

2018

"Itämaisyyttä karsimassa": Jumalanpalvelusperinteen uudelleenarviointi osana suomalaiskansallisen ortodoksisuuden rakentamista 1880-1930-luvuilla

Takala-Roszczenko, Maria

Tieteelliset aikakauslehtiartikkelit

© Ennen ja Nyt. Historian tietosanomat


All rights reserved

<http://www.ennenjanyt.net/2018/02/itamaisuutta-karsimassa-jumalanpalvelusperinteen-uudelleenarviointi-osana-suom>

<https://erepo.uef.fi/handle/123456789/7845>

Downloaded from University of Eastern Finland's eRepository

”Itämaisyyttä karsimassa” – Jumalanpalvelusperinteen uudelleenarviointi osana suomalaiskansallisen ortodoksisuuden rakentamista 1880–1930-luvuilla

 ennenjanyt.net/2018/02/itamaisuutta-karsimassa-jumalanpalvelusperinteen-uudelleenarviointi-osana-suomalaiskansallisen-ortodoksisuuden-rakentamista-1880-1930-luvuilla/
Maria Takala-Roszczenko



Suomen ortodoksisesta kirkosta kehitettiin kansallinen kirkkokunta kansallisen heräämisen ja itsenäistymisen vanavedessä 1880–1930-luvuilla. Kansallistaminen oli monitahoinen prosessi, jossa yksi keskustelun uoma käsitteli jumalanpalvelusta ja sen muutostarpeita suomalaiskansallista henkeä vastaavaksi. Esiin nousivat esimerkiksi liturgisen perinteen seremoniallisuus, uskonnolliset tavat, suhde Raamattuun ja ”itämaisuus”. Artikkelissa pohditaan muun muassa luterilaisen valtauskonnon vaikutusta ortodoksisen kirkon sisällä käytyyn jumalanpalvelusperinnettä arvioineeseen keskusteluun.

1 Johdanto

Suomen ortodoksisen eli kreikkalaiskatolisen^[1] kirkon olemassaoloa leimasi 1900-luvun taitteessa sinnikäs oman kansallisen identiteetin hakeminen ja rajojen kokeminen. Sen kontekstina olivat Suomen suuriruhtinaskunnassa ja sittemmin itsenäistyneessä Suomessa tapahtuneet suuret yhteiskunnalliset murrokset, joiden seurauksena yhteys ortodoksien venäläiseen äitikirkkoon lopulta katkesi ja Suomen valtio otti ortodoksisen kirkkokunnan suojelukseensa.^[2] Entisestä vallanpitäjien uskonnosta tuli nyt vähemmistöuskonto, joka assosioitiin vahvasti venäläisyyteen. Noina vuosikymmeninä käytiin selviytymiskamppailua, jonka eri tasot ovat alkaneet paljastua viime vuosikymmeninä tehdyissä tutkimuksissa.^[3] Samanlaisia prosesseja oli käynnissä myös muutamissa muissa Venäjän keisarikunnan alueesta erkaantuneissa valtioissa, joissa ortodoksvähemmistön osa oli ongelmallinen.^[4]

Suomen ortodoksisen kirkon kansallistaminen voidaan hahmottaa monenlaisina eri prosesseina omine ajallisine rajauksineen. Tässä tutkimuksessa lähtökohdaksi otetaan näkemys kansallistamisesta kirkkopoliittisina ja -hallinnollisina sekä symbolitasoisina muutoksina, jotka eivät rajoittuneet vain itsenäisen Suomen rakennuskauteen, vaan edelsivät sitä muun muassa suomenkielisen jumalanpalveluksen kehittämistoimintana 1800-luvulla.^[5] Olennaisena piirteenä kansallistamisen tai paremminkin kansallistumisen kulussa on muuttuva itseymmärrys kirkosta ja sen positiosta aikansa yhteiskunnassa. Kansallisen heräämisen Suomessa ortodoksien oli todistettava yhteiskunnalle ja

selvitettävä itselleen, että ortodoksinen kirkko voi olla suomalainen siinä missä vahvasti kansallishenkinen luterilainenkin.^[6] – Koska luterilainen kirkko muodosti suomalaisuusaatteelle voimakkaan taustan ja tukijan, suomalaisten ortodoksien oli miltei mahdotonta olla peilaamatta omaa traditiotaan valtakirkon käytänteisiin. Yksi konkreettisesti koetuista eroavaisuuksista kirkkojen välillä oli jumalanpalvelusperinne.^[7]

Jumalanpalvelukset toimitettiin 1800-luvun lopulla valtaosassa Suomen alueen ortodoksia seurakuntia kirkkoslaavin eli slaavilaisortodoksisen kirkon liturgiseen käyttöön rajatulla kielellä,^[8] mikä muodosti konkreettisen erottajan ortodoksiyhteisön ja ulkomaailman välille, mutta usein myös ortodoksien itsensä keskuudessa, sillä kirkkoslaavin kieli ei ollut luonnostaan suomen- tai karjalankielisille ymmärrettävä. Kielikysymys kytkeytyi vahvasti kirkolliseen valistustyöhön. Suomalaismieliset kirkolliset uudistajat näkivät jo 1800-luvun lopulla kansankielisen jumalanpalveluksen edellytyksenä sille, että väestön paikoin heikoksi koettu uskonnollinen sivistystaso kohoaisi.^[9] Toisaalta kirkkoslaaviin yhdistettiin voimakas sakraalin kielen ja tradition arvovalta.^[10] Kieli olikin avainasemassa kansallistamishankkeessa. Vuodesta 1923 alkaen kirkkokunnan virkakieleksi tuli suomen kieli ja seurakuntia ohjattiin määrätietoisesti toimittamaan jumalanpalvelukset suomen kielellä kirkkoslaavin sijaan.^[11]

Toinen ortodoksiyhteisöä rajaava tekijä oli ortodoksien kirkollinen ajanlasku, joka Suomessa kuten koko Venäjän keisarikunnassa noudatti juliaanista kalenteria sekä vuoden kierron että pääsiäisen ajankohdan laskemisen osalta. Ortodoksivähemmistö vietti siis kirkolliset juhlansa eri aikaan kuin luterilaiselle kirkolliselle ajanlaskulle nojannut suomalainen yhteiskunta, mikä toisinaan synnytti ruohonjuuritasolla erilaisuuden tunteita.^[12] Kalenteri puhututti suomalaismielisiä ortodokseja vuosikymmenten ajan vuosisadan taitteen molemmin puolin. Uuteen ajanlaskuun siirtymisen mahdollistamisesta tehtiin Suomen ortodoksisen papiston ja maallikoiden kokouksessa lopulta lokakuussa 1917 päätös, jolle saatiin myös siunaus kirkon korkeimmalta johdolta Venäjällä. Virallisesti gregoriaaniseen kalenteriin siirryttiin vanhan ajanlaskun mukaan 5.10.1921 eli uudessa ajanlaskussa 18.10.1921. Kirkollisen ja valtiollisen hallinnon vahvasti ohjaama siirtymäkausi kesti kuitenkin eri seurakunnissa useita vuosia.^[13]

Keskustelu kielestä ja kalenterista sivusi kuitenkin usein myös varsinaista jumalanpalveluksen olemusta. Kirkon hakiessa asemaansa ja kansallista olemustaan suomalaisessa yhteiskunnassa puheenaiheiksi nousivat jumalanpalveluksen ”ulkonaiset muodot”, liturgisten toimitusten runsas rituaalinen viestintä ja juhlava, laulullinen ilmaisu, sekä ortodoksiselle kirkollisuudelle ominaiset näkyvät uskonnolliset eleet, kuten ristinmerkki ja kumarrukset. Pohjimmiltaan kannanotot palasivat kysymykseen fyysisten uskoneleiden yhteydestä uskoon hengellisenä käsitteenä. Oliko kultti uskon välitöntä ilmaisua, vai olivatko uskonnolliset ”menot” vain pintapuolista tapakristillisyyttä?



Suojärven Annantehtaan ortodoksinen tsasouna ikoneineen ja riippuvine lampukkoineen vuonna 1934. Kuva: Toivo Immanuel Itkonen / Museovirasto / Kansatieteen kuvakokoelma.

1900-luvun alun luterilaisessa teologisessa keskustelussa ortodoksisia ”seremonioita” tarkasteltiin usein juuri tuon dikotomian valossa. ”Ensi näkemältä [...] näyttää länsimaisesta havaintojen tekijästä, joka kreikkalaiskatolista jumalanpalvelusta seuraa, kuin ei noitten menojen ja muotojen alla juuri uskonnollista elävää elämää sykkisi”, kirjoitettiin esimerkiksi *Teologisessa Aikakauskirjassa* vuonna 1913.^[14] Vastakkainasettelua esiintyi arkipäivän kanssakäymisessä todennäköisesti myös voimakkaammin sanakääntein. Ajan mielipideilmapiirin voi olettaa vaikuttaneen ortodokseihin eri tavoin. Julkisessa keskustelussa tämä ilmeni jumalanpalvelusperinteiden uudelleen arvioimisen tarpeena, jota aiheen herkkyyden takia harvoin eksplisiittisesti todettiin, mutta jonka voi olettaa motivoineen eri kirjoittajia erityisesti sitä puolustaviin kannanottoihin.

Sekä aikalaiskuvauksissa että myöhemmässä tutkimuksessa Suomen ortodoksisen kirkon kansallistamispyrkimykset on usein yhdistetty ennen kaikkea suomalaismielisten ortodoksien pyrkimykseen päästä eroon venäläisyyden leimasta kirkon yllä. Yritykset ”itämaisyyden”^[15] riisumiseksi kirkon ”ulkonaisista muodoista” voi kuitenkin hahmottaa myös aktiivisena pyrkimyksenä sulautua yhteiskuntaan, jonka kirkolliset ja kulttuurilliset normit asetti luterilainen kirkko. Jumalanpalvelusperinteen käsittely ja uudelleenarviointi sijoittuu siis vahvasti myös uskontojenvälisen rajankäynnin kontekstiin. Tässä artikkelissa perehdytään ortodoksisen kirkon sisällä käytyyn keskusteluun, joka kohdistui jumalanpalvelusperinteeseen ja uskonnolliseen tapakulttuuriin 1800-luvun viimeisiltä vuosikymmeniltä aina talvisodan kynnykselle. Tavoitteena on tarkastella, mitkä kysymykset nousivat jumalanpalvelusperinteen osalta keskustelunaiheiksi ja mistä konteksteista kannanotot kumpusivat. Voiko uudelleenarvioinnin tarpeen nähdä syntyneen suomalaisen yhteiskunnan ja erityisesti luterilaisen valtauskonnon paineesta? Tarkastelu keskittyy ortodoksikirjoittajien esittämiin näkemyksiin omilla, pitkälti kirkollisten piirien sisäisillä foorumeilla. Tavoitteen ulkopuolelle, tulevaa tutkimusta varten, rajataan jumalanpalveluskäsityksistä käyty keskustelu ortodoksien ja luterilaisten ja mahdollisesti myös muiden uskontokuntien ja herätysliikkeiden välillä.^[16]

Artikkelin lähteet koostuvat pääasiassa ortodoksisen kirkon piirissä julkaistusta aineistosta. Varhaisimmat, 1880-luvun sanomalehtilähteet ovat venäjänkielisiä ja heijastavat sitä kuvaa, jonka Suomen ortodoksisissa seurakunnissa työskennelleet papiston jäsenet halusivat antaa suomalaisesta ortodoksisuudesta Venäjän kirkon hallinnon suuntaan.^[17] Yksi

julkaisuista oli vuosina 1875–1915 ilmestynyt viikkolehti *Tserkovnyj vĕstnik*.^[18] Suomesta lähetetyt kirjoitukset olivat kantaaottavia ja hakivat huomiota seurakunnissa kaivatulle valistustoiminnalle. Lähdeaineistona niiden sisältöä on arvioitava muun muassa tarkoitushakuisuutensa kannalta. Niistä syntyvää kuvaa muun muassa ortodokseja uhkaavasta luterilaistumisesta voi pohtia sen valossa, että papisto kirjoitti kirkon sisäiselle ja venäläiselle lukijakunnalle.

Suomenkielinen lähdeaineisto on koottu pääasiassa Pyhien Sergein ja Hermanin Veljeskunnan julkaisuista. Näistä keskeisin aineisto sisältyy vuodesta 1896 lähtien ilmestyneen^[19] *Aamun Koitto* –aikakauslehden numeroihin, joissa julkaistiin hengellisten tekstien ohella runsaasti uutisia ja mielipidekirjoituksia. *Aamun Koitto* ja muut Pyhien Sergein ja Hermanin Veljeskunnan julkaisut vuosisadan taitteessa ja Suomen itsenäisyyden alkuvuosikymmeninä kuvastavat hyvin kirkon sisäistä käymistilaa ulkoisten rakenteiden vavistessa. Vuodesta 1885 toiminut, valistustyöhön keskittynyt Veljeskunta^[20] oli ortodoksisen kirkon sisälähetysseura, jonka voi katsoa aktiivisesti pyrkineen muokkaamaan yleistä mielipidettä suomalaiskansalliseen suuntaan. Kansallistamisen äänitorvena toimi erityisesti *Aamun Koitto*, johon ymmärrettävästi valikoitui pitkälti kirkkokunnan virallisen linjan mukaista aineistoa. Lehteä ei siis voi pitää moniäänisyyden sallineena foorumina^[21] ja siksi sen sisällön osalta on erityisen tärkeä pohtia, mikä oli kunkin kirjoituksen konteksti, päämäärä ja kohdeyleisö.

