

Apofaattisuus ja houkkuus venäläisessä nykykirjallisuudessa

Artikkeli tarkastelee ortodoksisen tradition muutokseen liittyviä kysymyksiä postmodernistisen sanataiteen kontekstissa. Apofaattinen teologia ja Pyhien hullujen instituutio (jurodstvo) ovat kaikkein tulkinnallisista ja mystisistä osista Bysantin ja Venäjän ortodoksisesta kulttuurista. Nämä käytännöt on nyt etäännytetty niiden alkuperäisestä sakraalista kontekstista ja otettu retoriseen käyttöön. Tätä prosessia ja sen vaikutusta tarkastellaan käyttäen esimerkkeinä Dmitry Prigovin ja Vladimir Sorokinin töitä. Analyysi keskittyy erityisesti kolmeen retoriseen keinoon, joita he käyttävät: logogryfi, amplifikaatio ja vieraannuttaminen.

Maria Engström

Viimeisten vuosikymmenten aikana kristillisestä perinnöstä on tullut yksi ajankohtaisimmista keskustelunaiheista nykyisessä poliittisessa filosofiassa, teologiassa ja teoriassa sekä taidekritiikissä (Caputo & Scanlon (toim.) 1999; Svenungsson 2002; Žižek 2003).¹ Postseklarismien aikakauden alkua leimasivat sekä lännen poststrukturalistien kritiikki uuden ajan rationalismin ”järjen imperialismia” vastaan että pyhän, hierarkian ja eriytymisen palauttaminen

kulttuuriin ja politiikkaan. Jürgen Habermas havaitsi jo 1980-luvun puolessavälissä, että teologisen käänteeseen ja uuden eurooppalaisen konservatismiin sekä poststrukturalistien, erityisesti Jacques Derridan ja Michel Foucault’n, valistukseen ja lännen rationaalisuuteen kohdistaman kritiikin välillä oli yhteys (Habermas 1989). Nyky-Venäjällä onkin nähtävissä uudenlaista kiinnostusta diskursseihin, jotka käsittelevät traditiota, mystiikkaa ja kollektiivisuutta. Havaittavissa on myös rationalismin, konservatismien, ortodoksisuuden, slavofilian ja eurasianismin vastustusta.

Ortodoksinen traditio, joka mahdollistaa Jumalan läsnäolon kokemisen energioiden kautta laittaa keskiöön rituaalin. Tähän traditioon kuuluu sakraalisuus, joka on melkein kadonnut modernisaation myötä. Liturgisen toimituksen muodostavat niin keholliset kuin ei-keholliset toiminnot kuten kieli, jota ei ymmärrä, papin oudolta vaikuttavat toimet, musiikki, juma-

lanpalvelukseen osallistuvien kumarrukset, ristinmerkkien tekeminen sekä laulu. Tämä selittää kiinnostuksen kristinuskon arkaistisiin muotoihin, kuten liturgiseen (kokemukselliseen) ja apofaattiseen (negatiiviseen) teologiaan perinteinä, jotka tarjoavat vaihtoehdon essentialistiselle substanssien diskurssille. Bysanttilaisen liturgian tutkimusta lännessä voidaan pitää merkinä postsekularistisen maailman tarpeesta pyhään sekä kiinnostuksesta irrationalismia ja tiedostamatonta kohtaan (Ward 2000; Ward 2001).

Postmodernin aikakauden teologinen käänne toteutuu ensisijaisesti kahdessa muodossa: paluuna traditionalismiin (ortodoksisuuteen, katolisuuteen, islamilaisuuteen, pakanuuteen jne.) tai abstraktina, mihinkään perinteiseen instituutioon kuulumattomana uskona. Tässä artikkelissa pyrin analysoimaan jälkimmäistä teologisen käänteeseen muotoa venäläisen postmodernin kirjallisuuden ja taiteen avulla. Esittelen ensin lyhyesti apofaattisen teologian ja houkkuuden välisen dogmaattisen yhteyden ortodoksisessa perinteessä. Tämän jälkeen käsittelen konkreettisia esimerkkejä käyttäen erilaisia näkökulmia näihin ilmiöihin nykypäivän venäläisessä kulttuurissa.

Apofaattisuuden ja houkkuuden dogmaattinen suhde

Apofaattisuus eli negatiivinen teologia, toisin sanoen oppi jumalallisen olemuksen käsittämättömyydestä, syntyi 300-luvulla vastauksena Eunomiuksen myöhäisareiolaiseen oppiin elollisen olennon kyvystä oppia tuntemaan Luoja järjellä. Tätä kristinuskon rationalisointia vastustivat omissa saarinoissaan sekä dogmaattisissa ja liturgisissa teksteissään Efraim Syyrialainen, Gregorios Nazianzilainen ja Johannes Khrystostomos. Apofaattista lähestymistapaa käyttäen he osoittavat kielen ja älykkyyden olevan turhia ilmestyksen ylimalaisuuden edessä (Engström 2004). Jos apofaattisuutta sanotaan ajatuksen heikkouden älylliseksi kokemukseksi, niin houkkuus on ihmiskehon

ja järjen heikkouden fyysistä kokemista. Se on ihmisen sairaalloisuuden ja voimattomuuden tiedostamista ja niiden tahallista esittämistä, mikä on erityisen provosoivaa kirkon järjestyksen ja kauneuden yhteydessä. Kristuksen tähden houkkien ulkoista hulluutta tulee tarkastella apofaattisuuden antropologisena muotona. Vladimir Losskin sanoin:

