

ORTODOKSIA

42

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

**HELSINGIN YLIOPISTON
ORTODOKSIAN JA ITÄ-EUROOPAN KIRKKOJEN
TUTKIMUKSEN LAITOS**

Toimituskunta

Veikko Purmonen, päätoimittaja

Teuvo Laitila, toimitussihteeri

Pentti Hakkarainen

Päivi Huuhtanen

Eino Murtorinne

Rauno Pietarinen

Kuopio 1993

ORTODOKSIA

42

Published by
FINNISH ORTHODOX CLERGY ASSOCIATION

together with
DEPARTMENT OF ORTHODOXY AND
EAST EUROPEAN CHURCH STUDIES

Editorial Board

Veikko Purmonen, Editor
Teuvo Laitila, Editorial Secretary
Pentti Hakkarainen
Päivi Huuhtanen
Eino Murtorinne
Rauno Pietarinen

ISSN 0355-5590
Kirjapaino Raamattutalo
Pieksämäki 1993

SISÄLLYS

ARTIKKELIT

<i>Krista Berglund:</i>	Kristuksen tähden houkat	5
<i>Päivi Huuhtanen:</i>	Nainen ja mystiikka	18
<i>Walter J. Kukkonen:</i>	Rajalla kasvoista kasvoihin	34
<i>Matti Kotiranta:</i>	Luonnollinen laki ortodoksisessa teologiassa	49
<i>Olavi Merras:</i>	Kirkko jumalanpalvelusyhteisönä	77
<i>Natalia Okhotina:</i>	The Tale of the Valamo Monastery	89
	Skazanie o Valaamskom monastery, Russian Text and an English Translation	106
<i>Arvi Karpov:</i>	Aleksanteri Nevskin lauraluostari	136
<i>Gisela Maria Tjapugin:</i>	Viaporin uskonnollinen elämä 1812–1857 Aleksanteri Nevskin kirkon kirkonkirjojen valossa	152
<i>Pentti Hakkarainen:</i>	Myöhäisroomalaisen keisarikunnan yksityiset hyväntekeväisyyslaitokset	168
<i>Jarmo Hakkarainen:</i>	Bysantin maataloustuotanto, väestönkasvu ja sosiaaliset suhteet (900–1200)	182

KATSAUKSIA

<i>Merja Merras:</i>	Uusi raamatunkäännös – historiaa ja mielipiteitä ennen ja nyt	202
----------------------	--	-----

KIRJALLISUUTTA

John Meyendorff in memoriam	217
-----------------------------------	-----

TIETOJA KIRJOITTAJISTA	220
-------------------------------------	-----

CONTENTS

ARTICLES (with English or German summaries)

<i>Krista Berglund:</i>	Fools for the Sake of Christ	5
<i>Päivi Huuhtanen:</i>	Woman and Mysticism	18
<i>Walter J. Kukkonen:</i>	On the Boundary Face to Face	34
<i>Matti Kotiranta:</i>	Natural Law in Orthodox Theology	49
<i>Olavi Merras:</i>	The Church as a Liturgical Community	77
<i>Natalia Okhotina:</i>	The Tale of the Valamo Monastery	89
	Skazanie o Valaamskom monastery, Russian Text and an English Translation	106
<i>Arvi Karpov:</i>	An Architectonic History of the St. Peterburg Lavra	136
<i>Gisela Maria Tjapugin:</i>	Die Kirchenbücher der Alexander-Newski- Kirche in Sveaborg in den Jahren 1812–1857 mit Berücksichtigung der übrigen Religionen	152
<i>Pentti Hakkarainen:</i>	Private Religious Foundations in the Late Roman Empire	168
<i>Jarmo Hakkarainen:</i>	Agricultural Production, Demographic Growth and Social Relations in the Byzantine Empire (900–1200)	182

SHORTER CONTRIBUTIONS

<i>Merja Merras</i>	The New Finnish Bible Translation – Historical Facts and Opinions Yesterday and Today	202
---------------------	---	-----

BOOK REVIEWS

John Meyendorff in memoriam	217
-----------------------------------	-----

NOTES ON CONTRIBUTORS	220
-----------------------------	-----

Krista Berglund

Kristuksen tähden houkat

Ortodoksisessa maailmassa erityinen askeettien ryhmä ovat Kristuksen tähden houkat. Heitä kutsutaan joskus myös pyhiksi hulluiksi tai Jumalan hulluiksi. Teologisesti täsmällisin nimitys on Kristuksen tähden houkka. Se on peräisin Uudesta testamentista, Paavalin ensimmäisestä kirjeestä korinttilaisille: »Me olemme houkkia Kristuksen tähden.» (1. Kor. 4:10) Vuoden 1992 suomennoksessa: »Me olemme hulluja Kristuksen tähden.» Kristuksen tähden houkkien muistopäivien troparissa lauletaan: »Sinun palvelijasi (nimi), oi Kristus Jumala, kuultuaan apostolisi Paavalin sanat 'Me olemme houkkia Kristuksen tähden' tekeytyy itse maan päällä houkaksi Sinun tähtesi. Kunnioittaen hänen muistoaan rukoilemme sinua, oi Herra: Pelasta meidän sielumme.»

Bysantissa houkista käytettiin nimitystä *salos*, venäjäksi houkka on *jurodivyi*. Salos-nimityksen etymologiasta ei ole varmuutta. Yleisimmin arvellaan, että se tulee syyriain sanasta *sakla*, jolla vanhassa syyrialaisessa tekstissä on käännetty korinttilaiskirjeen kohta. Arviota perustellaan sillä, että useat ensimmäisistä Bysantin houkista, myös legendaarisen maineen saanut Simeon Emesalainen (kuoli 500-luvulla, mahdollisesti vuonna 550,¹ kalenterin mukaan 590,² muistopäivä 21.7.), olivat syyrialaista syntyperää.³ Jurodivyi-sanaa taas on käytetty useimmissa varhaisissa korinttilaiskirjeen slaavinkielisissä käännöksissä.⁴

Pyhä hulluus ei ollut apostoli Paavalinkaan aikana uusi ilmiö. Kristuksen tähden houkilla on samoja ominaisuuksia kuin Vanhan testamentin profeetoilla. Profeetat julistivat Jumalan tahtoa, joskus hyvinkin epäsovinnaisesti. Hoosea meni prostituoidun kanssa naimisiin ja sai hänen kanssaan lapsia. Teko oli symbolinen osoitus siitä, että Jumala sittenkin rakasti uskotonta Israelia. Jesaja taas kulki paljain jaloin ja ilman vaatteita kolme vuotta. Omituisilla teoillaan profeetat yrittivät herättää mahdollisimman monien mielenkiinnon, jotta voisivat tehokkaimmin levittää Jumalan sanaa. Profeetat tarttuivat julistuksessaan yhteiskunnan vääryyksiin ja ravistelivat ihmisten omaatuntoa. He olivat myös kuninkaiden rehellisimpiä arvostelijoita. Kristuksen tähden houkista profeetat kuitenkin eroavat siinä, etteivät he itse olleet tietoisesti valinneet profeetantehtävänsä. He joutuivat siihen Jumalan tahdosta.⁵

Kristuksen tähden houkille on mahdollista löytää esikuvia myös muualta kuin kirkollisesta tai uskonnollisesta perinteestä. Jokaisessa houkista kirjoitetussa tekstissä ilmiö määritellään hiukan eri tavalla, riippuen kirjoittajan intresseistä. E. M. Thompsonin artikkelissa pyhä hulluus nimetään šamanismin lajiksi. Hän perustelee yhteyttä mm. sillä, että houkkia, kuten šamaaneja, kiehtoivat rautaesineet.⁶ Joistakin houkista nimittäin kerrotaan, että he kantoivat vaatteiden alla kahleita.⁷

Pyhän hulluuden määrittäminen ankaran tieteellisin kriteerein – vain varmat tosiseikat hyväksyen – ei välttämättä ole kaikista viisain ja hedelmällisin tapa. Siitä saa hyvin erilaisen käsityksen kuin mikä uskovalla kansalla ja kirkolla on. Houkkien elämäkerrat ovat täynnä lisäyksiä, liioittelua, lainauksia ja historiallisia mahdottomuuksia. Ne on usein kirjoitettu kauan houkan kuoleman jälkeen. Samoja tarinoita kerrotaan useista houkista ja versioita on monia, toinen toistaan hurjempia. Houkkien kohdalla täsmällisiä tosiseikkoja mielenkiintoisempaa on se, mikä on houkan »funktio», mitä kansa houkilta odottaa, ja mihin heitä tarvitaan.

Ortodoksinen kilvoitteluelämä olisi ilman Kristuksen tähden houkkia ihmisten arjelle vieraampaa. Idän kilvoitteluelämässä on taipumus korostaa eristäytymistä, vaikenemista ja mietiskeilyä. Pyhimpiä ovat ne, jotka rukoulevat yksinään erämaassa. Houkkakilvoittelu on perinteisempien asketismin muotojen vastakohta. Houkat ovat siellä, missä on tavallinen kansa. He yrittävät nujertaa muita ihmisiä uhkaavat pahat henget. Jos munkit yrittävät varustaa hyvän linnaketta mahdollisimman kestäväksi, houkat ovat eturintamassa taistelemassa pahaa vastaan kaikin mahdollisin asein.

Kristuksen tähden houkkien radikalismi tuo myös arvaamattomuutta ortodoksisen elämän aina toistuviin perinteisiin. Houkat yrittävät provosoida ihmisiä huomaamaan, milloin perinteestä on kadonnut ydin ja sen on korvannut tärkeilynhalu ja tekopyhyys. Olemalla kokonaan riippumattomia kirkon auktoriteeteista, luostarista ja papistosta he myös kyseenalaistavat kirkollista hierarkiaa, niin ettei se ala tuntua liian itsestään selvältä. Kerrotaan houkasta, joka parodioi kansaa trikionilla siunaavaa piispaa ja piteli kädessään kolmea hiilihankoa.⁸ Simeon Emesalainen istuskeli sunnuntaiamuna kirkon edessä olallaan pienistä makkaroista solmittu olkannauha, joka oli kuin diakonin orari.⁹

Yleisesti tunnustetaan, että Bysantin kuuluisimman houkan Simeon Emesalaisen elämäkerta on houkkien elämäkerroista paras, värikkäin ja syvällisin. Se on myös ensimmäinen kokonainen Kristuksen tähden houkasta kirjoitettu elämäkerta. Sen on kirjoittanut kyproslainen piispa Leontios 500-luvun loppu- tai 600-luvun alkupuoliskolla.¹⁰ Simeon on houkista hurjin. Hänen tekonsa ovat kaikkien paheksumia. Hän syö julkisesti makkaraa Suurena Perjantaina ja tanssii prostituoitujen kanssa, raahaa perässään kuollutta koiraa, menee naisten kanssa kylpyyn, heittelee kirkossa

pähkinöitä ja puhaltaa sammuksiin kynttilöitä.¹¹Simeonin kilvoittelussa tulee myös kirkkaimmin esiin houkan perusluonne ja houkkuuden paradoksi.

Simeonin elämä houkkana alkaa, kun hän saa tarpeekseen erämaakilvoittelusta. Hän sanoo kanssaan erämaassa elävälle Johannekselle: »Mitä hyötyä meistä on täällä, lähdetään kaupunkiin pelastamaan sieluja!» Samalla Simeon siteeraa apostoli Paavalia: »Kenenkään ei pidä etsiä omaa etuaan vaan toisen parasta.» (1. Kor. 10:24)¹² Simeonin pelastusteoista on monia kertomuksia. Hän antaa prostituoiduille rahaa, jotta he voisivat mennä naimisiin, satuttaa kivellä jonglöörin käden ja saa hänet pois sirkuksesta. Hän ajaa tietäjänaisesta pahat henget niin että tämä menettää ennustajankykynsä ja saa juutalaisen lasinpuhaltajan ottamaan kasteen, koska muuten lasit rikkoutuvat toinen toisensa jälkeen. Hän lyö yhtäkkiä kapakassa nuorta miestä ja huutaa: »Mitä oikein teet, kun öisin varastelet etkä nuku!» Hyvät tekonsa Simeon tekee salaa tai niin omituisilla tavoilla, että häntä pidetään vähäjärkisenä ja moraalittomana.¹³ Houkka jäljittelee apostoli Paavalia, joka nimitti itseään ja muita apostoleita houkiksi Kristuksen tähden. Korintin omahyväiseksi moittimalleen seurakunnalle Paavali kirjoitti: »— teitä kunnioitetaan, meitä halveksitaan. Yhä edelleen me kärsimme nälkää ja janoa ja kuljemme puolialastomina, meitä pahoinpidellään, me vaellamme paikasta toiseen ——. Meitä herjataan, mutta me siunaamme. Meitä vainotaan, mutta me kestämmme. — olemme olleet koko maailman kaatopaikka, ihmiskunnan pohjasakkaa.» (1. Kor. 4:10–13) Toisaalla korinttilaiskirjeessä Paavali kirjoittaa myös. »Jumalan hulluus on ihmisiä viisaampi ja Jumalan heikkous ihmisiä voimakkaampi.» (1. Kor. 1:25) ja »Tämän maailman viisaus on näet Jumalan silmissä hulluutta.» (1. Kor. 3:19).

Simeon varoi tarkasti paljastamasta kenellekään sydämensä hyviä aikeita. Ainoa, joka aavisti Simeonin pyhyiden, oli diakoni Johannes, jonka Simeon pelasti väärästä murhasyytteestä. Myös Johanneksen hän pakotti kovilla uhkauksilla vaikenemaan.¹⁴ Jos ihmiset alkoivat epäillä häntä hurskaaksi ihmiseksi, hän ryhtyi johonkin todella hävyttömään. Majatalon isäntä, joka mielti, että Simeon ehkä sittenkin vain teeskenteli, vakuuttui uudestaan sen jälkeen, kun Simeon alkoi lähennellä hänen vaimoaan ja aiheutti suuren kohtauksen.¹⁵ Houkka on hyvin tietoinen siitä, että ihailu ja kiitos ovat aina riski. Niissä piilee ylpeyden vaara. Jo egyptiläisissä pyhien elämäkerroissa on tarinoita munkeista ja nunnista, jotka teeskentelivät vähämielistä ihmetekojen jälkeen, jotteivät saisi liikaa ihailua osakseen.¹⁶

Andreas Konstantinopolilainen oli Bysantin toinen suuri Kristuksen tähden houkka (k. 936 tai 946–947,¹⁷ muistopäivä 2.10.). Andreas antautuu monin tavoin pilkan ja nöyryytyksen kohteeksi. Häntä lyödään ja syljetään. Hän asettuu juopuneena torille kaiken kansan pilkattavaksi ja lapset töhri-

aikaisemmin Novgorodissa. Kun tsaari 20. helmikuuta⁴² saapui kaupunkiin, hänelle järjestettiin juhlallinen vastaanotto. Hyvän tavan mukaan pöydällä oli tsaaria varten leipää ja suolaa. Iivana tuli myös Nikolain luosiunattavaksi, jolloin houkka käski häntä »hirvittävin sanoin» lopettamaan verenvuodatuksen. Iivana ei ollenkaan välittänyt houkan sanoista vaan alkoi irrottaa Pyhän Kolmiraisuuden kirkon kelloja. Silloin hänen paras hevosensa yhtäkkiä kuoli, kuten Nikolai oli ennustanut. Niin tsaari lähti kaupungista. Pihkovan pelastanut Nikolai haudattiin Pihkovan katedraaliin ja hänestä tuli kaupungin suojeluspyhä.⁴³ Legendan mukaan Nikolai oli vastaanottojuhlallisuuksien aikaan juoksennellut ympäri keppihevosen kanssa ja huudellut: »Ivanuška, Ivanuška, maista leipää suolan kanssa, älä ihmisveren.»⁴⁴

Kuuluisasta tarinasta on monta versiota. Englantilainen Giles Fletcher kertoo Iivana Julman ja Nikolai Pihkovalaisen tapaamisesta hiukan toisin matkakertomuksessaan 1500-luvun Venäjältä. Tsaari Iivana oli käynyt tervehtimässä houkkaa ja lähetti tälle myöhemmin lahjan. Nikolai puolestaan antoi Iivanalle palan raakaa lihaa. Tsaari oli järkyttynyt ja lähetti Nikolaille hurskaan viestin. Hän sanoi olevansa ihmeissään, että »pyhä mies tarjosi hänelle paaston aikana raakaa lihaa, vaikka Pyhä Kirkko oli sen ankarasti kieltänyt». Nikolai kysyi, onko »Ivaskon mielestä tosiaan luvatonta syödä palaa eläimen lihaa, kun hän sentään oli syönyt niin paljon ihmislihaa.»⁴⁵

Myös moskovaalaisten kovasti rakastamasta autuaasta Vasilista kerrotaan samantapaista tarinaa. Vaikka Vasilin kuolinvuotena pidetään vuotta 1552, legendassa kerrotaan, kuinka hän vuonna 1570 tarjosi Novgorodissa Olhavanjoen sillan alla tsaarille raakaa lihaa ja verta. Kun tsaari kieltäytyi, houkka otti tsaaria käsivarresta ja osoitti toisella kädellään taivaaseen, missä Novgorodin rangaistusretken viattomien uhrien sielut asuivat. Kauhistuneena Iivana heilutti liinaa merkiksi, että teloitusten oli lakattava, ja yhtäkkiä pöydällä olikin vesimelonia ja viiniä.⁴⁶

Kaksi vuosisataa ennen Iivana Julman aikaa Novgorodissa elivät kuuluisat houkat Nikolai ja Feodor. Nikolain aluetta oli Sofian puoli, Feodorin Kauppapuoli. He eivät koskaan sallineet toisen tulla omalle puolelleen kaupunkia ja tappelivat usein Novgorodin Suurella sillalla huutaen toisilleen: »Pysy siellä missä olet äläkä tule tänne!» Kerran Nikolai heitti Sofian puolelle pyrkivää Feodoria kaalilla. Tapauksesta juontaa juurensa Nikolain lisänimi Kaalinpää, Kotšanov, jota hänestä käytetään edelleen venäläisessä kirkkokalenterissa. Toisinaan houkat tappelun tuoksina putosivat sillalta jokeen. Legendan mukaan he palasivat kumpikin omalle puolelleen kaupunkia veden päällä kävellen. Tappeluillaan houkat irvailivat Novgorodin poliittisten puolueiden verisiä taisteluita.⁴⁷ Suurella sillalla tapahtuivat kaikki kaupunkilaisten välienselvittelyt. Sieltä novgorodilaiset myös hu-

kuttivat Olhavanjokeen rauhanhäiritsijät ja rikolliset.⁴⁸ Novgorodin houkien käytöstä on perusteltu myös sillä, että houkan on välttämätöntä olla yksin.⁴⁹ Hengenheimolaisiin tukeutuvat houkat kadottavat valppautensa ja menettävät uskottavuutensa. Kristuksen tähden houkka ei missään nimessä saa olla lahjottavissa.

Kristuksen tähden houkka on myös Musorgskin oopperassa Boris Godunov, joka sijoittuu 1500-luvun lopun ja 1600-luvun alun Venäjälle. Se pohjautuu Puškinin tekstiin ja Karamzinin Venäjän historiaan. Neljännessä näytöksessä pikkupojat ovat narranneet kopeekan houkalta, ja hän itkee sitä. Tsaari Boris Godunov tulee katsomaan, mikä on hätänä. Houkka, jonka esikuvana on Johannes Moskovalainen⁵⁰ tai Johannes Rostovilainen⁵¹ vastaa: »Pojat veivät kopeekkani. Anna määräys, että heidät teurastetaan niin kuin teurastit tsarevitš-raukan»⁵² Vasili Suiški haluaa vangita houkan, mutta Boris pyytää: »Rukoile puolestani, autuas.» Siihen houkka vastaa: »Ei, Boris. En saa, Boris. En saa rukoilla Herodes-tsaarin puolesta. Jumalanäiti ei pitäisi siitä.» Houkka myös ennustaa Venäjälle synkän kohtalon: »Pimeää, pimeämpää, säkkipimeää.»⁵³

Myös sen jälkeen kun Venäjän kirkko 1600-luvun lopussa lakkasi kanonisoimasta Kristuksen tähden houkkia ja viralliset tiedot pyhästä hulluudesta loppuvat, on uusien Kristuksen tähden houkkien elämäntarinoita kirjoitettu muistiin.

Myöhemmistä Kristuksen tähden houkista venäläisille on varmaankin rakkain autuas Ksenia Pietarilainen (Ksenia Grigorjevna Petrova s. 1719/1732, k. 1794/1806, 24.1.). Hänet haudattiin Pietariin, Smolenskin hautausmaalle. Ksenian haudasta tuli suosittu pyhiinvaelluskohde. Kaikkalta Venäjältä lähetettiin hautausmaalle pyyntöjä toimittaa Ksenialle panihida. Ihmiset rukoilivat Ksenialta apua moniin huoliinsa. Erityisesti häntä pidetään niiden suojelijana, joilla on sydänsuruja tai ongelmia avioliitossaan.⁵⁴ Myös keisari Aleksanteri III:n (hallitsi 1881–1894) kerrotaan väittäneen, että hän parantui Ksenian esirukousten tähden, kun hänen tyynynsä alle sairasvuoteeseen oli tuotu hiukan maata Ksenian haudalta.⁵⁵ Vuonna 1902 Ksenian haudalle rakennettiin tsasouna.⁵⁶ 1960-luvun alussa se suljettiin, ja ihmiset kiinnittivät esirukouspyyntönsä tsasounaa ympäröivään lauta-aitaan.⁵⁷ Vuonna 1987 haudalla toimitettiin taas juhlallinen panihida. Samalla siunattiin restauroitu ja uudelleen avattu tsasouna. Ksenia Pietarilainen kanonisoitiin Venäjän kirkon tuhatvuotisjuhlien yhteydessä vuonna 1988.⁵⁸

Eläessään Ksenialla oli tapana kävellä ympäri Pietaria kuolleen aviomiehensä vaatteissa. Hän halusi, että häntä kutsuttiin Andrei Feodoroviksi miehensä mukaan. Hän oli antanut pois kaiken omaisuutensa ja vietti yönsä pelloilla rukoillen ja kumartaen kaikkiin ilmansuuntiin. Öisin hän myös kantoi salaa tiiliä rakenteilla olevaan Smolenskin katedraaliin. Äidit toivat mielellään lapsensa Ksenian luo. He uskoivat, että Ksenian sylissä

pitämä sairas lapsi parani. Kauppiaat toivoivat, että Ksenia kävisi heidän luonaan ostoksilla, koska se tiesi vilkkaampaa kaupankäyntiä.

Ksenia Pietarilaisen selvänäköisyydestä on monia kertomuksia. Jouluaattona 1761 hän juoksenteli ympäri Pietarin katuja huudellen kaikille vastaan tulijoille: »Paistakaa, lettuja, paistakaa lettuja! Huomenna koko Venäjä paistaa lettuja.» Seuraavana päivänä ilmoitettiin, että keisaritar Elisabeth oli yllättäen kuollut. Ksenia oli julistanut uutista etukäteen. Letut ovat Venäjällä hautajaisruokaa. Ksenia myös patisti Golubevin perheen nuorta naimatonta tytärtä menemään Smolenskin hautausmaalle: »Miehesi hautaa parhaillaan vaimoan, älä vitkastele.» Tytär teki niin kuin Ksenia oli käskenyt. Vuoden päästä hän meni naimisiin nuoren lääkärin kanssa, jonka oli tavannut Smolenskin hautausmaalla tämän vaimon hautajaisissa.

Vaikka kaikissa houkkatarinoissa ei kerrota suurista ihmeistä, ovat ne usein opettavaisia. Kerran Ksenia vieraili hyvän ystävänsä rouva Haidukovan luona. Rouva Haidukova tarjosi Ksenialle mitä talosta löytyi ja pahoitelti lopuksi, ettei enää ollut muuta tarjottavaa. Ksenia kiitti emäntäänsä sanoen: »Kiitos, äitiseni, se oli oikein mainiota. Mutta miksi olet vilpillinen? Ethän tohtinut antaa minulle sorsapaistia!» Rouva Haidukova nolostui kovasti ja ryntäsi uunin luo. Mutta Ksenia esti häntä sanoen: »En missään tapauksessa halua sorsaa! Tiedänhän, että mielelläsi kestitsisit minua kaikella, mutta pelkääät hevuskalloasi. Eihän häntä saa suututtaa.» Hevoskalloksi Ksenia nimitti rouva Haidukovan juoppoa ja karkeakielistä aviomiestä.⁵⁹

E. Posseljanin kirjassa 1800-luvun venäläisistä askeeteista mainitaan Kristuksen tähden houkka Domna Karpovna. Hän eli karkotuksessa Tomskissa, Siperiassa viime vuosisadan puolivälissä. Domna Karpovnalla oli päällään monta möykkyistä vaatekertaa ja päässä monta huivia. Hän nukkui kadulla, liikuskele kirkossa jatkuvasti paikasta toiseen, puhui ja lauloi, sammutteli kynttilöitä, vaihtoi niiden paikkaa ja pani kassiinsa. Domna Karpovna kärkeä aina kirkkoleipiä ja joskus vei ne kaikki. Hänen hautajaisiinsa tuli paljon hurskaita ihmisiä ja pappeja.⁶⁰

Neuvostovallan aikana vaikuttaneen Kristuksen tähden houkan Feoktista Voronežilaisen (k. 1936, muistopäivä 22.2.) elämäkerran on julkaissut St. Herman of Alaska Press, venäläisten emigranttien kirjapaino Yhdysvalloissa. Feoktista kulki suurissa sotilassaappaissa, aina lätköiden läpi ja kiroili itseksensä. Voronežin kaupunginaiokilla puolueen aluekomitean ja kaupunkineuvoston toimeenpanevan komitean talojen vieressä, aivan Leninin ja Stalinin monumenttien edessä ja Tšekan vartiomiesten nähden Feoktista teki kerran asiansa. Hänet vietiin suoraan Tšekan päämajaan. Siellä hän sotki vielä pahemmin päällikön kirjoituspöydän. Hänet vangittiin ja vapautettiin myöhemmin epänormaalina.

Feoktistan kerrotaan myös aavistaneen ennalta, että pappi tultaisiin pi-

dättämään. 1920-luvun lopulla, kristittyjen pahojen vainojen aikaan, voronežilaisen papin poika oli tullut lyhyelle vierailulle tapaamaan perhettään. Hän oli ollut perheestään pitkään erossa eikä uskaltanut liikkua paljon kaupungissa. Kesken kaiken, vaikka siihen ei tuntunut oleva syytä, Feoktista vaati häntä tulemaan luokseen. Nuori mies lähti vihdoinkin, ja sen jälkeen, kun hän oli jonkun aikaa juonut vaiteliaan Feoktistan kanssa teetä, ilmoitettiin, että isä oli vangittu. Todennäköisesti hänen poikansa olisi myös pidätetty, jos hänet olisi tavattu kotoa. Toisella kerralla Feoktista ilmoitti, että Voronežin piispa Pjotr (Zverev) pääsee vankilasta »sitten kun taas syömmme lihaa». Paastottomalla viikolla joulun jälkeen, kun Voronežissa vietettiin metropoliitta Vladimirin hautajaisia, piispa palasi Voronežiin.⁶¹

Koska Kristuksen tähden houkat kuuluvat kiinteästi venäläiseen kulttuuriin, viittauksia heihin ja kuvauksia heistä esiintyy usein myös kirjallisuudessa ja taiteessa. Kirjassa *Handbook of Russian Literature* on lista venäläisistä kirjailijoista, jotka ovat kirjoittaneet houkista: Herzen, Puškin, Tolstoi, Dostojevski, Garin-Mihailovski, Melnikov-Petšerski, Zagoskin, Merežkovski ja Bunin.⁶²

Per-Arne Bodin kertoo, että yksityiskirjeessään Puškin on kirjoittanut: »Kristuksen tähden houkkana olisin ollut kyllä onnellisempi.» Bodin mainitsee myös, että Gogol halusi keskustella houkan kanssa muutamaa päivää ennen kuolemaansa.⁶³ Dostojevskin muistikirjoissa on merkintöjä, että hän halusi kuvata *Idiootissa* ruhtinas Myskinin Kristuksen tähden houkkana. Ensimmäinen maininta siitä, että Myskin on jurodivyi, on muistiinpanoissa 22.10.1867. Samana vuonna, joulukuun kuudentena päivänä, Dostojevski kirjoittaa: »Hän on RUHTINAS, ruhtinas, jurodivyi.»⁶⁴ Viittauksia pyhään hulluuteen on Dostojevskin teoksissa myös toisaalla. *Karamazovin veljeksissä* nuori munkki kannatti enemmän omituisia puhuvaa isä Fera-pontia kuin viisasta isä Zosimaa. »Hänen sanansa tuntuivat tietysti tavallaan järjettömiltä, mutta Jumalahan tiesi, mitä noihin sanoihin kätkeytyi, ja puhui vathan ja tekiväthän kaikki Kristuksen tähden mielettömät paljon kummempiakin.»⁶⁵ Romaanissa *Riivaajat* kerrotaan »pääkaupungeissakin tunnetusta» Semjon Jakovlevitšistä, joka oli »pyhä mies ja profetoija». Hänet kuvataan käytökseltään kummalliseksi, mutta hänellä oli suuri arvovalta.⁶⁶ Semjon Jakovlevitšin esikuvana oli Ivan Jakovlevitš Koreitsa. Hänet oli suljettu hullujenhuoneeseen, mutta kansa piti häntä pyhänä.⁶⁷

Erityisesti Kristuksen tähden houkat kiehtoivat venäläisistä kirjailijoista Tolstoita. Hänen omiin muistoihinsa pohjautuvassa kirjassa *Lapsuus* on tarina Grišasta, joka oli Kristuksen tähden houkka. Perheen hyväsydämisellä äidillä oli tapana antaa Grišalle yösija työmiesten huoneissa. Kerran uteliaat lapset piiloutuivat komeroon, koska he tahtoivat nähdä Grišan kahleet. He seurasivat, kuinka Griša rukoili ja itki koko yön, ja se teki heihin syvän vaikutuksen.⁶⁸ Yhteisiä piirteitä Kristuksen tähden houkkien

kanssa on myös *Sodan ja Rauhan Pierre Bezuhovilla*⁶⁹ ja Isä Sergiuksella samannimisessä novellissa. Vanhoilla päivillään Tolstoilla oli tapana kutua houkkia luokseen vierailulle vaimonsa kauhuksi. Lenin kirjoitti Tolstoista 1900-luvun alussa artikkelin, jossa hän syytti tätä Kristuksen tähden houkaksi.⁷⁰ Tolstoille *jurodstvo*, Jumalan hulluus, oli suurinta nöyryyttä. Vuonna 1890 hän kirjoitti tähän tapaan »Vapautuakseen inhimillisen kunnian kiusauksesta on iloittava jokaisesta vihamielisyyden ilmauksesta itseään kohtaan ja on toivottava muilta nöyryytystä ja häpeää, vihamielisyyttä ja vihaa.»⁷¹ Tolstoin sanat ovat kuitenkin teologisesti hieman epäilyttäviä, eivätkä ne tavoita kokonaan houkkakilvoituksen ydintä. Aitoon houkkakilvoitteluun kuuluu halu auttaa muita taistelemaan pahaa vastaan. Se ei ole pelkkää pyrkimystä vapautua omasta itsekkyydestä ja turhamaisuudesta.

Venäläisen houkkaperinteen taustaa vasten nähtynä ei Rasputinin, viimeisen tsaariperheen neuvonantajan, saama vaikutusvalta tunnu käsittämättömältä. Pyhän hulluuden paradoksaalisen luonteen takia on hyvin vaikea erottaa aito Kristuksen tähden houkka huijarista. Jokainen todiste houkkaa vastaan voidaan tulkita todisteeksi hänen puolestaan. Ehkä ainoa hyvä peruste pitää houkkaa Kristuksen tähden houkkana ovat tavallisen hurskaan kansan rakkaus ja kunnioitus.

Pyhän hulluuden perinne elää edelleen Venäjällä ja yhä vielä kuulee kerrottavan tarinoita venäläisistä houkista. Hurskas kansa uskoo heihin yhtä vakaasti kuin ennenkin. Eräs venäläisistä Kristuksen tähden houkista on lähellä Pietaria elävä Ljubov. Hänen kerrotaan olleen hermostunut ennen vuoden 1991 elokuun vallankaappausta. Vuosien 1992 ja 1993 hän on ennustanut olevan erityisen vaikeita.⁷²

Suomessa useita luentoja pitänyt Pietarin Dostojevski-kotimuseon nuorempi tutkija Gennadi Ukrainski onertonut, että vaikeaa kysymystä ratkaistessaan Moskovan ja koko Venäjän patriarkka Aleksi kysyy neuvoa kolmelta suurelta luostarin opettajavanhukselta. Jollei heiltäkään löydy ratkaisua ongelmaan, patriarkka kysyy asiaa Kristuksen tähden houkalta.⁷³

VIITTEET

¹ Benz 1938, 4.

² Pyhiin kuolinvuodet, muistopäivät ja lisänimet ovat suomalaisesta tai venäläisestä kirkkokalenterista. Kirkkokalenterin tiedoista poikkeavien tietojen lähteet on ilmoitettu. Karonisoitujen Kristuksen tähden houkkien nimet ovat vakiintuneissa suomenkielisissä muodossaan.

³ Hauptmann 1959, 34, 38; Syrkin 1982, 151; Behr-Sigel 1950, 92; vrt. kuit. Rydén 1981, 107.

- ⁴ Hauptmann 1959, 33.
⁵ Veijola 1990, 85–90.
⁶ Thompson 1985, 525.
⁷ Mm. Kirkkovuoden pyhät II 1980, 1080 (Vasili Moskovalainen); Fedotov 1966, 339 (Johannes Moskovalainen).
⁸ Bodin 1988, 89.
⁹ Benz 1938, 35.
¹⁰ Benz 1938, 4; Fedotov 1966, 317; Rydén 1981, 108–109; Syrkin 1982, 151–152, 155.
¹¹ Benz 1938, 4–55; Fedotov 1966, 317–318.
¹² Benz 1938, 8; Fedotov 1966, 320; Syrkin 1982, 152.
¹³ Benz 1938, 4–55; Syrkin 1982, 151–157.
¹⁴ Syrkin 1982, 153–154.
¹⁵ Benz 1938, 24.
¹⁶ Fedotov 1966, 319; Rydén 1981, 106.
¹⁷ Benz 1938, 5; Syrkin 1982, 157; Hauptmann 1959, 30.
¹⁸ Benz 1938, 4–55; Syrkin 1982, 157.
¹⁹ Kirkkovuoden pyhät I 1979, 97–98, 101.
²⁰ Fedotov 1966, 316–317, Rydén 1981, 113; Hauptmann 1959, 30.
²¹ Fedotov 1966, 325.
²² Fedotov 1966, 326, 329–330.
²³ Fedotov 1966, 317; Behr-Sigel 1950, 93–94.
²⁴ Hauptmann 1959, 30.
²⁵ Syrkin 1982, 164.
²⁶ Hauptmann 1959, 43.
²⁷ Fedotov 1966, 326.
²⁸ Hauptmann 1959, 30–31; Fedotov 1966, 316; Bodin 1988, 92.
²⁹ Spidlik 1979, 160.
³⁰ Fedotov 1966, 316, 341.
³¹ Bodin 1988, 92–93.
³² Hauptmann 1959, 38; Fedotov 1966, 338–339; Kirkkovuoden pyhät II 1980, 1081.
³³ Spidlik 1979, 157, 161.
³⁴ Hauptmann 1959, 41.
³⁵ Kirkkovuoden pyhät II 1980, 1081; Fedotov 1966, 338.
³⁶ Spidlik 1979, 157; Fedotov 1966, 338.
³⁷ Fedotov 1966, 337–338; Hauptmann 1959, 46.
³⁸ Behr-Sigelin tulkinnan mukaan Vasilin teoissa oli ironiaa. Kivet osuivat omahyväisten, kunniallisiksi tunnettujen ihmisten ikkunoihin. Turhaan syntisiksi leimattujen koteja hän syleili. (Behr-Sigel 1950, 98.)
³⁹ Spidlik 1979, 160; Hauptmann 1959, 38.
⁴⁰ Kirkkovuoden pyhät II 1980, 1081; Spidlik 1979, 161.
⁴¹ Fedotov 1966, 338; Hauptmann 1959, 46.
⁴² Hauptmann 1959, 45.
⁴³ Fedotov 1966, 340; Tschizewskij 1959, 119.
⁴⁴ Hauptmann 1959, 45.
⁴⁵ Hauptmann 1959, 45.
⁴⁶ Fedotov 1966, 338.

- ⁴⁷ Fedotov 1966, 333; Hauptmann 1959, 44–45.
⁴⁸ Lind 1992.
⁴⁹ Hauptmann 1959, 44–45.
⁵⁰ Hauptmann 1959, 43; Fedotov 1966, 329.
⁵¹ Spidlik 1979, 161. Johannes Moskovalainen toimi myös Rostovissa (Fedotov 1966, 339) ja sotkeutuu sen tähden helposti Johannes Rostovilaiseen. Kumpikaan houkka ei tosin elänyt enää Boris Godunovin hallitusaikana 1598–1605.
⁵² Tsarevitš Dmitri kuoli 1591.
⁵³ Boris Godunov 1991, 66.
⁵⁴ Pravoslavnyi tserkovnyi kalendar 1990, 4.
⁵⁵ Spidlik 1979, 162.
⁵⁶ Pravoslavnyi tserkovnyi kalendar 1990, 4.
⁵⁷ Kaurinkoski 1989, 110.
⁵⁸ Pravoslavnyi tserkovnyi kalendar 1990, 4.
⁵⁹ Jumalanpalvelija Autuas Ksenia, 1–4.
⁶⁰ Spidlik 1979, 169–172, 393.
⁶¹ Andreyev 1982, 173–179.
⁶² Thompson 1985, 525.
⁶³ Bodin 1988, 95, 97.
⁶⁴ Miller 1981, 61, 65.
⁶⁵ Dostojevski 1953, 284.
⁶⁶ Dostojevski 1992, 354–363.
⁶⁷ Spidlik 1979, 163.
⁶⁸ Tolstoi 1946, 34–39, 63–66.
⁶⁹ Thompson 1985, 525; Behr-Sigel 1950, 101.
⁷⁰ Bodin 1988, 97.
⁷¹ Vapaasti lyhentäen siteerattu: Gustafson 1986, 183.
⁷² Bodin 1988, 97.
⁷³ Suullinen tieto.
⁷⁴ Suullinen tieto.

LÄHTEET

- Andreyev Ivan, *Russia's Catacomb Saints* Platina, California 1982.
 Behr-Sigel E., *Prière et sainteté dans l'église russe*. Paris 1950.
 Benz Ernst, *Heilige Narrheit. Kyrios*, 3 (1938), 1–55.
 Bodin Per-Arne, *Världen som ikon. Skellefteå* 1988.
 Dostojevski F. M., *Karamazovin veljekset I*, suom. V. K. Trast. Helsinki 1953.
 Dostojevski F. M., *Riivaajat*, suom. Lea Pyykkö. Hämeenlinna 1992.
 Fedotov G. P., *The Russian Religious Mind, Vol II*. Cambridge, Massachusetts 1966.
 Gustafson Richard F., *Leo Tolstoy: Resident and Stranger*. Princeton 1986.
 Hauptmann Peter, *Die »Narren um Christi willen« in der Ostkirche. Kirche im Osten*, II (1959), 27–49.

- Jumalanpalvelija Autuas Ksenia. Suomenkielinen elämäkerran käsikirjoitus, suom. A. Kasanko. Tekijän hallussa. Julkaistu pääpiirteissään Harjukirkon Viestissä 4/1988.
- Kaurinkoski Kaarina, Pietarin kaupunki. Keuruu 1989.
- Kirkkovuoden pyhät I–II. Joensuu 1979–1980.
- Lind John, Luentokurssi »History of Novgorod» Helsingin yliopistossa syksyllä 1992.
- Miller Robin Feuer, Dostoevsky and The Idiot. Cambridge, Massachusetts and London, England 1981.
- Mussorgskij Modest (nach Alexander Puschkin), Boris Godunow: Oper in vier Teilen. Programmheft zur Neuinszenierung Boris Godunow von Modest Mussorgskij am 20. mai 1991 im Nationaltheater München. München 1991.
- Pravoslavnyi tserkovnyi kalendar 1990.
- Rydén Lennart, The Holy Fool. Byzantine Saint. Ed. Sergei Hackel. San Bernardino 1981, 106–113.
- Spidlik Tomas, Les grands mystiques russes. Paris 1979.
- Syrkin Alexander Y., On the Behavior of the »Fool for Christ's Sake». History of Religions, 22;2 (1982), 150–171.
- Thompson E.M., Yurodivyi. Handbook of Russian Literature. Ed. Victor Terras. New Haven 1985.
- Tolstoi Leo, Lapsuus ja poikavuodet, suom. A. Heinonen. Helsinki 1946.
- Tschizewskij Dmitrij, Das heilige Russland; Russische Geistesgeschichte, I. Hamburg 1959.
- Vejjola Timo, Ihminen missä olet. Vammala 1990.

SUMMARY

Krista Berglund, Fool for the Sake of Christ

Divine folly is a typical form of orthodox ascetism. It is motivated by the words of Apostle Paul in the First Epistle to the Corinthians. The first and the most famous Byzantine holy fools were written about with great theological insight. The phenomenon spread to Northern Russia in the 14th century. The holy fools were the most honest critics of tsars. In the end of the 17th century Russian Church stopped canonizing holy fools. Nevertheless divine folly, yurodstvo, has always lived in Russia and holy fools have been greatly respected by the believing folk. There are examples of Blessed Xenia of St. Petersburg, Domna Karpovna, Feoktista of Voronez. A well-known holy fool living now is Ljubov in the neighbourhood of St. Petersburg. In the Russian literature there are many hints to yurodstvo.

Päivi Huuhtanen

Nainen ja mystiikka

Johdanto

Naista ja mystiikkaa voi tarkastella useasta eri näkökulmasta. Olen valinnut seuraavat:

1) Kristillisessä perinteessä, jonka piirissä mystiikasta puhun, on ollut yhtä lailla nais- kuin miesmystikoitakin. Näiden keskinäinen vertailu on mahdollista (i) kirkkoinstituution antaman aseman ja merkityksen pohjalta ja (ii) sisällöllisesti mystikkojen kirjallisten dokumenttien perusteella. Kirjallisissa mystikoissa on muutamia klassikkonimiä. Tulen keskittymään esimerkeissä tällaisiin. Naisilla on ollut kirkollisessa kulttuurissa erilainen rooli kuin miehillä. Se näkyy myös mystikkojen asemassa. Kuitenkin väitän, että naisten mystiikka on ollut paljon rohkeutta mennä yli rajojen.

2) Nainen on ollut rakkauden personifioijana mystisen kirjallisuuden suosima hahmo tiettyssä teologisessa ja kokemuksellisessa merkityksessä. Naiseuden tulkinta tässä valossa tasoittaa mielenkiintoisesti sukupuolisia eroja. Miesmystikot saattoivat olla yhtä lailla Jumalan rakastajia, Kristuksen morsiamia tai vaimoja kuin naismystikotkin. Jopa jumaluutta itseään saatettiin kuvata naisellisena periaatteena.

3) Nainen on mystiikan tutkimuksessa – toisin kuin itse mystisessä liikehdinnässä – ollut kohde, jota etenkin kliinisiä psykologisia tutkijain ovat helposti pahoinpidelleet. Esitän teesinä, että osittain syynä tähän on naismystikkojen ja miesmystikkojen lähtökohtien ero. Kun miesmystikot olivat yleensä teologisen opin itsenäisiä jäsentäjiä myös mystisen kokemuksensa kuvauksen yhteydessä, naismystikot olivat teologiassaan annetun tiedon soveltajia, eivät varsinaisesti uutta luovia teoreetikkoja. Uutta antava puoli oli heillä ennen muuta uskonnollisen kokemuksen kuvauksen alueella tapahtunut tuoreiden ja psykologisesti kauaskantoisten oivallusten tekeminen. Aineiston elämäkerrallinen taustatieto on tietoa kilvoitteluelämän askeettisista puolista – aivan samantapaisa kuin miesmystikoilla. Naisten aineiston kokemuksellisuuden vahvuus on kuitenkin houkuttellut tutkijoita liioittelevaan ja yksipuoliseen patologiseen tulkintaan, jolta miehet ovat teologisten tekstiensä varassa paremmin säästyneet.

Historiallisesta ilmiöstä

Mystiikka uskonnollisena liikkeenä on kristillisessä perinteessä historiallinen ilmiö, jonka ajallinen kirkollinen keskitys on keskiajan ja renessanssin katolisessa hengellisessä elämässä. Se liittyy ensisijaisesti luostarien kilvoitteluaskeesiin. Itäisessä kristillisessä maailmassa, Bysantin perinteessä ja ortodoksisessa kirkossa, mystiikasta traditiona ei mielellään puhuta. Idän kristikunnassa mystiikka tunnistetaan liikkeenä pikemminkin hengellisen elämän perussuuntautumiseksi kuin ulkonaiseksi kirkollisen elämän liikkeeksi. Se on uskonkilvoittelussa sisäänpäin suuntautuva liike, kun sisäisyydellä tarkoitetaan kokemuksellista syventymistä Jumalan kohtamiseen ihmisen oman mielen todellisuudessa.

Jumalaa etsivän, tutkistelevan rukouksen syvin ulottuvuus on nimeltään *theoria mystike*, mystinen katselu, näkeminen. Historiallisesti sitä on viljelty ennen muuta pyhien isien kilvoitteluopetuksessa aina 300-luvulta lähtien, jolloin myös luostarilaitos vakiintui ja sai sääntönsä. Tosin myös rukouskilvoittelun mystisestä ulottuvuudesta avautui Bysantin perinnössä oma liikehdintänsäkin, ns. hesykastinen liike. Se on lähinnä itäisen kristillisen kirkon vastine katolisen mystiikan erilaisille virtauksille.

Itäinen kilvoitteluaskeesi antaa havainnollisemman kuvan mystiikan lähtökohdista kuin myöhemmin läntisissä luostareissa säännönmukaistunut katolinen liikehdintä. Olennaista oli, että mystiikaksi kutsuttavan liikehdintän perustava hengellinen tendenssi oli rukouselämän vaalinta siihen taitojen taitoon ja tietojen tietoon asti, että rukouksesta kasvaa elämän jokahetkinen viritys. *Theoria mystike* voi läpisyödyttää kaiken ulkonaisen todellisuuden tunnistamiseen Jumalassa samalla kun myös sisäinen todellisuus voi aika ajoin olla täysin suljettuna ulkonaisilta havainnoilta ja keskittyä vain yhteen, yhden ja ainoan Jumalan tunnistamiseen oman minuuden hiljentyneessä kenosiksessa, tyhjässä tilassa.

Keskittyminen Jumalan kokemukselliseen tuntemiseen hiljentyneesti sanan, sakramentin, rukouksen ja elämän töitten yhteydessä on mystiikan hengellinen liikesuunta niin ortodoksisessa kuin katolisessakin kirkollisessa traditiiossa. Käytännössä luostarit tarjosivat työyhteisön, jossa työmuodot saatettiin sovittaa rukouskilvoittelua varten. Tämä merkitsi sitä, että kirkollisessa elämässä luostarit olivat erikoistumisen paikkoja. Vaikka alkuun luostarielämä ei erikoistanut maallikkoja papeiksi vaan kyse oli hengellisesti suuntautuneesta maallikkokokutsumuksesta, rukouselämän askeesi luostareissa kehittyi maallistuneen elämän vaihtoehdoksi.

Naisille, joilla ei ollut saarnaioikeutta edes luostareissaan, kutsumusalaksi jäi idässä ja lännessä ennen muuta *ora et labora*, rukous ja työ, joista jälkimmäinen saattoi olla muiden sosiaalisten huoltotöiden lisäksi mies-

luostareiden käytännön palvelemista. Hengellisessä työssä naisille avautui pyhien tekstien käsikirjoitusten kopiaamisen ohella mahdollisuus itsenäiseen kirjoittamiseen tai profetalliseen opettamiseen, koska niitä ei ollut raamatullisesti perusteltu vain miesten oikeudeksi.

Hengellisen toiminnan kapea-alaisuus merkitsi naisten luostarikulttuurissa spiritualismin vahvistumista. Profetoinnin henki, joka kompensoi julkisen opettamisen oikeuksien puutetta, johti intiimisti koettavien uskonnollisten ilmiöitten kuten näkyjen vaalintaan. Saksankielinen termi *Frauenmystik*, naismystiikka, viittaa osin varsin hurmokselliseen kokemuksen muotoon. Se viittaa myös mystiseen kirjallisuuteen, jota nunnat kirjoittivat näkyjensä innostuksella sekä kaikkeen siihen kansankieliseen hengelliseen kirjallisuuteen, joka syntyi naisten tarpeeseen. Toisaalta samaa näkymystiikkaa viljeltiin myös miesten luostareissa ja miehet saattoivat kirjoittaa *Frauenmystik*-kirjallisuutta. (Pirinen 1984, 99–100.)

Luostarielämä eri muodoissaan oli osittaisesti vaihtoehtoliike valtaapitävälle kirkolliselle elämälle. Esimerkiksi Bysantissa oli rukousaskeesiin keskittyneitä hengellisen mystiikan luostarita, jotka vastustivat rahaa kerääviä, maallista valtaa palvelevia luostareita. Erämaaisien vaellus Egyptin ja Siinain autiomaihin 300-luvulta lähtien on ositus tästä. Katolisessa kirkossa kerjäläismunkkien liike oli myöhemmin vastaava ilmiö. Vastarinta näyttäytyy havainnollisesti myös ikonikulttuurin piirissä syntyneistä traditioista. Rikkaitten ja keisarillisesti hovikelpoisten ikonien rinnalla on 'primitiivisen' koruttomia kilvoittelukohteja, joita on löytynyt mm. Siinain erämaan luostareista. Näistä löytyy myös varhaisten pyhien kilvoittelijanaisten kuvia: mm. Pyhän Irenen ja Maria Egyptiläisen ikoneja.

Koruton kilvoitteluliike, joka on vastakulttuuria valtakulttuurille, liittyy sosiaalisesti keskiajalle ominaisiin sukupuolirooleihin. Voisi ajatella, että naisen yhteiskunnallisesti alisteinen asema rinnastuu mystisen kilvoittelun alisteiseen, vaikkakin kapinoivaan asemaan kirkon piirissä. Tämä on kuitenkin sikäli kepeää historiallista analogiointia, ettei asioiden välillä ole merkittävää vuorovaikutussuhdetta. Vaikka hurskaita naisia tunnettiin, kirkollisen vallan maskuliinisuus suosi miesluostareitten perustamista. Katolisen kirkon piirissä naisten luostariaktiiviteettia suorastaan rajoitettiin 1200-luvulla. Uusien järjestöjen perustaminen kiellettiin 1215 ja 1274 paavi kielsi kaikkien uusien uskonnollisten yhteisöjen perustamisen. Mystiikan kirkkohistoriassa naisnimien lukumäärä on huomattavasti pienempi kuin miesten.

Nimien määrä on suhteessa naisluostareitten vähäisyyteen verrattuna miesyhteisöihin ja sääntökuntiin (Pirinen 1984, 98). Silti luostarit olivat uskonnollisten naisten liikehdinnän, samoin myös opillisemmän sivistyksen ainoa mahdollinen kiintopiste. Kirkko holhosi sitä kuitenkin ankarasti milloin alistaen naisluostarit miesluostarien yhteyteen, milloin kieltäen

niiltä tämän yhteyden ja samalla myös omat oikeudet esimerkiksi ripin vastaanottoon ja sisarten vihkimyksiin. Läntisessä luostarikulttuurissa aseman ongelmallisuus saatteli naisten kilvoittelun vanhempien munkkikuntien sijasta kerjäläisveljestöjen suojiin. Italian klarissat mm. olivat perustajansa Pyhän Klaran taustan vuoksi suorassa yhteydessä Pyhän Fransiskuksen veljestön köyhyyden kutsumustyöhön. (Utrio 1984, 103; Pirinen 1984, 99.) Sitä kautta myös kosketus mystiikkaan oli luonnollinen.

Vastaliikkeenomainen irtautuminen kirkollisista valtavirtauksista merkitsi sitä, että kirkkojen historiassa esiin nousseet kilvoittelijanaiset ovat usein olleet aikansa harvinaisia rohkeita luostarisisaria, yhteisönsä äitejä, järjestöjen perustajia. He ovat olleet myös tavallisesta sukupuolisesti vaiennetuista poikkeavasti äänessä kirkkokriitikkoina ja kantaa ottavina sosiaalisina haastajina. Viitataan kahteen pohjoisen mystiikan nimeen, saksalaiseen Hildegard Bingeniläiseen, Rupertsbergin luostarin abbedissaan (k. 1179) ja Ruotsin Pyhään Birgittaan (k. 1373). Hildegardin vaikutusvaltaa kuvaa, että hänelle annettiin poikkeuksellisesti saarnaamisoikeus kaupungeissakin. Birgitta onnistui perustamaan oman naisluostarisääntökuntansa aikana, jolloin kirkollinen valta kielsi uusien järjestöjen muodostamisen. (Pirinen 1984, 104–105.) Hän oli rohkea ja kipakka käytännön taistelija ja samalla näkyjensä varassa toimiva spirituaalisen vahva hengellinen opettaja.

Vastaliikehdintä ei aina ollut sidoksissa luostarin toimintaan. Maallikoudessakin toteutettiin luostarikilvoituksen kutsumusta. Tässä naiset saattoivat olla yllättävän aktiivisesti mukana. Kerjäläismunkkien ihanteet vetivät puoleensa etenkin joutilaita ja yksinäisiä yläluokkalaisia naisia, joille ei ollut miehen puuttumisen vuoksi varsinaisesti sosiaalista sijaa. Kirkon historiassa 1200-lukua pidetään naisten hengellisyden vireänä kautena, jonka yhtenä ulkonaisesti selittävänä tekijänä on sosiaalinen asema, ylijäämä sodassa harventuneeseen miesväestöön nähden. (Pirinen 1984, 100.)

Esimerkiksi Alankomaihin ja läntiseen Saksaan levittäytyneellä begiinien liikkeellä ei ollut säännön eikä luostarilupauksen sitomaa yhteiselämää. Naiset vain elivät keskenään niin työssä kuin hartaudentarjoituksessa (Utrio 1984, 104–106; Pirinen 1984, 100–101.) Vastaavana myöhempänä liikkeenä syntyi ns. *devotio moderna*, jonka alulle panijana oli miesmystikoksi kehittyvä Gert Groote. Hän antoi 1300-luvun lopulla kotitalonsa naisille, jotka halusivat elää yhteisönä rukoillen, mietiskellen ja tehden käsitöitä. Sittemmin siitä muodostui sekä »yhteisen elämän sisarten» että »veljien» liike. Kyseessä ei ollut sääntökuntainen elämä. Yhteisöissä noudatettiin evankeliumin neuvoja ja elettiin vailla yksityisomaisuutta, elätäten yhteisöä käsityöllä. Hengellisistä harjoituksista Raamatun luennan ja mietiskelyn varassa kehittyi kuitenkin säännöllinen päiväjärjestys luostarielämän järjestyksen tapaan. (Teinonen 1985, 160–161.)

Naisten ja miesten mystiikka

Naismystikkojen kirjallinen panos kertoo spirituaalisesti vahvojen naisten teologisesta viitekehystä yhtä paljon kuin heidän henkilökohtaisista uskonnollisista kokemustodellisuudestaan, näyistään ja profetian sanoista. Kun tutkimus on tällä vuosisadalla tarkastellut uskontoja profaanin, positivistisen tieteen selitysmallein, se on ollut kiinnostunut mystiikan psykologiasta ja kliinisesti psykopatologisista piirteistä. Naismystikot kirjoituksiinsa löytyivät ensisijaisen houkuttelevaksi todistusaineistoksi – sen lisäksi, että he aikoinaan jo usein joutuivat todistamaan kokemuksensa aitouden tutkivalle ja epäilevälle kirkolliselle asiantuntijoiden joukolla, eivätkä aina kivuttomasti.

Nykyajan lääketieteen ja psykologian valossa epäilykset olivat ja ovat edelleen vahvoja. William James kiteytti olennaisen asiasta jo 1902 teoksessaan *The Varieties of Religious Experience* (suom. *Uskonnollinen kokemus* 1981, 299):

Lääketiede näkee ekstaasissa vain suggestiivisia ja jäljitteleviä hypnoottisia tiloja, joiden älyllinen perusta on taikauskoisuus, fyysinen rappeutuminen ja hysteria. Epäilemättä patologiset tilat ovat kuuluneet moniin, ehkä kaikkiin tapauksiin . . .

James ymmärsi kuitenkin, ettei tapausten suhteen ollut sukupuolista eroa, vaikka ottaakin esimerkikseen keittiötöissä tylsistyneen naismystikon Margaret Maria Alocquen. Olennaista on se, että James vastusti tilojen psykopatologisen selityksen sekoittamista niiden sisällölliseen merkitykseen. Itse hän näki mystisen aktiviteetin sekä hengellisenä henkevyuden, sisäisen kokemuksen osoituksena että työvisiona käytännön tervejärkisyyteen, tekoihin.

Yhtä olennaista on huomata, että naismystikkojen dokumentoima kokemustensa kuvaus on ymmärrettävissä vain niiden ajatusmallien valossa, joiden varassa heidän teologinen ymmärryksensä kulki. Uusinkin ajankohdainen keskustelu naismystikoista unohtaa tämän hengellis-teologisen viitekehksen. Se korostaa psykopatologiassa erityisesti turhautuneen seksuaalivietin tuottamia visioita. Tulkinnat lukevat *Frauenmystik*ä kuin naisvihteen päiväunelmaista harharetkä miehen, tässä Jeesuksen, kanssa rakasteluun, kun mieskontaktit olivat kiellettyjä. Tämä ei kuitenkaan riitä selitykseksi naismystikkojen hengellisen kirjallisuuden viestimälle ydinsanomalle, joka kuvittuu heidän mystisistä kokemuksistaan rukouksessa ja askeesissa.

Naismystikkojen keskiaikainen ydinsanoma on johdonmukaisesti samaa kuin ajan miesmystikkojenkin. Se on Kristuksen rakkauden teologiaa, joka verhoutuu morsiusmystiikkana tunnettuun kuvastoon. Siinä rukoilija, Ju-

malan palvelija, on rakastava joka lähestyy rakastettuaan, Kristusta, etsien ja kaivaten tätä, löytäen tämän ja yhdyntyen tämän läsnäoloon. Malli on peräisin raamatullisesta vertauskuvalliseksi tulkitusta lyriikasta, Korkean Veisun häälauluista.

Keskiajan kirjallisuus oli kauttaaltaan vertauskuvallista, mutta uskonnollisessa kirjallisuudessa allegorian käytäntö oli ehkä vahvimmillaan. Tämä mahdollisti myös maallisen rakkausrunouden mallien siirtymisen trubaduurirunoudesta hengelliseen morsiusmystiseen visioon rakkaudesta.

Kirjallisessa perinteessä 1100- ja 1200-luvulla, sydänkeskiajan kukoistuksessa ja kulkiessa loppuaan kohti, ei ollut mitenkään tavatonta, että nainen sai pyhityksen rakkauden vertauskuvana, joka toisaalta saattoi olla sensuelli, toisaalta teologisen doktriinin mukaan neitseellisen madonnan kaltainen. Toinen vertauskuva rakkaudelle oli ruusu, ja se puolestaan saattoi siirtyä rakastetun naisen symboliksi. Kuuluisa esimerkki on sydänkeskiajan ranskalainen ritarromaani, ns. Ruusun romaani, jonka alkuosassa esitetään hyveellisen rakkauden voitokasta taistelua allegorisena ruusun tavoitteluna. Loppuosassa, joka on kirjoitettu puoli vuosisataa myöhemmin ritarikulttuurin alkaessa rappeutua, hyveellinen tarina maallistuu ja rakkauden viaton ruusu tulee poimituksi Venuksen ja Amorin myötävaikutuksella. Erotiikka syrjäyttää aiemman mystiikan. Silti vielä renessanssin maallistuneessa taiteessa nainen kuvattiin mystisesti madonnankaltaisena, miestä kannustavana voimana; maanpäällinen rakkaus esitettiin taivaallisessa valossa. Etenkin soneteissa, uudessa suloisessa tyyliässä, joka valloitti renessanssirunoilijat, nainen kohtasi miesten mystisen rakkauden kaksitasoisena ruumiillistumana ja personifioijana. Danten sonetit ja *Jumalainen näytelmä* 1200-luvun lopulta ovat tunnetuimpia esimerkkejä. Siteeraan sonettia »Tanto gentile» (suom. Aale Tynni):

Niin lempeä ja hieno tavoiltansa
 armas on tervehtiessään, että aina sanani suulle jäävät pelokkaina,
 silmä ei tohdi nostaa katsettansa.

Missä hän kulkee, kiittää häntä kansa.
 Vaan hänet verhoaa lempeä nöyryys aina; varmaan on hän taivaan
 antama laina,
 näemme ihmeen hänen hahmossansa.
 (Tynni 1974, 85, 87.)

Jumalaisessa näytelmässä rakastettu Beatrice on toisaalta säilyttänyt elävän elämän esikuvansa piirteitä: hän on terävämielinen ja paikoin kipakastikin puhuva firenzelaistyttö. Dante tuskin oli tosin ehtinyt näihin piirteisiin tutustua. Toisaalta naisahamo on kaikessa rakastettavassa naisellisuudessaan Jumalan armon ja kunnian väline, taivaan tien opas sen pyhimmällä alueella, helvetin ja kiirastulen jälkeisessä paratiisissa. Mystis-visionääri-

nen jakso nojautuu Tuomas Akvinolaisen teologisiin konseptioihin ihmisen valaistumisesta ja Bernhard Clairvaux'lainen mystiikkaan, jota konkreetisoivat tärkeät rukoukset runoelman huippukohtien edellä. Naiskuva Beatricesta kadottaa niissä äärensä. Se sulautuu osaksi teologista symbolia, valkeaa ruusua, Neitsyt Marian pyhyden valtaistuinta. Tässä yhteydessä se näyttäytyy todellisessa merkityksessään: nainen on omalla rakkaudellaan Jumalan rakkautta kaipaavan miehen opastaja läpi paratiisin porttien. Hän onnistuu tässä olemalla itsessään Jumalan kantaja, hänen tahtonsa toteuttaja. Paratiisissa paljastuu hänen mystinen kantokykynsä: Marian kaltaisena nainen on kuva Jumalan ominaisuuksista. Hän on opastavan ja voitokkaan kirkon symboli, hän on vertauskuva ikuiselle Jumalankantajalle, neitsyt Marialle, taivaan valtiattarelle ja rukousten välittäjälle. Hän on lopulta kuva itsensä Jumalan kadottavasta ihmisestä, jolla on ylösnousemus vain Jumalan rakkaudessa. Jumalan kuva on yhtä kohteensa kanssa. (Sayers 1947, 68.)

Naisen asema miesten kokemassa mystiikassa ei Mariaan liittyvän takaportin vuoksi ole koskaan herättänyt samaa eroottista tulkinnallista ennakkoluuloa kuin epäily naimystikkujen Kristus-eroitiikasta. Kuitenkin miesmystikkojen elämyksellisessä todellisuudessa rakkauden vertauskuvalliset kuvat toteutuivat epätavallisen henkilökohtaisina visioina.

Vaikka historiantutkimuksessa onkin ounasteltu, että naisilla saattoi tähän olla luonnollisempaa taipumusta kuin miehillä (Pirinen 1984, 100), rakkauden korkeita veisuja runoilivat paljon kerkealentoisemmin miehet. Esimerkkinä on runouden klassikoihin luettu Ristin Johannes, Juan de la Cruz (k. 1591). Tunnettuja ovat hänen aloitusrunonsa teoksissa *Pimeä yö*, *Elävä rakkauden liekki* ja *Nousu Karmeihin vuorelle*. Viimemainitusta näytteeksi pari säettä:

Yö aamua armaampi, konsa
kaksi yhteen johdatettiin ja yhdeksi tuli
kera yljän morsionsa,
yö, jossa hän ylkään suli
ja muuttui ja yljän kaltaiseksi tuli!

Pää povella kukkivalla,
joka oli vain ylkää vastaan, rakkaintani,
hän lepäsi helmassani,
sai lahjani puiden alla,
ja seetri viuhkansa leyhyttämään pani.
(Tynni 1974, 163.)

Kirjassaan *Hengellinen laulu* Johannes esittää, miten sielu etenee hengelliseen kihlaukseen ja avioliittoon. »On oikein sanoa, että Rakastettu elää rakastavassa ja rakastava rakastetussa. Ja rakkaus saa tässä rakastavien

muuttumisessa aikaan sellaisen kaltaisuuden, että kummankin voidaan sanoa olevan toinen ja molempien yksi.» Hengellinen avioliitto on sielun täydellistä muuttumista Rakastetussa: se tulee osalliseksi Jumalasta eli jumalallistuu. (Teinonen 1984, 124.)

Kuvakieli on samaa kuin mallorcalaisen Ramon Llullin (k. 1315) aforismeissa, jotka on suomennettu teoksessa *Ylistän rakastettuani*. Kukaan ei ole epäillyt miesmystikon mieltä tervejärkisyyden puutteesta, vaikka hänen elämänsä todisti mitä yksisuuntaisimmasta devootiosta epäkäytännöllisempään elämään kuin esimerkiksi perheensä maallinen elättäminen. Elämäkerrassaan *Vida* Lull kertoo, miten hän alkoi rakkausrunojen sorvaamisesta trubaduurilyriikkana maalliselle rakastetulleen, kunnes äkkiä kesken kirjoittelun tajusikin, että »Herra tahtoi hänen antautuvan kokonaan palvelukseensa». (Teinonen 1984, 11). Se merkitsi perheen hylkäämistä ja intresien siirtymistä moninaisiin hengellisiin aktiviteetteihin kuten muslimien käännyttämiseen ja luostareiden perustamiseen. Rakkausrunot puolestaan saivat muodollaan palvella Jumalan kohtaamisen ylistystä:

Rakastava lepäsi rakkauden vuoteessa. Lakanat oli tehty iloista, peitto murheista ja tyyny kyynelistä. Ja heräsi kysymys, oliko tyynyn kangas samaa kuin lakanoiden vai peiton. (Lull 1983, 56.)

Lull kuvasi Jumalaa rakastavaa antaumuksen ihmistä »hulluksi» mikä vastaa ortodoksisen kirkon traditiossa termiä »Kristuksen tähden houkka». Tutkimus on ymmärtänyt miesmystikkojen rakkauden hullutuksen siinä valossa, joka sille sisällöllisesti kuuluisi naismystikkojenkin osassa: on kysymys tietoisesta sitoutumisesta evankeliumin sanaan, jonka mukaan maallinen viisautta ei ymmärrä Jumalan antamaa hengellistä viisautta. Se on ja pysyy hullutuksena maalliselle ymmärrykselle.

Kirjoitustensa valossa naismystiikan klassikot kuten Pyhä Teresa Avilalainen, jonka rippi-isänä Ristin Johannes toimi, eivät yllä samaan hehkuun kuin miehet. Teresaa kuitenkin pidetään mystiikan psykologian eli kokemustodellisuuden syvällisenä tuntijana. (Teinonen 1984, 93.) Teoksessaan *Sisäinen linna* Teresa kuvaa sielun toiviomatkaa Jumalan yhteyteen ja Hänen valoonsa yhtymiseen yhtä akvinolaisittain kuin Dante toivioletkeään. Kuvakieli on rikasta vertauksista, mutta mitään yhtymisen erotiikkaa on vaikea havaita hengellisen avioliiton kuvissa. Teresan sanoin: »Voisimme verrata asiaa kahteen vahakynttilään, jotka asetetaan niin lähelle toisiinsa, että niistä lähtee kauttaaltaan vain yksi valo: sydämet ja liekit ja vaha ovat kaikki yhtä.» (*Sisäinen linna* 7, 2, 6.)

Käytän toisena kirjallisena esimerkkinä thüringeniläisen Helftan luostarin mystistä naiskirjailijaa Mechthild Magdeburgilaista (k. 1283). Hän kuvaa varsin asiallisesti, kuinka sielu jättää ruumiin ja tulee Herransa eteen. Kun se palaa takaisin ruumiiseen, tämä toteaa sielulle: Tulet niin rakastuneena, kauniina ja voimakkaana, niin vapaana ja aistivoimaisena.»

Sielu vastaa, että se on saanut Jumalalta tervehdyksen, joka on kulkenut läpi kaikkien sen verisuonten ja elvyttänyt sen kuivuneen ja köyhän tilan verenkäynnillään. Kyseessä on ollut uuden läsnäolon ainutlaatuinen kokeminen. (Ruin 1935, 224.) Ei muuta. Sielun elämästä naismystikoilla kuten miesmystikoillakin on kyse, vaikka aistillisia rakkaussanoja voidaankin lausua sen kuvitukseksi.

Terveet sielut ruumiissaan

Miten suuriin psykopatologisiin hullutuksiin saatetaan miesmystiikassakin päätyä, on pikaisesti poimittavissa heidän elämäkertatiedoistaan. Erämaaisista ensimmäisen, Pyhän Antoniuksen hallusinatoriset kiusaukset ovat legendaarisia ja niitä on kuvattu kaunokirjallisuudessaakin (mm. Flaubert). Lullin tapaan Mallorcalla vaikuttanut, pyhimykseksi julistettu Alonso Rodriguez (k. 1617) on omassa kulttuurissaan yhä tunnettu kuin Franciscus Italiassa. Hänen pyhyttään ei ole asetettu kyseenalaiseksi mielenvikaisuutena, vaikka elämän legendaariset muistiinmerkinnät kertovatkin hänen syöneen Jumalan kunniaksi ja esimiehen tottelemiseksi mätiä munia ja jälkimmäisen kehotuksesta kulhonkin. (Teinonen 1984, 168.) Naismystikon kohdalla (kuten William James dokumentoi) tämä olisi epäilemättä tulkittu 'terveen keittiöjärjen' sumentumiseksi.

Vaatimaton osa miesluostarien palveluksessa tai alistussuhteessa niihin nähden ruokki naisluostarien hengellisessä intelligentsiassa todellisen terveen järjen ääntä. Ruumiin kunnon ei tarvinnut olla suurenmoinen, kun äly ja tunne toimivat niin voimakkaassa yhteistyössä, että kirkollinen ennakkoluuloisuuskin vaikenä, mykistyi. Havainnollinen esimerkki tästä on Hildegard Bingeniläinen.

Hildegard oli elinikäisesti liikuntavammainen ihminen. Hänet oli kasvatettu lapsesta asti luostarissa. Luostarin muurit kuitenkin murtuivat siitä rohkeudesta, jolla Hildegard ryhtyi taisteluun näkemäänsä yhteiskunnallisia epäkohtia vastaan. Näkemysten taustana olivat rikkaat mystisiksi luettavat näyt. Paitsi että hän sai saarnata julkisesti kaupungeissa, häntä kierrätettiin puhujamatkoilla eri luostareissa. (Pirinen 1984, 99.) Hildegardin omalaatuisia oivalluksia lienee myös varhainen ymmärrys migreenin lääketieteellisestä luonteesta – lääketiede on puolestaan selittänyt hänen visionääristä tulkintaansa säteilevästä Jumalan kokemisesta migreenin aivosähkökäyrän valossa.

Toinen moderni piirre Hildegariassa on hänen ympäristöystävällinen ajattelunsa, jota esimerkiksi saksalainen vihreä liike on käyttänyt hyväkseen. Hildegardin mukaan ihminen on Jumalan tekona »opus cum creatura»,

yhteydessä muuhun luontoon. Hänellä on eläimet ja kasvit mukaanlukien vastuu palvella toinen toistaan. (Teinonen 1985, 12.) Myös musiikin tutkimus tunnustaa nykyisin Hildegarin sävellysansiot konventionaalinen nunnaluostarin hetkipalvelusresitaation alueella (Psalttarin tekstien laulanta).¹ Kyse ei ole niinkään uutta luovasta radikalismista kuin taidollisesta tradition muokkauksesta.

Hildegarin teologinen ajattelu edustaa tutkijoiden mukaan omalaatuista synteisiä monista lähteistä, mutta ennen kaikkea se rakentuu visioitten ja niiden antamien oivallusten varaan. Hän on itse kuvannut prosessia seuraavasti:

Kaiken näyssä näkemäni ja oppimani säilytän kauan muistissani; se näet painuu heti muistiini sen nähdessäni tai kuullessani. Näen, kuulen ja tiedän samanaikaisesti, ja opin tietämäni kuin silmänräpäyksessä. (Teinonen 1985, 9.)

Tietoisuus mystiikan kielen omalaatuisuudesta oli kirjoittavalle nunnalle itselleenkin tunnistettavissa:

. . . en käytä silloin muita sanoja kuin kuulemiani, ja tuon ne julki hiomattomain latinan sanoin niin kuin ne näyssä kuulen. Näyssä minua ei näet opeteta kirjoittamaan filosofien tapaan. Sanat eivät tällaisessa näyssä kuulosta samoilta kuin ihmisten suusta tulevat, vaan ne ovat kuin salamoiva liekki ja kuin puhtaassa eetterissä liikkuva pilvi. (Ibid. 9.)

Omalaatuista uudissanoja teologisessa kirjallisuudessa on Hildegarin termi viriditas; vihannuus, vehreys. Se kuvaa Jumalan voimaa luomakunnassa aina ruumiillista elollisuutta myöten. Kauneus ja rakkaus ovat vehmauden ilmentymiä. Neitsyt Maria on Hildegarin sanoin viridissima virgo, vehmain neitsyt. Kristusta Jumalan Sanana taas luonnehtii termi »vihreä vehmaus». (Teinonen 1985, 13.) Hildegarin jälkeen mestari Eckart käytti vastaavantapaista ilmausta »vihreä nykyhetki», kun hän kuvasi mystisen Jumala-kokemuksen ilmenemistä: tuhat vuotta olivat sen lyhyessä tietoisuuden tilassa kuin silmänräpäys. (Ruin 1935, 224.)

Omintakeisuudestaan huolimatta Hildegarin visionäärinen opetus on tietoisesti kuuluaista Raamatun pelastushistorialle ja kirkon viralliselle opetukselle. Se sai myös kirkolta oikeutuksen »privaatti-ilmoituksena», jota arvostettiin ja kuunneltiin. Tämän myönnytyksen sai tehdä myös hallitsija Fredrik I Barbarossa. Hänen ja Hildegarin kirjeenvaihto osoittaa, että naisprofetoijan aluksi kunnioittavan ystävällinen kannustus kääntyy vähitellen tiukentuvaksi opetuksiksi oikealle tielle. Sanojen takana on kuultu

¹ Marylandin yliopiston (Baltimore, USA) professorin Alan Tormeyn suullinen tiedonanto 29.1.1992.

ja nähty Jumalan varoitus mielettömästä elämästä. Viimeisen kirjeen sanat ovat lyhyttä, ytimekästä tuomiota:

Se joka on [1 Ms 3:14; Ilm 1:14] sanoo: uppiniskaiset minä hävitän, ja minua uhmaavien vastarinnan minä murskaan itse. Voi, voi niiden pilkkaajien pahuutta, jotka halveksivat minua! Kuule tämä, Kuningas, jos haluat elää. Muuten on miekkani lävistävä sinut [1 Ms 22:24; Jos 11:10]. (Teinonen 1985, 23.)

Aikakauden kirkkoliselle elämälle luonteenomaisesti Hildegard haki tukea ajan tunnustamalta auktoriteetilta Bernhard Clairvaux'laiselta varsin monisanaisella kirjeellä, jossa hän kuvasi jumalallista kutsumustaan näyn muodossa. Bernhardin vastaus oli niukka, vaikkakin arvostava. Hengeltään se oli kaunis ja koruton tunnustus aidon Jumalan kohtaamisen edessä:

Mitä meidän vielä pitäisi opettaa tai kehottaa, kun jo saat sisäistä ohjausta ja kun voitelu opettaa kaikesta? (Teinonen 1985, 20.)

Naismystikot ovat ainakin ns. suurten nimien valossa käytännöllisen tervejärkisyyden ääniä ja suorasanaisten, elävän kokemuksellisuuden ilmaisijoita. Opillinen kerskailu ei kuulu asiaan, vaan naiset saattavat tunnustaa oppimattomuutta liiankin herkästi kirkon miehille auktoriteeteille. Hildegard vähättelee tietopohjaansa. Teresa Avilalaisen (k. 1582) vaatimattomuus puhkeaa suoranaisiksi itseironiseksi leikillisyydeksi omien rajoitusten kustannuksella. *Sisäisen linnan* alkuluvussa hän toteaa: »Jokaisen joka tietää yhtä vähän kuin minä on pakko esittää paljon tarpeetonta ja jopa mielettömää voidakseen sanoa edes jotakin jcka osuu kohdalleen.» (1, 2, 7.) Hildegardin tapaan Teresa kirjoittaa sanansa vapautuneesti, tutkijoiden mukaan »hilpeän epäkieliopillisesti». Silti sekä aikalaiset että myöhemmät lukijat pitivät tyylillistä tasoa korkeana ja kirjoitusten sanomaa painavana. Teresan ansiona on ennen muuta tarkkasilmäinen ja johdonmukainen tapa jäsentää hengellisen kilvoittelun tiloja. Mallia on voitu käyttää hyväksi edelleenkin sekä sielunhoidossa että mystiikan tutkimuksessa (Teinonen 1984, 93).

Teresa ei, sen enempää kuin Hildegarkaan, halunnut luoda rukouskilvoittelulle uutta ohjelmaa eikä metodisesti selvittää kirkon oppia. Sen sijaan käytännön hengellisen elämän alueella hän oli organisaattori ja uudistaja. Hän perusti 17 luostaria ja uudisti karmeliittasääntökunnan säännöt. Hänen legendaariset viimeiset sanansa kuvaavat uskollisuutta kirkon auktoriteetille. Viimeisen ehtoollisensa jälkeen hän toisti useaan kertaan olevansa kirkon tytär. Kirkko puolestaan antoi hänelle Espanjan suojelusyhtymän aseman 1617 ja 1970 arvon kirkon opettajana. (Teinonen 1984, 91.)

Jeanne Marie Guyon (k. 1717) tunnetaan pääpiirteissään samanlaisesta kaksinaisuudesta kuin naismystikot ylipäänsä. Siitä huolimatta, että hän oli kvietistisen mystiikan edustaja, jonka keskeisenä hengellisenä teemana

oli »lepo Jumalassa», hänen oma toimintansa oli aktiivista hyväntekeväisyyttä ja kamppailua uskonelämän oikeutuksen puolesta maallista virkavaltaa vastaan. Marie Guyon joutui Bastiljiinkin uskonsa vuoksi. Nöyryyden kutsumus kantautuu inhimillisen psykologisen oivalluksen sanomana:

Ihmisen ylpeyttä ei voi nujertaa muuten kuin sen omalla miekalla. Omien raadollisuuksiemme, heikkouksiemme ja kaiken sen, mikä meissä on vastenmielisintä, tulee palvella ylpeyden kitkemisessä. Kaikki muu on omiaan pikemmin vahvistamaan kuin vähentämään sitä. Jumala ei tarvitse mitään erinomaisia aseita tuhotakseen ylpeytemme. Ylpeys itse yksinomaan kaikkine äärimmäisen kurjine seuraamuksineen voi tuoda parannuksen. Se on siinä kuin skorpioni, jolla on sekä kuolema että lääkeaine hallussaan. Jotka kokevat sen, ymmärtävät . . . (Guyon 1990, 272.)

Nöyryyden sanomaton voima oli keskeistä myös Pyhän Birgitan näkymystiikassa. Birgitalle Kristuksen kärsimyksen visio Marian silmin tuli keskeiseksi inhimillisen ylpeyden hellyttäjäksi. Hän kuuli Jumalan puhuttelevan itseään: »Katsele minun kauneuttani luonnonvoimien kauneuden kautta . . . Näe minut lopulta kauneimpana Kirkastusvuorella, mutta kaikkein halveksutuimpana ristillä, missä minulla ei ollut muotoa eikä kauneutta. Katsele minua ja mietiskele, sillä minä, joka kärsin sinun puolestasi, puhun nyt sinulle.» Jumalan sanana on Kristuksen kehoitus nöyrään parannusentekoon. (Andersson 1989, 25.)

Nöyryyden sanoma oli keskeisenä myös siinä hengellisessä ja maallisessa opastuksessa, jota Birgitta antoi kuningas Maunulle. Kristuksen Birgitan kautta välittämänä ohjeena oli hallita kohtuudella ja rakkaudella. Jälleen tervejärkisyyttä ja käytännöllistä realiteettitajua osoittaa Birgitan neuvo uskonnollisesti alttiille hallitsijalle: tämän tuli välttää liiallisia hartausharjoituksen muotoja, ennen kaikkea askeesin ylikorostusta, jottei valtakunnan asioiden hoitaminen kärsisi. (Ibid. 34.)

Mystinen Kristuksen kanssa seurustelu näkyelämässä johdatti Birgitan käytännön ratkaisuihin, joista huomattavin oli Vadstenan luostarin perustaminen itse Kristuksen saneleman säännön mukaan. Kristuksen antama kuva luostareista oli viinitarha. Sen viljelyssä askeettinen kurinalaisuus oli korostetummin esillä kuin suhteessa maalliseen hallitsijaan. Luostari tuli Kristuksen mukaan omistaa äitien äidille, joka oli nöyryyden perikuva. Pyhän Äidin ilmestykset kuuluivat myös Birgitan samaan hengelliseen valaisuun, joka suuntasi häntä sanoista tekoihin. Periaattellinen tinkimättömyys saattoi myös viedä sanoista kipinöivään taisteluun sanan aseita vastaan vastahakoisten kirkonmiesten kanssa. Birgitta tunnetaan paitsi näyistään myös paikoittain varsin herjakkasta taistelullisesta sanailustaan. (Rissanen 1987, 17.)

Ajaton mystiikka

Mystiikan klassikkoina voi pitää nimiä, joiden vaikutus elää edelleen hengellisessä opetuksessa. Tällainen nimi on englantilainen keskiajan mystikko Juliana Norwichlainen (k. n. 1420). Juliana on lähellä sellaista nykyhetken hengellistä etsintää, joka suuntautuu hiljaisuuden, rukousmietiskelyn ja sisäisen kirkkotilan rakentamisen varaan pikemmin kuin ulkonaisiin kirkollisiin toimintapyrkimyksiin. Itse hän vetäytyi erakkomajaan. Hänen opetuksensa perustana oli näkyjen varainen pohdinta, jossa keskeisenä teemana oli pahan ja synnin ongelma. Eristynyt elämäntapa merkitsi mietiskelyn omintakeista kehittelyä. Opetus oli intiimiä kävijöitten ohjausta, jonka keskeinen tavoite Julianan itsensä mukaan oli hengellinen vahvistaminen. Ilmestyksillä hän näki vain välinearvon palvella Jumalaa ja lähimmäistä. Ne olivat merkityksellisiä sikäli kuin ne lisäsivät ihmisten rakkautta Jumalaan. (Rissanen 1987, 16–17.)