Näkökulman laajentamiseksi on käyty kursorisesti läpi 1900-luvun suomenkielisiä sanoma- ja aikakauslehtiä, kuten paikallislehtien, Kotimaa-lehden ja Teologisen Aikakauskirjan numeroita, 1900-luvun ensimmäisiltä vuosikymmeniltä.^[22] Lähteiden rajaaminen julkaistuun aineistoon on ollut tietoinen valinta. Jumalanpalveluselämää koskevien mielipiteiden tarkastelu yksityisessä ja seurakunnallisessa keskustelussa olisi edellyttänyt laajamittaista arkistotyöskentelyä seurakuntien omien kokoelmien, Kansallisarkiston sekä Suomen ortodoksisen kirkon kokoelmien parissa,^[23] mihin tämän artikkelin kohdalla ei valitettavasti vielä ollut mahdollisuutta.^[24]

Ortodoksista jumalanpalveluselämää ja uskon ilmaisun tapoja koskeneet kannanotot eivät kansallistamisvuosina muodostuneet yleistä keskustelua hallitseviksi. Aihetta käsiteltiin usein muiden sivussa pieninä viittauksina, mikä tekee aineiston kokoamisen ja käsittelyn hieman ongelmalliseksi. Lähteiden fragmentaarisuudesta voi seurata niistä nousevien näkemysten ylikorostuminen kontekstiinsa nähden: on punnittava, mikä painoarvo pienellä viittauksella kokonaisuuteen nähden mahdollisesti oli. Yleistäviin johtopäätöksiin päätyminen edellyttäisi myös kvantitatiivista todistusaineistoa kunkin näkökulman yleisyydestä. Tässä artikkelissa aineistoon tartutaan kuitenkin, käsittelytavan rajallisuuden tunnistaen, valikoivalla otteella. Lähteistä on poimittu analysoitaviksi ne tekstit, joissa monipuolisimmin ja laajimmin lähestytään artikkelissa käsiteltävää aihetta. Tekstien lähiluvulla ja kontekstualisoinnilla pyritään avaamaan ja selittämään niihin ladattuja merkityksiä ja motiiveja. Tarkastelu kohdistuu siis kieleen ja sen käytön merkityksellisyyteen valintoihin perustuvana, todellisuutta tuottavana järjestelmänä. Lukutavalla ei niinkään yritetä koostaa kokonaiskuvaa jumalanpalvelusta koskevasta yleisestä keskustelusta. Otanta nostaa esiin aikalaisten omia arvioita jumalanpalvelusperinteestään, joiden jäsentely temaattisiksi kokonaisuuksiksi paljastaa, mitkä kysymykset kussakin kontekstissa, kunakin aikana painoutuivat.

Tarkasteltaviksi valituista kirjoituksista muutamat ovat sisältönsä takia olleet aiemman tutkimuksen kohteina niin Suomessa kuin Venäjälläkin. Niitä on luettu muun muassa suomen kielen liturgisen käytön, kansan valistamisen, kirkon kansallistamisen ja yksittäisten henkilöiden elämäntyön kontekstissa. Aiempi tutkimus ei ole kuitenkaan käsitellyt niitä suhteessa varsinaiseen jumalanpalveluselämän sisältöön tai liturgiseen ilmaisuun. Tässä artikkelissa pyritään siis avaamaan tutkimuksessa jo käsiteltyihin kirjoituksiin hieman uudenlainen näkökulma. Aiemmassa tutkimuksessa lähimmäs tätä tarkastelukulmaa tulee Hanna Kempin katsaus jumalanpalveluksen osalta esitetyistä kansallistuttamisajatuksista. Hän tuo esille, että kirkollisen kulttuurin suomalaistamissuunnitelmille näytti löytyvän kollektiivista kannatusta aikalaisten joukossa.^[25] Tässä artikkelissa mainitulle johtopäätökselle esitetään joukko lisäperusteita, mutta myös aikalaiskirjoittajien vastakkaisia näkemyksiä, sekä syvennyttään perusteellisemmin jumalanpalveluskäsitysten konteksteihin ja ehdotettuihin uudistuskeinoihin.

2 Keskustelun kontekstit ja kannanotot

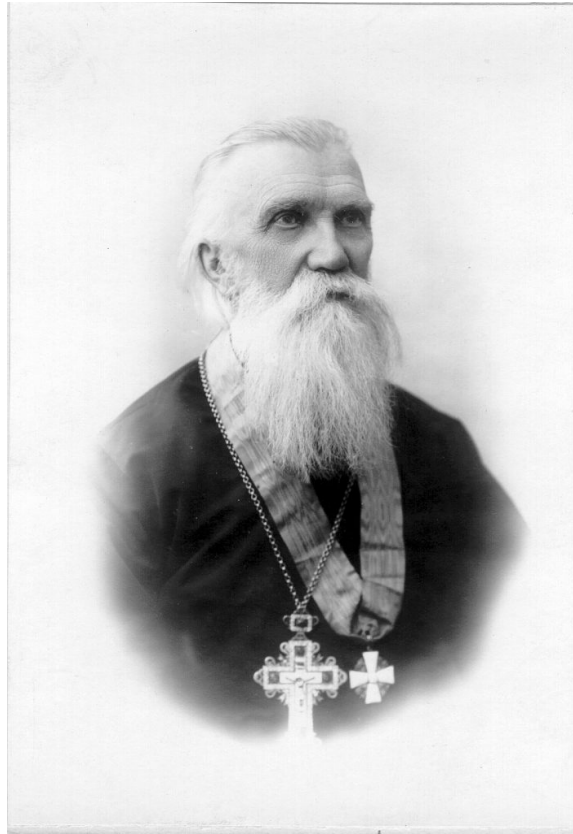
Suomalaista ortodoksista jumalanpalveluselämää koskevan julkisen keskustelun taustalla voi hahmottaa kaksi yleistä yhteiskunnallista murrosta: kirkosta eroamisen mahdollistaneen uskonnonvapausasetuksen sekä kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan synnyttämisen itsenäisessä Suomessa. Lähtökohdan keskustelulle synnytti yleinen suomalaiskansallinen ja erityisesti suomen kieltä painottanut aatteellisuus 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä. Vaikka Venäjän kirkollinen esivalta oli jo varhain todennut kansankielen liturgisen käyttöönoton mahdolliseksi Suomen ortodoksisissa seurakunnissa,^[26] suomenkielisten jumalanpalvelustekstien käännöstyö ja julkaisutoiminta käynnistyi määrätietoisesti vasta kun ne ymmärrettiin sisälähetyksen ja kansansivistyksen aseiksi. Keskustelua aiheesta käytiin niin suomen- kuin venäjänkielisissäkin julkaisuissa. Tarve jumalanpalveluksen suomenkielisen ilmaisun kehittämiseen esitettiin vastaliikkeenä sisäisille ja ulkoisille uhkatekijöille. Erityisesti venäjänkielisissä keskusteluissa painottui hengellinen valistustoiminta, jolla yhtäältä kohennettaisiin uskonnon tiedollista tuntemusta kansan keskuudessa ja toisaalta torjuttaisiin luterilaisen ympäristön vaikutus suomalaisiin ortodokseihin.^[27] Toisaalta suomen kielen käyttöönoton pelättiin edesauttavan luterilaisuuden leviämistä.^[28] Yksi kantaaottavimmista kirjoituksista suomenkielisen jumalanpalveluselämän ja suomalaisten seurakuntaolojen järjestämisen puolesta oli Sergei Okulovin (1853–1940)^[29] kirjoitus *Tserkovnyj vëstnik* -lehdessä vuodelta 1888.^[30] Kirjoitus perustui selontekoon, jonka Okulov oli pyynnöstä toimittanut Pietarin metropoliitan apulaispiispa Antonille tämän Suomen-vierailun yhteydessä, ja se herätti venäläisen lukijakunnan joukossa syytöksiä ”fennomaanien aiheuttamasta luterilaisten suomalaisten liehakoimisesta”.^[31]

Luterilaisuuden houkutus koettiin kirkollisen esivallan näkökulmasta entistä huolestuttavampana sen jälkeen, kun uskonnonvapauslaki tuli Venäjän valtakunnassa voimaan vuonna 1906. Tämän seurauksena siirtyminen ortodoksisesta kirkosta toiseen uskontokuntaan tuli mahdolliseksi. Vaikuttaa siltä, että erityisesti vuoden 1906 tapahtumat kasvattivat tarvetta ortodoksisen jumalanpalveluskäsityksen puimiseen, sillä vieraantuminen omasta perinteestä muodosti selkeästi syyn erota ortodoksisesta kirkosta.^[32] Tätä seuranneen kauden keskustelussa ilmaistut näkemykset

jumalanpalveluksesta ja uskonelämästä ovat sävyltään selittäviä, lähes apologeettisia, pyrkiessään perustelemaan ”ulkonaisten menojen” hyödyllisyyttä sisäisen hengellisen elämän tukena. Aiheeseen keskityttiin jopa erillisessä julkaisussa, *Seurakunnan kirkollisista menoista ja säännöistä*, joka painettiin Pyhien Sergein ja Hermanin Veljeskunnan julkaisusarjassa vuonna 1906.^[33]

Keskustelun sävyyn tuli uusia vivahteita Suomen itsenäistymisen jälkeen ja erityisesti vuodesta 1918 lähtien, jolloin Suomen valtio otti ortodoksit huolenpitoonsa kirkkokunnasta annetulla asetuksella. Oman jumalanpalvelusperinteen tarkastelu valtauskonnon silmin, ikään kuin vieraannuttaen itsensä omasta traditiosta, esiintyi uutena näkökulmana muutamissa kirjoituksissa. Ajan henki oli defamiliarisaatiolle otollinen. Konkreettisimmillaan valtakulttuurin paine kohdistui ortodoksisen kirkollisuuden ulkoisiin muotoihin, joista näkyvimpiä olivat valtiovallan taholta toimeenpannut kirkkorakennusten muokkaamiset ja tuhoamiset.^[34] Vuosina 1925–35 kirkkokunnassa toiminut kansallistuttamiskomitea keskittyi samoin ulkonaisten muotojen muokkaamiseen, kohteenaan muun muassa liturgiset vaatteet ja kirkkointeriööri. Kansallistamisen painotus ilmeni kuitenkin myös suhteessa jumalanpalvelusperinteeseen, ja keskustelussa tämä näkyi monella eri tasolla, ei vähiten sanavalintoina. Tällä kaudella muun muassa ”itämaisyyden” konnotaatio muuttui negatiiviseksi: sitä alettiin käyttää viittauksena lähes kaikkeen, mikä liittyi vanhaan venäläiseen kirkollisuuteen. ”Itämaisyyden” valossa se, mikä oli vanhaa ja totuttua, näyttäytyikin haitallisena painolastina, jonka käyttö vaati uudelleen arvioimista.^[35]

Suorasanaisin kannanotto ortodoksisen jumalanpalveluskäytäntöön ja sen uudelleen arvioimisen tarpeeseen julkaistiin *Aamun Koitossa* vuonna 1918 otsakkeella ”Onko kreik.-katol. kirkolla Suomessa olemassa mitään tulevaisuutta?” nimimerkin A. N. O.:v^[36] kirjoittamana.^[37] Kirjoituksen julkaisua lehdessä pohjusti päätoimittajan, rovasti Sergei Okulovin, vastalause sen esiintuomille asioille, mutta maltilliseen tapaansa Okulov näki hyödylliseksi sallia julkaisun, ”koska sillä on todellisuudessa jotakin välttämättömästi huomioon otettavaa pohjaa ja koska luulen, että Suomen kr.-katolisessa kirkossa on muitakin tämän kirjoituksen tekijän ajatuskannalla olevia ihmisiä”.^[38] 1920–30-luvuilla jumalanpalveluksen uudistustarvetta sivusi samaten julkinen keskustelu ortodoksisesta kirkkomusiikista, jossa ideologin rooliin asettui kirjailija ja Karjala-aktivisti, ortodoksisen kirkkokunnan kansallistuttamiskomitean keskushahmo Iivo Härkönen (1882–1941).^[39] Härkönen osallistui myös vuonna 1930 *Aamun Koiton* numeroissa käytyyn keskusteluun jumalanpalvelusten ”taiteellisesta lukutavasta”,^[40] joka yksittäistapausta käsitellessään tuli paljastaneeksi näkemyksissä vallinneen kärkevän dikotomian.



Rovasti Sergei Okulov (1853–1940) vuonna 1927. Kuva: RIISA – Suomen ortodoksinen kirkkomuseo.

3 Jumalanpalvelus arvioitavana

Jumalanpalvelusta käsitelleissä keskusteluissa nousi esiin joukko epäkohdiksi havaittuja tai niiksi katsottuja liturgisia käytäntöjä. Kiinnostavalla tavalla ongelmat näyttävät olleen verrattain pysyviä, sillä viittauksia niihin voi löytää miltei kaikissa ajallisissa konteksteissa, joskin omine painotuksineen. Keskeisimpinä teemoina esiintyvät jumalanpalveluksen *seremoniallisuus, uskoa ilmaisevat tavat, suhde Raamattuun sekä kansalliselle hengelle vieraaksi koetut elementit*.