▼▼ [...] sairaalloisuuden, ihmisen järjen voimattomuuden tiedostaminen on yhteinen kokemus kaikelle, mitä voidaan sanoa apofaattiseksi tai negatiiviseksi teologiaksi. Älyllisyyden rajojen sisällä pysyvä negatiivinen teologia vakuuttuu ajattelumme radikaalista riittämättömyydestä tiedostettavan todellisuuden suhteen [...] (Losski 2003, 553–554.)

Kirkkoisät korostavat kirkolliseen toimintaan osallistuvien enkelimäistä asemaa, toisin sanoen heidän asemaansa palvelijoina ja välittäjinä. Kristuksen tähden houkkien elämäkerrat osoittavat heidän enkelimäisyyttään. Heidän hiljaisuuttaan tai epäselvää muminaansa ja arvoituksin puhumistaan on perinteisesti tulkittu enkelien kieleksi. Tarvitaan ruumiillinen ja älyllinen kenoosi ja minuuden poistaminen, jos uskova haluaa saada mediaalisen kyvyn ottaa vastaan jumalallisten energioiden lahja. Apofaattisuus ja houkkuus sulautuvat yhteen hesykasmassa ja kirkon vanhimpien viisaudessa, jossa bysanttilaisen teologian koko rikkaus ja älyllinen hienous rajoittuvat joko sanattomuuteen tai lyhyeen Jeesuksen rukouksen lausumiseen.

Näin ollen apofaattisuutta ja houkkuutta yhdistää niiden vakiintunut asema ja pyrkimys olla ajattelematta olemassaoloa. On tärkeää vain olla ja elää esittämättä mitään. Negatiivinen teologia painottaa, että on tarvetta kokemukselliselle teologialle (liturgian toimittamiselle) ja askeettiselle harjoittamiselle, jonka äärimmäinen muoto houkkuus onkin. Diskursiivisen teologian sijasta venäläisessä kulttuurissa kehittyvätkin eniten kokemuksellinen teologia sekä ortodoksisen perinteen askeettinen ja liturginen puoli. Rituaa-

lin suosiminen spekulatiivisen teologian sijaan on äärimmäisessä muodossaan lähellä mystistä käsitystä kultista ja sakraalikiielestä. Se on venäläinen tapa kokea kristinusko (Živov 1995).

Köyhä uskonto

On erityisesti huomattava, että jo kolmenkymmenen vuoden ajan kiinnostuksen kohteena olleet apofaattisuus ja houkkuus eivät tulleet venäläiseen kulttuuriin suoraan ortodoksisuudesta, vaan jälkistrukturalististen teosten uudelleenarvioinnin kautta. Kyse ei siis ole traditiosta vaan retoriikan keinoista. Ranskalaisessa jälkistrukturalismissa ja erityisesti Michel Foucault'n ja Jacques Derridan teoksissa näkyy pyrkimys ilmaista kaksi esoteerisintä itäistä kristillistä lähestymistapaa filosofian ja kirjallisuuden keinoin. Apofaattisuus ja houkkuus nähdään ennen kaikkea menetelminä ja retoriikan keinoina, joita voi menestyksekkäästi käyttää myös uskonnollisen kontekstin ulkopuolella, vaikka nämä käsitteet ovatkin alun perin lähtöisin kristinuskosta. Derridan kuuluisa *Kirje japanilaiselle ystävälle* sisältää joukon dekonstruktion negatiivisia määritelmiä (ei analyysi, ei kritiikki, ei menetelmä, ei toimenpide), joiden voi katsoa kuvastavan apofaattisuuden käsitettä ja toisaalta olevan kaukana siitä – Derrida jättää asian tarkoituksella selventämättä. Kaikista ristiriidoista huolimatta dekonstruktionistit soveltavat apofaattisen kristillisen perinteen osaamista pyrkiessään osoittamaan katafaattisen eli positiivisen tutkimustavan epätäydellisyyttä. He pyrkivät todistamaan, että sen käsitteet ovat ristiriidassa ja että jokainen jumalaan viittaava sana on itsessään rajallinen merkitykseltään. Dekonstruktio on Derridan mukaan toimintaa, jossa jatketaan Heideggerin käsitteiden *Destruktion* ja *Abbau* mukaisesti tuhoamista ja kokoamista.

