

ORTODOKSIA

32

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

HELSINGIN YLIOPISTON
ORTODOKSIAN LAITOS

Toimituskunta

Matti Sidoroff, päätoimittaja

Metropoliitta Johannes

Martti Lindqvist

Olavi Merras

Veikko Purmonen

Viktor Railas

Kuopio 1982

ISSN 0355-5690

Pieksämäki 1982 Sisälähetysseuran kirjapaino Raamattutalo

SISÄLLYS

ARTIKKELIT

<i>Kauko Pirinen</i>	TOINEN EKUMEENINEN KIRKOLLISKO- KOUS JA SEN MERKITYS	5
<i>Veikko Tajakka</i>	VAPAAUS JA VÄLTTÄMÄTTÖMYYS NIKOLAI BERDJAJEVIN AJATTELUSSA	14
<i>Igor Vahros</i>	DOSTOJEVSKI JA ORTODOKSISUUS	66
<i>Igor Vahros</i>	ORTODOKSISESTA KULTTUURISTA KIRJAL- LISUUDESSA	99

KATSAUKSIA

<i>Veikko Purmonen</i>	Ortodoksisten teologisten koulujen konsultaatio New Yorkissa 1982	113
<i>Veikko Purmonen</i>	Ortodoksisten ja orientaalistien kirkkojen konsultaatio Kiovassa 1982	122
<i>Matti Sidoroff</i>	Roomalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon teologinen dialogi Münchenissä 1982	128
KIRJALLISUUTTA	147
IN MEMORIAM	Tapani Repo 7.11.1981	153

CONTENTS

ARTICLES WITH ENGLISH SUMMARIES

<i>Kauko Pirinen</i>	THE SECOND ECUMENICAL COUNCIL AND ITS SIGNIFICANCE	5
<i>Veikko Tajakka</i>	FREEDOM AND NECESSITY IN THE THOUGHT OF NICOLAS BERDYAEV	14
<i>Igor Vahros</i>	DOSTOYEVSKY AND ORTHODOXY	66
<i>Igor Vahros</i>	ORTHODOX CULTURE IN LITERATURE	99

COMMENTS AND REPORTS

SYNDESMOS

<i>Veikko Purmonen</i>	The Consultation of Orthodox Theological Schools, New York 1982	113
<i>Veikko Purmonen</i>	The WCC Consultation of the Orthodox and Oriental Churches in Preparation of the VI Assembly, Kiev 1982	122
<i>Matti Sidoroff</i>	Roman Catholic-Orthodox Dialogue Continued in Munich 1982	128
BOOK REVIEWS	147
IN MEMORIAM	Tapani Repo, November 7, 1981	153

Kauko Pirinen

TOINEN EKUMEENINEN KIRKOLLISKOKOUS JA SEN MERKITYS

Kristikunta vietti vuonna 1981 Konstantinopolissa vuonna 381 pidetyn toisen ekumeenisen kirkolliskokouksen 1600-vuotismuistojuhlaa. Sekä katolinen kirkko että ortodoksinen kirkko muistivat tätä tapausta suurin juhlallisuuksin, ja myös Kirkkojen Maailmanneuvosto omisti sille huomiota. Kaikissa näissä tilaisuuksissa korostettiin tämän kokouksen merkitystä kirkkojen ekumeeniselle ykseydelle. Seuraavan esityksen tarkoituksena on historialliselta kannalta tarkastella, mitä tiedämme tästä kokouksesta, ja sen perusteella kysyä, mikä merkitys sillä on kirkoille tämän hetken maailmassa.

Huomiota on tällöin kiinnitettävä lähinnä kahteen seikkaan, ensinnä tämän kokouksen asemaan yleisenä eli ekumeenisena kirkolliskokouksena ja toiseksi siellä tehtyihin päätöksiin, joista ensimmäiselle sijalle nousee ns. nikealais-konstantinopolilaisen uskontunnustuksen hyväksyminen.

Ensimmäisessä yleisessä kirkolliskokouksessa, joka pidettiin Nikaiassa vuonna 325, hylättiin Areioksen harhaoppi, jonka mukaan Jeesus Kristus oli vain eräänlainen puolijumala, ja hyväksyttiin lyhyt uskontunnustus, jonka tärkein sanoma oli se, että Jeesus Kristus, Jumalan ainoa Poika, on Isän kanssa yhtä olemusta. Seuraavina vuosikymmeninä käytiin kuitenkin vielä ankaria kiistoja Kristuksen jumaludesta ja sen käsittämisestä. Tilanne oli jo kääntymässä Nikaiain tunnustuksen puolustajien voitoksi, kun uusi idän keisari Theodosius Suuri vuonna 380 antamallaan julistuksella nimenomaan vaati uskonnollisen yhtenäisyyden toteuttamista koko valtakunnassa. Koska kirkolliset olot valtakunnan itäosassa vielä olivat varsin sekavat, keisari kutsui seu-

raavana vuonna synodin eli kirkolliskokouksen Konstantinopoliin.

Valitettavasti tästä kirkolliskokouksesta on säilynyt vain niukalti lähteitä; mm. siinä käytyjä keskusteluja koskevat asiakirjat puuttuvat. Kokoukseen saapui 150 piispaa, jotka poikkeuksetta olivat Rooman valtakunnan itäosasta. Läntinen tutkimus korostaakin, että kyseessä ilmeisesti oli valtakunnan itäosan synodi, joka vasta myöhemmän tunnustamisen perusteella on saanut ekumeenisen kirkolliskokouksen arvon. Kuitenkin määrettä »ekumeeninen» käytettiin jo seuraavana vuonna Konstantinopolista lähetetyssä kirjelmässä. Kysymys kokouksen ekumeenisesta luonteesta lienee edelleenkin tärkeä Rooman ja Konstantinopolin välisissä suhteissa, mutta meitä sen ei tarvitse enemmälti askarruttaa. Yleiset kirkolliskokoukset eivät ole saaneet arvoaan niinkään edustavan osanottajajoukkonsa tai moitteettoman ulkonaisen järjestelynsä vuoksi, vaan sen perusteella, että kristikunta on myöhemmin tunnustanut niiden tekemät ratkaisut oikeiksi ja sitoviksi. Tässä mielessä vuoden 381 kirkolliskokous on ekumeeninen.

Kirkolliskokouksen kokoontuessa Konstantinopoliin Nikaian oikeaoppisuuden merkittävät puoltajat Athanasios ja Basileios Suuri olivat jo kuolleet. Heidän henkistä perintöään edustivat kokouksessa ennen muita kappadokialaiset isät Gregorios Nazianzalainen ja Gregorios Nyssalainen sekä Kyrillos Jerusalemlainen. Syvästi oppinut Nikaian opin puolustaja, runoilijanakin ansioitunut, mutta tunne-elämässään helposti haavoittuva Gregorios Nazianzalainen, jolle ortodoksit ovat antaneet kunnianimen Teologi, johti eräässä vaiheessa kokousta, mutta joutui kirkkopoliittisten juonittelujen kohteeksi ja erotettiin muodollisten perusteiden nojalla Konstantinopolin piispan virasta. Kirkolliskokouksen päätökset eli kaanonit, jotka ovat säilyneet, osoittavat muutenkin, että idän suurten, myöhemmin patriarkaateiksi nimitettyjen piispanistuinten välinen valtataistelu on huomattavasti kuluttanut kokouksen voimia. Kirkkopoliittisesti merkittävin

päätös oli se, että Konstantinopolin piispalle myönnettiin kunniaprimaatti, ensi sija, Rooman piispan jälkeen sillä perusteella, että tämä kaupunki oli Uusi Rooma. Länsi kieltäytyi hyväksymästä tätä päätöstä, jonka mukaan suurten piispanistuinten arvojärjestys määräytyi niitten poliittisen aseman perusteella. Myöhemmän kehityksen valossa tässä voi jo nähdä alun Rooman ja Konstantinopolin väliselle valtaistelulle ja siitä seuraavalle idän ja lännen kirkkojen vieraantumiselle, joka jakoi kristikunnan itäiseen ja läntiseen puoliskoon. Konstantinopolin patriarkan asema idän kirkon piirissä perustuu edelleenkin tähän päätökseen, vaikka Konstantinopoli on jo yli puoli vuosituhatta sitten menettänyt asemansa kristillisen keisarikunnan pääkaupunkina. Vaikka Konstantinopolin kunniaprimaattia koskevalla päätöksellä siten on meidän aikaamme saakka ulottuva vaikutus, toisen ekumeenisen kirkolliskokouksen kirkkohistoriallinen merkitys ei perustu siihen vaan ensi sijassa siellä tehtyihin opillisiin ratkaisuihin.

Opillisista päätöksistä mainitaan kokouksen kaanoneissa vain, että Nikaian kirkolliskokouksessa lausuttu usko on pidettävä voimassa, ja tuomitaan sen vastaiset harhaopit, joita luetellaan nimeltä. Sama perusajatus on myös seuraavana vuonna Konstantinopolissa pidetyn synodin länteen lähettämässä kirjeessä. Siinäkin vakuutetaan uskollisuutta Nikaian päätökselle, mutta uudesta uskontunnuksesta ei puhuta mitään.

Konstantinopolin uskontunnustus sukeltaa esiin vasta seitsemän vuosikymmentä myöhemmin, Khalkedonissa vuonna 451 pidetyssä neljännessä yleisessä kirkolliskokouksessa. Keisarin valtuutetut vetivät sen silloin esiin keisarillisesta arkistosta. Kirkolliskokouksen isät näyttävät sitä ensin vähän hämmästelleen, mutta tunnustivat sen sitten Nikaian tunnustuksen ohella oikean opin ilmaukseksi. Epäilyjä sen aitoperäisyyttä vastaan ei esitetty.

Uusimman ajan historiantutkijat ovat sen sijaan käyneet tästä asiasta kiistoja. Konstantinopolin tunnustuksen aitope-

räisyys asetettiin kyseenalaiseksi nimenomaan sillä perusteella, ettei siitä tiedetty mitään Konstantinopolin kirkolliskokousta seuranneina vuosikymmeninä. Sen sijaan sen lauseimat oltiin löytävinään lähes samanmuotoisina eräästä Epifanios Salamislaisen jo 374 laatimasta kirjoituksesta. Näin ollen väitettiin, ettei ns. Konstantinopolin uskontunnustus ole lainkaan peräisin toisesta yleisestä kirkolliskokouksesta, vaan on Jerusalemin seurakunnan kastetunnustuksen täydennetty laitos. Tämän kannan merkittävin edustaja oli kuuluisa saksalainen kirkkohistorioitsija Adolf von Harnack.

Sittemmin on tullut esiin seikkoja, jotka puhuvat tradition puolesta. Konstantinopolin tunnuksesta peräisin olevia lausemia on tavattu kirkkoisien kirjoituksista tuona seitsemän vuosikymmenen välikautenakin. Sellaisia mainitsee Theodoros Mopsuestialainen, joka tietää idän isien täydentäneen tunnustusta harhaoppien torjumiseksi. Konstantinopolin tunnustuksen näennäinen piilossa olo selittyy parhaiten J. N. D. Kellyn toteamuksella, että oli tapana nimittää nikealaisiksi kaikkia tunnustuksia, jotka olennaisesti sisälsivät Nikaian opin huolimatta sanamuodon poikkeamisista. Kristuksen olemusta koskevien oppiriitojen kiristytessä kävi täsmällisempi erottelu välttämättömäksi. Niin vedettiin Khalkedonissa esiin Konstantinopolin tunnustus Nikaian tunnustuksen rinnalle.

Tämä nyttemmin varsin yleisesti hyväksytty kanta ei merkitse sitä, että Konstantinopolin tunnustus olisi laadittu vasta toisessa ekumeenisessa kirkolliskokouksessa. Ilmeisesti se tosiaankin oli aluksi kastetunnustus, joka oli tarkoitettu liturgiseen käyttöön. Ekumeeninen kirkolliskokous on hyväksynyt sen nimenomaan suojamuuriksi ns. pneumatomakien eli Pyhän Hengen jumaluuden kieltäjien harhaoppia vastaan. Tämän suunnan edustajia oli nimittäin läsnä Konstantinopolin kirkolliskokouksessa, mutta he lähtivät sieltä pois yhtymättä sen päätöksiin.

Niin tulemme Konstantinopolin tunnustuksen sisältöön ja erikoislaatuun. Vanha käsitys, joka on pohjana mm. edelleen

käytetyssä nimityksessä »nikealais-konstantinopolilainen uskontunnustus», lähtee siitä, että Konstantinopolissa ainoastaan lisättiin eräitä lausemia Nikaian tunnustukseen. Tämä käsitys ei ole aivan oikea. Konstantinopolin tunnustus on Nikaian tunnustukseen nähden sikäli itsenäinen, ettei sitä ole laadittu pelkästään vanhempaa tunnustusta täydentämällä, mutta sisällöllisesti se kylläkin kuuluu »nikealaisiin» tunnustuksiin, so. se sisältää kaiken olennaisen Nikaian opista, joskin jonkin verran poikkeavin sanoin. Olennaisesti uusia ovat juuri Pyhää Henkeä koskevat lausemat. Nikaian tunnustuksessa oli Pyhä Henki jäänyt pelkän maininnan varaan. Kun nyt kysymys Pyhän Hengen jumaluudesta oli tullut pohdinnan kohteeksi ja se oli kielletty, kävi välttämättömäksi täydentää tunnustusta tältä osin. Vasta tämän täydennyksen jälkeen oli kirkon oppi pyhästä kolminaisuudesta kokonaisuudessaan määritelty.

Katolinen tutkimus, joka kieltää Konstantinopolin synodin muodollisen ekumeenisuuden, painottaa, että tämä kirkolliskokous tuli juridisessa mielessä ekumeeniseksi vasta Khalkedonin kirkolliskokouksen päätöksellä, joka samalla teki Konstantinopolin tunnustuksesta ekumeenisen tunnustuksen. Tämä pitää paikkansa sikäli, että silloin Konstantinopolin tunnustus ikäänkuin astuu arkiston kätköistä päivänvaloon ja tulee koko kristikuntaa yhdistäväksi tunnustukseksi.

Konstantinopolin toisen yleisen kirkolliskokouksen merkitystä ei voi ymmärtää seuraamatta Konstantinopolin tunnustuksen vaikutusta Khalkedonin kokouksen jälkeen. Kun se oli alkuperäiseltä luonteeltaan liturginen, ei ollut yllättävää, että siitä tuli idän kirkossa sekä kastetoimituksessa että jumalanpalvelusliturgiassa käytetty tunnustus. Sen ekumeenisuuden kannalta on erittäin merkittävää, että se pääsi myös lännen kirkon messuliturgiaan. Tämä tapahtui ensiksi Espanjassa. Rooma mukautui vasta varsin myöhään tähän jo koko karolingien valtakunnassa toteutettuun uudistukseen. Tätä tietä Konstantinopolin tunnustus periytyi myös protestantti-

seen kristikuntaan, mm. luterilaisiin kirkkoihin, joissa se kuitenkin on usein jäänyt apostolisen uskontunnustuksen varjoon tai korvattu uskontunnustusvirrellä.

Tähän Konstantinopolin tunnustuksen jälkivaikutukseen kuuluu myös se erikoiskehitys, joka on tehnyt tämän kirkko- ja yhdistävän tunnustuksen eräältä kohdaltaan kirkkoja erottavaksi. Konstantinopolin tunnustuksen Pyhää Henkeä koskeva kohta alkaa: »Ja Pyhään Henkeen, Herraan ja virvoittajaan, joka Isästä lähtee.» Tunnustuksen latinalaiseen käännökseen lisättiin jo varhain Espanjassa sanat »ja Pojasta» (*Filioque*). Tämä lisäys tuli lännessä yleiseksi, vaikka Rooma sitä pitkään vastusti. Idässä se havaittiin jo 800-luvulla ja tuomittiin harhaoppiseksi. Lännen perinnäinen teologinen ajattelu lähti yhdestä jumaluudesta, joka oli luonteeltaan kolmiyhteinen. Sen vuoksi voitiin se, mikä sanottiin Isästä, sanoa Pojastakin. Idän teologia taas lähti Isän jumaluudesta ja näki kunkin kolminaisuuden persoonista olevan aivan erikoislaatuisessa suhteessa jokaiseen toiseen. Tämän kiistan vaiheisiin ei ole tässä yhteydessä tarpeellista enemmälti puuttua. Riittää todeta, että historialliselta kannalta idän kirkko on tässä oikeassa. *Filioque* on lisäys, jota ei ole Konstantinopolin alkuperäisessä tunnustuksessa.

Meidän maamme ekumeenisen tilanteen kannalta on syytä vielä lähemmin mainita Konstantinopolin tunnustuksen vastaanotosta luterilaisessa kirkossa. Kuten tunnettua, nikaialais-konstantinopolilainen tunnustus kuuluu luterilaisen kirkon tunnustuskirjoihin sisältyviin kolmeen ekumeeniseen uskontunnustukseen. Luterilaisen kirkon päätunnustuksen Augsburgin tunnustuksen ensimmäinen uskonkappale alkaa: »Meidän seurakuntamme opettavat suuren yksimielisyyden vallitessa, että Nikaiian kirkolliskokouksen päätös jumalallisen olemuksen ja kolmen persoonan ykseydestä on tosi ja että siihen on epäilyksettä uskottava.» Ajan yleisen kielenkäytön mukaisesti Nikaiian päätöksellä tarkoitetaan tässä juuri Konstantinopolin tunnustusta. Toisin kuin monissa muissa luterilaisissa kirkoissa tämä tunnustus ei ole meillä

jäänyt unohtuksiin liturgisessakaan käytössä. Kirkkokäsikirjan mukaan se on jumalanpalveluksissa vaihtoehtoinen apostolisen uskontunnustuksen kanssa. Tavaksi on tullut käyttää sitä erityisesti suurina kirkkopyhinä.

Juhlapäivänäkään ei ole syytä salata varjoja. Viime vuosisadan suuret liberaaliset jumaluusoppineet suhtautuivat varsin kriittisesti vanhan kirkon opinmuodostukseen. Harnack puhui kristinuskon hellenisoitumisesta, joka näkyi mm. siinä, että tunnustukseen omaksuttiin sellaisia kreikkalaisen filosofian käsitteitä kuin olemus. Myös epäiltiin, että kirkolliskousten isät olivat kurkottaneet liian syvälle yrittäessään selittää pyhän kolminaisuuden ja Kristuksen kahden luonnon salaisuuksia ja sotkeutuneet epäjohdonmukaisuuksiin.

Nytemmin ollaan varsin yleisesti sitä mieltä, että vanhan kirkon isät halusivat kreikkalaisen filosofian käsitteitä käyttäessään juuri puolustaa kristillisen jumalakäsityksen omalaatuisuutta aikansa filosofista jumalakäsitystä vastaan eivätkä halunneet mennä tulkinnassaan sen yli, mitä oli Raamatusta selvitettävissä. Heidän työnsä, jonka keskeisimpiä tuloksia on juuri Konstantinopolin ekumeenisessa kirkolliskokouksessa 381 hyväksytty tunnustus, on koko kristikuntaa yhteen liittävä yhteistä perintöä.

Konstantinopolin kirkolliskokouksen isien uskontunnustusta koskeva päätös muodostui historiallisilta vaikutuksiltaan kauaskantoisemmaksi kuin he itse aavistivatkaan. He halusivat selvittää eräät heidän omana aikanaan esiintyvät oppiriidat ja torjua silloin liikkeellä olevat harhaopit. Heidän hyväksymästään tunnustuksesta tuli kristillisen opin ytimen täydellinen ja tietyssä mielessä lopullinen ilmaus. Kaikki myöhemmin hyväksytyt tunnustukselliset asiakirjat ovat vain sen selityksiä. Vaikka luterilaisessa kirkossa puhutaan kolmesta ekumeenisesta tunnustuksesta, Konstantinopolin tunnustus eli nikealais-konstantinopolilainen tunnustus on ainoa todella ekumeeninen, sellainen, jonka sekä idän että lännen kirkot ja yleensä suurin osa kristikuntaa hyväksyvät. Meidän maassamme elokuussa 1981 pidetyistä maailman or-

todoksisten ja luterilaisten kirkkojen välisistä oppikeskusteluista annetussa loppukommunikassa todetaan, että tämä tunnustus on kummankin kirkon opin tiivistelmä ja uskon pysyvä ohje. Luterilaisia ja ortodoksisia kirkkoja rohkaistaan ottamaan käyttöön tämän tunnustuksen koko rikkaus opetuksessa ja saarnassa sekä käyttämään sitä säännöllisesti jumalanpalveluksessa.

Niiden kokemusten perusteella, joita on saatu tähänastisissa oppikeskusteluissa mm. ortodoksien ja roomalaiskatolisen kirkon ja ortodoksien ja anglikaanien kesken, näyttää siltä, ettei ns. Filioque-kiista, kysymys uskontunnustukseen lännessä tehdystä lisäyksestä, ole ylipääsemätön este. Kirkot ovat yksimielisiä siitä, että Pyhä Henki lähtee Isästä Pojan kautta ja on siis myös Pojan Henki. Kun tämä puolin ja toisin tunnustetaan, voitaneen yksipuolisesti tehdystä lisäyksestä luopua.

KIRJALLISUUTTA:

- Congar, Yves, Der Primat der vier ersten ökumenischen Konzile. – Das Konzil und die Konzile. Stuttgart 1962.
 Kelly, J. N. D., Early Christian Creeds. 3. ed. London 1972.
 Ortiz de Urbina, Ignacio, Nizäa und Konstantinopel. Geschichte der ökumenischen Konzilien I. Mainz 1964.
 Sieben, Hermann Josef, Die Konzilsidee der alten Kirche. Paderborn 1979.

Artikkeleita juhiavuoden johdosta:

- Hauschild, Wolf-Dieter, Das beinahe vergessene Bekenntnis. – Lutherische Monatshefte 1981.
 Karmiris, Joannis, The second ecumenical council. – The Ecumenical Review 1981.
 Pannenberg, Wolfhart, In der Einheit des Glaubens. – Evangelische Kommentare 1981.
 U. R., Konzilsjubiläum: Besinnung auf das gemeinsame Bekenntnis. – Herder-Korrespondenz 1981.

SUMMARY

Kauko Pirinen, The Second Ecumenical Council and Its Significance

The year 1981 marked the 1600th anniversary of the Second Ecumenical Council which was held in Constantinople. Great attention was directed towards it throughout the world. Although there were participants only from the Eastern part of the Empire in this Council, it was very soon recognized as an Ecumenical Council in the East, although some Western historians have tended towards minimizing its ecumenicity. Its decisions have had far greater influence than the 150 fathers of that council probably imagined. Particularly the so-called »Nicaeo-Constantinopolitan' Creed», which Tradition attributes to this Council, has found wide acceptance both in East and West. Originally, it was a liturgical baptismal Creed. In the Eastern Church it became the sole Creed to be used in the liturgy. In the West it has also found its place in the liturgical use, most prominently in the Latin Mass. In Protestantism, however, it has been somewhat overshadowed by the so-called Apostle's Creed.

The Nicaeo-Constantinopolitan Creed repeats the Creed of Nicaea adding to it precision concerning the Holy Spirit. To the formulation of Constantinople, however, there was added the word »Filioque» in Spain. Despite long-lasting Roman resistance this has been adopted in the West generally. This clause has become a cause of great theological controversy between East and West since the 9th century.

The present doctrinal dialogues seem to indicate that this problem will not be an impassable obstacle to the Churches' ecumenical efforts for mutual understanding. Historically, Eastern christianity is right in insisting on the Creed without »Filioque». It could possibly be deleted from the Creed in the West. Trinitarian theology is now better understood, and the Western position can be explained without the »Filioque». Likewise, the East admits that the Spirit proceeds from the Father through the Son and, thus, is also the Spirit of the Son.

Veikko Tajakka

VAPAAUS JA VÄLTTÄMÄTTÖMYYS
NIKOLAI BERDJAJEVIN AJATTELUSSA

JOHDANTO

1. Berdjajevin elämä ja työ

Venäläissyntyisen ajattelijan Nikolai Berdjajevin monivaiheisen elämän tapahtumakulun tunteminen antaa lähtökohdan hänen filosofiansa ja ajattelunsa ymmärtämiseen. Nikolai Aleksandrovits Berdjajev näyttää kuuluneen niihin filosofeihin, joiden ajatusmaailma avautuu ajattelijan elämänvaiheista käsin. Nikolai Berdjajev syntyi Venäjällä v. 1874 Kiovassa, joka oli ollut Venäjän kaupunkien äiti. Kiovassa olivat kohdanneet monet eri aatevirtaukset, ja se oli merkittävä kristillisen kulttuurin keskuspaikka. Berdjajev kuului vanhaan venäläiseen sotilassukuun, jossa oli ranskalaista vaikutusta. Hänen isänsä Aleksander Berdjajev oli ollut kiinnostunut kulttuurista ja erikoisesti historiasta. Äiti Alina Sergejevna oli ranskalaista sukujuurta. Suvun perinteiden mukaan Nikolai Berdjajev meni sotakouluun, mutta sen suoritettuaan hän sotilaskuriin tottumattomana kirjoittautui Kiovan yliopistoon, jossa hän opiskeli luonnontieteitä ja filosofiaa. Myöhemmin Berdjajev harjoitti luonnontieteiden ja juridiikan opintoja myös Moskovan yliopistossa.¹

Jo Kiovassa Berdjajev tutustui Venäjällä silloin voimakkaasti levinneisiin sosialistisiin oppeihin. Vastoin omaistensa tahtoa Berdjajev liittyi sosiaalidemokraattisiin opiskelijoihin ja hän kirjoitti mm. tutkielman kriittisen filosofian suhteesta sosialismiin. Yhdessä eräiden tovereittensa kanssa Berdjajev karkotettiin Pohjois-Venäjälle Vologdaan kahdeksi ja puo-

¹ Oliver Fielding Clarke, Introduction to Berdyaev, s. 7 ja 56–57.

leksi vuodeksi. Karkotettujen joukossa olivat mm. tunnettu terroristi Savinkoff ja myöhemmin kansankomissaarina toiminut Lunatšarskij. Berdjajev sai v. 1903 luvan lähteä karkoituspaikestaan ja hän matkusti silloin Saksaan, jossa hän aloitti opintonsa Heidelbergissä. Tuohon aikaan tapahtui Berdjajevissa kiinnostus kristilliseen elämäkatsomukseen. Berdjajevilla oli kaksi merkittävää ystävää: venäläinen Sergei Bulgakov ja juutalainen Simon Frank.²

Kun Berdjajev oli palannut Venäjälle, hän siirtyi v. 1905 Moskovasta Pietariin. Dostojevskin ajattelun vaikutuksesta Berdjajev alkoi siirtyä materialistisesta marxismista transcendentiaaliseen idealismiin, jolta alueelta hän julkaisi tutkielmia kokoelmassa »Sub specie aeternitatis». Yhdessä eräiden muiden venäläisten ajattelijoiden kanssa Berdjajevin kehityskulku johti sitten materialismista idealismiin. Idealismista Berdjajev siirtyi uskonnolliseen ideologiaan saaden vaikutteita mm. Dimitrij Merežkovskilta ja venäläisestä uskonnollisesta romantismista. Berdjajev perusti v. 1907 Pietarissa uskonnollis-filosofisen seuran, ja pieni ryhmä venäläisiä filosofeja ryhtyi vastustamaan Leniniä ja vallankumouksellisia marxilaisia. Tämä venäläinen älymystöryhmä alkoi v. 1909 julkaista uutta kokoomateosta nimeltään »Viekhi», ranskaksi »Jalons» (merkkiseiväs). Berdjajev käsitteli siinä kysymystä poliittisesta ja filosofisesta totuudesta. Se merkitsi mm. uutta hyökkäystä radikaalista venäläistä ateismia vastaan. Berdjajevilla oli lähtökohtana venäläinen uskonnollinen traditio.³

Berdjajev vietti vapaata elämää ja kirjoitteli. Ennen ensimmäistä maailmansotaa hän kirjoitti aikakauslehtiin ja mm. monografian Homjakovista sekä teoksen »Filosofija svobodi» eli »Vapauden filosofia». Tämän ajanjakson merkittävä saavutus Berdjajevilla oli teos »Smisl tvortšestva» eli »Luomisen tarkoitus», jonka hän kirjoitti Italiassa oleskelunsa aika-

² Sven Stolpe, Nikolaj Berdjajef, s. 39. vrt. myös Clarke, s. 58.

³ Stolpe, s. 39–40.

na v. 1911, mutta se painettiin Moskovassa vasta v. 1916. Berdjajev joutui konfliktiin myös Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. Hän julkaisi kirjoitelman »Hengen sammuttajat» Venäjän kirkon Pyhää Synodia vastaan, kun kirkko ryhtyi sortamaan erästä uskonlahkoa. Berdjajev joutui oikeuteen ja odotettavissa oli karkotus Siperiaan. Vallankumouksen puhkeaminen kuitenkin keskeytti oikeudenkäyntiprosessin. Lyhyen ajan ennen Venäjän vallankumousta Berdjajev oli erään tasavaltalaisen neuvoston jäsen.⁴

Venäjän vallankumouksen vuosina Berdjajev kirjoitteli rauhassa ja arvosteli bolševikkeja, mutta hän ei osoittanut liioin sympatiaa näiden vastustajillekaan. Hän perusti Moskovaan »Vapaan uskonnollis-filosofisen akatemian», joka toimi kolme vuotta. Berdjajev kutsuttiin v. 1920 Moskovan yliopiston filosofian professoriksi. Berdjajevilla oli paljon kuulijoita ja hän kirjoitti uusia tutkielmia mm. Dostojevskista ja Konstantin Leontjevistä. Berdjajev oli tietoinen siitä, että hänen ajatusmaailmansa oli ristiriidassa virallisen neuvostofilosofian kanssa. Hänet vangittiinkin GUP:n toimesta v. 1921, mutta hän pääsi pian vapaaksi. Kuitenkin v. 1922 Berdjajev yhdessä eräiden älymystön jäsenten kanssa karkotettiin Venäjältä. Berdjajev on korostanut, että karkotuksen syynä olivat ideologiset seikat. Berdjajev oleskeli muutamia vuosia Saksassa, jonne hän perusti amerikkalaisen YMCA:n (NMKY) avulla uskonnollis-filosofisen akatemian ja hän kirjoitti yhä uusia teoksia. Berdjajev, ja hänen mukanaan myös akademia, siirtyi v. 1925 Pariisiin, jossa hän alkoi julkaista aikakauslehteä »Put» (Tie).⁵

Varsinaisen luomistyönsä Berdjajev suorittikin sitten Pariisissa ja mainittu YMCA-Press oli hänen teostensa kustantajana. Berdjajev kirjoitti monia tutkielmia, ja hyvin monet niistä käännettiin eurooppalaisille kielille. Berdjajev julkaisi v. 1927 merkittävän teoksen »Filosofija svobodnago duha»

⁴ V. V. Zenkovskij, Istorija russkoi filosofii, II, s. 299. vrt. myös Stolpe, s. 40.