3.1 Liturgisen seremonian ”tyhjät muodot”

Näkyvin ominaisuus, jolla ortodoksinen jumalanpalvelus erottui luterilaisista toimituksista, oli eittämättä liturgisen seremoniallisuuden runsaus, joka tradition ulkopuolisten tai sitä kriittisesti sisäpuolelta tarkastelevien silmiin näyttäytyi usein turhana historiallisena jäänteinä vailla mielekäästä sisältöä. Bysanttilainen riitus eli Bysantin valtakunnassa ajanlaskun ensimmäisen vuosituhaten aikana kehittynyt jumalanpalveluskäytäntö, jota Suomen kuten muutkin maailman ortodoksiset kirkot noudattavat, rakentuu toimitusten tarkasti säädellylle järjestykselle ja liturgiselle koreografialle: kaikelle toiminnalle – lukemiselle, laulamiselle, saatoille, kumarruksille, liturgisille eleille – on omat määrätyt paikkansa, sisältönsä ja usein myös symboliset arvonsa. Nämä elementit tunnistettiin myös ortodoksinen tradition ulkopuolella, mutta niiden syvempää merkitystä oli ilmeisen vaikea ymmärtää. Liturgiikan oppikirjassaan vuodelta 1911 luterilainen pappi ja lähetysteologi Uno Paunu (1873–1948) kuvasi ”kreikkalaisen kirkon liturgiiaa” seuraavasti:

Kreikkalaisen kirkon liturgiassa on useita kauniita rukouksia, ihania kiitosvirsiä, paljon raamatunlukua ja nerokasta symboliikkaa. Mutta näiden hyvien puolien ohessa on siinä yksipuolisuutta [...]. Niin ovat Herran sana ja sakramentti, s.o. Herran lahjat seurakunnalle, tulleet syrjäytetyiksi seurakunnan toimittaman kiitosuhrin rinnalla. [...] Marian ja pyhän kumartaminen sekä räikeä kuvainpalvelus ovat läpikäyvänä kreikkalaisessa jumalanpalveluksessa. Kansa tuskin ollenkaan saa aktiivisesti ottaa osaa jumalanpalvelukseen, vaan on se yleensä vain mykkänä katselijana ja kuuntelijana. Jumalanpalvelukset pidetään yleensä joko muinaiskreikan tai kirkkoslavonian kielellä, jota yhteisestä kansasta aniharva ymmärtää. Symbolitkin ovat niin hämäriä, että niitä ilman selitystä on mahdoton ymmärtää. Vielä on mainittava kreikkalaisen liturgiian *suuri laveus ja yksitoikkoisuus, usein esiintyvät saman asian toistamiset, jotka kaikki ovat omiaan hengellistä harrastusta ja virkeyttä vähentämään, synnyttäen vain tylsyyttä ja välinpitämättömyyttä.*^[41]

Läntisestä liturgisesta perinteestä seremoniallisuutta oli alettu riisua jo reformaation aikana ja myöhemmin yltäkylläisen rituaalisen ilmaisun karsastamista olivat vahvistaneet myös erilaiset herätysliikkeet. Kulttuurien törmäyskurssilla ei oltu yksinomaan Suomessa, vaan "lahkolaisten" kritiikkiä ortodoksisia liturgisia menoja kohtaan puitiin runsaasti myös yleisesti venäläisessä kirkollisessa lehdistössä.

Ulkonaisiin menoihin kohdistunut arvostelu, suoraan ilmaistuna tai yleisenä ympäröivänä asenteena, synnytti apologeettisia selvityksiä jumalanpalvelusperinteestä, joista nimimerkillä P.K. kirjoitettu kirkollisten menojen ja sääntöjen kuvaus on yksi perusteellisimmista. "Joskus kuuluu moittittavan meidän kirkkomme menoja eli seremoneja", aloittaa kirjoittaja. "Niitä sanotaan näet kristikunnan aistillistuuttamiseksi. Kristikunta, sanotaan, on hengellinen usko."^[42] Jo ensimmäisistä lauseista avautuu vastakkainasettelu aistillisen ja hengellisen välillä, mikä itsessään asettaa kirjoituksen laajaan teologiseen keskusteluun ihmisestä fyysisenä ja sielullisena olentona. Idän kirkon teologisessa ajattelussa ihmisen ruumis ja sielu on perinteisesti nähty lähtökohtaisesti hyvinä Jumalan luomuksina, vastaanäkemyksenä uusplatonilaiselle näkemykselle ruumiista sielun vankilana, ja fyysisesti aistittavat keinot – fyysisten elementtien välittämät sakramentit sekä kilvoituksen muodot kuten paasto – ovat olennaisia ihmisen kehityksessä kohti Jumalan kaltaisuutta. Puolustaessaan aistittavia eli fyysisesti havainnoitavia "seremoneja" kirjoittaja nojaa tähän perinteeseen toteamalla muun muassa yksinkertaisesti, että hengellisyydestään huolimatta ihmiset eivät kuitenkaan ole ruumiittomia. "Niinkuin sielu ilman ruumista ei elä, eikä kehity tässä elämässä, niin myös usko vaatii tässä elämässä, ilmaantuaksensa ja vahvistuaksensa, ulkonaisia menoja."^[43]

Kirjoittaja tuo toistuvasti esiin ortodoksisiin seremonioihin kohdistuvan yleisen kritiikin. Niitä "moititaan" koneellisiksi, sisällyksettömiksi,^[44] joskus "huomautetaan, että meillä [...] on liian paljon kirkonmenoja, joiden tähden meillä ikäänkuin kärsii hengellinen puoli. Väliinpä lisätään vielä tähän, että meillä enin osa kirkonmenoista on tarpeetonta ja hyödytöntä",^[45] "joku ajattelee, eikö olisi hyvä muutamia menoja muuttaa, lakkauttaa, tahi panna niiden sijaan toisia"^[46]. Hän esittää monitahoisen puolustuksen ulkonaisille seremonioille vedoten muun muassa Jumalan Pojan lihaksi tulemiseen perusteena ruumiillisille menoille. Kirjoittaja pyrkii selittämään ongelman mahdollisimman kansantajuisesti, esimerkiksi verraten jumalanpalvelusta kirjeen kirjoittamiseen ("itse kirje muodostuu ihmisen hengessä

ja sydämessä”, mutta ”sen sisältö sitten kynän, musteen y. muun avulla tulee ilmi”), tai jopa sähkön kulkuun: menot ovat kuin sähköjohto, joka on yhdistetty patteriin (seurakunnan omaamaan armoon).^[47]

P.K.:n kirjoituksessa viitataan kiinnostavalla tavalla seremoniallisuuteen olemukseltaan ”vanhatestamentillisena”: ”Mutta tämä epäilyttää muutamia ihmisiä. He katsovat kirkollisuutta vanhan testamentin lain kaltaiseksi ja asettavat sille vastakohtaksi kristillisen vapauden. Missä on kristillinen vapaus, jos me olemme niin sidotut kaikenlaisilla menoilla?”^[48] Kirjoituksen alussa kirkolliset menot kuvataan suorasanaisesti tulevan ymmärretyiksi jopa ”juutalaisuuteen palajamisena”.^[49] Sama viittaus vanhatestamentillisuuteen vapauden vastakohtana toistuu muissakin kirjoituksissa, esimerkiksi A. N. O:vin ortodoksisen kirkon tulevaisuutta kyseenalaistavassa kannanotossa *Aamun Koitossa* vuonna 1918:

Jos kirkko edelleenkin pysyy niin henkisesti tyhjänä, kuin se näihin asti on ollut. Jos siellä tulee olemaan vain rajaton määrä noita vanhatestamentillisiä seremonioita, suuri joukko konemaisesti luettuja ja moneen kertaan toistettuja rukous-lukuja, puoleksi veisaavan lukemistavan epäselviksi tekemiä evankeliumeja ja epistoloita, epä-raamatullisia oppeja pyhimyksiin, Neitsyt Mariaan y.m.; sekä jos se uskoo ja uskottelee muillekin rahan edestä siellä suoritettaviin esirukouksiin niin hyvin elävien kuin kuolleidenkin edestä, niin silloin se kirkko ei ole enää aikansa tasalla, eikä sillä semmoisena ole tulevaisuutta siinä Suomessa, jota täällä nyt rakennetaan vapauden periaatteiden pohjalle.^[50]

Kyseinen kirjoitus edusti kärjekkäintä kritiikkiä vakiintunutta jumalanpalvelusjärjestystä kohtaan suomalaisten ortodoksien (joihin A. N. O:v todistuksensa mukaan myös lukeutui) omassa keskustelussa. Ortodoksisen kirkon ”henkinen tyhjyys” rinnastui siinä Vanhaan Liittoon juuri siksi, että sen jumalanpalvelukset noudattivat vuosituhantista kaavaa vakiintuneine toimituksineen, lukukappaleineen ja rukouksineen, jotka toistuivat viikoittain, joltain osin päivittäinkin. Kirkko oli ikään kuin traditionsa kahlitsema, lain kirjain piti henkeä vankinaan, minkä kirjoittaja näki olevan ristiriidassa ”vapauden periaatteiden” pohjalle rakennettavan uuden suomalaisen yhteiskunnan kanssa. Mikä huolestuttavinta, tuo ”vanhatestamentillisuus” haaskahti samalla korruptiolta, sillä kirkko tarjosi esirukouksiaan rahaa vastaan ja valheellisin perustein. Kirjoittaja viittasi tässä monessa maassa nykyäänkin yleiseen käytäntöön periä niin sanottujen muistelukirjojen lukemisesta pieni maksu, joka tuohon aikaan oli yksi seurakuntien tulonlähteistä. Rahan ja rukouksen välinen yhteys synnytti epäilemättä mielleyhtymän anekapuan kaltaiseen toimintaan, josta läntinen kirkko oli vapautunut reformaatioissa eli ”siunatussa puhdistustyössä”, kuten kirjoittaja sen ilmaisee.^[51] Toisaalta kontrasti korruptoituneen ja vapaan välillä suhteessa vanhaan testamenttiin saattoi jollain tasolla heijastaa myös ajalle ominaista antisemitististä retoriikkaa, joka leimasi myös luterilaisen kirkon keskustelua.^[52]

A. N. O:v esitti ortodoksisen jumalanpalveluksen pahasti vanhentuneena, päämäärättömän toiston ja epäselvän ilmaisun kuormittamana, konemaisena rituaalina. Konkreettisena esimerkkinä kirjoittaja kuvasi seuraamaansa jumalanpalvelusta, jonka toimittajana oli piispa. Vaikuttaa siltä, että erityisesti piispalliset palvelukset herättivät ankaraa arvostelua traditiokriittisten keskuudessa, sillä niitä sävyttää tavanomaistakin voimakkaampi sääntöjen ohjaama koreografia, muun muassa piispan seremoniallinen pukeminen liturgisiin vaatteisiin keskellä kirkkoa ja käsien pesun rituaali ennen ehtoollislahjojen pyhittämistä.^[53]

Touhua, touhua sekä hääraamista ja häilymistä niin tulisella kiireellä kuin suuren talon keittiössä jonkun juhlan edellä. Jonossa kuljettiin, kynttilöitä heilutettiin, piispan pukua muutettiin, hänen käsiään suudeltiin, ja kun hän käveli kirkon lattialla, niin kilvan koetettiin hänen edessään muutella [sic] eräänlaisia pyöreitä kangaskappaleita (”astinlautoja”) niin että hän aina tuli polkeneeksi niiden päälle. Luettiin ja laulettiin myöskin paljon, sillä olihan siinä ohjelman suorittajoitakin runsaasti. Mutta ne luvut olivat enimmäkseen tuommoista ”butjketusta”, joista kuulijat tuskin puoltakaan käsittivät, vaikka suuri osa niistä olikin olevinaan suomea, sillä niin kiireesti ja konemaisesti lukeminen tapahtui, kun luettavaa oli paljon, ja kun vielä samojakin lukuja ja rukouksia kerrattiin moneen kertaan.^[54]

Kirjoittaja onnistui defamiliarisoimaan jumalanpalvelukseen ja kirkollisen hierarkian toimintaan perinteisesti kuuluvat liturgiset eleet. Juhlava jumalanpalvelus kirkon esipaimenen johdolla muuttui kirjoittajan kuvaamana lähes naurettavaksi peliksi, jossa muun muassa yritettiin kilpaa osuttaa piispan kulkureitille erikoisia kangaskappaleita – tällaisena kuvautui vanha käytäntö, jossa piispa seisoo viisauden symbolin eli kotkan kuvalla varustettujen mattojen päällä ehtoollisjumalanpalveluksen eri vaiheissa. Seremoniallisista saatoista, joissa evankeliumikirjaa tai ehtoollislahjoja kannetaan, oli tullut ”jonossa kulkemista”, kynttilöitä ”heilutettiin”, kun piispa piirsi niillä ilmaan ristin kuvion kansaa siunatessaan, samaten seremoniallisesta liturgisten vaatteiden pukemisesta ja kunnioitusta osoittavasta siunaavan käden suutelusta oli tullut osa tulisella kiireellä toimitettua kyökkinäytelmää, jonka sisällöstä ”esityksen” seuraajat eivät saaneet tolkkua.