Jos yritetään olla tarkkoja, voisin sanoa, että dekonstruktion määrittelemisen sekä kääntämisen ongelma johtuu siitä, että kaikki predikaatit, kaikki kuvaavat määritteet, kaikki leksikaaliset merkitykset, jopa syntaktiset artikulaatiot eli kaikki ne, jotka tietyllä hetkellä vaikuttavat valmiilta määrittelemään ja kääntämään de-

konstruktion käsitteen, ovat niin ikään joko suoraan tai välillisesti tuhojia tai tuhoavissa. Tätä voi soveltaa sekä itse sanaan *dekonstruktio* että mihin tahansa muuhunkin sanaan. (Derrida 1992, 56.)

Derrida nojautui apofatiikan ilmaisukeinoihin, Michel Foucault taas hyödynsi käsitettä *älykkö-houkka*. Tämä käsite sijoittuu oman aikakautensa episteemin ulkopuolelle ja sieltä käsin toimien paljastaa vallan ja auktoriteetin logiikan (Foucault 1994). Foucault tähdentää, että auktoriteeteista vapaa olemassaolo ja ajattelu on mahdollista vain diskurssien välisessä tilassa eli yhteiskunnan ääriainesten ja hyljeksittyjen keskuudessa. Houkkuuden tarve nykykulttuurissamme on selitettävissä sillä, että se toimii toiseuden edustajana itäisen kristikunnan tiukassa hierarkiajärjestelmässä ja havainnollistaa, kuinka voimakkaan diskurssin vastustaminen voi onnistua. Postmodernismissa katafaattinen ilmaisu kuuluu valtasysteemille ja on valtakulttuurin tunnusmerkki, siksi kieltäminen on ainut tapa vastustaa valtaa. Nykykulttuurin keskiössä on läsnäoloon viittaaminen poissaolon kautta. Mihail Epsteinin sanoin:

¶¶ Jumalalla ei ole sijaa nykypäivän kulttuurissa. Hän ei saisi olla olemassa, ei nimenä, ei rukouksena, ei kieltona eikä käskynä. Kaikki tietoiset kirkkoon viittaavat asiayhteydet nykytekstissä nähdään vanhanaikaisuuden ilmentymänä, retoriikkana tai huonon maun osoituksena. [...] Nykykulttuuri hyväksyy sen, että Jumalan poissaoloon viitataan selkeästi ja kiihkottomasti. Sen sijaan viitataan johonkin Toiseen tai sitä korvaavaan tilaan, joka on jokin tiedostamaton struktuuri, kieli, leikki, merkki ja kaikkea sitä tiedostamatonta, mitä ihminen ei itse itsessään pysty hallitsemaan. (Epstein 1994, 25.)

Katafaattisen sanan totalitaarisuus poistuu vain siinä tapauksessa, että sen taustalla on omakohtainen kokemus:

¶¶ [...] ajatella myönteisesti, lankeamatta mauttomuuteen, sivistymättömyyteen ja mahtipontii-

suuteen voi vain nojaten kokemukseen, ja nimenomaan hengelliseen, askeettiseen kokemukseen. (Goritševa 1991, 16.)

Pyrkimys ”puhtaaseen uskoon” ilman miinkään uskontokuntaan kuulumista oli havaittavissa Neuvostoliiton älymystön keskuudessa jo 1970- ja 1980-luvuilla. Tätä post-ateistisen hengellisyyden uutta muotoa, jolle on tunnusomaista irrottautuminen perinteestä, Epstein nimitti minimaaliseksi tai köyhäksi uskonnoksi:

¶¶ Juuri tästä uskon ja uskontojen välisestä kuilusta syntyikin köyhä uskonto, jolla ei ole sääntöjä, kirjoja tai rituaaleja. Nimenomaan neuvostoajan uskonottomuus muovasi tällaisen nykyaikaisen ihmistyypin, jota ei pysty varmasti sanomaan sen paremmin ortodoksiksi, juutalaiseksi kuin muslimiksikaan, vaan vain uskovaksi. (Epstein 2006, 411.)

Tällaiset ”vain uskovat” Epstein määrittelee uskonnolliseksi avantgardeksi:

¶¶ Heillä on uusi teologia, ei enää protestanttinen vaan post-ateistinen. On ylösnousemuksen eli Jumalan uuden elämän teologia, Jumalan kirkkohistoriallisen ruumiin rajojen ulkopuolella... Ateismin kautta apofaattinen teologia kieltää itsensä teologiana vakiinnuttaakseen itsensä seuraavassa, köyhän uskonnon vaiheessa uskovana apofaattisuutena jo kaikkien ateististen kieltämisten tuolla puolen. Köyhä uskonto... alkaa nollasta, ja ikään kuin ilman perinteitä... Sillä on perinteisiin uskontoihin suunnilleen samanlainen suhde kuin avantgardella realismiin: uskonnollinen merkitys annetaan ajateltavissa olevan ja havaittavan rajat ylittävän todellisuuden kriisille itselleen. (Epstein 2006, 417–418.)