Jäsentäessään näkyjen luonnetta Juliana tuli noudattaneeksi samantapaista erottelua, jolla idän kirkon isät alkoivat kuvata sisäisen rukouksen mystistä teoriaa. Näky jäsentyy rukouksen ulottuvuuksien mukaan 1) aistimelliselle tasolle, 2) mielen käsitteellistävän ymmärryksen tasolle ja lopulta 3) hengelliseksi yhteydeksi itse pyhään ja kuvaamattomaan salaisuuteen, Jumalan olemukseen.

Kolminaisuuden pyhässä salaisuudessa Juliana omintakeisesti purkaa morsiusmystiikan ylkä-vertauksen ja kuvaa Kristusta äitinä. Hän korostaa tällä naisellisen äidinrakkauden olevan läheisimmin tunnistettavissa oleva vastine sille tunteelle, joka Kristuksella on rakkaudessa ihmiseen. Jumalan äitiydellä on synnyttävän luojan ulottuvuus. Se ilmenee myös armon kautta korottaen ihmisen luonnon ja levittäytyy lopulta toiminnan kautta ilmenevänä äitiytenä. Juliana näkee, että ihmisen syvin olemus on kätkeytyneenä Jumalaan, mutta rakastava Kristus elää ja vaikuttaa ihmisyydessä, sen aistimellisuudessa ja yksilöllisessä minuudessa. Elämä on rakastavaa sovitustyötä.

Naiseuden tuominen mystisen näkemyksen mukaan teologiseksi vertauskuvaksi on kuva ihmiseksi tulleesta ja ihmisessä toteutuvasta Jumalasta. Loppupäätelmä ei ole etäällä traditionaalisemmasta perusvisiosta, jota havainnollistaa miesmystikko Eckart (k. 1328). Eckartille Jumalan olemuksellinen todellisuus oli agnostian aluetta (vrt. ortodoksisen teologian apofaattinen näköala), mutta salattu Jumala ilmaisee itsensä Pojassaan. Poika taas tulee lihaksi, syntyy ihmisessä. Ihminen Jumalan yhteydessä on hedelmöitetty neitsyt eli vaimoihminen. (Teinonen 1985, 33) Vaimous on samaa kuin Julianan ilmaisema äidillinen Kristus-rakkaus, kun se toteutuu ihmisen toimien tasolla.

Viimeinen esimerkki, johon viitataan, tuo naisten edustaman mystiikan nykyaikaan. Äiti Maria Normanbylainen (k. 1977) oli ortodoksisen kirkon rukouskilvoittelijoita, joka toimi Englannissa luostarin johtajana. Julianan erakkokilvoittelun tapaan normanbylainen luostariyhteisö otti mallinsa erämaaisilta tutusta vetäytymisestä hiljaisuuden rukoukseen ja mietiskelyyn, kieltämättä kuitenkaan arjen työn ja sisäisen näkemisen yhteensovittamisen tarvetta. Teologisesti äiti Maria edustaa apofaattista agnostian mystiikkaa samaan tapaan kuin katolinen Eckartkin. Jumalan hyvää ei voi käsittää vain myöntämällä. On tunnustettava sanojen ja ymmärryksen riittämättömyys. Myöntämisen lisäksi on esitettävä myös se, mitä hän ei ole – siis pahan inhimillisesti tunnistettavat kasvot. Eksistenssin luotaajana Maria tarkastelee samoja kysymyksiä kuin Julianakin, vaikka teologinen viitekehys on eri.

Marialle lain erottaminen rakkaudesta on ollut Jumalan ihmisten onnettomuutena ja tienä pahan ylivoimalle. Laki ei sinällään voi poistaa pahaa. Se ulkoistaa pahan, vaikka ydin on ihmisen sydämessä. Rakkaus tulee maailmassa esiin vain, kun paha voitetaan. (Maria Normanbylainen 1987, 57, 74.) Ihmisellä on äärellinen pieni paikkansa maailmassa. Siinä eläminen voi olla vain hyvässä mielessä vastausta rakkauteen. Itse rakkaudella ei ole alkua eikä loppua. Ihminen voi vain avata sille sydämensä. Elämä on yhtä aikaa kotona olemista Jumalassa ja maailmassa olemista liikekannalla Jumalan valtakunnan tulemisen hyväksi. Lepo ja liike ovat yhtäaikaista kokemustodellisuutta. (Ibid. 56, 63.) Kuvaus on tuttu muiltakin mystikoilta kuten Eckartilta.

Mystikot ovat sukupuoleen katsomatta kukin mielellään ja kielellään Jumalan todistajia elävän sisäisen kokemuksensa kautta. Kieli mukautuu toisaalta universaalisti pysyviin hengellisen kokemuksen struktuureihin, toisaalta kunkin mystikkoihmisen ajalliseen viitekehykseen, jossa kirkollisella opetuksella, teologialla, on mallia antava merkitys. Vaikka kokemus on ehkä sanattomuudessaan yhtä ja samantapaista valaistumista pyhyiden yhteydessä, sanallinen kuvaus on ajallinen. Siihen sekoittuu persoonallisen äänenkäyttäjän oma psyykkinen, tiedollinen ja uskonnollinen kapasiteetti. Myös sukupuoliset eroavuudet tulevat esiin, etenkin jos ajallinen paine on hengelliseen vuorovaikutukseen toisten ihmisten, hengellisten opettajien ja teologisen kirjallisuuden kanssa.

Toisaalta mystikkojen lähtökohtana oleva voimakkaasti yksilöllinen hengellinen tila ja tietoisuus erikoistaa jokaisen mystikon, niin miehen kuin naisen, omaksi poikkeukselliseksi ääneksen uskonnollisen julistuksen ja opetuksen alueella. Ei ole yhtenäistä miesten mystiikkaa enempää kuin naisten mystiikkaa. Kielellisesti kaikki mystiikka on tavallisesta teologisesta pohdinnasta poikkeavaa tuoretta sanailua, joka kokemuksen paineella milloin runoilee, milloin sanamaalaillee, milloin soi ja helisee. Se

voi olla hämärää tai kirkasta, mutta Jumalan salaisuuksien näkeminen ja kokeminen siten, että Jumalan salaisuuden näkymättömät ulottuvuudetkin tunnustetaan, saattaa viedä sanailunkin hämärään kirkkauteen. Eikä tässä ole miestä eikä naista asetettavaksi toinen toisensa edelle.

Kaikki kristillisen perinteen mystikot puhuvat Jumalan kohtaamisesta rakkaudessa, jonka ihminen kokee armosta omassa sisimmässään kuten myös läheisimmissä. Mystikot ovat rakkauden sanoman tuoreuttajia omien ilmestystensä antamalla mielikuvarikaudella. Rakkauden sanailu ei tämän vuoksi polje paikallaan, vaikka toistaakin Raamatusta tuttua evankeliumin sanomaa. Toisaalta sanoma on sellaista, että sen näynomaiset ulottuvuudet avautuvat vain rakastuneelle ihmiselle, Jumalansa etsijälle ja kaipaajalle. Ilman armolahjoista suurinta ei mystinen profetia paljasta aarrettaan.

Juliana Norwichlainen esittää sen näin teoksessaan *Jumalan rakkauden ilmestys*:

Tahdotko tietää, mikä oli Herrasi tarkoitus kaikessa tässä? Tiedäkin nyt: Rakkaus oli hänen tarkoituksena. Kuka näytti sen sinulle? Rakkaus. Mitä hän näytti sinulle? Rakkautta. Miksi hän näytti sen? Rakkauden tähden. Pidä kiinni tästä rakkaudesta, niin saat tietää ja tuntea sitä yhä enemmän. Mutta milloinkaan et tule tietämään etkä tuntemaan mitään muuta sisältöä tässä, et maailman loppuun saakka. (Rissanen 1987, 151.)

KIRJALLISUUS

- Andersson, Aron 1989. *Birgitta, pyhimys ja profeetta*. Suom. Kalevi Vuorela. Padasjoki.
- Guyon, Jeanne Marie 1990. Om vårt högmod – och hur Gud tillintetgör detsamma. – *Gnosis*. Tidskrift för en andlig kultur 1/90.
- James, William 1981. *Uskonnollinen kokemus*. Suom. Elvi Saari. Hämeenlinna.
- Llull, Ramon 1983. *Ylistän rakastettuani*. Johdanto, suomennos ja selitykset Seppo A. Teinonen. Hämeenlinna.
- Maria Normanbylainen 1987. *Kätetty aarre*. Suom. Pia Koskinen-Launonen. Pieksämäki.
- Pirinen, Kauko 1984. Eevan tyttäret keskiajalla. – *Nainen historiassa*. Toim. Auvo Kostiainen. Historian perintö 10. Turun yliopiston historian laitos. Turku 1984.
- Pyhä Teresa 1981. *Sisäinen linna*. Johdanto, suomennos ja selitykset Seppo A. Teinonen. Pieksämäki.
- Rissanen, Paavo 1987. *Ikävöivä rakkaus*. Englannin keskiajan suuret mystikot. Jyväskylä.
- Ruin, Hans 1935. *Poesiens mystik*. Stockholm.
- Sayers, Dorothy [1949]. Introduction. – *The Comedy of Dante Alighieri the Florentine*. Cantica I, Hell. Transl. by Dorothy Sayers. Harmondsworth, Middlesex. S.a.

- Teinonen, Seppo A. 1984. *Rakkauden tuska*. Espanjan suuret mystikot. Helsinki.
- Teinonen, Seppo A. 1985. *Rakkauden tieto*. Saksan ja Alankomaiden suuret mystikot. Helsinki.
- Tynni, Aale (toim. ja suom.) 1974. *Tuhat laulujen vuotta*. Valikoima länsimaista lyriikkaa. Porvoo.
- Utrio, Kaari 1984. *Eevan tyttäret*. Verona.

SUMMARY

Päivi Huuhtanen, Woman and Mysticism

The article makes three points. First, the author compares Christian male and female mystics showing their different roles in mysticism. She also argues that in many a case women were more courageous than men to explore new mystical directions and to find new kinds of mystical experiences.

The second point is the female mystics' expressions of their femininity. The author shows that even mystics who were bodily disfigured (for example, Hildegard of Bingen) were perfectly capable to embody, in a very practical way, the divine love and to radiate it in their environment.

Thirdly, the author pays attention to the fact that in the study of mysticism women have often been rather misunderstood objects; they have not been treated as independent subjects. This may be due to the fact that male mystics usually belonged to the clergy and had the possibility to express their experiences freely, to create something new. Women usually did not have these opportunities. They were not theorists but applied the existing tradition into practice. Thus female mystics created not so much dogmatics but formulated more deeply comprehensions concerning human experience. They also often gave advices to kings and rulers and carried on various kinds of caritative work.

Walter J. Kukkonen

Rajalla kasvoista kasvoihin*

Johdannoksi

Paavalin sydämellä olivat ihmisten väliset rajat, kun hän kirjoitti Kristukseen kastetuille ja Kristuksen päällensä pukeneille galatalaisille: »Ei ole tässä juutalaista eikä kreikkalaista, ei ole orjaa eikä vapaata, ei ole miestä eikä naista; sillä kaikki te olette yhtä Kristuksessa Jeesuksessa» (Gal. 3:28). Missä nämä rajat vallitsevat, siellä ei vielä tai enää olla »yhtä Kristuksessa Jeesuksessa.»

Ihmiset perustavat seurakuntia ja kirkkokuntia, joilla on tarkat rajansa. Luonnollisilla ihmisten välisillä rajoilla he ovat avuttomia, sillä nämä rajat syntyvät sydämissä ja Jumala yksin voi luoda puhtaan sydämen (Ps. 51:12). Jaakob kysyy: »Mistä tulevat taistelut ja mistä riidat teidän keskuudessanne? Eikö teidän himoistanne, jotka sotivat jäsenissänne?» (Jaak. 4:1). Sitten hän selittää: »Te avionrikkajat, ettekö tiedä, että maailman ystävyys on vihollisuutta Jumalaa vastaan? Joka siis tahtoo olla maailman ystävä, siitä tulee Jumalan vihollinen» (Jaak. 4:4).

Tässä ollaan perimmäisellä, Jumalan ja maailman välisellä rajalla; tästä on kysymys, kun puhutaan »ortodoksisuudesta ja protestanttisuudesta» hengellisenä ilmiönä. Puolustaessaan itseään juutalaisia syyttäjiään vastaan, jotka tahtoivat tappaa hänet, Paavali kuvasi Herralta saamaansa tehtävää ihmisten auttamisena tämän rajan yli: pakanat pimeydestä valkeuteen ja saatanan vallassa olevat Jumalan tykö (Apt. 26:18).

Kristus itse, elävänä Herrana, seisoo rajalla auttaakseen rajalla olevia rajan yli. Opetuslapsilleen, työtovereilleen, hän sanoo, »Te olette kuulleet sanotuksi: 'Rakasta lähimmäistäsi ja vihaa vihollistasi'. Mutta minä sanon teille: rakastakaa vihollisianne ja rukoilkaa niiden puolesta, jotka teitä vainoavat, että olisitte Isänne lapsia, joka on taivaassa; sillä hän antaa aurinkonsa koittaa niin pahoille kuin hyvällekin, ja antaa sataa niin väärille kuin vanhurskaillekin» (Matt. 5:43–45).

* Tämän vuosikirjan toimitus pyysi minulta kirjoitusta »protestanttisuudesta ja ortodoksisuudesta». Suomen-vierailuni aikana kesällä 1992 totesin, että tämä rajaongelma on aktuaalinen Suomessakin sekä luterilaisten että ortodoksien keskuudessa.

Täydellisenä taivaallisena isänä Jumala sulkee silmänsä pahojen ja hyvien, väärin ja vanhurskaiden väliseltä rajalta. Lapsiltaan hän odottaa samaa. Tästä on kysymys puhuttaessa ortodoksisuudesta ja protestanttisuudesta. Kun »oikeasta opista» muodostuu jumalallisen ilmoituksen tilalle astuva inhimillinen traditio, Jumalan Henki synnyttää »vastalauseen». Näin tapahtui Lutherin aikaisessa uskonpuhdistuksessa; näin myös Johann Arndtin tosi kristillisyydessä, Spenerin pietismissä, ja Suomen viime vuosisadan herätysliikkeissä. Martti Simojoki kirjoittaa: »Jumalan Henki vetää rajan auki Jumalan ja maailman välillä.» Jos Pyhä Henki vaikenee ja protestia ei synny, Kristus joutuu sanomaan asianomaisille: »Totisesti minä sanon teille: publikaanit ja portot menevät ennen teitä Jumalan valtakuntaan» (Matt. 21:31).

Rajan ylittäminen on ihmisjoukkojen liikkeellä ollessakin henkilökohtaisen ja sisäisen suhteen syntyminen kaikkien puolesta kuolleeseen ja uskovissa elävään Kristukseen. Rinnalleen Kristus ei hyväksy ketään eikä mitään: ei kirkkoa, ei kirjoituksia, ei oppia, ei sakramenteja, ei liturgiaa, ei moraalia, ei hurskautta, ei papistoa, ei vanhempia, ei perimätietoa, ei pyhiä, eipä omaa äitiäänkään. Hän varoittaa omiaan: »Mutta te älkää antako kutsua itseänne rabbiksi, sillä yksi on teidän opettajanne, ja te olette kaikki veljiä. Ja isäksenne älkää kutsuko ketään maan päällä, sillä yksi on teidän Isänne, hän, joka on taivaassa. Älkääkään antako kutsua itseänne mestareiksi, sillä yksi on teidän mestarinne, Kristus» (Matt. 23:8–10). Jos protestia ei synny, usko joko häviää tai siirtyy sydämeistä päähän.

Ennen kuin käyn kertomaan miten tämä valaisee aiheitamme, tahdon lyhyesti kertoa miten olen sen itse kokenut.

Rajalle, rajalla, ja rajan yli

Jo pienenä poikana pidin itseäni »aivan autuaana». Teologisessa korkeakoulussa tunsin tarvetta rohkaista itseäni: »Muista, että olet sovitettu ja kastettu!» Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen lehtiä, julkaisuja, ja kirjoja lukemalla minusta tuli oikeaoppinen hedbergiläinen.

Silloin tällöin olin sivuuttanut sisimmässäni olevan rajan ja todennut olevani syntinen. Sitten koitti päivä syyskuussa 1967, jolloin jouduin rajalla tilanteeseen, jossa ei riittänyt vähempi kuin rajan ylittäminen. Kysymys ei ollut synneistä, vaan synnistä, suhteesta Jumalaan.

Olin ollut teologian professorina seitsemäntoista vuotta. Oli kulunut viisi vuotta uuden luterilaisen kirkkokunnan (LCA) muodostumisesta, johon Suomi-synodimme oli liittynyt. Yhtyneiden kirkkojen neljä Chica-

gon alueella olevaa pappiskoulua olivat yhtyneet yhdeksi uudeksi kouluksi: *Lutheran School of Theology at Chicago*. Kesällä 1967 koulu oli muuttanut uuteen moderniin rakennukseen maailmankuulun Chicagon yliopiston alueelle.

Istuin työhuoneessani uudessa rakennuksessa viimeistelläkseni uuden lukukauden luentoja. En päässyt alkuunkaan. Voimakas alemmuuden tunne valtasi sieluni. Tuli mieleeni: jos se, mitä olimme maailmalle kuuluttaneet uuden kirkkomme uudessa rakennuksessa uudella paikalla olevasta uudesta koulustamme oli totta, mitä tehtävää minulla oli täällä? Istuin liikahtamatta lähes puoli tuntia pää käsieni varassa.

Vihdoin, kun en osannut muutakaan tehdä, avasin umpimähkään pöydälläni olevan Raamatun. Minulle 'annettiin' psalmi 80. Sen luettuani kaikuivat sielussani kolme kertaa lukemani sanat: »Jumala, saata meidät entisellemme, valista kasvosi, niin me autetuiksi tulemme» (jakeet 4, 8, 20). Sitten luin Matteuksen ensimmäisen luvun. Niin alkoi päivittäinen Raamatun lukeminen. Olin lähtenyt etsimään Jumalan kasvoja.

Seuraava vaihe etsinnässäni alkoi muutaman kuukauden kuluttua pappien päivillä, joilla olin luennoimassa. Viimeistä luentoani seuranneen keskustelun aikana yllätin itseni ja kuulijani esittämällä, että menisimme kirkkoon puhumaan Jumalalle; olimme jo riittävästi puhuneet Jumalasta.

Matkalta palattuani sain eräältä teologisen korkeakoulun eläkkeellä olevalta professorilta kirjeen, joka sisälsi kutsun hänen johtamilleen teologian professorien hengellisen elämän syventymispäiville. Tunsin sielussani, että kutsu tuli Herralta.

Charles Whiston opetti meille kaksi rukousta: päivittäinen antautuminen meidän puolestamme kuolleelle ja meissä elävälle Kristukselle sekä esirukouksen kaikkien niicen puolesta, jotka Jumala oli meille antanut, vihollistenkin.

Talvella 1969 dogmatiikan kurssin tunneista tuli pari kertaa rukoushetki. Taaskin Jumalasta ja Kristuksesta keskusteleminen muuttui Jumalalle Kristuksen nimessä puhumiseksi. Kurssin loputtua muutamat meistä päätimme kokoontua kevätlukukauden aikana viikottain pienenä ryhmänä keskustelemaan hengellisistä asioista ja rukoilemaan toistemme puolesta.

Ensimmäiseen kokoukseenme kutsuin hyvän ystäväni, koulumme taloudenhoitajan. Hän kertoi meille ongelmistaan; me kuuntelimme ja rukoulimme hänen puolestaan. Seuraavana päivänä hän hirttäytyi. Pohja putosi elämästäni. Jouduin aloittamaan Jumalan kasvojen etsinnän aivan alusta, mutta nyt luulin tietäväni, että ongelmani oli kommunikaatio, en osannut julistaa evankeliumia.

Näissä tunnelmissa olin noin kuukauden kuluttua Whistonin järjestämällä professorien hiljaisuuden retriitillä. Saimme tehtäväksemme hiljaisu-

deffa mietiskellä kolmea kysymystä: »Missä olet?» »Kenenkä te sanotte minun olevan?» ja »Mitä tahdotte, että minä teille tekisin?» Vastaukseni kirjoitin rukouksina päiväkirjaani. Halusin keskustella näistä asioista retriitillä olevien kanssa, mutta tilaisuutta siihen ei ollut. Löysin ulkopuolisen henkilön, jonka kanssa sain vaihtaa ajatuksia. Päätin, että päivittäinen parin tunnin hiljaisuus työhuoneessani riitti. Kun olen veljien ja siskojen kanssa, ei ole syytä olla hiljaa omissa ajatuksissaan.

Pian hiljaisuuden retriitin jälkeen sain tietää, että Reuel Howein johtama *Institute for Advanced Pastoral Studies* tarjosi teologian professoreille täyden stipendin kymmenen päivää kestävään konferenssiin, jonka aiheena oli kommunikaatio. Kommunikaatio oli minun ongelmani, ja olin saanut paljon Reuel Howen kirjsta *The Miracle of Dialogue*. Muutta mutkitta lähetin hakemukseni ja sain kuin sainkin stipendin.

Samassa bussissa matkalla konferenssiin oli eräs toinenkin pappismies, mutta mielestäni minulla oli häntä parempi matkatoveri, Ignace Leppin kirja *The Depths of the Soul*. Konferenssiin saapuneitten joukossa oli sisar Joan, mustaan ja valkoiseen puettu roomalaiskatolinen nunna. Minun tuli häntä sääli; ajattelin, mitähän hän luulee saavansa tästä papeille ja professoreille järjestetystä konferenssista?

Meidät jaettiin kahteen ryhmään. Ryhmässäni oli kahdeksan henkilöä, heidän joukossaan halveksimani nunna. Ensimmäinen tehtävämme oli laatia työohjelma. Odotin muutaman minuutin ja sitten ensimmäisenä esitin, että keskustelisimme evankeliumin julistamisesta. Huomautin, että olimme eri kirkkokunnista ja voisimme oppia toisiltamme.

Tuskin olin saanut sanat suustani, kun kaksi papeista ehdottomasti hylkäsi esitykseni ja, niin minusta tuntui, hyökkäsi kimppuuni. Koetin puolustaa esitystäni – ja itseäni. Olin vähällä jättää koko konferenssin, kun eräs ryhmämme jäsen, halveksimani sisar Joan, lausui: »Walter is more real than any of the rest of us. He is sharing himself.»

Muuta hän ei sanonut; muuta hänen ei tarvinnut sanoa. Hänen sanansa menivät perille. Voimakkaat tunteet valtasivat minut. Sisimmässäni syntyi vuoto, kyyneleet täyttivät silmäni ja valuivat poskilleni. Kuulin Jeesuksen huutavan kansanjoukolle: »Jos joku janoaa, niin tulkoon minun tyköni ja juokoon. Joka uskoo minuun, hänen sisimmästään on, niinkuin Raamattu sanoo, juokseva elävän veden virrat» (Joh. 17:37–38). Salista poistuessamme menin hyväntekijäni luo, panin käteni hänen olkapäälleen ja liikuttuneena kiitin häntä.

Varhain seuraavana aamuna herättyäni tyynyni oli märkä. Avasin Vanhan testamentini ja aloin lukea psalmia 69. Yht’äkkiä lukeminen muuttui sydämen rukoukseksi. Kyynelien läpi tuskin näin tekstiä. Kun tulin jakeeseen neljätoista, tiesin, että Jumala oli kuullut rukoukseni. Sanat muuttuivat lukiessani: »Minä rukoilin sinua, Herra. Tämä on minun otollinen hetki!

Jumala, sinä vastasit minulle! Onhan hyvyytesi suuri ja apusi varma. Sinä pelastit minut, etten vajonnut liejuun, sinä pelastit minut vihollisteni käsistä ja vetten syvyyksistä.»

Siirryin Uuden testamentin puolelle ja luin Johanneksen kertomuksen Jeesuksesta ja samarialaisesta naisesta. Jeesus pyysi juutalaisten halveksimalta naiselta vettä. Jumala oli käyttänyt minun halveksimaani roomalaiskatolista nunnaa antaakseen minulle elävää vettä.

Kun jälleen kokoontuimme ryhmänä, kerroin mitä oli tapahtunut ja lisäsin: »Nyt tiedän miten naisesta tuntuu kun hän synnyttää lapsen viidenkymmenen vuoden raskauden jälkeen!» Kaikki vaikenivat. Jäin yksin kokemuksineni.

Välitunnilla kysyin Reuel Howelta: »Kumpi on suurempi ihme, muuttaa vesi viiniksi tai professori ihmiseksi?» Hän vastasi empimättä: »Jälkimmäinen, sillä professori vastustaa voimakkaammin.»

En vielääkään ymmärtänyt mitä oli tapahtunut; sen vain tiesin, että se oli tapahtunut pienessä ryhmässä. Ryhmätyöstä tuli minulle tärkeä hengellisen elämän syventymisen työmuoto.

Kokemusta seurasi teologinen probleema: jos se mitä olin kokenut oli Jumalan hengestä – sitä en voinut kieltää – mitä yhteyttä oli sillä kasteeni kanssa? Selitys tuli pian: kasteessa minuun oli kylvetty uuden elämän siemen, joka viidenkymmenkahden vuoden perästä puhkesi uutena elämästä tajuntaani. Mieleeni tuli kuva sikiämisestä ja syntymisestä: kasteessa oli tapahtunut sikiäminen, nyt olin kokenut syntymisen. Kiitin Jumalaa tästä kuvasta. Luulin olevani ensimmäinen, joka oli tämän oivaltanut, kunnes jonkun päivän kuluttua luin Ludv. Wennerströmin kirjasta *Fredrik Gabriel Hedbergin Elämä ja Vaikutus*, että Hedberg »kasteessa tapahtuvan uuden syntymisen käsitti istutukseksi Herraan Jeesukseen Kristukseen. Joskus sanoi hän tätä uudesti syntymistä myöskin pyhäksi sikiämiseksi (niin esim. w. 1852 eräässä saarnassa kolminaisuuden päivänä, John. 3:1–15, »Kristillisissä Sanomissa» 1863, n:ro 2).»

En enää voinut pitää ajatusta keksimänäni; iloitsin, että Herra oli lähettänyt evankelisen liikkeen isän vahvistamaan sen sydämessäni. Minulle oli annettu oppi kasteesta, joka liittyi elävällä tavalla ajatukseen seurakunnasta pienenä ryhmänä, jossa Jumala jatkoi aloittamaansa työtä ihmisten sielun syvyyksissä.

Aloitin ryhmätyön oppilaittemme keskuudessa. Yritin koota opettajiakin pieniin ryhmiin onnistumatta. Dekaanin selitti, että opettajat eivät luottaneet toisiinsa. En vielääkään ymmärtänyt, mikä teki pienistä ryhmistä niin valtavan voiman lähteen. Jos Jumala tarvitsee pieniä ryhmiä lisätäkseen seurakuntaansa niitä, jotka pelastuvat, minkä tähden?

Tuli sitten tammikuu 1973. Olin kolmannen kerran samassa retriittikeskuksessa. Tällä kertaa konferenssin tarkoitus oli yhteyden rakentaminen

noin kuudenkymmenen eri paikkakunnilta tulleen henkilön välille. Taaskin kokoonnuimme pieniin ryhmiin. Kolmantena päivänä minut valtasi yksinäisyyden tunne. Vetäydyin joukosta, mutta aloin keskustella erään samoin eristäytyneen naisen kanssa, joka ehdotti, että liittyisimme lähellämme olevaan kuuden henkilön ryhmään.

Puhuin ryhmässä hyvin vähän, jos ollenkaan. Kun päivällisen aika alkoi lähestyä, päätimme lopettaa »ryhmäsyleilyllä»: pari henkilöä syleili toisiaan, toiset ympäröivät heidät ja sulkiivat heidät yhteiseen syleilyyn. Kun totesin, että meitä oli vain kaksi jäljellä sanoin naiselle, »Kait nyt on meidän vuoromme.» Hän vastasi: »En tarvitse sitä», mutta samassa hän astui eteeni syleilläkseen minua. Ennen kuin erkanimme sain häneltä suukon. Tämä vaikutti minuun samalla tavalla kuin sisar Joanin sanat yli kolme vuotta aikaisemmin.

Kun seuraavana aamuna aloin lukea Vanhaa testamenttia, jouduin pyhähtymään heti alkuun. Sydämeni valtasi voimakas tunne; silmäni täyttivät kyynelistä. Edessäni oli psalmi 69, jonka olin lukenut yli kolme vuotta aikaisemmin samassa paikassa samankaltaisessa konferenssissa samankaltaisen kokemuksen jälkeen! Tämä ei ollut pelkkä sattuma!

Saatuani psalmin rukoilluksi 'kuulin' sisimmässäni: »Kerro muille, mitä olet kokenut, kun kokoonnutte tänä sunnuntaiaamuna!» Arkailien jäin odottamaan sopivaa tilaisuutta, joka syntyi kun eräs mies esitti, että koska oli sunnuntai aloittaisimme kokoontumisemme lyhyellä hartaushetkellä. Syntyi hiljaisuus. Totesin, että hetkeni oli tullut. Pyysin puheenvuoroa ja kerroin kokemuksestani. Taas seurasi täydellinen hiljaisuus. Vasemmalla puolellani lattialla istuva naishenkilö kääntyi puoleeni ja syleili minua sanaa sanomatta. Hiljaisuuden jatkuessa esitin laulettavaksi kuusikymmentäluvulla laajalti tunnetun laulun »Amen, Amen, Amen». Laulua seurasi taas hiljaisuus. Vihdoin yksi toisensa jälkeen alkoi kertoa hyvin persoonallisista asioista. Lattialla istuvista muodostui toisiaan rakastava ja palveleva ryhmä, sanoisinko elävä seurakunta.

Palasin kotiin samoin tuntein kuin marraskuussa 1969. Minut oli nostettu taivaallisiin ja siunattu. Taas totesin, että se oli tapahtunut pienessä ryhmässä, mutta en ymmärtänyt miten tai miksi. Jonkun päivän kuluttua luin taasen psalmin 80. Sitä lukiessani päivä valkeni. Ymmärsin, tiesin, miten se oli tapahtunut, miten Jumala oli vastannut rukoukseen, jonka hän itse antoi minulle syyskuussa 1967: »Jumala, saata meitä entisellemme, valista kasvosi, niin me autetuksi tulemme.» Koko elämäni olin uskonut, että Jumala valaisee isälliset kasvonsa Pojassaan Jeesuksessa Kristuksessa. Äitini oli sadat kerrat siunannut minut iltaisin: »Herra kääntäköön kasvonsa sinun puoleesi ja antakoon sinulle rauhan.» Nyt olin saanut kokea, että Kristus kääntää kasvonsa meidän puoleemme uskoviensa joukossa ja heidän kauttaan. Olin saanut nähdä Hänen kasvonsa ympärilläni olevien

ihmisten, varsinkin naisten kasvoissa. Ja Kristuksen kasvoista oli loistanut Jumalan kasvot. Pappina ja professorina tiesin tämän. Mutta on kaksi eri asiaa oppineena tietää ja vaivaisena kokea.

Teologia ja psykologia kohtaavat toisensa

Kolmekymmentä vuotta sitten kolme suomalaista oli kirjeenvaihdossa »perimmäisten kysymysten äärellä». Eräissä kirjeessään Sigfrid Sirenus kysyi Rolf Arnkililta, mitä tämä ajatteli Carl G. Jungin kirjasta *Nykyhetki ja tulevaisuus*¹. Arnkil vastasi, että kirja oli vaikuttanut häneen aika tavalla. Arnkilin mukaan vain sisimmässämme saavutetut voitot ovat todellisia voittoja. Hän viittasi Jungin kysymykseen: »Tietääkö yksityinen ihminen, että juuri hän on vaa'ankieli?»

Arnkilille tutustuminen alitajunnan maailmoihin ja siellä piileviin tavatomiin voimiin muodosti uuden ajatusherätteen. Kuten Jung meille osoittaa, Arnkil selitti, uskottelemme helposti itsellemme, että paha personoituu jossakin aatesuunnassa tai henkilössä, vaikka pahuus istuu meidän jokaisen sisikunnassa. Hän päätti kirjeensä Sireniukselle: »Tähänastinen salatajunnan tutkimus haparoi vielä ensi askeleitaan, mutta siellä kulkee tie sitten kun huomataan järjen joutuneen umpikujaan. Ja sieltä löytyy myös voimia, joiden vapauttamista pidetään ihmeenä, mutta joita esim. Blumhardt – itse niiden käyttöön pystyvänä – piti kätöksässä olevina luonnonvoimina. Ja sieltä löytyy myös voimia – ja tätä pidän tärkeämpänä kuin edellistä – jotka auttavat muuttamaan ihmisen, ihmisluonnon.»

Näissä mietteissä olemme rajalla, jolle ihminen joutuu, kun Jumala herättää hänet. Luterilaiset ovat oppineet, että herätys tulee lain sanan kuulemisesta, jota sitten seuraa usko, joka puolestaan tulee Kristuksen sanan kuulemisen kautta. Sekä lain että Kristuksen sanan kuulemisesta on kysymys tämän artikkelin alussa lainaamassani Jeesuksen sanassa, joka asettaa vastakkain sen mitä opetuslapsille oli opetettu ja sen elävän sanan, jonka hän itse heille julisti. Se, mitä meille on opetettu, säilyy – jos säilyy – opinkappaleina, käskyinä, tai liturgiana, mutta se sana, jota tarvitsemme leivän lisäksi, lähtee Jumalan suusta ja puhuttelee omaatuntoa. Kun Raamatun sana alkaa elää ja ihmiset kuulevat sisimmässään sekä lain että

¹ Kyse on Jungin 1951 alkuaan saksaksi ilmestyneestä kirjoituksesta, joka ilmestyi Jungin koottujen teosten englanninkielisen laitoksen osassa 9, 2 (*Aion*, 1959) nimellä »The Undiscovered Self: Present and Future». Toim. huom.

evankeliumin äänen, syntyy protesti, jonka traditioihin takertuneet tuomitsevat kerettiläisyytensä.

Näissä asioissa voimme Arnkilin tavoin oppia enemmän Jungin näkemyksistä ja oivalluksista kuin teologiien spekulatioista. Jungin mukaan me Jumalan vetäminä joudumme rajalle, joka kulkee kollektiivisen tajunnan (maallisen yhteiskunnan) ja kollektiivisen alitajunnan (Jumalan valtakunnan) välistä. Toteamme, että tajallinen on täydellisesti riippuvainen alitajullisesta. Juuret kantavat puut. Ihminen ilman yhteyttä alitajuntaansa on juureton ja hedelmätön puu.

Syntyessään lapsi ei tunne tätä rajaa; hän tuntee olevansa kokonaisolentona kaiken olevaisen keskus ja herra. Hän itkee, ja koko maailma (äiti) rientää avuksi. Lapsi on aito; hänellä ei ole eikä hän voi sietää naamaria (*persona*). Naamarit syntyvät meidän pyrkiessämme olemaan ihmisten mieliksi säilyttääksemme asemamme (äidin rakkauden). Naamari kyllä auttaa meitä muiden palvelemisessa. Mutta maailma on paha ja ihmiset syntisiä. Ennen pitkää maailman kunniaa etsivä kadottaa uskonsa Jumalaan. Jeesus sanoo: »Kuinka te voisitte uskoa, te, jotka otatte vastaan kunniaa toinen toiseltanne, ettekä etsi sitä kunniaa, mikä tulee häneltä, joka yksin on Jumala?» (Joh. 5:44).

Voi käydä, että aikuiseksi tultuaan henkilöllä ei ole lainkaan omaa minää, ainoastaan naamari. Hän on vain pappi tai professori. Kun alkaa tuntua, että hän on kadottamassa naamariensa, että työ ei enää maistu tai työttömyys uhkaa, hän voi ahdistuksen keskellä lopettaa itsensä tai yrittää väkijuomien tai huumeiden avulla 'löytää' itsensä. Yrityksissään hän pettyy, sillä ongelma on katkennut yhteys alitajuntaan; luonnollinen minä on eksynyt hengellisestä Minästä, niin kuin tuhlaajapoika isästään.

Jung huomautti kerran papeille, että Jeesus ei kehottanut ihmisiä pysymään lapsen kaltaisina vaan tulemaan lapsen kaltaiseksi. Tajullisen elämän, jonka keskuksena ja isäntänä toimii tajallinen minä (*ego*), täytyy kehittyä miehuuden ikään voidakseen todeta alitajullisen puolensa ja ei-minänsä (*self*) uutena keskuksena ja isäntänä, jonka herruudessa on psyykeen kokonaisuus, sekä tajallinen että alitajallinen puoli.

Maailman puolella rajaa oleville nykyajan 'Ateenan miehille' Paavali julistaa, että Jumalan tahto ja tarkoitus kaikkiin nähden on, »että he etsisivät Jumalaa, jos ehkä voisivat hapuilemalla hänet löytää – hänet, joka kuitenkin ei ole kaukana yhdestäkään meistä; sillä hänessä me elämme ja liikumme ja olemme, niinkuin myös muutamat teidän runoilijoistanne ovat sanoneet: 'Sillä me olemme myös hänen sukuansa.' Koska me siis olemme Jumalan sukua, emme saa luulla, että jumaluus on samankaltainen kuin kulta tai hopea tai kivi, sellainen kuin inhimillisen taiteen ja ajatuksen kuvailema» (Apt. 17:26–29).

Uudestisyntyminen rajan toiselle puolelle pääsemisenä merkitsee luon-

nolliselle, lihalliselle minälle antautumista hengelliselle, Jumalan kuvaksi luodulle Minälle. Vanhan minän täytyy kuolla itselleen voidakseen tunnustaa Herrakseen hänen puolestaan kuolleen Kristuksen, joka tahtoo olla hänen uusi Minänsä. Muuta porttia perimmäisen rajan yli Jumalan valtakuntaan ei o.e.

Samoin kuin tajullisessa elämässä naamari palvelee ihmistä hänen suhteessaan kollektiiviseen tajulliseen, sisäiseen elämään nähden, samoin hän tarvitsee välittäjää, joka 'syntyy' hänen sisimmässään hengellisen herätyksen aikana.

Tästä on kysymys kun puhutaan alitajunnasta nousevista symboleista, jotka toimivat siltana rajan yli tai ovena rajan läpi. Missään tapauksessa rajaa ei saa poistaa tai unohtaa. Kun niin tapahtuu, asianomaisesta tulee mielisairas tai tyranni – tyrannit ovat mielisairaita. Rajan voi hävittää kieltämällä Jumalan tai maailman. Suuri enemmistö on nykyaikana hyljännyt Jumalan, nekin jotka yrittävät turvata jonkinlaiseen isiltä perittyyn Jumalan kuvaan (oppiin Jumalasta). Jeesus ei käskenyt opetuslapsiaan lähtemään maailmasta; hän rukoili Isäänsä varjelemaan heitä pahasta. Heidän paikkansa maailmassa on olla Herransa kanssa.

Rajalla oleva, siltana tai porttina toimiva symbolien symboli, sakramenttien sakramentti, on Jumalan ainokainen Poika. Symboli syntyy, kun alitajullinen yhdistyy tajulliseen; Jeesus Kristus sakramenttien sakramenttina on tosi Jumala ja tosi ihminen. Häneen uskova kokee hänet tienä Isän tykö, näkee hänet täynnä armoa ja totuutta, ja kuulee hänen henkeä ja elämää olevat sanansa elämäkseen.

Palaan psalmin 80 rukoukseen. Ei ole sattuma, että psalmista rukoilee kansansa eikä vain itsensä puolesta: »Jumala, saata *meidät* entisellemme, valista kasvosi, niin *me* autetuksi tulemme.» Pian loppuun kulunut vuosisata on ollut lännessä Sigmund Freudin ja individualismin vuosisata. Freud tunsi persoonallisen alitajunnan; Jung puolestaan oli kokenut, että ihmisolemukseen kuuluu myös kaikille yhteinen kollektiivinen alitajunta.

Kun yhteys kollektiiviseen alitajuntaan syntyy, ihminen vapautuu luonnollisesta itsekeskeisyydestään ja itsekkyydestään. Usko Jumalaan Kristuksen kautta synnyttää rakkautta ihmisiin. Näin syntyy seurakunta, joka on sekä Kristuksen ruumis että ruumis, jonka pää on Kristus.

Yhteydestään Kristukseen seurakunta jäsenineen saa sakramentaalisen luonteen ja tehtävän. Kristuksen omina heistä tulee kristuksia. Viinipuuna Kristus kantaa hedelmää oksiansa kautta. Kristus on maailman valo; samoin hänen omansa. He ovat hyvä siemen, jonka Ihmisen Poika kylvää maailman peltoon.

Seurakunnan sakramentaalinen luonne on läheisessä yhteydessä siihen, että Jumala luo ihmisen mieheksi ja naiseksi; ei yksinomaan siinä mielessä,

että on olemassa miehiä ja naisia vaan myös siinä mielessä, että jokaisella ihmisellä on miehinen ja naisellinen puoli. Lyhyesti, miehinen on ihmisen ulospäin kääntynyt, asioiden parissa askarteleva, antava puoli, naisellinen sisäänpäin kääntynyt ja ihmisiin kiintynyt vastaanottava puoli. Miehen pitää olla hyvissä väleissä naisellisen henkensä kanssa voidakseen antaa epätsekkäästi, ja naisen pitää olla kosketuksissa miehisen henkensä kanssa rohkeasti antaakseen sen mitä on saanut.

Kristuksen morsiamena, Jumalan vaimona, me olemme kaikki naisellisia: emme voi Jumalalle mitään antaa, ainoastaan ottaa vastaan, kun hän antaa. Jumalan valtakunnan sisäisten asioiden ollessa kysymyksessä miehet tarvitsevat naisten palvelua ja naiset miesten.

Tämän Jungin näkemyksen valossa käsitin naisten merkityksen hengellisessä elämässäni. Naiset ovat herättäneet henkeni toteamaan, että olen Jumalan lapsi; ja Jumalan Henki on lisännyt todistuksensa, että asia todella niin on. Miehenä olen itse puolestani saanut rakkauden apostolina palvella naisia samassa asiassa herättäen heidän miehisen henkensä ja rohkaisten heitä tarttumaan Kristukseen ja toteamaan, että Jumala on heidän isänsä. Näin heteroseksuaalisuus omalla tavallaan palvelee miehiä ja naisia perimmäisellä rajalla.

Elävän seurakunnan jäsenet rakastavat toisiaan, palvelevat toisiaan, ruokoilevat toistensa puolesta, kantavat toistensa kuormia, iloitsevat ja itkevät toistensa kanssa. Ja yhdessä kilvoittelevat käydäkseen ahtaasta portista rajan yli ja pysyäkseen kaidalla tiellä perille asti. Simojoki viittaa aamuvirren sanoihin »Suo mun jokaisessa nähdä kuva sun» ja jatkaa: »Jos voisimme nähdä toinen toisissamme Jumalan työtä, vaikka monien vikojen ja puutteitten alla, tottapa osaisimme silloin olla toinen toisillemme tosi avuksi.»

Oikea oppi ja protesti Suomessa

Katsellessani Vetelin evankeliumijuhlilla kirjapöydällä olleita englanninkielisiä kirjoja totesin, että valtaosa niistä oli Amerikan luterilaisen Missouri-synodin julkaisemia. Tuli mieleeni, että 1920-luvulla juuri Kansalliskirkon puheenjohtajaksi valittu Matti Viskari, Missouri-synodin kannattaja, syytti entistä puheenjohtajaa K. E. Salosta siitä, että tämä oli johtanut Kansalliskirkkoa Evankeliumiyhdistyksen 'vanavedessä'. Nyt Evankeliumiyhdistys kulkee Missouri-synodin vanavedessä. Evankeliumista on tullut opinkappale, jopa oppijärjestelmä kuten eräs Missouri-synodin puhe mies kerran kirjoitti: »Evankeliumiin kuuluvat kaikki opinkappaleet ja kaikki opinkappaleet seisovat tai kaatuvat vanhurskauttamisopin kanssa.»

Juhlapuheita kuunnellessani totesin, että Suomen evankeliset sanaa julistaessaan kiinnittävät kuulijoittensa huomion heidän mielestään kristinuskon keskeisimpiin oppeihin: koko maailman objektiivinen vanhurskauttaminen Kristuksen sovintotyössä ristillä, ihmisen uudestisyntyminen Jumalan lapseksi kasteessa, ja ihmisen subjektiivinen vanhurskauttaminen uskon kautta. Nämä ovat useiden Suomen luterilaisten sanoin piirretyt tärkeimmät ikonit.

Viime kesänä² lahjaksi saamieni kirjojen joukossa on Iisalmen Martti Salliselta saamani Aulis Zidbeckin *Ole vapaa vapaaksi ostettu lauma*, joka kertoo Juhani Raattamaasta opettajana ja sielunhoitajana. Minua puhutteli voimakkaasti Zidbeckin kertomus pian naimisiinmenonsa jälkeen vaimonsa kanssa käymistään keskusteluista. Hän kirjoittaa, että hän arkaili kertoa esikoisuuteen liittymisestään vaimolleen, jonka isoisa oli varoittanut seurakuntia »laestadiolaisvaarasta».

Keskusteluista vaimonsa kanssa hän kirjoittaa: »Ilta illan jälkeen me kaksi päivän töitten hiljennyttyä ja lasten nukahdettua kävimme keskenämme väittelyä ja hengellistä sotaa. Tämä väittely oli täysin hedelmätöntä, sillä me puhuimme koko ajan eri asioista. Minä puhuin opista, mikä ei kiinnostanut häntä. Vaimoni taas puhui ihmisistä, hänelle läheisistä ja rakkaista, tai sitten päinvastoin hänelle jostain syystä epämieluisista. Nämä henkilökohtaiset keskusteluaiheet eivät puolestaan lainkaan kiinnostaneet minua.»

Vaimonsa kuoleman jälkeen Zidbeck kertoo kokeneensa »tuskallisen kipeinä omantunnon syytökset siitä, että olin tuottanut hänelle usein surua ja mielipahaa.» Viisi vuotta myöhemmin hän vieraili Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistyksen työvaliokunnan jäsenten luona, jotka hän ensi hetkestä koki läheisinä veljinä, välittöminä, vapautuneina, ystävällisen hyväntahtoisina ja -tuullisina. Hän ilmoitti heille haluavansa päästä osalliseksi heidän ilostaan ja vapautuksestaan. Liikutetulla mielellä he siunasivat hänet; heidän välilleen solmiutuivat samalla hetkellä rakkauden siteet.

Kymmenien, Teuvo Laitilan minulle *Ortodoksia* -vuosikirjoista kopioiden kirjoitusten joukossa oli vuonna 1968 julkaistu artikkeli »Ikonimaalauksen mystiikasta». Artikkelissa Pentti Härkönen kertoo, että pyhät ikonit ilmaisevat näkymättömän hengen maailman näkyvässä muodossa. Niiden keskeinen asema ortodoksisessa hartaudenharjoituksessa johtuu siitä, että ne synnyttävät todellisen tunteen Jumalan läsnäolosta.

Näin ollen, Härkönen jatkaa, »ikonit ovat maalattuina kuvina julkituotua

²) Tarkoittaa kesää 1992. Toim. huom.

evankeliumia kun taas pyhä evankeliumi on tässä merkityksessä sanojen avulla maalattu Kristuksen ikoni. Ortodoksisen uskomme mukaan ikoni on paikka, missä Kristus on arnessa läsnäolevana.»

Käytännön seuraus tästä opista on, että »ortodoksi rukoilee Kristuksen ikonin edessä kuin Kristuksen itsensä edessä.» Tämän hartaudenharjoituksen takana on oppi ikonin pyhittämisestä. »Pyhitys- eli siunaustoimituksen aikana tapahtuu, että ikoni salatulla tavalla tulee pysyväisesti osalliseksi täynnä armoa olevasta Jumalan läsnäolosta, mutta myös, että siitä lähtien se on mahdollinen antamaan tätä osallisuutta sen edessä hartaudella rukouleville.»

Tällaiset kuvat suomalaisesta spiritualiteetista mielessäni pysähdyin miettimään sitä kirkkohistoriallista kontekstia, joka omalla tavallaan valaisee niitä. Hengelliset liikkeet Suomessa syntyivät protesteina kuivaa ja kylmää kirkollista oikeaoppisuutta vastaan, joka oli kadottanut Raamatun kuvan Jumalasta Kristuksessa sieluja puhdistavana ja elämää antavana Herrana.

Ortodoksinen kirkko on vuosisatoja ratsastanut ikoneilla sen perusteella, mitä heidän kirkkoisänsä olivat opettaneet. Heilläkin siis on omat Hedberginsä ja Laestadiuksensa. Mieleeni tuli kuva puusta, joka makaa vaakasuorana maassa, juuret menneisyydessä ja hedelmää kantavat oksat jossain tulevaisuudessa. Menneitä muistellessa rukoillaan ja odotetaan, että Herran Henki jälleen herättäisi ja uudistaisi kirkkonsa. Mieleeni tuli lapsena lukevani kertomus Itätuulesta, joka illalla kotiin palattuaan kertoi matkalla nähneensä kummallisia asioita, niiden joukossa kanan, joka oli kuollut nälkään jyväsäkin ääressä.

Ajattelin, onko sekä luterilaisten että ortodoksien keskuudessa langettu kuvien palvontaan. Ortodoksit julistavat arkailematta ja puolustelematta koko maailmalle, että ikonit, tarkkojen sääntöjen mukaan maalatut kuvat Jeesuksesta, hänen äidistään, apostoleistaan ja pyhistä ihmisistä kuuluvat ortodoksiseen hartaudenharjoitukseen. Luterilaiset tekevät samoin, mutta heidän kuvansa ovat sanoin piirrettyjä opinkappaleita.

Teoriassa molemmat tunnustavat, että heidän käyttämiensä kuvien tehtävä on kiinnittää katsojien ja kuulijoiden huomio henkilöihin, joihin kuvat, niin kuin Johannes Kastajan sormi, viittaavat, ennen kaikkea Kristukseen. Nykyisissä olosuhteissa tämä tapahtuu harvoin, sillä kokemattomina monet eivät ymmärrä miten ja minkälaisissa olosuhteissa tai tilanteissa näin voi tapahtua. Pohjimmaisina syy on kuitenkin se pelkoa synnyttävä aavistus, että »hirmuista on langeta elävän Jumalan käsiin» (Hebr. 10:31). Yhtä hirmuista on langeta elävän omantunnon käsiin.

Ihmisen järjellisen minän ei ole helppoa kääntyä kontrollissa olevista ulkonaisista asioista (ikoneista ja opinkappaleista) hengellisiin sisäisen Minän asioihin (synti, armo, anteeksiantamus, rakkaus, rauha, ilo). Monet

yrittävät ja pettyvät, koska eivät tunne »kirjoituksia eivätkä Jumalan voimaa.»

Kaikille oikeaoppisille on yhteistä se tauti, jota Jeesuksen aikaiset kirjanoppineet ja fariseukset potivat. Siitä kärsiville Jeesuksen täytyi sanoa: »Te tutkitte kirjoituksia, sillä teillä on mielestänne niissä iankaikkinen elämä, ja ne juuri todistavat minusta; ja te ette tahdo tulla minun tyköni, että saisitte elämän» (Joh. 5:39). Amerikan luterilaisen kirkkomme Raamattu tutuksi -ohjelman nimeksi annettiin »Search» (tutkikaa). Monet oppivat Raamatun melkein, niin kuin meillä sanotaan, »by heart» (= ulkoa). Harvat saavat kokea ja todeta, että kaiken sanan tutkimisen ja saarnaamisen tarkoitus on »kihlata ihmisiä Kristukselle». Raamattu päässä ei koskaan voi korvata Kristusta sydämessä. Raamattu päässä synnyttää rajoja, joilla taistellaan; Kristus sydämessä poistaa rajat ja antaa rauhansa.

Lopuksi

Koko maailma, Amerikka ja Suomi mukaan luettuina, on joutunut kriisiin, josta sen pelastavat ihmisten sisästä vuotavat elävän veden virrat. Venäjän ja monen muun kansan edessä on tehtävä, jonka ääressä amerikkalaiset ja suomalaiset ovat askarrelleet ja taistelleet vuosikymmeniä. Maailman kansat tarvitsevat valveutuneita, itsenäisesti ajattelevia ja vastuunsa tuntevia kansalaisia. Ilman heitä on turhaa puhua demokratiasta ja vapaista markkinoista. Taistelu alkoholia ja huumeita vastaan on turhaa. Inhimillisillä arvoilla, perhe-arvot mukaan luettuna, ei pitkälle päästä. Me asumme Jumalan luomassa maailmassa, jonka ihmiset ovat Jumalan kuviksi luodut. Tälle totuudelle emme mitään voi. Kieltää sen voimme niin kuin Jumalankin, mutta tilannetta se ei muuta.

Jos kirkkoina olemme huolissamme maailman tilanteesta, sen rajoista ja rajoilla riehuvista surullisista sodista, muistakaamme, että ihmisten täytyy uudestisyntyä. Äidin kohtuun palaaminen ei ole mahdollista; liha ja veri eivät saa aikaan uutta. Jeesuksen lihaksi tuleminen tarkoitus oli ja on, että olisi olemassa kohtu, jossa sikiäminen ja uudestisyntyminen voi tapahtua. Kristuksen morsian, häneen uskoviensa yhteys kaikista kirkollisista ja muistakin rajoista huolimatta on se 'hengellinen äiti', joka synnyttää lapsia Jumalalle. Tämän äidin löydämme, kun löydämme Kristuksen elävänä Herrana hänen omissaan ja heidän keskellään: kaksi tai kolme riittää.

Kristillisen spirituaaliteetin sisältöä ja tarkoitusta tuskin voidaan selvemmin ja yksinkertaisemmin kuvata kuin apostoli Paavali Efesolaiskirjeen eräässä rikkaassa vaikka pitkässä lauseessa: »Sentähden minä notkistan

polveni Isän edessä, josta kaikki, millä isä on, taivaassa ja maan päällä, saa nimensä, että hän kirkkautensa runsauden mukaisesti antaisi teidän, sisällisen ihmisenne puolesta, voimassa vahvistua hänen Henkensä kautta ja Kristuksen asua uskon kautta teidän sydämissänne, niin että te, rakkauteen juurtuneina ja perustuneina, voisitte kaikkien pyhien kanssa käsittää, mikä leveys ja pituus ja korkeus ja syvyys on, ja oppia tuntemaan Kristuksen rakkauden, joka on kaikkea tietoa ylempänä; että tulisitte täyteen Jumalan kaikkea täyteyttä» (Ef. 3:14–19).

Kirkkojen piispat ja papit, isät ja pyhät, teologit ja muut palvelijat, joille ei ole vierasta taivaallisen Isän eteen polvistuminen, näkevät ja tuntevat saaneensa Jumalalta kutsumuksen »tehdä pyhät täysin valmiiksi palveluksen työhön, Kristuksen ruumiin rakentamiseen, kunnes me kaikki pääsemme yhteyteen uskossa ja Jumalan Pojan tuntemisessa, täyteen miehuuteen, Kristuksen täyteen täyden iän määrään, ettemme enää olisi alaikäisiä, jotka ajelehtivat ja joita viskellään kaikissa opin tuulissa ja ihmisten arpapellissä ja eksytyksien kavalissa juonissa; vaan että me, totuutta noudattaen rakkaudessa, kaikin tavoin kasvaisimme häneen, joka on pää, Kristus, josta koko ruumis, yhteen liitettynä ja koossa pysyen jokaisen jänteensä avulla, kasaa rakentuakseen rakkaudessa sen voiman määrän mukaan, mikä kullakin osalla on» (Ef. 4:12–16).

Vähempi ei auta, enempi ei tarvita kuin että jätämme oikeaoppisuuteen takertumisemme ja seuraamme sisimmästämme nousevaa protestia, joka liittyy jokapäiväiseen vanhan kuolemiseen ja uuden ylösnousemiseen, ja että annamme armonvälikkappalten olla välikappaleita päästäksemme rajan yli Hänen tykönsä ja yhteyteensä, joka on täynnä armoa ja totuutta. Hänen ruumiinsa jäsenenä, toisiamme rakastaen ja Häneltä saamillamme lahjoilla toisiamme palvellen muodostamme sen hengellisen rakennuksen, jossa Hänen henkensä asuu. Vaikeudessa vaeltaen saamme kokea sen yhteyden, jossa Hänen verensä puhdistaa kaikesta synnistä.

Tämä armon ja totuuden elävä henkilökohtainen kokeminen pyhien yhteydessä on kristillisyyden keskus ja voimanlähde. Elävää Jumalaa palvelevat tekevät sen hengessä ja totuudessa, hänen yhteydessään, jonka sanat ovat »henki ja totuus.»

Erään Rakel Liehun runon sanoin:
 »Todellinen kuva Jumalasta
 voidaan tehdä vain käsin:
 palvelemalla.

Päivällä näet auringon ja yöllä:
 se loistaa rosoista tähdissä.
 Kerran näet kasvoista kasvoihin.
 Nyt, pimeässä, valo loistakoon meistä.»

SUMMARY

Walter J. Kukkonen, *On the Boundary Face to Face*.

In the light of the current international political situation and on the basis of his own spiritual journey, the author calls attention to the need for relating all human boundaries to the ultimate boundary between God and the world. The only available passage from the side of the world to the side of God, from the power of Satan to the Kingdom of God, is Jesus Christ, whom God sent precisely for the purpose of reconciling the two parties: God and the world. As the Symbol of symbols, Christ is the door of the sheep: as the supreme sacrifice he is also the sacrament of origin. Since the boundary between God and the world is an internal one, experienced by individuals in their souls, the crossing of the boundary also takes place within. This signifies the establishment of the "Christ for us" as the "Christ in us", the new Center of life and power for living. Having the peace that Christ gives, believers become peace-makers in the world. The function of icons and doctrines-as-icons is to point away from themselves to Him whom they portray. In doing so they also empower believers in Christ to function not only as Christ's own but as "little Christs" in mutual ministry and in ministry in the world.

Matti Kotiranta

Luonnollinen laki ortodoksisessa teologiassa

Stanley S. Harakasin teoria ortodoksisen etiikan hahmotelmaksi

Johdannoksi

Tarkoitukseni on seuraavassa tarkastella Bostonin Pyhän Ristin kreikkalais-ortodoksisen seminaarin¹ etiikan professorin Stanley S. Harakasin vuonna 1983 ilmestynyttä ja sittemmin runsaasti huomiota herättänyttä kirjaa *Toward Transfigured Life*.² Tässä ohjelmallisessa teoksessaan Harakas pyrkii esittämään uuden tavan analysoida ortodoksista etiikkaa luonnollisesta laista ja sen keskeisimmästä eksplikaatiosta ns. Kultaisesta säännöstä käsin. Harakasin teoksessaan esittämä luonnollisen lain tulkinta on ekumeenisesti sikäli erityisen merkittävä ja ajankohtainen, että se avaa sellaisen 'kadoksissa olleen' yleishorisontin, jossa on mahdollista tarkastella käsitystä Jumalan laista yhtäältä ortodoksisen ja toisaalta luterilaisen perinteen pohjalta ilman että kummankaan perinteen teologiset ominaispiirteet hämärtyisivät.

Usein on esitetty, että ortodoksinen pelastusoppi tulkitsee keskeisiä kristillisiä käsitteitä yksinomaan kreikkalais-platonilaisen ontologian avulla, jolle on *olennaista hengellisen ja fyysisen oikea suhde* eikä niinkään ihmisen oikea persoonallinen suhde Jumalaan ja lähimmäiseen.³ Tämän peruslähdekohdan on nähty implikoivan jo sen, ettei lakikäsitteillä – ja ns. lain ja evankeliumin dialektiikalla – ole sijaa ortodoksisessa antropologiassa ja hamartologiassa.⁴

Seuraavassa pyritään Stanley Harakasin esittämän luonnollisen lain teorian pohjalta osoittamaan, ettei luonnollisen lain problematiikka ole vain luterilaisen teologian tarkkaan varjeltu aarre, vaan myös ortodoksista teologiaa on mahdollista lähestyä luonnollisesta laista käsin. Samalla yritetään etsiä näkökohtia, jotka tarjoaisivat kummallekin perinteelle mahdollisuuden ymmärtää paremmin toistensa käsityksiä luonnollisesta laista ja ns.

Kultaisesta säännöstä, ja jossa edellä esitetty varsin kategorinen väite luterilaisen ja ortodoksisen ontologiciden keskinäisestä eroavuudesta jää taka-alle. Edelleen pyritään löytämään Harakasin esityksestä sellainen kokonaishorisontti, joka huolimatta ortodoksisen ja luterilaisen tradition erilaisista teologisista lähtökohdista tekee luonnollisen lain tulkinnassa esiin nousevat erot ja yhtäläisyydet ymmärrettäväksi.

1. Luonnollinen laki Harakasin eettisen ajattelun lähtökohtana

Harakasin etiikan lähtökohdat ovat hänen luonnollisen lain tulkinnassaan. Puhuessaan luonnollisesta laista Harakas ottaa käsitystensä pohjaksi ajatuksen, että yleisessä katsannossa laille on osoitettavissa objektiivisesti legitimoitu pysyvä ja muuttumaton järjestys (order), koska laki on aina perustavalla tavalla normatiivinen ja kaikkia yhtäläisesti koskettava.⁵ Esimerkkinä tällaisesta lain säännönmukaisuudesta Harakas mainitsee »*luonnon lain*» (esim. gravitaatiolaki) eli »*tieteellisen lain*», joka on luonteeltaan välttämätön (necessary) ja toistettavissa.⁶ Tieteellisen lain vastakohtaksi, eräänlaiseksi lain toiseksi perustyyppiksi, Harakas asettaa *moraalilain*, joka perustuu ihmisen vapauteen.⁷ Tieteellisestä laista moraalilain erottaa erityisesti se, että se voidaan täyttää tai jättää täyttämättä. Niinpä moraalilaki on Harakasin mielenkiinnon ensisijainen kohde juuri siihen sisältyvän valinnan mahdollisuuden vuoksi.⁸

On kuitenkin huomattava, että vaikka Harakas asettaa moraalilain tunto-merkiksi, että se voidaan »täyttää tai jättää täyttämättä», hän ei – toisin kuten tästä lausumasta olisi luontevaa päätellä – tarkoita tällä moraalista harkintaa ja moraalisesti perusteltua valintaa, jonka takana olisi jonkin konkreettisen tilanteen ratkaiseminen yleisten justifioitavien periaatteiden pohjalta.⁹ Niinpä valinnan käsite on Harakasin etiikan teoriassa viime kädessä valintaa absoluuttisen ja objektiivisen hyvän, trinitaarisen Jumalan ja ihmisen itsensä välillä.¹⁰ Jumalan pitäminen absoluuttisena hyvänä on klassisen luonnonoikeusteorian mukaista ja se edellyttää, että kaikki ihmiset *tavoittelevat* objektiivista hyvää, Jumalaa, korkeimpana päämääränä.¹¹ Harakas pysyy siis etiikassaan klassisen luonnonoikeusteorian linjoilla, eikä hän ota moraalisen harkinnan metodiksi *kriittistä ajattelua*¹² (joka etenisi rationaalisesti siinä mielessä, että se pyrkisi löytämään vastauksen moraalisen toiminnan lopputulokseen annettujen faktojen varassa). Hän rakentaa myös johdonmukaisesti klassisen filosofian ja teologian 'hyvä'-käsitteelle,¹³ jonka pohjana on erityinen moraalinen havaintokyky

tai intuitio. Harakas kirjoittaa: »... itäinen ortodoksinen positio myöntää todeksi, että inhimillinen hyvä on mitä läheisimmässä suhteessa jumalalliseen 'objektiiviseen' hyvään, koska ihmisyyden ei ole ainoastaan luotu Jumalan (ainoan absoluuttisen hyvän) kuvaksi vaan se on myös tarkoitettu tulemaan – sen pitää tulla – 'Jumalan kaltaiseksi', jotta se saavuttaisi ja realisoisi todellisen ja täyden ihmisyyden, so. jumalallistumisen.»¹⁴ Jumalallistumisen päämäärän saavuttaminen edellyttää puolestaan Harakasin mukaan kaikille ihmisille yhteistä ja yleispätevää moraalilakia, jota on mahdollista noudattaa. Niinpä hänen eettisen teorian varsinaiseksi kysymykseksi nouseekin *probleemi, miten teoria moraalilaista jäsentyy ortodoksisen teologiaan?*

Etsiessään perusteluja luonnolliselle (kaikkia ihmisiä yhtäläisesti koskettavalle) moraalilaille, Harakas pyrkii legitimoimaan Raamatusta ja patrististen isien opetuksesta¹⁵ luonnonoikeus-ajattelunsa perustan. Raamatullisia argumentteja esittäessään hän viittaa patristiikassa ja keskiajalla yleisesti käytettyyn luonnonoikeudelliseen perusteluun, Roomalaiskirjeen 2. luvun jakeisiin 14–15, joiden mukaan »pakanat joilla ei ole lakia, luonnostaan tekevät, mitä laki vaatii», koska »lain teot ovat kirjoitetut heidän sydämiinsä».¹⁶ Näin eivät edes pakanat voi millään kieltää luonnollisen lain legitimiisyyttä eivätkä puolustautua sen velvoitteita vastaan.

Tarkastellessaan luonnollisen olemuksen ortodoksinen *opetuksen* näkökulmasta Harakas hahmottaa luonnollista lakia yhtäältä suhteessa dekalogiin ja toisaalta suhteessa evankeliumeihin. On mielenkiintoista havaita, että tässä Harakas yhtyy pitkälti skandinaavisen Luther-tutkimuksen (esim. Olsson, Haikola) korostukseen, että luonnollinen laki on rationaalinen. Se on kaikissa ihmisissä olemassa ja sellaisena se perustuu ihmisen luontoon.¹⁷ Luonnollisen lain rationaalisesta luonteesta Roomalaiskirjeen 2:14–15 valossa Harakas toteaaakin: »Luonnollinen laki on kaikille ihmisille (persoonille) ominainen luonnonlahja, se on »ymmärryksen (mind) laki», josta käsin luonnollisen lain positio järjessä (in reason) voidaan perustellusti johtaa.»¹⁸ Rationaalisuuden lisäksi Harakas liittyy luonnollisen lain sisältöön viisi muuta implikaatiota.¹⁹

1. Luonnollinen laki on universaali, koska se on läsnä kaikissa ihmisissä (tark. persoonissa).
2. Luonnollinen laki antaa inhimillisille olennoille todellisen tiedon moraalilaista kuten Mooseksen laki antoi moraalisen tiedon juutalaisille. Tästä johtuen myöhemmät kirjoittajat saattoivat helposti *yhtäläistää luonnollisen lain sisällön Mooseksen lain ytimen, dekalogin, kanssa.*
3. Ihmisillä on kyky täyttää [luonnollinen] laki, mutta tuo kyky on synnin seurauksena vakavasti »synnin lain» kahlitsema. Se ilmeni ihmisen *tietoisena* (willful) torjuntana tuntea Jumala [käskyjen kautta²⁰]. Tätä kykyä on välttämättä pidettävä langenneen ihmisen aktuaalisena kykynä

- eikä ainoastaan »teoreettisena periaattina», sillä muutoinhan Pyhän Paavalin perustelu *tietoisesta tottelemattomuudesta* ei olisi perusteltu.
4. Tietoisuus [laista] on merkki tai osoitus siitä, että jopa langenneessa ihmisessä tieto luonnollisesta moraalilaista ei ole tuhoutunut ja että se on vielä osa ihmisyyttämme.
 5. Tämä tieto [luonnollisesta laista] ei ole teoreettista tietoa; sillä on yhteensitova luonne. Persoonat ovat vastuullisia sille [luonnolliselle laille] ja tietävät, että tottelemattomuus johtaa rangaistukseen.

2. Luonnollisen lain suhde dekalogiin

Luonnollisen lain suhteesta dekalogiin Harakas sanoo kokoavasti, että *luonnollinen laki on dekalogin kanssa yhtäpitävä*²¹. Hän toteaa patristisessä traditiossa vallitsevan laajan konsensuksen samastaa luonnollisen lain sisältö kymmenen käskyn kanssa.²² Idän kirkon isistä ensimmäisenä *Irenaeus* (n. 130–200) sittemmin *Klemens Aleksandrialainen* (155–220) ja *Origenes* (185–254) ymmärsivät Jumalan antaman luonnollisen lain koskettavan kaikkia ihmisiä ja sellaisena olevan yhtenevä dekalogin sisällön kanssa.²³ Irenaeus varoo kuitenkin Harakasin mukaan erottamasta dekalogin moraalilakia Vanhan testamentin kulttilaista.²⁴ Vasta *Tertullianus* (160–220) eksplikoi selkeästi luonnollisen lain ja dekalogin välisen yhteyden tekemällä eron luonnollisen moraalilain – joka »ymmärrettiin kokemuksellisesti» – ja Mooseksen lain – »joka oli kirjoitettu kivitauluihin» – välillä.²⁵ *Johannes Khrysostomoksen* (350–407) myötä mainitusta distinktiosta tulee Harakasin mukaan luovuttamaton osa idän kirkon etiikan perinnettä.²⁶

Samalla kun Harakas sanoo luonnollisen lain olevan yhtenevä dekalogin kanssa, hän kiinnittää erityistä huomiota luonnollisen lain sisällön ongelmallisuuteen ja viittaa siihen roomalaiskatoliseen perinteeseen, jossa synnytyyden säännöstely on tuomittu luonnollisen lain perusteella.²⁷ Vaikka Harakas toteaa luonnollisen lain sisällön olevan keskustelussa ongelmallinen, hän määrittelee sen sisällön »oikeudeksi» (justice; fairplay). *Kullekin täytyy tasapuolisesti antaa se, mikä hänelle kuuluu.*²⁸ Tässä Harakas siis yhtäältä liittyy aristoteliseen perinteeseen. Toisaalta hän poikkeaa aristotelisestä perinteestä – kuten jo todettiin – erottamalla toisistaan luonnon lain ja moraalilain. Luonnollinen laki ei ole objektiivinen kuten Aristoteleellä, vaan siihen kuuluu vastuu; luonnollisen laki puhuttelee ihmistä vastuunalaisena.²⁹ Näin Harakas itse asiassa torjuu aristoteelisen ajatuksen, että kullakin oliolla olisi oma olemuksensa, jota se pyrkii toteuttamaan.³⁰

3. Luonnollinen laki Kultaisena ja Hopeisena sääntönä

Harakasin mukaan luonnonoikeudellinen idea voidaan selvimmin pukeana. Kultaisen säännön muotoon. Kultaisella säännöllä on tutkimuksessa ymmärretty olevan kaksi perusmuotoa: »Älä tee toisille sitä, mitä et toivo toisten tekevän sinulle» (Tobias 4,16) ja »Kaikki mitä toivot toisten tekevän sinulle, tee sinä samoin heille» (Matt. 7:12; Luuk. 6:31). Edellistä on usein kutsuttu negatiiviseksi ja jälkimmäistä positiiviseksi Kultaiseksi säännöksi.³¹ Mainitut läntisessä tutkimuksessa käytetyt Kultaisen säännön aspektit Harakas korvaa erottelulla *Kultaiseen sääntöön* (= positiivinen Kultainen sääntö) ja *Hopeiseen sääntöön* (=negatiivinen Kultainen sääntö). Harakas sanookin, että luonnonoikeudellinen ajattelu voidaan ilmaista yhtäältä Kultaisen säännön ja toisaalta Hopeisen säännön (Silver Rule) avulla. Näistä ensiksi mainittu – Kultainen sääntö – voidaan ilmaista kehotuksena: tee lähimmäisesellesi se, mitä toivot itsellesi tehtävän. Hopeinen sääntö ilmaisee saman asian puolestaan negaation avulla, kun siinä todetaan: älä tee lähimmäisesellesi sitä, mitä et toivo tehtävän itsellesi.³²

Kultaisen sääntö luonnollisen lain eksplikaationa vaatii ihmiseltä Harakasin mukaan sekä ulkonaisia hyviä tekoja että sisäisesti puhdasta mieltä (mind) ja tietoisuutta (conscience).³³ Tällöin hän lähtee siitä, että kymmenen käskyä opettavat samaa kuin luonnollinen laki eli Kultainen sääntö ja vahvistavat luonnollisen lain sisällön.³⁴ Näin ollen lain varsinainen sisältö on ymmärrettävä toisen sijaan asettumisen ajatuksesta käsin. Harakas ei kuitenkaan Lutherin tavoin tee eroa lain (käskyjen) sisäisen ja ulkonaisen noudattamisen välillä.³⁵ Toisin sanoen hänen pohdintansa keskukseksi ei missään nouse ajatus, että lakia on mahdollista lähimmäissuhteessa noudattaa ulkonaisesti (iustitia civilis)³⁶ ilman että sisäinen ihminen suostuisi sen vaatimuksiin. Tästä johtuen myös ajatus kahdesta hallintavalasta eli regimentistä on lähtökohdissaan jo Harakasilta täysin vieras. Onkin todettava, että tässä hän liittyy ortodoksiseen perinteeseen, jossa antropologian kosmisesta ja holistisesta luonteesta johtuen yhteiskuntaetiikka ei ole irrotettu uskosta omalakisiksi alueeksi. Harakas toteaa eksplisiittisesti, ettei ortodoksinen traditio ole koskaan pitänyt luonnollisen lain yhteiskunnallista opetusta autonomisena. Etiikka puhuu hänen mukaansa aina kokonaisen kristillisen elämän dimensiosta.³⁷ Harakasin mukaan *kultainen sääntö on sekä ulkonainen että sisäinen moraalilaki, joka on täytettävissä: se on pätevä moraaliohje, jota voidaan periaatteessa noudattaa*.³⁸ Harakas kirjoittaa: »Yksi niistä asioista, jotka Luoja teki, on että hän istutti ihmisiin moraalilain havaintokyvyn. Luodessaan ihmisen, Jumala antoi hänelle luonnollisen tiedon hyvästä ja pahasta. Sellainen *tieto koostuu uskosta*

*Jumalaan, hänen tottelemisestaan ja hänen käskyjensä pitämisestä – tämä on ihmisen elämä».*³⁹

Ero Lutherin kultaisen säännön uskonnolliseen tulkintaan tulee esille siis siinä, että Harakas *ei pidä lain täyttämistä mahdottomana*.⁴⁰ Juuri tässä kohdassa voidaan nähdä selvin ero luterilaiseen perinteeseen. Lutherin mukaan lakia tosin voidaan noudattaa ja toteuttaa ulkoisesti ns. »lain yhteiskunnallisessa käytössä» (usus civilis),⁴¹ mutta uskonnollisessa mielessä sen täyttäminen on mahdotonta, koska laki vaatii ehdotonta luottamusta Jumalaan ja rajatonta rakkautta lähimmäiseen,⁴² joka toteutuu vain *uskossa* Kristukseen. Lutherin mukaan lankeemuksen jälkeen ihmisen on näet mahdollista tehdä ulkonaisesti Kultaisen säännön vaatimia tekoja, mutta sisäinen ihminen ei kykene antamaan itseään kokonaan Jumalan ja lähimmäisen palvelukseen. Koska Kultaisen säännön vaatimus on sellainen, jota ihminen *ei kykene itse sisäisesti täyttämään*, lain syyttävä – ns. »teologinen tehtävä»⁴³ on osoittaa ihmisen kaikinpuolinen mahdottomuus noudattaa lakia ja ajaa häntä uskossa läsnäolevan Kristuksen luo; Kristuksen, joka ei käske ihmistä tekemään määrättyjä tekoja ja jättämään joitain tekemättä, vaan olemaan kaikilla kyvyillä ja lahjoilla lähimmäisen palveluksessa.⁴⁴

Kun Harakas sanoo Kultaisen säännön moraalisen merkityksen koskevan lähimmäissuhdetta, hän *ei* Lutherin tavoin *ymmärrä sitä koko jumalallisen lain sisältönä, so. uskona ja rakkautena, joka on identtinen luonnollisen lain ja Vuorisaarnan kanssa* (Luther: luonnollinen laki = dekalogi = Kultainen sääntö = Vuorisaarna).⁴⁵ Tässä korostuksessaan Harakas liittyy kiinteästi ortodoksiseen tulkintaperinteeseen, jossa *Vuorisaarnan* on ymmärretty olevan *enemmän kuin dekalogi*,⁴⁶ koska Vuorisaarna on evankeliumia, jossa ei ole pohjana luonnollinen moraalilaki, vaan Kristuksen käskyt (Harakas: luonnollinen laki = dekalogi = Kultainen sääntö ≠ Vuorisaarna). Näin Kultainen sääntö on ikään kuin moraalilain alempi aste, jonka päälle tulevat Jeesuksen Vuorisaarnassa asettamat käskyt.⁴⁷ Niinpä Harakasin teologiassa käsky rakastaa lähimmäistä niin kuin itseä ja Kultainen sääntö tarkoittavat sisällöllisesti samaa, mutta käsky rakastaa Jumalaa yli kaiken vaatii puolestaan itsensä antavaa agape-rakkautta, joka ei ole yhtenevä luonnollisen lain vaan Jeesuksen antamien käskyjen kanssa.⁴⁸ Ja koska itsensä antava agape-rakkaus toteutuu Harakasin mukaan lopullisesti vasta jumalallistumisessa, jossa ihmisen persoonallinen identiteetti on ilmaistu Kolminaisuuden esikuvan mukaisesti yhteisöllisyytenä, hän asettaa myös Kultaisen säännön tärkeimmäksi implikaatioksi yhteisöllisyyden.⁴⁹ Tämä kosminen prinssiippi tekee ymmärrettäväksi myös sen, miksi luonnollinen laki esiintyy Harakasin ajattelussa ensisijaisesti sosiaalisen elämän perustana. Harakas näet sanoo, että luonnollinen laki on läsnä kaikissa sosiaalisissa suhteissa. Mikäli kukaan ei noudattaisi luonnollista

lakia, sosiaalinen elämä kävisi mahdottomaksi eikä kenenkään sanaan olisi luottamista.⁵⁰ Harakas näkeekin luonnollisen lain uskonnollisena puolena sen, että luonnollista lakia on opetettava sen tähden, että ihminen suuntautuisi pelastukseen,⁵¹ ts. tarvitsisi pelastusta. Tässä rajatussa merkityksessä hänen luonnollisen lain tulkintansa on yhtenevä Lutherin »lain hengellisen käytön» kanssa.⁵²

4. Luonnollinen laki jumalallistamisopista ja vanhurskauttamisopista käsin tulkittuna – Harakasin luonnollisen lain ero Lutherin luonnollisen lain tulkintaan nähden

Ero Harakasin ja Lutherin Kultaisen säännön tulkinnan välillä selkiintyy vielä, kun huomataan, että heidän luonnollista lakia ja Kultaista sääntöä koskevien lausumiensa taustalla on erilainen pelastusopillinen lähtökohta. Iskusananomaisesti Harakasin luonnollisen lain tulkinnassa etusijalla on jumalallistuminen, Lutherilla puolestaan vanhurskauttava usko. Tätä eroa on varottava tekemästä tyhjäksi, vaikkakin suomalaisessa 'uudemmassa Luther-tutkimuksessa' on osoitettu, että myös Lutherin vanhurskauttamisopista on löydettävissä patristinen jumalallistamis-ajatus.⁵³

Erilainen pelastusopillinen lähtökohta – jumalallistuminen – implikoi viime kädessä sen, ettei Harakas tulkitse Kultaista sääntöä Augustinuksen ja Lutherin tavoin »rakkauden säännöksi»⁵⁴ (Mt 7: 12), jossa Kultainen sääntö 'näyttyy' identtisenä Vuorisaarnan etiikan kanssa. Kuten edellä jo alustavasti todettiin, ortodoksisessa traditiossa Kultainen sääntö on ymmärretty moraalilain alemmaksi asteeksi, jonka päälle tulevat Jeesuksen Vuorisaarnassa asettamat käskyt.⁵⁵ On tärkeää huomata, että tämä Kultaisen säännön ja Vuorisaarnan välillä vallitseva 'sovittamattomuus' ei ole vain väljä, muodollinen periaate, vaan se sisältää ortodoksisen uskon kannalta myös luovuttamattoman dogmaattisen periaatteen, joka on ilmaistu ns. palamistisessa ousia-energeia -distinktiassa.

Tässä kohden tullaankin Harakasin luonnollisen lain tulkinnan ydinkohtaan. Kun Luther lähtee liikkeelle Jumalan edellyksettömyydestä, itsensäantavan ja luovan rakkauden ajatuksesta, hän edellyttää, että luonnollinen laki ja Kultainen sääntö pelkistyvät lain ydinilmauksena: uskona ja rakkaute-⁵⁶na, jossa rakkaus ymmärretään uskon mukanaan tuomaksi Jumalan itsensä rakkaudeksi.⁵⁷ Vanhurskauttamisopin tarkoittamassa merkityksessä usko ja rakkaus eivät siis ole erotettavissa toisistaan. Näin usko tuo mukanaan Jumalan rakkauden ja kaikki muut Jumalan ominaisuudet. Kristus, johon

Kultaisten säännön edellyttämä usko viime kädessä ristinteologisesti⁵⁸ kohdistuu ja jonka *ihmisen usko omistaa* lähimmäisen rakkaudessa »olemalla Kristus lähimmäiselle»,⁵⁹ tuo mukanaan jumalalliset lahjat; *osallisuuden jumalallisiin ominaisuuksiin*: vanhurskauteen, iloon, rauhaan ja kuolematomuuteen.

Kun Harakas ei samasta Kultaista sääntöä ja Vuorisaarnaa, hänen ajattelunsa lähtökohtana on, että Kultaisten säännön edellyttämä itsensä lähimmäiselleen antava (agape-)rakkaus⁶⁰ tavoitetaan vasta teoosiksen toteutuksessa.⁶¹ Itsensä antava agape-rakkaus on aina Jumalan, triniteetin sisäistä yhteisöllistä rakkautta, joka tulee maailmaan jumalallisissa energioissa,⁶² Pojan ja Pyhän Hengen taloudessa. Näin Jumalan sisäinen rakkaus ei ole Harakasilta Lutherin tarkoittamalla tavalla reaalio-onttista siinä mielessä, että se toisi mukanaan Jumalan ominaisuudet, vaan se on vasta lähtökohta kasvamiselle rakkauteen samalla tavalla kuin Kristuksen Vuorisaarnassa antamat käskyt ovat vasta lähtökohta täydellistymiselle.⁶³ Näin ollen Vuorisaarnan edellyttämä agape-rakkaus tavoitetaan vasta jumalallistumisen lopputuloksena; kuitenkin siten, että ihminen ei osallistu Jumalan sisäiseen rakkauteen, vaan sen toimintoon, rakkauteen energioissa.