Vaikka A. N. O:vin nimimerkillä kirjoitettu kuvaus olikin karrikoitu esitys traditiosta, jota kirjoittaja selvästi kieltäytyi ymmärtämästä, väitteillä seremonioiden ulkokohtaisuudesta oli myös yhtymäkohtia asioiden todelliseen tilaan. Erityisesti 1800-luvun toisella puoliskolla karjalaisortodoksien parissa työskennellyt papisto raportoi huolestuneena venäjänkielisessä lehdistössä siitä, miten rajaseudun kansan keskuudessa usko rajoittui kokonaan ulkonaisiin menoihin. Esimerkiksi Raja-Karjalassa,^[55] jossa ortodoksisuus oli 1800-lopulla vielä valtauskontona, ihmisten hengellistä elämää leimasi kirkollisen perinteen ja kansanuskon yhteen sulautuminen. Näillä ”Karjalan saloseuduilla” todellisen kristillisyyden tuntemus oli Sergei Okulovin mukaan todellisuudessa vielä aivan alkuasteella.^[56] Suhde kirkon jumalanpalvelukseen oli myös ulkokohtainen, sen sisältö oli ”vain itse ulkonaisen menon suorittamisessa, rukousten ulkonaisessa lukemisessa – melkein samoin kuin noidan lumoussanoissa, joiden merkitykseen monet kansat vielä nykyäänkin vilpittömästi uskovat.”^[57] Yhtenä syynä tähän oli liturginen kieli, jota kansa ei ymmärtänyt. Konkreettisenä esimerkkinä Okulov kuvasi tilanteen, jossa paikallinen nainen oli oman näkemyksensä mukaan toimittanut kasteen lukemalla kaksi slaavinkielistä rukousta ja tiputtamalla lapsen päälle kolme pisaraa vettä.^[58]

Kokemukset kalevalaisen kansanperinteen sävyttämästä uskonnonharjoittamisesta olivat kannustimena valistushenkisille ortodokseille heidän kehittäessään ortodoksista sisälähetystyötä ja ajaessaan suomenkielisen jumalanpalveluksen asiaa, erityisesti kun huomattiin, että vajavainen kirkon opin tunteminen loi mahdollisuuden myös muille uskonnollisille liikkeille toimia perinteisesti ortodoksisilla alueilla.^[59] Voi myös arvella, että vastaavanlaiset kuvaukset – esimerkiksi kalevalaisen kansanperinteen kerääjien suurelle

yleisölle välittämänä – vahvistivat kirkon ulkopuolella syvään juurtunutta käsitystä ortodoksisesta perinteestä taikauskon ja ulkokohtaisen seremoniaalisuuden jatkumona. Kuten pastori Mikael Michailov totesi,

Jos nyt sanottaisiin, että vihkiveden kautta Jumala antaa siunausta uskovaisille, niin vastaukseksi saisimme ehkä kuulla: ”Sehän on taikauskoa, joka sopii vain yksinkertaisille maalaisnaisille. Sehän on pimeän ajan ja pappien keksintöä epäjaloissa tarkoituksissa. – Se on hävitettävä. Se on vierasta evankeliumille.”^[60]

Seremoniallisuuden karsastaminen tuli erityisen näkyväksi alueilla kuten Pohjois-Karjalassa, jonka ortodoksinen väestö oli päivittäisessä kanssakäymisessä luterilaisen valtauskonnon kanssa. Kuten Sergei Okulov asian ilmaisi vuonna 1888,

täytyy muistaa, että Suomen ortodoksinen väestö asuu luterilaisten keskuudessa, jotka eivät siedä minkäänlaista symbolismia ja anakronismia jumalanpalveluksissa. Olisi varottava, etteivät ortodoksinen kirkon lapset joutuisi pahennukseen, joka saattaisi aiheuttaa kaikenmoisia kyselyistä, jopa pilkastakin luterilaisuuden taholta, jos kerran on mahdollista se ehkäistä.^[61]

Se, että ortodoksinen seremoniallisuus näyttäytyi painolastina myös joillekin ortodokseille itselleen, nousi esiin myös vuoden 1906 tapahtumien myötä. Epävirallinen papiston kokous, jossa vaadittiin toimenpiteitä kirkosta eroamisen torjumiseksi, esitti yhdeksi uskosta luopumisen syyksi sen, että luterilainen jumalanpalvelus näyttäytyi ortodoksien silmiin ”yksinkertaiselta, siihen he täydellisesti voivat ottaa välittömästi osaa, silloin kun ortodoksinen jumalanpalvelus on hyvin moniosainen, ja he sitä huonosti ymmärtävät.”^[62] Syynä huonoon ymmärrykseen ja sen seurauksiin kokous piti jumalanpalvelusten huolimaton toimittamista. Vastaavasti keinona jumalanpalvelusten mielekkyiden lisäämiseen papisto piti toimituksen kohottamista ”sille kuuluvaan arvoon”.

Ehdottomasti on poistettava kiireellinen, huolimaton rukousten lukeminen ja veisaaminen. Kaikin keinoin on koetettava saada käytäntöön kansan yhteislaulu kirkossa ja yleensä sellainen järjestys, että seurakuntalaiset ottaisivat osaa jumalanpalveluksen toimitukseen. Tämän ohessa tulee, mikäli mahdollista, pyrkiä siihen, että jumalanpalvelus tulisi yksinkertaisemmaksi. Liturgian aikana tulisi lukea n. k. salaisia rukouksia kansan kuullen. Jotta jumalanpalvelus ei tulisi ylenmäärin pitkäksi saa järkevästi supistaa sitä, jättämällä pois, mahdollisuuden rajoissa, muutamia osia.^[63]

Jumalanpalveluksen yksinkertaistaminen ja harkinnan mukainen lyhentäminen sai vastakaikua vuonna 1906 pidetyssä Suomen hiippakunnan papiston ja maallikoiden kokouksessa Valamon luostarissa,^[64] joskin arkkiepiopa Sergei (Stragorodskij) varotti muuttamasta jumalanpalveluksen muotoa liiaksi, sillä se katkaisisi ”yhden niistä langoista, jotka käytännöllisesti sitovat suomalaisen seurakunnan yleismaailmalliseen kirkkoon.”^[65]

Vuoden 1918 jälkeen keskustelu jatkui aktiivisena muun muassa *Aamun Koiton* sivuilla. Jumalanpalvelusten kansallisen muodon hakeminen edellytti joidenkin näkemysten mukaan tietynasteista *demystifikaatiota*. Muun muassa vuonna 1925 perustettu kirkkokunnan ulkonaisten muotojen kansallistamiskomitea viesti livo Härkösen sanoin tarvetta muuttaa kirkkointeriööriä niin, että alttariseinä korvattaisiin koristeaitauksen tapaisella seinäyksellä, mikä ”edistäisi sen salaperäisyyden poistamista, joka usein on kansan mielessä

alttarikäsitteeseen liittynyt.”^[66] Kansallisen kirkollisuuden ja jumalanpalveluksen järjeistämisen suhdetta useassa artikkelissa pohtinut pastori Mikael Michailov näki, että kullakin paikalliskirkolla oli oikeus luoda omannäköisensä jumalanpalvelusperinne, sillä universaalia kirkkoa piti yksimielisenä dogmaattinen perusta, ei liturgisten käytäntöjen yhtäläisyys. Niinpä hän kannusti muokkaamaan jumalanpalveluksista elävämpiä, mukaansatempaavampia, rikkaampia – ”jos emme tahdo pitkillä, kangistuneilla jumalanpalveluksilla sammuttaa ihmisissä herran huoneessa käymisen halun.” Tarpeen oli hänen mukaan arvioida, mikä palveluksissa oli olennaista, lukeako kaikki, mitä on kirjoitettu, vai lyhentää, ”kun esimies ymmärtää, että kirjain kuolettaa ja henki eläväksi tekee.”^[67] ”Ryhtykäämme tähän ennen kuin jäämme kirkkoihimme aivan yksin!” Michailov kehotti.^[68]

Jumalanpalvelusten yksinkertaistamista ja seremoniallisuuden karsimista koskeva keskustelu ajoittui vuosiin, jolloin suomen kieltä ajettiin aktiivisesti seurakunnalliseksi liturgiseksi kieleksi. Jumalanpalveluskieli, papiston ja lukkareiden kielitaidosta puhumattakaan, muodosti luonnollisesti yhden ehdon toimitusten ymmärrettävyydelle. Kun kieli muuttui kirkkoslaavista kansankieleksi, jumalanpalvelukset koettiin todennäköisesti vähemmän salaperäisinä ja kielen sijaan huomio kiinnittyi rituaalisuuteen liturgisen mystiikan ilmentymänä. Jumalanpalvelusten seremoniallisuutta puolustettiin *Aamun Koiton* palstoilla juuri ”mystillisen viehättäväisyytensä” takia. ”Rituaalisia menoja ei saa kuitenkaan millään muotoa kokonaan poistaa jumalanpalveluksestamme. Jos kirjoittajaa ja ehkäpä useita muitakin hänen kannallaan olijoita ne eivät mielytä, kun he eivät niitten sisällistä merkitystä aina tajua, niin toisia ne päinvastoin miellyttävät”, kirjoitti Sergei Okulov vastineessaan A. N. O:vin kärjekkäälle kannanotolle.^[69] Sen miellettiin vetoavan juuri tunteisiin ja luovan kauneudellaan rukoukselle otollisen hengen. Nimimerkki P. T. kirjoitti:

Usein kuulee tuomittavan turhamaiseksi, jopa vahingolliseksikin sen kuvauksellisen mystillisyyden, joka verhoaa katoolisten kirkkojen jumalanpalveluksen [...]. Toisin ajattelevien mielestä pitäisi jumalanpalveluksen hartauden perustua sanan synnyttämään tunteeseen. Minä puolestani taas tahtoisin mystillisyyden säilyttämistä puoltaa, puoltaa niin kuin kaikkea kaunista ja mieltäylentävää puolletaan. Sillä niin kuin kauniit soinnut herättävät sydämenkin kielet soimaan, niin mystilliset kuvauksetkin herkentävät sydämet vastaanottavaisemmaksi niitä totuuden sanoja, joita niiden ohessa lausutaan.^[70]

Samassa hengessä kuvasi vuonna 1919 Valamon luostarin vierailuaan nimimerkki A-a: ”Sanotaan myöskin: ’Kreikkal.-katol. kirkossa on liian paljon komeutta ja seremoniaa’. Tosin on sitä paljon. Mutta se myöskin osaltaan ylentää mieltä, sillä tuskin ilman sitä sydän olisi niin herkkä ja pehmoinen rukoukseen.”^[71] Seremoniallisuuden ”affektiarvon” tunnistivat myös jotkut ortodoksisen kirkon ulkopuoliset, joiden kuvauksista käy konkreettisesti esiin, miten tunteisiin vetoavana ja mystillisen kiehtovana, joskin vieraana ja käsittämättömänä, ortodoksinen jumalanpalvelus muiden silmiin näyttäytyikään. Esimerkiksi opettaja ja toimittaja Ernst Lampén (1865–1938) kuvaili kulttuurilehti *Päivän* numerossa kokemuksiaan ortodoksisesta pääsiäisyöpalveluksesta:

En koskaan unohda niitä kahta pääsiäisyötä, joita olen onnistunut viettämään Uspenskin katedralissa Helsingissä, onnellisesti päästyäni luikertamaan sisälle kaikista vartijoista huolimatta. Mikä itämaalainen salaperäisyys kaikissa hommissa, mikä pyhän savun huumava katku, mitkä perin ilmeekkkäät liikkeet uskovaisilla. Tuossa laskeutuu raihmainen kadunlaskia polvilleen, painaa otsansa lattiaan ja rupattelee helpoittavia lukuja. Koko nurkkakunnat ovat polvillaan samalla kertaa, ristivät rintojaan ja supattelevat salaperäisesti. [...] Tunsin ensi kerran selvästi miten kreikkalainen kirkko paremmin kuin mikään muu kristillinen kirkkokunta, on säilyttänyt koko itämaalais-helleniläisen leimansa, Kristinuskon syntymäseudun monenmoiset mystilliset tavat. [...] Niinkuin mysteriöissä, niin katedralissakin oli pyhin pyhättö, joka salaperäisenä häämötti raotetun oven takaa, ja jonne saastaisena pidetty nainen ei saa astua. Ja pyhätöstä kuului matala, mehevä papin ääni, joka ikäänkuin tahtoi manata esille jonkun haamun mysteriön salaisista sopista.^[72]

Sinänsä arvostavat lausunnot seremoniallisuuden ja mystillisyyden hyvistä puolista kumpusivat kuitenkin aina vastakkainasettelusta, jonka kirjoittajat – ortodoksit siinä missä luterilaisetkin – vahvasti tiedostivat. *Aamun Koiton* kirjoittajat puolustelivat seremoniallisuuden paikkaa kirkon jumalanpalveluksessa kuin anteeksi pyytäen kirkkonsa ikaikaista traditiota, myönnytyksenä aistillisuudelle, sydämeen vetoavuudelle. Se, ettei monessakaan kohta keskustelua korostettu itse seremonioiden liturgista sisältöä – käytäntöjen historiallista jatkumoa, symbolista sanomaa, veisujen ja rukousten dogmaattista ynnä muuta opetusta,^[73] heijastanee sitä apologeetin vaikeaa asemaa, josta kirjoittajat mielipiteitään esittivät.