Mihail Epstein ja Mark Lipovetski vertaavat kaikenlaista normatiivisuutta vastustavaa ja kaaokselle avointa postmodernia köyhän uskonnon ilmiötä ortodoksiseen apofaattisen jumaluusopin perinteeseen ja Kristuksen tähden houkkuuteen. Esimerkkinä tyyppillisestä

neuvostomarginaalista ja köyhästä uskovasta he mainitsevat Venedikt Jerofejevin omaelämäkerrallisen kertomuksen *Moskova–Petuški* päähenkilön, joka vetoaa Jumalaan likaisesta porraskäytävästä ja esittää hikan ainoaksi kellovulliseksi todisteeksi Jumalan olemassaolosta. Niin kuin Epstein toteaa, tämä Venitškan jumaluusopillisen ajattelun ironisen rienaava kulku kuitenkin ”paljastaa köyhän uskonnollisuuden apofaattisen hengen vähintään yhtä hyvin kuin venäläisten houkkien kummalliset, rienaavat teot” (Epstein 2006, 412). Jerofejevin poetiikkaa luonnehtiessaan Lipovetski korostaa, että kaaoksen kanssa käytävän dialogin semioottisessa mekanismissa, joka muodostuu kertomuksessa *Moskova–Petuški*, ”perustavanlaatuisen merkityksen saa Kristuksen tähden houkkuuden kulttuurinen arkkityyppi, joka kokee varsin merkittävän uudistumisen” (Lipovetski 1997, 176).

Täten selkeä kiinnostus apofatiikkaan ja houkkuuteen epävirallisessa neuvostokulttuurissa käy yksiin 1960-luvun lopulla alkaneen köyhän uskonnollisuuden muotoutumisen kanssa. Laajemman akateemisen tutkimuksen kohteeksi nämä perinteet tulivat kuitenkin vasta 1990-luvulla, jolloin alettiin tutkia perinteisten kulttuurien kategorioiden omaksumista postmodernin ajan yhteiskunnassa. Neuvostoajan jälkeen kiinnostus apofatiikkaan ja houkkuuteen on levinnyt kovin suppeiden akateemisten ja nonkonformististen piirien ulkopuolelle ja saanut joukkoluonteen.²

Moskovalainen konseptualismi

Venäläisessä nykykulttuurissa on kaksi tapaa kuvata sellaisia asioita, joita on mahdotonta selittää sanoin: 1) käsitteen poisjättö tai amplifikaatio ja 2) rumuuden estetiikan käyttö. Tarkastelen näitä keinoja Dmitri Prigovin ja Vladimir Sorokinin tuotannossa.

Logogryfi eli pitkien sanojen äänteiden (tai kirjainten) vähittäinen poisjättö on apofaattisen runouden produktiivinen tyylikeino (Kvjatkovski 1966). Ljudmila Zubovan mukaan venäläisessä nykyrunoudessa ollaan kiinnostuneita

tästä tyylikeinosta:

¶¶ Logogryfiin kuuluu sanan muotojen pohdinta. Logogryfi on keino analysoida filologisesti sana, joka esiintyy eri syntaktisissa muodoissa tai pirstoutuu osiin. Logogryfi käsittelee samanlaisuuden ja erilaisuuden kysymyksiä ja on aina linkittynyt olemisen ymmärtämiseen olemisen loppumisprosessissa. Siksi poetiikka pyrkii palauttamaan logogryfin kielellisestä leikittelystä filosofian alueelle. (Zubova 2000, 362.)

Vuonna 1978 ilmestyneen *Soikean kokoelman* esipuheessa Dmitri Prigov kirjoittaa, että kokoelman aihe on tekstin kuolema, tekstin poisjättö:

¶¶ Tämän kokoelman runojen rakenne on tuttu aiemmista runokokoelmistani, esimerkiksi *Stihografiasta*. *Stihografian* runoissa kyse oli kuitenkin elämästä, tekstien yhteentörmäyksestä ja muuttumisesta, tällä kertaa aiheena on tekstin kuolema ja sen supistuminen sanoihin, kirjaimiin, tyhjyyteen, sen muuttuminen poetiikan korkeammaksi muodoksi – hiljaisuudeksi. Lukija huomaa, että kaikilla sisällöltään erilaisilla teksteillä on yksi konstruktiivinen loppu – valkoinen paperi. Vaativatko nuo tekstit yhtä mahdollista loppua kaikille sanoille? En ole varma, en osaa itsekään päättää. Se on pikemminkin yhden poetiikan tien loppu, tien puhtaaseen ja kulttuurisista assosiatioista vapaaseen sanaan. (Prigov 2003, 120.)

Prigov käyttää logogryfiä runossaan ”Jumala, taivas ja jokin ja pellot ja tuhka ja ruoho”:

Jumala, taivas ja jokin ja pellot ja tuhka ja ruoho
Jumala, taivas ja jokin ja pellot ja tuhka ja
Jumala, taivas ja jokin ja pellot ja
Jumala, taivas ja jokin ja
Jumala, taivas ja
Jumala ja
JUMALA ja
U ja
j (Prigov 2003, 130.)

