

N:o 10

ORTODOKSIA

*Ὑποτόπωσιν ἔχε ὑγιαίνοντων λόγων
ᾧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας ἐν πίστει καὶ
γάαπη τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

2 Tim. 1:13.



Julkaisija:

Ortodoksisten Pappien Liitto



JOHANNES KASTAJA
Martha Neiglick — Platonoff, Helsinki

ORTODOKSIA

Julkaisija: ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

N:o 10	Toimituskunta: <i>Tapani Repo</i> (päätoimittaja) <i>Viktor Railas, Arvi Karpov</i>	Syyskuu 1956
--------	---	-----------------

Piispa Aleksanteri:

Ajatuksia Martasta ja Mariasta

Sekä kristillisen elämän käytännöllisen puolen korostajat että mietiskelevän kilvoittelemisen harrastajat etsivät tukea näkemyksilleen m.m. Jeesuksen suhtautumisesta Lasaruksen sisaruksiin heidän kodissansa käydessään. Katsantokantaansa puolustaessaan ensinmainitut vetoavat ylipäänsä siihen, ettei Jeesus tuominut palvelustoimissa puuhailevaa Marttaa, kun taas elämään askeettisesti perustuvalta voi kuulla Marian päässeen Jeesusta lähemmäksi.

Martan ja Marian toimintaa erillään, toisistaan riippumatta arvosteltaessa jälkimmäisen kannattajat pyrkivät yleistämään katsomuksensa kristillisen elämän normiksi, ja niin sanotun käytännöllisen kristillisyyden puoltajat ihannoivat Marttaa. Tällöin kumpikin väittelijäpuoli voi ajatella omalta kohdaltaan olevansa oikeassa.

Jeesus varoitti Marttaa liiallisesta huolehtimisesta ja hätäilystä. Marian seuraajille ilmoitettiin vain niiden olevan autuaita, jotka kuulevat Jumalan sanan ja sitä noudattavat.

Evankeliumissa mainitaan Jeesuksen rakastaneen Marttaa ja hänen sisartaan. Apostolien joukossa toimelias ja aloitekykyinen

Pietari suoritti tehtävänsä hiljaisen ja mietiskelevän Johanneksen rinnalla, jonka kanssa myös kävi Kirkastusvuorella ja uupui Getsemanen puistossa.

Oletetaan ettei apostoli Johannes tehnyt pitkiä lähetysmatkoja. On jäänyt varmuudella toteamatta, oliko hän perustanut yhtäkään alkukristillistä seurakuntaa, joskin seurakunnan vanhimpana toimi. Kuitenkin Johanneksen jumalallisesta julistuksesta kristi maailma on kiinnostunut yhtä paljon kuin Pietarin — Martan työstä.

Kristus hyväksyy kristillisen elämän molemmat toimintamuodot. Ylösnoustuaan hän ilmestyi haudallaan seisovalle mietiskelevälle Maria Magdaleenalle, liittyi ystäväysten seuraan heidän Jerusalemin äskeisistä tapahtumista puhellessaan. Ja hän tuli kalastajain luokse järven rannalle.

Jeesus tukee itsekseenolijaa, ja hän on työtätekevien keskellä.

Yksistään passiivinen ajattelemisen usein kiteytyy teorioihin, ja evankeliumin hengen elävöittämättä uutterakin toiminta voi iäisyysmielessä osoittautua vähäarvoiseksi. Martan ja Marian yhdistyneestä toiminnasta, jota oikea henki innoittaa, löydetään kokonaiskuva kristillisen elämän ihanteelle.

Luonteeltaan sisäänpäin suuntautuva harrastaa mieluummin ajatustyötä, kun taas käytännölliset tehtävät paremmin sopivat aktiivisesti toimintahaluisten suoritettaviksi. Ja samoin kuin teknillisissä tehtävissä tarvitaan asiantuntijoita, kaipaamme hengen asioissa johdatusta kokeneelta, joka kilvoitustietä alallaan erikoistuneena voi muita auttaa.

Kuitenkin Martta usein jatkaa sisarensa arvostelemista yhteiskunnan jäsenenä. Häneltä kuulee, että evankeliumi kutsuu aktiiviseen työhön ihmisen hyväksi. Jeesus toimi, hän ei sulkeutunut kammioon. Kristillisenä tehtävänä yksinomaan rukoileminen on abstrahoitua toimintaa, ajatuksiin eristäytyneen ihmisten yhteisistä riennoista poisvetäytymistä. Ankara askeetti ajattelee itseään, omaa iäisyyskohtaloansa, ja siinä tarkoituksessa pyrkii tietoisesti kuolettamaan suhteensa tämän elämän menoon ja toisiin ihmisiin surkastuen toisinaan sekä mieleltään että kyvyiltään.

Työtä tekemään valmistutaan. Vastaavasti kehittämällä henkiä ja ruumiillisia voimia opitaan työntekniikka. Tiedemies saattaa pitkäksi aikaa sulkeutua laboratorioonsa, jossa valmistavasti suorittaa kokeellista tutkimustyötä ihmiskunnan hyväksi. Hengen laboratoriossa, temppelein yhteydessä, Neitsyt Maria kypsyi vastatakseen jumalalliseen kutsuun tulla Herran äidiksi, ja kilvoittelamalla kammioissaan monet suuret persoonallisuudet ovat kasvaneet jakamaan hengellistä valoa kristikunnalle. Tarvinneeko mainita myös Jeesuksen vahvistuneen ja täyttyneen viisaudella puusepän vaatimattomassa asunnossa eläessään. Kolmeenkymmeneen ikävuoteensa asti hän oli tuntematon yleisölle, eikä mainitulta ajalta tiedetä hänen julkisesti vaikuttaneen yhteiskunnan hyväksi.

Kristus rukoili ja kehoitti seuraajiaan rukoilemaan. Apostoli neuvoo rukoilemaan lakkaamatta, mikä tietää mielentilan korkealla säilyttämisestä. Rukoileminen on kristillistä työtä, evankeliumin mukaista toimintaa rukoilijan omakohtaiseen lujittumiseen hengessä sekä auttava tekijä lähimmäisen hyväksi.

Mietiskelevä kilvoittelija etupäässä rukoilee. Hän voi rukouksensa hedelmiä odottaa yhtä oikeutetusti kuin maanviljelijä satoa pellostaan taikka toiminnastaan henkisen työn tekijä. Toisen hyväksi myötävaikuttaakseen hän käyttää samaa rukouksen tietä, jolla itsekin pyrkii Jumalan luokse. Käsitämme pyhittäjälle ylhäältä annetun ilmoituksen sisällön, jossa askeesielämän ylevimmälle tasolle kehittynyttä neuvotaan koko maailman puolesta rukoilemaan.

Rukoilija auttaa lähimmäistään, ja juuri sitä ei marttamielinen aina käsitä. Sanomalehdissä kirjoitettiin sveitsiläisen tiedemiehen keksineen fonetografi-nimisen koneen, jonka sähködynaamiset aivot, kuten kirjoituksessa sanottiin, muuntavat puheen tekstiksi. Kristilliset kilvoittelijat kokemusperäisesti vakuuttuivat siitä, ettei uskon rukous omakohtaisesti eikä toisenkaan puolesta kannettuna jää tuloksetta. Fonetografin selitetään kirjoittavan mitä siihen puhutaan, hyvän sekä pahan. Ihmisten iäisyyskohtaloita silmälläpitäen jumaluuden armon energia muuttaa rukouksen

sisällön »iäisyystekstiksi». Siitä johtuukin, ettei Jumalalta tule aina vastausta odotettuna ajankohtana tai nimenomaan siinä muodossa, missä on toivottu avun ilmentyvän.

Simon Pietari säilyi lankeemuksessaankin. Jeesus oli rukoillut ettei opetuslapsen usko raukeaisi tyhjään. Tietenkin Jeesus ihmisenä rukouksellisesti tuki apostolia, Jumalana hänen ei tarvinnut rukoilla. Tuloksellisesti rukoilivat evankeliumissa mainitut kanaanilainen vaimo tyttärensä ja sadanpäällikkö palvelijansa puolesta. Kirkkomme perintätieto säilyttää paljon esimerkkejä rukouksen vaikutuksesta toisen hyväksi.

Niinpä egyptiläinen pyhittäjä Paisios Suuri rukoili entisen oppilaansa puolesta, joka solmittuaan avioliiton juutalaisnaisen kanssa luopui Kristuksesta. Ilmoittaakseen rukouksen suuren syntisen edestä hyväksyneensä Herra ilmestyi pyhälle kilvoittelijalle ja kysyi, miksi hän rukoilee luopion puolesta, joka hylkäsi Herransa. Paisios vastasi: Herra, sinä olet armahtavainen, anna hänelle anteeksi. Ja Herra sanoi: Paisios, rakkaudessa sinä pyrit kaltaisekseni.

Näinäkin päivinä koemme rukouksellisen avun tehokkuutta toisen hyväksi. Eräässä aikakausijulkaisussa kirjoittaja kertoo ulkomailta palattuaan käyneensä tervehtimässä vanhaa työtoveriaan, jolta m.m. tiedusteli, oliko hänellä erikoista huolta kannettavanaan.

— Suru on ahdistanut mieltäni, vanhus vastasi. Lapseni viettävät siveetöntä elämää ja siitä paljon kärsivät. Olen herkeämättä rukoillut heidän puolestaan.

— Ja apua ei ole tullut?

— Ei vielä. Odotan sitä.

— Olet tietenkin toiminut heidän hyväksensä, kyselijä jatkoi.

— Niin, hyvää tahtoa on minulla ollut, mutta vaikutuskykyä puuttuu. Ja kun mahdollisuuksia asian auttamiseen ilmeni, esti lasteni haluttomuus yritykseni. Tunnen voimattomuuteni, mutta silloinhan avautuu tie luottamukselle Jumalaan.

— Siis tunnet rauhoittuneesi?

— No, ei nyt aivan niin, mutta sen sijaan että toivottomasti

tuskittelen ja pelkään pahaa yhä tapahtuvan rukouksellisesti odotan parempaa. Onhan olemassa hyvän lähde, josta apu luvaan. —

Kertoja lopettaa kirjoituksensa:

— Ystäväni kuoli, Muutaman ajan kuluttua vaikean kriisin jälkeen alkoi hänen lastensa oloissa ilmetä muutosta. Nyt he koettavat elää siveellisesti kunnollisina ihmisinä. —

Eivät kaikki ole Marttoja, ja verrattain harva seuraa Marian tietä. Jumala itsekutakin kutsuu sopivaan tehtävään hyväksyen työtätekevien erilaiset harrastusmuodot. Martta suotta moittii sistersartaan. Ja Marian olisi ymmärtämyksellä suhtauduttava Marttaan. Jeesuksen sanat: Tulkaa ja omistakaa valtakunta... sillä minun oli nälkä, ja te annoitte minulle syödä, kuuluvat ensisijaisesti marttamieliselle työntekijälle. Tarpeettoman huolellisesti viereisellä tiellä olevia kuoppia tarkkailtaessa voi kompastua kuljettavana olevalla polulla.

Käsitteellisen eroavaisuuden ohella Martta saattaa tunnesyistäkin olla tyytymätön Mariaan. Tiedämme vaikeudet Jumalan johdatukselle tinkimättä antautuaksemme, ja yhtä vaikea on jumalalliseen huolenpitoon uskoa kärsivät omaisemme taikka läheiseksi tulleen ihmisen kova kohtalo. Ollessamme avuttominaikin mieleemme tekisi heidän hyväksensä toimia. Martta toivoisi sisarensa palvelevan hädänalaista itsensä rinnalla. Puuhailun ilmapiirissä työskentelemään tottuneena häneltä Marian rukouksellisesti ilmaisema rakkauden osoitus jää huomaamatta.

Jeesus puhui Pietarin elämän kohtalokkaista loppuvaiheista. Evankeliumissa ei mainita, millä tavoin puhe oli apostoliin vaikuttanut, vaan siinä kerrotaan, että nähtyään ystävänsä ja työtoverinsa hän huolestuneena kysyi: Herra, kuinka sitten tämän käy? Toimekkaana hän oli valmis suojelemaan ystäväänsä mahdollisilta vaaroilta, samoin kuin yritti paljastetuin miekoin puolustaa Opettajaansa vangitsijajoukon hyökätessä. Myöhemmin, ylistäessään Jumalaa kaittaviensa puolesta, jotka uudestisyntyneinä elävään toivoon saavat riemuita kirkastuneella ilolla, Pietari käyttää toisenlaista kieltä. Hän kirjoittaa: Häntä, Jeesusta,

te rakastatte, vaikka ette ole häntä nähneet, häneen te uskotte, vaikka ette nyt häntä näe. Apostolin kokeellisesti saavuttama luja luottamus Jumalaan syvensi hänen uskonnollista näkemystään. Hänessä Martan ja Marian katsomukset yhtyivät toisiinsa.

— Antakaa keisarille, mikä keisarin on, ja Jumalalle, mikä Jumalan on. — Kristityn on tehtävä työtä, ja hänen on ajateltava. On rukoiltava, ja on toimittava. Aluksen alaosan ollessa vedessä ja rungon yläpuolen vedenpintaa korkeammalle kohotessa ohjataan sen kulkua kohti määräpaikkaa.

Luojansa suunnittelemana ihmiskunta muodostaa elävän organismin. Siinä eri jäsenten on toimittava yhteisen hyvinvoinnin edistämiseksi. Omalta osaltaan Maria enimmäkseen tekee sisäistä työtä. Rukoillessaan hän myös vaikuttaa ihmiselämään ajatusten metafyyssillisellä alalla. Martta toteuttaa kutsumuksensa etupäässä käytännöllisessä työssä. Apostoli huomauttaa, että rakennustyössään katsokoon kukin, kuinka hän rakentaa, s.o. missä mielessä kulloinkin tehtävänsä täyttää. Työmuodot katoavat, jäljelle jäävät työhön kannustava motiivi ja tekoja seuranneet elämykset. Niitten kokonaissumman vaikutuksesta luonnostuneessa mielentilassa sisäinen ihmisemme siirtyy tulevaisen vastaavanlaisiin oloihin.

Résumé:

L'humanité est selon la pensée du Créateur un organisme vivant. Ses membres particuliers doivent s'appliquer à accroître le bien-être de tous. Pour sa part Marie accomplit sa tâche en silence. Ses prières ont une influence d'ordre purement métaphysique. L'oeuvre de Marthe, par contre, est pratique surtout. L'apôtre nous rappelle, qu'en travaillant chacun devra considérer pour soi, quel est son labeur et en quelle manière il peut parvenir en chaque occasion à remplir sa tâche. Les moyens employés sont de nature fugitive. C'est le motif stimulant et les états de conscience qui en résultent, qui restent à jamais. Formée par tout ceci en entier, l'âme passe aux états futurs, qui n'en sont qu'une conséquence toute naturelle.

Sana tuli lihaksi

(Joh. 1:1—18. Raamatuntulkinta ort.-lut. ylioppilasleirillä
Järvenpäässä kesäk. 3 p:nä 1956)

Käsiteltävänäimme oleva Johanneksen evankeliumin n.s. prologi, eli alkulause tai johdanto, on Uuden testamentin merkillisimpiä ja ihmeellisimpiä tekstejä. Se on itsessään ehyt kokonaisuus, mutta liittyy kiinteästi seuraavaan esitykseen, joka välittömästi jatkaa siitä ja edellyttää sen olemassaoloa. Sitä ei siis voi ajatella myöhemmin kirjoitetuksi ja jälkeinpäin evankeliumin alkuun liitetyksi, vaikka me nykyisin tavallisesti sepitämme kirjojemme esipuheet viimeiseksi, kun muu teksti jo on ladottu. Monet ovat tosin otaksuneet, että Johanneksen prologi olisi syntynyt siihen tapaan, koska se kirjallisen taituruuden mestarinäytteenä kiteyttää muutamaaan lauseeseen kaiken sen, mitä seuraavat kaksikymmentä lukua sanovat. Mutta lähempi tarkastelu osoittaa, ettei alkupuhe suinkaan ole yhteenveto seuraavasta, vaan pikemminkin elävä liturginen runoelma, joka pulppuaa ja herättää ajatuksia, väläyttää aavistuksia ja osoittaa, mihin suuntaan seuraava esitys on kulkeva. Prologi ei siis ole jälkeinpäin tehty yleistys, vaan lähtökohta. Se, mitä siinä sanotaan, esitetään varsinaisessa evankeliumissa uudelleen, laajemmin. Senthäden evankeliumi on prologin paras kommentaari ja tulkinta. Mutta vaikka vasta evankeliumin valossa voi täysin ymmärtää sen alkupuheen, voi toisaalta sanoa, että vain se, joka on oikein käsittänyt prologin, on saanut käteensä avaimen kaikkiin Johanneksen evankeliumin aarrekkammioidiin. Prologi ja evankeliumi siis edellyttävät ja selittävät toisiaan. Niitä on aina tutkittava rinnan.

Joh. 1:1—18 jäsentyy viiteen kappaleeseen tai kohtaan: j. 1—5, 6—8, 9—13, 14—17, 18. Suomalainen kirkkoraamattu ei tosin

erota viimeistä näistä jakeista eri kappaleeksi, mutta senkin alkukirjaimen pitäisi olla lihavalla painettu. Ajatuksen kehittelyn kannalta on sanottava, että esitys näissä viidessä kappaleessa ei etene suoraviivaisesti, vaan rytmillisesti vuorotellen. Ensimmäinen, kolmas ja viides kohta ovat sisällöltään lähinnä »dogmaattisia», toisen ja neljännen ollessa pääasiallisesti historiallisia. Edellinen ryhmä puhuu siitä, mikä on, jälkimmäinen siitä, mikä on tapahtunut. Toinen kappale kertoo Johannes Kastajan, neljäs Jeesuksen esiintymisestä. Mutta historia ei ole samaa kuin kronikka. Sen tapahtumat ovat määrättyssä mielessä ymmärrettyjä, tulkittuja tapahtumia, ja tulkinta lähtee aina jostakin perusedellytyksestä. Tämän Johannes näyttää käsittäneen. Hän mainitsee ensin historian edellytykset, vasta sitten hän kuvaa sen tapahtumia. Ja hänen edellytyksistään lähtien historia ilmenee pelastushistoriana. Johannes Kastaja ei ole parannussaar-naaja yleensä, yksi monien joukossa, eikä Jeesus vain hänen seuraajansa, häntä suurempi ja kenties kaikkien aikojen suurin julistaja ja ihminen, vaan molemmilla on kaikkiin muihin vertaamaton merkityksensä ja olemuksensa. Johannes Kastaja on Jumalan lähettämä mies, Jeesuksen tien valmistaja, ja Jeesus on Jumalan täydellinen ilmoitus. Tätä ei voi todeta pelkästään historian tapahtumista. Se nähdään uskon silmillä. Sentähden onkin tässä yhteydessä ensin puhuttava uskon maailmasta, joka on Jumalan maailma. Vain sieltä käsin avautuu historia, osoit-tautuen ei ihmisten, vaan Jumalan historiaksi — pelastushisto-riaksi. Juuri tämä uskon ja historian yhteenpunoutuminen on prologin — ja evankeliumin — ominaisin piirre. Se tekee ne vai-keiksi selittää, mutta se luo samalla niiden ammentamattoman rikkauden, jota emme voi koskaan kyllin ihmetellä.

Seuraavassa, aivan lyhyessä esityksessä selitys rajoittuu muu-tamiin näkökohtiin, jotka eivät edes pyri tyhjentävään tulkin-taan, vaan pikemminkin tyytyvät valmistavaan, tulkittavan koh-dan yleiseen luonnehtimiseen.

I. Sana, j. 1—5.

Evankeliumin ensimmäinen sana on »alussa». Tämä ei tarkoita historian ensimmäistä alkua, vaan sitä mikä on ennen kaikkea historiaa, riippumatta kaikesta ajanlaskusta, ennen aikaa ja ulkopuolella maailmaa. »Alussa» oli siis Sana. Sen pitemmälle kirjoittaja ei spekuloi. Hän ei kysy: Mikä oli ennen Sanaa? Sillä ennen »alkua» ei ollut aikaa. Gnostikot tosin tiesivät, että silloin oli »vaitiolo», *siigee*, ja heidän täytyi selittää, miten Sana syntyi. Johannes sen sijaan sanoo, että Sana oli Jumala, ja ettei sillä sen tähden ole syntynsä syytä eikä historiaa. Näiden toteamusten tarkoitus selviää hieman myöhemmin. Johannes haluaa sanoa lukijoilleen, että *Jeesus* on Sana. Mutta jotta he ymmärtäisivät, mitä sillä tarkoitetaan, on heille etukäteen annettava ainakin aavistus siitä, mitä Sana on.

Johanneksen lähtökohtana ovat Vanhan testamentin kirjoitukset. Hänen evankeliuminsa alkaa samalla sanalla kuin Ensimmäinen Mooseksenkirja, vaikka tämän sanan sisältö hänellä onkin toinen. Myös hänen käsityksensä Jumalasta lähtee Vanhan testamentin näkemyksistä: Jumala tosin ilmoittaa itsensä ihmisille, mutta häntä ei voi nähdä kuolematta. Monessa Vanhan testamentin kertomuksessa hurskaat »kuulevat» Jumalan äänen, vaikka eivät saa »nähdä» häntä. Nyt Johanneskin sanoo, ettei kukaan milloinkaan ole nähnyt Jumalaa, ja se merkitsee, ettei kukaan myöskään ole näkevä Jumalaa (j.18). Sillä Jumala ilmoittaa itsensä vain Sanassa. Mutta toisin kuin Vanha testamentti, Johannes puhuu Sanan »näkemisestä»: Sana on siis muuta kuin Jumalan ääni, jonka hyvinkin voisi kuulla häntä itseään näkemättä. Täten ilmoitukseen sisältyvä paradoksi kärjistyy: Jumalaa ei voi nähdä, mutta me »näemme» hänet hänen Sanassaan. Hän on meille olemassa vain ilmoituksessaan, mutta hänen ilmoituksessaan me kohtaamme hänet itse. Me elämme historiassa. Sentähden ilmoituksenkin täytyy tapahtua historiassa, Johannes Kastajassa ja Jeesuksessa, siitä huolimatta että Sanalla ei ole historiaa. Kun Jumala ei ilmaise itseään meille

välittömästi, me emme voi puhua hänestä »itsestään». Mutta tunnemme Sanan ja voimme puhua Jumalasta puhumalla Sanaasta, ja vain siten.

Jumalan ensimmäinen ilmoitus meille tapahtui hänen luomistyössään. Hän loi sen maailman, jolle hän aikoi ilmoittaa itsensä. Siksi kaikki saikin syntynsä Sanan kautta. Ilmoituksen vastaanottaminen edellyttää elämää. Sen tähden luomisessa vaikuttava Sana luo elämää, ja luotu maailma on elävä maailma, joka voi ottaa vastaan elävän Sanan elämän sanana. Elämä on siis ilmoituksen ilmapiiri. Johannes käyttää siitä myös sanaa »valkeus». Sekin liittyy luomiskertomukseen, sillä Jumalan ensimmäinen luomis-sana oli »Tulkoon valkeus». Tässä yhteydessä valkeudella on sama merkitys kuin elämällä. Se on ikäänkuin se ilmapiiri, se ihmistä ympäröivä valoisuus, jossa hän elää ja liikkuu, jossa hän kuulee Jumalan äänen, näkee Jumalan Sanan, näkee itsensä Jumalan eteen asetettuna ja löytää tien ikuiseen elämään, ikuisen valkeuteen. Siinä mielessä Jeesus on »Valkeus» (ei »valolähde»), elämän valkeus, elämää antava valkeus. Hän loistaa nyt, kuten ensimmäisenä luomispäivänä maailman pimeydessä. Sama valkeus samassa pimeydessä, pimeyden ja kuoleman voittajana.

II. Johannes Kastaja, j. 6—8.

Nyt seuraa aivan lyhyt Johannes Kastajan maininta. Hän oli »mies», siis ihminen, ei Jumala eikä Sana eikä valkeus. Mutta hän oli Jumalan lähettämä ja kuului siis Jumalan historiaan, pelastuksen historiaan. Siinä ominaisuudessaan hänellä oli tieto valkeudesta ja hän saattoi todistaa siitä, suunnata ihmisten kasvot siihen, täyttää heidät odotuksella (vrt. j. 15). Tämä lyhyt kertomus Johannes Kastajasta ei siis ole pelkkä kronikka. Sekin valottaa pelastushistorian salaisuuksia.

III. Valkeus ja maailma, j. 9—13.

Johannes Kastajalle annettu tehtävä oli sinänsä todistus siitä, että jotakin oli tapahtumaisillaan: Valkeus oli tulossa maailmaan. Jumalan ilmoitus oli avautumaisillaan. Kun maailma oli luotu

Sanan kautta ja Sana nyt oli tulossa, saattoi maailmalta odottaa, että se tuntisi luojansa, tuntisi Sanan. Mutta se sulkeutui häneltä, sulkeutui omaan itseensä, pimeyteen. Valkeus on tässä henkilö Siksi siitä ei voi puhua epäpersoonallisesti, eikä siihen voi suhtautua epäpersoonallisesti. Sen tunteminen ei ole pelkkää tietopuolista jonkin asian toteamista, vaan persoonallista tuntemista, joka ilmenee tunnustamisena ja tunnustautumisena. Joka tulee omaistensa luo, odottaa, että he tunnustavat hänet omaisekseen. Mutta vaikka ihmisten luojansa omaisuutena ja luomuksena, olisi pitänyt tuntea luojansa, he eivät tunnustautuneet häneen, vaan työnsivät luotaan hänen ilmoituksensa. Mutta työntäessään pois Sanan he kadottivat mahdollisuuden Jumalan tuntemiseen. Tosin eivät kaikki menetelleet siten. Poikkeuksia oli. Näissä poikkeuksissa piilee kristinuskon voiton tietoisuus. Mutta samalla sen traagikka — että kristikunta on vain poikkeustapauksista syntyisin. Niistä, jotka ottivat Sanan vastaan, sanotaan, että he saivat voiman uskon kautta tulla Jumalan lapsiksi. Heillä on täysi syy riemuita siitä, että he ovat noita poikkeuksellisia ihmisiä. Mutta ei syytä ylpeillä. Sillä he eivät ole sitä omasta päätöksestään tai tahdostaan, vaan Jumalasta. Usko ja uusi syntyminen ovat saman asian eri puolia.

IV. *Jeesus Kristus, j. 14—17.*

Kaikki edellä sanottu on valmistusta seuraavaan, keskeiseen ja ratkaisevaan toteamukseen: Sana tuli lihaksi, *ho lógos sarks egéneto, verbum caro factum est*. Tässä on suurin ihme. Ikuisuus astuu ajallisuuteen, se, mikä on, tapahtuu. Ääretön Jumala sisällyttää itsensä historiaan, sen rajoitukseen ja mahdollisuuksiin. Nykyisin puhutaan kernaasti maailman sekularisoitumisesta. Tässä voi syystä puhua Jumalan sekularisoitumisesta, jonka ansiosta maailma pyhittyi. Ikuisuus esiintyi ajallisuutena, ajallisuus muuttui ikuisuudeksi, ja meillekin avautui iankaikkinen elämä.

Tätä kaikkea me tietysti emme voi järjellämme käsittää. Sitä on koetettu havainnollistaa monellakin eri tavalla, esim. siten,

että ihminen voi ikäänkuin nähdä ajallisuuden läpi ja siten sen takaa tähtyä Jumalan kirkkautta. Mutta sellainenkin selitys näyttää olevan ristiriidassa Johanneksen sanaan, ettei kukaan ole nähnyt Jumalaa. Sana ei ole lihan takana, vaan itse lihassa. Juuri siinä se on nähtävä. Johanneksen evankeliumin pääpaino onkin tämän näkemisen tähdentämisessä; Jeesuksessa on nähtävä Sana. Siksi se ei korosta kuulemista, ei kerro mistään Jeesuksen sanomasta, jota pitäisi kuulla ja johon pitäisi uskoa. Usko on päinvastoin juuri näkemistä, Sanan näkemistä, joka avaa uuden todellisuuden, valkeuden, jossa uskova vaeltaa niin uudessa tilassa, että siitä käytetään nimitystä uudesti syntyminen. Sen jälkeen ihmisen tilanne on toinen, hän itse on jotain muuta kuin aikaisemmin. — Vielä kerran on korostettava, että tämä on käsittämätön ihme. Mutta se voidaan todeta tapahtuneeksi. »Hänen täyteydestään me kaikki olemme saaneet, ja armoa armon päälle», on seurakunnan riemullinen tunnustus siitä.

V. Ilmoitus, j. 18.

Edellisestä voisi ehkä erehtyä päättelemään, että Sanan lihaksi tulemisen kautta tilanne olisi siinä määrin muuttunut, että me nyt näkisimme Jumalan kasvoista kasvoihin. Sentähden Johannes painaa lukijainsa mieliin, ettei niin ole asian laita: »Ei kukaan ole Jumalaa milloinkaan nähnyt.» Me emme siis liioin voi uskoa silminnäkijäin uskon nojalla. Jeesuksenkaan merkitys ei ole siinä, että hän olisi nähnyt Jumalan ja kertonut hänestä, niin että me nyt eläisimme Johanneksen todistuksen varassa, joka selostaa meille, mitä Jeesus kerran on kertonut aikalaisilleen Jumalasta. Jeesuksen merkitys on toinen. Joka näkee hänet, näkee Isän. Meidänkin on siis nähtävä hänet ja vaellettava hänen valkeudessaan. Jeesuksen vaatimukseen, että häneen on uskottava, sisältyy uskon omakohtaisuuden vaatimus. Meidänkin on uskottava omakohtaisesti. Mutta siitä huolimatta me emme pääse silminnäkijäin uskon ohitse. Sillä Sana tuli lihaksi ja antoi sen kautta historialle realiteetin, jota sillä muuten ei olisi. Johanneksen historia on meidän historiaamme. Kun me tämän historian henkilössä, Jeesuksessa,

näemme lihaksi tulleen Sanan, silloin tämä historia hämmästyneen katseemme edessä saa uudet mittasuhteet ja sulkee meidätkin Jumalan pelastushistorian sisälle ja hänen armonsa voima-
piiriin.

Deutsches Referat:

Die kleine Studie geht davon aus, dass der Prolog der Keim des folgenden Evangeliums ist und dass dieses darum als die erste Auslegung des Prologs anzusehen ist. Der Prolog besteht aus fünf kleinen Einheiten (1, 1—5, 6—8, 9—13, 14—17, 18), von denen die erste, dritte und fünfte »dogmatischen«, die zweite und vierte »historischen« Inhalts sind. Daruch wird der Prolog als eine »Übersicht« der Geschichte der göttlichen Selbstoffenbarung, der Heilsgeschichte, gezeigt und darf weder einseitig metaphysisch noch rein historisch ausgelegt werden. Dasselbe gilt dann vom dem Evangelium.

Johannes Suhola:

Traditio

(Ekumenisessa kokouksessa Hampurissa 10.6.56 pidetty alustus)

Esitellessäni ortodoksisen kirkon oppia toisuskoiselle kuulijakunnalle tulisi minun, kuten opettajan, tuntea hieman kuulijoiden aikaisempaa pohjaa. Tässä tunnen kohtaavani vähän vaikeutta, ja vasta esitykseni loppuvaikutelma antanee itsekullekin teistä vastauksen kysymykseen, missä määrin lähtökohtani on ollut oikea.

Tehtävämme on tällä kertaa kosketella kirkkomme oppia raamatusta ja traditiosta. Tradition saattamiseksi lähemmäksi yleistä ihmiskunnan elämää ja itsekunkin omaa elämää on paikallaan palauttaa mieleen ne suunnattomat kulttuurisaavutukset, jotka ovat syntyneet vuosituhansien kuluessa sukupolvien ja yksityisten ihmisten rakentaessa edellisten polvien laskemalle pohjalle. Kuinkahan pitkälle ihminen pääsisi, jos hänen tulisi itsensä keksiä kaikki nykyaikaisen kulttuurin saavutukset? Jo siinäkin on kyllin, että oppii esim. puhumaan eräitä valmiiksi kehitettyjä ja taitavasti opetettuja kieliä tai ymmärtämään jonkin koneen rakennetta ja toimintaa. Yksityinen ihminen tuopi lopulta hyvin vähän uutta ihmiskunnan sivistyselämään. Sillekin uudelle, mikä on keksitty, voidaan aina huolellisen tutkimisen jälkeen löytää jokin aikaisempi esikuva. Näin ollen voimmekin todeta, ettei ole enää mitään uutta auringon alla. Totuus on olemassa jo ennen meitä eikä se muutu siitä, että me ymmärrämme sitä väärin tai epätäydellisesti. Se on objektiivisena olemassa ja tehtävämme on pyrkiä sitä vähitellen ja nöyrin mielin valtaamaan itsellemme. Traditiota voimme pitää kaiken rakentavan kulttuurin pohjana ja koossapitäjänä.

Mutta traditio on myös tunnepitoinen. Kuta vanhempi perinne on, sitä enemmän me sitä kunnioitamme ja ihailemme ja sitä

hartaammin siihen suhtaudumme. Kansojen yhteinen tai yksityisen ihmisen kaikille muille ehkä täysin arvoton perinne saattaa muodostua elämän kalleimmaksi aarteeksi, jonka puolesta saate-taan uhrata oma elämäkin.