3.2 Hengellisyys ja ”ruumiin hartaat liikunnat”

Jumalanpalvelukseen sisältyvän seremoniallisuuden ohella yhteiskunnan kyseenalaistava vaikutus tuntui suhteessa fyysisesti ilmennettyyn uskonnollisuuteen. Niukkaeleisen ja rationaalisen luterilaisuuden rinnalla vahvasti fyysinen, ristinmerkin liikkeitä, kumarruksia, ikonien, ristien, käsien suuteluja, ristisaatoissa kävelemistä sisältävä uskonnollinen ilmaisu tuntui ymmärrettävästi vieraalta sitä ulkoa päin tarkasteleville. Samaten ortodoksina näkyvästi eläminen vaati tiettyä siviilirohkeutta. Tämän huomioi kirkon uudistamista ideoinut papiston kokous vuonna 1906 todetessaan, että yhtenä syynä kirkosta eroamiseen oli myös ”persoonallisen uskon verrattain suurempi vapaus luterilaisilla sekä vapaus olla noudattamatta ulkonaisia uskonnollisia menoja.”^[74]

Kuten suhteessa jumalanpalvelusten rituaaleihin, myös arkipäivän uskonnollisuudessa näytti erottuvan kaksi ääripäätä. Toinen perustui sisältöä tiedostamattomalle tapakristillisyydelle, ulkonaisten tapojen noudattamiselle ilman ymmärrystä. Tästä jälleen ”hengellisenä köyhytenä” kuvatusta ilmiöstä raportoi *Kotimaa*-lehti vuonna 1920 nojaten ortodoksipastori Aleksander Jakuboffin selontekoon:

Kyllä ulkonaisia tapoja noudatetaan, lapsia ristitään, joskus käydään kirkoissakin joukon lisänä, hautajaisia pidetään, kylän praasniekkoja wietetään, wieläpä lounaallisenkin pitäminen wainajien muistoksi on Itä-Karjalan seurakunnissa melkein yleinen, silmiä ristitään ilman mielen ja sydämen ylentämistä eläwässä rukouksellisessa puheessa Jumalan kanssa [...].^[75]

Kuvaus muistuttaa paljon neljäkymmentä vuotta aiemmin havainnointua uskonnollista elämää Raja-Karjalassa, mihin Jakuboff todennäköisesti Itä-Karjalalla myös viittasikin,^[76] ja se oli todennäköisesti omiaan vahvistamaan mielikuvaa ortodoksisuudesta luterilaisen lukijakunnan parissa. Nämä olivat juuri niitä ”vuosisataisia perinnäistapoja”, joista A. N. O.:v kutsui ortodokseja ”evangelisen hengen vaikutuksesta” irtautumaan, kirkkonsa parhaaksi.^[77]

Oman uskontonsa tapojen noudattaminen arkisessa elämässä olikin yksi varhaisimmista yhteiskuntaan sulautumisen merkeistä ortodoksiväestön parissa. ”Luterilaistuneet” muodostivat toisen ääripään suhteessa tapakristillisyyteen: tavat olivat jääneet käytännössä kokonaan pois. Tästä keskusteltiin erityisen vilkkaasti 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä venäjänkielisissä lehdissä. Ongelmasta raportoineiden pappien näkökulmasta kieli oli tärkein syy luterilaisuuden puoleen kääntymiseen. Sergei Okulov kuvasi vuonna 1888, kuinka hän tuns

ortodoksia kristittyjä, joita on elähdyttänyt voimakas uskonnollinen tunne, jotka ovat selvästi käsittäneet yleiskristilliset totuudet mutta voi, tutustuttuani heihin lähemmin olen todennut, että he elävätkin lähempänä luterilaista kuin kreikkalaiskatolista kirkkoa, he käyvät luterilaista pyhäkoulua, ottavat osaa luterilaisiin kylänlukuihin, lukevat luterilaista uskonnollista kirjallisuutta, kasvattavat lapsiaan luterilaisessa koulussa; he aivan avoimesti tunnustavat, että ortodoksisesta jumalanpalveluksesta, jota toimitetaan slaavinkielellä, he, ikävä kyllä, saavat sangen vähän, melkeinpä ei mitään, koska he eivät ymmärrä sitä.^[78]

Samat huomiot jakoi Taipaleen seurakunnan pappi Borotinskij vuonna 1884,^[79] kuten myös lehteen *Tserkovno-obštšestvennyj vėstnik* vuonna 1885 kirjoittanut nimeämätön henkilö, joka kuvasi, miten vieraan liturgisen kielen takia ortodoksit käyvät harvoin omissa palveluksissaan vaan menevät luterilaisiin kirkkoihin ja jättävät paastot pitämättä, eivät tee ristinmerkkejä eivätkä pidä kodeissaan ikoneita.^[80] Samoista huolista raportoi Venäjän kirkon korkeimpaan hallintoon eli Pyhän Synodin yliprokuraattori K. P. Pobedonostseville Taipaleen seurakunnan kirkkoherra Borotinskij vuonna 1889, todeten, että Suomeen oli syntynyt luterilaiset katsantokannat omaava ortodoksiyhteisö.^[81]

Fyysisin elein ilmaistu uskonnollisuus oli mitä ilmeisimmin tullut uhanalaiseksi tietyissä ortodoksiyhteisöissä ja osa ortodoksivaikuttajista itsekin tuntui vieraantuneen perinnäistavoista. Esimerkiksi alkuperältään todennäköisimmin läntinen mutta venäläiseen hartaudenharjoitukseen juurtunut polvillaan seisominen näyttäytyi vuonna 1912 livo Härkösen silmiin ”agitatsioonina” venäläisyyden puolesta, kun sitä harjoitettiin niin sanotuissa venäläistämiskouluissa yhteydessä ”outojen” tai ”vieraskielisten” venäläisten (kirkkoslaavinkielisten) rukousten lukemiseen ja laulamiseen.^[82] Kuten jumalanpalvelusten seremonioita, *Aamun Koitossa* puolustettiin myös oikeutusta uskonnollisiin tapoihin. Erityisesti tämä näkyy Mikael Michailovin kirjoituksissa. Hän argumentoi painokkaasti ”ulkonaisten merkkien” tarpeesta jokapäiväisessä elämässä, ”myös uskonkin asioissa”.^[83]

[...] me emme tahdo kuitenkaan lukeutua niiden joukkoon, jotka kieltäen kaiken ulkonaisuuden uskonnossa sanovat: Mitä varten kristinuskossa tarvitaan seremonioita, ristinmerkkiä, pyhiä kuvia? Me emme voi yhtyä vaatimukseen ulkonaisten kuvien poistamisesta.

Vastatakseen esitettyihin tai oletettuihin arvosteluihin Michailov vetosi itse Kristuksen esimerkkiin fyysisen uskonnon harjoittamisessa: ”Että ulkonainen rukous, ulkonaiset merkit vastaavat sisällistä rukousta ja että rukous usein pukeutuu näkyväisiin muotoihin ja ilmenee ruumiin hartaiden liikuntojen kautta, sen todistaa meille esimerkillään Herramme Jeesus Kristus.”^[84] On kiinnostavaa, ettei Michailov rakentanut argumentointiaan alkukristillisten rukouseleiden, käsien kohottamisten, ristinmerkkien, kumarrusten historialliselle jatkumolle, mikä ortodoksisessa traditiossa usein korostuu, vaan osoitti ”ruumiin liikuntojen” esimerkiksi itse Jumalan Pojan, jonka auktoriteettia ei minkään kristillisen kirkon piirissä kyseenalaistettu. Ajan kontekstissa se lieneekin ollut tarkoituksenmukaisinta.

3.3 ”Soisin että tuo kirkko raamatullistuisi”

Ortodoksisen jumalanpalveluksen uudelleen arvioinnissa vaikutti voimakkaana piirteenä oman tradition vertailu luterilaiseen uskontoon. Valtauskonto asetti uskonnolliset ja kulttuuriset normit suomalaiselle yhteiskunnalle. Monet instituutiot kuten koulutuslaitos, ortodoksien kannalta merkittävimpänä Sortavalan opettajaseminaari, olivat kansallishengessään varsin luterilaisia. Monet ortodoksit elivät luterilaisten keskuudessa ja valtauskonnon vaikutus erityisesti kirkollisesti vähemmän aktiivisten ortodoksien hengellisyyteen oli todennäköisesti suuri. Ei siis ihme, että uskonnollisessa ajattelussa alkoi näkyä vaikutteita luterilaisessa uskonopissa painotetuista asioista: sana-keskeisyydestä eli Raamatusta, yksin armosta -käsityksestä; samaten alkoi herätä epäilyjä ortodoksiselle uskalle ominaisia asioita kuten pyhien kulttia kohtaan, mukaan lukien Neitsyt Marian kunnioittaminen.

Jo vuonna 1906 pidetyssä Suomen hiippakunnan papiston ja maallikoiden kirkolliskokouksessa esitettiin käsiteltäväksi II istunnossa Herran Ehtoollisen jakamista seurakuntaisille ”sillä tavoin kuin itse Herramme Jesus Kristus on sen asettanut P. Markuksen ja Luukkaan evankeliumien mukaan; että olisi lakkautettava pyhien ihmisten avuksihuutaminen rukouksissa sekä esirukoukset vainajain edestä.”^[85] Arkkiepiispa Sergein antaman lausunnon perusteella kokous jätti aiheet keskustelematta, mutta jo ehdotus kuvastaa ortodoksiselle kanoniselle perinteelle vierasta ajattelumallia, jossa vakiintuneeseen jumalanpalvelusjärjestykseen voisi tehdä perustavanlaatuisia muutoksia paikallistasolla. Erityisen merkityksellisenä voi pitää ehdotusta lopettaa pyhien ihmisten puoleen kääntyminen ja vainajien puolesta kannetut esirukoukset. Perinteen kriitikoiden kuten A. N. O:vin silmissä pyhien, mukaan lukien Neitsyt Marian, kunnioittaminen oli epäilyttävää, sillä se perustui ”epä-raamatullisiin oppeihin”.^[86] Pyhien kunnioittaminen oli *Aamun Koitossa* siteeratun saksalaistutkimuksen mukaan ”loukkauskenä [protestantille], sillä hän näkee siinä Kristuksen alentamisen, joka on ja jonka tulee olla ainoana välittäjänä Jumalan ja ihmisten välillä, niin ettei tarvitse enää pyhien ihmisten välirukouksia”.^[87] Näkökanta erosi merkittävästi ortodoksisesta ajattelusta, jossa maallisessa elämässään pyhyiden saavuttaneiden ihmisten puoleen katsottiin hyväksi kääntyä, sillä pyhät toimivat esirukoilijoina Jumalan edessä.

Kunnioitus Raamatua kohtaan yhdistää kaikkia kristillisiä kirkkoja, mutta ortodoksisessa perinteessä raamatun rinnalla kirkon tukijalkana ja sen tulkinnan auktoriteettina on pidetty muihin ilmaisumuotoihin pukeutuvaa Traditiota,^[88] jumalanpalveluksen osalta erityisesti kirkon kanoniseen eli synodaalisesti hyväksytyyn perinteeseen kuuluvat liturgiset tekstit,

rukoukset ja veisut. Näistä valtaosan pohjana on Psalmien kirja, lisäksi kirkon jumalanpalvelusjärjestykseen kuuluu valtaosa Raamatun kirjoista erilaisina lukukappaleina. Kuitenkin tyypillisin ortodoksista perinnettä koskeva argumentti oli jo 1900-luvun alussa se uskomus, ettei Raamattua käytetty jumalanpalveluksissa siinä määrin kuin sana-keskeisessä luterilaisuudessa. Jumalanpalvelusta uudelleen arvioivaan keskusteluun ilmaantui käsitys Raamatusta kaikkein korkeimpana ja alkuperäisimpänä auktoriteettina, mikä kirkkoa ohjasi, ja ortodoksisen perinteen tarpeesta kääntyä Raamatun puoleen tavoittaakseen alkuperäisen kristillisyyden hengen.^[89] Muun muassa A. N. O:vin epäilykset kirkon tulevaisuuden suhteen perustuivat käsitykselle alkuperäisestä perinteestä, johon vuosisatojen varrella oli ”takertunut paljon sellaista, mikä todelliselle, alkuperäiselle Raamatun kristillisyydelle oli aivan vierasta, ja semmoisena suuressa määrin himmensi sen todellista arvoa ja jaloa, kasvattavaa merkitystä.”^[90] Vain kääntymällä takaisin alkuperäiseen pystyisi ortodoksinen kirkko palvelemaan aikansa ihmisiä: sen tuli herätä ja huomata, ”että se on jäänyt kauas, kauas sen Raamattuun perustuvan evankelisen Kristillisyyden taa, joka yksin voi pitää koossa nykyajan valveutuneita kansalaisia ja joka voi tyydyttää rauhaa kaipaavia, elämän melskeissä väsähtäneitä ihmissydämiä.”^[91] Kirjoittaja ymmärsi itsekkin ajatustensa herättävän epäilyksiä, että hänen toiveenaan olisi ortodoksisen kirkon luterilaistuminen. ”Heille vastaan, että sitä *en tahdo*”, hän kirjoitti, ”mutta hartaasti soisin kylläkin että tuo kirkko *raamatullistuisi* ja tulisi *uusitestamentilliseksi kirkoksi*.”^[92] Valitettavasti hän ei täsmällisemmin määritellyt, mitä määreet hänelle konkreettisesti merkitsivät; edellä käsitellyn perusteella voi vain olettaa, että toiveena oli sana-keskeisempi ja vanhoista seremonioista vapautunut kirkko.