Itsensä antavalle rakkaudelle on Harakasin teologiassa olemassa myös omat teologiset edellytykset, joissa agape varsinaisesti vasta realisoituu. Tärkein näistä on, että itsensä antava agape-rakkaus tuo esiin jo edellä mainitun luonnollisen lain yhteisöllisen luonteen. Ihmisen elämäntoteutus tapahtuu Kultaisten säännön vastavuoroisuuden periaatteen (kaikki mitä tahdotte toisten tekevän teille, tehkää te samoin heille) mukaisesti yhteisöllisyydessä,⁶⁴ jossa ihmisen persoonallinen identiteetti ei ole ilmaistu individualisuutena – »I did it my way»⁶⁵ – vaan itsensä antavassa yhteisöllisyydessä. Tämä yhteisöllinen ajattelutavan lähtökohtana perustuu puolestaan Ὑπόστασις (persoonaa)-konseptin kreikkalaiseen esiymmärrykseen,⁶⁶ jossa ihmisen persoonallisuus on kolminaisuuden esikuvan mukaan ilmaistu »ykseytenä moneuden kautta».

Toinen agape-rakkauden teologinen edellytys on seurausta ensinnä mainitusta. Kultaisten säännössä realisoituvaa yhteisöllistä aspektia johtaa etsimään yhteistä hyvää kirkosta (ecclesia), jossa ihmisen persoonallinen elämäntoteutus tapahtuu.⁶⁷ Tämän elämäntoteutuksen perustana ei ole mikään etiikan abstrakti periaate, vaan immanenti Triniteetti.⁶⁸ Kuten kukin kolminaisuuden persoonaa on itsenäinen ja erillinen, mutta kuitenkin osa kolminaisuutta, samoin yksityinen kirkon jäsen on itsenäinen persoonaa, mutta kuitenkin erottamaton osa kirkkoa, jumalinhimillistä organismia.

Kolmas agape-rakkauden teologinen edellytys on, että uskovan rakkaus lähimmäistä kohtaan toteutuu yhteistyönä (synergieiana).⁶⁹ Ihmisen tahto tulee askeesiin ja kontemplaation kautta yhä enenevässä määrin sellaiseksi, että se on synergieassa Jumalan tahdon (=energeia) kanssa.⁷⁰ Viime kädessä

sä ihmisen suostumiseen rakkauden 'houkutukseen' ratkaisee tällöin se, missä määrin ihmisen vapaa tahto tulee Kristuksen muotoiseksi (imitatio Christi)⁷¹ siinä mielessä, että hän Kristuksen esimerkkiä noudattaen kykenee *omaehtoisesti* valitsemaan todellisen agapistisen rakkauden mukaisen teon lähimmäisensä hyväksi.⁷²

Edellä esitetystä voidaan kootusti todeta, että Harakasin tulkinnat – Vuorisaarnan ja Kultaisen säännön suhteesta, itsensä antavasta agaperakkaudesta sekä vapaan tahdon (liberum arbitrium) merkityksestä todellisen rakkauden mukaisen teon valitsemisessa – poikkeavat suuresti Lutherin luonnollisen lain tulkinnasta. Harakas näkee lain asteittaisesti toteutuvaksi: luonnollinen laki, dekalogi ja Kultainen sääntö ovat yhteneviä, mutta Vuorisaarna ja evankeliumin käskyt eivät sisälly kaikille ihmisille yhteiseen moraalilakiin. Näin luonnolliselle laille ja sen eksplikaatiolle Kultaiselle säännölle jää jäljelle ensisijaisesti yhteiskunnallinen, sosiaalista elämää koossapitävä, funktio. Lutherilla Kultainen sääntö sisältää puolestaan koko lain ykseyden perustan. Kultaisessa säännössä on sanottu kaikki lain sisällöstä: usko ja rakkaus. Evankeliumin käskyt eivät ole Kultaisen säännön sisältöön verrattuina uusia. Vertailtaessa Harakasin ja Lutherin tulkintoja on myös huomattava, että ortodoksinen teologia ei tunne lain eri käyttötapoja. Laki on aina moraalisen lain kaltaista – sekä ulkonaisesti että sisäisesti täytettävissä – vaikkakin evankeliumin käskyt voidaan täyttää vasta jumalallistumisessa. Ortodoksinen teologia ei myöskään tunne luterilaista käsitystä lain hengellisestä käytöstä, jossa laki osoittaa ihmiseltä puuttuvan lain täyttämisen mahdollisuuden: ihminen ei usko eikä rakasta! Laki ei ole täytettävissä, koska se sisältää ehdottoman rakkauden vaatimuksen. Näin laki säilyy kristityn elämässä aina täyttämättömänä lakina.

Huolimatta ortodoksisen ja luterilaisen perinteen erilaisesta tavasta ymmärtää luonnollisen lain sisältö, Harakasin esitys tarjoaa monia hedelmällisiä lähtökohtia, jotka suorastaan haastavat laajemman 'kosketuspinnan' löytämiseen 'lain teologian'⁷³ ja ortodoksisen ontologian kanssa. Harakasin esityksen pohjalta on ymmärtääkseni mahdollista keskustella monipuolisesti aiheista, joita ortodoksisessa teologiassa on perinteisesti pidetty vaikeina lähestyä; ei vain lain teologian mahdollisuudesta ortodoksisessa opetuksessa, vaan myös sitä sivuavista kysymyksistä. Tällaisia kysymyksiä ovat esimerkiksi kirkkojen suhde sosiaalietiikkaan ja monet perusteologiset kysymykset, jotka kaipaivat tulevaisuudessa tarkentamista.

Esimerkkeinä perusteologisista kysymyksistä mainittakoon kaksi: ensinnäkin kysymys, missä määrin kosmisesta uskonilmauksesta johdettu ihmisen vapaan tahdon tuleminen Kristuksen muotoiseksi (imitatio Christi) merkitsee ortodoksisessa traditiossa vain palautumista kohti trinitaarista alkukuvaa ja missä määrin se on itse uskosta nousevaa halua toimia lähimmäisen parhaaksi.⁷⁴ Myös kysymys idän teologian suhteesta uusplatoni-

seen ontologiaan kaipaisi Harakasin eettisen teorian pohjalta tarkentamista ja uudelleen arvioimista. Olennainen on tällöin kysymys, missä määrin synnin tuoma ristiriita ihmisen elämässä on ristiriitaa hengellisen ja fyysisen välillä, missä määrin uskon ja epäuskon, rakkauden ja rakkaudettomuuden välillä.

VIITTEET

¹ Tark. *The Holy Cross Greek Orthodox School of Theology*

² Harakas, Stanley S.: *Toward Transfigured Life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*. Light and Life Publishing Company, Minneapolis, Minnesota 1983.

³ Näin ajateltiin vielä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän Ortodoksisen kirkon neuvotteluissa vuonna 1974. Ks. tark. Suomen ev.-lut. kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon teologisten neuvottelujen suomalaisen delegaation asiakirjat (esitelmät, kommenttipuheenvuorot – Järvenpää 1974).

⁴ *Ibid.* Ks. myös Martikainen J. 1977, 178–182.

⁵ »Generally speaking, law may be described as stable and permanent order according to which the same action and the same phenomenon always expresses itself in the same fashion, given the same circumstances. This understanding of law points directly to what is often called »The Law of Nature» or »Scientific Law». Harakas 1983, 118

⁶ »Scientific Law is specific formulation of an observed recurrence, order, relationship, or interaction of natural phenomena. It is a generalization based on observation of repeated events. Thus, the Law of Gravity deals with the attraction of physical bodies, at once describing the phenomenon and providing us with a generalization which takes into account the »stable and permanent order» and the »circumstances» under which it functions. For our purposes, the important fact to note about Scientific Law is the element of necessity. Where we have a description – given the same circumstances – of what always does take place, in which the consequences of the given conditions are perceived to be without exception and necessary, we speak of a »Law of Nature» or of Scientific Law.» Harakas 1983, 118–119.

⁷ »A second form of law, sharply distinguished from Scientific Law, is called Moral Law. The distinguishing characteristic of moral law, is freedom of choice.» Harakas 1983, 119.

⁸ »Unlike material bodies subject to the law of gravity (meaning that they are subject to necessity), rational beings (angels and human beings) have the choice whether to obey or violate the moral law.» Harakas 1983, 119.

⁹ Moraalisesta harkinnasta ja moraalisesti perustellusta valinnasta, joiden perustana on yleisesti justificitavat periaatteet ks. esim. aikamme anglosaksisia moraali-filosofia (Richard B. Brandt, Alan Donagan, John Finnis, Alan Gewirth, Richard M. Hare, John L. Mackie, Derek Parfit, John Rawls ja Stephen Toulmin). Mainittujen moraalifilosofia etiikan teorioita pääpiirteissään ovat analysoineet Hallamaa-Kuovi (1988) teoksessa »Moraalisesti perustellun jäljillä. Moraalinen harkinta anglosaksisessa keskustelussa 1952–1984».

- ¹⁰ Tämä tulee eksplisiittisesti esille seuraavissa lausumissa: »The view which sees ethical categories and moral discrimination in human beings as completely learned or conditioned by society is considered false by Orthodox Christian ethical teaching. That which contradicts it at heart is the anthropological teaching of Eastern Christianity which perceives us as created in God's image, part of which is *the capacity to distinguish between good and evil*. It is part of the human *donatum* that we think, act and judge in ethical categories.» *Harakas* 1983, 97. *Ibid.*, 105: »Basically, we have one of two choices of fundamental character to make. We must choose either to subject ourselves to God or to the world (e.g., 'the flesh,' evil, sin, the devil, pride, self, etc.).» Vrt. nootti 14.
- ¹¹ »We sought show that only a transcendent inter-personal being, God-in-Trinity, could provide the link between 'is' and 'ought' for human ethics since human beings are created in the very image and likeness of God, Himself. God's 'is' is our 'ought'.» *Harakas* 1983, 65.
- ¹² Kriittisen ajattelun puuttuminen Harakasin moraaliteoriasta on sikäli hämmäntävää, että vaikka hän tuntee hyvin uudempaa moraaliteologista keskustelua (ks. tark. *Ibid.*, 46–63) ja pyrkii luomaan »uutta» ortodoksista etiikan teoriaa, hän ei kuitenkaan hyödynnä mainitsemiensa suuntausten – hedonismin, utilitarismin, evolutionismin, protestanttisen etiikan, eksistentiaalisen etiikan, modernien etiikan teorioiden – keskustelua etiikan sisällöllisistä kysymyksistä. Hän ei esimerkiksi pyri liittämään jumalallistumista johonkin yleisempään teoriaan inhimillisestä toiminnasta. Kun Harakas toteaa, että laki »voidaan täyttää tai jättää täyttämättä», hän ei modernien etiikan teoreetikkojen tavoin ota huomioon, että ihmisen todellisen vapauden välttämätön, mutta ei vielä riittävä ehto on, että valinnan lähtökohta on toimivassa agentissa (ihmisessä) itsessään eikä hänen ulkopuolellaan (Jumalassa). Epistemologisessa mielessä objektiivisten arvojen oletaminen ei vielä merkitse sellaista vääjäämätöntä sitoutumista Jumalaan, jossa ihmisen vapaus on vapautta valita vain Jumalan (hyvä) tai aistimaailman (paha) välillä. Nimittäin jos ajatellaan agentilla olevan oikeuden todelliseen vapauteen, hänellä on myös oikeus olla tavoittelematta Jumalaa kaiken hyvän objektina. Toisin sanoen ihmiset voivat tavoitella myös sitä, mikä kuuluu heidän hyvään elämäänsä ilman että tämä olisi vielä ristiriidassa moraalisten pyrkimysten kanssa, koska voimme esimerkiksi olettaa, että useimmat haluavat elää sopuisuudessa omantuntonsa (vrt. Room 2:14–15, jonka mukaan »pakanat joilla ei ole lakia, luonnostaan tekevät, mitä laki vaatii», koska »lain teot ovat kirjoitetut heidän sydämiinsä») kanssa. Tähän liittyen *Knuutila* (1989), 114 huomauttaa, että »näkemys, että luonnollinen ihminen haluaa noudattaa moraalilakia egoistisista syistä, on mahdollista ymmärtää myös siten, että luonnolliselle järjelle on olemassa pätevä oman edun ajatukseen perustuva argumentti sen puolesta, että kannattaa olla moraalisesti hyvä.»
- ¹³ Harakas näkee ihmisen koko moraalisen toiminnan päämääräksi kyvyn »ojentautua» ja pyrkii »Jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi luotuna» (Gen 1:27) kohti absoluuttista hyvää, so. Kolmiyhteistä Jumalaa, jossa on ihmisen koko olemassaolon tarkoitus ja ontittinen telos: jumalallistuminen. »Orthodox Theology identifies the good with God. The Triune God is not only *good* but also *the good*. This fundamental theological affirmation is the foundation of Orthodox Christian ethics. It is the distinctive mark of Orthodox Christian ethics that it takes this truth seriously and bases its theoretical and practical ethic upon it. More specifi-

cally, the Orthodox doctrine of the Holy Trinity provides the working principles of an Orthodox Christian ethic.» *Harakas*, 1983, 26. Jumalallistumisen yhteydestä eettiseen hyvään Harakas sanoo: »Human purpose and human nature (human ontology) are related to the fundamental fact of our human *telos* to become »like God.« . . . »God as the good, is however, intimately related to human good because human beings are destined to become »like God«, to realize the »image and likeness of God« and achieve »Theosis« *in order to achieve and realize their own humanity!*» *Harakas* 1983, 27–28.

¹⁴ *Harakas* 1983, 114: ». . . the Eastern Orthodox position is to affirm that the human good is intimately related with the divine objective good because humanity is not only created in the image of God (the only absolute good) but also destined to become – ought to become – 'like God' thereby achieving and realizing true and full humanity, i.e. *Theosis*.»

¹⁵ Harakas käyttää *John Karmiriksen* luomaa »kristillisen etiikan historian» kolmijakoa, jolla hän priorisoi isien keskinäistä painoarvoa eettikkoina. Ensimmäinen etiikan historian periodi ulottuu varhaisesta patristisesta aikakaudesta yhdeksännen vuosisadan apostoliseen aikakauteen, ns. »suureen skismaan» asti. Toinen periodi jatkuu suuresta skismasta 16. vuosisadan reformaatioon ja kolmas, ns. moderni periodi (Modern Period), ulottuu protestantismin syntyvaiheista nykyyhetkeen. *Harakas* 1983, 10–11. Suurimman argumentatiivisen painoarvon Harakasilla saavat neljännen vuosisadan – ns. kultaisen ajan – kirkkoisät: *Makarios Egyptiläinen*, kappadokialaiset – *Basileios Suuri*, *Gregorios Nyssalainen* ja *Gregorios Naziansialainen*, *Methodios Olymposlainen*, *Johannes Khrysostomos*, *Justinos Martyyri*, *Kiril Aleksandrialainen*, *Efraim ja Isaak Syyrialainen*. Kuvavaavaa on, että Harakas aloittaa lähes jokaisen kirjansa kymmenestä luvusta siteeramalla jotakuta edellä mainituista isistä. Harakas on pitäytynyt argumentaatiossaan lähinnä neljännen vuosisadan isiin selittäneen pitkälti myös hänen haluttomuuttaan yhtäältä paneutua etiikan sisällöllisiin kysymyksiin ja toisaalta hänen kieltäytymistään suhteuttaa jumalallistumista johonkin yleisempään teorian inhimillisestä toiminnasta.

¹⁶ *Harakas* 1983, 120–127.

¹⁷ Järjen merkityksestä Lutherin antropologialle ks. *Olsson* 1971, 495–496. Luonnollisen lain rationaalinen funktio ilmeni alkutilassa erityisesti ihmisen haluna tahtoa samaa kuin Jumala. Tämän pyrkimyksen Luther ilmaisee seuraavasti: »Aadamilla oli alkutilassa . . . Jumalan kaltaisuus, se on, sellainen tahto ja *intellekti*, jolla hän ymmärsi Jumalan, jolla tahtoi, mitä Jumala tahtoi . . . » WA 42, 248, 11–16. Luonnollisesta laista Lutherille ks. myös *Haikola* 1967, 126–134; *Haikola* 1981a ja *Haikola* 1981b.

¹⁸ *Harakas* 1983, 124. Luonnollisen lain viides (5) implikaatio. Vrt. corpus-tekstissä luonnollisen lain implikaatiot 1–6.

¹⁹ Luonnollisen lain implikaatioista ks. *Harakas* 1983, 123–124.

²⁰ Haikola kiinnittää huomiota Lutherin näkemykseen ensimmäisestä käskystä salattun Jumalan (Deus absconditus) ainoana ilmauksena alkutilassa, vaikkakin Haikola – toisin kuin Harakas – haluaa osoittaa, että »tällä käskyllä Jumala nimenomaan otti ihmiseltä pois vapaan tahdon». *Haikola* (1981b, 40–41) kirjoittaa: »Ainoa mahdollisuus ihmiselle alkutilassa ja kaikkina aikoina on rajattomasti luottaa Jumalan hyvytyteen (ensimmäinen käsky), ilman varauksia rakastaa lähimmäistä ja ilman pelkoa hallita luontoa. Tämä rajaton uskon ja rakkauden käsky oli ainoa

käsky, minkä Jumala antoi ihmiselle. Luotu ihminen oli Jumalan kuva; siksi laki oli hänelle suloinen ja ihana (*lex iucunda et gaudibilis*). Uskon ja rakkauden käsky edellytti näet, että ihminen oli jo armosta autuuden tilassa, uskosta vanhurskas ja osallinen 'hengellisestä elämästä'. Hänellä oli toisin sanoen lupaus ikuisesta elämästä (*vita aeterna*). *Ihmisen ei siis tarvinnut tehdä mitään ansaitakseen autuuden (salus) omilla teoillaan* tai ylläpitääkseen autuuden tilan, vaan hänen piti yksinker- taisesti elää uskossa ja rakkaudessa. Näin hän on 'autuus', pelastettu ja onnellinen. Uskossa pysyminen oli ainoa autuuden ehto.»

²¹ »... we are able to agree with Kyriazis. . . noting that the basic content of the natural law is equated with the Decalogue.» *Harakas* 1983, 134.

²² »On the whole, the patristic tradition identifies in large part, the content of the natural law with the ten Commandments.» *Harakas* 1983, 133.

²³ *Harakas* 1983, 133.

²⁴ »In addition, Irenaeos is careful to distinguish the moral law of the Decalogue from the ceremonial law of the Old Testament, as well as from the laws given on account of the sin which occurred with the making of the Golden Calf.» *Harakas* 1983, 133.

²⁵ »This connection between natural law and Decalogue was more clearly indicated by Tertullian in the passage noted in the previous section [p. 130] in which he identifies the natural moral law which was »habitually understood naturally» and the Law of Moses »written on stone tablets.» *Harakas* 1983, 133.

Vrt. *Ibid.*, 130: »Tertullian discusses the natural law in conjunction with his teaching about the Mosaic law. Thus, he writes

In short, before the law of Moses, written in stone tablets, I contend that there was a law unwritten, which was habitually understood naturally, and by the fathers of the race habitually kept.

He also speaks of the 'rule of nature which we share with mankind in general,' and he teaches that 'everything which is against nature deserves to be branded as monstrous among men.' To the pagans asking for a law of God, he responds,

Demanding then a law of God, you have that common one prevailing over all the world engraven on the natural tables to which the Apostle is wont to appeal.

And in the same place, he speaks of 'natural law and law-revealing nature.»

²⁶ *Harakas* 1983, 133–134.

²⁷ »As we have seen . . . the most serious criticism of all natural law theories is the fact that they seem to have difficulties in determining the actual content of the natural law. A contemporary example is the claim by the Roman Catholic Church that birth control is wrong because it is opposed to the natural law. This claim is refuted by others who simply do not recognize the issue of birth control as being an issue of natural law.» *Harakas* 1983, 131.

²⁸ »As we also noted before, the source of the ethical ought is based in the inborn claim which all persons have for 'equal treatment.' We have seen this as a basic element of the whole ethical experience. It also lies at the heart of the natural law. This basic idea may be presented in many ways. It simply may be an appeal to equity, fairplay or *justice*, understood as 'receiving and giving each person his due.'» [harvennus minun] *Harakas* 1983, 132. *Harakas huomauttaa, että jo Basileios Suuri ja Gregorios Naziansiolainen rakensivat fairplay-periaatteelle: »St. Basil also writes, 'Righteousness, of the kind which is within,*

is equal distribution (*e tou isou diamone*). St Gregory on Nazianzos says, 'Justice is the distributive practice (*Exin aponemetkin*) of giving equally and according to the worth of each.' This fundamental element of law, the claim, including the natural law.» *Ibid*.

²⁹ *Harakas* 1983, 135–140. *Harakas* määrittelee luonnollisen lain sisältämän vastuunalaisuuden eräänlaisena sosiaalis-moraalisena kyvykkyytenä. Ihmisen syvin olemus on ilmaistu yhteisöllisyydessä eikä atomistisena individualismina, jossa kukin yksilö pyrkii tavoittelemaan omaa etuaan. *Harakas* 1983, 135–140. Tähän kysymykseen palataan vielä tarkemmin luvussa 4.

³⁰ *Mannermaa* (1938b, 57–58) on »Lutherin oikeusajattelua ja sen vaikutusta Suomessa» käsittelevässä artikkelissaan havainnollisesti käsitellyt tätä aristoteelis-tyyppisen ajattelumallin suhdetta Lutherin ja skolastiikan luonnonoikeuteoriaan.

³¹ Tästä ks. tark. *Raunio* 1989, 117.

³² »However, the concept of equity may also take the form of the so-called 'silver' or 'golden rule'. This rule seeks to particularize and place more clearly in a social context the mutual claims of persons for equal and fair treatment. Thus St. Basil asks 'Do you know what good you should do to your neighbour? That which you would will to be done to you by another. Do you know what it is that would be evil? That which you would not want to suffer from another.' *The first of the two is the 'Golden Rule': Do to others as you would have them do to you.* *The second, or 'Silver Rule' is put negatively: 'Don't do to others that which you do not want to do to you.'* [harvennus minun] *Harakas* 1983, 132.

³³ Konkreettisimmin puhtaan mielen ja tietoisuuden harmonia ilmenee *Harakas*in mukaan moraalisen erottelun lahjassa (*diakrisis*), jonka avulla ihminen tekee eettiset valintansa. Tätä hengellisen ymmärryksen ja kordinaation tilaa *Harakas* yhtäältä nimittää tietoisuudeksi, jolle on konstitutivista, että se perustuu luonnollisen moraalilain mukaisesti järkeen: »The Conscience . . . is in constant activity, especially when we *reason (dialegethē)* concerning judgment, 'wrote a sixth century Patriarch of Constantinople. And St. John Chrysostom instructs: 'Open the doors of your *conscience* and see the judge seated in your *mind*.' Whether we are aware of it or not, our conscience is constantly active in judging moral issues and in making ethical decisions.» *Harakas* 1983, 215–216. Toisaalta eräissä yhteyksissä hän nimittää hengellisen ymmärryksen ja koordinaation tilaa synonyymisesti termillä *gnosis*. Tällöin hän käsittelee *gnosis*ta tahdon orgaanina, jonka avulla ihminen voi kontrolloida kaikkia aistimaailmasta tulevia affekteja, ja erottaa hyvän ja pahasta. *Harakas* (1983, 214) kirjoittaa *Basileios Suurta* lainaten: »The necessary *gnosis* or knowledge wherein the image of God consists is the knowledge of good, the capacity to discern between what is good and what is evil.» *Harakas* näkee askeesin ja kontemplaation palvelevan puhtaan mielen ja tietoisuuden harjaannuttamista. Puhtaasta mielestä, tietoisuudesta ja moraalisen erottelun lahjasta (*diakrisis*) ks. tark. *Harakas*in kirjan yhdeksäs luku.

³⁴ *Harakas* 1983, 132–141.

³⁵ »Jesus frequently speaks of the 'commandments of God' and refers to the Decalogue's injunctions. St. Paul says 'the commandment is holy, just and good' but even more significantly, frequently gives commandments, rules, laws and directives to the the Christian communities to which he writes. For example in Romans alone, the following instructions are given:

- 'Let love be genuine; hate what is evil;
 'Contribute to the needs of the Saints, practise hospitality;
 'Live in harmony with one another; do not be haughty, but associate with
 the lowly, never be conceited;
 'Live peaceably with all;
 'Beloved, never avenge yourselves, but leave it to the wrath of God;
 'If your enemy is hungry, feed him;
 'Let every person be subject to the governing authorities.'

All these are commandments are rules, that is, concrete, 'objective' imperatives.
 We have seen the insurmountable evidence of the patristic reaching regarding natural law. The fathers also speaks of commandments which are to be obeyed. Even the *Philokalia* which gathers together some of the most spiritual writers of the patristic corpus refers frequently to the need to obidient to rules, commandments and laws.» *Harakas* 1983, 138–139. Lain käskyjen sisäisestä ja ulkoisesta noudattamisesta Lutherilla ks. esim. WA 10 I 2, 52, 1–3, 6–10, 16–21; WA 10 I 2, 56, 17–57; WA 12, 623, 16–21.

³⁶ Tästä ks. tark. *Olsson* 1971, 43.

³⁷ *Harakas* sanoo, ettei etiikka ole ortodoksisessa perinteessä koskaan irrotettavissa kirkon uskosta, opista, jumalanpalveluksesta, hurskauselämästä ja sakramenttaalisesta elämästä erilliseksi saarekkeeksi: »Ethics does not have the autonomy in Eastern Christian thought and life that it has in the West. *Ethichs speaks of a dimension of a larger whole, the Christian life.* Because of this ethical concerns interpenetrate all of the other aspects of Orthodox Christian theology and life. It is experientially related to faith, doctrine, worship, piety, sacramental life. Though some thinkers on ethics can and do make a sharp distinction between Ethics and Religion, for the Orthodox, such a distinction is wholly artificial and improper. It would in fact be a distortion of both.» *Harakas* 1983, 173.

³⁸ *Harakas* käsittelee aihetta tarkastellessaan Vuorisaaaman etiikkaa »evankeelisena etiikkana. »Ks. tark. *Harakas* 1983, 148–168; *erit.*, 152–155. Mainitussa tekstijaksossa hän kirjoittaa (s. 152–155): »However, for the Evangelical Ethic, the inner disposition is primary and most significant. Jesus' ethic weighs on the side of formal (motive) ethics rather than on consequence ethics, without, of course, abrogating the need or conformity to His commands.

We can obtain a clearer view of the nature of the inner attitude appropriate to the new life in Christ by a more careful examination of the Sermon on the Mount [s. 152] . . .

Here we have description and at once an injunction appropriate to the person whose 'politeia' of life is fitting and appropriate to life in the Kingdom and to personal growth toward Theosis. It calls for a person who is humble and open to the grace of God; whose attitude and mode of operation is not one of violence, but one of gentleness and meekness; who has a strong desire that whatever is good and right may prevail; *who deals with mercy and understanding with himself and with others . . .* a person who has such a deep conviction of what is right and good, that he or she is willing even to suffer persecution because of it. The inner focus of this 'personality description' is evident. [152–153]

More religiously speaking, the practices of the religious life must also have the same harmony between external behavior and inner disposition. [s. 153] . . .

The ethical injunctions in the Gospel focus on the inner motives and disposi-

tions. . . . *That new life is both a given as well as something to be achieved.* Its essence is personal, free, authentic, faithful, sincere involvement in the new life the Kingdom and can be described as growth toward perfection and Theosis. Much of the essence of Christian life is conformity to ethical rules. *Much of it, however, fulfills those commandments by conforming not only our behaviour, but also our inner disposition to the new life in Christ.* It also transfigures those rules with an ethical seriousness which becomes radical in character . . . Just as the natural moral law embodies the basic ethical *donatum* of all human social life, and just as the Sermon on the Mount points to the new style of life of the redeemed community – the Church – so the Commandment of Love points to the radical dimension of the ‘ethos of God’ which is appropriate to true human living [155].» *Mielenkiintoinen on myös Harakasin tuikinta siitä, että ihminen, joka täyttää käskyt, on mystisesti saavuttanut osallisuuden Pyhästä Kolminaisuudesta.* Trinitaarista kaavaa »Isältä Pojan kautta Pyhässä hengessä» ja *Maksimós Tunnustajaa* lainaten Harakas kirjoittaa: The Divine Logos of God the father is completely indivisible and is naturally totally within His Word (Logos). Now he who receives a divine command and does it, receives the Logos of God residing in it; and he who receives the Logos through commandments has received naturally through Him and together with him, the Spirit . . . Thus, he who receives and fulfills the commandment, has mystically received the Holy Trinity.» *Harakas* 1983, 139. Vrt. edellä nootti 35. Lutherin mukaan laki ei ole koskaan objektiivinen järjestys. Tästä ks. tark. *Olsson* 1971, 136–147.

³⁹ *Harakas* 1983, 129.

⁴⁰ Teoksensa hyveitä (virtues) käsittelevässä jaksossa (s. 185–191) Harakas esittää jopa hahmotelman, mitä lain täyttäminen moraalilain tuntomerkinä olevien vapaan tahdon *täyttää/jättää täyttämättä* – komponenttien [ks. edellä s. 50–51] valossa imaginaarisesti (exercise) merkitsisi. »If the whole of the character is moved by choice and voluntarily toward the realization of the image and likeness of God, this is done as a general exercise of self-determination and as the effort to conform to the divine image in particulars. As a general exercise of self-determination, it might be expressed in phrases such as these:

‘I am a Christian’

‘I am an obedient servant of God’

‘Christ is being formed in me’

‘My goal is to achieve Theosis’

‘*I wish to be perfect, as my Father in Heaven is perfect*’

Harakas 1983, 185.

⁴¹ Luterilainen perinne käyttää lain »yhteiskunnallisesta käytöstä» myös nimitystä »lain ensimmäinen käyttö». Ks. tark. *Haikola* 1981 (Usus legis); *Laulaja* 1981, 55–68, 107; *Martikainen E.* 1983, 9–13; *erit.* 12–13.

⁴² Tästä ks. esim. *Olsson* 1971, 24–31 (*erit.*, 30) 80; *Martikainen E.* 1987, 88–94.

⁴¹ Luterilainen perinne käyttää lain »yhteiskunnallisesta käytöstä» myös nimitystä »lain ensimmäinen käyttö» tai »lain hengellinen käyttö». Vrt. edellä nootti 38. *Haikola* (1981a, 108–109) huomauttaa, että Luther ei sisällytä lain hengelliseen käyttöön pelkästään lain syyttävää tehtävää (synnin osoittaminen) ja Kristuksen luo johtamista vaan myös kristityn vapaaehtoisien lain noudattamisen, mitä puhasoppisessa luterilaisuudessa alettiin kutsua »lain kolmanneksi käytöksi». Niin *Haikola* kuin *Olsson* (1971, 80) korostavat kuitenkin painokkaasti, ettei Luther

tunne lain kolmatta käyttöä: Lain sisällön toteutumisen kannalta olennaista on usko ja rakkaus.

⁴⁴ WA 10 I, 2, 38, 7–12.

⁴⁵ Lain sisällöstä uskona ja rakkautena (*lex charitatis*) ks. *Olsson* 1971, 160–162; *Mannermaa* 1983a, 35–36; vrt. *ibid.*, 25–27; *Mannermaa* 1983b, 59–60; *Martikainen E.* 1987, 88–94; *Raunio* 1989, 132–133.

⁴⁶ *Harakas* 1983, 148–155. »However, in the long history of the Eastern Orthodox church, the key interpretation of the Sermon on the Mount was of St. John Chrysostom. . . . For the Church, 'the Sermon on the mount was believed in as the ideal program of the Christian life.' . . . In addition, Chrysostom also points to the fact that the sermon on the Mount emphasizes the inner dispositions as well as the external acts. . . . Chrysostom points to the need for Christians not to compromise, but to struggle to conform their inner and outer living to the new life in Christ as exemplified in the Sermon on the Mount. It calls the Christian not 'to the measure of empirical, ordinary humanity, but to the measure of a new type of human being, who is like Christ . . . sermon if found in its Christological center as that affects all of humanity.» *Ibid.*, 149. Vrt: »The natural moral law is useful to Christian ethics as it seeks to speak some *moral issues in a pluralistic society*. The Christian could note that since the natural moral law, the written law of the Old Testament and the evangelical ethic all have this common core, there is no need for Christians to concern themselves with the natural law since *they have a higher, more complex ethic in the gospel.*» *Harakas* 1983, 136–137.

⁴⁷ *Ibid.*, 141: »If Creation (through natural law) points to rules and commandments, Redemption in Christ points to another dimension of the ethical life, in addition to the first. . . . to that new dimension: 'The Evangelical Ethic.'» Vrt. nootti 46.

⁴⁸ *Harakas* 1983, 162–176. ». . . 'Teacher, what is the great commandment in the law?' Jesus' response is classic:

'You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul, and with all your mind. This is the great and first commandment. And second is like it. You shall love your neighbor as yourself.'

The commandment . . . emphasizes the divine aspect of love. It places it first. Love fore neighbor and for self are subsequent. In practice, we cannot love our neighbour unless we have experienced God's love first and responded to it. Yet, in terms of understanding, it is easier to reserve the order and beginning with the self as an object of love, proceeding to love for neighbor and then to love for God.

You shall love your neighbor as yourself.' We have said that agape is concern for the welfare of the other and that it is not concerned with ourselves. . . . Agape for one's self, in a sense, puts the self at a distance and asks, what is *really good for me?* Agape sees the self in the light of the whole divine economy of salvation and growth in the image and likeness of God toward Theosis.» *Harakas* 1983, 164. Harakas ei kuitenkaan aina ole loppuun asti johdonmukainen peruskorostuksensa kanssa. Eräässä tekstikohdassa hän epäsuorasti sanoo agaperakkauden olevan yhtenevä myös luonnollisen lain kanssa: »Yet, Agape-love must be seen as framed by the ontological reality implied in the doctrines of image and likeness/Theosis, by commandments, both natural and revealed, and by the requirement for the conformity of inner dispositions with external appropriate ethical behavior.» *Ibid.* 172.

⁴⁹ Harakas toteaa tämän myös eksplisiittisesti. Esi-elyään Kultaisen ja Hopeisen säännön (ks. nootti 32) sisällön, hän viittaa niiden merkitykseen – ei kuten luterilaisessa perinteessä uskon ja rakkauden ilmaisuna – vaan ennen kaikkea sosiaalista elämää koossapitävänä voimana. Harakas kirjoittaa: »A further point which must be noted is the social character of these injunctions [the 'Silver' or 'Golden rule']. At its heart the natural moral law speaks to basic social relationships. The natural moral law is perceived by the Fathers as an expression of the basic conditions permitting and protecting the existence of human society. Thus, St. John Chrysostom, in his *Sermons on the Statues* characterizes the natural moral commandments as 'necessities which hold together our lives.' In summarizing the patristic position regarding the basic social character of the natural moral law, Kyriazis states: 'The task of the natural law is to establish surely the foundational rules which make up the necessary basis of social life. Because of this is it characterized as a necessity for life and consequently it is said by some Fathers that without it the world would have long ago been destroyed.'

The patristic position then points to the content of natural moral law as quite basic, fundamental and universally applicable to human social (societal) life. The content of natural moral law is to be identified with the essential rules of conduct which insure the continued existence of any social group.» *Harakas*, 1983, 132.

⁵⁰ *Harakas* 1983, 132–140, erit. 135–137. »The basic and elementary character of the Decalogue (and consequently of the natural law of which it is an excellent expression) is shown even more clearly by asking if any society could long stand if its negative proscriptions were made into positive injunctions. Were we to make as requirements of behavior maxims such as those which follow, the consequences would be disastrous:

'Despite your gods or all things valuable in your society' . . .

'Speak of your gods or whatever is the source of value
in your society vainly and with disrespect'

'Never rest'

'Dishonor your family and parents'

'Murder people'

'Commit adultery'

'Steal from others'

'Tell lies and deceive others'

'Be jealous of others and seek to make them lose what they have'

Such 'rules of conduct,' it is clear, would quickly destroy any society in which they were consistently practiced for any period of time. For example, if all persons lied to each other including promises, appointments, check balances, contracts, etc. it would soon be impossible to maintain any pattern of order in a given society. Normal social, political, economical, educational, recreational and all cooperative activity would dissolve in chaos.

Thus, the patristic understanding of natural law sees it as a very elemental moral law which articulates the absolutely necessary modes of behavior for the maintenance of the human community.' *Harakas* 1983, 135. Vrt. edellä nootti 43.

⁵¹ Harakas lainaa väitteensä tueksi *Maksimø Tunnustajaa* ja *Chrestos Yiannaras'*ia

joita hän tulkisee seuraavasti: »For St. Maximos, the commandments and rules are embodiments of the meaning of true humanity and theosis. The rules are not external codes, imposed from without upon mankind in an alien fashion. The rules and commandments of God are articulations of the fitting and appropriate modes of behavior for the human person in the realization of his or her destiny to be in full communion with Trinity and achieve the fullness of humanity, Theosis. In Yarnaras' terms, the commandments are statements of the modes of behavior appropriate to our ontological reality. The commandments and the relationship with God are two aspects of the same reality.» *Harakas* 1983, 139.

⁵² Lain hengellisestä eli teologisesta käytöstä Lutherilla ks. *Olsson* 1971, 70–72, 87–94; *Haikola* 1981.

⁵³ Tästä tark. *Tuomo Mannermaan* uraauurtava tutkimus »*In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskon leikkauspiste*«. Ks. myös *Peuran* (1990) tutkimus jumalallistumisesta Lutherin teologiassa. *Peuran* väitöskirjassa »*Mehr als ein Mensch?*» työstetään yksityiskohtaisemmin Mannermaan esittämää paradigmaa, jonka mukaan Lutherin teologiaa tulkitaan liian kapeasti, jos hänen vanhurskauttamisoppinsa sisältö ymmärretään pelkästään ns. forenssisesta aspektista eli vanhurskaaksilukemisesta käsin. Huomattakoon tässä yhteydessä, että Harakasin tulkinta luterilaisesta etiikasta, jota hän pitää riittämättömänä, nousee juuri forenssisesta uskonvanhurskauden tulkinnasta. Ks. esim. *Harakas* 1983, 31–32: »Between the new condition proclaimed in Baptism and its full realization in the kingdom there is a process of moral and spiritual growth in which we are involved. We are not called simply to accept a forensic justification, but to change, to develop, to grow, to mature, to be transformed and transfigured. We are, in Saint Paul's phrase, to grow 'from glory to glory.'» Samoin myös *ibid.*, 85: »In Eastern Orthodox Christianity this victory over sin – not as a merely pronounced or 'forensic' victory – is in fact, a transfiguration and transformation of life. However, it is not automatic. It does not occur magically. On the personal level, the beginning, middle and end of the process is imbued with the experience of repentance.» Harakasin luterilaisen etiikan forenssisesta tulkinnasta ks. myös *ibid.*, 147–148.

Harakas ei kuitenkaan ota huomioon, että luterilaiselle traditiolle on ollut ominaista jatkuva keskustelu Lutherin vanhurskauttamisopin sisällöstä. Esimerkiksi *Peuran* väitöskirjatyo »*Mehr als ein Mensch*» on puheenvuoro ekumeeniseen keskusteluun Lutherin teologian vanhurskauttamisen eri aspekteista, erityisesti ns. *sanatiivisesta vanhurskaaksitekemisestä, joka huipentuu patristiseen jumalallistamis-ajatukseen*: »Jumalallistamisessa (kr. *theosis*, lat. *deificatio*) synnin turmelema ja omaa etuaan Jumala ja lähimmäissuhteessaan etsivä ihminen uudistetaan sen alkuperäisen, eheän kuvan kaltaiseksi (*imago et similitudo Dei*), joka hän oli kerran Jumalan hyvän luomistyön tuloksena, mutta joka turmeltui perinpohjaisesti syntiinlankeemuksessa. Uudistuminen toteutuu, kun kristitty tulee *teologisten hyveiden, uskon, rakkauden ja toivon välityksellä osalliseksi pelastuksesta*. Tämä pelastus on, kuten apostoli kirjeessään (2 Piet 1:4) sanoo, osallisuutta jumalalliseen luontoon: Jumalaan itseensä ja hänen luontoonsa kuuluviin ominaisuuksiin. Yhdistyminen ja osallisuus merkitsevät, että ihmisestä tulee jumalanmuotoinen (*deinformitas, conformitas Dei*) ja *toisen hyvää etsivä ja tahtova eli rakastava ihminen*. Luther kutsuu armon (vuodattamisessa) uudistamaa ihmistä »vapaaksi», koska hänen rakkautensa ei enää synny oman

hyödyn toivossa eikä rangaistuksen uhatessa vaan pakottomatta ja spontaanisti.»
Peura 1991, 207.

Peura pyrkii osoittamaan tutkimuksessaan, kuinka edellä kuvattu Jumalasta lähtevä ihmisen uudistaminen – vanhurskauttamisen opinkohtaan kuuluvana – tulee viimekädessä ymmärretyksi Kristuksen reaalisen läsnäolon ajatuksesta. Kun luterilaisessa perinteessä on tapana puhua yhtäältä forensisesta vanhurskaaksilukemisesta ja toisaalta sanatiivisesta vanhurskaaksitekemisestä, Peuran pääteesi rakentuu ajatukselle, että Lutherin teologiassa näiden vanhurskauttamisen eri aspektien yhteys käy ymmärrettäväksi Kristuksen reaalista läsnäolosta käsin. Läsnäoleva Kristus on samalla kertaa ja erottamatta sekä syntisen olemuksellisesti ja todellisesti uudistava vanhurskaus (*donum Dei*) että hänen hyväkseen luettu vanhurskaus ja Jumalan suosio (*favor Dei*), joka peittää syntistä, koska tässä alkanut uudistus on vielä epätäydellistä. Vanhurskauttaminen tapahtuu yksinomaan Jumalan omana aikaansaannoksena siten, että Kristus itse on olemuksellisesti läsnä (Ks. tark. Peura 1990, 44–45, 62–71, 96–105). Näin läsnäoleva Kristus muodostaa sekä forensisen että sanatiivisen vanhurskauttamisen perustan. Ei edes vanhurskauttamisen forensinen aspekti toteudu sellaisena kuin ihmisen ulkopuolelta tulevana vaikutuksena (*Wirkungen*), järjen tietona tai oivaluksena, jonka aikaan saaja jäisi itse vanhurskauttavan uskon ulkopuolelle. Peura osoittaa, kuinka Luther sitoo vanhurskauttamisen kummankin aspektin erottamattomaksi kokonaisuudeksi ennen muuta kristologisiin perustein, joka tekee mahdolltomaksi asettaa forensista ja sanatiivista aspektia tiettyyn toisiaan seuraavaan ajalliseen, kausaaliseen tai muuhun järjestykseen. Vanhurskauttamisopin sanatiivisesta tulkinnasta ks. myös *Mannermaa* 1979 19–26; *Mannermaa* 1989, 32, 48–55, 62–70, 185–192, 195.

⁵⁴ Sen mukaan näet Jeesus yhtäältä tiivistää Vuorisäännän juuri Kultaiseksi sääntöksi toteamalla, että siinä ovat laki ja profeetat, ja toisaalta lausuu lain ja profeettojen sisältyvän rakkauden kaksoiskäskyn »Rakasta Jumalaa yli kaiken ja lähimmäistä niin kuin itseäsi». *Raunio* (1989), 117) toteaa Augustinuksen pitävän »negatiivista kultaista sääntöä oikeudenmukaisuuden periaatteena ja sen positiivista muotoa rakkauden sääntönä.» Kultaisesta säännön negatiivisesta aspektista Augustinuksella ks. *Enarratio in ps. L VII, Pl 36, 674* ja positiivisesta aspektista *De vera religione PL 34, 161*. [Augustinus-viitteet Raunio]. Rakkauden säännöstä Lutherilla ks. *WA 10 I 2, 38, 7–23*; vrt. *WA 10 I 2, 42, 7–43*. Kultaisen säännön negatiivisesta ja positiivisesta aspektista Harakasilla ks. edellä luku 3.

⁵⁵ »However, it is interesting to note that the Scriptures closely relate agape with obedience to the commandments of God. Thus 'For this is the love of God, that we keep his commandments.' Jesus Himself taught »If a man love me, he keep my word,' and 'He that hath my commandments, and keepeth them, he it is that loveth me . . .» *Harakas* 1983, 169. [Vrt. sitaattia noottiin 48!] Esimerkkinä tällaisesta käskystä Harakas mainitsee kilvoituselämän perustana olevan Jeesuksen käskyn: »Olkaa siis te täydelliset, niin kuin teidän taivaallinen Isänne täydellinen on» (Mt 5:48). *Ibid.*, 185.

⁵⁶ Tämä usko on Lutherin mukaan ilmaistu jo dekalogissa lain kahtena tauluna: yhtäältä suhteena Jumalaan ja toisaalta suhteena lähimmäiseen. Lain keskeinen hengellinen sisältö voidaan siten ilmaista uskona (= suhde Jumalaan) ja rakkautena (= suhde lähimmäiseen). Tästä ks. tark. *Olsson* 1971, 26–30; vrt. *ibid.*, 159–163.

- ⁵⁷ »Verum autem Evangelium est, quod opera aut charitas non est ornatus sed perfectio fidei, Sed quod fides per se es donum Dei et opus divinum in corde, quod ideo iustificat, quia apprehendit ipsum Christum Salvatorem. Ratio humana obiectum habet legem: hoc feci, hoc non feci. Fides autem, quando in proprio suo officio est, nullum prorsus aliud obiectum habet quam Iesum Christum filiolum Dei, traditum pro peccatis mundi.» WA 40 I 164, 18–24.
- ⁵⁸ Luther ymmärtää ihmisen vanhurskauttamisen ja jumalallistamisen ristinteologisesti. Ristin, ahdistuksien, vaikeuksien, kuoleman ja helvetin kautta Jumala ahdistaa ihmistä. Jumala saattaa ihmisen tilaan, josta reformaattori käyttää nimitystä *nihil*. Tällöin syntinen tulee Jumalan ns. »vieraan työn» vaikutuksesta omaan ei-mihinkäänsä (in sui nihilum). Tässä tilassa ihminen ensinnäkin huomaa oman syntisyytensä. Toiseksi ihminen ei voi pitää itseään rakkautensa arvoisena. Kun ihminen on Jumalan vieraan työn kautta tullut tuntemaan itsensä, ei hänessä ole enää sellaista muotoa, joka miellyttäisi häntä ja voisi muodostaa rakkauden kohteen. Ihminen on Lutherin mukaan jatkuvasti Jumalan ei-miksikään tekevän työn kohteena. Tämä ilmenee siten, että Jumala yhtäältä vieraan työnsä kautta kuollettaa ihmisessä vaikuttavia synnin jäänteitä ja toisaalta vuodattaa teologisia hyveitä – uskoa, rakkautta ja toivoa – joiden kautta ihminen pysyy Jumalan yhteydessä ja tulee osalliseksi pelastuksesta. Vieraan työnsä avulla Jumala osoittaa, että ihmisen rakkauden varsinainen kohde on ihminen itse, kun taas Jumala ja lähimmäinen omaavat vain välineellisen arvon ihmisen pyrkiessä omaan hyvänsä. »Varsinaisen työnsä» kautta Jumala puolestaan vuodattaa ihmiseen oman jumalallisen rakkautensa. Jumalan rakkaus luo kohteena (ei-minkään) uudeksi eli jumalallistaa sen. Tällöin ihmisen olemus muuttuu ja hänestä tulee rakastava. Vanhurskauttava usko tähtää siis ennen kaikkea siihen, että ihmisestä tulee rakastava, että hän rakastaa iloisesti, vapaasti, pakottamatta ja käskemättä. Näin rakastaessaan ihminen ei etsi omaa hyvänsä vaan lähimmäisen parasta. Tällöin hän elää Kultaisen säännön mukaisesti ja rakastaa oikein niin Jumalaa kuin omaa itseään. Ristinteologiasta Lutherin teologian perustana ks. tark. *Peura* 1990, 243–291.
- ⁵⁹ Luther korostaa uskon ja rakkauden olemuksellista luonnetta sanomalla, että kristitty on lähimmäiselle Kristus. Ks. WA 7, 66, 3–4; WA 40 II 540, 17–19.
- ⁶⁰ Harakas kirjoittaa itsensä lähimmäiselleen antavasta rakkaudesta mm. seuraavasti: »... in its most elemental form, agape is self-less, that is, it is *not* self-concerned, but other-concerned. God's energies in Christ were and are not extended outwardly toward His creatures out of some *divine* need, nor is His agape an essential demand of *His own* nature which He must obey for *His own* sake. It is a free, unconstrained outpouring of divine concern for the welfare of His creatures. Agape is uninterested in what rewards will accrue to the one who loves. Agape is concerned only with the other. Its concern is directed to what is the true good and welfare of the other. It seeks to benefit the other in his or her own requirements and needs, as a child of God, as the image and likeness of God, as a being whose potential is Theosis.» *Harakas* 1983, 160–161.
- ⁶¹ »More than any other aspect of the Christian life, agape-love is subject to development, fulfillment, growth toward the full communion with God, the achievement of Theosis in personal existence and the realization of the Kingdom on the corporate human level. *The theology of the Holy Trinity as a communion*

of persons in love, an 'agapaic community' stands as the ultimate pattern of true human existence. But, the implementation of agape-love moves from one level of growth to another, from 'glory to glory.'» Harakas 1983, 170. Tässä yhteydessä on syytä painokkaasti tuoda esiin, että myös Lutherin ajatteluun sisältyy olennaisesti korostus partisipaatiön epätäydellisestä luonteesta: ihmisen vanhurskautuminen on aina luonteeltaan prosessi, kooperaatio. Tästä ks. tark. Peura 1990, 268–291 (–Die Liebe als Kooperation). Tässä mielessä Harakasin tulkinta vanhurskauttamisopin ei-prosessiivisesta luonteesta »vanhurskaaksilukemisena» [ns. forenssinen tulkinta] on yksi-puolinen ja rajoittanut. Vrt. edellä nootin 53 Harakas-sitaatit, joissa hän tulkitsee vanhurskauttamisoppia staattiseksi ja ei-kooperatiiviseksi. *Sama suhde, joka vallitsee yhtäältä forenssien vanhurskaaksilukemisen ja toisaalta sanatiivisen vanhurskaaksitekemisen välillä* [ks. edellä nootti 53], näkyy myös Lutherilla ns. »ensimmäisen vanhurskauden» ja »toisen vanhurskauden» välillä. Vanhurskauttavasta uskosta voidaan puhua tällöin kahdessa eri merkityksessä:

»Yhtäältä usko kuuluu ensimmäisen vanhurskauden 'alaan'. Tässä kontekstissa usko on olemukseltaan lahjaa, jonka ihmisen vastaanottaa ilman mitään omia tekoja. Usko ei siis ole lähtökohdaltaan ihmisen vapaa akti eikä edes re-aktio, vaan ensimmäisen vanhurskauden ja kasteen antama donum, joka syntyy yksinomaan Jumalan vaikuttamana.

Toisaalta usko kuuluu toisen eli ihmisen 'oman (nostra) vanhurskauden 'alaan', ja silloin uskossa on kysymys ihmisen 'omasta' aktiivisuudesta, jopa 'teosta'. . . . Ihmisen omana tekonakin usko on riippuvainen kohteestaan eli Jumalasta ja hänen läsnäolostaan.

Näitä uskonkäsitteen kahta merkitystä, uskoa 'lahjana' ja 'tekona', ei pidä asettaa vastakkain . . . Pikemminkin voidaan sanoa, että Lutherin uskonkäsitys jäsentyy loogiseksi kokonaisuudeksi vain mikäli nämä molemmat keskenään jännitteiset aspektit otetaan huomioon.» Sitaatti Eero Huovisen kirjasta *Fides Infantium* 1991, 48–49.

Kun Lutherilla ensimmäiseen vanhurskauteen kuuluu lahja (donum), niin toiseen vanhurskauteen puolestaan kuuluu olennaisesti kooperaatio Kristuksen kanssa. Tästä ks. tark. Peura 1991, 269–291. Uskonvanhurskauden lahja (donum)-aspektista Lutherin teologiassa ks. *Mannermaa* 1991, 13, 24–27, 29–30.

⁶² »Whatever 'God is love' may mean in the 'hidden cloud' of the divine essence . . . it is the Holy Trinity which has been revealed to us and which provides us with our first concrete understanding of 'agape'. . . . What is most important, though, is the verification that persons of the Holy Trinity relate to each other in love. Yet, love does not exhaust the relationship of the unity and trinity of God. It is greater and more profound and more mysterious and higher than that. Vladimir Lossky writes.

To say: 'God is love,' 'the divine persons are united by mutual love,' is to think of a common manifestation, the 'love-energy' possessed by the three hypostases, for the union of the Three is higher even than love.

It is because of this, that we gain a fuller understanding of 'agape' not from an effort to penetrate the meaning of the love of the Three Persons of the Godhead, but rather from the love of God toward His creation. It is in this relationship – one of the chief 'energies' of God by which He manifests Himself – that we obtain a basic understanding of His 'agape'. 'Good is love' may also

be understood in terms of His relationship to others, to His creation. This relationship appears most clearly in the life and work of Jesus Christ.» *Harakas* 1983, 159–160. Losskyn mukaan palamistisessa teologiassa jumaluuden olemusta konstituivasta rakkaudesta ei voida puhua triniteetin sisällä, vaan vasta toimintona, *energeiana*, koska Jumalan sisäisyyttä ei apofaattisen teologian mukaisesti voida määrittellä. Jumala tulee tavoitettavaksi ja tunnettavaksi vasta Jumalan toiminnan, *energeian* tasolla. Tästä ks. tark. *Kotiranta* 1992, 152–154.

⁶³ Harakas näkee täydellistymisen lähtökohdan olevan »sidoksissa» ihmisen vapauteen. Ihmisen tahtoon sisältyy potentiaalisuus, joka mahdollistaa jopa Jeesuksen käskyn vihollisen rakastamisesta: »The most striking support of elementary of agape is the command that we love our enemies, as we have seen in the Sermon on the Mount. . . . But this is not an impossible commandment because it appeals not to our feelings but to our will, to our choosing ability, to our *autexousion*.» *Harakas* 1983, 162.

⁶⁴ Kultaisen säännön vastavuoroisuuden periaatteista ks. edellä nootti 48.

⁶⁵ »Existential philosophy and existential ethics have given the impression that decision making is an utterly individual process and responsibility. As a theory Existentialism tends to see norms, standards, 'others', as inimicable to human 'authenticity'. One becomes 'authentic' in the making and carrying out of decisions for one's self and by one's self 'I gotta be me' and 'I did it my way' are the lines of popular song reflecting this view.» *Harakas* 1983, 223.

⁶⁶ Kreikkalaisen persoona-konseption mukaan Triniteetti on kuva täydellisestä persoonallisuudesta, joka on ilmaistuna »ykseytenä moneuden kautta». Tämä persoonallisuuden idea toteutuu trinitaarille kuvalle analogisessa kirkon ykseyden mallissa, jossa kirkon yksityiset jäsenet säilyttävät ainoalaatuisuutensa kirkossa, Kristuksen ruumiissa, kuten kolminaisuuden persoonat säilyttävät ainoalaatuisuutensa jumaluuden ykseyden sisällä. On mielenkiintoista havaita, että Harakas rakentaa tässä *Khristos Jannaras*in pohjalle, jonka personalistinen teologia nousee puolestaan tunnetun neopalamistin, *Vladimir Losskyn* teologiasta. Harakas kirjoittaa: ». . . the Orthodox Christian source of life [points] . . . that the individual person finds his or her ontological reality in the fundamental interpersonal relationship of the Holy trinity. . . . In a powerful statement in his *The Freedom of Ethos (He Eleytheria tou Ethous)*, he [Yiannaras] writes:

'The consequence is for us to define persons with ontic attributes (objectified impersonal properties) of individual nature, that is to confuse nature with the person, to understand persons atomistically as individuals. Thus the person is understood as a natural, individualistic self-consciousness and as a psychological 'ego', which stands throughly distinct from the differentiated, independent, individual natures of others, thus creating relationships of rights and duties. This is the path which leads to the individualization of ethos and to the concept of Ethics as individual (*atomistikon*) responsibility or individual (*atomistikon*) accomplishment. Ethics ceases to be concerned with human reality, that is, with what the human being truly is. Rather, it is conceptualized within the objective dimensions of social relations and becomes an external – and finally legalistic – necessity. The suppression or the ignorance of the truth of the person in systematic Theology has, an inevitable consequence, led to the creation of conventional, legalistic Ethic. The human ethical problem is no longer real, i.e. a

problem of faithfulness to the authentically of human existence, to the truth of personal existentiality (*hyparktikotes*). It is no longer a problem of *salvation*, but rather a pseudoproblem of conventional objective duties. When in Christian Theology ontic (i.e. objective, impersonal, individualistic) categories displace ontological (i.e. personal, existential, interpersonal, divine-human categories), then in the practical life of the Church the problem of salvation is confused by the objective dimensions of a new 'Law'.» *Harakas* 1983, 137–138.

Kreikkalaisesta persoona-konseptiosta samoin kuin Jannarasin personalismin sidonnaisuudesta Losskyn neopalamismiin ks. tark. *Kotiranta* 1992, 6–23, 28–34, 152–169, 230–233.

⁶⁷ »Fullfilling the commandments of God is not a simple completion of the correct stance of man in relationship to Him. The believer keeps the command of God, precisely because he is in direct relationship and communion with him. Keeping the commands of God, he cultivates and strengthens his koinonia and unity with God. If man ceases keeping God's commandments, he may not say that he maintains a real relationship and communion with Him. . . . There is, however, another dimension of this relational, communitarian dimension of doing the good. As we have seen . . . ethical decision making must properly take place within the *ecclesial* context and never utterly alone; the good is better done and evil is better avoided and overcome in community. This is a long and widely held Christian perspective and viewpoint. It is, at heart, an outgrowth of the belief that there is no salvation outside the Church, that the Church is the mystical of Christ in which we live and grow toward Theosis. Just as we cannot know God and come into relationship with Him receiving the fruits of redemption, without the Church, in the same manner the fullness of the struggle against evil and doing of the good is always perceived to be communal, ecclesial experience. Individualism has never been a dominant theme in eastern Orthodoxy, though personal responsibility, has.» *Harakas* 1983, 241.

⁶⁸ We have noted that Orthodox Christian Ethics at heart is relational in Character. God, the Divine Trinity, alone is the good. Human experience of the good, especially in the realization of the image of God is constituted by a divine-human sharing and koinonia. *There is no objective, impersonal good.* The good is in interpersonal, because God is Trinity. The good, for humanity, is interpersonal it is perceived and lived in divine-human encounter of creation, redemption, sanctification and theosis.» *Harakas* 1983, 240.

⁶⁹ »The first, most crucial, and most direct, is the Orthodox doctrine of synergy. In brief, the doctrine of synergy is the response of the Greek Fathers to the question of grace and human will. The patristic affirmation is that while human beings can do nothing without God, God does nothing, regarding goodness, righteousness and holiness, without human cooperation. . . . This means that the ethical life is the product and outcome of the divine energies, i.e. grace, together with the exercise of human will.» *Harakas* 1983, 232. Samoin *ibid.*, 37: The Fathers speak of the need to make a pledge (*orkas*) to this effect struggle to accomplish it (*askesis* and *agona*), to do it in an ecclesial context and with a full understanding that it takes place only in cooperation with the Divine Energies. The Orthodox doctrine of the 'synergy' of the human will with divine grace, places great emphasis on the divine component.»

- ⁷⁰ »It is wholeness of true life in the Triune God, in whose image we are created. *Askesis* and *agona*, however, are means by which we 'form, reform, and transform' ourselves in that image. Thus, as an orientation of life which demands a continuous effort and struggle *askesis* seeks to transform the whole of our humanness into a vessel of God and restore us to faithful conformity with the divine will and to our original and truly natural condition. . . . *Askesis* is the road by which the struggling human being accomplishes the transfiguration and restoration of nature and its truly natural activity, that is, *to become like Christ*, to obtain the holy virtues, to receive the great gifts of God, to become an incorruptible vessel of the gifts of the Spirit, to be filled with the Holy Spirit . . . *Orthodox askesis is the askesis of the commands of the Lord.*» Harakas 1983, 257–258.
- ⁷¹ Harakas omistaa imitatio Christi -ajatukselle kokonaisen kappaleen. Ks. *Harakas* 1983, 199–205. Ks. myös *ibid.*, 260–261. Myös Harakasin kirjan viimeinen 10. luku (229–267) keskittyy imitatio Christi -teemalle »elämisenä Jumalan kuvana ja kaltaisuudessa».
- ⁷² Harakas kirjoittaa Kristuksen muotoisesta agapistisesta rakkauden teosta mm. seuraavasti: »In a real sence, *the whole ethical endeavor consists of our imitation (akolouthein and mimesthai) of Christ* and our 'internalization of Christ through the sacramental life and His Holy Commandments.' Specifically, in reference to the doing of the good, Orthodox Ethics sees Christ actually present in His commands, in the good which is to be done. Christ is an hidden in His own Commands' for 'the Logos of God is revealed in practical things and embodied in the commandments.' There is an intimate connection between the relationship of the believer with Christ, and the practical ethical life. It was Jesus Himself who said: 'You are my friends, if you do what I command you;' 'Truly I say to you, as you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me . . . As you did it not to one of the least of these, you did it not to me;' 'If you love me, you will keep my command.' *Harakas* 1983, 236.
- ⁷³ Käsite »lain teologia» sisältää kysymykset lain sisällöstä ja tehtävästä sekä lain täyttämisen edellytyksistä ja mahdollisuuksista.
- ⁷⁴ Kysymys voidaan asettaa myös seuraavasti: missä määrin ihmisen pelastus on assimiloitumista Jumalaan ja missä määrin se on riippuvainen ihmisen teoista *Coram Deo*. Luterilaisen perinteen opetus »sidotusta ratkaisuvallasta» tarkastelee näet ihmisen vapautta Jumalan edessä (*Coram Deo*) aina suhteessa niihin voimiin, jotka ihmisen elämää tosiasiallisesti hallitsevat. Myös Harakas puhuu ihmisen vastuullisuudesta Jumalan edessä. Ks. edellä nootti 29.

LÄHTEET

Harakas, Stanley S.

- 1983 *Toward Transfigured Life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics.* Light and Life Publishing Company, Minneapolis, Minnesota.

Luther

- | | | |
|----|--------------|---|
| WA | 10 I 1 | Weihnachtspostille 1522. |
| WA | 10 I 2 | Adventspostille 1522. |
| WA | 12 | Epistel S. Petri gepredigt und ausgelect 1523. |
| WA | 7 (39) 42–73 | Tractatus de libertate christiana 1520. |
| WA | 40 I–II | In epistolem S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D Martini Lutheri collectus. (1531). 1535 |

KIRJALLISUUS

Haikola, Lauri

- 1967 *Luther und das Naturrecht. – Vierhundertfünzig Jahre lutherische Reformation 1517–1967.* Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag. Göttingen, 126–134.
- 1981a *Usus legis. 2. Auflage.* SLAG A 20. Helsinki.
- 1981b *Luther, Melanchthon ja luterilaisuus. Yhtäläisyyksiä ja eroavuuksia. – Teologian näkymiä. Toim. Eeva Martikainen ja Kalevi Tamminen.* STSK:n julkaisuja 123. Helsinki. S. 37–47.

Hallamaa-Kuovi

- 1988 *Moraalisesti perustellun jäljillä. Moraalinen harkinta anglosaksisessa keskustelussa 1952–1984.* Helsingin yliopiston Systemaattisen laitoksen julkaisuja VIII

Huovinen Eero

- 1991 *Fides Infantium.* Martti Lutherin käsitys lapsen uskosta. STKS:n julkaisuja 175. Helsinki.

Kotiranta, Matti

- 1992 *Imago Trinitatis. – Persoona luonnon eksistenssinä Vladimir Losskyn neopalamismissa. Painamaton Teologisen etiikan ynnä uskonnonfilosofian lissensiaattitutkimus.* Helsingin yliopiston Teologinen tiedekunta.

Knuuttila, Simo

- 1989 *Luterilainen teologinen etiikka. – Usko ja rakkaus. Luterilaisen teologian mahdollisuudet tänään.* STKS:n julkaisuja 165. Helsinki. S. 103–115.

Laulaja, Jorma

- 1981 *Kultaisen säännön etiikka. Lutherin sosiaalietiikan luonnonoikeudellinen perusstrukturi.* MES:n julkaisuja 32. Helsinki.

Mannermaa, Tuomo

- 1979 In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsit-
tyksen leikkauspiste. MES:n julkaisuja 30. Helsinki.
- 1983a Kaksi rakkautta. Johdatus Lutherin uskonmaailmaan. Porvoo – Helsinki
– Juva.
- 1983b Lutherin oikeusajattelu ja sen vaikutus Suomessa. – Luther ja yhteiskunta.
Toim. Eeva Martikainen. STKS:n julkaisuja 136. Helsinki. S. 51–56.
- 1989 Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung.
Zum ökumenischen Dialog. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des
Luthertums. Hrsg von Bengt Hägglund und Heinrich Kraft. N. F. Band 8.

Martikainen, Eeva

- 1987 Oppi – Metafysiikkaa vai teologiaa? Lutherin käsitys opista. STKS:n jul-
kaisuja 156. Helsinki.

Martikainen, Jouko

- 1977 Pelastus tulkittuna vanhurskauttamisena ja jumalallistumisena. – Iustifica-
tio impii, Jumalamattoman vanhurskauttaminen. Professori Lauri Haikolan
juhlakirja. STKS:n julkaisuja 103. Helsinki. S. 166–192.

Olsson, Herbert

- 1971 Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie. Acta Universitatis
Upsaliensis. Studia doctrinae christianae upsaliensa 10. Uppsala.

Peura, Simo

- 1990 Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin
Luthers von 1513 bis 1519. Helsingin yliopiston Systemaattisen laitoksen
julkaisuja X.
- 1991 Jumalallistaminen ja sen sakramentaalinen perusta Lutherin teologiassa.
– TA, 207–212.

Raunio, Antti

- 1989 Luonnollinen laki ja jumalallinen rakkaus. Lutherin tulkinta Kultaisesta
säännöstä 1522–1523. – Usko ja rakkaus. Luterilaisen teologian mahdolli-
suudet tänään. STKS:n julkaisuja 165. Helsinki. S. 117–135.
- 1974 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon teolo-
gisten neuvottelujen (Järvenpää) asiakirjat. Lähde: Helsingin yliopiston
teologisen tiedekunnan ekumeniikan arkisto.

SUMMARY

Matti Kotiranta, Natural Law in Orthodox Theology. – Stanley S. Hara-
kas' theory as an outline of Orthodox ethics

It is often argued that in Orthodox soteriology the interpretation of essential
Christian dogmas occurs solely on the basis of Platonic or Greek ontology, which
emphasises the *proper relationship between the spiritual and the natural*, and not
so much the relationship between man and God or between man and his neighbour.

Furthermore, it is argued that this primary presupposition implies that the concept of law – and as result, the so-called dialectics between law and Gospel – has no place in Orthodox anthropology or hamartology.

The theory of natural law proposed by Stanley Harakas shows that the problems of natural law are not only important in Lutheran theology, but that it is also possible to approach Orthodox theology in this way. Harakas provides Orthodoxy with an approach to bridge the gap between Orthodoxy and Lutheran tradition in the interpretation of natural law and the so-called 'Golden Rule'.

A key to understanding the ethical theory of Harakas is to comprehend his interpretation of natural law. When examining natural law from the viewpoint of Orthodox education, he relates it to the Decalogue, on the one hand, and to the Gospels, on the other. He states that natural law is compatible with the Decalogue and notices a wide consensus in Patristic tradition equating the content of natural law with the Decalogue.

According to Harakas, the idea of natural law is most clearly revealed in the Golden Rule. Western scholars generally differentiate two forms of that rule – the negative (Do not do to others what you do not want them to do to you [Tobit 4:15] and the positive (Do to others what you want them to do to you [Matthew 7:12; Luke 6:31]. Harakas calls them the Golden Rule (the positive one) and the Silver Rule (the negative one). It is possible to give an expression of natural law by using both rules. The first one – the Golden Rule – exhorts us to do for our neighbours what we wish them to do for us, and the Silver Rule makes a similar statement but in the negative.

The Decalogue and the Golden Rule communicate the same message and thus confirm the content of natural law. When Harakas states that the Golden Rule deals with relationships between man and his neighbour, he *differs* from Luther, who understood it as the law of God in its entirety (according to Luther, natural law is identical with the Decalogue, which in turn is identical with both the Golden Rule and the Sermon on the Mount). Harakas thus agrees with the Orthodox tradition of interpretation, according to which the Sermon on the Mount is something more than the Decalogue, because the Sermon is a part of the Gospels, where the commands of Christ, not natural law, are the basis of ethics (according to Harakas, natural law is identical with the Decalogue and the Golden Rule but not with the Sermon on the Mount). Thus the Golden Rule is somehow inferior to the commands given in the Sermon on the Mount. In Harakas' theology, the command to love one's neighbour as oneself is essentially the content of the Golden Rule, but the command to love God above all else presupposes the kind of love called *agape*, which is not incorporated in natural law but implies the fulfillment of Christ's commands. Because *agape* is realized fully only in deification which, in turn, implies the collective manifestation of individual identity (according to the example of the Trinity), Harakas argues that the most important feature of the Golden Rule is its communal character. This cosmic principle reveals why natural law, according to Harakas, is primarily the foundation of social life. For Harakas the religious dimension of natural law is educational. Natural law must be taught so that man will orientate towards salvation, in other words, so that he will realize his need of salvation. In this limited sense Harakas' interpretation of natural law is identical with Luther's understanding of the "spiritual use of the law".

Olavi Merras

Kirkko jumalanpalvelusyhteisönä*

*Vielä esiintuomme Sinulle tämän sanallisen palveluksen koko maailman edestä, pyhän yhteisen ja apostolisen kirkon edestä ja niiden edestä, jotka puhtaudessa viettävät kunniallista elämää.
(Johannes Krysostomoksen liturgiasta)*

Ortodoksinen jumalanpalvelus on kokonaisuus, joka vaikuttaa siinä rukoulevan koko olemukseen kaikkien hänen aistiensa välityksellä. Niinpä ortodoksikristityn varhaisimmat kirkolliset lapsuuden muistot liittyvät siihen, että hän oli mukana jumalanpalveluksessa, sytytti kynttilän, näki ikoneja, osallistui Herran ehtoollisesta, kävi suutelemassa ristiä, oli pyhyiden ilmapiiirin ympäröimänä. Hän tunsi jumalanpalvelukseen kokoontuneen yhteisön turvalliseksi ja elämälle tukea antavaksi. Iän ja kokemuksen karttuessa hän tunsi, että kristillisyyden sen ortodoksisessa muodossa on liturginen uskonto. Kirkko on ennen kaikkea rukouleva ja Jumalaa palveleva yhteisö. Niinpä monien ortodoksiajattelijoiden mielestä jumalanpalvelus on siinä ensimmäisellä sijalla. Tämän jälkeen tulevat oppi sekä kirkon elämään ja järjestykseen liittyvät kysymykset.

Kirkon jumalanpalveluksen peruspiirteitä

Kirkon jäsenyys muodostuu kahdesta elementistä: yhteisöstä ja yksityisyydestä. Kristinuskon ilmenee persoonallisena uskona ja kuuliaisuuksena Jumalaa kohtaan. Samanaikaisesti kristillisyyden olemus on ehdottoman yhteisöllistä. Kristittynä oleminen tarkoittaa olemista yhteisössä, elämistä Kirkossa ja Kirkosta. Silti persoonallisuus ei saa hukkoa kollektiivisuuteen, sillä kirkko koostuu vastuullisista henkilöistä. Kirkkoruumiin jäsenyyttä ei pidä tulkita väärällä tavalla eikä toisaalta korostaa liikaa, koska jokainen tuon ruumiin jäsenistä on suorassa liitossa Kristuksen ja Jumalan Isän

* Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon välisissä kolmansissa teologisissa neuvotteluissa Järvenpäässä 7.10.1991 pidetty esitelmä.

kanssa. He jumalan persoonina eivät kumoa toisiaan. Kristinuskon kaksi näkökulmaa – persoonallisuus ja yhteisöllisyys – kietoutuvat erottamattomasti toisiinsa. Ihminen pelastuu vain yhteisössä, ja pelastus omaksutaan aina persoonallisen uskon ja kuuliaisuuden tietä kulkien.

Tämä kristinuskon peruskaksijakoisuus näkyy myös kirkon jumalanpalveluksessa. Kristillinen jumalanpalvelus on samaan aikaan sekä persoonallista että yhteisöllistä, vaikka näiden kahden näkökulman välillä on toisinaan jännitteitä. Evankeliumeissa, vuorisaarnassa ja monissa muissa paikoissa Jeesus puhuu rukoilemisesta salassa tai yksinäisyydessä. Rukous on persoonallinen teko ja persoonallinen toiminta. Siksi on olemassa aina rukoilevia henkilöitä, jotka rukoilevat salassa tai julkisuudessa, kammiossaan tai Herran huoneessa. Olipa rukoustapahtuma mikä tahansa rukoilija rukoilee pelastetun yhteisön, Kristuksen kirkon jäsenenä. Todellinen rukoilija ei unohda, että hänen Taivaallinen Isänsä on kaikkien uskovien ja koko ihmiskunnan yhteinen Isä.

Ortodoksisen kirkon jumalanpalvelukseen kuuluvat olennaisena piirteinä kiinteät jumalanpalvelusten kaavat, rukous- ja jumalanpalveluskirjat. Ne ovat saaneet joskus joidenkin ortodoksisen kirkon ulkopuolella toimivien vapaan rukouksen ja rukoustavan kannattajien tuomion. Heidän mielestään ne sopivat vain vasta-alkajille. Tällainen voi osittain olla tottakin. Mutta koska rukouskirja on myös jumalanpalveluskirja, yksityisen kirkon jäsenen rukous on myös kirkon jumalanpalvelusta. Tähän tarkoitukseen ovat olemassa omat rukoussääntönsä. Näin ortodoksi ei koskaan rukoile yksin, vaan samoin ajatuksin ja samoin sanoin miljoonien muiden kanssa. Kirkon jumalanpalveluksen ydin, eukaristia, on yksi ja sama kaikkialla. Siksi on hengellisesti vaarallista hylätä jumalanpalveluskirjat, koska niiden käytössä on kyse muustakin kuin kirkollisesta järjestyksestä ja kurista. Jumalanpalvelustekstit johdattavat rukoilijan meditoimaan ja auttavat häntä pitämään mielessään Jumalan suuret pelastusteot. Jumalanpalveluksessa kirkon koko olemus ympäröi sanoin ja sävelin rukoilijan ja hänen kanssaan rukoukseen saapuneen seurakunnan.

Jumalanpalvelus alkaa jo kotona

Todellinen rukoilija ei rukoile kotona vain itsensä puolesta. Kaikkien huomioiminen rukouksessa on hengellisen terveyden ja kypsyyden merkki. Näin käsitettynä kristillinen rukous ei koskaan ole ehdottoman yksityistä, vaikka sen onkin aina oltava persoonallista. Kristittyjen täytyykin olla tietoisia etuoikeudestaan rukoukseen, koska näin he ilmentävät jäsenyytensä yhteisössä, Kristuksen kirkossa.

Rukous salassa ja rukous yhteisössä kuuluvat jumalanpalvelustapahtuman aspekteina erottamattomasti toisiinsa. Muuta mahdollisuutta ei ole kuin että ne toimivat yhdessä. Kirkon sääntö onkin, että yhteiseen rukoukseen, jumalanpalvelukseen rukoilijan tulisikin valmistautua kotonaan 'harjoittamalla hartautta omassa kammiossaan'. Tämän säännön mitätöiminen olisi hengellisesti vaarallista. Ja yhtä vaarallista olisi tehdä kotihartaudesta jumalanpalveluksen olennainen muoto. Veljesyhteydessä rukoilijan on mahdollista kokea jumalanpalveluksen kulminaatio, Eukaristia, Herran pyhä Ehtoollinen, jossa Kristus itse ilmestyy Hänen nimeensä kokoontuneitten keskelle. Rukous on Kyprianos Karthagolaisen mukaan olennaisesti aina koko kansan rukousta, koska »me – kansa kokonaisuudessaan – olemme yhtä». Yksimielisyyden on jumalanpalveluksen ja rukouskilvoituksen eräs mitta.

Dialogi Jumalan kanssa

Jumalanpalveluksessa toteutuu myös rukoilijan kohtaaminen Jumalan kanssa sekä dialogi Hänen kanssaan. Niinpä jumalanpalveluksessa on aina kaksi osapuolta. Jumalanpalvelukseen osallistuja odottaakin aina myös vastausta. *»Ota, Herra, korviisi minun rukoukseni, tarkkaa minun anomise-ni ääntä. Hätäni päivänä minä sinua avukseni huudan, sillä sinä vastaat minulle»* (Ps. 86:6–7). Rukouksen alku tulee Jumalalta. Me kutsumme Häntä, koska Hän on ensin kutsunut meitä. Jumalanpalvelus onkin vastaus Jumalan kutsuun tai haasteeseen, jonka me löydämme pyhistä kirjoituksista. Jumalan ilmoitus huipentuu Jumalan Pojassa, Jeesuksessa Kristuksessa, joka meidän pelastuksemme tähden tuli ihmiseksi. Niinpä kristitty aina rukoileekin Jumalaa Herramme Jeesuksen Kristuksen kautta, koska Jumala on Hänessä lahjoittanut meille pelastuksen.

Näin kristillisessä jumalanpalveluksessa on aina kaksi päälinjaa: Jumalan pelastustöiden muisteleminen ja niistä kiittäminen, *anamnesis* ja *eukaristia*. Jumalan Pojan lihaksitulemisessa Jumala toimii luomakuntansa hyväksi. Tämän Jumalan rakkauten teon tunnustaminen avaa ihmiselle mahdollisuuden Hänen rakkautensa ja kunniansa kokemiseen. Kirkon jumalanpalvelus onkin mahdollista vain Jumalan historiallisen ilmoituksen yhteydessä ja pelastuksen sakramentaalisen historian näkökulmassa. Tämän pyhän historian muodostaa Vanhan ja Uuden Testamentin pelastavien tapahtumien muisteleminen, sillä profeetat ja evankeliumit kuuluvat erottamattomasti yhteen lupauksena ja täyttymyksenä. Kirkon historiallisessa dimensiossa löytyvät kristillisen uskon ja toivon juuret.

Pelastushistoria

Jumalanpalveluksen julistama ja esiin tuoma pelastushistoria ilmenee selvästi liturgisen vuoden rakenteessa. Jo varhain muodostui Herran päivä sekä siihen liittyen ristin ja ylösnousemuksen viikottainen muistelemine. Vähitellen vuoden jokainen päivä sai historiallisen sisältönsä. Näin kristillisestä kalenterista on tullut elävä teologinen muistomerkki. Päivä päivältä kirkko katsoo taaksepäin menneisyyteensä. Kalenterin mukaiset päivittäiset jumalanpalvelukset kertovat kirkon elämän kulussa tapahtuvasta ajan pyhittämisestä. Ajassa kirkko elää pyhien ja pelastavien muistojen ulottuvuudessa katsoen kuitenkin samaan aikaan intensiivisesti tulevaisuuteen.

Pelastushistorian tapahtumat toistuvat jatkuvasti jumalanpalveluksissa. Se jota muistellaan, on myöskin aktualisesti läsnä oleva ja tulee olemaan läsnä »iankaikkisesta iankaikkiseen», kunnes Hän tulee jälleen takaisin. Ja ennen paluutaan Hän on jo läsnä kirkossaan. Hänen pysyvä läsnäolonsa tekee kirkosta sen, mitä se on: Kristuksen ruumiin. Kristuksen salainen läsnäolo kirkossa ja maailmassa on alittanut uuden aikakauden historiassa Jumalan toiminnan ilmentymänä. Kristillinen menneen ja läsnäolevan muistelemine saavuttaa huipentumansa eukaristisessa anamnesiksessa.

Eukaristia

Eukaristia on jumalanpalveluksen keskus, vaikka se ei olekaan jumalanpalveluksena muotoutunut ajan pyhittämiseen. Eukaristia ei ole yksittäinen jumalanpalvelus kuten ehtoopalvelus tai aamupalvelus, vaan jumalallinen salaisuus, mysteeri, sakramentti. Johannes Krysostomoksen opetuksen mukaan jokainen eukaristian toimitus on todellisuudessa viimeinen ehtoollinen itse kaikessa täyteydessään siitä mitään vähentämättä: *»Tämä pöytä on sama kuin alkuperäinen, eikä sillä ole mitään vähemmän. Uhri on sama, vaikka sen toimittaisi tavallinen pappi tai Paavali tai Pietari. Se minkä Kristus antoi opetuslapsilleen ja mikä papit toimittavat nykyään, on samaa. Tämä ei ole alempiarvoisempaa kuin tuo toinen, koska tätä ei pyhitä ihminen, vaan Hän, joka pyhitti myös ne toiset pyhitetyt. Näiden välillä ei ole mitään eroa.»* (Hom. 82, Matt. ev.; Hom. 2, 2. Tim.)