⁵ Stolpe, s. 40–41.

eli »Vapaan hengen filosofia». Samana vuonna julkaistiin myös hänen jo edellä mainittu teoksensa »Luomisen tarkoitus» saksan kielisenä »Der Sinn des Schaffens». Berdjajev julkaisi v. 1929 teoksen »L'esprit de Dostojevski» eli »Dostojevskin hengestä» ja v. 1930 teoksen »Novoje srednevekovje» eli »Uusi keskiaika». Pariisin luomiskauteen kuuluvat myös Berdjajevin seuraavat teokset: »O naznatšeniei tšeloveka», suomeksi »Ihmisen kohtalosta», ja »Ja i mir objektov», suomeksi »Minä ja objektien maailma» sekä »Russkaja ideja» eli »Venäjän idea». Merkittävä on Berdjajevin eksistenssifilosofinen tutkimus: »Sudba tšeloveka v sovremennom mire», suomeksi »Ihmisen osa nykyisessä maailmassa», joka ilmestyi v. 1934. Vähää ennen toisen maailmansodan puhkeamista Berdjajev kirjoitti teoksen »Duh i Realnost», suomeksi »Henki ja todellisuus» sekä »Les sources et la sens du communisme russe», eli siis teos Venäjän kommunismin alkuperästä ja merkityksestä.⁶

Pariisissa ollessaan Berdjajev joutui ristiriitoihin venäläisten emigranttien kanssa, jotka toimivat Venäjän kommunistisen hallituksen kumoamiseksi. Toisen maailmansodan aikana Saksan Gestapon miehet tulivat Berdjajevin luo, sillä hän oli arvostellut myös natsismia, mutta häntä ei kuitenkaan vangittu.⁷ Berdjajevia pyydettiin siirtymään myös Yhdysvaltoihin, mutta hän ei mennyt sinne. Berdjajevilla lienee ollut v:n 1945 jälkeen mahdollisuus palata Neuvostoliittoon, mutta synnyinmaahankaan hän ei tahtonut enää palata. Pariisissa Berdjajevin luomiskausi jatkui ja hän julkaisi tärkeän teoksensa: »O Rabstve i svobode tšeloveka», suomeksi »Ihmisen orjuudesta ja vapaudesta» sekä teokset: »Freedom and the Spirit» ja »The Meaning of History». Berdjajev kirjoitti myös eschatologiaa käsittelevän tutkielman: »Essai de métaphysique eschatologique». V. 1946 Berdjajev teki matkan Englantiin Cambridgen yliopistoon. Berdjajevin luomiskausi päättyi

⁶ Zenkovskij, II, s. 300. Clarke, s. 81. vrt. Stolpe, s. 41.

⁷ Clarke, s. 72.

24.3.1948 tapahtuneeseen kuolemaan. Berdjajevin kuoleman jälkeen on julkaistu vielä filosofin kesken jääneitä teoksia, kuten esim. v. 1949 »Towards a New Epoch», v. 1950 »Dream and Reality», ja v. 1952 »The Realm of Spirit and the Realm of Caesar» sekä v. 1952 »The Beginning and the End» ja v. 1953 »Truth and Revelation».⁸

2. Tutkimuksen tarkoitus ja rajaus

Kun Nikolai Berdjajev on venäläissyntyinen ajattelija, niin hänen filosofiansa ymmärtämiseksi on paikallaan selvittää Berdjajevin suhdetta venäläiseen filosofiaan sekä yleensä venäläiseen kulttuurivirtaukseen ja hengenelämään. Berdjajevia pidetään Dostojevskin, Tolstoin, Solovjevin ja Feodorovin ajatusmaailman perillisenä, mutta eniten hän on kuitenkin Dostojevskin oppilas. Berdjajev piti Dostojevskia oppi-isänään, jonka esittämät vapauden aate ja jumal'ihmisyyden idea elähdyttivät häntä suuresti. Vapauden aatteessaan Berdjajev nojautui myös Immanuel Kantiin. Berdjajev antoi suuren arvon Kantin ajatukselle siitä, että ihmistä on pidettävä päämääränä eikä koskaan välineenä. Berdjajevin vapauden käsitykseen on vaikuttanut myös Böhmen oppi »Ungrund»'ista, joka merkitsee olemattomuutta ja vapauden rajatonta temmelyskenttää. Saksalainen mystiikka on yleensäkin värittänyt Berdjajevin näkemystä Jumalan ja ihmisen välisestä suhteesta. Myös Nietzchen käsitys hengen luovasta toiminnasta näkyy Berdjajevin ajattelussa, vaikkei hän hyväksynytäkään Nietzchen oppia yli-ihmisestä eikä tämän ateismia. Berdjajev ei myöskään hyväksynyt personalismin vastaisena Hegelin käsitystä maailman dialektisesta liikkeestä ja absoluuttisesta hengestä.⁹

Tutkimuksessa on käsiteltävänä vapauden ja välttämättömyyden problematiikka. Berdjajevin vapaudenfilosofian mu-

⁸ Zenkovskij, II, s. 302. vrt. Clarke, s. 80–83.

⁹ Urpo Harva, Ihminen etsii itseään, s. 210–211.

kaan persoona on vapautta. Persoona kuuluu vapauden ja hengen olopiiriin. Persoona on vapaa ja vapaana se luo itse itsensä. Persoona toteuttaa itseään luomisprosessissa, mutta se ei kehity tiettyjen lakien mukaisesti. Persoona on mikrokosmos ja se on vapaa hengen eikä luonnon mukaan. Välttämättömyydestä puhuessaan Berdjajev on taas korostanut, että ihmisen orjuus mm. luontoon on orjuutta objektivaatioon, alienaatioon ja determinaatioon. Persoona pyrkii kuitenkin selvästi murtautumaan luonnon determinaation piiristä kuin jokin voima tai mahti, joka tulee vapauden ja hengen valtakunnasta. Berdjajevin mukaan välttämättömyys on objektivaatiossa, jolla on ymmärrettävä lähinnä persoonan vieraantumista itsestään. Se taas johtuu siitä, että ihminen ei ymmärrä itseään subjektiksi, vaan pitää itseään objektina. Se on ihmisen lankeemus. Langennut olotila on ainakin osittain kadottanut vapauden ja joutunut ulkonaisen välttämättömyyden alaisuuteen. Myös yhteiskunta ja valtio ovat välttämättömyyden lain alaisuudessa.¹⁰

Nikolai Berdjajevin pitkässä luomiskaudessa voidaan erottaa eri periodeja, joissa kussakin on painopiste jossakin erityisprobleemissa. Ensimmäisessä jaksossa on eettinen teema, toisessa uskonnollis-mystinen, kolmannessa historiosofinen ja neljännessä personalismin teema. Näissä periodeissa on hallitsevana kaksi perusaatetta: vapauden primaatti ja objektivaatio.¹¹

Tutkimuksessa on tarkoitus pitäytyä Berdjajevin omiin teoksiin ja ensisijaisesti niihin, joissa on käsitelty vapauden ja välttämättömyyden problematiikkaa, kuten esim. »Der Sinn der Schaffens», »Die Philosophie des freien Geistes», »Slavery and Freedom» ja »Freedom and the Spirit». Berdjajevin näkemyksiä vapaudesta ja välttämättömyydestä tarkastellaan lisäksi tutkimuskirjallisuuden valossa johtopäätöksiä ja yhteenvedoja tehden.

¹⁰ Nicolas Berdyjev, *Slavery and Freedom*, s. 92. vrt. myös Nikolai Berdjajev, *Ja i mir objektor*, s. 56–57.

¹¹ Zenkovskij, II, s. 302–303.

I. VAPAUDEN METAFYYSINEN KÄSITE
BERDJAJEVIN AJATTELUSSA

1. Vapauden alkuperä

Vapauden alkuperä on Nikolai Berdjajevin ajattelussa ja personalismissa hyvin keskeinen ja mielenkiintoinen teema. Berdjajev on »sui generis» varsin omaperäinen ajattelija. Kirjaviisauden sijasta hän on korostanut kokemusta, ja varsinkin sellaista kokemusta, jonka hän itse on omakohtaisesti elänyt. Berdjajevin personalismissa ja vapauden alkuperän selityksessä on eksistenssi, persoona, varsin keskeinen. Vapaus on persoonan tunnusmerkki, ja ilman vapautta ihminen ei ole ihminen. Hengen vapaus on ennen luontoa. Vapauden alkuperän probleemin kannalta on mielenkiintoista se, mistä ihmisen vapaus on lähtöisin. Vapauden alkuperän probleemia Berdjajev on käsitellyt tuotannossaan varsin laajasti. Varsinkin teoksensa »O Rabstve i svobode tseloveka» johdanto-osassa Berdjajev on käsitellyt kysymystä siitä, kuinka hän tutustui moniin, ja mm. saksalaisen idealismin filosofeihin ja kuinka hän sai vapaudenfilosofialleen vaikutteita monelta taholta, mm. Kantilta ja Schopenhauerilta sekä Hegeliltä ja Schellingiltä. Mutta toisaalta Berdjajev ei tahtonut kuulua mihinkään filosofiseen koulukuntaan. Berdjajev on myös tähdentänyt henkistä yhteyttensä mm. Tolstoiin, jonka näkemys sivilisaatiossa olevasta oikeudettomuudesta oli häneen vaikuttanut. Dostojevskin vapauden käsitykset »Suurinkvisiittorissa» herättivät Berdjajevissa kristillisen vapauden suuren arvon ja merkityksen.¹²

Vapauden alkuperän ongelmaa pohtiessaan Berdjajev on selittänyt, että hän tutustui myös saksalaiseen mystiikkaan ja erikoisesti Jakob Böhmeen, jolta hän on sanonut saaneensa »henkisen version». Berdjajev on korostanut, että hän oli ollut uskonnollis-filosofisten sekä sosiaalis-poliittisten leirien

¹² Nikolai Berdjajev, O rabstve i svoboda tseloveka, s. 12–15.

ulkopuolella. Hän oli tuntenut itsensä yksinäiseksi. Jakob Böhmen mystiikan kautta Berdjajev päätyi sitten käsitykseen, että vapaus on ennen olemista, ja myös tiedon perusta on irrationaalinen, sillä sekin on johdettavissa irrationaalisesta vapaudesta. Henki on vapautta Jumalassa ja persoonan eksistenssi edellyttää vapautta. Olemassaolon rinnalla on »ei-olemisen» syvyys, jota ei järki rajoita eikä mikään muukaan. Se on intuition perusta. Tämä »ei-oleminen» ja sen syvyys ei ole myöskään paralleelista Jumalan kanssa, eikä tuo syvyys ole Jumalan luomistyötä. Se on ennen luomista, se on alkuvapautta. Ääretön oleminen edellyttää vapaan »ei-olemisen» ympäristöä. Tämä »ei-oleminen» on vapaa tyhjiys, josta Jumala on luonut maailman ja myös ihmisen. Vapauden alkuperää Berdjajev on pohtinut sekä tuotantonsa alku- että loppuvaiheessa.¹³

Vapauden alkuperän ongelma on Berdjajevilla sidoksissa luomisen ideaan. Vapautta ja sen alkuperää Berdjajev on käsitellyt edellä mainitussa jo v. 1916 painetussa kirjassaan »Smysl tvortšestva», joka ilmestyi saksaksi v. 1927 nimellä »Der Sinn des Schaffens». Luominen on jumalallisen elämäntäyteyden rakkaudenilmaus ja sisäinen dynaaminen liike, joka saa aikaan uutta.¹⁴ Vapauden ja luonnon järjestys ovat rinnakkain, mutta luotu luonto on determinismin alainen, eikä se voi olla vapauden lähde. Vapaus ei ole liioin identtinen tahdon vapauden kanssa. Voidaan sanoa, että Berdjajevin ajatusjohtelun mukaan vapaus on henkis-uskonnollinen, mutta ei naturalistis-metafyysinen kategoria. Hengen vapauden probleemi ei kuitenkaan ole selitettävissä rationaalis-filosofisin keinoin. Berdjajev onkin korostanut, että monet merkittävät ajattelijat ovat selittäneet vapauden mysteerin alkuperän olevan jossakin pohjattomuudessa, syvyydessä. Sen vuoksi vapauden alkuperän määrittelemisen ei ole helppo asia rationaalisin keinoin.¹⁵

¹³ Berdjajev, O rabstve . . . s. 16.

¹⁴ Nikolaj Berdiajew, Der Sinn des Schaffens, s. 1 ja 131–133.

¹⁵ Nikolaj Berdiajew, Die Philosophie des freien Geistes, s. 141–144.

Berdjajev on selittänyt, että vapaus ei ole staattinen kategoria, vaan että vapaus on hengen sisäinen dynamiikka. Vapaus on olemisen irrationaalinen mysteerio, elämän ja kohtalon salaisuus. Se ei kuitenkaan merkitse sitä, etteikö vapaus voisi tulla tunnetuksi. Vapauden juuret ovat henkisessä olotilassa ja vapaus kuuluu olemisen toiseen, so. henkiseen järjestykseen eikä luonnon olemisen piiriin. Vapaus on lähtöisin sisältäpäin, syvyydestä esiin tullut, ja se on vastakohta kaikelle ulkoapäin tulevalle välttämättömyydelle. Vapaus on itsessään oleva. Hengen vapaudessa toimii alkusyy sisältä ulospäin. Hengen vapaus syntyy itsestään, sillä elämä luo, ja se virtaa pohjattomasta syvyydestä. Vapauden perusta ei voi olla jossakin kiinteässä paikassa, sillä hengen vapaus on kuin pohjaton kaivo. Vapauden lähde ei siten voi olla luodun luonnon piirissä, vaan sen lähde on pohjattomuudessa (Abgrund), jumaluuden ideassa, joka on ennen olemista. Vapauden juuret ovat siis luodun olemassaolon ulkopuolella olemattomuudessa eli »nichts»'issä. Vapauden akti on primaarinen ja täysin irrationaalinen. Berdjajev on selittänyt, että kristillisen teologian mukainen kosmogonia ja antropologia ovat liian rationaalisia. Olemisen perimmäisen alkuperustan ne selittävät liian järjenomaisesti, mutta eivät salaperäisenä pohjattomuutena, joka ei luo järjelle mitään ristiriitaa.¹⁶

Selittäessään vapauden alkuperää Berdjajev on ottanut eräänlaiseksi selityspäätteeksi saksalaisen mystiikan esittämän käsityksen siitä, että jossakin pohjattomuudessa, syvyydessä, selviää tämä ristiriita. Berdjajev on johtanut vapauden alkuperän selityksen Jakob Böhmen käyttämästä »Ungrund»-käsitteestä sekä Eckhardtin käyttämästä ilmaisusta »Gottheit», joka on merkitykseltään vielä syvempää kuin Jumala itse on. Berdjajevin mukaan panteismin totuus ulottuu jopa tähän »pohjattomaan jumaluuteen», mutta varsinaisen maailman luominen on »tällä puolen» Jumalassa eli Kolminaisuuden sisäisessä liikkeessä. Persoonallinen Jumala

¹⁶ Berdjajev, Die Philosophie . . . s. 133, 145–149.

on Kolmiyhteinen Jumala. Vain yhteydestä Kolminaisuuden persooniin on persoonallinen kanssakäyminen mahdollinen. Mutta Yksi, ei siis Kolmiyhteinen Jumala, on persoonaton. Ja Jumaluus, jota Eckhardt on opettanut, ei ole siten persoonallisena ymmärrettävä, kuten ei myöskään intialaista jumaluuden käsitettä. Kristinuskossa maailma, ja nimenomaan luotu maailma, on Kolmiyhteisen Jumalan sisäinen draama. Jumala on siten suhteessa maailmaan sekä transscendentti että immanentti.¹⁷

Vapauden akti on primaarinen ja irrationaalinen eikä sitä voida siten rationaalisisena käsittää. Fyysinen maailma ja psyykinen kausaliteetti ovat sekundaarinen maailma, mutta ne ovat vapauden lapsi ja tuote. Välttämättömyyden tapahtuma ei ole vapautta. Berdjajevin mukaan elämän alkulähteestä, Jumalasta, luopuminen johtaa sisäisen harmonian järkkymiseen ja sen kautta välttämättömyyden todellisuuteen. Välttämättömyys on siten »pahaan» suuntautuvan vapauden tulos. Vapaus on näet korkeimmassa määrässä luonteeltaan dynaaminen. Mutta staattinen vapaus saa aikaan välttämättömyyden. Berdjajevin mukaan tämä käsitys johtaa sitten sellaiseen johtopäätökseen, että vapaudella on monta erilaista astetta.¹⁸

Vapauden alkuperän problematiikkaa Nikolai Berdjajev on käsitellyt myöhäisemmässä tuotannossaan vieläkin yksityiskohtaisemmin kuin alkutuotannossaan. Berdjajevin kuoleman jälkeen v. 1952 julkaistussa teoksessa »The Beginning and the End» on seikkaperäisesti käsitelty mm. vapauden alkuperän probleemia. Viittaamalla Hegelin maailmanhengen prosessiin Berdjajev on selittänyt, että vapaus edustaa kuin välttämättömyyden maailman saavutusta, kuin välttämättömyyden lahjaa. Hegelillä myös Jumala on maailman prosessin tulos. Berdjajevin mukaan valinta tulee tehdä: joko tun-

¹⁷ Berdjajew, *Der Sinn*... s. 133–137.

¹⁸ Berdjajew, *Die Philosophie*... s. 149. vrt. myös Berdjajew, *Der Sinn*... s. 138–139.

nustaa olemisen primaarisuus vapauden yli tai vapauden primaarisuus olemisen yli. Mutta vapaus ei voi olla determinaatin vaikutuksen laji, sillä sen juuret katoavat jonnekin selittämättömään ja pohjattomaan syvyyteen. Filosofisesti ottaen myönnetään se lähtökohta, että vapauden primaarisuus on olemisen yläpuolella, ja vapaus on siten ennen olemista. Elämänsä myöhäiskauden tuotannossa Berdjajev on viitannut vapauden alkuperän selityksessä Johanneksen evankeliumin alussa olevaan oppiin Logoksesta ja selittänyt, että alussa oli Logos (Sana), Logos oli vapaudessa ja vapaus oli Logoksessa. Tämä on vain yksi vapauden aspekti. Toinen aspekti on se, että vapaus on kokonaan ulkopuolinen Logokseen nähden ja että on olemassa ero Logoksen ja vapauden välillä. Maailman elämä on draama, se on täynnä tragediaa. Se on vapauden eksistentiaalinen dialektiikka, se siirtyy välttämättömyyteen. Vapaus ei ole vain vapautta, vapaus saattaa myös orjuuttaa. Täydellisyyden tavoittelussa kehityksen prosessi ei ole tasainen prosessi. Maailma elää intohimon rasituksessa, ja tämä kaikki siksi, että sen elämän perustana on vapaus.¹⁹

Berdjajev on käsitellyt myös myöhäistuotannossaan Böhmen »Ungrund»-oppia. Berdjajevin mukaan Böhmen »Ungrund»-oppi on mieluummin näky kuin filosofinen oppikäsitely. Böhmen käsitys on nerokas ja hän on ensimmäisenä murtautunut pois kreikkalaisesta ja skolastisesta intellektualismista. Böhmen voluntarismi on ilmestys vapauden mahdollisuudesta filosofialle. Böhmen on onnistunut paljastaa jumaluuden itsensä sisäpuolella toimiva sisäinen elämä ja prosessi. Se on Jumalan ikuista syntymistä, itse syntymistä. Tämän teogonisen prosessin kieltäminen on jumaluuden elämän kieltämistä. Berdjajevin mukaan Böhmen ansiokas käsitys on siinä, että maailman elämä on sulkenut piiriinsä tulen, hehkun, joka on fundamentaalinen elementti. Tulen tai heh-

¹⁹ Nicolas Berdyaev, *The Beginning and the End*, s. 104–105. vrt. Berdjajev, *O Rabstve* . . . s. 63–66.

kun virrat virtaavat kosmoksen kautta, ja siinä on konflikti valon ja pimeyden, hyvän ja pahan välillä. Maailman elämän liekehtivä luonne on sen tosiasian selityksenä, että ennen olemista, syvempänä kuin oleminen, on »Ungrund», pohjaton syvyys, irrationaalinen mysteeri, vapaus, joka ei ole lähöisin olemisesta.

Berdjajev on »Ungrund»-oppia selittäessään jopa sanatar-kasti lainannut Jakob Böhmen »Sämmtliche Werke» -nimistä teosta ja tähdentänyt Böhmeen vedoten, että »Ungrund» on tyhjiys, mutta se on myös tahto ja vapaus.

»Ungrund» on tyhjiys, pohjattomuus, ja se on silmä ikuisuuteen, ja samalla kertaa se on myös tahto, epämääräinen tahto. Mutta »Ungrund» on tyhjiys ja sillä on »Ein Hunger zum Etwas». Ja samalla kertaa »Ungrund» on myös vapaus, sillä »Ungrundin» pimeydestä leimuaa tuli ylöspäin, ja se on vapaus, potentiaalinen vapaus. Böhmen opin mukaan vapaus on oppositiossa luontoon nähden, vaikkakin luonto saa alkunsa vapaudesta. Vapaus on samaa kuin tyhjiys, mutta siitä jokin saa alkunsa. Vapauden halu, tahto johonkin, tulee olla tyydytetty.²⁰ Berdjajev on lainannut Böhmen edellä mainitun teoksen tekstiä, korostaen tuota vapauden halua: »Das Nichts macht sich in seiner Lust aus der Freiheit in der Finsternis des Todes offenbar, denn das Nichts will nicht ein Nichts sein, und kann nicht ein Nichts sein.» »Ungrund»in vapaus ei ole valoa eikä pimeyttä, se ei ole hyvää eikä pahaa. Vapaus sijaitsee pimeydessä ja janoaa valoa, ja vapaus on siten valon syntymisen perusteena.

Böhmeen vedoten Berdjajev on korostanut, että pimeydestä virtaavat liekit ylöspäin ja valo alkaa valaista. Tyhjiydestä tulee jotakin, pohjaton vapaus antaa syntymän luonnolle. Berdjajevin mukaan Böhme on ehkä ensimmäistä kertaa inhimillisen ajattelun historiassa nähnyt, että olemisen perusta ja korkeampi oleminen on pohjaton vapaus, olemattomuuden kiihkeä halu tulla joksikin, pimeys, jossa tuli ja valo alkavat

²⁰ Berdyaev, *The Beginning* . . . s. 106.

leimattaa liekeiksi. Böhme on siis metafyyssisen voluntarismin perustaja, voluntarismin, joka oli tuntematon sekä keskiajan että vanhan maailman ajattelulle. Tahto, vapaus, on alkuna kaikelle. Böhmen ajattelu näyttää esittävän, että »Ungrund», pohjaton tahto, on jumaluuden syvyydessä ja on ennen jumaluutta. »Ungrund» on todellakin apofaattisen teologian mukainen jumaluus ja samalla pohjaton syvyys, vapaa olemattomuus, joka on ennen Jumalaa ja ulkopuolella Jumalan.²¹ Jumalan sisäpuolella on luonto, jonka selvästi erotettava alkulähde on Jumalassa. Primaarinen jumaluus, jumalallinen tyhjiys, on kaukana hyvän ja pahan, valon ja pimeyden toisella puolella. Jumalallinen »Ungrund», ennen sen esiin tulemistä, on Jumalan Kolminaisuus ikuisuudessa. Jumala antaa syntymän itselleen, realisoituu ulos jumalallisesta tyhjiydestä. Tällainen ajatusjohtelu Jumalasta on sukua saksalaisen Eckhardtin esittämälle erolle käsitteiden »Gottheit» (jumaluus) ja »Gott» (Jumala) välillä. Jumala maailman ja ihmisen Luojana on asetettu luomistyön yhteyteen. Hän tulee syntymään jumaluuden pohjattomasta syvyydestä. Tämä idea on saksalaisen mystiikan syvyyttä.

Vapaus on siis primaarinen, mutta luonto sekundaarinen ja johdannainen. Vapaus ja tahto eivät ole luotuja, vapaus on luomaton. Jumala on syntynyt kaikkialla ja aina, hän on siten sekä perusta että perusteettomuus. »Ungrund» on ymmärrettävä ennen kaikkea vapautena, vapautena pimeydestä. Vapauden juuret ovat siis tyhjiydessä. Kuitenkaan »Nichts» ei merkitse tyhjää tai paljasta, se on primaarisempi kuin oleminen, ja vasta sen jälkeen on sekundaarinen oleminen. Tahdon vapaus sisältää itsessään sekä hyvän että pahan, sekä rakauden että vihan. Valo ja pimeys sisältyvät siis siihen. Vapaa tahto Jumalassa on pohjattomuus Jumalassa, olemattomuus hänessä. Berdjajevin mukaan Böhmen »Ungrund»-oppi antaa syvällisen totuuden selityksen Jumalan vapaudesta, jonka traditionaalinen kristillinen teologia tun-

²¹ Berdyaev, *The Beginning* . . . s. 107. vrt. Berdjajew, *Der Sinn* . . . s. 137.

nustaa. Jumalallinen ymmärrys on vapaa tahto, joka ei ole jostakin tai jonkin kautta syntynyt. Se on olemassa itse itsensä. Sen edessä on »Nichts» ja se itse on »Nichts».²²

Böhmen mukaan kaaos on luonnon lähde, kaaos, josta on sanottava: vapaus, pohjattomuus, tahto, irrationaalinen prinssiippi. Jumaluus itse on perusteeton tahto, eli toisin ilmaisten, se on irrationaalinen prinssiippi. Pimeys ja vapaus ovat siis Böhmellä sekä korrelaatti että koherenssi. Vapaus on Jumala itse, ja se oli kaiken alussa. Voidaan siis sanoa, että Böhmellä on ensimmäisenä inhimillisen ajattelun historiassa vapaus sijoitettu olemisen edelle. Vapaus on siten syvemmällä ja originaalisempi kuin oleminen, ja se on primaarisempi kuin Jumala itse. Berdjajev on selittänyt, että Böhmen mukaan on kaksi tahtoa, yksi on tulella ja toinen valossa. Tuli ja valo ovat Böhmellä perustunnusmerkkejä, sillä tuli on kaiken alku ja sen ulkopuolella on tyhjiys, joka on »Ungrund». Siirtyminen »ei-olemisesta» olemiseen on toteutunut tulen syttymisen kautta ulos vapaudesta. Ikuisuudessa on »Ungrundin» alkutahto, joka on luonnon ulkopuolella ja ennen sitä. Mutta tyhjiys etsii jotakin, kuten Böhme on ilmaissut.²³

Berdjajev on selittänyt, että Böhmen »Ungrund»-opin mukaan vapaudella ei ole pohjaa ihmisen moraalikysymyksissä eikä vapaus ole kontrollitekiä ihmisen suhteessa Jumalaan ja lähimmäiseen. Vapaus on olemisen alkuperän ja samalla kertoo myös pahan alkuperän selitys. Se on kosmologinen mysteeri. Böhme ei ole antanut mitään traditionaalista oppia »Ungrundista» ja vapaudesta puhtaasti käsityskyvyn mukaan selitettynä, vaan hän käyttää symboli- ja myyttikieltä. Böhmellä on pikemminkin näky »Ungrundista», ja tuo näky on vaikuttanut saksalaiseen mystiikkaan, ja mm. Kant, Fichte, Schelling ja Schopenhauer ovat saaneet vaikutteita Böhmeltä. Kantia voidaan pitää vapaudenfilosofian perustajana. Oleminen on ymmärretty mm. käyttämällä eri käsitteitä.

²² Berdyaev, *The Beginning* . . . s. 108–109.

