen liike: Suomalaisia tapaustutkimuksia*, 102–122. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Petrisalo, Katriina

1987 Matkakuvia Hoilolan ortodoksis-karjalaisesta kulttuurista. *Kotiseutu*, 79 (2): 57–68.

Petrisalo, Katriina

2001 *Menneisyys matkakohteena: Kulttuuriantropologinen ja historiatieteellinen tutkimus perinnekulttuurien hyödyntämisestä matkailuteollisuudessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Rahkala, Mari-Johanna

2016 In the Sphere of the Holy: Pilgrimage to a Contemporary Greek Convent. – Riku Hämäläinen, Heikki Pesonen & Terhi Utriainen (toim.) *Helsinki Study of Religions. A Reader*, 172–189. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Raivo, Petri

1996 *Maiseman kulttuurinen transformaatio: ortodoksinen kirkko suomalaisessa kulttuurimaisemassa*. Oulu: Oulun yliopisto.

Raninen-Siiskonen, Tarja

1999 *Vieraana omalla maalla: Tutkimus karjalaisen siirtoväen muistelukerronnasta*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Repo, Mitro

2007 *Isä Mitron sanakirja: Ortodoksiset termit selityksineen*. Helsinki: WSOY.

Ryttyläinen, Aleksanteri

1958 Korpiselän ortodoksinen seurakunta. – Johannes Koivunen & Aulis Naumanen (toim.) *Korpiselkä: Muistelmia kirjoituksin ja kuvin, 168–185*. Pieksämäki: Korpiselkäläisten seura.

Sauhke, Niilo

1971 *Karjalan praašniekat*. Laukaa: Tekijä.

Saloheimo, Veijo

2000 *Tynkä-Korpiselkä 1940–1999*. Joensuu: Entisten Korpiselkäläisten Pitäjäseura.

Sidoroff, Matti

1988 *Ortodoksinen perinne Suomessa*. Helsinki: WSOY.

Silverman, Helaine

1994 The Archaeological Identification of an Ancient Peruvian Pilgrimage Center. *World Archaeology*, 26 (1): 1–18.

Singh, Rana P. B.

1995 Towards Deeper Understanding, Sacredscape and Faithscape: An Exploration in Pilgrimage Studies. *National Geographical Journal of India*, 41 (1): 89–111.

Stark, Laura

1995 Karelian Monasteries and Pilgrimage in Oral and Written Narrative: Institutional and 'Folk' Representations of the Sacred. *Temenos*, 31 (1): 181–214.

Stark, Laura

2002 *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Turner, Edith

2005 Pilgrimage: An Overview. – Lindsay Jones (toim.) *Encyclopedia of Religion, volume 10*, 7145–7148. Detroit: Macmillan Reference.

Turner, Victor & Edith Turner

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.

Worobec, Christine D.

2009 The Unintended Consequences of a Surge in Orthodox Pilgrimages in Late Imperial Russia.
Russian History, 36 (1): 62–76.