Jokainen liturgia ja jokainen jumalanpalvelus toimitetaan yhteydessä koko kirkon kanssa. Siinä ovat läsnä sekä näkyvä että näkymätön, ajallinen kirkko ja riemuitseva kirkko. Jumalanpalveluksessa muistellaan eläviä ja poisnukkuneita kirkon jäseniä, ei sympatian osoituksena, vaan kaikkien uskovien niin elävien kuin kuolleiden yleisen yhteenkuuluvuuden osoituk-

sena Jeesuksessa Kristuksessa, kaikkien edestä yhteisesti kuolleista ylösnousseessa Herrassa. Eukaristia ei ole vain ilmaus meidän keskinäisestä yhteydestämme tai inhimillisestä veljeydestämme, vaan myös pelastuksemme jumalallisen salaisuuden ilmaus ja kuva. Me rukoilemme koko ihmiskunnan nimissä, kaikkien niiden, jotka ovat kutsuttuja ja ovat vastanneet kutsuun. Me rukoilemme kirkkona, koko kirkko rukoilee kanssamme, rukoilee meissä ja meidän kauttamme. Menneisyys ja tulevaisuus yhdistyvät kirkon eskatologisessa odotuksessa: Jumalan valtakunta on kerran koittava. Tätä täyttymystä kirkko on rukoillut olemassolonsa alkuvuosista asti: *»Samoin kuin tämä leipä oli siroteltuna hajalleen vuorille, mutta sitten koottiin ja tuli yhdeksi, samoin tulkoon kirkkosi kootuksi maan ääristä sinun valtakuntaasi.»* (Didakhe 9:4)

Kirkon sakramentaalisia salaisuuksia ei voida irrottaa niiden yhteydestä eukaristiaan. Nikolaos Kabasilaksen mukaan eukaristia ainoana salaisuudesta antaa täyteen muille sakramenteille. Valitettavasti ortodoksisen kirkon nykyinen käytäntö toimittaa sakramentit irrallaan niiden eukaristisesta yhteydestä ei toteuta näkemystämme kirkosta tai eukaristiasta. *»Yksityisten sakramenttien toimittamisen»* epäonnistunut käytäntö on liturginen virhe, joka ei edes vastaa läntistä yksityisen messun käytäntöä, koska sillä on omat teologiset perusteensa. Vaikka jokaisella sakramentilla onkin oma persoonallinen luonteensa ja ulkonainen ilmeensä, niin silti ortodoksisessa kirkossa ei ole mitään, mikä tapahtuisi yksityisesti. Jokainen kirkon toimitus on koko kirkon toimintaa. Siksi kirkko ei edes ole määritellyt sakramenttien lukumäärää tai sitä, mikä on sakramentti, koska koko maailma on Jumalan sakramentti. Herra itse on antanut kirkolleen tehtäväksi koko luomakunnan palauttamisen Jumalan yhteyteen.

Kirkon opetuksessa pyhä eukaristia on aina alkuperäinen ylösnousemuksen salaisuus, jossa langennut ihmisyytemme muuttuu uuden Aadamin, Kristuksen, kirkastamaksi ihmisyydeksi. Tämä kirkastunut ihmisuus tulee mahdolliseksi ja toteutuu kirkkoruumiin jäsenyydessä. Jumalan ja ihmisen yhteytenä ja yhteistyönä pyhä eukaristia on rukous, joka Kristuksessa osoitetaan Isälle ja joka täyttyy Pyhän Hengen alas laskeutumisen avulla. Sen tähden epikleesi on eukaristian toimittamisen täyttymys, aivan kuten helluntai oli Jumalan pelastussuunnitelman täyttymys, sillä onhan pelastus aina Pyhän Kolminaisuuden aikaansaannos. Myös koko Jumalan ja ihmisen yhteistyön, synergian, käsite rakentuu pyhän eukaristian pneumatologiselle dimensiolle. Nimenomaan Pyhä Henki tekee Kristuksen läsnäolevaksi Hänen ensimmäisen ja toisen tulemisen välisenä aikana. Jumala tarjoaa ihmiselle mahdollisuuden yhteistyöhön ja Jumalan toiminnan hyväksymiseen.

Kirkko ja jumalanpalvelus

Keskustelua kirkosta ja kirkon olemuksesta on käyty runsaasti viime vuosina. Kirkon ajattelijat ovat yksimielisesti korostaneet kirkko-opissa eukaristista eklesiologiaa ja sitä, että kirkko on eukaristinen yhteisö. Muut kuin ortodoksit ovat parodioineet tätä näkemystä toteamalla, että ortodoksit ovat aina aterialla silloin kun muut toimivat. Kyseessä on kuitenkin väärä tai yksipuolinen kuva eukaristisesta kirkkokäsityksestä, sillä eukaristia on olemassa olevan uskon ilmausta ja näkyvä realiteetti, joka rakentuu aidon, uhrautuvan ja kilvoittelevan kristillisen elämän varaan. Koska eukaristia ja yhteisö kuuluvat erottamattomasti toisiinsa, on syytä tarkastella yhteisön peruselementtejä kirkon jumalanpalvelukseen liittyen.

Piispa Feofan määrittelee *laveassa katekismuksessaan* kirkon seuraavasti. Kirkko on niiden uskovien yhteisö, joita yhdistää toisiinsa oikea usko (kirkon Pyhä Traditio ja dogma), Jumalan laki (Raamattu), kirkollinen hallinto (kirkon virka) ja sakramentit (pyhät salaisuudet). Vaikka määritelmä on syntynyt viime vuosisadalla, se kertoo selvästi, mistä elementeistä kirkon olemus rakentuu.

Ortodoksisessa kirkossa on itse asiassa aika vähän täsmällisiä uskonopillisia määritelmiä. Monet määrittelemättömät dogmit ilmenevät ainoastaan kirkon sisäisessä intuitiossa ja kirkon elämissä, vaikka ne ovat yhtä velvoittavia kuin täsmälliset määritelmät. Basileos Suuri toteaa: »*Monet asiat ovat meillä kirjoitetussa opetuksessa, toiset me olemme saaneet meille mysteerinä (salaisuutena) periytyreestä apostolisesta traditiosta; myös näillä asioilla on sama hurskauden voima*» (Pyhästä Hengestä 26,66). Meille mysteerinä säilynyt sisäinen traditio on ennen kaikkea kirkon jumalanpalveluksessa. Rukouksen laki on myös uskon laki (*lex orandi lex credendi*): ihmisten yhteinen usko ilmenee heidän rukouksessaan. Kirkon jumalanpalvelustekstit kertovat myös, miten pitää uskoa ja mikä on kaikille yhteistä. Tuttu toteamus kuuluukin: rukoillessaan kirkko opettaa ja opettaessaan kirkko rukoilee.

Jumalanpalvelus ja Raamattu

Raamatun asema ja merkitys kirkon jumalanpalveluksessa tuodaan esille siten, että keskellä alttaripöytää on kansiin sidottuina neljä evankeliumia: evankeliumikirja. Ne kertovat Kristuksesta, joka on koko Raamatun niin Vanhan kuin Uudenkin testamentin keskus. Raamatun lukeminen kuuluu lähes jokaiseen jumalanpalvelukseen. Kirkko kehottaa myös jäseniään

lukemaan sitä joka päivä. Eniten tulevat esille evankeliumit ja apostolien kirjeet sekä psalmit, jotka kuuluvat jokaiseen jumalanpalvelukseen rukouksena ja mietiskelynä. Raamatun lukeminen on näin osa kirkon opetusta ja yhteistä rukousta.

Ortodoksisen kirkon suhtautuminen Raamatun kriittiseen tutkimukseen on aina ajankohtainen kysymys. Aivot ovat Jumalan lahja, ja ajatustoiminta on verrattavissa jatkuvaan hengittämiseen. Ajatuskuvioiden esittäminen kuuluu luonnollisena asiana ihmiselämän aikaansaannoksiin. Näin Raamatun alkuperän tieteellisellä tutkimuksella on selvästi oikeutettu asemansa. Kirkon liturgisesta näkökulmasta ortodoksi ei kuitenkaan voi sellaisenaan hyväksyä Raamatun tieteellisen tutkimuksen tuloksia, koska jumalanpalvelustekstien ja rukousten sekä Raamatun tekstien täytyy olla toistensa kanssa yhteneviä aivan kuin ikonien täytyy vastata Raamatun ja jumalanpalvelustekstien sisältöä. Kirkon oppia koskevien johtopäätösten tekeminen eksegeettisten tutkimustulosten perusteella on ongelmallista, sillä ensin oli kirkko, vasta sitten syntyi Raamattu.

On tarpeen pitää mielessä, että Raamattu ei ole pelkästään historiallisten dokumenttien kokoelma vaan *kirkon kirja, joka sisältää Jumalan Sanan*. Kirkon jäsen ei lue Raamattua eristäytyneenä yksilönä eikä tulkitse sitä vain yksityisen ymmärtämyksensä valossa tai nykyaikaisen lähdekritiikin, muotohistorian tai redaktiokritiikin näkökulmasta. Hän lukee sitä kirkon jäsenenä, yhteydessä sen kaikkiin ja muihin ja kaikkina aikoina eläneisiin jäseniin. Ortodoksikristittyjen raamatuntulkinnan lopullisena kriteerinä on *kirkon mieli, kirkon ajattelu*. Tämä tarkoittaa sitä, että kirkon jäsenenä pidämme jatkuvasti mielessämme, miten Raamattua on selitetty ja käytetty pyhässä traditiossa, toisin sanoen miten kirkon isät ja pyhät ihmiset ovat ymmärtäneet Raamattua ja miten sitä on käytetty ja käytetään kirkon yhteisessä jumalanpalveluksessa.

Ortodokseille ei tavallisesti esitetä mitään yksityiskohtaisia metodeja eikä sääntöjä siitä, miten harjoittaa tarkkaavaista ja järjestelmällistä lukemista. Ortodoksinen hengellinen perinne ei käytä erityisesti hyväkseen loogisessa järjestyksessä etenevän meditaation systeemejä. Syynä siihen, miksi tällaiseen ei ole ollut tarvetta, on se että yhteiset jumalanpalvelukset, joissa ortodoksit käyvät – erityisesti suurina juhlina ja suuren paaston aikana – ovat hyvin pitkiä. Ne sisältävät runsaasti jumalanpalvelukseen liittyvien Raamatun avaintekstien ja -kertomusten toistoa. Tämä kaikki riittää ravitsemaan rukoilijan olemusta siten, että hänen tämän lisäksi ei enää tarvitse mietiskellä ja selvittää itselleen jumalanpalveluksen sanomaa päivittäisen järjestelmällisen meditaatiohetken avulla.

Jumalanpalvelus ja kirkon virka

Viimeaikaisessa eukaristiseen kirkkonäkemykseen liittyneessä keskustelussa ovat kirkon viran monet olennaiset näkökulmat jääneet vähäisemmälle huomiolle. On keskitytty tuomaan esiin, kuinka piispa tai pappi Kristuksen edustajina ja Hänen kanssaan toimittivat pyhän kiitosuhripalveluksen, eukaristian. On päädytty näkemykseen, että kirkon olemusta on eukaristiaa viettävässä yhteisössä, joka Pyhän Hengen voimalla asettaa virkaan seurakunnan kanssa uhripalvelusta toimittavan henkilön. Monet ortodoksiteologit, mm. systemaattisen teologian professori John D. Zizoulas Glasgow'n yliopistosta ja eksegetiikan professori Paul N. Tarazi St. Vladimirin seminaarista New Yorkista ovat muistuttaneet siitä, että kirkko rakentuu piispan viran ja piispan opetustehtävän varaan, mikä ajatus on paljon vanhempi kuin myöhemmin kehittynyt eukaristinen kirkkokäsitys. Piispan virka nähdään sakramentaalisena tehtävänä. Tämän palveluviran tehtävät kuten sielunhoito ja opetus perustuvat ajatukselle ylimmäispapillisista tehtävistä paikallisessa yhteisössä.

Kirkon tehtävä on julistaa. Niinpä *kērygma*, oikea opetus on se pohja, jolle kirkko rakentuu. Ja tuon opetuksen on oltava oikeaa. Ilman sitä ei ole eukaristiaakaan. Eukaristia ja opetus ovat tiukasti sidoksissa toisiinsa, sillä pappeuden eri asteisiin vihitään eukaristian aikana. Pappisvihkimys ei ole kirkkoyhteisöstä tai seurakunnasta erillään oleva toimitus, vaan läsnäoleva seurakunta antaa valtuutuksen tehtävään piispojen tai piispan sitä kansalta kysyessä. Seurakunta yhdessä vihkivien piispojen kanssa rukoilee Pyhän Hengen armon laskeutumista vihittävän päälle.

Paikallisseurakunta ja jumalanpalvelus

Jokaisella paikallisseurakunnalla, jossa jumalallista liturgiaa eukaristiana toimitetaan, on myös Jumalan todellisen kirkon tunnusmerkit: se on yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen. Millään muulla ihmisten kokoontumisella tai kokouksella ei ole eikä voi olla näitä tunnusmerkkejä, koska ne ovat eskatologisia merkkejä, jotka Jumalan Henki antaa yhteisölle. Eukaristisena yhteisönä paikallisseurakunta ei ole vain osa Jumalan universaalia kansaa, *laikosta*, vaan on koko Jumalan kansan olemassaolon ilmaus. Näin jokainen liturgia ennustaa eskatologista täyttymystä, Jumalaan asetetun toivon toteutumista.

Liturginen järjestys ja kirkon kanoninen laki pyrkivät suojelemaan eukaristian yhdistävää ja katolista luonnetta. Ne säättävät, että millään alttarilla

ei saa viettää useampaa kuin yhtä päivää eukaristiaa samana päivänä. Samoin pappi tai piispa ei saa toimittaa eukaristiaa kahdesti saman päivän aikana. Olivatpa käytännön haitat kuinka suuria tahansa, näiden sääntöjen avulla pyritään säilyttämään eukaristia ainakin nimellisesti Apostolien tekojen (2:1) mainitsemana kokouksena: olla yhdessä koolla. Kaikkien tulisi olla samanaikaisesti yhdessä saman alttarin äärellä, saman piispan ympärillä, koska on vain yksi Kristus, yksi kirkko ja yksi pyhä eukaristia. Historian saatossa käsitys, jonka mukaan eukaristia on sakramentti, joka yhdistää koko kirkon, on säilynyt vahvana idän kirkossa ja on estänyt monenmuotoisten erityisiä tarpeita palvelevien messujen kuin myös ilman laulua ja suitsutusta toimitettavien riisuttujen messujen syntymisen. Ortodoksisessa kirkossa ehtoollisjumalanpalvelus on säilynyt kaikkina aikoina juhlallisena tapahtumana, maallistenkin juhlien keskellä juhlena, johon periaatteessa ottaa osaa koko kirkko.

Kirkollinen yhteisö

Kirkolle voidaan antaa eri näkökulmista erilaisia määritelmiä, joita kaikkia voidaan pitää oikeutettuina, mutta jotka jäävät aina vaillinaisiksi. Kirkko on totuuden kriteeri. Tämän vuoksi ortodoksinen ajattelu muistuttaa, että kirkko ja sen olemus pohjimmiltaan on salaisuus, jumalallinen mysteeri. Se on osa Jumalan pelastussuunnitelmaa. Kirkko on Kristuksen ja Pyhän Hengen ilmentymää, Jumalan persoonien, jotka toimivat täyttääkseen Isän pyhän tahdon. Kirkon elämässä Pyhä Henki yhdistää kirkon jäsenet Jeesukseen Kristukseen, kuolleista ylösnousseeseen Herraan, joka taas johtaa heidät Isän luo. Koska kirkossa on sekä jumalallinen että inhimillinen puoli, kirkosta voidaan sanoa sen olevan jumalinhimillinen todellisuus (*theantropos*), jota ei koskaan voida täysin ilmaista inhimillisillä käsitteillä. Kirkko on tässä mielessä ihmisyyden salaisuus yhteydessä jumaluuden kanssa, joka ilmenee historiassa sekä ylittää aikanaan ajan ja tilan. Kolmiyhteisen Jumalan toiminnassa kirkolla on alkunsa ja loppunsa.

Koska kirkkoa ei voida täysin määritellä, se täytyy kuvailla ihmispersoonien yhteisönä yhteydessä kolmipersoonaiseen Jumalaan. Kirkko on ilmausta Jumalan rakkauden horisontaalisista ja vertikaalisista suhteista, jotka eivät ole sidottuja tilaan eikä aikaan. Kokoontuessaan jumalanpalvelukseen seurakunta ei kokoontunut siihen opin, opetuksen, rituaalien tai jonkin sosiaalisen syyn vuoksi (esim. »On mukavaa tulla tapaamaan tuttaviam»). Kokoontumista ei voida tarkastella pelkästään sosiologisena ilmiönä. Jos näin tapahtuu, kirkko on menettänyt olemuksensa olla uskon kohteena

ja Jumalan armon ja rakkauden välittäjänä. Tällainen tapahtuma on kirkolle haaste selvittää, mikä on Herran huoneeseen kokoontuneen, Jumalaa palvelevan yhteisön funktio.

Keskinäinen yhteenkuuluvuus

Kun ortodoksinen kirkko puhuu kirkosta ihmisten yhteisönä, yhteisöllisyys ilmenee veljeyden turteena, joka ei kohdistu vain omiin uskonveljiin eli ortodoksisiin lähimmäisiin, vaan säteilee kaikkiin ihmisiin. Tämä perustuu siihen, että kaikki ihmiset on luotu Jumalan kuvaksi ja että lunastustyö on suoritettu kaikkien ihmisten puolesta. Kristus on kuollut kaikkien vuoksi. Siksi kaikki on kutsuttu ylösnousemuksen kautta uuteen elämään. Seurakunta tietää olevansa yhteydessä eukaristiassa läsnä olevaan Herraan ja Häntä saattavien enkelien ja pyhien taivaalliseen kirkkoon. Yhdistyessään Ylösnouseeseen seurakunnan jäsenet yhdistyvät myös keskenään. Veljerakkauden perusteesta muistuttavat Herran sanat: *»Sentähden, jos tuot lahjaasi alttarille ja siellä muista, että veljelläsi on jotakin sinua vastaan, niin jätä lahjasi siihen alttarin eteen, ja käy ensin sopimassa veljesi kanssa, ja tule sitten uhraamaan lahjasi.»* (Matt. 5:23, 24.) Tässä samassa asiassa kuvaa varhaiskirkon käytäntöä *Didakhe* (14:1, 2) seuraavasti: *»Kun olette Herran päivänä kokoontuneet, murtakaa leipää ja lausukaa kiitosrukouksen jälkeen kun olette ensin tunnustaneet syntinne, jotta teidän uhrinne olisi puhdas. Älköön kukaan, joka on riidoissa kumppaninsa kanssa, tulko teidän joukkoonne, ennenkuin ovat sopineet keskenään, jottei teidän uhrinne saastuisi.»* Siksi eukaristiassa ennen ehtoollista pyydetään molemmin puolin anteeksi kaikki *»sanoin ja teoin, tietoisesti ja tietämättäni, päivällä sekä yöllä, ymmärryksessäni sekä ajatuksissani»* tekemäni synnit.

Näihin ajatuksiin perustuu myös ortodoksinen lähetysteologia. Kirkon lähetysnäkökulma on tuoda Jumalan valtakunta läsnäolevaksi koko maailmaan eukaristian muodossa. Kaikille ihmisille ja kansoille kuuluu kutsu eukaristiseen yhteyteen. Tuo yhteys ei ole pelkkää liturgian toimittamista, »aterialla oloa», vaan vastuuta toisista ihmisistä heidän sosiaalisten olojensa parantamiseksi. Heidän on myös ymmärrettävä, mitä kirkko opettaa, jotta he voisivat täydellä sydämellä ja täydellä ymmärryksellä osallistua eukaristiaan. Ei ole oikeutta hyvällä omallatunnolla osallistua eukaristiaan, jos näkee lähimmäisensä kärsivän tai olevan vailla edellytyksiä eukaristiaan osallistumiseen.

Veljesrakkaus

Kristuksen läsnäolo eukaristiassa toinen toisemme keskinäiseen yhteyteen sulkevassa tarkoituksessa korostuu voimakkaasti tervehdyksessä »*Kristus on keskelläämme.*» Siihen vastataan: »*On ja tulee olemaan.*» Nykyisessä jumalanpalveluskäytännössä tämä tervehdys on jäänyt vain papiston keskeiseksi, ehkä hieman seremonialliseksi tapahtumaksi. Kirkon varhaisina vuosisatoina temppeliin kokoontuneet miehet suutelivat toisiaan ja naiset toisiaan tervehtien edellä mainituilla sanoilla. Siksi nytkin jokainen kirkossa oleva muistelee esirukouksissaan kaikkia kristittyjä, ei vain temppelissä olevia tai vain omaa sydäntä lähellä olevia. Hän muistelee myös vieraksi jääneitä ja kiiruhtaa sovittamaan itsensä kaikkien kanssa, joita vastaan hänellä on ollut katkeruutta, vihaa tai työttömyyttä. Hän antaa kaikille heille suudelman sanoen: »Kristus on keskelläämme» sekä vastaten heidän puolestaan: »On ja tulee olemaan». Ilman näitä ajatuksia hän ei voi osallistua jumalanpalveluksessa edessä olevaan ehtoollisen viettoon.

Pääsiäisyön jumalanpalvelus ilmaisee tämän veljellisen yhteysajatuksen kaikkein voimakkaimmin. Siinä on säilynyt vielä vanhan kirkon rauhan-suudelma syntien anteeksi antamisesta sekä syällisyydestä ja kostosta vapaan uudistumisesta. Pääsiäisstikiiroita laulettaessa papisto ja kansa tervehtivät keskenään suudellen toisiaan poskille sanoen samalla: »*Kristus nousi kuolleista*», mihin vastataan: »*Totisesti nousi*». Tervehdysten aikana kuoro laulaa: »*Ylösousemisen päivä! Viettäköämme kirkasta riemujuhlaa ja syleilkäämme toinen toistamme! Veljet, sanokaamme myös vihollisillemmekin: Antakaamme kaikki ylösousemisen tähden anteeksi, ja näin huutakaamme: Kristus nousi kuolleista, kuolemalla kuoleman voitti ja haudoissa oleville elämän antoi.*» Tietoisuus, että kaikki lunastetut ovat mystisessä yhteydessä kuolleista ylösouseeseen Herraan, on ortodoksisen yhteisö- ja jumalanpalvelusnäkemysten sisin ydin, ja se saa aina uutta elinvoimaa eukaristian mysteeristä.

KIRJALLISUUTTA

- Calivas, Alkiviadis, Reflections on the Divine Liturgy. – The Greek Orthodox Theological Review 28:3 (1983).
 Clement, Olivier, Orthodox Ecclesiology as Ecclesiology of Communion. One in Christ vol. 6 (1970).
 Fitzgerald, Thomas, The Holy Eucharist as Theophany. – The Greek Orthodox Theological Review 28:1 (1983).
 Meyendorff, John, Byzantine Theology. New York 1974.

- Schmemman, Introduction to Liturgical Theology. Tr. by Ashele:gh E. Moorhouse. Portland, Maine 1966.
 – Maailman elämän adestä. Suom. Sirkka Maria Markkanen & Matti Sidoroff. Kuopio 1974.
 Tarazi, Paul N., I Thessalonians. A Commentary. Crestwood, N. Y. 1982.
 Ware, Kallistos (Timothy), The Orthodox Way. Crestwood, N.Y. 1979.
 – The Orthodox Church. Penguin Books, repr. 1985.
 Zizioulas, John D., Being as Communion. New York 1985.

SUMMARY

Olavi Merras, The Church as a Liturgical Community.

The Orthodox Christianity is a religion of liturgy, in which the church is experienced first of all as praying and God worshipping community. The liturgy is at the same time both personal and communal. Private praying leads to communal worshipping which culminates in Eucharist. The celebration of Eucharist presupposes communal love and brotherhood. In its liturgy the church relives in this time the most important soteriological events while at the same time waiting intensively the future. The Tradition of the church which we inherit through mysteries consists mainly of liturgy: *lex orandi lex credendi*. i.e., the common faith is indicated by praying commonly in a common liturgy. The liturgical texts of the church tell how to believe and what is common to everyone.

The church is a manifestation of the love of God in its horizontal and vertical dimensions, which are not limited in time or space. When a congregation gathers in a liturgy it does not do it because of dogma, rituals or some social reason. Its gathering is not a social phenomenon. As an eucharistic communion a congregation is not only a part of God's universal nation, *laikos*, but above all a manifestation of the existence of God's nation. The church as a liturgical community reveals the ideal of brotherhood. A person cannot with clear conscience take part into an eucharitic liturgy if she or he feels angry or sees distress and social problems around herself or himself. The paschal liturgy shows this concretely. The focus of communal worship and the essence of liturgy in Orthodoxy is forgiveness of sins and the mystical bond between the resurrected Lord and all those who are saved; and these two things are continually renewed through the mystery of Eucharist.

Natalia Okhotina

The Tale of the Valamo Monastery

The Valamo Monastery of the Transfiguration of Our Saviour (Spaso-Preobrazhenskii) on Lake Ladoga is one of the most famous Orthodox monasteries in the North. It has played a significant role for Russia as well as for Finland and it has invariably excited and attracted the attention of not only scholars, but also all those who value the spiritual vigour of the severe Northern monastery. The main problem in the study of the Valamo monastery – and here we talk about the history of the monastery until its destruction by the Swedes in 1611 – has been the scarcity of reliable sources on which scholars can depend. The history of the monastery has been wrapped in a romantic haze, and numerous legends have arisen and obscured the scattered historical facts. As a result even such fundamental data in the history of the monastery as the date of the foundation, the name of the actual founder, the date and circumstances of the translation of the relics of the Holy Sergii and German, the canonical principle upheld in the monastery, together with all key events in the history of the monastery have not been sufficiently known. The main sources on the date of the foundation of Valamo Monastery, which have been known until recently, were examined in the course of a long polemic between Heikki Kirkinen and John Lind; – we shall not here repeat the arguments of the two scholars, hoping they are sufficiently known to those interested in the problem, but will only briefly remind the reader that Heikki Kirkinen maintained that the Valamo Monastery was founded in the twelfth century,¹ whereas John Lind supported a dating in the fourteenth century.²

The discovery – and now publication – of a hitherto unknown work, the *Tale of the Valamo Monastery*,³ gives us the possibility to reassess many controversial questions concerning the history of the monastery. It informs us about many facts and details not found in other sources. Recently John Lind acquainted Scandinavian readers with the main topics of the *Tale* and with some of the present author's conclusions.⁴ He made in this connection numerous interesting and important observations about the source. Nevertheless, most important now seems to be the publication of

the source itself. It is hoped that it will attract the attention not only of historians and philologists, but of all interested in the history of this region.

* * *

John Lind has pointed out that the *Tale of the Valamo Monastery* has many features in common with Saints' Lives.⁵ In our opinion the question of genre can be defined more exactly. The *Tale* belongs to a genre (or type), which – although still insufficiently studied – we can name *Tales of Monasteries*. Most of these *tales* are still unpublished (as specimens we can mention the *Tales of the Pskovo-Pecherskii, Spaso-Kamennyi, Rostovo-Borisoglebskii Monasteries*). The genre occupies an intermediary position between *historical tales and hagiography*, having many features in common with both. The authors of *Tales of Monasteries* from the 15th to the first half of the 17th centuries usually wrote about events not too far removed from their own time and they endeavoured to give a precise historical account of the life in the monastery they portrayed. Therefore, these works are as a rule reliable historical sources. Their main goal was the glorification (not veneration!) of the monastery, not saints or icons. Precisely this feature is the main criterion for assigning them to this genre. In most cases, but not always, a *tale* of a monastery arose, when the monastery was reasonably well-known but did not have an “own” founder-saint or a text of his Life.

The *Tale of the Valamo Monastery* undoubtedly belong to this genre. It has the typical features of the genre: an introduction with a geographical description; flora and fauna; a consistent chronological narrative from the foundation to contemporary events; at the end a number of miracles (had the *Tale* been further copied the number of miracles would probably have been increased); and, finally, the aspiration for factual accuracy. The author of our *Tale* wrote what was known in the monastery about its history in the third quarter of the 16th century, without adding speculations of his own. His description of German illustrates well this point. In the monastic tradition hardly anything was known about him, accordingly, the author set only a few lines apart for him. He did not succumb to the temptation to “create” his biography.

The only manuscript of the *Tale* known to us today can on the basis of palaeographical and codicological observations (cf. the Manuscript description below) be dated to the 1560-70s. The physical condition of the manuscript suggests that it was frequently read, restored and carefully preserved. The *Tale* does not, however, seem to have been widely known even at the end of the 16th century or in the 17th century. That it did not manage to generate a number of manuscripts is probably due to the war, which from the 1570s laid the Lake Ladoga region waste. Later, in the

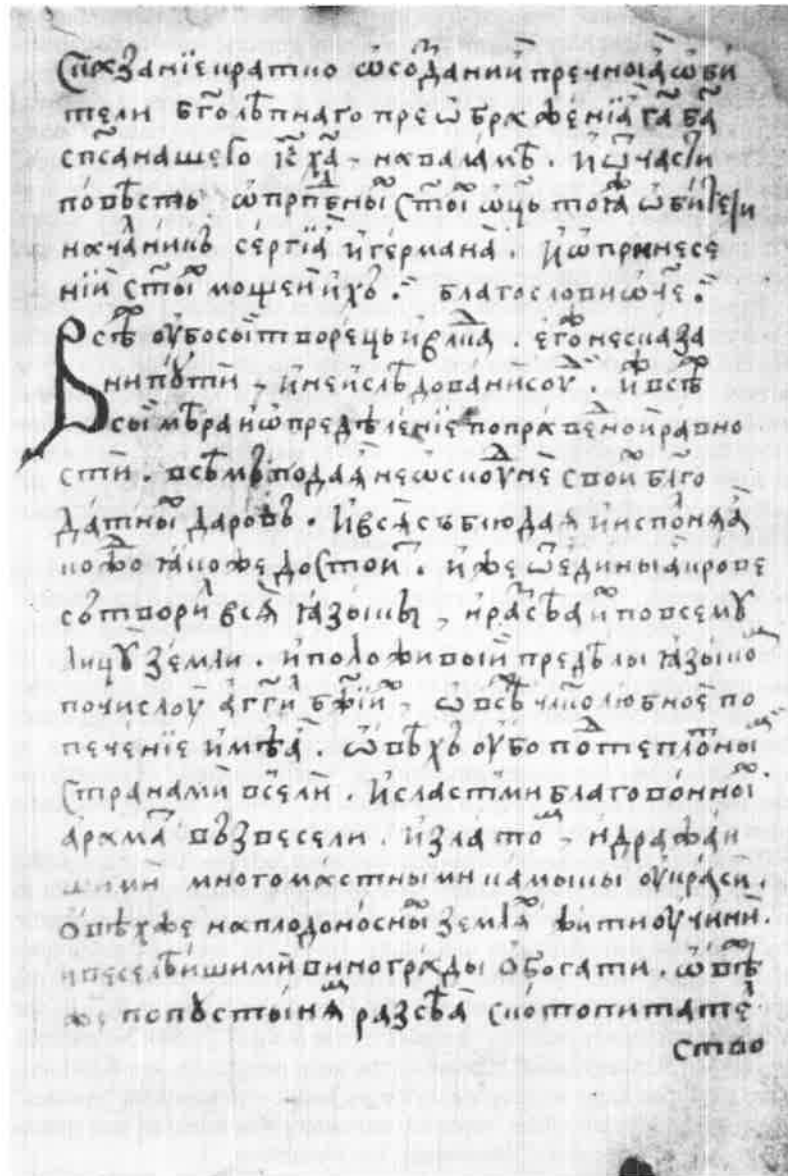
end of the 17th and 18th centuries, details in the *Tale*'s description of Sergii's life might have discouraged potential copiers: what to the artless authors and readers in Old Russia seemed normal and natural was differently looked at later. It is no coincidence that so many saints' Lives was edited in the end of the 17th and 18th centuries, depriving them of many of their particular down-to-earth elements, which a more "enlightened" age felt diminished the figure of the saint. Stranger is, however, that – as far as we know – the *Tale* did not influence any contemporary works. We may assume that it did not spread outside the monastery and was perhaps composed for the monastery's own needs.

The date of the composition of the *Tale* can be determined with reasonable accuracy. The wonder which in the text is placed first is chronologically the last episode to be mentioned. It contains the precise date 1556. The person in the wonder, the Karelian fisher Andrei Garkuev from Olonets, worked two years in Valamo in return for the recovery from a disease. From this it follows that the *Tale* was written soon after 1558. According to John Lind the *Tale* was more likely written in 1556–1558 since the author personally met with Andrei Garkuev. This probably took place while Andrei was still working on Valamo.⁶

The author himself undoubtedly visited Valamo. This is suggested by his own words, "From whom themselves by mouth to mouth I have heard" (f. 103^v – here and later reference is to the MS, cf. the publication); "About which I myself heard from him" (f. 104); by the detailed knowledge of the topography; by the description of the translation of the saints with details which could only be known to an eyewitness. On the other hand, the author speaks about the Valamo monks in third person and does on no occasion use the expression "we" or "our monastery". Probably he was not himself part of Valamo's brotherhood. Instead, he may well have been a member of the Novgorodian Archbishop's household.

The author was no doubt a well-read and educated man. This is suggested by his erudition and lucid skillful style of writing. His sources cannot in all cases be determined. It is, however, clear that he used not only monastic tradition, but also chronicles and saints' Lives. He knew the geography of the region well; he wrote an interesting local interpretation of the apocrypha on the Apostle Andreas' (the First-Called) visit to Russia, for which he cautiously refer to "the tales of the monks" (f. 88); he presents an original "ethnographic" account of the local population, the Karelians. Very likely, he knew sources we no longer know – he mentions "epistles" given by the Novgorodians, when the monastery was founded, and speaks about "council decisions" concerning the translation.

It is interesting that he seldom quotes directly from the Bible, but he does use biblical figures in an original manner. When he explains the



The front page of the manuscript »Skazanie o Valaamskom Monastery»

name of the island, for instance, he suggests the following etymology, based on the similarity of the names: “Who does not wonder at the irresistible divine wisdom, which put a name derived from the Persian language into this wild people [the Karelians, N.O.]: they named that island Valam. In their own language such a name is not found at all” (f. 89^v); and later: “. . . so that they called this place Valam after the old magician and soothsayer, Valam, who unwittingly changed his speech to a blessing of the old Israel. So it was also here when the previously mentioned, devil-inspired Karelians lived on this island with their many filthy witchcraft” (f. 90). Here the author improves on the biblical theme: the king of the Moabites, Balak, called Balaam (Rus. Valaam) to his side in order that he should curse the people of Israel, which Moses had led out of the desert. But each time the magician and soothsayer should proclaim his curse on the Israelites God laid the words of blessing in his mouth.⁷

Turning to the chronology in the *Tale*, it does not give the precise date of the foundation of the Valamo Monastery. We must assume that the monastic tradition did not preserve it. The author only knew that these events took place during the reign of the Novgorodian Archbishop Ioann II and he adduced, probably from a chronicle, the dates of his rule: “. . . the memorable Ioan, who was elevated to the great throne of Novgorod the Great in the year 6896 [1388] and governed God’s church for 27 years” (f. 91^v). Accordingly, the monastery was founded between 1388 and 1415. From this interval the years 1401–1404 must be deducted, since Ioann II was then held prisoner in Moscow for three and a half year.⁸

We can attempt to fix the date for the arrival of the first monks on Valamo more precisely on the basis of other data. First of all, it follows from the *Tale* that the actual founder of the Valamo Monastery was not Sergii, as it has been upheld in the monastic tradition, but the Holy Efrem, the future founder of the Perekomskii Monastery.⁹ An attempt to definitely determine the date of the foundation of the Valamo Monastery through the biography of Efrem Perekomskii, however, at once meet with serious difficulties. As V.O. Kliuchevskii has convincingly shown, the *Life of Efrem Perekomskii* is absolutely impossible as an historical source, since it was copied from the *Life of Aleksandr Svirskii*, and none of the dates, contradicting one another, correspond to reality.¹⁰ According to the *Life*, Efrem was born in 1413 and founded the Perekomskii Monastery on the Verenda River in 1450 (exactly this date is quoted in all works as the date of the foundation of the Perekomskii Monastery). The date of the death of Efrem may on the basis of the contradictory text be differently calculated to lie between 1486 and 1552. As we could expect from this, the *Life* knows nothing about Efrem’s life on Valamo.

Traditionally it has been thought that the *Life* was written in the middle of the 16th century by Efrem's pupil, Igumen Roman, in connection with the translation of Efrem's relics. This should according to the text have taken place on 16 May, 1546.¹¹ This date, however, also needs to be revised. A manuscript of a Calendar (месяцеслов) has been found, dated to the 1510–20s, commemorating Efrem's translation on 16 May (ГИМ, Син. 336. Устав церковный, f. 220^v). From this we may conclude, first, that a local veneration of Efrem Perekomskii existed already at the beginning of the 16th century, so that in 1549 it only received official confirmation on the Church Council presided over by Metropolitan Makarii of Moscow. Next, it is impossible that the text of the *Life* has been written in the middle of the 16th century, since in that case such a major mistake concerning the date of the translation could not have been made. Rather the *Life* was written in the second half of the 17th century, when the Perekomskii Monastery was re-established through the intervention the Boiarin R.F. Bobarykin after it had laid in ruins. To this date most of the wonders in the *Life* also refer, the hero of one of which is Bobarykin himself.¹²

If, however, we cannot trust the dating of Efrem's arrival on the Verenda River in the *Life*, we have another source, the *Third Novgorod Chronicle*, which has preserved an entry on the foundation of the Perekomskii Monastery under 1407.¹³ This information is now, as we see, corroborated by *The Tale of the Valamo Monastery* which likewise dates the foundation of the Perekomskii Monastery to the reign of Archbishop Ioann II.

Accordingly, if we accept 1407 as the date of the foundation of the Perekomskii Monastery, then we may assume that Efrem and Sergii founded the Valamo Monastery between 1388 and 1407, whereas Sergii received the blessing of the Novgorodian Archbishop for the official foundation between 1407 and 1415, after the departure of Efrem.¹⁴ According to the Lives of Russian saints, who were also monastic founders, most monasteries experienced, so to speak, two stages in the process of their foundation: the settling of the first hermit in a new place and later on the official recognition of the monastery in the diocese.

According to the *Tale*, Sergii in Novgorod received money for the construction and establishment of the monastery, "The Archbishop gave the Holy Sergii much gold and what was needed for the monastic construction: likewise did the town leaders; and the Christ loving distinguished people gave the Holy one manifold necessities" (f. 92). From this passage in the *Tale* follows the important conclusion that the Valamo Monastery from the very outset was a state foundation.

The description in the *Tale* of the Translation of Sergii and German, the second very important event in the history of the Valamo Monastery,

accentuates and settles some problems in connection with this event. First, of course, it fixes the date to the middle of the 16th century. About this there had earlier been massive disagreement with datings varying from 1163 to 1718, if not the event was considered altogether legendary. Again, though, the author does not give us the precise date: “. . . since it happened in our days and is known to everybody” (f. 98^v). Also here we must, therefore, attempt to fix the date on the basis of the persons mentioned, Metropolitan Makarii (1542–1563) and Archbishop Feodosii of Novgorod (1542–1551). Most likely, the translation took place in the second part of the latter interval.

A second observation concerns the date of commemoration, 11 September, which can only have been fixed through an official canonization: “In accordance with the ruling of the holy, sacred council the commemoration of their glorious, holy union is celebrated on the 11th day in the month September, on the day when they brought the relics of the Holy Sergii into the monastery. From then on, until now the whole Karelian land, gloriously rejoicing, without end celebrates their day of commemoration every year from generation to generation, always sending their praise and thanksgiving to our exalted Christ and God” (f. 103–03^v). From this quotation we see that not only was the canonization of the Sergii and German not proclaimed nationally but it was not even proclaimed within the whole Novgorodian diocese. It was a local canonization, limiting the veneration to the Karelian region (the Карельский уезд).

This probably explains why the names of Sergii and German are seldom seen in the church calendars (святцы and месяцесловы) of the 17th century, even those written in Novgorod. The earliest fixation of 11 September as the Feast of Sergii and German is to be found in a codex dated to the 1630–40s (ГПБ, Пор.650, f. 342–342^v). Other early occurrences are: a codex from the second half of the 17th century (ГИМ, Барс.237, f. 23^v); the *Miliutin Meneas* from the middle of the 17th century (ГИМ, Син.797, f. 414); the so-called *Book on Russian Saints* from the end of the 17th or beginning of the 18th century (Книга, глаголемая о российских святых, ГИМ, Барс.1104, f.16^v; here the death dates of Sergii and German is given as 1182);¹⁶ and the *Valaamskaia Beseda*, of which the earliest manuscripts date from the second quarter of the 17th century. E.E. Golubinskii’s assumption that the canonization of Sergii and German could not have taken place before the second quarter of the 18th century¹⁷ is thus proven wrong.

At the same time Sergii’s and German’s second Feast on 28 June is not found in sources from the 16th–17th centuries. Probably it only started to be observed during the later period of the Monastery’s existence.

To which council, authorizing Sergii’s and German’s Feast, the author

refers is not known. It was not Metropolitan Makarii's two councils in 1547 and 1549. Canonizations, however, continued after 1549. In the *Life of Grigorii and Kassian Avnezhskii* (1560) we also find a reference to some council.¹⁸ Since no official documents were preserved and the memory of the event had become dim by the 18th century, it took the personal initiative of Emperor Aleksandr I in 1819 to enter the Feast of Sergii and German in the all-Russian calendars.¹⁹

The Feast 11 September is traditionally called the "Translation of the Holy Sergii's and German's relics", although, as we see from the *Tale*, German was buried on Valamo so that only Sergii, buried in the Ioann Bogoslovskii's Monastery in Novgorod, needed to be translated to the island. This does not, however, constitute an error. Rather the Feast was given this name from the start with reference to the fact that also German had to be moved in order to be placed together with Sergii. The passage with which the *Tale* starts the account of the translation shows that that was how the author understood it: "I want to tell about another great and glorious wonder, the translation of their holy relics" (f. 98^v).

The *Tale* supplies important information on such a fundamental aspect of monastic life as its canonical basis. A letter from the Novgorodian Metropolitan, Varlaam, to the Valamo monks then, due to the war, exiled in the Dymskii Monastery, dated 23 May 1592, informs us of the coenobitic basis, willed by Sergii and German.²⁰ Yet another source, which, although published, has not been used in connection with studies on the Valamo Monastery, also refers to this. This is the so-called "Monks' Petition to Tsar Ivan Vasilievich" (Челобитная иноков царю Ивану Васильевичу) an outspoken political pamphlet directed against monastic disorders and canonical infringements, where the monasteries in Lake Ladoga are emphasized among coenobitic monasteries worthy of imitation "... so there is an order and rule handed down from our Holy Father, Igumen Kirill the Wonder-worker. This is invariably upheld in his monastery to this day, just as it is in all the Trans-Volok²¹ monasteries, and in the Solovetskii Monastery just like on the Lake Ladoga, in the Valamo, Konevitsa and Sennianskii Monasteries, and like in the monastery of the Holy Starets Iosif on the Volok".²² In G. Kuntsevich's opinion this *Petition* was written by an unknown author, belonging to the circle of Muscovite monks before the so-called "Council of Hundred Chapters" (Стоглавый собор) in 1551 and used by Ivan the Terrible in his works.²³

Although coenobitic monastic life had become widespread in the second half of the 16th century also in the Novgorodian territory, the situation was different at the end of the 14th and beginning of the 15th century. *The Tale of the Valamo Monastery* has, however, preserved us *Sergii's monastic rule* (Закон монастырский Сергия, ff. 93–94), based on com-

munal monastic life and exhorting complete equality “from the igumen to the last novice and to the shepherd”. In form “Sergii’s monastic rule” differs from other of the oldest rules we know. First, it is considerably shorter. Secondly, it lacks the normative regulation of monastic life, characteristic of any rule: the rules of prayer, visits to the church, absolute discipline. Perhaps the author did not enter the full “monastic rule” but was content with expounding its essence: acceptance into the monastery of all who wants to enter without donation; shared life, eating and work; general equality; ascetic ideal of poverty; rejection of expensive clothing and food; exclusion of intoxicating drinks; complete subjection of bodily necessities to the spiritual. It cannot, however, be ruled out that this is not an abridged adaptation, but the “monastic rule” as it was composed by Sergii.

If the introduction of coenobitic life in Muscovite territory was linked to the name Sergii Radonezhskii, then in Novgorod, with its direct links to Greece and Mount Athos, it followed other routes, bypassing Moscow and hardly arriving any later. While the Sophia Cathedra for some time continued to uphold the old order based on the Studite Rule,²⁴ individual monasteries like Lisitskii and, apparently, the Konevitsa Monasteries adopted the new Jerusalem Rule and, with it, coenobitic life directly from Mount Athos in the 1390s.²⁵ Among those first Novgorodian monasteries living according to the Jerusalem Rule we must, perhaps, reckon the Valamo Monastery. In this connection the alluring analogy with later tradition (dating back to the 18th century), which label Sergii Valaamskii the “Greek”, comes to mind. Is it, perhaps, based on a historical fact? It is, of course, little likely that Sergii was a Greek by nationality, but considering the circumstances under which the new monastic system spread in the Novgorod territory we cannot exclude that Sergii, like the Igumen of the Lisitskii Monastery, Illarion, or Arsenii Konevitskii visited Mount Athos and received there his monastic education.

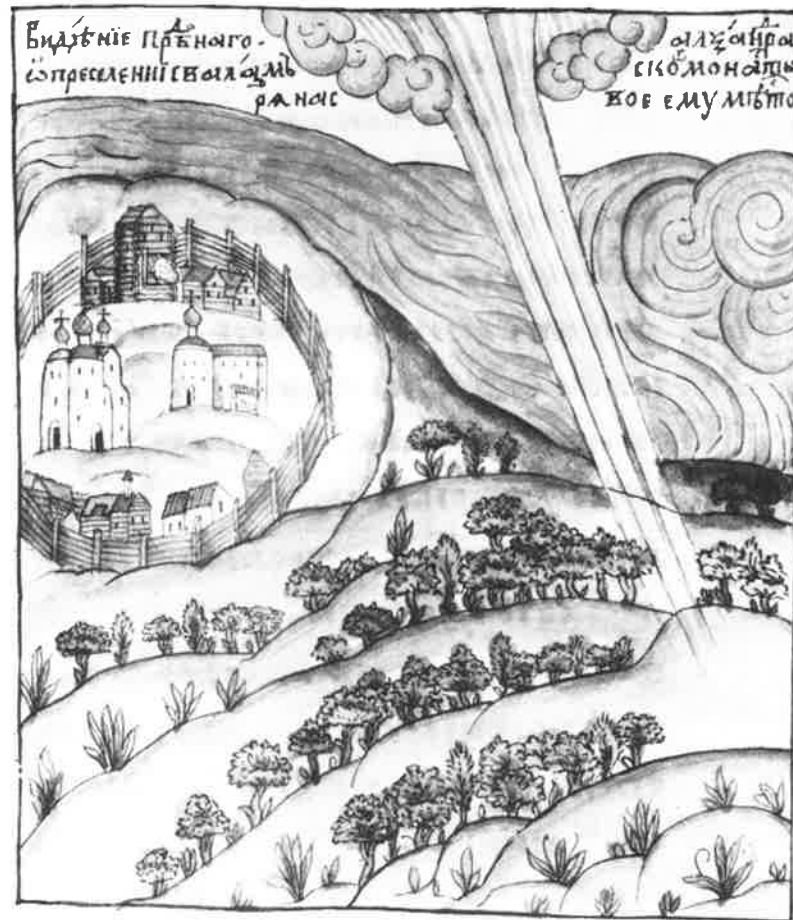
In telling about the endeavours of the monk Khariton and his companion the *Tale of the Valamo Monastery* also reports on the institution of solitary life (hermitage) on Valamo. The two monks, not using work animals, with their own hands took up the land and cultivated it (ff. 97–97^v). Indirect confirmation that the institution of asceticism existed on Valamo is found in the copy of the *Rule on Ascetic Life* (Устава скитского жития) in a codex (ГПБ, Соф. 1169, ff. 527–40) from the middle of the 17th century, copied in the Solovetskii Monastery, with a note that it is copied “from an old-lettered book in the ancient Valamo Monastery” (из книги старописмянной древней Валамского монастыря). Probably the system, preserved by tradition also in modern times, was already introduced on Valamo in the old times: in addition to the monastery

itself there were in deserted places on the island small hermitages or *sketes*, to which monks, on whom a particular stern obedience was imposed, moved.

Our study of the *Tale of the Valamo Monastery* allows us to make the rather unexpected observation that there was a certain continuity between the two stages in the history of the monastery in spite of the century-long rupture and in spite of the fact that the monks who arrived on the island in the beginning of the 18th century had no longer any links to the old Valamo. This continuity can be traced not only in the organization of the monastic life which we just mentioned, but also in the buildings of the monastery. This is an aspect of the study of Valamo in which archaeology will come to play an important role. The author of the *Tale* describes the external view and buildings of the monastery fairly detailed both when he talks about the buildings from Sergii's time and also in the second miracle, telling about the old buildings destroyed already before the fire (ff. 92^v-93 and 105^v-106^v). We can follow several stages in the building history during the 15th and 16th century. Unfortunately it is not possible exactly to determine which buildings existed in each stage, but it seems that all the churches were always restored and dedicated to the same saints. Possibly the side-alters were also restored.

The description of the churches in the monastery completely concur with a miniature in the illustrated *Life of Aleksandr Svirskii* from the end of the 17th century (ЦГАДА. ф.181, МГАМИД. оп.4, № 325, f. 82), which has recently been shown to depict the Valamo Monastery. It is well-known that the *Life of Aleksandr Svirskii* was written by his pupil Igumen Irodion in 1545. Under Metropolitan Makarii Aleksandr Svirskii was canonized in 1547 as an all-Russian saint. Saint Aleksandr who died in 1533 had been tonsured in Valamo Monastery, where he stayed several years (at the end of the 15th and beginning of the 16th century?). The locality on the Svir' River where he were to establish his own monastery was first revealed to him already before his arrival on Valamo.

The miniature in question is found on f. 82 before the chapter which in the *Life* is called *On [Aleksandr's] Departure from Valamo Monastery* (О исходе [Александра] с Валаамского монастыря). According to the text, one night while living on Valamo Aleksandr prays ". . . and having prayed repeatedly he suddenly hears a voice saying: 'Aleksandr, leave from here and go to the place earlier indicated to you. There you can find salvation'. And suddenly together with the voice appeared a powerful light. When the blessed one opened the window of his cell he saw a strong light shining to east and south. And the voice as if with a finger pointed to the place, where the monastery with the Lord's blessing is now visible to everybody" (ibid. ff. 83-85^v). Later Aleksandr tells the



The Valamo Monastery. A drawing from a Life of Aleksandr Svirskii.

Igumen in Valamo Monastery about the vision, receives his blessings and departs from Valamo in order to go to Svir'. As we see, the miniature is an accurate illustration to the quoted text, leaving no doubt that the monastery depicted is indeed Valamo and not the future Svirskii Monastery, which, it must be added, was built according to a completely different plan, depicted several times in other miniatures of the same manuscript.

A study of the miniature in the later illuminated manuscripts of Aleksandr Svirskii's *Life*, which do not supply such realistic representations, but preserve a similar composition, shows that they must go back to a now unknown or lost original, probably made in the second half of the 16th or beginning of the 17th century. In any case, the author of the original miniature saw and knew the Valamo Monastery he depicted.²⁷

Already the first archaeological investigations on Valamo demonstrated that the monastery which was revived in the 18th century was built on the same place as the old one.²⁸ The present rectangular or square shape of the contemporary enclosed area follows the tradition from the 14th century, and the present Spaso-Preobrazhenskii Church probably also stands on its original site.²⁹

With the problems discussed here the possibilities of studying the history of the Valamo Monastery as offered by the Tale of the Valamo Monastery, is, of course, not exhausted. In an article it is not possible to penetrate all the new angles revealed to us by the new source: Valamo's relationship to the neighbouring monasteries and to Novgorod; events in the internal life of the monastery; its relationship with the local population; the iconography of Sergii and German; the existence of a monastic scriptoria (from which a number of manuscripts have survived); the motif of Andrei the First-Called; the geographical and other sources the author of the Tale utilized, etc.

Description of the Manuscript

The manuscript with the *Tale of the Valamo Monastery* is held in the Department of Manuscripts in the Russian State Library (Отдел рукописей Российской государственной библиотеки)³⁰ in the D.V. Razumovskii Collection, where it is found in codex (собр. Д.В. Разумовского (ф. 379), No 73 (old signum: Muz. 4000)), consisting of several separate entities. The name the *Tale of the Valamo Monastery* (Сказание о Валаамском монастыре) was entered into the published description of the collection,³¹ but did not catch the attention of the scholars despite the determined search for sources on the Valamo

Monastery during the 19th and 20th century. Probably nobody thought of looking for such a work in a collection focused on manuscripts of choral music. D.V. Razumovskii, himself, an authority on Old Russian music art, either was not able to appreciate the degree of novelty of the work belonging to him, or he did not find it necessary to inform the specialists about what he had found.

Unfortunately it has not been possible to establish the origin of the manuscript No 73. D.V. Razumovskii (1818–89), Professor at the Conservatory and historian of church song, assembled his Collection in the middle and second half of the 19th century. The main sources from which he supplemented the collection were Muscovite collectors, private individuals and secondhand book-sellers, in particular S.T. Bol'shakov who himself was a collector. Razumovskii usually did not make any notes in the manuscripts he acquired. In 1916 the Rumiantsevskii Museum acquired the collection from a daughter of the scholar.³²

The codex, in 4° with 121 folios, consists of four separate manuscripts. At the end 21 clean folios are appended with the year 1833 in the water mark. The binding, boards with impressed leather of Old Believer type, is from the middle of the 19th century. On the munnion of the upper cover a fragment of leather is glued on with a golden imprint from the end of the 17th or the beginning of the 18th century. At the binding the pages were cut and the edge coloured green. Most likely the four manuscripts of different date were only assembled in one codex in the second quarter of the 19th century, i.e. not earlier than 1833 (an indirect indication of this is also the incongruous humidity stains in the four manuscripts). It is difficult to determine whether Razumovskii himself assembled the codex or received it ready-made. But the assembling of such small fragments was characteristic of the scholar-specialist, whereas it would be more advantageous to the bookseller to sell separate manuscripts.

The main part of the codex consist of canticles on hooked notes from the services of different saints and feasts (ff. 1–82; end of the 17th century; cf. the inventory of the contents in Kudriavtsev). Then follows an *Eulogy* on Kirill and Method in an Ukrainian Redaction (ff. 83–86 without ending; third quarter of the 17th century); the *Tale of the Valamo Monastery* (ff. 87–108, see below); and the *Life of Antonii Rimlianin* (ff. 109–121v, fragment; end of the 16th or beginning of 17th century).³³

Turning to the description of ff. 87–108 we find there a water mark, *glove in cuff with festoons under a crown* (перчатка в рукавнике с фестонами под короной), which due to the bad quality of the paper is impossible to identify exactly, but the closest analogies are Лихачёв, Nos. 1861 (1563), 1847–1849 (1562), 1874 (1567), 1903–1907 (1567);

Bricquet, No. 10930 (1551); in Bricquet this type is generally dated to the 1520–50-s (Nos. 10945–10960).

At the binding the pages were cut, but the second and third sheet are numbered with the Cyrillic letters on ff. 94 and 102 «в» (2) and «ѣ» (3). Consequently, the *Tale* was copied separately as an autonomous work, which was entered on three sheets of paper with 8 folios each. The firsts and last sheet now consist of 7 folios since the protective pages have been lost. Nothing of the text, however, has been lost. The upper margin and upper, outer corners of the pages have been moistened by water; the edge of each page has decayed; some have started to loosen from the block. Many pages have been glued at the back with fragments of documents of the 17th–18th century (letters by several *cursive* hands (скоропись) of this period can be seen). There is a rubbed or scratched out entry with an 18th-century (?) *cursive* hand on the lower margin of f. 87 (ca. 5 letters). F. 108 has been badly preserved resulting in minor losses of text; it is cut off just after the end of the text (the verso is blank) and restored with paper with part of a watermark (only the letters «ШФ» are visible, cf. Клепиков. Филигранны и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVI–XX вв. 1959, p. 69, dated 1810).

The text of the *Tale* is written by one hand in *half-uncials* (полуустав) from the second half of the 16th century with *cursive* elements (курсивные элементы). In I.M. Kudriavtsev's description the type of the hand is characterized as *half-uncial* changing to *cursive* (полуустав, переходящий в скоропись),³⁴ it is, however, difficult to agree with such a description, since the hand lacks interlinked letters (связные написания букв).

The adornment of the manuscript is poor. It is not at all decorated. There is no internal divisions in the text through use of cinnabar. On f. 87 the title-letter is written with ink in the style of a fine cinnabar initial letter. On ff. 98^v, 105^v and 106^v spaces are left empty for title-letters in cinnabar (at the beginning of the wonders), which was not entered. Maybe almost a line on f. 97^v was left open for the same purpose. To some words the scribe added synonyms in the margin (editorial corrections?), without crossing out the word in the text, but inserting reference marks.

In rendering the text the following principles have been applied. Abbreviations have been dissolved, elevated letters have been lowered on to the line. All old letters have been substituted for their modern equivalents (except ѣ), ѣ is only preserved in the middle of words; synonyms added by the scribe in the margin is entered in the text within square brackets.

Translated by John Lind.

NOTES

- ¹ H. Kirkinen, *Karjala idän kulttuuripiirissä*, Helsinki 1963, pp. 107–139; H. Kirkinen, *Karjala idän ja lännen välissä* Vol. 1, Helsinki 1970; H. Kirkinen, Finland in Russian Sources up to the Year 1323, *Scandinavian Journal of History* 1982, Vol. 7, pp. 255–275; H. Kirkinen, The origins of Valamo monastery, in *Byzantium and the North*. = *Acta Byzantina Fennica* Vol. III, Helsinki 1987, p. 19–32.
- ² J. Lind, Hvornår blev Valamo klosteret grundlagt? *Historisk Tidskrift för Finland* 1979, pp. 234–261; J. Lind, Sources and Pseudo-Sources on the Foundation of the Valamo Monastery, *Scandinavian Journal of History* 1986, Vol. 11, pp. 115–133.
- ³ Сказание о Валаамском монастыре. The text was published in a modern Russian translation with comments by N.A. Okhotina in *Север* 1991, Vol. 9, pp. 11–24. There, using the opening words, the editors gave it the title *Сказание краткое*. A better title is, however, the one chosen here which follows the principles applied in naming Old Russian literary works.
- ⁴ J. Lind, Fortællingen om Valamoklosteret. En nyfunden kilde til klosterets ældste historie, *Historisk Tidskrift för Finland* 1992, pp. 1–30.
- ⁵ *Ibid*, p. 15.
- ⁶ *Ibid*, p. 14.
- ⁷ See *Numeri*, 22–24.
- ⁸ *Полное собрание русских летописей (ПСРЛ)* Vol. 4, 2d ed., Part 1:2, Leningrad 1925, pp. 391–96; Vol. 5, pp. 252–3; Vol. 6, pp. 132.
- ⁹ Following the tradition existing when he wrote, the author himself calls Sergii and German “founders” (начальники), although it is clear from his text that it was Efrem who first came to Valamo. The name of Sergii only appears later (probably he was among the monks accompanying Efrem). German appears on the scene even later and the author metes out very little information about him. There is, however, no reason to doubt the veracity of the information in the *Tale* concerning Efrem. First of all, in the composition of the *Tale* as a whole, the subject of Efrem is a peripheral theme which there is no reason to suspect of being invented. Instead we seem here to have the interesting occurrence, when for some reason it was not the first-comer, the actual founder, who later became venerated as the monastic saint. A parallel occurrence can be found in the veneration of Zosima and Savvatii in the Solovetskii Monastery, where the first to arrive was Savvatii and German, while Zosima arrived only after the death of Savvatii. Cf. Р.П. Дмитриева, Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона-Саввы, *Книжные центры Древней Руси. XI–XVI вв. Разные аспекты исследования*, СПб.1991, pp. 229, 235. Already during the Middle Ages, however, twin saints like Zosima and Savvatii of the Solovetskii Monastery had assumed great popularity. So although Efrem, the future Perekomskii, was the real founder of Valamo Monastery, Sergii and German were soon embraced as twin saints of the Valamo Monastery. John Lind has suggested that one reason for this may have been the fact that a Efrem cult in the Perekomskii Monastery already existed at the time – he was officially

- canonized at the Church Council in 1549 as the saint of Perkomskii Monastery. Cf. Lind, 1992, pp. 16–19.
- ¹⁰ В.О. Ключевский, *Древнерусские жития святых как исторический источник*, М. 1871, pp. 263–264.
- ¹¹ Л.В. Соколова, Роман, *Словарь книжников и книжности Древней Руси* Vol. 2. Part 2. Л. 1989, pp. 311–313.
- ¹² РГБ, ОИДР, № 45. Житие Ефрема Перекомского. End of 18th century.
- ¹³ *Новгородския летописи*, СПб 1879, p. 251.
- ¹⁴ There is still a possibility of determining the date more precisely. In our opinion the date 1329, we find in the mid-17th-century codex, copied in the Kirillo-Belozerskii Monastery (ГПБ, Соф. 1180), was caused by a scribal error. The protograph must have contained the correct date. That date most likely was 1389 (1399 is also possible). This question will be comprehensibly discussed in my article in *Археографический ежегодник за 1992 год*; cf. also J. Lind, 1992, pp. 20–21.
- ¹⁵ For a more detailed discussion, see, *Сказание краткое ..* Комментарии, p. 24.
- ¹⁶ See also, М.В. Толстой, Книга глаголемая описание о российских святых, *Чтения Общества истории и древностей российских* М., 1887 г. Кн. 4, p. 43 (here is used MSS from the 17th century).
- ¹⁷ Е.Е. Голубинский, *История канонизации святых в русской церкви*. М., 1903. p. 556. True, in his list of Russian saints he dates the canonization of Sergii and German to the interval between the Church Council of 1549 and the founding of the Holy synod, (p. 147). Also John Lind adhered to a late dating of the canonization. One of his arguments was that Sergii and German in the document of 1592 was labelled “founders” (начальники) not saints. cf. Lind., 1979, p. 246; and Lind, 1986, p. 119. However, in the 16th century the use of “Saint” or “Holy” (святый or преподобный) was not obligatory, especially not in businesslike documents.
- ¹⁸ Макарий (Булгаков), *История русской церкви*, СПб. 1874, Vol. 7, p. 451.
- ¹⁹ А.М. Спиридонов & О.А. Яровой. *Валаам: от апостола Андрея до игумена Иннокентия*. М. 1991, p. 103.
- ²⁰ *Акты исторические*, Vol. 1, No. 1, p. 452–453.
- ²¹ “Заволские” must be understood as referring to the monasteries located in Zavolochie. If “заволские” has earlier been seen as synonymous with “заволжские”, a more thorough study of the sources has now resulted in a revision of that opinion. Thus the Volga was probably not originally thought of as the border between the sphere of influence of the *non-possessors* and the *Iosifliane*. The text quoted confirms once more this view.
- ²² Г. Кунцевич, *Челобитная иноков царю Ивану Васильевичу*. СПб., 1912, p. 13.
- ²³ *Ibid.* pp. 10–11.
- ²⁴ Е.М. Шварц, *Новгородские рукописи XV века. Кодикологическое исследование рукописей Софийско-Новгородского собрания ГПБ им. М.Е.Салтыкова-Щедрина*, М., Л. 1989, pp. 62–66.
- ²⁵ Г.И. Вздорнов, Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и ху-

- дожественного оформления русских рукописей на рубеже XIV–XV вв., *ТОДРЛ* Vol. 23, pp. 171–198; А.Г. Бобров, Из истории книгописания Лисицкого Новгородского монастыря в кон. XIV–нач. XVI в., *Исследование памятников письменной культуры в собраниях и архивах Отдела рукописей и редких книг*, Л. 1985, pp. 10–16; А.Г. Бобров, Книгописная мастерская Лисицкого монастыря (конец XIV–первая половина XV в.), *Книжные центры Древней Руси. XI–XVI вв. Разные аспекты исследования*, СПб. 1991, pp. 79–82, 89–98.
- ²⁶ Without reference to the signum of the manuscript and wrongly identified with the Aleksandr Svirskii Monastery, this miniature was published by Heikki Kirkinen, cf. H. Kirkinen, *Karjala idän ja lännen välissä*, Vol. 1. p. 234; H. Kirkinen, *Bysantin Perinne ja Suomi*, Joensuu 1987, p. 149.
- ²⁷ For more information on the miniature and the monastic buildings, see, Н.А. Охотина, Древнейшее изображение Валаамского монастыря, *Архив русской истории* (in print).
- ²⁸ А.М. Спиридонов & О.А. Яровой, pp. 40–41.
- ²⁹ There is no indication that the relics of Sergii and German was removed in the 17th century, and probably they were left, where they were placed in the middle of the 16th century, in the alter of the Spaso-Preobrazhenskii Church, now situated in the southern part of the church. In the 17th century when the monastery lay waste, there was a chapel on the place (ЦГАДА, ф. 357, собр. Саровской пустыни, N:o 135. Сборник житий, 1718 г., f. 14). When making his description of the Valamo Archipelago in 1715, V. Domozhurov also found this chapel (ЛГИА, ф. 251, оп. 2, д. 2573, f. 24 – quoted after, В.Р. Ревыкин, *По Валааму*, Петрозаводск 1990, p. 34).
- ³⁰ Earlier known as the Lenin Library (Государственная библиотека СССР им. В.И. Ленина).
- ³¹ *Собрания Д.В. Разумовского и В.Ф. Одоевского. Архив Д.В. Разумовского. Описание*, сост. И.М. Кудрявцев, М. 1960, pp. 99–100.
- ³² *Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР имени В.И. Ленина. Указатель*, Vol. I. Part I, М., 1983, pp. 231–237.
- ³³ In I.M. Kudriavtsev's *Description the Tale of the Valamo Monastery and the Life of Antonii Rimlianin* are summarily dated to the beginning of the 17th century, although in the description of the water marks only one water mark (a glove) is referred to for ff. 87–121, which is seen as one entity. This mark is, however, only found on ff. 87–108 and the analogies referred to are dated to 16th century (*Тромонни*, N:o 483 (1564) and *Лихачёв*, N:o 1875 (third quarter of 16th. century. See, *Собрания Д.В. Разумовского и В.Ф. Одоевского*, p. 99). The water marks in ff. 87–108 are considered separately, but the water mark on ff. 109–121 is a *one-armed vase under a flower* (одноручный кувшинчик под цветком) of the type in *Лихачёв*, N:o 1914–1917 (1568), 1868 (1567), 1948–1955 (1594).
- ³⁴ *Собрания Д.В. Разумовского и В.Ф. Одоевского*, p. 99.

Russian Text

(л.87) Сказание кратко о создании пречестных обители боголѣпнаго Преображения Господа Бога Спаса нашего Иисуса Христа на Валамѣ. И отчасти повѣсть о преподобных святых отецъ тоя же обители началник Сергиа и Германа. И о принесении святыхъ мощей их. Благослови Отче.

Всѣхъ убо сый творецъ и владыка, его же не сказани пути и не ислѣдовани суди, иже всѣхъ сый мѣра и опредѣление по праведной равности, всѣмъ подавая неоскудне своихъ благодатныхъ даровъ, и вся съблюдая и исполняя кождо, яко же достоит. Иже от единыя крове сътворилъ вся языки, и разсѣа ихъ по всему лицу земли и положивый предѣлы языкомъ по числу ангилъ Божиихъ, о всѣхъ челоуколюбное попечение имѣа. Овѣхъ убо подъ теплотными странами всели, и сластѣми благовоныхъ араматъ възвесели, и златомъ, и дражайшими многомастными камыкы украси. Овѣхъ же на плодоносныхъ земляхъ жити учини, и веселѣйшими винограды обогати. Овѣхъ же по пустынямъ разсѣа, скотопитателство (л.87об.) велие дарова имъ. Инѣхъ же на премножайшихъ водахъ и въ велицѣхъ лѣсахъ насели и рыбами преумножи, и красновидныхъ звѣрей кожами одаривъ. Да кождо языкъ свой предѣлъ похваляетъ, и съ родственною сердечною любовию къ своему отечеству связуемъ, дателя таковому благодатству възхваляютъ. И любовное гощение кождо отъ плодовъ своеа земля другъ къ другу на братолюбие въ дивъ [на удивленне] да посылаютъ въ честь вся сътворшему Богу.

Тии же благыхъ его насытившеся вышняго Бога давшего имъ честь измѣниша, на бездушныя твари славу нетлѣннаго Бога възложиша, отъ камениа и отъ водъ и отъ лѣсовъ богатства прошаху, и имъ честь въздаваху, по прелести сквернаго и вселукаваго диавола. Сице бо здѣ бысть языкъ¹ чюдцкый, иже съдитъ отъ Руси по Немецкому Свизскому морю, наченъ яжъ въ Ливонстѣй земли даже и до Каргополя², въ Немецкую же землю и до полной великой реки, ея же 60 (л.88) верстъ поперекъ глаголютъ быти: она же течетъ отъ Каенския губы моря въ Свизское море. Той же чюдцкый языкъ на премножайшихъ сладкихъ водахъ въ величайшихъ лѣсахъ жителствуетъ, и множествомъ рыбнымъ

¹*In the margin.added.* убо.

²*Corrected by the scribe from* Каргополя.

изъобилуем, и красновидных звѣрей кожами обогащаем, но паче Творца своего и Владыки не позна, и нечистыми бѣсы обладаем быв. Такову же велику сушу языку и многолюдну, но за их презелное бесслужительное скверное вълхование, грамоты и началства Божиа сила в них не сотвори, но двема языком поработани — Руси и Нѣмцам. Толикыя им бесовскыя помощи корысть изобрѣтоша, яко от всѣх «вълхвы проклятыя» нарицаютца.

Глаголют же старческыя сповѣсти, яко в древняя она лѣта посланна Исусом Христом Богом нашим на проповѣдь в вся языки свята священныя апостолы. От них же един от двюнадесяти лика, Андрѣй брат Петров, в нашем Русстем языке быв, и в преименитом Великом Новѣградѣ слово Божие проповѣда. И Невским величайшим (л.88об.) озером пловый, и на Корѣлскыя страны к сиверу възрѣв, сице рек. яко новыя Хананен безбожнии языцы вълхвы жителствуют там, но обаче два свѣтила просвѣтятся в них. Се же, глаголют, прорек апостол Христов о пречестных и великих обителех Валамѣ и Коневце. Иже оба та монастыря на велицем том Невском озере на островѣх съгражени, в земли Корѣлстей, и велми просиаша в поснических добродѣтелех, яко же нынѣ всѣм знаемо есть по пророчеству святого Христова апостола Андрѣа. Нынѣ же и землю ту просвѣти Бог святым крещением.

Невское же то величайшее озеро величество должины имѣа 300 верст. Поперек же того озера от реки величайшиа Свиры до Орѣхова града, отнюду же великая река течеть Нева в море Бѣлое, его же именуют по прилежимой земли вкруг [окрест] его Свие тоже и море Свисское называют. Да яко же рѣх, поперек того озера меж предиреченных рѣк 100 верст. Сивернаа же и глубочайшаа страна озера того горами превысочайшими (л.89) каменными предивне Создателява пресилнаа Божиа премудрость яко стенами огради, да не бесчинным шествием збежат воды от уставленных своих сынм. Полуденныя же мѣлкыя бреги озера того песком ограждени суть. Наполняет же ся таковое великое озеро 140 рѣк и тысящию ручьи [источник]. Онѣжское же великое озеро, иже должину 300 верст имѣа и премногими водами насыщаемо, в то же в Невское великое озеро Свирию великою рекою уклонено. Тако же и ильменевскыя воды Вълховом в то же озеро втичють. Немецких же стран множество водное от сивера Узярвою рекою в то же озеро входятъ. Такову же велику сушу озеру и глубоко подобно морю быти; вода же его

сладка и здрава, и премножественный неисчетный род рыбный в нем живуць, такоже и звѣрь.

В край же сиверный того езера в земли Корѣлстей остров превелик Валам именуем, о немъ же нынѣ нам слово настоят. Той же остров расстояние имый от берегов сиверных 30 верст, от востока же и запада по 40 верст. Великий же той остров Валам (л.89об.) зѣло прекрасен и превысок от Сътворителя сътворение; естеством каменн, многолѣсен и многоводен, глушицы и салмы в нем бесчислени, въкруг же его 30 верст мѣра обдержит. Окрест же его малых островков 70, да якобы около кокоша чада, сиче около того великого острова малые онѣ островки сътворени зѣло прекрасни и чудни, единокаменни сущи, ови лѣсни суть, а друзи голы; мали же зѣло, а ини велици. Часты же меж себя сущи, яко о единой верстѣ 20 и въщем быти, яко хлѣбы лежаще зѣло чудно.

Первое же искони в островѣ том бесслужителная Корѣла живяху, и по первоименству той остров Валам нарицаху. Кто же не удивится Божии пресилной премудрости — откуле тѣм диким людям вложено есть перьскаго древняго языка именование: Валам нарицаху остров той, ниже в их языке отнюдь таковое речение обрѣтается. Но Онъ всѣх Творецъ и Владыка вѣдый вся преже бытия, ихъ скверными (л.90) усты изволение своеа славы преже многих лѣт прояви. Иже хсшет в мѣсте том светилище своему великѣму пресвѣтлomu имени сътворити ради многих хотящих спастися, таковое именование ихъ языком именована, яко да Валам мѣсто то именуют в образ древняго лестца и пророка Валама, иже неволею превратися язык его на благословенне древнему Израилю, сиче бо и здѣ бысть, егда прежеименованнаа бесодохновеннаа Корѣла с мнозѣм своим скверным вълхвованием в том островѣ живяху.

Безымѣрное же и бесконечное неисчетное крайнее милосердие чловѣколюбие Божие, иже всегда всѣм чловѣком хощет спастися и в разум истинный приити, и по пророчеству своего апостола съвершаа, подвиже нѣких от святоученныхъ священныхъ инок от Великого Новаграда. В нихъ же единъ Ефрѣмъ зовомый, иже послѣди монастырь на Перековѣском островѣ на Илмене велицемъ езере съгради, и о Святемъ Дусе хриstopодобное братство съвокупил, и съвоимъ величайшимъ трудомъ явствену мзду на ползу нам притежа. (л.90об.) Священное бо его и трудолюбное гѣло нетлѣнно возлюбленный от него Христосъ съблюде, всѣми видимо даже и

доселѣ. И память его свѣтле с похвалою съвершается и не кончается от рода в род. Сей убо священный предивный отецъ Ефрѣм подвижется, с ним же другой преславный священноинок премудрый Сергие с инѣми вкупочинными своими, к предреченному великому и чудному оному острову Валамскому приходят. И нѣкий остров с восточныя страны окрест великого того острова обрѣтают зѣло чюден и превысок, да якобы стог сътворен, равен от низу даже и до верху: высокою вяще 50 сажен, единокаменн сушь, и един въсход на себе имушь. Верхъ же острова того гладко суще, и неизглаголанною красотою сияемо³. Величество же мѣсто того якобы сажен 50, кругло суше, и пренарочито от всѣхъ съдѣтеля предивне сътворено, и пещера ту каменна зѣло чюдна.

Такъ убо преподобный он Ефрем с своими к ма(л.91)лomu тому и высокому острову пришед и ту начало полагают, царское знамение животворящий крест водружаютъ, таже и церковь поставляют в имя преславного боголѣпнаго святого Преображенна Господа Бога Спаса нашего Иисуса Христа, таже поспѣшением всемогущаго Бога множитися начаша. Нужу же свою ограды на инѣхъ островѣхъ саждаху. Живущии же Чюдъ на велицѣм том островѣ зѣло яряхуся на святыхъ онѣхъ старцов, единократно з бѣсы чарованьем нападаху, и многы пакости творяху. Предреченный же начальникъ старецъ Ефрем от мѣста того отходить, Богу хотящу на Илмене Перековскую обитель създа; и доволна лѣта пребыв, к Господу от'иде. Прежеименованный же Сергие, зря поспѣшение Божие, в изобиліи благыхъ умноженаго ему яже о Христѣ братства, и тѣсноты ради мѣста не вмѣщахуся. Таковыя же ради вины преподобный Сергие болшему дѣлу касаетца, о строении монастырском усердие имѣа, и о просвѣщении оныа тмошественна заблуджшиа Чюди (л.91об.) велми печашеся, к архиепископу Великого Новаграда приходит. И о бѣсослужителной оной Чюди корѣлской възвѣщает, и преподобнаго Ефрѣма многотрудное начало о зданиіи монастырском в просвѣщение о нѣм по ряду исповѣдует. Сиа же архиепископ слышав и рад бысть зѣло, проразумѣ бо, яко възспоманул Бог свое заблуджшее създание, и хочет погыбшихъ възискати, иже подвиже к таковой своей велицей службе своихъ избранныхъ раб. Скоро к посадникомъ и к⁴ тысяцкимъ и к державнымъ града посылает, да вещь оную по Господни воли устроить.

³Over the word сияемо is added a cross, but no insertion adduced.

⁴K inserted by the scribe over the line.

Тогда же украшаше престол великиа премудрости Божиа слова Съфеи Иоан достопамятнѣй, иже възведен бысть на великий престол Великого Новаграда в лѣто 6896, и на двадесят семь лѣт церковь Божию окорми. Градстни же держатели архиепископову словесе усердне повинуются, Богу поспѣшествующу, скоро посланных от себе с епистолиами отрядиша. Также и архиепископ⁵ свою епистолию (л.92) с посланным⁶ посла, да великнй той остров Валам преподобному Сергию отдадут, и живущих ту людей изгонять. Архиепископ же много злата и потребных в монастырское строение преподобному Сергию подасть; также и держатели града, и христоробивый именистый народ многочисленных потреб преподобному подаста. И тако архиепископ с предреченными посланники преподобного Сергиа отпускаеть. Святый же правительством вседѣтельнаго Бога, здрави и немедленно пучину того великого езера преплывше, и к великому острову Валамскому пришедше. Посланнии же заповѣлѣнное им от архиепископа и посадник съвершаху; живущих ту людей от острова того отсылати начаша. И тако онѣ бѣсооружне себе оголчивше, рать противу посланных сътвориша. И многое падение бысть онѣм скверным вѣлхвом, рукою же всесилаго Христа Бога их одолѣша и многих избиша, и тако посланнии скоро их от острова изгнаша. Ту же и нѣким от благоговѣйных инок смертнее (л.92об.) уязвени скончашася. И тако по преславной той побѣдѣ преподобный Сергие мѣсто монастырю, идѣже Богу хотящу, избра зѣле прекрасно и превысоко на горѣ каменнѣ, яко град видим от всѣх. И пренарочитое великое тихое пристанище под собою имуще, яко да тмочисленное множество караблей может съхранитися от ярости свирѣпаго волнения. Церковь же по благословению святейшаго архиепископа въздвизает въ имя боголѣпнаго Преображения Господа Бога Спаса нашего Иисуса Христа, и духовное о Христе братство съвокупляет. И тако Христу пособъствующу многочислено братии бысть, и в гобзовании неоскудное множество потребных всѣм изобилувася. Таже уясниша мѣсто от стоящих лѣсов, велику и зѣло прекрасну и превысоку церковь предиреченную поставляет, и в⁷ предѣлех⁸ устрояеть

⁵Corrected, in MS, архиепископ.

⁶Corrected, in MS, посланным.

⁷В inserted by the scribe over the line.

⁸Corrected by the scribe from придѣлех.

великого богословца и евангелиста Иоана и чуднаго чудотворца Николу. Потом же и другую церковь воздвизает въ имя еже по плоти **(л.93)** Рождества Господа Бога Спаса нашего Иисуса Христа с трапезою зѣло чюдну и преславну. Манастирь же крестообразно четырестѣнно ограда, от вѣстока же и полудня, от запада и сивера. Великаа же врата на полуденней оградѣ учини — тамо бо подобает имь быти. Прихождение же к манастирю тому от сиверныа страны на полдень по праву манастиря. Великая же та и прехитрая превысокаа церкви среди манастиря равнымъ разстоянием от всѣхъ стран утвержена, яко древняя она куца меж полки Израилевыми въдружена всѣмъ видима, яко солнце луча красоты испускает.

Закон же манастирский по святымъ священнымъ догматомъ изложи, елико нужнѣйшая потребе челоуѣческаго естества. Сиа точию в манастирскихъ съкровищехъ имѣти и о сихъ пещися, излишнихъ же никако же искати, яко лихоимцемъ сушимъ. Ядь убо нужнѣйшее вариво, еже подасть Бог, пестротныхъ же и многокозненныхъ многоцѣнныхъ брашенъ с ухищрениемъ — таковыхъ отнюдь отрече, аще и распространит Господь мѣсто то. Медотворныхъ же **(л.93об.)** и пианственныхъ розныхъ питей никако же не повелѣ, но единъ нужнѣйшій квасъ своимъ же и приходящимъ. В праздники же излишнихъ брашенъ или избраннымъ квасомъ сему никако же не именоватися, но духовное съвершати веселие о Дусе Святе, яко отнюдь плотское веселие и гортанное наслаждение отсѣче. Одежда же иноческаа немногую цѣною умножена, ниже красотою видима. Но во образъ иночества нужу точию имуши покровению, такоже и общу слугамъ же нужнѣйшая сермягу и шубу, и инаа потребнаа ко страданію сиа точию имѣти. Излишнихъ же и дражайшихъ портищъ отнюдь не имѣти. Праздныхъ же и величавыхъ слугъ никако же не держати, но всѣмъ общаа страда и дѣло в манастирскую потребу съвершати — инокомъ же и слугамъ. И единаго от братии старца нарядника имѣти, тому въ всѣхъ страдахъ и дѣлахъ повиноватися, еже аще что повелит. Общаа же страдания всѣмъ, такоже и равенство в трапезе же, и в одѣже всѣмъ равно от послѣднихъ же и до первыхъ, **(л.94)** едино вариво в рыбе же и в прочем, и единъ квас, и едина одежда — от игумена даже и до послѣдняго белца и до пастыря, всѣмъ благое о Христѣ равенство подаваемо. Непокоривыхъ же бесчинникъ мучити никако же повелѣно, хлѣбъ таковому подавъ в целомудрие ему, и тако из манастиря изсылати, да не прочии ему поревнують по реченному слову, яко

"мал квас все вмѣшение квасит". Сие же его священное законоположение даже и доселѣ цѣлс съблюдается, аще и преумножил Господь благими своими мѣсто то молитвами их. У постригаемых же великих вкладов отнюдь отрече просити, но с вѣрою желающаго ангельскаго святого житиа туне [даром] стрищи повелѣ, аще и от простых людей есть. Ихъ же молитвами нынѣ вѣще 100 братьев обрѣтается в святей обители ихъ, оно святое житие имущи.

Мы же паки на повѣствуемую повѣсть възвратимся, яже о преподобнем Сергие. По семь же грѣху творецъ лукавый диавол нѣких (л.94об.) неутверженных в разумѣ от инок обрѣтаетъ, на вражду святому и великому игумену Сергию въздвизаетъ. Сию же рать диаволу преподобный видѣв, и вълнение своих ему ошути, по Господню слову гнѣву мѣсто дасть, игуменства сана уступает, и в глубочайшую пустыню великого того острова отходить. И тамо Предтечево и Илиино житие подражаетъ, с дивными водворяемъ, единому Богу безрестанными молитвами бесѣдуя. Несытный же диавол, всегда оскорбляемый от него, недоволен быв первою крамолою, но тщася от своего перваго жилища изгонити святого. Аще уже и отгято бысть от него волное егс селение, но паче держа гнѣв на преподобнаго, яко той начальник изгонителству его, еще своим злскозньством ину брань на преподобнаго напускаетъ зельнымъ оскорблением, да яко нужею и бесчестием⁹ святого с острова згонити.