²³ Berdjajev, *O Rabstve* . . . s. 65–66.

tä, kuten »nous» (järki), »ousia» (olemus) ja »essentia» (oleminen). Henki on filosofiassa yhdistetty usein käsitteeseen »nous». Böhmen kielessä tuli on hengen fysikaalinen symboli. Böhmen, ja jo aikaisemman filosofin Herakleitoksen mukaan, tuli sulkee piiriinsä maailman. Myös Dostojevskij on korostanut, että maailma on vulkaaninen. Tämä tuli on sekä kosmisessa elämässä että ihmisen sielun syvyydessä. Böhme on paljastanut kaipauksen, olemattomuuden kaipauksen tulla joksikin, sen ensisijaisen pyrkimyksen murtautua ulos syvyydestä. Se on Bergsonin »élan vital», se on luova tahto, luova järki. Berdjajevin mukaan voidaan puhua kahdenlaisesta maailmankatsomuksesta: Ensiksikin sellaisesta, jota voidaan kutsua kosmosentriseksi ja toiseksi sellaisesta, jota voidaan kutsua antroposentriseksi. Mutta luonto ja historia ovat objektivaation mahdin alaisia. Logos saa aikaan liikkeen ja ulospääsyn siitä.²⁴

Vapauden alkuperän selityksen pohtiminen sivuaa myös kysymystä tahdon vapaudesta, josta edellä on jo mainittu. Berdjajevin mukaan tärkeätä on se, että vapaus on hengen vapautta, mutta sen tarkastelu luonnon maailmassa on illuusio, sillä vapauden ja luonnon järjestelmät ovat oppositiossa toisiansa vastaan. Vapaan tahdon kysymys on monitahoinen, ja se on aiheuttanut sekaannusta. Berdjajev on korostanut, että vapaudella on perustansa hengessä eikä tahdossa. Ihminen on luotu vapaaksi, ei abstraktisen tahtomahdin, vaan koko hänen tietoisensa pyrkimyksen kautta. Kun ihmiset etsivät tahdon vapauden perustetta, niin he jättävät huomioon ottamatta vapauden syvällisen tunteen. Motiivina sellaiseen yritykseen on ollut halu näyttää toteen hyvän työn arvon oikeutus ja rangaistuksen olemassaolo ihmisen moraalisisessa vastuullisuudessa. Mielenkiinto yhdistää sen vapaan tahdon kysymykseen. Se on luonteeltaan pedagoginen ja utilitaristinen eikä se perustu henkiseen olemiseen. Spirituaalinen metafysiikka, joka on useasti ollut dominoivana viralli-

²⁴ Berdyaev, *The Beginning* . . . s. 110–115.

seen filosofiaan, on sisällyttänyt systeemiinsä tahdon vapauden puolustamisen. Mutta se ei ole koskaan ollut vapauden filosofiaa. Substantiaalinen oppi sielusta on vaatinut saada peruste kuolemattomuudelle ja tahdon vapaudelle, mutta se on naturalistinen muoto ja se on tuonut mukanaan rationaalisen käsityksen spirituaalisesta elämästä. Substantiaalinen luonto on determinismin eikä vapauden lähde. Valinnan vapauden oppi on puolueettoman vapauden merkityksessä epäilemättä kaiken täyttämistä.²⁵

Mielenkiinto siihen käsitykseen, että vapaan tahdon ja armon yhteen sovittaminen subjektissa asetetaan kyseenalaiseksi, juontaa alkunsa jo Augustinuksen ja Pelagiuksen ajoista länsimaisessa ajattelussa. Augustinus puhui kahdenlaisesta vapaudesta: »libertas minor» (pienempi vapaus) ja »libertas major» (suurempi vapaus). Berdjajevin mukaan voidaan todella nähdä, että vapaudella on kaksi erilaista merkitystä: vapaus ymmärrettyinä aluttomana, irrationaalisenä vapautena, joka on ennen hyvää ja pahaa, sekä valintana, jossa on ratkaisu yhteen tai toiseen suuntaan eli järjellisenä vapautena hyvässä ja totuudessa. Vapauden olemusta voidaan siis tarkastella joko lähtöpisteenä ja tienä tai päätepisteenä ja päämääränä. Jo Sokrates ja kreikkalaiset tunsivat tämän kahdenlaisen vapauden olemassaolon, vapauden, joka tunnetaan järjellisyytenä ja totuutena sekä vapauden hyveenä. Myös evankeliumissa puhutaan kahdenlaisesta vapaudesta: »Te tullette tuntemaan totuuden ja totuus on teidän vapaaksi.» (Joh. 8:32), siis vapaus totuudessa ja totuudesta virtaava vapaus. Vapaus on siten elämän alkulähde, alkukokemus, pohjattomuus, syvempi kuin oleminen. Tämän irrationaalisen vapauden ihminen tuntee itsessään olemuksensa syvyydessä. Vapaus on siis yhteydessä ihmisen sisäiseen voimaan ja kykyyn. Ihminen on siten irrationaalinen olento, ja jollakin tavalla hän on velvollinen panemaan arvoa kaikkeen eläessään elämää vapaan tahdon mukaan. Tahtonsa vapauden ni-

²⁵ Nicolas Berdyaev, *Freedom and the Spirit*, s. 117–118.

messä ihminen on valmis kantamaan myös kärsimyksiä. Berdjajevin mukaan Jumala odottaa ihmiseltä rakkautta vapaudessa ja toisaalta ihminen odottaa Jumalalta vapautta eli sitä, että jumalallinen totuus tekisi hänet vapaaksi.²⁶

Berdjajev on korostanut, että todellinen vapaus on juuri se, jota Jumala vaatii ihmiseltä, mutta ei ihminen Jumalalta. Ihmisen vapauden perusta on siten siinä syvyydessä, jonka juuret ovat pohjattomuudessa. Totuus antaa meille korkeimman vapauden. Vapauden omaksumisessa on tarpeen totuus itse. Vapaus ei voi olla pakottamisen tulos, jos tämä pakottaminen lähtisi myös Jumalasta. Pelastus tulee totuudesta, joka antaa meille vapauden. Ihmisen pelastus ei voi olla mahdollinen ilman ihmisen vapautta. Kun vapaus on totuudessa ja vapaus Jumalassa, niin tämä kahdenlainen vapaus pysyy yhtenä vapautena. Kuitenkin hengen vapaus ei ole vain Jumalan vapautta, vaan se on myös ihmisen vapautta ja nimenomaan vapautta suhteessa Jumalaan. Jumala tarvitsee ihmistä, jonka henki on vapaa. Ihmisen tulee olla vapaa suhteessa Jumalaan sekä vapaa suhteessa maailmaan ja omaan itseensä. Hengen vapauden vaatimus on jumalallinen vaatimus. Jumalan suunnitelma maailmasta ja ihmisestä ei voi ilman hengen vapautta ottaa muotoa. Ihmisen siis tulee olla hengessä vapaa.²⁷

Jakob Böhmen ja saksalaisen mystiikan vaikutuksesta Berdjajev on päätenyt käsitykseen vapauden alkuperää poh-tiessaan, että vapaus on ennen olemista ja että sen perusta on irrationaalinen. Vapauden alkuperä on jossakin pohjattomas-sa syvyydessä olemassaolon ulkopuolella. Kuten edellä on käynyt selville Berdjajev on selittänyt vapauden alkuperän olevan Böhmen käyttämässä käsitteessä »Ungrund», joka merkitsee pohjattomuutta, sekä Eckhardtin ilmaisussa »Gottheit». Vapaus on primaarinen ja dynaaminen.

²⁶ Berdiajew, Die Philosophie ... s. 149–151.

²⁷ Berdiajew, Die Philosophie ... s. 152–153. vrt. Berdyaev, Freedom ... s. 126–129.

2. Ihmisen paikka kosmoksessa

Ihmisen asemaa ja paikkaa kosmoksessa Nikolai Berdjajev on varsin paljon pohdiskellut ja kirjallisessa tuotannossaan monissa yhteyksissä käsitellyt. Berdjajevin mukaan ihminen on fyysis-henkinen olento, jonka Jumala on luonut ja asettanut maailmaan. Ihmisen olemassaololle kosmoksessa on lähtökohtana luomisen akti. Maailman ja ihmisen luominen on Jumalan esiintulo omasta yksinolemisestaan. Se on Jumalan rakkauden kutsu. Luomistapahtuma merkitsee liikettä, jumalallisen rakkauden sisäistä dynamiikkaa. Luominen on jumalallisen persoonan akti, nimenomaan persoonan, joka omaa vapaasti ja itsenäisesti voiman luoda. Luominen on tapahtunut jumaluuden »tällä puolella», so. Kolminaisuuden persoonien kesken. Jumalalla oli tarve luoda ihminen ja Jumala loi ihmisen omaksi kuvakseen ja kaltaisekseen. Maailma on Kolminaisuuden persoonien sisäinen draama, ja Jumala on ihmiselle sekä transscendentti että immanentti. Luomisessa ihminen on Jumalan kuvana saanut vapaan ja luovan voiman. Ihminen on luotu Jumalan kuvaksi, joka ei merkitse identtisyttä Jumalan kanssa. Ihminen ei ole absoluuttinen eikä hän omaa absoluuttista mahtia. Luomisessa on hahmoteltu ihmisen paikka kosmoksessa. Berdjajev on kysellyt sitä, missä merkityksessä on sitten kaksi maailmaa: tämä ja toinen maailma. Vastaus siihen on: ontologisesti on vain jumalallinen maailma. Syntiinlankeemus särki ja erotti sen kahdeksi osaksi. Maailma vaipui sairauden tilaan, ja tämä maailma on vanhila ja langennut olotila.²⁸

Käsitellessään ihmisen paikkaa kosmoksessa Berdjajev on tähdentänyt, edellä jo mainittuun Augustinukseen viitaten, että ns. ensimmäisen vapauden eli vapauden lähtökohtana, ihminen oli kadottanut syntiinlankeemuksessa. Siten syntiinlankeemus toi myös muutoksen ihmisen asemaan kosmoksessa ja suhteessa siihen. Augustinuksen rationaaliseen seli-

²⁸ Berdjajev, *Der Sinn* . . . s. 131–148.

tykseen viitaten Berdjajev on alkutuotannossaan selittänyt, että ihmisen paikka kosmoksessa muuttui syntiinlankeemuksen jälkeen. Syntiinlankeemusta edeltäneessä tilassa, jumalallisessa vapauden tilassa, ihmisellä oli »mahdollisuus ei tehdä syntiä» (posse non peccare) ja kasvaa ja kehittyä siinä tilassa tilaan, jossa olisi ollut »ei mahdollisuutta tehdä syntiä» (non posse peccare). Syntiinlankeemuksessa ihminen siis kadotti ensimmäisen vapauden lahjan eli tilan »ei mahdollisuutta ei tehdä syntiä» (non posse non peccare). Se ei kuitenkaan ollut ihmisen vapautta, vaan ainoastaan jumalallista vapautta. Jumalan kuvaa ihminen ei kuitenkaan kadottanut, hän kantaa sitä itsessään, sillä ihminen on Jumalan idea ja jumalallinen suunnitelma. Mutta ihminen ei ole jumalallinen luontonsa mukaan, sillä silloin hän ei olisi vapaa. Ihmisen vapaus edellyttää mahdollisuutta jumaloitumiseen tai jumalallisen idean tuhoamiseen. Ihminen, jolta riistettäisiin vapaus tehdä paha, olisi hyvän automaatti.²⁹

Berdjajev on myöhemmässä tuotannossaan täsmentänyt käsitystä syntiinlankeemuksesta ja sen tuomasta muutoksesta ihmisen suhteessa kosmokseen. Nesmeloviin viitaten Berdjajev on korostanut, että syntiinlankeemukseen sisältyy ei mitään muuta kuin taikauskoinen ja maagillinen suhde »fyysiseen hedelmään» (ominaan), jonka nauttiminen täytyi antaa ymmärrystä. Tällä tavalla ihmiset alistivat itsensä ulkoiselle luonnolle. Berdjajevin mukaan tämä merkitsi sitä, että syntiinlankeemus ei ole mitään muuta kuin vapauden kieltämistä. Ihminen muuttui osaksi luontoa. Mutta ihminen on persoona, hän ei voisi olla osa luontoa, sillä hän kantaa itsessään Jumalan kuvaa. Ihmisessä on luontoa, mutta hän ei ole luonto. Ihminen on mikrokosmos, pienoismaailma, ja sen vuoksi hän ei ole kosmoksen osa. Luonnossa hallitsee syy-yhteys, mutta persoonalla on oma tärkeä välimatkansa luonnon syy-yhteyteen. Hengen alueen yhteyksissä luonnon syy-yhteyksiä ei ole. Luonnossa vallitsee determinismin jär-

²⁹ Berdiajew, *Die Philosophie* . . . s. 154–156.

jestys ja lainalaisuus. Uskonnollisessa filosofiassa ymmärretään usein »luonnolla» orjuuttavaa käsitettä, vaikka luontoa ei käsitettäisikään materiaalisesti. Henki ja Jumala voivat tulla ymmärretyksi naturalistisesti ja silloin ne orjuuttavat ihmistä. Luotu luonto eli »tämä maailma» ei kuitenkaan ole samastettavissa siihen, jota kosmokseksi ja kosmiseksi elämäksi kutsutaan. Tämä maailma on orjuuden ja lainalaisuuden tilassa, ja eivät vain ihmiset, vaan myös eläimet, kasvit ja jopa mineraalikin, ovat orjuuden tilassa. Vaikka ihmistä ympäröi luonnon välttämättömyys sekä ulkoa- että sisältäpäin, ihminen ei Berdjajevin mukaan tahdo alistua tietoisesti orjuutukseen. Ihminen yrittää esim. tiedollisesti sekä teknisin keinoin voittaa luonnon lainalaisuutta suhteessa itseensä. Yhteys ja kokonaisuus eivät ole luonnossa, vaan hengessä, eikä myöskään maailmansionelussa, vaan yhteys on Jumalassa. Kosminen maailmansionelu ei omaa sisäistä olemista.³⁰

Berdjajev on myöhäisimmässä tuotannossaan vähän ennen kuolemaansa käsitellyt kysymystä ihmisen asemasta suhteessa kosmokseen hyvin tarkasti ja seikkaperäisesti. Berdjajev on korostanut, että ihminen on todella luotu ja fyysinen olento, mutta hän on monin sitein yhteydessä kosmiseen elämään. Ruumiillisena olentona ihminen kuolee sekä sulautuu materiaan ja maailman elämään. Mutta samalla ihminen on persoona ja Jumalan kuva, ja sen vuoksi ihmisen asema maailmassa on traaginen. Ihminen ei ole vain tämän maailman objekti, vaan hän on ennen kaikkea subjekti. Ihminen on mikrokosmos, joka sulkee itseensä kosmoksen ja historian. Ihminen ei ole vain osa jostakin, hän on kokonaisuus. Henkisen olemisensa kautta ihmistä ei voida alistaa luonnon valtaan, vaikkakin luonnonvoimat voivat tappaa hänet. Henkisen prinsippinsa kautta ihminen ei ole pelkästään luontoon kuuluva. Jos ihminen olisi vain rajallinen, luontoon kuuluva olento, niin hänen kuolemassaan ei sinänsä mitään tragiikkaa

³⁰ Berdjajev, O Rabstve . . . s. 81–84. vrt. Berdjajev, Ja i mir . . . s. 48–57.

olisikaan, sillä traagista on kuolemattoman olennon kuolema. Vain ulkoapäin objektien maailmasta käsin ihminen on osa luontoa, mutta sisältäpäin, hengen maailmasta käsin, on luonto hänessä. Sen tähden on ihmisen suhde kosmokseen kahdenlainen. Hän on luonnon herra ja luonnon orja. Ihmisen paikka luomakunnassa ei ole astronomisesti määriteltävissä eikä se ole Kopernikuksen jälkeen muuttunutkaan. Ihmisen asema ei ole riippuvainen siitä, mitä luonnontiede ehkä löytää esiin. Ihmisen aseman määrää henki. Siitä johtuen on olemassa perusteema: henki ja luonto, vapaus ja välttämättömyys.³¹

Käsitellessään ihmisen paikkaa kosmoksessa Berdjajev on jakanut ihmisen suhtautumistavan kosmokseen neljään eri periodiin. Ensimmäisenä jaksena Berdjajev on pitänyt ihmisen rappeutuneisuutta kosmisessa elämässä, riippumatta objektien maailmasta, jossa ihmisen persoona ei ole vielä itsenäistynyt. Ihminen ei ole vielä siinä tilassa ollessaan valannut luontoa omistukseen, ja hänen suhteensa luontoon on maaginen ja mytologinen; esimerkkinä karjanhoito, maanviljelys ja orjuus. Toisessa periodissa ihminen pyrkii vapautumaan kosmisten voimien ja luonnon demonien vallan alaisuudesta kamppaillen askeesin avulla, mutta ei vielä tekniikan suomin apuvoimin; esimerkkinä alkeelliset talousmuodot ja maaorjuus. Berdjajevin mukaan kolmas periodi on luonnon mekanisoimista, tieteellistä ja teknillistä luonnon haltuun ottamista, teollisuuden kehittymistä kapitalistisessa muodossa, työstä vapautumista, mutta tuotantokeskisen hyödyksi käytön kautta orjuutus ja välttämättömyys sekä työn myyminen palkkaa vastaan. Neljännessä periodissa kosminen järjestys hajoaa suurten ja pienten keksintöjen kautta ja ihmisen mahdollin suunnaton kasvaminen tekniikan ja mekaniikan avulla luonnon yli sekä ihmisen orjuuntuminen omien keksintöjensä ja löytöjensä kautta. Tällainen kehitys on johtanut siihen, että objektien maailma on täysin subjektin sisäisen ole-

³¹ Nikolai Berdjajev, *Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar*, s. 51–52.

massaolon ulkopuolella. Ihminen on ikään kuin menettänyt hänelle kuuluvan paikan kosmoksessa fysikaalis-matemaattisten tieteiden pyrkiessä selittämään maailman tilaa ja olemassaoloa.³²

Berdjajevin mukaan edellä mainitut ihmisen olemassaolossa vaikuttaneet erilaiset luontoon kohdistuvat suhtautumistavat ovat typologisia eivätkä kronologisia, vaikkakin aika tuo muutosta. Kun ihmiset ovat teknillisten keksintöjen ajassa, on olemassa vielä toinenkin pelottava aihe. Aikaisemmin ihminen pelkäsi luonnon demoneja, mutta Kristus vapautti sitten hänet näiden demonisten voimien palvonnasta. Nytemmin ihminen pelkää jopa maailman mekanisoinnin tähden. Tekniikan mahti on viimeinen »caesarin» valtakunnan metamorfoosi. Berdjajev on kutsunut tätä muodonmuutosta viidenneksi periodiksi ajateltaessa ihmisen suhdetta luontoon. Siinä periodissa tulevat luonnonvoimat saavuttamaan voiton ihmisestä, ja myös työtätekevien vapautumista työstä tulee tapahtumaan. Tekniikalla tulee olemaan tärkeä merkitys, ja tämä henkinen liikkuminen edellyttää maailmassa vapauden asiaa. Berdjajevin mukaan tekniikan uskomaton mahti voi johtaa koko inhimillisen elämän mullistukseen, ja kriisi, jota ihminen elää, johtuu modernin tekniikan sekä ihmisen sielullisen ja fyysillisen suhteen väärinymmärtämisestä. Ihmisen sielu ja ruumis ovat muotoutuneet siinä tilassa, jolloin ihminen eli luonnon rytmin mukaan ja jolloin kosminen järjestys oli olemassa ihmistä varten. Ihminen oli sidoksissa »äiti-maahan». Tekniikan kehitys on lopettanut maanläheisen aikakauden. Mutta tekniikka ei saa tuhota tai hävittää ihmisen luonnollista elinympäristöä, kuten maata, kasveja, eläimiä jne. Ihminen on ryhtynyt tutkimaan uudella tavalla kosmisia voimia. Antiikin kreikkalaisten käsityksen mukaista kosmosta ei enää olekaan. Luontoa ei ymmärretä Jumalan asettamaksi hierarkiseksi järjestykseksi, ja muutoshan alkoi Kopernikuksen myötä. Tiede on

³² Berdiajew, *Das Reich* . . . s. 52–53. vrt. Berdjajev, *Ja i mir* . . . s. 57–58.

löytänyt atomin ytimen ja sen valtavat voimavaraukset, joten ihminen saattaa menettää näiden voimien hallinnan. Valtios-
ta on tullut mahtitekijä, ja ihmisestä on tulossa työkalu.³³

Tekniikan kehitys ja sen mahti ihmisen elämään on suorassa suhteessa kysymykseen ihmisen paikasta kosmoksessa. Vain henkisen ponnistuksen kautta ihminen voi vapautua olevasta epäsovun tilasta. Vain sen henkisen yhteyden kautta, joka on Jumalan ja ihmisen välillä, ihminen voi tulla riippumattomaksi niin luonnon välttämättömyydestä kuin tekniikan mahdista. Kuitenkin ihmisen henkinen kehitys Berdjajevin mukaan ei merkitse kääntymistä pois luonnosta ja tekniikasta, vaan niiden voittamista.³⁴

Berdjajevin postuumissa julkaistussa tuotannossa on myös käsitelty ihmisen paikkaa kosmoksessa. Berdjajevin mukaan on kaksi näkökantaa, joiden mukaan voidaan maailmaa tarkastella. Toisen mukaan maailma on ennen kaikkea kosmos, ja toisen mukaan maailma on ennen muuta historiaa. Antiikin kreikkalaisilla maailma oli kosmos, mutta hebrealaisilla maailma oli historiaa. Kreikkalaiset ja hebrealaiset elivät erilaisessa ajassa, eivät erilaista aikaa, mutta erilaista ajan lajia. Se näkemys, jossa maailma nähdään kosmoksena, on kosmosentrisen, ja taas se, jossa maailma koetaan historiana, on antroposentrisen. Lähtökohtana on Berdjajevin mukaan tämä: tuleeko ihmisen asemaa tulkita kosmoksen ehdoilla vai kosmosta ihmisen ehdoilla? Onko inhimillinen historia alistussuhteessa kosmiselle prosessille vai onko kosminen prosessi alistettu inhimilliselle historialla? Onko siis ihmisen olemassaolon tarkoitus ilmaistu kosmisen elämän syklisessä liikkeessä vai historian täyttymyksessä? Tämä on siis lähtökohta staattisen ja dynaamisen maailmankuvan ymmärtämisessä. Onko siis maailma ensisijaisesti tilassa (avaruudessa) vai ajassa?³⁵

³³ Berdiajew, *Das Reich* . . . s. 55–56.

³⁴ Berdiajew, *Das Reich* . . . s. 61.

³⁵ Berdyaev, *The Beginning* . . . s. 197.

Tarkasteltuaan ihmisen paikkaa kosmoksessa Berdjajev on eräänlaisena yhteenvetona tähdentänyt, että historian filosofia ei ole lähtöisin kreikkalaisten kosmosentrisestä maailmankäsityksestä, vaan historian filosofia voidaan johtaa iranilaisesta, hebrealaisesta ja kristillisestä käsityksestä. On kysymys Messiaan ilmestymisestä historiaan ja messiaanisen valtakunnan perustamisesta. 19. vuosisadalla syntyi myös progressiivinen oppikäsitys, joka ei ollut kristillinen, mutta selitystavaltaan se oli samantyyppinen. Ihminen elää historiallisessa ajassa, mutta historialla ei kuitenkaan ole loppua. Tosin uusi elementti saattaa ilmaantua historian tapahtumassa. Aika ei kuitenkaan Berdjajevin mukaan ole ikuisuuden kuva, vaan aika on ikuisuus, joka on ikään kuin romahtanut raunioihin. Kosminen ja historiallinen aika eivät muistuta ikuisuutta, mutta kristinusko korostaa ajan ja historian merkitystä ajan sisäpuolella. Kristus Vapahtajan ilmestyminen on nähtävä metahistoriallisena faktana.³⁶

Voidaan todeta, että ihmisen paikkaa kosmoksessa Berdjajev on käsitellyt syvällisesti. Berdjajev on korostanut, että syntiinlankeemus toi muutoksen ihmisen asemaan kosmoksessa. Langennut maailma ei ole samaa kuin kosmos. Ihminen koettaa voittaa luonnon välttämättömyyden mm. teknisin keinoin. Ruumiillisena olentona ihminen kuolee, mutta subjektina hän on mikrokosmos, eikä hän henkensä kautta ole yksinomaan luontoon kuuluva. Viime kädessä ihmisen aseman kosmoksessa määrää siis henki.

3. *Persoonaa on vapautta*

Persoonaa kuuluu vapauden ja hengen olopiiriin. Ihminen on suuri arvoitus maailmassa. Hän ei ole arvoitus elävänä, sosiaalisena olentona eikä myöskään yhteisön jäsenenä, mutta hän on arvoitus nimenomaan persoonana. Berdjajevin mu-

³⁶ Berdyaev, *The Beginning* . . . s. 198–200, 211.

kaan koko maailmaa ei voi verrata ihmisen persoonaan, sillä persoona on ainutkertainen. Persoonalla on myös oma ainutkertainen kohtalonsa. Ihminenhän kokee kuolinkamppailun, ja hän tahtoo tietää, kuka hän on, mistä hän on tullut ja mihin hän menee. Jo antiikin Kreikassa ihminen tahtoi tuntea itsensä. Ihminen tahtoo tietää myös sen, mikä hänessä on jumalallista, ja myös sen, miten demoniset voimat vaikuttavat hänessä. Persoona ei ole luontoa eikä se ole maailman kehitysprosessin tulos. Persoona ei ole kausaliteetin alainen, vaan vapaa olento. Persoona ei kuitenkaan synny valmiina, eikä se kehity tiettyjen lakien mukaisesti. Persoona on vapaa ja vapaana se luo itsensä. Tässä luomisprosessissa on erilaisia mahdollisuuksia. Berdjajevin mukaan persoona voi olla jumalankaltainen tai pedonkaltainen, persoona voi olla ylevä tai alhainen, vapaa tai orjuutettu, kykenevä nousemaan mutta myös lankeamaan. Persoona voi osoittaa suurta rakkautta ja se on pystyvä jopa uhriin, mutta se voi pystyä myös osoittamaan suurta julmuutta ja rajatonta egoismia.³⁷

Berdjajev on voimakkaasti korostanut, että ihminen on persoona, mutta ei luonnon, vaan hengen mukaan. Luonnon mukaan ihminen on vain individi (individuum). Persoona ei ole myöskään monadi, persoona on mikrokosmos ja siten kokonainen universumi. Persoona ei ole osa jostakin, eikä se voikaan olla osa suhteessa jonkin muuhun, olipa sitten kysymyksessä vaikkapa koko maailma. Se on persoonan prinssiippi ja persoonan salaisuus. Empiirinen ihminen tosin kulkee sosiaalisen yhteisön ja luonnonkin osana, mutta hän ei kulje silloin persoonana, sillä persoona pyrkii olemaan alistaivan kokonaisuuden ulkopuolella. Persoona on vapaa. Korostaessaan persoonan olevan vapautta Berdjajev on selittänyt, että persoona ei ole esim. universumin osa, vaan sen ominaisuus. Tämä on personalismin paradoksi. Persoonaa ei pidä myöskään ymmärtää substanssina, sillä se olisi naturalistinen käsitys persoonasta. Persoona ei ole objekti muiden objek-

³⁷ Berdjajev, O Rabstve . . . s. 19–20.

tien joukossa, vaan persoona on subjekti. Persoona on muuttumaton muuttuvaisessa ja ykseys moninaisuudessa. Kun persoona ei ole varsinaisesti empiirinen olento, ei voida jostakin ihmisestä sanoa, että hän on juuri sellainen eikä toisenlainen. Silloin jää huomioon ottamatta olennainen piirre ihmisessä, mm. se, että hän on vapaa ja hän voi osoittaa jo seuraavassa hetkessä uusia puolia omassa elämässään. Berdjajevin mukaan persoonan täytyy rakentaa itseään, rikastuttaa itseään ja täyttää itsensä universaalisella sisällöllä, mutta ennen kaikkea saavuttaa ykseyttä kokonaisuudessa koko elämänsä ajan. Siten persoonallisuus voidaan ymmärtää ihmisen ideaaliksi.³⁸

Kun persoona on vapautta, on se siinä ominaisuudessa enemmän poikkeus kuin sääntö. Persoonan olemassaolon salaisuus on sen riippumattomuudessa. Ihmisessä persoona merkitsee voittoa sosiaalisen lainalaisuuden yli. Persoona ei ole substanssi, vaan akti, ja nimenomaan luova akti, joka ei ole passiivinen. Persoona on siis vapaata valintaa ja luovaa toimintaa. Luova toiminta on persoonallisuuden ja persoonan ominaisuus. Berdjajev on tuotantonsa alkuvaiheessa korostanut, että kaikki luova toiminta, esim. taiteellinen ja filosofinen, voi tapahtua vain ihmistä korkeamman nimissä, joko siis Jumalan tai absoluuttisten arvojen, kuten totuuden, kauneuden ja hyvyyden tähden. Jumala Luojana on ihmiselle antanut oman kuvansa, ja ihmisessä olevaan Jumalan kuvaan sisältyy myös vapaa ja luova voima. Persoonan luomisakti on Jumalan kuvan heijastamista. Jumalan luomistyö on jatkunut Logoksen, Jeesuksen Kristuksen, inkarnaatiossa. Jumal'ihmisen ilmestyminen maailmaan on uusi kohta maailman luomisessa ja kosmisessa järjestyksessä. Tämän esikuvan mukaan myös ihminen luomisessa uhraa itsensä, ja uhrautuminen on välttämätöntä Jumalan valtakunnan todellistumiselle. Kun siis persoona on luovaa aktiviteettia, on se vapauden

³⁸ Berdjajev, *O Rabstve* ... s. 20–22. vrt. myös Berdjajev, *Das Reich* ... s. 37–39 ja 51–52.

luovaa voittoa maailman orjuudesta. Ja kun luomistyö on »jenseits Gut und Böse», se muistuttaa tilaa ennen syntiinlankeemusta.³⁹

Berdjajevin mukaan vapaa persoona on järjellinen, mutta se ei ole yksinomaan järkeä, sillä järki on itsessään yleinen ja persoonaton. Jo antiikin kreikkalaisilla oli käsitys siitä, että ihminen on järjellinen olento, mutta personalismin mukaan persoona ei ole ainoastaan järjellinen, vaan myös vapaa olento. Vain vapaa persoona omaa ajattelun, tahtomisen, tuntemisen ja luovuuden. Kreikkalaisessa filosofiassa ja saksalaisessa idealismissakin järki on ymmärretty persoonattomaksi ja yleiseksi järjeksi.⁴⁰

Persoonan vapaus sivuaa oleellisesti myös ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta. Persoonan suhde Jumalaan ei ole kausaalista suhdetta, vaan persoonan vapaata suhdetta. Jumala ei ole persoonalle objekti, vaan subjekti. Jumalan ja ihmisen suhde on siten eksistentiaalista suhdetta. Persoona toimii sisäisesti. Berdjajevin mukaan ihmisen eksistenssi on Jumalan eksistenssin todistus. Vapaus on persoonan salaisuus. Kuten edellä on käynyt selville, vapaus ei ole koulu- maisesti ymmärrettynä vain valinnan vapautta, vapaus on hengen vapautta. Ihmisen arvo on siinä, että hän on vapaa kaikesta orjuudesta, vapaa uskonnollisenkin elämän orjuuttavasta mahdista ja vapaa suhteessa Jumalaan. Jumala on persoonan vapauden tae, vapauden, joka on vapautta luonnon orjuudesta, vapautta yhteiskunnan, valtion ja objektien maailman orjuudesta.⁴¹

Kun persoona on vapautta, persoona voi ja sen tulee voida avautua kosmisen ja sosiaalisen elämän vaikutuksille, mutta persoona ei saa, kuten Berdjajev on korostanut, sulautua niihin. Persoona ei ole osa jostakin, niin kuin se on edellä käynyt ilmi. Persoona subjektina heijastaa makrokosmosta ja

³⁹ Berdjajev, *Der Sinn* ... s. 8, 138–141.