Perinteiden vaalimista pidämme yleensä arvokkaana asiana, mutta vanhoillisuutta hiukan vieroksumme. Näiden välillä on kuitenkin hyvin vaikea vetää selvää rajaa. Vain kummallakin puolella esiintyvät äärimmäisyydet erottuvat selvemmin toisistaan. Elämän kirjajaan kokonaisuuteen kuuluvat yhtä tärkeinä tekijöinä kummatkin, sekä modernit että vanhoilliset. Meissä ihmisissä on aina ollut ja tulee olemaan sekä vanhanaikaisia että uudenaikaisia, kuten on erilaisia luonnetyyppejä, ja varmaan niin pitääkin olla.

Erilaiset kirkot ja uskonnolliset suunnat ovat tässä suhteessa verrattavissa eri ihmistyyppeihin. Ortodoksinen kirkko edustaa tämän mukaan vanhoillisuutta. Mutta sillä ei ole kuitenkaan vanhoillisuus itsetarkoituksena, vaan keinona, jolla jumalallinen ilmoitus on koostunut, säilynyt ja tullut tulkituksi. Se on teologisen ajattelun pohja ja tuki, ei ajatuksen vapautta, vaan sen mielivaltaa vastaan. Sen tarkoituksena on kirkon opin hengen puhtaana säilyttäminen. Ilman traditiota ei olisi dogmatiikkaa, joskin harhaopeilla on myös osuutensa kirkon opin syntymiseen. Traditioon perustuu myös raamatun kaanon.

Tradition tutkimisen vaikeutena näyttää olevan se, että sitä erotetaan kahta lajia. Traditio sanan ahtaassa merkityksessä on Jumalan ilmoituksena samanarvoinen Pyhän Raamatun kanssa ja sisältyy varsinaisesti nikealais-konstantinopolilaiseen uskontunnustukseen ja seitsemän yleisen kirkolliskokouksen dogmaattisiin päätöksiin. Laajemmassa mielessä traditioon kuuluvat muut vanhat uskontunnustukset, muut kirkolliskokousten päätökset, vanhat liturgiat, kirkkoisien ja opettajien teokset, marttyyriaktat ja kirkon käytännöllinen elämä, kuten pyhät ajat ja paikat, pyhät menot ja yleensä kaikki, mikä on säilynyt jumalanpalvelussäännöissä. Yksinpä ikonitaidekin ilmaisee katselijalle kirkon tradition. Traditio ahtaassa mielessä on muuttumaton, mutta

laajassa mielessä voi vaihdella ajan ja paikan mukaan. Tällaisia ovat esim. kanoniset ja liturgiset kysymykset. On siis väärin käsitellä esim. ajanlaskukysymystä, kirkollisia juhlia ja asketismia, pyhien kuvien kunnioittamista, raamatunkäännöksiä, rituaalisia menoja yms. dogmaattisiksi kysymyksiksi eli traditioksi ahtaassa merkityksessä. Tähän traditioon pitäytyminen on ohjeellinen, kuten Pyhä Raamattukin ja niin ollen välttämätön pelastusta varten sekä muuttumaton. Laajasti käsitettynä traditio taasen on pikemminkin kasvattajan ja opastajan asemassa. On hyvä ja turvallista seurata tätä kaikissa elämän vaiheissa. Tämän lisäksi ei kielletä yksityistäkään mielipidettä, mikäli se ei ole ristiriidassa Jumalan ilmoituksen kera. Tämä näin joustava vanhoillisuus ei liene muuta kuin järkevä keskitie piintyneisyyden ja teologisen anarkismin välillä, sokean auktoriteetin ja pelkän egosentrisyyden välillä. Kirkko Pyhän Hengen täyttämänä on ortodoksisen uskovaisen auktoriteetti, mutta hänen velvollisuutensa on käyttää voimiensa mukaan omaa järkeään totuuden ymmärtämisessä. Tässä näemme synergistisen tendenssin, kuten armo-opissakin. Inhimillisen ja jumalallisen välillä ei näin ollen ole suurta eroa, ja se pienenee sitä mukaa kuin ihminen kasvaa hengellisessä elämässä. Jos hylkäisimme kirkon auktoriteetin ja tradition primäärisyyden ja ottaisimme henkilökohtaisen ymmärtämisen kaiken teologisen opin pohjaksi, odottaen jumalallista kirkkastamista ajatuksillemme, niin yhtä paljon silloinkin olisimme tekemisissä jumalallisen ja inhimillisen sekoituksen kanssa. Ero on vain siinä, että ihmisen oma järki tulisi tällöin primääriseksi ja traditio sekundääriseksi, siis päinvastoin kuin ortodoksisen kirkon opin mukaan.

On paikallaan katsella hiukan traditiota myös Pyhän Raamatun valossa. Tavallisimmat raamatunkohdat, joihin tämä oppi perustetaan, ovat Joh. 20:30; 21:25; Ap.t. 1:3; 20:35; 2 Tim. 1:13.

Kysymys traditiosta on eräs tärkeimpiä ja mielenkiintoisimpia sekä eniten väittelyä herättäneitä kysymyksiä. Niinpä venäläinen teologi Homjakov sanoo: Protestantit sanovat raamattua pyhäksi. Mutta millä oikeudella he näin sanovat? Miksi he antavat abso-

luuttisen arvon uskon asioissa kirjalle, joka on vain erilaisten kirjojen kokoelma, erilaisten, usein epävarmojen tekijäin kirjoittama? Miksi pyhän Markuksen tai Luukkaan nimi on luotettavampi kuin Papiaan tai pyhän Kleemensin tai Polykarpoksen? Vai johtuuko raamatun arvo siihen sisältyvästä puhtaasta opista? Mutta silloin täytyy olla jokin, joka määrää opin puhtauden ja joka on ennen raamattua olemassa. Ainoastaan kaanon määrää raamatun pyhät kirjat eikä hienoinakaan logiikka saa ryhtyä erottamaan kaanonin kirkosta.¹⁾ Metropoliitta Filaret niinkään huomauttaa protestantteja vastaan, että he hyljäten kaiken tradition uskon totuuksien määrittelyssä ja jättäen sen jokaisen omaksi asiakseen, ovat viehättyneet menemään liian pitkälle kiistelyssään paavin dekreettejä vastaan.²⁾ Suomalainen ev.luterilainen professori O. Tiililä taas muuten ansiokkaassa teoksessaan »Kristilliset kirkot ja lahkot» kirjoittaa tähän tapaan: »Ortodoksisen kirkon oppi traditiosta on subjektivismille altis riippuen siitä, miten kirkon ääntä tulkitaan. Sitä paitsi jo se, että esim. vanhoista liturgioista, paastoista, juhlista, jopa kirkkorakennuksista puhutaan samassa hengenedossa kuin ilmoituksen pyhimmästä lähteestä, osoittaa luterilaisen tajunnan mukaan, että tämä oppi on sekottamassa paljon inhimillistä jumalalliseen totuuteen.³⁾

Käsitys traditiosta on suuresti riippuvainen myös kirkko-käsityksestä, johon tässä emme voi kajota.

Miten eri tavoin kirkot ja uskonnolliset suunnat ymmärtänevätkin tradition ja miten siihen suhtautunevatkin, käytännössä ne ovat pakotetut ottamaan siitä tukea ja hyväksymään sen. Erikoisesti luterilainen kirkko näyttää vähitellen muuttuvan traditio-naaliseksi kirkoksi, kun Lutheriin vedotaan yleisenä auktoriteettina ja jo vuosisatoja vanhana tämäkin kirkko on jäsenissään epäilemättä ehtinyt muodostua jo tunnepitoiseksikin. Ei kysellä vain, onko luterilaisuus oikea vai väärä oppi, vaan siihen tahdo-

1) Stefan Zankov, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, s. 72, Berlin 1928.

2) Filaret: *Dogmatitsheskoje Bogoslovije*, s. 14. SPB. 1882.

3) Osmo Tiililä: *Kristilliset kirkot ja lahkot*, ss. 61—62, Helsinki 1945.

taan kuulua myös sen vuoksi, että se on rakkaaksi käynyttä henkistä perintöä. Usein onkin niin, että sydän sanelee totuuden perustelut järjelle. Traditio uskonnollisessakin mielessä on yhtä paljon sydämen kuin järjen asia.

Deutsches Referat:

Unsere moderne Kultur ist gänzlich auf Tradition begründet. So ist es auch mit unserer Religion. Tradition ist etwas Objektives, unabhängig davon, in welchem Lande sie entstanden ist. Es ist unsere Pflicht dieselbe voll Demut mit der Hilfe wissenschaftlicher Methoden zu erforschen um zu versuchen sie zu verstehen. Ausser des wissenschaftlich erforschbaren enthält aber Tradition auch Gefühl. Echte Tradition ist nie etwas an sich Begrenztes und Veraltetes, sondern ist ein Mittel die göttliche Offenbarung anzusammeln, zu bewahren und zu erklären. Den einer jeden Dogmatik liegt Tradition zu Grunde. Es gibt zwei Arten von Tradition: die eine vertieft, die andere oberflächlich. Das eine vergeht, das Andere bleibt. Das Eine ändert sich, das Andere verbleibt unveränderlich, wie der verbleibende innerer Wert der Heiligen Schrift. Viele Stellen in der Bibel weisen auf den grossen Wert der Tradition hin. Tradition ist verschieden in verschiedenen Kirchen, da ja dieselbe auch auf dem jeweiligen Begriff von Kirche beruht. Gerade deshalb ist der Begriff Tradition so umstritten. Eine jede kirchliche Gemeinschaft oder Glaubensgenossenschaft hat sich dazu gezwungen gesehen, ihre Tradition gutzuheissen, wenn nicht aus anderem Grund, so weil das innere Gefühl sie dazu ermahnt.

Aari Surakka:

Esirukouksesta

(Suomen kristillisen ylioppilasliiton pyynnöstä kirjoitettu esitys laskiaissunnuntaiksi v. 1956)

Apostoli Jaakob sanoo kirjeessään, tuossa käytännöllisen ja aktiivisen kristillisyyden epistolassa, joka on aina ollut erikoisen rakas ja läheinen ortodoksiselle etiikalle: »Rukoilkaa toistenne puolesta, että te parantuisitte; vanhurskaan rukous voi paljon, kun se on harras.» Mutta vielä suurempi velvoitus esirukoukseen kristityn-nimeä kantavalle on kärsimyksiin käyvän Herramme oma jäähyväisrukous sekä Isälle kohotettu anteeksipyyntö tuomitsijain puolesta Golgatalla. Kun kuuntelemme suuren torstain myöhäisenä iltahetkenä keskelle kirkkoa tuodun krusifiksin alla tuota Johanneksen evankeliumin 17. lukua, ensimmäisenä kahdeentoista jaksoon jakautuvasta kärsimysevankeliumista, tuntuu kuin Golgatan ja haudan kautta kirikkauteensa noussut Herra itse olisi keskellämme, siinä ristiltään anomassa: »En minä rukoile, että ottaisit heidät pois maailmasta, vaan että sinä varjelisit heidät pahasta» ja »että he kaikki olisivat yhtä, niinkuin sinä, Isä, olet minussa ja minä sinussa». Tämän esirukouksen mykistyttävän suuruuden ja jumalallisuuden siipien varjossa ihminen voi tuona hetkenä kysyä apostoli Paavalin tavalla omalta sydämeltään: »Kuka voi meidät erottaa Kristuksen rakkaudesta? Tuskako, vai ahdistus, vai vaino, vai nälkä, vai alastomuus, vai vaara, vai miekka?», koska Hän, Kristus Jeesus, »rukoilee meidän edestämme». Rukoilevan Herran elävä läsnäolo on nostanut rukoillen kuuntelevan kristityn sille tasolle, jonka mahdollisuudesta tietoisena Johannes Siinailainen on antanut niin kauniin kehoituksen: »Jos jokin rukoussana tuntuu sinusta erityisen suuloiselta ja liikuttaa mieltäsi, niin pysähdy siihen; silloin näet suojelusenkelisi rukoilee kanssasi.»

Esirukoukseen velvoitus, tietoisuus sen välttämättömyydestä ja siunauksellisuudesta on niin itsestään selvä asia kaikille kristityille, ettei se kaipaa edes minkäänlaisia selityksiä tuekseen. Ainoa on kenties se, että koska Herra itse rukoilee aina meidän puolestamme, niin me rukoilemme myös toinen toisemme puolesta; annamme itsemme, toinen toisemme ja koko elämämme Kristuksen Jumalan haltuun, niinkuin myös ajatuksen ilmaisemme useimpien ektenioittemme päätössanoissa. Asketistisessa, katekeettisessa ja eetillisessä kirjallisuudessa emme niinkään löydä erityisiä analyyseja esirukouksesta erikoisesti, mutta rukouksesta yieensä vaikka kuinka paljon. Ja ilmeisesti siitä syystä, että esirukous on vain yksi rukouksen muotoja, yleiseen rukoukskäsitteeseen elimellisesti kuuluva osa. Se on lähimmäisenrakkauden niitä alueita, jossa vieläpä vihamies-käsite toiseen ihmiseen sovitettuna saattaa kokonaan kadota: »Rakastakaa vihollisianne ja rukoilkaa niiden puolesta, jotka teitä vainoavat, että olisitte Isänne lapsia, joka on taivaissa.»

Rukouskilvoituksessaan poikkeuksellisen pitkälle päässeiden isien opetus, jolla kokemusperäisyytensä vuoksi on käsityksemme mukaan ajaton arvonsa, puhuu rukouksen eri asteista ihmisen hengellisessä kehityksessä: koneellisesta rukouksesta mielen rukouksen kautta kehitytään sydämen rukoukseen; ja kun tämä tulee keskeytymättömäksi, on kasvettu hengellisen rukouksen tasolle, joka on ihmisessä rukoilevan Jumalan Hengen lahja. Tällä asteella apostolin kehoitus lakkaamattomaan rukoukseen on muuttunut todellisuudeksi. Iisak Syyrialainen, joka omaa, intuitiivista tietään on päässyt hämmästyttävän syvälle sielun toimintojen tuntemuksessa, sanoo, että vielä tämänkin yläpuolella on saavuttamaton rukous, joka on ulkopuolella tietoisuuden. Emme voi ajatella, että näin käsitettyyn rukouskilvoitukseen ei sisältyisi esirukousta ja ettei tuossa maailmassa tiedettäisi, miten vanhurskaan esirukous voi paljon, kun se on harras. Tässä elämänpiirissä ei vain rukoilla toistensa edestä, vaan vieläpä se, joka on uskossaan voimallisempi, kohottaa kätensä rukoukseen toisten puolesta, joiden kädet ovat hervonneet heikomman uskon

kannattamina. Hagiograafisissa teksteissä löydämme pienen kertomuksen vanhuksesta, joka oli käymässä Siinain vuorella. »Ja kun hän oli poistumassa sieltä, tuli häntä vastaan veli, joka valittaen sanoi: 'Me murehdimme poudan tähden, abba.' 'Miksi ette rukoile ja kutsu Jumalaa avuksi?' kysyi vanhus. 'Kyllä me rukoilemme ja anomme, mutta sadetta ei tule.' 'Miksi ette rukoile voimakkaammin? Tahdotko tietää, mitä se on? Käykäämme rukoilemaan!' Ja kohottaen kätensä taivasta kohden hän rukoili, ja heti alkoi sataa. Silloin veli tämän nähtyään peljästy ja langeten maahan kumarsi häntä. Mutta vanhus pakeni viivytelemättä.»

Ortodoksisessa hurskauselämässä luostarikilvoitus rukouskilvoituksen korkeampana tyyssijana on aina ollut kunnioitettu, samoin ne, jotka ovat oikein ja todella voineet sen itseensä sovitaa (Matt. 19: 12). Tämä kunnioitus ei ole mielenkiintoa luostarien vaiheilla mielellään nähtyyn mystiikkaan ja romanttisuuteen, ei kuriositeettiin uskonnollisessa elämässä, vaan se on kiitollista rakkautta tätä elämänpiiriä kohtaan siitä syystä, että luostareissa pitkän hengellisen elämän kokemus jatkuu elävänä perinteenä opetuksesi sinne saapuville ja ennen kaikkea siitä syystä, että lähimmäisrakkkaus täällä pukeutuu voimakkaan esirukouksen muotoon, joka on maalliseen kutsumukseensa sidottujen ja rukouksessaan usein heikompien lähimmäisten arvaamaton voima ja lohdutus.

Laveassa katkismuksessamme sanotaan Herran rukouksen alkusanojen selityksessä, että yksinkin rukoillessamme meidän on sanottava: Isä meidän, koska »kristillisen veljesrakkauden tähden on meidän kutsuttava Jumalaa meidän isäksemme ja rukoiltava Häneltä kaikkea hyvää yhtä paljon kaikille muille kuin itsellemme.»

Rukouskirjassa annetaan kehoitus jokapäiväisten aamu- ja iltarukousten jälkeen kantaa esirukoukset seurakunnan ja isänmaan puolesta ja sen jälkeen rippi-isän, omaisten, esimiesten, hyvän tekijöitten, vihamiesten, sairaiden, hädässäolevien ja edesmenneitten puolesta, ei kollektiivisesti mainittuina vaan yksilöllisesti

kunkin asianomaisen nimi lausuen. Jos esirukousta kantava ihminen omassa rukoukshetkessään epäröimättä ja laskelmomatta jättäessään itsensä ja koko oman maailmansa iankaikkisten käsivarsien varaan suorittaa rakkaudenpalvelusta, lajissaan syvällisintä ja voimakkainta — sillä eikö ole toisaalta näennäisesti vähin mutta sittenkin itseasiassa enin se, että me rukouksemme toistemme puolesta —, niin vielä voimallisempaa tämä rakkaudenpalvelus ilmenee yksilöiden rukouksen yhtyessä seurakunnan yhteisessä jumalanpalveluksessa, jossa toimitetaan eukaristiansakramentti. Jo tämän jumalanpalveluksen nimitys, »liturgia», joka kirjaimellisella merkityksellään viittaa yhteisesti suoritettuun työhön, on tavallaan siitä todistuksena.

Eukaristinen liturgia on jos mikä suuri yhteinen esirukous. Ja sitä ennenkaikkea siitä syystä, että vanhan kirkon eukaristia on alusta alkaen käsitetty uhripalvelukseksi. Ehtoollisen sakramentissa toistuu verettömänä uhrina Golgatalla kerran historiallisesti kannettu perusuuhri. Herra itse on tässäkin uhrin kantajana, mutta Herra, joka on kuolleista ylösnoussut ja istuu Isän Jumalan oikealla puolella kunniansaan. Näin hän ei kannata sitä välittömästi, vaan seurakuntansa välityksellä Pyhän Hengen vaikutuksesta. Liturgian esirukouksluonnetta ja uhriluonnetta kenties parhaiten ilmaisevat nuo vaikeasti tulkinnalle antautuvat sanat, jotka pappi lausuu kohottaessaan ehtoollislahjoja ennen niiden siunaamista: »Sinun omaasi Sinun omistasi me Sinulle edeskannamme kaiken tähden ja kaiken edestä.» Eukaristian etevin tulkitsija Johannes Krysostomos selittää sen salaisuudeksi, jonka edessä enkelienkin ymmärrys mykistyy.

Ja kuitenkin vähäisinkin seurakunnan jäsen liittää oman rukouksensa siihen, vähäisinkin seurakunnan jäsen tulee siinä muistetuksi, ei vain ne, jotka vielä täällä vaeltavat vaan jokainen, joka on »uskossa juoksunsa täyttänyt». Tähän rukoukseen osallistuu taisteleva seurakunta; se osa, joka on läsnä jumalanpalveluksessa ja myös se, joka on oikeista syistä jäänyt tulematta, yhdistyy esirukouksen kautta samaksi kokonaisuudeksi. Mutta yhtä hyvin siinä on mukana koko voittanut seurakunta.

kaikki vanhurskaat ja pyhät; kerubit ja serafit, jotka ovat taivaissa jumalallisen kunnian vartijoina, varjoavat siivillään myös seurakunnan uhrialttaria. Todellakin voimme sanoa, että eukaristisessa liturgiassa rajat katoavat näkyvän ja näkymättömän väliltä, ei ole muuta kuin yksi ainoa suuri rukoileva kokonaisuus, joka ulottuu taivaista alas, ihmisten vaelluksen keskelle.

Tämän jumalanpalveluksen esirukouksissa kannetaan yhtä hyvin vielä elävät kuin poisnukkuneetkin Jumalan jalkojen juureen. Vain seurakuntapalvelusta suorittanut voi todistaa, millä luottamuksellisella hartaudella ja hengellistä iloa tuntien tuo esirukousnimikirjansa pyhässä liturgiassa luettavaksi uskovainen, joka tietää, useimmissa tapauksissa ollenkaan selittämättä sitä itselleen, että sama rakkaudenpalvelus, jota hän tässä suorittaa, kohdistuu myöskin häneen seurakunnan jäsenenä vielä hänen täältä poisnukkuttuaankin. Jumalanpalvelusta toimittava pappi liturgian valmistavassa osassa, proskomidissa, lukee jokaisen nimen samalla ottaen osasen elossaolevien tai edesmenneitten muistoleivästä ja laskee sen eukaristisen leivän, karitsan, alapuolelle, kuvaannollisesti sanottuna: Jumalan Karitsan jalkojen juureen. Kun nämä muisto-osaset pyhien lahjojen esiinkantamisen jälkeen pudotetaan kalkkiin, lausuu toimituksensuorittaja samalla rukouksen: »Pese, Herra, kalliilla Verelläsi tässä muisteltujen synnit pyhiesi esirukouksien tähden.»

Usein esitetään kysymys, voiko ortodoksinen kristitty kantaa rukouksia opillisissa kysymyksissä toisinajattelevien kristittyjen puolesta? Kun siveysoppi puhuu anteeksiantamisen, armeliaisuuden ja lähimmäiseen kohdistuvan hyväntekemisen hyveistä, se nimenomaan tähdentää, että vain se on oikea hyveitten harjoittaja, jonka kohteina ovat kaikki, ystävät ja vihamiehet, kristityt ja ei-kristityt, omat kansalaiset ja vieraat. Ja kun pyhät lahjat kannetaan juhlallisesti siunattaviksi n.s. suuressa saatossa, niin siunatessaan pyhällä kalkilla seurakuntaa pappi lausuu: »Muistakoon Herra Jumala valtakunnassaan kaikkia kristittyjä alati, nyt ja aina ja iankaikkisesta iankaikkiseen.»

Alkava viikko on ensimmäinen pääsiäistä edeltävässä suu-

ressa paastokilvoituksessa. Ja tätä sunnuntaita nimitetään kirkollisessa kielessä myös sovintosunnuntaiksi, s.t.s. anteeksiantamisen ja anteeksiantamisen sunnuntaiksi. Anteeksiantaminen ja anteeksisaaminen on ehdoton edellytys kaikellekin kilvoitukselle, mutta aivan erikoisesti rukouskilvoitukselle, jonka kannamme lähimmäisemme puolesta, koska kaikki esirukous on rakkaudenpalvelusta. Efraim Syyrialainen, idän kirkon suuri opettaja, syvälinen rukoilija ja nöyristä nöyriin Herran palvelija, on kirjoittanut rukouksen, jota kirkossaan ja kotonaan rukoileva ortodoksinen kristitty alkavana paastonaikana yhä uudelleen ja uudelleen toistaen, kasvoilleen maahan langenneena rukoilee. Kun tämä rukous opettaa merkillisen yksinkertaisin sanoin, joiden satuttavuus on siinä, että ne ovat hedelmöityneet nöyryyden mullassa, oikeata rukousmieltä, olipa rukouskilvoituksemme sitten huokausta oman raadollisuutemme tähden tai rakkaudenpalvelusta lähimmäisemme puolesta, luen sen tässä päätökseksi:

»Herra, minun elämäni valtias! Estä minusta laiskuuden, velttouden, vallanhimon ja turhanpuhumisen henki.

Anna minulle, Sinun palvelijallesi, sielun puhtauden, nöyryyden, kärsivällisyyden ja rakkauden henki.

Oi Kuningas ja Herra! Anna minun nähdä minun rikokseni ja anna, etten minä veljeäni tuomitsisi, sillä siunattu olet Sinä iankaikkisesti. Amen.»

Résumé:

Selon les propres paroles de Notre Seigneur et l'exhortation de St. Jacob, l'apôtre aussi bien, qu' à la lumière des écrits de St. Jean le Sinaïte et de St. Isaac le Syrien la prière pour autrui constitue une partie essentielle de la charité chrétienne, et ne saurait être considérée séparément de celle-ci. La prière pour les autres culmine dans le St. Sacrifice de l'Eucharistie, elle, qui, d'après St. Jean Chrysostome est le mystère des mystères aussi pour les anges. Un membre de la paroisse, quelque simple qu'il soit, a le droit d'inclure ses propres prières à cet acte sacré, qui réunit ciel et terre. Chaque acte de charité implique le fait d'avoir pardonné et d'avoir reçu pardon, fleurs qui croissent dans le même champ d'humilité et dont l'expression suprêmement profonde et simple en même temps et la prière quadragésimale de St. Ephraïm le Syrien.

Tietämisen kolme tasoa)*

Iisak Syyrialainen on vaikealukuinen kirjailija, jonka tyyli on omalaatuinen ja hyvin helposti tunnettava. Hän eli 500-luvulla; jonkin aikaa hän toimi Niniven piispana, mutta suurimman osan elämänsä hän vietti Syyrian autiomaassa erakkona ja ankarana askeettina.

Hän kirjoitti paljon. Syyrian- ja arabiankielisenä on säilynyt osa hänen tuotantoaan; teokset on käännetty kreikaksi ja siitä edelleen latinaksi ja kirkkoslaavin kielelle, viime aikoina myös uusille sivistyskielille. Itse puolestani olen tavoittanut hänen sanomansa venäjänkielisenä.

Iisak Syyrialainen kuuluu ortodoksisen kirkon arvossapidetyimpiin kilvoittelijoihin. Hänen sanomansa on aina ajankohtainen ja hänen teoksiinsa viitataan hyvin usein. Kilvoittelijoille on yleensä ominaista asiallisuus. He kaihtavat mielikuvitusta kiihottavaa »gnosista», kaikkea sitä, mikä koetaan vain kuvittelujen tai älyllisen mielikuvituksen subjektiivisessa tunnemaailmassa, mutta jolla ei ole lujaa jalansijaa laajaperäisessä kokemuksessa. Yksilön tunne-elämyksillä on heidän mielestään arvoa vain silloin, kun ne voivat tunkeutua syvälliseen kokemusten yhtäläisyyteen.

Kristillisuus oli askeettien mielestä verrattavissa käytännössä harjoitettuun toimintaan: se ei siis ollut vain elämäntapa, vaan pikemminkin elämänkokemus, joka oli elämäntavan tulos. Elämäntapa-sanaa ei tässä ole käytetty vain ulkonaisessa mielessä, merkitsemässä ulkoapäin havaittavia hyviä tekoja, vaan pareminkin sisäisessä mielessä. Heidän toimintansa oli sisäistä, näkyvätöntä taistelua pahaan vastaan, ja heidän tunnuksenaan oli: »Puhdistakaa ensin maljan sisäpuoli».

Tähän taisteluun yhtyivät ruumis ja sielu, ajatus ja tahto. Se yksinkertainen ravintofysiologinen huomio, että mausteet, liharuoat ja alkoholi kiihottavat ruumiin viettejä, tekee pidättyväisyy-

*) Ruotsinkielisestä käsikirjoituksesta suomentanut *Tarja Saarikoski*.

den luonnolliseksi asiaksi sille, joka tahtoo välttyä »katsomasta naiseen himoiten häntä». Samoin pidetään kristityn mietiskelyä, johon ruumis ei ota osaa valvomalla ja paastoamalla, eräänlaisena irstaisuutena. Ruumiin ja sielun toimintoja ei voida erottaa toisistaan: ne ovat määrättyssä suhteessa toisiinsa. Ruumiin kokemus ilmenee hengen elämässä.

Tällä tavoin häviää se kuvitelma, että maallinen ja taivaallinen olisivat vastakohtia. Henkisten kokemusten edellytys ei muodostu käsitteenmukaisesta toiveajattelusta, vaan oman ruumiin maallisista kokemuksista. Vain kaitaa tietä kulkien saamme nähdä Hengen valtakuntaan.

Taistellessaan syntiä vastaan kilvoitteli sa usein vastustaa omaa lihaansa »verille asti». Kokemuksen tietä hän siten oppii tuntemaan omansa ja samalla ihmisen todelliset rajoitukset, mutta samalla myös hänelle tarjoutuvat vapautumisen mahdollisuudet. Mahdollisuudet — kaikkien ihmisten etsimä pelastuksen tie — lakkaavat koskemasta vain ihmisen ajatus- ja mielikuvitusmaailmaa, vaan ne koskevat *koko* ihmistä, erottamattomasti sekä ruumista että sielua. Sana tuli lihaksi.

Joskus sattuu tapauksia, jolloin nainen kuvittelee tulleen raskaaksi. Hänen uskonsa on niin voimakas, että se vaikuttaa elimistöön, joka tuo näkyville kaikki raskauden oireet. Rinnat tulevat täyteläisemmiksi, vatsa paisuu jne. Lapsen kuvittelemisen aiheuttaa sekä tuskia että nautinnonsävyisiä tunteita.

Mutta ilman hengen ja aineen todellista yhtymistä — biologista hedelmöittymistapahtumaa — lapsi pysyy vain kuvitelmana. Pahoinvointi ja päänsärky, suloinen odotuksentunne ja hurmioitunut salaperäisyys pohjautuvat pelkkiin tyhjiin mielikuviin, kun ruumiillinen todellisuuspohja puuttuu.

Luonnollinen synnytystiehyt on ahdas: lapsi pusertuu esiin: vaivanteen, tuskallisesti ja vaivalloisesti. Näin on laita kaiken maallisen: suuri tuska edeltää jokaisen aidon taideteoksen luomista; filosofian järjestelmät muodostuvat vaikeiden synnytystuskien jälkeen. Tämä on luonnon järjestys.

Yliluonnollinen, »todellinen» järjestys on toinen. Henkeä ei luo-

da, se on olemassa. »Henkisten arvojen luominen» on siis mahdotonta; ei voi luoda sellaista, joka on aina olemassa. Kaikki ihmisen luoma, sielullinen ja aineellinen, on maallista eikä henkistä. Se on ihmiskätten ja ihmisjärjen tuote; mutta henki on jumalallinen.

Kilvoittelija, pyhä, kristitty, ei luo koskaan. Hän ei kärsi taiteilijan, keksijän tai filosofin tuskia työtä tehdessään: näiden tuskat perustuvat itsekeskeisyyteen. Hänen lähtökohtansa ei ole synnyttäjän — hänet synnytetään: hän on lapsi, muodoton, maalliseen sidottu, voimaton lapsi, joka ahdistetaan ahtaan ja pimeään käytävän läpi, jotta hän käytävän suulla, kuolemassa, saisi vapauden: hengen elämän.

Tästä johtuu, että ihminen on aina sidottu maalliseen elämään ja tuskaan. Ilman tätä edellytystä henkeä ei voida saavuttaa eikä päästä Jumalan valtakuntaan: »Autuaita olette te, jotka nyt itkette... Voi teitä, jotka nyt nauratte.» Maalliseen tuskaan on kätkeytynyt hengen vapaus. Tieto siitä, että ihminen on pakollisesti sidottu aineellisuuteen ja omaan viettielämäänsä, avaa tien hengellisen elämän jumalalliseen vapauteen.

Taikka: Tuskien mies voittaa tuskat. Tai aivan lyhyesti: tie Valtakuntaan on risti. Mutta todellinen risti, ei vain kuvitelma, kiehtova kangastus tai pelkästään usko. Lihan todellinen kidutus, sen fyysillisesti kouraantuntuva »ristiinnaulitseminen», on tinkimättömänä edellytyksenä sille, joka tahtoo päästä osalliseksi Jumalan valtakunnasta. Vasta silloin lakkaavat hedelmöityminen ja sitä seuraava raskaus olemasta luuloteltuja ja tulevat todellisiksi. Vasta silloin tulee se henki, josta tullaan osallisiksi, ehdottoman todelliseksi eikä vain ihmisen omien toiveunelmien luomaksi subjektiiviseksi kuvitelluksi olennoiksi.

Kristinuskoa ei siis voida erottaa marttyyriudesta. Marttyyrit kieltäytyvät uhraamasta maallisten viranomaisien alttarille. Samalla tavoin kristitty kieltäytyy uhraamasta maallisten viettien alttarille. Vietit lähtevät ruumiillis-aistillisesta itsetyydytyksestä. Kun niiltä riistetään johtoasema, ruumis joutuu kärsimään marttyyrien vaivoja. Tämä on se ahdas portti, joka vie elämään.

Iisak Syyrialainen puhuu havainnollisesti siitä tyhjiöstä, joka ihmisessä on: se pyrkii alituisesti täyttymään. Siitä seuraa kaiveleva ikävä ja täytteeksi sopivan aineen etsiminen. Ja useimmat ihmiset jäävät puolitiehen helpoimmin saavutettavan ääreen: tyhjiö täytetään halpahintaisella rihkamalla ja nopeasti haihtuvilla höyryillä vain siksi, että ne ovat sopivasti käsillä ja tyydyttävät ruumiin alkukantaisia vaistoja. Mutta niiden pääasiallinen ominaisuus on katoavaisuus; tyhjiö jää jäljelle ja aiheuttaa alituista levottomuutta, jopa tuskaakin.

Niin kauan kuin täytetävaraa etsitään katoavaisen parista, järki on myös sidottu katoaviin seikkoihin. Se jää ruumiilliselle tai lihalliselle, aineelliselle tietotasolle: se ei ymmärrä muuta. Sekä ilo että murhe, rakkaus ja viha, nälkä ja kylläisyys, toive ja täyttyminen riippuvat ulkonaisista olosuhteista ja tuhoutuvat aikanaan: sen tähden on ihmisen mieleen syöpynyt syvälle »epämiellyttävien» asioiden, sairauden, köyhyyden ja kuoleman pelko, pelko kaikesta siitä, mikä johtaa katoamiseen ja tuhoutumiseen.