Raamatun auktoriteetin korostus näkyi myös jumalanpalveluksen ilmaisumuotoja pohdittaessa. Säkeistömuotoisia riimejä liturgisten veisujen teemoista julkaissut livo Härkönen esitti myös *Aamun Koitossa* julkaistussa *Jumalanpalveluslauluja*-kirjansa esipuheessa vuonna 1922, että ortodoksit tarvitsivat länsimaisen virsilaulun kaltaisia lauluja kirkossa ja kodeissa laulettaviksi. Varmuuden vuoksi hän vetosi myös Raamattuun hankkeensa oikeuttajana: ”Tämän vuoksi, ja kun Raamatussa ei suinkaan löytyne estettä tällaisen laulun muodostamiselle ja käytäntöön ottamiselle, on ajateltu, että Suomen kreikkalaiskatolisen kirkonkin kirkkolaulun uudistus, jos mieli sen saavuttaa täysi tarkoituksensa, on käytävä tähän suuntaan.” Lisäksi hän rohkeni ehdottaa perinteisesti säestyksettömän ortodoksisen kirkkolaulun yhteyteen soitinta, mille perusteena hän esitti psalmitekstin (joskaan Härkönen ei siteerannut mitään tiettyä psalmia vaan niitä mukailevaa luterilaista virttä): ”koska Daavidkin psalmeissaan käski Herraa kiittämään harpuin, huiluin ja kantelein, niin ehkäpä ainakin kansan uskonnollisissa kokouksissa ja kotihartauksissa voitaisiin tämän laulun tukijana ottaa sopiva soittokone käytäntöön.”^[93]



Iivo Härkönen: Kirjailija Iivo Härkönen (1882–1941) vuonna 1907. Kuva: Daniel Nyblin. Museovirasto – Musketti / Historian kuvakokoelma / Valokuvaamo Atelier Nyblinin kokoelma.
<https://www.finna.fi/Record/musketti.M012:HK19321130:1713-1907>.

Iivo Härkösen perustelut ottivat kiinnostavia vapauksia kirkon traditiosta. Kirkkolaulu oli yksi traditiota vahvimmin kannattelevista elementeistä ortodoksisessa jumalanpalveluksessa. Sen kanoniset veisutekstit olivat välittyneet lähes muuttumattomina jopa 800–900-luvuilta asti, ja yhtä kyseenalaistamattomasti oli vuosisatojen halki noudatettu säästyksettömän, ihmisäänellä tuotetun laulun periaatetta. Härkösen esityksestä ymmärsi, että vuosituhantinen musiikkiperinne oli mahdollista korvata virsilaulun tyyppisillä lauluilla sillä yksinkertaisella ehdolla, ettei Raamatusta löytyisi sille estettä (mikä se sitten olisikaan voinut olla), ja kaikki tämä tapahtuisi suomalaisortodoksisen kirkkolaulun parhaaksi: näin se saavuttaisi ”täyden tarkoituksensa”. Härkönen ei suinkaan ollut ajatuksineen yksin, vaan sai tukea kirkkokunnan johtoon nousseelta virolaiselta arkkipiispa Hermanilta (Aav, 1879–1959), jolle ehdotetut uudistukset vaikuttivat heijastuksilta Viron ortodoksien uusiutuneesta laulukäytännöstä. ”Viron ortodoksinen kirkko on”, Herman totesi, ”kirkkolaulun suhteen kulkenut kauas eteenpäin alkuperäisestä vanhoillisesta käytännöstä: nopeasti tulee käytäntöön runopukuinen laulu, ja seurakunnallinen laulu saa voiton toisensa jälkeen. Soittokaan ei enää ole vieras kirkolle.”^[94] On selvää, että hänen silmissään kyse oli ainoastaan parannuksesta: ”alkuperäisestä vanhoillisesta käytännöstä” oli edetty kohti jotain merkittävästi parempaa. Samaa toivottiin mitä ilmeisimmin suomalaisen kirkkolaulun osalle.

3.4 ”Vieras itämainen aines” arvioinnin kohteena

Kirkkolaulu ja -luku, ikonitaide ja arkkitehtuuri, osoittautuivat erityisen otollisiksi muutoksen kohteiksi kansallistamisideologioiden ajattelussa, joista johtoaseman Suomen ortodoksisessa kirkossa vaikutti ottaneen juuri kirjailija livo Härkönen. Hän esitti kirkkokunnan toisessa lakimääräisessä kirkolliskokouksessa vuonna 1925 jo pitkään kyteneen ajatuksen ”ulkonaisten ilmaisumuotojen kansallistuttamisesta” ja sai sille kokouksen yksimielisen hyväksynnän, sillä, kuten ehdotusta käsitellyt hallintovaliokunta ilmaisi, se nosti esiin ”havaintoja ja ajatuksia, jotka eivät liene kenellekään tosisuomalaiselle kr.-katoliselle vieraita”.^[95] Ajatus kansallistuttamisesta perustui vahvaan ideologiseen demarokaatioon: se vaati rajaamaan ulkopuolelle sen, mikä haluttiin nähdä vieraana, ja määrittelemään sen, mikä oli ”tosisuomalaista” ja siten edistämisen arvoista. Jos otetaan huomioon, että suuri osa kirkollisen hallinnon ja seurakuntien esimiesten joukosta oli venäläisiä – kenties Suomen alueella syntyneitä ja suomenkielentaitoisia ja kansallismielisiäkin, mutta silti kulttuurisesti vahvasti venäläisiä ja usein keskenään venäjäksi kommunikoinneita^[96] – on selvää, että kansallistuttamisen askelmerkit saneli suomalainen yhteiskunta ja erityisesti kirkon suojelukseensa ottanut valtiovalta.

Kirkon kansallistuttamisen tulilinjalla oli venäläisyys, jota kuormitti Suomen itsenäisyyttä edeltäneiden vuosikymmenien poliittinen painolasti. Vaikka ortodoksisen kirkon juuret Suomessa olivat venäläiset, jo vuonna 1919 järjestetyssä ylimääräisessä kirkolliskokouksessa venäläisyys esitettiin yksinomaan ”kansallisuudellemme vieraana henkenä”, joka kirkossa esiintyessään ”loukkasi kansallistuntoa” ja johti ortodoksien kylmentymiseen ”isiensä uskontoa kohtaan”.^[97] Ehdottaessaan siis kansallistuttamiskomitean perustamista livo Härkönen viittasikin venäläisiin ”ulkonaisiin muotoihin” kansallista henkeä peittävinä ja esitti, että

Suomen kr.-katolisen kirkon elämälle, kehittymiselle ja säilymiselle nykyoloissa on erittäin tärkeätä, että se mikäli mahdollista ja mitä pikimmin luopuu sellaisista vieraista ulkonaisista muodoista, jotka eivät ole välttämättömiä sen sisäiselle olemukselle, ja liittyy vastaavassa määrin kansallisiin muotoihin, jotka vain lähentävät sitä kansaan ja sen sieluun.^[98]

Vanhasta perinteestä tuli siis säilyttää vain välttämätön, muu tuli korvata ”kansaa ja sen sielua” vastaavilla muodoilla. Esitys muistutti ennakkoluulottomuudessaan edellä käsiteltyä kirkkolaulun uudistusehdotusta, mutta siinä korostui vahvemmin yhteiskunnallisen kontekstin asettama velvoite muutoksille: kirkon elämä, kehitys, ja mikä merkittävintä, ”säilyminen nykyoloissa” edellytti luopumista vieraista eli venäläisistä muodoista. Ortodoksisen kirkon tuli irtisanoutua venäläisyydestä kaikilla aloilla. Kirkon tulevaisuutta pohtinut A. N. O:v oli kehottanut vastaaviin puhdistustalkoisiin jo vuonna 1918, kehottaen ”puhdistamaan päältänsä pois kaiken sen mikä siihen on istutettu tuon mahtavamman [Venäjän] painostuksesta, mutta mikä sille on vierasta ja sen tosisuomalaisiin elämäntapoihin vähemmän sopivaa”, eli kansallistamaan, ”karsien pois itsestään kaiken sen, mikä on siihen aikojen kuluessa takertunut Suomen kansalle vieraana itämaisena aineksena.”^[99]

Mitä sitten oli tuo ”vieras itämainen aines”? Kansallistuttamissuunnitelmista kuului vahvana läpi tarve piirtää raja ”itämaisena” ja kansallisen väliin, mutta oman tradition defamiliarisoinnissa oli väistämättä suuria haasteita. ”Itämaisuus” määrittyi useimmiten sillä, mitä se ei ollut, eli suomalaista, vaikka ”suomalaisenkin” määrittely oli jokseenkin hataraa. Esimerkiksi jumalanpalveluspukujen osalta kansallistuttamiskomitea kehotti

ottamaan huomioon ”suomalaiset muodot” ja sen ohella myös yksinkertaistamaan pukuja.^[100] Mikael Michailov täsmensi ajatusta värimaailman osalta ja kysyi, tulisiko kreikkalaiskatolisuus kärsimään, jos ”papistomme esiintyisi kirkoissa puettuna ei kirjavaan ja räikeään messupukuun, vaan valkoiseen sinisine risteineen ja reunoineen, kansallisväriseen feloniin ja stikariin.”^[101] Kansallisen tyylin vastainen puku oli siis ”kirjava ja räikeä”, suomalaiseen ilmaisuun sopimaton.

Jokseenkin yllättävästi yksi paljastavimmista keskusteluista suomalaiskansalliseen henkeen sopivista ja sopimattomista jumalanpalvelustavoista käytiin niinkin rajallisesta aiheesta kuin liturgisesta tekstinluvusta. Pisteliäs väittely nimimerkki Akroateen (kreikaksi ”kuulija, kuuntelija”), Joensuun kirkkoherra Mikael Fiilin, Mikael Michailovin ja livo Härkösen välillä *Aamun Koiton* useassa numerossa vuonna 1930 toi muun muassa ilmi, ettei kirkollinen kenttä ollut yhtenäinen kansallistamishankkeen takana. Keskustelun käynnisti Helsingissä toimitettu liturgiajumalanpalvelus, josta sen toimittaja itse, kirkkoherra Fiilin, oli kirjoittanut raportin ja tullut kehuneeksi ”taiteellisesti luettuja” hetkiä (liturgian edellä luettavia rukousten ja psalmien sarjoja) sekä epistolatekstiä. Nimimerkki Akroatees tarttui taiteellisen lukemisen – venäläisessä liturgisessa perinteessä yleisen, tekstin loppua kohti asteittain nousevan äänenkäytön – tyyliin, karrikoiden sitä kirkkoslaavinkieliselle perinteelle tyypillisenä mutta suomen kieleen täysin sopimattomana.

Rakas suomenkielimme on vokaalimusiikkia, jolla ominaisuudellaan se yleisesti tunnetaan ainakin maailman 3:neksi kauneimmaksi kieleksi. Sen oikea lukeminen vaatii rauhallista luettavaan suhtautumista sekä korottomien lopputavujen selvää lausumista sekä pitkiin vokaaleihin ja mahdollisesti sattuviin aspiratsioneihin nähden. Sanon vieläkin, suomenkieli oikein luettunakin on musiikkia. Senvuoksi ei maailmassa koskaan voi ilmestyä sääntöjä, jotka velvoittaisivat sen ”lelettävään” lukutapaan. *Edeltämainittu kaamea laulaminen ei voi tulla kysymykseenkään suomea luettaessa.* Arv. M.F. käsittänee jo tästä, miltä voi tuntua suomalaisesta hänen ”taiteelliseksi” kehumansa lukutapa.^[102]

Akroateen argumentointi on suursuomalaisuudessaan kiinnostavaa. Suomen kieli, kansallisuusaatteen ydin, nousee määrääväksi tekijäksi liturgisen ilmaisun tyylejä valittaessa: tärkeintä ei ole se, mitä luetaan, vaan *miten* luetaan. Perustaen väitteensä epämääräiseen (”yleisesti tunnettuun”) kielten kauneushierarkiaan kirjoittaja sijoittaa suomen kielen myös edellä käsitellyyn vapauden ihanteeseen – kuten uusi suomalainen yhteiskunta on vapaa vanhatestamentillisista seremonioista, myös suomen kieli on kahlitsematon, ”maailmassa ei koskaan voi ilmestyä sääntöjä”, jotka velvoittaisivat käyttämään sitä sen luonteen vastaisesti. Määrittelemällä suomen kielen edellyttämiä lausuntatapoja Akroatees vihjaa myös siihen, mikä ei vastapuolen – kirkkoslaavin tai venäjän – kielille ole ominaista: rauhallinen luettavaan suhtautuminen, korottomien lopputavujen selvä lausuminen, ja niin edespäin. ”Suomalaisen” näkökulmaa korostava loppusivallus on argumentoinniltaan *ad hominem*, Mikael Fiilin oli näet taustaltaan aunuksenkarjalainen.