Преподобный же Сергие в преименитый (л.95) Великий Новград прииде в монастыри святого велякого Богословца и Евангелиста Иоанна, молча многолѣтнюю свою и многотрудную глубочайшую старость накончаваа, жды любезнаго своего желаемаго преселения в небесныя кровы. И тако ту жителствуя тружася, священныя святна книги пиша в просвѣщение вѣрным, да яко зѣло преславно быти его трудолюбное писание, за лежащую в немъ пучину божественна философия. Даже и доселе писанные его книги в монастыри тсм съблюдаются, ихъ же нарицають "Сергиев перевод". И тако лѣта нѣколика пожить в старости маститѣ, к Господу отиде. Святое же его и многотерпеливое тѣло в том монастыри положено у церковных стѣн святого Богословца.

⁹Corrected, in MS, бесчестиемъ.

В предреченном же Валамском монастыри по преподобнем игумене Сергии Герман приснопаметный игуменом бысть, иже въ всѣхъ первыхъ трудѣхъ общихъ бысть с преподобнымъ Сергиемъ, священства чин на себѣ имѣа. Той убо великий Герман добръ (л.95об.) паса порученное ему стадо Христово словесныхъ овецъ, и свою жизнь непорочно имѣа, елико довлѣеть телесной немощи. И в многлѣтнихъ сединахъ на своей паствѣ в созданнѣм от нихъ монастыри от житиа сего к Богу отиде, и ту погребен бысть.

По лѣтехъ же мнозѣх¹⁰, яко бы от създаниа монастыря лѣт 100 и вѣще, умноженнымъ сущимъ грѣхомъ чловѣколюбивый Богъ свое наказание попусти, да безаконна своа въспоманувъ, уцѣломудрятся. Сице же грѣхъ ради нашихъ бысть пожаръ на монастырь той, да яко згорѣша обѣ церкви и казна, и весь монастырь. Гробъ же блаженнаго Германа подъ церковию бысть, от великия же тоя огненныя ярости цѣл Христомъ съблюденъ бысть. Святое же его священное тѣло нетлѣнно обрѣтется, бѣ бо мѣсто каменно неудобъ капаемо, но на верхъ земли положенъ бѣ. Оттолѣ же святое его нетлѣнное тѣло в велицѣй церкви положено бысть, всѣми видимо на поклонение вѣрнымъ. Пребысть же ту (л.96) в церкви преподобный Германъ вѣще 40 лѣт, дондеже мощи святаго Сергия от Великого Новаграда принесоша. И тако обоихъ вкупѣ положиша за олтаремъ великия церкви близъ святаго жертвеника, иже даже и доселе святаа ихъ чюдотворнаа рака всѣми видима. Многа же и преславна чюдеса показа Богъ тѣми своими угодники Сергиемъ и Германомъ. Аще и далече бѣста межъ обоихъ расстояниа телеснаго положениа, но во единыхъ Христовыхъ обителехъ въдворяются вкупѣ сущи. Прѣжъ убо предиреченнаго пожара много в явленіяхъ нѣкоимъ достойнымъ инокомъ себе являюще, и любовное попечение о своемъ монастыри показующи, на покаяніе прочихъ обращающе и на молитву вѣставляюще, да възмогутъ възмолити всѣ Царя и Владыку, да его праведный гнѣвъ мимо идетъ — таковаа по премногу показующе неотступное свое попечение о мѣсте томъ имѣюще. Премногаа же ихъ чюдотворениа неудобъ списаниемъ испишется, но и число превзыде ихъ скорое пособление къ требующимъ: вся подсивернаа страна ихъ чюдеса богатне озаряется (л.96об.) и удивляется.

Суть же три величїи преславнии монастыри от того великаго Валамскаго монастыря устроишася. Первый убо Саватей, ис Кирилова

¹⁰In the word мнозѣхъ the o is corrected from s.

монастыря от Белоозера пришед, и в тревелицем Валамстем монастыри жителствова и от ту живущаго игумена благословен, первый начальник жителству Съловетцкому острову бысть. Та же второй Александр, иже близ великия реки Свиры святыя и живоначальна Троици обитель създа, и предивными чудесы¹¹ выше слова облиста. Той убо святой великий чудотворец Александр в томъ пресвѣтлом Валамстемъ монастыри пострижен бѣ, и ту сущим игуменом благословен на създание монастырю. Третии же Сава, иже на Сеннянском острову чудную ону и духовную пустыню съгради въ ния пресвятыя животворяща Троици, ему же в създание поможе христоименитый государь великий князь Иван Иванович, брат великого¹² князя Василья Ивановича всеа Руси. Сиче бо оно духовное сѣмя онѣх (л.97) великих трудолюбных дѣлателей на плодоносней той блазѣй земли вкоренись, гобзователен преславный плод израсти, пречюдными духовными цвѣты добродѣтелми посничества преукрашен в радость Небесному Царствию, и к ползѣ земным, хотящим¹³ спастися. Бяху бо в оной преславней велицѣй Валамстей обители великие онѣ в постных подвижѣх сиаемыя иноци, пустынное и многотрудное любяху пребывание. Э нихъ же бѣ нѣкий Харитон именем, съ своим ему спосником о Христе братом в далней пустыни острова того живяху. Той же предиреченный Харитон съ своим ему съжителником никако же от потреб манастырских ниже хлѣба нужди ради своеа взираху, но и зимный мраз в худых рубищах терпяху и копорулею жесточайшую ту каменную землю копаху своима рукама. Никако же данному на службу челоуѣком скоту тяготу нанесоста, но собою оранныа (л.97об.) нивы страдаху в многопотных вѣдах, и от того хлѣб свой ядыху, Христу имь помогающе. Да яко таковых рукооранных нив за своею им годовою пищею по пяти мѣр жита и вяще в монастырь приносить. Приходящим же к ним убогим от таковыа своеа многотруднаа страды неоскудно по насыщении подаваху. Тако же и нини пустынници великаяа жителства жестокаа проходяху, подобно первым великим стцем. Живущии же в монастыри по священным уставом посническаго закона пребываху, в съборных и осьбных правилѣх неизмѣнне стояху от любве Христовы.

¹¹Corrected, in MS, чедесы.

¹²Corrected, in MS, велико and over the word and in the margin is added a cross, but no word adduced.

¹³Over the word хотящим is added a cross, but no insertion adduced.

Свидѣтельствуеть же их трудолюбному великому святому пребыванию в житии святого ...¹⁴

Многаа же и предивнаа съвершаемаа чюдеса и прорицанна онѣх великих приснопаметных отецъ нѣсть мощно писанию предати за безмѣрна и нечисленна множества повестей. Иже бо аще хто от трудолюбных (л.98) пожелает¹⁵ слышати их равноангельское о Христе чюдесное пребывание прежебывших онѣх святых отецъ, сам да достигет до святожителнаго того чюднаго¹⁶ острова и преславнаго того монастыря, да ся подвижет, и от ту сущих инок самослыщець будет. И слышав паче удивится превелицѣй Божии премудрости, како первие бесослужители сущи, оставя свое скверное вѣлхование, усердне от горяща любве посническыя законы съвершаху. Инии же от родимыа им о Христѣ незлобивыа простоты, неуклонни к злым, радостне по заповѣди Господни живяху, яко новорождении младенци пиюще нелесное млеко, ничему иному упражняхуся, развѣ еже беспрестанной молитвѣ немолчно в дни и в ноци, и покой нужный преобидяху бодрому духу повинующеся, и службы монастырскыа от простоты сердца всею душею любезне съвершаху, не чловѣкоугодне точию пред очима работающе, но яко самому Христу служаще от всея душа с любовию. Сицево бяше первых онѣх великих отецъ жителство в монастыри том. Таково плодовитое (л.98об.) оно сѣмя великаго Сергиа и състрадавашаго с ним преславнаго Германа, иже даже и доселѣ живущии ту нынѣ священни иноци, ревностию ревнующе первым имь своимъ отцем, друг друга преспѣвающе в добродѣтелях, Христу имь на таковыи свой путь помогающе.

Ино¹⁷ же чюдо велие и преславно повѣдати хошу о пренесении святых мощей ихъ. Малыи реченьми сего въспомяну, иже убо бысть в дни наша и всѣмъ вѣдомо есть таковое. Тоа же честныа и преславныа свята великыа обители Валамского монастыря игумен Пимин, иже по святителскому избранию избран на спасение живущим ту о Христѣ иноком, мню же паче от Бога

¹⁴*Approximately a line left unwritten, the text restarts in the middle of the next line.*

¹⁵*Corrected, in MS, пожелѣеть.*

¹⁶*Corrected, in MS, чюдонаго.*

¹⁷*Corrected, in MS on the line sufficient space for, И, but it is inserted in the margin. Probably an initial letter in cinnabar was intended.*

знаменован, да преславное то и богоугодное дѣло съвершит. Се убо предиреченный великий в разумѣ игумен Пимин осиаваемъ духовною благодатию, съвѣт в сердци благ примь, да прежереченнаго начальника монастыря того преподобнаго игумена Сергия от Великого Новаграда свята (л.99) его мощи в създаную от него обител Валамскую принесет. И з съжителником его возлюбленным ему Германом, иже по нем игуменом ту быв, да обоих свята мощи в едину раку вкупѣ положит. Да первую ону бѣсосодѣтельную рать посрамит, иже нѣкотори лехкоумни чернци на преподобнаго Сергия въздвигоша, и святаго великими слезами да умолит. Иже сам сзое хриstopодобное незлобие многажды в явленіях показа, не понося съгрѣшенію ихъ, но сердечное попечение о своих чадѣх и о многотруднем том мѣсте немало показа. На таковое кроткое беззлобие святаго отца надѣся, прежереченный Пимин, паче же и сзатыми онѣмъ пострекаем, да во своем ему монастыри свята его трудолюбныа мощи положени будут. Иже сам духом никако же от святаго того мѣста своих трудов отступи, но присно моля владыку Христа, вкупѣ сый съ своими чады. Прежеименованный же чюдный он игумен Пимин вышемѣрному тому великому дѣлу касается. Святейшаго архиепископа Феодосиа молить, да възскав святах мошей преподобнаго Сергия, въ свой ему (л.99об.) монастырь на Валам отнесет. Архиепископ же слышав удивися о величествѣ дѣла и о подвиженіи мужа иже в родѣ том, и преже никто же тако не сътвори. Но уразумѣ, яко не от¹⁸ своя воли таковое высочайшее дѣло он игумен начинает, но Богу того хотящу преподобнаго добродѣтели людем проявити, и самому святому възлюбившу да в създаннѣм от негс монастыри положен будетъ. Не дерзну же архиепископ сего особѣ сътворити, но паче пресвященому и великому митрополиту и всему святому събору възписуеть, и прежереченнаго игумена Пимина тамо посылаеть. Тогда же на превелицемъ пресвѣтлом престолѣ великыа митрополиа русскыа чюдный в добродѣтелях Макарие снаа, иже преже бысть на многа лѣта архиепископ преименитому Великому Новуграду. Пимин же великому тому подвигу себе вдаеть. святаго молитвами поспѣшаемъ, царствующаго великого града в Москвѣ¹⁹ достизаеть пресвѣтлыа, и пресвященнаго святаго митрополита молением подвизает. Великий же

¹⁸от *inserted over the line.*

¹⁹*Corrected by the scribe from* Москвы.

той чюдный в добродѣтелех (л.100) мужь уразумѣ духом: не о себѣ игумену на таковую вещь дерзати, но святым онѣмъ преподобным Сергиемъ поощряемъ. Писание съборное по совѣту свѣтлѣйшаго христоименитого царя Иоана он пресвященный митрополить архиепископу въсписуеть, да мощи преподобнаго великаго Сергия с честию яко же достоинъ в създанную от него обитель отпустит. Игумен же Пимин свое желаемое святое то дѣло уллучи, долъжныа хвалы и благодарениа всемогущему владыцѣ и угоднику его въздав, Великаго Новаграда достиже, и съборную ону грамоту святого пресвященнаго великаго митрополита святейшему архиепископу вручаеть. Архиепископ же священников и весь клирос от великиа церкви премудрости Божии Съфееи скоро посылаетъ в монастырь святого великаго Богословца и Евангелиста Иоана, да окопав, *святыа его мощи залечатав*²⁰ игумену честне отдадутъ. Бѣ же ту на церковней стѣнѣ хитростию писаниа шары въображенъ святыи преподобный игумен Сергие, начальник Валамского монастыря. Въдомо бо бяше его по Бозѣ добродѣтельное (л.100об.) житие и чюдеса от нѣкоего же ту старца зѣло стара, увидѣша яко о ногах гроба преподобнаго древу тополиу велику израстшу. Чюдный же той игумен Пимин от великыа любве к святому сам трудом касается землю рыти нача, и доску камени бѣлаго обрѣтоша, изгнившу от множества лѣт. Таже и самый святыи той гроб окопаша и цѣлы суци святыа его мощи обрѣтоша. Радостию наполнишася, благодарственныа пѣсни Христу Богу и угоднику его възспущаху, и трема печатми гроб запечатлѣша, и священныа пѣсни над преподобным пѣвше, с великою честию до насада проводиша. И тако поиде святыи к возлюбленному своему и многотрудному мѣсту. Человѣколюбцу Богу угоднику своему помагающу, вѣтры благополучны подасть, великую бо рѣку Вълхов скоро преходят, тако же и пучину Невскую немедлено преплавають, и пречестныа обители пресвятыа преславныа владычици наши Богородица приснодѣвы Мариа честнаго (л.101) еа Рожества Коневского монастыря достизают. Случи же ся нѣкако чюдо преславно: възхотѣ бо он игумен Пимин да немедлено благополучным ему вѣтром в свой монастырь доидет, и монастырь святыа Богородица Коневской и великаго начальника монастыря того святого Арсениа минет. Егда же повелѣ кормнику остров монастыря того миновати, и се вѣста вѣтр зѣло противен, да яко нуждею насад

²⁰*Inserted in the margin.*

назад порѣвати. Той же игумен Пимин въспомяну онѣх святых обоих началник — валамского Сергия и коневского Арсения — егда въ плоти живяху, съвершенную Христову любовь меж себе имяху, бяху бо в едина лѣта оба бѣста. Сиа же игумен въспомянув и уразумѣ, яко хошет быти великий Сергие у своего ему о Христе брата и друга, и повелѣ насад к монастырю обратити. Слышав же игумен монастыря того, яко мощи святого к ним самовѣлие грядуть, сам в священнх ризах с кандилы и пѣснми с всею братиею срѣтение преподобному сътвори. И с великою честью мощи святого в монастырь внесоша. и ту (л.101об.) ночь препокоившеся. Наутриа же паки вѣтр поносен зѣло благополучен молитвами святого бысть, и тако игумен Пимин купно съ святым на свой путь устремися. И благополучным онѣмъ дателным вѣтром скоро в пристанище великаго²¹ того Валамского острова приидоша, молитвами святого Сергия наставляеми. В монастыри же повелѣша, да во утрие священници в священнх одеждахъ с кресты и кандилы и с свѣщами, и вся братиа к стрѣтению святого готови будут. Тоя же ноши случися нѣкоему в монастыри том благоговѣйну иноку постническими труды снаему, на обычной ему своей молитве бдѣти. И мало от трудов онѣх въсклонися в невидѣнии бысть. Зрит в пристанищи острова того, идѣ же святой Сергие стоя, полны храмины тѣ и брег священнолѣпных инск, и пренарочитых боляр съ свѣщами премногими, радостне ликоствующе. Храмина же полна суци свяшеных священник в ризах святых, и между их юноши зѣло красни (л.102) и жезлы в руках имущи, и просвѣщени славою вышнею. Премножество же свѣщъ в храмине той, и неизреченным свѣтом сияемы, и недоумѣваемому благоуханию исходити, яки аеру, наполнитись сладкыа тоа и неизглаголанная вѣня. Оному же сиа видяшу, страхом и недоумѣнием одержиму, не смѣа въпросити, кто суть сии. Но едва нѣкоего от послѣдних ту боязненно въпроси, глаголя: "Кто суть сии, Господи мой, иже нѣсть²² от земных таковыа?" Он же отвѣща рече ему, яко прииде началник Валамский игумен Сергие от Великаго Новаграда в свой ему монастырь жити. Встречаетъ же его спосник его и съпрестолник тоя же обители игумен Герман, а сии суть с ним. Таксваа же слышав, он

²¹*Corrected from.* великаго.

²²*Thus in Ms, instead of.* не суть.

инок абие възбудися, и видѣ себя в своей ему келии на обычном правилѣ стояща²³. Сиа убо о сих.

Мы же на предиреченную повѣсть възвратимся. На утриа же приуготовавшесь священники и вся братиа с живѣтворящими кресты, и святыми иконами, и с кандилы, и свещами к устрѣтению святого. Сам же игумен Пимин с сущими с ним священники, в священныа (л.102об.) ризы облечесь, с свѣщами и благовѣнными кандилы по пристанищу съ святым шествие творя, брега достиже. Сам на раму свою съ священныа гроб преподобнаго въздвижут, с пѣснми духовными радостне в манастирь с великою честию относятъ. Нѣции же духовнии иноци от радости великыа гласы слезне испущаху, просяще прощениа от преподобнаго, еже отци их невидѣниемъ ков на святого сътвориша. И тако принесение его славно бысть с великими гласы съвершашесь, яко поющих псалмы гласы плачевныа покрываху, и каменосердечных на милосердый плачь обращаху. Принесше же святыа его мощи, в велицѣй церкви положиша Боголѣпнаго преславнаго Преображенна Бога нашего Спаса Иисуса Христа. Также и Германа приснопаметнаго взявше, вкупѣ обоих положиша, и священныа святыа пѣсни по уставу священному над ними съврѣшаху. Приходящии же братиа святыа их мощи цѣловати, игумен же Пимин яко к живу сушу прощениа прося от всеа братии, к святому глаголаше: "Прости, (л.103) отче святыи, прости, не въспомяни грѣхов отець их, невидѣниемъ бо съгрѣшиша к тебѣ. Не бо есть человекъ, иже не съгрѣшит. Но ты, яко Сын Вышняго, Отцу своему и Владыцѣ подобяся милостию, остави имъ их выну. С нами пребывай, на тя бо упование имама, ты бо еси нашъ ходатай и заступник". Таковаа игумену за всякого брата отвѣщавающу, весь слезами обливаемъ. Тако же и вся братиа съ слезами целование и прощение к преподобному творяху. Съвершивше же священное пѣние, ко уготованному им мѣсту святыа ихъ мощи отнесоша. За олтарем великыа церкви близ святого жертвеника положиша в едином мѣсте, и гроб паволокою честне украсиша. И в день той духовное празнество съвершиша в честь святым и преподобным отцем Сергию и Герману. Съвершаетъ же ся славно ихъ святое събрание в память имъ месяца сентебря 11 день по повелѣнию святого священнаго събора, в нь же день мощи святого Сергиа в манастирь принесоша. Оттоле же даже и донынѣ вся земля (л.103об.) Корѣльскаа день

²³Corrected, in MS, стоящу.

памети их славно по вся годы ликсствуюше, от рода в род неконечные творяще, славу и благодарение всегда възсылающе възвеличившему их Христу Богу нашему. Ихъ же молитвами вѣмъ нам буди получитьи Небеснаго святаго некончаемаго Царствиа Царя Христа Иуса Бога нашего, ему же буди хвала и честь и поклоняние с безначальным его Отцѣм, и с пресвятым и благым и животворящим его Духом нынѣ и всегда и в некончаемыя вѣки. Аминь.

О чудесѣхъ святыхъ началникъ валамскихъ Сергия и Германа. Сиа же малаа нѣкаа [новаа] възспомянути хошу от чудесъ святыхъ и великихъ преподобныхъ отецъ игуменовъ и начальникъ валамскихъ Сергия и Германа, аще убо вся слышимаа преже съдѣаннаа ими великаа чудеса, и яже и нынѣ неоскудѣѣ чудеснаа своя изливаютъ с възроу призывающимъ ихъ. И на нихъ же содѣаша своя преславнаа, от таковыхъ самѣхъ усты ко устамъ слышахъ, всяко убо не довлѣеть вписание вмѣстити, ниже разуму (л.104) моему обнати, но едину малу нѣкую чудотворную каплю от великиа и непостижимыа ихъ пучины чудесъ повѣмъ, да жажущаго сердца горящій пламень слышаниемъ утолимъ. Сию новую преславную повѣсть възспомяну, юже самъ от самого сътворшагося о немъ слышахъ. В лѣте убо 64 осмыа тысяща бысть. Человѣкъ нѣкый сынъ Иоанновъ Андрѣи, Гаркуевъ нарицаемъ, жителствуя на реке Олонце — в сей же землѣ той человекъ той знаемъ есть. Случи же ся ему по обычаю своему въ время зимнее²⁴ в конецъ месяца ноября с дружиною своею у Валамскаго острова ловлю рыбную творити, яко же и преже. Бысть же ему в руку болѣзнь люта зѣло, яко не моши ему не точию что от потребныхъ творити, но ниже ясти, ниже спати. Руцѣ же той яко бревну превелику отекшу, и болѣзнь зелнаа безпрестани рваниемъ жилъ мучаше. Достигшу же ему своего дому, и великую ту нужную болѣзнь терпя, даже до месяца генваря (л.104об.) продолжитись лютой оной болѣзни над нимъ. Начать же человекъ той Христу Богу нашему и Пречистой его Материе моление възсылати, и великаго чудотворца Николу, и началникъ Валамскихъ Сергия и Германа в помощь призывати. И обѣтъ на ся възложи, аще ихъ молитвами лютыя тоя немощи избудетъ, в преславной той обители Валамстей два года работати будетъ, сушимъ ту о Христѣ братиамъ, в честьъ святымъ и преподобнымъ игуменомъ Сергию и Герману — такова же обѣщаннаа предиреченному Андрѣю на

²⁴The word order was edited; over обычаю is written ѿ, over время is written ѿ.

себя възложившу. Скорые же онѣ на помощь пособники нимало потерпѣша, но того же часа одержимый болѣзнию на сон тонок обратися. Елико точию в забвение прииде, зрит себя в сквернене и многоплетеннѣ лыки и зѣло гнусне одеже в мѣстѣ нѣкоем от нѣкоих Валамских островов. и ту свою великую немощь терпя. Таже видит представша пред собою два инока зѣло сановита и святолѣпна, славою (л.105) оснаваема неизглаголанною. Он же, сна видѣвъ. пристрашен быв, разумѣ, яко начальником Валамским быти — видѣл бо бѣше преже святую их икону. Та же она великаа святаа та старца о належашей ему болѣзни въпрошати начаста, оному же к ним отвѣты отдающу. По семь же зрит, и се от великаго того острова Валамскаго по езеру к ним грядяще мужь стар, облачен²⁵ в священную одежду бѣлу, в велицей славѣ сущь. Рече же он священный муж к святолѣпным онѣмъ старцам, глаголя: "Разрѣшите его", — и из'ем рѣзень, подасть имь. Она же многоплетенна лыка около скверна тоя и гнусна одежди яже о нем обрѣзаста, и свлокше с него непотребную ту одежду, и ввергоста в близ ту сущую тину. И тако той предиреченный Андрей от видѣния того великаго възбудися в своем ему дому и никого же видя, чюдяся преславному тому явлению. Въспомянув же сущую в себѣ немощь, и никако же чюа ея, обрѣт же премножества гноя от руки его исшедшу. (л.105об.) И от того часа бысть рука его здрава, яко николи же болѣвъ. Сна же он видѣ скорое свое исцеление молитвами святых, славу вѣссылая Христу Богу и угодником его.

Таже²⁶ иное чюдо велие съдѣся преподобными онѣми святыми и великими отци Сергием и Германом. Бысть убо пред малыми лѣты преже сказаннаго чюда. Он предименитый игумен Пимин, иже святых онѣх мощи пренесе и свѣтлую их с похвалою память узаконоположи — сей убо игумен Пимин близ трапезы монастыря того келию келарю създати въсхотѣ, да всегда готов будет к порученной ему службѣ, ради всегда приходящих гостей. Сему же бывшу, келию ону създа съ всяким приуготованием, но не у еще в ней живяху. Бѣ же нѣкто муж, живый за озеромь от монастыря того яко бы верст 40, в мѣсте Соломенском тако нарицаемѣм, именем Феодор, скуделник сый хитростию, бѣ же человекъ той благочестив, с боязнию Божию живый. Сему же Феодору явился сичево: зрит убо

²⁵Corrected, in MS, облочен.

²⁶In MS, аже, in front of the word, space for cinnabar letter.

(л.106) себя в превелицей той Валамстей обители на монастыри, яко грядет к велицей церкви, и се у келии оная, юже предиреченный игумен постави²⁷ близ трапезы, два святолѣнна старца в велицѣй славі. Сему же видѣвшу таковое, и пристрашен быв от видѣнна их. Старцом же онѣм именем въззавшим его. Сему же пришедшу, сиче глаголати к нему начаста: "Иди, — рече — и повѣж игумену: мы есмя начальники монастыря сего Сергей и Герман. Возвести же ему сиа, да не повелит в келии той жителствовати. Мѣсто бо то свято есть, преже бо ту стоя церкви Рожества Христа Бога нашего". Таже к полуденнѣй странѣ възрѣста и рекоста: "Се есть и другое прежнее мѣсто церковное, без именованна стоит. Да повелит убо игумен на обоих тѣх церковных мѣстех животворяща святых кресты водрузити". И показаста рукою к гостиннѣй келии. Таже рекоста: "Вѣсть бо о мѣстех тѣх старец Ипатей — того игумен да въпросит. Рци же сиа игумену, да не повелит в келии той жити, да не праведный Божий гнѣвъ въздвигнут на ся". И сиа рекоста и невидими быша. (л.106об.) Той же убо предиреченный Федор от чюднаго того видѣнна възпрянув, по сугубому ихъ завѣщанию скоро в монастырь прииде и повѣда игумену вся сиа. Игумен же въпроси предиреченнаго старца Ипатиа, его же повелѣ²⁸ сиа святыхъ въпросити. Он же рече, яко на полуденнѣй странѣ близ гостинныхъ келии до пожара ту крест въдружен стоя. Повѣдаша же прежни многолѣтнии старци, яко ту первоначалнаа церква стоя. Игумен же сиа слышав удивися, хвалу святым и преподобным отцем всылаа, яко неотступно о мѣсте том пекущеся; и по повелѣнью их тако устрои.

Третие²⁹ еже съдѣбанное ими чюдо повѣмь, таже слово препокою, да не слухы ваша отяготят множество повѣстей. Бысть убо пред малыми лѣты преже реченнаго игумена Пимина, в святей обители той игумен Кирил. Случи же ся ему диаволим съвѣтом враждовати на всѣх ту живущих о Христѣ братию, и тако игуменства отречеся. И к архиепископу в Великий Новград иде, (л.107) и тамо многие клеветы изнесе на живущую в монастыри том братию. И посланника испроси, да с нужею онѣх старцов на суд приведет, и свое оболгание оправдает, и святей той обители пакость и стором сътворит. Сичеваа умысли предименитый игумен Кирил, надѣя бо ся

²⁷In MS, остави, the first letter glued in during restoration of the corner.

²⁸Thus in Ms, instead of, повелѣста.

²⁹In MS, ретие, in front of the word, space for cinnabar letter.

мимо правды на власти смертна, многи бо стяжа пособники от боляр святѣйшаго архиепископа. Но великие онѣ своей обители бессмертна заступники вышнему Царю предстояще, съвѣт того игумена тлѣнный празден и поруган показаша. Егда бо той игумен Кирил повелѣ посланнику вѣще 40 старцов монастыря того в Великий Новград привести, не точию бо державных монастыря того, но и многолѣтных, иже никако же вѣдуших о волнении том, но точию преданнѣй молитвѣ внимающе. Бысть же превелик ужас на всѣх живущих в монастыри том, и плач от святых онѣх многолѣтных старцов, иже никако же от обѣщания своего к мирским изыдоша. И тако к ше(л.107об)ствию готовяхуся. Бысть же сице: яви нощию нѣкоему духовну старцу и многолѣтнему,³⁰ яко бы в велицей той церкви святаго Преображенна, иде же нетлѣнное³¹ тѣло святаго Германа лежа — бо тогда в церкви бысть преподобный Герман. Зрит убо самого того святаго от своего гроба вѣставша и с жезлом из церкви грядуща и сице глаголюща: "Не терплю прочее слез чад своих, но иду с ними к брату моему Сергию, да избавимъ их от належаша бѣды". И тако невидим бысть. Бѣ бо еще тогда мощи святаго Сергия в Велицем Новѣградѣ. Старець же от видѣнна того вспрянув, чюдяся бывшему, и възвести таковое прочим братиам. Егда же придоша в Великий Новград, предиименитаго же игумена Кирила ложное его оболгание и прочиа его мятежи явственѣ открышась пред архиепископом же и боляры. Он же посрамлен и поруган в словесѣх своих явись, архиепископ же сущую ту братию с миром отпусти. (л.108) Скоро приидоша вси в свой им монастырь³² без никоея же пакости, благодаря ... и угодников его Сергия и Германа. ... убо точию три чюдеснаа их възпоманух в славу прославленному их в Троици славимому Богу, ему же буди слава и честь и поклоняние въ вся вѣки и на вѣки. Аминь.

³⁰*Corrected, in MS.* многолѣты.

³¹*In MS the inner margin glued to the back; тлѣнное can be read.*

³²*In MS only, мана Here and later text has been lost, because a corner have been torn out.*

Translation

A short tale about the foundation of the most glorious God-pleasing monastery of the Transfiguration of our Lord, God and Saviour Jesus Christ on Valamo; and also the account of the Holy Fathers Sergii and German, the founders of this monastery, and about the translation of their holy relics. Bless, Oh Father.

Creator and Lord of all being, whose ways are undeclared and whose decisions are unknown, the one that is everything's measure and definition, giving all richly of his beneficial favours, preserving all and bestowing upon each and all his due. He who from one father created all people, scattered them over the whole surface of the earth and established borders between the people according to the number of God's angels, having man-loving care for everybody. Some he settled in the warm countries and encouraged with sweet-smelling fragrances and adorned with gold and valuable many-coloured stones. Some he settled in fertile countries, enriched with joyful gardens. Some he scattered in the deserts giving them subsistence from an abundance of cattle. (f. 87^V) Others he settled on many waters and in big forests multiplying fish and giving beautiful animals with skins. And every people praises its land and is bound to its fatherland with a tender love, praising the sender of such good. And everybody must send one another affectionate treat with the fruits of their land in brotherly love and excitement in honour of God, the Creator of all.

There was those who, having been gluttoned by his gifts and having honoured him, betrayed him, who bestowed upon lifeless things the glory of the imperishable God asking riches from stone and from water and from forest on the enticement of the vile and deceitful devil.

Thus, here lived a Chud' people, that sat from Rus' along the *Nemetski*-Swedish Sea, starting from the Livonian land and even to Kargapol', in the Nemetski land to the *Polnaia and Velikaia* River which they say is 60 (f. 88) versts (one versta = 1,067 km) wide. It flows from the Gulf of the Kaiano Sea (Gulf of Bothnia) to the Swedish Sea. This Chud' people lives on a host of sweet waters in enormous forests and has a multitude of fish and is rich with skin from beautiful animals, but had not yet recognized its Creator and Lord and were possessed by impure demons. In that way the people was great and numerous, but because of its sorcerous demon worshipping and filthy witchcraft the wisdom and authority of divine power was not bestowed upon it, but it was subdued by two people, the Russians and the Nemtsy (i.e. Swedes, JL). They profited with so much demonic aid, that by all they were called "damned sorcerers".

It is said in the tales of the old men that in the ancient time the holy sacred apostles was sent by Jesus Christ our God to preach among all people. Of these one from the twelve, Andreas, Peter's brother, was in our Russian land and preached the divine words in the well-known Great Novgorod. And while sailing on the immense Nevo Lake (f. 88^V) he looked to the north on the Karelian side and spoke like this: "As new Canaanites, godless people of magi live there, but

in the future two torches will shine among them. This, they say, Christ's Apostle spoke about the glorious and great monasteries, Valamo and Konevitsa. Both these monasteries were erected on islands in that large Lake Nevo in the Karelian land and greatly shone through virtues of fasting, according to the prophecy by the Holy Christ's Apostle Andreas, as it is now known to everybody. Now, this land God has enlightened through the holy baptism.

This greatest Lake Nevo is 300 verst long. In width this lake from the greatest river Svir' to Orekhovets (Nöteborg-Pähkinälinna, JL) from where the great river Neva flows to the White Sea, which is also called the Swedish Sea after the surrounding land, Sweden. Yes, as said, in width between the aforementioned rivers this lake is 100 versts. The Creator's mighty Godly wisdom encircled the northern and deepest side of the lake with the highest (f. 89) stone cliffs like a wall for the waters to run down in a slow and solemn procession: all their decided quantity. The low southern shores of that lake are encircled by sand. Such a great lake is filled by 140 rivers and thousands of springs. The great Onega Lake, which has a length of 300 versts and is replete with much water, falls through the great Svir' River into the great Lake Nevo. Likewise Il'men's water flows through the Volkhov into the same lake. From the Nemets (Swedish/Finnish, JL) sides a lot of water enters the same lake through Uusjärvi from the north. Being so big and deep the lake is like a sea; its water is sweet and healthy. In it lives an inexhaustible amount of different types of fish and also animals.

In the northern end of the lake in the Karelian land there is a large island, called Valamo, about which we shall now speak. This island is located 30 versts from the northern coast, the distance from both the western and eastern coasts is 40 versts. This big island Valamo (f. 89^V) is by the Creator made very beautiful and high; by nature of stone with many forest and waters, creeks and bays are without number. The circumference of the island measures 30 versts. Surrounding it are 70 small islands; like chickens around the hen are these small islands placed around the large island and of the same stone, some with forest, others bare. Some are extremely small, others big. They are so close to each other that in one verst there are 20 and more of them, lying amazingly like bread.

It were the demon worshipping Karelians who lived there from the beginning and first called the island Valamo. "Who does not wonder at the irresistible divine wisdom which put a name derived from the Persian language into this wild people: they named that island Valam. In their own language such a name is not found at all. But He, the Lord and Creator of all, who knows all future things, manifested his glory through their wile (f. 90) mouths long in advance. He wished to erect on that spot a sanctuary to his great illustrious name, wishing to save many. Therefore he let them call it such a name in their language so that they called this place Valam after the old magician and soothsayer, Valam, who unwittingly changed his speech to a blessing of the old Israel. So it was also here when the previously mentioned, devil-inspired Karelians lived on this island with their many filthy witchcraft.

Endless and everlasting is the immeasurable mercy of the man-loving God who always wishes that all humans are saved and find true wisdom; fulfilling the prophecy of his apostle He spurred some of the saintly taught priest monks from

Novgorod the Great to deed. Among these was one called Efrem who later founded a monastery on the Perekovskii island on the great Lake Il'men, and he gathered in the Holy Ghost a Christlike brotherhood and with the greatest exertion gained in our favour visible reward. (f. 90^v) Cherished by him, Christ preserved his sacred and arduous body incorruptible for all to see to this day. And his illustrious Feast is with praise celebrated without end from generation to generation.

Now this holy most wonderful father Efrem was bent on deeds, with him was another glorious priest monk, the wise Sergii with other of his companions, and they came to the previously mentioned big and wonderful island, Valamo. And they found one island on the eastern side of this big island very beautiful and high and made like haystack, even from the bottom to the top; in height more than 50 sazhen (- 150 meters), made in one stone with just one ascent. On the top of this island it was smooth and glistening with unspeakable beauty. The size of the circular place is about 50 sazhen, and by the Creator of all by intention wonderfully made, and here was a marvelous stone cave.

Thus the Holy Efrem with his companions came to this (f. 91) small and high island and started there to lay the foundation: raised the heavenly sign of the Life-giving cross and erected a church in the name of the All-Glorious God-pleasing Transfiguration of our Lord, God and Saviour Jesus Christ, and with the help of the Almighty God they started to multiply. For their need they planted orchards on other islands.

The Chud' living on the big island got seriously angry at the holy monks besetting them in accord with the demons with witchcraft and doing them much harm. The aforementioned founder, Starets Efrem left this place to create the Perekovskii Monastery on the Il'men by God's wish and went to the Lord after having lived there many years.

The previously mentioned Sergii saw God's assistance in the plenty of goodness in the brotherhood in Christ, multiplying around him and no longer finding room due to the confined space. Therefore, the Holy Sergii, intent on a great deed, having both the urges for a monastic establishment and a great concern about the enlightenment of the Chud', lost in darkness, (f. 91^v) went to the Archbishop in Novgorod the Great. And he informed about these demon worshipping Karelian Chud' and related in proper order so that it be known about the Holy Efrem's laborious initiative in establishing a monastery.

When he had heard this the Archbishop was very glad, since he understood that God remembered His lost creations and wished to seek up those perished and had incited his chosen slaves to this his great service. He at once sent to the posadniks and the tysiatskis and to the authorities in the town that they should carry out the task in accordance with God's will. At that time the memorable Ioann, who was elevated to the great throne of Novgorod the Great in the year 6896 [1388] and who governed God's church for 27 years, graced the throne of Sophia, the Divine Wisdom. The town leaders arduously obeyed the Archbishop's words and at once, by God's help, dispatched envoys with writs from them. Likewise, the Archbishop send his writ (f. 92) with the envoys so that that large island, Valamo, was given to the Holy Sergii, and the people living there expelled. The Archbishop gave the Holy Sergii much gold and what was needed for the

monastic construction: likewise did the town leaders; and the Christ-loving distinguished people gave the Saint manifold necessities. And thus the Archbishop dispatched the Holy Sergii with the envoys mentioned. The Saint directed by the Almighty God sailed safe and fast over the depth of the great lake and arrived at the big island Valamo. The envoys assigned to him by the Archbishop and the *posadniks* acted: started expelling the people living there from that island. Then, having armed themselves and fortifying themselves by the demons they started fighting the envoys. And there was a great fall among those vile sorcerers and they defeated them and killed many by the hand of the Almighty Christ and God, and thus the envoys soon drove them out from the island. There also some of the reverent monks died (f. 92^v) from deadly wounds.

After this glorious victory the Holy Sergii thus chose the place for the monastery, as God wished, very beautiful and high on a stone mountain, visible from all [sides] like a town. Underneath it had an excellent, great and quiet harbour so that thousands of ships could be safe from the rage of ferocious waves. And he built the church with the blessing of the most holy Archbishop in the name of the God-pleasing Transfiguration of our Lord, God and Saviour Jesus Christ and assembled a spiritual brotherhood in Christ. And thus with the help of Christ there was a numerous brotherhood, which abounded in an undiminishing excess of all necessities. Likewise, having cleared a place of the existent forest, he built the previously mentioned great, very beautiful and high church, attaching alters for the Great Theologian and Evangelist John and the wonderful miracle-worker Nikolaos. Next he also erected a second very wonderful and glorious church dedicated to the (f. 93) Nativity of Our Lord, God and Saviour Jesus Christ with a refectory. The monastery, in the shape of a cross, was fenced in by four walls, from east, south, west and north. The great gate he built in the southern wall, where it ought to be. There is also access to this monastery from the northern side towards the south on the right side of the monastery. The great, skillfully built and high church is fixed in the middle of the monastery with equal distance to all sides, as the old tabernacle between the Israelite troops, visible from all sides, like the sun radiating beams of beauty.

Sergii expounded in the Monastic Ustav, in accordance with the holy sacred dogma, that only the most necessary for the need of human nature should be in the monastic treasure; only about that ought there to be concern, the superfluous should not be sought after as do scoundrels. Eat only the most necessary food which God gave; forbidden is mixed, complicated and valuable food, prepared with art, even as the Lord enriches this place. Mead (f. 93^v) and other alcoholic drinks of different kinds must not in any case be allowed, only the most necessary kvas for their own and visitors' use. On feast days nobody must ask extra food or select kvas but shall surrender themselves in spiritual joy to the Holy Ghost, completely cutting off bodily joy and gluttony. The monastic garments shall neither be expensive nor of visual beauty, but suitable only for the monks' needs to cover; also in common with the servants the simplest coarse wool coat and fur coat; anything else will only cause future suffering. Superfluous and precious clothes should not be allowed at all. Idling and proud servants must under no circumstance be kept, but everybody shall share in carrying out the toil and business for the

benefit of the monastery – monks as well as servants. And one starets of the brotherhood shall keep order. In what he orders concerning all work and affairs he shall be obeyed. Shared work for all, likewise equality in the refectory and equality in garments from the last to the first, (f. 94) equality in food, fish and other, equality in kvas and equality in garments from the igumen to the last novice and to the shepherd, all is given beneficial equality in Christ. It is also ruled not in any way to torment those who disobediently break the statute but, having given such one bread for his purity, send him from the monastery, so that others do not imitate him, because as it is said “little yeast ferment all paste”. This his sacred statute is totally upheld even until now, even though the Lord enlarged that place with his favours due to their prayers. It was completely forbidden to ask big donation from those invested but decreed to invest all, who with faith aspired for the angelic holy life, free of cost, even if they belonged to the simple people. Thanks to their prayers more than a hundred brothers is now found in their holy monastery, living such a holy life.

We return again to the story to be told about the Holy Sergii. Then the instigator of sin, the sly devil found some (f. 94^V) of the monks weak in mind and incited animosity against the Holy and Great Igumen Sergii. The Saint, seeing this devilish army and feeling the agitation against him among his own [monks], gave way following the Lord’s word and abdicated his rank as igumen and went off into the deepest waste of the big island. And there he imitated the life of John the Baptist and Elisha, living with the ferocious animals constantly speaking to the only God with prayers. The unsatiated devil, always scorned by him, was not satisfied with the first sedition, but strove to drive the saint away from this his (the devil’s) own former abode. Although already deprived by his voluntary settlement, but still holding wrath against the Saint, he (the devil), who had started expelling him, still with his baseness sent another insult against the Saint with evil abuse in order to chase the Saint from the island with coercion and dishonour.

The Holy Sergii came to the famous (f. 95) Novgorod the Great to the Monastery of the Holy Great Theologian and Evangelist John, ending silently his long laborious life in the deepest old age while waiting for his dear desired transfer to heaven. So, living there he worked writing sacred holy books to the enlightenment of the faithful, and his arduous writing was so glorious because of the depth of the divine philosophy contained in them. Even until now the books written by him is kept in that monastery and they call them “Sergii’s rendition”. And then having lived several years in honoured age he went to the Lord. His Holy body was placed in this monastery at the wall of the church of the Holy Theologian.

After the Holy Igumen Sergii the ever-memorable German, who, having priest’s rank, shared all the early toil with the Holy Sergii, became igumen in the aforementioned Valamo Monastery. This great German took good (f. 95^V) care of Christ’s flock of spiritual sheeps entrusted him and lived his pure life as much as bodily imperfection allowed. And in old age after a long life among his flock in the monastery they had created, he passed on from this life to God and was buried there.

For many years, a little more than 100 years from the creation of the monastery, with the sins multiplying, the man-loving God sent his punishment so that they, remembering their depravity, would be purified. Thus thanks to our sins there was

a fire in that monastery during which both churches, the treasure and the whole monastery burned. The grave of the blessed German, located under the church, was preserved intact from the fierceness of the fire by Christ. And his holy sacred body was found unharmed, – because the place was stony it was unsuited for digging and he was placed on the surface. From there his holy, unscathed body was placed in the big church visible to all and for the faithful to worship. There (f. 96) in the church the Holy German stayed for little more than 40 years until they brought the relics of the Holy Sergii from Novgorod the Great. And thus they laid both together behind the altar of the big church near the holy sacrificial table, and even until today their holy wonder-working shrine is visible to everybody.

God showed many glorious wonders through these his saints, Sergii and German. Even though the distance between the bodies of both was considerable, both were located in similar of Christ's monasteries. Even before the just mentioned fire they appeared to some worthy monks and, showing loving care for their monastery, turned others towards repentance and enticed to prayer, so that everybody should be able to pray to the Lord and Almighty in order to avert his wrath; in that way they many times showed their unchanging concern for that place. Their many wonders are impossible to describe, and so is the number of their speedy relief to the needing excels; all the land under the north is illuminated by the richness of their wonders (f. 96^V) and marvels.

Three great most glorious monasteries were founded from this great Valamo Monastery. The first was Savvatii, who came from Kirillov Monastery from Beloozero and lived in the great Valamo Monastery. With the blessings of the igumen living there, he was the first to dwell on the Solovetskii Island. The second, Aleksandr, who created a Monastery dedicated to the Holy and Life beginning Trinity near the big river Svir' and who shined forth through wonderful miracles beyond words. This holy great Wonder-worker Aleksandr was shorn monk in the illustrious Valamo Monastery and was blessed to establish the monastery by the igumen there. The third, Savva, who founded the miraculous and spiritual hermitage on the Sennoi Island (Heinäsaari=Heinisenmaa, JL) in the name of the most Holy Life-Creating Trinity. In the foundation the Christ-esteemed Lord and Grand Prince Ivan Ivanovich, brother of Grand Prince Vasilii Ivanovich of All Russia, helped him. In that way this spiritual seed of these (f. 97) great arduous ascetics took root in this good fertile soil and a glorious fruit grew up, adorned with wonderful spiritual flowers and virtuous fasting, to the joy of the Heavenly Kingdom and to the use of mortals, wishing salvation.

In this most glorious great Valamo Monastery there were great monks, glorious through fasting exploits and loving the laborious and hermit like life. Among them was one called Khariton, who with his companion and brother in Christ lived in a distant hermitage on that island. This mentioned Khariton with his comrade took nothing from the monastery's possessions for their need, not even bread, but endured also the frost of the winter in bad rags, and with their own hands with a shovel dug up this most cruelly stony earth. Neither did the two burden the animals, given to the service of man, but took up the fields for cultivation (f. 97^V) by themselves in the sweat of their faces and ate from there their own bread with the help of Christ. And from such fields, cultivated by hand, they brought to the

monastery of their yearly crop five or more measures of corn. From this their laborious toil they gave freely for the relief of visiting paupers. Also other hermits spent lives in harsh severity like the first great fathers. Those living in the monastery according to the rule of fasting, constantly upheld in Christian love both separate rules and the statutes of the councils. Evidence of their great laborious holy life is found in the *Life of the Holy . . .*

Many and marvelous miracles and prophecies, carried out by these great memorable fathers, cannot be described because of the great and countless numbers of the accounts. If anyone among the work-loving (f. 98) wishes to hear of the angel-like, wonderful life in Christ of these early, holy fathers, then he shall himself visit this holy, miraculous island and this glorious monastery, where sanctity resides, and come and hear himself from the monks living there. And, having heard, the more so marvel at the immense divine wisdom: how the original demon worshippers, after having cast off their filthy witchcraft, with burning love carry out statutes of fasting. Others, born into Christianity in gentle simplicity without any inclination to evil, live happily according to the commandment of the Lord like newborn babies. They drink pure milk and do not practice anything else than constant prayer without silencing, and in good spirit, refusing unnecessary bodily rest, they kindly obey and do the monastic services in the simplicity of heart and work with all soul, not to please men, but to serve Christ himself with love of all heart. This is how these first great fathers lived in this monastery. So fertile (f. 98^v) was the family of the great Sergii and the glorious German, who laboured with him, that even those revered monks, who live there today, ardently imitate these their first fathers, competing with one another in virtue, while Christ helps them on this road.

I want to tell about another great and glorious wonder, the translation of their holy relics. I will only call this to mind with a few remarks, since it happened in our days and is known to everybody. The Igumen Pimen of this worthy and glorious Valamo Monastery, elected in accordance with episcopal call to the salvation of the monks living there in Christ, was – I think – preordained by God to fulfill this glorious and God-pleasing act. This just mentioned Igumen Pimen, great in mind, sanctified by spiritual blessings, took good counsel in his heart to bring the aforementioned founder of this monastery, the Holy Igumen Sergii, his holy relics, from Novgorod the Great (f. 99) to the Valamo Monastery built by him; and, with his favoured cohabitant, German, who was igumen after him, place both their holy relics together in one shrine, in order to disgrace that early demon created enmity, which some weak-minded monks had incited against the Holy Sergii; and with plentiful tears implore the Saint. Having often shown his Christ-imitating charity in apparitions, he did not castigate them for their guilt but revealed his great compassionate concern for his children and for this hardworking place. Counting on this kind generosity of the holy father the previously mentioned Pimen, still inspired by the saints, hoped that his holy work-loving relics should be placed in his own monastery. In spirit, of course, he never left this holy place of his labour but always prayed to Christ the Lord to be together with his children.

The above mentioned wonderful Igumen Pimen takes on this great deed, asking the venerable Archbishop Feodosii to seek the holy Sergii's sacred relics and

transfer them to his own (f. 99^V) monastery on Valamo. The Archbishop, after having heard about it, marveled at the greatness of the deed, at the man's enterprise of a kind nobody had done before. Understanding, however, that he could not have taken on such a great act on his own, but God wished to show the deeds of the saint and the saint himself wanted to be laid in the monastery, which he had created himself. Alone the archbishop did not dare to act, but wrote instead to the most venerable Metropolitan and the whole Holy Council and sent the above mentioned Igumen Pimen there. At that time Makarii, wonderful in virtue, who for many years had been archbishop in the celebrated Novgorod the Great, shone on the great, illustrious throne of the great Russian Metropolia. Pimen committed himself to this great deed and helped by the prayers of the Saint he reached the illustrious great imperial town Moscow and approached the Sacred Holy Metropolitan with prayer. This great man, wonderful in virtue, (f. 100) understood in his soul that the igumen had not dared such a task on his own but was spurred on by the Holy Saint Sergii. On the advice of the most illustrious Christ-eminent Tsar Ioann he, the glorious Metropolitan, wrote a council letter to the archbishop to convey the relics of the Holy Great Sergii with the reverence he deserved to the monastery he had created. The Igumen Pimen, having achieved his aspiration and sent due praise and thanks to the Almighty Lord and Benefactor, reached Novgorod the Great and handed over the council document from the Venerable and Blessed Metropolitan to the Most Sacred Archbishop. The Archbishop, the priests and the whole clergy of the great church of Divine Wisdom Sophia at once send to the Monastery of the Holy Great Theologian and Evangelist John, in order to dig up his holy relics, seal them and honorably deliver them to the igumen. There, on the church wall was the picture of the Holy Saint Sergii, the founder of Valamo Monastery, skillfully portrayed in colours. His wonders and virtuous (f. 100^V) life in God was known from one very old Starets there; they saw how at the foot of the Saint's grave grew a great poplar tree. The blessed Igumen Pimen, out of his great love for the saint personally took on the toil, started digging, and found a white stone plate decaying because of its old age. Likewise they excavated that holy grave itself and found his holy relics intact. Full of joy they broke out in songs of thanksgiving to Christ, God and His benefactor and sealed the grave with three seals; and singing sacred songs over the saint they accompanied him with great respect to a boat. And thus the saint went to his cherished and toilsome place. The man-loving God helped His follower and gave a useful wind. Soon they passed the great Volkhov River and quickly sailed over the depth of the Nevo Lake and reached the venerable Konevitsa Monastery of the (f. 101) Nativity of our Most Holy and Glorious Sovereign Mother of God, the True Virgin Maria. A glorious wonder happened: Igumen Pimen desired quickly to reach his monastery, making use of the favourable wind to bypass the Konevitsa Monastery of the Holy God's Mother and the great founder, the Holy Arsenii. When he asked the steersman to bypass the island of the monastery, a violent contrary storm arose and as if by necessity pushed the boat back. Igumen Pimen remembered that both holy founders, Sergii of Valamo and Arsenii of Konevitsa, when they lived in flesh shared a complete Christian love, both living in the same years. Remembering this the igumen understood that the great Sergii wanted to

stay with his brother-in-Christ and friend, and he ordered to turn the boat towards the monastery. When the igumen of this monastery heard that the relics of the saint came to him on their own will, he met the saint wearing his sacred vestment and with censers and songs together with the whole brotherhood. And with great esteem they brought the relics of the saint into the monastery and there (f. 101^V) he rested all night. In the morning the wind was again favourable because of the prayers of the saint, and thus Igumen Pimen started on his way together with the saint. And given this favourable wind they soon arrived at the harbour of this great island, Valamo, guided by the prayers of the Holy Sergii. In the monastery they ordered that in the morning the priests in sacred attire and with crosses, censers and candles together with the whole brotherhood should be prepared to meet the saint.

That same night it happened in this monastery that a certain reverent monk, shining with fasting toil, awoke to his usual prayer. Hardly had he risen from these toils when he turned as if blind. He saw on the landing-place of this island, where the Holy Sergii stood, the buildings and the shore full of gracious monks and illustrious boiars with a multitude of candles in joyful exultation. The building was full of sacred priests in holy vestments and, between them, very beautiful youths (f. 102) with staffs in their hands sanctified with the highest glory. In that building there was a huge amount of candles shining with an inexpressible light; an incomprehensible fragrance issued as from a cloud filling it with an unspeakable sweet odour. Seeing this, he was seized by fear and incomprehension without daring to ask who they were. Finally he asked with fear one of the latter, saying: "Who are they, oh my Lord, since the likes of them do not exist on the earth?" He answered him that the founder, Valamo's Igumen, Sergii came from Novgorod the Great in order to live in his monastery. His co-faster and co-ruler of this monastery, Igumen German, is meeting him and the others are with him. Having heard this the monk at once woke up and saw that he stood in his cell at his usual prayer. So much about this.

We continue the story started above. In the morning the priests and the whole brotherhood was prepared to meet with the saint with life-creating crosses, holy icons, censers and candles. Igumen Pimen himself together with the priests, arrayed in sacred (f. 102^V) vestments, reached the shore in holy procession along the quay equipped with candles and fragrant censers. With the priests he lifted the Saint's sarcophagus on his shoulders and brought it joyously with holy songs into the monastery with great glory. Some of the holy monks in joy cried out in loud tearful voices asking forgiveness of the saint, or whom their fathers in their ignorance had made evil designs. And so gloriously was his translation accomplished that the songs of tearful voices drowned the psalms, and turned the stony-hearted into merciful lamentation. Having brought his holy relics they laid them in the big church of the God-fitting Transfiguration of our Lord, God and Saviour Jesus Christ. Having likewise taken the ever-memorable German they placed them both together and performed the sacred holy liturgy over them in accordance with the sanctified rule. Approaching, the whole brotherhood kissed their holy relics, and Igumen Pimen asked on behalf of the whole brotherhood forgiveness, as if of the living, speaking to the saint: "Forgive, (f. 103) Holy Father, forgive! Do

not remember the sins of their fathers, who in ignorance sinned against you. No human exists who does not sin. But You, as the Son of the Highest, resembling his Father and Lord in mercy, forgive them their sin. Stay with us, we put our faith in you, you are our intercessor and defender.” In that way the igumen answered for each brother, completely soaked in tears. The whole brotherhood likewise in tears kissed the saint and asked forgiveness.

Having completed the holy liturgy they carried their holy relics to the place prepared for them behind the altar in the big church, close to the holy sacrificial table and installed them in one place and embellished the grave with a cover. And on that day they celebrated a spiritual feast in honour of the Sacred and Holy fathers, Sergii and German. In accordance with the ruling of the holy and sacred council, the commemoration of their glorious, holy union is celebrated on the 11th day in the month September, on the day when they brought the relics of the Holy Sergii into the monastery. From then on, until now the whole Karelian (f. 103^V) land in glorious rejoicing, without end celebrates the day of their commemoration every year from generation to generation, always sending their praise and thanksgivings to our exalted Christ and God. Through their prayers we shall all receive the heavenly holy eternal Kingdom of Our God, Sovereign Lord and Jesus Christ. To Him, His Father, without beginning, His Most Holy Good and Life-Creating Ghost the praise, glory and veneration, now and always in eternity. Amen!

About the miracles of the Holy founders of Valamo, Sergii and German. I still want to remind about some of the miracles by the Sacred and Great Holy Fathers, Igumens and Founders of Valamo, Sergii and German. All have heard about the earlier great miracles they accomplished but even today their wonders richly occur to those who faithfully invoke them, and they carried out the most glorious on those, from whom themselves by mouth to mouth I have heard. All this cannot find place in the story neither can it be grasped by (f. 104) my mind, but I will relate just a small drop of the whole enormous incomprehensible multitude of their miracles, so that they through listening slake the burning flame of the thirsting heart. I will recall this new glorious story, which I heard myself from the one to whom it happened. It was in the year 64 in the 8th millennium. A certain man, son of Ioann, Andrei, called Garkuev, living on the Olonets River, this man was well-known in that land. It happened to him, when he, as he used to during the winter at the end of the month November, with his crew was, as before, fishing at the Valamo Island, that a very fierce illness struck him in his arm, so that he was unable not only to do the necessary work but also to eat and sleep. His arm swelled like an enormous log, and the damned illness constantly tortured him, tearing his sinews. After having reached his home and suffering from this strong and horrible disease, this ferocious disease stayed with him as long as until January. (f. 104^V) Now this man started to upraise prayer to Christ Our God and his Most pure Mother, and invoked the help of the Wonder-worker Nikolaos and the founders of Valamo, Sergii and German. And he pledged to work for two years in that glorious Valamo Monastery for the brotherhood in Christ there to the glory of the sacred and holy Sergii and German, if through their prayers that fierce illness would leave him. Such was the vow the above mentioned Andrei took upon himself. These speedy helpers did not wait for long, and from that time the one

afflicted with disease fell into translucent sleep. As soon as he entered oblivion, he saw himself in a disgusting weaved bast and in a hideous dress in a place on one of the Valamo islands, suffering there his violent disease. Likewise he saw standing in front of him two monks very illustrious and sanctified, (f. 105) shining with an indescribable glory. Seeing this, he was terrified, realizing that it was the founders of Valamo, whom he had earlier seen on their Holy Icon. These two great Holy Startsy began to ask him about the illness that had befallen him, and he answered them. After that he saw an old man gloriously coming to him on the lake from the great island Valamo, dressed in sacred white attire. That sacred man spoke to the revered startsy saying, "Relieve him", and having taken out a knife, gave it to them. They then cut off that disgusting, plaited bast from the disfigured and hideous dress and peeled this worthless dress of him and threw it in a bog nearby.

And thus the above mentioned Andrei woke up from this great vision in his home and, seeing no one, he marveled at this glorious vision. Remembering how frail he was he did not feel it at all, but found that a multitude of pus had disappeared from his arm. (f. 105^V) And from that hour his arm was well as if it had never been sick. Thus he saw his quick recovery through the prayers of the saints, praising Christ, God and his saints.

Likewise another great wonder was made by the holy and great fathers, Sergii and German. It happened a few years earlier than the just mentioned wonder. The previously mentioned Igumen Pimen, who translated the relics of these saints and with praise established their most glorious feast, this Igumen Pimen wished close to the monastery's refectory to erect a cell for the cellarer, so that he would always be ready for the service entrusted him in favour of arriving guests. This was accomplished, with careful preparation the cell was erected, but nobody had yet lived there. There was a pious God-fearing man, called Feodor, a potter by profession, living behind the lake approximately 40 versts from the monastery in a place called Salmi. Once it happened to this Feodor that he saw (f. 106) himself in the great Valamo Monastery walking to the great church and that two saint-monks in great glory stood at the cell which the mentioned igumen erected near the refectory. Seeing this he was scared by their apparition. The startsy, however, called him by name. When he approached, they started talking to him thus: "Go, they said, and tell the igumen, that we are the founders of this monastery, Sergii and German. Let him know this: Do not allow this cell to be lived in. That place is holy, earlier the Church of the Nativity of Christ, our Lord, stood there". Likewise they looked to the south and said: "There is another nameless place of a previous church. Tell the igumen to set up holy life-creating crosses on those church places". And they pointed with their hands to the guest cell. Likewise they said: "About these places starets Ipatii knows, let the igumen ask him. Tell this to the igumen that he does not allow to live in that cell so that they do not call down God's rightful wrath upon themselves". Having said this they became invisible. (f. 106^V) Recovering from this wondrous vision the mentioned Feodor, following their double order, quickly arrived at the monastery and told the igumen all this. The igumen now asked the aforementioned Starets Ipatii: the Saints had dictated him to ask. And he said that an erected cross stood on the southern side

near the guest cell before the fire. Earlier, aged startsy had told that the original church had stood there. When the igumen heard this he wondered and praised the saintly and holy fathers that they constantly cared about this place; and he did so as they wished.

I shall relate a third of their wonders and then stop speaking so that the amount of stories do not overburden your ears. Few years before the above mentioned Igumen Pimen there was an Igumen Kiril in this holy monastery. It happened to him that he by the advice of the Devil quarreled with everybody living in Christ in the brotherhood and then abdicated his office as Igumen. And he went to the Archbishop in Novgorod the Great (f. 107) with false reports about the brotherhood in the monastery. And he asked to send an emissary who with force should bring these startsy to the court in order to vindicate his slander and create danger and shame to the monastery. Thus the aforementioned Igumen Kiril had plotted, putting his hope on worldly power in order to bypass justice, since he had acquired many supporters among the most holy archbishop's boyars. But these great immortal intercessors for their monastery, standing before the Highest Tsar, demonstrated the corruptible advice of that igumen as empty and infamous. Then that igumen ordered the envoy to bring more than forty startsy from that monastery to Novgorod the Great, not only the leaders of the monastery but also the old, who knew nothing about the disturbance but only immersed themselves in attentive prayer. There was great fear among all living in that monastery, and lamentation among these holy old startsy, because they could not go out into world without violating their vow. And thus they prepared themselves for the (f. 107^v) journey.

It happened thus: An old spiritual startsy imagined one night that he was in the great church of the Holy Transfiguration where the incorruptible body of German lay, because at that time [only] the Holy German lay in the church. He saw that the saint himself after having stood up from his grave and having gone out of the church with his staff said: "I can no longer endure the tears of my children, but I go with them to my brother Sergii and we will free them from the misery that has hit them". And then he became invisible. At that time the Holy Sergii's relics were still in Novgorod the Great. Stirred from this vision and wondering at what had happened he told the other brethren about it. When they came to Novgorod the Great the false slander of Igumen Kirill mentioned above and his other transgressions were clearly disclosed to the archbishop and the boyars. His speech appeared disgraced and defamed; the archbishop released the brethren who were there in peace. (f. 108) Soon they all arrived without any harm back to their monastery¹ thanks to . . . and his helpers Sergii and German. . . . mentioned only three of their miracles to the glory of their revered God, glorified in the Trinity. To him the glory and praise and veneration in all eternity. Amen!

Translated by John Lind.

¹ Only *мана*. . . . Here and later text has been lost, because a corner have been torn out.

Arvi Karpov

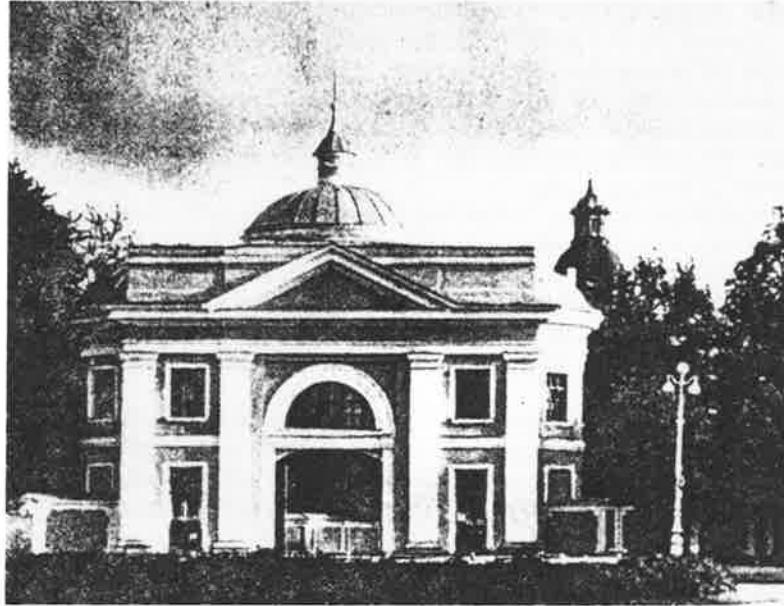
Aleksanteri Nevskin lauraluostari*

Ne suomalaiset turistit, jotka matkallaan Pietariin, entiseen Leningradiin, ovat saaneet majapaikakseen hotelli Moskovon, ovat huoneensa ikkunasta sattaneet nähdä pienen aukion takana ympäristöstään muurilla erotetun alueen, jolla herättävät huomiota lähempänä eilaiset hautamuistomerkit, kauempana useampikerroksiset rakennukset ja takimmaisina mahtavat kirkon kupoli- ja tornirakennelmat. Huomio on edelleen kiinnittynyt holviportista alueen sisälle ja sieltä ulos taukoamatta kulkevaan ihmisvirtaan, joka aamun- ja illan tunteina on vuolaimmillaan. Katselijan korviin on myös saattanut kantautua kirkonkellojen soittoa – vääjäämätön todistus siitä, että kyseessä täytyy olla jokin alueen toimiva kirkko. Niinpä hotelliasukas onkin pelkkää uteliaisuuttaan saattanut lähteä liikkeelle ottamaan selvää tuosta kohteesta.

Uteliaisuus liittää matkailijan porttia kohti soljuvaan ihmisvirtaan, joka siirtää hänet heti portin takaa alkavaan kaupungin varhaishistoriaan, sen syntyaikoihin rakennetun, Aleksanteri Nevskin luostarin alueelle. Vaikka tuon aikoinaan Venäjän lukuisten luostarien joukossa kolmannelle arvostajalle kohotetun lauraluostarin toiminta lakkautettiin 1930-luvulla useiksi vuosikymmeniksi, kävijä tuntee sen maineikkaan historian henkivän lukuisien, uljaiden luostarirakennusten seinistä. Luostarin mahtava pääkirkko, Pyhän Kolminaisuuden muistolle rakennettu katedraali, on edelleen jokapäiväisessä jumalanpalveluskäytössä ja lisäksi alueella toimii eräässä sivurakennuksessa Pietarin Hengellinen akatemia ja pappisseminaari.

Liittykäämme nyt satunnaisen kävijän ominaisuudessa tuohon ihmisjoukkoon, joka portista sisälle käytyään ja kuljettuaan jonkin matkaa muurien reunustamaa tietä, sitten kapean joen ylittävää siltaa, ja jälleen toisesta kaariportista itse luostarialueelle, määrätietoisesti ohjaa askeleensa neliömuotoisen luostaripihan itäistä siipeä hallitsevaa mahtavaa katedraalia kohti. Ehdimme luoda vain pikasilmäyksen joka puolelta ympäröiviin rakennuskomplekseihin, arvuutella niiden ikää sekä arkkitehtoonisten muotojen luojia. Rakennuksilla, jotka nyt vaikuttavat täysin asumattomilta, täytyy olla takanaan rikas menneisyys. Jätämme ne kertomaan myöhemmin enemmän itsestään ja kuljemme korkean porttipylväikön kautta sisälle kirkkoon.

* Omistettu kiitollisuudella arkkitehti I. Kudrjajtzeville.



Aleksanteri Nevskin Lauran portti. Portin yllä Herran temppelin tuomisella pyhitety kirkko.

Tempppelin koosta, enempää kuin sen sisustuksen yksityiskohdista ei saa ensi silmäyksellä selkeätä kuvaa. Valaistus on hämärää. Kirkkoon tulleet liikuskelevat ikonin luota toiselle asetellen niiden eteen kynttilöitä, tehden kumarruksia, suudellen ikoneja. Tuttavat tervehtivät toisiaan. Rukoilemaan tulleet erottaa satunnaisista kävijöistä siitä, että edelliset lähtevät määrätietoisesti pyrkimään kohti omaa vakiopaikkaansa jälkimmäisten jäädessä katselemaan temppeliä ympäriinsä. Alttarin suunnasta näkyvä papi-ton liikehdintä kertoo jumalanpalveluksen pian alkavan. Onko rukoilijoita kirkossa sata vai pari sataa, sitä on vaikea arvioida; joka suuntaan ei ole näkyväisyyttä kirkon sivulaivoja keskilaivasta erottavien jykävien pilarien sekä korinttilaisten pylväiden vuoksi. Kuitenkin katse kykenee hahmottamaan selkeän ristinmuodon temppelin pohjaratkaisuna sekä keski- ja poikkilaivan leikkauskohdan yllä korkeuksiin kohoavan massiivisen pääkupolin. Temppele edustaa eräistä barokille ominaisista yksityiskohdista huolimatta usklassista rakennustyyliä.

Katseen kiertäessä eri suuntiin kirkon useat kynttiläkruunut äkkiä syttyvät, kullalle kimalteleva alttarin mahtava pääportti avautuu ja jumalanpal-

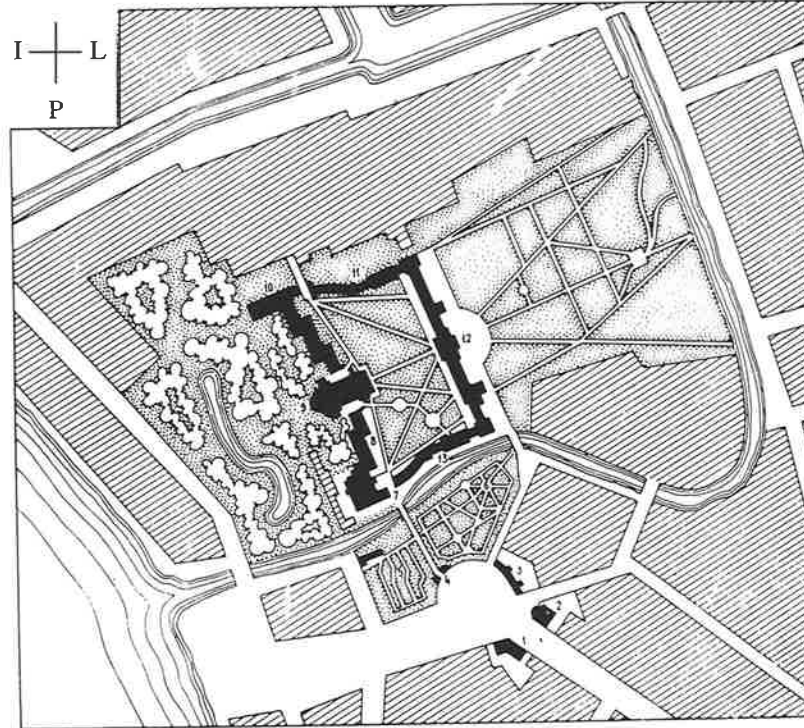
velus alkaa portista kirkon puolelle astuvan, kynttilää kädessään kantavan diakonin jylisevällä resitoinnilla. Temppeli tulvahtaa täyteen peräparvella laulavan kuoron säveliä. Ne tuntuvat ikään kuin hakevan kaikupohjaa kirkon hämärään häipyvistä holveista. Rukoileva kansa eläytyy hartaudella jumalanpalvelukseen. Me taas siirrymme tarkastelemaan historiallisten lähteiden valossa niin katedraalin kuin luostarin muidenkin rakennusten synty- ja kehitysvaiheita.

Aleksanteri Nevskin Pyhän Kolminaisuuden luostari – niin kuin sen nimi kokonaisuudessaan kuuluu – sai syntynsä Pietari Suuren keisarillisesta määräyksestä v. 1710. Syynä oli hallitsijan halu antaa kansalleen ikuisesti elävä muisto siitä sankarillisesta teosta, jonka hänen kaukainen edeltäjänsä, Novgorodin ruhtinas Aleksanteri Jaroslavin poika oli suorittanut kukistaessaan ruotsalaiset joukot vuonna 1240 Nevajoen rannoilla käydyissä taisteluissa.

Välittömästi sen jälkeen kun Pietari oli oivaltanut valtavan maansa kehityksen kannalta välttämättömäksi turvata sille meriyhteydet läntisen Euroopan valtioiden suuntaan, hän perusti tässä tarkoituksessa v. 1703 Nevajoen suistomaalle nimeänsä kantavan kaupungin korottaen sen jo v. 1712 maansa pääkaupungiksi.

Samanaikaisesti kun hän ryhtyi innolla aukomaan ikkunoita länteen, hän tunsu velvollisuudekseen vaalia myös kansansa menneisyyden pyhiä perinteitä. Tässä mielessä hän päätti perustaa uuden pääkaupunkinsa liepeille luostarin paikallisen väestön hengellisiä tarpeita varten, mutta aivan erikoisesti saadakseen riittävän arvokkaan leposijan v. 1380 pyhäksi julistetun suuriruhtinas Aleksanteri Nevskin maallisilla jäännöksille. Nämä hän sitten juhlallisesti siirättikin Vladimirin kaupungista uuteen, Aleksanteri Nevskin nimeä kantavaan luostariin v. 1724, eli heti kun niiden sijoituspaikaksi tarkoitettu luostarin ensimmäinen kirkko oli saatu valmiiksi.

Aleksanteri Nevskin luostarin synty, samoin kuin myöhemmin esille tuleva luostarin toiminnan tarkoituskin, oli tavallisuudesta poikkeava. Yleensä ortodoksiset luostarit ovat saaneet alkunsa siten, että joku hurskas ihminen, haluten paeta maailman melua, on vetäytynyt johonkin eristettyyn paikkaan yksinäistä rukousskilvoittelua varten. Kun sitten aikaan tieto erakon kilvoituksesta on kantautunut maailmassa elävien korviin, on se johdattanut useampia samanhenkisiä ihmisiä hakeutumaan hänen läheisyyteensä. Näistä on vähitellen muodostunut luostariyhteisö. Aleksanteri Nevskin luostarin syntyyn vaikutti ainoastaan hallitsijan tahto. Hänen päiväkirjastaan heinäkuulta 1710 voimme lukea: »Hallitsija, ollessaan Pietarissa ja valitessaan sijoituskohteita erilaisille laitoksille ja rakennuksille, valitsi Nevan ja sen vähäisen sivujoen Mustanjoen yhtymäkohdasta erittäin sopivan paikan – nimeltään Victóri – määräten siihen rakennettavaksi luostarin Pyhän Kolminaisuuden ja suuriruhtinas Aleksanteri



Aleksanteri Nevskin Lauran pohjapiirros (1716).

Nevskin muistolle. Paikalle pystytettiin risti samoin kuin myös hallitsijan määräys luostarin perustamisesta sekä arkkimandriitta Feodosin nimeämisestä sen ensimmäiseksi igumeniksi.» Paikan valintaan luostarin tyyssijaksi on arveltu vaikuttaneen yleisen käsityksen siitä, että juuri tällä paikalla ruhtinas Aleksanteri oli saavuttanut ratkaisevan voittonsa taistelussa ruotsalaisia vastaan, kuten paikan nimi Victori – voitto, tukee sekin tätä näkökantaa.

Toisin kuin saattaisi luulla, luostarin rakentaminen ei alkanut sen pääkirkosta, vaan se päättyi siihen vuonna 1790. Pääkirkon rakentamista oli tosin suunniteltu ja valmisteltu luostarin perustamisesta alkaen. Tämä jo kertonee sen haasteen suuruudesta, jonka tuon massiivisen rakennuksen valmistuminen tuotti aikanaan sen suunnittelijoille ja rakentajille.

Luostarin rakentaminen, joka alkoi v. 1717, jatkui eri vaiheineen lähes koko 1700-luvun ajan. Siihen ottivat osaa useat aikakauden tunnetuimmat

arkkitehdit, taide- ja koristemaalarit sekä kuvanveistäjät. Useimmille näistä oli tsaari Pietarin silmissä parhaana suosituksena tehtävänsä nimenomaan heidän ulkomaalaisuutensa. Niinpä rakennusharkkeen luonnoksen laatijan valintakaan ei Pietarille liene tuottanut vaikeuksia. Noiden toinen toistaan kuuluisampien, kirkkoja ja palatseja hänen kaupunkiinsa rakentavien kykyjen joukosta hän valitsi luostarinsa arkkitehtoiseksi suunnittelijaksi ja rakentajaksi italialaisen Domenico Tresinin, joka juuri noihin aikoihin rakensi Pietari-Paavalin linnoitusta ja sen tuomiokirkkoa. Sen korkeasta tornista tsaarin tiedetään usein käyneen ihailmassa ripeällä vauhdilla joka suuntaan kasvavaa uljasta kaupunkiaan.

Vähäisiä eivät varmaankaan olleet hänen toiveensa tulevaan luostariinsa nähden. Olihan kyseessä tuleva kaupungin hengellinen keskus, jonka haastajina tavallaan olivat Moskovan ja Kiovan kuuluisat lauraluostarit. Mutta samalla oli kyse myös Venäjän sotilaallisen kunnian vaalimisesta, Pietarin aloittaman historian uuden aikakauden hengellisestä muistomerkistä. Eikä Tresinin myöskään sopinut unohtaa tsaarin suurta miehtymystä vesillä liikkumiseen: suunnitelmaan tuli sisällyttää luostarialuetta ympäriinsä kiertävä kanaali.

Tresini paneutui koko tarmollaan hankkeen toteuttamiseen. Vuoden 1716 puoliväliin mennessä rakennussuunnitelma oli valmis. Kun piirustukset ja pienoismalli esiteltiin keisarille, hyväksyi hän ne suurella tyydytyksellä ja määräsi luostarin rakentamisen aloitettavaksi välittömästi niiden pohjalta. Tämä tapahtui juuri ennen Pietarin lähtöä vuoden mittaiselle matkalleen Länsi-Eurooppaan.

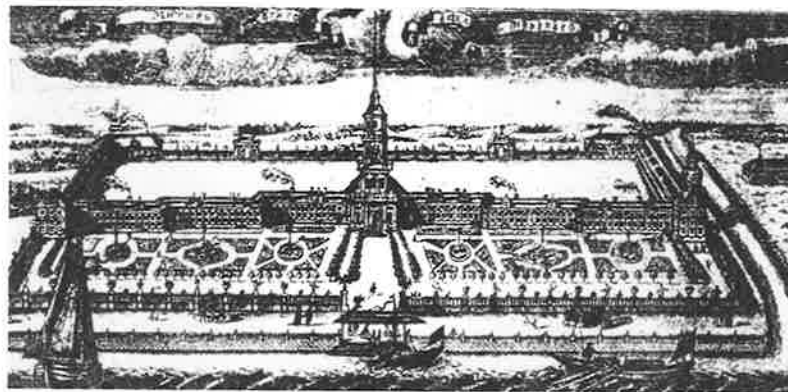
Rakentaminen tuli aloittaa neliönmuotoiseksi suunnitellun kompleksin luoteiskulman tulevasta Neitsyt Marian Ilmestyksen ja Aleksanteri Nevskin muistolle omistettavasta kaksikerroksisesta kirkosta. Tämä pohjakavaaltaan suorakaiteen muotoinen, julkisivuiltaan pilasterein ja joonilaispylväin koristeltu temppele, ajanhengelle ominaisine taitekattoineen, on säilynyt likimain alkuperäisessä muodossaan meidän päiviimme asti. Sen rakennustyylillä on ollut esikuvana luostarin myöhemmälle rakentamiselle, sen kellotapulitorni suuntaa-antavana rakennusneliönä muille kulmatorneille.

On sängen valitettavaa, että Tresinin alkuperäispiirustukset ja pienoismalli eivät ole säilyneet meidän päiviimme. Kuitenkin me voimme tarkastella hänen luomustaan sen taidolla tehdyn gravyyrin välityksellä, jonka taiteilija Zubov valmisti v. 1716 Tresinin pienoismallin pohjalta.

Sen mukaan luostarin pääfasaadi, sen kasvot, ovat suunnatut Neva-joelle päin. Veistoskuvin koristeltu, matala muuriaita erottaa alueen rantabulevardista. Aidan takaa näkyy laaja käytävin ja kukkaistutuksin jaoiteltu luostarin etupiha. Sen takana ovat kaksikerroksiset, porrasteisesti toisiinsa liittyvät palatsimaiset asuinrakennukset takapihaa ympäröivine talousrakennuksineen. Merkittävimpanä katseenvangitsijana on tietenkin etufasaa-



Lauran luoteiskulma. Alakerrassa ensiksi suunniteltu Neitsyt Marian ilmestyksen kirkko, yläkerrassa Aleksanteri Nevskille pyhitetty kirkko.



Aleksanteri Nevskin Laura, D. Tresinin suunnitelma. A. Zubovin gravyyri (1717).

din keskellä kohoava luostarin ylväs pääkirkko. Ulkoasultaan se muistuttaa suuresti Pietari-Paavalin linnoituksen tuomiokirkkoa. Kuten siinä, niin tässäkin päällekkäiset pylväsrivistöt koristavat Nevan suuntaan katsovaa pääsisäänkäyntiä, jonka yllä kohoaa ylöspäin suippeneva kellotorni hui-pentuakseen pitkään piikkikärkeen risteineen.

Vastakohtana aikaisempien luostarien linnamaiselle synkkyydelle Tresinin suunnittelema punatiilisiä rakennusten seiniä kuvioivat valkoiset portaalit, ikkunakehykset, puolipylväät ja pilasterit. Niin mittasuhteittensa kuin juhlanan koristelunsa puolesta Venäjän luostareilla ei ollut esittää vertaista Tresinin luomukselle. Ja lisäksi Pietarir. kaupungin lattean tasaista maisemakuvaa tulisi pian koristamaan Amiraliteetin ja Pietari-Paavalin kirkon tornin ohella kolmaskin maamerkki taivaalle piirtyvine piikkikärkeen. Oli tsaari Pietarin täytynyt tuntea syvää tyydytystä katsellessaan tuota mestarillista arkkitehtonista kokonaisuutta!

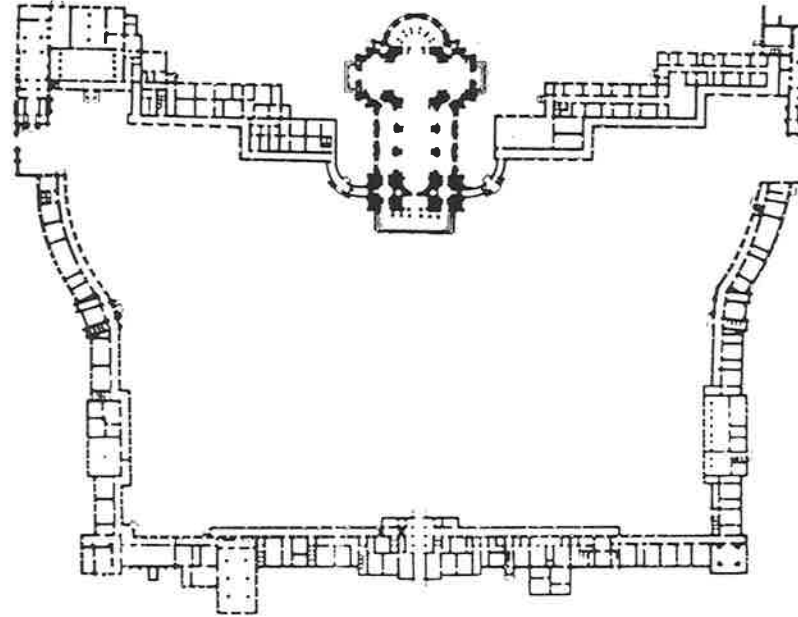
Mutta tuossa suurenmoisessa suunnittelussa oli kuitenkin eräs suuri mutta: sen keskipiste, P. Kolminaisuuden katedraali, oli sijoitettu asema-kaavaan väärinpäin. Se juhlava pääsisäänkäynti, samoin kuin siihen johtava leveä kulkutie olivat rakennuksen itäpuolella eli suunnassa, jossa olisi tullut sijaita alttariosan. Sisääntulon taas olisi pitänyt sijaita temppelein vastakkaisessa, läntisessä päädyssä.