Tällä tietotasolla sielu ei tiedä muista kuin ruumiillisista asioista, ja Iisak Syyrialainen kutsuukin sitä *ruumiilliseksi* tai *luonnonomaiseksi* tietämiseksi. Tällä tasolla ovat määräävinä aistinautinnot ja ruumiin hyvinvointi; ponnistelunarvoisena asiana pidetään yksinomaan maallisen hyvän saavuttamista, esimerkiksi sellaisia tietoja ja taitoja, jotka tuovat ihmiselle rahaa, valtaa ja kunniaa ja edistävät terveyttä, hyvinvointia ja mukavuutta. Tälle tasolle kuuluvat myös kaikki maalliset aarteet, tiede ja taide mukaanluettuina.

Se on luonnonomaisen kulttuurin »tietoa». Se pitää itseään täydellisen voimakkaana ja jopa jumalallisena ja luulee kaiken tapahtuvan sen omien suunnitelmien mukaisesti. Se asettuu kaikkivaltiaaksi. Kuitenkin sitä ahdistavat tuska, huolet, kiire ja mietiskelyt, raivo kaikkea esteeksi nousevaa kohtaan, täydellinen, vaikkakin vain vastahakoisesti tunnustettu voimattomuus kuoleman edessä; koska se on itsekylläinen ja itseään täynnä, sen tunnusmerkkejä ovat ylimielisyys ja röyhkeys.

Niin kauan kuin ihmisen tieto liikkuu vain ruumiillisen tietämi-

sen tasolla, se on oman voimattomuutensa vanki. Tieto ei voi omasta aloitteestaan vapautua ylpeydestä, ja ylimielisyys vie itsensä tuhoamiseen. Tämä paljas tieto on siis oma pyövelinsä. Ja se nielee ihmisen, koska sillä ei ole mitään laskujokea: se ei ravitse uskoa eikä liioin saa siltä ravintoa.

Vain niin kauan kuin ihmisen tietoa hallitsee turhamaisuus ja ylpeys, se voi suhtautua vastustavasti uskoon. Mutta kun se pääsee eroon näistä vanginvartijoistaan, se muuttuu välittömästi parhaaksi tiennäyttäjäksi takaisin omaan voimanlähteeseensä ja pelastajansa luo. Tässä on välittäjänä »sielun tietäminen», joka lisäkö Syyrialaisen mukaan muodostaa tietämisen toisen tason.

Järki huomaa, että on olemassa »taivaallisia aarteita». Silloin se lakkaa kokoamasta »maallisia aarteita», joita koi ja ruoste raiskaavat. Se alkaa ottaa huomioon sielun tarpeita — tässä sanaa sielu on käytetty hengellisessä, ei psykologisessa mielessä. »Sielullisen tietämyksen saavutamme puhdistamamme sydäntämme.»

Sydän puhdistuu, kun sitä kevennetään poistamalla maallinen painolasti: katoavan ruumiin häviävä ruoan, juoman ja vaatteiden tarve: »tätä kaikkea pakanat tavoittelevat». Se huolenpito, joka on kohdistettu ruumiin hyvinvointiin, siirretään nyt huolehtimaan sielusta: vihollisena ei kavahdeta enää köyhyyttä, sairautta ja kuolemaa, vaan syntiä. Vuorisaarnan opettamat keinot ovat armeliaisuus, rukous ja paasto. Oma etu uhrataan toisen hyvinvoinnin vuoksi. Tästä seuraa luonnollisesti se, että noudatetaan askeettista elämäntapaa. Etsitään Jumalan valtakuntaa.

Sielun tietäminen osoittaa ihmiselle uskoon johtavan tien: se »kokoaa sydämeen sitä matkaevästä, jota tarvitaan pyrittäessä sisään todelliseen elämään». Kuitenkin se tieto on yhä edelleen ruumiillista, ajallista, ei vielä yksinkertaista. Se vain johdattaa uskoon vievälle tielle. Sitä nimitetään myös toiminnan tietämisen tasoksi. Toiminta tapahtuu yhä ruumiin aistien avulla, maan päällä.

Ruumista tarvitaan, se on tärkeä työkalu. Kaikki ruumiin toimintoihin liittyvä, ruoka ja juoma, mutta myös tiede, taide ja

keksinnöt ovat samanlaisia: niillä ei itsessään ole arvoa, mutta ne ovat tarpeellisia välikappaleita. Niistä tulee, kuten ruumiistakin, ihmisen palvelijoita, ei hänen hallitsijoitaan ja epäjumaliaan.

Sielullisella tasolla oltaessa tapahtuu vapautumisprosessi. Aineen ylivalta horjuu ja ihminen lakkaa olemasta sidottu aineeseen. Oltuaan sen orja hänestä tulee nyt sen kiitollinen isäntä. On tapahtunut valinta Jumalan ja mammonan välillä. Molempia on mahdoton palvella.

Kun ihmisen ruumiillisuus on riittävässä määrin »ohentunut» hän pääsee hengen valtakuntaan. Hän saavuttaa uuden tiedon: hän oppii tajuamaan aineellisten asioiden todellisen luonteen, hän tulee osalliseksi »hengellisestä tietämisestä». Tämä tietämys ei ole sanoihin sidottu, se on jakamaton — eikä sen tähden ole ajallinen — ja yksinkertainen. Se on todellinen tieto, joka on aistihavainnoista riippumaton.

Hengen tietäminen ei tapahdu aistien välityksellä. Se paljastaa esiin sisimmän: »Jumalan valtakunta on sisällisesti teissä» Se saadaan silmänräpäyksellisesti, odottamatta, ilmaiseksi eikä silmin havaittavalla tavalla. Siitä ei voida sanoa: »katso, tässä se on, tai tuossa» (Luuk. 18:30). Se ei etsi sanoja, päinvastoin, sanat kadottavat merkityksensä: se tieto saavutetaan hiljaisuudessa.

Hengen tietäminen ilmaantuu esiin vapaasti, ihminen ei voi määrätä sen ilmestymishetkeä. Ajatuksen ja ruumiin toiminnat eivät mitenkään vaikuta siihen ja se on itse oma tunnusmerkkinsä: se on Jumalan valmistama ja »tulevan maailman tapa tietää» — kokonaan ja täydellisesti henkeä.

Niin kauan kuin ihminen on yhteydessä ruumiiseen, hän ei voi viipyä tässä hengen tietämisessä eikä hän voi omaksua sen täydellistä vapautta, sanoo pyhä Iisak Syyrialainen. Hän on saanut lahjan — tai aavistuksen siitä lahjasta, jonka hän on kerran saava — mutta silti hänen täytyy yhä uudestaan kurjan kerjäläisen tavoin nöyrästi palata sielun tasolle ja niihin toimiin, jotka suoritetaan ruumiin avulla. »Epätäydellisenä aikana

ei täydellistä vapautta ole»; me olemme auttamattomasti aikaan ja paikkaan sidottuja, ja katkeroitumatta meidän on otettava se seikka huomioon.

Yksilö ei voi alituisesti olla aina samalla tietämisen tasolla. Aistien liikkuvaisuus vie hänet päinvastoin tasolta toiselle: jonain hetkenä hän voi olla jollakin tasolla, hetken päästä hän on jo toisella. Tieto sellaisenaan on kokonaisuus: »Kaikki pahan täydellisyys ja vanhurskauden täydellisyys ja se, että liikumme hengen salaisuuksien koko syvyydessä, muodostaa yhden ainoan tiedon näissä kolmessa tasossa.» Ja tähän tietämisen kokonaisuuteen kuuluu jokainen mielen liike, kun se (mieli) kohoaa tai painuu hyvässä tai pahassa tai niiden välillä.

Se, joka on tullut osalliseksi hengen tietämisestä ja siten tiedon koko täydellisyydestä, lakkaa pelkäämästä kärsimyksen ja hyvinvoinnin, ilon ja surun, elämän ja kuoleman maallisia vaihteluita. Hän pelkää vain yhtä asiaa: että hän syntiä tehtyään joutuu pois sen armon ulottuvilta, joka hänelle on annettu. Hänen mielensä kääntyy pois kaikesta maallisesta ja katoavaisesta. Hänen rakkautensa sulautuu hengen ehdottomaan rakkauteen, ajasta ja paikasta riippumattomaan rakkauteen, joka ei ole muodon sitoma.

Mutta koska muoto on luotu todellisuus ja ruumis välttämättömän porras ylöspäin pyrkiessä, kuuluvat nekin hänen rakkautensa piiriin. Rakkaus on luonteeltaan kaiken käsittävä, se täyttää koko kosmoksen. Samalla tavoin kuin hengellinen ihminen rakastaa synnintekijää, mutta ei syntiä, hän rakastaa myös kaikkea luotua, mutta huomaa, mikä siinä on synnin tahraamaa ja katoavaista. Ja niin hänen rakkautensa vapautuu intohimon kahleista: rakkaus on vapauttanut hänet.

Tätä vapautta ei mikään maallinen mahti voi häneltä riistää. Ruumis ja henki ovat yhtyneet: hän on keskellä rajoittumatonta ja sitomatonta, ikuisessa elämässä. Niin vastaanotetaan ikuinen elämä jo nykyisessä elämässä: »Joka kuulee minun sanani ja uskoo Häneen, joka on minut lähettänyt, sillä on iankaikkinen

elämä» — ja se on hänen vielä kuolemankin tuolla puolen, jollei hän lankea ja valitse kuolemaa eikä elämää, rakkaudettomuutta eikä rakkautta.

Résumé:

L'article ci-dessus met en lumière l'idée des Sts. Pères de l'Église Orthodoxe, qui se sont adonnés à l'ascétisme quant à la relation du corps à l'esprit, du terrestre au supraterrestre. Grâce à la participation corporelle à l'oeuvre du salut la contradiction entre le terrestre et le supraterrestre disparaît. Une unité seule et indivisible en résulte. Ceci est surtout apparent dans les écrits de St. Isaac le Syrien (de Ninive). Car il met tout notre savoir dans trois plans: le plan corporel, celui de l'âme et celui de l'esprit. Dans le plan corporel notre conscience n'est susceptible de comprendre que des valeurs matérielles, et, celles-ci détermineront notre connaissance positivement ou négativement. Le plan de l'âme est en quelque sorte intermédiaire entre la connaissance accessible à la chair et celle accessible à l'esprit. Elle a pour gouverne les lois des Évangiles. Elle nous fait déjà chercher «les trésors célestes». La connaissance qui est caractéristique de l'esprit enfin est la connaissance complète des choses. Devant elle s'évanouissent l'effroi ressenti dans les diversités de la vie devant la souffrance et le plaisir, le chagrin et le bonheur, la vie et la mort. C'est le royaume de la liberté et de l'amour. La force de l'amour cosmique unit matière et esprit en la vie qui est en Dieu. Au cours de sa vie ici-bas l'homme participe à tous ces trois états de conscience, qui s'entremêlent entre eux. En cet époque, imparfaite encore, il n'existe point de liberté absolue. Celle-ci appartient aux âges à venir.

Filokalia

Φιλοκαλία τῶν ἁγίων νηπτικῶν πατέρων-nimisessä teoksessa ruumiillistuu se rikas mystillistä kilvoituselämää käsittelevä kirjallisuus, joka on eräs ortodoksisen kirkon luonteenomaisimpia piirteitä ja samalla kirkon luovuttamattomimpia arvoja. Vaikkakin jokainen bysantologi, joka on kiinnostunut ortodoksisen kirkon hengen elämään, mainitsemmamme kirjan tunteekin, niinkuin aivan hiljattain E. v. I v á n k a tunnetussa »Bysantinische Zeitschrift»-aikakausikirjassa julkaisemassaan artikkelissaan Filokaliasta huomauttaa siitä sanoessaan, »die jedem Byzantinologen und jedem für das ostkirchliche Geistesleben Interessierten bekannt ist»¹⁾, niin lienee sittenkin paikallaan syventyä yksityiskohtaisemmin Filokalian julkaisuhistoriaan ja siinä samalla niihin arvoihin ja niihin kulttuurellisiin yhteyksiin, joita pelkästään tämä kirja ja sen edustama hurskauselämä paljastaa Karjalan ja sen kirkon välillä toisaalta ja Bysantin välillä toisaalta. Vielä oikeutetummaksi tämä työ tulee, kun ottaa huomioon sen suorastaan vallankumouksellisen liikkeen, minkä lännen kirkon henkisten piirien parissa pyhien isien kirjallisuuden ilmestyminen suurilla sivistyskielillä on saanut aikaan.

Vaikka jo vuonna 1927 tunnetussa »Sammlung Göschen»-sarjassa julkaisemassa kirjasessa »Die Kirche des Morgenlandes»²⁾ ortodoksisisten teologiien tunnetuimpiin nimiin kuuluva Nikolai v. A r s e n i e w kiinnittääkin lännen kristittyjen huomiota isien kirjallisen tradition rikkauteen korostamalla nimenomaan Filokalian merkitystä, niin vielä tarvitaan enemmän kuin kaksikymmentä vuotta, tarvitaan toisen maailmansodan kauheat tuskat,

¹⁾ E. v. Ivánka, »Kefalaia-eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln», Byz. Zeit. 47/1954, s. 285.

²⁾ N. v. Arseniew' »Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben». Berlin und Leipzig, 1926, ss. 7, 44—59.

ennenkuin Euroopan henkiselletä taivaalle syntyy uusi kirkas tähti loistamaan, ennenkuin saksan, ranskan ja englannin kielillä ilmestyy otteita Filokaliasta.³⁾ Tätä tietä avautuu lännen kristityn henkiseen maailmaan uusi näkymä, hänen uskonnolliseen elämäänsä alkaa virrata uutta valoa, hänen rukouselämänsä alkaa nousta kokonaan toiselle tasolle. Ortodoksinen kirkko kalliina aarteena tallettamallaan pyhien isien kirjallisella traditiolla on alkanut suorittaa erästä historiallista tehtäväänsä saattamalla lännen kristittyjen ulottuville kirkkaita ja raittiita hengen elämän alkulähteitä ja tellemällä tämän ajankohtana, jolloin mitä kumouksellisimmat uskonnolliset liikkeet jäytävät kristinuskon elinjuuria.

Lähtiessämme nyt yksityiskohtaisemmin syventymään Filokalian maailmaan on heti aluksi syytä huomauttaa niistä vaikeuksista, joitten kanssa lukija joutuu tekemisiin etsiessään käsiinsä alkukielistä tekstiä. Helsingin yliopiston kirjastosta löytyvä kuuluisan ranskalaisen Migne'n toimittama monumentaalinen 161 osaa käsittävä *Patrologia Graeca*-sarja tarjoaa vain murto-osan Filokalian tekstejä. Tuon upean laitoksen 162. osa olisi tosin sisältänyt koko Filokalian, mutta valitettavasti se tuhoutui painatusvaiheessa Ranskan sisällissodan aikana. Saamani tiedon mukaan pitäisi Valamon luostarissa olla kreikankielinen Filokalia. Valitettavasti tämän artikkelin painoon mennessä ei ole ollut tilaisuutta kontrolloida tietoa. Jos todella näin on, niin silloin meillä on oman isänmaamme rajojen sisäpuolella sellainen kirja-aarre, jonka omistamisesta on todella syytä olla Jumalalle kiitollinen. Tuossa kirjassa näet meillä kirjaimellisesti olisi hallussamme kappale Bysantin aidointa hengen viljelyä.

Φιλοκαλία τῶν ἁγίων νηπτικῶν πατέρων merkitsee kirjaimellisesti käännettynä »pyhien paastooja-isien rakkautta kauneutta kohtaan». Tuo sana tuo itsestään mieleen filosofian ja filotimian,

³⁾ A. M. Ammann: »Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik». 1948.

Jean Gouillard: »Petite Philocalie de la Prière du Coeur», Paris, 1953.

Kadloubovsky and Palmer: »Early Fathers from the philokalia», London, 1953.

nuo suuren Platonin niin mielellään käyttämät termit. Näiden käsitteiden rinnastaminen auttanee tehtävämme määrittelyä. Pyhät isät — antamalla kirjalliselle tuotannolleen nimeksi Filokalian — korostivat tällä nimellä tuon kirjallisuuden eroa filosofiasta, s.o. pakanamaailman kirjallisesta traditiosta. Edellisessä on etusijalla rakkaus kauneuteen, jälkimmäisessä viisautteen. Kauneus, kreikan *καλία* on avara käsite. Kristillisessä kielenkäytössä se sulkee piiriinsä viisaudenkin, kreikan *σοφία*; joskin sophia-termikin on sitkeästi elänyt ortodoksisessa kulttuurissa. Ajatelkaamme vaikka Konstantinopolin ylpeyttä *Hagia Sophiaa* ja uusimmassa ortodoksisessa teologiassa kuuluisan venäläisen emigranttiteologin Sergeij Bulgakov'in sophiateoriaa.

Filokalia-termi vie meidät lähelle ortodoksisen kirkon olemusta. Kirkko on käsityksemme mukaan inhimillisin käsittein määrittelemätön. Se voidaan oppia tuntemaan vain elämällä. Ortodoksisen kirkon tajunnan mukaan teologia ei ole teoriaa sanan nykyaikaisessa mielessä, vaan se on teoriaa sanan alkuperäisessä mielessä, s.o. Jumalan näkemistä, Jumalan katselemista lihaksitulleessa Jumalanpojassa Jeesuksessa, *Logoksessa*.⁴⁾ Juuri Jumalan näkemisestä, juuri kauneuden katselemisesta onkin Filokaliassa kysymys. Jotain aavistuksen omaista tästä on täytynyt jo Platonin mielessä väikkyä, kun hän Symposiumissaan kuvaa sitä, hetkeä, jolloin Sokrateelle avautui kauneuden ulappa »*τὸ πολὺν πέλαγος τοῦ καλοῦ*»⁵⁾. Mielenkiintoista on tässä yhteydessä mainita, että vuonna 1037 rakennetun Kiovan *Hagia Sophia*'n pronartheksissa liittyivät »antiikin pyhien» Sokrateen ja Platonin kuvat Vanhan Testamentin pyhien joukkoon.⁶⁾

Käsite Filokalia esiintyy jo Basileioksella ja Gregorios Naziansilaisella heidän Origenes-antologiassaan. Mutta totisesti harvat

⁴⁾ *Ouspensky und Lossky*: »Der Sinn der Ikonen.» Basel 1952. S. 157 y.m.

⁵⁾ *Platon*, »Symposium» 220 cd.

⁶⁾ Tieto saatu piispa Aleksanterilta.

sen tuntevat, niinkuin Filokalian ranskannoksen laatija Jean Guillard huomauttikin »Petite Philocalian» johdannossaan.⁷⁾

Vasta vuonna 1782 ilmestyy Venetsiassa erillinen Filokalia-laitos. Tällä tapahtumalla on käänteentekevä merkitys kristikunnan historiassa. Tämän myöntää Rooman kirkkokin, joskaan se ei voi olla ilmaisematta närkeästänsä sen johdosta, että tähän vuonna 1782 Venetsiassa ilmestyneeseen Filokaliaan oli otettu mukaan vain idän isät, lännen isät siitä oli jätetty pois. Niinpä edelläänmainitsemamme Jean Guillard tämän johdosta huudahtaakin: »Rien là que de banal».⁸⁾

Että tämä teos näki päivänvalon, siitä lankeaa kiitos romanialaiselle Jean Mavrocordato-nimiselle mesenaattiprinssille.

Teoksen tekijät ovat Makarios Korintin piispa (1731—1805) sekä Athos-vuoren munkki Nikodeemos (1749—1809). Edellinen kokosi tekstin, jälkimmäinen suoritti toimitustyöt, kirjoitti esipuheen ja nootit.

Ennenkuin syvennymme yksityiskohtaisemmin Nikodeemos Athosvuorelaiseen ja Filokalian historiaan meidän on pakko vastata kysymykseen: mitä on Jeesuksen rukous?

Jeesuksen rukouksessa on kysymyksessä sellainen isiltä peritty rukouksen harjoittamismuoto, jossa rukousta »Herra Jeesus Kristus Jumalan Poika armahda minua syntistä» jatkuvasti toistetaan. Aluksi toistaminen tapahtuu mekaanisesti. Vähitellen mieli (νοῦς) kiinnittyy sanoihin ja lopuksi rukoussanoja lausuttaessa mielen ollessa kiinnitettynä rukoussanoihin tapahtuu »mielen siirtyminen sydämeen», s.o. saavutetaan sellainen rukouksellinen tila, että ihminen sydämessään lakkaamatta rukoilee. Jeesuksen rukous koostuu siis kolmesta eri asteesta: koneellisesta rukouksesta, mielen rukouksesta ja sydämen rukouksesta.

Tämä rukouuskilvoitus on se mystillisen kilvoituselämän perusta, joka muodostaa pyhien isien kirjallisuuden sisällön ja

⁷⁾ »Petite Philocalie de la Prière du Coeur», Traduite et présentée par Jean Guillard. Paris. 1952. S. 7.

⁸⁾ Sama, s. 8.

näin myös Filokalian sisällön. Tämä on se akseli, se kulmakivi, jonka ympärille rakentuu kokonainen hengellinen kokemus kaikessa moninaisuudessaan ja kaikessa rikkaudessaan. Siinä on kysymyksessä toisaalta aivan yksinkertaisista käytännölliseen kristilliseen elämään liittyvistä ohjeista, toisaalta pelkistä teknillisistä neuvoista, toisaalta hengen elämän huipuilla avautuvista näköaloista, toisaalta mitä syvimmästä syntiinlankeemuksessa turmeltuneen ihmisen heikkouksien ymmärtämisestä. Samalla kun siinä esitetään sisäisen ihmisen hengellisen raittiuden ylevä tila, samalla siinä annetaan jatkuvasti tietää, mitkä ovat ne viholliset, joita vastaan saamme lakkaamatta taistella. Kysymyksessä siis on sisäinen näkymätön elämä, näkymätön taistelu »ὁ ἀόρατος πόλεμος«, se taistelu, joka on kaikille kristityille yhteinen, se taistelu, jonka tuloksellisesta suorittamisesta hengellinen tasomme riippuu, se taistelu, jossa paljastuvat sisäisen ihmistemme kasvot yksityiskohtaista piirrettään myöten.

Havainnollisuuden vuoksi otan yhden esimerkin. Isät puhuvat jatkuvasti turhaa kunnianhimoa (*κενοδοξία*) vastaan. He selittävät, miten vaarallinen on ihmisiltä tuleva kiitos, miten kaikki saavutuksemme hengellisen elämän ankarassa koulussa kaatuvat turhaan kunnianhimoon. Muistan, miten niissä Piispa Aleksanterin johtamissa keskustelupiireissä,⁹⁾ joissa tämän kirjoittajalla oli onni olla mukana, oli usein tästä puhe. Ja aina näitten iltojen jälkeen sain todeta, miten voimakas kapinamieli meissä nuorissa nousi isien neuvoa vastaan. Väitettiin, ettei elämässä voida mitään saavuttaa ilman kunnianhimoa. Niin, mutta isät selittävätkin itse Vapahtajan sanoja. »Joka tahtoo pelastaa elämänsä«, s.o. antaa kaikessa oman itsekkään tahtonsa määrätä, »hän kadottaa sen«; ja päinvastoin »joka kadottaa elämänsä«, s.o. itsekkään tahtonsa kaikkine pyyteineen, »hän pelastaa sen«.

Jeesuksen rukouksen jatkuvaa harjoittamista on muuten se hiljainen rukouksien sopertaminen, mitä voimme eroittaa vanhem-

⁹⁾ »*Elpis*«, juhlakirja. Pieksämäki, 1953. Artikkelit: »Rukouselämästä«, ss. 80–89.

man karjalaisen polven huulilta noissa tähän tapaan kuuluvissa sanoissa: »Hospodi, Syöttäjämäni, prosti minua riähkähisty.»

Tämän päivän ortodokseissa täällä kaukana Pohjolassa me saamme siis nähdä suullisen perimäopin kautta jatkuvasti tänäkin päivänä vielä elävän sen hengellisen elämän aarteiston, josta Filokaliassa on kysymys ja johon nyt syvennymme.

»Filokalian kokooja Nikodeemos Athosvuorelainen, maallikkonimeltään Nikolaos Kallivurtsy, syntyi Kyklaadien Naksos-saarella vuonna 1743 ja kävi koulua Smyrnassa. Palaen jumalallista rakkautta ja torjuen mielestä maalliset himot hän jo nuorena, 26-vuotiaana, vuonna 1775 tuli Athos-vuorelle ja eli siellä kuolemaansa asti († 1809) viettäen päivänsä alituisessa rukouksessa, kilvoituksessa, vaivoissa, syvässä katumuksessa ja kirjallisisissa töissä. Aluksi hän kilvoitteli Dionysios-luostarissa, siirtyi sittemmin Pantokratoriin ja elämänsä loppuajan vietti Suurelle Lavralle kuuluvassa pienessä vaatimattomassa p.Georgioksen skiitassa. Hänen elämäkertansa kirjoittaja Onufrios, Ivironin munkki, puhuu pyhittäjä Nikodeemoksen nöyryydestä, vaatimattomuudesta ja ystävällisyydestä kaikkia kohtaan sekä korostaa hänen alituisista syventymistään mystilliseen yksinäisyydenhiljaisuuteen, jota pyhittäjä erikoisesti harrasti... Syventyessään kilvoittelijoiden teoksiin pyhittäjä Nikodeemos tutustui hengellisen elämän salaisuuksiin ja omasta rukouskilvoituksestaan sai oma-kohtaista kokemusta tässä 'tieteitten tieteessä ja taiteitten taiteessa' — lakkaamattomassa rukouksessa. Hän eli suurten ortodoksisten isien ja mystikkojen hengellisessä maailmassa. Hänen esikuvanaan oli eritoten pyhittäjä Isak Syyrialainen, jota hän usein nimittää nimellä 'minun isäni'. — Vuonna 1955 tammi-kuun 25 päivänä Konstantinopolissa Kristuksen suuren kirkon pyhä ja pyhitetty synodi julisti Nikodeemoksen pyhittäjäisien joukkoon kuuluvaksi. Hänen nimensä otettiin kirkkokalenteriin ja juhlapäiväksi määrättiin hänen kuolinpäivänsä, heinäkuun neljästoista päivä. — Nikodeemos Athosvuorelainen avasi aikalaisensa silmät tuntemaan ortodoksisten isien mystillisen kilvoitus-

elämän perinnön, niin että se alkoi kantaa ikivanhaa, mutta aina nuorta ja runsasta hengellisen elämän satoa.»¹⁰⁾

Näin kirjoittaa Aamun-Koiton viime vuoden helluntainumerossa tohtori Boris S o v e tästä suuresta persoonallisuudesta, kirjoittaa siitä suuresta hengellisestä ilosta, joka on vallannut ortodoksisen katolisen maailman, kun kirkon taivaalle on ilmestynyt uusi tähti.

Jatkaessamme nyt Filokalian historian esittelyä on paikallaan heti aluksi korostaa, miten Filokalian kohtaloiden esittelyssä, joka on itse asiassa Jeesuksen rukouksen esittelyä, samalla kuvastuvat Karjalan ja sen kirkon yhteydet toisaalta ja Bysantin toisaalta.

300—500-luvut olivat Jeesuksen rukouksen harjoittamisen kulta-aikaa. Mutta muhamettilaisuuden tunkeuduttua itäisten patriarkaattien alueelle aiheutti tämä kohtalokkaan iskun Jeesuksen rukoukselle ja kaikelle kulttuurilliselle elämälle yleensä. Jeesuksen rukouksen viljely alkaa hiljalleen sammua.

600-luvulla Pietari Athosvuorelainen alkaa tunnetulla pyhällä vuorella luostarielämän. Pyhä vuori — Athos — muodostuu nyt pitemmäksi aikaa Jeesuksen rukouksen keskukseksi. Mutta hiljalleen alkaa rukous täälläkin sammua.

1000—1300-luvulla sensijaan alkaa Jeesuksen rukouksen renessanssi. Gregorios P a l a m a s († 1359) ja Gregorios S i i n a i l a i n e n († 1346) ovat tämän ajan tunnetuimmat nimet.

Tänä aikana Arseni K o n e v i t s a l a i n e n kilvoitteli Athosvuorella. Hän toi tullessaan Jeesuksen rukouksen taidon perustamansa luostarin veljestön pariin. Tämä oli jo toinen suora kontakti Bysantin ja Pohjolan välillä, jos ensimmäisenä kontaktina voimme pitää pyhän S e r g e i n saapumista Kreikasta Riekkalan saarelle.

Vuonna 1453 turkkilaisten laskettua Bysantin pääkaupungin Konstantinopolin valtansa alle seurasi kirkon hengellisessä elä-

¹⁰⁾ »Aamun-Koitto» n:o 14/1955. Artikkelin »Pyhittäjä Nikodeemos», ss. 122—124.

mässä jälleen matalakausi, joskin kirkko on saanut tältä ajalta liittää marttyyriensa joukkoon useita uusia nimiä.

Niinpä saamme mennä ajassa kauas eteenpäin aina 1700-luvun puoliväliin saakka ennenkuin mystillisen kilvoituselämän hengelliselle taivaalle syntyy uusi tähti loistamaan Nikodeemos Athosvuorelaisen persoonassa. Konstantinopolin kukistumisen jälkeisinä vuosisatoina oli kreikankieltä taitavien lukumäärä vähentynyt. Yhä harvemmassa oli niitä, jotka taitoivat Kreikan kirkon klassikkojen teoksia. Ja vielä asiaa vaikeutti vanhojen käsi- kirjoitusten lukemisen ja niiden käsillesaamisen vaikeus. Näin ollen ei ole ollenkaan ihmeteltävä sitä, että vuonna 1745 Venäjältä Athokselle saapunut Jeesuksen rukouksen kuuluisa taitaja Paisij Velitshkovskij tapasi täällä vain muutamia Jeesuksen rukouksen taitajia.

Nämä tärkeät hengellisen elämän normaalia kehitystä jarruttavat tekijät saivat Nikodeemos Athosvuorelaisen suorittamaan historiallisen tehtävän. Hän julkaisi vuonna 1782 Filokalian. Tämä toimenpide on Jeesuksen rukouksen toisen renessanssin merkki Athosvuoren luostarissa. Mystillisen kilvoituselämän valo alkaa säteillä Pyhän Vuoren muurien ulkopuolellekin.

Niinpä juuri mainitsemmamme Paisij Velitshkovskij vie kreikankielisen Filokalian kuin myös kaiken alaa koskevan kirjallisen aarteiston Venäjälle.

Vuonna 1794 ilmestyy Filokalia jo slaavinnoksena. Tämä on alkuna Jeesuksen rukouksen renessanssille Venäjällä ja samalla myös Romaniassa. Tämä on käännekohta mystillisen kilvoituselämän historiassa, jonka vaikutus säteilee aina Valamoon asti. Paisij Velitshkovskij'n oppilaita näet saapuu Valamoon. Vanhus Kleopas oli eräs näitä. Hän kuoli vuonna 1817 ja hänet on haudattu suuren skiitan viereen. Paisij'n kautta Valamolla oli Kleopassa suora kontakti Nikodeemoksen aikaansaamaan hengellisen elämän toiseen renessanssiin Athosvuorella. Tämä muodostaa kolmannen kiinteän kontaktin Pohjolan ja Bysantin välillä.

Jälleen kuuluu vuosikymmeniä ja joudumme toteamaan venäjänkielisellä taholla saman ilmiön samoine seurauksineen kuin 1700-luvulla Athos-luostarissa. Filokalian slaavinkielisen laitoksen ymmärtäjien lukumäärä pienenee samalla tavoin kuin kreikkankielen tuntijoiden kävi 1700-luvun puolivälissä Athos-vuorella. Vastuuntuntoisella taholla oltiin huolestuneita siitä, ettei Filokalian slaavinnosta tahdottu ymmärtää. Tiedämmehän, miten orjallisesti, miten sanatarkasti kääntäjät seurasivat kreikkalaista originaalia. On täysin ymmärrettävää, että tällaisen käännöksen ymmärtäjiä oli vähän. Meidän päivinämme ei vaikeampaa slaavinkielistä käännöstä voida ollenkaan ymmärtää ilman kreikkalaista tekstiä. Kääntämistä slaavista jollekin uudelle kielelle ilman kreikkalaista alkutekstiä ei voida ajatellakaan.

Tämä tosiasia sai askeettiipiispa Feofanin suorittamaan historiallisen työn. Vuonna 1870 (siis noin 80 vuoden kuluttua Filokalian slaavinnoksesta) ilmestyy Filokalia venäjänkielisenä viisiosaisena komeana laitoksena.¹¹⁾ Tämä on teko, jolla on tavaton merkitys nimenomaan venäläisen kirkkokansan kuin ylipäänsä venäjänkielen taitajien keskuudessa.

Tämä laitos on Filokalian lukijalle suureksi avuksi. Selvästi huomaa, kuinka kääntäjää on innoittanut syvä rakkaus Filokalian maailmaa kohtaan kuin myös tuon maailman arvojen oma-kohtainen kokemus. Nämä seikat antavat venäjänkieliselle käännökselle suuren arvon. Ne tekevät tekstin käsitettävämmäksi ja helpommin omaksuttavaksi. Lisäavuna ovat ne monet lyhyet elämäkerralliset tiedot eri isistä ynnä muut kommentaarit tekstin yhteydessä, joita teoksessa on runsaasti.