⁴⁰ Berdjajev, *O Rabstve* ... s. 23.

⁴¹ Berdjajev, *O Rabstve* ... s. 24–25.

vaikuttaa siihen, eli siis persoona on mikrokosmos, jolla on itsenäinen arvo ja joka siinä ominaisuudessa ei ole väline. Berdjajevin mukaan vapaa persoona on pikemminkin luonnon, valtion tai yhteiskunnan rajoitus. Persoona tosin elää tässä maailmassa, mutta se voi luoda historian maailmaan jotakin uutta tai ravistaa itsensä irti menneisyyden kahleista.⁴²

Se, että persoona on vapaa, ja se, että persoona on mikrokosmos, tulee erikoisesti esiin siinä, että persoona ei ole itse itselleen riittävä ja vain itseensä rajoittuva. Ihminen on olento, joka transscendoi itsensä. Persoonan realisoiminen on jatkuva itsensä ylittäminen, muussa tapauksessa ihminen olisi suljettu omaan ahtaaseen subjektiiviseen olopiiriinsä. Ihmisen itselleen riittämättömyys ilmenee siinä, että persoona ei voi olla täysin yksin, vaan se edellyttää, että on toisia ihmisiä, persoonia, ja myös Jumala. Persoona pyrkii subjektiivisesta yksinäisyydestä ulospäin kahdella tavalla. Ensimmäkin ihminen voi kulkea yhteiskuntaan, ihmisyhteisöön, joltavaa tietä siten, että ihminen tulee yhteiskunnan jäseneksi, mutta samalla hän tulee myös sen muotojen ja normien alaiseksi. Tätä tietä voidaan kutsua alienaation tieksi, jossa ihminen ei kehity persoonallisuudeksi.⁴³

Toinen mahdollisuus Berdjajevin mukaan päästä pois ahtaasta subjektiivisuudesta on persoonan kohoaminen transsubjektiiviseen yhteyteen, joka ei kuitenkaan ole objektivaatiota. Tämä tie on olemassaolon syvyydessä ja sillä tiellä persoona kohtaa Jumalan, toiset persoonat ja koko henkisen todellisuuden. Se ei ole objektivaation luomaa yhteyttä, se on eksistentiaalista yhteyttä. Se on tie, jossa persoona vapaudessa voi realisoida itseään. Transscendenssissa eli aistimaailman yläpuolella olemisessä vallitsee vapaus, josta persoona ammentaa myös luovan voimansa. Objektivaation tila ei koskaan ole transscendentiaalinen tila, tila, joka on aktiivinen ja

⁴² Berdjajew, *Das Reich* ... s. 37–38 ja 108–110.

⁴³ Berdjajew, *O Rabstve* ... s. 26–27.

dynaaminen prosessi ja jossa on eksistentiaalinen vapaus. Persoona on välittömässä suhteessa toiseen persoonaan, eivätkä ihmiset ole vain sosiaalisen todellisuuden osia. Puhdas ihmisyyys, ihmisen itseyden todellinen paljastuminen, voi tapahtua vain rakkaudessa. Rakkaus on kahden ihmisen yhdessäolemista, jossa heidän itseytensä säilyy. Rakkaus yhdistää yli kaikkien rajojen ja rakkaudessa syntynyt ihmisten yhteisyys on Berdjajevin mukaan »sobornost» eli lähinnä yhteishenki.⁴⁴

»Sobornost», yhteishenki, on syntynyt pääasiassa edellä mainitun venäläisen filosofin A. S. Homjakovin ajattelussa. Berdjajevin mukaan persoonan vapautta se ilmaisee siten, että vapaiden persoonien yhteinen kokemus, yhteishenki, »sobornost», on vapaudessa koettua yhteyttä, jossa ei ole mitään auktoriteettia, vaan se on salaista ja rakkaudessa koettua hengen elämää. Yhteishengessä vapaa persoona säilyttää persoonallisuutensa ja »me» ei ole mikä tahansa kollektiivinen yhteys tai massa, vaan se on persoonien vapaa yhteys hengessä. Yhteishenki, »sobornost», tunnustaa aina persoonan arvon ja vapauden. Berdjajevin mukaan juuri näin tulee ollakin, koska persoona on vapautta.⁴⁵

Berdjajevin mukaan persoona on siis vapaa ja vain vapaina se luo itse itsensä. Persoonan vapaus kasvaa ja kehittyy, kun persoona kohoaa transsubjektiiviseen yhteyteen ja kohtaa siinä Jumalan ja toiset persoonat. Vapaa persoona myös kykenee heijastamaan makrokosmosta. Toisaalta vapaa persoona ei saa sulautua kosmiseen tai sosiaaliseen elämään, vaikka avautuukin niille. Yhteishengessä vapaa persoona säilyttää persoonallisuutensa.

⁴⁴ Berdjajev, *O Rabstve* ... s. 27–29.

⁴⁵ Berdjajew, *Das Reich* ... s. 132–138.

II. VÄLTTÄMÄTTÖMYYDEN KÄSITE BERDJAJEVILLA

1. Luonto ja luonnon laki

Välttämättömyyden käsitettä Berdjajev on paljon pohdiskellut tuotannossaan. Ihminen on sidoksissa luontoon ja sen lainalaisuuteen. Edellisessä luvussa on käynyt jo ilmi, että ihminen on luotu olento, ja ruumiillisena olentona hän on kuoleva olento. Berdjajev on myös pohdiskellut kysymystä, missä määrin luonnossa vallitseva välttämättömyys koskee ihmistä, ja ihmistä nimenomaan subjektina ja persoonana. Edellä on jo käsitelty, että ihminen on oma pienoismaailmansa. Henkisen olemisensa kautta hän ei ole vain luontoon kuuluva olento. Objektien maailmasta katsottuna ihminen on osa luontoa, mutta hengen maailmasta käsin nähtynä luonto on ihmisessä itsessään. On siis kysymys siitä, millä tavalla »luonto» on ymmärrettävä?

Berdjajev on kirjallisen tuotantonsa alkupuolella käsitellessään »luontoa» mm. lausunut, että abstraktinen metafysiikka on perustanut ihmisen psyykkisen elämän, materiaallisen maailman ilmenemisen ja ideoitten maailman, ajattelun kategorioitten personifikaatioon. Siten on tultu spiritualismiin, materialismiin ja idealismiin. Oleminen on objektiivinen, substanssi, materiaallinen tai henkinen substanssi. Jumala ja henki ovat realiteetteja saman järjestyksen mukaan kuin materiaallinen maailma. Berdjajevin mukaan saksalainen idealismi tosin yritti vapautua naturalistisesta metafysiikasta tehden eron luonnon ja vapauden järjestyksien välillä.⁴⁶ Saksalainen idealismi oli dynaamisempi kuin materiaallinen metafysiikka. Idealismin dynaamisuus pyrki vapautumaan materiaallisen, henkisen ja jumalallisen luonnon substantiaalisesta staattisuudesta. Se korosti, että oleminen on akti eikä substanssi, liike eikä jähmettynyt tila, elämä eikä esine. Natura-

⁴⁶ Berdiajew, *Die Philosophie* . . . s. 17–18. vrt. Berdjajev, *Ja i mir* . . . s. 59.

listinen metafysiikka merkitsi hengen tukahduttamista luonnon kautta. Se vaikutti myös kristillisen teologian systeemiin. Jumalakin kuului luonnon eikä hengen kategorioihin. Mutta henki on aktiveettia ja henki on vapaa. Hengen »luonto» on asetettu passiivisuutta ja välttämättömyyttä vastaan. Aristotelelais-tomistinen käsitys Jumalasta puhtaana aktina riistää Jumalalta kaiken elämän sisäisen aktiveetin. Siten myös tehdään ero »luonnollisen» ja »yliluonnollisen» välillä. Berdjajevin mukaan yliluonnollinen on myös luonnollinen, se on vain korkeammalla kuin luonnollinen.⁴⁷

Berdjajev on korostanut, että sanalla »luonto» on monta merkitystä. 19. vuosisadalla sana »luonto» kuului ennen kaikkea luonnontieteiden ja tekniikan piiriin. Se merkitsi sitä, että kosmos vanhan ja keskiajan merkityksessä hajosi. Tämä ilmiö alkoi tosin jo Descartes'in ajasta. Se myös selitti Pascalin tunteman tuskan ihmisen kohtalosta. Ihminen ei enää voinut tuntea itseään kosmoksen hierarkisen organismin eläväksi osaksi. Ihminen joutui siten konfliktitilanteeseen. Yhdellä iskulla hän sekä kääntyi yhä enemmän luontoon että loittoni yhä kauemmas sen sisäisestä elämästä. Ihminen irtautui yhä enemmän ja enemmän luonnon elämän rytmistä ja harmoniasta. Se toi muutoksen ihmisen suhtautumisessa luontoon.⁴⁸

Vanhan teologisen tulkinnan mukaan luonto on yhdistetty disjunktioon, joka on olemassa luonnollisen ja yliluonnollisen sekä luonnon ja armon välillä. Berdjajevin mukaan sana »luonto» ei ole esim. yliluonnollisen, ei armon eikä myöskään kulttuurin vastakohta. Luonto ei ole myöskään kosmoksen eikä Jumalan luoman maailman vastakohta. Berdjajev on nimenomaan korostanut, että luonto on ennen kaikkea vastaväite vapaudelle. Luonnon järjestys on erotettava vapauden järjestyksestä. Mutta kun luonto merkitsee vapauden antiteesia, niin se merkitsee silloin tosiasiallisesti persoonal-

⁴⁷ Berdiajew, *Die Philosophie* . . . s. 18–19.

⁴⁸ Berdyaev, *Slavery* . . . s. 93.

lisuuden ja hengen antiteesia. Vapaus merkitsee henkeä ja persoonallisuus ilmaisee henkeä. Pohjimmiltaan dualismi ei ole luonnollisen ja yliluonnollisen välistä dualismia eikä myöskään materiaalisen ja psyykkisen välistä dualismia, vaan dualismi on olemassa luonnon ja vapauden, luonnon ja hengen, luonnon ja persoonallisuuden sekä objektien ja subjektien maailman välillä vallitsevaa dualismia. Siinä merkityksessä luonto on objektivaation maailma, eli se on alienaatio, determinaatio ja impersonalisaatio. Berdjajevin mukaan luonto käsitteenä ei tarkoita esim. eläimiä, kasveja, mineraaleja ja tähtiä, sillä niillä kaikilla on oma sisäinen eksistenssinä ja ne kuuluvat myös eksistentiaaliseen eivätkä vain objektivaation maailmaan.⁴⁹

Ihmisen orjuus luontoon on orjuutta edellä mainittujen, objektivaation, alienaation ja determinaation kanssa. Persoonallisuus kuitenkin pyrkii murtautumaan luonnon determinaation alaisuudesta kuin jokin voima tai mahti, joka tulee kokonaan toisesta järjestyksestä, vapauden ja hengen valtakunnasta. Persoonallisuudessa ovat luonnon perusperiaatteet, jotka ovat yhteydessä kosmiseen alueeseen. Mutta persoonallisuus ihmisessä on senlaatuista alkuperää, että se pyrkii voimallisesti eroon luonnon välttämättömyydestä. Persoonallisuus on kapinaa luonnon orjuutta vastaan. Empiirisesti tämä ihmisen kapina luonnon orjuutta vastaan vain harvoin onnistuu, sillä ihminen vaipuu helposti jälleen orjuuteen, ja joskus hän jopa ihannoii omaa orjuuttansa. Hän jopa näkee yhteisössä, joka ei ole luontoa, luonnon ikuisen kuvauksen, ja determinaatiossa jopa yhteisön ideaalisen perustan. Itse henki ja hengellinen elämä ymmärretään silloin naturalistisesti luontona ja hengelliseen elämäänkin tuodaan siten luonnon determinaatio.⁵⁰

Kysymykseen siitä, miten luonnossa vallitseva välttämättömyys koskee ihmistä, Berdjajev on myöhemmässä tuotan-

⁴⁹ Berdyaev, *Slavery* . . . s. 93–94.

⁵⁰ Berdjajev, *O Rabstve* . . . s. 80–81.

nossaan yrittänyt löytää mainittuun kysymykseen jonkinlaisen vastauksen. Jo edellisessä luvussa, kun oli kysymys ihmisen paikasta kosmoksessa, on todettu, että syntiinlankeemus tulee ymmärtää ihmisen maagisena suhtautumisena fyysiseseen hedelmään. Ihminen suostui siten alistumaan luonnon ehtoihin. Berdjajevin mukaan syntiinlankeemus merkitsi ei mitään muuta kuin vapauden hylkäämistä. Ihminen oli siten kääntynyt osaksi luontoa. Persoonana ihminen ei kuitenkaan voi olla luonnon osa, sillä hänessä on Jumalan kuva. Kuten edellä on jo korostettu, ihmisessä on luontoa, mutta hän ei ole luonto. Ihminen on oma pienoismaailmansa, mikrokosmos, ja sen tähden hän ei ole luonnon osa. Luonnossa vallitsee syy-yhteys, mutta persoona yrittää murtaa tuon syy-yhteyden, joka on muuttuva hengen järjelliseksi yhteydeksi.⁵¹ Hengen järjellinen syy-yhteys on täynnä merkitystä ja tarkoitusta. Kausaalinen yhteys on lähinnä järjetön ja merkityksettömän. Berdjajev on selvästi tähdentänyt, että ei myöskään luonnon valtakunta esitä yhtäläistä ja häiriötöntä kausaalisuuden ja välttämättömyyden yliherruutta. Luonnossakin on häiriötiloja, »jonkinlaista sattumaa». Lain tilastollinen käsitäminen rajoittaa determinismin valtaa luonnon ylitse. Luonto on determinismin järjestyksessä, mutta se ei ole suljettu järjestys, sillä siihen voivat tunkeutua jonkin toisen järjestyksen voimat. Silloin lakkaa lain ja kausaalisuuden merkitys. Siten ihmisen orjuus luontoon on objektivaation tuomaa orjuutta. Mutta luonto on Berdjajevin mukaan myös subjekti, joka on kosmoksen sisäistä olemista, se on eksistentiaalista, ja sillä tavalla se on myös vapautta. Subjektiivisuus tunkeutuu objektivaatioon, vapaus välttämättömyyteen ja persoona yleiseen. Tämän kautta tapahtuu vapautumisen prosessi. Materia on objekti, mutta materia, joka on subjekti, ei ole varsinaisessa merkityksessä materiaa, vaan kosmoksen sisäistä olemista. Persoona voi siis voittaa luonnon ja luonnon lain sidonnaisuuden.⁵²

⁵¹ Berdyaev, *Slavery* . . . s. 94–95.

⁵² Berdjajev, *O Rabstve* . . . s. 81–82.

Käsitellessään luonnon ja hengen välistä suhdetta Berdjajev on selittänyt, että henkeä ei ymmärretä samassa merkityksessä realiteetiksi kuin luonto on. Mutta henki ei myöskään ole aineen tai lihan vastakohta, vaan pikemminkin aineellinen on hengen symboli ja ruumiillistuma. Hengen elämä on historiallista elämää silloin kuin historiallinen elämä on konkreettista elämää. Ulkonainen historiallinen todellisuus on hengen elämän heijastusta ajassa. Kaikki ulkonainen on vain sisäisen merkkiä. Berdjajevin mukaan materia itsekin on vain hengen elämän sisäisen tilan vertauskuva, mutta se ei ole substanssi, joka olisi itse itsessään. Berdjajev on voimakkaasti tähdentänyt, että tämä ei ole spiritualismia eikä hengen abstraktisuutta, kun näin puhutaan, vaan se on symbolismia ja hengen konkreettisuutta.⁵³

Kysymykseen siitä, missä määrin luonnon välttämättömyys koskee ihmistä persoonana, on vastattava viittaamalla siihen, miten »luonto» on ensiksikin ymmärrettävä? Berdjajevin mukaan ei voida tehdä jakoa »luonnollinen» ja »yliluonnollinen». »Luonto» ei ole »yliluonnollisen» vastakohta, vaan luonto on vapauden vastakohta. Luonto on hengen antiteesi, ja siinä merkityksessä luonto on objektivaation maailma. Ihmisen orjuus luontoon on orjuutta determinaatioon kanssa. Persoonana on kuitenkin kapinaa luontoa vastaan ja persoonana yrittääkin murtaa luonnon syy-yhteyden. Berdjajevin mukaan aineellinen on viime kädessä hengen symboli ja materiakin hengen sisäisen tilan jonkinlainen vertauskuva.

2. Objektivaatio

Voidaan sanoa, että oppi objektivaatiosta on hyvin keskeinen Berdjajevin ajattelussa. Berdjajevin mukaan objektivaatio on ymmärrettävä lähinnä persoonan vieraantumisenä itsestään, joka johtuu siitä, että ihminen ei ymmärrä itseään subjektiksi,

⁵³ Berdiajew, Die Philosophie . . . s. 35.

vaan pitää itseään objektina. Se on ihmisen lankeemus ja sitä ilmiötä Berdjajev on kutsunut objektivaatioksi. Oppi objektivaatiosta on Berdjajevin ajattelussa todella merkittävä, ja se tulee esiin monella tavalla koko hänen tuotannossaan. Berdjajev itse lienee pitänyt näkemystään objektivaatiosta yhtenä oman ajattelunsa perusoivalluksena.

Jo tuotantonsa alkuvaiheessa, kuten se edellä on jo käynyt ilmi, Berdjajev on käsitellyt objektivaation aiheuttajaa eli »lankeemusta». Hän on mm. pohtinut kysymystä, missä merkityksessä on kaksi maailmaa: tämä ja se toinen maailma. Hänen mukaansa ontologisesti ottaen on vain yksi maailma, jumalallinen oleminen. Mutta »lankeemus» särki ja erotti tuon yhden maailman kahdeksi osaksi. Tämä maailma vaipui sairauden tilaan, se on olemisen sairautta ja vankilaa. Langennut olotila on Berdjajevin mukaan ainakin osittain kadottanut vapauden ja se on joutunut alistussuhteeseen ulkonaisen välttämättömyyden vallan alle. Mutta se toinen maailma on terve ja vapaa maailma. Tämä maailma tulee voittaa, mutta se ei merkitse vihamielisyyttä maailmaa ja kosmosta kohtaan, vaan vihaa sairautta, orjuutta ja lankeemusta vastaan.⁵⁴

Pahan alkuperä on Berdjajevin mukaan irrationaalisessa vapaudessa. Ihmisen syntiinlankeemuksen syynä oli henkinen ylpeys, joka puolestaan heilautti ihmisen ei suinkaan jumalalliseen korkeuteen, vaan syöksi hänet alas materiaalisen maailman alennukseen. Syntiinlankeemus on symbolinen kertomus hengen maailman tapahtumista. Siinä on esitetty kiusaaja ja ihminen ulkonaisina realiteetteina, vaikka paha on luonteeltaan henkinen ihmisen henkisessä maailmassa. Pahan mahdollisuus on, kuten edellä on ilmennyt, syvällä olemisen syvyydessä. Siinä pohjattomuudessa on mahdollisuus tehdä niin hyvää kuin pahaakin.⁵⁵

Berdjajev onkin korostanut, että syntiinlankeemuksessa

⁵⁴ Berdjajew, *Der Sinn* . . . s. 147–148.

⁵⁵ Berdjajew, *Die Philosophie* . . . s. 190–194.

ihmisen vapaus oli negatiivista ja formaalista vapautta, vapautta vapauden tähden, eli vapautta jostakin, mutta ei vapautta jotakin varten. Syntiinlankeemuksessa vapaus ei ollut luovaa vapautta. Luopuminen Jumalasta teki vapauden olemuksen köyhäksi ja heikoksi. Ja kun vapaus sitten heikkeni, johti se asteettain välttämättömyyteen ja olemisen tason laskuun. Berdjajevin mukaan Aadamin lankeemus ja synnin orastava siemen oli kätkettynä siihen, että Aadamin vapaus ei ollut vielä yhdistetty täydellisen ihmisen eli Kristuksen vapauteen. Aadamille oli siten yhdentekevää tehdä valinta ehdottoman kuuliaisuuden ja ehdottoman mielivallan välillä.⁵⁶

Mitä sitten objektivaatio on varsinaisessa merkityksessä? Berdjajev on selittänyt, että sana »objekti» ei merkitse jonkin olevan olemassa riippumattomasti subjektista, vaan että se merkitsee tietämisen ja olemisen tiettyä käsittämistä. Siten »objektiivisuus» ei Berdjajevin mukaan merkitse totuutta eikä riippumattomuutta subjekteihin nähden, sillä totuus on näet subjektissa, persoonassa, eikä esineellisessä todellisuudessa eli objektivaatiossa. Berdjajevin mukaan kreikkalainen ja skolastinen intellektualismi omasi passiivisen käsityksen subjektista ja tuo intellektualismi ymmärsi olemisen järjen avulla. Tällä tavalla ajatuksellinen kasvu helposti versoi olemisen ulkopuolelle. Mutta ihminen ensisijaisesti tuntee itse olevansa kaaoksen edessä, ja hän tietää valon ja pimeyden. Subjekti ei ole kuitenkaan luonut toimivaa maailmaa, se on Jumalan luoma. Mutta ihmisessä tulee olla luova vapaus, joka voi sitten jatkaa luomisen ihmettä.⁵⁷

Berdjajev on Heideggeriin ja Jasperiin vedoten selittänyt, että mm. nämä mainitut ajattelijat ovat tehneet eron olemisen kaksijakoisuudesta. On näet olemassa: oleminen itsessään sekä maailmaan heitetty oleminen. Eksistenssi on varsinaisen olemisen, johon nähden »Dasein» omaa sen tai toisen

⁵⁶ Berdiajew, *Der Sinn* ... s. 152.

⁵⁷ Berdjajev, *Ja i mir* ... s. 38–45.

suhteen. »Dasein» on näet oleminen maailmassa, »Seiende» taas olen minä itse. »Dasein» on eksistenssissä, ja se on »in-der-Welt-sein» eli maailmaan heitetty oleminen. Se on myös langennut oleminen. Berdjajev onkin objektivaatiota hahmottaessaan määritellyt, että eksistenssi on essentian yläpuolella, ja että »Dasein» on langennut olotila.⁵⁸

Täsmäntäessään objektivaation käsitettä Berdjajev on vedonnut myös V. Solovjeviin, jonka mukaan on olemassa ero olemisen ja olevan välillä: esim. oleminen – tämä ajatus on, ja oleva – minä olen. Oleminen on predikaatti, mutta oleva ei voi olla predikaatti, ja siinä merkityksessä se ei ole oleminen. Berdjajevin mukaan Solovjev on pyrkinyt tunkeutumaan konkreettiseen olemassaoloon abstraktisen olemisen taakse. Tässä merkityksessä Solovjevin kritiikki on kohdistunut saksalaiseen idealismiin.⁵⁹

Kysymykseen siitä, mitä objektivaatio on, voidaan Berdjajevin ajattelun mukaisesti määritellä vastaus: Objektivaation maailma on langennut maailma, noiduttu maailma ja ilmiömaailma, eikä se ole olemassaolon ydin. Objektivaatio on vieraantuminen ja erottaminen. Objektivaatio on yhteiskunnan ja kaiken »yleisen» alku persoonien kanssaelämisen ja yhteisyyden sijaan. Objektivaatio on »caesarin» valtakunnan alku Jumalan valtakunnan sijasta. Objektivaatiossa ei ole ykseyttä, ja hengen vapaus on siitä kadonnut, vaikkakin se ilmaisee hengen tapahtumia. Maailman luominen tapahtui sisäisen olemassaolon ja hengen järjestyksessä, mutta se lankesi sitten tästä järjestyksestä toiseen järjestykseen, objektivaation ja sosiaalisen välttämättömyyden järjestykseen. Objektivaation maailma on kykenemätön etsimään hengen elämän salaisuutta. Berdjajevin mukaan objektivaation maailmassa tieto ja tietäminen ovat heikentyneet, ja juuri se on syynä lankeemuksen tilaan, sillä langennut olotila ei ole pyrkimässä varsinaiseen tietämiseen, vaan se pitäytyy »maail-

⁵⁸ Berdjajev, *Ja i mir* ... s. 48. vrt. Berdjajev, *O Rabstve* ... s. 65.

⁵⁹ Berdjajev, *Ja i mir* ... s. 52.

maan heitettyyn» olemisen tilaan. Tieto objektivaatiossa on yhteiskunnan leimaama ja sävyttämä, ja siten se on erossa olemassaolon tietämisestä, joka pyrkii aina olemaan »yhteisyyden» merkin alla.⁶⁰

Elämänsä loppukauden tuotannossaan Berdjajev on käsitellyt objektivaation kysymystä merkityksessä sosiaalisaatio eli siis yhteiskunnan olemusta ja vallankäytön ongelmaa. Berdjajevin mukaan ihminen on sosiaalinen olento, mutta hänessä on myös henki. Ja kuten edellä on jo käynyt ilmi, ihminen voi yhtä hyvin olla vapaa kuin myös orja. Berdjajev on tähdentänyt, että objektivaatio on olennaisesti sosiaalisaa-tiota, sillä yhteiselämässä ihmiset voivat kadottaa persoonal-lisen olemisensa. Yksilön eli ihmisen ja yhteisön eli yhteis-kunnan väliset suhteet näyttävät paradoksaalisilta. Ulkoa-päin objekteista käsin on ihmisen persoona vain yhteisön osa, mutta sisältäpäin nähtynä yhteisö on persoonan osa, eli siis persoonan sosiaalinen puoli. Yhteisö on ihmisiä ulkoa-päin determinoiva objekti. Yhteisö, se on yhteiskunta, pakot-taa ihmisen elämään oman järjestyksen mukaan eli se johtaa välttämättömyyteen. Yhteiskunta ei ole varsinainen ole-massaolo, mutta yhteisö on kuitenkin tietty realiteetti. Realiteetti ei ole vain »minä» ja »sinä», vaan myös »me». Mutta »me» realiteetin ei suinkaan voida ajatella olevan primaatti-asemassa ihmisen persoonallisuuden yläpuolella. Ihmisen sekä ihmisen toiseen persoonaan kohdistuvan suhteen ulko-puolella yhteisöä ei ole olemassakaan.⁶¹

Se, että objektivaatio on Berdjajevin mukaan merkittävästi sosiaalisaatiota, johtuu siitä tosiasiasta, että ihmiset yhteis-kuntaelämää rakentaessaan kadottavat persoonallisen eksis-tenssinsä. Berdjajevin käsitys siten yksilön ja yhteisön väli-sestä suhteesta on ratkaisevasti toisenlaatuinen kuin Hegelin ja Marxin yksilöä ja yhteisöä koskevat käsitykset, sillä esim. Marxilla valtion ja yhteiskunnan primaatti on yksilön ylä-

⁶⁰ Berdjajev, *Ja i mir* . . . s. 56–58. vrt. myös Berdjajev, *O Rabstve* . . . s. 66–67.

⁶¹ Berdjajev, *Das Reich* . . . s. 65–67. vrt. Berdjajev, *O Rabstve* . . . s. 88.

puolella. Marxin mukaan ihmisten muodostama luokka, joka on todellisen objektivaation ilmaus, on reaalisempi kuin ihmispersoonana. Berdjajevin mukaan ihmiset kadottavat persoonallisen olemisensa rakentaessaan yhteiselämää valtiossa ja yhteiskunnassa. Marxilla on siten painopiste yhteiskunnassa, ja muuttamalla yhteiskuntaa muutetaan ihmistä. Berdjajevin mukaan ihmisen muuttuminen muuttaa yhteiskuntaa. Objektivaatio on siis olennaisesti sosiaalisaatiota.

III. VAPAAUS JA VÄLTTÄMÄTTÖMYYS HISTORIAALLISESSA PROSESSISSA

Vapauden ja välttämättömyyden probleemia Berdjajev on käsitellyt myös historialliseen prosessiin kuuluvana ilmiönä. Edellisissä luvuissa on jo käynyt ilmi, että vapaus on lähtöisin henkisestä todellisuudesta ja että persoona kuuluu vapauden olopiiriin, kuten Berdjajev on korostanut Schellingin ajatusmaailman hengessä. Mutta ihminen ja ihmiskunta kuuluvat myös luonnon ja sosiaalisen yhteisön maailmaan, jossa Berdjajevin mukaan vallitsee – Hegelin ajatusjohteluun pitäytyen – välttämättömyys. Kun ihminen kuuluu toisaalta hengen ja toisaalta sosiaalisen yhteisön piiriin, niin esiin nousee kysymys siitä, mitkä ovat ihmisen vapauden mahdollisuudet ja mitkä tekijät vapautta rajoittavat? Ihminen on vaikuttamassa historiallisessa prosessissa ja toteuttamassa mahdollisuuttansa. Tätä problematiikkaa Berdjajev on käsitellyt tuotannossaan monissa yhteyksissä.

Elämänsä loppupuolella Berdjajev on ilmaissut osuvasti näkemyksensä selittäessään, että historiassa tapahtuu vapauden ja välttämättömyyden ankara yhteentörmäys, eli siis subjektin ja objektin kohtaaminen. Historian kulku pyrkii toteuttamaan ei niinkään inhimillistä tarkoitusta, vaikka ihminen siinä vaikuttaakin, vaan olemaan yleisen ja universaa-

lisen vallan merkinä yksityisen ja individuaalisen yläpuolella. Berdjajevin mukaan ihmisen on pakko kuulua historian kulkuun, hän ei voi irtaantua siitä eikä myöskään heittää sitä pois. Kun ihmisen pitää kuulua historian kulkuun, on historiallinen prosessi ihmisen kohtalo.⁶²

Berdjajevin mukaan jo antiikin maailmassa oli olemassa historian olemukseen nähden kaksi erilaista näkökantaa. Antiikin kreikkalaisilla maailma oli ensisijaisesti kosmos, mutta hebrealaisilla se oli historia. Kuten edellä on jo käynyt ilmi, kreikkalainen käsitys maailman olemassaolosta ja kulusta on kosmosentrinen, kun sen sijaan hebrealaisten historiankäsitys on antroposentrinen. Berdjajev on pohtinut kysymystä siitä, onko kosminen historia inhimillisen historian osa vai inhimillinen historia kosmisen elämän syklisessä liikkeessä vai historian täyttymyksessä, siis sen päätepisteessä? On siis kysymys joko staattisesta tai dynaamisesta maailman olemassaolon käsityksestä ja sen ymmärtämisestä tilassa tai ajassa. Berdjajevin mukaan reaalisuus on historiallinen, sillä se ei voi muuta ollakaan, ja luodulla luonnolla on oma historiansa ajassa. Hebrealainen käsitys historiasta on lineaarinen, ja se sisältää Logoksen inkarnaation, eskatologian sekä messiaanisen valtakunnan toteutumisen idean. Tällainen historianfilosofia on profeetallista. Myös Hegelin ja Marxin historianfilosofia on luonteeltaan futuurista, joskin toisessa merkityksessä.⁶³

Puhuessaan ihmisen vapauden mahdollisuuksista historiallisessa prosessissa Berdjajev on tähdentänyt, että ihmiskunnan historia ei ole luonnon historian osa, vaan pikemminkin luonnon historia on historian osa-alue, sillä historiassa, eikä luonnossa, avautuu maailman elämän merkitys ja mielekkyys. Historiassa tapahtuu vapauden ja välttämättömyyden, subjektin ja objektin yhteentörmäys ja ristiriita. Itse vapaus

⁶² Berdjajev, *O Rabstve* . . . s. 212. vrt. Berdiajew, *Der Sinn* . . . s. 161–163.