Seuraava esimerkki on vuonna 1977 ilmestyneestä Prigovin sarjasta *Vaarallinen kokemus*. Kyseinen sarja koostuu ”Esipuheesta” ja neljästä runosta: ”Jumala”, ”Isä”, ”Poika” ja ”Henki”. Tekijä on määritellyt runot ”visuaalisiksi runoiksi” ja ”yritykseksi lausua lausumaton”. Tekstiksi, jota ei voi lukea; tekstiksi, joka on samaan aikaan sekä vakava että leikittelevä. Runot ovat valesitaatteja erilaisista liturgisista teksteistä ja rukouksista ja kangertava dekonstruktio pyhästä kielestä. Esimerkiksi olen ottanut vain kaksi runoa: *Jumala* ja *Henki*.

Käsitteellisessä poetiikassa esiintyvät ironiset ja etäiset nimeämiset, sanan ja ajatuksen tyhjiys sekä vulgaarius ja banaalisuus, jotka mainitaan minkä tahansa sanan alkuperäisiksi piirteiksi, viittaavat absoluuttiseen, ilmauksesta tai dekonstruktioista riippumattomaan todellisuuteen. Sen jokainen voi tulkita omalla tavallaan. Epstein huomauttaa:

¶¶ Kielen konseptuaalinen muokkaaminen sijoittaa meidät tilaan, jossa vallitsee jännittynyt hiljaisuus, kaikkien merkkijärjestelmien haperuminen ja rappeutuneisuus sekä absoluuttinen, subjektiivisuuden ja puheen ulkopuolella oleva pohtiminen (Epstein 1994, 93).

Aidon nimityksen mahdottomuudesta, ”tarkan sanan” olemattomuudesta Prigov puhuu satiiriseen sävyyn:

¶¶ Koska todellista Jumalan Nimeä ei voi olla olemassa ihmiskielessä (tämän on monesti todistanut Dionysios Areopagita, ja vaikka hän on vale-Dionysios, se ei meidän tapauksessamme muuta mitään), niin ajan, paikan, toiminnan, ympäristön ja ongelman omatoimisen pohtimisen suotuisista olosuhteista huolimatta kielessä ei voi olla aitoa Nimen avaamista (Prigov 1999, 155).

БОГ
БеОмГр
БезОмыГряд
БездОмытГряду
Бездна Омыта Грядущим
Бездна Осыпается Гулко
Безумцев Омыта Глава
Блеском Осанны Грядущего
Бездн Осып Гулк
Буде Омыт Глав
Блес Осан Гряду
Без Осы Гул
Буд Омы Гла
Бле Оса Гря
БеОсГу
БуОмГл
БлОсГр
БОГ
БОГ
БОГ

ДУХ
ДуУтХр
ДушУтеХра
ДушУтешиХрабр
Душ Утешитель Храбрых
Душ Удрученных Хранитель
Денно Утешитель Хвалебный
Деяний Учитель Храбрых
Душ Удруч Хранит
Денн Утешит Хвалеб
Деян Учит Храбр
Душ Удр Хран
Ден Утеш Хвал
Дея Учи Храб
ДуУдХр
ДеУтХв
ДеУчХр
ДУХ
ДУХ
ДУХ

JUMALA
JUhMAaLAs
JUhMAaHLAske
JUhlMAahaLAskeu
JUhlaNaika MAahan LAskeutuu
JUoskaa MAailman LAidalle
JUhlikaa MAailmassa LAhjattomat
JUhdalla MATkaajalle LAulakaa
JUosk MAail LAida
JUhli MAail LAhja
JUhda MATka LAula
JUos MAai LAid
JUhl MAai LAhj
JUhd MATk LAul
JUoMAaLAi
JUhMAaLAh
JUhMATLAu
JUMALA
JUMALA
JUMALA

HENKI
HEINoKIi
HELLaNosKIiv
HELLäsNostKIiva
HELLästi Nostaa KIivaat
HENget Nuutuneiden KIivoittaa
HERkeämättä Neuvoo KIitetty
HEikot Nöyryys KIrkastaa
HELLä Nuutun KIivoit
HERkeäm Neuv KIitet
HEik Nöyr KIrkast
HELLä Nuu KIrv
HERk Neuv KIite
HEi Nöy KIrka
HENNuKIrv
HERNeKIi
HEiNöKIrv
HENKI
HENKI
HENKI

1980-luvulla huomio apofaattista teologiaa kohtaan muuttui jo pakkomielteiseksi, mikä johti konseptualistien ironiseen pohdiskeluun keinon väärinkäytöstä. Kielen kenosis yhdistyikin Prigovilla ylettömään laajasanaisuuteen, minkä johdosta hänen tuotannossaan voidaan puhua määrän mystiikasta (40 000 runoa) ja runojen yhteydestä salakieleen ja järjestäytyneeseen puheeseen (*zaum*). Runoilija käyttää amplifikaatiota, keskiaikaista menetelmää, jota sovelletaan laajasti sekä läntisessä että itäisessä kristinuskon traditiossa ilmaisemaan uskonkappaletta, jonka periaatteen mukaan Jumalan olemassaolon ja uskon ilmaiseminen sanoin on mahdotonta. Samaa keinoa käyttää myös Vladimir Sorokin. Esimerkiksi hänen teoksensa *Marinan kolmas-kymmenes rakkaus* (Tridtsataja ljubov Mariny) ja *Roman* vievät amplifikaatiiviseen ekstaasiin ja menettävät informatiivisuuden mutta saavuttavat maagisia merkityksiä (Sorokin 1994; Sorokin 1995). Järjellinen sana (neuvostosana tai klassisen venäläisen kirjallisuuden sana) muuttuu konseptualistien teksteissä sakraaliseksi tai rituaaliseksi loitsuksi.