Mutta ymmärrettävästi erään varjon tämä kaikki tuo muasaan. Ja se on siinä, että toisen käden, paremmin sanoen kolmannen käden, ehkäpä neljännenkin käden kosketus on päässyt muodostelevaan sitä alkusanomaa, mikä esimerkiksi Antonio Suurella tai jollakin muulla idän isällä on ollut sydämellään.

¹¹⁾ »Dobrotoljubilevrusskom perevode», I—V, Moskva. 1870.

Mutta vastapainoksi on sanottava, että voiko sen luotettavampaa tekstikritiikkiä Filokalialan alalla kukaan harjoittaa kuin ne miehet, jotka ovat mystillisen kilvoituselämän tradition kokemuksellista tietä omaksuneet. Heidän kommentaareillaan, joita *Dobrotoljubije*'ssa, millä termillä Filokalia on venäjäksi käännetty, on suuri arvo. Sitäpaitsi jokainen käännöshän on alkuperäisen tekstin tulkintaa, olipa tuo käänнос kuinka eksakti tahansa.

Piispa Feofanin työn merkitystä ei voida koskaan liikaa arvostaa nimenomaan siksi, että se kiirehti ajoissa sitä Jeesuksen rukouksen renesanssia vastaan, jonka Paisij oli Venäjälle Athokselta tuonut. Venäjänkielisen Filokalialan ilmestyminen vahvistaa Jeesuksen rukouksen asemaa Venäjällä. Se tekee mystillisen kilvoituselämän vieton 1800-luvun loppupuolella niin voimakkaaksi, että voidaan puhua ikäänkuin sammuvan kynttilänliekin viimeisen voimakkaan kajastuksen päivistä. Eihän enää tarvittu kuin muutama vuosikymmen, kun vallankumous pyyhkii jäljettömiin Venäjän traditionaalisen luostarielämän.

Käsittelemämme kysymyksen yhteydessä tämä vallankumous merkitsi eräänlaista atoomin räjäyttämistä. Luostarielämän tallettama hengellisen elämän kokemus levisi sen muurien ulkopuolelle maallikkojen keskuuteen. Tämä seikka näytteli ratkaisevaa osaa siinä Filokalialan historian kohtalossa, mikä sitä odotti tällä sataluvulla.

Vuonna 1953 näet juuri tämän venäjänkielisen laitoksen kääntävät Kadloubovski ja Palmer englannin kielelle. Tämä teko vahduttavalla tavalla osoittaa, että nyt ovat Euroopan henkisen elämän taivaalla aivan uudet fanfaarit soimassa. Länsieurooppalainen kulttuuri kääntää katseensa alkukotiinsa — Bysanttiin. 1000-luvulla katkenneet Bysantin ja lännen väliset sillat jälleen rakennetaan. Ortodoksinen Bysantti astuu jälleen valokeilaan ja tälläkin kertaa se tapahtuu koko maailman piiriinsä sulkevassa laajuudessa.

Englanninkielinen Filokalia johtaa läntisen kristikunnan Jee-

suksen rukouksen salaisuuden opistoon. Lännen sivistyskeskukseen on syntymässä uusi henkinen Athos.

Englanninkielisen Filokalian arvostelu on kauttaaltaan myönteinen. Kirjaa on arvosteltu jo Ruotsissakin »Samtid och Framtid»-kulttuurilehdessä.¹²⁾ On selvää, että arvostelija lähtee kulttuurelliselta linjalta, mutta sitä yleispätevämpää merkitykseltään on hänen saavuttamansa tulos.

Ei voi olla kiinnittämättä muun muassa huomiota siihen, että hän kutsuu Antoniosta Sokrateen oppilaaksi. Siinä on viisas oivallus. Vanhan antiikin paras hengen perintö — platonisuus — on pystysuorasti periytynyt ortodoksiselle kirkolle. Ortodoksia koostuu kolmesta perusaineksestä: antiikin perinnöstä, juutalaisuudesta ja kristinuskosta. Nämä ainekset on Byssantti koonnut yhteen, sulattanut ne Ortodoksiaksi.

Meidän on aina muistettava, että bysanttilainen kulttuuritraditio on olennainen osa länsieurooppalaista kulttuuria. Enemmänkin: se muodostaa sen pohjan, josta länsieurooppalainen hengen viljely syntyy. Rooman saatua lännessä domineeraavan aseman ja skolastiikan päästyä tunkeutumaan syvälle länsieurooppalaiseen hengenviljelyyn syntyi valitettavasti siinä määrin kuilua ortodoksisen kirkon ja Rooman kirkon välillä, että on ruvettu puhumaan idän ja lännen maailmoista. Mutta tämän onnettoman kuilun ylle on nyt rakentumassa silta, jossa eräänä keskeisimpänä kulmakivenä on oleva se Filokalian lähes puolenstoistatuhannen vuoden isien hengellinen aarteisto, joka on kristinuskon yhteistä omaisuutta, jakamattoman kirkon pääomaa.

Toimitin viime kesän lopulla jumalanpalvelusta eräässä pienessä maaseutukaupungissa. Saarnassa käsittelin ohimennen erästä Filokalian isää. Jumalanpalveluksen päätyttyä saarnani tuon Filokalian isää koskettelevan kohdan johdosta pyytää muuan luterilainen sivistynyt liikemies minut kotiinsa keskustelemaan. Sovittuna aikana saavun ajanmukaiseen, kaikesta päät-

¹²⁾ »Samtid och Framtid», Tidskrift för idépolitik och kultur. Stockholm, 6/1955, ss. 282—283.

täen varakkaaseen kotiin. Astun saliin, jota koristavat arvokkaat taideteokset. Kaikki, minkä silmäni vangitsevat, puhuu hyvästä mausta, kaikki osoittaa hienostunutta kultivoitunutta tasoa. Huomioni kiintyy erääseen pöydällä olevaan kirjaan. Talon herra kiiruhtaa esittelemään sitä ja samassa hengen vedossa selittää siihen sisältyvänkin koko vierailun aiheen. Kirja on Filokalian venäjänkielinen laitos Dobrotoljubije. Englanninkielinen Filokalia oli saattanut tuon kirjan hänen ulottuvilleen. Venäjänkielen taitoisena hänen oli se helppo hankkia itselleen. Olin iloisesti yllättyneet saadessani nähdä toisen kansan kirkon akateemisesti sivistyneen miehen suomalaisen kodin pöydällä Filokalian. Tämä on meillä jotain aivan erikoista. Ennen sotia sitä ei voitu kuvitellakaan. Vain Valamon luostarin munkin keljasta saattoi sen löytää. Ja harva munkki sitä luki. Mutta oli kuitenkin lukijoita. On vieläkin. Traditio elää. Luostarit tekevät tänäkin päivänä tärkeätä työtään pitäessään yllä sen kristillisen tradition viljelyä, joka sisältää ensimmäisten kristillisten vuosisatojen uskonnollisen kokemuksen kaikessa rikkaudessaan ja alkuraittiudessaan.

Lopuksi vielä sananen Filokalian lukemisesta. Tämä on suuri probleemi. Se ansaitsisi oman tutkimuksensa, oman lukunsa. Eräs seikka siinä on perustavaa laatua ja tämä on ohjaus. Mutta mistä saadaan ohjaajia? Niitä ei ole olemassa. Tässä olemme tekemisessä ortodoksisen kirkon ja koko kristikunnan hurskauselämän erään kipeimmän kysymyksen kanssa. Tällä haavaa ei ole muuta neuvoa kuin lukea ja saada luetusta itselleen opas. On kaikin tavoin vältettävä itseluulon, itseviettelyksen suurta vaaraa. Siinä onnistuu hyvin, kun pitää huolta siitä, ettei lähde taivaita tavoittelemaan ennenkuin on sydäntä puhdistettu. Esimerkiksi perhe-elämä muodostaa näissä harjoituksissa hyvän valmistavan koulun. Kun olet lukemassa Filokaliaa, parastaikaa nautit niistä näkymistä, joita joku isä siinä sinulle tarjoaa, ovellesi koputetaan, niin jos et voi itseäsi sen vertaa hillitä, ettet voi olla koputukseen tiuskaamalla vastaamatta, niin on se merkinä siitä, ettei lukemasi ollut sinulle tarkoitettu. Toisin sanoen uskon-

nollinen elämä ei ole pelkkää nautiskelua, vaan se on kokemusta, se on elämää. On kyettävä säilyttämään perheessä, työpaikassa, koulussa ja missä tahansa elämänkutsumusta suoritatkin, itsensähillitsemisen henki, itsetarkkailun henki, rakkauden henki. Filokaliaa ei ole luettava tupakkaa polttaen eikä siitä sovi keskustella konjakkilasien ääressä.

Paasto, yksinäisyydenhiljaisuus, rauha, mielen jatkuva kiinnittäminen rukoukseen — nämä ovat sellaisia tekijöitä, joita ei voida sivuuttaa, kun Filokaliasta on puhe. Nämä muodostavat sen maaperän, josta isien hengellinen kokemus on syntynyt. Sentähden vanhaa Karjalaa ajatellen saattoiko enää löytää otollisempaa maaperää Filokalian hengen juurruttamiselle. Meillä on varma tieto siitä, että vanhemman polven karjalaiset omasivat juuri ne edellytykset, joista mystillisen kilvoituselämän kaunis kukka puhkesi muinoin täyteen kukintaansa jossain Egyptin erämaissa tai Athos-vuorella. Se selittää, miksi se sama kukinta jatkui Aunuksessa ja Vienassa, kolttien ja Laatokan karjalaisten parissa, jatkui — ja siinä todella ihme — siitä huolimatta, että tämän kansan joukossa oli vielä viime vuosisadan lopussa niin vähän lukutaitoisia.

Tätä taustaa vasten katsoen on todella syytä vakavammin suhtautua kirkon perintöön kokonaisuudessaan ja ensi sijalla sen kirjallisiin aarteisiin. Ja mitä nimenomaan meidän suomalaisen ortodoksiseen kirkkokuntaamme tulee, niin ei voi mitään palavammin toivoa, kuin että meillä keskitettäisiin kaikki voimat yhteen ja käännettäisiin alkukielestä Filokalia kokonaisuudessaan suomeksi. Tämän jättiläistyön toteuttaminen olisi vallassamme, työn, jota venäjän kielelle kääntämistä lukuunottamatta ei ole tähän päivään mennessä millekään muulle kielelle kokonaisuudessaan suoritettu. Filokalian suomennos olisi kulttuuriteko, jossa me kaukaisen Pohjolan ortodoksit viittoisimme tietä suuren maailman rinnemaiden kristityille. Niin kauan kuin tätä ajatusta ei ole toteutettu, emme voi tehdä muuta kuin sydämemme pohjasta yhtyä Filokalian englanninkielisen laitoksen

johdannossa esitettyyn toivomukseen, jolla kääntäjät päättävät työnsä esittelyn:

»Voimme vain toivoa, että tämä teko (nim. alkukielestä kääntäminen) saadaan aikaan jonakin päivänä. Se olisi hyvinkin yksi niitä seikkoja, jotka auttaisivat eniten lännessä ikuistamaan sitä, mikä on korkeinta kristillisessä traditiossa.»¹³⁾

¹³⁾ Kadloubovsky ja Palmer, s. 15.

Résumé:

La »Philocalie», recueil de l'évêque de Corinthe Macaire et de Nicodème l'Athonite, datant de 1782, est pour nous une incarnation de l'activité des Sts Pères ascètes mystiques de l'Orient, accumulée dans leurs écrits. La »Prière à Jésus», constante et ininterrompue, qui est le fondement de l'ascétisme mystique en forme le contenu. Le fait que la »Philocalie» vient au cours des dernières années de paraître en plusieurs langues de civilisation occidentale démontre clairement que de nouveaux astres ont paru sur le ciel de l'Europe. L'Occident retourne à sa patrie première, à Byzance. Les rapports, qui avaient cessé depuis 1000 sont réétablis entre Byzance et Rome. Et la Byzance orthodoxe devient l'objet d'un intérêt des plus vifs partout. La »Philocalie» ramène la Chrétienté de l'Occident à l'école de la prière de Jésus et dans les centres de civilisation de l'Europe occidentale un nouvel Athos est en naissance.

Historiallisia ja eettisiä viitteitä ortodoksisen ikonin ymmärtämiseen

Yrittäessämme luoda valaistusta ortodoksisen kirkollisen maalaustaiteen lähtökohtaan, tunnemme joutuvamme voittamattoman vaikeuden eteen. Tuntuu siltä kuin ikonin alkuperässä olisi samalla tavalla abstraktisuuteen viittavaa kuin tuon nimijohdannaisen kreikkalaisessa alkusanassa »eikoon», joka merkitsee sekä kuvaa että kaltaisuutta.

Puhtaasti uskonnollisessa mielessä ortodoksisen ikonin eräänlaisena prototyyppinä on pidettävä ns. »käsittä tehtyä kuvaa», jonka syntyvaiheista kertoo uustestamentillinen apokryfa »Thaddeuksen teot». Sen mukaan Herra itse olisi lähettänyt kasvojaan koskettaneeseen liinaan ihmeellisellä tavalla jääneen kuvansa kirjeen ohella Edessan ruhtinaalle Abgarille, joka oli pyytänyt Herraa tulemaan omaan maahansa. Tieto tästä puuttuu kokonaan kanonisen evankeliumin tekstistä ja sen perusteella kertomusta tämän kuvan alkuperästä on kenties syytä pitää historiallisesti epäluotettavana. Tämän ikonin muistopäivänä seurakunta laulaa:

»Sinun puhtaalle kovallesi me kumarramme, oi Hyvä, ja rukoilemme syntejämme anteeksi, oi Kristus Jumala, sillä pelastaaksesi Sinun luotusi vihollisen orjuudesta, Sinä tahdoit lihassa astua ristille. Kiittäen me siis huumamme Sinulle: ilolla täytit Sinä kaikki, meidän Vapahtajamme — Sinä, joka tulit maailmaa pelastamaan.»

Seurakunta ei siis ajattelekaan sitä, onko kertomus tämän ikonin alkuperästä historiallisesti luotettava vai epäluotettava, vaan rukoillessaan tuntee hengellistä iloa siitä, että tuon ikonin esitys, valkealla liinalla olevat Vapahtajan kasvot, esitys, josta kaikki epäoleellinen on tarkkaan eliminoitunut, on heijastuksellaan,

»kaltaisuudellaan», johdatuksena hengellisesti näkemään ne kasvot, joista suurin rakkaus, armo, ymmärtämys ja vapahdus ovat heijastuneet kärsivään ihmiseen.

Jos taas koettaisimme pitää evankelista Luukkaan maalaustaiteellista harrastusta, jonka tuloksena kerrotaan syntyneen Neitsyt Marian, Paavalin ja Pietarin kuvat, vanhan kirkon ikonimaalauksen lähtökohtana, tuskin olemme historiallisessa mielessä sen luotettavammalla pohjalla kuin edellisessäkään tapauksessa. Keskiajan taidemaalarit pitivät tämän perusteella Luukasta suojeluspyhänään. Ja Doris Wild, pienen kauniin ikonikirjan, »Ikonen, kirchliche Kunst des Ostens», tekijätär lausuu sen viehättävän otaksunan että itämaisen kirkon ikonografian rakkaus Neitsyt Maria-aiheeseen selittyy kenties tämän Luukas-kertomuksen pohjalla. Ja hän lisää, että jos on mielikuvituksellista otaksua Luukas ikonimaalauksen alkajaksi, on enemmän tai vähemmän fantasiaa myös niissä teorioissa, joissa viitataan syyrialais-palestiinalaisiin alkulähteisiin tai muinais-egyptiläisiin hautamaalauksiin.

Ja vaikka meillä onkin ihailtavanamme ikonitaiteen muistomerkkejä tämän vuosituhannen alkusadoilta, ihaillemme niissä sellaisten tekijäin töitä, joiden nimiä emme tiedä. On muistettava, että ikonin tarkoitus ei ole ensisijaisesti esteettinen vaan eettillinen. Ikonitaiteen merkittävimmät tuotteet ovat syntyneet luostarien rauhassa. Kun työ tehtiin Jumalan ylistykseksi ja uskovan ihmisen hengelliseksi valistukseksi, ei sen suorittajan yksilöllisen nimen ilmaiseminen ollut millään tavalla tärkeätä. Maalarimunkki, joka käsitti työnsä taivaallisena kutsumuksena ja joka valmistui suuriin ja merkittävimpiin tehtäviinsä paastoten ja rukoillen, niinkuin joku Mooses tai Elia, Johannes Kastaja tai itse Herra, ei ajatellutkaan nimensä merkitsemistä työhönsä. Ja on pantu merkille, että kun dekoratiivisen Stroganoff-koulun ikonimaalarit 1600-luvulla merkitsevät nimensä ikoneihinsa ylpeästi henkilöllisyyttään korostaen, alkaa tästä myös ankarasti hengellisen ikonitaiteen asteettainen profanisointuminen. Jos venäläisen ikonimaalauksen alkajana pidetään Alimpij'ta, Kiovan maineikkaan

Petshera-luostarin kilvoittelijaa, vieläpä häntä pidetään erään määrätyn ikonin prototyypin luoja, ei tämä tieto perustu hänen signatuuriinsa, vaan vanhan kiovalaisen paterikonin säilyttämään perimätietoon.

Ortodoksisen ikonin alkukehto on Bysantti. Katsellessamme vanhaa ikonia, tulee hakematta mieleemme bysanttilainen mosaiikkikuva, jossa ankara tyylittely saattaa ensivaikutelmana tehdä kultaista tai sinistä taustaa vasteen seisovan, pyhällä nimbuk-sella kruunatun hahmon katsojalle kaukaiseksi ja peloittavaksi. Mutta kun mosaiikkikuvan kylmästi loistava materiaali vaihtuu ja suuret muodot pienentyvät ikonissa, syntyy vaikutus, jossa on sekä pyhyttä että lämmintä läheisyyttä.

Samoin kuin historiallisista olosuhteista johtuen bysanttilaisen mosaiikkitaiteen muistomerkit eivät ole löydettävissä sieltä, missä maantieteellinen Eurooppa ja Aasia koskettavat toisiansa vaan Italiasta, niin myös bysanttilaisen ikonimaalauksen huomattavin perinne elää sen maantieteellisen alkukehdon ulkopuolella, Venäjällä. Kun Jaroslav Viisaan rakennuttama Kiovan Hagia Sofia valmistui vuonna 1037, merkitsi se bysanttilaisen rakennus- ja maalaustaiteen perinteen siirtämistä venäläiseen elämänpiiriin. Ortodoksisen kirkon elämä kaikissa ilmiöissään on ankarasti perinteeseen sidottua ja ikonimaalaus ei tee tässä suhteessa mitään poikkeusta. Erikoistuntemusta omaamattoman tarkkailijan saattaa olla vanhoja ikoneja tarkastellessaan vaikea päätellä niiden paikallista alkukotia; voi olla, että ikonin sisältöä ilmaisevan tekstin kieli jää hänelle ainoastaan osviitaksi.

Kuitenkin asiantuntijat erikoispiirteitten mukaan, jotka ilmenevät pääasiallisesti värityksessä ja taustamaalauksessa, voivat esimerkiksi venäläisestä ikonista puhuessaan osoittaa eri koulukuntia ja asianomaisen taideteoksen syntymävuosisadan. Kuten tuli mainituksi, jo Kiovassa bysanttilainen ikonimaalaus alkaa saada venäläistä luonnetta. Seuraavassa vaiheessa, Vladimir-Susdaljin koulussa, tulee ikoniin aitovenäläinen piirre siinä, että hopeaväri otetaan nyt ensi kerran käyttöön. Venäläisen ikonin täydellinen itsenäistyminen tapahtuu sitten Novgorodin ikonikoulussa. Sino-

berinpunainen ja vihreä puhtaina ja kirkkaina esiintyvät nyt norsunluunkeltaista taustaa vasten. Tämä fantasiarikas, suuria silhuettipintoja ja voimakkaita ääri viivoja rakastava selkeä ja miehekkydessään askeettinen tyyli saavuttaa klassillisen täydellisyytensä 1400-luvulla. Tässä novgorodilaisessa ikonimaalauksessa venäläiset taidehistorioitsijat, esimerkiksi Muratov ja Pokrovski sekä neuvostoliittolaisista Lazarev, joka v. 1947 julkaisi suuremosen teoksen Novgorodin taiteesta, näkevät Venäjän kuvaama taiteen ratkaisevan lähtökohdan. Ensiksimmäinen, joka on venäläisen ja bysanttilaisen kirkkotaiteen kenties etevin tuntija, luonnehtii erästä novgorodilaista ikonia: »Siitä ei saa minkäänlaisia ajallisia ja maallisia vaikutelmia; tässä ikonissa rakentuu jokainen viiva ja siluetti rytmin lauluun». Piotrovski pienessä, ansiokkaassa tutkielmassaan »Venäläinen ikoni» lausuu novgorodilaisesta ikonista: »Kellertävän kultaisen värisävynsä vuoksi nämä ikonit säteilevät sellaista kirkasta lämpöä, jota ei saata unohtaa ja jonka lumoukseen jää ikäänkuin rukouksessa». Muista venäläisistä ikonikouluista on mainittavin moskovalainen. Moskovan Kremlin koristamisessa työskennelleitten kreikkalaisten mestarien vaikutuksesta oli täällä syntynyt uusi ikonimaalaus, joka tuo eräänlaisen intimitä ja lempeyden venäläiseen ikoniin. Kun sitten edellämainittu stroganovilainen ikonikoulu omaksuu Venäjälle kulkeutuneesta kiinalaisesta ja persialaisesta taideteollisuudesta dekoratiivisia vaikutteita, muuttuu ikonimaalaus sen vaikutuksesta profaaniksi koristetaiteeksi. Vanha ikonitaide menettää omalaatuisuutensa ja alkuperäisyytensä. Ja 1600-luvulta lähtien aletaan arvokkaimpana pitää kykyä jäljitellä saksalaisia kupari- ja puupiirroksia myös ikonimaalauksessa. Eräät yksityiset taiteilijat hoivaavat vielä vanhoja perinteitä. Staroverilaislahkon, joka syntyi oppositiosta patriarkka Nikonin toimeenpanemille kirkollisille uudistuksille, on selitetty osaltaan, asian taidehistoriallista arvoa varmaankaan tajuamatta, säilyttäneen ikonimaalauksen vanhoja muotoja mm. Solovetskin luostarin ikoniateljeissa.

Ikonimaalauksen huomattavin nimeltä tunnettu edustaja on Troitse-Sergievin laura-luostarin munkki Andrei Rublev. Hän on

suuri, alkuvoimainen nero, jonka taide kasvaa kokonaan hänen persoonallisista luomislähteistään. Hänen tunnetuin ja autenttisin maalauksensa on Pyhän Kolminaisuuden ikoni, joka nykyään on Tretjakovin galleriassa Moskovassa. Tämä taidehistorian epäilemättä kuuluisin ikoni esittää tuon syvästi salatun aiheen ikivanhaan raamatuntulkintaan nojautuen kolmen enkelin vierailuna Aabrahamin luona Mamren tammistossa. Mikä ylevä, hengellistynyt kauneus siinä on saanut ilmaisunsa! Kaikki epäoleellinen on riisuttu pois, sommittelun varmuus on matemaattisuudessaan täydellinen ja viivarytmin musikaalisuus on kuin viesti apostoli Johanneksen apokalyptisesta maailmasta. Hänen taiteilijan psyykessään sanotaan ilmenevän Espanjan maalaustaiteen omalaatuisen neron El Grecon dramaattisuus ja Rublevin aikalaisen italialaisen Fra Angelicon hengen valoisa harmonisuus.

Andrei Rublev oli todennäköisesti Moskovassa työskennelleen kreikkalaisen Theofanes-mestarin oppilaita. Iivana Julman aikana pidetyn Venäjän kirkkohistoriassa kuuluisaksi tulleen kirkolliskokouksen ikonimaalausta koskevassa päätöksessä Theofanesta nimitetään »mainehikkaaksi ikonimaalariksi». Ne ikonit, joita pidetään Theofaneksen töinä, kertovat omalaatuisesta taiteilijatemperamentista, jonka profeetta- ja apostolikuviin on ikäänkuin liekehtivää voimaa ja puhtauden intohimoa, sellaista, joka on sukua Hesekielin, Danielin ja Patmossaaren näkijän pyörryttävälle näyille. Rublev ja Theofanes-mestari ovat todistuksia siitä, miten kirkollisen muototradition ankaratkaan vaatimukset eivät voi olla esteenä alkuvoimaisen näkemyksen hakiessa ilmaisuaan. Ja toisaalta tapahtuu se ihme, että perinteeseen pitäytyen heidän teoksissaan on syntynyt taidetta, joka on kuin viesti korkeammasta maailmasta ja viitta sitä kohti.

Myöhemmistä ikonimaalareista on mainittavin ja muista eroittavin Simon Ushakov, joka asetti päämääräkseen uuden, luonteeltaan puhtaasti venäläisen ikonikoulun luomisen, joka olisi vapaa bysanttilais-venäläisestä sekoituksesta. Simon Ushakovin persoonallisuudesta puhuu paljon se, että hän taisteli rohkeasti ja avoimesti rutiiniväsymystä vastaan vaatien ikonimaalarilta syväli-

syyttä ja antaumusta työssään. Ushakovin ja hänen koulukuntansa merkitys venäläisen ikonimaalauksen uudistusyrityksenä on muistettava. Ushakovin ikoneista on kenties sanottava, että ne ovat eräänlainen välimuoto bysanttilaiseen perinteeseen nojautuvan ikonin ja rappeutumiskauden naturalistista ilmaisua tavoittavan ikonin välillä. Niiden tarkkailu saattaa helpottaa matkaa vanhan ikonin abstraktisen kauneuden maailmaan pyrittäessä.

Ikonin taidehistoriallinen tutkimus on vielä hyvin nuori. Tsaarin Venäjän taidehistorioitsijat eivät tunteneet sitä kohtaan tarpeeksi voimakasta intressiä eräitä harvoja poikkeuksia lukuunottamatta. Naturalistiseen laatukuvamaalaukseen ihastunut venäläinen sivistyneistö puhui ikonimestareista »jumalantöhertäjinä» ja käyttöesineinä tunsu luultavasti ihastusta ja mielenkiintoa sellaisia ikoneja kohtaan, joissa naturalistisesti kaavailtu kuva on verhottu kallisarvoisella metalli- ja jalokivivaipalla; jonkun kiovalaisen Alimpij'n, solovetskilaisen Dosifein, Sergievin lauran Andrei-munkin tai kreikkalaisten Theofaneksen ja Dionysioksen kaikesta epäoleellisesta riisuttu henkeistynyt ilmaus ei sopinut heidän pseudo-esteettiseen makuunsa. Vasta vallankumouksen jälkeisellä Venäjällä ovat tutkijat osoittaneet kaiken huomionsa vanhalle ikonille; huomattavia tutkimuksia on julkaistu ja monia kallisarvoisia kokoelmia muodostettu.

Kun olemme puhuneet tässä ikonista, on mielessämme ollut vanha, ilmaisussaan ikivanhaan kirkolliseen perinteeseen nojautuva ikoni. Edellä on jo huomautettu, miten ikoni omaksuessaan alkuperäiselle luonteelleen vieraan naturalistisen ilmaisutavan, rappeutuu; muuttuu taiteesta käsiteollisuudeksi, joka kylläkin saattaa olla ihailtavan korkeatasoista. Mainitsimme jo, miten ikonin tarkoitus ei ole ensisijaisesti vaikuttaa esteettisyydellään vaan eetillisyydellään. Ymmärtääkseen oikein vanhaa ikonia on ymmärrettävä jotakin ortodoksisesta elämänkatsomuksesta, jonka kuvastin ikoni aidossa ilmauksessaan aina on. Johannes Damaskolainen puolustaessaan aikanaan ikonikulttia selitti ikonien olevan kuvitettua jumalansanaa, jonka lukeminen on kaikille mahdollista. Hän antaa ikonille myös dogmaattisen tulkinnan, johon

kajoaminen tässä ei ole tarpeen. Ikonien askeettisiksi tyyllitellyt pyhät hahmot, joskus lempeät, joskus ankarat ovat myös kuvitusta siitä kamppailusta, jota käydään joka päivä sydämen Golgattalla hyvän puolesta pahaa vastaan, valkeuden puolesta pimeyttä vastaan, jotta Kristus saisi meissä muotoa. Ne ovat myös sanaton saarnaa siitä ainoasta tarpeellisesta, jonka saavuttamisen rinnalla muu kaikki on toissijaista, mutta jonka rinnalla tämä kaikki muukin saa oikean arvonsa ja merkityksensä. Vanhan ikonin edessä sellainenkin, jolle ikonilla kulttiesineenä ei ole mitään arvoa saattaa tuntea lukeutuvansa siihen ihmeelliseen yhteyteen, jolle ensimmäisen pääsiäispäivän iltana lahjoitettiin rauhan-siunaus. Ja niin kaikki rajat katuvat niiden väliltä, jotka ovat jo saavuttaneet päämäärän, ja niiden, jotka ovat vielä matkalla.

Résumé:

L'icône elle-même, ainsi que le mot grec »eikon» peut être comprise en deux sens. »Eikon» veut dire aussi bien image que ressemblance. L'art de l'iconographie peut remonter à saint Luc ou à l'art sépulchral ancien. Parmi les peuples slaves l'iconographie a donné naissance à plusieurs écoles. Et, quoique la manière de la peinture iconographique reste toujours strictement liée aux dogmes et à la tradition liturgiques, des génies, comme un Roubleff ou un Théophane le Grec trouveront moyen d'y dégager leur personnalité. L'iconographie commença par une naïveté touchante pour aboutir à une décadence toute réaliste. Cependant, le rôle de l'icône dans le culte ne dépend pas du point de vue artistique, quoiqu'il soit juste que seulement une vieille icône de contenu tout spirituel est à même de nous transmettre son message d'ordre éthique sur notre chemin vers la communauté des saints.

Bysanttilaisen kirkkomusiikin tutkimus ja sen päämäärät

Koko kristillinen maailma tuntee gregoriaanisen kirkkolaulun ainakin nimeltä. Tämä on ennen kaikkea sen tieteellisen työn tulosta, jolla gregoriaaninen laulu restauroitiin tämän vuosisadan alussa Paavi Pius X:n kaukonäköisessä johdossa ja etenkin Solesmesin luostarin munkkien pitkäaikaisella työllä. (Tämä työ johti länsimaisen kirkkolaulun alkulähteille ja viittasi jo juutalaiseen ja helleeniseen lauluun.) Mutta yhä on melko tuntematon käsite bysanttilainen kirkkolaulu, joka on alkukirkon laulun kaikkein välittömin jatkaja ja joka on syntynyt rinnan länsimaisen kirkkolaulun kanssa jopa voimakkaasti sille vaikutteita antaen. Vasta vähitellen on laajentunut mielipide, että varhaisimman alkukirkon lauluperinnettä päästään ymmärtämään parhaiten juuri idän kirkon bysanttilaisen lauluperinteen kautta. Mutta idän kirkko, joka on hajanainen, ei ole voinut harjoittaa suunnitelmallista vanhan lauluperinteen tutkimusta ja restauroimista. Sillä ei ole ollut yhtenäistä johtoa eikä riittävästi pystyviä tiedemiehiä. Lisäksi idän lauluperinteen tutkiminen on ollut lännen laulun tutkimusta työläämpää, sillä idän nuottimerkintä oli vaikeampi tulkita eikä vielä viime vuosisadan loppupuolella tunnettu paljonkaan alkuperäislähteitä. Nyt on samantapainen työ, joka lännen kirkossa suoritettiin puoli vuosisataa sitten, parhaillaan käynnissä idän kirkon alalla, mutta suurimmaksi osaksi, hämmästyttävää kyllä, toisuskoisten: protestanttien ja katolisten suorittamana.

Bysanttilaisen musiikin tutkimus on syntynyt ja kehittynyt Bysantin kirkkorunouden tutkimuksen yhteydessä ja sen osana; vasta viime aikoina se on eriytynyt itsenäisemmäksi tutkimushaaraksi. Täysin erillään toisistaan ei tosin kumpaakaan voi harrastaa, sillä bysanttilaisissa hymneissä sävel ja sana liittyvät

kiinteästi toisiinsa ja täydentävät toinen toisensa ilmaisua, mutta vähitellen on musiikin tutkimukselle kehittynyt myös itsenäisiä tehtäviä ja päämääriä. Bysantin hymnografian tutkimus lännessä on itse asiassa melko vanhaa, joskin se kauan on ollut satunnaista. Jo 1600-luvulla julkaistiin Ranskassa kirjoituksia idän kirkon liturgiasta ja käsityksiä myös idän kirkkolaulusta.¹⁾ Pian julkaistiin myös bysanttilaisia neumikäsikirjoituksia, joita aluksi ei yritettykään tulkita.²⁾ Vasta 1800-luvulla Bysantin hymnografian tutkimus alkoi päästä huomattaviin tuloksiin. Uranuurtajia oli kardinaali Pitra, joka jo esitti teorian, että bysanttilaiset hymnit on kirjoitettu korkoon eikä tavun laajuuteen pohjautuvalla runomitalla.³⁾ Pitran seuraajia olivat mm. W. Christ ja M. Paranikas, jotka hymnien kokoelman ohella koettivat esittää myös tietoja niiden laulamista.⁴⁾ Pitra kiinnitti tutkijain huomion Romanos Melodoksen runsaaseen ja taidokkaaseen hymnituotantoon.⁵⁾ Aluksi musiikintutkijoita johti harhaan »länsimainen» asennoituminen. Koetettiin soveltaa uuskreikkalaisen ja länsimaisen kirkkolaulun periaatteita vanhaan bysanttilaiseen lauluun, luultiin, että esim. säännöllistä runomittaa vastaa säännöllinen tahtijaoitus. Vielä niin moderni tutkija kuin Hugo Rieman restauroi bysanttilaisia melodioita 4/4 tahtilajissa.⁶⁾

Romanoksen hymnien traditio johti Syyrian varhaisemman hymnografian tutkimiseen, jonka alullepanijoita olivat W. Meyer ja H. Grimme,⁷⁾ työtä jatkoivat mm. P. Maas ja Th. Wehofer.