⁶³ Berdyaev, *The Beginning* . . . s. 197–199.

historiassa voi muuntua kohtaloksi. Berdjajevin mukaan kristinusko on syvästi historiallista, sillä se on Jumalan ilmoitusta historiassa. Jumala tulee historiaan ja ilmoittaa sen liikkeen merkityksen, ja siten myös kaikki merkittävä historiassa on yhteydessä metahistorialliseen läpimurtoon. Meta-historiallinen on siis yhteydessä historiaan ja se tulee siinä ilmi. Tästä näkökulmasta historia on Jumalan ja ihmisen kohtaamista sekä ihmisen dialogista taistelua Jumalan kanssa. Merkittävä osa tästä tapahtuu henkisessä todellisuudessa, mutta osa myös varsinaisessa olemassaolossa. Henki murtuu historiaan ja vaikuttaa siinä, mutta se vieraantuu itseltään historiallisessa objektivaatiossa ja kulkee yhä huonompaan suuntaan. Historia on ihmisen tietoisuudelle ristiriitainen, ja siksi se antaa sille kahdenlaisen suhteen. Ihminen ei ota vain osaa historian tragediaan, vaan hänellä on myös tendessi jumaloida historiaa sekä sakralisoida siinä tapahtuva prosessi. Ihminen on aina valmis kumartamaan historialliselle välttämättömyydelle ja historialliselle kohtalolle, mutta toisaalta näkemään siinä myös Jumalan toiminnan. Berdjajevin mukaan historiallinen välttämättömyys tehdään arvojen kriteeriksi, ja tämän välttämättömyyden tietoisuus tunnustetaan ainoaksi vapaudeksi. Viehätyks historiaan on ihastumista objektivaatioon.⁶⁴

Vapauden ja välttämättömyyden kysymys historiallisessa prosessissa on sidoksissa ajan probleemiin, sillä historian kulku on sidoksissa aikaan. Berdjajevin mukaan ajalla on erilaisia ulottuvuuksia, sillä on olemassa kolme erilaista aikaa: kosminen, historiallinen ja eksistentiaalinen. Jokainen ihminen elää ja toimii ajan kolmessa erilaisessa muodossa. Berdjajevin mukaan kosmista aikaa symbolisoidaan ympyrällä, sillä kosminen aika on yhteydessä maan kiertoliikkeeseen; vuorokauden, kuukauden ja vuoden aikarytmiin. Siinä liikkeessä tapahtuu paluuta, aamua seuraa ilta ja kevättä syksy. Se on luonnonelämän aikaa, ja ihminen on sidoksissa tähän

⁶⁴ Berdjajev, O Rabstve . . . s. 212–213.

aikaan. Antiikin kreikkalaiset olivat pääasiassa omaksuneet kosmisen ajan, ja heillä olikin kosmoksen esteettinen tarkastelu. Historiallinen aikakäsitys kreikkalaisilta jäi ikään kuin sivuun. Mutta aika ei ole vain jokin ikuisesti jähmettynyt muoto, jossa todellistuu ihmisen ja maailman olemassaolo. Muuttumista ei ole ainoastaan ajassa, vaan mahdollista on myös itse ajan muuttuminen. Lisäksi mahdollista on itse ajan loppuminen, sillä aika on olemassaolon modus, ja se on riippuvainen olemassaolon luonteesta. Väärin olisi sanoa, että tapahtuu liikettä ja muuttumista, koska aika on olemassa. Oikeampaa on sanoa, että aika on olemassa sen vuoksi kun tapahtuu liikettä ja muuttumista. Objektivaation maailmassa aika on alistussuhteessa matemaattiseen lukujärjestelmään, kalenteriin, sillä on olemassa tunnit, minuutit ja sekunnit sekä myös päivät, kuukaudet ja vuodet. Kosminen aika on rytmisen aika, johon kuuluu menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus. Objektivaation maailma on siis aikasidonnaista ja ajallista. Tämä ajallisuus, sidonnaisuus ajan jaksottaisuuteen, merkitsee myös ajan sairautta. Berdjajevin mukaan aika, joka on jaettu menneeseen, nykyiseen ja tulevaan, on sairasta aikaa, ja se on ikään kuin haavoitettu inhimillinen olemassaolo. Ajan sairaus on yhteydessä kuolemaan, sillä ajan välttämättömyys johtaa, kuten sairauskin, kuolemaan.⁶⁵

Berdjajevin mukaan elämä ja olemassaolo kosmisessa ajassa, kuten se on käynyt edellä ilmi, on syntymisen ja kuoleman vuorottelua. Kuoleman voittaminen hänen mukaansa ei ole mahdollista kosmisessa ajassa, vaan siinä elämä on alistettu kuolemalle. Kosminen aika ei myöskään tahdo tietää persoonasta, eikä ole kiinnostunut sen kohtalosta. Kosmisessa ajassa vallitsee siten välttämättömyyden lainalaisuus, jossa vapauden mahdollisuudet ovat olemattomat.⁶⁶

Puhuessaan vapaudesta ja välttämättömyydestä historiallisessa prosessissa Berdjajev on korostanut, että ihminen ei

⁶⁵ Berdjajev, *O Rabstve* . . . s. 214. vrt. Berdjajev, *Ja i mir* . . . s. 117–118 ja 133.

⁶⁶ Berdjajev, *O Rabstve* . . . s. 215.

ole vain kosmisen ajan ja luonnon alairen olento, vaan hän on myös historiallinen olento. Berdjajevin mukaan historias- sa elämä on toisenlaisen järjestyksen alainen kuin mitä se on luonnossa. Historiakin on tosin sidoksissa kosmiseen aikaan, ja se tietää vuosikymmenien ja -satojen ajankulun, mutta historia tietää myös oman historiallisen aikansa, joka on lineaarinen, eteenpäin suuntautuva, eikä se ole kiertoliikettä, kuten kosminen aika on. Berdjajevin mukaan historiallinen aika suuntautuu tulevaisuuteen, josta se odottaa tiettyä täytty- mystä ja päämäärää. Koska siinä on odotuksen luonne, on siinä jo jotakin sijaa myös vapaudelle. Historiallinen aika tuo mukanaan jotakin uutta, ja siinä olematon tulee olevaksi. Siinäkin siis tapahtuu jonkinlaista paluuta. Vapauden ja vält- tämättömyyden ongelman kannalta historiallisen ajan jokai- sella tapahtumalla on individuaalinen erikoisuus: jokainen historiallinen aikajakso tuo todella jotakin uutta. On myös tähdellistä korostaa sitä, että ihmisen aktiivisuus on yhtey- dessä historialliseen aikaan enemmän kuin kosmiseen. Histo- riallinen aika on myös sidoksissa objektivaatioon, mutta siinä tulee kuitenkin korostetusti esiin ihmisen olemassaolon vai- kutus. Vaikka historiallinen aika on suuntautunut tulevaisuu- teen, on se yhteydessä myös menneeseen ja traditioon, sillä »historiallinen» muodostuu menneestä ja traditiosta. Berdja- jevin mukaan historiallinen aika on yhdellä kertaa sekä kon- servatiivinen että revolutionäärinen, mutta se ei kuitenkaan saavuta olemassaolon lopullista syvyyttä, joka ei kuulukaan historiallisen ajan piiriin.⁶⁷

Kun historiallinen aika ei ole sokean välttämättömyyden alaista, vaan siinä on vapauden mahdollisuus, se synnyttää Berdjajevin mukaan illuusion: täydellisyyden etsimisen jopa menneisyydestä, joka on konservatiivista illuusiota, tai täy- dellisyyden etsimisen tulevaisuudesta, joka on progressiivista illuusiota. Historiallinen aika on siten ikään kuin rikkirevitty aika, joka ei tunne ehyttä ja täysinäistä kokonaisuutta nykyi-

⁶⁷ Berdjajev, *Ja i mir* . . . s. 134. vrt. Berdjajev, *O Ratstve* . . . s. 216.

syydessä. Nykyisyydessä ihminen ei siis tunne eikä myöskään tiedä ajan kokonaisuutta, sillä se on joko menneisyydessä tai tulevaisuudessa, jossakin ylimenossa tai marttyyri-periodissa. Nykyisyys, jossa olisi ajan kokonaisuus koettava, ei ole ajan osaa, vaan se olisi jo ulospääsy ajasta, se olisi jo ikuisuuden osa.⁶⁸

Vapauden ja välttämättömyyden probleemia historiallisessa prosessissa ajatellen on muistettava, että ihminen on sosiaalinen olento juuri historiallisessa ajassa, sillä siinä ihminen on yhteydessä toisiin ihmisiin. Berdjajevin mukaan reaalisia ovat ei vain »minä» ja »sinä», vaan myöskin »me», vaikkakin käsitteen »me» reaalisuus ei suinkaan ole persoonallisuuden yläpuolella. Ihmisyhteisö merkitsee persoonalle ulkopuolista determinoivaa objektia, sillä yhteiskunta ja valtio pakottavat persoonan omien lainalaisuuksiensa alaisuuteen, vaikka ne eivät olekaan varsinaisia olemuksia eikä organismeja. Berdjajevin mukaan jos yhteiskunnan tai valtion primaatti tunnustetaan ihmisen yläpuolella olevaksi, niin se on väärää universalismia. Myös marxismin korostama väite, että luokka on reaalisempi kuin ihminen, on Berdjajevin mielestä väärin tehtyä päättelyä. Tällainen näkemys Berdjajevin mukaan perustuu jo keskiajalla vallinneeseen käsitykseen, että yleinen on reaalisempi kuin individuaalinen. Marxilla tuli luokka olemaan reaalisempi kuin ihminen. Mielenkiintoista on se, että se on sosiaalisen dialektiikan ristiriita, kuten J. Rousseau todensi sen johtaen sen mm. jakobiinien despoottiseen valtiioon. Rousseau ei Berdjajevin mukaan tunnustanut uskonnollistakaan omantunnon vapautta, vaan hän palasi antiikin ja esikristillisen ajan vapaudenkäsitykseen, mutta sen sijaan venäläiset Herzen ja Mihailovskij näkivät oikeammin puolustaessaan yhteisöä ihmisen nimissä.⁶⁹

Berdjajev on tähdentänyt, että persoonallinen vapaus historiallisessa prosessissa ei kuitenkaan ole lähtöisin yhteis-

⁶⁸ Berdyaev, *The Beginning* . . . s. 207.

⁶⁹ Berdiajew, *Das Reich* . . . s. 66–67.

kunnasta, ihmisyhteisöstä, vaan ihmisen vapauden juuret ovat henkisessä todellisuudessa. Yhteiskunta, jos sillä ei ole totalitaarisia vaatimuksia, tunnustaa tällaisen vapauden olemassaolon. Kuitenkin Berdjajevin mukaan totuus vapaudesta heijastuu opista luonnonoikeudesta, ihmiselle kuuluvista oikeuksista, jotka ovat riippumattomia yhteiskunnasta tai valtiosta, siis vapaudesta, joka ei ole vain vapautta yhteisössä, vaan joka on myös vapautta yhteisöstä. Yhteisöhän ei saata tuntea mitään rajoja vaatimuksissaan. Berdjajev on voimakkaasti korostanut, että luonnonoikeus suo ihmiselle oikeutta ja vapautta ei luonnon vaan hengen mukaan ja lisäksi se on riippumaton poliittisista tai valtiollisista järjestelmistä.⁷⁰

Vapauden ja välttämättömyyden ongelmaa historiallisessa prosessissa voidaan tarkastella myös historianfilosofian näkökulmasta. Berdjajevin mukaan historianfilosofia ei tiedä ainoastaan mennyttä, vaan sillä on aavistus myös tulevasta. Se yrittää tuoda merkitystä sille näkemykselle, että tulevaisuudessa tulee nykyistä parempaa, hengen vapauden täydellisesti kehittyntä tietoisuutta. Se on profeetallista, messianismin ja kiliesmin maallistunutta muotoa.⁷¹

Historianfilosofian merkityksessä Berdjajev on korostanut, että maailman tapahtuma on dialektista liikettä, kuten Hegelinkin mukaan, mutta Berdjajev ei hyväksynyt Hegelin oppia absoluuttisesta hengestä. Berdjajevin mukaan Hegel oli selittänyt, että objektiivinen henki vaikuttaa mm. historiassa, joka on hengen voitollista kulkua kohti vapautta. Vaikka vapauden kategoria on näytelty Hegelillä suurta roolia, on Hegelin filosofia johdonmukaisesti loogista determinismia, joka orjuuttaa ihmistä samalla tavalla kuin luonnossa vallitseva välttämättömyys. Hegel on pyrkinyt korostamaan ihmisille juuri sellaista tietoisuutta, että orjuus historiaan on vapautta. Hegelin viehätys kumartaa historian edessä oli var-

⁷⁰ Berdjajew, *Das Reich* . . . s. 67–68.

⁷¹ Berdyajev, *The Beginning* . . . s. 199.

sin suuri, ja suuri oli sen vaikutus marxismiin, joka myös viehättyi historialliseen välttämättömyyteen. Berdjajevin mukaan Hegel oli alistanut historialle ei vain ihmisen, vaan myös Jumalan. Hegelillä historia luo Jumalan, historia on jumalallisen esille tulemista. Tämä merkitsee sitä, että on tarpeellista taipua historian voittajien edessä ja tunnustaa kaikkien näiden voitto. Historismi johtaa yhteentörmäykseen absoluuttisten arvojen kanssa, sillä se välttämättömästi vahvistaa relativismia, hyvän ja totuuden relativismia. Historiallisen järjen viekkaus hallitsee kaikkia arvoja, ja se myrkyttää marxismin moraalinkin. Ihminen kaikkine arvoineen muuttuu osaksi materiaalista historiaa, ja joutuu historiallisen välttämättömyyden orjuuteen. Historiassa on siten Berdjajevin mukaan mielettömyys, jota usein kutsutaan historian järjeksi. Historian hengen universaalisuutta vastaan nousivat mm. Belinskij, Dostojevskij ja Kierkegaard ja sitä vastaan Berdjajevin mukaan tulee nousta jokaisen personalismin puolustajan.⁷²

Puhuessaan yhteiskunnan organisaatiosta Berdjajev on korostanut, että siinä vallitsee suurelta osalta välttämättömyys ja että ihmiselämän lopullinen päämäärä ei ole sosiaalinen vaan henkinen. Tosin Marx oli tähdentänyt, että sosialismi todellistaisi ihmisen nimissä uuden yhteiskunnan. Mutta Berdjajevin mukaan sosialismi on kaksimerkityksellinen: se voi pystyttää uuden ja vapaan yhteiskunnan tai sitten uuden orjuuden. Sosialismissa voi työtätekevä ihmispersoona muuttua objektista subjektiksi, sillä ihmistä ei pidä nähdä esineenä vaan persoonana, vaikkakin sosialismissa objektien maailma nähdään usein primaarisena ja subjektien maailma sekundaarisena.⁷³

Historiallinen aika suo ihmisen toiminnalle jonkinlaisen vapauden mahdollisuuden, joskin hän on historian kulussa sidoksissa objektivaatioon ja sen välttämättömyyteen. Histo-

⁷² Berdjajev, *O Rabstve* ... s. 212–213.

⁷³ Berdjajev, *Das Reich* ... s. 71–73.

riallinen aika suuntautuu kuitenkin tulevaisuuteen, kuten se edellä on jo käynyt ilmi. Mutta onko ihminen sitten omassa olemassaolossaan pysyvästi sidoksissa johonkin ja eikö hänellä olekaan suuremmassa määrin vapautta historiallisessa prosessissa?

Eksistentiaalisena ajattelijana Berdjajev on selittänyt, että on olemassa myös eksistentiaalinen aika, kuten se edellä on käynyt selväksi. Berdjajevin mukaan eksistentiaalista aikaa ei kuitenkaan tule ymmärtää täydellisesti eristetyksi edellä mainituista kosmisesta ja historiallisesta ajasta. Aikaa merkitsevä kreikan kielinen sana »kairos» on eksistentiaalisesti ottaen tulkittu merkitsevän ikuisuuden syöksyä aikaan. Se merkitsisi siten kosmisen ja historiallisen ajan täyttymistä. Sen kanssa on yhteydessä messiaanis-profeetallinen tieto, joka eksistentiaalisen ajan syvyydestä käsin puhuu historiallisessa ajassa.⁷⁴

Eksistentiaalista aikaa ei symbolisoi ympyrä eikä suora viiva, vaan sitä kuvaa piste tai tila, sillä se on sisäinen, subjektiivisen maailman aika. Historia liikkuu eteenpäin ajassa, mutta se ei voi jäädä pysyvästi omaan historialliseen aikaansa. Se pyrkii eksistentiaaliseen aikaan, ja se merkitsee silloin liikettä objektivaation valtakunnasta henkisen vapauden olotilaan. Berdjajevin mukaan vapauden probleemin kannalta eksistentiaalinen aika, joka on tunnettua jokaiselle sisäisen kokemuksen kautta, on todistus siitä merkittävästä faktasta, että aika on ihmisessä eikä ihminen ajassa ja että aika riippuu ihmisessä tapahtuvista muutoksista. Siten voidaan ajatella ihmisen voivan tiedostaa, että ajallinen elämä tulee saatettavaksi täydelliseksi vasta ikuisuudessa. Berdjajevin mukaan hengen kehitys historiassa on yliajallista. Hegelin käsitys oli se, että historiallisessa prosessissa henki voittaa historian ja se realisoi ikuisuutta. Mutta Berdjajevin mielestä Hegel ei ymmärtänyt kuitenkaan historian tragediaa ja vapauden mahdollisuutta siinä. Eksistentiaalisessa ajassa,

⁷⁴ Berdjajev, O Rabstve . . . s. 216.

joka on sukua ikuisuudelle, ei ole eroa menneen ja tulevan, alun ja lopun välillä. Sillä on paikka hengen mysteerion ikuisessa täyttymisessä. Aika ei ole ikuisuuden kuva, aika on ikuisuus, joka on romahtanut raunioihin. Siitä huolimatta kristinuskko kiinnittää merkityksen aikaan ja historiaan ajan sisällä. Historiallista prosessia ajatellen Berdjajevin mukaan historia ajassa on ihmisen polku kohti ikuisuutta, ja sen sisällä on karttunut ihmisen kokemuksen rikkaus. Mahdottomalta tuntuu kuitenkin ymmärtää esim. maailman luomista ajassa tai maailman loppua ajan sisällä, sillä objektiivisessa ajassa ei ole alkua eikä loppua, on vain loputon keskikohta. Alku ja loppu on olemassa eksistentiaalisessa ajassa. Käsitys predestinaatiosta tai »helvetin» ikuisista kärsimyksistä johtuvat väärästä objektiivisen ajan ymmärtämisestä. Se on objektien maailman tapahtumien projektiota ikuisuuteen, tapahtumien, joilla on paikka eksistentiaalisessa ajassa. Ihmisen kohtalon kysymys ei ole »kohtalosta» ajan sisällä, vaan se on yhteydessä ajan loppumiseen.⁷⁵

Historiallisessa prosessissa ihmisen vapauden mahdollisuus tulee parhaiten esiin juuri eksistentiaalisessa ajan tasossa. Berdjajevin mukaan erikoisesti ekstaasi ja marttyyrius johdattavat ihmisen objektivaation matemaattisesta ajasta ja sidonnaisuudesta eksistentiaalisen tilan loppumattomuuteen. Marttyyrius on ajan voittamista, hengen vapautta, joka on lähtöisin eksistentiaalisesta tasosta. Kaikki, mikä tapahtuu eksistentiaalisessa ajassa, tapahtuu vertikaalisessa eikä horisontaalisessa tasossa. Subjektiivinen marttyyriuskin saa ontologisen objektiivisuuden muodon. Berdjajev on tähdentänyt, että jopa jokainen luova akti tapahtuu eksistentiaalisen tason vapaudessa, ja sitten se projisoituu historialliseen aikaan. Luova inspiraatio ja ekstaasi ovat matemaattisen ajan ulkopuolella ja ne tapahtuvat vertikaalisesti. Kuitenkin luovan aktin tulos heijastuu historialliseen aikaan. Kaikki merkittävä ja uusi historian kulussa on eksistentiaalisen tilan

⁷⁵ Berdyaev, *The Beginning* . . . s. 206–207.

kaan kaikki merkittävä historiassa on metahistoriallista, sillä henki murtautuu historiaan ja vaikuttaa siinä. Myös kaikki luova toiminta, inspiraatio ja ekstaasi, tapahtuvat vertikaalisesti, ja se on hengen voittoa vapaudessa.

LÄHDELUETTELO

PAINETUT LÄHTEET:

- Berdiajew, Nikolai, *Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar*. Von der YMCA-Press, Paris, autorisierte Übersetzung aus dem Russischen von Alice Sesemann. Darmstadt und Genf 1952.
- Berdiajew, Nikolaj, *Die Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums*. Deutsch von Reinhold von Walter. Tübingen 1930.
- Berdiajew, Nikolaj, *Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen*. Deutsch von Reinhold von Walter. Tübingen 1927.
- Berdjajev, Nikolaj, *Filosofija svobodnago duha. Problematika i apologia hristianstva*. Tsast II. Paris s.a.
- Berdjajev, Nikolaj, *Ja i mir objektov. Opyt filosofii odinotsestva i obštšenija*. Paris s.a.
- Berdjajev, Nikolaj, *O Rabstve i svobode tseloveka (Opyt personalititseskoi filosofii)* Paris s.a.
- Berdyaev, Nicolas, *The Beginning and the End*. London MCMLII.
- Berdyaev, Nicolas, *Freedom and the Spirit*. Translated by Oliver Fielding Clarke. London 1948.
- Berdyaev, Nicolas, *Slavery and Freedom*. Translated from the Russian by R. M. French. New York 1944.

Tutkimuksessa esiintyvien venäjän kielisten henkilönimien ja teoksien nimien kohdalla on pyritty tutkimuksessa noudattamaan venäjän kielen oikeinkirjoituksessa kirjainten suomen kielen ääntämisen mukaista ohjeilista merkitsemistapaa.

TUTKIMUSKIRJALLISUUS:

- Clarke, Oliver Fielding, *Introduction to Berdyaev*. London MCML.
- Copleston, S. J. Frederick, *Fichte to Hegel. Modern Philosophy Part I. A History of Philosophy*. Volume 7. New York 1963.
- Edie, James M., Scanlan, James P., Zeldin, Mary-Barbara, with the collaboration of Klinge, George L., *Russian Philosophy*. Volume I ja II. Chicago 1965.
- Harva, Urpo, *Ihminen etsii itseään*. Keuruu 1957.
- Stolpe, Sven, Nikolaj Berdjajef. Stockholm 1946.

- Szamuely, Tibor, *The Russian tradition*. Edited and with an Introduction by Robert Conquest. London 1974.
- Wright, G.H. von, *Ajatus ja julistus*. Alkuteos: Tanke och förkunnelse. Porvoo 1961.
- Zenkovskij, V. V., *Istorija russkoi filosofii*. Tom I ja II. Paris I 1948 ja II 1950.

Veikko Tajakka, Freedom and Necessity in the Thought of Nicolas Berdyaev

The present study deals with the problematics of freedom and necessity in the thought of Nicolas Berdyaev. First, the life of this famous philosopher is outlined as the background of his thinking.

The author discusses freedom as a metaphysical concept and freedom's origin, which Berdyaev, under the influence of the German mystic Jacob Böhme, sees to be in a certain nothingness. Freedom is also connected with creation. Freedom is before Being. Creation is the dynamic of divine freedom. In the Creation, the place of man in the cosmos has been pointed out, but the fall of man has changed it radically. Personhood is freedom and the person has to know itself to be an existence, a subject and no object. Personhood is a microcosm, and the person is called to be free.

As to the problem of necessity, first the question of nature and the law of nature is discussed. As a dying Being man is a part of nature, but through the spirit, nature is within him. The actual tie of the person is objectivation which, according to Berdyaev, means alienation, determination and socialization. The person has, however, to try to break all these ties and tend to the freedom of the spirit.

In the historical process there is both freedom and necessity. Particularly in cosmic time man is bound by necessity; but in the historical time there is already a possibility for freedom. In existential time, then, freedom is realized, for instance, in creative action, mysticism and ecstasy.

Igor Vahros

DOSTOJEVSKIJA ORTODOKSISUUS*

Fjodor Mihajlovitš Dostojevskin kuolemasta on tämän vuoden 9. helmikuuta tullut kuluneeksi 100 vuotta ja marraskuun 11. päivänä on hänen syntymänsä 160-vuotispäivä. UNESCO onkin kehottanut koko sivistynyttä maailmaa viettämään tätä vuotta Dostojevskin muistovuotena.

Tarkasteltaessa Dostojevskin uskonnollisia, aatteellisia ja yhteiskunnallisia asenteita on lähdeittävä siitä, että hän oli taiteessaan oman aikansa ristiriitaista ja usein »fantastiseksi» kokemaansa todellisuutta sekä itseään rehellisesti kuvaava kirjailijajänö. Hänen realisminsa on siinä määrin omaperäinen, että sille ei ole vielä kukaan keksittänyt yleispätevää nimitystä. Perimmiltään se on venäläistä kriittistä realismia, ts. realismia, joka suhtautuu kriittisesti todellisuuteen ja pyrkii kuvailemaan tosiolevaista siten, että se herättää lukijoissa halua pyrkiä kohti oikeudenmukaisempaa yhteiskuntaa. Kaikkea tätä edustaa Dostojevskinkin realismi, mutta samalla se on paljon muuta. Leimaa-antavinta hänen *psykologialle* realismilleen on se, että vaikka se asennoituu arvostelevasti vallitseviin oloihin ja sosiaalisiin epäkohtiin, se pyrkii kuin vaivihkaa neuvomaan lukijaansa *etsimään itsestään ja lähimmäisistään ihmistä* (ks. Vahros 1981, s. 86). »Ihminen ihmisessä» on kirjailijan mieltämänä jokaisessa yksilössä, jopa paatuneimmassa rikollisessa, piilevä »hyvän kaipuu», »hyveen valo», »jumalallinen kipinä». Tämä kipinä on jokaisen löydettävä itsestään ja koetettava puhaltaa se liekkiin. Ihmisen voimat eivät siihen riitä. Hän tarvitsee apua lähimmäisiltään ja Jumalalta. Dostojevski oli tietoinen siitä, että itsensä kasvattaminen hyvään eli, kuten hän asian ilmaisi, itsensä »muokkaaminen» (»výmalka») on työlästä, mutta hän

* Pappisseminaarilla Ortodoksisten pappien opintopäivillä 24.9.1981 pidetty esitelmä.

oli silti optimisti. Hän toivoi »muokkaustyön» ulottuvan myös yhteisöihin, kansoihin ja koko maailmaan. Hänen tunnuslauseenaan oli: »Maailma on muutettava toisenlaiseksi, aloittakaamme itsestämme!»

Dostojevskin realismia on haluttu luonnehtia »*fantastiseksi*». Tällöin on vedottu siihen, että hänen romaaneissaan on hyvin paljon mielikuvituksellisia tapahtumia ja että hänen romaaniensa keskeiset henkilöhahmot toimivat »fantastisen» yllättävästi, vastoin »normaali-ihmisen» logiikkaa, kuin jonkinlaiset hourupäät. Kirjailija itse torjui tällaiset käsitykset ja huomautti: »Mikä voisi olla fantastisempaa kuin meidän yllätyksiä tulvillaan oleva todellisuutemme!» Hän halusi pitää omaa realismiaan »täydellisenä realismina» (ks. Vahros 1975, s. 26, 28).

Dostojevski oli erinomainen *psykoanalyttikko* – aikana, jolloin Freudin teorioista ei vielä ollut tietoaakaan. Silti hän kielsi olevansa »psykologi» ja selitti kykenevänsä *näkijänkatseellaan* »tunkeutumaan ihmishengen ja -luonnon syvyyksiin» (ks. Vahros 1981, s. 85). Näitä hänen lahjojaan ei käy kieltäminen. Dmitri Merežkovski (1902, s. 157) on sattuvasti kutsunut Dostojevskia »ihmisten jumalallisten ja saatanallisten syvyyksien pelottomaksi tutkijaksi». Tämä pätee erityisesti kirjailijan myöhäistuotannon kohdalla, alkaen kirjasta *Kirjoituksia kellarista* (v. 1864) ja päätyen keskeneräiseksi jääneeseen suurromaniin *Karamazovin veljekset* (v. 1879–1881).

Tarkkailemalla paheiden saastuttamaa maailmaa ja porautumalla sekä intohimojen raatelemien ihmisten että hyveellisten »korkeampien yksilöiden» sieluun kirjailija erinomaisena *synteetikkona* yritti päästä perille hyvän ja pahan perimmäisestä olemuksesta. Hän tiedosti hyvän ja pahan keskinäisen kamppailun traagisuuden ja tämän taistelun ajattomuuden, mutta hän uskoi silti hyvän voittoon joskus tulevaisuudessa. Siksi hänen romaanimailmansa on keskeneräinen ja avoin. Se on kuin pahuuden kourissa vellova valtameri; rantoja ei näy, mutta sen demiurgi jaksaa tähyillä yli ulapan etsien

näkijänkatseellaan parempaa ja valoisampaa huomenta. Dostojevskin romaanimailma on vahvasti kokemuspohjainen. Siitä kuvastuvat hänen omat elämyksensä ja hänen sisäinen uskonnollinen kamppailunsa.