Mikael Michailov otti osaa keskusteluun järkeilevin kannoin, korostaen laulavan lukutyylin epäkäytännöllisyyttä palvelusten pidentäjänä ja tekstimerkitysten hämärtäjänä – vaikka sitä käyttivät myös muutamat luterilaiset papit messutessaan, kuten myös Karjalan vanhat runonlaulajat – mutta epäröiden sen suhteen, oliko lukutapa suomen kielelle kuitenkaan

täysin sopimaton.^[103] Samassa *Aamun Koiton* numerossa julkaistiin kuitenkin Fiilinin sydämistynyt vastine Akroateelle, hän väitti tunnustaneensa salanimen takana kansallistamisideologi livo Härkösen, ”joka moittien ja tuomiten toisia tuskin itse lienee sen enempää tehnyt Suomen ortodoksiselle kirkolle, kuin nurkan takana seisossaan ammuskellut sitä milloin minnekin: milloin papiston viittaa, milloin kellotapuliin ja joskus ehkä p. kuviinkin”.^[104] Tällä hän viittasi kansallistuttamiskomitean papiston pukua, kirkkoarkkitehtuuria ja ikonien päällekirjoitusten suomentamista koskeneisiin uudistussuunnitelmiin. Letkautus leimautti keskustelun liekkiin, sillä se sai livo Härkösen liittymään mukaan. Härkönen torjui väitteet salanimen käytöstä perustellen, että lausui aina avoimesti ajatuksensa, joiden takana aina seisojia ja joiden takana tiesi ”monen muun suomalaisen ja karjalaisen seisovan. Venäläiset sipulitornit ja vieraat itämaiset viitat, kas, niitä vastaan me, herra Fiilin, aina seisomme.” Itse liturgisen lukutavan, ”Fiilinin ihaileman venäläisen kirkkopajatuksen” (*pajattaa*, karjalaksi ”laulaa”) osalta Härkönen kommentoi:

Mutta sitä vastoin hätäinen ”leletys” (joka muuten ei sovi evankeliuminlukuun) ja sopertaminen sekä turha karjahteleminen (äänen aitovenäläinen muka taiteellinen vähittäinen korottaminen) ei enää käy kirjoissamme ja suomenkieleemme tanterilla, niinkuin muutkin äitelät ja umpimuukalaiset piirteet on täysin karistettavissa sen muodoista, olkootpa ne sitten tapuleissa, sipuleissa tai vaikkapa noissa rakkaiksi käyneissä ”räässeissä”^[105],^[106]

Härkönen asettuu julistuksessaan ikään kuin barrikadille ”monen muun suomalaisen ja karjalaisen” kanssa (aito)venäläisyyden ja vieraan itämaisyyden elementtejä vastaan. Retoriikka oli Härköselä ominaiseen tapaan poikkeuksellisen arvottavaa. Perinteinen juhlanan jumalanpalveluksen lukutyyli redusoitui ”leletykseksi”, ”sopertamiseksi” tai ”turhaksi karjahtelemiseksi”, jolle uudessa kansallisessa kirkossa ei enää ollut sijaa. Kansallisesta perinteestä tuli karistaa pois kaikki ”äitelä ja umpimuukalainen”.

Liturgisten ilmaisutapojen tarkastelun tekee vaikeaksi se, että niitä on julkisuudessa käsitelty yleensä vain poikkeuksellisissa tapauksissa, jollaisena Akroatees koki vuonna 1930 kuulemansa ”taiteellisen” lukemisen. Kun jumalanpalvelustallenteitakaan ei vuosisadan alkukymmeniltä ole käytännössä saatavissa, on mahdotonta hahmottaa, millä tavoin niissä luettiin, resitoitiin, lausuttiin tai laulettiin. Ottaen huomioon ortodoksisen liturgisen tradition perusluonteeseen kuuluvan konservatiivisuuden on todennäköistä, että ”umpimuukalaisuudenkin” uhalla ilmaisutavoissa ei tapahtunut suuriakaan muutoksia. Muutoksen puute tai sen hitaus turhautti livo Härkösen kaltaisia impulsiivisia uudistumiehiä. Hän pyysi eroa kansallistuttamiskomiteasta jo vuonna 1932, minkä jälkeen komitean toiminta hiipui ja siirrettiin vuoden 1935 kirkolliskokouksessa kirkollishallituksen vastuulle.^[107]

4 Pohdintaa

1800–1900-lukujen taitteessa synnyttiin suomalainen ortodoksisuus, joka on tänä päivänäkin maailmassa varsin omalaatuinen ilmiönsä. Kirkon muodostaminen kansallisen ytimen ympärille on toistaiseksi estänyt ortodoksien hajaantumisen erilaisiin etnisiin kirkollisiin ryhmittymiin, mikä puolestaan on ortodoksista arkipäivää Länsi-Euroopassa ja Pohjois-Amerikassa. On selvää, että kehitykseen Suomessa vaikutti voimakkaasti ympäröivän yhteiskunnan tila: perusta ortodoksiselle kirkolle rakennettiin tsaarinvallan suojissa, kansallinen kirkko taas muovattiin pitkälti itsenäisen Suomen kansallishenkisen

paineen alla. Halki näiden kehitysvaiheiden ortodoksinen kirkko peilasi itseään luterilaiseen kirkkoon, koska se muodosti Suomessa valtauskonnon ja koska isänmaallisuus ja luterilaisuus punoutuivat monessa mielessä toisiinsa. Prosessi heijastui suoraan kirkon julkiseen toimintaan ja myös keskusteluun, jota käytiin sen eri muodoista, mukaan lukien jumalanpalveluselämän. Suomalaisen yhteiskunnan ja siihen nivoutuneen luterilaisuuden voi siis esittää merkittäväksi taustatekijäksi sille, miksi jumalanpalvelusperinnettä katsottiin tarpeelliseksi arvioida uudelleen.

Julkinen keskustelu jumalanpalveluksesta ortodoksinen kirkon foorumeilla ei ollut jatkuvaa, vaan siihen liittyviä kysymyksiä nostettiin esiin eri yhteyksissä eri painotuksilla. Fragmentaaristakin lähteistä on kuitenkin mahdollista hahmottaa keskeiset kontekstit, jotka kannanottoja ohjasivat. 1800-luvun lopun venäjänkielisissä lehtikirjoituksissa tärkeimpänä jumalanpalvelukseen liittyvänä kysymyksenä oli liturginen kieli, joka kytkeytyi uskonnollisen valistuksen, ulkokohtaisen ritualismin ja toisaalta ulkonaisten tapojen vähenemisen ja luterilaistumisen kysymyksiin. Vuonna 1906 säädetty Venäjän valtakunnan uskonnonvapauslaki kiihdytti puolestaan apologeettisia kirjoituksia ortodoksinen seremoniallisuuden ja fyysisen uskonilmaisun puolesta. Keskusteluihin ilmaantui uudenlainen, vanhan perinteen kyseenalaistava sävy ortodoksinen kirkkokunnan hakiessa paikkaansa itsenäistyneessä Suomessa vuoden 1917 jälkeen. Ortodoksinen kirkon kansallistamisen ideologiset painotukset leimasivat jumalanpalveluskäytäntöjä koskevaa argumentointia ja synnyttivät myös kritiikkiä.

Keskustelussa ortodoksisesta jumalanpalvelusperinteestä kansallistamisen kontekstissa esiintyi runsaasti luterilaiselle jumalanpalvelusajattelulle ominaisia teemoja – kriittisyyttä seremoniallisuutta, näkyviä uskonnollisia tapoja kohtaan, Raamatun auktoriteettia painottavia kannanottoja, kehotuksia kirkollisen tradition ”itämaisten” piirteiden karsimiseen. Tämän voi nähdä osoituksena ortodoksien herkkävaistoisuudesta ympäröivän yhteiskunnan ilmapiirin suhteen. Kyseessä voisi esittää olleen eräänlaisen kirkollisen suomettumisilmiön, jossa ortodoksit omaksuivat ajatusmalleja luterilaisuudesta perustellakseen yhteiskunnalle oikeutuksen olemassaoloonsa, todistaakseen olevansa ”kansallisia” siinä missä luterilaisetkin suomalaiset. Jumalanpalvelusperinteen uudelleen arvioinnin luterilaisvaikutteisine argumentteineen voi siis nähdä ympäristön paineen aikaansaamana itsesäätelynä, jonka todellisista tavoitteista on kuitenkin vaikea ottaa selvää – haluttiinko uudistuksia todella toteuttaa vai esitettiinkö niitä vain julkisuuskuvan takia.

Suomalaisen ortodoksisuuden synnyttämisen kannalta vuodet 1800-luvun viimeisiltä kymmeniltä aina talvisodan alkuun olivat suuren epävarmuuden ja kuohunnan aikaa. Kansallistamisen prosessi oli harvinaisen lyhyt kestoltaan ja silti jokseenkin pysyvä tuloksiltaan: sodan syttyessä ortodoksinen kirkkokunnan voi katsoa olleen yhtenäisempi kuin koskaan aiemmin, valtaosa sen seurakunnista oli suomenkielisiä, kirkko noudatti uutta ajanlaskua, sillä oli oma pappiskoulutus, hallinnollinen autonomia, ja kansankirkon asema Suomen valtiossa. Tähän voi kansallistamiskeskustelulla eri muodoissaan katsoa olleen vaikutuksensa. Kirkosta oli tuotettu suomalainen ennen muuta suomen kielen jumalanpalveluskäytön avulla. Useimmat julkisessa keskustelussa esiintuoduista uudistusaikomuksista eivät kuitenkaan olleet käyneet toteen: kirkon jumalanpalvelukset olivat edelleen seremoniallisia, uskonnollinen tapakulttuuri oli säilynyt osana ortodoksisista

itseilmaisua, pyhien kunnioitusta ei ollut kumottu, säästetty virsilaulu ei ollut korvannut liturgista veisuperinnettä, eikä ulkonaisissa muodoissa, pappien puvuissa, lukutavoissa tai muissa mainituissa ”itämaisuuksissa” ollut tapahtunut täydellistä vallankumousta, lukuun ottamatta toki joidenkin kirkkojen tuhoamisia ja toisiin sovellettuja pelkistetympiä arkkitehtuurisia ratkaisuja.

Uudistuksissa valittiin siis maltillisempi linja, eikä reformaatiota lähdetty tekemään pelkästään reformoinnin itsensä takia. Tähän saattoi vaikuttaa tietynasteinen pysyvyys kirkon keskeisimpien vaikuttajien kokoonpanossa koko kansallistamisprosessin ajan: esimerkiksi rovasti Sergei Okulovin toiminta mielipidevaikuttajana ylsi aina 1880-luvulta 1930-luvulle, ja hänen viestinsä uudistusmielisille oli horjumattoman maltillinen ja ylilyöntejä varova:

Hyvä on vapautua kaikesta venäläisyyden ja itämaisyyden sokeasta matkimisesta, mutta ei ole hyvä vaihtaa sitä kaiken suomalaisuuden ja länsimaisuuden sokeaan matkimiseen. Vapautukoon kirkkomme kummastakin äärimmäisyydestä ja koettakoon luoda omat itsenäiset muotonsa säilyttämällä kirkollisesta entisyydestään sen, mikä siinä on arvokasta ja hyvää, sekä harkiten ja tarkoin punniten omistamalla uusia, kansallishengen vaatimia muotoja!^[108]

Maltillisuutta heijasti myös vuoden 1930 kirkolliskokous, joka toivoi, että kansallistuttamiskomitea valikoisi ”parhaat muodot, jotka ennen kaikkea olisivat sopusoinnussa ortodoksisen kirkkomme hengen kanssa, *vaikkapa silloin sattuisi käymään niinkin, että vanha olisi pysytettävä.*”^[109] Suomen ortodoksinen kirkko palasi lopulta reformien heittelehtivältä tieltä luonnollisiin uomiinsa ja kansallisuusdiskurssi alkoi vähitellen tehdä tilaa toisenlaisille, yleisortodoksisille painotuksille.

Kirjoittaja on teologian tohtori, joka toimii kirkkomusiikin tutkijatohtorina Itä-Suomen yliopistossa.

LÄHTEET

Arkistolähteet

Muut asiakirjat, kotelo II U:2. Ilomantsin ortodoksisen seurakunnan arkisto. Kansallisarkisto Joensuu.

Painetut lähteet

A—a (nimimerkki). Kesäisiä muistelmia Valamosta. *Aamun Koitto* 15 (1919), 127–128.

Akroatees. Taiteellisesta rukouksien laulamisesta. *Aamun Koitto* 13 (1930), 103–104.

A. N. O:v (nimimerkki). Onko kreik.-katol. kirkolla Suomessa olemassa mitään tulevaisuutta? *Aamun Koitto* 14 (1918), 112–114.

A. S-w (nimimerkki [Aleksanteri Sadovnikov]). Suomenkielinen jumalanpalvelus suomalaisissa kreikk.-katoisissa seurakunnissa. *Aamun Koitto* 1 (1906), 9–11.

Боротинский, А[лександр]. Православие въ Финляндии. *Церковный вѣстникъ* 23 (1884), 7–8.

Herman, piispa. Kirkkolaulu Virossa. *Aamun Koitto* 23 & 24 (1925), 226–228.

Härkönen, livo. Suomen kreikkalaiskatolisen kirkon kirkkolaulun uudistus. *Aamun Koitto* 22 (1922a), 177–178.