1) Esim. *Rituale Graecorum*. Paris, 1647. Moderni yleiskatsaus tutkimuksen historiaan on mm. E. Wellesz, *A history of Byzantine Music and Hymnography*. Oxford, 1949, ss. 1—15.

2) Montfaucon, *Paleographia Graeca*. Paris, 1708.

3) Pitra, *Hymnographie de l'église grecque*. Rome, 1867.

4) W. Christ, M. Paranikas, *Anthologia Graeca carminum Christianorum*. Leipzig, 1871; praef.

5) *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*. Paris, 1876.

6) *Die byzantinische Notenschrift im 10. bis 15. Jahrhundert*. Leipzig, 1909.

7) Meyer, *Anfang und Ursprung der lat. und griech. rhythmischen Dichtung*. Abh. B. A. XVII München, 1884; Grimme, *Der Strophenbau in den Gedichten Ephraems des Syrers*. Freiburg i. B. 1893.

Edelleen jäljet johtivat juutalaiseen hymnografiaan, niitä seurasi (Pitran viittauksesta) D. H. Müller.⁸⁾

Erittäin merkittävän panoksen tutkimuksen syventämisessä antoi K. Krumbacher, joka julkaisi myös yleisteoksen bysanttilaisen hymnografian historiasta ja jonka tutkimukset Romanoksesta ovat perustana uusimpienkin kirkkorunouden tutkijain työlle.⁹⁾

Kun kirkkorunouden tutkimus oli paljastanut hymnien perinteen johtavan Bysantista Syyrian hymnografiaan ja alkukirkon ajan juutalaiseen perinteeseen sekä helleeniseen runouteen, saattoivat musiikintutkijat lähteä etsimään myös musiikin alkuperää samoilta lähteiltä. 600-luvun kanonilaulusta johti suora traditio Romanoksen kontakeihin ja Efraim Syyrialaisen hymneihin. Äskettäin on koetettu mennä siitä eteenpäin. C. Bonner koettaa osoittaa, että kontakin historia johtaa vanhoihin syyrialaisiin runomittaisiin laulettuihin »saarnoihin» sekä juutalaiseen homiletiikkaan ja synagogalauluun, mm. Wellesz hyväksyy tämän näkemyksen.¹⁰⁾ Mutta sävelmien alkuperän osoittaminen ei olisi riittänyt, ellei samalla olisi yritetty tulkita itse nuottikirjoitusta. 1800-luvulla esitettiin hyvin erilaisia mielipiteitä länsimaisten neumien alkuperästä ja tulkinnasta. Toiset pitivät niiden alkuperänä Germaniaa, toiset Roomaa tai Bysanttia. Vihdoin E. Coussemaker osoitti, että neumikirjoitus oli kehittynyt tekstin ja etenkin sen juhlallisen lukemisen aksenttimerkeistä.¹¹⁾ Tämä johti vähitellen länsimaisen neumikirjoituksen tulkintaan ja gregoriaanisen laulun restaurointiin, mutta bysanttilaiset neumit pysivät arvoituksena. Ranskalainen J.-B. Thibaut julkaisi tutkimuksia Johannes Damaskolaisen ja Kukuzeles'n neumeista, mutta

⁸⁾ Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Wien, 1896.

⁹⁾ Runsaasta tuotannosta mainittakoon tässä vain *Gesch. d. byz. Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oström. Reiches*. München 1898; *Um- arbeiterungen bei Romanos*, sama 1899; *Miszellen zu Romanos*, sama 1907.

¹⁰⁾ C. Bonner, *Homily on the Passion of Melito, Bishop of Sardes*; *Studies and Documents*. New York and London, 1940, vol. XII, Wellesz, esim. *Das Proemium des Akathistos, Eine Studie zur Melodie der Kontakien*; *Musikforschung* VI, 1953, s. 193.

¹¹⁾ *Histoire de l'harmonie au moyen âge*. 1852.

ei pystynyt niitä tulkitsemaan.¹²⁾ V. Gardthausen julkaisi jo luettelon 77 neumimerkistä selityksineen ja O. Fleischer Papatiken nimellä vanhan musiikkiopin ja neumiselityksen.¹³⁾ A. Gastoué osoitti jo useita toisistaan poikkeavia kehitysvaiheita bysanttilaisessa neumikirjoituksessa,¹⁴⁾ ja vähitellen alettiin tuntea yhä useampien koukeroisten neumimerkkien merkitys. Vaikein probleema oli seuraava: kaikilla muilla intervalleilla (neumikirjoituksessa ilmoitetaan sävelmän intervallit) oli yksi merkki, mutta nousevalla sekunnilla oli kuusi erilaista merkkiä. Mikä oli niiden merkitys. E. Wellesz keksi, että kukin niistä ilmaisee tiettyä nyanssia ja myös rytmillistä vivahdetta. Ne saattoivat esiintyä muiden intervallimerkkien ohella nyanssimerkkeinä.¹⁵⁾ Kun sitten 1930-luvun alussa saatiin valokuvatuksi uutta lähdeaineistoa lähi-idässä, saattoivat C. Höeg ja H. J. W. Tillyard julkaista bysanttilaisen neumikirjoituksen tulkitsemisoppaat.¹⁶⁾ Tällöin on rajoitettu ns. keskibysanttilaiseen neumikirjoitukseen n. 1100—1300-luvuilta. Sen vanhempia neumeja ei ole pystytty tulkitsemaan ja monet tutkijat epäilevät, voidaanko niitä tulkitaakaan niiden epämääräisyyden vuoksi. Keskibysanttilaisen neumikirjoituksen tulkinta on kuitenkin jo melko luotettavalla pohjalla, ja sen ansiosta on voitu alottaa uuden tieteellisen sarjan julkaiseminen: *Monumenta Musicae Byzantinae*, jossa on julkaistu faksimilejäljennöksiä tärkeistä käsikirjoituksista, neumien tulkintaa ja keskibysanttilaisia kirkkolauluja länsimaiselle nuottikirjoit-

¹²⁾ La notation de S. Jean Damascène ou Hagiopolite; Izvestija russk. archeol. Inst. III. Konstantinopol 1898. La notation de Koukouzeles; sama VI. 1900.

¹³⁾ Gardthausen, Beiträge zur griech. Palaeographie, VI, Sitzber. d. sächs. Ak. d. Wiss. 1880. Fleischer, Die spätgriechische Tonschrift, Berlin, 1904.

¹⁴⁾ Catalogue des manuscrits de musique byzantine. Paris, 1907.

¹⁵⁾ Kts. esim. Wellesz, Zur Entzifferung der byz. Notenschrift. Oriens Christianus, VII. 1918. Die Rhythmik der Byz. Neumen, Zeitschr. f. Musikwissensch. 1920—21.

¹⁶⁾ Höeg, La notation ekphonétique; Monum. Mus. Byz. Subsidia I, Copenh. 1935. Tillyard, Handbook of middle byz. musical notation, sama Fasc. I. Copenh. 1935.

tukselle siirrettyinä. Täten bysanttilaisen musiikin tutkimus on kuin päässyt kahleista ja itsenäistynyt. Mutta valtavan laaja työkenttä on yhä sen tutkijoilla edessään.

Bysanttilaisen musiikin tutkimuksen päämäärät.

Oikeastaan ei pitäisi asettaa vasta kirkkorunouden tutkimuksesta itsenäistyvälle musiikin tutkimukselle liian kiinteitä päämääriä, jotka voisivat sitoa sitä, mutta toisaalta satunnainkaan työskentely ei ole täysin hyödyllinen. Tärkein päämäärä, bysanttilaisen, alkukirkon traditioon puhtaimmin pohjautuvan laulun elvyttäminen elävään käyttöön, on jo aikaisemminkin tutkimuksen yhteydessä mainittu. Katolisella kirkolla on gregoriaanisessa laulussa käytössään aarre, jota täysin vastaava ortodoksisessa maailmassa vielä odottaa löytäjänsä. Bysanttilainen laulu on musiikillisesti vielä rikkaampi ja vielä suoranaistemmin (käsityksemme mukaan) alkuseurakuntien perinteeseen pohjautuva kuin gregoriaaninen. Sen omaksuminen ortodoksisen kirkon yhteiseksi omaisuudeksi ei millään tavoin syrjäyttäisi kansallista kirkkolaulua, vaan rikastuttaisi sitä uutena lisänä. Se voisi olla eräs yhdistävä tekijä hajanaisessa ortodoksisessa maailmassa. Jo nyt ovat useat kirkot osoittaneet kiinnostusta asiaan. Professori Wellesz mainitsee eräässä kirjeessä allekirjoittaneelle, että Amerikassa Los Angelesin kreikkalaisessa kirkossa on laulettu vanhoja bysanttilaisia sävelmiä. Samoihin aikoihin esiteltiin meillä ensi kertoja bysanttilaisia melodioita yleisölle, ja sen jälkeen on niitä jo hiukan julkaistu yleiseen käyttöönkin. Tästä on suuri ansio Piispa Paavalin aktiivisella ja myönteisellä asennoitumisella. Professori Welleszin ilmoituksen mukaan myös Kreikan kirkko on päättänyt lähettää kaksi pappia opiskelemaan bysanttilaista musiikkia prof. Höegin johdolla Kööpenhaminassa. Kuvaavaa nykyiselle asiaintilalle on, että Bysantin perinteen jatkajamaasta tullaan opiskelemaan Bysantin laulua pohjolan protestanttiseen yliopistoon; Kööpenhamina ja Oxford ovat toistaiseksi tämän tutkimuksen keskuksia. Useissa ortodoksisissa kirkkoissa vanhan bysanttilaisen laulun tutkimus ja merkitys on tun-

tematon. Sen tunnetuksi tekeminen vaatisi laajaa yhteistyötä, se olisi ortodoksien omaksuttava ennen muita. Jo nyt on eräisiin sävelmiin liitetty mukaan latinankielinen teksti lännen käyttöä varten. Tietysti bysanttilainen laulu alkukirkollisena on kaikkien yhteistä omaisuutta, mutta ennen muuta sen elvyttäminen kuuluisi ortodokseille.

Bysanttilaisen laulun tekeminen koko maailman ortodoksien yht iseksi ja yhdistäväksi omaisuudeksi vaatii suurta huolellisuutta ja kaukonäköistä työtä. Itse laulun luonne olisi kaikkialla säilytettävä samana; laulun yksiäänisyys ja koruttomuus ja kuitenkin sen monivivahteinen kauneus pitäisi tarkoin varjella. Sen alkuperäisyyden varmin tae olisi alkuperäisten käsikirjoitusten joukosta yhteisesti valitut alkuperäiset sävelmät niihin alkuperäisesti kuuluvine teksteineen. Koska sävelaineistoa vielä on julkaistu vain murto-osa jumalanpalveluslaulujen määrästä, olisi koko tutkimus- ja julkaisutyö suunnitelmallisesti keskitettävä tiettyjen osapäämäärien saavuttamiseen. Toistaiseksi on julkaistu transkriptioina seuraava materiaali *Monumenta Musicae Byzantinae* sarjassa (muualla joitakin yksinäisiä kappaleita): a) kirkkovuoden kierron mukaan alettu sarja: syyskuun ja lokakuun stikiiraveisut (vol. I ja II), b) Oktoekhos, joka sisältää nykyisen vigiliapalveluksen stikiiroja ja antifoneja (vol. III ja V), c) kokoelma kanoneja eri sävelmäjaksoista Oxfordissa olevan käsikirjoituksen mukaan (vol. IV), d) ensimmäisen ja viidennen sävelmäjakson kanonit Iviron luostarin *irmologiumista* (vol. VI).

Miten aineiston etsimistä, tutkimista ja julkaisemista pitäisi jatkaa? Hyvin tärkeä alkutavoite olisi liturgiapalveluksen laulujen löytäminen. Toistaiseksi ei ole löydetty yhtenäistä koko liturgian käsittävää neumikäsikirjoitusta, mutta irrallisia liturgian lauluja transkriptoidaan parhaillaan. Yhtenäisiä liturgian käsikirjoituksia pitäisi systemaattisesti edelleen etsiä. Jos sopivia käsikirjoituksia löydettäisiin, ne voisivat olla kaikkialla perustana bysanttilaisen laulun käytölle. Korvikeratkaisu olisi liturgian laulujen kokoaminen monista eri lähteistä tai sovittaminen muista sävelmistä, silloin sen yhtenäisyys kärsisi. Yleensäkin

pitäisi eri kirkkojen edustajain yhdessä luoda yhteinen käytäntö yhteistyöllä, muuten toiminta jää hajanaiseksi. Toiseksi olisi ehkä vigiliapalveluksen kaikki laulut sekä yleisimmät muut rukousveisut löydettävä ja julkaistava. Tällöin esim. Ivironin *Irmo-logiumin* jatko olisi tarpeen. Viimeisenä olisi koko kirkkovuoden kierto otettava työn alaiseksi.

Suunnitelmallista työskentelyä varten olisi oikeastaan asia otettava esiin jossakin bysantologien kokouksessa ja perustettava yhteistyöelin, johon kuuluisi jäseniä useista ortodoksisista kirkkoista (länsimaisten tutkijain lisäksi). Tämä elin voisi parhaiten johtaa suunnitelmallista tutkimustyötä, sen tulosten tunnetuksi tekemistä ja käyttöönottamista. Samoin pitäisi kouluttaa lisää ortodoksisia bysanttilaisen laulun tutkijoita, joiden tulisi jatkaa ja syventää työtä ennen kaikkea ortodoksiselta pohjalta. Alalla on paljon sellaista, joka juuri ortodoksille parhaiten avautuu. (Nytkin on jo eräitä hyviä, mm. kreikkalaisia, tutkijoita.) Kirkkolaulun historiassa, teoriassa ja uskonnollisessa sanomassa on paljon sellaista, joka ortodoksisesta näkökulmasta katsottuna avartaisi näkemyksiä. Wellesz on luonut pohjan esim. bysanttilaisen laulun rytmiiikan tutkimukselle,¹⁷⁾ mutta siinäkin ollaan vasta alkutyössä. Meillä ei ole sellaisia rytmillisiä ja rakenteellisia analyysejä, joita esim. Delalande on tehnyt gregoriaanisesta laulusta.¹⁸⁾ Viimeistä sanaa bysanttilaisen laulun rytmiiikasta ei ole sanottu, tiedämme oikeastaan melko vähän siitä, miten lauluja on esitetty ja millaisia dynaamisia sekä rytmillisiä vaihteluita on käytetty. Toisuskaisen on vaikea eläytyä musiikkiin, jossa nuottien kestoarvoitkaan eivät ole säännöllisiä. Melodisista rakenteista ja eri sävelmien olemuksesta, alkuperästä ja keskinäisistä suhteista ei ole paljonkaan kirjoitettu.¹⁹⁾ Laulujen kokonaisrakenteen tutkimusta haittaa ennakkosovittaminen län-

¹⁷⁾ Kts. viittaus 15, lisäksi: *Über Rhythmus und Vortrag der byz. Melodien*. *Byz. Zeitschr.* 1933.

¹⁸⁾ Delalande, *Chant grégorien: moniste*, Studium Cathol. kirjasto.

¹⁹⁾ Ainoita analyysejä lienevät Welleszin julkaisemat I. säv. jakson melodiset rakennekaavat, *A History of byz. Music and Hymnography*, ss. 268—287: *Append. III*.

simaisen musiikin rakenteisiin, jotka eivät läheskään aina sovi bysanttilaiseen. Niinpä kanonin musiikillisen rakenteen perusteellinen selvittäminen antaisi todennäköisesti meille uuden ja omaperäisen musiikillisen muotokaavan.

Bysanttilaisen laulun ja idän uskonnollisen näkemyksen yhteys olisi juuri ortodoksien tulkittava. Yhteistyössä gregoriaanisen laulun tuntijain kanssa olisi selvitettävä bysanttilaisen laulun ja gregoriaanisen laulun yhteydet, ja vähitellen olisi uuden tutkimuksen valossa uudelleen arvioitava bysanttilaisen musiikin vaikutus länsimaisen musiikin kehitykseen.²⁰⁾ Samoin olisi entistä laajemmin selvitettävä sen merkitys ortodoksisten kansalliskirkkojen kirkkolaulun muodostumisessa.²¹⁾

Bysanttilaisen musiikin tutkimuksesta on hyötyä myös kirkkorunouden tutkimukselle. Neumikäsikirjoitukset ovat historiallisia tekstilähteitä ja valaisevat tekstitradiotiota. Laulujen musiikillinen analyysi auttaa tekstin rakenteellista ja sisällön analyysiä. Niinpä juuri melodia tarjoaa tukea käsitykselle, että hymnien runomitta perustuu tärkeältä osalta tavukorkoon.²²⁾ Musiikin ja tekstin rakenteen selvittäminen antaa uusia näkökohtia myös käännöstyölle. Kun tunnetaan esim. kanonin tekstin ja melodian rakenteellinen perusajatus, irmossien ja troparien tarkka rakenteellinen yhtäläisyys, syntyy kysymys, eikö käännöksissä myös näiden hymnien rakenne pitäisi mahdollisimman tarkoin siirtää alkukielestä käännettävälle kielelle, sillä rakennekin kuuluu noiden taidokkaiden hymnien kokonaissanoman ilmaisukeinoihin. Eräs tutkimuksen päätehtävistä onkin bysanttilaisten kirkkolaulujen rakenteen tarkka selvittäminen.

Bysanttilaisen kirkkolaulun maailmassa avautuu jälleen alkukirkon henkisen perinteen syvällinen ja rikas maailma. On häm-

²⁰⁾ Tästä on ilmestynyt mm. Welleszin teos: *Eastern Elements in Western Chant*. Oxford, 1947.

²¹⁾ Tästäkin on eräitä uusia tutkimuksia, mm. R. Palikarova Verdeil, *La musique byzantine chez les bulgares et les russes*. Mon. Mus. Byz. Subs. III. Copenhague, 1953.

²²⁾ Jo Thibaut vertasi melodian ja tekstin rakenteita keskenään, Kts. esim. Wellesz, *Die Rhythmik der byz. Neumen*, *Zeitschr. f. die Musikwissenschaft*. 1920—21, siv. 327—328.

mästyttävää, miten vähän sitä länsimaissa tunnetaan, ja osoittaa suurta historiallista ymmärtämättömyyttä, että Bysantin kulttuuria pidetään edelleen kreikkalaisen kulttuurin rappeutuneena muotona, jäykistyneenä, kaavamaisena ja köyhänä. Sen omaperäistä olemusta ja henkistä rikkautta ei ole kyetty myönteisesti ymmärtämään. Uuden ja oikeamman käsityksen luominen on ennen kaikkea ortodoksien tehtävä.

Deutsches Referat:

Die byzantinische Kirchenmusik, die zur selben Zeit wie auch die Hymnographie entstanden ist, ist während der letzten Jahrzehnte immer öfter zum Objekt wissenschaftlicher Forschung gemacht worden. Der byzantinische Kirchengesang entschliesst uns die tiefsinnige und reiche Welt des Urchristentums. Um methodisch zuwege zu gehen müsste man die Ziele dieser wissenschaftlichen Forschung im Bereich der Kirchenmusik auf irgendeinem byzantinistenkongress besprechen. Ein Zentralorgan sollte gegründet werden, zu welchem, ausser Westlern, auch Mitglieder verschiedener orthodoxen Kirche gehören dürften.

Kappadokian luolaluostarit

Vähän-Aasian sydämessä, keskellä Anatolian ylätasankoa, kohoaa yksinäisenä majesteetillinen vuori, jonka nimenä antiikin aikoina oli Argaios, sittemmin Mons Argaeus ja nykyisin turkkilaisittain Erciyas. Vuoren rinteillä kasvaa sankkaa metsää, mutta sen lakea peittää ikuinen jää, joka säkenöi ja salamoii auringon valossa vetäen vastustamattomasti puoleensa arolta lähestyvän kulkijan katseet jo penikulmien päästä. Väitetään, että tuolta huipulta, joka kohoaa muutamaa metriä vaille 4000 metrin korkeuteen, voisi yhdellä kertaa nähdä sekä Mustanmeren että Väli-meren. Ei ole ihme, että Erciyas oli menneinä aikoina jumalallisen palvonnan kohde ja sen kuva esiintyi rahoissa, joita vuoren juurella sijaitsevan Kappadokian Kesarean, nykyisen Kayserin, muinaiset valtiat lyöttivät.

Meidän päiviemme Erciyaksen yllä lepää tyyni rauha. Näin ei kuitenkaan ole aina ollut asian laita, sillä Erciyas on entinen tulivuori, joka lienee lakannut toimimasta Kristuksen syntymän tienoilla. Mutta niinä mittaamattomina ajanjaksoina, jolloin se oli vielä toiminnassa, sen kraaterista syöksyi tuhkaa, joka levisi laajalti ympäristöön kerrostuen vähitellen kellertäväksi, paikoitellen hohtavan valkeaksi pehmeäksi tuffi-kivilajiksi. Lakijäätiöltä lähtöisin olevat vesimassat puolestaan uursivat tähän pehmeään kivilajiin ristiin rastiin kulkevia syviä rotkoja ja muovaili merkillisiä kartiomaisia ja tornimaisia kallioita, joiden korkeus saattaa olla kymmeniä metrejä. Paikoitellen tällaisia muodostumia on vierä vieressä melkein silmäkantamattomiin antaen maisemalle epätodellisen tinnun ja tuoden jonkinlaisena vertauskohteena mieleen kuun. Tätä kaikkea ei kuitenkaan tapaa vuoren välittömässä läheisyydessä, vaan vasta muutamien kymmenien kilometrien päässä siitä. Kaiken kaikkiaan on kysymys alueesta, joka on suunnilleen 25 km pitkä ja 20 km leveä. Tämä alue on

täynnä luolia, joita ihmiset ovat aikojen kuluessa kovertaneet laaksojen pystysuoriin seinämiin ja kallioihin.

Ajanlaskumme ensimmäisiltä vuosisadoilta on säilynyt tieto, jonka mukaan Kappadokian asukkaita oli sanottu toisinaan troglodyteiksi eli luola-asukkaiksi, koska he asuivat maanalaisissa luolissa. Tietoja Kappadokian luolista esiintyy siellä täällä vanhan ajan ja keskiajan kirjailijoilla, mutta ne olivat kuitenkin jo aikoja sitten unohtuneet, kun ranskalainen arkeologi Paul Lucas yli 200 vuotta sitten kertoi matkamuistiinpanoissaan kummallisista Ürgübin pyramideista, joita hän luuli muinaisen kaupungin raunioiksi. Hänen kertomuksiaan ei kuitenkaan otettu todesta. Ranskan kuningas päätti varmistautua asiasta ja antoi Konstantinopoliin Korkean Portin luo akreditoitun suurlähettiläänsä Deslunes'in tehtäväksi tarkistaa arkeologin antamat tiedot. Lähettiläs ilmoitti aikanaan, että arkeologi oli puhunut totta. Tämän jälkeen ovat muutamat eurooppalaiset suorittaneet siellä tutkimuksia. Näistä huomattavin on Pater de Jerphanion, joka on julkaissut perusteellisten tutkimustensa tulokset kahtena teksti- ja kolmena kuvaniteenä.

Sen, joka haluaa tutustua tähän merkilliseen seutuun, on käytettävä ikivanhaa tietä, joka johtaa Välimeren rannikolle Kilikian porttien nimellä tunnettujen Taurus-vuoriston solien kautta. Tätä tietä kuljetaan kuitenkin vain muutaman penikulman verran ja sitten käännytään länteen johtavalle sivutielle, joka matalien, paljaiden vuorten yli johtaa hedelmälliseen laaksoon ja lopuksi Ürgübin kaupunkiin, muinaiseen Hagios Prokopiokseen. Tämä pieni, hohtavan valkoinen kaupunki on rakennettu jyrkään vuorenrinteeseen, kuten muutkin tämän seudun kylät ja kaupungit. Moniin taloihin ei ole rakennettu muuta kuin julksivu, aina ei sitäkään. Useimmat huoneet ovat koverretut vuorensinämään, jossa näkyy siellä täällä ikkuna-aukkoja. Lähin luostarilaakso Göreme, muinainen Korama, on täältä enää 4 kilometrin päässä, jonne vie lumivalkean hiekan peittämä tie lumivalkeiden kallioiden lomitse. Siitä, missä tie päättyy, avautuu katsojan eteen aavemainen näky. Häikäisevän valkeassa, silmän-

kantamattomassa laaksossa näkyy vierä vieressä kekomaisia kallioita, joita toisinaan peittää toista kivilajia oleva lohkaré hatun tavoin. Suuremmat keot samoin kuin laakson seinämätkin ovat paikoitellen täynnä oviaukkoja ja ikkunoita. Siellä täällä laakson pohjalla tuo valkeaan maisemaan väriä pieni poppeli- tai hedelmäpuulehto.

On esitetty useita syitä siihen, että ihmiset ovat täällä jo ilmeisesti kaukaisina esihistoriallisina aikoina alkanéet kóvertaa asuntoja ja hautakammioita kiveen. Ilmeisiä syitä ovat olleet toisaalta kiven houkutteleva pehmeys, toisaalta rakennuspuun puute. Tuollaisien asuntojen sanotaan olevan kuivia, kesällä viileitä ja talvella lämpimiä. Rakennustavan ikään viittaavat parin vuosituhannen takaiset maininnat. Niinpä kerrotaan juuri tältä seudulta kotoisin olevan pyhän Hieronymoksen elämäkerrassa, että hän takaa-ajettuna piiloutui Göremessä, silloisessa Koramassa, luolaan, joka oli koverrettu luoksepääsemättömän kallion huippuun. Lukuunottamatta muutamia pikkukaupunkeja ja kyliä, joissa luola-asunnot ovat vielä käytännössä, ovat nuo sadatuhannet luolat asumattomia.

Göremessä on saatavana opas, joka asuu valoisassa, kodikkaassa luolassa lähellä laakson pohjalle johtavaa tietä. Omin avuin olisikin outo matkailija pulassa, sillä kaikkialla, niin maanpinnan lähellä kuin yläilmoissakin, on laakson seinämissä ja kallioissa ovi- ja ikkuna-aukkoja. Vain harvoin on kiveen hakattu oven tienoille jonkinlainen ristien ja kaarien koristama julkisivu. Mutta opas tuntee nuo mustina ammottavat aukot ja vie opastettavat ensin sisään lähellä tietä olevasta reiästä, jota ei luulisi sen ihmeellisemmäksi kuin muitakaan. Pienen käytävän päässä luola avartuu kirkoksi pylväineen ja kupoleineen. Kun silmä tottuu niukkaan valoon, alkaa kaikkialta seinistä ja katosta erottua värikkäitä bysanttilaiseen tyyliin maalattuja freskoja. Niissä on kuvattuna satoja tapauksia Jeesuksen elämästä ja muualta Raamatusta, hienopiirteisiä pyhimyksiä, enkeleitä ja apostoleja sädekehineen. Monien kuvien kohdalla on selityksiä kreikaksi tai kokonaisia Raamatun lauseita. Keskeisinä

hahmoina ovat Kristus, Neitsyt Maria ja Jeesus-lapsi. Värit ovat säilyneet kuivan ilmaston ja kivilajin huokoisuuden ansiosta niin kirkkaina, kuin ne olisivat maalatut vasta äskettäin.

Ensimmäinen luostari on Göremen laakson suulla, toinen sen pohjalla ja kolmas laakson toisessa päässä. Mainittu kolmas luostari, jolla on hallussaan suuri erillinen kallio, on saanut turkkilaisen rahvaan keskuudessa nimen Kizlar kalesi, Neitojen linna, mikä viittaa siihen, että kysymyksessä on entinen nunnaluostari. Luostareita on myös muissa laaksoissa, ja niiden kirkkojen ynnä kappeleiden lukumäärä nousee kymmeneen, kenties satoihin. Luolaluostareissa lasketaan eläneen 50 000 à 60 000 munkkia ja nunnaa. Huomattavimmat kirkot ovat kuitenkin Göremessä. Opas kuljettaa siellä matkailijaa kirkosta toiseen, ja vähitellen aletaan kiivetä jyrkkiä kallioseinämiä pitkin, joissa on toisinaan porrasaskelmia. On arvoitus, kuinka vanhat ja sairaat munkit ovat kyenneet liikkumaan minnekään kammioistaan. Hehkuvilla rinteillä kiipeillessä on miellyttävää astua jälleen viileisiin vuoren uumeniin jostakin pienestä ovesta, jolla saattaa olla kauniisti hakatut pihtipielet. Vuoren sisällä on sitäpaitsi miellyttävää kulkea, sillä siellä on usein mukavia portaita. Porraskäytäviin ja kappeleihin tulee valoa ikkunoista, mikäli ollaan lähellä vuoren ulkopintaa. Muutamain paikoin on vuoren seinämissä tapahtunut aikojen kuluessa sortumia, jolloin vuoreen koverrettu kirkkosali on paljastunut läpileikkauksen tavoin maalauksineen, holveineen ja kiveen hakattuine seinäkoristeineen. Siellä täällä on halkeamiin alkanut versoa heleänvihreitä pensaita ikäänkuin muistutukseksi elämän jatkuvaisuudesta.

Kirkkojen ympärille ovat keskittyneet luostarin ruoka- ja makuusalit, munkkikammiot ja kyyhkyslakat. Ruokasaleissakin pitkät pöydät, penkit, ruoka- ja viinisäiliöt on hakattu kallioon, joten siellä ei todellakaan voi puhua irtaimistosta. Pitkien pöytien toisessa päässä on muita suurempi istuin, joka lienee ollut igumenin paikka. Munkkikammiot ovat ruokasalien yläpuolella. Luostarin sisäänkäytävien vieressä on tänäpäivänäkin suuria kivilohkareita, joilla ovi voitiin hädän tullen sulkea. Kun arabia-

laisten ja mongolien sotajoukot aikoinaan hävittivät näitä seutuja, sulkeutuivat munkit ja nunnat kuukausimääräksi luoksepääsemättömiin asuntoihinsa. Moniin kammioihin ei päästy muulla keinoin kuin köysitikkailla. Sen vuoksi ovat useat niistä vieläkin tutkimatta.

Milloin nämä luostarit ovat sitten syntyneet? Siitä ei ole säilynyt mitään tietoja. Varmaa on, että luola-asunnot ovat olleet täällä tavallisia jo ennen luostarien syntymistä. Luultavasti ensimmäisinä kristillisen ajanlaskun vuosisatoina on tänne asetunut kristittyjä erakoita maailman hyörinää pakoon. On syytä muistaa tässä yhteydessä, että Ürgüb on vain muutaman kymmenen kilometrin päässä sen ajan kristikunnan tärkeästä keskuksesta, Kappadokian Kesareasta, jossa 370-luvulla oli piispana itse Basileios Suuri. Juuri hän on kaiken muun lisäksi lahjoittanut ortodoksiselle kirkolle sen tärkeimmän munkkisäännön, joka syyrialaista ja egyptiläisten esikuviansa mukaisesti korostaa erakkouden ihannetta paljon voimakkaammin kuin Benedictus Nursialaisen laatima länsimainen munkkisääntö. Kerrotaanhan Basileios Suuren halveksineen elämää siinä määrin, että hän 46-vuotiaana iloitsi täydellisestä hampaattomuudestaan ja ruumiinsa kuihtumisesta. Ja juuri elämännautinnon kuolettamispyrkimystä Göremen laaksossa avautuva maailma tuntuukin julistavan. Basileioksen lisäksi vaikuttivat täällä vielä muut kaksi suurta kappadokialaista, nimittäin Basileioksen veli Gregorios Nyssalainen ja hänen läheinen ystävänsä Gregorios Naziansilainen, jonka kotiseutu on niinkään näillä tienoilla.