Dostojevskin psykologinen *minä* oli suuressa määrin pirstoutunut. Hän oli nykyistä termiä käyttäkseni psykologialtaan *kaksitahoinen* eli *ambivalentti*. Tästä johtuen hän koki sielussaan ajoittain tuskallista hyvän ja pahan välistä titaanista kamppailua. Usein hän halusi tehdä hyvää, mutta demoninen paha sai hänessä ylliotteen. Koko elämänsä ajan kirjailija pyrki persoonallisuutensa eheyttämiseen.

Ambivalenttina »maksimalistina» Dostojevski oli äärimäisyyksien mestarillinen kuvaaja. Hän syöksi romaanihenkilönsä pahuuden syövereihin, mutta samalla ojensi heille auttavan kätensä, antoi mahdollisuuden nousta kurimuksesta ylös hyvän polulle. Kaikki eivät silti selviydy uuteen elämään, vaan suunnattoman ylpeytensä ja itsekkyytensä takia hukkuvat omaan pahuuteensa. Näin käy ateistien ja Jumalan kipinän itsessään sammuttaneiden ääri-individualistien.

Dostojevski siirsi kaksitahoisuutensa ja sen tuottamat kärsimykset monille romaanihenkilöilleen. Mainittakoon tässä vain seuraavat: esinietzscheläinen arkki-individualisti Ras-kol'nikov (*Rikos ja rangaistus*), joka tukeutuen ideaansa, jonka mukaan »vahvalle ja valitulle yksilölle» »kaikki on sallittua», murhaa mielestään »tarpeettoman», »täihin» verrattavan koronkiskurieukon; *Riivaajien* fanaattisesti elämää rakastava ja »ihmisjumaluutta» tavoitteleva Kirillov, joka fantastisena paradoksalistina päättyy itsemurhaan, ja saatanallinen Stavrogin, joka tultuaan ateistiksi päättää päivänsä hirttäytymällä.

Dostojevskin positiiviset romaanihahmot edustavat, kuten tulemme huomaamaan kristillisiä hyveitä. Joukkoon mahtuu myös uskossaan horjuvia epäilijöitä ja etsiviä sieluja, jotka sisäisen kamppailun käytyään kokevat moraalisen ylösnousemuksen.

Vaikka Dostojevskin romaanimaailmassa on kosolti kirjailijaa itseään, hänen omien katsantokantojensa löytäminen pelkästään siitä käsin voi viedä harhaan tai peräti hakoteille. Tämä johtuu lähinnä hänen romaaniensa *polyfonisesta rakenteesta*. Teorian hänen tuotantonsa polyfoniasta on luonut maailmankuulu Dostojevskin tutkija M. M. Bahtin. Mitä tuo musiikista tuntemamme termi merkitsee sanataiteessa? Lyhykäisyydessään se tarkoittaa sitä, että kunkin romaanihenkilön ääni eli sana on yhtä merkityksellinen kokonaisuuden kannalta. Tasa-arvoisena dialogiin yhtyy myös kirjailijan sana. Romaani rakentuu toisiaan seuraavista dialogeista, jotka muodostavat polyfonisen, monitasoisen ja moniäänisen sanateoksen. Kirjailijan sana tässä polyfoniassa voi olla itsenäinen tai kätkeytyä *minkä tahansa* henkilöahmon sanan taakse. Niinpä vaikuttaa paradoksaaliselta, että esimerkiksi Ivan Karamazovia vainoava personoitu piru tuo esiin joitakin kirjailijan kalleimpia ajatuksia.

Polyfonisiin pulmiin löytyy kuitenkin apukeinoja, joita olen tätä esitystä valmistellessani käyttänyt. Tärkein niistä on *Dnevnik pisatelja* (=»Kirjailijan päiväkirja»), jota Dostojevski julkaisi vuosina 1873, 1876–1877 ja 1880; kirjailijan kuolinvuotena 1881 ilmestyi vain tammikuun vihkonen. Julkaisu ei ole mikään varsinainen päiväkirja – sellaista hän ei valitettavasti ole koskaan pitänyt. »Kirjailijan päiväkirja» sisältää lyhyitä publisistisia artikkeleita päivänpolttavista yhteiskunnallisista ja poliittisista kysymyksistä. Joukossa on tietysti myös kulttuuria ja kirjallisuutta käsitteleviä artikkeleita. Aiheeni kannalta tärkein anti sisältyy niihin kirjoitelmiin, joissa Dostojevski kajoaa uskontoon ja ortodoksiaan.

Dostojevskin uskonnollismielinen maailmankatsomus ilmenee parhaiten hänen romaaneissaan *Idiootti* (v. 1868) ja *Karamazovin veljekset* (v. 1879–1881). Niistä olenkin valinnut runsaimman illustroivan materiaalin. Muita aiheen kannalta keskeisiä teoksia ovat *Riivaajat* (v. 1871–1872) ja *Keskenkasvuinen* (1875).

Dostojevskin uskonnollista kehitystä ajatellen avainase-

massa on hänen kirjeensä N. D. Fonvizinalle helmikuulta 1854. Hän oli tuolloin juuri vapautunut Omskin pakkotyö-vankilasta ja siirtynyt asepalvelukseen Semipalatinskiin. Kolmekymmentäkaksivuotias Dostojevski kirjoittaa näin: »Sanon Teille itsestäni, että olen yhä ajan lapsi, uskonpuutteen ja epäilyjen lapsi ja olen sitä (tiedän sen) jopa hautaan asti. Miten kauheita kärsimyksiä on tuottanut ja tuottaa nykyin tämä uskonjano, joka tuntuu sielussani sitä voimakkaammalta kuta enemmän minussa on uskon vastaisia perusteluja (P I:142).» Tuo uskonjano oli herännyt hänessä kärsimysten keskellä, rosvojen ja murhamiesten »tervehdyttävissä» ilmapiirissä. Rikolliset suhtautuivat häneen ja muihin poliittisiin herrasmiesvankeihin nurjasti, koska pitivät heitä jumalankieltäjinä. Dostojevskin uskonjanosta Olavi Kares (1970, s. 118) kirjoittaa viisaasti seuraavan: »... on hyvin arkaa mennä tekemään jyrkkää eroa uskon janon, uskon ikävöimisen ja uskon välillä. Jos uskonjanoa ei nähdä jo eräänä uskon merkinä, mitä silloin on sanottava siitä evankeliumin miehestä, joka huusi Herralleen: Minä uskon, auta minun epäuskoani (Mark. 9:24).»

Yllä siteerattu kirje jatkuu näin: »Ja kuitenkin Jumala lähettää minulle joskus hetkiä, jolloin olen täysin rauhallinen; näinä hetkinä rakastan ja huomaan, että toisetkin rakastavat minua, ja tällaisina hetkinä olen laatinut itsessäni uskontunnustuksen, jossa minulle on kaikki selvää ja pyhää. Tämä *uskontunnustukseni* on hyvin yksinkertainen: on uskottava, ettei ole mitään oivallisempaa, syvällisempää, sympaattisempaa, järkevämpää, miehuullisempaa ja täydellisempää kuin *Kristus*, eikä vain ole, vaan sanon itselleni täynnä harrasta rakkautta, ettei voikaan olla. Ja vieläkin enemmän: jos joku todistaisi minulle, että totuus ei ole Kristuksessa, niin minä haluaisin mieluummin pysyä Kristuksessa kuin totuudessa.» Ei voi muuta kuin ihailla kirjailijan *harrasta rakkautta Jeesukseen!*

Kirjeen tekstistä ilmenee kumminkin, että Dostojevskin jumalausko ja -suhde oli horjuvaa. Myöhemmin, kun Dosto-

jevskin jumalausko selkiytyy ja vahvistuu, sen dominoivana piirteenä on edelleen voimallinen *kristuskeskeisyys*. Hän löysi askel askelelta tien Jumalan luo nimenomaan kristosentrisen uskonsa ansiosta. Sanoohan itse Jeesus olevansa »tie ja totuus ja elämä» ja »ettei kukaan tule Isän tykö muutoin kuin Hänen kauttaan» (Johannes 14:6). Dostojevskin kristosentrisyys heijastuu stárets Zosiman sanoista: »... jos ei edesämme olisi Kristuksen kallis kuva, niin me tuhoutuisimme ja eksyisimme täydellisesti niinkuin ihmissuku vedenpaisumuksen edellä (KV II:71).»

Karamazovin veljesten ilmestymisen tienoilla Dostojevski kirjoitti muistivihkoonsa: »... en usko Kristukseen enkä tunnusta Häntä poikasen lailla, vaan *minun hoosiannani* on kulkenut epäilyjen suuren tulikokeen kautta (Liter. nasl. 83: 696).» Onkin ilmiselvää, että venäläisen kirjallisuuden »suuri kärsijä» (»velkij stradálets») on elämänsä tietyissä vaiheissa läpikäynyt ankaran sisäisen taistelun, yhtä sietämättömän kuin Ivan Karamazov. Ivanin hallusinatorinen piru selittää tämän kuuluvan siihen ihmiskategoriaan, jossa hän – siis piru – »voi nähdä samana hetkenä niin pohjattoman syvää uskoa ja epäuskoa, että toisinaan näyttää riippuvan vain hiuskarvasta niin ihminen jo lentää 'nurinniskoin kuperkeikka' (KV III:228)». Tämmöisestä kuperkeikasta voidaan Dostojevskin kohdalla puhua erittäinkin vuosina 1845–1849, jolloin hän oli ensin suuren venäläisen kriitikon ja esimarxilaisen vallankumouksellisen demokraatin Vissarion Belinskin pauloissa ja sitten kuuluessaan Petraševskin utopistisocialistien piiriin. Tästä tarkemmin hieman myöhemmin.

Tarkastelen aluksi kirjailijan *uskonnollista elämää hänen lapsuudessaan ja nuoruusvuosinaan*. Fjodor syntyi 11. marraskuuta 1821 Moskovassa vähävaraisen, kiivaan ja suvaitsemattoman lääkärin perheeseen. Isä Mihail Andrejevitš toimi lääkärinä Marian sairaalassa, jossa hoidettiin kaupun-

gin köyhimpiä. Näin tuleva kirjailija sai jo nuorena tuntuman ullakko- ja kellarikerrosten sorrettuihin ja solvattuihin. Fjodorin äiti Maria Fjodorovna oli sydämellinen, nöyrä ihminen ja harras ortodoksi. Hän totutti Fedjan raamatun lukuun ja opetti rukoilemaan. Kirjeiden ja »Kirjailijan päiväkirjan» ansiosta tiedämme, että hän nuorukaisena ja vanhuutensa päivinä turvautui usein rukoukseen luottaen Jumalan kaitselmukseen. Yhdessä äitinsä kanssa hän lapsena ihasteli Kremlin kirkkoja. Varttuneessa iässään hän ei kuitenkaan ollut mikään ahkera kirkossakävijä. Piinaviikon jumalanpalveluksista ja pääsiäiskirkosta hän lienee kuitenkin ollut harvoin poissa. Hoitaessaan terveyttään ulkomailla Dostojevski kävi kirkoissa varsin usein. Asuessaan Saksan Bad-Emsissä hän antoi roponsa ortodoksisen temppelin rakentamiseen. Kirkko vihittiin tarkoitukseensa v. 1876 (p. suurmarttyyri Aleksandran kirkko; ks. Natova 1971, s. 76).

Kahdeksanvuotiaana poikasena Fedja lukee järkyttyneenä ja syvää myötäkärsimystä tuntien Jobin kirjaa. Samaa kirjaa hän panee lukemaan starets Zosiman, joka kertoo saaneensa siitä poikavuosinaan »hengellisen herätyksen sieluunsa» (KV II:21). Valmistellessaan v. 1875 romaaniaan *Keskenkasvui-*nen Dostojevski kirjoittaa vaimolleen Anna Grigor'jevnalle näin: »Luin Jobin kirjaa, ja se saattaa minut sairaalloisen ihastuksen valtaan... olen itkemäisilläni... (P III:183).» Väitetään, että opiskellessaan v. 1838–1843 Pietarin insinööriopistossa jotkut hänen tovereistaan tekivät hänestä pilaa, koska Fedjan uskonnollisuus oli erinomaisen silmiinpistävä (Losskij 1953, s. 54).

Valmistuttuaan Dostojevski palveli toista vuotta insinööridepartementissa. Tympääntyneenä työhönsä hän erosi virasta syksyllä 1844 ja ryhtyi vapaaksi kirjailijaksi. Tuolloin hänellä jo oli tekeillä ensimmäinen pienoisoromaani *Köyhää väkeä* (ilm. v. 1846). Tällä kirjallaan hän hankki heti suurta mainetta. Nekrasov julisti: »Uusi Gogol' on syntynyt!» Romaanin sanoma oli näet sopusoinnussa 1840-luvulla syntyneen, Be-

linskin johtaman, voimakkaasti filantrooppisen »luonnollisen koulun» (»natural'naja škóla») periaatteiden kanssa. Dostojevski tutustui Belinskiin, joka otti sekä romaanin että sen tekijän avosylin vastaan. »Belinski alkoi», muistelee hän, »käännyttää minua *ateismiin* . . . Sosialistina hänen oli ennen muuta tyrmättävä kristinusko; hän tiesi, että vallankumous olisi ehdottomasti aloitettava ateismista» (PSS 9:172). Belinski selitti uudelle suojatilleen, että »jos Kristus syntyisi meidän aikanamme, niin hän olisi mitä huomaamattomin ja tavallinen ihminen; hän jäisi nykytieteen ja ihmiskunnan nykyisten eteenpäinviejien jalkoihin ja häkeltyisi» (DP v. 1873; XI:173). On aivan ilmeistä, että Dostojevski alkoi tuohon aikaan lähennellä jonkinasteista ateismia. Hän uskoi *deistien tapaan* Jumalan olemassaoloon, mutta ei hyväksynyt Ivan Karamazovin lailla Jumalan luomaa maailmaa sen pahuuden ja epäoikeudenmukaisuuden vuoksi. Edelleen hän lienee suhtautunut epäröiden dogmiin, jonka mukaan Jeesus on lihaksi tullut Jumalan Logos (ks. Losskij 1953, s. 58). Dostojevski ei kuitenkaan lakannut kunnioittamasta ja ihailemasta Jeesuksen suurta persoonallisuutta. Tätä todistaa mm. hänen »Kirjailijan päiväkirjansa», jossa on seuraava merkittävä passus (DP v. 1877; XI:455): »Kansalta olen ottanut sieluuni uudestaan vastaan Kristuksen, jonka opin tuntemaan syntymäkodissani ja jonka olin kadottamaisillani muuttuessani eurooppalaiseksi liberaaliksi.»

Ajanhenki, josta Dostojevski mainitsi edellä siteeratussa kirjeessä rouva Fonvizinalle, oli tuolloin venäläisen sivistyneistön keskuudessa uskontoon nähden joko indifferentti tai suorastaan sen vastainen. Piru vakuuttaakin Ivan Karamazoville (KV III:220): »Jumalaan uskomisen on meidän aikanamme taantumuksellista.»

Petraševskin piiri, johon Dostojevski liittyi vuoden 1848 keväällä oli kiinnostunut ranskalaisen utopistisocialistin Charles Fourier'n doktriinista. Tämän opin mukaan oli pyrittävä koko ihmiskunnan yhdistämiseen veljesrakkauden merkeis-

sä. Tästä päämäärästä – uudesta »kulta-ajasta» – kirjailija haaveili koko elämänsä ajan lahjoittaen utopiansa useille romaanihenkilöilleen, muun muassa ylioppilas Razumihinille *Rikoksessa ja rangaistuksessa*. Se, mistä petraševskiläiset keskustelivat kokouksissaan, käy selville Ivan Karamazovin lausumasta (KV I:393): »Venäläiset pojat . . . puhuvat sosialismista ja anarkismista, koko ihmiskunnan järjestämisestä.»

Valtiovalta puuttui piirin toimintaan. Huhtikuussa 1849 »salaliittolaiset» vangittiin (34 miestä) ja teljettiin Pietari-Paavalin linnoitukseen. Ja joulukuun 22. päivänä petraševskiläiset kokivat nöyryyttävän kansalaiskuoleman. Heidät vietiin teloitettaviksi Pietarin Semjonovin aukiolle. Kirjailija odotteli vuoroaan, kun kolme ensimmäistä ammuttavaa olivat jo sidottuina paaluihin. Äkkiä saapui erikoiskuriiri, joka luki armahduskirjeen: tsaari oli peruuttanut teloituksen. Dostojevski oli ollut kuoleman kynnyksellä, toisessa vuorossa, joten hänen elämänlankansa olisi katkennut parin-kolmen minuutin päästä! Dostojevskin tuolloisia uskonnollisia asenteita kuvastaa se, että hän yhdessä muiden kohtalotovereitensa kanssa kieltäytyi Herran ehtoollisesta. Papin siunatessa heitä kaikki kuitenkin suutelivat ristiä (ks. Dostojevskaja 1971, s. 55 ja Losskij 1953, s. 67).

Saman päivänä Mihail-veljelleen kirjoittamassa kirjeessä Dostojevski osoittaa miehuutta ja kohtaloonsa alistuneisuutta. Hän tietää jo joutuvansa Siperiaan. Ote kirjeestä (P I:129): »Veli! En ole masentunut . . . Elämä on kaikkialla elämää, elämä on sisimmässämme eikä ulkoisessa. Vierelläni tulee olemaan ihmisiä, ja *olla ihminen* ihmisten joukossa on elämää ja siinä elämän tarkoitus.» Ja hän jaksoi pysyä ihmisenä ihmisten joukossa miltei 10 vuotta, ensin jaloistaan kahlattuna pakkotyövankina Omskissa ja sitten sotilaana Semipalatinskissa. Siellä hän »oppi tuntemaan venäläisen sielun» ja »kansan hengen» (DP v. 1873; IX:341). Tuloksena oli järkyttävä teos *Muistelmia Kuolleesta talosta* (v. 1861–1862).

Siperiassa Dostojevski luki raamattua ja kirkkoisien teoksia, jotka Mihail-veli oli hänelle pyynnöstä lähettänyt

(P I:125). Siellä kärsimysten keskellä ja rahvaan parissa hänen uskonnollinen elämänsä alkoi jälleen herätä. Mutta vaikka Dostojevski muisteli muutamia vuosia ennen kuolemaansa »ottaneensa Kristuksen uudelleen sieluunsa kansalta» tarkoittaen tällä Siperian aikaisia elämyksiään, hän pysyi hyvin pitkään »suurena epäilijänä». Se sisäinen muutos, jonka Dostojevski kertoi kokeneensa Siperiassa tulkitaan usein väärin. Muutos ei koskenut hänen jumalasuhdettaan vaan hänen yhteiskunnallisia asenteitaan. Tuolloin hän hylkäsi *valankumouksellisen sosialismin*, koska se pyrki rakentamaan ihmisten onnen luomalla yhteiskunnasta »muurahaiskeon», jossa yksilön oli muututtava »nastaksi» (»štítfik») tai »pionnäppäimeksi» (»fortep'jännaja kláviša») (vrt. *Kirjoituksia kellarista*, s. 45–46).

Arvioni mukaan Dostojevski sai murretuksi *deistisen noidankehänsä* noin vuonna 1868, siis 47-vuotiaana. Tuolloin hän alkoi vahvistua myös ortodoksisessa uskossaan. Yhtenä todisteena tästä mainittakoon hänen kirjeensä ystävälleen runoilija Apollon Majkoville (lähetetty Firenzestä 23.12.1868). Dostojevski oli juuri lukenut Majkovin uuden runon *U tšasóvni* (Tšasovnan luona) ja toteaa: »Se on Teidän parhaimpia runojanne – siinä on kaikki ihastuttavaa.» Ja sitten hän kysyy ystävältään, uskooko tämä ikoneihin vai ei. Hän ei ole nimittäin tyytyväinen runon »sävyyn» (»ton»), koska se ei ilmennä riittävässä määrin sepittäjänsä uskoa. Tähän kohtaan Dostojevski lisää: »Rohkeammin, hyvä ystävä, uskoka lujemmin!» (ks. P II:154.)

Dostojevskin romaaneissa on suuri joukko episodeja, joista kuvastuu kansan syvä kunnioitus pyhiä ikoneja kohtaan. Vähän ennen kuolemaansa kirjailija puhui ystävälleen Je. Opotšininille (»Beseda s Dostojevskim» – *Zven'ja*, t. VI, M. 1936, s. 468): näin: »Jos koko kansamme kunnioittaa ikoneja, niin kuinka paljon enemmän se kunnioittaa ja rakastaa Jumalaa! Jumalalle kansa varaa aina kunniasijan, – pyhäinkuvainnurkkauksen... On uskottava, pyrittävä näkymätöntä Jumalaa kohti, mutta samalla kunnioitettava Häntä maan

päällä yksinkertaisella kotoisalla tavallamme. Joku voi sanoa minulle, että sellainen usko on sokeata ja naiivia, mutta minä vastaan, että uskon onkin oltava sokeata. *Eiväthän kaikki voi tulla jumaluusoppineiksi.*»

Dostojevskin ratkaisevaa palaamista uskoon osoittaa myös hänen kirjeensä sisarelleen Veralle vuodelta 1868 (8.2.; P II:74): »*Uskothan tulevaan elämään; kukaan teistähän ei ole saanut tartuntaa mädästä ja typerästä ateismista. Uskokaan, että tuonpuoleinen elämä on välttämättömyys eikä vain pelkkää lohdutusta.*»

Tämän jälkeen on paikallaan kertoa Dostojevskia vaivanneesta *kaatumataudista*. Niin sanottuja pieniä epileptisiä kohtauksia hän sai jo v. 1847, mutta ankariksi ne muuttuivat Omskissa v. 1850 hänen kärsittyään raipparangaistuksen (ks. Bursov 1974, s. 309 ja Motšul'skij 1947, s. 123). Yleensä hän sai kohtauksen kerran parissa kuukaudessa, mutta joskus kohtaukset toistuivat viikolla kahdestikin (ks. kirje Majkoville 14.4.1867 – P II:25 ja kirjeitä Anna Grigor'jevnalle – Perepiska, n:ot 1, 38, 65, 172 ja 196). Pohtiessani Dostojevskin sairautta professori Olavi Viitamäen kanssa hän oli sitä mieltä, että Dostojevskin epilepsiassa ovat saattaneet myös psykogeeniset tekijät jossakin määrin olla osallisina, ainakin kohtausten frekvenssissä. Mainittakoon, että myös kirjailijan Aleksei-poika oli epileptikko (ks. Dostojevskaja 1971, s. 321).

Dostojevskin elämysmaailman ja taiteellisen tunteensiirron kannalta avainasemassa ovat kohtausten ennakko-oireiden eli *auran* tilat. Auran lyhyinä hetkinä hän tunsu kertomansa mukaan (PSS 9:441) »täydellisen harmonian itsessään ja koko maailmassa. Tunne oli niin voimakas ja mieluisa, että tällaisesta muutaman sekunnin autuudesta hän oli valmis kertomansa mukaan »uhraamaan elämästään kymmenen vuotta, ehkäpä koko elämän» (mts.). Noina hetkinä Dostojevski »alkoi ymmärtää eriskummallisen sanan siitä, ettei enää ole oleva aikaa» (PSS 9:186). Tässä voidaan nähdä yhtymäkohta

Johanneksen ilmestyskirjaan (10:6), jossa enkeli vannoo Jumalan nimeen, että seitsemäs enkeli puhallettuaan pasuunaan tulee varoittamaan, »ettei enää ole oleva aikaa».

Romaaneissa on useita epileptikkojen henkilökuvia, joiden sairautta ja auralämyksiä hän kuvaa mestarillisesti (esim. Myškin, Kirillov, Smerdjakov, Murin, Netotška Nezvanova). Tärkeä on kuvaus Kirillovin aurasta. Sen aikana hän tuntee valtavaa iloa ja selittää: »...se ei ole maallista... maallisessa muodossa oleva ihminen ei voi sitä kestää. Täytyy muuttua *fyysisesti* (R III:172). Fyysisen muuntumisen edellytys tuo mieleen Paavalin 1. kirjeen korinttolaisille, jossa ennustetaan että kuolleista nousseille on oleva uusi »hengellinen ruumis» (15:44).

Dostojevski näkyy näin ollen kokeneen mystisessä ontologisessa tilassaan täydellisen mielenrauhan ja yhteyden toisiin maailmoihin. Auran aikana hän on ilmeisesti päässyt joskus välittömään jumalayhteyteen. Itse hän ei siitä ole kirjoittanut, mutta hänen hyvä ystävänsä S. Kovalevskaja kertoo muistelmissaan tästä seuraavan (»Vestnik Jevropy», 1890, elok., s. 634): »Taivas laskeutui maan päälle ja ahmaisi minut. *Tunsin Jumalan läsnäolon*. Kyllä Jumala on olemassa! – huudahdin minä enkä muuta muista!» (Näin 22.9. televisiossa BBC:n ohjelman epilepsiasta, ja siinä muuan englantilainen epileptikko, jolla on ohimolohkon epilepsia, kertoi auratilassa kuulleensa kolmesti Jumalan äänen.)

Vaikka Dostojevski kärsi kohtausten jälkitiloista menettäen muutamaksi päiväksi työkykynsä ja osin muistinsakin (Perepiska, s. 63, 97, 107; Dostojevskaja 1971, s. 343) hän ei kirjailijana ollut halukas vapautumaan kokonaan sairaudestaan, sillä auratiloissa »hänen silmänsä avautuivat» ja hän sai »profeetalliset lahjat». Näin hän on itse vakuuttanut.

Usein ihmetellään, miksi Dostojevskin romaaneissa on niin paljon *pahuutta*. Tähän saamme vastauksen häneltä itseltään. Kirjeessä Majkoville v. 1867 on seuraava kohta: »Jotta paha voitaisiin kitkeä pois ihmisten sydäimestä, se täytyy

ensin vetää esille kolostaan kaikkien nähtäväksi ja tuomittavaksi». Juuri siihen tähtää hänen suuressa määrin *itsetilitysteokseksi* katsottava *Kirjoituksia kellarista* vuodelta 1864. Siinä hän tuomitsee omat paheensa – pelihimonsa, ylpeytensä, kunnianhimonsa ja hekumansa (ks. Vahros 1981, s. 76). Kirjan kirjoittaminen merkitsi Dostojevskille *sielullista katarsista*. Hän ymmärsi *Naurettavan ihmisen unen* anonyymin sankarin tavoin, »että paheellisuus ei ole ihmisten normaali tila» ja että paheita vastaan on alati taisteltava (DP v. 1877; XI:140).

Dostojevskin voimakkaasti kaksitahoista persoonaa kalvoit ns. *širokost' haraktera* (t. *natury*), eräänlainen »luonteen avaruus», jolle on ominaista se, että sekä hyvä että paha voivat ainakin ajoittain elää ihmissielussa jonkinmoisessa symbiosissa. Romaanissa *Keskenkasvuinen* Arkadi tulkitsee sattuvasti ihmisluonnon avaruuden olemuksen (PSS 13:307): »se on ihmisen kyky vaalia sielussaan mitä korkeinta ihanetta rinnan mitä suurimman paheellisuuden kanssa – ja kaikkea tätä täysin vilpittömästi.» Dmitri Karamazov, joka tunnustaa, että hänen sielussaan piilee »kaksi kuilua», toisaalta Madonna-ihanne ja toisaalta Sodoman-ihanne, sanoo, että »ihmisluontoa olisi syytä kaventaa» (KV I:183).

Pahan saadessa ylivallan ihmisessä vietit riistäytyvät vapaiksi ja ihminen on valmis kieltämään pyhimätkin arvot. Näin käy Versilovin (*Keskenkasvuinen*) hänen rikkoessaan Vapahtajan ikonin uunin nurkkaa vasten. Ikoni halkeaa kahtia. Otaksun, että jumalankuvan rikkominen heijastaa sitä periodia kirjailijan elämässä, jolloin hän oli kadottanut uskonsa Kristuksen jumalalliseen luontoon. Kristuksen kaksi olemusta joutuvat tuossa »aktissa» väkivaltaisesti erotetuiksi toisistaan.

Kirjeissään Dostojevski harjoitti itsekritiikkiä varsin pidättyvästi, mutta sitä enemmän voimme havaita sitä hänen taiteessaan eri henkilöhahmojen itsetilityksissä ja sisäisissä monologeissa. Ehkä paljastavin ja suorasukaisin on seuraa-

van kirjeen teksti (Majkoville v. 1867; P II:29): »... luontoni on alhainen ja liian intohimoinen, aina ja kaikessa menen äärimmäisyyksiin, olen koko elämäni ajan ylittänyt rajat.» Mielenpurkauksen oli tällä kertaa aiheuttanut pelihimo: hän oli menettänyt rulettipöydän ääressä kaikki rahansa. Pelihi-moan hän analysoi mestarillisesti romaanissa *Peluri* (v. 1866). »Rajojen ylittäminen», josta Dostojevski tässä mainitsee, on ollut hänen kohdallaan paljon laaja-alaisempaa sulkien piiriinsä myös muita hänen edesottamuksiaan. Kuitenkin 1860-luvun jälkipuolella Dostojevskin »rajan ylitykset» alkavat vähentyä. Hän valmisteli parhaillaan romaania *Idiootti* (v. 1868), jonka keskushahmo ruhtinas Myškin on hänen laillaan epileptikko. Myškinista Dostojevski pyrki omien sanojensa mukaan luomaan kuvan »perinjuurin erin-omaisesta ihmisestä» (P II:71). Teosta luonnostellessaan hän kutsui ihannetyyppiään jopa »ruhtinas Kristukseksi». Niinpä Myškinin hahmoa piirtäessään hän käytti vain vaaleita väri-sävyjä. Ruhtinas on vaaleatukkainen nuorimies ja »hänen partansa on miltei vitivalkoinen». Ruhtinaan vaaleus assosi-oituu hänen puhtaaseen, turmeltumattomaan sieluunsa, hänen intohimottomuuteensa ja infantilismiinsa. Hän on tinki-mättömän rehellinen ja avomielinen. Hänen silmissään on aivan kuten Dostojevskilla »näköjängätkä» (Vahros 1981, s. 85). Ruhtinaan siekailematon suorapuheisuus ja perään-antamattomuus samoin kuin hänen – muiden mielestä – omituinen käyttäytymisensä, joka perustuu aivan toisenlai-seen eettiseen normistoon kuin muiden käyttäytyminen, aiheuttavat sen, että häntä pidetään »idioottina».