Mainitsin jo liturgiaan osallistuvan tai askeesin harjoittajan välittäjän tai enkelin roolin, jota bysanttilainen apofaattinen teologia vaatii. Sorokin käyttää omista teoksissaan usein keinoa, jota voidaan kutsua enkelismiksi. Insestin, murhan, ulosteiden syömisen jne. kuvauksia ei ilmaista ainoastaan vieraannuttavasti, vaan hälväntävästi – ajatuksena lähes tuonpuoleinen asema, jonka mukaan kirjailijan tehtävä on ainoastaan välittää tietoa Toisesta. Nimenomaan sen ymmärtäminen, että välittäjänä kirjailija ei ole vastuussa tekstistään, sallii hänen olla naiivin karkea, ja jollain tapaa lukija saa mielihyvää tekstin röyhkeästä vastenmielisyydestä. Moskovalaiselle konseptualismille on ylipäättään tyypillistä nähdä kirjailija puhtaaksikirjoittajana, sitoutumattomana välittäjänä. Kannattaa muistaa, että venäläisen kirjallisuuden kuuluisa kirjuri, Gogolin novellin *Päällystakki* päähenkilö Akaki Akakijevitš Bašmatškin, joka tarkasti ja ruumiillisella riemulla kopioi viraston tekstejä, on yhtä aikaa heikkomielinen, kankeakielinen

ja alistettu. Jo henkilön etunimi viittaa sanaan *akakija* (kr.), pölyiseen pussiin, katoavaisuuden symboliin, jota piti käsisään vällan symboleiden rinnalla bysanttilainen keisari ilmestyessään alamaistensa eteen (Pantšenko 1984, 139).

Bašmatškin on ideaalinen välittäjä, joka nauttii oman kirjoittamisensa automaattisuudesta. Hän ei itse vaikuta tekstin sisältöön, vaan hänen tehtävänsä on ainoastaan huolehtia viestin tarkan välittymisen rituaalista:

¶¶ Siinä, tuossa puhtaaksi kirjoittamisessa, hänelle näyttäytyi jonkinlainen oma, monipuolinen ja miellyttävä maailmansa. Hänen kasvonsa ilmaisivat nautintoa... Eräs johtaja ... käski antaa hänelle jotain hieman tärkeämpää kuin tavanomaista puhtaaksi kirjoittamista. ... Tehtävänä oli ainoastaan muuttaa otsikko ja joissain kohdissa vaihtaa verbi ensimmäisestä persoonasta kolmanteen. Tämä aiheutti hänelle sellaisen työn, että hän oli aivan hiessä, pyyhki otsaansa ja lopulta sanoi: ”Ei, antakaa minun mieluummin puhtaaksi kirjoittaa jotakin.” ... Tämän puhtaaksi kirjoittamisen lisäksi, siltä vaikutti, hänen elämässään ei ollut mitään muuta. Hän ei ollenkaan ajatellut vaatteitaan. ... Kertaakaan elämänsä aikana hän ei kiinnittänyt huomiota siihen, mitä kadulla päivittäin tapahtuu. ... jos katsoikin jotakin, niin näki kaikessa omat puhtaat tasaisella käsialalla kirjoitetut rivinsä. Kirjoitettuaan kylliksi hän meni nukkumaan etukäteen hymyillen huomispäivä mielessään: jotakin Jumala huomennakin suo puhtaaksi kirjoitettavaksi... (Gogol 1952, 132–134.) [Suomennos: Sanna Keskinen]³

Mihail Ryklin korostaa Sorokinin kertoma-kirjallisuudelle ominaista piirrettä seuraavasti:

¶¶ Kirjailijan tekstejä lukiessa mielen valloittaa sellainen tunne, että ne ovat venäläisen kirjallisuuden jo tuttuun tekstien tarkkoja kopioita. Hänen kirjoitustyylinsä on aina aivan kuin jo kirjoitetun uudelleenkirjoittamista. Mielenkiintoista on se, että juuri tämä tarkka kopioiminen ilman lähes minkäänlaisia tunnesävyjä toimii kuin kone, joka tuhoaa omia ”prototyyppejään”: ne uudelleen

kirjoitetaan vain graafisesti, eräänlaisten kauno-kirjoitusmallien muodossa, ilman pateettisuutta. (Ryklin 1990, 55.)