Mutta vaikka kirjallisista lähteistä emme saakaan paljon apua yrittäessämme selvittää Göremen ja sen lähilaaksojen luostarien ikää, luovat taidehistorioitsijain tekemät havainnot jonkin verran valoa tähän kysymykseen. Freskoja tutkimalla ei tosin voida päästä varhaiskristilliseen aikaan saakka, vaikka niistä sinänsä saa ainutlaatuisen havainnollisen kuvan bysanttilaisen maalaustaiteen kehityksestä. Vanhin sarja, joka on löydetty Tofcanli Kilise-nimisestä kirkosta Sinassoksen läheltä on piirtokirjoituksen mukaan peräisin Konstantinos Porphyrogenetoksen (913—

959) ajalta, kun taas viimeinen päivätty, Orta Köy'ssä oleva fresko on syntynyt vuonna 1293. Sen sijaan puhuu eräiden kirkkojen tyypillinen syyrialainen basilikamuoto sen seikan puolesta, että muutamat niistä ovat peräisin esi-islamilaishalta ajalta. Tämä seikka näyttää todistavan, ettei kristillinen elämä sammunut täällä arabialaisten vallatessa Kesarean kaupungin 600-luvulla. Sitäpaitsi on olemassa freskoja, joissa ollaan havaitsevinaan piirteitä kuvariitaa edeltäneen ajan maalaustaiteesta. Tosin saattaa olla niinkin, että kaukaisessa Kappadokiassa, jossa vallitsi konservatiivinen munkkilaisuuden henki, ei noudatettu kuville vihamielisten keisarien määräyksiä. Mutta hyvin paljonpuhuva on se seikka, että Kappadokian luolakirkkojen suuret freskosarjat ovat syntyneet 900-luvulta lähtien makedonialaista alkuperää olevien keisarien kohottaessa valtakunnan uuteen kukoistukseen. Neljän vuosisadan ajan Kappadokiassa kukoisti maakunnallinen maalaustaide, jonka evankeelinen realismi liittyy välittömästi alkukristillisiin perinteisiin. Tämän seikan voi selittää vain keskeytymättömän perinteen avulla. Tänä aikana ehti seldzhukkien Vähään Aasiaan perustama valtakunta syntyä, kukoistaa ja hajota. Ristiretkeläisten vallattua Konstantinopolin v. 1204 ja Theodor Laskaroksen perustettua pakolaisvaltionsa, jonka keskuksena oli Nikea, näyttää kappadokialainen kristillisuus tulleen entistä toimeliaammaksi. Mutta se tosiasia, että viimeinen ajoitettavissa oleva fresko on maalattu 1200-luvun lopussa, on merkittävä oire. Tällöin mongolit olivat antaneet seldzhukeille kuoliniskun, ja turkkilaisten nousu alkoi. Tästä ajasta lähtien Kappadokian kristillisuus alkoi nopeasti rappeutua. Se ei johtunut niinkään siitä, että turkkilaiset olisivat aiheuttaneet sen vainoillaan. Oikeastaan on sanottava, että turkkilaiset olivat varsin suvaitsevia kristittyjä kohtaan. Pikemminkin tämä rappeutuminen liittyy siihen tosiasiaan, että valtiollinen painopiste siirtyi pois Anatoliasta, ja kaukainen Kappadokia vaipui merkityksettömäksi maakunnaksi. Kristinusko säilyi täällä tosin ensimmäisen maailmansodan loppuun saakka kreikkalaisen ja armenialaisen vähemmistön keskuudessa, mutta sitten tämäkin heikko liekki sammui uuden Tur-

kin syntyyn liittyvien tapahtumien yhteydessä. Nyt ovat Göreme ja sen naapurilaaksot autiot. Kirkkojen holveissa lähes tuhannen vuoden ajan kaikunut juhlallinen bysanttilainen kirkkolaulu on vaiennut. Kaikkialla vallitsee syvä hiljaisuus, jonka keskeyttää vain niiden lukemattomien kyyhkysten kujerrus, jotka ovat ottaneet haltuunsa muinaiset kirkot ja hurskaiden munkkien kammiot.

Deutsches Referat:

In der Nähe der Stadt Urgüb, im Tal von Göreme, dem antiken Koroma, hat es in der byzantinischen Zeit grosse Höhlenklöster mit vielen Kirchen und Mönchszellen gegeben, in denen schätzungsweise 50.000 bis 60.000 Mönche und Nonnen gelebt haben. Die ältesten datierten Fresken der Kirchen stammen vom Anfang des 10. Jahrhunderts, die letzte vom Jahre 1293. Gewisse architektonische Züge lassen aber annehmen, dass die Entstehungszeit der ersten Klöster in die ersten christlichen Jahrhunderte verlegt werden kann, während der Verfall im 14. Jahrhundert angefangen haben dürfte. Die zahlreichen Fresken, die sich im trockenen Klima ausgezeichnet erhalten haben, geben ein anschauliches Bild von der Entwicklung der byzantinischen Kunst.

Konstantinos (Kyrillos) ja Methodios

On tunnettua, että kristinusko sen ortodoksisessa muodossa tuli Karjalaan ja Suomeen 1200-luvulla lähinnä Novgorodista. Vähemmän tunnettuja ovat sensijaan ne monivivahteiset olosuhteet ja tekijät, jotka ovat tämän yhteydessä vaikuttaneet. Venäjä kas-tettiin vuonna 989 ruhtinas Vladimirin toimesta. Mutta ehkä on joutunut unhoon se seikka, että Venäjän silloinen hallitsija ei ollut syntyperältään venäläinen. Novgorodin ruhtinaana olles-saan hän oli vähällä menettää ruhtinaskuntansa ja voitti sen takaisin ainoastaan varjaagisukulaistensa, meille kulttuurisuh-teissa muutenkin läheisen Ruotsin avulla.¹⁾ Toiselta puolen vasta viime aikoina on huomioitu, että se kristinuskon läpätunkema kulttuuriperintö, joka tuli Venäjältä, lähinnä Novgorodista, oli pe-räti bysanttilaista, että siis kreikkalainen liturgia, kreikkalainen hymnografia ja bysanttilainen mystillistä kilvoituselämää käsit-televä kirjallisuus tällä tavalla välitettiin meille Pohjolaan. Toi-nen huomattava seikka on se, että tätä bysanttilaista kulttuuri-perintöämme oli sata vuotta aikaisemmin ensi kertaa yritetty tul-kita kansan kielelle, bulgaarialaissaavilaiselle kielelle, mikä sii-hen aikaan uskallettuna uutuu-tena — ja ehkä myös muista, lähin-nä poliittisista syistä herätti pahennustakin.

Kun Vladimir Suuri v. 989 antoi määräyksen, että Venäjän kansa tulisi kristityksi, hän siirsi venäläiselle maaperälle sen val-miin kirjallisen työn, jonka slaavien apostolit Kyrillos ja Metho-dios oppilaineen olivat jo 860-luvulla suorittaneet.

Kyrilloksesta ja Methodioksesta on varsin paljon eri näkökoh-dilta kirjoitettu nimenomaan lännessä ja etelässä. Myöhemmin he ja heidän kohtalonsa sekä työnsä ovat tietysti askarruttaneet

¹⁾ Nestorin kroniikka v. 977 ja 980.

venäläisiäkin tutkijoita sellaisia kuin Gorskij,²⁾ Platonov³⁾ y.m. Mutta pyhinä ihmisinä kansan tajunnassa he ovat eläneet ainoastaan eteläslaavien parissa. Heillä ei ole koskaan ollut Venäjällä sitä populariteettia kuten esim. pyhällä Nikolaoksella eikä sitä populariteettia, joka esim. Karjalassa on pyhällä Elias profeetalla. Siksi tekee mieli taas kerran palauttaa muistiin täällä Suomessa heidän elämänsä, heidän työnsä ja merkityksensä.

Kyrillos, joka oli maallikkonimeltään Konstantinos, ja hänen vanhempi veljensä Methodios syntyivät legendan mukaan 800-luvun puolivälissä Salonikissa. Heidän kansalaisuudestaan ja aikaisemmista vaiheistaan ei tiedetä varmuudella mitään. Myöhemmältä ajalta (300 vuotta heidän kuolemastaan) kirjoitetut legendat kuitenkin kertovat heidän olleen kreikkalaistuneita bulgaareja, mihin olettamukseen muun muassa kallistuu venäläinen historioitsija Pogodin.⁴⁾ Athos-vuorella säilyneen perimätiedon mukaan slaavilaisten apostolien isä olisi ollut Bulgarian sotilaspäällikön lähin apulainen »stratigos», nimeltään Leo, ja äiti kreikatar Maria. Näillä oli ollut kaikkiaan seitsemän lasta, joista Konstantinos ja Methodios olivat nuorimmat. Legendan mukaan perhe oli »jalosukuinen», patriisiperhe, mitä todennäköisyyttä toisetkin legendat tukevat. Varsinkin Konstantinos sai sen ajan kreikkalaisen aatelisperheen tavanmukaisen huolellisen kasvatuksen ja suunnilleen 15-vuotiaana hänet lähetettiin opiskelemaan Bysantin keisarilliseen hoviin, jonne hänen isällään oli suhteita. Konstantinos opiskeli kaikkia sen ajan sivistyneen miehen kasvatukseen kuuluvia aineita: taiteita, grammatiikkaa ja retoriikkaa. Legendan mukaan hänen kasvatuksensa oli tapahtunut kruununperillisen, myöhemmin Mikael III:n, keisarinna Irenen pojan, seurassa, mikä ei pitäne paikkaansa, koska Mikael oli siihen aikaan Konstantinosta paljon nuorempi.

2) *Gorskij, A.*: O sv. Kirille i Mefodii. Moskvitjanin III. 1843.

3) *Platonov, I.*: Kto byl našii pervouči ueli sv. Kirill i Mefodij, slavjane ili greki. Duchovnyi Vestnik XIII 1866.

Platonov, I.: Kirill i Mefodij slavjane a ne greki (Pravoslavnoe obozrenie XIV 1864).

4) *Pogodin, M. P.*: Kirillo-Mefodievsky Sbornik 1863.

Päätettyään opintonsa Konstantinokselle ehdotettiin, että hän menisi naimisiin erään »rikkaan, hyvän ja kauniin» aatelistytön kanssa. Siitä hän kieltäytyi, mutta otti sensijaan vastaan pyhän Sophian kirjaston kirjastonhoitajan viran. Konstantinosta ei kuitenkaan miellyttänyt hovin loisto. Jo aikaisemmin Olympoksen luostarissa munkiksi tulleen veljensä Methodioksen tavoin hän vetäytyi syrjäiseen Tessalonikan tai Bosporin luostariin ilmeisesti jatkaakseen siellä yksinäisessä elämässä opiskelua ja tutkimuksiakin. Puolitoista vuotta myöhemmin hänet jälleen Bysantissa muistettiin, koska siellä nähtävästi puuttui kielitaitoisia opettajia. Suurella vaivalla hänet löydettiin salaisesta piilopaikastaan. Jälleen hän sai palata Bysanttiin ja hänestä tuli silloisen yliopiston filosofian professori, jonka velvollisuuksiin kuului opettaa filosofiaa muukalaisille (barbaareille). Juuri tämä muukalaisten opettaminen, joka oli Bysantin valtion tehokkaimpia keinoja kulttuurinsa ja poliittisen asemansa ylläpitämisessä, näyttää aloittaneen sen työn, joka tuli Konstantinoksen ja hänen veljensä elämän päämääräksi.

Bysantti oli 800-luvun puolivaiheissa poliittisesti ja kulttuurillisesti vaikeassa asemassa. Vähästä-Aasiasta sitä uhkasi saraseenien valtakunta, »armoriidien» valtio, jonka kanssa oli käyty sotaa ja solmittu jonkinmoinen välirauha. Myöskin idässä, Kaukaasian vuoristossa, Kaspian meren rannalla, oli mahtava kosarien valtakunta, jolle jo koko Etelä-Venäjä maksoi veroa, ja joka sotaretkillään häiritsi myös Bysanttia. Pohjoisessa taas asuivat Bysantin valtion läheisyydessä levottomat ja villit bulgaarit. Vielä kauempana pohjoisessa ja lännessä saksalaiset valloittivat yhä enemmän aluetta. Nämä neljä poliittista vihollista Bysantti yritti alistaa valtansa alle levittämällä niitten keskuuteen kristinuskoa ja kulttuuriaan. Kirkko ei ollut silloin vielä jakaantunut itäiseen ja läntiseen. Mutta Rooman paavi oli kaukana ja Bysantin oli miltei yksin taisteltava ulkopuolisia hyökkäyksiä vastaan säilyttääkseen kristinuskonsa ja kulttuuriperintönsä. Yllämainittuihin suuntiin kohdistuivat myöskin slaavien apostolien Konstantinoksen ja Methodioksen Bysantin kehoituksesta tekemät saarna-

matkat ja niihin liittyi lopuksi matka Roomaankin, josta Bysantti etsi ja saikin tukea alkukirkon kulttuurin säilyttämistyössä. Konstantinoksen ja Methodioksen ansio tässä työssä oli suuri.

Ensimmäisen saarnamatkan Konstantinos teki patriarkka Photioksen kehoituksesta Vähä-Aasiaan, armoridien (saraseenien) väittelypaikaksi määräämään kaupunkiin. Ruhtinas oli kutsunut kreikkalaisen saarnaajan hoviinsa väittelemään uskonasioista muhamettilaisten kanssa. Konstantinos esiintyy tässä sangen kekseliäänä vastaväittäjänä ja puolustaa taitavasti muun muassa kirkon oppia Pyhästä Kolminaisuudesta.

Tämän ensimmäisen matkan jälkeen Konstantinos lähetettiin kosaarien luokse. Samanaikaisesti Methodioskin sai oman tehtävänsä kääntää pakanat Bulgaariassa kristinuskoon. Methodioksen tehtävä oli verrattain helppo. Bulgaarit olivat aivan sivistymätöntä ja alkuperäistä kansaa; bysanttilainen kulttuuri teki heihin suuren vaikutuksen. Methodios onnistui siellä kielitaitonsa ansiosta miellyttäen — kuten legenda kertoo — Bulgaarian ruhtinasta Borista.

Paljon vaikeampi oli Konstantinoksen lähetystyö. Hänen matkansa suuntautui kosaarien valtakuntaan, jossa juutalaisuus oli vallalla khaanin omaksuttua juutalaisten uskonnon. Sielläkin oli jo kristittyjä, mutta myöskin muhamettilaisia. Konstantinos kutsuttiin teologiseen väittelyyn erikoisesti juutalaisten kanssa.

Matka kosaarien valtakuntaan oli merkityksellinen myöskin siksi, että Konstantinos yhdisti siihen toisen suunnitelman, jota hän nähtävästi edellisten tutkimustensa aikana oli kauan valmistanut. Hän oli asettanut päämääräkseen löytää Kleemensin, Rooman paavin, jäännökset Krimin Hersonesoksen kaupungista. Paavi Kleemens oli toisten legendojen mukaan apostoli Pietarin välitön seuraaja, toisten mukaan taas Rooman neljäs paavi. Keisari Trajanoksen vainojen aikana hänet oli karkoitettu muiden kristittyjen tapaan kaukaiselle Hersonesokselle. Koska hän oli sielläkin jatkanut kristinuskon saarnaamista, hänet oli heitetty mereen ankkuri kaulassa. Konstantinos saapui Hersonesokseen kuten tiedetään vuonna 861 kesällä ja sikäläisen metropoliitta Georgiok-

sen luvalla aloitti etsiskelyt. Lopuksi paikkakuntalaiset löysivätkin eräästä saaresta Kleemensin jäännökset ja ne vietiin riemukulkuessa Hersonesoksen kaupunkiin. Nämä jäännökset Konstantinos vei mukaansa palauttaen ne myöhemmin Roomaan. Kuten saamme nähdä tämä merkitsi paljon Bysantin ja Rooman kirkkojen ystävällisten suhteiden lujittumiselle sekä Konstantinoksen ja Methodioksen levittämän yhteisen kristillisen kulttuurin kehitykselle.

Matka kosaarien valtakuntaan jatkui meritse ja maitse ollen pitkä ja vaivalloinen. Lopuksi Konstantinos saapui Kaspian meren rannalla sijaitsevaan Derbentiin, valtakunnan pääkaupunkiin. Teologinen väittely alkoi khaanin hovissa. Etupäässä käsiteltiin kahta kysymystä: Kristuksen lihaksitulemista Neitsyt Mariasta ja Pyhää Kolminaisuutta. Molemmissa kysymyksissä Konstantinos osasi näyttää ortodoksisen uskonnon oikeaksi. Khaani salli harjoittaa kristinuskoa valtakunnassaan ja kiitokseksi Konstantinoksen vaivannäöstä vapautti kristityt vangit. Legendan mukaan Konstantinos jätti patriarkka Photiokselle kreikankielisen kertomuksen väittelystään. Sitä ei ole kuitenkaan löydetty ja voimme olettaa, ettei sitä ole ollutkaan olemassa.

Paluumatkalla, joka tapahtui kosaareille veronalaisten slaavilaisten heimojen asuttamien seutujen kautta, Konstantinos saarnasi kristinuskoa silloisille pakanoille. Tämä oli siis ensimmäinen kerta, kun venäläisille saarnattiin Kristuksesta heidän omalla kielellään.

Vuonna 862 kosaarien luota palattuaan Konstantinosta odotti Bysantissa jo uusi tehtävä. Tämä koski saarnaamista ja kirkollisten olojen järjestämistä nimenomaan länsislaavilaisten kansojen keskuudessa, nim. Määrissä. Kristinuskon ensimmäinen kipinä oli siellä asuvien slaavien keskuudessa jo aikaisemmin syttynyt. Se oli myöskin lähtöisin Hersonesoksesta ja siitä todistaa se seikka, että slaavilaiset heimot siellä tunsivat Ulfilan goottilaisen raamatunkäännöksen. Slaavilaiset heimot olivat tulleet Määriin jo V vuosisadalla. Avaarit kuitenkin aluksi valloittivat heidän maansa. Seitsemännellä vuosisadalla määrin ja tshekit vapautuivat avaa-

rien ikeestä ja yhtyivät Samo-kuninkaansa valtikan alle. Yhdeksännellä vuosisadalla frangit Kaarle Suuren aikana rupeavat kantamaan veroa slaavilaisilta ja vähitellen saksalaiset tunkeutuvat lukuisin joukoin heidän maahansa. Ruhtinas Mojmir koetti perustaa jälleen yhtenäisen slaavilaisen valtakunnan, mutta Ludvig Saksalainen asetti hänen paikalleen v. 840 ruhtinas Rostislavin, jolta hän odotti kuuliaisuutta. Rostislav ei täyttänyt Ludvigin toivomuksia. Hän rakensi kaupunkoja ja linnoituksia, ryhtyi sotaan Ludvigia vastaan ja vapautti maansa saksalaisten ikeestä. Nyt poliittisesti itsenäisessä Määrissä oli kuitenkin kirkollisten asiain hallinta saksalaisten käsissä. Saadakseen maansa vapaaksi tässäkin kohden Rostislav pyysi v. 862 Bysantin keisaria lähettämään sinne saarnaajia ja pappeja, jotka voisivat toimittaa jumalanpalveluksia kansan kielellä.

Legendan mukaan keisari Mikael kutsui kokoon neuvoston, jossa myöskin Konstantinos oli läsnä ja kehoitti tätä lähtemään Määriin saarnaamaan kristinuskoa ja vahvistamaan sitä siellä. Konstantinoksen vastaus oli varovainen. Hän sanoi lähtevänsä Määriin sillä ehdolla, että siellä asuvalla kansalla on jo omat aakkoset, koska kirjoittamatta saarnaaminen voisi olla yhtä tuloksetonta kuin veden pinnalle kirjoittaminen ja voisi tulla helposti väärän tulkinnan kohteeksi, joten saarnaajia voitaisiin syyttää kerettiläisyydestä. Keisari vastasi, ettei hän yhtävähän kuin hänen isänsä tai iso-isänsä voineet koskaan saada selville sitä, oliko Määrin slaavilaisilla olemassa kirjoitusmerkkejä. Tämän kuultuaan Konstantinos legendan mukaan rukoili Jumalaa. Ja Jumala ilmoitti hänelle slaavilaiset aakkoset. Tämä legendan todistus voi olla tavallaan aivan oikea. Kirkkoslaavilaisia kirjaimia ei siihen aikaan ollut. Askettäin ilmestyneessä E. E. Granströmin tutkimuksessa ns. »glagoliittisen kirjaimiston alkuperästä» (Trudy Otdela drevnerusskoj literatury Instituta russkoj literatury Akademii Nauk XI. Moskva-Leningrad 1955) todistetaan, ettei slaavilaisilla — eritoten venäläisillä — heimoilla siihen aikaan ollut sen tapaisia aakkosia. Glagolitsa, jonka Konstantinos legendan mukaan keksi, perustuu nähtävästi kreikkalaisen kryptografian ja

pikakirjoituksen eräänlaiseen muunnokseen, kirjoitukseen, jota käytettiin erikoisesti astrologisissa, lääketieteellisissä ja alkeellisissä teksteissä. Tämä salakirjoitus on voinut olla Konstantinokselle tuttu. Mutta se ei ollut yleisesti levinnyt Kreikassakaan. Merkit olivat viimeksi *Georgievin*⁵⁾ esittämien näkökohtien mukaan Konstantinoksen ensin käyttämät aakkoset ja ehkä pikemmin maagillisia merkkejä tai alkukristittyjen piirustuksiin perustuvia, koska risti (*a*-kirjain) ja ympyrä, alkuaan aurinko, eri yhdistyksissä (*i*- ja *s*-kirjaimet) ovat tälle aakkosjärjestelmälle ominaisia. Täten Konstantinoksen glagolitsan keksimistä koskeva kysymys vihdoinkin selviää. Kauan on käyty väittelyä siitä, kummanko kirjoitustavan, »glagolitsanko» vai nykyisin vielä kirkkoslaavilaisissa teksteissä käytetyn n.s. »kirillitsanko» Konstantinos keksi. Jo kauan oli esitetty glagolitsan muka albanialaista, persialaista tai muuta alkuperää koskevia erilaisia teorioita. Muunmuassa kaikkein itsepintaisimmin oli väitetty, että glagolitsa olisi kreikkalaista minuskelia. Nyt näyttää olevan jokseenkin selvää, että kirillitsa, joka ei olekaan Kyrilloksen (Konstantinoksen) keksimä — on kreikkalaista unsiaalikirjoitusta, jota saattoi nähdä kirkollisissa esineissä, rahoissa ynnä muualla, kun taas Konstantinoksen aakkoset olivat hänen slaavilaisten äänteiden mukaan mukailemaansa kreikkalaista salakirjoitusta.

Keväällä v. 863 veljekset saapuivat Määriin, Velegradin kaupunkiin, ruhtinas Rostislavin luokse. He asettuivat asumaan Gratshin kaupunkiin, jossa oli jumalanpalveluksia toimitettu siihen asti vain kansalle käsittämättömällä latinan kielellä. He keräsivät oppilaita, joille he opettivat slaavilaista kirjoitusta, slaavinkielisiä jumalanpalvelustekstejä ja raamatunkäännöksiä. Kansan keskuudessa heillä oli tavaton merkitys, koska jumalanpalveluksia ruvettiin toimittamaan kansan kielellä. Heidän onnistui perustaa useampia kirkkoja — m.m. Olmützin ortodoksisen kirkon — ja kääntää kristinuskoon myöskin kaupungin ulkopuolella asuvia

⁵⁾ *Georgiev, Emil: Slavjanskaja pis'mennost' do Kirilla i Mefodija. Sofia 1952.*

kastamattomia slaaveja. Tietenkään tämä toiminta ei miellyttänyt saksalaisia piispoja. Mutta kuitenkin Rostislavin suojelemina veljet saivat jatkaa työtään melko rauhallisesti suunnilleen 4 vuotta.

Neljäntenä vuonna veljekset lähtivät Määristä Roomaan paavi Nikolaoksen kutsumina. Syyt tähän matkaan ovat voineet olla erilaisia. He tahtoivat saada omat pappinsa vihityiksi, sanoo legenda. Mutta ennen kaikkea he tahtoivat saada paavin vahvistamaan slaavilaisten kansojen kielellä tapahtuvan lähetystoiminnan sekä tukemaan heitä saksalaisia vastaan, jotka jo silloin koettivat estää heidän toimintaansa. Mukanaan he toivat Konstantinoksen Hersonesoksesta löytämät paavi Kleemensin jäännökset lahjaksi Roomaan.

Matkan varrella veljekset pysähtyivät Pannoniaan. Sitä hallitseva ruhtinas Kotsel otti heidät vastaan suurella ilolla ja antoi heidän opetettavakseen lähes 30 oman maansa nuorukaista. Myöhemmin Methodios palaa juuri tähän maahan, jossa hänelle avautui hyviä työmahdollisuuksia.

Toinen matkan varrella tapahtunut pysähdys ei ollut yhtä ilahduttavaa laatua. Veljekset tapasivat Venedigissä kokonaisen pappisneuvoston: piispoja, pappeja ja munkkeja, jotka julkisessa väittelyssä syyttivät heitä jyrkästi siitä, että he olivat uskaltaneet jumalanpalveluksissa käyttää muuta kuin niitä kolmea kieltä, joilla oli kirjoitettu Kristuksen ristiin sanat »Jeesus Nasaretilainen juutalaisten kuningas«, nim. hepreaa kreikkaa ja latinaa. »Tuntemme vain kolme kieltä«, he sanoivat, »mutta te saarnaatte ja toimitatte jumalanpalveluksia kielellä, jota ei ole käyttänyt yksikään paavi, ei pyhä Augustinus, ei Hieronymos eikä Gregorios Teologi«. Kuten tunnettua veljekset siihen vastasivat, ettei ole oikeutta sulkea pois Jumalan valtakuntaa saarnaamalla ja toimittamalla jumalanpalveluksia kansalle käsittämättömällä kielellä.»

Kun veljekset lopulta saapuivat Roomaan, hallitsi siellä jo uusi paavi Hadrianos II. Nikolaos oli tällä välin kuollut. Italialaisen legendan mukaan Kleemensin jäännösten tuojat otettiin vastaan mitä suurimmin kunnianosoituksin. Jäännösten löytäminen ja

Roomaan palauttaminen muodostui kansanjuhlaksi. Ja lahjan tuojille myönnettiin ilman muuta oikeus käyttää slaavin kieltä jumalanpalveluskielenä. Legendan mukaan asetti Hadrianos II raamatun slaavilaisen käännöksen jopa pyhän Pietarin kirkon alttarille julkisen hyväksymisensä merkiksi ja julisti pannaan sen »kolmekielisen kerettiläisyyden», johon Venedigin kokouksessa oli syyllistytty.

Roomassa ollessaan Konstantinos sairastui ja kuoli — tultuaan sitä ennen munkiksi. Silloin hän otti munkkinimekseen Kyrillos-nimen, jolla hänet varsinaisesti tunnetaan. Koska veljekset olivat luvanneet äidilleen, että jos toinen heistä kuolisi ulkomailla, toinen toisi veljensä ruumiin haudattavaksi kotimaahansa, Methodios pyysi paavilta lupaa viedä Kyrilloksen ruumiin Bysanttiin. Mutta paavi ei suostunut. Hän tahtoi haudata Kleemensin jäännösten tuojan suurin kunnianosoituksin itse Roomaan, pyhän Pietarin kirkossa paaville varattuun paikkaan. Ainoa, minkä Methodios sai aikaan, oli se, että hänen veljensä haudattiin Kleemensin kirkkoon, mihin tämän tuomat jäännöksetkin oli sijoitettu.

Kyrilloksen (Konstantinoksen) kuoltua Methodios palaa Määriin. Veljesten poissaollessa olivat olosuhteet täällä kuitenkin muuttuneet. Vuonna 870 oli Rostislavin sukulainen Svjatopolk tullut ruhtinaaksi. Hän taisteli kyllä kansansa vapauden puolesta. Mutta hän ei ymmärtänyt slaavilaisen kirkon merkitystä Määriissä. Tämän johdosta Methodios joutui suuriin vaikeuksiin. Häntä ahdistivat yhä enemmän saksalaiset Salzburgin piispat, syyttivät häntä jopa kerettiläisyydestä (Pyhän Hengen sikiämistä koskevan silloin uuden kysymyksen yhteydessä). Methodios selviytyi väittelystä. Silloin hänet lähetettiin paavi Johannes VIII:n luokse uusista vääristä opeista syytettynä. Huomattavaa on, että paavi Johannes VIII hyväksyi täydellisesti Methodioksen mielipiteet ja hänen toimintansa. Rauhoittuneena Methodios palasi Määriin. Mutta hän sai jälleen kärsiä saksalaisten piispojen hyökkäyksistä, joista eräs, piispa Vitocht, jopa sepitti häntä vastaan väärennetyn paavin kirjeenkin. Slaavilainen kansa oli sitä vastoin koko ajan Methodioksen puolella.

Määrissä vallitsevien rauhattomuuksien johdosta Methodios muutti Pannoniaan, jossa hän jatkoi valistustyötään. Pannoniasa suoritettun työn lisäksi pitää myöskin mainita, että Methodios käänsi kristinuskoon Tshekin maan ruhtinaan Borivojin, joka siten omassa maassaan levitti kristinuskoa puolisonsa Ludmilan auttamana.

Taistelu saksalaisia vihollisia vastaan kävi yhä vaikeammaksi ja Methodios rupesi väsymään. Hän vetäytyi takaisin yksinäisyyteen ja muutamien oppilaittensa kanssa omistautui kokonaan henkiseen työhön, kääntämiseen. Kaikkein vanhimpia käännöksiä ovat (Dielsin⁶ mukaan) Codex Marianus ja Codex Zographiensis, jotka sisältävät katkelmia neljän evankelistan evankeliumeista sekä Codex Assemianus (Aprakosevankeliumi). Myöskin Psalterium Sinaiticum:n nimellä tunnettu psalmien käännös on tältä ajalta. Sen sijaan ei ole todistettu, että Methodios olisi kääntänyt »Nomokanonin»-nimellä tunnettua kirkkolakia. Kirkkoisien teosten slaavinnokset ovat myöskin peräisin myöhemmältä ajalta.

Methodios kuoli huhtikuun 6 p:nä v. 885. Seuraajakseen hän määräsi munkki Gorazdin. Hänen rakkaimpia oppilaitaan olivat Kleemens, Lavrentij, Naum ja Angellarij. Heti Methodioksen kuoltua piispa Vitocht sai ruhtinas Svjatopolkin julistamaan, että »jokainen, joka vastustaa franko-saksalaista oppia on luovutettava latinalais-saksalaiselle puolueelle, joka saa menetellä hänen kanssaan miten hyväksi katsoo». Tämän johdosta Methodioksen oppilaat vangittiin ja karkoitettiin Määristä. He palasivat silloin rakkaaseen kotimaahansa Bulgaariaan. Heistä Naum meni Makedoniaan ja häntä tänäkin päivänä kunnioitetaan siellä Makedonian ensimmäisenä kristinuskon saarnaajana.

Tähän päättyi Methodioksen ja Konstantinoksen (Kyrilloksen) suuri elämäntyö. Vaikka he itse olivat kääntäneet vain murtoosan raamatusta ja kirkollisista kirjoista, heidän aloitteellaan oli ratkaiseva merkitys kristinuskon ja kristillisen kulttuurin levittämiseksi. Ensimmäisen kerran oli Jumalan sana julistettu kansan

6) Paul Diels: *Alt kirchenslav. Grammatik*. Heidelberg 1932, s. 5—8.

omalla kielellä. Uutuutena se herätti pahennusta. Mutta se oli suuremmin keino valistaa kansoja ja lujittaa koko maailmassa yhtähyvin Bysantin kuin myös Rooman hyväksymää yhteistä kristillistä kulttuuria. Siinä on meidänkin kannaltamme katsoen Kyrilloksen ja Methodioksen työn unohtumaton merkitys.

Résumé:

L'auteur donne un bref aperçu de la vie et des travaux des premiers apôtres slaves Constantin (Cyrille) et Méthode, qui, quoique beaucoup étudiés par les savants, restent peu connus parmi le peuple et n'ont jamais été vénérés comme p.ex. St. Nicolas, excepté par les slaves du sud. Spécialement l'auteur appuie sur le fait que l'oeuvre de Constantin et de Méthode survit pour nous comme la première tentative de donner une traduction des Écritures aux divers peuples de l'Europe dans leurs propres langues, ce qui a servi à relier étroitement aussi la Finlande à la culture byzantine.

Ortodoksisen kirkon suomenkielisen kansanopetuksen alkuvaiheilta

Viime vuosisadan ensimmäisellä puoliskolla alettiin Suomessa kiinnittää huomiota kansalliseen kulttuuriin: suomenkielen viljelemiseen, kansamme muinaisuuden tutkimiseen jne. Suomalaisen kulttuurin viljelyn edellytyksenä oli — näin uskottiin — laajojen kansankerrosten sivistystason kohottaminen, mikä tapahtui suomenkielisen kansanopetuksen avulla. Taistelu suomen kielen asemasta sekä kansanopetus punoutuivat aivan eroittamattomasti yhteen. Pääpiirteissään tällainen oli nimekkäimpien suomalaisten kansallisromantikkojen ohjelma, ennen kaikkea Snellmanin. Mutta oli eräs mies, joka ennen Snellmania esitti Snellmanin aatteita, Tuomas Friman, Pietarin hengellisen seminaarin suomen kielen opettaja. Lisäksi Frimanin mielipiteet kansanopetuksesta liikkuivat samoilla linjoilla kuin kansakoululaitoksemme isän Uno Cygnaeuksen. Tuomas Friman, vaikka hän ei ollutkaan ortodoksi, kiinnostaa ehkä »Ortodoksia»-lehden lukijoita siksi, että hän koetti soveltaa sekä kielipoliittisia että kansanopetusta koskevia mielipiteitään ortodoksisessa Karjalassa.

Tuomas Friman oli syntyjään jaakkimalainen, mutta muutti jo pienenä vanhempiensa kanssa Pietariin. Myöhemmin hän toimi siellä kirjastoalalla, luterilaisen kirkkokoulun opettajana sekä Pietarin hengellisen seminaarin suomen kielen opettajana. Viimeksi mainitun toimen vuoksi hän sai uskonveljiltään monia ankaria moitteita, koska luterilaisten mielestä suomea ja viroa opetettiin tuleville papeille käännytystyötä silmälläpitäen. Tämä käsitys johtui siitä, että viime vuosisadalla oli Virossa paljon uskonnonmuuttoa luterilaisuudesta ortodoksisen kirkkoon. Seminaarin opettajana hän toimi vv. 1844—70.

Friman oli eräessä mielessä varhaiskypsä. On merkillepanta-

vaa se määrätietoisuus, jolla 21-vuotias nuorukainen v. 1842 — kirjeistä päätellen — ryhtyi ajamaan suomalaisuuden asiaa sekä toimimaan suomen kielen hyväksi. Friman oli ensimmäinen välikäsi, jonka kautta suomalaiskansallisen ajattelun mainingit kulkeutuivat etäisen Karjalan ortodoksisiin seurakuntiin.