Romaanin perusideana on Myškinin tunnuslause, jonka mukaan »kauneus pelastaa maailman». »Kauneus» on tässä ymmärrettävä kristillis-eettiseksi yleväksi arvoksi. Tähän viittaa myös kirjailijan ajatus todellisesta kauneudesta: »Pyhä Henki on kauneuden välitöntä tajuamista, alituista pyrki-mystä kohti harmoniaa» (Losskij 1953, s. 205).

Ruhtinaan henkilöahmo jää kaikesta myönteisyydestään huolimatta jossakin määrin inertiksi. Huolimatta näköjängy-

vyistään hän ei puutu aktiivisti tapahtumain kulkuun, vaan antaa niiden kuljettaa itseään mukana. Hän aavistaa Rogožinin riistävän Nastas'ja Filippovnalta hengen, mutta ei estä murhaa. Hän ei ole riittävässä määrin lihaa ja verta.

Tässä suhteessa Karamazovien perheen kuopus Aljoša, starets Zosiman lempinoviisi, jonka vanhus lähettää maailmaan tukemaan veljiään Ivania ja Dmitriä (KV III:227), on Myškinia aktiivisempi ja täynnä toimeliasta rakkautta. Hän on »enkelimäisestä» hahmostaan huolimatta lihallinen ihminen. Dostojevskin tarkoituksena oli jatkaa romaanin kirjoittamista, jolloin Alekseista olisi kehkeytynyt maan sosiaalisten olojen kohentaja, mutta kynä kirposi hänen kädestään romaanin viimeisen osan ilmestyessä vuoden 1881 alussa (ks. Dostojevskaja 1971, s. 472).

Dostojevskin uskonnollisen elämän kehityskäyrän lakipisteinä on hänen romaaninsa *Karamazovin veljekset*. Hänen Jumalaa etsivää »ydintään» edustavat siinä hänen emanensseinään Dmitri, Ivan, Aljoša ja Zosima. Ivan heijastelee kirjailijan deististä kautta. Dmitri alkaa uskoa Jumalaan ja ottaa sydämeensä Kristuksen *jumalihmisenä* vasta oikeusmurhan jälkeen (hänhän ei murhannut isäänsä) odottaessaan vankilassa karkotustaan Siperiaan. Enkelimäinen Aljoša ja sielultaan valoisa Zosima antavat kumpikin oman kuvansa kirjailijan *ortodoksisista ihanneihmisistä*. Sekä Aljoša että Zosima samoin kuin pyhiinvaeltaja Makar Dolgoruki (*Keskenkasvuissessa*) ja Myškin edustavat erivalenssista, eriasteista ortodoksisuutta; perimmiltään he kaikki ovat kelpo ortodokseja.

Starets Zosimasta hahmoteltu liikuttavan rauhaisa kuva vastannee Dostojevskin käsitystä »aidosta venäläisestä pyhimyksestä» (Losskij 1953, s. 312). Zosiman koko olemus on läpikotaisin valoisa. Hän edustaa kirjailijalle niin läheistä valoisaa optimistista ortodoksiaa. Vaikka hän näkee maailman pahuuden, hän ei menetä uskoaan parempaan ihmiskuntaan. Zosima neuvoo rippilapsiaan olemaan masentumatta. Jokaisen on pyrittävä löytämään itsestään se hyvän kipinä, johon tukeutuen ihminen voi aloittaa sekä itsekasvatuksensa että

muiden ohjaamisen hyvään. Kuten useilla pyhimyksillä hänelläkin on näkijän profeetallinen katse. Niinpä langetessaan polville Dmitrin eteen ja kumartaessaan tämän jalkoihin (KV I:127) hän aavisti, että Karamazovin veljesktraasta valtavimmat kärsimykset ovat edessä nimenomaan Dmitrillä.

Versilovin entinen maaorja, Venäjää ristiin rastiin kulkenut pyhiinvaeltaja Makar Ivanovitš on rahvasta edustava, hartautta huokuva ortodoksi. Arkadia vetävät hänen puoleensa »ainutlaatuinen puhdassydämys» ja »vähäisimmänkin itserakkauden puuttuminen». Makarilla on »miltei synnitön sydän» ja siksi »hänessä asustaa sydämen ilo ja sen mukana vanhurskaus» (PSS 13:308). Zosiman lailla hän rakastaa – tekisi mieli sanoa – miltei panteistisesti koko luomakuntaa kauneuden tyyssijana.

Kristillisessä mielessä myönteisimpinä naishahmoina on pidettävä Sonja Marmeladovaa *Rikoksessa ja rangaistuksessa*, Makar Dolgorukin nöyrää Sofija-vaimoa ja *Riivaajien* Marija Lebjadkinaa, jonka elämän oli turmellut demoninen anarkisti Stavrogin.

»Ikuinen» Sonja Marmeladova, joka auttaakseen nälänhädässä olevaa perhettään on pakotettu »menemään kadulle», on sielultaan puhdas, vaikka hänen ruumiinsa onkin saastunut. Tavallaan hän ristiinnaulitsee itsensä toisten pelastamiseksi. Hän luottaa Jumalan armoon ja rukouksen voimaan. Raskol'nikovin kysymykseen, rukoileeko Sonja ahkerasti, tämä vastaa myöntävästi ja virkkaa: »Mitä minä olisinkaan ilman Jumalaa? . . . Hän antaa minulle kaiken.»

Tämän jälkeen on aiheellista tarkastella Dostojevskin käsityksiä ihmisen *vapaudesta, lähimmäisenrakkaudesta ja kärsimyksen merkityksestä*.

Kirjailija George Sandin kuoleman johdosta kesäkuussa 1876 laatimaansa muistokirjoitukseen Dostojevski sisällyttää vakaumuksensa, jonka mukaan »kristinuskon perusideoita on ihmispersoonan ja hänen *vapautensa* – siis myös yksilön *vastuullisuuden* – tunnustaminen» (DP; X:212). Toisin sano-

en jokaisella ihmisellä on valinnanvapaus hyvän ja pahan välillä, mutta samalla jokainen kantaa teoistaan vastuun. Tätä valinnanvapautta on ohjaamassa ihmisen omatunto.

Ivan Karamazovin »runoelmassa» Suurinkvisiittorista, jossa kardinaalivanhus hyökkää ihmisen vapautta vastaan, perustuu Dostojevskin käsityksiin roomalaiskatolisen kirkon opeista, joihin hän suhtautuu äärettömän negatiivisesti. Legendan mukaan Jeesus saapuu 1500-luvulla mitä julmimpien inkvisitioiden aikana Espanjan Sevillaan. Suurinkvisiittori vangituttaa Jeesuksen ja saapuu keskiyön tunteilla kiusaamaan Häntä. Pitkässä ja rienaavassa monologissaan hän sanoo Kristukselle: »Sinä halusit ihmisen vapaata rakkautta, että hän vapaasti seuraisi Sinua hurmaantuneena ja kiintyneenä Sinuun. Vanhan lain asemesta oli ihmisen nyt tästä lähin vapaasta sydämestään päätettävä, mikä on hyvää ja mikä paha ohjeenaan ainoastaan Sinun kuvasi silmiensä edessä... (KV I:430)» Samalla kardinaali toteaa ironisessa sävyssä, että hänen edustamallaan kirkolla »on ollut paljon vaivaa» tuosta vapaudesta ja jatkaa: »... me olemme viimein saaneet asian hoidetuksi loppuun Sinun nimessäsi. Viisitoista vuosisataa on tuo vapaus ollut kiusanamme, mutta nyt siitä on tehty loppu – ja pysyvästi (mts. 423).» Tässä on selvä viittaus Trenton (Tridentin) kirkolliskokouksessa v. 1545–1547 jesuiittain painostuksesta tehtyihin päätöksiin kirkon auktoriteetin voimistamisesta ja yksilön vapauden lannistamisesta (vrt. Rozanov 1894, s. 104). Inkvisiittori katsoo, että valinnanvapaus on käynyt ihmisille liian raskaaksi taakaksi, josta heidät oli vapautettava. Lopuksi hän väittää Jeesuksen toimineen aivan kuin hän ei olisi ihmisiä lainkaan rakastanut (KV I:430).

»Yksilön vapaus on Dostojevskin maailmankatsomuksen keskipisteenä» toteaa Berdjajev (1923, s. 64). Ja edelleen: »Kristinuskon on vapauden uskonto» (mts. 69). On yhdyttävä myös Merežkovskiin (1902, s. 368), jonka mukaan »siellä, missä ei ole mahdollisuutta lankeemukseen, siellä ei ole myöskään mahdollisuutta nousuun, siis ei ole uskontoa-

kaan». Syytä on myös palauttaa mieleen apostoli Paavalin sanat (2. kirje korinttolaisille 3:17): »Herra on Henki, ja missä on Herran Henki, siinä on vapaus.» Kaikki Dostojevskin suurromaanit alkaen *Rikoksesta ja rangaistuksesta* ovat ihmisten valinnanvapauden kuohuvaa temmellyskenttää.

Dostojevski ei voinut hyväksyä *determinismiä*, käsitystä, jonka mukaan ihmisen toiminta riippuu pelkästään ympäristötekijöistä ja edeltäneistä ilmiöistä – ainakaan siveellisten arvojen ollessa kysymyksessä. Hän kirjoitti näin: »Jos katsotaan, että ihminen on riippuvainen jokaisesta yhteiskuntarakenteen epäkohdasta, oppi miljööstä tekee hänet täysin persoonattomaksi... mitä inhottavimmaksi *orjaksi*... Näinhän tupakanhimoinen ihminen saattaa joutuessaan rahattomaksi tappaa toisen saadakseen tupakkaa (DP v. 1873; IX:180)». Kuinka aktueeli päätelmä: näinhän voivat menetellä nykypäivien narkomaanit!

Jeesuksen opetusten ydinsisältönä on ihmisen rakkaus Jumalaan ja *lähimmäisenrakkaus*. Evankelista Johannes sanoo (1. kirje 4:8): »Joka ei rakasta, se ei tunne Jumalaa, sillä Jumala on rakkaus.» Ja edelleen (4:12): »Jos me rakastamme toinen toistamme, niin Jumala pysyy meissä, ja Hänen rakkautensa on tullut täydelliseksi meissä» ja (4:20) »joka ei rakasta veljeänsä... se ei voi rakastaa Jumalaa.»

Kun Dostojevskin ensimmäinen vaimo Marija Dmitrijevna kuoli 15. huhtikuuta 1864, leskeksi jäänyt kirjailija pohti lähimmäisrakkautta tähän tapaan: »Rakastaa ihmistä kuin itseään Kristuksen opetuksen mukaan on mahdotonta... *Minä* on esteenä. Persoonallisuuden laki maan päällä kahlitsee. *Minä* vastustaa. Vain Kristus kykenee, mutta Hän on iankaikkinen, jo alun alkaen *ihanne*, johon ihminen pyrkii ja johon hänen on luonnonlain mukaan pyrittävä... (Liter. nasl. 83:173).» Tähän olisi lisättävä, että ihmisen on pyrittävä kohti em. ihannetta myös Vuorisaarnan mukaan (Matteus 5:48): »Olkaa siis te täydelliset, niinkuin teidän taivaallinen Isänne täydellinen on.» Dostojevski näin ollen katsoo, että absoluuttiseen lähimmäisrakkautteen on mahdotonta päästä,

mutta sitä kohti on kumminkin pyrittävä. Edellä siteerattu kohta lähimmäisrakkauden vaikeudesta toistuu Ivan Karamazovin lausumasta Aljošalle (KV I:398): »Minun käsitykseni mukaan sellainen rakkaus ihmisiin kuin Kristuksen tavallaan mahdoton ihme maan päällä.» Toisaalta Ivan myöntää, että ihmiskunnassa on paljon rakkautta, »melkein Kristuksen rakkauden kaltaista» (mts.). Todellista ja elävää kristillisyyttä edustava starets Zosima, joka kehottaa rakastamaan ihmistä »hänen synnissäänkin», koska tällainen rakkaus »on Jumalan rakkauden kaltaista ja on korkeinta rakkautta maan päällä», toteaa kuitenkin, että aito lähimmäisrakkaus »pitää osata hankkia, sillä sen saaminen on vaikeata» (KV II:68).

Ihmisestä, jonka kuva kristillisestä veljesrakkaudesta on vajavainen, ihmettelee ruhtinas Myškinin lähimmäisrakkauden dimensiota, jonka huipentuman se saavuttaa romaanin lopussa. Kauppias Rogožin on juuri surmannut intohimoisesti rakastamansa demonisen ja sadomasokistisen Nastas'ja Filippovnan. Hänen luokseen tulee ruhtinas, jonka samainen Rogožin oli kerran yrittänyt mustasukkaisuudessaan tappa. Molemmat viettävät yön yhdessä, samassa synkässä huoneessa, missä makaa myös murhatun kaunottaren ruumis. Tunnelma on kammottavan painostava. Myškin koettaa rauhoittaa Rogožinia, vaikka itse on järkyttynyt ja vapisee kauhusta. Kun aamulla paikalle tulee ihmisiä, he näkevät, kuinka »ruhtinas istui murhaajan vierellä vuoteella... ja aina kun tämä alkoi huutaa tai hourailla, hän kiihuhti sivelemään vapisevalla kädellään hiljaa hänen hiuksiaan ja poskiaa kuin olisi hyväillyt häntä» (Id. II:452).

Puhuessaan lähimmäisrakkaudesta Versilov neuvoo Arkadia (*Keskenkasvuinen*; PSS 13:175): »Siedä ihmisten pahuutta äläkä suutu heihin... muista, että sinäkin olet ihminen!» On siis muistettava, ettei kukaan ole synnitön.

Eräät romaanihenkilöt vakuuttavat, että on helpompi rakastaa »ihmisiä yleensä». Ivan Karamazov toteaa: »Juuri läheistä on minun käsittääkseni mahdotonta rakastaa, vain

kaukaista voi rakastaa (KV I:377).» Tie yleismaailmalliseen veljesrakkauteen kulkee kuitenkin kirjailijan mukaan lähimmäisrakkauden kautta. Muutoin käy samoin kuin eräälle lääkärille, joka sanoo itsestään, että »kuta enemmän hän rakastaa ihmiskuntaa yleensä, sitä vähemmän hän rakastaa lähimmäistään» (KV II:97). Lääkäriin »rakkaus yleisihmiseen» on näin ollen pseudorakkautta.

Ajatus eräänlaisesta uudesta paratiisista maan päällä sisältyy Dostojevskin myöhäiseen fantastiseen kertomukseen *Naurettavan ihmisen uni*. Sen johtoteemana on absoluuttisen veljesrakkauden saavuttaminen. Siinä kerrotaan, kuinka itsemurhaa suunnitteleva kirjailija näkee unen joutumisestaan tuntemattomalle planeetalle. Sen asukkaat ovat siveellisesti moitteettomia. He eivät tunne riitoja, eivät mustasukkaisuutta eivätkä »julmaa hekumaa». Sankarimme tartuttaa näihin onnellisiin »ihmisiin» kaikki paheensa. Tällöin »jokainen alkoi rakastaa eniten itseään» ja »jokainen alkoi palvoa omaa persoonaansa siinä määrin, että koetti kaikin tavoin halventaa sitä muissa.» Herättyään naurettava ihminen käsitti, että »ihmiset pystyvät olemaan onnellisia menettämättä kykyään elää maan päällä. Paha häviäisi ja kaikki tulisi täydelliseksi». »Pääasia on», ajattelee hän, »että rakastat toisia kuin itseäsi, se on tärkeintä, ja siinä kaikki, yhtään sen enempää ei tarvita (DP v. 1877; XI:141).» Sisältyykö tähän kertomukseen itseparodia? En usko, vaan pikemminkin kirjailijan *utopia*. Juuri näihin aikoihin hän pani muistiin seuraavan ajatuksen (Liter. nasl. 83:523): »Rakkauden ja oikean valistuksen suuri asia! Siinä *utopiani!*» Vaikka hän ei varmaankaan uskonut globaaliseen veljesrakkauteen, niin hän kuitenkin unelmoi, että veljesrakkaus tavoittaisi mahdollisimman suuren osan ihmiskunnasta. Dostojevski oli Naurettavan ihmisen lailla vakuutunut siitä, että ihmisten on pyrittävä rakastamaan toisiaan egoistisesta minästään huolimatta ja lähimmäistensä vajuudesta piittaamatta. Tämä on täydellisesti sopusoinnussa kirkon opetuksen kanssa. Kristus on tosin ennustanut, että ennen Hänen toista tulemistaan »laittomuus pääsee valtaan

ja useimpien rakkaus kylmenee» (Matteus 24:12). Kristuksen toisen tulemuksen ajankohta on kuitenkin salaisuus, josta Jeesuksen ilmoituksen mukaan tietää vain Jumala. Siksi meidän on alati pysyttävä Hänessä, jotta meillä apostoli Johanneksen mukaan (1. kirje 2:28) »olisi sauva Hänen ilmestyessään eikä meitä häpeällä karkotettaisi pois Hänen tykönsä Hänen tulemuksessaan».

Dostojevski katsoi, että vain *toimielias rakkaus* vie kohti onnea: »Ihmisten on ymmärrettävä, ettei voi rakastaa lähimmäistään uhraamatta hänelle jotakin omasta työstään... ja että onni ei ole onnessa, vaan sen saavuttamisessa (DP v. 1876; XI:154).» Aktiivin rakkauden merkityksestä Zosima puhuu »suurelle epäilijälle» rouva Hohlakovalle (KV I:95–96): »Koettakaa rakastaa lähimmäisiänne toimeliaasti ja väsymättä. Sikäli kuin edistytte rakkaudessa, te myös tullette vakuuttuneeksi sekä Jumalan olemassaolosta että sielunne kuolemattomuudesta. Jos pääsette täydelliseen itsekieltämykseen lähimmäisenrakkaudessa, niin silloin uskonne on aivan varma eikä mikään epäily voi noustakaan sielunne. Tämä on koeteltua ja tämä on varmaa.» Näin siis toimielias rakkaus vahvistaa uskoa Jumalaan ja Hänen rakkauteensa ja armoonsa ihmisiä kohtaan sekä uskoa sielun kuolemattomuuteen. Se, että jokaisella ihmisellä on mahdollisuus hyviin tekoihin ja sitä tietä onneen, oli Dostojevskin rakkaimpia ajatuksia (ks. Losskij 1953, s. 185).

Dostojevskia on haluttu pitää »*kärsimyksen apostolina*». Tämä on kuitenkin kristillisesti ajatellen liioittelua. Dostojevski oli vakuuttunut siitä, että jokaisen ihmisen on löytääkseen itsestään ihminen kuljettava oma kärsimysten tiensä loppuun nurkumatta. Maanpäällinen kiirastuli oli hänen mielestään hyväksi, jotta ihminen voisi elää »elävää elämää». Tällä hän tarkoitti sellaista olotilaa, jonka vallitessa ihminen on oppinut viettämään mahdollisimman siveellistä elämää sekä on sen kautta saavuttanut tietynasteisen sisäisen harmonian.

Dostojevski pitää kärsimystä oikeutettuna rangaistuksena siveellisestä rikkomuksesta ja erittäinkin sellaisista synneistä, joiden perimmäisinä aiheuttajina ovat lähimmäisen unohtaminen sekä yleensäkin Jumalan käskyjen täyttämättä jättäminen.

Kares (1970, s. 125) on korostanut sattuvasti, että »Dostojevskin kärsimyskäsityksen takaa aavistaa usein näkevänsä ristin Kristuksen kasvot». Ajatusta illustroivat tutkintotuumari Porfiri Petrovitšin sanat Raskol'nikoville, jonka henkirikoksesta hän on jo päässyt selville ja on varma, että koronkiskurieukon murhaaja on todellakin Raskol'nikov (KV II:219): »Tiedättekö, Rodion Romanovitš, mitä... merkitsee 'joutua kärsimään'? Se ei merkitse että pitäisi kärsiä jonkun toisen puolesta, vaan yksinkertaisesti 'täytyy kärsiä', on siis otettava 'kärsimys kannettavaksi'.» Ja edelleen (mts. 226): »Olen varma... että 'otatte kärsimyksen kantaaksenne'... sillä kärsimys on suuri asia...»

Siveellis-eettisessä mielessä kärsimyksiin liittyvät selvimmän *omantunnon soimaukset*. Lainattakoon tässä yhteydessä Zosiman ajatus ihmisen omastatunnosta (KV I:109): »Jos ei olisi Kristuksen kirkkoa, niin ei olisi mitään, mikä pidättäisi rikollista pahasta teosta... puuttuisi todellinen rangaistus, se, joka yksin vaikuttaa, joka yksin pelottaa ja sovittaa, nimittäin oman omantunnon tietoisuus.» Zosiman lausuma on yhteneväinen kirjailijan totuuden kanssa: »*Omatunto ilman Jumalaa* on kammottava asia, se saattaa ajaa ihmisen mitä epäsiiveellisimpiin tekoihin (Liter. nasl. 83:675).»

Juuri näin käy Raskol'nikovin. Hän on uskonasioissa sokea, ja siksi hänen omatuntonsa ei ole Jumalan ohjauksessa. Raskol'nikov murhaa koronkiskurin todistaakseen itselleen esinietzscheläisen ideansa oikeutuksen. Tämän idean mukaan »valitulle vahvalle yksilölle» on kaikki sallittua, jopa murha. Hyvin yleinen on käsitys, että Raskol'nikovin rikos on tullut sovitetuksi sillä, että hän oli joutunut kärsimään kahdeksan vuoden pituisen rangaistuksen Siperiassa. Tässä on vain osa totuutta, sillä hänen omatuntonsa ei häntä varsi-

naisesti soimaa eikä hän rikosta sydämessään kadu. Hän kylläkin tunnustaa rikoksensa tutkintotuomarille, mihin hänet pakottaa tutkintotuomarin taitavasti punoma indisioansa, mutta hän ei tunne varsinaista katumusta. Häntä vain harmittavat »tekniset virheet» ja se, että hänen rikoksensa on ollut »epäesteettinen»: murhatuksi tuli vain »mitätön, tarpeeton eukko». Varsinainen katumus tulee vasta Siperiassa lähinnä kristillisesti ajattelevan ja toimivan Sonjan ansiosta. »Katu-tytön» rakkaus herättää hänet uuteen elämään. Romaanin lopussa Dostojevski kuitenkin lausuu varoittavia sanoja: »Raskol'nikov ei huomannut vielä sitä, että uutta elämää ei anneta hänelle lahjaksi, että se on vielä kalliilla hinnalla ostettava, maksettava siitä *suurella kilvoittelulla* tulevaisuudessa (RR II:333).»

Omantunnon soimausten puuttuminen saattaa viedä Dostojevskin romaanihenkilöt kohti täydellistä *masennustilaa*. Näin käy mm. vanhan elostelijan Svidrigaljovin, jolla on takanaan vaimon murha, lakeijan saattaminen itsemurhan tielle ja alaikäisen tytön raiskaus. Menettyään kaiken toivonsa Dunja Raskol'nikovan vastarakkauteen hän hirttäytyy hyvin proosallisessa ympäristössä. Sama kohtalo on edessään uskonsa menettäneillä jumalankieltäjillä. Itsemurhaan päätyvät Kirillov ja Stavrogin *Riivaajissa*, Kraft *Keskenkasvuissa* ja Smerdjakov *Karamazovin veljeksissä*.

Kärsimys Dostojevskin kuvaamana saattaa väliin olla patologista. Kysymyksessä on tällöin henkinen *masokismi*, jolloin kärsimys tuottaa subjektilleen nautintoa. Selvimmin se ilmenee *Idiootin* Nastas'ja Filippovnassa. Jouduttuaan neitosena kreivi Totskin rakastajattareksi hän luhistuu henkisesti: hän häpeää alennustilaansa. Myöhemmin hän alkaa tekeytyä säädyttömämmäksi kuin mitä hän itse asiassa on, järjestää erilaisia häväistysjuttuja, jotka likaavat hänen mainettaan. Kärsiessään hän kuitenkin samalla nauttii nöyryytyksestään.

Humanistina Dostojevskia kiusaavat *lasten kokemat kärsimykset*. Niistä hän kirjoittaa tiheään »Kirjailijan päiväkirjassa». Kysymys on tavallisesti sellaisista kärsimyksistä, joi-

ta sydämättömät vanhemmat aiheuttavat lapsilleen heitä kurittaessaan. Mutta lapset saattoivat kokea paljon kaameampaakin. Tällaisesta tositapauksesta kertoo Ivan Karamazov Aljošalle.

Erään kenraalin koiratarhan palvelijapoikanen loukkasi kerran kivellä »kenraalin lempikoiran jalkaa» (KV I:408). Vimmastunut kenraali keksi pojalle epäinhimillisen rangaistuksen. Poika otettiin kiinni ja teljettiin yöksi piharakennuksen kopperoon. »Aamulla päivän koittaessa on kenraali kaikessa komeudessaan lähdössä metsästäämään, istuu ratsun selässä, hänen ympärillään ovat hänen elättinsä, koiransa, koirain hoitajat, jahtimestarit, kaikki ratsain. Ympäri on kutsuttu koolle palvelusväki saamaan opetuksen, ja kaikkien edessä seisoo syyllisen pojan äiti. Poika tuodaan ulos kopista . . . Kenraali käskee riisumaan pojan alastomaksi . . . (mts. 409)» Poikanen seisoo ilkosen alastomana, värisee ja »on pelosta pökerryksissään». Kertomus jatkuu: »Ajakaa häntä!» komentaa kenraali . . . »Ota kiinni!» kirkuu kenraali ja usuttaa hänen kimppuunsa koko vinttikoiraparven. Näin ajettiin poikaa äidin nähden, ja koirat repivät lapsen kappaleiksi!»

Ivan kysyy Aljošalta: »Mitä hänelle (= kenraalille) olisi tehtävä? Ammuttavako kuoliaaksi? . . .» Tällöin järkyttynyt Aljoša myöntää: »Ammuttava!» Mutta hetken päästä hän toteaa sanoneensa »järjettömyyden». Järjettömyytenä tätä tuomiota olisi kaiketi pitänyt myös Dostojevski. Ainakin hänen lempihahmonsa Myškin katsoo, että »murha murhan vuoksi on verrattoman paljon suurempi rikos kuin itse rikos» (PSS 8:20).

Tässä yhteydessä nousee esiin kristillinen *oppi perisyntisistä*. Kapinoidessaan Jumalaa vastaan Ivan Karamazov hyväksyy tämän opin vain aikuisten kohdalla. Hän sanoo Aljošalle (KV I:399): »He (= aikuiset) ovat vastenmielisiä eivätkä ansaitse rakkautta, heillä on hyvityksensä: he ovat syöneet omenan ja tulleet tuntemaan hyvän ja pahan . . . He syövät sitä edelleenkin. Mutta *lapsukaiset* eivät ole syöneet

mitään ja *toistaiseksi* he eivät vielä ole mihinkään syylliset.» Ivan ei näin ollen voi hyväksyä ajatusta, että lapsikin voi kantaa sisimmässään pahuuden siementä ja on osaltaan vastuussa esi-isiensä synneistä. Ivan vaatii kosta (mm. kertomuksensa kenraalille) ja hyvitystä »täällä maan päällä», »ei-kä jossakin ja jolloinkin äärettömyydessä». Juuri näillä perusteilla hän ilmoittaa luopuvansa »korkeimmasta harmoniasta», sillä se »ei ole yhden ainoankaan pikku kyynelen arvoinen» (mts. 412). Inhimillisesti ajatellen koirien raateleman poikasen kuolema on todella käsittämätön. Rozanov (1894, s. 88) yrittää puolustaa Ivania toteamalla, että kerrotussa tapauksessa »jumalallinen kipinä oli noussut hänessä Jumalaa vastaan». Samaa voimme todeta myös tuon raa'an kuvauksen laatijasta, Dostojevskista. Kuitenkin meidän on kaiketi tyytyminen Jumalan sallimukseen ja muistettava esimerkiksi Johanneksen sanoja (Johanneksen ilmestys 21:4) »Hän on pyyhkivä pois kaikki kyynelet heidän silmistään, eikä kuolemaa ole enää oleva» ja että jokainen saa tuonpuoleisessa ansioittensa mukaan.

Dostojevskin suuri pieteetti ihmisten kärsimyksiä kohtaan ilmenee useista hänen romaaneistaan. Niinpä *Rikoksessa ja rangaistuksessa* on seuraava kohta. Sonjan lukiessa Raskol'nikoville evankeliumin kertomusta Lasaruksesta murhamies kumartuu äkkiä ja suutelee tytön jalkaa. Sonja on ällistynyt. Tällöin Raskol'nikov selittää hänelle: »Minä en kumartanut sinulle, vaan kaikelle inhimilliselle kärsimykselle (RR II:56).»

Edellä on ollut puhe siitä, että Dostojevski löysi tien Kristuksen luo nimenomaisesti *Jumalan poikana* Venäjän kansan syvien rivien, rahvaan uskosta. Rakkaus kansaan ja synnyinmaahan johtivat hänet askel askelelta kristillisyydestä yleensä omaan uskontoon, *ortodoksiaan* ja sen ihailuun. Jo v. 1868 hän totesi eräässä kirjeessään (P II:81), että kansalla »on enemmän välitöntä ja jaloa uskoa hyvään kuin muilla». Hän kirjoitti, että tavallinen kansa jonka »ihanteena on Kristus» (Zosima; KV II:62) »on saanut oikean ortodoksisen

valistuksensa jo vuosisatoja sitten» ja »ottanut omakseen Kristuksen ja Hänen opetuksensa» (DP v. 1877; XI:474). Valistuksensa kansa oli saanut papeilta ja munkeilta. Papistosta Dostojevski sanoo tässä yhteydessä näin: »meillä on paljon hyviä paimenia, ehkäpä enemmän kuin me voimme toivoakaan tai itse sen ansaitsemme».