Juuri tämä kylmä ja apaattinen etäisyys, joka muistuttaa välittäjäenkelin rauhallisuutta, Kristuksen tähden houkkien apatiaa ja välipitämättömyyttä oman kehon ja sen ulosteiden iljettävyyteen, kylmyyteen ja pahoinpitelyyn, on edellytys mahdollittoman kuvaamiselle. Postmodernismin kiinnostuksesta mitättömyyteen, muodottomuuteen, poikkeavuuteen ja iljettävyyteen tiedetään hyvin. Slavoi Žižekin mukaan mieltymys rumuuden poetiikkaan johtuu jumaluuden kaipuusta:

▼▼ [...] ensimmäinen reaktio ulosteisiin pyhässä paikassa on vihastunut kysymys: 'Mitä tämä on? Taidettako muka?' Juuri tämä negatiivinen reaktio, kokemus siitä, että esine ja sen olinpaikka ovat totaalisen yhteensopimattomia, auttaakin meitä hahmottamaan paikan erikoisuuden. (Žižek 2003, 52–53.)

Mainittakoon, että jo ensimmäiset kirkkoisät pohtivat tätä stilististä keinoa. Varhaiskristillinen esteettinen minimalismi ja rumuuden kategoriaan kohdistunut erityishuomio syntyi siitä, että kiistettiin ne antiikkiset käsitykset, jotka pitivät kauneutta jumaluuden välttämättömänä piirteenä. Jeesuksen ulkonäön kurjuutta ovat korostaneet erityisesti Tertullianus ja muut apologeetat (Bytškov 1991). Alun perin rumuus oli todisteena ihmisjumalan ihmisluonnon todellisuudesta, mutta ajan kanssa itse muodottomuutta ja rumuutta alettiin pitää pyhyyden ja yliluonnollisen läsnäolon merkkeinä. Dionysios Areopagita kirjoitti, että jumalankuva, joka ei ole ihmisen kaltainen, vastaa kuvailemattoman kuvaa paremmin, sillä sen vastaamattomuus viittaa siihen, että kuvailtu kohde on aineellisen ulkopuolelta.

▼▼ Pyhät kirjoitukset... osoittavat kunnioitusta eivätkä häpäise taivaallista arvoluokkaa kuvailemalla sitä ihmisen kaltaisessa muodossa ja tällä tavalla

näyttävät, että se on kaiken aineellisen ulkopuolella. En usko yhtenkään järkevän ihmisen kyseenalaistavan sitä, etteikö ihmisen kaltainen jumalankuva valistaisi mieltä vähemmän kuin sellainen jumalankuva, mikä ei ole ihmisen kaltainen. (Dionysios Areopagita 2002, 57.)

Nykypäivänä tällaiset jumalankuvat leimataan epäkristillisiksi tai herjaaviksi. Nykyaikaisen ja -kirjallisuuden kiinnostus apofatiikan ja houkkuuden tarjoamaan keinoon dekonstruoida rationaalinen ja itsenäinen ihminen törmää perinteiseen uskonnolliseen käsitykseen, joka ei tällaista salli. Muistuu mieleen taannoinen oikeudenkäynti, jossa Vladimir Sorokinia syytettiin pornografisen materiaalin levittämisestä, tai vielä kuuluisampi oikeudenkäynti, joka koski taidenäyttelyä *Ostorožno, religija!* (*Varokaa, uskonto!*) (Bodin 2009). Postmodernistien ja traditionalistien välistä konfliktia voidaan B. A. Uspenskin sanoin kuvata konventionaalisen ja ei-konventionaalisen lähestymistavan yhteen-törmäykseksi suhtautumisessa pyhään kieleen (Uspenski 1994). Konseptualistien suosiman konventionaalisen lähestymistavan mukaisesti mystistä kokemusta kuvaavan kielen ja itse kokemuksen välillä on periaatteellinen ero. Eikonventionaalinen lähestymistapa tarkastella pyhää kieltä on toisenlainen: kokemusta ei ole ilman sen kuvausta, oikea sisältö välitetään eteenpäin ainoastaan tiettyssä muodossa, joten hahmon vääristely tuhoaa alkuperäisen hahmon. Edellä mainituissa oikeudenkäynneissä tiettyjen merkkien ja kulttuuristen käsitysten dekonstruktioita pidettiin yrityksenä vääristellä kristinuskoa ja siksi tuomittavana.

Köyhän uskonnon ja historiallisen ortodoksisuuden normatiivisen perinteen välinen konflikti osoittaa, että nykyinen venäläinen yhteiskunta on siirtymässä maallisesta uskontokäsityksestä, jossa uskonto vaikuttaa vain henkilökohtaisella tasolla, postsekulaariseen uskontokäsitykseen, jossa kirkon erkaantuminen valtiosta yhdistyy uskovien aktiiviseen toimintaan politiikassa ja kulttuurin alalla sekä kirkollisten ja maallisten yhteisöjen kilpaileviin tulkintoihin.