Syntyi valtava hämminki, erityisesti luostariväen piirissä. Iät ja ajat vallinnutta perinnettä ei voitu muuttaa. Tresinin suunnitelmaa ei varsinkaan luostarin pääkirkon osalta katsottu voitavan toteuttaa. Tarvittiin uusi suunnitelma. Mutta tätä ei Pietari uskonut Tresinin tehtäväksi, oletusten mukaan – kirkollisten tahojen painostuksen vuoksi.

Pietari hoiti asian diplomaattisella taidolla loukkaamatta kumpaakaan osapuolta. Hän katsoi Tresinin osuuden luostarin rakentamisen osalta tulleen loppuun suoritetuksi ja siirsi hänet 'ajankohtaisempien' tehtävien pariin: johtamaan keskeneräisen Pietari-Paavalin linnoituksen tuomiokirkon rakennustöitä sekä suunnittelemaan uutta sairaalakompleksia kaupungin Viipurin puoleiseen osaan.

Luostarin rakennustöitä johtamaan tsaari määräsi saksalaissyntyisen arkkitehdin, Kristofor Kodtratin. Töiden tuli keskittyä Neitsyt Marian ilmes-tyksen kirkon sekä sen viereisen veljestön asuinrakennuksen valmistami-seen. Kodrath sai kuitenkin pian siirron Moskovaan ja hänen tilalleen luostarin rakennustöitä johtamaan Pietari määräsi niin ikään saksalaisen arkkitehdin Theodor Schwertvegerin v. 1720.

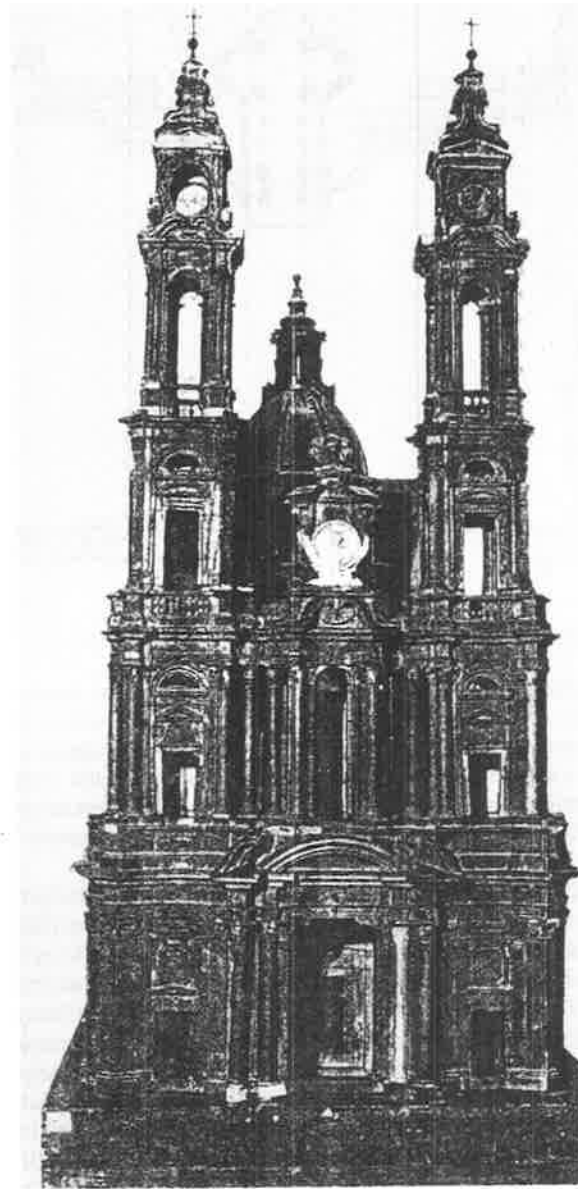
Kuka sitten oli tämä seitsemän vuotta aikaisemmin Pietariin saapunut Schwertveger? Ainakaan mitään merkittävää arkkitehtonista taustaa hänellä ei tunnu olleen. Eräs tunnettu 18:n:n vuosisadan taidehistorioitsija J. Shtelin mainitsee Schwertvegerin olleen taitava kultaseppämestari, hyvä piirtäjä ja mallisuunnittelija. Mutta kelpuuttivatko mitkään näistä hänen



Pikarthin gravyyri Schwertvegerin Lauran yleissuunnitelmasta.

taidoistaan hänet luostarin pääkirkon arkkitehtoniseksi suunnittelijaksi? Mikä mahtoi olla syynä hänen valintaansa? Sitä etsittäessä on viitattu niin tsaarin luonteen omalaatuisuuteen kuin myös heikkotasoiisiin, asiaa tunteuttomiin esittelijöihin. Totuus lienee kuitenkin se, että Schwertveger hyvänä piirtäjänä ja oivallisena rakennusten pienoismallien tekijänä kykeni lennokkaalla esityksellään täysin vakuuttamaan tsaarin suunnitelmansa toteuttamiskelpoisuudesta.

Saatuaan tsaarin hyväksynnän suunnitelmilleen Schwertveger ryhtyi välittömästi muuttamaan Tresinin yleissuunnitelmaa. Meidän päiviimme on säilynyt taiteilija Pikarthin tekemä gravyyri, josta käy yksityiskohtaisen tarkasti ilmi Schwertvegerin laatima luostarin yleissuunnitelma. Vertailtaessa sitä Tresinin yleissuunnitelmaan havaitaan sekä yhtäläisyyksiä että eroavaisuuksia. Tresinin luostarin päärakennukseksi suunnittelema, pääkirkon kahta puolta sijaitseva, porrasteinen itäinen rakennussiipi on säilynyt entisenään pienin fasaadien pintakäsittelyssä näkyvin muutoksin. Samoin myös koilliskulmassa oleva Neitsyt Marian ilmestyksen kirkko, jonka rakentaminen oli jo aloitettu Tresinin johdolla. Vastaavanlaiselle kirkkorakennukselle Schwertveger on varannut tilan myös luostarin kaakkoiskulmaukseen. Huomattavin asemakaavamuutos koskee luostarin pääkirkkoa,



Th. Schwertvegerin suunnitelma Lauran pääkirkoksi (1720–1723).

jonka pääsisäänkäynti on siirretty itäpäädyistä länsipäättyyn. Muutoksen johdosta entisestä neliönmuotoisesta luostarin takapihasta tuli nyt keskeinen etupiha. Tähän suuntaan käännettiin nyt myös kaikkien sitä ympäröivien rakennusten julkisivut. Samalla Tresinin suunnittelema palatsityylinen etupuisto siirtyi itäpäädyistä länsipäättyyn, neliöpihan ulkopuolelle. Tästä suunnasta johdettiin uuden pääportin kautta myös käynti luostarihallalle.

Pihaneliön rakennusten suunnittelussa Schwertveger tuo selvästi esiin barokin luonteenomaiset piirteet. Tresinin ankaran säännöllinen neliömuoto muuttuu kaarevamuotoiseksi näyttävine pylväskäytävineen pohjois- ja eteläsiivessä.

Itse pääkirkon kohdalla Schwertveger päästi valloilleen saksalaisen barokin kuvakielen rikkaimmassa muodossaan. Kirkon lännen puoleista fasaadia hallitsee kaksi korkeata, rinnakkaista kellotornia. Niiden taakse kätkeytyvä soikeanmuotoinen keskikupoli ja pyöristetty alttariapsiidi tuntuvat kumpikin etsivän yhtymäkohtia venäläiseen kirkkoarkkitehtuuriin. Muuten katedraalin koko pintakoristelu pylväikköineen, pyörökaarineen, kiekuraisine koristepepeleineen, veistoksineen, vaaseineen, eri suuntiin aaltoilevine linjoineen, heijastelee uskollisesti barokin eteläsaksalaisia piirteitä.

Arkkitehti Schwertvegerin johdolla suoritettujen katedraalin rakennustyöt oli vuoteen 1733 mennessä suoritettu lähes loppuun. Viimeistelyä vaille olivat enää pintakäsittely ja koristetyöt tornien ja pääkupolin ulko- ja sisätilojen osalta. Mutta sitten tapahtui jotain täysin odottamatonta. Teknillisistä virheistä johtuen, jotka paljastivat Schwertvegerin arkkitehtonisten taitojen rajallisuuden, temppelin seiiniin, pilareihin ja holvikaariin ilmaantui pahoja halkeamia. Rakennustyöt oli sortumisvaaran vuoksi keskeytettävä. Schwertveger erotettiin tehtävistään. Hänen jälkiään yrittivät sitten paikkailla useatkin arkkitehdit, mm. Zemtsov, Eropkin ja Pietro Tresini. Tilanne kuitenkin vain paheni entisestään ja niinpä katedraali purettiin perustuksiaan myöten v. 1755 keisarinna Elisabetin määräyksestä. Rakennuksen tiilet käytettiin rakenteilla olevan Nevskiprojektin päällystämiseen.

Vaikka tämän jälkeen jouduttiinkin vähäksi aikaa 'vetämään henkeä' luostarin pääkirkon rakentamisen osalta, muut rakennustyöt jatkuivat taukoamatta. Makukäsitykset olivat kuitenkin rakennustöiden edistymisen myötä ehtineet jo hieman muuttua. Tämä näkyy mm. siinä kehityslinjassa, jota Pietro Tresini, Domenico Tresinin arkkitehtipoika edustaa isänsä työn jatkajana. Hänen tehtäväkseen tuli laatia uusi yleissuunnitelma rakennustöiden jatkamiseksi sekä ryhtyä myös niitä johtamaan. Hänen ensimmäiseksi tehtäväkseen tuli hänen isänsä suunnitteleman, itäisen siiven katedraalin ja kaakkoiskulmauksen välisen osuuden rakentaminen ja samalla myös tähän kulmaukseen tulevan, Pyhän Nikolaoksen ja ruhtinas Feodorin

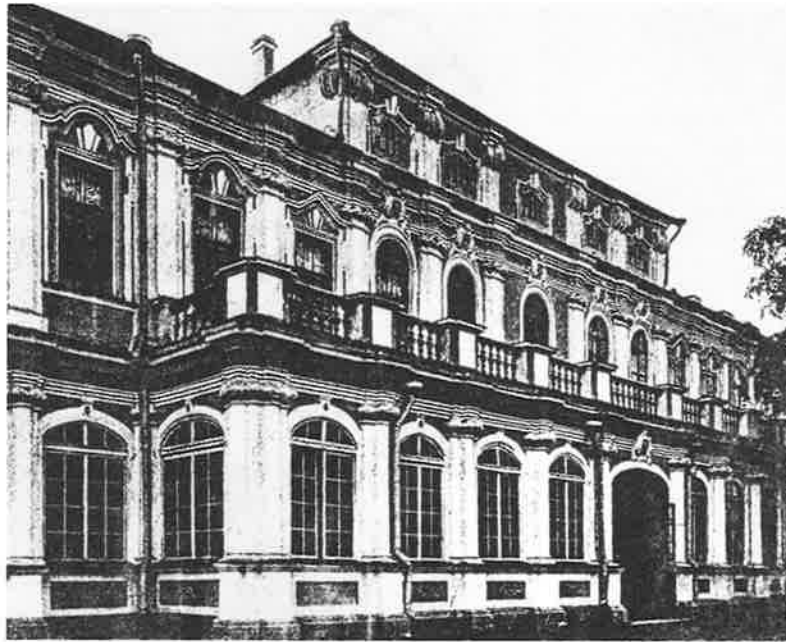
muistolle omistettavan kaksikerroksisen kirkon suunnittelu ja toteuttaminen. Vaikka hän pääpiirteissään noudattikin luostarin käytössä jo olevan pohjoissiiven linjoja, näkyy hänen fasaacikäsittelyssään runsaamman koristelun jälki. Hän lisää seinäpaneeliin puolipylväiden kahta puolta pilastereja, ikkunapäättyihin veistoksellisia bukraaneja, sisätiloihin elegantteja, spiraalimaisia kukkaköynnöskoristeita. Nämä yksityiskohdat yhdessä kirkon siirakenteisen, veistoskoristeisen tornikupolin kanssa todistavat hänet aristokraattisen, hienostuneen arkkitehtuurin edustajaksi isänsä jäykkäilmeisempään linjaan verrattuna. Pietro Tresini joutui kuitenkin erimielisyyksiin luostarin johdon kanssa näiden kieltäytyttyä hyväksymästä hänen eräitä suunnitelmiaan. Tämän johdosta hän matkusti v. 1751 kotimaahansa Italiaan palaamatta enää koskaan Venäjälle.

Kauan aikaa on ollut ratkaisua vailla kysymys luostarin pohjoisen, eteläisen ja läntisen rakennussiiven lopullisesta suunnittelijasta. Tämän vuosisadan puolella on kuitenkin luostarin arkistosta löytyneiden asiakirjojen perusteella saatu varmuus siitä, että niiden kaikkien suunnittelijana on ollut arkkitehti Mikael Rastorgujev, joka työskenteli luostarin rakennustöimikunnassa vuodesta 1753 kuolemaansa asti. Ensi töikseen hän rakennutti näyttävän, kaksikerroksisen eteis- ja porrashallin ruhtinas Feodorin kirkon yhteyteen ja vastaavanlaisen myös Neitsyt Marian ilmestyksen kirkon edustalle. Kumpaan näistä rakennuksista koristavat seinästä irrallaan olevat pylväsriivistöt. Yhdessä koristeltujen ikkunapäättyjen kanssa ne luovat rakennuksille juhlanan, veistoksellisen yleissävyn.

Rastorgujevin suunnittelemissa pohjoisessa ja eteläisessä rakennussivessä kiinnostavat huomiota julkisivun puoleiset, alkuaan avoimiksi suunnitellut holvikattoiset pylväskäytävät. Ilmastollisista syistä johtuen kaariaukot tosin jouduttiin myöhemmin peittämään lasi-ikkunoin.

Pihaneliön ehdottomasti näyttävin osa on sen läntisen siiven keskiosaan sijoittuva, pääkirkkoa vastapäätä oleva metropolitan asuinrakennus. Se rakennettiin vv. 1756–58 arkkitehti Rastorgujevin suunnitelmien pohjalta. Sata vuotta myöhemmin arkkitehti A.M. Gornostajev suoritti rakennuksessa huomattavia muutostöitä korottamalla mm. rakennussiiven päätyosat kaksikerroksisiksi.

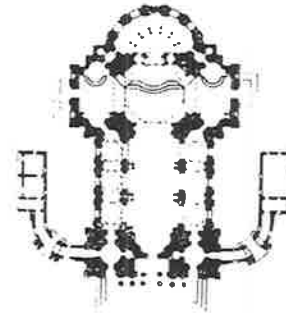
Rakennuksen keskifasaadi kuvastelee arkkitehtonisten muotojensa rikkaudella piispantalons keskeistä merkitystä luostarimiljöössä. Jokaisella yksityiskohdalla, olivatpa ne sitten eteishallin kantavia goottilaisia pylväsrykelmiä, toisen kerroksen profiloituja pilastereja, kautta fasaadin kulkevia koristelijoita tai jopa ikkunapäättyjen heraldisia koristeita kasvofiguureineen, tuntuu olevan oma paikkansa tarkoin harkitussa kokonaisuudessa. Loistelioiden sisätilojen osalta tiedetään säilyneen hyväkuntoisena juhlanan vastaanottosalin, jota pidetään pylväs- ja kipsikoristeineen aikakautensa laadukkaana malliesimerkinä.



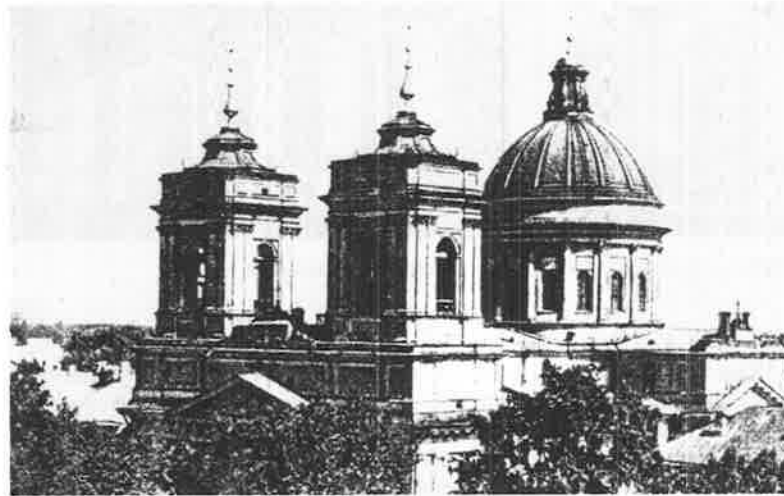
Aleksanteri Nevskin Laura, metropoliitan asuinrakennus.

Kun vuosina 1756–61 rakennettu eteläinen siipi – ns. seminaarikorpus – ja sitten vv. 1766–61 rakennettu pohjoinen siipi olivat valmistuneet, oli luostarin rakennustyöt suoritettu osapuilleen loppuun. Ei kuitenkaan kaikilta osin. Tärkein asia, kysymys pääkirkon rakentamisesta oli edelleen vailla ratkaisua: Schwertvegerin suunnitteleman, v. 1755 puretun katedraalin paikka oli edelleen tyhjä. Keisarinna Katariina II pani, kohta valtaistuimelle noustuaan, vauhtia tähän asiaan. Hän antoi luostarin silloiselle esimiehelle, metropoliitta Gabrielille v. 1776 määräyksen ryhtyä toimenpiteisiin katedraalin rakentamiseksi ilmoittaen samalla valtion ottavan vastuun rakennuskustannuksista. Vuonna 1763 toimeenpantu suunnittelukilpailu, johon ottivat osaa mm. arkkitehdit Felten, Vallen-Delamot ja Vist, ei tuottanut tyydyttäviä tuloksia. Niinpa rakentaminen pääsi alkamaan vasta 1776 sen ehdotuksen pohjalta, jonka oli laatinut Ivan Starov, yksi tunnetuimmista 18:nneen vuosisadan jälkipuoliskon venäläisistä arkkitehteistä.

Kolminaisuuden katedraalin rakennustyylinä on uusklassisismi eräin barookkisin vaikuttein. 12 vuotta jatkuneen rakentamisen aikana Starovin



Lauran kirkon pohjapiirros.



Lauran pääkirkko, Kolminaisuuden katedraali.

omissa arkkitehtonisissa näkemyksissä ehti tapahtua huomattavaa muutosta – viitattakoon tässä vain hänen saavutuksiinsa puhtaasti venäläisten ominaispiirteiden kehittäjänä esimerkiksi Taurian palatsin kohdalla. Tästä huolimatta hän Kolminaisuuden katedraalin kohdalla pysyi uskollisesti alkuperäisen valintansa kannalla: katedraali rakennettiin vahvistetun suunnitelman mukaisesti venäläisen varhaisklassismin tyyliin.

Jos katedraalia tarkastelee läntisestä, luostaripihan suunnasta, siitä ei



Yleisnäkyä Lauran portille.

saa kokonaiskuvaa. Sen peittävät katseelta pääoven yllä kohoavat kaksi neliönmuotoista, rinnakkaista kellotapulitornia. Vain sivuperspektiivistä avautuvat sen poikkeukselliset pituusmittasuhteet sekä merkitykseltään keskeinen pääkupoli koko mahtavuudessaan. Ja juuri tämä sivuperspektiivistä nähty kuvahan katedraalista avautuukin Nevski-prospektin suunnasta luostaria lähestyttäessä sitä pääkulkutietä, jonka arkkitehti Starov itse aikanaan suunnitteli katedraalia rakentaessaan.

Katselipa temppeliä miltä suunnalta tahansa, huomio kiinnittyy seinäpintojen melko säästeliääseen koristeluun. Kolmeen eri suuntaan antavat ovenpäällyskatokset doorilaisine pylväineen ovat tietenkin vaikuttavia. Samoin kattolistojen alla oleva, temppeliä ympäriinsä kiertävä veistoksellinen koristefriisi. Mutta niiden lisäksi tasaisia seinäpintoja kuvioivat vain harvat pilasterit. Ehkä juuri tällä vähäeleisyydellään arkkitehti on pyrkinyt sulauttamaan katedraalin luostarin muiden rakennusten joukkoon.

Aloitimme tämän tutustumiskierroksemme Aleksanteri Nevskin luostariin ja sen rakentamisen historiaan käynnilläämme sen pääkirkossa. Voimme päättää palaamalla sinne uudelleen ja täydentämällä siitä silloin tekemiämme havaintoja.

Huomiomme kiinnittyy idän kirkolle vieraaseen, länsimaisvaikutteiseen ilmiöön, eri puolella temppeliä oleviin apostoleja ja muita pyhiä esittäviin veistoksiin ja kohokuviin. Ne on valmistanut Fedot Schubin, yksi 18:nneen vuosisadan jälkipuoliskon merkittävimmistä venäläisistä kuvanveistäjistä. Hänen käsialaansa on myös metropoliitta Gabrielia esittävä marmorinen rintakuva, jonka keisarinna Katarina II oli tilannut kirkon vihkiäisjuhlien yhteydessä asetettavaksi temppelin oikeanpuoleiselle seinustalle kiitoksena metropoliitan merkittävistä ansioista temppelin rakentamisessa. Rintakuva poistettiin myöhemmin korjattaessa toisen maailmansodan katedraalille aiheuttamia vaurioita. Huomio kiintyy myös italialaisesta marmorista

taidokkaasti valmistettuun ikonostaasiin sekä taiteilija Kvarengin ansiokaisesti maalauksiin temppelein holvistossa. Erikoisen koristeellisina erottuvat niin ikään apsiidin ja kupolin pronssipohjaiset kullatut rosetit.

Pääkirkon juhlava vihkiminen 30.8.1790 muodostui aikanaan päätepiteeksi luostarin rakentamiselle, jota oli jatkunut 80 vuoden ajan. Kun vihkiäisten yhteydessä luostarin suojelijan, Pyhän ruhtinas Aleksanterin maalliset jäännökset siirrettiin keisarinna Elisabetin lahjoittamassa hopeisessa sarkofagissa Aleksanteri Nevskin kirkosta niiden lopulliseen sijoituspaikkaan katedraalissa, asteli Katarina II hovinsa saattamana niiden jäljessä. Kelloja soitettiin kaikissa kirkoissa. Kaikkien Venäjän armeijan joukko-osastojen liput tekivät kunniaa. Lukuisat sota-alukset ampuivat kunnialaukauksia. Tapaus oli erittäin merkittävä luostarille ja koko Venäjälle. Siihen verrattavia tapahtumia oli menneisyydessä vain yksi. 30.8.1724, jolloin niin ikään kirkonkellojen soidessa ja kanuunojen jylistessä pyhän ruhtinas Aleksanteri Nevskin maalliset jäännökset tuotiin Pietari Suuren johdolla Vladimirin kaupungista tähän hänen omaan nimikkoluostariinsa.

Olisi saanut Pietari olla todistamassa myös tätä perustamansa luostarin rakentamisen päätöstapahtumaa. Mutta sitä ei ollut hänelle suotu. Monessa mielessä pahasti kesken jääneen elämän oli taittanut vuonna 1725, vain 53 vuoden iässä, perin varhainen kuolema.

Artikkelin toinen osa, jossa tarkastellaan Aleksanteri Nevskin luostarin toimintamuotoja, julkaistaan **Ortodoksiassa** n:o 43.

LÄHTEET

- Kudrjavzev, A.I. 1986. *Aleksandro-Nevskaja lavra*. Arhitekturnyj ansambl i parjatniki nekropolej. Leningrad.
- Puškarjov, I. 1860. *Istoritšeskij ukazatel' dostopamiatnostej*. S.-Peterburg. *Russkaja arhitektura pervoj poloviny 18:go veka*. (Grabar 1954.)
- Saitov, V.I. 1912–13. Peterburgskij nekropol. S.-Peterburg.
- Tihon (Pokrobekij, P.F.) 1890. *K 100-letiju Troitskogo sobora Aleksandro-Nevskoj lavry*. S.-Peterburg.
- Tserkornije vedomosti*. Petrogradskij eparhii levi vuosikertoja.
- Vrangel, N.N. 1912. *Istorija skulptury*. S.-Peterburg.

SUMMARY

Arvi Karpov, *An Architectonic History of the St. Peterburg Lavra.*

In this article the author summarizes briefly the different plans and the phases of actual building of the Lavra on St. Peterburg. He also shows how the building project was in many ways connected with the policy of czar Peter the Great and his successors.

The second part of the history of the Lavra, dealing with the monastery's many functions, will be published in **Ortodoksia** 43.

Gisela Maria Tjapugin

Viaporin uskonnollinen elämä 1812–1857 Aleksanteri Nevskin kirkon kirkonkirjojen valossa¹

Johdanto

Viaporin linnoitus antautui vuosina 1808–1809 käydyssä ruotsalais-venäläisen sodan aikana toukokuun alussa 1808. Sen jälkeen kun ruotsalainen ja suomalainen sotaväki, siviiliväestö ja suomalaiset vangit olivat lähteneet, venäläinen sotaväki asettui linnoitukseen. Vielä syyskuussa 1809 solmitun rauhansopimuksen jälkeenkin venäläiset jäivät paikalleen, sillä suomalainen sotaväki lakkautettiin vuoden 1809 Porvoon valtiopäivien jälkeen ja Suomen suuriruhtinaskunnan rajojen puclustus siirtyi venäläisten joukkojen tehtäväksi.² Sotaväen mukana tulivat myös ortodoksipapit Viaporiin.

Ensimmäinen tiedossani oleva Aleksanteri Nevskin kirkon kirkonkirja (Metritsheskaja kniga) on peräisin vuodelta 1812. Monta kirkonkirjaa on kadonnut, mutta vuoteen 1857 saakka ovat säilyneet seuraavat: 1812–1818, 1821–1827, 1831–1833, 1835, 1837–1839, 1841–1844, 1846–1853, 1855 ja 1857.

Kirkonkirjoissa esiintyy toisinaan virheitä, etenkin numeroinnissa. Tuli tai kosteus ovat vahingoittaneet monia niistä ja paikoitellen kirjoituksesta ei saa selvää. Ilmoitukset kirjoissa vaihtelevat, mutta jako on aina sama: ensin ilmoitetaan syntyneet ja kastetut, sitten avioliittoon vihityt ja lopuksi kuolleet ja näiden kuolinsyyt.

Syntyneet ja kuolleet lapset

Tarkastelen aluksi, tilaston valossa, syntyneitä ja kuolleita lapsia.

Taulukko 1. Syntyneiden ja kuolleitten lasten määrä vuosina 1812–1857 viisivuotiskausittain

Vuodet	synt.	kuoll.	vuodet	synt.	kuoll.
1812–1816	378	88	1839–1844	607	287
1817–1823	601	233	1846–1850	527	311
1824–1831	485	233	1851–1857	488	281
1832–1838	445	236			

Tämän mukaan syntyneitä oli kaikkiaan 3531 ja kuolleita 1669.

Voi olettaa, että Viaporissa syntyneiden lasten perheet asuivat linnoituksessa. Isän ammatti on yleensä ilmoitettu ja siitä tiedämme, että upseerien lisäksi myös matruusit, sotilaat ja käsityöläiset asuivat perheineen Viaporissa.

Krimin sodan aikana vuonna 1855 syntyi vain 38 lasta. Vuonna 1854 täytyi 483 perheen, useimmat näistä matruusien, jättää linnoitus Nikolai I:n käskystä ja muuttaa Hämeenlinnaan, koska tilaa tarvittiin uusille kompanioille. Viaporissa asui myös yli 160 juutalaista, joiden oli muutettava Keski-Suomeen.³ Linnoituksen puolustusta oli määrä parantaa. Vuonna 1832 syntyi vain 56 lasta. Suurin luku oli 139 syntymää vuonna 1852. Etenkin upseerit asuivat useita vuosia Viaporissa, sillä moniin upseeriperheisiin syntyi kaksi tai kolme lasta.

Linnoituksessa syntyi myös aviottomia lapsia, joista eräistä mainitaan isän nimi. Usein näiden lasten äidit olivat maaorjia. Aviottoman lapsen äitiä saatettiin kutsua nimellä »devka» (naikkonen), mutta myöhemmissä kirkonkirjoissa alettiin käyttää sanaa »deviza» (neiti).

Useimmiten mainitaan vastasyntyneen vanhempien uskonto. Kun linnoitus oli siirtynyt venäläisten haltuun, useimmat isät kuuluivat saareen sijoitettuun sotaväkeen ja olivat ortodokseja. Jos ensimmäisinä antautumisen jälkeisinä vuosina myös äiti oli ortodoksi, hän oli mitä todennäköisimmin kotoisin Venäjältä, sillä siihen aikaan Suomessa asui vain harvoja venäläisiä perheitä.

Jos toinen vanhemmista oli ortodoksi, lapset kastettiin ortodokseiksi. Lapsille annettiin vain yksi etunimi. Yleisimmät pojannimet olivat Aleksandr, Nikolai, Pjotr, Ioann, Vasili, Mihail, Fjodor ja Grigori. Tyttöillä suosituimmat nimet olivat Maria, Aleksandra, Jevdokia, Anna, Olga, Elisaveta, Paraskeva ja Tatjana. Voi olettaa, että luterilaiset äidit asettivat etusijalle jonkin lännessä tunnetun nimen.

Kummien nimet on aina ilmoitettu. Useimmiten isän esimiehet toimivat kummeina tai sitten isällä ja kummeilla oli sama arvo tai virka. Keisari Aleksanteri I:stä tuli vuonna 1823 linnoituksen päällikön Ivan Zaprevalin pojan kummi. Keisarin puolesta paikalla oli insinöörieverstilutnantti

Aleksander Laptev. Vuonna 1824 kummina esiintyi keisarinna Elisaveta. Myös Nikolai I saattoi toimia Viaporin upseerien lasten kummina. Tunnettu helsinkiläinen kauppias Nikolai Sinebrychoff oli myös eräiden Viaporin lasten kummi.

Viaporissa kuoli tarkasteltavina vuosina 1669 lasta. Useimmat heistä kuolivat alle yksivuotiaina. Toiseksi suurin ryhmä olivat 2–5 -vuotiaat. Lapseksi nimitettiin alle 15-vuotiaita.

Lapset kuolivat tavallisiin lastentauteihin; tuhkarokkoepidemioita ja hinkuyskää esiintyi usein. Linnoituksessa esiintyivät samat taudit kuin Helsingin kaupungissa. Usein lapset eivät saaneet vanhemmiltaan tarvittavaa hoitoa. Tilannetta ei parantanut se, että asunnoissa oli kylmät lattiat.⁶ Lasten hoitaminen riippui osaksi vanhempien sosiaalisesta asemasta. Lisäksi monet vanhemmat ajattelivat aikaisemmin, että lapset olivat Jumalan lahja ja että heidän pois ottamisensa oli samalla tavoin Jumalan armoa.

Vaikka Viapori on meren ympäröimä, vain harvat lapset hukkuivat.

Vihittiinkö Viaporissa avioliittoon?

Asepalvelus saattoi Venäjän valtakunnassa kestää useita vuosia ja sen vuoksi myös monet Viaporin upseerien ja matruusien perheet muuttivat pian linnoitukseen. Koska siellä oli jo ruotsalaisajalla, ennen toukokuuta 1808, asunut monia perheitä, valmiita asuntoja oli tarjolla.

Vuosina 1813–1857 toimitettiin 902 avioliittoon vihkimistä. Vuosilta 1812, 1814, 1816 ja 1817 tiedot vihkimisistä puuttuvat, vaikka rekisterikirjat ovatkin tallella. Ensimmäisinä vuosina venäläiset miehet avioituivat varmaankin vain venäläisten naisten kanssa, mutta vuodesta 1813 lähtien nainen oli yhä useammin suomalainen. Aluksi kirkonkirjojen pitäjät merkitsivät naisen ruotsalaiseksi, mutta vuodesta 1822 lähtien alettiin merkitä, että avioliitto oli solmittu suomalaisnaisen kanssa. Vasta vuonna 1826 alettiin käyttää nimitystä luterilainen morsian, joka termi sitten vakiintui.

Aviopuolisoiden ikä vaihteli suuresti. Miehet avioituivat ensimmäisen kerran 20-30-vuotiaina. He saattoivat olla 10–20 vuotta vanhempia kuin morsiamensa. Naiset avioituivat hyvin nuorina; jopa kaksi viisitoistavuotiaista esiintyi. Morsiamen isä oli usein jo kuollut. Monet lesket saivat jäädä asumaan Viaporiin ja usein he avioituivat uudelleen. He saivat luvan mennä naimisiin, kun suruvuosi oli kulunut.

Vuodesta 1837 lähtien avioliiton solmimista säädeltiin ankarammin. Tarkat määräykset kirjattiin tarkastuskirjoihin (obysk). Marraskuussa 1837 Nikolai I määräsi, että avioliiton edellytyksenä oli esittää seuraavat todistukset tai tiedot:

1. Sulhasen etunimi, isännimi, sukunimi, arvo, kansallisuus, palvelupaikka tai työ sekä uskonto. Piti myös ilmoittaa, mistä kaupungista tai kylästä sulhanen oli kotoisin ja mihin seurakuntaan hän kuului.
2. Morsiamen etunimi, isännimi, sukunimi ja uskonto. Morsiamen piti ilmoittaa, missä kaupungissa tai kylässä hän eli ja mihin seurakuntaan hän kuului.
3. Vihittävien iät ja heidän ikänsä häiden aikaan. Heidän oli oltava terveitä.
4. Vihittävät eivät saaneet olla sukulaisia, sillä kirkko kielsi sellaiset liitot.
5. Oliko sulhanen poikamies vai leski.
6. Oliko morsian neiti vai leski.
Oliko hääpari astumassa avioliittoon omasta tahdostaan eikä sen vuoksi, että vanhemmat tai huoltaja niin tahtoivat. Vanhempien tai huoltajan lupa piti esittää. Virkailijoilla, siviilihenkilöillä ja sotilaila tuli olla esimiehen tai työnantajan lupa. Talonpojille ja maaorjille luvan antoi tilanomistaja.
7. Kuulutus oli luettava kolmesti kirkossa.
8. Jos häille ei ilmaantunut mitään estettä, tarvittiin
 - a. Sulhasen avioitumislupa
 - b. Morsiamen oman seurakunnan papin laatima tiedonanto morsiamesta. Siitä piti ilmetä myös, oliko morsian käynyt ripillä.
9. Hääpäivä määrättiin.
10. Kahden tai kolmen todistajan oli todistettava kaikki tiedot oikeiksi. Kolmen todistajan oli vahvistettava hääparin allekirjoitukset. Kaikkien todistusten oli jätävä kirkon haltuun.

Nämä kymmenen kaavan kohtaa täytettiin jokaista vihkimistä varten. Kaikki todistukset ovat tarkastuskirjan lopussa, ja joistakin miehistä on kirjoitettu täydellinen elämäkerta ja sotilashenkilöiltä ansioluettelo. Kaikki teksti on venäjäksi, ja luterilaisen pastorin ruotsiksi kirjoittamat todistukset on myös käännetty venäjäksi.

Monet parit vihityttivät itsensä sekä ortodoksisin että luterilaisin menoin. Vuonna 1844 luterilaiset vihkimykset toimitettiin samana päivänä kuin ortodoksiset.

Kirkonkirjoista löytyy myös erään roomalaiskatolisen miehen allekirjoittama suostumus siihen, että hänen tulevat lapsensa kastetaan ja kasvatetaan ortodokseiksi, kuten Venäjän laki määräsi. Jos taas mies oli ortodoksi ja nainen kuului toiseen kirkkokuntaan, ei allekirjoittaminen ollut tarpeen. Tällaisissa tapauksissa oli itsestään selvää, että lapset saivat isän uskonnon.

Kun todistukset oli allekirjoitettava omakätisesti, voi huomata, että hyvin monet, etenkin naisista, eivät itse osanneet kirjoittaa nimeään.

Useimmat naiset, jotka eivät osanneet kirjoittaa, eivät varmaan osanneet myöskään lukea. Tämän vuoksi suomalaisille naisille oli vaikeaa oppia venäjää, jota kirjoitettiin vielä heille vierailta kirjaimilla.

Sairaudet ja niiden seuraukset

Ilmoitukset kuolleista alkavat vuodesta 1813, jolloin kuoli 355 henkeä. Tämä on melko korkea luku muihin vuosiin verrattuna. Kyseisenä vuonna kuoli vain viisi naista ja kuusi lasta, loput olivat miehiä. Isänmaallisen sodan 1812 jälkeen Viaporiin oli ilmeisesti tullut heikkoja ja sairaita matruuseja ja sotilaita, sillä muuta selitystä korkealle kuolleisuudelle on vaikea löytää. Pääasiallisia sairauksia olivat tuberkuloosi, keuhkotauti, keuhko-kuume, keripukki, kuume ja ripuli. Näitä sairauksia esiintyi joka vuosi.

Viaporin sijainnilla oli oma vaikutuksena sairauksiin. Meri-ilmastot tuuliseen ja sateiseen on aina raaempi kuin mannerilmasto. Myös rakennuksilla oli vaikutuksensa. Viaporin kasemateissa oli paksut seinät, mutta ne olivat kylmiä ja kosteita, kuten vielä nykyäänkin voi havaita. Talot oli tarkoitettu vakituiseen asumiseen, mutta lämmitys riippui polttopuun saatavuudesta. Ankarana talvena ei ennalta määrätty kiintiö riittänyt. Talvisin olivat 23–26 asteen pakkaset tavallisia, mutta vuonna 1855 laski lämpötila kylmimpänä yönä jopa 30 pakkasasteeseen.⁵

Uudet kasarmit ja sairaalat rakennettiin vuoden 1830 jälkeen, kun elämisen tasoa yritettiin nostaa. Molemmat sairaalat 1830- ja 1850-luvulta ovat säilyneet. Ensimmäinen, joka valmistui 1830, on nykyinen kadettien talo Pikku-Mustasaaressa. Siellä on viime vuosina tehty perusteellisia korjauksia. Niissä on pyritty tarkkaan entisöintiin. Kun esimerkiksi on löydetty vanhat värit, seinät on maalattu jälleen samanvärisiksi. Niistä päätellen sairashuoneet olivat aikoinaan valoisia ja miellyttäviä. Toinen, vuonna 1858 valmistunut sairaala sijaitsee myös Pikku-Mustasaaressa ja toimii nykyisin merisotakouluna.

Kolera ja lavantauti olivat pelättyjä sairauksia. Koleraepidemia puhkesi 27.7./8.8. 1831 Tallinnassa ja 13.8./25.8. 1831 Viaporissa. Sairaus oli levinnyt Viaporiin erään Pietarista tulleen laivan mukana. Luonnollisesti myöskään Helsinki ei säästynyt taudilta. Viaporissa siihen kuoli 126 henkeä, joista yksin elokuussa 124. Kuolleiden hautamisessa oli kova työ. Sama koski kirkonkirjojen pitämistä, mikä näkyy kirjoittajan tekstin muuttumisesta yhä huolimattommaksi. Kuolleiden ikää ei enää ilmoitettu ja lopulta kirjattiin enää vain nimi. Muutenkin vuosi 1831 oli surullinen, sillä silloin kuoli 269 miestä, 12 naista ja 42 lasta. Vielä syyskuussa oli kaksi koleran aiheuttamaa kuolemaa, sen jälkeen epidemia oli Viaporin osalta ohi.

Potilaita varten oli pystytetty väliaikainen kenttäsaaraala Båkholmenin saareen. Kolerapotilaita hoitivat sairaalan pesijät:äret, joista seitsemän kuoli koleraan. Hoitajattaret ovat voineet olla myös luterilaisia, jolloin heitä ei tietenkään ole merkitty ortodoksisen kirkon kirkonkirjoihin. Kaikki

pelkäsivät sairautta suuresti. Hoitajat kieltäytyivät koskettamasta potilaita ja lukemattomat kuolleet kannettiin sairaalasta pitkillä rautakoukuilla. Kasvonsa suojanneet miehet pitivät pitkiä nahkakäsineitä.

Heinäkuun 29. päivänä 1848 puhkesi jälleen kolera Helsingissä ja pian sen jälkeen Viaporissa. Epidemia kesti joulukuun puoliväliin asti. Viaporin kuolleet laskettiin yhteen Helsingin sotilaitten kanssa ja puhuttiin yli 120 kuolleesta. Myös vuosina 1852 ja 1855 Viaporissa esiintyi koleraa.⁶ Kuten edellä mainitusta ilmenee, kolera oli vaarallinen tauti. Edellytykset sairauden leviämiseksi olivat Viaporissa suotuisat: ahtaat asuinolot ja huono juomavesihuolto.

Sairauksien lisäksi ihmisiä kuoli muullakin tavalla. Melkein joka vuosi hukkui matruuseja ja myös käsityöläisiä. Lapsia hukkui kaikkina näinä vuosina vain kaksi. Talvisin monet miehet paleltuivat. Joitakin miehiä tapettiin tai he saivat muulla tavoin surmansa. Esiintyi myös yksittäisiä itsemurhatapauksia. Tällaisten henkilöiden nimet merkittiin kyllä kirkonkirjoihin, mutta pappi ei osallistunut heidän hautajaisiinsa. Vuoden 1859 marraskuussa hirttäytyi eräs sotilas. Poliisin käskystä häntä ei haudattu hautausmaahan vaan sen ulkopuolelle.

Vuosina 1813–1857 kuoli 5348 miestä, 200 naista ja 1669 lasta, yhteensä 7217 henkeä. Useimmat miehistä samoin kuin naisista kuolivat 31–50 vuoden iässä. Useimmat lapsista kuolivat alle yksivuotiaina.

Minne kuolleet haudattiin?

Kuolleet haudattiin Helsingin ortodoksiseen hautausmaahan. Viaporin varuskunta sai Helsingin kaupungilta maa-alueen Ruoholahden ja Lapinlahden välistä, ja ensimmäiset hautajaiset toimitettiin vuonna 1809. Arkut tuotiin vesitse Ruoholahteen.

Vuonna 1831 kenraalikuvernööri A. A. Zakrevski määräsi Viaporin komendantin luovuttamaan hautausmaan kreikkalais-venäläiselle kauppiasyhdistykselle. Viaporin kuolleet haudattiin sittemmin hautausmaan länsiosaan ja seurakunnan jäsenet itäosaan.⁷

Monet haudoista ovat säilyneet. Professori Ch. H. Ericsson ja maisteri Ch. Ahlström restauroivat vuonna 1985 kaksi kulttuurihistoriallisesti arvokasta hautaa. Kyseessä olivat Viaporin linnoituksen komentajana vuosina 1812–1815 toimineen kontra-amiraali N. A. Bodiskon ja vuosina 1823–1834 linnoitusta komentaneen kenraaliluutnantti Reinhold von Scheltingin hautakivet. Reinholdista tuli venäjäksi käännettynä Roman.⁸ Mielenkiintoista on, että kummassakin kivessä on toisella puolella venäjänkielinen ja toisella puolella saksankielinen teksti.

Tavallisille Helsingin ja Viaporin venäläisille sotilaille oli varattu toinen, kaupungin ulkopuolella sijainnut hautausmaa. Myös tämä hautausmaa sijaitsi meren lahdessa lähellä nykyistä juutalaista hautausmaata. Nykyisin se on mäntyjä kasvava puisto.

Vanha juutalainen hautausmaa sijaitsee ortodoksisen hautausmaan takana ja Suomen kaartin hautausmaan vierellä. Ensimmäinen haudatus toimitettiin siellä vuonna 1844 (juutalaisen ajanlaskun mukaan 5604). Silloin haudattiin nainen, jonka etunimi oli Rochelea. Vuonna 1846 haudattiin David-niminen mies. Vain etunimet ilmoitettiin ja siksi on mahdotonta tarkistaa, onko sinne haudattu Viaporin asukkaita.

Hautausmaa ja sotilasmuistomerkki Santahaminassa

Vuonna 1831 oli kaksi koleraan kuollutta henkilöä haudattu Santahaminan saareen. Saari sijaitsee itään Helsingistä ja kuului Viaporin linnoitusalueeseen. Pietarin hiippakunnan tiedotteesta vuodelta 1875 todetaan: »Tämän seurakunnan kuolleet haudattiin osittain Helsingin läheisyyteen kaupungin hautausmaalle, osittain Santahaminan saareen. Jälkimmäiseen hautausmaahan on haudattu 63 alempiarvoista miestä, jotka olivat kaatuneet englantilais-ranskalaisen laivaston piirittäessä Viaporia vuonna 1855. Haudalle on pystytetty suurenmoinen muistomerkki. Sen luona toimitetaan vuosittain 29. heinäkuuta [vanhan ajanlaskun mukaan] muistopalvelus niille, jotka uhrasivat elämänsä taistelussa.»⁹ Muistomerkki on valmistettu kuvanveistäjä paroni P. K. Clodt von Jürgensburgin piirustusten mukaan.¹⁰

Tämä kuvaus on peräisin Suomen sotilaspiirin esikunta-armeijan tarkastajalta rovasti Pavel Lvovilta. Itse muistomerkkiin on kaiverrettu:

»Niiden 63 matruusin ja sotilaan muistoksi, jotka kaatuivat englantilais-ranskalaisen laivaston tulittaessa Viaporia 28. ja 29.7. 1855.»

Muistomerkki on säilynyt hyvin, kirjaimet on kullattu uudelleen ja ympäristö on hyvin hoidettu. Muistomerkki on säilynyt meidän päiviimme Santahaminan ymmärtäväisten komentajien ansiosta.

Leskien asuinpaikka

Viaporissa asui monia perheitä, mutta niiden tarkasta määrästä ei ole tilastoja. Monet kirkonkirjojen kirjoittajista ovat maininneet kirjan lopussa

avioliitossa kuolleet. Samalla ilmoitettiin, missä leskillä oli oikeus asua. Monet heistä saivat jäädä Viaporiin asumaan ja usein he avioituivat siellä uudestaan.

Ensimmäiset merkinnät avioliitossa kuolleista ovat peräisin vuodelta 1815, mutta heitä ei ole ilmoitettu joka vuodelta. Tärkeää ei ole leskien määrä vaan heidän asuinpaikkansa. Sen perusteella tiedetään, miltä alueilta Viaporin sotaväki oli peräisin.

Kyseiset kaupungit ja kuvernementit ovat pohjoisesta etelään lueteltuina seuraavat: Arkangeli, Tobolsk, Petroskoi, Olonets, Viipuri, Viapori, Helsinki, Pietari, Kronstadt, Tallinna, Vologda, Vjatka, Perm, Novgorod, Pihkova, Kostroma, Jaroslavl, Tver, Nižni Novgorod, Vladimir, Kazan, Moskova (vasta vuodesta 1857), Vjazma, Vitebsk, Vilna, Smolensk, Rjazan, Kaluga, Simbirsk, Minsk, Grodno, Tula, Penza, Augustovka Saratovin ja Orenburgin välillä, Kursk, Saratov, Voronež, Tšernigov, Kiova ja Pultava. Myös Sloboukrainiskista tuli sotilaita. Kostroma ja Jaroslavl ovat useimmin mainitut kuvernementit. Vuosina 1815–1857 kuoli 1056 avioitunutta miestä. Avioliitossa kuolleet muodostivat vain pienen osan Viaporin miehistöstä, mutta miltei joka vuosi mainittiin samat kuvernementit.

Käännynnäiset

Useimmat Viaporin asukkaat tunnustivat ortodoksista uskoa. Monet ortodoksimiehet menivät kuitenkin naimisiin luterilaisen naisen kanssa, mikä saattoi aiheuttaa ongelmia. Vuonna 1816 kirjattiin ensimmäiset kääntyneet. Tällöin oli yleensä kyse siitä, että luterilaisesta vaimosta oli tullut ortodoksi. Jos oli kyse leskestä, jolla oli lapsi, myös lapsesta tuli ortodoksi.

Vuodelta 1831 löytyy todistuksia, jossa käännynnäinen vakuuttaa, että hän kääntyy vapaaehtoisesti ortodoksiseen uskoon. Eräs juutalainen vuodelta 1831 vahvistaa, että hän ilman pakkoa ja hyötyä kääntyy ortodoksiksi. Häntä ei ole koskaan rangaistu eikä hänellä ole velkoja. Koska hän ei itse osannut kirjoittaa, hän vahvisti ääneen luetun vakuutuksen piirtämällä ristin (+). Se kuvasi symbolisesti pyhää ristiä.

Vuonna 1833 antoi eräs kastamaton kastaa itsensä. Samana vuonna kääntyi kaksi pakanaa ortodokseiksi. Eräs vuoden 1837 käännynnäinen oli ennen ollut kalvinisti, ja vuonna 1838 kääntyi 45 uniaattia. Miehet olivat iältään 20–34 -vuotiaita.

Ortodokseksi kääntyi kaikkiaan 12 luterilaista miestä, 37 luterilaista naista ja 21 lasta, 3 roomalaiskatolista miestä, 17 juutalaismiestä, 45 uniaattia, yksi kastamaton, yksi kalvinisti ja kolme pakanaa.

Viaporin papit ja diakonit

Ensimmäistä säilynyttä Aleksanteri Nevskin kirkon kirkonkirjaa piti isä Ioann Kiprijanov. Papit viipyivät linnoituksessa useita vuosia. Helmikuussa 1822 isä Ioann Kiprijanov suoritti viimeisen hautaustoimituksensa, mutta hänen nimeään ei löydy kuolleista. Vuonna 1814 tuli isä Kodrat Gusinski kahdeksi vuodeksi Viaporiin ja vuosina 1815–1818 siellä toimi isä Konstantin Knjashev. Timofei Solovjov oli linnoituksen pappina 34 vuotta (1822–1856). Vuonna 1839 hänestä tuli rovasti. Toisena pappina toimi vuosina 1822–1826 isä Grigori Malinin. Vuonna 1831 linnoitukseen sijoitettiin isä Ioann Savinitshin.

Diakoni Ioann Avrinski tuli Viaporiin 1835 ja hänet vihittiin linnoituksen kuvernöörin toivomuksesta papiksi vuonna 1844. Hän toimi linnoituksen toisena pappina. Varuskunnan merisotilaiden määrä aiottiin nostaa 7000:een, ja sitä varten yksi pappi oli liian vähän. Isä Ioann Avrinski kuoli palveluksessa 21.9. 1856.

Vuodesta 1857 Viaporissa toimivat rovasti Pavel Lvov ja isä Dimitri Stratonovitsh.

Pappien vaimoja ei mainita kuten ei myöskään heidän tyttäriään. Helsingissä vuonna 1856 tehdyn tarkastuskirjan perusteella tiedetään, että rovasti Solovjovilla oli yksi tytär.

Vuonna 1843 rovasti Solovjovista mainitaan, että hän on suorittanut Pietarin hengellisen akatemian. Hänellä oli neljä poikaa: Nikolai 11, Timofei 12, Peter 15 ja Aleksandr 22 vuotta. Kaikki pojat olivat koulussa Venäjällä. Diakoni Ioann Avrinski oli opiskellut Vologodin seminaarissa. Hänellä oli kaksi poikaa: Fjodor 5 ja Aleksandr 2 vuotta.

Oliko Viaporissa muiden uskontojen edustajia?

Viaporissa oli ortodoksien lisäksi luterilaisia, katolilaisia, juutalaisia ja muslimeja. Koska Venäjän sotaväessä vallitsi uskonnonvapaus, myös muihin uskontoihin kuuluvilla oli oikeus sielunhoitoon.

Evankelis-luterilainen seurakunta

Viaporin varuskunta- tai linnoitusseurakunta oli perustettu ruotsalaisajalla. Useimmat seurakunnan jäsenet olivat lähteneet linnoituksesta antautumi-

sen jälkeen, mutta vähitellen eräät yksityishenkilöt muuttivat sinne takaisin. Erityisesti tarvittiin käsityöläisiä, kääntäjiä, kirjureita, ja niin seurakunnan toiminta saattoi jatkua.

Venäläisessä sotaväessä palveli myös evankelisia upseereita ja sotilaita. Nämä osallistuivat jumalanpalveluksiin, vaikka eivät kuulunetkaan seurakuntaan. Oli tärkeää, että saatavilla oli evankelinen pastori, joka voi kastaa vastasyntyneet ja haudata kuolleet. Pastorin täytyi myös osata saksaa, sillä monet kirkossakävijöistä kuuluivat ylempiin säätyihin, joiden keskuudessa käytettiin yleensä saksaa. Pastorin tehtäviin kuului myös kirjoittaa kirjeitä sotilaiden ja palvelijattarien puolesta sekä lukea niitä heille.

Viaporissa kuten muissakin linnoituksissa oli jo ruotsalaisajalta lähtien ollut vankila suomalaisille vangeille ja työleiri irtolaisille, ja venäläiset säilyttivät nämä laitokset. Evankelinen pastori palveli myös niissä olevia ihmisiä.

Viaporin evankelis-luterilaisen seurakunnan (Sveaborgs fästningsförsamling) kirkonkirjat alkavat vuodesta 1855, sillä aikaisemmat kirkonkirjat paloivat Viaporin tulituksessa Krimin sodan aikana elokuussa 1855. Toukokuun 25. päivänä vuonna 1856 kirkonkokous päätti, että kirkonkirjoja oli alettava pitää uudestaan.¹¹ Aiemmilta vuosilta ilmoitettiin neljä syntymää ja kastetta.

Vuosina 1855–1860 syntyi 81 lasta. Lisäksi luterilaiseen seurakuntaan antoivat lapsensa kastaa eräät vanhemmat, jotka itse kuuluivat eri seurakuntaan. Tällaisen lapsen isä saattoi olla roomalais-katolinen virolainen, latvialainen tai saksalainen.

Niistä 81 lapsesta, joiden vanhemmista toinen kuului luterilaiseen seurakuntaan, 17 oli aviottomia. Niistä 48 lapsesta, joiden vanhemmat kuuluivat vieraaseen seurakuntaan, 15 oli aviottomia. Näiden äidit olivat usein palvelijattaria tai pesijättäriä.

Vuosina 1855–1857 seurakunnassa kuoli 25 miestä, 24 naista ja 29 lasta. Ulkopuolisten seurakuntien jäsenistä kuoli 28 miestä, 5 naista ja 10 lasta.

Tuliko ruotsilla toimeen?

Joulukuun 17. päivänä 1810 keisari Aleksanteri I:ltä pyydettiin lupaa palkata luterilainen pastori suomalaisia vankeja ja irtolaisia varten. Anomus hyväksyttiin ja ensimmäinen vankilapastori Anders Jakob Ruuth nimettiin tehtävänsä 12.8.1812. Seurakunnan jäsenmäärää lisäsivät ruotsinkieliset upseerit ja näiden perheet sekä muut suomalaiset, jotka olivat saaneet jäädä töihin Viaporiin.

¹¹ Ortodoksia 42

Jumalanpalveluksiin saattoi ottaa osaa vain pieni määrä vangeista: ruotsinkielisiin palveluksiin 15–20 vankia ja suomenkielisiin 30–50 vankia, sillä kirkko ei ollut kovin suuri. Useina sunnuntaina pidettiin jumalanpalvelus myös saksaksi, ja siitä vangit eivät ymmärtäneet mitään. Monet Venäjän armeijan ja laivaston upseerit olivat peräisin Baltiasta ja puhuivat saksaa äidinkielenään. Luterilaisen seurakunnan jumalanpalvelus voitiin näin pitää ruotsiksi, suomeksi tai saksaksi. Pastori Reinholm kasti myös viron kielellä.

Juhlapäivät linnoituksen luterilaisessa seurakunnassa olivat samat kuin muualla Suomessa, kun taas ortodoksisen kirkon juhlat vietettiin vanhan ajanlaskun mukaan. Lukuisat kirkolliset juhlapäivät sekoittivat elämää Viaporissa, mutta ortodoksisten juhlien määrä oli suurempi ja sen vuoksi tervetullut. Ruoka oli juhlapäivinä parempaa ja töitä tarvitsi tehdä vähemmän.

Viaporin katolilaiset

Vuonna 1799 Mogilevin katolinen arkkipiispa perusti Viipuriin Pyhän Hyasintin seurakunnan; Venäjällä nimittäin sallittiin katoliset seurakunnat. Tämän seurakunnan papit hoitivat myöhemmin myös Suomeen sijoitettuun venäläiseen sotaväkeen kuuluvia katolilaisia. Roomalaiskatoliset upseerit ja sotilaat tulivat ensimmäkseen Puolasta ja Liettuasta.

Helsingin katolisen seurakunnan kirkonkirjat alkavat vuodesta 1856. Kirjoja on pidetty joko latinaksi tai venäjäksi ja vain yksityiskäyttöön. Erilaiset sairaudet on merkitty myös hollanniksi. Venäjäksi kirjoitettu kirkonkirja on perusteellisempi kuin latinankielinen. Sotilaat kuolivat 23–42-vuotiaina. Yhtään katolista naista ei näinä vuosina kuollut.

Viaporin katolilaisista tiedetään seuraavaa. Katolilaiset kutsuivat pappiaan nimellä »Dsjons», joka kuulostaa ääntämykseltään samalta kuin »Jones». Venäjäksi hän oli »ksonds». Rukouskirjat on laadittu sen mukaan, miten messu pidettiin. Rukousten sisällöstä oli selityksiä, mutta ne olivat latinaksi. Seurakuntalaiset opettelivat rukoukset ja psalmit ulkoa. Rukouskirjat olivat tavallisesti latinaksi, mutta oli myös kirjoja, joissa teksti oli toisella puolella latinaksi ja toisella puolella puolaksi. Vuonna 1858 Viaporin katolilaisten keskuudessa otettiin käyttöön uusi ajanlasku, mutta vuoden 1862 ensimmäisenä adventtina »Jones» luki kirkossaan määräyksen, jonka mukaan vanha kalenteri piti ottaa jälleen käyttöön. Katolilaiset protestoivat voimakkaasti tätä vastaan.¹²

Oliko linnoituksessa synagoga?

Koska asepalvelus saattoi kestää jopa 25 vuotta, monet sotilaat avioituivat tänä aikana. Juutalaisille sotilaille tämä oli ongelma, sillä Suomessa ei juurikaan ollut juutalaisia naisia. Sukulaisten ja tuttavien avulla saatiin kuitenkin kotiseudulta avioitumishaluisia naisia paikan päälle. Ortodoksisien kirkonkirjojen mukaan monet sotilaat kääntyivät ortodoksiseseen uskoon ja avioituivat ortodoksinaisen kanssa.

Jos synagogalla tarkoitetaan »juutalaisten kokoontumispaikkaa jumalanpalvelusta varten» (Duden), saarella varmasti oli synagoga. Se oli pieni rukoushuone tai rukoustila linnoituksessa. Niinpä Jac Weinstein kirjoittaa esimerkiksi, että Viaporin rukoussalista, joka oli olemassa jo 1830-luvun puolivälissä, saatettiin kokonsa ja varustuksensa puolesta käyttää nimeä »schul» = synagoga.

Henrik August Reinholm, joka toimi Viaporin luterilaisen seurakunnan pastorina vuodesta 1856 lähtien, oli hyvin kiinnostunut Viaporin asukkaiden elämästä ja toimista. Erityisesti hän pani merkille venäläisten sotilaiden tavat, erikoispiirteet ja uskonnot. Reinholmin tiedonanto juutalaisista alkoi seuraavasti: Tukankasvu ja parranajo. Katso 3. Moos. 19. luku 27. jae. Reinholm kirjoittaa: Kohtelias nimitys juutalaiselle ei ole »schid, schidovka», jotka ovat haukkumasanoja, vaan »Ivrej».

Juutalaiset kunnioittivat sapattia suuresti. Papit ja muut miehet peittivät päänsä jumalanpalveluksissa. Sapattina he eivät syöneet lihaa vaan kalaa. Juutalaiset eivät koskaan syöneet eläinten takaosia, ainoastaan etuosat. Reinholm kirjoittaa, että juutalaisten hurjuutta teurastamisen yhteydessä voi verrata ylipappi Pinehakseen (4. Moos. 25:7–).

Juutalaiset näyttivät tyttärensä hyvin nuorina. Häät vietettiin paljaan taivaan alla tai teltassa. Morsiamen silmät oli peitetty. Teltassa oli neljä paalua. Morsian oli pukeutunut kokonaan valkoiseen ja hänellä oli koruja kaulalla ja päälle. Nykyisin tämä tapa on tuntematon, mutta tiedossa ei olekaan, miltä seuduilta nämä juutalaiset olivat kotoisin.

Muslimit

Reinholmin tiedonannot muslimeista alkavat vasta vuodesta 1865 lähtien, eivätkä ajallisesti varsinaisesti kuulu tämän artikkelin piiriin. Mainittakoon silti joitakin hänen huomioistaan. »Muslimit käyttävät kristityistä nimitystä 'giur', joka tarkoittaa jotakuinkin samaa kuin pakana.»

Viaporin venäläisessä vankilassa oli noin 40 tataaria (1865). He eivät

juoneet lainkaan viinaa, mutta pitivät teestä. »Kaikki muhamettilaiset on tuomittu joko murhan tai surmaamisen takia, ei koskaan varkauden vuoksi.»

Muslimeille perjantai oli aina erittäin pyhä ja he lukivat Koraania. He olivat keskenään yksimielisiä ja riitelivät harvoin. Paaston aikana he eivät syöneet mitään ennen auringonlaskua, mutta sen jälkeen ja ennen auringonnousua kahdesti. Paaston aikana he söivät voita ja joivat maitoa.

Silloinen mulla palveli linnoituksessa, mutta lähti edeltäjänsä mulla Bik Tshantei Bik Bainin, joka varmuudella toimi Viaporissa 1851–1855, kuoltua Venäjälle ja suoritti siellä imaamin tutkinnon.¹³

Paastonaikana mulla tuli kahdesti viikossa päiväsaikaan ja joskus usemminkin pitämään lyhyen jumalanpalveluksen. Näihin ei saanut osallistua kukaan ulkopuolinen.

Hautajaiset tekivät Reinholmiin suuren vaikutuksen. Kuolleet haudattiin niin, että heidän päänsä oli hieman viistossa, ikään kuin mietteliäässä asennossa ja suunnattuna auringonnousua kohti.

Edellä sanotusta voi päätellä, miten vaikea linnoituksessa oli tehdä oikeutta kaikille eri uskontojen vaatimuksille. Tilanteeseen vaikuttivat vielä lukuisat eri kielet.

Taloudellinen tila

Monien ortodoksisten kirkonkirjojen lopussa on ilmoitettu seurakunnan tulot ja menot. Kuten nykyäänkin jumalanpalveluksissa myytiin kynttilöitä, ja myytyjen kynttilöiden määrä nousi vuosi vuodelta. Kirkko sai rahaa myös kolehtien ja lahjoitusten avulla. Melkein joka vuosi joku testamentasi omaisuutensa kirkolle.

Menoihin kuuluivat kulut kynttilöiden, suitsukkeiden, punaviinin, ikonien edessä pidettävien lampukkojen öljyn ja ehtoollisleipiin tarvittavien jauhojen ostamisesta. Uusi kirkonkirja tilattiin joka vuosi Pietarista.

Kirjanpidon mukaan tietyn prosentin mukainen osa rahoista lähetettiin valtionkassaan Pietariin. Seurakunnan kassaan jäi vain muutamia tuhansia ruplia. Kirkon hankinnat kuten messinkikruunut häitä varten, musta sametti jne. täytyi maksaa tästä rahasta.

Viaporin kirkot

Viaporin ainoa kivikirkko on ortodoksinen Aleksanteri Nevskin kirkko Isossa Mustasaaressa. Kirkko rakennettiin venäläisen arkkitehdin Konstan-

tin Thonin vuonna 1850 tekemien piirustusten mukaan ja se vihittiin käyttöön 30. elokuuta 1854. Päivää ei ollut valittu sattumalta, sillä 30.8.1724 Aleksanteri Nevskin pyhänjäännökset oli Pietari Suuren käskystä siirretty Vladimiriista Pietariin.¹⁴

Vuodelta 1827 peräisin olevasta kruunulinna Ehrensvärdirin piirustuksesta näkyy, että itäsiivessä toisessa kerroksessa oli ortodoksikirkko. Samoin sairaalassa oli kirkkotila.

Luterilaisella seurakunnalla oli puukirkko ja kun se tuhoutui, myös luterilainen kirkko sijaitsi väliaikaisesti Ehrensvärdirin kruunulinnassa. Uusi puukirkko paloi Viaporin tulituksessa 9.8.1855, mutta linnoituksen komentaja Sorokin tarjosi silloin tilat kirkon käyttöön ja lahjoitti lisäksi arvokkaan alttarimaalauksen.¹⁵

Roomalaiskatolinen kappeli sijaitsi »Kreivi Piperin puistossa» Susisaarissa paikalla, jossa nykyään on »Piperin kahvila».¹⁶

Kirkonkirjojen tiedot välittävät kuvan linnoituksen arkipäivästä, ja siinä on niiden suuri merkitys. Nyt tiedetään, montako avioliittoonvihkimistä oli, keiden kanssa upseerit ja sotilaat menivät naimisiin, montako lasta syntyi ja mihin sairauksiin ihmiset kuolivat. Koska miesten ja osittain myös naisten ammatit ilmoitetaan, saamme tietää, millaisia ihmisiä linnoituksessa asui. Viaporissa asui tuhansia ihmisiä ja se oli kuin kaupunki ilman kaupungin oikeuksia. Upseerien, matruusien ja sotilaitten lisäksi siellä oli rakennustöitä ja korjauksia varten insinöörejä, rakennustyöläisiä ja paljon käsityöläisiä. Hallinnolla oli myös oma henkilökuntansa samoin kuin ruokatavarahuollolla. Viaporiin asettui myös taitavia kauppiaita.

Monet suomalaiset naiset toimivat linnoituksessa palvelijattarina. Heillä täytyi kuitenkin olla lupa sinne päästäkseen. He olivat useimmiten venäläisten upseeriperheiden palveluksessa, mutta myös kauppiailta oli palvelijattaria ja renkejä. Pesijättäret toimivat sairaalassa ja merimieskoulussa. Linnoituksessa asui näin mitä erilaisimpia ihmisiä kuten kaupungeissa yleensä, mutta Viaporissa sotaväki hallitsi, eikä porvareita ollut juuri lainkaan.

VIITTEET

¹ Artikkelin perustuu kirjoittajan Suomen ja Skandinavian historian lisensiaatintutkimukseen *Die Gemeinde der Alexander-Newski-Kirche in der Festung Sveaborg 1809–1860 mit Berücksichtigung der übrigen Religionen*. Työn päälähteenä on käytetty Viaporin kirkon- ja tarkastuskirjoja, joita näöstä päätellen ei juuri ole aiemmin tutkittu.

² *Matti Närhi*, Venäläiset joukot Suomessa autonomian aikana. – Venäläiset Suomessa 1809–1917. Historiallinen arkisto 83. Huhmari 1984, 161–162.

- ³ *M. Borodkin*, Voina 1854–1855gg. na Finskom poberzhe. St. Peterburg 1904, 286.
- ⁴ Valtionarkisto, Lääkintöhallituksen kanslia. Vuosikertomukset 1851–1857.
- ⁵ Valtionarkisto, Lääkintöhallituksen arkisto Eba 1855–1860.
- ⁶ Helsingin kaupunginmuseon kirjasto (HKK) Henrik August Reinholmin kokoelma, nro 88–90:5, 89:1, s. 28.
- ⁷ *Heikki Koukkunen & Mikael Kasanko*, Helsingin ortodoksinen seurakunta 1827–1977. Helsinki 1977, 98s.
- ⁸ Uskon viesti 1/1986, 11.
- ⁹ Istoriko-statistitšeskija Swedenija o S. Peterburgskoi eparchii. Wipusk tšetvertyj. 1875, 268.
- ¹⁰ *Marta Hirn*, Oolannin sota 1854–1855. Porvoō 1956, 132.
- ¹¹ Viaporin linnoitusseurakunnan pöytäkirja 255.1856.
- ¹² HKK H. A. Reinholmin kok., nro 90:5, s. 380.
- ¹³ *Harry Halén*, Islaminuskoisista Suomessa. – Teologinen Aikakauskirja 89 1984, 342.
- ¹⁴ *L. Taiwan*, Po Latgalii Moskva »Iskustvo» 1988, 83.
- ¹⁵ Viaporin linnoitusseurakunnan pöytäkirja 17.5.1857.
- ¹⁶ *Jarl Gallén*, Katolicism i Finland. – Hufvudstadsbladet 19.11.1960.

ZUSAMMENFASSUNG

Gisela Maria Tjapugin, Die Kirchenbücher der Alexander-Newski-Kirche in Sveaborg in den Jahren 1812–1857 mit Berücksichtigung der übrigen Religionen

Dieser Artikel behandelt die Angaben in den Kirchenbüchern der orthodoxen Alexander-Newski-Kirche in der Festung Sveaborg. Im schwedisch-russischen Krieg 1808–1809 kapitulierte die Festung im Mai 1808. Nachdem das schwedische und finnische Militär, die Zivilbevölkerung und die finnischen Gefangenen die Festung verlassen hatten, zog russisches Militär in Sveaborg ein. Mit dem russischen Militär kamen auch die orthodoxen Priester.

Die Angaben in den Kirchenbüchern variieren, aber die Einteilung ist immer die gleiche: zuerst die Geburten und Taufen, dann die Trauungen und zum Schluß die Namen der Gestorbenen und die Toderursache.

Meist wird der Glaube der Eltern der Neugeborenen genannt, wie auch der Beruf des Vaters. Offiziere, Matrosen, Soldaten und Handwerker durften ihre Familien in der Festung haben. Bei den getauften Kindern findet man auch Angaben über die Konvertiten. Es konvertierten Lutheraner, Katholiken, Juden, Uniaten, ein Calvinist, ein Ungetaufter und Holzgötzenanbeter.

In diesen Jahren fanden über 900 Trauungen statt. Seit dem Jahre 1813 war die Braut oft eine Finnin, und viele Paare ließen sich lutherisch und orthodox trauen.

Viele Menschen starben in Sveaborg. Die Krankheiten waren vorwiegend Tuberkulose, Schwindsucht und Durchfall. Die Gestorbenen wurden auf dem orthodoxen Friedhof von Helsingfors beerdigt.

Im russischen Militär in Sveaborg dienten auch Lutheraner, Katholiken, Juden und Mohammedaner, und die Anhänger anderer Religionen hatten auch ein Recht auf Seelsorge.

In Sveaborg wohnten Tausende von Menschen mit verschiedenen Sprachen, Religionen, Feiertagen und Sitten.

Pentti Hakkarainen

Myöhäisroomalaisen keisarikunnan yksityiset hyväntekeväisyyslaitokset

Bysantin keisarikunnan laitoksista useimmat oli perustettu yksityisten omistajien aloitteesta. Näin oli todennäköisesti myös Konstantinopolissa, jossa keisarillisten laitosten lukumäärä oli poikkeuksellisen suuri.¹ Yksityisten perustamat uskonnolliset laitokset on erotettava muista kirkollisista laitoksista.

Vanhimmat, kristinuskon virallista tunnustamista edeltäneet kirkkorakennukset olivat varhaiskristillisten yhteisöjen perustamia. Lähteet viittaavat näihin myöhäisroomalaisen kauden laitoksiin käsitteellä *katholikai ekklesiai*.² Näihin kuuluivat piispan kirkko eli katedraali sekä muut hiippakunnan laitokset. Bysanttilaisella kaudella niitä rakennettiin erikokoisiin kaupunkeihin ja satunnaisesti myös maaseudulle. Keisarikunnan historiansa niiden määrä näyttää kuitenkin olleen vähäinen verrattuna niiden merkitykseen julkisina rakennuksina.³

Keisari Justinianoksen Konstantinopoliin rakennuttamat Hagia Sofia ja Pyhien apostolien kirkko olivat oma kirkollisten laitosten ryhmänsä. Ne erosivat julkisista ja yksityisistä kirkoista, mutta samalla niissä oli kummankin erityispiirteitä.⁴ Ne olivat ensisijaisesti henkilökohtaisia lahjoituksia, olipa niiden rakentamiseen saatu varoja keisareitten yksityisomaisuudesta tai valtion verotuloista. Ajan oloon ne saivat kuitenkin julkisen laitoksen luonteen. Vaikka Bysantti salli kirkollisten viranomaisten hallita niitä, niin hallitseva keisari pidätti itselleen oikeuden nimittää ehdokkaat, joista valittiin laitosten hengellisen viran hoitajat. Vastaavasti yksityisillä kirkollisten laitosten perustajilla tai perheillä oli oikeus menetellä samoin omissa laitoksissaan.⁵

Yksityisiä uskonnollisia laitoksia syntyi jo ennen keisari Konstantinoksen (306–337) kääntymistä kristinuskoon. Kristinuskoa kohdeltiin ennen Konstantinoksen kautta lähinnä lahkona⁶ ja siksi on säilynyt varsin vähän luotettavaa aineistoa näistä kirkollisista laitoksista. Lähteitten niukkuudesta huolimatta on mahdollista hahmottaa näitten yksityisten uskonnollisten laitosten kehityshistoriaa.

Kristillisen jumalanpalvelusanaston arkkitehtoninen yhteys

Vaikeimpia ongelmia tämän kysymyksen käsittelyssä on julkisten ja yksityisten laitosten erottaminen jälkikonstantinolaisella kaudella. Niiden alkuperän selvittäminen ennen keisari Konstantinoksen kääntymistä kristinuskoon on vaikea, koska katolisia kirkkoja (*katholikai ekklesiai*) on vaikeaa pitää julkisina laitoksina ennen kristinuskon virallista tunnustamista.⁷

Konstantinosta edeltäneellä kaudella kaikki kristilliset kirkot olivat lähinnä yksityisiä laitoksia. Kristinuskon yhteiskunnallinen kehitys näyttää liittyneen maallikoitten aktiiviseen osallistumiseen jumalanpalveluselämään. Kun ensimmäiset kristityt suljettiin synagoogapalveluksen ulkopuolelle, he järjestivät jumalanpalveluksia yksityiskodeissa. Säännölliset kristillisen yhteisön kokoontumiset vaativat myös kokoontumistilan ja siitä kirkkonimitys: *ekklesia*, kirkko⁸.

Kristus oli antanut määräykset pysyvistä rukouspaikasta todetessaan: »Ja mihin kaupunkiin (*polis*) tai kylään (*kōmē*) te tulettekin, tiedustelkaa, kuka siellä on arvollinen ja jääkää hänen luokseen, kunnes sieltä lähdette. Ja tullessanne taloon (*oikia*) tervehtikää sitä. Ja jos talo on arvollinen, tulkoon sille teidän rauhanne; mutta jos se ei ole arvollinen, palatkoon teidän rauhanne teille takaisin.»⁹

Noin vuodelta 57 on tieto, että kristillisillä yhteisöillä oli käytäntönä pitää kokouksia eräissä yksityisissä virka-asunnoissa.¹⁰ Apostoli Paavali kirjoittaa, kuinka ekklesia eli kristillinen yhteisö kokoontui Akylan ja Priskan talossa (*oikos*) Efesoksessa. Hän mainitsee nimeltä muitakin huomattavia maallikkohyvättekijöitä, kuten Foiben Korinton satamakaupungista Kenkreasta. Paavali mainitsee myös laodikealaisen Nymfan ja kolossalaisen Filemonin. Paavali käyttää arkkitehtonista sanastoa kuvaamaan hengellistä yhteisöä: »Niin ette siis enää ole vieraita ettekä muukalaisia, vaan te olette pyhien kansalaisia ja Jumalan perhettä (*oikeioi*), apostolien ja profeettain perustukselle rakennettuja, kulmakivenä itse Kristus, jossa koko rakennus liittyy yhteen ja kasvaa pyhäksi temppeliksi (*naos hagios*) Herrassa; hänessä tekin yhdessä muitten kanssa rakennutte Jumalan asumuksesi Hengessä.¹¹ Kristillisen jumalanpalveluksen arkkitehtoniseen asiayhteyteen sisältyy myös ristiriitaisia asenteita. Kristillisessä apologetisessa kirjallisuudessa, kuten ilmenee mm. Minucius Felixin *Octaviuksen* 200-luvun alkupuolelta, kielletään kristittyjä käyttämästä temppeleitä tai alttareita.¹²

Kleemens Aleksandrialainen tuki niin ikään vanhoillista näkökantaa: »Minä en kutsu kirkoksi (*ekklesia*) paikkaa (*topos*) vaan valittujen yhteisöä (*athōisma*).¹³ Vielä niinkin kauan kristinuskon virallisen tunnustamisen

jälkeen kuin 400-luvulla Isidoros Pelusionilainen (k. 436) oli samoilla linjoilla kuin Kleemens ja painotti, että todellinen kirkko oli todella uskovien yhteisö eikä jokin koristeltu rakennus.¹⁴

Kirkon ns. rakennuksellinen todellisuus ei kuitenkaan syntynyt vasta toisella vuosisadan loppupuolella vaan aiemmin. Justinos Marttyyri (k. 165) kirjoittaa *Apologiassaan*, että kristityt kokoontuivat sunnuntaisin perustamisensa tiloissa kaupungeissa ja maaseudulla.¹⁵ Arkeologiset löydöt vahvistavat olettamusta, että kristinuskoon kääntyneet rikkaat henkilöt muuttivat yksityisasuntojaan kirkolliseen käyttöön (*domus ecclesiae*).¹⁶ Dura Europos on varhaisimpia ja tunnetuimpia tällaisia kirkkorakennuksia. Se oli alkuaan yksityiskoti, josta tehtiin kirkko noin vuoden 231 tienoilla ja joka tuhoitiin ilmeisesti 257.¹⁷

Tutkimuksen kannalta on yhä epäselvää, oliko *domus ecclesiae* jälki-konstantinolaisen kauden yksityiskirkkojen vai julkisten uskonnollisten laitosten edeltäjä. Se on voinut yhtä hyvin toimia kummankin esikuvana. Sen sijaan näyttää varmalta, että noin vuosina 250–260 kristityt piispat omistivat maaomaisuutta ja erityisesti hautausmaita (*koimeteria*). Keisari Valerianuksen vainoissa (257–260) riitä otettiin väkivalloin valtion omaisuudeksi.¹⁸

Piispojen asema niin jumalanpalveluselämän johtajina kuin maanomistajina alkoi korostua 200-luvun loppupuolella. Kirkkojen rakentaminen tapahtui nyt entistä tietoisemmin ja voimakkaammin piispan johdolla. Valerianuksen ja Diocletianuksen keisarikausien välisenä aikana eli vuosina 260–303 kristillinen kirkko sai elää rauhan aikaa. Vanhoja *domus ecclesiae*-tyyppisiä kirkkorakennuksia ja aivan uusia kirkkoja rakennettiin Rooman keisarikunnan kaupunkeihin.

Varhaista rakennustyötä kuvaa kristinuskoa vastustava Porfyrios, joka ivaa kristillistä rakennustoimintaa.²⁰ Piispan aseman muutoksen loivat niin ikään ristiriitoja. Paavali Samosatalainen rakennutti Antiokiaan piispallisen keskuskirkon, ja kun hänet todettiin harhaoppiseksi, hän kieltäytyi jyrkästi luovuttamasta kirkkoaan ortodoksien haltuun. Viimeksi mainitut vetosivat keisari Marcus Aureliukseen (270–275), joka määräsi kirkon ortodoksien käyttöön.²¹ Keisari Diocletianuksen vainojen kaudella niin yksityisten kuin kristillisen kirkon omaisuus saatettiin valtiollistaa keisarillisen ediktin perusteella.²² Egyptiläisessä papyruskäsikirjoituksessa vuodelta 304 kuvataan entisen Khysiksen kyläkirkon vaiheita ja todetaan, ettei kirkolla ollut enää rahaa, orjia, ei minkäänlaisia omaisuutta eikä testamenttilahjoituksia.²³

Muuan vähän vanhempi papyrusteksti mainitsee kirkolle annetun maa-lahjoituksen »entisen käytännön mukaan». Sama kirjallinen lähde vahvistaa, että muutamat kirkot olivat jo muuttuneet omistaviksi laitoksiksi. Rooman keisarikunnassa vuosina 311–313 annetut keisarilliset lait merkit-

sivät vainojen päättymistä ja määräisivät, että kirkolta otettu omaisuus tuli palauttaa takaisin kirkolle. Lainsäädäntö kuvastaa tämän kauden kristillisten laitosten omistamisen sekavaa tilaa. Keisari Galeriuksen (305–311) suvaitsevaisuusedikti vuodelta 311 kehotti kristittyjä rakentamaan kirkkoja, mutta se ei sisältänyt ainoatakaan viittausta kristillisen omaisuuden takaisin palauttamiseen.²⁴

Maxentius (306–312) näytti ennakoivan keisarillisten virkaveljiensä poliittisia mielialoja, kuna hän lupasi Rooman piispalle Miltiadekselle lähettämässään kirjeessä, että kristityille palautettaisiin takaisin heiltä takavarikoitu omaisuus.²⁵ Liciniuksen (308–324) ohjeet Bithynian maaherralle kesäkuulta 313 (tunnetaan paremmin Milanon ediktin nimellä) olivat tärkeä asiakirja, sillä siinä tehtiin tietoisesti ero yksityisomistuksessa olleiden kirkollisten ja kristillisten yhteisöjen omistamien tilojen välillä.²⁶

Maximinus Daiuksen (309–313) *Nomos* niin ikään vuodelta 313 mainitsee, että keisari Diocletianuksen ja hänen virkaveljiensä kristillisten yhteisöjen tuhoamista koskeneet toimenpiteet olivat johtaneet myös väärin perustein tapahtuneeseen yksityisten roomalaisten omistamien tilojen takavarikoimiseen.²⁷ Maximinus Daiuksen edikti teki mahdolliseksi uusien kristillisten kirkkojen rakentamisen, mutta samalla se määräsi talojen (*oikiai*) ja maatilojen (*khoria*) mahdollisen entisöimisen kristittyjen vanhan laillisen oikeuden perusteella.

Keisari Konstantinoksen afrikkalaiselle prokonsulille Anulinukselle lähettämässä määräyskirjeessä todetaan, että kristillisille yhteisöille (*katholikai ekklesiai*) kuulunut omaisuus oli palautettava takaisin kirkolle.²⁸ Kysymyksessä on ensimmäinen *katholikai ekklesiai*-yhteisöjä koskenut lakitekstissä oleva maininta sen jälkeen, kun niiden asema julkisina kirkkoina keisarikunnan alueella oli tunnustettu.