Eräässä kirjeessään mainitulta vuodelta Friman kirjoitti, että Suomessa tarvittaisiin kouluja, jotka kasvattaisivat valistuneita kansalaisia, »niin sanan kuin maankin viljelijöitä». Suomalaisen virkamiehistön ja sivistyneistön koulutus oli aloitettava alhaalta, rahvaan lasten keskuudesta. Kaavailipa hän mielessään eräänlaista koulusysteemiä, jota tässä yhteydessä ei ole syytä sen tarkemmin käsitellä.

Tultuaan Hengellisen seminaarin suomen kielen opettajaksi hän ryhtyi soveltamaan aatteitaan Suomen ortodokseja silmälläpitäen. Hän ehdotti Pyhän synodin yliprokuraattorille, että Karjalaan perustettaisiin kouluja. Myöhemmin, v. 1847 hän täydensi suunnitelmiaan: Nevskin luostari omisti Suomessa kalanpyydyksiä ja Jaakkiman hovin, niistä saatavat tulot olisi käytettävä kouluopetuksen järjestämiseksi Karjalaan. Olipa hän itse valmis lähtemään opettajaksi, jos Jaakkiman hoviin olisi perustettu hänen suunnittelemansa koulu. Friman mainitsi kirjeessään, että yliprokuraattori oli hyvin myönteinen mainituille suunnitelmille.

Kun Karjalan ortodoksisiin seurakuntiin syntyi useita seurakuntakouluja 1840-luvun jälkipuoliskolla, niin joutuu kysymään, oliko tämä Frimanin työn tulosta.

Melko varmasti hän oli antanut herätteitä. Mainittuja seurakuntakouluja kutsuttiin Gromovin kouluiksi, koska pietarilaiset kauppiasveljekset Gromovit, jotka omistivat laajoja lahjoitusmaa-alueita Karjalassa, lahjoittivat suuria summia koulujen perustamiseen ja ylläpitämiseen. Ehkä Friman oli kääntynyt Pietarissa mainittujen lahjoitusmaanomistajien puoleen omine ehdotuksineen. Tällaisia johtopäätöksiä voi tehdä Frimanin kirjeestä Gottlundille vuodelta 1848: »Sen verran minä jo sain, että koulut jalouskoisille asetettiin, ehkä niitä ei asetettu kuin minä tahon, no se ei haittaa mitään, kyllä aika omansa ottaa, toiseksi jos nyt

kirjani sinodi laskee painiin, ja sitte se on vissi, että ne jaetaan jalouskoisille Suomalaisille, niin puoli tarkoitustani tulee jo täytetyksi, toinen puoli täyttyy sitte helpommin.»

Noissa sanoissa kuvastuu pieni pettymys. Se johtui siitä, että 1840-luvulla Karjalaan perustetut koulut määrättiin aluksi venäjänkielisiksi, ja vasta myöhemmin oli siirryttävä käyttämään suomen kieltä. Menettely oli ymmärrettävä jo siksi, että puuttui ortodoksisia suomenkielisiä oppikirjoja. Näin ehkä Friman on ollut alullepanemassa seurakuntakoulujen toimintaa, jota sitten 1880-luvulla ja erikoisesti arkipiispa Antonin aikana ja toimesta seuraavalla vuosikymmenellä merkittävästi laajennettiin ja tehostettiin.

Koulujen muodostuminen suomenkielisiksi edellytti suomenkielisiä oppikirjoja. Friman ryhtyi niitä kääntämään venäjän kielestä, »kenenkään käskyttä», kuten hän itse huomautti. Näin syntyivät seuraavat kirjat: »Lavea Jalouskoisen Itäisen Kathoolisen Kirkon Ristillinen Kateheesis» (198 sivua), »Ripinsääntö keskenkasvuille» (18 sivua) sekä »Keisarin ja patriarkkojen kirjoitukset pyhimmän synodin asettamisesta» (66 sivua). Kaikki mainitut kirjat ilmestyivät v. 1849. [Ennestään oli S. Alopeuksen kääntämä »Lyhykäinen Katekismus» v:lta 1780, 16 sivua, sekä »Christillisen Opin Alku eli Lyhykäinen Pyhän Raamatun Historia ja Lyhykäinen Katechismus...» v:lta 1833, 56 sivua.]

Jumalanpalvelukset ovat osaltaan myös kansanvalistusta. Kirkkoslaavin ymmärtäminen tuotti karjalaisille vaikeuksia, vaikka he olivat oppineet monia rukouksia ulkoa. Friman teki v. 1846 matkan Karjalaan tutustuakseen tarkemmin niihin seurakuntiin, joihin hänen oppilaansa valmistuivat papeiksi, ja havaitsi sekä kansankielisen jumalanpalveluksen että kouluopetuksen tarpeellisuuden. Friman ryhtyi kaikkein ensimmäiseksi jumalanpalveluskirjoja suomentamaan, mutta jumalanpalveluskirjojen käännökset saivat odottaa painatusta paljon kauemmin kuin oppikirjat. Käännösten tarkastuksen suoritti kolme Karjalassa toimivaa pappia. Tarkastuksen vitkastelu masensi kääntäjän mieltä ja sai hänet kirjeissään seuraavanlaisiin purkauksiin:

»Venäjän papit pyytävät kaikella muotoa pystyssä pitää Jumalan palveluksen Venäjän kielellä, sentähän vastustavat kaikin puolin töitäni...»

Eräänä syynä siihen, että tarkastajat eivät hyväksyneet jumalanpalvelustekstien käännöksiä, lienee ollut se, että Friman viljeli käännöksissään itämurteita, joita hänen mielestään karjalaiset ymmärsivät parhaiten. Kääntäjät vaativat, ehkä Jaakko Juteinin neuvoa seuraten, käytettäväksi Raamatun kieltä, joka pohjautui enemmän länsimurteisiin.

Vastoinkäymiset eivät lannistaneet. Friman kirjoitti v. 1848: »Eeltä päin tulen ilmoittamaan päätökseni olevan Jalouskoisten suomalaisten valaiseminen omalla äidinkielelläni saattaakseni suomen kielellä heille Jumalan palvelusta, ajaakseni pois Venäjän kieltä heidän seastansa, saahakseni erinäistä Suomalaista Jalouskoista Hiippakuntaa heitä varten.»

Vasta 1860-luvulla pääsivät Frimanin jumalanpalvelustekstien käännökset painoon. Pyhän synodin huomio oli sitä ennen kiinnitetty kielioloista johtuviin epäkohtiin. V. 1858 Taipaleen ortodoksisen seurakunnan talonpojat kääntyivät itsensä kenraalikuvernöörin puoleen lähettämällä hänelle 31 allekirjoittajan nimellä varustetun anomuksen, jossa pyydettiin suomenkielisiä jumalanpalveluksia. He pyysivät myös uskonnollista kirjallisuutta, jonka puutteessa — kuten he sanoivat — taipalelaisten uskonnollinen tietoisuus oli ollut kovin vähäistä. Lopuksi talonpojat sanoivat tyytyvänsä siihenkin, että jos jumalanpalvelusta ei saataisi suomeksi käännetyksi, niin sallittaisiin edes evankeliumia heille suomeksi saarnata ja kastamiset suorittaa heidän omalla kielellään.

Valitus meni Pyhään synodiin asti. Vastaus tuli v. 1860: Pyhä synodi antoi luvan sekä Taipaleella että muissakin seurakunnissa toimittaa palveluksia kansan kielellä. Samalla synodin kirjelmässä ilmoitettiin, että muutamia hengellisiä kirjoja oli ilmestynyt jo suomeksi. Mainittakoon, että taipalelaiset pyysivät useaan otteeseen kansankielisiä palveluksia jo 1700-luvulla. Valituksen tehneiden toivomukset toteutuivat vasta 1870- ja 1880-luvulla. Jo pastori Aleksander Makarov toimitti osia jumalanpal-

veluksista suomeksi, mutta vasta Aleksander Borotinski (1878—1890) muutti jumalanpalvelukset kokonaan suomenkielisiksi.

Frimanin suomentamia jumalanpalveluskirjoja olivat seuraavat: »Palveluskirja jalo-uskoisessa Kirkossa» (1862, 226 sivua), »Seurattu Psalttari» (1866, 120 sivua), »Sunnuntaipalvelus» (Ensimm. ääni, 1867, 67 sivua), »Jalouskoinen jumalanpalvelus sunnuntaina» (1867, 166 sivua), »Jumalallisen ja pyhän liturgian kirkkoveisujen seuraaminen» (1867, 24 sivua), »Palvelus Jumalan Synnyttäjän syntymiselle» (1867) sekä »Tarvekirja jalouskoisessa Kirkossa» (1867, 276 sivua). Kustantajana toimii Pyhä synodi.

Kauan olivat käännökset saaneet odottaa painatusta, kauan painetut jumalanpalveluskirjatkin odottivat käyttäjiään. Luultavasti vain kolmessa seurakunnassa, Sortavalassa, Suistamolla ja Taipaleella, ryhdyttiin viime vuosisadan puolella säännöllisesti toimittamaan kansankielisiä palveluksia. Muissakin seurakunnissa saattoi olla joitakin yksinäisiä yrityksiä.

Millainen oli Frimanin vaikutus oppilaihinsa, jotka seminaarista valmistuivat Suomen ortodoksisiin seurakuntiin? Pystyikö hän istuttamaan heihin kansallisen herätyksen henkeä, joka häntä itseään oli niin voimakkaasti innostanut?

Eräinä vuosina, kuten esim. 1847, luettiin suomea kolmena päivänä viikossa, kunakin »puolitoista tiimaa». Oppilaita oli mainittuna vuonna 11, joista kaksi Suomesta kotoisin olevaa, toinen Impilahdelta, toinen Suistamolta. V. 1848 Friman kirjoitti Gottlundille voitostaan iloiten: »Tänä vuonna Impilahella ja Suistamoilla Jalouskoiset oppivaiseni saarnasivat Venäjän kirkossa Suomeksi, kovimpa kävi korville sanan kuulioille, kun saarnaaja sanoi, että Perkeleetkin uskovat, että Jumala on. Iopahan saimme oppivaisistamme alkeissuomalaisia saarnamiehiä.»

Muita suoranaisia todisteita opetuksen tuloksista ei ole. Siksi meidän on tarkasteltava niiden pappien toimintaa, jotka opiskelivat Pietarin seminaarissa Frimanin opettajakautena. Varmasti emme tiedä, olivatko järempänä mainitut hänen oppilaitaan,

mutta oletamme niin, koska suomen kieltä opetettiin Suomeen papeiksi aikoville sekä Suomesta kotoisin oleville.

Vasili Diakonov, joka toimi pappina Ilomantsissa (1853—1860) sekä Suistamolla (1860—68) teki lähinnä oppikirjoiksi tarkoitettuja käännösyriytyksiä sekä anoi Ilomantsissa ollessaan Viipurin hengelliseltä hallitukselta lupaa toimittaa jumalanpalveluksia suomen kielellä. Istoriko-statistitsheskia svedenia sisältää Diakonovin huomautuksen Suistamon seurakunnan lastenopetuksesta, että se voi tulla tehokkaaksi vain suomenkielisenä. Vasili Diakonov oli Suomessa syntynyt.

Suistamon seurakunnan esimies Johannes Sotikov (1888—1897) toimitti jumalanpalveluksia ja saarnasi suomeksi.

Sortavalan seurakunnan esimies Feodor Lvov oli eräs Raja-Karjalan huomattavimpia sielunpaimenia. Ennen Sortavalaan siirtymistään hän oli lyhyen ajan Korpiselän seurakunnan esimiehenä. Sortavalan seurakunnalle hänen aikansa merkitsi hengellistä, henkistä ja taloudellista nousua. Monessa kohden hiipakuntahallitus kysyi hänen mielipidettään, mm. suomenkielisistä jumalanpalveluskirjoista. Lvov suoritti myös käännöstyötä. Itse hän kirjoitti v. 1859 vuosikertomuksen (klirovoja vedomost) seuraavasti: »Pappi Feodor Lvov, seminaarin käynyt, ikä 34 vuotta. Käänsi Johannes Krysostomoksen liturgian ja lauluja sekä muita rukouksia. Antaa opetusta katikismuksessa ja pyhässä historiassa.» Feodor Lvov toimitti jumalanpalveluksia suomen kielellä.

Kitelän seurakunnan esimies Aleksei Shepelevski, joka itse osasi puutteellisesti suomen kieltä, huolehti esimerkillisellä tavalla suomenkielisestä kouluopetuksesta seurakuntansa lapsille.

Frimanin oppilaina ovat voineet olla lisäksi Salmassa toiminut Jaakko Sabolotski, Suistamolla toimineet Johannes Lebedev ja Nikolai Sosimovski sekä Kitelän esimies Pietari Sotikov. Sobolotski ainakin ymmärsi suomea, Lebedev ymmärsi sitä tyydyttävästi ja Sotikov, joka oli Salmin papin poika, osasi hyvin.

Istoriko-statistitsheskia svedenian ja klirovoja vedomostien antamien tietojen sekä eräiden muiden lähteiden perusteella on

voitu todeta ainakin näiden pappismiesten opiskelleen Pietarin hengellisessä seminaarissa Frimanin kautena. Huomaamme, että muutamat näistä oppilaista käyttivät suomen kieltä seurakuntaelämässä. On tietenkin mahdotonta analysoida, missä määrin noissa yrityksissä oli suomen kielen opettajan antamia herätteitä, missä määrin taas Karjalan seurakuntien olosuhteiden vuoksi toimintatarmoiset papit ryhtyivät viljelemään kansan kieltä. Tosin innostus kansankielisiin jumalanpalveluksiin ei ollut mitenkään voimakas.

Viime vuosisadalla, ennen kaikkea Aleksanteri II:n hallituskautena, suomalainen yhteiskunta kävi läpi suuria muutoksia. Opetus tuli entistä laajempien yhteiskuntapiirien osaksi. Kirkko ja seurakunta joutuivat toiminnassaan ottamaan huomioon valitsevat yhteiskunnalliset olot. Tuomas Frimanilla oli suuri ansio sen valistuksellisen linjan luomisessa, jonka Suomen ortodoksinen kirkko vähitellen omaksui viime vuosisadalla ja jota rovasti Sergei Okulov ja arkkipiispa Antoni niin erinomaisella tavalla edustivat. Sinä aikana, johon Frimanin vaikutus ulottui, etsittiin ja tunnusteltiin suuntaa. 1880-luvulta lähtien alkaa määrätietoisempi työ. Tälle jälkimmäiselle ajalle kuuluu P. Sergein ja Hermanin Veljeskunnan sekä jumalanpalvelus- ja oppikirjain suomenos- ja toimituskomitean työ sekä monien meidän hyvin tuntemiemme sielunpaimenten ja maallikkojenkin toiminta.

Summary:

Thomas Friman, the teacher of the Finnish language in St. Petersburg, was the first intermediary through whom the ideas of Finnish national thinking reached the Orthodox congregations in the Far Carelia. Some congregational schools started their work among the orthodox population in eighteen forties. The lack of Finnish text-books was a hindrance. Friman began to translate text-books, especially religious ones, and they were published by the Holy Synod. There were no Finnish service formulas. Friman again undertook the translation of the service books. The first Finnish divine service books were published in the eighteensixties. The change was slow in coming. It was to some extent the merit of Friman, who had in so many ways tried to plant the Finnish national way of thinking into the clergymen who were educated for the work in Finland.

Nykyhetken näköaloja

Jos jotain kaitselmuksellista Karjalan heimon viimeaikaisessa kehityksessä voidaan panna merkille, niin eräs kaikkein tärkeimpiä seikkoja on se karjalakysymyksemme uudelleenarviointi, mikä vie Karjalan suurempiin yhteyksiin ihmiskunnan kulttuurin arvojen hierarkiassa. Tarkoitin tällä ennen kaikkea sitä avartunutta näkemystä, joka löytää Karjalassa sellaisia kulttuurellisia arvoja, jotka ovat suoraa perintöä länsieurooppalaisen kulttuurimme kulmakivistä: antiikista, kristinuskosta, Bysantista.

Mitä nimenomaan Bysanttiin tulee, niin juuri siinä on se avainsana, milteipä jo muotisana, joka valtaa tällä hetkellä alaa suuren maailman henkisellä areenalla. Ja kun me tiedämme, että länsieurooppalainen kulttuuri saa kiittää monista sisimmistä arvoistaan suurelta osalta Bysanttia, niin me silloin hyvin ymmärrämme, miten suurta osaa karjalakysymyksessä edelläselittelemämme bysanttilaisvoittoinen kulttuurellinen orientoituminen näytteleekään. Alussa käyttämämme sana kaitselmuksellisuus ei liene liian voimakas sana.

Kun sotien jälkeen Suomen ortodoksisen kirkkokunnan vapaat järjestöt etsivät laajempaa ja syvempää pohjaa toimintansa henkiseksi perustaksi, niin sitä seikkaa, että noiden järjestöjen johtomiehet ymmärsivät liittää ohjelmajulistukseensa myös Bysantin perinnön vaalimisen, on pidettävä ajanhermoa tavoittavana viisaana oivalluksena. Ortodoksinen Ylioppilasliitto (OYL) saattoi tämän kulttuurellisen näkökohdan ensimmäisenä julkisuuteen. Samoihin aikoihin toinen vapaa järjestö, Ortodoksinen Veljestö (OV), oli julistautunut saman avaramman hengen lapseksi keskittymällä vaalimaan Bysantin nimenomaan kirjallista traditiota, niin kutsuttua pyhien isien kirjallisuutta.

Tutustumalla Bysantin perintöön sai vapaitten järjestöjen aatteellinen työ uuden pohjan, vanhan itseasiassa, mutta joka

uudelleen löydettiin. Bysantin aspekti tuli siksi kulttuurelliseksi avainasemaksi, tukikohdaksi, akseliksi, jonka avulla ja johon tukien me olemme saaneet omalta pohjalta nousevalle ja kehittyvälle karjalais-suomalaiselle ortodoksialle ne siivet, joiden turvin kirkkokuntamme koko henkinen, hengellinen ja kulttuurellinen työ on saanut sitä lentoa, sitä kantavuutta, jota se kohtalokkaitten sotien jälkeen niin kipeästi kaipasi.

Nimenomaan juuri suurempia kulttuurellisia yhteyksiä ajatellen tällä sisäisellä kehityksellämme oli perustavaa laatua oleva merkitys. Kun näet lännen parhaat voimat alkoivat tuoda maailman kielellä Bysantin arvoja koko sivistysmaailman tietoon, niin meillä täällä kaukana Pohjolassa oman kirkkokuntamme piirissä oli jo olemassa valmis maaperä, virittynyt mieliala käyttämään hyväksemme suuren lännen lahjakkaiden tutkijain Bysanttia koskevien tutkimusten tuloksia.

Siinä eri tieteitten asteikossa, joka kääntää tutkimuksensa kärjen Bysanttiin, on ensimmäisellä sijalla kreikkalainen filologia. Kreikankieli luo pohjan kaikelle Bysantin tutkimukselle. Kreikankieli, *KOINE*, oli Bysantin tuhatvuotisen historian pääkieli. Kreikankieli on eräs niitä olennaisimpia tekijöitä, joista koostuu Bysantin monisävyinen rikas kulttuuri, koko länsieurooppalainen kulttuuri. Mitä kaikkea länsieurooppalaiset tutkijat ovat tällä alalla saaneet aikaan, siitä antavat havainnollisen kuvan ne monet Bysantin tutkimukseen erikoistuneet aikakauskirjat, joista kuuluisin ja tunnetuin on saksalaisen oppineen Karl *Krumbacherin* v. 1892 perustama *Bysantinische Zeitschrift*.¹⁾ Kreikkalaisen filologian bysanttologian alalla tapahtuvan yhä kasvavan tieteellisen tutkimuksen eräänä heijastuksena on pidettävä sitäkin mielenkiintoista seikkaa, että Helsingin Yliopiston Kreikan kirjallisuuden professori Henrik *Zilliacus* valitsi kolme vuotta sitten luentoaiheekseen *Basileios Suuren* homilian. Ja juuri nyt tämän saman oppituolin v.t. professori Holger *Thesleffin* johtaman liseniaattiseminaarin aiheena on Athanasios

¹⁾ Byzantion; Études Byzantines; Orientalica Christiana Periodica; Revue des Études Byzantines; Vizantijskij Vremennik y.m.

Suuri. Jos kehitys edelleenkin kulkee tähän suuntaan, tuskin on kuluva montakaan vuotta, kun meillä on yliopistossamme bysanttologian oppituoli.

Kaikkein näkyvimmällä tavalla tämän bysanttilaisen orientoitumisen läpimurto tuli tunnetuksi taidehistorian alalla. Olemme saaneet nähdä, miten aina uudet ja uudet, toinen toistaan upeammat Bysantin tai Vanhan Venäjän ikonitaidetta käsittelevät laitokset valtaavat tilaa suurten kirjakauppojemme näyteikkunoissa. Tästä riittänee mainita nimeltä vain Leonid Uspenskyn ja Vladimir Losskyn »Der Sinn der Ikonen» (1952) sekä André Grabarin »Bysantine Painting» (1953). Entä ne monet näyttelyt täällä Helsingissä, joissa olemme saaneet ihaila milloin Bysantin mosaiikkeja, milloin freskoja, milloin ikoneja. Helsingin Yliopiston taidehistorian professori Lars *Pettersson* tuskin pitää yhtäkään luentoa mainitsematta aina sopivissa kohdin bysanttilaista tai muinaisvenäläistä ikonia. Tiedämmehän hänen väitelteen tohtoriksi karjalaisen kirkkopuuarkkitehtuurin alalta. Annamme suuren arvon sille työlle, jota hän suorittaa selittäessään taidehistorian alalla niitä moninaisia yhteyksiä, mitä me Karjalassa ja sen ortodoksisessa kirkossa omistamme ihmiskunnan kulttuurin alkulähteisiin. Onpa meidän oman papistomme piiristä noussut miehiä, jotka pystyvät sanomaan painavan sanansa siinä ikonin uudelleenarvioimista koskevassa keskustelussa, jota paraikaa kasvavalla mielenkiinnolla lännessä käydään.²⁾ Tätä artikkelia kirjoittaessani oli Helsingin ortodoksisen seurakunnan Uspenskin (Jumalanäidin kuolinuneennukkumisen) kathedraalin suurmarttyyri Barbaran ikoni tuonut erään asianharrastajan luokseni. Ja niin saimmekin hiljattain lukea Uuden Suomen sunnuntailiitteestä kirjoituksen tuosta nimenomaan viipurilaisille ortodokseille rakkaasta ikonista (n:o 8/-56). Sanalla sanoen: otimme käsiimme minkä suuremman aikakausilehden tahansa, niin milteipä aina sieltä tapaa ikoneja käsitteleviä artikkeleja.

Ortodoksinen ikoni vei lännen tiedemiehet kirkkomme rikkaan

²⁾ Aari Surakka, Ortodoksinen ikoni. Kuopio 1950.

jumalanpalveluskirjallisuuden pariin. Onhan ensin sana, sitten kuva. Ymmärtääkseen kuvaa, heidän oli pakko tutustua kaikkeen siihen kirjalliseen traditioon, minkä kirkko omistaa Jumalan ilmoituksessa. Ja kun me tiedämme, että kirkkomme käsityksen mukaan Jumalan ilmoitus on sisällöltään laaja — sulkien piiriinsä raamatun ohessa perimäopin jumalanpalveluskirjoineen, niin hyvin ymmärrämme, minkälaisen vallankumouksen ikonin uudelleenlöytämisen onkaan saava aikaan. Kirkkomme jumalanpalveluskirjoja alettiin kilpaa kääntää lännen suurille sivistyskielille. Alkoi ilmestyä suuria teoksia, sellaisia kuin »Ostkirche betet»¹⁾, jonkun näistä mainitaksemme. Tällä kohdalla emme voi jättää mainitsematta omia tutkijoitamme, nimittäin mitrarovasti Sergei *Okulovia* ja hänen oppilastaan pastori Paavo *Saarikoskea*.

Jumalanpalveluskirjojen käsikirjoituksia tutkittaessa tehdään uusia löytöjä. Eräs näistä on se pitkällisen ja sitkeän tieteellisen tutkimuksen tulos, jonka on onnistunut selittää bysanttilaiset nuottimerkit, niin sanotut neumit. Näin on syntynyt uutta elämää vuosisatoja luostarien kirjastoissa unohduksissa olleiden pergamenttien lehdille. Bysanttilainen kirkkolaulu on lyönyt itsensä läpi. Ortodoksisten Nuorten Liiton (ONL) riveistä nousut nuori tutkijamme maisteri Heikki *Kirkinen* on tehnyt tätä aarteistoa radion välityksellä tunnetuksi koko Suomelle.

Bysantin ja Pohjolan välisistä yhteyksistä puhuessamme emme voi syrjäyttää suomalais-ugrilaista kansantiedettä. Juuri näitä yhteyksiä korosti tämän alan professori Kustaa *Vilkuna*, kun kysymys koski kolttien raanua. Näihin suuriin yhteyksiin hän vei tuon kansan naisten häviävän taidon ja osoitti, miten ortodoksiset koltat muodostavat Bysantin vaikutuksen pohjoisimman raja-aseman. Toisin sanoen, miten meillä on tänäkin päivänä hallussamme ortodoksisissa koltissa osa ihmiskunnan kulttuurin alkujuuria.

Ja viimeinen sana tässä Lännen henkisen elämän viimeaikai-

¹⁾ Kirchoff, Kilian: Die Ostkirche betet, Leipzig 1934—1937; Osterjubiläum der Ostkirche, Münster 1940; In Paradisum, Münster 1940; Ehre sei Gott, Münster 1940; Über Dich freut sich der Erdkreis, Münster 1940 j.n.e.

sessä kehityksessä on se vallankumouksellinen tekijä, mikä on tapahtunut pyhien isien kirjallisuuden tunnetuksi tulemisessa. Voidaanko ajatella suurempaa ihmettä kuin että länsi kouluttamalla kouluttaa nuoria tutkijoita idän vanhojen kielten, kreikan, syyrian ja armenian taitajiksi. Ja että se tekee tämän tietoisena niistä ikuisista arvoista, jotka kristikunta omistaa pyhien isien kirjallisuudessa. Humanistisia tieteitä, ennen kaikkea uskontoa, filosofiaa ja psykologiaa käsittelevien teosten rinnalla valtaavat alaa lännen suurille sivistyskielille käännettyinä pyhien isien mystillistä kilvoituselämää käsittelevät teokset. Englannin, ranskan ja saksan kielillä ilmestyy *FILOKALIA*, kirja, johon on koottu keskeisin osa kirkkoisiemme tavattoman laajaa kirjallista tuotantoa.

Korostaessamme Filokalian lännen suurille sivistyskielille ilmestymisen merkitystä ei sovi sulkea silmiä siltä tosiasialta, että me täällä kaukana Suomessa olemme pysyneet myös tällä kohden suurmaailman tasolla. Viime vuonna Piispa *Paavalin* suomentamana ilmestynyt »Erämaan hedelmälliset puutarhat» näet avaa meille näkymiä Filokalian maailmaan. Ja sama lähde on ollut tunnetun suomenruotsinkielisen kirjailijamme Tito *Collanderin* »Asketernas väg»-nimisen kirjan innoittajana.

Näinä päivinä, jolloin tulee kuluneeksi neljännesvuosisata »Ortodoksian» ensimmäisen numeron ilmestymisestä, piirtyvät nuo edellä muutamain ääriviivoin hahmottelemamme näköalat selvin kuvin näköpiiriimme. Vakuuttavasti ne osoittavat todeksi sen, mikä lehtemme perustajien mielessä kirkkokuntamme omasta kulttuuritehtävästä jo 25 vuotta sitten kangasti. Suomen ortodoksisen kirkkokunnan omana erikoistehtävänä Pohjolassa on olla siltana idän ja lännen kirkkojen edustamien elämän- ja maailmankatsomusten välillä, rikastuttaa kansaamme niillä arvoilla ja sillä kulttuuriperinnöllä, jonka kirkkomme on sisäiseksi kokemuksekseen taistellut kaksituhattu vuotisen historiansa ankarassa koulussa.

Résumé:

Le carélien orthodoxe originaire de la Finlande connaît aussi bien les traditions premières chrétiennes dans leur forme occidentale que dans leur forme orientale. En ce moment la Finlande se tourne de plus en plus vers l'Orient, c.à.d. vers Byzance. Les byzantinistes ont aussi récemment trouvé au cours de leurs recherches que c'est la Carélie, qui avant tout avec son église est un sol fertile aux rapprochements entre les différentes opinions religieuses. La tâche toute spéciale de l'Église Finlandaise est de veiller à la conservation de son héritage la tradition byzantine, et de rapprocher les idées sur la vie et le monde originaires de l'Occident d'une part et de l'Orient de l'autre.

Dimitri Tarvasaho:

“*Elpis*”

ELPIS. Pieksämäki 1953. Kustantaja: Pyhain Sergein ja Hermanin Veljeskunta. 116 siv.

Pienen kirkkokunnan voimien riittämättömyys tulee erittäin selvästi näkyviin julkaisutoiminnassa. Vain harvoin saadaan meidän kirkkokunnassamme aikaan pätevä teologinen julkaisu. K.S. Arkkipiispamme täyttäessä 75 vuotta ja K.S. Helsingin hiippakunnan Piispan Aleksanterin täyttäessä 70 vuotta vuonna 1953 saatiin kirkkokuntamme seurakuntien, vapaitten järjestöjen sekä yksityisten lahjoitusten turvin julkaistuksi p.o. kokoelma artikkeleita ortodoksisen kirkon elämän eri aloilta. Kokonaisuutena julkaisu on vaihteleva ja aistikkaasti toimitettu ja on arvokas lahja esipaimenillemme muistuttaen lukijoille, että huolimatta arkisen elämän paineesta teologinen ajattelu ja tutkimustyö kaikesta huolimatta sykkii kirkkokunnassamme ja että meillä on vanhan kaartin rinnalla kasvamassa myöskin nuori teologien polvi, jolta voimme odottaa paljonkin mikäli julkaisumahdollisuudet sallivat heidän työnsä tuloksien päästä julkisuuteen.

Kokoelmassa on kaikkiaan 9 artikkelia, etupäässä edeltäneitten vuosien aikana pidettyjä esitelmiä taikka alustuksia.

Joukossa on dogmatiikkaa, hymnologiaa, kirkkohistoriaa ja kolme kirjoitelmaa, jotka on vaikeata sijoittaa mihinkään teologiseen ryhmyykseen.

Uutta on oloissamme Heikki Kirkisen artikkeli: Ortodoksisen resitatiivin taiteellisista ilmaisukeinoista. Artikkelin antaa selvän ja tyhjentävän kuvan siitä, mitä on kirkkokunnassamme takavuoksina niin paljon parjattu ja vieroksuttu resitatiivilaulu ja kuinka erinomaisesti se ja juuri se soveltuu ilmaisemaan sekä ortodoksisen kristityn rukouksellista mielialaa että vastaa jumalanpalveluksemme aatesisältöä paremmin kuin italialaisen koulukunnan konserttisävellykset, joita meillä on viljelty ja edelleenkin runsaasti viljellään.

Mielenkiintoinen on Paavo Kontkasen katsaus ortodoksisen kirkon asemaan maassamme. Artikkelin kertoo siitä taistelusta, mitä ortodoksinen kirkkomme on joutunut eri vuosisatoina käymään sekä niistä vaaran vuosista, joitten aikana olemme olleet menettämäisillämme vuonna 1923 saavutetun itsenäisen asemamme.

Pappismunkki Paavali ja Erkki Piironen kirjoittavat tavallaan samasta aiheesta tarkastaen kumpikin kirkkokanssamme ja erittäinkin nuorisoamme kumpikin eri näkökulmalta. Edellisellä on havaittavissa hieman pessimist-

nen tulevaisuuden näköala, kirjoittaja näkee suuren luopumuksen ajan tulevan ja ikäänkuin kysyy: olemmeko kestäviä, olemmeko valmiit kohtaamaan tuon ajan. Näyttää siltä, kuin kirjoittajan mielestä vastaus kysymykseen olisi kielteinen, että tarvitaan itseensä menemistä ja sen tunnustamista, että olemme käyttäneet aikamme ja mahdollisuutemme huonosti. Sensijaan Erkki Piironen artikkeli on täynnä nuorekasta optimismia ja uskoa siihen, että kirkkokuntamme nuoriso on kaikesta huolimatta tervettä ja on valmis käymään ratkaisemaan tulevia ongelmia sekä omaksunut entistä paremmin kirkkonsa aatteen ja on valmis syventymään niihin, mikäli saa tarvittavaa ohjausta.

Samasta aiheesta kirjoittaa myöskin Boris Sove artikkelissaan: Kirkkomme perintö ja tehtävämme. Kirjoittaja valaisee ortodoksisen kirkon aarteista kirkon rakennustaiteessa, liturgisessa elämässä, taiteessa j.n.e. ja toteaa, että niiden hyväksikäyttäminen yhä suuremmassa määrin on tuleva tehtävämme. Valitettavasti kirjoittaja ei osoita, mitä keinoja meillä voisi olla, jotta nuo suomalaiselta ortodoksilta vielä lähes kokonaan kätkeytetyt aarteet voitaisiin saada päivänvaloon t.s. suomennetuksi edes murto-osa kaikesta siitä, mistä esim. Kreikan, Balkanin, Romanian ja Venäjän ortodoksit saavat nauttia.