– . Esilause. *Jumalanpalveluslauluja*. P. Sergein ja Hermanin veljeskunta, Sortavala 1922b, v–viii.

– . Huvittava sanakiista. *Aamun Koitto* 18 (1930), 142–143.

K. S. (suomentaja [Konstantin Skorodumoff]). Pyhien yhteys. *Aamun Koitto* 18 (1919), 149.

Lampén, Ernst. Väittelyä II. Vastaus. *Päivä* 27–28 (1908), 223–226.

M. F. (nimimerkki [Mikael Fiilin]) Vastaus ”Taiteellisesta rukouksien lukemisesta” kirjoittajalle. *Aamun Koitto* 15 (1930), 117–118.

M.R. (nimimerkki [Martti Ruuth]) ”Venäläisen sivistyksen uskonnolliset perusteet.” *Teologinen Aikakauskirja* 3 (1913), 165–176.

Michailov, M[ikael]. Kirkkomme olemus. *Aamun Koitto* 16 (1918a), 125–127.

– . ”Kirkastakaa Jumalaa ruumiissanne ja hengessänne, jotka ovat Jumalan.” *Aamun Koitto* 24 (1918b), 191–192.

– . Kristus ja ulkonaiset uskonnolliset tavat. *Aamun Koitto* 1 (1919), 3–4.

– . Suomen kr.-kat. kirkon ulkonaisen elämän kansallistuttamisesta. *Aamun Koitto* 18 (1926a), 167–168.

– . Jumalanpalveluksista. *Aamun Koitto* 21 (1926b), 203–204.

– . Jumalanpalveluksista. *Aamun Koitto* 1 (1927), 3.

– . Taiteellisesta rukouksien lukemisesta. *Aamun Koitto* 15 (1930), 117.

– – n. (nimimerkki) Kreikanuskoisen Raja-Karjalan keskuudesta. *Aamun Koitto* 2 (1907), 17–18.

Nieminen, Uki. Hympölän piispanhovissa. *Suomen Kuvalehti* 38 (1928), 1568–1569.

Okulov, Sergei. Onko kreik.-katol. kirkolla Suomessa olemassa mitään tulevaisuutta? *Aamun Koitto* 14 (1918), 111–112.

– . Toimituksen huomautus. *Aamun Koitto* 18 (1930), 143.

– . Suomen ortodoksisen kirkon tila 1800-luvulla. *Ortodoksia* 1 (1933), 3–18.

Paunu, Uno. *Liturgiikan oppikirja*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja VII. Kuopio 1911.

- . *Liturgiikan oppikirja*. Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, Helsinki 1916.
- . *Liturgiikan oppikirja*. Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, Helsinki 1943.
- P.K. (nimimerkki). *Seurakunnan kirkollisista menoista ja säännöistä*. Pyh. Sergein ja Hermanin Veljeuskunnan toimituksia LXX. Sortavala 1906.
- Православный финляндский священник [Sergei Okulov]. Къ вопросу о нуждахъ православной церкви въ Финляндии. *Церковный вѣстникъ* 32 (1888), 556–557.
- P. T. (nimimerkki). Mystillisuus jumalanpalveluksissamme. *Aamun Koitto* 4 (1918), 28.
- s. n. [Sergei Okulov] Нужды православной церкви въ Финляндии. *Церковный вѣстникъ* 41 (1888a), 748–750.
- s. n. Къ вопросу о религиозномъ просвѣщении финляндскихъ корель. *Церковный вѣстникъ* 44 (1888b), 812–813.
- s.n. Sanomia Suomesta. Suomenkielisiä jumalanpalveluksia Salmin kirkossa. *Aamun Koitto* 11–12 (1905), 111–112.
- s. n. Minkälaisiin toimenpiteisiin olisi hiippakuntamme kirkollisten olojen parantamiseksi ryhdyttävä? *Aamun Koitto* 4 (1906a), 52–54.
- s. n. Sanomia Suomesta. Joensuun seurakunta. *Aamun Koitto* 8 (1906b), 108.
- s. n. Suomen kreikkalais-katolisen hiippakunnan papiston ja maallikkojen yhteisessä kirkolliskokouksessa pidetty lyhennetty pöytäkirja Valamon luostarissa 7–9 p:nä Elokuuta (25–27 p:nä Heinäkuuta) 1906b. *Aamun Koitto* 11 (1906c), 141–143.
- s. n. Arkkipiispa Sergiin välipäätös venäjänkielen opetuksesta hiippakunnan kouluissa Karjalan seurakunnissa. *Aamun Koitto* 8–9 (1907), 95–96.
- s. n. [Iivo Härkönen] Raja-Karjalan nykyisistä oloista. III. *Uusi Suometar* 140 (21.06.1912), 2.
- s. n. Suomen kr. kat. kirkkokunnan ylimääräisen kirkolliskokouksen asettaman Hallitusvaliokunnan mietintö n:o 1 Kysymyksestä, joka koskee lausunnon antamista siitä, miten Suomen kreikkalais-katolisen kirkkokunnan suhde Venäjän kirkkoon on järjestettävä. *Aamun Koitto* 12 & 13 (1919), 112–114.
- s. n. Pyrinnöistä Suomen kreikkalais-katolisen kirkon piirissä. *Kotimaa* 96 (17.12.1920), 1.
- s. n. Sisälähetysjuhla Salmassa 31 p. heinäkuuta – 2 p. elokuuta. *Aamun Koitto* 15 (1922), 122–124.
- s. n. Kirkkokuntamme toinen lakimääräinen kirkolliskokous. *Aamun Koitto* 16 (1925), 148–149.
- s. n. Suomen kreikkalaiskatolisen kirkon muotojen kansallistuttaminen. *Aamun Koitto* 4 (1926), 32–34.
- s. n. Ensimmäiset kreikkalaiskatoliset kirkkolaulupäivät Valamossa kesäkuun 29 ja 30

päivä. *Aamun Koitto* 13–14 (1929), 143–144.

s. n. Kirkkokuntamme uutisia. Jumalanpalveluskieli. *Aamun Koitto* 6 (1933), 47.

Suomen kreikkalaiskatolinen kirkkokunta vuosina 1930–1933. Sortavala 1935.

KIRJALLISUUS

Ahonen, Paavo. *Antisemitismi Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1917–1933*.

Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 233. Helsinki 2017.

Björn, Ismo. *Ilomantsin historia*. Otava, Keuruu 2006.

Engelhardt, Jeffers. *Singing the Right Way: Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia*. Oxford University Press, Oxford 2015.

Florovsky, Georges. Scripture and Tradition: An Orthodox Point of View. *Dialog* Vol. 2, No. 4, Autumn 1963, 288–293, luettavissa verkossa

[http://www.fatheralexander.org/booklets/english/sipture_tradition_florovsky.htm, katsottu 14.10.2017]

Frilander, Timo. Valtiovalta, venäläiset ja kalenterikysymys 1917–1923. *Ortodoksia* 44 (1995), 56–84.

– . Ajanlaskukysymys ja Suomen kansallistuva ortodoksinen kirkko 1923–1927. *Ortodoksia* 46 (1997), 80–103.

Harri, Jopi. *Suomalainen kahdeksansävelmistö ja venäläinen traditio*. Turun yliopisto, Musiikkitiede 2001.

[http://www.synaxis.info/psalom/research/j_harri/harri2001_FinnOcto.pdf, katsottu 2.12.2017]

Hirvonen, Sari. *Keisarin luostarista marginaaliin: Valamon veljestö ja kansallinen identiteetti 1910–1939. Sosiaalihistoriallinen tutkimus munkkiyhteisöstä ja sen sopeutumisesta*. Itä-Suomen yliopisto 2015.

Hirvonen, Timo. *Suomenkielinen ennenpyhitettyjen lahjain liturgia – kirkkopolitiikan pyönteistä liturgiseksi liikehdinnäksi*. Itä-Suomen yliopisto, Joensuu 2017.

Husso, Katariina. *Ikkunoita ikonien ja kirkkoesineiden historiaan. Suomen autonomisen ortodoksisen kirkon esineellinen kulttuuriperintö 1920–1980-luvuilla*. Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja 119. Suomen muinaismuistoyhdistys, Helsinki 2011.

Hämynen, Tapio. *Suomalaistajat, venäläistäjät ja rajakarjalaiset. Kirkko- ja koulukysymys Raja-Karjalassa 1900–1923*. Ortodoksisen teologian julkaisuja 17. Joensuun yliopisto, Joensuu 1995.

Карпук, Д. А. Периодические издания Санкт-Петербургской Духовной Академии (1821–1917). К 190-летию журнала «Христианское чтение». *Христианское чтение* 4 (2012), 24–83.

Kemppi, Hanna. *Kielletty kupoli, avattu alttari. Venäläisyyden häivyttäminen Suomen ortodoksisesta kirkkoarkkitehtuurista 1918–1939*. Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja 123. Suomen muinaismuistoyhdistys, Helsinki 2016.

Kilpeläinen, Hannu. *Valamo – karjalaisten luostari? Luostarin ja yhteiskunnan interaktio maailmansotien välisenä aikana*. Suomen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 2000.

Koukkunen, Heikki. *Suomen valtiovalta ja kreikkalaiskatoliset 1881–1897*. Joensuun Korkeakoulun Julkaisuja Sarja A No 7. Joensuu, Joensuun korkeakoulu 1977.

–. *Tuiskua ja tyventä: Suomen ortodoksinen kirkko 1918–1978*. Valamon luostari, Heinävesi 1982.

Krasowski, Krzysztof. *Związki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej*. Studium Historycznoprawne. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa-Poznań 1988.

Laasonen, Pentti. *Vanhan kirkollisuuden hajoaminen Pohjois-Karjalassa*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 83. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki 1971.

Laitila, Teuvo. *Uskon luotsi. Sergei Okulov Suomen ortodoksien vaiheissa*. Aamun Koitto, Jyväskylä 2004.

Loima, Jyrki. *Muukalaisina Suomessa. Kaakkoisen Kannaksi kreikkalaiskatoliset venäläisseurakunnat kansallisena ongelmana 1889–1939*. Helsinki 2001.

Merikoski, K[aarlo]. *Sergei Okulov. Palanen Raja-Karjalan sivistyshistoriaa*. Valistus, Helsinki 1944.

Merras, Olavi. *Pyhittäjäisien perintö*. Pyhän Sergein ja Hermanin Veljeskunta r.y., Joensuu 1985.

Мусаев, В.И. Языковой вопрос в Финляндской Православной Епархии в конце XIX – начале XX в. *Скандинавские чтения 2014 года: Этнографические и культурно-исторические аспекты*. СПб. (2016), 148–162.

[www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-307-1, katsottu 9.10.2017]

Nokelainen, Mika. Ortodoksit ja sota. Teoksessa Ilkka Huhta (toim.) *Sisällissota 1918 ja kirkko*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki 2009, 114–129.

–. *Vähemmistövaltiokirkon synty. Ortodoksisen kirkkokunnan ja valtion suhteiden muotoutuminen Suomessa 1917–1922*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 214. Helsinki 2010.

Ollila, Anne. *Kirjoituksia kulttuurista, sukupuolesta ja historiasta*. Historiallinen Arkisto 132. Suomen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 2010.

Papierzyńska-Turek, Mirosława. *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo i Kościół prawosławny w Polsce w latach 1918–1939*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.

–. Historyczne uwarunkowania ogłoszenia autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce w 1925 r. Teoksessa Antoni Mironowicz, Urszula Pawluczuk, Piotr Chomik (toim.) *Autokefalie*

Kościół prawosławnego w Polsce. Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2005, 151–164.

Piironen, Petri. *Ortodoksinen julkaisutoiminta 1780–1980*. Ortodoksinen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, Joensuu 1991.

Rajamo, M[ikael]. *Suistamon seurakunnan historia*. Savon Sanomain kirjapaino, Kuopio 1944.

Riikonen, Juha. Toisiinsa kietoutuneet. Suomen ortodoksinen kirkon ja Suomen valtiovallan pitkä yhteinen taival. *Ortodoksia* 54 (2015), 42–53.

Rimestad, Sebastian. *The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917–1940)*. Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, Band 6. Peter Lang, Frankfurt am Main 2012.

Rimpiläinen, Olavi. Kronikka Joensuun seudun ortodoksisesta jumalanpalveluselämästä 1850–1950. *Ortodoksia* 25 (1976), 83–93.

Setälä, U. V. J. *Kansallisen ortodoksinen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925*. Helsinki 1966.

Setälä, Voitto, Sihvo, Hannes & Timonen, Senni. *Iivo Härkönen. Karjalainen heimomies*. Karjalan Kirjapaino Oy, Lappeenranta 1983.

Tervonen, Miika. Historiankirjoitus ja myytti yhden kulttuurin Suomesta. Teoksessa Pirjo Markkola Hanna Snellman, Ann-Catrin Östman (toim.) *Kotiseutu ja kansakunta. Miten suomalaista historiaa on rakennettu*. Historiallinen Arkisto 142. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 2014, 137–162.

Яровой, О. Я. & Смирнова, И. А. *Валаамский монастырь и православная церковь в Финляндии 1880–1930-е гг. (из истории финнизации православной конфессии)*. Карельский научный центр Российской академии наук, Петрозаводск 1997.