Konstantinoksen kääntymyksen aiheuttama muutos

Keisari Konstantinoksen kristinuskoon kääntyminen lisäsi jumalanpalveluspaikkojen määrää nopeasti. Jo ennen vainojen päättymistä Rooman paavi Marcellus (308–309) oli pyrkinyt rakennuttamaan uusia kirkkoja palvelemaan vastakääntyneitten kristittyjen tarpeita.²⁹ Uusien kirkkotilojen tarve oli erityisen suuri Itä-Rooman keisarikunnan uudessa pääkaupungissa Konstantinopolissa. Byzantionin nimellä tunnetussa kaupungissa oli ennen Konstantinoksen aikaa ollut suhteellisen pieni kristillinen yhteisö.³⁰ Konstantinos teki voimakkaasti työtä eheyttääkseen pahoin rikkirevityn

kristillisen kirkon. Hänen toimestaan rakennettiin muutamia uusia kirkkoja mm. Konstantinopoliin, Nikomediaan ja Jerusalemiin.³¹

Paikalliset maalliset viranomaiset myönsivät hiippakuntapiispoille varoja kirkkojen rakentamiseen ja entisöimiseen. Maaherrat saattoivat tukea rakennustoimintaa myös valtion yhteisistä varoista. Palestiinan alueen kirkollinen rakennustoiminta ei rajoittunut vain suurimpiin kaupunkeihin vaan sellaiset pienetkin paikkakunnat kuten Mamre ja Heliopolis saattoivat keisari Konstantinokser avustuksella rakennuttaa kirkkonsa. Keisarin suora julkisten hiippakuntakirkkojen (*katholikai ekklesiai*) rakentamiseen antama taloudellinen tuki johti myös väärinkäyttöihin ja ristiriitoihin. Tämä käy ilmi mm. eräästä Konstantinoksen kirjeestä Numidian piispoille (330), jossa keisari ilmaisee turhautumisensa donatistien lahkon jäsenten kieltäytyessä luopumasta katolisen kirkon basilikasta. Se oli rakennettu keisarin toimeksiannosta Konstantinan kaupunkiin (aikaisempi nimi oli Kirta). Donatistit julistivat, että »heitä oli kehotettu luovuttamaan heille kuulumaton kirkko, mutta he kieltäytyivät tekemästä niin». ³² Hyvitykseksi ortodoksisille piispoille keisari Konstantinos päätti muuttaa erään julkisen rakennuksen »kaikkine oikeuksineen» katolisen kirkon omistukseen (*dominium*) toimimaan uutena kirkkona.³³

Konstantinos ei ollut ainoa hallitsija joka havaitsi, että kerran kirkolliselle hierarkialle annettua basilikaa oli mahdotonta saada takaisin. Vuonna 385 keisari Valentinianus II (375–392) pyrki äitinsä Justinan tuella saamaan Porcianan basilikan haltuunsa. Piispa Ambrosius (374–397) onnistui hiippakuntansa ortodoksien tukemana estämään keisarin vaatimuksen. Tapahtumien kulkua kuvataan piispa Ambrosiuksen kirjeessä sisarelleen Marcellinalle. Ambrosius kirjoitti keisarille: »Sinulla ei ole oikeutta vahingoittaa yksityisten ihmisten taloa, vai luuletko, että voit ortaa pois Jumalan huoneen? Minä vastaan sinulle: Voi sinua keisari, älä vaivaa itseäsi käsityksellä, että sinulla olisi mitään keisarillista oikeutta asioihin, jotka ovat jumalallisia. Palatsit kuuluvat keisarille, kirkot papeille. Sinulle on annettu valta julkisiin, mutta ei pyhiin rakennuksiin». ³⁴

Jos hiippakuntakirkkoja ja keisarillisia kirkkoja ei aina voinut erottaa toisistaan, niin eron tekeminen yksinkertaisten yksityiskirkkojen ja maallisten rakennusten välillä oli vielä vaikeampaa. Esimerkkinä kiistoista mainittakoon melatianilahkon pappi Iskhyras. Hän toimi egyptiläisessä Irene Sekontarurin kylässä. Iskhyraksesta kantelivat Aleksandrian piispa Athanasiuksen (328–373) vastustajat, erityisesti Nikomedian piispa Eusebios. He väittivät, että piispa Athanasiuksen kannattajana tunnettu Makarios oli käynyt kesken jumalanpalveluksen käsiksi pappi Iskhyrakseen ja rikkonut ehtoollismaljan. Teoksessaan *Apoloigia contra Arianorum* Athanasios kieltää jyrkästi, että Iskhyras olisi edes ollut lahkolaishenkkinen pappi.³⁵ Hän kirjoittaa: »Kukaan ei uskonut häneen, paitsi sukulaiset.

Hänellä ei koskaan ollut kirkkoa eikä häntä pidetty papiston jäsenenä. Se mitä hän nimitti kirkoksi ei ollut kirkko vaan ainoastaan pieni yksityistalo, joka kuului Ision-nimiselle orvolle. Hän ei ole ollut katolisen kirkon pappi, eikä hänellä ole kirkkoa, eikä ehtoollismaljaa ole koskaan rikottu, vaan Iskhyras on vääristellyt ja kehitellyt kaiken itse». ³⁶

Piispa Athanasioksen kuvaus osoittaa, miten yksinkertaista kenen tahansa oli esiintyä pappina ja pitää mitä tahansa yksityistilaa kotikirkkona (*domus ecclesiae*). Mikä tahansa olikaan Iskhyraksen todellinen tausta, niin se kuvastaa hyvin tämän aikakauden yksityislaitosten ja piispan johtamien hiippakuntakirkkojen välistä kilpailua. Vaikka Iskhyraksen väitteet olisivat kuinka keksittyjä tahansa, on olemassa myös esimerkkejä yksityiskappeleista (*euktoría*), jotka olivat tavallisesti varakkaitten kristittyjen perheiden omistuksessa, kuten myöhemmät lähteet osoittavat. ³⁷ Eräät niistä olivat täysin yksityisiä, vain perheitten ja talousväen käytössä. Suurimmilla maataloilla oli myös rukouspaikkoja, joilla oli näennäisjulkinen käyttötarkoitus. Koska omistajat halusivat näissä rukouspaikoissa pitää omat pappinsa, yksityiskappelit herättivät huolta alueen piispoissa kuten edellä kerrottu Iskhyraksen tapaus osoittaa.

Keisari Konstantinoksen hallintokauden jälkeen näyttää todennäköiseltä, että kotiresidenssejä muutettiin yhä yksityisten omistajien ja korkeammassa hierarkkisessa asemassa olleiden pappien ja piispojen kotikirkkoiksi. Perhekappelit muuttuivat vähitellen rukouspaikoiksi, jotka olivat edelleenkin yksityisomistuksessa, mutta olivat hiippakuntakirkkojen tavoin avoimia myös julkisille jumalanpalveluksille. Tällaiset muuttamiset tapahtuivat monin eri tavoin. Epätavallinen esimerkki oli neljäkymmenen sotilaan reliikkien löytäminen. Nämä sotilaat kärsivät marttyyrikuoleman keisari Licinuksen kaudella. ³⁸ Eräs diakonissa, Eusebia, joka tunnettiin Konstantinopolin piispan Makedonios I:n (341–360) kannattajana, säilytti näitä reliikkejä omassa talossaan pääkaupungin ulkopuolella.

Piispa Makedonioksella oli tärkeä asema monastisen perinteen siirtäjänä Konstantinopolin ja hän oli hiippakunnan filantrooppisten laitosten tukija. ³⁹ Areiolaisuuden jyrkkänä vastustajana piispa Makedonios kuitenkin menetti keisari Konstantinus II:n luottamuksen ja hänet syrjäytettiin vuonna 360. Makedonioksen seuraajien asema oli keskeinen pääkaupungin luostarielämän kehittämisessä, vaikka heidät tuomittiin toisessa ekumeenisessa synodissa (381) harhaoppisiksi. Makedoniaanit opettivat Pyhän Kolminaisuuden kolmannen persoonan, Pyhän Hengen, olevan olennoltaan Isän ja Pojan alapuolella, vain sielullinen olento, jonka Isä oli luonut ja kutsunut olemattomuudesta olemiseen. Kun diakonissa Eusebia tunsu kuolemansa lähestyvän, hän halusi päästä sopimukseen eräiden Makedoniosta kannattaneiden munkkien kanssa. Hän lupasi heille talonsa, jos nämä hautaisivat hänet lähelle neljäkymmenen marttyyriin reliikkejä. Sopimus

syntyi, mutta se haluttiin pitää salassa. Rukouspaikkakin sijaitsi maan alla.

Muutamaa vuotta myöhemmin Flavius Caesarius (konsulina vuonna 397) hautasi vaimonsa, joka oli niin ikään ollut Makedonioksen kannattaja, Eusebian viereen. Myöhemmin Caesarius, joka itse oli pysynyt tunnustukseltaan ortodoksina, osti munkeilta hautapaikan, jotta hänet haudattaisiin vaimonsa viereen. Vanhan rakennuksen puolelle hän rakennutti oman yksityiskirkon, joka pyhitettiin pyhälle Thrysokselle.

Caesariuksen kuoleman jälkeen pappi nimeltä Polykronios sai selville, että paikka oli makedoniaattien rukouspaikka. Hän löysi vanhan munkin, joka kertoi neljänkymmenen marttyyrin reliikkien sijaintipaikasta. Keisarinna Pulcheria julisti reliikkien löytymisen juhlapäiväksi. Tämä tapahtui Konstantinopolin arkkipiispan Prokloksen (434–447) aikana. Vaikka kuvaus ei olisi kaikissa yksityiskohdissaan todenmukainen ja historiallisesti luotettava, se kuvastaa silti monia bysanttilaisten uskonnollisten rakennusten ja laitosten keskeisiä rakentamiseen, myymiseen ja kirkkorakennukseksi muuttamiseen liittyneitä piirteitä. Kaikki tämä näyttää olleen jo tuolloin sosiaalisesti ja uskonnollisesti hyväksyttyä.

Yksityiset ihmiset olivat uskonnollisessa elämässä riippuvaisia yksityisestä filantropiasta, sillä laitosten kalliit ylläpitokustannukset peitettiin yksityislahjoituksilla. Tämä periaate toteutui erityisesti luostareitten kohdalla, jotka olivat useimmiten alkuaan yksityislaitoksia.⁴⁰ Vuodelta 382 tunnetaan tapaus, jossa syyrialainen munkki Iisak sai konsuli Flacius Saturniuksen suostutelluksi lahjoittamaan hänelle maa-alueen ja rakennuttamaan sille luostarin.⁴¹ Vastaavasti egyptiläinen maanomistaja Petronios perusti Teveuniin luostarin Pakomiokselle vuonna 340, vaikka Panopoliksen piispan alaisuudessa toiminut virkamies oli yrittänyt rohkaista Pakomiosta perustamaan luostarin omalle alueelleen.⁴²

Varakkaan roomalaisperheen perijätär Melania perusti omilla varoillaan luostarin Jerusalemiin. Hän eli siellä 27 vuotta noin vuoteen 410 saakka.⁴³ Melania teki lahjoituksia myös muille alueen kirkkoille ja luostareille, joiden hallinnosta hänen sukulaisensa ja suojelijansa huolehtivat. Afrikkalaiset piispat neuvoivat hänen tyttärentytärtään, Melania Nuorempaa, ettei tämä jakaisi epämääräisin ajoin almuja luostareille, vaan antaisi sen sijaan kullekin luostarille talon (*oikia*) ja rahatuloja (*prosodon*), että näillä laitoksilla olisi turvattu toimintamahdollisuus.⁴⁴ Melania noudatti tätä neuvoa ja perusti kaksi suurta luostaria Thagasteen. Hän perusti myöhemmin luostarin myös Jerusalemin ulkopuolelle, Öllymäelle. Melania osoitti suurta nöyryyttä ja kieltäytyi luostarin johtajattaren, igumenian, tehtävistä joskin hän pidätti itselleen oikeuden valita luostarin johtaja.⁴⁵

Bysantin keisarikunnan pääkaupungissa Konstantinopolissa vaikutti 400-luvun alussa rikas hyväntekijä, Olympias, joka rakennutti luostarin lähelle Hagia Sofian katedraalia. Tässä luostarissa asui hänen sukulaisiaan

ja palvelijoitaan.⁴⁶ Toisin kuin Melania Nuorempi Olympias otti laitoksen johdon käsiinsä ja häntä seurasi aikanaan kaksi hänen sukulaistaan. Keisarilliset ja kirkolliset johtohenkilöt halusivat seurata Konstantinoksen ja Makedonioksen esimerkkiä ja he olivat huomattavia uusien laitosten rakennuttajia. On kyseenalaista, olisiko kirkko koskaan kyennyt rakennuttamaan Konstantinopoliin sellaisia monumentaalisia kirkkorakennuksia ilman keisareitten ja rikkaitten yksityisten hyväntekeväisyyttä. Patriarkaalisten kirkkojen määrä pysyi Konstantinopolissa pienenä.⁴⁷

Yksityisten uskonnollisten laitosten merkitys Bysantin keisarikunnassa oli tärkein maaseudulla. Johannes Krysostomos toimiessaan Konstantinopolin arkkipiispana (398–404) kehotti varakkaita maanomistajia luovuttamaan maatiloiltaan paikkoja jumalanpalvelustiloiksi maaseudun työväestölle.⁴⁸ Näin maaseudun yksityiskirkot muodostuivat vähitellen kristillisen uskon julistamisen kanaviksi. Krysostomoksen näkemys oli perusteltu, koska pakanalliset tavat ja uskomukset elivät vielä voimakkaina maaseudulla. Kirkollinen hierarkia oli huolestunut oikean uskon julistamisesta myös maaseudulla, kuten Athanasioksen ja Iskhyraksen tapaus osoitti.

Keisari Valensin (364–378) laissa, luultavasti vuodelta 377, arvostellaan uskonnollisia toisinajattelijoita, jotka oli karkotettu keisarikunnan julkisista kirkoista. He pitivät kuitenkin jumalanpalveluksia yksityisten maanomistajien asunnoissa ja maatiloilla.⁴⁹ Keisari Theodosios I:n (379–395) vastaavansisältöinen laki osoittaa vuonna 381 olleen yleisenä käytäntönä, että laittomat lahkot perustivat kirkkoja yksityiskoteihin ja maatiloille, missä ne toivoivat olevansa lain saavuttamattomissa.⁵⁰ Gratiuksen (375–383) Trierissa vuonna 378 antama laki osoittaa, että Länsi-Rooman viranomaiset olivat niin ikään tietoisia tästä ongelmasta.⁵¹

Vuonna 388 Itä-Rooman keisarikunnan hallinto teki jo selkeän eron julkisten ja yksityisten kirkkojen välillä ja pyrki estämään lainsäädännöllä harhaoppisten kokoontumiset. »Määräämme, että Apollinarioksen ja muiden hajoittavien harhaoppisten ryhmien seuraajat eivät saa kokoontua missään paikassa, eivät kaupunkien muureilla, eivätkä kunnianarvoisten ihmisten yhteisöissä. Heillä ei ole oikeutta vihkiä pappeja, ei oikeutta kokoontua seurakuntana, ei julkisissa eikä yksityisissä kirkoissa».⁵² Keisarillinen hallinto yhdessä ortodoksien kirkollisen johdon kanssa halusi määrätietoisesti poistaa maaseudulta sinne karkoitettujen heterodoksien uskonnollisen vaikutuksen.

Keisarillisen valtapolitiikan suhde yksityisten maatilojen papistoon

Keisareilla oli tärkeä asema uusien kirkkojen rakentamisen aloitteentekijöinä ja tukijoina, mutta myös vanhojen rakennusten muuttamisessa sakraalitaloiksi. Nämä eivät kuitenkaan olleet ainoita keinoja, joilla keisarit auttoivat kristinuskon rakennuksellista kehitystä. Konstantinos ja hänen seuraajansa antoivat kirkolle ja sen papistolle moria etuoikeuksia, joista ehkä tärkeimmiksi muodostuivat verovapautukset.⁵⁵

Konstantinos vapautti kaupunkipapiston maksamasta *collatio lustralis*-veroa. Kysymyksessä oli kaupallista liiketoimintaa koskenut verotus. Hän vapautti maaseutupapiston henkiverosta (*capitatio*), mikä johti nopeasti papiston jäsenmäärän nousuun. Konstantinos sai myös aikaan periaatepäätöksen, jolla papisto vapautettiin pakollisesta työpalveluksesta, joka tunnettiin nimellä *munera sordida*.⁵⁴ Koska huomattavin osa papistosta sai myöhäisroomalaisen keisarikunnan ja Bysantin kaudella taloudellista tukea maanviljelyksestä ja käsitöistä, osittainen tai täydellinen verotuksesta vapautuminen merkitsi paljon tämän ryhmän edustajille.

Konstantinoksen poika Konstantinos II (337–361) vahvisti papistolle vapautuksen *collatio lustralis*esta ja *munera sordida*sta ja täydensi ne koskemaan myös papiston puolisoita, lapsia ja palvelijoita.⁵⁶ Vaikka pakanallinen keisari Julianos Apostata (361–363) peruutti papiston verovapautuksen lyhyenä hallintoaikanaan, hänen kristilliset seuraajansa uudistivat ne heti hänen kuolemansa jälkeen.⁵⁷ Theodosios I vahvisti papiston vapautuksen henkiverosta (*capitatio*) lailla vuonna 381.⁵⁸ Vuonna 398 keisarillinen hallinto kuitenkin havaitsi, miten kalliiksi papiston verovapautukset muodostuivat valtiolle, kun ne koskivat myös papiston perheitä ja perillisiä. Keisari Arkadioksen laki samalta vuodelta määräsi kyläkirkkojen ja yksityistilojen papiston vihkimykset luetteloitavaksi ja kunkin papiston jäsenen tuli jatkaa henkiveron (*capitatio*) maksamista.⁵⁹

On kiinnostavaa havaita, ettei korkeampi papisto reagoinut tähän muutokseen, vaan se toteutettiin ilman julkista keskustelua. Voidaan olettaa, etteivät yksityistilojen papit olleet nauttineet samanlaista verovapautta kuin kaupunkipapiston jäsenet. Toisaalta maaseutupapiston määrä ei ollut kovinkaan huomattava ennen kuin yksityistiloille alettiin perustaa kirkkoja. Valtion virkamiesten kiinnostus yksityispapiston määrän kasvua kohtaan ilmeni henkiveronmaksuna ja paikallisen papiston luetteloimisvelvoitukseksi. Theodosios II:n antama laki vuodelta 409 määritteli keisarillisen hallinnon poliittisen kannan asiaan. Laki kielsi *capitatio*-verolistaan kuuluttamista henkilöä tulemasta papiston jäseneksi ilman isännän (*dominus*) lupaa.⁶⁰

Lain henki kuvastaa aikakauden kirkollisten johtajien yhteiskunnallisesti konservatiivisia näkemyksiä. Laki esti paikallista piispaa valitsemasta pappiskandidaattia ilman tilanomistajan hyväksyntää. Johannes Krysostomos oli sitä mieltä, että maatilän omistajalla tuli olla oikeus valita pappi perustamaansa kirkkoon.⁶¹ Theodosioksen laki oli maatilän omistajan kannalta edistysaskel, koska se mahdollisti omistajien oikeuden nimittää papiston jäsenet maatioilleen. Tämä oikeus laillistettiin 500-luvun puolivälissä.⁶² Näin näitten kirkkojen papiston valitsemisoikeus irrotettiin piispallisesta valvonnasta. Tietty papiston ryhmä jatkoi toimintaansa vapaana henkiverosta (*capitatio*) vielä 400-luvullakin.⁶³

Vuonna 434 keisari Theodosios II antoi lailla kirkolle oikeuden periä pappien ja munkkien omaisuus, mikäli heillä ei ollut sukulaisia. Poikkeuksen muodostivat sellaiset papit ja munkit, jotka olivat olleet isäntiensä holhoamina.⁶⁴ Laki osoittaa, että varsin monet maaseudun yksityiskirkkojen papeista olivat isäntiensä armoilla toimivia vuokraviljelijöitä. Arkadioksen ja Theodosios II:n lait papiston asemasta pysyivät voimassa vuoteen 546 saakka, jolloin keisari Justinianos otti ongelman uudestaan käsiteltäväksi.

Vuoden 546 laki määräsi orjat, joista oli tullut pappeja »ilman isäntiensä tietoja ja vastustusmahdollisuutta», saamaan vapaan miehen aseman papiksi vihkimisen kautta.⁶⁵ Orjista saattoi tulla pappeja ja vapaita miehiä isäntiensä tietämättä. Koeaika tällaisissa tapauksissa oli yksi vuosi, jonka kuluessa isännällä oli oikeus vaatia papiksi vihittyä palaamaan takaisin orjaluokkaan.

Keisari Justinianoksen kirkollinen lainsäädäntö pyrki vahvistamaan piispan oikeuksia yksityisten hyväntekijöiden ja heidän perustamiensa laitosten suhteen.⁶⁶ Lainsäädännön käytännöllinen vaikutus jäi kuitenkin vähäiseksi. Eräitten kirkollisten johtavien hierarkkien kuten Johannes Krysostomoksen homiliat⁶⁷ osoittavat virallisten ortodoksisen kirkon ja harhaoppisten kesken käydyn taistelua keisarikunnan maaseutuväestöstä. Keisarillisen hallinnon ja kirkon oli vaikea kitkeä harhaoppista papistoa maatioilla toimineista yksityiskirkoista. Hereettisen ryhmät kuten *areiolaiset*, *nestoriolaiset* ja *monofysiitit* toimivat julkisesti. Niillä oli kehittynyt hierarkkinen järjestys: papit, diakonit, lukijat ja jopa piispoja.⁶⁸ Kansa piti ryhmien edustajia ortodokseina. Myös eräät valtion viralliset edustajat tukivat heitä taloudellisesti.⁶⁹

Theodios I yritti luoda vuoden 382 lain mukaisesti keisarikuntaan eräänlaisen valtiollisten tiedustelijoitten järjestelmän (*inquisitores*) saadakseen tuomittaviksi laittomasti kokoontuneet harhaoppisryhmät.⁷⁰ Kun tällä toimenpiteellä ei ollut juuri minkäänlaista vaikutusta, keisari kääntyi maanomistajien puoleen, jotta nämä olisivat karkottaneet laittomia jumalanpalveluksia suorittaneet hereetikot maatioiltaan.⁷¹ Theodosioksen pojat antoi-

vat tehtävän toteuttamisen paikallishallinnon virkamiehille. Keisari Arkadios luetteloi läänien maaherrojen (*rectores provinciarum*) tehtävät vuoden 404 laissa ja keisari Honorius antoi tehtävä: lääninhallinnon edustajille vuoden 408 laissa.⁷²

Näistä hallinnollisista menettelytavoista huolimatta uskonnollisten toisinajattelijoiden onnistui pysyä hengissä ja menestyä maalaisväestön parissa. Historioitsija Prokopios Kesarelainen (k. 562) todistaa teoksessaan *Historia arcana*, etteivät eräät areiolaisyhteisöt ainoastaan säilyneet, vaan niiden toiminta suorastaan voimistui 500-luvun alun Bysantin keisarikunnassa.⁷³ Areiolaiset omistivat Prokopioksen mukaan taloja (*oikiai*), jopa kokonaisia kyliä (*kōmai*) ja maatiloja (*khorai*). Lähipiirissä asuneet ortodoksimaanviljelijät olivat näitten areiolasten vuokraviljelijöitä.

Areiolaisuuden ohella montanismi säilyi Fryygiassa huolimatta ankarasta lainsäädännöstä.⁷⁴ Justinianos käytti armeijaakin apunaan puhdistukseen keisarikuntaa hereetikoista, mutta nämä pakenivat useimmiten esiensä alueille ja jatkoivat siellä uskonnollista toimintaansa.⁷⁵

Fryygian montanistit polttivat itsensä mieluummin kirkkoihinsa kuin antautuivat keisarilliselle armeijalle. Keisari Justinianos ymmärsi, ettei areiolaisuutta ja montanismia voitu hävittää pelkästään lainsäädännön avulla. Ainoaksi mahdollisuudeksi jäi näitten yhteisöjen taloudellisen perustan ja nimittämisoikeuksien rajoittaminen. Juuri papiston yksityinen nimittäminen ja yksityisten maatilojen ja niitten kirkkojen olemassaolo oli turvannut lahkolaisyhteisöjen säilymisen. Piispat ja virallinen kirkko olivat olleet näitten päätösten suhteen voimattomia.⁷⁶

VIITTEET

¹ D. J. Constantelos, *Byzantine Philantropy and Social Welfare*, New Jersey 1968, 3–61.

² S. Zorell, *Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit*, julkaisussa: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 82 (1902), 98.

³ E. Herman, *The Secular Church*, *Cambridge Medieval History*, Vol. 4, Pt. 2, 1966, 118.

⁴ Keisarillisista laitoksista ks. G. T. Armstrong, *Imperial Church Building and Church-State Relations, A. D. 313–363*, julkaisussa: *Church History* 36, 1967, 3–17.

⁵ Justinian, *Novellae* 3.2.1.(535), ed. R. Schoelle & W. Kroll, *Corpus juris civilis*, Vol. 3, Berlin 1928.

⁶ Kristittyjen laillisesta asemasta noihin aikoihin ks. G. E. M. Ste. Croix, *Why were the Early Christians Persecuted?* *Julkaisussa: Past and Present* 26, 1963, 6–38.

⁷ G. Krüger, *Die Rechstellung der Vorkonstantinischen Kirchen*, Stuttgart 1935.

- ⁸ J. Y. Campell, The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word Ekklesia, julkaisussa: *Journal of Theological Studies* n. s. 49, (1948), 130–142.
- ⁹ Matt. 10:11–13, vrt. Mark. 6–10–11, Luuk. 9:4–5.
- ¹⁰ Room. 16:1–3, 1 Kor. 16:19, Kol. 4:15, Fil. 2.
- ¹¹ Ef. 2:19–22.
- ¹² Minucius Felix, Octavius 10, 32, ed. C. Halm, CSEL 2, Wien 1867. Minucius Felixin teksti kuvastaa tuon ajan kristittyjen asennetta, kristityt muodostivat Jumalan pyhän kansan, plebs sancta Dei. He eivät tarvitseet ulkoisia paikkoja kohdatakseen eukaristiassa Kristuksen.
- ¹³ Stromata 75. (PG 9, col. 437).
- ¹⁴ Epistolae 2.246 (PG 78, col. 685).
- ¹⁵ Apologia 1.67, ed. J.K. T. von Otto, Jena 1876.
- ¹⁶ F. V. Filson, The Significance of the Early House Churches, julkaisussa: *Journal of Biblical Literature* 58 (1939), 105–112; J. Petersen, House-Churches in Rome, julkaisussa: *Vigilae Christianiae* 23 (1969), 264–272.
- ¹⁷ D. T. Rice, *Art of the Byzantine Era*, London 1977, 32.
- ¹⁸ C. Haas, Imperial Religious Policy and Valerian's Persecution of the Church, A. D. 257–260, julkaisussa: *Church History* 52 (1983), 133–144.
- ¹⁹ Eusebius, *Historia ecclesiastica* 8.1.5.
- ²⁰ Porfyrios, *Kata Khristianon logoi*, Fr. 76.
- ²¹ Eusebius, *Historia ecclesiastica* 7.3.19.
- ²² P. Oxy. 33. 2673 (A.D. 304).
- ²³ P. Oxy. 12, 1492, vrt. Kleemens Aleksandrialainen, Stromata 7.5.
- ²⁴ Eusebius, op.cit. 8.17.1, 9.
- ²⁵ Augustinus, *Breviculus collationis cum Donatistis* 3, 34.
- ²⁶ H. Nesselhauf, Das Toleranzgesets des Licinus, julkaisussa: *Historisches Jahrbuch* 74 (1944), 44–61.
- ²⁷ Eusebius, op.cit. 9.10.8.
- ²⁸ Ibid. 10.5.15–17, Konstantinoksen ja kristittyjen suhteista ks. T. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981.
- ²⁹ *Liber Pontificalis*, ed. Louis Duchesne, Paris 1886, Vol. 1, 164.
- ³⁰ Janin, *Géographie*, Vol. 3, 9.
- ³¹ Eusebius, *De vita Constantini* 2.45–46, 3.25 48, 50–51, 4.47; Sokrates, *Historia ecclesiastica* 1, 16.
- ³² *Epistula Constantini de basilica catholis erepta*, ed. K. Ziwsa, S. Optati Milevitani libri VII, CSEL 26, Wien 1893, 213–216.
- ³³ Ibid.
- ³⁴ Ambrosius, *Epistola* 20, PL, col. 1038 B.
- ³⁵ Athanasios, *Apologia Contra Arianorum*, ed. H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, Berlin 1940, Vol. 2, 87–168.
- ³⁶ Athanasios, *Apologia* 74.3–4, 76, trans. adapted from A. Robertson, *Select Writings and Letters of Athanasius, Bishop of Alexandria*, London 1891, 139–140.
- ³⁷ Sozomenos, *Historia ecclesiastica* 9, 2.1–13.
- ³⁸ Ibid. 9.2.
- ³⁹ Ibid. 4.2.3, 4.20.2, 4.26, 7.7, 8.1.
- ⁴⁰ Ks. K. S. Frank, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönctum*, Darmstadt 1975, erityisesti 15–17, 36–37.
- ⁴¹ *Vita S. Isacii*, *Acta Sanctorum Bollandiana* May, Vol. 7, cols. 251 C–252 C.

- ⁴² Vita Prima S. Pachomii 80–81, ed. F. Halkin. *Subsidia Hagiographica* 19. Bruxelles 1932, 1–96.
- ⁴³ Palladius, *Historia Lausiaca* 46.5, 54.2, ed. C. Butler, Cambridge 1898–1904.
- ⁴⁴ Gerontius, *Vita s: Melaniae junioris* 20, 20, ed. D. Gorce, Paris 1962.
- ⁴⁵ Gerontius, *Vita* 41.
- ⁴⁶ Vita S. Olympiadis 6, 12, ed. A-M. Malingrey, 2nd ed. Paris 1968.
- ⁴⁷ *De antiquitatibus* 35 E, ed. Banduri.
- ⁴⁸ *In acta apostolorum homilium XVIII*; PG 60, cols. 47–150.
- ⁴⁹ *Codex Theodosianus*, ed. Th Mommsen, P. Meyer et alii, Berlin, 16.6.2.1.
- ⁵⁰ *Ibid.* 16.5.8.
- ⁵¹ *Ibid.* 16.5.4. (378).
- ⁵² *Ibid.* 16.5.14, trans. C. Pharr, *The Theodosian Code*, Princeton 1952, 453.
- ⁵³ *Leges saeculares* 117, ed. S. Riccobono, *Fontes Iuris Romani ante-Justiniani*, Firenze 1940, 794.
- ⁵⁴ Ks. E. Hermann, *le professioni vietate al clero bizantino*, *julkaisussa: Orientalia Christiana Periodica* 10 (1944), 23–44.
- ⁵⁵ *Codex Theodosianus*, 16.2.6.(326.)
- ⁵⁶ *Ibid.* 16.2.8.(343), 16.2.10.(346), 16.2.14.(356) ja 16.2.15.1.(360).
- ⁵⁷ Sozomenos, *Historia ecclesiastica* 5.5.
- ⁵⁸ *Codex Theodosianus* 16.2.26.(381).
- ⁵⁹ *Ibid.* 16.2.33.(398).
- ⁶⁰ *Codex Justinianus* 1.3.16.(409); A. H. M. Jones, *The Roman Colonate*, *julkaisussa: Past and Present* 13, 1–13, erityisesti 6.
- ⁶¹ *Homilium XVIII*, PG 60, col. 148.
- ⁶² *Virallinen tunnustus tuli keisari Justinianoksen hallituskaudella (527–565): NJ 57.2.(537) ja 123.18.(546).*
- ⁶³ *Codex Justinianus* 1.3.16.(409).
- ⁶⁴ *Codex Theodosianus* 5.3.1.(434) = C¹ 1.3.20.
- ⁶⁵ NJ 123.17.(546.)
- ⁶⁶ Ks. B. Granić, *Die rechtliche Stellung und Organisation der griechischen Klöster nach dem justinianischen Recht*, *julkaisussa: Byzantinische Zeitschrift* 29 (1929), 6–34.
- ⁶⁷ Ks. mm. *Homilium XVIII*, PG 60, col. 143, taustoiista, W. H. C. Frend, *Town and Countryside in Early Christianity*, *Studies in Church History* 16, 1979, 25–42.
- ⁶⁸ *Codex Theodosianus* 16.5.19.(389) ja NJ 42.3.2.(536).
- ⁶⁹ Ks. *The Sixth Book of the Select Letters of Severus of Antioch*, ed. E. W. Brooks, Vol. 2, London 1903–04, erityisesti 24 ja 45.
- ⁷⁰ *Codex Theodosianus* 16.5.9.1.(382).
- ⁷¹ *Ibid.* 16.5.11.(383).
- ⁷² *Ibid.* 16.4.6. (404) ja 16.5.45.(408).
- ⁷³ *Historia arcana* 11, 14–25, ed. Jakob Haury, Leipzig 1906.
- ⁷⁴ *Varhaisista montanisteja painostaneista läe:sta*, *Codex Theodosianus* 16.5.34.(398).
- ⁷⁵ prokopios, *Historia arcana* 11.10, 23.
- ⁷⁶ Ks. A. H. M. Jones, *Church Finance in the Fifth and Sixth Centuries*, *julkaisussa: Journal of Theological Studies*, n. s. 11 (1910).

SUMMARY

Pentti Hakkarainen, *Private Religious Foundations in the Late Roman Empire*

A great number, if not an actual majority, of the ecclesiastical institutions of the Byzantine Empire owed their foundation to private initiative.

Among the oldest churches, predating official recognition of Christianity, were the ancient foundations of the early Christian communities. The sources refer to them in late Roman times as *katholikai ekklesiai*.

Perhaps the greatest difficulty facing the investigator is disentangling the origins of what emerge as the distinctly separate public and private foundations of the post-Constantinian era. Their origins before the Constantinian conversion are hard to distinguish precisely because the *katholikai ekklesiai* could hardly be conceived of as “public” institutions before the official recognition of Christianity.

Consequently, in the era before Constantine, all Christian churches were necessarily private foundations, yet some more than others. With the conversion of Constantine to Christianity, there was a dramatically increased need for places of worship according to the new state-supported creed.

Constantine and his successors granted many privileges to the church and its bishops, foremost among them being some important exemptions. The existence of tax exemptions practically insured a significant increase in the numbers of aspiring clergy, a fact of which Constantine himself was aware. A certain number of clerics continued to enjoy exemption from the *capitatio* even in the fifth century.

Even before the end of the persecutions, pope Marcellus (308–309) is said to have had to draw upon the resources of his church at Rome to build new structures to serve the needs of recent converts. The shortcoming naturally was acute in the new capital of Constantinople, where the pre-Constantinian Christian community was probably quite small.

Private religious foundations were important in the rural areas of the empire. John Chrysostom, archbishop of Constantinople (398–404), pointedly urged the great landowners to undertake the task of providing places of worship for the agricultural laborers on their estates.

Chrysostom’s homily shows an acute awareness of competition between official orthodoxy and proscribed religious sectaries for the hearts and minds of the rural population of the empire.

The rural private church became one of the principal vehicles for the propagation of the Christian faith in the countryside.

To the very end of the Byzantine Empire, the reliance upon private philanthropy for the expensive construction of ecclesiastical foundations was normative. This was true especially of monasteries, which in their origins were exclusively private foundations.

Jarmo Hakkarainen

Bysantin maataloustuotanto, väestönkasvu ja sosiaaliset suhteet (900–1200)

Johdanto

Bysantin keisarikunnan tärkein sosiaalinen ryhmä olivat kylissä elävät maanviljelijät.¹ Maatalousväestön keskeisin tuotantoyksikkö oli perhe, joka myös valvoi (ei välttämättä omistussuhteessa) tuotantokeinoja. Se muodosti yhteiskunnallis-taloudellisen yksikön, jonka hyvinvointi perustui suurelta osin perheen omien jäsenten työhön. Jos oli välttämätöntä, yhteisöön otettiin lisätyöväkeä ja tämä työväki kuului samaan sosiaaliseen luokkaan. Perheyksiköt tuottivat lähes kaikki yhteisön tarvitsemat hyödykkeet.

Kylissä oli jonkin verran käsityöläistoimintaa, joka teollisena toimintana liittyi maatalouteen. Käsityöläiset tuottivat kulutustavaroita kylän ja sen ympäristön tarpeisiin.² Talonpoikaistuottajat muodostivat bysanttilaisen yhteiskunnan taloudellisen perustan. He eivät tyytyneet pelkästään kulutustarvikkeiden tuottamiseen vaan pyrkivät varastoimaan tarvittavan määrän viljaa seuraavaksi vuodeksi. Tarvittaessa he myös uusivat tuotantovälineitä.

Omavaraisuus oli olennainen osa Bysantin taloudellista kehittymistä ja sitä tukivat keisarillinen virkakoneisto, armeija, kirkko ja maalliset maanomistajat.³ Bysantin valtiolla oli tärkeä tehtävä ylituotannon ohjaamisessa tuottajilta eteenpäin. Bysantissa samoin kuin myöhäisroomalaisella kaudella tämä järjestelmä perustui käytännölliseen ja verrattain oikeudenmukaiseen maaverotukseen, jossa maa arvioitiin ja sitä verotettiin tuottavuuden mukaan. Jokaisen perheyksikön verorekisteri tarkistettiin säännöllisesti. Järjestelmä perittiin Rooman keisarikunnan loppukaudelta ja se heijasti jatkuvuutta bysanttilaisessa yhteiskunnassa.⁴ Keskiajan lännen hallinnollinen ero verrattuna Rooman keisarikunnan laitoksiin oli syvempi kuin Bysantissa. Konstantinopoli säilyi keisarikunnan kulutuksen suurimpana keskuksena, sillä siellä oli keisarin hovi ja valtion ja kirkon hierarkisen hallinnon keskus. Valtio oli vastuussa kaikista hallinnon ja armeijan raha-

asioista. Näin valtiolla oli selkeä sananvalta keisarikunnan raha- ja taloustoiminnassa.⁵ Tässä suhteessa jatkuvuus myöhäisroomalaisen keisarikunnan ja Bysantin keskiajan välillä oli ilmeinen, vaikka sitä ei ole syytä liioitella.

Bysanttilaisessa hallintorakenteessa tapahtui varhaiskeskiajalla muutoksia. Kaupungit olivat paikallishallinnon keskuksia ja toteuttivat valtion kanssa uudistuksia hallintoalueillaan. Institutionaalinen yhteys kaupunkien ja maaseutualueiden välillä heikkeni, kun kaupungit rappioituivat sosiaalisesti ja taloudellisesti. Muutamat kaupungit hankkivat itselleen hallinnollista merkitystä, jonka valtio ja kirkko niille tarjosivat. Vaikka muutos myöhäisroomalaiseen hallintorakenteeseen oli vain vähäinen, se teki mahdolliseksi uuden aristokratian hitaan nousun. Uusi lääninhallinnon järjestelmä perustui yhdistyneeseen siviili- ja sotilashallintoon ja antoi kenraaleille suuren vallan johtamisessa. Valtiolle suorittamiensa palvelusten avulla voimakas lääninvirkamiesluokka keskitti vähitellen itselleen taloudellisen, sosiaalisen ja sotilaallisen vallan, joka heikensi keisarikunnan alueellista ja hallinnollista ykseyttä.

Toinen aristokratian vaurauden lähde oli palveleminen Konstantinopolin keskushallinnossa. Bysantin historiankulku on tutkimuksessa perinteisesti nähty taisteluna kahden keskenään kilpailevan aristokraattisen ryhmän, siviilien ja armeijan välillä. Tämä ristiriita huipentui 1000-luvulla, jolloin armeija otti vallan Komnenos-suvun aikana.⁶ Ristiriitaa on kuitenkin yksinkertaistettu ja viime vuosikymmeninä tutkijat ovat arvostelleet tätä yksinkertaistamista.⁷ Näiden kahden ryhmän välillä ei ollut selkeää jakoa, vaikka ero oli olemassa.

Siviilivirkamiesten yhteiskunnallinen valta Bysantin keisarikunnassa kasvoi pääkaupungissa palvelemisesta. He saattoivat helposti vaikuttaa keisariin, mutta heillä oli vähemmän mahdollisuuksia kuin armeijalla toimia valtiosta itsenäisesti. Keisari tarvitsi maakuntahallinnon poliittista ja sotilaallista tukea. Keisarin saama tuki perustui aristokratian taloudelliseen voimaan ja aristokratia tarvitsi puolestaan keisarin suosiota. Näin keisarilla ja ylimysluokalla oli yhteinen intressi, joka lisäsi aristokratian taloudellista voimaa ja sosiaalista arvovaltaa. Maanomistajat hyötyivät keisarien suosikiasemasta. He saivat hallintovirkoja, maanläännityksiä ja etuisuuksia maanomistuksessa.

Praktikon oli asiakirja, joka määritteli maanviljelijöiden velvoitteet maanomistajan suhteen.⁸ *Praktikon*ia tarkastettiin säännöllisin väliajoin ja se oli jaettu valtion aristokratian ja kirkon osa-alueisiin.⁹ Monet etuisuudet eivät olleet kuitenkaan kaikenkattavia ja jopa itseoikeutetut maanomistajat saattoivat joutua maksamaan veroa valtiolle.

Kirkollinen maanomistus oli ongelmattomampaa kuin maallinen. Kirkolliseen maanomistukseen eivät vaikuttaneet perintöriidat eikä poliittinen juonittelu kohdannut sitä yhä voimakkaasti kuin maallista maanomistusta.

Muuten säilyneet dokumentit eivät juuri osoita eroja maallikkojen omistamien mautilojen ja luostaritulojen välillä. Tärkeä yhdistävä seikka oli valtion fiskaalijärjestelmä, joka määräsi talonpojille samanlaiset pakotteet niin maallisilla kuin kirkollisillakin tiloilla. Luostaridokumentit paljastavat samanlaisia taloudellisia trendejä kuin muut maanomistukseen liittyvät dokumentit.¹⁰

Valtion etuoikeutetuille maanomistajille siirtämät velvoitteet olivat laajat. Valtio oli erityisesti kiinnostunut kullassa maksettavista käteiskorvauksista. Valtiolle osoitetut tarkoin määritellyt maksut menivät lääninhallinnon virkamiesten palkkoihin ja armeijan ylläpitämiseen. Maanviljelijöiden työpalveluun päädyttiin sotilaallisista syistä ja toisaalta elintarvikehuolto haluttiin pitää hyvässä kunnossa. Tosin maatalouden palvelut eivät koskaan olleet päällimmäisenä huolena bysanttilaisessa yhteiskunnassa.

Itsenäisten maanviljelijöiden asema Bysantin yhteiskunnan sosiaalisessa kehitymisessä on epäselvä kysymys.¹¹ Heillä oli täydet maanomistusoikeudet niin kauan kuin he suorittivat fiskaalimaksunsa valtiolle. Heidän taloudellinen asemansa oli katovuosien ja valtion virkakoneiston ahneuden vuoksi epävarma. Valtio edellytti, että verot maksettiin kultarahoina. Tämä loi ongelman monissa maatalousyhteisöissä ja syvensi sosiaalista eriarvoisuutta rikkaiden maanomistajien ja kyläläisten välillä. Yleisenä suuntauksena oli pyrkimys alistaa riippumattomat maanviljelijät suurten maanomistajien valtaan, mutta tämän kehityksen nopeutta ei ole syytä liioitella.

Valtion tarve tukeutua voimakkaisiin yksityishenkilöihin ja laitoksiin johti siihen, että maattomia talonpoikia kutsuttiin maanomistajista riippuvaisiksi talonpojiksi (*paroikoi*). Kun väestö kasvoi, nämä valtiosta tai maanomistajista riippuvaiset maanviljelijät muodostivat enemmistön maatalousväestöstä.

Itsenäinen maanviljelijäväestö hävisi vähitellen valtion ja suurtilanomistajien puristuksessa. Vaikka valtio pyrki lainsäädännön keinoin estämään riippumattomien viljelijöiden joutumisen suurtilanomistajien armoille, suurin osa merkittävistä itsenäisistä tuottajista joutui lopettamaan viljelyn, koska he eivät kyenneet hankkimaan uutta maata eivätkä saamaan maata tuotantoon yhtä nopeasti kuin suurtilalliset.

Maanomistuksen vaikutus väestönkasvuun ja sosiaalisiin suhteisiin 900–1200-luvulla

Bysantin historian tärkeä teema oli itsenäisten maanviljelijöiden merkityksen väheneminen. Itsenäisyytensä menettäneiden maanviljelijöiden määrä

kasvoi Bysantissa 900- ja 1000-luvulla, mikä lisäsi jännitteitä valtion ja maakuntien suurmaanomistajien välillä.

Bysantin keisarit pyrkivät 900-luvulla lainsäädännön avulla suojelemaan kylien maanviljelijöiden alueellista yhtenäisyyttä. Valtion huolena oli luonnollisesti omien tulojen takaaminen. Maanviljelyn ja maanomistuksen moninaiset säädökset on keskeisiltä kohdiltaan kirjattu ns. fiskaalikirjaan, joka on peräisin 900-luvulta.¹²

Maanomistussuhteet moninaistuivat kyläläisten viljelemien alueiden kasvaessa. *Agridia-järjestelmän* luominen (pääalueesta erotetut maat, jotka kuitenkin kuuluivat valtion viljely-yksikköön) hidasti pääviljelyalueiden väestökasvua. Viljelijät, joilla ei ollut laajoja viljelmiä pääviljelyalueen ympärillä, muuttivat muualle valtion fiskaaliyksikköön. Kun maanviljelijä kuoli ja jätti jälkeensä muutaman perillisen, hän saattoi jättää maansa jollekin kylässä tai kylän ulkopuolella. Jos maan uusi omistaja asui kaukana kylästä, hänelle oli edullista muuttaa sinne asumaan.¹³

Bysanttilaisen maanomistuksen kirjavuutta kuvastaa hyvin se, että maa-varausoikeudet oli jaettu viiteen luokkaan. Niiden tarkoituksena oli antaa maanviljelijöille oikeus ostaa maata muilta kyläläisiltä. Kolme ensimmäistä luokkaa koskivat maanomistajia, jotka myivät omistamaansa maata, kaksi viimeistä luokkaa käsitteli sellaisten maiden kauppaa, joiden omistussuhteet olivat epäselvät.¹⁴

Tällainen keskitetty järjestelmä ja monimutkainen omistusmalli oli rikkaille maanomistajille hankala, koska he omistivat orjia ja karjaa. He saattoivat siirtyä muualle viljelemään maat järkipäisemmin, jos sopivaa maata oli saatavilla.¹⁵

Ns. Fiskaalikirja määrittelee maatilana (*proasteion*), joka erosi huomattavasti valtion muista viljely-yksiköistä. Jos maatilana omistajia ei asunut tilalla, sitä viljelivät orjat, palkkalaiset tai sopimusviljelijät.¹⁶ Suurmaanomistajien, muiden itsenäisten viljelijöiden, palkkalaisten ja orjien sosiaaliset erot olivat suuret.

Kyläläisiä, joille oli annettu oikeus korvaukseen maasta josta he olivat joutuneet luopumaan, kutsuttiin käsitteillä *ptokhos*, *penes* ja *aporos*. *Ptokhos* tarkoitti lähinnä rutiköyhää, joka eli kerjäämällä. *Penes* tarkoitti köyhää, jonka oli pakko tehdä ahkerasti työtä säilyäkseen elossa.¹⁷ Lainsäädäntö määräsi heille korvaukseksi menetetyistä omaisuudesta 100 nomismaa. *Aporos* eli varaton sai korvausta vain puolet eli 50 nomismaa. Keisarillinen lainsäädäntö lisäsi 900-luvulla maanviljelijöiden varallisuuden vaihtelua.¹⁸ Köyhillä viljelijöillä (*penetes*) oli oikeus ostaa takaisin maa-alue, jonka he olivat joutuneet myymään katovuosina 927–928 tai sen jälkeen. Jos alkupe- räisellä maanomistajalla ei ollut taloudellisia edellytyksiä maan takaisinostoon, hänen oikeutensa siirtyivät fiskaaliyksikön jäsenille. Näin kylien taloudellinen valta keskittyi muutamille varakkaille maanomistajille.

Myös sotilastilojen (*stratiotika ktemata*) varallisuuserot olivat suuret.¹⁹ Sotilastilan omistajan omaisuuden arvo oli vähintään kaksi kiloa kultaa. Keisarillisella sotilastilan hoitajalla omaisuuden arvo oli vain puolet tästä.²⁰ Myöhemmin keisari Nikeforos II Fokas (963–969) nosti ratsuväkitylän arvon noin neljään kiloon kultaa.²¹

Bysantin keisarikunnan keskushallinnon rakenteellinen ongelma 900-luvun alussa oli maakuntien ylimysluokan poliittisen, sotilaallisen ja taloudellisen vallan kasvaminen. Ylimysluokan sotilaallinen valta perustui alueellisten armeijoiden hallintaan. Nämä suvut valvoivat maakuntahallinnon korkeita virkamiehiä.²² Vaikutusvaltaisimmat suurmaanomistajat elivät Vähän-Aasian sisäosissa, Anatolikonissa, Kappadokiassa ja Paflagoniassa. Näillä alueilla talonpojat alistettiin nopeasti suurviljelijöiden käskyvaltaan.

Bysanttilainen lainsäädäntö rajoitti 900-luvun lopulla suurmaanomistajien taloudellista ja sotilaallista valtaa, joka oli muodostunut poliittiseksi uhaksi keisarikunnan keskushallinnolle. Tämä näkyi selkeästi Basileios II:n (976–1025) novellissa vuodelta 996. Keisarin lainsäädäntö hyökkäsi vaikutusvaltaisten perheiden vallan perusteita, maanviljelijöiden ja heidän omaisuutensa valvontaa vastaan. Basileioksen novellan täytäntöönpano suojeli maanviljelijöitä aikaisempaa lainsäädäntöä tehokkaammin suurtilallisten juonittelulta. Basileios määräsi takavarikoitavaksi myös eräiden suurtilallisten omaisuuden ja pakotti heidät maksamaan talonpoikien maksamattomat verot.²³ Keisari pyrki niin ikään rajoittamaan kirkollisen, erityisesti luostarien omaisuuden kasvua. Luostarit, joissa asui munkkeja kahdeksan tai enemmän, eivät saaneet hankkia lisämaata.²⁴ Verotus oli maanviljelijöiden pahin rasite ja veronkerääjät olivat pelättyjä ja vihattuja. Raskas verotus pakotti monet talonpojat luopumaan tiloistaan tai myymään ne suurtilallisille.

Maakuntien poliittinen ja taloudellinen valta siirtyi vähitellen suurmaanomistajille. Maakuntien sotajoukot muuttuivat 900-luvulla lähes yksityisiksi sotajoukoiksi. Hallituksen vastainen kapinointi Basileios II:n hallituskautena alussa osoitti selkeästi, että suurmaanomistajien armeijat olivat uskollisia Anatolian suurmaanomistajille, eivät Bysantin keisarille.

Keisari Basileios II:n ehkä tärkein säädös määräsi, ettei vaikutusvaltaisen henkilö voinut käyttää kirjaamatonta tcdistusta taloudellisesti heikossa asemassa elänyttä talonpoikaa (*penes*) vastaan. Basileioksen lainsäädännön tehokkuus on kiistanalainen. Ostrogorski toteaa, että keisari Romanos III (1028–1034) kumosi Basileios II:n määräyksen, jolla maanviljelijöiden verorästit siirrettiin vaikutusvaltaisten suurtilallisten maksettaviksi. Hän päättyy olettamukseen, ettei Bysantin valtiolla enää ollut halua suojella itsenäisiä maanviljelijöitä, jotka vähenivät nopeasti.²⁵

Ostrogorski yksinkertaistaa asioita, sillä itsenäisten talonpoikien määrä

ei pienentynyt rajusti. Heidän merkityksensä bysanttilaisessa yhteiskunnassa väheni asteittain, kun valtiolle ja yksityisille maanomistajille kuuluneet suurtilat lisääntyivät. Valtio oli seuraavina vuosisatoina entistä riippuvaisempi omien maatilojensa tuotoista ja näin 900-luvun lopun lainsäädäntö menetti merkityksensä.

Kun suuret maatilat kasvoivat, myös maanomistajien ja vuokraviljelijöiden laillisia suhteita koskeneet määritykset tulivat selkeämmiksi. Laki määräsi 900-luvulla, ettei suurtilallinen voinut karkottaa maanviljelijää, jos tämä oli työskennellyt tilalla 40 vuotta. Jos vuokraviljelijä joutui luopumaan maasta, maa palautui takaisin suurtilalliselle. Vuokraviljelijällä ei ollut oikeutta myydä maata toiselle vuokraviljelijälle.

Bysantin keisarikunnan hallinto kulutti runsaasti varoja ja rasitti taloudellisesti maaseudun asukkaita. Ns. maaveron lisäksi tarvittiin lisämaksuja mm. valtion virkamiesten ja armeijan ylläpitämiseen. Virkavaltainen fisikaalijärjestelmä loi epäoikeudenmukaisuutta maanviljelijäväestön keskuuteen, sillä eri puolilla keisarikuntaa oli suuria paikallisia eroja. Lisäksi rasitteena oli erilaisia työpalvelun muotoja. Maanviljelijöiden ns. työpalvelupäivien lukumäärä vaihteli paikkakunnittain, mutta työpalvelu oli Bysantissa yleisesti helpompaa kuin eräissä muissa feodaaliyhteiskunnissa.²⁶ Tästä seurasi, että Bysantin valtio tarvitsi enemmän työntekijöiltä kerättäviä lisämaksuja kuin säännöllistä viikkotyötä, joka oli esimerkiksi englantilaisten vuokraviljelyn olennainen piirre.

Tutkijat ovat jättäneet liian vähälle huomiolle väestönkasvun merkityksen suurten maatilojen kehittämisessä. Väestönkasvulla oli ratkaiseva merkitys, koska se oli teknisten apuvälineiden puuttuessa bysanttilaisen maataloustuotannon kasvun olennaisin ehto. Tutkijat ovat erimielisiä Bysantin väestönkasvun nopeudesta ja suunnastakin; eräät tutkijat jopa väittävät, että Bysantin väestömäärä romahti 1000-luvulla.²⁷ Vaikka täsmälliset tilastot puuttuvat, lähteet osoittavat, että väestö lisääntyi näinä vuosisatoina. Tämä kehitys ei merkinnyt ainoastaan suurtilojen kasvua, vaan myös turvasi samasta syystä valtion omien tilojen työvoiman saannin.

Työvoiman kasvun vuoksi saadut taloudelliset voitot jakaantuivat valtion ja feodaalimaanomistajien kesken. Näin vuokraviljelijöitä kehittyi maaseutuväestössä suurempi ryhmä kuin itsenäisistä maanviljelijöistä. Suurtilojen kasvu ja valtion yksityisille viljelijöille myöntämät etuoikeudet yhdessä johtivat myös väestön lisääntymiseen.

Bysantin väestöpolitiikan tärkein tekijä oli, että maanviljelijät olivat maattomia. Kun heidät sijoitettiin suurmaanomistajien tiloille vuokraviljelijöiksi, kasvoi viljelypinta-ala ja se merkitsi myös väkiluvun kasvua. Bysantissa vuokraviljelijän (paroikos) asema oli maanomistajien ja valtion hallinnon välisen jatkuvan erimielisyyden lähde.

Maaseudun työvoiman kasvun selkein esimerkki on Athoksen Ivironin

luostarin maataloilta. Vuonna 1047 luostarin tiloilla työskenteli 246 vuokratilajelijää ja 1100-luvun alussa jo 294. Vuokratilajelijöiden lukumäärä 1300-luvun alussa oli noussut jo 460:een, vaikka maa-ala ei ollut kasvanut yhtään.²⁸ Toinen esimerkki on Radoliboksen kylästä, joka tuli Ivironin luostarin omistukseen vuonna 1098. Vuonna 1103 näillä maataloililla työskenteli 122 vuokratilajelijää, mutta 1300-luvun alussa määrä oli jo 222.²⁹ Säännöllinen väestönkasvu 1000-luvun puolivälistä 1300-luvun alkuun johti vuokratilajelijöiden määrän huomattavaan nousuun Ivironin luostarin maataloililla. Muualta saadut tiedot työvoimasta ja käytettävissä olleesta maasta ovat vähäisiä, mutta ne paljastavat samanlaisen kehityssuunnan.

Bysantissa talonpojan keskimääräinen tilakoko oli 1000-luvun lopulla ja 1100-luvun alkupuolella 8–10 hehtaaria.³⁰ Tilakoko vaihteli luonnollisesti alueen viljelyolosuhteiden ja asukastiheyden mukaan. Vuonna 1153 valtio luopui vaatimuksista niihin valtion maihin, jotka olivat tuolloin kirkon omistuksessa.³¹ Vuonna 1158 Konstantinopolin alueen kaikki luostarit vahvistivat oikeutensa omistamiinsa maataloihin jopa silloin kun ne olivat hankittu laittomasti.³² Laittomiin maa-alueisiin kuuluivat vasta viljelyyn otetut pellot, joista luostarit eivät maksaneet veroja.

Bysantissa vallitsi 500-luvun lopulla ja 600-luvun alussa vastakohtaisuus kaupunkikeskusten ja pienten kaupunkien välillä. Pienet kaupungit alkoivat kehittyä vasta 800- ja 900-luvulla ja ne kasvoivat merkittävästi 1000- ja 1100-luvulla. Kehittymisessä oli alueellisia eroja, sillä turkkilaisien valloitukset Vähässä-Aasiassa 1000-luvun lopulla ja 1100-luvun alussa aiheuttivat paikallisille asukkaille suurta tuhoa.

Euroopan ja Vähän-Aasian arkeologiset löydöt osoittavat, että kaupunkilaisalueet kasvoivat 800- ja 900-luvulta eteenpäin. Tätä kehitystä voimisti uusien kaupunkien syntyminen. Se heijasti väestön kasvua. Silti olisi asioiden yksinkertaistamista selittää kaupunkien elpyminen pelkästään sillä, että väestöä siirtyi maaseudulta kaupunkiin. Kun kuolleisuus esiteollisissa yhteiskunnissa oli yleisesti suurempaa kaupungeissa kuin maaseudulla, kaupungistumiskehitys todistaa voimakkaasti väestön kasvusta maaseudulla.

Kaupunkielämän elpymisen alkaminen ja maaseudun talouden kehittyminen olivat rinnakkaisilmiöitä. Maaseudun asuttaminen merkitsi myös, että orjat määrättiin viljelemään maatilakkujaan. Tämä kehitys oli huomattava silloin, kun tilanomistajalla oli runsaasti orjia. Kun esimerkiksi Tzagasteen perhe myi tilansa pyhän Andreksen luostarille, vapautetut orjat jäivät kaupan ulkopuolelle. Selkein esimerkki tästä kehityksestä on Eustatios Boilaksen testamentti. Vuonna 1059 Eustatios vapautti kaikki orjansa. Boilaksen testamentissa kahdesta orjasta tuli kaksi härkää omistanut vuokratilajelijä (*zeugaratos*) ja kaksi muuta orjaa sei yhden härän (*boidatos*). Muut orjat saivat korvaukseksi käteismaksun. Boilaksen testamentti osoit-

taa, että joissakin tapauksissa vapautetut orjat saivat maata täysin omistusoikeuksin.³³

Viljelyalueiden laajenemisessa oli 1000-luvulla paikallisia vaihteluja. Nämä muutokset olivat lyhytaikaisia, poikkeuksena oli Vähä-Aasia 1000-luvun lopulla. Euroopan puoleisissa maakunnissa ei tapahtunut suuria muutoksia viljelyalueissa, tosin lähteet mainitsevat useista pienistä muutoksista huonompaan suuntaan.

Luostariyhteisöt asuttivat aikaisemmin harvaan asuttuja seutuja. Athokselle oli perustettu 900-luvun loppuun mennessä yli 20 luostaria.³⁴ Vuonna 1045 yksinomaan Lavrassa asui yli 700 munkkia.³⁵ Muualle luostarikouksia perustivat Lazaros (n. 981–1053) Galesios-vuorelle,³⁶ Meletios Nuorempi (n. 1035–1105) Boiotiaan³⁷ ja Kristodoulos (k. 1093) Patmokselle. Uudet luostarit rakennettiin lähes poikkeuksetta vähin varoin eivätkä ne kyenneet ylläpitämään maatilojaan, vaan tilat rappioituivat. Varakkaat luostariyhteisöt ottivat usein uusien yhteisöjen tilat tuottavaan käyttöönsä. Suurten ja pienten luostareiden välinen taloudellinen kuilu kuvasi taloudellisen kasvun suuntausta: suurtilat menestyivät ja pienet tilat hävisivät.³⁸

Bysantin keisarikunnan väestönkehityksen alueellisia vaihteluja on vaikea määrittellä. Asutus oli 1000-luvun alussa ilmeisesti tiheämpää rannikkoseuduilla, jotka olivat pitkään olleet Bysantin valtion valvonnassa (mutta jopa siellä oli tilaa lisäväestölle). Vähän-Aasian läntisen osan tärkeimmät jokilaaksot olivat vihollisten hyökkäysten kohteina 1000-luvun loppupuolella. Sisämaan alueet olivat muuttuneet jatkuvien taistelujen vuoksi asumattomiksi. Yleinen poliittinen epävarmuus lisäsi enemmän viljelijöiden pakoa turvallisemmille seuduille kuin turkkilaisten aiheuttamat aineelliset vahingot. Joillakin maaseutualueilla uudelleenasetuttaminen tapahtui vasta sen jälkeen kun Komnenos-dynastian keisarit (1081–1185) rakennuttivat voimakkaat linnoitukset maaseudun turvaksi.

Valtio oli Bysantin suurin maanomistaja, mutta 1000-luvulla se siirsi aikaisempaa enemmän maitaan omien vuokraviljelijöiden hoitoon. Valtio alisti 900-luvulla Etelä- ja Itä-Anatoliasta hankkimansa maan suoraan valtionhallinnon alaisuuteen. Pitkän aikaa säilyi jonkinlainen tasapaino valtion ja feodaalimaanomistajien intressien välillä. Bysantin valtio ylläpiti tätä tasapainoa ja otti ainostaan maattomia talonpoikia vuokraviljelijöiksi maatiloille. Valtio edellytti suurmaanomistajilta maaveron suorittamista jopa niissäkin tapauksissa, joissa maanomistaja oli saanut vapautuksen muista verovelvoitteista.

Keisarilliset määräyskirjeet 1070- ja 1080-luvulla suosivat suurmaanomistajia. Voimakkaat maanomistajat kykenivät käyttämään hyväkseen rahan arvon laskua, sillä he maksoivat todellisuudessa vähemmän veroja kuin mikä olisi ollut kohtuus.³⁹

Poliittisten murheiden ja sotilaallisen kriisin vuoksi Bysantin hallituksen

oli tehtävä myönnytyksiä ylimysluokalle, jonka tukea se tarvitsi. Valtion omistuksessa aikaisemmin olleet maat siirtyivät monissa tapauksissa yksityisten maanomistajien haltuun. Suurmaanomistajat vahvistivat näin pitkäksi aikaa taloudellisen asemansa valtion kustannuksella.

Keisari Aleksios I:n hallituskauden alussa suurtilallisille myönnettiin huomattavia veroetuja, sillä valtion arvovalta oli tuolloin väliaikaisesti heikentynyt poliittisen ja sotilaallisen kriisin kourissa. Edut vähenivät, kun Aleksios vahvisti asemansa Bysantin keisarina.⁴⁰ Aleksiuksen anteliaisuus rajoittui sen jälkeen muutamaa ylimysluokan jäsenenä. Hän kohteli tiukasti senaatin aristokratian edustajia ja erotti heitä valtion viroista.⁴¹ Keisari jakoi suuria maatiloja sukulaisilleen, mutta uuden periaatteen mukaan keisarillinen huomionosoitus ei ollut pelkästään muodollisuus. Sukulaiset saivat hallintovirkoja eri puolilta keisarikuntaa. Lahjoitukset olivat määrällisiä ja keisari saattoi peruuttaa ne. Aleksios pyrki kaikkiin tavoin tekemään aristokratiasta valtion hallinnon perustan. Hänen aikanaan luotiin ns. pronoiia-järjestelmä⁴² (sotilaallisista ansioista annettu oikeus maahan), jolla tuettiin uudella tavalla aristokratian asemaa maatilomistuksessa.

Luostareista Lavralla oli suurimmat maatilat, yhteensä noin 4700 hehtaaria.⁴³ Ainoa Athoksen luostarista, joka saattoi kilpailla Lavran kanssa maanomaisuuden laajuudesta, oli Ivironin luostari. Vuonna 1079 sillä oli 26 suurta maatilaa, joiden yhteispinta-ala oli noin 4500 hehtaaria.⁴⁴ Ksenonin luostarilla oli vuonna 1089 muutama metokhion, joista yksistään kolmen suurimman yhteispinta-ala oli noin 230 hehtaaria.⁴⁵

Vähän-Aasian länsirannikon seuduilla itsenäiset maanviljelijät säilyttivät asemansa 1200-luvulle asti, ilmeisesti viljavien alueiden suuren luonnollisen viljavuuden ansiosta. Eräät Smyrnan lähialueen maanviljelijät elivät melko varakkaasti ennen vuotta 1204. Tuolloin suurin osa maanviljelijöistä joutui uusien suurtilallisten alaisuuteen. Nämä suurtilalliset olivat saapuneet alueelle latinalaisten ryöstettyä Konstantinopolin. Laskarididynastian (1204–1261) aikana lisämaata otettiin viljelyyn ja tämä hyödytti erityisesti niitä suurtilallisia, joille oli jo suotu laajoja etuoikeuksia.⁴⁶

Vähässä-Aasiassa taloudellisesti merkittäviä aristokraattisia perheitä asui lähinnä Kappadokiassa, Paflagoniassa ja ennen muuta Anatolikonissa. Näillä alueilla olivat Anatolian ylänkönaan laajimmat laidunmaat. Bysantin eurooppalaisissa maakunnissa suurimmat maatilat sijaitsivat Makedoniassa ja Traakiassa. Joissakin tapauksissa nämä omistajat kuuluivat sukuihin, jotka olivat lähtöisin idästä, mutta olivat muuttaneet 1000-luvulla länteen.⁴⁷ Eräillä alueilla oli vielä itsenäisten talonpoikien muodostamia kyliä, mutta taloudellisessa mielessä nämä yhteisöt elivät entistä voimakkaammin suurmaanomistajien ja valtion holhouksessa.

Bysantissa feodaalimaanomistajien taloudellinen valta kasvoi hitaasti. Se pohjautui paljolti valtion tukeen, koska suurtilalliset saivat palkkionsa val-

tiolle suorittamistaan palveluistaan. Suurten tilojen kasvu tapahtui osittain pienten maatilojen kustannuksella ja osittain väestön kasvun seurauksena.

Väestöpohjan kasvu vaikutti huomattavasti Bysantin valtion ja feodaalimaanomistajien tuloihin. Suurin osa väestöstä muuttui vuokraviljelijöiksi, jotka viljelivät suurtilallisilta tai valtiolta vuokraamiaan maita. Bysantin keisarikunnan väestön kasvu 1100-luvulla lisäsi valtion tuloja, mutta myös vahvisti aristokratian poliittista ja taloudellista asemaa.

Maataloustuotanto

Bysantin keisarikunnan taloudellisen kasvun suurin este oli maataloustuotannon tärkein yksikkö, talonpoikaistila. Sen mahdollisuudet tilan laajentamiseen olivat rajalliset ja yksinkertaisin tapa lisätä tuotantoa oli laajentaa viljelymaata. Talonpoikaistilan toisena keskeisenä tavoitteena oli tuottaa tarpeeksi elintarvikkeita, jotta viljelijä olisi voinut hoitaa valtion ja maanomistajan hänelle määräämät velvoitteet.

Geoponika on ainoa säilynyt teos, joka käsittelee bysanttilaista maataloutta. Se on peräisin 500-luvulta, mutta on kirjoitettu myöhemmin uudelleen.⁴⁸ Teos osoittaa, kuinka tehokkaasti bysanttilainen maatalous osasi käyttää hyväkseen maaseudun voimavarat ja miten tuon ajan sosiaaliset suuntaukset vaikuttivat maataloustuotantoon.

Historiantutkijat ovat yleensä pitäneet bysanttilaista feodalismia kielteisenä ilmiönä, joka johti talouden rappioon. Mutta tosiasiaa kun suurmaanomistajien tulot kasvoivat, heillä oli paremmat edellytykset parantaa maatilojen tuottoa. Tämä tarkoitti käytännössä parempia työkaluja, tuottavampaa karjaa, rakennusten korjaamista, teollisuuslaitoksia, parannuksia siltoihin, teihin, kastelujärjestelmiin ja vesimyllyihin, sekä suurempia viini-, oliivi- ja hedelmäpuuviljelmiä.⁴⁹ Samalla kun väestön määrä kasvoi, helpottui myös työvoiman saanti.

Maataloustuotannossa pyrittiin omavaraisuuteen. Se oli keskeisin vaatimus koko maaseututaloudessa. Pyhien elämäkertojen kirjoittajat kuvasivat omavaraisuuden hyveenä. Luukas Styliitan vanhemmat kuvailtiin vaatimattomasta omaisuudesta huolimatta joka suhteessa omavaraisiksi.⁵⁰ Kekaumanos (n. 1020–n. 1070) suositteli omavaraisuutta, erityisesti viini- ja oliiviviljelmille, myllyille ja työpajoille, joissa vuosittainen käteisvoitto oli mahdollista.

Tilanomistaja tarvitsi riittävästi härkiä, sikoja, lampaita ja karjaa voidakseen luontevasti lisätä hyvinvointiaan ja turvata markkinaosuutensa kaupassa. Tilanomistajan pyrkimyksenä oli pitää rahavarojen kulutus mahdollisimman pienenä. Kekaumanos varoitti köyhää viljelijää, ettei tämä osal-

listu:si rakennuskustannuksiin, jotka sortaisivat hänet velkavankeuteen, vaan keskittyisi sopivan maan viljelyyn. Vain jos hänellä oli myytävänä ylituotantoa, hän saattoi kuluttaa varoja rakennuksiin.⁵¹

Suosituksot eivät olleet moralisointia. Ne heijastivat pienviljelijöiden talouden tosiasioita, sillä heidän rahavaransa olivat vähäiset. Myöhempiinkin vuosisatoina kreikkalaisten maanviljelijöiden keskeisenä päämääränä oli pikemmin ruokkia oma perhe kuin tuottaa elintarvikkeita myyntiin.⁵² Suurilla maatiloilla huomattava osa elintarviketuotannosta ohjattiin suoraan yleiseen kulutukseen.

Vuokraviljelijöiden oli otettava huomioon muiden maanomistajien lisäksi suurten luostarien vaatimukset. Eräissä tapauksissa nämä vaatimukset olivat lähes kohtuuttomat: jo yksistään Lavrassa oli 700 munkkia.⁵³ Vuonna 1196 Patmokselle oli noin 150 munkkia.⁵⁴ Omavaraisuudesta oli maanomistajille käytännön etua. Jos he käyttivät palkattua työvoimaa, työjoukot vaihtelivat satokausien mukaan. Omavaraisuus suojeli maanomistajaa myös yksittäisten työjoukkueiden epäonnistumisilta.

Bysanttilaisten maanviljelijöiden pahin ongelma oli maan viljavuuden säilyttäminen itäisen Välimeren talvisateiden ja kesän pitkien kuivakausien ilmasto-oloissa. Kuivien alueiden maanviljelyssä oli tärkeää niukan vedenjakelun hyödyntäminen ja turhan vedenkulutuksen ehkäiseminen. Viijely oli työlästä, sillä auraus oli suoritettava säännöllisesti rikkaruohojen kasvun estämiseksi ja maan muokkaamiseksi sopivaksi tuleville sateille.⁵⁵

Härkien ja karjan lukumäärä vaikutti pienten viljelmien määrään. Mitä enemmän eläimiä oli ruokittavana sitä suurempi alue oli omistettu ohran, rukiin ja kauran viljelyyn. Vähemmän viljavilla mailla ei voitu keskittyä vehnän kasvattamiseen, koska vehnä kärsi eniten maaperän köyhyydestä. Kaupunkien lähellä kylien asukkaat halusivat ottaa huomioon kaupunkilaisten kysynnän ja sen vuoksi he keskittyivät pääsääntöisesti vehnän tuottamiseen. Vehnästä maalaiset saivat hyvän hinnan.

Maan viljavuutta tehostettiin säännöllisellä lannoituksella. Geonikateos välitti bysanttilaisille roomalaisen tiedon erilaisten lintujen ja eläinten lannan laadusta. Lintujen lanta (hanhea lukuunottamatta) oli suuresti arvostettua, koska se sisälsi suuren määrän typpeä. Aasin lanta oli toiseksi arvostetuinta ja sen jälkeen vuohen ja lampaan lanta. Näistä erityisesti vuohen lanta oli typpipitoista. Lehmien, härkien ja hevosten lanta oli arvottomampaa.⁵⁶

Länsi Euroopassa käytettiin raskasta siipiauraa.⁵⁷ Raskas aura ei koskaan kotiutunut Bysanttiin. Bysanttilaista auraa ei voi täysin verrata läntiseen aaraan. Bysanttilainen aura kaatoi maan auranterän molemmin puolin, mutta ei kääntänyt sitä nurin kuten länsieruooppalainen auranterä. Jälkimmäinen auratyyppe oli hallitseva lauhkeilla ja runsasruohoisilla seuduilla, joissa syvämuokkaus ja kyntäminen oli välttämätöntä. Pintamuokkaus oli

puolestaan sopivampi itäisen Välimeren kuivilla seuduilla. Näillä alueilla raskaan auran käytöllä olisi ollut tuhoisat seuraukset. Näin bysanttilainen maanmuokkaus oli sopivampi ja samalla myös halvempi vaihtoehto, sillä peltotöissä tarvittiin vain yhtä härkäparia. Kevyempi työ teki säännöllisen auraamisen helpommaksi.⁵⁸

Ns. maanviljelijän laki mainitsee työvälineitä, joita kuka tahansa viljelijä saattoi omistaa: lapio (*lisgon*), kaksiteräinen kuokka (*dikella*), vesuri (*klau-deutorion*), sirppi (*drepanon*) ja kirves (*pelekys*).⁵⁹ Gerontios ja Teodosios Skaranosi testamentteissa on monipuoliset luettelot maanviljelijän käyttämistä työvälineistä. Kummassakin testamentissa mainitaan sekä kaksiteräinen että yksiteräinen kuokka. Skaranoksen omaisuuteen kuului myös vesuri, kaksi sirppiä, suuri kaksiteräinen kirves ja kaksi tavallista kirvestä.⁶⁰ Näiden työkalujen tehokkuus perustui siihen että ne oli tehty raudasta. Rautatuotteiden vähyys hidasti bysanttilaisen maaseudun kehittymistä. Länsi-Euroopassa Kaarle Suuren (768–814) aikoihin saakka monet työvälineet olivat puisia ja on väitetty, että puu sai väistyä materiaalina, kun rautaa ryhdyttiin käyttämään yleisesti työkaluissa.⁶¹

Bysantissa tilanne ei todennäköisesti koskaan ollut niin huono kuin lännessä. Teodoros Sykeonilaisen elämä sisältää todisteen, että rautaa käytettiin yleisesti työvälineissä. 900-luvulla rautaa oli Bysantissa melko hyvin saatavissa, vaikka valtio valvoi tiukasti sen tuotantoa. Bysanttilaisissa lähteissä on muutamia viittauksia rautatyövälineiden käyttöön maataloudessa. Nemeasta kaivauksissa löytyneet rautasirppi ja rautaharava ovat peräisin joko 1100- tai 1200-luvulta.⁶² Rautatyövälineitä on löydetty myös Dingoetiasta.⁶³ Johannes Skylitzeksen (1000-luvun lopulla) muutamit viittaukset maataloudessa käytettyihin työkaluihin osoittavat samoin, että rauta oli yleisesti käytetty materiaali bysanttilaisessa maataloudessa.

Jokaisessa viljelyn vaiheessa tarvittiin runsaasti työtä. Tehokas maan auraaminen vaati paljon ahkeraa työtä, erityisesti silloin kun siihen liittyi oliivipuiden kasvattaminen, joka teki auraamisen vaikeammaksi ja edellytti runsaasti maan lapiointia. Viljelemätön maa oli aurattava ja käännettävä säännöllisesti rikkaruohojen poistamiseksi. Maanmuokkaus oli suoritettava säännöllisesti talvisateiden jälkeen. Karhitseminen oli välttämätöntä auraamisen tuloksena syntyneiden maakokkareiden tasoittamiseksi.⁶⁴ Säännöllinen auraaminen ja tehokas karhitseminen olivat välttämättömiä toimenpiteitä.

Alueelliset lähteet tarjoavat erityisesimerkkejä vesimyllyjen olemassaolosta Bysantissa, vaikka näiden käyttötavasta ei ole säilynyt tietoja. Keisari Diocletianuksen (284–305) aikainen roomalainen hintamääritys mainitsee neljänlaisia myllyjä: vesi- ja käsimyllyt sekä hevosen tai aasin voimalla käytetyt myllyt. Historioitsija Palladios (363–n. 430) suositteli voimakkaasti vesimyllyjen rakentamista. Vesimylly oli tunnettu 300-luvulla, mut-

ta se ei syrjäyttänyt muita myllytyyppejä.⁶⁵ Sen käyttöönotto liittyi suurten kaupunkikeskusten kasvavaan elintarvikkeiden kysyntään. Maalaiskylissä ei ollut havaittavissa työnsuunnittelua ennen varhaiskeskiajan alkua. Varhaisimmat viittaukset työnsuunnitteluun ovat ns. maanviljelijän laissa. Lain säännöstö neuvoi kyläläisiä rakentamaan vesimyllyjä mailleen tai yhteisön alueelle. Muiden viljelijöiden oikeudet myllyn jakamiin maihin turvattiin erityissäännöllä.

Ei ole tarkkaa tietoa, missä laajuudessa Bysantissa säilyivät yksinkertaiset käsिमyllyt rinnan vesimyllyjen kanssa, mutta ilmeisesti käyttö oli yleistä ja niitä käytettiin pitkään Bysantin kukistumisen jälkeen. Luonnollisesti maanviljelijälle oli järkevämpää jauhaa viljansa käsin kuin maksaa myllyn käytöstä tai rakentaa oma vesimylly. Käsिमyllystä oli myös se etu, että sen käyttöä oli mahdoton verottaa. Bysantissa ei myöskään ollut Länsi-Euroopan tapaan kartanoherran määräämiä käsिमyllyjen käyttökieltoa.

Maatilan tuottavuus edellytti lisäkasteluveden saantia. Eustatios Boilaksen testamentissa tehtiin selkeä ero niiden maa-alueiden välillä, joita kasteltiin ja joilta ei kasteltu. Hyvä kastelu oli tehokkain tapa lisätä tuottavuutta suhteellisen hedelmättömillä mailla. Kastelu jatkoi kasvukautta ja mahdollisti kesäviljojen viljelyn ja vihannesten kehittymisen kuivana kautena. Kastelun tärkeydestä kertovat maanomistajien alituiset keskinäiset riidat vesioikeuksista. Athoksen kahden luostarin Atziionnoun ja Kaspakosin välinen riita ratkaistiin vuonna 1012 siten, että Kaspakosin luostarin munkkeilta evättiin oikeus viininviljelyyn alueen vesistön äärellä. Sen sijaan Atziionnoun luostarin munkit saivat täydet oikeudet viljelyyn ja vedenottoon alueella.⁶⁶

Maataloustuotannon voimistumista nopeuttivat myös keskiajan ekologiset muutokset, jotka olivat alkaneet jo roomalaisella kaudella ja jatkuivat vielä Bysantin kukistumisen jälkeen. Maaperän eroosio oli huomattavaa erityisesti Vähän-Aasian Aigeian meren rannikkolinjalla. Ylämaa-alueet eroosioituivat vähitellen ja jokilaakso kuivuivat. Välimeren alueella ilmiö oli yleinen, ainoastaan eroosion nopeus ja laajuus vaihteli paikkakunnittain. Eroosio oli huomattavasti hitaampaa Kreikassa kuin Vähässä-Aasiassa. Muutamia Vähän-Aasian antiikin aikaisia satamakaupunkeja ovat tänä päivänä muutaman kilometrin päässä sisämaassa.⁶⁷

Pääkaupunki Konstantinopoli oli riippuvainen Traakian, Makedonian ja Tessalian alueen viljantuotannosta.⁶⁸ Myöhemmin vuositasoina nämä alueet tuottivat viljaa myös länsivientiin. Venetsialaiset kuljettivat säännöllisesti meriteitse vehnää Traakian, Makedonian ja Bulgarian viljelmiltä. Genovalaiset puolestaan rahtasivat vehnää pääsääntöisesti Mustanmeren rannikkoalueilta ja Traakian viljelmiltä. Traakialainen vehnä oli laadultaan parasta ja sen vuoksi myös hinnaltaan kalleinta. Näiden alueiden viljavuus

johti väestön voimakkaaseen kasvuun, mutta 1000- ja 1100-luvulla ei ollut vielä mitään merkkejä taloudellisista vaikeuksista.