Venäjistä suomentaneet venäjän kääntämisen opiskelijat Uljana Boikova, Margarita Gavri-lova, Anna-Maria Hakanen, Helka Heiskanen, Sanna Keskinen, Yana Klebanova, Tanja Pukonen, Aleksandr Tikka ja Natalia Zjablitseva (Helsingin yliopisto)

Viitteet

- 1 Artikkelin on suomennos julkaisusta Engström, Maria (2010), Apofaktika i jurodstvo v sovremennoi russkoi literature. – *Slovo: Journal of Slavic Languages and Literatures* 51, 129–140.
- 2 Esimerkkinä kyseisen teeman läsnäolosta populaarikulttuurissa tulee mainita elokuva *Saari (Ostrov)*, jossa Kristuksen tähden houkkaa päähenkilöä esitti *Zvuki Mu* -yhtyeen johtaja Pjotr Mamonov. Hän oli neuvostoajan lopun moskovalaisen undergroundin merkittävin henkilö, ja tuli tunnetuksi 1980-luvun puolivälissä ”houkkamaisista” performansseistaan.
- 3 Novellista on tehty useita suomennoksia, ks. esim. Gogol, N. 1991. *Päälystakki*. Novellikokoelma Pietarilaisnovelleja. Suom. Esa Adrian. Helsinki: Otava.

Lähteet

- Bodin, Per-Arne (2009), *Language, Canonization and Holy Foolishness: Studies in Postsoviet Russian Culture and the Orthodox Tradition*. Stockholm: Stockholm University.
- Bytškov, Viktor (1991), *Malaja istorija vizantijskoi estetiki*. Kijev: Put k istine.
- Caputo, John D. & Scanlon, Michael J. (eds.) (1999), *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques (1992), Pismo k japonskomu drugu. – *Voprosy filosofii* 4, 53–57.
- Dionysios Areopagita & Maksim Ispovednik (2002), *Sotšinenija. Tolkovanija*. Sankt-Peterburg: Aleteija.
- Engström, Maria (2004), *Heruvimskije pesnopenija v russkoi liturgitšeskoj traditsii*. Stockholm: Stockholm University.
- Epstein, Mihail (2006), *Slovo i moltšanije: Metafizi-ka russkoi literatury*. Moskva: Vysšaja škola.
- Epstein, Mihail (1994), *Vera i obraz*. Moskva: Ermitaž.
- Foucault, Michel (1994), *Slova i veštši: arheologija*

- gumanitarnyh nauk*. Sankt-Peterburg: A-cad.
- Gogol, Nikolai (1952), Šineĭ. – *Sobranije sotšinenii v šesti tomah*. Tom 3. Moskva: Gosudarstvennoje izdatelstvo hudožestvennoi literatury, 129–160.
- Goriševa, Tatjana (1991), *Pravoslavije i postmodernizm*. Leningrad: Izdatelstvo Leningradskogo universiteta.
- Habermas, Jürgen (1989), *The New Conservatism*. Cambridge: MIT Press.
- Kvjatkovski, Aleksandr (1966), *Poetišeski slovar*. Moskva: M.: Sovetskaja entsiklopedija.
- Lipovetski, Mark (1997), *Ruski postmodernizm. Ošerki istoričeskoj poetiki*. Jekaterinburg: Uralski gosudarstvenni pedagogičeski universitet.
- Losski, Vladimir (2003), *Bogovidenije*. Moskva: Izdatelstvo AST.
- Pantšenko, Aleksandr (1984), Smeh kak zrelišče. – *Smeh v Drevnei Rusi*. Red. D. S. Lihatšov, A. M. Pantšenko & N. V. Ponyrko. Leningrad: Nauka, 72–153.
- Prigov, Dmitri (1999), *Sobranije stihov*. Tom 3. Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 48. Wien. <http://verlag.kubon-sagner.de/zeitschriften/wiener-slawistischer-almanach.htm>.
- Prigov, Dmitri (2003), *Sobranije stihov*. Tom 4. Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 58. Wien. <http://verlag.kubon-sagner.de/zeitschriften/wiener-slawistischer-almanach.htm>.
- Ryklin, Mihail (1990), Literatura bez literatury (zametki sadovoda). – *Russkaja alternativnaja poetika*. Moskva: MGU.
- Sorokin, Vladimir (1994), *Roman*. Moskva: Tri kita.
- Sorokin, Vladimir (1995), *Tridtsataja ljubov Mariny*. Moskva: Izdanije P. Elinina.
- Svenungsson, Jayne (2002), *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*. Lund: Lunds Universitet.
- Uspenski, Boris (1994), Raskol i kulturni konflikt XVII veka. – *Semiotika kultury*. Red. Boris Uspenski. Moskva: Gnozis, 333–367.
- Ward, Graham (ed.) (2001), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Wiley: Blackwell.
- Ward, Graham (2000), *Cities of God*. London: Routledge.
- Živov, Viktor (1995), Osobnosti retseptsii vizantijskoj kultury v Drevnei Rusi. – *Ricerche Slavistiche* XLII, 3–46.
- Žižek, Slavoi (2003), *Hrupki absolut, ili Potšemu stoit borotsja za hristianskoje nasledije*. Moskva: Hudožestvennyi žurnal.
- Zubova, Ljudmila (2000), *Sovremennaja russkaja poezija v kontekste istorii jazyka*. Moskva: Novoje literaturnoje obozrenije.