Tapani Revon artikkeli on omistettu Piispa Aleksanterille ja hänen ajatuksilleen rukouksesta. Tuonkin lyhyen kirjoituksen perusteella lukijalle avautuu esipaimenemme teologisen ajattelun syvyys ja lukija voi ainoastaan toivoa, että joskus saamme Piispa Aleksanterin kirjoittaman teoksen niinkuin venäjänkieliset ortodoksimme ovat saaneet joskus takavuosina.

Johannes Suholan artikkeli Kirkkomme yhtenäisnäkemyksestä on luonteeltaan dogmaattinen ja valaisee kuinka uskonoppimme eri aloilla voidaan selvästi havaita pyrkimys monismiin tämän sanan parhaassa merkityksessä. Artikkelin perustuu Felix Kruegerin artikkeliin Lehre von dem Ganzen.

Kokoelman viimeinen artikkeli valaisee Johannes Damaskolaisen hautausvirreliemien aatesisältöä ja on sen kirjoittanut Aari Surakka.

Orthodoxica

1935—1955

Kirjallisuusluettelo

Ensimmäisen kerran »Ortodoksia»-lehtemme kuin myös ylipäänsä kirkkokuntamme julkaisujen palstoilla esittelemme huomattavammassa määrin ortodoksista kirkkoa käsittelevää vieras-kielistä kirjallisuutta. Niin tarpeellista ja ajankohtaista kuin olisikin ollut saada käsiimme ortodoksista kirkkoa käsittelevien julkaisujen kokonaisluettelo, on meidän ollut pakko monista ymmärrettävistä syistä tehtäväämme oleellisesti rajoittaa. Olisihan näet tuollaisen luettelon laatiminen vaatinut jo erikoisen ortodoksisen kulttuuri-instituutin olemassaoloa. Ottaen huomioon lähinnä meikäläisen lukijakunnan tarpeet ja edellytykset olemme tyytyneet laatimaan luettelon vain siitä, mitä suuressa sivistysmaailmassa on kahtena viimeisenä vuosikymmenenä julkaistu nimenomaan *saksan, ranskan ja englannin* kielillä. Olemme jättäneet esityksemme ulkopuolelle kreikan-, romanian-, venäjän- ja italiankielisen kirjallisuuden, lukuisista aikakausilehdistä puhumattakaan. Luettelomme ei näin ollen pyri olemaankaan täydellinen. Se on tarkoitettu vain näyttääksesi siitä todella vilpittömästä ja suorastaan hämmästyttävästä mielenkiinnosta, mitä lännen kirkkojen parissa on viimeisinä vuosikymmeninä selvästi havaittavissa ortodoksista kirkkoa kohtaan. Mikään ei kuitenkaan olisi toivottavampaa, kuin että tätä luetteloa jatkuvasti täydennettäisiin. Tuopihan ortodoksista kirjallisuutta käsittelevän bibliograafisen tutkimuksen alalla suoritettu työ ulottuvillemme suuren sivistysmaailman parhaalla mahdollisella tavalla. Nyt julkaisemamme bibliograafisen luettelon enempi esittely ei liene tarpeellinen. Se puhunee itse puolestaan.

ACTES

de la Conférence des Chefs et de Représentants des Églises Orthodoxes Autocéphales, réunis à Moscou à l'occasion de la célébration solennelle

des fêtes du 500^e anniversaire de l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Russe, 8—18 juillet 1948. — Ed. du Patriarcat. Moscou. Vol I, 1950, 448 s. Vol. II, 1952, 480 s.

AMAND, D.

L'ascèse monastique de Saint Basile. — Essai historique. Maredsous 1948. XXVI + 364 s.

AMMANN, A. M.

Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte. — Herder. Wien 1950. XVI + 748 s.

AMMANN, A. M.

Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. — Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik (Das östliche Christentum N.F. 3—4). 2. Auflage. Augustinus—Verlag. Würzburg 1948. 196 s.

ANGELS

The Angels of Light and the Powers of Darkness. — A Symposium, edited by the Rev. Dr. E.L. Mascall. Faith Press 1954. VI + 90 s.

ARSENIOW, N., von

Das heilige Moskau. — Bilder aus dem religiösen und geistlichen Leben des 19. Jahrhunderts. Paderborn 1940.

ARSENIOW, N., von

Holy Moscow. — Chapters in the religious and spiritual life of Russia in the nineteenth century. S.P.C.K. London 1940. 184 s.

ARSENIOW, N., von

La Sainte Moscou. — Tableau de la vie religieuse et intellectuelle russe au XIX^e s. Éditions du Cerf. Paris 1948.

ARSENIOW, N., von

Ostkirche und Mystik. — (Aus dem Welt christlicher Frömmigkeit 8.) 2. erw. Auflage. München 1941.

ATHANASE d'ALEXANDRIE

Contre des Païens et sur l'Incarnation du Verbe. — Introduction, traduction et notes de T. Camelot. (Sources Chrétiennes 18.) Éditions du Cerf. Paris 1946. 320 s.

ATHANASE d'ALEXANDRIE

Lettres à Serapion sur la divinité du Saint-Esprit. — Introduction et traduction de J. Lebon (Sources Chrétiennes 15.) Paris 1947. 211 s.

ATHANASIUS ST.

The Life of St. Anthony, translated by Robert T. Meyer. — Ancient Christian Writers. Newman Press. Westminster, Maryland 1950.

BALTHASAR, H. U. v.

Kosmische Liturgie. — Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds. Freiburg i. Br. 1941.

BALTHASAR, H. U. v.

Liturgie cosmique. — Maxime le Confesseur. Coll. Théologie II. Aubier. Paris. 1947. 278 s.

BARON, P.

Un théologien laïc orthodoxe russe du XIX^e Siècle: Alexis Stépanovitch Khomiakov (1804—1860). Son Ecclésiologie. Exposé et critique. — (Orientalia Christiana Analecta 1927.) Roma 1940.

BASILE de CÉSARÉE

Homélies sur l'Hexaéméron. — Introduction et traduction de St. Giel. (Sources Chrétiennes 26.) Éditions du Cerf. Paris 1950. 540 s.

BASIL KRIVOSHEINE, monk

The Ascetic and Theological teaching of Gregory Palamas. — London 1954.

BEAUSOBRE, J. de

Flame in the Snow: A Russian Legend. — Constable. London 1945. 168 s.

BEHR-SIGEL, E.

Prière et sainteté dans l'Église russe, suivi d'un essai sur le rôle du monachisme dans la vie spirituelle du peuple russe. Collection »Russie et Chrétienté« n:o 5. Éditions du Cerf.

BENZ, ERNST

Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geshichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. — Verlag Karl Alber. Freiburg i. Br. 1952. XII + 421 s.

BENZ, E.

Die Ostkirche und Russische Christenheit. — Furche-Verlag. Tübingen 1949.

BENZ, E. und ZANDER, L. A.

Evangelisches und Orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung. — Agentur des Rauhen-Hauses. Hamburg 1952. 264 s.

BENZ, E.

Russische Heiligenlegenden. — Verlag Die Waage. Zürich 1953. 524 s.

BENZ, E.

Wittenberg und Byzanz. — Marburg 1949. 288 s.

BERDYAEV, N.

Dream and Reality. — An Essay in Autobiography. Translated by K. Lampert. — Geoffrey Bles. London 1951. XV + 332 s.

BETS, J.

Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. — Band I/I. Die Aktualpräsenz der Person und des Heilwerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik. — Freiburg i. Br. Herder 1955. XXVIII + 352 s.

BIACH, R.

Das Geheimnis des heiligen Berges. — Ein Athos-Buch. 1952.

BIEDERMANN, H.

Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen. — (Das östliche Christentum, N.F.9.) Augustinus-Verlag. Würzburg 1949. 117 s.

BIEDERMANN, H.

Der eschatologische Zug in der ostkirchlichen Frömmigkeit. — (Das östliche Christentum, N.F.8.) Augustinus-Verlag. Würzburg 1949. 26 s.

BOLSHAKOFF, S.

The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler. — SPCK, London 1946. XIV + 334 s.

BOLSHAKOFF, S.

Russian Non-conformity. The story of »Unofficial« Religion in Russia. — The Westminster Press, Philadelphia, U.S.A. 1950. 192 s.

BRANDRETH, H. O. G. S.

An outline guide to the study of Eastern Christendom. — S.P.C.K. London 1951. 34 s.

BOULGAKOFF, SERGE

Du Verbe Incarné. (Agnus Dei). — La Sagesse Divine et la Théanthropie. Vol. I. Ed. Aubier (Montaigne). Paris 1943. 382 s.

BOULGAKOFF, SERGE

Le Paraclet. — La Sagesse Divine et la Théanthropie. Vol. II. Ed. Aubier (Montaigne). Paris 1947. 382 s.

BULGAKOFF, SERGIUS

The Orthodox Church. — The Centenary Press. London 1935. 224 s.

CABASILAS, NICOLAS

Explication de la Liturgie. — Introduction et traduction de S. Salaville. (Sources Chrétiennes.) Paris—Lyon 1943. 309 s.

CASPER, JOS.

Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche. — Herder 1939. 240 s.

CHRISTENTUM,

Morgenländisches. — Wege zu einer ökumenischen Theologie. Hrsg. von P. Krüger unter Mitw. von J. Tyciak. Paderborn 1940.

CHRISTENTUM

Orthodoxes und Evangelisches. — Studienheft I. Herausgegeben vom Kirchlichen Ausseramt der Evangl. Kirch. Deutschland. Luther-Verlag. Witten/Ruhr 1949. 88 s.

CHRISTENTUM

Studienheft 2. Kirche und Kosmos. Herausgegeben vom Kirchlichen Ausseramt der EKD. Luther-Verlag. Witten/Ruhr 1949. 168 s.

CHURCH

The Church of God. — An Anglo-Russian Symposium. London.

CLÉMENT d'ALEXANDRIE

Les Stromates. — Introduction de Cl. Mondesért. Traduction et notes de M. Caster. (Sources Chrétiennes 30.) Editions du Cerf. Paris 1951. 182 s.

COLLIANDER, TITO

Asketernas väg. — Söderström C:o Förslagaktiebolag. Borgå 1952. 112 s.

COLLIANDER, TITO

Grekisk-ortodox tro och livssyn. — Verlandis småskrifter, 513. Bonniers. 1951. 57 s.

CROSS, F. L.

The Study of Athanasius. — Clarendon Press. Oxford 1945.

CURTISS, J. Sh.

Church and State in Russia. — The last years of the Empire. 1900—1917. Columbia University Press. New York 1940. IX + 442 s.

CYRIL OF JERUSALEM, St.

Lectures on the Christian Sacraments. — The Protocatechesis and the five mystagogical Catecheses. Ed. par. F. L. Cross. (Texts for Students 51.) SPCK. London 1951. XLII + 84 s.

DAWKINS, R. N.

The monks of Athos. — London 1936.

DOBBIE-BATEMAN, A. F.

St. Seraphim of Sarov: Concerning the Aim of the Christian Life. S.P.C.K. London 1936.

DOCUMENTS

of Christian Unity. — Third Series. 1930—48. Edited by G. K. Bell. Oxford University Press. 1948.

DVORNIK, F.

The Photian Schism: History and Legend. London 1948. Cambridge University Press. XIV + 504 s.

DVORNIK, F.

Le schisme de Photius. — Histoire et légende. Préface du P. J. Congar, Les Éditions du Cerf. Paris 1950. 662 s.

DOLGER, F.

Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges. — 115 Urkunden und 50 Urkundensiegel aus 10. Jahrhunderten. I. Textband. II. Tafelband. München 1948. 363 s. + 128 Tafeln.

ECKARDT, H. v.

Russisches Christentum. — Piper & Co Verlag, München 1947. XI + 328 s.

EKKLESIA

Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen. — Hrsg. von F. Siegmund-Schultze. Gotha. 10. Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. (45.) Geschichte, Lehre und Verfassung der orthodoxen Kirchen. 1939. (46.) Die orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und das Erzbistum von Cypern. 1941.

L'ÉGLISE

1054—1954. *L'Église et les Églises.* — Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Etudes et travaux, offerts à Dom Lambert Beauduin. Éditions de Chevetogne. — Vol. I. 1954. XVII + 488 s. — Vol. II. 1955. 525 s.

ELLER, K.

Der Heilige Berg Athos. — München-Planegg, O. W. Barth 1954. 239 s., davon 100 Tafeln (12 farbige).

ELLER, K.

Aufstieg zum Licht. — Bilder aus der Ostkirche. Rufer-Verlag, Gütersloh. München 1955. 48 s., davon 32 Tafeln (8 farbige).

ERZÄHLUNGEN

Erzählungen eines russischen Pilgers. — Luzern 1944.

EVDOKIMOV, P.

Dostoevsky et le problème du mal. — Lyon 1947. 427 s.

EVDOKIMOV, P.

Le Mariage. — Sacrement d'amour. Lyon 1944. 271 s.

EVERY, GEORGE

The Byzantine Patriarchat 451—1204. — S.P.C.K. London 1947. 212 s.

FEDOTOV, G.

The Russian religious Mind. — I Kievan Christianity. University Press, Cambridge, Mass 1946.

FEDOTOV, G. P.

A Treasury of Russian Spirituality. — Sheed and Ward, New York. 1948. XVI + 501 s.

FEIERN

Heilige Feiern der Ostkirche. — II. Die Totenfeier der byzantinischen Kirche. Paderborn 1939. 160 s.

FEIERN

Heilige Feiern der Ostkirche. — III. Busse und hl. Oelung in der byzantinischen Kirche. Paderborn 1940. 80 s.

FEOFAN DER KLAUSNER

Russische Frömmigkeit. — Briefe eines Starzen. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von N. v. Bubnoff. (Auszüge aus dem Werk »Briefe vom christlichen Leben«.) Metopen Verlag, Wiesbaden 1947.

FRANK, S. L.

God with us. — Three meditations. Jonathan Cape, London 1946. 296 s.

FRENCH, R. M.

The Eastern Orthodox Church. — Hutchinson University Library. London 1951.

FRIZ, KARL

Die Stimme der Ostkirche. — Evangelische Verlagswerk Stuttgart. Weiblingen 1950. 175 s.

GERMANOS, METR.

Kyrillos Loukaris. — 1572—1638. A Struggle for Preponderance between Catholic and Protestant Powers in the Orthodox East. S.P.C.K. London 1951. 32 s.

GORODETZKY, N.

The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. S.P.C.K. London 1938.

GORODETZKY, N.

Saint Tikhon Sadonsky, Inspirer of Dostoevsky. — S.P.C.K. London 1951. XII + 249 s.

GRABARE, A.

La peinture byzantine. Étude historique Genève. 1955. — 203 s.

GREGOIRE de NAZIANZE

Les discours théologiques. — Traduit. avec introduction et notes par P. Gallay. Paris et Lyon 1942. 224 s.

GREGOIRE de NYSSE

La creation de l'homme. — Introduction et traduction de J. Laplace. (Sources Chrétiennes.) Paris 1943. 256 s.

GREGOIRE de NYSSE

La vie de Moïse. — Introduction et traduction de P. Danielou. 1941.

GRONDIJS, L. H.

Asketen, Hellenen, Barbaren. — The Hague. 1935.

GRONDIJS, L. H.

L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix. — (Bibliotheca Byzantina Bruxellensis. t. I.) Leyden (?). 192 s.

HACKEL, ALEXIS

Les icones dans l'Église d'Orient. — Avec une introduction de Daniel-Rops. Traduction de Dom Théodore Belpaire. Herder. Freiburg 1952.

HANSON, C. D. D.

Origen's Doctrine of Tradition. — S.P.C.K. London 1954. XII + 214.

HEILER, F.

Urkirche und Ostkirche. — (Die katholische Kirche des Ostens und Westens Bd. I.) München 1937.

HEILER, F.

Die katholische Kirche des Ostens und Westens. — Bd. 2:I. München 1941.

HISTORY

A History of the Ecumenical Movement. 1517—1948. Edited by Ruth Rouse and Stephen Charles Neill. S.P.C.K. London. XX + 822 s.

HOLZMEISTER-FAHRNER,

Bilder aus Anatolien. — Höhlen und Hane in Kappadokien. Österreichische Staatsdruckerei. 1955. 40 + 134 Tafeln.

HOLLOWAY, H.

A study of the Byzantine Liturgy. — The Mitre Press. 267 s.

ISWOLSKY, H.

Soul of Russia. — Sheed and Ward. London 1944. 172 s.

IVANKA, ENDRE, v.

Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. — Verlag Herder. Wien 1948. 119 s.

JEAN CHRYSOSTOME

Lettres à Olympias. — Introduction et traduction de A.-M. Malingrey. (Sources Chrétiennes 13.) Paris 1947. 227 s.

JEAN CHRYSOSTOME

Sur l'Incompréhensibilité de Dieu. — Introduction de F. Cavallera et J. Daniélou; trad. et notes de R. Flacelière. (Sources chrétiennes 28.) Édit. du Cerf. Paris 1951. 318 s.

JEAN MOSCHUS

Le Pré spirituel. — Introduction et traduction de M.-J. Rouët de Journel. (Sources Chrétiennes 12.) Paris 1946. 300 s.

JOHANSEN, ALF.

Den Russiske Kirke i dag. — København 1950. 189 s.

JONESCO, TEOFIL, archim.

La vie et l'oeuvre de Pierre Mogila, métropolitain de Kiev. — Nidot. Paris. 1944. 258 s.

JUGIE, M.

Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium. — I—4 (—5). Lethellieux. Paris 1926—1935.

KIRCHOFF, KILIAN

In paradisum. — Totenhymnen der byzantinischen Kirche. Münster in W. 1940. 112 s.

KIRCHOFF, KILIAN

Osterjubiläum der Ostkirche. — Hymnen aus der Fünfzigstägigen Osterfeier der byzantinischen Kirche. Penticostarion. Münster in W. 1940.

KLOSTERMANN, R. A.

Probleme der Ostkirche. — Untersuchungen zum Wesen und zur Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche. (Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vittershets-Samhälles Handlingar. Sjätte följdén. Ser. A. Band 5.) Göteborg 1955. 434 s.

KOLOGRIWOF, IVAN

Constantino Leontjev. — La sua vita e il suo pensiero. (1831—1891.) Brescia. Morcelliana 1949. 297 s.

KOLOGRIVOF, IVAN, S. J.

Essai sur le sainteté en Russie. — Beyaert. Bruges 1953. 448 s.

KOLOGRIVOF, IVAN

Le Christianesimo russo ortodosso. — Milan 1947.

KOLOGRIVOF, IVAN, S. J.

Saggio sulla santità in Russia. — Brescia 1955.

KOLOGRIWOF, IVAN

Von Hellas zum Mönchtum. — Leben und Denken Konstantin Leontjews (1831—1891). Gregorius Verlag. Regensburg 1948. 300 s.

KÜPPERS, L.

Göttliche Ikone. — Von Kultbild d. Ostkirche. Bastion-Verlag. Düsseldorf 1949. 80 s. + kuvalititeet.

LADOMERSZKY, NICOLAS, Mgr

Theologia Orientalis. — (Coll. Urbaniana 14.) Rom 1953. 437 s.

LITURGIE

La Liturgie de Saint Jean Chrysostome. — Traduction française avec introduction et notes. (Collection Irénikon.) Éditions de Chevetogne. 64 s.

LOSSKY, N. O.

A History of Russian Philosophy. — International Universities Press. New York 1951. 416 s.

LOSSKY, VLADIMIR

Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. — Éditions Montaigne. Lille 1944. 249 s.

LOUGHBOROUGH, M. R.

Roumanian Pilgrimage. — S.P.C.K. London 1939.

MACARIUS

(*Macarius, Staretz of Optino.*) — Russian Letters of Directions. Selected and translated by Julie de Beausobre. Dacre Press. London 1944. 108 s.

MANUAL

Of Eastern Orthodox Prayers. — S.P.C.K. London 1945.

MANUAL

De prières de l'Église Orthodoxe. — Paris.

MAXIME le CONFESSEUR

Centuries sur la Charité. — Introduction et traduction de J. Pegon. (Sources Chrétiennes.) Paris 1943. 104 s.

MAYFIELD, G.

Anglican Guide to the Orthodox Liturgy. — London 1947.

MERCENIER, D. E.

La Prière des Églises de rite byzantin. — T.I, L'Office divin, la Liturgie, les Sacrements. Chevetogne 1947. 470 s. — T.II, I-re partie, Les grandes fêtes fixes. 442 s. — T.II, 2-e partie, Les grandes fêtes mobiles. 1948. 500 s. (Collection Irénikon.)

MOINE

Un Moine de l'Église d'Orient. — La Prière de Jésus, sa genèse et son développement dans la traduction byzantino-slave. (Collection Irénikon.) Éditions de Chevetogne. 186 s.

MONK

A Monk of the Eastern Church. — Orthodox Spirituality. An Outline of the Orthodox Ascetical and Mystical Tradition. S.P.C.K. New York 1945. XV + 105 s.

MOTHER

The Mother of God. — A Symposium by members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, edited by E. L. Mascall. Dacre Press. London 1950. 80 s.

MÖNCHSLAND

Mönchsland Athos. — Mit beiträgen v. Prof. Dr. F. Dölger, München, Prof. Dr. Weigand, Prag und Reichshautsellenleiter A. Deindl. Berlin. Herausgegeben v. Prof. Dr. F. Dölger, München. Mit 183 Abbildungen und 1 Karte. F. Bruckmann Verlag. München. 303 s.

MÜLLER, J.

Soloujev und der Protestantismus. — Herder. Freiburg i. Br. 1951. 192 s.

MÜLLER, LUD.

Die Kritik des Protestantismus in den russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. — (Akademie der Wissenschaft und der Literatur im Mainz. Abh. d. Geistes- und Sozialwiss. Kl.g. 1951 n:o I.) Wiesbaden 1951. 94 s.

MÜLLER, L.

Russischer Geist und Evangelisches Christentum. — Die Kritik des Protes-

- tantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert. Luther Verlag. Witten/Ruhr 1951. 178 s.
- NASRALLAH, JOSEPH**
Marie dans la sainte et divine Liturgie byzantine. — Nouvelles Éditions latines. Paris 1955. 109 s.
- NICETAS STETHATOS**
Le Paradis Spirituel. — Trad. de M. Chalendard. Éditions du Cerf. Paris 1946.
- NIKOLAI (VELIMIROVICH), bishop.**
The Universe as Symbol and Sign. — Libertyville Ill. U.S.A. 1950. 65 s.
- OBOLENSKY, D.**
The Bogomils. — A study in Balkan Neo-Manicheism. Cambridge University Press 1948. XIV + 317 s.
- ORIGÈNE**
Homélie sur l'Exode. — Traduction de F. Fortier. Introduction de H. de Lubac. (Sources Chrétiennes 16.) Paris 1946. 274 s.
- ORIGÈNE**
Homélie sur la Genèse. — Traduction de I. Dontreleau. (Sources Chrétiennes.) Éditions du Cerf. Paris 1941.
- OSTKIRCHE**
Die Ostkirche betet. — Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. Übertragung und Vorrede von Kilian Kirchoff, O. F. M. Liturgische Vorbemerkung von Prof. D. Dr. Anton Baumstark. Verlag Jakob Regner. I—IV. Leipzig 1934—35.
- OUSPENSKY**
Ouspensky, Leonid und Lossky, Wladimir, Der Sinn der Ikonen. — URS Graf-Verlag/Bern und Olten. 1952. 222 s.
- PABEL, R.**
Der heilige Berg. — Begegnung mit dem christlichen Osten. München 1940.
- PAINTING**
Byzantine Painting. — With an introduction and notes by Gervas Mathew. Faber and Faber. 1950.
- PASCAL, PIERRE**
Avvakum et les débuts du raskol. — Paris 1938.
- PAULUS—HELLAS—OIKUMENE**
An Ekumenical Symposium. — The Student Christian Association of Greece. Athens 1951. 204 s.
- PHILOKALIA**
Early Fathers from the Philokalia together with some writings of St. Abba Dorotheus, St. Isaak of Syria and St. Gregory Palamas. Selected and translated from the Russian text *Dobrotolubiye*, by E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer. Faber and Faber. London 1954. 421 s.
- PHILOKALIA**
Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart. Translated from the Russian Text »*Dobrotolubiye*», by E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer. Faber and Faber. London 1951. 420 s.
- PHILOCALIE**
La Petite Philocalie. trad. de Jean Guillard. Cahiers du Sud. 1953.
- PROCÈS**
Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie orthodoxe 1936. Athènes 1939.

RICE, DAVID TALBOT

Russian Icons. — The King Penguin Books. London and New York 1947. 40 s.

RUOET de JOURNAL, M. J.

Monachisme et monastères russes. — Payot. Paris 1952. 217 s.

SCHMIDT, JOHANNA

Heilige Berge Griechenlands in alter und neuer Zeit. — (Texte und Forsch. zur byz.-neugriech. Philologie 37.) Athen 1939.

SERAPHIM, metrop.

Die Ostkirche. — W. Spemann Verlag. Stuttgart 1950. 339 s.

SERAPHIM, métrop.

L'Église Orthodoxe. — Les dogmas, la liturgie, la vie spirituelle. Trad. de l'allemand. Payot. Paris 1952. 233 s.

SERAPHIM, PAPAKOSTA, archimandrite.

Eusebius Matthopoulos. Founder of Zoe. A. biography. S.P.C.K. London 1939.

SCHULTZE, B.

Russische Denker. — Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Verlag Herder. Wien 1950. 456 s.

SMOLITSCH, IGOR

Das altrussische Mönchtum. (II. — 16 Jahrhundert.) Gestalter und Gestalten. Rite-Verlag. Würzburg 1940. 86 s.

SMOLITCH, IGOR

Leben und Lehre der Starzen. — Vienne 1936.

SMOLITSCH, IGOR

Leben und Lehre der Starzen. — Jacob Hegner. Köln und Olten. 1953. 298 s.

SMOLITSCH, IGOR

Russisches Mönchtum. — Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988—1917. (Das östliche Christentum, N. F. Heft 10—11.) Augustinus-Verlag. Würzburg. 559 s.

SOPHRONY, hiéromoine

Des fondements de l'ascèse orthodoxe. Paris.

SOLOVYOV

A Solovyov Anthology. — Arranged by S. L. Frank. S. C. M. Press. London 1950. 256 s.

SOLOVIEW, V.

Lectures of Godman-hood. — Dennis Dobson Ltd. London. 207 s.

SOLOVIEV, VLADIMIR

Les Fondements spirituels de la Vie. — Ed. Casterman. Tournai-Paris 1948. 192 s.

SOROKA, L. and CARLSON, S. W.

Faith of our Fathers. — The Eastern Orthodox Religion. The Olympic Press. Minneapolis 1954. 160 s.

SPIRIDON, archimandrite

Mes missions en Sibérie. — Souvenirs d'un moine orthodoxe russe. Introduction et traduction de Pierre Pascal. (Collection »Russie et Chrétienté« 4.) Editions du Cerf. Paris 1950.

SYMEON DER NEUE THEOLOGE

Licht vom Licht. — Hymnen. Deutsch von Kilian Kirchhoff. 2. Auflage. Kösel-Verlag. München 1951. 310 s.

TARCHNISVILI, MICHAEL

Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma. — (Das östliche Christentum 9.) Würzburg 1939.

THREE BYZANTINE SAINTS

Contemporary biographies. — Translated from the Greek by E. Dawes and N. H. Baynes. B. Blackwell, Oxford 1948. XIV + 275 s. — (Daniel Styliitta, Theodoros Pyhittäjä, Johannes Laupias.)

TRANSCRIPTA, M. M. B.

Transcripta, Monumenta musicae Byzantinae. — Vol. II. Tillard, H. J. W., The Hymns of Sticherarium for november. Levin—Munksgaard—Ejnar Munksgaard, Copenhagen 1938. XIX + 177 s.

TRANSCRIPTA, M. M. B.

Vol. III. Tillard, H. J. W., The Hymns of the Octoechus. Part. I. Copenhagen 1940. XXIV + 190 s.

TRANSCRIPTA, M. M. B.

Vol. IV. American Series, n:o 2. Tillard, H. J. W., Twenty canons from the Trinity Hirmologium. Oxford 1952. 129 s.

TRANSCRIPTA, M. M. B.

Vol. V. Tillard, H. J. W., The hymns of the Octoechus, Part. II. Copenhagen 1949. XVIII + 215 s.

TRANSCRIPTA, M. M. B.

Vol. VI. Aglaia Ayoutanti and Maria Stöhr, The hymns of the Hirmologium. Part I. Copenhagen 1952. L + 334 s.

TRANSCRIPTA, M. M. B.

Vol. VII. Tillard, H. J. W., The Hymns of the Pentecostarion. (En préparation.)

TURNER, H. E. W.

The Patristic Doctrine of Redemption. — A Study of the Development of Doctrine during the first five centuries. Mowbrays, London 1952.

TYCIAK, JULIUS

Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit. — (Ecclesia orans 20.) Freiburg i. Br. 1937.

TYCIAK, JULIUS

Morgenländische Mystik, Charakter und Wege. — Düsseldorf 1949.

TYCIAK, J.

Wege östlicher Theologie. — Geistesgeschichte. Durchblicke. Verlag d. Buchgemeinde. Bonn 1946. 205 s.

THE WAY OF A PILGRIM

translated by R. M. French. S.P.C.K. London 1941.

THE PILGRIM CONTINUES HIS WAY

Translated from the Russian by R. M. French. S.P.C.K. London 1943.

WARFARE

Unseen Warfare being the »Spiritual Combat» and Path to Paradise of Lorenzo Scupoli, as edited by Nicodemus of the Holy Mountain and revised by Theophan the Recluse. — Translated from the Russian Text by E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer. Faber and Faber, London 1952. 280 s.

WASSILIJ, MÖNCH und LANDVOGT, O. E. S. A.

Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas (1296—1359). — (Das östliche Christentum 8.) Würzburg 1939.

WELLESZ, E.

Eastern Elements in Western Chants: Studies in the Early History of Ecclesiastical Music. The University Press, Oxford 1947. XVI + 212 s.

WELLESZ, E.

A History of Byzantine Music and Hymnography. — Clarendon Press, Oxford 1949. XIV + 358 s.

WELLESZ, E.

Die Hymnen des Sticherarium für September. — Übertragen Egon Wellezs. (Monumenta Musicae Byzantinae Transcripta, Vol. I.) Levin och Munksgaard, Copenhagen 1936.

VRIES, I. M., de

The Epistles, gospels and tones of the Byzantine Liturgical Year. 1954. 40 s.

VRIES, WILHELM, de. S. J.

Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart. — (Das östliche Christentum, N.F. 12.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1951. 264 s.

WUNDERLY, GEORGE

Aus der heiligen Welt des Athos. — Würzburg 1937.

WUNDERLY, G.

Die religiöse Bedeutung der östkirchlichen Studien. — (Das östliche Christentum, N.F. 1.) 3. Auflage. Augustinus-Verlag, Würzburg 1950. 42 s.

WUNDERLY, G.

Um die Seele der heiligen Ikonen. — Eine religionspsychologische Betrachtung. (Das östliche Christentum, N.F. 5.) 3. Auflage. Augustinus-Verlag, Würzburg 1947. 83 s.

WUNDERLY, G.

Zur Psychologie des hesychastischen Gebets. — (Das östliche Christentum, N.F. 2.) 2. Auflage. Augustinus-Verlag, Würzburg 1949. 71 s.

ZANDER, L. A.

Dostoievsky. — Le Problème du Bien. Ed. Correa, Paris 1946. 179 s.

ZANDER, L. A.

Dostoevsky. — S. C. M. Press, 1948. 140 s.

ZANDER, L. A.

List of the writings of professors of the Russian Orthodox Theological Institute in Paris 1925—1954. — (Published by the Russian Orthodox Theological Institute in Paris.) Paris.

ZANDER, L. A.

Vision and Action. — The problems of Ecumenism. Victor Gollancz Ltd, London 1952. 224 s.

ZENKOWSKY, V.

Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. — Grundlagen der orthodoxen Anthropologie. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1951. 68 s.

ZENKOWSKY, V.

Histoire de la philosophie russe. — Trad. par. C. Andronikoff. Gallimard, Paris 1953.

ZENKOWSKY, V.

A History of Russian Philosophy. — Author, translation from the Russian by G. L. Kline. I—II. Routledge and Kegan Paul Ltd, London 1953.

ZERNOV, N.

The Reintegration of the Church. — A Study in Intercommunion. S. C. M. Press, London 1952. 128 s.

ZERNOV, N.

The Russians and their Church. — S.P.C.K. London 1945. VIII + 193 s.

Sisällys:

Piispa Aleksanteri: Ajatuksia Martasta ja Mariasta	3
Rafael Gyllenberg: Sana tuli lihaksi	9
Johannes Suhola: Traditio	16
Aari Surakka: Esirukouksesta	21
Tito Colliander: Tietämisen kolme tasoa	27
Tapani Repo: Filokalia	35
Aari Surakka: Historiallisia ja eettisiä viitteitä ortodoksisen ikonin ymmärtämiseen	49
Heikki Kirkinen: Bysanttilaisen kirkkomusiikin tutkimus ja sen päämäärät	56
Paul Jyrkänkallio: Kappadokian luolaluostarit	65
Maria Widnäs: Konstantinos (Kyrillos) ja Methodios	72
Viktor Railas: Ortodoksisen kirkon suomenkielisen kansanopetuksen alkuvaiheilta	83
Tapani Repo: Nykyhetken näköaloja	90
Dimitri Tarvasaho: »Elpis»	96
Orthodoxica 1935—1955: Kirjallisuusluettelo	98
Martha Neiglick-Platonoff: Johannes Kastaja, kuvalliite	I

Tämä julkaisu on kustannettu Suomen ortodoksisen kirkkokunnan seurakuntien ja Kirkkojen Maailman Neuvoston lahjoitusten turvin.

200 mk