Viininviljelylle oli sopivin kalliainen ja kivinen maaperä, koska se juoksutti vettä sopivasti.⁶⁹ Viiniviljelmälle paras sijainti oli lähellä puroa. Viinipuut istutettiin yleensä kesällä, mutta kuivissa paikoissa istutus oli paras siirtää syksyyn.⁷⁰ Vaikka viini- ja oliivipuut tulevat toimeen kuivissakin olosuhteissa, niin kypsyäkseen ne vaativat alkuvaiheessa säännöllistä kastelua, kunnes niiden juuristot ovat kehittyneet täydellisesti. Maanviljelijät olivat riippuvaisia puutarhojensa suotuisesta sijainnista, sillä heillä ei ollut rikkaiden viljelijöiden mahdollisuuksia rakentaa suuria keinokastelujärjestelmiä.⁷¹

Athoksen luostareilla oli joitakin suuria viini- ja oliivipuuviljelmiä. Athanasios Athoslaisen (n. 930–1001) laaja kastelusuunnitelma mahdollisti Lavran viininviljelyn ja hedelmäpuiden kasvattamisen Lavran alaluostarissa (metokhion) oli 300 oliivipuuta ja yksi viinitarha.⁷²

Joillakin alueilla viinintuotannon kasvu vaikutti alueen taloudelliseen elpymiseen. Mikael Khoniaties (h. 1217) korosti, miten Euboian, Khioksen ja Rhodoksen alueet olivat tärkeitä viinintuottajia Konstantinopolin tarpeisiin.⁷³ Venetsialaiset arvostivat kreetaalaista viiniä ja siksi viini oli saaren tuottavin vientitavara.⁷⁴ Bysantin viimeisinä vuosisatoina monet saaret olivat riippuvaisia viininviljelyä, sillä ne eivät olleet omavaraisia viljan osalta vaan joutuivat tuomaan sitä muualta. Esimerkiksi monet Joonian saarten asukkaat ostivat viljansa mantereelta. Maantieteelliset olosuhteet eivät juuri tarjonneet näiden seutujen maataloudelle muutosmahdollisuuksia bysanttilaisella kaudella.⁷⁵

Muutamit tiedot pienistä viinitarhoista osoittavat, että sellaiset tarhat saattoivat olla varsin tuottoisia. Viininviljely auttoi köyhiä maanomistajia taloudellisissa vaikeuksissa. Samoin suurtilalliset saivat lisävaroja maatalouden suuriin menoihin. Tämän kauden parhaat maataloustuotannon tulokset saatiin bysanttilaisesta Italiasta. Kalabrian seudun keskuksesta Reggiosta on säilynyt lista maksuista, jotka kaupunki sai omaisuudestaan ja maistaan. Valitettavasti maksuja käsittelevät asiakirjat viljan ja viinintuotannosta eivät ole kattavia.

Toinen tärkeä tuotannon muoto oli sikojen, lampaiden ja vuohien kasvataminen. Se oli läheisessä yhteydessä muihin maatalouden muotoihin. Sikojen kasvattaminen oli halpaa ja sopi hyvin köyhille maanviljelijöille. Lampaat ja vuohet tarvitsivat vähemmän heinää ja laidunmaata kuin nautakarja. Vuohet eivät tarvitseet korkealuokkaista ravintoa ja niille kelpasi ravinto, jota muut kotieläimet eivät syöneet. Nautakarja vaati korkealuokkaista ravintoa, joten niiden kasvattaminen oli kallista ja oli mahdollista vain suurmaanomistajille. Sosiaaliasteikon pohjalla elivät pienviljelijät, joilla oli muutama sika, lammas tai vuohi.

Karjankasvatus tarvitsi vähemmän työvoimaa kuin viljanviljely ja siksi se oli Bysantissa näinä vuosisatoina paras tapa kehittää vaurautta.⁷⁶ Tehokain laidunalue oli Anatolian ylänkö. Se oli suureksi osaksi viettävää ylämaata, jossa oli harvaksen kasvustoa, joten se sopi hyvin laiduntamiseen. Bysantin jälkeisellä kaudella näitä alueita käyttivät paimentolaisryhmittä, jotka hankkivat vaurautensa karjalaumoista. Paimentolaiset saivat karjasta lihan, maidon, voita, juuston, jogurtin, villat ja nahat. Turkkiilaisten ensisijaisena taloudellisen tasapainon lähteenä olivat suuret kameli-, hevos-, muuli- ja vuohilauma.⁷⁷

Athos-vuori oli hyvä laidunalue ja sen vuoksi alueen ulkopuoliset kyläläiset vaativat pääsyä alueelle. Munkit pyrkivät 800-luvulla estämään tämän. Keisari Basileios I antoi vuonna 883 määräyskirjan, jolla Hierissoksen karjankasvattajilta kiellettiin karjan, lampaiden ja muiden eläinten kuljettaminen Athokselle.⁷⁹ Teoriassa luostareilla ei ollut yhtään eläintä Athoksella, mutta esimerkiksi vuonna 1045 Lavran luostarissa oli härkiä ja monissa muissa luostareissa oli sekä vuohia että lampaita. Munkit eivät kuitenkaan onnistuneet estämään kyläläisiä tuomasta karjaeläimiä alueelle, sillä mahdollisen vihollisen hyökkäyksen aikana kyläläisillä oli oikeus tuoda eläimiään Athoksen alueille.

Ympäristöolosuhteet antoivat toisinaan paremmat mahdollisuudet karjankasvattamiseen ja laiduntamiseen kuin varsinaiseen maanviljelykseen. Näin oli monilla Aigeianmeren saarilla, joilla lammasten ja vuohien kasvataminen oli ainoa vaihtoehto. Mykenoksen saarella ei ollut tarpeeksi maata viljelykseen, joten sen oli saatava rahaa lampaiden kasvatuksesta viljanostoon muualta. Skyroksella oli laajat laidunmaat ja Leake arvioi, että tällä saarella oli 15 000 lammasta ja vuohta, joista 2 000 myytiin vuosittain muualle. Paroksen saarella oli niin ikään laajat laidunalueet, joilla oli noin 14 000 lammasta ja vuohta.⁷⁹ Lavran luostarin laidunalueille aiheuttivat heinäsiikat suurta vahinkoa, joten luostarin oli aika ajoin pakko siirtää korkeatasoisesta villastaan tunnettuja lampaita muualle.⁸⁰ Luostarilla oli vuoristolaitumia Makedonian kaakkoisosassa Moglenan alueella.

Bysanttilaisen maatalouden esittelyssä on paikallaan mainita myös mehiläishoito, suolantuotanto ja kalastus. Mehiläishoitoa harjoitettiin laajasti, sillä hunaja oli ainoa saatavissa ollut makeutusaine ennen sokeriruohon viljelyn aloittamista. Hunajan tuottamiseen tarvittiin runsaasti kukkia ja eläinten laidunmaat sopivat parhaiten mehiläisille. Tutkijoiden mukaan Hymethos-vuoren huiput Afrikassa olivat laadukkaimman hunajan kotipaikkoja.⁸¹ Bysantin suolantuotannosta tiedetään vähän, vaikka suolan tuottaminen oli laajalle levinnyt. Suolaa löytyi monista Anatolian ylätasangon järvistä. Tessalonikassa suolakauppiaat järjestäytyivät killaksi 1400-luvulla.⁸³ Tunnetuin suolantuotantoalue oli joonialaiset saaret. Venetsialaisten tärkein suolan lähde oli Korfun saari.⁸³

Rannikkoalueilla, jokien ja järvien lähellä kalastus oli ravinnon ja toimeentulon tärkein lähde. Monet Strymonin vuokratilajelijät omistivat kalastusalueita 1300-luvulla ja ilmeisesti myös aikaisempina vuosisatoina.⁸⁴ Kosmosotiran luostarilla oli vesioikeudet Martiza-joella, josta pyydettiin kalaa munkkien ravinnoksi. Maanomistajat vuokrasivat vesioikeuksia kalastajille tiettyä korvausta vastaan.

Bysanttilaisen maatalouden keskeisillä alueilla tuotanto kasvoi 900–1200-luvulla. Tämä oli ilmeistä rikkaiden maanomistajien kohdalla, mutta joissakin tapauksissa myös pientilanomistajien tiloilla. Pientä talouden voimistumista tapahtui niinkään suhteellisen merkityksettömissä luostareissa. Hyvänä esimerkkinä oli Roudaban luostari, joka hankki lisämaata ja rakensi alueelle uuden myllyn.⁸⁵

Bysantin maataloustuotannon kasvun tärkein syy oli väestönkasvu. Siitä seurasi viljellyn maa-alueen kasvu. Väestön lisääntyminen on riittävä todistus siitä, ettei maataloustuotanto laskenut Bysantissa 1000-luvulla. Vaikka Vähässä-Aasiassa tuotanto väliaikaisesti laski 1000-luvun lopussa ja 1100-luvun alussa, niin yleensä viljellyn alueen määrä kasvoi myös näillä alueilla. Suurten maatilojen hallitsevan aseman lisääntymisen taloudellisia seurauksia on tulkittu liian yksipuolisesti. Suurtilallisilla oli varoja suorittaa merkittäviä parannuksia maatiloillaan. Heillä oli lisäksi riittävästi työvoimaa, jotta maa tuli viljeltyksi monipuolisesti. Varakkailla maanomistajilla oli lisäksi rahaa kastelujärjestelmien laajentamiseen. Viljelymaiden kastelemiseen tarvittiin lisätyövoimaa, mutta työvoiman tarve jakautui koko vuodelle. Keinokastelu liittyi viinin ja oliivien istutukseen. Viinin ja ruokaöljyn tuotanto kasvoi vähitellen muuhun tuotantoon verrattuna. Tämän kehityksen tärkeyttä ei ole syytä liioitella, sillä suurin osa tuotannosta oli tarkoitettu suoraan kulutukseen. Kuitenkin kaupunkien ympärillä maanomistajat saattoivat keskittyä yksinomaan viininviljelyyn ja metsänhoitoon.

Suurmaanomistajat tehostivat maatilojensa tuotantoa, mutta heidän rahallinen sijoituksena maataloustuotantoon oli vain pieni osa heidän kokonaisvarallisuudestaan. Ylimystö hankki tulonsa vain osittain maataloustuotannosta. Aristokratian edustajat saivat valtiolta poliittista valtaa ja vallan mukaisia etuoikeuksia. Kuitenkaan keisarien yksityishenkilöille myöntämät etuoikeudet eivät olleet aina jatkuvia. Bysantin taloudellinen kasvu merkitsi aristokratian ekonomisen aseman vahvistumista. Taloudellisen aseman lisäksi aristokratia vahvisti poliittista asemaansa keisarikunnassa. Bysantin taloudellisen kasvun tärkeä seuraus oli aristokratian taloudellisen aseman voimistuminen. Aristokratian taloudellisen ja poliittisen vallan lisääntyminen vahvisti Bysantin keisarikunnan keskusjohtoista suuntausta.

VIITTEET

- ¹ Ks. J. F. Haldon, Some Considerations on Byzantine Society and Economy in the Seventh Century, julkaisussa: *Byzantinische Forschungen* 10 (1985), 101–102.
- ² D. Homer, Peasant Economy as a Category in Economic History, teoksessa: *Peasants and Peasant Societies* (ed. T. Shanin), Harmondsworth 1971, 202–218.
- ³ Ks. B. Kerblay, Chayanov and the Theory of Peasantry as a Specific Type of Economy, teoksessa: *Peasants and Peasant Societies* (ed. T. Shanin), Harmondsworth 1971, 150–160.
- ⁴ Bysanttilaisen verotuksen teknisistä näkökohdista, ks. F. Dölger, Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung besonders des 10. und 11. Jahrhunderts, Leipzig & Berlin 1927; N. Svoronos, Recherches sur le cadastre byzantin et la fiscalité aux XI et XII siècles: le cadastre de Thebes, *Bulletin de Correspondance Hellenique* 83 (1959), 1–145.
- ⁵ M. F. Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy c. 300–1450*, Cambridge 1985.
- ⁶ Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, 2nd English edn., trans. J.M. Hussey, Oxford 1968, 320–50; S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Berkeley, Los Angeles & London 1971, 70–77.
- ⁷ G. Weiss, *Oströmische Beamte im Spiegel den Schriften des Michael Psellos*, München, 1973, 90–97; P. Lemerle, Cinq études sur le XI^e siècle byzantin, Paris 1977, 258.
- ⁸ Dölger, *op.cit.*, 100–101; Svoronos, *op.cit.*, 60–62.
- ⁹ E. Patlagean, *Economie paysanne et féodalité byzantine*, julkaisussa: *Annales ESC* 30 (1975), 1371–1396.
- ¹⁰ Ks. A. E. Laiou-Thomaçakis, *Peasant Society in the Late Byzantine Empire. A Social and Demographic Study*, Princeton 1977, 12.
- ¹¹ G. Ostrogorsky, *Quelques problèmes d'histoire de la paysannerie byzantine*, Bruxelles 1956; P. Lemerle, *The Agrarian History of Byzantium from the Origins to the Twelfth Century. The Sources and Problems*, Galway 1979.
- ¹² Kylälaisten varallisuuserot ilmenevät suurempina Fiskaalikirjassa kuin maanviljelijän laissa, mutta näitä kahta tekstiä ei pitäisi verrata toisiinsa liian yksinkertaisesti. Vrt. G. Ostrogorsky, *La commune rurale byzantine. Loi agraire – Traité fiscal – Cadastre de Thebes*, julkaisussa: *Byzantion* 32 (1962), 139–166, erit. 147–153. Nämä kaksi kirjallista dokumenttia on kirjoitettu eri syistä ja siksi niiden vertaaminen keskenään on vaikeaa. Maanviljelijän laki oli käytännöllinen kirja, joka sisälsi ohjeita kylässä ilmenneisiin pienin rikkomuksiin ja Fiskaalikirja kuvasi verojärjestelmän toimintaa.
- ¹³ Dölger, *Beiträge*, 115; 135–136; Ostrogorsky, *Die ländliche Steuergemeinde des byzantinischen Reiches im X. Jahrhundert*, julkaisussa: *Vierteljahrschrift für Social – und Wirtschaftsgeschichte*, 20 (1927), 17–20.
- ¹⁴ J. Zepos & P. Zepos, *Jus Graeco-Romanum*, I, Atena, 1931, 202; Ostrogorsky, *Die ländliche Steuergemeinde*, 20–21.
- ¹⁵ Dölger, *Beiträge*, 115.
- ¹⁶ Dölger, *op.cit.*, 134–135.
- ¹⁷ J. Leclercq, *Aux origines bibliques du vocabulaire de la pauvreté. Etudes sur l'histoire de la pauvreté* (ed. M. Mollat), Paris 1974, I, 35–43.

- ¹⁸ Lemerle, *The Agrarian History*, 85–156.
- ¹⁹ Sotilastiloista ks. P. Lemerle, *The Agrarian History*, 115–156.
- ²⁰ J. Zepos & P. Zepos, *Jus Graeco-Romanum I*, Ateena, 1931, 222–223; J. F. Haldon, *Recruitment and Conscription in the Byzantine Army, c. 550–950. A Study of the Origins of the Stratiotika Ktemata*, Wien 1979, 41–42 ja 48–49.
- ²¹ J. Zepos & P. Zepos, *Jus Graeco-Romanum, I*, 256, Haldon, *Recruitment and Conscription*, 43–44.
- ²² Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism*, 24–25.
- ²³ J. Zepos & P. Zepos, *Jus Graeco-Romanum I*, 262 ss. Ks. myös R. Morris, *The Powerfull and the Poor in Tenth-Century Byzantium: Law and Reality*, julkaisussa: *Past and Present*, 73 (1976), 3–27.
- ²⁴ Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, 306–307.
- ²⁵ *Ibid.*, 322–323.
- ²⁶ Laiou-Thomadakis, *Peasant Society*, 181.
- ²⁷ H. Antoniadès-Bibicou, *Démographie salaires et prix à Byzance au XI^e siècle*, julkaisussa: *Annales ESC*, 27 (1972), 215–246, erit. 217–222.
- ²⁸ Lefort, *Une grande fortune foncière aux X–XIII^e siècles: les biens du monastère d'Ivrou. Bilan et perspectives de recherches*, Rome 1980, 740–741.
- ²⁹ Lefort, *op.cit.*, 736–741.
- ³⁰ Svoronos, *Remarque sur les structures économiques*, 52.
- ³¹ J. Zepos & P. Zepos, *op.cit.*, I, 379–380.
- ³² *Ibid.*, 381–384.
- ³³ Lemerle, *Cinq études*, 26–27; Ostrogorsky, *Quelques problèmes*, 72–73.
- ³⁴ Protaton, 86–93.
- ³⁵ *Ibid.* no. 8, 93–94.
- ³⁶ R. Janin, *Les Eglises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975, 241–245.
- ³⁷ Vasilievskij, *Nikolaou ek Methones kai Theodorou tou Prodromou Syngrapheon tes ib' Hekatonheteridos Bioi Meletiou tou neou*, julkaisussa: *Pravoslavnyi Palestinskij Sbornik*, 17 (1886), 15, 17–18, 48.
- ³⁸ J. Zepos & P. Zepos, *op.cit.*; 249–252; Lemerle, *The Agrarian history*, 108–114.
- ³⁹ *Fiskaalimaksut oli maksettava kullassa. Kaikkein varakkaimmat tilalliset käyttivät lamaa hyväkseen maksamalla maksut halvimman kurssin mukaan*, ks. Svoronos, *Recherches sur le cadastre byzantin*, 14.
- ⁴⁰ Ainoan poikkeuksen muodosti Lavran vuonna 1109 saamat etuoikeudet (Lavra, I, no. 58), mutta niillä oli takanaan traditio jo 1000-luvulla.
- ⁴¹ Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy*, 583–585.
- ⁴² Pronoia oli vähempiarvoisen etuoikeuden muoto, jonka Bysantin valtio myönsi ansioituneelle sotilaille. Pronoian saaneilla sotilaille ei vielä 1100-luvulla ollut suurta merkitystä Bysantin sosiaalisessa rakenteessa. Heidän etuoikeutensa olivat pieniä verrattuna aristokraattisten maanomistajien saamiin lahjoituksiin, eivätkä ne vielä tuolloin olleet perinnöllisiä. Aiheesta ks. H. Ahrweiler, *Byzance et la mer*, Paris 1966, 214–222; Hohlweg, *Zur Frage der Pronoia in Byzanz*, 288–308 ja G. Ostrogorsky, *Die Pronoia unter den Komnenen*, julkaisussa: *Zbornik Radova Vizantologskog Instituta*, 12 (1970), 41–54. Ks. myös J. Hakkarainen, *Piirteitä bysanttilaisesta yhteiskunta- ja talouselämästä*, teoksessa: *Bysantin kulttuuriperintöä tavoittamassa*, Pieksämäki 1986, 52–71.
- ⁴⁴ Dölger, *Schatzkammern*, no. 35, 61–79.

- ⁴⁵ A. Hohlweg, Zur Frage der Pronoia in Byzanz, julkaisussa: *Byzantinische Zeitschrift*, 60 (1967), 298.
- ⁴⁶ Angold, *A Byzantine Government in Exile*, 102–104.
- ⁴⁷ Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy*, 85–90.
- ⁴⁸ White, *Roman Farming*, 32, 45–46.
- ⁴⁹ Vrt. R. H. Hilton, *Rent and Capital formation in Feudal Society, The English Peasantry in the Later Middle Ages*, 174–214.
- ⁵⁰ Vita S. Lucae Stylitae, 199–200.
- ⁵¹ Kekaumenos, *Strategikon*, 36, 5; Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy*.
- ⁵² Admiralty, Naval Intelligence Division, *Geographical Handbook Series, Greece* (3 vols., London, 1944–45), III, 300.
- ⁵³ Lavra, I, 51.
- ⁵⁴ *Engrapha Patmou*, I, no. 21, 2.
- ⁵⁵ White, *Roman Farming*, 173.
- ⁵⁶ *Geoponika*, Kirja 2, luku 21, 60–62.
- ⁵⁷ Lännen teknologisen kehityksen merkitystä on liioiteltu, kuten mm. L. White on tehnyt, ks. White, *Medieval Technology and Social Change*, Oxford 1962.
- ⁵⁸ K. D. White, *Agricultural Implements of the Roman World*, Cambridge, 1967, 126–128.
- ⁵⁹ Aschburner, *The Farmer's Law*, luku 22.
- ⁶⁰ *Xéropotamou*, no. 9, A 14–15.
- ⁶¹ Duby, *Rural Economy and Country Life*, London 1968, 15.
- ⁶² S. G. Miller, *Excavations at Nemea, 1973–74*, julkaisussa: *Hesperia* 44, (1975), 162.
- ⁶³ Stefan et al., *Dinogetia*, 392.
- ⁶⁴ White, *Roman Farming*, 173–181.
- ⁶⁵ Jones, *The Later Roman Empire II*, 1047–1058.
- ⁶⁶ Lavra, I, no. 17.
- ⁶⁷ D. Eisma, *Stream Deposition and Erosion by the Eastern Shore of the Aegean*, teoksessa: W. C. Brice (ed.), *The Environmental History of the Near and Middle East since the Last Ice Age*, London 1978, 76–68.
- ⁶⁸ Mikael Khoniates, II, 83.
- ⁶⁹ White, *Roman Farming*, 229–230.
- ⁷⁰ *Geoponika*, Kirja 5, luku 1, 123–124; White, *Roman Farming*, 230–231.
- ⁷¹ Svoronos, *Remarques sur les structures économiques*, 60.
- ⁷² *Vie d'Athanase*, 35–36.
- ⁷³ Mikael Khoniates, II, 83.
- ⁷⁴ Thiriet, *La Romanie vénitienne*, 320.
- ⁷⁵ Leake, *Travels in Northern Greece*, III, 65–66.
- ⁷⁶ Teofanes, I, 391.
- ⁷⁷ Vryonis H., *The Decline of Medieval Hellenism*, 267.
- ⁷⁸ *Protaton*, no. 1, 15–17.
- ⁷⁹ W. M. Leake, *Travels in Northern Greece*, III, 87, 105, 108.
- ⁸⁰ Lavra, I, 44.
- ⁸¹ White, *Roman Farming*, 331 ja G. Clark, *Bees in Antiquity*, 16, 1942, 208–215.
- ⁸² Ks. suolantuotannosta 600-luvulla, Vasiliev, *An Edict of the Emperor Justinian II*, September 688, 1–13.

⁸³ F. Thiriet, *Agriculteurs et agriculture à Corfu, au XVème siècle, julkaisussa: Kerkyraika Chronika* 23 (1980), 315–328.

⁸⁴ Laiou-Thomadakis, *Peasant Society*, 31.

⁸⁵ *Lavra*, I, no. 14.

SUMMARY

Jarmo Hakkarainen, Agricultural Production, Demographic Growth and Social Relations in the Byzantine Empire (900–1200)

The Byzantine social formation consisted overwhelmingly of peasant producers. The fundamental characteristic of the peasantry is that the family is the most important unit of production and it has effective control (but not necessarily ownership) of the means of production. The family forms a socio-economic unit and depends mainly on the labour of its own members.

The production of a surplus was essential for economic development. In Byzantium the surplus was expropriated by political coercion and it supported the imperial bureaucracy, the army, the church and secular landowners.

A major theme of Byzantine history is the gradual reduction in importance of independent peasant producers, as dependent peasants belonging to both the state and private landowners increased in numbers and the tension between the state and its provincial magnates intensified in the tenth and eleventh centuries. This was reflected in attempts by the tenth-century emperors to protect the territorial integrity of peasant villages by legislation. The state's main concern in taking this course was, naturally, to safeguard its own fiscal revenues.

The development of the economic power of feudal landowners was a long process. It relied on the state to a great extent because of the rewards which were obtained from service to the state. The expansion of large properties occurred partly at the expense of peasant smallholders and was partly the result of an increase in population. The effect of sustained demographic growth on the revenues of both the state and feudal magnates must have been immense. Although it is not possible to propose a rate increase with any accuracy, it is certain that the growth of population in this period was substantial. Demographic increase was an important and generally neglected factor in the growth of large properties.

In all the major sectors of agriculture, production was intensified. This is most apparent in the case of wealthy landowners, but there are occasional hints of improvements by small landowners. Agricultural production continued to be the most important factor in the Byzantine economy and the revenues which landowners derived from urban rents were of limited significance compared with those from their rural rents.

The development of feudal relations of production was an integral part of the economic expansion of these centuries. The decline in the authority of the central government was not the result of economic stagnation or decline. Instead, the centrifugal tendencies in the provinces were greatly reinforced by economic growth.

KATSAUKSIA/REPORTS AND SHORTER CONTRIBUTIONS

Merja Merras

Uusi raamatunkäännös – historiaa ja mielipiteitä ennen ja nyt

Johdanto

Olemme saaneet uuden raamatunkäännöksen. Suomen evankelisluterilainen kirkko otti sen viralliseen käyttöön 29.11.1992 suomalaisen Raamatun 350-vuotisjuhlavuoden kruunuksi, ja Suomen ortodoksisten piispojen kokous hyväksyi sen ortodoksisen kirkon käyttöön samasta päivämäärästä alkaen.

Suomen ortodoksinen ja luterilainen kirkko ovat aiemminkin käyttäneet samaa, luterilaisen kirkon piirissä syntynyttä raamatunsuomennosta, joten tästä traditiosta poikkeaminen olisi aiheuttanut varmasti kummeksuntaa ja olisi vaatinut kirkon johdolta mittavia perusteluja ja vankkaa eksegeettistä tietämystä, joihin kirkolla ei nykytilanteessa ole mahdollisuuksia.

Kirkkokansan kannalta ratkaisu lienee hyvä käytännön syistä. Toisaalta oman, uudesta versiosta tehdyn korjatun laitoksen tuottaminen ortodoksisen kirkon käyttöön ei olisi ollut teknisesti liian vaikea toteuttaa. Se olisi myös varmasti saanut lukijoita muista kristillisistä piireistä ja herättänyt keskustelua, joka on aina tarpeen Raamatun tulkitsijoille. Helsingin katolinen hiippakunta on myös hyväksynyt uuden raamatunkäännöksen, mutta muutamin varauksin. Piispa Paul Verschuren esittää *Fides*-lehdessä 20/92 Uutta testamenttia koskevia muutoksia, jotka on otettava huomioon liturgiassa. Lisää muutoksia on lisäksi odotettavissa myöhemmin.

Vuoden 1938 Raamatun vastaanotto ortodoksisessa kirkossa

Vuonna 1938 oli maassamme viimeksi vastaavanlainen tilanne. Luterilainen kirkko käänsi Raamatun uudestaan, ja kun kirkko otti sen käyttöön, ilmestyi ortodoksien *Aamun Koitossa* muutamia nimimerkkien M.T. ja L.K. allekirjoittamia artikkeleita, joissa asiaa sivuttiin.¹ M.T. ehdottaa,

»että epäluuloisesti tarkistaisimme tuon maamme luterilaisten taholta aikaansaadun Raamatunsuomennoksen ja käyttäisimme siitä kaikki oikein suomennetut kohdat, ja tarkastaessamme tuota suomennosta käyttäisimme apulähteitä . . . » Tämän lupaavan alun jälkeen kirjoittaja kuitenkin eksyy pohtimaan liturgisissa teksteissämme olevien kielivirheitten korjaamista. Perusteluksi hän esittää sen, että kyseiset kohdat ovat toisenlaisia ns. vanhassa, vuoden 1776 kirkkoraamatussa. Lopuksi hän ehdottaa, »että emme sitoutuisi johonkin tiettyyn raamatunkäännökseen vain valitsemimme . . . eri käännöksistä parhaiten, s.t.s. totuudenmukaisimmin ja, jos mahdollista, kauneimmin käännetyt jakeet.»¹² Hieman myöhemmin samana vuonna 1938 pastori Paavo Saarikoski julkaisi *Aamun Koitossa* pitkän ja perusteellisen artikkelin »Mitä lähteitä käyttäen olisi pyhä Raamattu suomennettava kirkkomme tarpeita varten». Siinä hän kirjoitti: »Toistaiseksi meillä on tyydytty evankelisluterilaisen kirkon toimittaman raamatunsuomennoksen käyttöön sellaisin varauksin, että ne kohdat, jotka suomalaisessa käännöksessä eroavat Venäjän pyhän Synodin hyväksymästä slaavilaisesta käännöksestä, tutkitaan tarkoin ja, mikäli aihetta on, korjataan viimeksi mainittua vastaavaksi.» Saarikoski antoi tässä asiassa tunnustusta rovasti Sergei Okulovin työlle. Kuitenkin hän totesi, ettei tämä vielä riitä, vaan vasta Raamatun tekstipohjan valinta antaa luotettavimman tuloksen. Tässä ortodoksinen kirkko on tradition kannalla, kun taas »evankelisluterilainen kirkko tunnustautuu Raamatunkin tekstin alalla olevansa 'kehityksen kannalla'.» Saarikoski kertoo Venäjällä tapahtuneesta Vanhan testamentin kääntämisestä masoreettisesta tekstistä, ja ilmoittautuu sen kannattajaksi: »Näin ollen meidänkin kirkkomme oma raamatunsuomennos Vanhan testamentin osalta . . . olisi suoritettava masoreettisen tekstin mukaan . . . käännöstyössä olisi kuitenkin korjattava masoreettista tekstiä LXX:n mukaan.» Uuden testamentin osalta Saarikoski esitteli tieteellisten tutkimusten saavutuksia ja päätyi siihen, että »kreikkalaiskatolisen kirkkomme täytyisi yhä vielä pysyä textus receptuksessa. Ainoastaan taatusti virheellisiksi osoittautuneet kohdat voitaisiin korjata uusimpien tekstijulkaisujen mukaisiksi». Hän päätti kirjoituksensa toivomalla, ettei Raamatun kääntäminen suomen kielelle kirkkomme vaatimuksia ja tarpeita varten ole eikä saa olla mahdotonta toteuttaa. »Yksityinen lähetyssaarnaaja asetuttuaan lähetyskentälleen Kiinaan tai muualle alkeellisella sivistysasteella olevien pakanahaimojen keskuuteen, kääntää Pyhän Raamatun pakanakansan kielelle. Olisiko liikaa asettaa vastaavanlaiset vaatimukset kirkkokunnalle, jonka historia ulottuu 1000 vuotta taaksepäin, joka on uudenaikaisesti organisoitu ja jota on tukemassa maan hallitus?»³

Vuonna 1938 voimassa ollut, vuonna 1925 annettu asetus ortodoksisesta kirkosta totesi kirkolliskokouksen tehtäviin kuuluvan mm. »uuden raamatunkäännöksen tarkistamisen». Piispainkokouksen tehtävänä oli »vihkiä

piispat sekä päättää niistä luonteeltaan dogmaattisista ja kanonisista asioista, jotka kirkon kanonien ja tämän asetuksen säännösten mukaan kuuluvat sen toimivaltaan». Erikseen ei mainittu raamatunkäännöksestä päättämistä. Paavo Saarikoski lienee artikkelillaan pyrkinyt herättämään keskustelua juuri asetuksen tarkoittamasta uuden raamatunkäännöksen tarkistamisesta. Kirkon johto ei oletettavasti kuitenkaan katsonut meillä olevan mahdollisuuksia ryhtyä omaan käännös- ja tarkastustyöhön. *Aamun Koitto* vaikenä tämän jälkeen täysin uudesta raamatunkäännöksestä.

Suomen ortodoksisista kirkkoa kohtasivat pian traagiset vaiheet siirtolaisuuteen joutumisen myötä. Vuodeksi 1940 aiottu kirkolliskokous pystyi kokoontumaan seuraavan kerran vasta vuonna 1942, ja silloinkin ylimääräisenä. Raamatunsuomennos näytti tuolloin jo hautautuneen isojen asioiden alle eikä sitä ollut kokouksen asialistalla. Toisaalta asetuksen sanamuoto ei velvoittanut kirkon johtoa päättämään virallisesti käyttöön otettavasta raamatunkäännöksestä. Vasta vuonna 1953 asia kirjattiin asetukseen. Ylimääräinen kirkolliskokous perusti kuitenkin henkisen jälleenrakennuksen toimikunnan, joka pohti keskuudessaan myös raamattuasiaa. Pentti Härkönen toteaa toimikunnan tehneen aloitteen oman ortodoksisen kuvaraamatun julkaisemisesta. Kuva-aiheisto oli tarkoitus valita itäkarjalaisen ikonitaiteen korkeatasoisista luomuksista. Kirkollishallitus ei kuitenkaan lämmennyt ajatukselle vedoten taloudellisiin syihin. Toimikunta halusi kuitenkin pysyä ajatuksen takana ja toivoi asian tulevan kirkolliskokouksen ratkaistavaksi.⁴

Sotavuosina arkkipiispa Herman päätti tuottaa kirkkokansan yhteislautua varten juhlapäivien liturgista aineistoa ja pastori Aari Surakka sai tehtäväkseen korjata ja täydentää 1930-luvulla julkaistuja jumalanpalvelusvihkoja. Näissä uusissa juhlavihkoissa Raamatun tekstit esiintyvät vuoden 1938 suomennoksen mukaisina, mutta vihkojen takakannet ilmoittavat vain: tekstikorjaukset *ehdottanut* pastori Aari Surakka.⁵

Ensimmäinen sodanjälkeinen varsinainen kirkolliskokous, järjestyksessä viides, pidettiin vuonna 1950. Se oli tarkoitus pitää jo 1948, ja *Aamun koitto* julkaisi tuolloin luettelon käsiteltäviksi tulevista asioista, mutta raamatunkäännös tai kuvaraamattu eivät olleet niiden joukossa. Vuoden 1950 kirkolliskokouksen pöytäkirjakaan ei mainitse mitään raamatunkäännöksestä. Kuudes varsinainen kirkolliskokous kokoontui vuonna 1955 uuden asetuksen tultua voimaan, mutta raamatunkäännös ei taaskaan ollut mitenkään esillä.⁶ Helsingin papiston aloite hymnografin kääntämisestä suomeksi hylättiin, koska todettiin oppikirjojen olevan sillä hetkellä tärkeysjärjestyksessä ensimmäisellä sijalla. Julkaisuneuvoston laatima suunnitelma julkaisuista hyväksyttiin sellaisenaan. Tämä kertonee jotain ilmapiiristä, jossa tuolloin elettiin. Joutuminen siirtolaisuuteen, pois omalta maaperältä, aiheutti uudenlaisen ortodoksisuuden tiedostamisen tarpeen.

Näyttää siltä, että kirkossa ei ole koskaan tehty muodollista päätöstä vuoden 1938 raamatunkäännöksen ottamisesta käyttöön liturgisessa raamatunlukemisessa: parimioissa, epistolassa ja evankeliumeissa. Siihen vain yksinkertaisesti siirryttiin, koska se oli yleisimmin saatavilla oleva suomalainen Raamattu. 1950-luvun alussa pappismunkki Paavali sai Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvostolta tehtäväksi tarkistaa liturgisia tekstejä. Näihin, vieläkin osittain käytössä oleviin jumalanpalvelusteksteihin prokimenit, tietyt psalmit ja muut yksittäiset lauseet käännettiin uudelleen LXX:n ja *textus receptuksen* mukaisesti.

Uuden käännöksen perusta

Kirkkojen välinen vuorovaikutus alkoi lisääntyä 1960-luvulta lähtien. Eku-meeninen liike toi myös kansan tietoisuuteen, ei vain johtotasolle, sen tosiseikan, että maassamme on vanhaa kristillistä traditiota ylläpitämässä kansallinen ortodoksinen kirkko.

Luterilaisen kirkon kirkolliskokouksessa v. 1973 esitettiin, että ortodoksit pitäisi tavalla tai toisella ottaa mukaan suunnitteilla olevaan uuteen raamatunkäännöstyöhön. Näin sitten tapahtuikin. Osallistuin raamatunkäännöstyöhön Suomen ortodoksisen kirkon edustajana vuosina 1985–1991 ja pääsin näin läheltä seuraamaan sitä perusteellista, joskus kivuliastakin prosessia, jolla uusi suomalainen Raamattu muotoutui nykykielille.⁷ Lopullisen muotonsa käännös sai vuosina 1991–1992 Suomen evankelisuterilaisen kirkon kirkolliskokouksen käsittelyssä, jossa tekstiin tehtiin useita korjauksia. Joitakin niistä olin itsekin ollut ehdottamassa komiteassa, mutta paljon jäi silti kohtia, joita voisi kritisoida.

Ortodoksinen kirkko on pitänyt ns. bysanttilaista tekstiä – jota toisen tradition pohjalta kutsutaan myös *textus receptukseksi* – Uuden testamentin osalta normatiivisena siitä lähtien, kun se joutui puolustamaan raamatunäkemystään lännen kirkkoa vastaan. Kristinuskon ensi vuosisatoina Uusi testamentti levisi eri seurakunnissa käsikirjoituksina, jotka eivät tietenkään voineet olla täysin yhtäpitäviä. Mikään erityinen viisaus ei tee myöskään bysanttilaista tekstiä erehtymättömäksi muihin käsikirjoituksiin verrattuna. Siinä on virheitä aivan niin kuin virheitä löytyy myös varhaisimmista käsikirjoituksista. Jotkut kohdat on opillisista syistä tahallisesti selvennetyt, jotkut tulleet muuta tietä mukaan perinteeseen. Kuitenkin olisi hyvä, jos kirkolla olisi yksi ja sama teksti käytössä kaikkialla, ja jos bysanttilaisesta tekstistä voidaan olla yhtä mieltä, olkoon se siis yhteinen tekstimme. Uskomme toki siihen, että Kirkon Raamattu sisältää kirkossa aina jumalallisen totuuden. Luterilaisen kirkon *sola scriptura* -periaate panee luonnostaan hakemaan pitäviä rajoja sille Raamatulle, joka on kirkon uskon ainoa

tuki. Ortodoksiselle kirkolle taas traditio sulkee sisäänsä enemmän kuin Raamatun, joka tosin on tradition tärkein osa. Siksi 'alkuperäinen' Vanha tai Uusi testamentti ei voi olla kirkolle sen tärkeämpi kuin myöhempien aikojen käsikirjoitukset.

Dynaamisen ekvivalenssin periaate, joka valittiin käännöstyön pohjaksi, aiheutti jossain määrin ongelmia. Itse periaate on hyvä, mutta sen käytännön soveltaminen tuottaa joskus vaikeuksia, sillä siinä ollaan riippuvaisia tulkintoista. Tulkintoja taas voi samalle kohdalle olla useita. Sanamukaisessa kääntämisessäkin on omat häitönsä: se, mitä halutaan sanoa, ei välity kyllin selkeästi. Tämän voimme todeta jo vuoden 1938 kirkkoraamatusta. Mutta funktionaalisessa käännöksessä pitäisi välittyä vain tekstin sisältö, ei mitään siihen lisää eikä mitään siitä pois. Jos näyttää siltä, että tekstinkohta voidaan tulkita usealla eri tavalla, on pitäydyttävä sanamukaisessa käännöksessä, vaikka se saattaa ensi kuulemalta olla hämärä. Tällöin astuu kuvaan mukaan meditaatio, tekstin merkityksen pohtiminen. Se johtaa sellaisten uusien ulottuvuuksien löytämiseen, jotka yksinkertaisesti käännös helposti jättää pimentoon. Runoudesta tiedämme, että kielellä on kyky luoda myös transsendenttisiä ulottuvuuksia. Teologinen kieli, jota varsinkin Paavalin kirjeissä on runsaasti, ulottuu aina sekä aikaan että ikuisuuteen, sekä maan päälle että taivaaseen. Jos asetamme raamatunkäännöksen päämääräksi lähetystyön – hyvän sanoman kertomisen ymmärrettävin sanoin niille, jotka eivät usko – silloin emme voi ottaa huomioon tätä syvyysilmaisua. Evankeliumia ei voi saarnata liturgian kielellä. Liturgia taas ei voi maallistaa. Mutta Raamattu toimii molemmilla tasoilla, ja siksi sitä pitäisi tehdä hyvin uskollinen käännös vailla selittelyjä ja tulkintoja. Saarna taas on Raamatun tulkintaa ja selitystä ja sitä tarvitaan molemmissa tapauksissa – sekä kasvatettaessa uusia kristittyjä että opastettaessa jo kirkossa sisällä olevia yhä syvemmälle Jumalan salaisuuksiin. Tulkinnan avulla voimme yhdistää aistihavainnon ja Jumalan transsendenttisyuden. Toista ei voi jättää pois toisen kustannuksella. Siksi alkutekstille uskollinen käännös on välttämättömyys teologisissa kohdissa. Eri asia on, jos kääntäjät eivät havaitse Raamatun kielessä tätä toista, transsendenttistä tasoa. Silloin voi vain sanoa, että meillä on sellaiset kääntäjät kuin ansaitsemme. Etsimättä tulevat mieleen pyhät Konstantinos ja Methodios, jotka käänsivät Raamatun slaaveille ollen itse syvällä sisällä siinä maailmassa, jonka käsitteitä he toisille välittivät. Raamatun kääntäminen on hengellisesti vakava asia, ja siksi on ymmärrettävää, että Venäjällä ja muissa itäisen kirkon piirissä olevissa maissa ei Raamatun uudelleen kääntäminen ole pelkkä järjestelykysymys. Dynaamisen ekvivalenssin periaate näyttäisi väheksyvän saarnan mahdollisuuksia tai sitten sen puoltajat eivät luota saarnamiesten kykyyn löytää oikea tulkinta tekstistä. Siinä he saattavat ajatella hyvinkin realistisesti.

Liikaa ohjailua

Vanhan testamentin proosan osalta ei uudessa käännöksessä nähdäkseni ole huomauttamista. Sananlaskut, Saarnaaja ja Job ovat yleisitämaista viisautta, jotka vain paranevat, jos kääntämisessä pyritään mahdollisimman hyvin ymmärtämään aikaa ja olosuhteita, joissa ne ovat syntyneet. Profeettojen kirjat ja psalmit sen sijaan tulisi kääntää hyvin varovasti välttäen tulkintoja, jotka tämänhetkisten tieteellisten tulosten mukaan ovat valideja. Erityisesti tämä koskee psalmeja, joita kristillinen kirkko on alusta asti pitänyt rukouskirjanaan. Psalmeilla on muutakin historiaa kuin syntyvaiheidensa historia. Jos käännettäessä katsotaan vain tekstin syntyaikaa, menetellään kuten arkeologi, joka huolellisesti rapsuttaa maa-aineksen pois löytämästään muinaisesineestä ja asettaa sen näytteille vitriiniin: »Katsoa saa, muttei koskea.» Psalmit olisi parasta kääntää niin sanotusti kuin on mahdollista selvyuden siitä kärsimättä, ja jätettävä lukijan meditaation varaan, miten syvälle hän niiden kera pääsee. Sekin riski olisi otettava, että lukijan mielikuvitus saattaa johtaa hänet harhapoluille. Meidän tehtävämme on olla vain uskollisia tekstille, ei esittää väpeliä, joka määrää kaikki päät kääntymään samaan suuntaan.

Esim. psalmi 34, jolla on pitkä historia kristillisen kirkon käytössä, on käännetty osittain juuri näin 'arkeologisesti' poistamalla kielikuvia, jotka kristillinen kirkko on saanut elämään omaa elämäänsä.

Vanha käännös: Mintä kiitän Herraa joka aika,/ hänen ylistyksensä on alati minun suussani./ Herra on minun sieluni kerskaus,/ nöyrät sen kuulevat ja iloitsevat./ – Tässä on kurja, joka huusi, ja Herra kuuli/ ja pelasti hänet kaikista hänen ahdistuksistansa.

Uusi käännös: Minä tahdon aina ylistää Herraa,/ lakkaamatta laulaa hänelle kiitosta!/ Herran hyvyyden tähden/ minä ylistän itseäni onnelliseksi. Maan hiljaiset kuulevat sen ja iloitsevat./ – Minä olin avuton ja huusin apua./ Herra kuuli minua/ ja pelasti minut kaikesta hädästä. (Jakeet 1–3, 7.)

Vanhan ja Uuden testamentin välisestä yhteydestä on paljon puhuttu arvioitaessa raamatunkäännöskomitean työn tuloksia. Kieltämättä kyseessä on vaikea ratkaisu, koska LXX – varhaisen kirkon Raamattu – poikkeaa paikoin suuresti heprealaisesta tekstistä. Tekstin siloittelemiseen ei kuitenkaan ole lupa mennä, sillä ongelmia ei voi lakaista maton alle. Vähintä on kuitenkin se, että tekstin esiintyessä samanlaisena sekä Vanhassa että Uudessa testamentissa se myös käännetään täsmälleen samalla tavalla molemmissa paikoissa. Näin on uudessa käännöksessä meneteltykin.

Uuden testamentin käännöstyö vaatii taas erikoistietoja. Se, mikä vanhassa testamentissa on esitetty hämärästi, »kuin kuvastimessa», ilmoitetaan

nyt kertakaikkisena totuutena, Jumalan ihmisille antaman pelastuksen täydellisyytenä. Tähän tekstiin on suhtauduttava hyvin nöyrästi, siitäkin huolimatta, että se on ihmisten kirjoittamaa. Uuden testamentin lauseiden irrottaminen yhteydestään ja ymmärtäminen yksilöllisellä tavalla on ollut synnyttämässä monta harhaoppia tai yksipuolista tulkintaa. Siksi Uutta testamenttia olisi käännettävä niin uskollisena alkutekstiksi kuin mahdollista, tekstin luettavuuden siitä kärsimättä. Paikcitellen raamatunkäännöskomitea on onnistunut hyvin, mutta paikoitellen – etenkin Paavalin kirjeissä – on tulkintaa liikaa ja ymmärrys on näir. viety tiettyyn suuntaan, vaikka itse teksti antaisi pohdittaviksi useita muita vaihtoehtoja. Mahdollisuus meditaatioon on huomattavasti kavennettu, ja syykin tähän on käännöskomiteassa monesti todettu: maallikkosaarnaajat eivät pysty kehittämään omia mielikuvitukseen perustuvia tulkintojaan. Ehkä on hyvä näin, mutta toinen äärimmäisyys – se suotava – on siten jätetty pois laskuista.

En Khristo ongelma, josta aiemmin olen kirjoittanut (ks. edellä alaviite 7), korjaantui osittain valiokunta- ja kirkolliskokousoyöskentelyssä, mutta jäi useisiin tärkeisiin kohtiin korjaamattakin.

Tulkintoja?

Seuraavassa esitän joitain kohtia, joissa uudessa käännöksessä nähdäkseni on joko yksipuolinen tai suorastaan virheellinen tulkinta.⁸

Karkein virhe on tehty mielestäni toisen korinttilaiskirjeen 13. luvun jakeessa viisi. Alkutekstissä on siinä *en hymia* ja ensisijaisen käännöksen tulisi näin ollen kuulua: »*Ettekö huomaa, että Jeesus Kristus on teissä?*» Tämä lause on kuitenkin pantu alaviitteeksi ja varsinaisessa tekstissä on: »... *Jeesus Kristus on teidän keskellänne?*» Tämä, jos mikä, on tulkintaa, jonka paikka ei ole raamatunkäännöksessä, vaan saarnoissa ja kommentaareissa.

Toinen ongelmakohta on Roomalaiskirjeen 8. luvun jae 29. *Uusi käännös*: Ne, jotka hän edeltä käsin on valinnut (*proegno*), hän on myös edeltä määrännyt oman Poikansa kaltaisiksi, niin että hänen Poikansa olisi esikoinen suuressa veljesjoukossa.

Oma ehdotukseni: Ne, jotka hän on *ennalta tiennyt*, hän on myös edeltä määrännyt oman Poikansa *kuvan* kaltaisiksi, niin että hänen Poikansa olisi esikoinen suuressa veljesjoukossa.

Verbi *progignosko/proegno* on ensisijaisesti merkitykseltään *ennalta tietää*, mutta tunnettua on, miten kirkkoisä Augustinus näki juuri tässä kohdassa todistuksen *ennaltavalinnasta*. Sitä ei voi toki sanoa vääräksi käännökseksi, vaan ainoastaan yhdeksi tulkinnaksi tästä moniselitteisestä

lauseesta. Ennaltatietäminen on vanhan kirkon yleisin opetus ja siinä olisi turvallisinta pitäytyä edelleenkin. Yhden kirkkoisän tulkinta ei ortodoksisen näkemyksen mukaan vielä riitä perustaksi millekään kirkon opetukselle. Lisäksi uusi käänös on tässä tehty ikään kuin alkukielessä olisi pelkkä *symmorfos*, samankaltainen. Koska tekstissä kuitenkin esiintyy sana *eikōnos*, kuva, on sillä oma sanomansa, joka ansaitsee pohdintaa. Kuva on reaalinen vastaavuus. Kristus on näkymättömän Jumalan näkyvä kuva eli ikoni. Kristus on Isän kuva niin kauan kuin hän heijastaa Isää, tekee Isää tunnetuksi. Jumala siis paljastaa itsensä Kristuksen kautta. Samoin meidät ihmiset on luotu hänen Poikansa kuvaksi; Kristus on kuva sekä Isästä että meistä. Poika on Isän kuva, mutta me olemme todesti Pojan kuvia. Kristus on tosi Adam, ihminen. Meidän ihmisyytemme on ymmärrettävissä Kristuksen ihmisyyden valossa. Mitä enemmän me kuvastamme Kristusta – Kristuksen ikonia – sitä todemmin ymmärrämme tosi inhimillisen olemuksemme. Kuten Jumala paljastaa itsensä meille Kristuksen ikonin välityksellä, samoin myös Kristus paljastaa meidän tosi olemuksemme meille oman ikonisen itsensä kautta. Hän on sen kuva, joksi meidän pitää tulla. Siksi ikonia ei tule pitää vain ikkunana ikuisuuteen, vaan myös peilinä, joka heijastaa takaisin sen, mitä me todella olemme.

Engelmaton ei ole myöskään toisen tessalonikalaiskirjeen 1. luvun jaheet 9–11. *Uusi käänös*: Heidän rangaistuksenaan on ikuinen kadotus, ero Herrasta ja hänen voimansa kirkkaudesta, kun hän tuona päivänä saapuu *ottamaan vastaan pyhiensä kunnioituksen ja kaikkien uskovien ylistyksen*. Olettehan tekin niitä, jotka ovat uskoneet meidän todistuksemme. Sen tähden me rukoilemme aina teidän puolestanne, että Jumalamme pitäisi teitä saamane kutsun arvoisina ja että hän *voimallaan vahvistaisi teidän haluanne hyvään ja saattaisi päätökseen ne teot, jotka todistavat uskostanne*.

Oma ehdotukseni: . . . kun hän tuona päivänä saapuu tullakseen kunnioitettavaksi pyhissään ja ylistettäväksi kaikissa uskovaisissa . . . ja että hän toteuttaisi voimassaan teidän hyvät aikeenne ja uskon tekonne.

On selvää, että uusi käänös on sujuvaa suomea, ja omani on sananmuokaisena perin kankeaa. Mutta onko uudessa käänöksessä myös luettavissa tekstin syvälinen merkitys? Pyhät eivät alkukristillisessä kielenkäytössä ole mikään erikoinen pyhien ihmisten luokka, muita kristittyjä parempi, vaan kaikki kastetut, kaikki uskovat olivat pyhiä. Siis kunnioittaminen ja ylistäminen ovat paralleleja. Pyhät eivät erityisesti kunnioita ja muut eivät vain tyydy ylistämään. Kyse ei ole kahdesta tasosta: pyhät tekisivät ikään kuin enemmän kuin tavalliset uskovat. Jokainen uskovainen siis kunnioittaa ja ylistää häntä. Jeesus saapuu tulevaisuudessa, jotta näin tapahtuisi. Miksi? Ei siksi, että hän tarvitsisi meidän ylistystämme. Meidän ylistyksemme täydellistää hänen tekonsa, sillä hän tulee ottamaan vastaan

meidät, jotka ylistämme häntä. Me täydellistämme näin hänen jumalallisen rakkautensa ottamalla sen vastaan. Näin se ei valu tyhjiin. Ne taas, jotka eivät ota vastaan evankeliumia, jotka hylkäävät hänet, tulevat kärsimään ikuisen rangaistuksen. Heidät suljetaan pois Herran läheisyydestä ja hänen kunniastaan. Miksi? Koska he eivät ylistä häntä, Hän ei tule ylistettäväksi heissä. Kristus ottaa heidät vastaan siis tuomarina eikä vapauttajana. Samasta asiasta puhuu 1. Joh. 3:1–6.

Loppuosa puheena olevasta kohdasta on uudessa käännöksessä liian pitkälle vietyä selitystä, joka ohjaa lukijan vain yhteen, kapeaan ja käytännönläheiseen tulkintaan. Näen tässä kohdassa jatkoa jakeen 9 ajatukselle: meidän toivotaan olevan juuri niitä, joissa Kristus tulee ylistettäväksi, ja hänen ylistyksensä voi näkyä vain meidän teoissamme. Me emme voi saada aikaan mitään tekoja ilman Jumalan armoa. Apostoli rukoilee sitä meille, jotta yhdistäisimme oman tahomme Jumalan armoon ja siten toimisimme päämäärän eli Kristuksen kirkastumisen meissä hyväksi.

Tradition ja tulkinnan ristiriita leimaa myös Johanneksen evankeliumin alkua (1:9). *Uusi käännös*: Todellinen valo, joka valaisee jokaisen ihmisen, oli tulossa maailmaan.

Oma ehdotukseni: Hän oli todellinen valo, joka valaisee jokaisen maailmaan tulevan ihmisen.

Ensimmäisen luvun yhdeksäs jae on mahdollista tulkita kahdella tavalla riippuen siitä, otetaanko tieteellisissä editioissa oleva *anthropon*- sanan jälkeinen pilkku huomioon vai ei. Varhaisimmissa käsikirjoituksissa ei välimerkkejä ollut ja siksi meidän aikaamme asti Kirkossa on säilynyt pilkuton tulkinta, sama kuin omassa käännösehdotuksessani. Myös Luther käsitti lauseen tällä tavalla. Lause esiintyy jälkimmäisessä muodossa ortodoksisessa kasterukouksessa sekä muissa rukouksissa. Myöhemmin lause muutettiin pilkun avulla konstruoidun mielessä paremmin tekstiyhteyteen sopivaksi. Tämä uusi tulkinta sisältyy v. 1938 käännökseen ja sitä noudattaa myös uusi käännös. Esitin jo komiteakäsittelyssä, että toinen näistä tulkinnoista pantaisiin alaviitteeseen, mutta ehdotus hävisi niukasti äänestyksessä. Asia tuntuu mielestäni käsittämättömältä. Miten voidaan olla niin varmoja, että myöhempi tulkinta on ainoa oikea?

Lopuksi pieni ehkä huvittavakin yksityiskohta. Evankeliumeissa on sana *odis* käännetty molemmissa evankeliumikohdissa (Matt. 24:8 ja Mark. 13:8) *synnytystuskaksi*, mutta 1. Tess. 5:3 ja Ilm. 12: sama sana on saanut muodon *synnytysspoltot*. Komitean miesväki ei uskonut minua, kun sanoin viimeksimainitun sanan olevan jo vanhentuneen. Eipä ole valiokunta eikä kirkolliskokouskaan tohtinut tätä epäloogisuutta muuttaa!

VIITTEET

- ¹ Aamun Koitot 32/1937 (M.T.), 34/1937 (L.K.), 12/1938 (M.T.). L.K. tarkoittaa luultavasti yli diakoni Leo Kasankoa, arkkipiispa Hermanin sihteeriä, joka esimiehensä toimeksiannosta oikaisee M.T:n väärinkäsityksiä.
- ² Aamun Koitto 12/1938
- ³ Aamun Koitto 26/1938
- ⁴ Aamun Koitto 9/1946
- ⁵ Alkuperäiset yksittäiset juhlatviikot, Kuopio 1941–1942. *Veisatkaa Herralle I–III*. Toinen uusittu painos Karjalan ja koko Suomen Arkkipiispa Hermanin vuosina 1941–1942 lahjoitusvaroilla julkaisemasta yhteensä 24 vihkoa käsittävästä kirkkovuoden juhlapäivien veisujen kokoelmasta. OKJN Pieksämäki 1981.
- ⁶ Aamun Koitoissa 20/1955 ja 22–23/1955 julkaistiin tämän kirkolliskokouksen seikkaperäinen selostus.
- ⁷ Ks. artikkelini »Ortodoksinen eksegeesi ja uusi raamatunkäännös »Ortodoksia 36/1986, ja »Ongelmallinen uusi raamatunsuomennos» Ortodoksinen kulttuuri-lehdessä 4/1989
- ⁸ Näkökohdat ovat syntyneet keskusteluissa New Yorkin Pyhän Vladimirin ortodoksisen teologisen seminaarin eksegetiikan professorien John Breckin ja Paul Tarazin kanssa.

Kirjallisuutta

J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture.* Cambridge 1990. 486 s.

Bysantin historian ja elämän tutkiminen on Euroopassa ja Yhdysvalloissa runsasta. Yksi esimerkki tästä on teos *Byzantium in the Seventh Century*. Sen kirjoittaja John F. Haldon toimii lehtorina Yhdysvalloissa Birminghamin yliopistossa. Laitos, jossa hän toimii, on keskittynyt lähinnä Bysantin ja uuden ajan Kreikan historian ja kulttuurin tutkimiseen. Haldonin teos *Byzantium in the Seventh Century* on ensimmäinen englanninkielinen seikkaperäinen katsaus Bysantin keskeisistä kulttuurisista, yhteiskunnallisista ja valtiollisista muutoksista vuosina 610–717.

600-luku merkitsi Bysantin historiassa ikivanhan roomalaisen kaupunkisivilisaation romahtamista, islamin nousua ja henkistä taustaa 700-luvun alussa ikonoklasmiille ei pyhien ikonien raastajain harhaopin puhkeamiselle. Vanha roomalainen kaupunkikulttuuri ja sen edustama kulttuuriperinne katosi. Bysantissa kehittyi uusi kulttuurijärjestelmä, joka kohtasi uudella tavalla esimerkiksi taiteen ja yhteiskunnan hallintorakenteet. Vanha roomalainen senaattorien valtaeliitti menetti merkityksensä ja sen tilalle muodostui sosiaalisesti, kulttuurisesti ja usein myös etnisesti uusi yhteiskuntaeliitti. Kielellinen jatkuvuus ainakin kreikan ja armenian osalta on selkeä. Samoin kulttuurin jatkuvuutta oli havaittavissa bysanttilaisen yhteiskunnan taloudellisessa rakenteessa ja yhteisön rituaaleissa ja tapakulttuurissa (kaste, avioliitto, kuolema, kansanmusiikki ja -laulu).

Bysanttilaisessa kulttuurissa vaikutti 500-luvun lopulla ja 600-luvulla kaksi hallitsevaa asiaa: ortodoksisen kulttuurin laajentuminen ja pyrkimys valtion ulkonaisen turvallisuuden takaamiseen. Keisarin arvoahta kasvoi 600-luvulla ja valtion ote alamaisista lujittui. Senaattorieliitin rappio, keskitetty virkamieshallinto, suurten kaupunkien häviäminen, uuden sotilasjärjestelmän syntyminen, kaikki nämä tekijät lujittivat keisarin valtaa.

Bysanttilaisessa hallintorakenteessa tapahtui 600-luvulla muutoksia. Instituutionaalinen yhteys kaupunkien ja maaseutualueiden välillä heikkeni, kun kaupungit rappioituivat taloudellisesti ja sosiaalisesti. Sen sijaan maaseudun elämä ei kokenut suuria muutoksia. Kaupunkien elinvoimaisuutta tai sen puuttumista kuvasti hallinto, armeija ja kaupankäynti. Kaupunkien romahtaminen vaikutti myös Kirkon elämään ja toimintaan. Tuor. ajan maakuntapiispa oli enää vain kalpea varjo edeltäjistään.

Talouden heikkeneminen 600-luvulla vähensi kaupankäynnin lähes olemattomiin. Uskonnollisessa elämässä kristinuskoa edeltäneet uskomukset ja riitit säilyivät elinvoimaisina vielä 600-luvun Bysantissa. Tämä johtui siitä, että ns. yhteiskuntaeliitin edustajat halusivat säilyttää keisarikunnassa antiikin elämäntavan eli voimakkaan itsetietoisuuden, jonka eräänä ilmenemismuotona olivat pakanalliset uskomukset ja riitit. Eliittiin kuului Haldonin mukaan usein oppineita kaupunkibyrokratian edustajia (s. 329).

Trullon eli viides-kuudennen ekumeenisen kirkolliskokouksen (692) kanonit varoittavat papistoa noppapelistä, pakanallisista juhlista ja helleenisistä tavoista (kanonit, 50, 62, 94). Synodin kanonit on osoitettu kristityille ja sen vuoksi ne kertovat vain ohimennen ei-kristityistä ja heidän tavoistaan. Kanonien tarkoituksena oli yrittää saada kristityt luopumaan pakanallisesta taikauksesta ja rituaaleista. Pakanalliset menot olivat laajalle levinneitä ja suosittuja Vähässä-Aasiassa ja Balkanilla, mutta myös Syyriassa ja Egyptissä.

Monet pakanalliset tavat kuten naamioiden käyttö, pukeutuminen vastakkaisen sukupuolen vaatteisiin sekä nuotioiden sytyttäminen uuden kuun aikana ovat kuitenkin säilyneet kulttuurijäänteinä nykypäivään Balkanilla ja Anatoliassa (s. 335).

Satiirinen teatteri säilyi elinvoimaisena erityisesti suurissa kaupungeissa koko bysanttilaisen kauden. Tämyntyyppinen teatteri käytti esityksissään kansan suosimia aiheita kuten päivänpolitiikka tai ulkomaiset ihmiset ja heidän erikoiset tapansa (armenialaiset, juutalaiset ja arabit). Näytelmissä ei säästetty myöskään ortodoksisen kirkon papistoa eikä jumalanpalveluksia, ja siksi piispat suhtautuivat periaatteessa hyvin kielteisesti teatteriin.

Harhaoppiset kuten *areiolaiset*, *donatistit*, *montanistit* ja *messalianistit* jatkoivat toimintaansa jossakin määrin niinkin myöhään kuin 600-luvulla. Bysanttilaiset olivat ankarampia harhaoppisia ja skismaatikkoja kuin ei-kristittyjä kohtaan. Luonnollisesti valtio tunsu epäluuloa juutalaisia ja muita ei-kristillisiä uskonnollisia vähemmistöjä kohtaan. Vainot juutalaisia vastaan olivat usein seurausta juutalaisten aktiivisesta toiminnasta joko valtiota tai kirkkoa vastaan. Esimerkiksi juutalaisten vaino vuonna 634 aiheutui siitä, että juutalaiset auttoivat persialaisia Jerusalemin valtauksessa vuonna 614. Valtauksessa surmattiin noin 90 000 kristittyä.

Monet Haldonin teoksen kuvaamat Bysantin historian ajanjakson valtion ja sen yhteiskunnallisen rakenteen tekniset seikat ovat epäselviä ja vaikeita tutkia. Tuohon aikakauteen sopivat hyvin amerikkalaisen filosofin W. V. Quinen sanat: »Näen filosofian ja tieteen ikään kuin laivana, joka voidaan koota uudelleen vain merellä» (*Ontological Relativity and Other Essays*, New York, 1969, 127).

Bysantin 600-luvun historia on tuon Quinen mainitseman laivan kaltainen. Historioitsijalle on tämän kauden todistusaineiston ja olettamusten läheinen suhde tärkeä. Kirjoittaja ei omien sanojensa mukaan pyrikään Bysantin 600-luvun kulttuurin ja yhteiskunnan kokonaishistoriaan (s. 2). Hän kartoittaa valikoivasti Bysantin keisarikunnan 600-luvun kulttuurista, sosiaalista ja valtiollista dynamiikkaa. Teoksessa kuvaileva kronologinen kerronta on tarkoituksellisesti vähäistä. Kirjan toisessa luvussa (s. 41–91) on lyhyt kuvaus Bysantin tämän aikajakson poliittisesta historiasta.

Tätä ajanjaksoa, 600-lukua, on historiantutkimuksessa käsitelty varsin niukasti ennen 1960-lukua. Esimerkkinä voidaan mainita *J. Kulakovskin* Bysantin historia (*Istoria Vizantii I–III Kiev 1915*, englanninkielinen käännös ilmestyi Lontoossa vuonna 1973. Kolmas osa käsitteli vuosia 602–717). Toinen esimerkki on Andreas Stratoksen alkujaan kreikkankielinen viisiosainen teos, joka ilmestyi englanninkielisenä käännöksenä (*Byzantium in the Seventh Century*, I–II) Amsterdamissa vuosina 1968–1972.

Bysantti oli ainoa keskiaikainen valtio, jossa säilyi kreikkalainen tiede ja kirjallisuus, roomalainen laki ja hallinto ja kristillinen usko. Kun tarkastellaan Bysantin 600-luvun historiaa on hyvää pitää mielessä, että ikivanhan roomalaisen kaupunkisivilisaation rappio, kulttuurikriisi ja sen seurauksena kulttuurin elpyminen mer-

kitsi jo melkein kadonneen antiikin kulttuurin rikkauten elpymistä. Tämän aikakauden monipuolinen ja aseeton tutkiminen on välttämätöntä, mikäli haluamme löytää ortodoksisen kulttuurin ja yhteiskunnallisen ajattelun perinteiset juonteet.

Jarmo Hakkarainen

Inna Rogatshi, *Särjetty sukupolvi*. Kymmenen käskyä Neuvostoliitossa. WSOY 1991. 402 s.

Kukapa ei muistaisi menneiden vuosien neuvostofilmejä onnellisista pikkupioneereista tervehenkisten harrastustensa parissa tai kuvia legendaarisista leikkupuimurimuodostelmista kolhoosien pelloilla. Nyt todellisuus ihannekuvien takaa on alkanut kaikessa kurjuudessaan valjeta meillekin.

Suomessa asuva venäläinen lehtinainen Inna Rogatshi antaa teoksessaan *Särjetty sukupolvi* lohduttoman kuvan maanmiestensä, entisten neuvostokansalaisten henkisestä ja moraalisesta tilasta. Kirja on kirjoitettu juuri ennen elokuun 1991 vallankaappausta ja Neuvostoliiton hajoamista.

Rogatshi jaottelee sanottavansa kolmeen päälukuun. Ensimmäisessä osassa hän tarkastelee neuvostokansalaisen koulunkäyntiä alaluokilta korkeakoulututkiminnon suorittamiseen ja työelämään sijoittumiseen saakka. Kaikki opetus on puserrettu »ideologisen lihamyllyn» läpi. Rogatshin mukaan lapset oppivat jo koulussa oman etenemisen mahdollistavat, eettisesti vähintäänkin epäilyttävät yhteiskunnan pelisäännöt. Jos haluat menestyä, sinun on luotava suhteita ja annettava lahjuksia. Militarismi lyö leimansa kaikkeen. Toinen toisensa käyttäminen on arkipäivää.

Kirjan toisessa osassa Rogatshi kuvaa neuvostokansalaisten elämää kymmenen käskyn periaatteiden valossa. Hänen johtopäätöksensä on, että kansalaiset on kasvatettu esimerkin ja ideologisen painostuksen avulla tekemään juuri päinvastoin kuin nuo käskyt edellyttäisivät. Rogatshin kuvaama arkipäivän neuvostomoraali on todella kaukana niistä kommunistisen moraalien määrityksistä, joita esimerkiksi tieteellisen ateismin propagandassa tarjottiin. Valehteleminen ja varastaminen ovat keinoja, joilla tavallinen ihminen voi yrittää tavoitella siedettävämpää elämää. Rogatshi ei tunne armoa neuvostojohtajia kohtaan; he olivat hänen mielestään kaikkein moraalittomimpia ja siten esimerkkinä kansalle. Erityisen kriittisesti hän suhtautuu Venäjän ortodoksisen kirkon viralliseen johtoon syyttäen sitä neuvostovallan mielistelystä ja orjailusta.

Kolmas osa sisältää Rogatshin arviolta perestroikan ajasta. Hän suhtautuu skeptisesti muutoksen mahdollisuuksiin niin kauan kuin entiset takkinsa kääntäneet johtajat ovat vallassa. Gorbatshevia hän pitää saamattomana keulakuvana, joka yrittää väkisin pitää kiinni kommunismista ja Neuvostoliiton yhtenäisyydestä. Pääasia on kuitenkin, että ihmisiä vuosikymmenten ajan hallinnut pelko puhua epäkohdista on poissa. Toisaalta esimerkiksi antisemitismi on yhä näkyvämpää ja konkreettisempää.

Särjetty sukupolvi on raskasta luettavaa. Rogatshi vyöryttää esiin valtavan määrän asioita, henkilöitä ja mielipiteitä kiihkeinä purkauksina. Kirja ei ole täsmällisesti dokumentoitu tutkimus neuvostoideologiasta, vaan systeemin läpikäyneen ihmisen (katkerakin?) vuodatus. Minua jäi joissakin kohdin vaivaamaan se, että perustelu tai tietolähde jää pimentoon. Näin esimerkiksi niiden kovien väitteiden kohdalla, joissa Rogatshi syyttää patriarkka Aleksia uskonveljiensä järjestelmällisestä ilmiantamisesta KGB:lle. Toisaalta useimmille asioille on todisteena »olen elänyt sen». Tapahtumat ovat Rogatshin omasta tai hänen tuttavapiirinsä elämästä. Häiritsevää on aika ajoin näkökulman mustavalkoisuus, ikään kuin koko neuvostovaltion synnyn ja olemassaolon olisi taannut jonkinlainen salaliitto. Rogatshilla on myös itsekritiikkiä. Jokainen neuvostokansalainen oli sekä syyllinen että uhri.

Esa Adrianin suomennos on ryöpsähtelevän runsas. Välillä kieli on värikästä, välillä liian yltäkylläistä. Joitakin kielellisiä kummallisuuksia jää miettimään. Miksi käyttää suomenkielisessä tekstissä Neuvostoliitosta puhuttaessa kyrillistä kirjainlyhennettä CCCP? Ja eikö kouluvormua normaalimpi suomenkielinen ilmaisu olisi koulupuku tai koulu-univormu? Esimerkkeinä tyylistä mainittakoon »komsomol-pamppumöhöma» (s. 236) ja »puolueen pämpääjät» (s. 288).

Rogatshin kirja kumpuaa syvältä omakohtaisista kokemuksista, ja sellaisena sitä on myös arvioitava. Mutta selkeän dokumentoidun tutkimuksen tarve aiheesta on edelleen olemassa.

Hanna-Maija Ketola

Andrei Saharov, *Muistelmat*. Suom. Kari Klemelä. WSOY 1991. 876 s.

Andrei Saharovin muistelmat on alun perin julkaistu englanniksi kahdessa osassa. Ensimmäinen päättyi vuoteen 1986 ja toinen jatkui siitä Saharovin kuolinvuoteen 1989 saakka. Suomalaisessa julkaisussa osat on sekä kokonaiskuvan että lukijan kukkaron kannalta viisaasti yhdistetty. Kirjassa on myös noin 80 mustavalkoista valokuvaa, luettelo Saharovin teoksista ja erittäin tarpeellinen henkilöhakemisto. Teoksen alussa ovat alkuperäisten teosten esipuheet, jotka on laatinut amerikkalainen liikemies ja ihmisoikeusaktivisti Edward Kline.

Muistelmien merkitys Neuvostoliiton tiedeyhteisön ja ihmisoikeusliikkeen historian kannalta on mittaamaton. Muutenkin kirja kuuluu jokaisen sovjetologin tai muuten neuvostovaltion historista kiinnostuneen peruslukemistoon. Esimerkiksi kuvaukset neuvostobyrokratian toiminnasta ovat valaisevia koko yhteiskunnan kannalta. Teoksen polttopisteet ovat Saharovin keskeinen osa Neuvostoliiton ydinaseohjelman kehittämisessä 1950–1960-luvulla, toiminta ihmisoikeuksien puolesta 1970-luvulla, karkotus Gorkiin 1980–1986 ja hänen aktiivinen roolinsa politiikassa Gorbatschovin uudistuskaudella.

Muistelmat ovat aina hyvin subjektiivisia, niin tässäkin tapauksessa. Saharov toteaa kirjoittaneensa vain sen, »mitä olen nähnyt ja ymmärtänyt». Saharov on kuitenkin nähnyt harvinaisen paljon ja hänen ymmärtämiskykynsäkin lienee ollut tavallista parempi. Kaikesta hän ei kuitenkaan kerro, vaan vetoaa eräiden ydinaseohjelmaan liittyvien valtiosalaisuuksien osalta antamiinsa vaitiololupauksiin.

Saharovin tyyli on kiihkoton, tekstissä näkyy todelliselle tiedemiehelle ominainen pyrkimys rehellisyyteen ja objektiivisuuteen. Väliä hän on hellyyttävän, jopa hämmäntävän avomielinen. esimerkiksi kertoessaan vaikeuksistaan ihmissuhteiden hoitamisessa.

Saharovin kehitys Neuvostoliiton ydinaseohjelman aivoista neuvostoyhteiskunnan näkyvimmäksi ihmisoikeustaistelijaksi ja toisinaajattelijoiden moraaliseksi auktoriteetiksi on kiehtova. Saharovilla olisi ollut edessään materiaalisesti turvattu ja yltäkylläinen elämä, jos hän olisi tyytynyt vain palvelemaan puolueen ja valtion etuja taidoillaan. Sen sijaan hän ryhtyi ensin pohtimaan koko ihmiskuntaa koskettavia eintärkeitä kysymyksiä kuten ydinsodan uhkaa ja luonnon saastumista ja siirtyi sitten suoraan ja uhrautuvaan toimintaan yksittäisten ihmisten kärsimysten lievittämiseksi. Tästä toiminnastaan hän sai – toisinaajattelijoiden riemuksi ja vahvistukseksi, valtion ja puolueen harmiksi – Nobelin rauhanpalkinnon vuonna 1975. Sen jälkeen kun kirjailija Aleksandr Solzhenitsyn, jonka kanssa Saharov oli monesta asiasta eri mieltä, vuonna 1974 karkotettiin Neuvostoliitosta, keskittyivät neuvostojärjestelmän muutosta haluavien toiveet ja odotukset Saharoviin.

Saharovin julkisen toiminnan keskeytti karkotus Gorkiin vuonna 1980. Sieltä hän pääsi ihmisten ilmoille vasta vuonna 1986 Gorbatschovin kuuluisan puhelun jälkeen. Julkisuuteen palattuun Saharov toimi viimeiset elinvuotensa aktiivisesti politiikassa ja mm. osallistui Neuvostoliiton tiedeakatemian edustajana kansanedustajien kongressiin vuonna 1989.

Saharovin toiminta ihmisoikeuksien puolustamiseksi ei ollut uskonnollisesti perusteltua, vaan lähti ennemminkin yleisestä ihmisarvon kunnioittamisesta. Nuc-rena häneen oli tehnyt suuren vaikutuksen mm. Tolstoin kuolemanrangaistusta vastaan esittämä arvostelu. Suhteestaan uskontoon ja kirkkoon hän kertoo: »En usko mihinkään dogmeihin enkä pidä virallisista kirkoista . . . Silti minun on mahdotonta kuvitella maailmankaikkeutta ja ihmisen elämää ilman mitään materia- ja sen lakien ulkopuolella olevaa ymmärtävää perinnettä tai henkisen 'lämmön' lähdeä.» Saharov ja suomalainen tiedemies K. V. Laurikainen ovat nähtävästi ajattelultaan jossain määrin sukulaissieluja.

Mikko Ketola

John Meyendorff in memoriam

Pyhän Vladimirin teologisen seminaarin täysin palvellut rehtori, patristiikan ja kirkkohistorian professori John Meyendorff kuoli lyhyen aikaa sairastettuaan Montrealissa 22. heinäkuuta 1992. Muistopalvelukset ja ruumiinsiunaus toimitettiin KP metropoliitta Theodosiuksen johdolla Pyhän Vladimirin seminaarin kappelissa ja Meyendorff laskettiin haudan lepoon Yankersin hautausmaalla New Yorkissa 26. heinäkuuta.

John Meyendorff tunnettiin kaikkialla ortodoksisessa maailmassa ja laajalti myös oman kirkon ulkopuolella nykyajan johtavana ortodoksisena ajattelijana, teologina ja tutkijana. Hän syntyi venäläiseen emigranttipereeseen Ranskassa vuonna 1926, sai ranskalaisen koulukasvatuksen ja opiskeli Pariisissa Pyhän Sergein teologisessa instituutissa suorittaen siellä loppututkinnon 1949. Tohtoriksi hän väitteli Sorbonnen yliopistossa vuonna 1958. Seuraavana vuonna hän siirtyi Yhdysvaltoihin, jossa hän toimi Pyhän Vladimirin seminaarin patristiikan ja kirkkohistorian professorina ja vuodesta 1984 lähtien myös seminaarin rehtorina. Eläkkeelle hän jäi 1. heinäkuuta, vain kolme viikkoa ennen kuolemaansa. Vladimirin seminaarin ohella Meyendorff opetti myös eräissä muissa amerikkalaisissa yliopistoissa, mm. Harvardissa, Fordham Universityssä, Columbia Universityssä sekä General Theological Seminaryssa.

Opetustyön ohella John Meyendorffilla oli useita tieteelliseen tutkimukseen liittyviä luottamustehtäviä. Hän mm. toimi Amerikan ortodoksisen teologisen yhdistyksen puheenjohtajana, Amerikan patristisen yhdistyksen hallituksen jäsenenä ja Britannian tiedeakatemian kirjeenvaihtajajäsenenä. Useita vuosia isä Meyendorff toimi myös oman kirkkonsa teologisen aikakauskirjan *St. Vladimir's Theological Quarterly* toimittajana ja *The Orthodox Church* -lehden päätoimittajana.

John Meyendorffin tieteellinen ja muu kirjallinen tuotanto on laaja ja monipuolinen. Hänen vuonna 1959 julkaistu väitöskirjansa käsitteli Bysantin huomattavimman teologin Gregorios Palamaksen ajattelua. Muu tieteellinen tuotanto sisältää mm. teokset *The Orthodoxy Church: Yesterday and Today* (1963), *Christ in Eastern Christian Thought* (1969), *Byzantine Theology* (1973), *Marriage: An Orthodox Perspective* (1975), *Byzantium and the Rise of Russia* (1980) ja *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D.* (1989).

John Meyendorffilla oli erityinen taito popularisoida teologista tutkimusta. Hänen artikkeleitaan ja tutkielmiaan on julkaistu teoksissa *Orthodo-*



Prof. John Meyendorff
1926–1992

TIETOJA KIRJOITTAJISTA / NOTES ON CONTRIBUTORS

Krista Berglund, valtiotieteen opiskelija Helsingin yliopistossa. – Krista Berglund, student of Social Sciences at the University of Helsinki.

Jarmo Hakkarainen, Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian laitoksen kirkkohistorian yliassistentti. – Jarmo Hakkarainen, Master of Theology, Senior Assistant of Church History at the Department of Orthodox theology, University of Joensuu.

Pentti Hakkarainen, Kajaanin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra. – Pentti Hakkarainen, Master of Theology, Rector of the Orthodox parish of Kajaani, Finland.

Päivi HUUHTANEN, kirjallisuustieteen dosentti Helsingin yliopistossa. – Päivi HUUHTANEN, PhD, Docent of Comparative Literature at the University of Helsinki.

Arvi Karpov, Helsingin ortodoksisen seurakunnan eläkkeellä oleva rovasti. – Fr. Arvi Karpov, retired Archpriest of the Orthodox parish of Helsinki.

Hanna-Maija Ketola, teologian kandidaatti, Helsinki. – Hanna-Maija Ketola, Master of Theology, Helsinki.

Mikko Ketola, teologian kandidaatti, Helsingin yliopiston uusimman ajan kirkkohistorian vs. assistentti. – Mikko Ketola, Master of Theology, Acting assistant of Modern Church History, University of Helsinki.

Matti Kotiranta, teologian lisensiaatti, Espoo. – Matti Kotiranta, Licentiate of Theology, Espoo, Finland.

Walter J. Kukkonen Chicagon luterilaisen teologisen koulun eläkkeellä oleva professori. – Walter J. Kukkonen, S.T.D., emeritus-professor of the Lutheran School of Theology at Chicago, U.S.A.

Olavi Merras, Lahden ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra. – Fr. Olavi Merras, Rector of the Orthodox parish of Lahti, Finland.

xy and Catholicity (1966), *Living Tradition* (1978), *Byzantine Legacy in the Orthodox Church* (1981), *Catholicity and the Church* (1983), *Witness to the World* (1987) ja *Vision of Unity* (1987). Hänen kirjoituksiaan on ilmestynyt 12 eri kielellä. Suomeksi on käännetty teokset *Avioliitto: ortodoksin näkökulma* (Ortodoksinen Veljestö 1978) ja *Bysantin teologia* (Valamon luostari 1987) sekä joitakin artikkeleita.

Opetus- ja tutkimustyönsä ohella John Meyendorff oli hyvin aktiivisesti mukana yleisortodoksisessa ja ekumeenisessa toiminnassa. Hän oli Synodesmoksen ensimmäinen pääsihteeri ja toimi myöhemmässä vaiheessa myös järjestön presidenttinä. Erityisesti hän tuli tunnetuksi ekumeenisesta aktiivisuudestaan. Hän toimi mm. Kirkkojen Maailmanneuvoston keskuskomitean jäsenenä ja Faith and Order -komission puheenjohtajana.

John Meyendorffilla oli läheisiä yhteyksiä Suomen ortodoksisen kirkkoon. Pyhän Vladimirin seminaarissa hän toimi monien siellä opiskelleiden suomalaisten opettajana ja jatko-opintojen ohjaajana. Synodesmoksen puheenjohtajan ominaisuudessa hän vieraili maassamme jo 1950-luvulla. Vuonna 1977 hän oli Kuopiossa pidettyjen papistori opintopäivien pääluennoitsija. Suomalainen luterilainen teologi Hannu T. Kamppuri on kirjoittanut väitöskirjan Meyendorffin teologiasta.

Viimeisen kerran John Meyendorff kävi Suomessa vuoden 1992 toukokuun lopulla matkallaan New Yorkista Moskovaan. Tuolloin hän oli juuri päättänyt pitkän päivätyön Vladimirin seminaarissa ja aikoi keskittyä tutkimustyöhön. Syksyllä hänen oli määrä tulla Suomeen vierailevaksi luennoitsijaksi Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian laitokselle.

John Meyendorff oli ennen kaikkea teologi, historioitsija ja Bysantin teologian tutkija, mutta samalla myös pappi, sielunpaimen, hengellinen ohjaaja ja lämmin ihminen. Hänelle teologia ei ollut pelkkää akateemista tutkimusta, vaan hän korosti erityisesti jumalanpalveluselämän ja hengellisen kokemuksen tärkeyttä. Hän painotti sitä, että ortodoksisen teologian tulee olla raamatullista ja patristista, mutta samalla myös nykyaikaista, sellaista teologiaa, joka vastaa nimenomaan tämän päivän ihmisten kysymyksiin. Tässä hän seurasi kirkkoisien antamaa esimerkkiä ja oli siten itse aito kirkon isä ja opettaja.

Isä John Meyendorffin oppilaat ja ystävät muistavat häntä suurella ilolla ja kiitollisuudella ja rukoilevat, että Kristus saattaisi uskollisen palvelijansa pyhien joukkoon, sinne, missä ei ole kipua, ei surua eikä huokauksia, vaan on loppumaton elämä.

Veikko Purmonen

Merja Merras, Valamon kansanopiston opettaja, filosofian lisensiaatti, Lahti. – Merja Merras, Licenciante of Philosophy, Lahti, Lecturer at the Adult education institute in Valamo Monastery.

Natalia Ohotina, Moskovan Arkeologisen Komission tutkija. – Dr. Natalia Okhotina, researcher of old manuscripts in Arheogafičeskaya Komissii, Moscow.

Veikko Purmonen, Helsingin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra. – Fr. Veikko Purmonen, Dean of the Orthodox parish of Helsinki.

Gisela Maria Tjapugin, filosofian lisensiaatti, Helsinki. – Gisela Maria Tjapugin, Licenciante of Philosophy, Helsinki.