Hän puhui ja kirjoitti usein *venäläisestä Kristuksesta* (»rússkij Hristós») ja »omasta Kristuksesta». Samalla hän selitti, että Kristus on »ihanteellisen ihmisrakkauden tyysija» ja että »ortodoksisuuden keskeisimpänä ideana on se, että maailmankaikkeudessa ei ole nimeä paitsi Hänen, jossa on pelastus» (DP v. 1876; X:212). Venäläinen Kristus on ennen kaikkea kansaa rakastava Auttaja ja Lohduttaja. Ja Lohduttajaa (Utešitel') Venäjän talonpojat ovat todella tarvinneet isänmaassaan, jossa he elivät maaorjuudessa aina vuoteen 1861 saakka. Dostojevski huomauttaa, että siitä huolimatta Venäjän rahvas »ei ole orjamaista eikä kostonhimoista» (vrt. KV II:62). Kostonhimo alkaa päästä valloilleen vasta myöhemmin, viime vuosisadan lopulla.

Elämänuskoa oli kansalle antanut »Kristuksen kallis kuva», josta suuri venäläinen runoilija Fjodor Tjuttšev (1803–1873) ja Dostojevskin aikalainen sanoo runossaan *Eti bednyje selen'ja* (Nämä köyhät asumat) näin:

Udrutšennyj nošej krestnoj,
Vsju tebja, zemlja rodnaja,
V rabskom vide Tsar' Nebesnyj
Ishodil blagoslavljaja.

Suorasanainen suomennos antaa tästä liikuttavasta säkeistöstä vain kalpean kuvan: »Rakas kotimaani! Ristin taakasta uupuneena on Taivaan Kuningas orjana kulkenut sinut äärestä ääreen, sinua siunaten.»

Dostojevski uskoi intomielisesti Venäjän kansaan, lähinnä talonpoikaistoon ja »sen sieluun, sen suuriin sisäisiin voimavaroihin». Olematta slavofiilien aatesuunnan varaukseton kannattaja hän ihanoi heidän mukanaan venäläistä kansan-

henkeä ja ortodoksiaa. Zapadnikit eli Länteen suuntautuvat pitivät tunnetusti ortodoksista kirkkoa miltei taantumuksellisena, koska se muka esti Venäjän kansan sivistyksellistä kehitystä. Venäjän rahvaassa kirjailija korosti seuraavia *siveellisiä arvoja*: nöyryyttä, sydämellisyyttä, myötäkärsimystä (sostradánije), sääliväisyyttä – etenkin vankeja ja rikoksentekijöitä kohtaan (nämä olivat sen mielestä todella »onnettomia» – »nestšástnyje») ja sisäistä hengenvapautta.

Hengellisen ravintonsa rahvas sai hänen mukaansa ruokouksesta ja lukemalla pyhimyslegendoja. Sen ihanteina hän mainitsee mm. Nikolai Ihmeidentekijän, Sergei Radonežilaisen, Tihon Zadonskin (Zosiman prototyypin) ja Feodor Petšeriläisen (DP 1876; X:51). Rahvas kunnioittaa myös »suuria ja nöyriä erakkoja, ja naiset kertovat mielellään lapsille suurista marttyyreistä» (mts.).

Dostojevski oli hyvin perillä rahvaan perisynnistä – juoppoudesta, mikä oli vienyt monia talonpoikia tuhon partaalle. Hän oli sitä mieltä, että juuri juoppous on ollut syynä moniin rikoksiin. Hän toivoi kuitenkin kuten Zosima, että »rahvaanmies . . . tietää, että hänen häpeällinen syntinsä on Jumalan kiroama ja että hän tekee huonosti silloin, kun tekee syntiä» (KV II:62).

Havaittuaan *yläluokkien ja raznotšintsi* eli porvarissäätyisten intelligenttien yhä kasvavan vieraantumisen rahvaasta ja heidän välinpitämättömyytensä kirkkoa kohtaan Dostojevski loi yhdessä Mihail-veljensä ja eräiden muiden kulttuurihenkilöiden kanssa oman oppinsa, joka sai nimekseen *pótsvennitšestvo* eli »omaan maaperään juurruttaminen». Kyseinen vieraantumisprosessi oli alkanut jo Pietari Suuren reformien myötä. »Maaperäläiset» kehottivat maan sivistyneistöä »notkistamaan polvensa rahvaan edessä kuin tuhlaajapojat» ja hyväksymään »rahvaan totuuden». Majkville Dostojevski kirjoitti tähän tapaan (P II:291): »Se, joka kadottaa kosketuksen kansaansa, se myös menettää isien uskon ja Jumalan.» Kuuluisassa Puškin-puheessaan hän kääntyi sen

sivistyneistönosan puoleen, jonka usko ja vanhat ihanteet olivat järkkyneet juuriltaan ja kehotti sitä nöyrytymään (DP v. 1880; XI:458): »Nöyryy, ylpeä ihminen, ja ennen muuta taltuta ylpeytes!»

Saatuaan valmiiksi romaanin *Riivaajat* (v. 1871–1872), joka oli suunnattu sivistyneistöstä lähteneitä nuoria ateisteja, vasemmistoradikaaleja ja anarkisteja vastaan, Dostojevskin kokonaisnäkemyksessä *nuorisosta* voidaan havaita vähittäistä muuntumista positiivisempaan suuntaan. Hän huomaa nuorissa myös rakentavia voimia. Näitä olivat ennen kaikkea *narodnikit*, eräänlaiset »populistit». He olivat kiinnostuneita talonpoikaisväestön olojen kohentamisesta ja valistustyöstä sen keskuudessa. Joihinkin kristillisesti asennoituneisiin nuoriin hän solmi läheiset suhteet.

Vuosien varrella Dostojevski muuttui utopistisocialistista *monarkistiksi*. Näin nimenomaan siksi, että hän oli vakuuttunut kansan syvien rivien »rakastavan tsaaria». Hän ei silti ollut mikään taantumuksellinen vaatien, että rahvaan ääntä oli kuultava. Rahvaanmiehet »kyllä sanovat totuuden» hän kirjoitti »Kirjailijan päiväkirjassa» (DP v. 1881; XI:524). Monarkistisesta perusasenteestaan huolimatta hän pysyi elämänsä loppuun omaleimaisena socialistina, koska halusi korjata maansa sosiaalisia oloja. Hän uneksi sellaisesta socialismista, joka nojautuisi Kristuksen käskyihin. Sitä voitaneen luonnehtia *kristilliseksi socialismiksi*. Dostojevski kuvaili socialismiaan seuraavasti (DP, tammikuu 1881; XI:522): »Venäjän kansan socialismi ei sisälly kommunismiin eikä mekaaniisiin muotoihin: se uskoo löytävänsä lopullisen pelastuksen *valoisasta yhteenliittymisestä Kristuksen nimeen*. Siinä on meidän *venäläinen socialismi!*»

Kuten varhemmin on tullut todetuksi, Dostojevski puolusti ihmisen *vapautta* sen eri ilmenemismuodoissa. Ortodoksista kirkkoa hän piti varsin demokraattisena, kun taas roomalaiskatolista huippuauktoritatiivisena, kirkkona, joka oli lisäksi »väärinänyt Kristuksen kuvan». 1870-luvulla hän aloitti miltei fanaattisen uskonsodan katolilaisuutta vastaan. V. 1876 hän kir-

joitti näin (DP; X:108): »Julistettuaan, että kristillinen kirkko ei voi säilyä maan päällä ilman paavin maallista valtaa, se on sen kautta julistanut *uuden Kristuksen*, joka on langennut saatanan kolmanteen kiusaukseen.» Samassa artikkelissa hän totesi kiukustuneena, että paavi on mennyt niin pitkälle, että pitää itseään »erehtymättömänä» (mts. 109). Koko katonilinen kirkko on siksi »sumentunut ja myrkytetty» (mts. 108). Hän ounasteli, että paavi, »korotettuaan itsensä Jumalaksi», toivoo voivansa kukistaa maalliset hallitsijat ja ryhtyy päämääränsä saavuttamiseksi kosiskelemaan rahvasta. Romaanissa *Riivaajat* Pjotr Verhovenski arvelee, että vallankumoukselliset sosialistit hyötyisivät paljon, jos paavi ja internationaali löytäisivät toisensa. Dostojevski kehittelee tätä ajatusrakennelmaa vieläkin pitemmälle ja päättelee, että katonilisen kirkon auktoritatiivisuus voi viedä kansat kohti ateismia (DP v. 1877; XI:6). Hänen jyrkkien asenteittensa ymmärtämiseksi on todettava, että sata vuotta sitten harvat kristityt mahtoivat ajatella siltojen rakentamista yli tunnus- tusrajojen. On muistettava, että moderni ekumeeninen liike pääsi alkuun vasta 1910-luvulla.

Dostojevski tunsu erittäin hyvin useimmat Euroopan maat Italiaa ja Englantia myöten. Hän joutui terveydellisistä syistä viettämään pitkiäkin ajanjaksoja poissa kotimaastaan ja eritoten kotikaupungistaan Pietarista, jonka ilmastoa hän ei jaksanut kestää emfyseemansa vuoksi. Pisin ulkomaillaolo kesti peräti neljä vuotta: v. 1867–1871. Hänen käsityksensä länsieurooppalaisesta elämänmuodosta oli varsin negatiivinen. Hän paheksui Länsi-Euroopassa havaitsemaansa tapakristillisyyttä ja yhä kasvavaa ateismia sekä tuli vakuuttuneeksi länsieurooppalaisen kansanhengen alemmuudesta verrattuna venäläiseen. Vähitellen hän tuli siihen johtopäätökseen, että Länsi-Eurooppa oli pelastettava hengellisestä pimeydestään ortodoksian avulla. Hän kirjoitti Majkville lokakuussa 1870 (P II:290): »Venäläinen *messianismi* perustuu ortodoksiaan, Idän valoon, joka alkaa virrata Lännessä sokaistuneeseen ihmiskuntaan, joka on kadottanut Kristuksen.» Ja ruhtinas

Myškin pukee mestarinsa messiaanisen idean seuraavaan asuun (Id. II:350): »Lännen vastakohtaksi meidän on kohotettava oma Kristuksemme, jonka me olemme säilyttäneet ja jota he eivät ole koskaan tunteneetkaan!» Kaiken tämän on tapahduttava »*ei miekalla*, vaan veljeyden voimalla» vakuutti Dostojevski jo edellä mainitussa suurta huomiota herättäneessä Puškin-puheessaan 8. kesäkuuta 1880, miltei tasan kahdeksan kuukautta ennen poismenoaan.

Ortodoksia on rakkautta Jumalaa ja lähimmäisiä kohtaan sekä iloa siitä, että Jeesus Kristus on ristinkuolemallaan ja ylösnousemuksellaan meidät lunastanut. Siksi koko Idän kirkko arvostaa suuresti Johannesta, rakkauden apostolia. Tämä on ymmärtääkseni myös Dostojevskin ortodoksiaa. Sisimmässään hän edusti valoisaa kristillisyyttä. »Kirjailijan päiväkirjassa» hän kirjoitti, että ortodoksisuus »ei ole vain kirkollisuutta ja kirkonmenoja, se on elävää tunnetta». Hän yritti opettaa, että ihmisten on rakastettava elämää, vaikka siinä onkin paljon pahuutta. Niinpä Aljoša, joka itse riemuitsee elävästä elämästä, huudahtaa: »Rakkaat ystävät, älkää pelätkö elämää! Miten kaunis onkaan elämä, kun tekee jotakin hyvää ja oikeata (KV III:448)!» Tuonpuoleista ajatellen lohduttavia ovat Zosiman sanat (KV I:70): »ikuinen Tuomari kysyy sinulta sitä, minkä sinä saatoit saavuttaa eikä sitä, mitä et saattanut.» Vanhus on vain huolissaan siitä, »ettei katumus ihmisiltä loppuisi», sillä »Jumala kyllä antaa kaikki anteeksi» (mts. 88).

Vaikka Dostojevskin elämää vuosina 1868–1881 voidaan luonnehtia *hengeltään ortodoksiseksi*, en halua silti väittää, etteikö hänellä olisi ollut joitakin »epäilyjä» elämänsä loppuun asti (vrt. varhemmin siteerattuun kirjeeseen Fonvizinalle helmikuulta 1854). Mutta eikö Jumalan etsiminen ja jumalasuhteemme eheyttäminen jatkuvana elävänä prosessina olekin jokaisen uskovaisen ihmisen kristillinen elämänehto? Otaksun, että Dostojevskin »kompastuskivenä» oli *teodikea* eli oppi kaikkietävän ja hyvän Jumalan suhteesta luomansa maailman pahuuteen. Teodikea on tunnetusti teologian vai-

keimpia alueita. Ehkäpä juuri sitä ajatellen Dostojevski tuli-kin kerran maininneeksi sen tosiasian, ettei kaikista voi tulla jumaluusoppineita.

Dostojevski kuoli aitona ortodoksina. Hän ripittäytyi ja nautti Herran Ehtoollista. Ennen papin saapumista hän pyysi vaimoaan lukemaan evankeliumia, jonka hän oli saanut lahjaksi Siperiassa eräiltä dekabristien vaimoilta. Pyhä kirja avautui Matteuksen evankeliumin 3. luvun kohdalta, jossa kerrotaan Jeesuksen kasteesta. Kuultuaan kuinka Johannes »esteli» Jeesusta sanoen »minun tarvitsee saada Sinulta kaste, ja Sinä tulet minun tyköni» Dostojevski kääntyi Anna Grigor'jevnan puoleen ja pyysi, ettei tämä enää »estelisi» hänen siirtymistään ikuisuuteen (Dostojevskaja 1971, s. 375).

On olemassa osuva latinankielinen sananparsa »Nomen est omen» eli »Nimi on enne». Dostojevski oli saanut kasteessa nimekseen Fjodor, kirkkoslaaviksi Feodor. Sen kreikankielinen originaali on Theodoros »Jumalan lahja». Toivon, että esitykseni on omalta osaltaan saanut teidät vakuuttuneeksi nimen valinnan osuneen kohdalleen. Onhan Fjodor Dostojevski osoittanut koko elämällään, loistavalla tuotannollaan ja taistelullaan yleisen veljeyden ja ortodoksian puolesta ansainneensa tämän ylevän nimen – *Jumalan lahja*.

KIRJALLISUUS

- Bahtin 1972 = M. Bahtin. Problemy poetiki Dostojevskogo. Izd. 3. M.
 Berdjajev 1923 = Nikolaj Berdjajev. Mirosozertsanije Dostojevskogo. Praga.
 Bursov 1974 = B. Bursov. Litšnost' Dostojevskogo. L.
 Dostojevskaja 1971 = A. G. Dostojevskaja. Vospominanija. M.
 Dostojevski, Fedor. Kirjoituksia kellarista. Suomentanut ja jälkisanat kirjoittanut
 Esa Adrian. Jyväskylä 1973.
 DP = Dnevnik pisatelja. Polnoje sobranije sotšinenij F. M. Dostojevskogo. T.
 IX–XI. SPb. 1895.
 Grišin 1971 = D. V. Grišin. Dostojevskij – tšelovek, pisatel' i mify. Melbourne.
 Id. = Fedor Dostojevski. Idiootti. Os. I–II. Suomentanut V. K. Trast. Helsinki
 1965.

- Kares 1970 = Olavi Kares. Kysymysmerkki ja ajatusviiva. Porvoo.
- KV = F. M. Dostojevski. Karamazovin veljekset. Os. I–III, 2. painos. Suomentanut V. K. Trast. Helsinki 1953.
- Liter. nasl. = Literaturnoje nasledstvo. T. 83. M. 1971.
- Losskij 1953 = N. Losskij. Dostojevskij i jego hristianskoje mirovozzrenije. New York.
- Merežkovskij 1902 = D. S. Merežkovskij. L. Tolstoj i Dostojevskij. T. II. SPb.
- Motšul'skij 1947 = K. Motšul'skij. Dostojevskij. Žizn' i tvortšestvo. Paris.
- Natova 1971 = N. A. Natova. F. M. Dostojevskij v Bad Emse. Frankfurt/Main.
- P = F. M. Dostojevskij. Pis'ma. Pod red. A. S. Dolinina. T. I–IV. M. 1928–1959.
- Perepiska = F. M. Dostojevskij & A. G. Dostojevskaja. Perepiska. Izd. podgotovili G. V. Belov i V. A. Tunimanov. M. 1979.
- PSS = F. M. Dostojevskij. Polnoje sobranije sotšinenij v tridsati tomah. T. 1–21. L. 1972–1980.
- R = F. M. Dostojevski. Riivaajat. Os. I–III. Suomentanut Ida Pekari. Keuruu 1979.
- Rozanov 1894 = V. Rozanov. Legenda o Velikom Inkvizitore. SPb.
- RR = F. M. Dostojevski. Rikos ja rangaistus. Os. I–II. Suomentanut Juhani Konkka. Keuruu 1975.
- Vahros 1975 = Igor Vahros. »Fantastitšeskoje» v ponimanii Dostojevskogo. (Scando-Slavica. T. 21.) Munksgaard-Copenhagen.
- Vahros 1981 = Igor Vahros. Sata vuotta F. M. Dostojevskin kuolemasta. Suuren humanistin ja rakentavan utopistin taiteesta. (Aspekti, n:o 2). Helsinki.

SUMMARY

Igor Vahros, Dostoyevsky and Orthodoxy

The psychological realism of Dostoyevsky tends to guide the reader to find in himself, as well as in his neighbour, »man». He is an excellent psychoanalyst, a seer. As a synthecist he describes the battle between good and evil in man. Optimistically he believes in the ultimate victory of good. Dostoyevsky is also ambivalent, a describer of the extremes. The structure of his novels is polyphonic.

The religious world view of Dostoyevsky is clearest in the novel »The Idiot» and »The Brothers Karamazov», »The Adolescent» and some others.

One key for understanding Dostoyevsky's religious development is the writer's letter to N. D. Fonvizina from 1854. It shows the writer's fervent love towards Jesus. His faith is christocentric. During his childhood and youth he was an active church-goer. During his studies his religiosity was very notable. It is evident also from his first novel 'Poor People'.

Under the influence of the socialist Belinsky and the Petrashevsky Circle Dostoyevsky was somewhat alienated from his religious convictions. These give way to utopian socialist doctrines of the universal unity of mankind in the spirit of brotherly love. Because of his opinions Dostoyevsky was sentenced to death but the

sentence was changed into expulsion to Siberia at the last minute. This experience breaks the vicious circle of deism. His epilepsy becomes worse in Siberia, and the sensations during this disease seem to be very close to the ecstatic experiences of St. Paul.

The personalities in Dostoyevsky are very broad. Good and evil may find extreme expressions in the same person. There are also persons in his novels which tend to present an ideal good man. Such are, pre-eminently, Prince Myshkin, Alyosha and Father Zosimas.

Dostoyevsky insists on human freedom. Every man is free to choose between good and evil. Responsibility is connected with freedom. This problematic is discussed in the discourse of Ivan Karamazov concerning the Grand-Inquisitor. The writer seems to bear in his mind the Roman Catholic Council of Trent which emphasized the authority of the Church and the necessity of man's submission to her ordinances. Dostoyevsky's Christianity is a religion of freedom.

Another theme in which the religious attitudes of Dostoyevsky become very clear, is the love for neighbour. He comes to the conclusion that it is impossible to reach this virtue in its absolute form, but it must, nevertheless, be the constant goal for man. Elder Zozima is an example of such a person who tries to fulfill this ideal. He emphasizes that man has to love his neighbour also in his sin. That is the way God loves, and man has to imitate that love according to the best of his possibilities. It is impossible to love »man in general«. Love must always be personal. The way to the love for man universal goes through love for the actual neighbour. These thoughts are in perfect harmony with the teachings of the Orthodox Church. Love must also be active.

Suffering is also one of the major Christian themes in Dostoyevsky's novels. Man has deserved his sufferings by his moral wrongdoings, particularly by his negligence for his neighbour. But the suffering of innocent children is a mystery, which is hard to justify. But the presence of Christ in the suffering transcends it and gives suffering meaning.

The believing people, *narod*, are the best examples of faith. The Russian Christ is seen in the people. It is through this experience that Dostoyevsky grew later in his life back into the depth of Orthodox faith. He died in this faith, after having received Holy Communion.

Igor Vahros

ORTODOKSISESTA KULTTUURISTA KIRJALLISUUDESSA¹

Johdannoksi

Me ortodoksit erotamme Kirkossamme kaksi puolta: *näkyväisen ja näkymättömän*. Edellinen muodostuu Kirkkomme jäsenistä, temppeleistä, jumalanpalveluksista jne. Näkymättöntä substanssia ovat enkelit, pyhät ihmiset, edesmenneet esi-isämme ja Kirkossamme toimivan Pyhän Hengen näkymättömän vaikutus.²

Kulttuurissakin on tapana nähdä kaksi puolta: *henkinen ja aineellinen*. Ortodoksiassa kulttuurin molemmat alueet sulautuvat toisiinsa. Tuskinpa missään muussa monoteistisessä uskonnossa materiaallinen kulttuuri on siinä määrin *henkistynyttä*. Kirkonmenomme ja mystiikan värittämät symboliset toimituksemme samoin kuin ristikansan tavat yhdistävät ortodoksin taivaalliseen seurakuntaan. Lampukan tai tuohuksen sytyttäminen yhtä hyvin kuin vainajan kunniaksi viettämämme sielurukoukset »muistinmurkinaisineen» palvelevat tätä päämäärää.

Tarkastelen äärettömän laajaa, otsikossa mainittua *teemaa* kapeasta perspektiivistä. Koskettelen nimittäin »kirjoittamattomaan kirjallisuuteen» kuuluvaa *itkurunoutta* ja *hagiografista kirjallisuutta*, joita kumpaakin olen itse tutkinut. Samalla luon silmäyksen näiden lajien *konneksioon* ortodoksisen kulttuuriin ja varhaiseen maalliseen kirjallisuuteen.

Ennen kuin siirryn in medias res sallittakoon minun etymologina eli sanojen alkuperän tutkijana kertoa lyhyesti niistä suomen kielen vanhimmista kristillisistä termeistä, jotka ovat

¹ Pohjois-Karjalan kesäyliopiston ja Valamon luostarin järjestämässä seminaarissa pidetty esitelmä (Heinävesi 5.6.1982).

² Ks. E. Piironen, Ortodoksisten nuorten kirkkotieto, 2. korjattu painos, Kuopio 1950, s. 7.

kieleemme juurtuneet karjalais-lyydiläis-vepsäläisenä yhteisperintönä. Jäljempänä luettelemani sanat ovat lainaa *kantavenäjästä* viimeistään ennen 1100-lukua: *risti*, *pappi*, *raamattu*, *kuoma* 'risti-isä tai -äiti', *räähkä* 'synti' ja *pakana*.³ Mainittakoon, että viimeisimpien tutkimusten mukaan karjalaisten esi-isien ja pohjoisten itäslaavien väliset kielelliset kontaktit alkoivat viritä jo 600-luvulle tultaessa. Tuolloin Laatokan ja läntisen Äänisen mailla kaikui *laatokkalainen kantakieli* ja itäslaavit puhuivat *kantavenäjää*.⁴

³ Näistä sakraalilainojemme kantavenäläisistä etymoneista yhteisslaavilaisia ovat sanojen *risti*, *pappi*, *räähkä* ja *pakana* alkumuodot. Suomen *kuoma* edustaa vain itä- ja eteläslaavien vanhaa sanastoa, kun taas *raamattu* pelkästään itäslaavien. Sanat, joiden nykyvenäläinen asu on *krest*, *pop*, *kum* (fem. *kumá*), *pogányi*, ovat tulleet myöhäiskantavenäjään muinaiskirkkoslaavin välittiminä. *Ristiä* tarkoittavan slaavilaisen sanan alkumuoto on lainattu *Kristusta* ilmaisevasta muinaisyläsaksan sanasta *Krist* tai *Christ*. Merkitys 'risti' on myöhäisempi. Mainittu germaaninen sana palautuu kreikkaan. Kreikasta on peräisin myös *pappia* tarkoittava yhteisslaavilainen sana, joka on samoin lainattu muinaisyläsaksasta. Sana *grámota*, joka kantavenäjässä on alkuaan merkinnyt kirjainta, kirjoitusta ja asiakirjaa, on itäslaaviin saatu suoraan kreikasta. Virsossa *raamat* esiintyy edelleen vain rajoitetussa – kirjoituksen ja kirjan – merkityksessä. Kirjakielimme sana *raamattu* lienee syntynyt konneksiosta *Pyhä Kirja* → *Raamattu*. Otaksun, että karjalan *roamattu* ('Uusi Testamentti') sanan semantiikka on kehittynyt seuraavasti: '(maallinen) asiakirja' → 'kirjoitus' → 'kirja' → 'Pyhä Kirja'; vertaa ven. *Svjatóje Pisánije* 'Pyhä Kirjoitus, Evankeliumi'. Suomen sana *pakana* palautuu kantavenäläiseen lähtöasuun **poganü*; sen juuret ovat latinassa: *pāganus* 'maaseutulainen, pakana'. Kantaslaavin **grēhū* on todennäköisesti tarkoittanut sisäisen äänen eli omantunnon polttoa. – Ks. *Jalo Kalima*, Slaavilaisperäinen sanastomme (SKST 243. Hki 1952), s. 105, 133, 145, 149–150, 154–155; *Suomen kielen etymologinen sanakirja* (edempänä *SKES*; toim. Y. H. Toivonen, Erkki Itkonen, Aulis J. Joki ja Reino Peltola, osat I–VII, Hki 1955–1981), s. 240, 466, 489, 602, 813, 920; *Max Vasmer, Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka* (edempänä *ESRJaz.*; perevod O. N. Trubatševa, t. I–IV, Moskva 1964–1973), I:451, II: 326–327, 414, III: 294–295); *Igor Vahros*, Saksalainen tutkimus suomen kielen venäläisistä lainasanoista (Sananjalka, n:o 16, Turku 1974), s. 159–171.

⁴ Ks. esimerkiksi *Pekka Sammallahti*, Suomalaisten esihistorian kysymyksiä (Virtittäjä 1977), s. 119–136. Kuvaavaa on, että *savon* murteiston *ydinalueelta* puuttuvat eräät varmasti vanhimmat lainasanamme, esim. *kuomina* 'puimahuone', *läävä*, *piirakka*, *ravita*, *tappara*, *tuhkuri*, *turku*, *uula* 'ahdas käytävä, sola, tie' (vrt. *käydä vanhaa uulaansa*) ja *virpoa*. – Ortodoksisen kirkkomme historian kannalta on syytä todeta, että 1200-luvulla osa *savolaisista* nykyisen Mikkelin tienoilta oli kastettu ortodoksiseen uskoon. Ilmeistä on, että Pähkinäsaaren rauhahan (1323) jälkeen Ruotsin puolelle jääneet ortodoksiset savolaiset »luopuivat ajan oloon ortodoksisesta uskostaan, mutta säilyttivät suuren joukon ortodoksis-

Kiintoisa on omaperäisen *pyhä* sanan historia. Sanalla on karjalais-vepsäläisellä kielialueella kaksi merkitystä: 1. 'juhlapäivä, sunnuntai' ja 2. 'paasto(aika)'. Karjalan verbi *pühittä* tarkoittaa sekä paastoamista että pyhittämistä (paaston kautta). On todennäköistä, että itämerensuomalaisten kielten substantiivilla on pakanuuden aikana ilmaistu sekä jotakin loukkaamatonta, tabuistisesti kiellettyä että riitein puhdistettavaa.

Kielellinen vuorovaikutus on uskontohistorian kannalta sikäli kiintoisa, että venäläiset olivat omaksuneet tämän vuosituhannen alussa – lähinnä puolipakanallisilta itämerensuomalaisilta heimoilta – sellaiset demonologiset sanat kuten *árбуј* (vrt. suomen ja vatjan *arpoja* 'uhripappi'), *лѣмбој* (vrt. aunuksen *lemboi*, suomen *lempo* 'paha henki, piru'), *мáрдуй* (vrt. viron *mardus* 'aave; vainajan ääni').⁵ Sanat opittiin venäläisten ja lähisukukieliämme puhuneiden hengentien miesten kamppaillessa esi-isiamme pakanallisia uskomuksia vastaan.⁶

Uutta sanomaa karjalaisten keskuuteen tuoneiden valistajien joukossa oli kaksikielisiä – karjalaa ja venäjää taitavia – isiä. Näin erityisesti Suur-Novgorodin vaikutusalueella.⁷

peräisiä sukunimiään». Tällaisia ovat mm. seuraavat sukunimet: *Ri(i)ssanen* (<Gríša), *Korkkanen* (<Grigórka), *Koistinen* (<Kóstja), *Naumanen* (<Naím), *Timonen* (<Timoféi). Ks. *Alpo Räisänen*, *Kainuun murteiden ja nimistön opas*, Kajaani 1982, s. 124–125.

⁵ Ks. *Jalo Kalima*, *Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen* (SUST XLIV, Hki 1919), s. 79, 151–152, 163. Ks. myös *SKES*, s. 24, 28 ja 341. – Joskus nyt kuluvan vuosituhannen alussa pohjoisvenäläiset oppivat myös sanan *kolómištše* (vrt. suomen *kalmisto*) pakanallisen kalmoismaan merkityksessä. Ks. *Kalima*, *mts.* s. 125–126 ja *ESRJaz.*, II:295.

⁶ Ks. *Igor Vahros*, *Zur Geschichte und Folklore der grossrussischen Sauna* (FF Communicationes 197, Hki 1966), s. 96–106.

⁷ Karjalaiset ja vepsäläiset käyttivät ainakin jo 1200-luvulla kyrillisiä kirjaimia laatiessaan äidinkielellään *tuohikirjeitä*. Tuolta ajalta on nimittäin säilynyt novgorodilainen tuohikirjoitus, joka sisältää *loitsun ukonnuolta eli salamaa vastaan*. Suomennokseni siitä: »Jumalan nuoli, Sinulla on kymmenen nimeä. Tuo nuoli kuului Jumalalle. Jumala on tuomitseva ja hän lähettää sen». Ks. *Ju. S. Jelisejev*, *Drevnejšij pis'mennyj pamjatnik odnogo iz pribaltijskofinskih jazykov* (Izvestija AN SSSR, Otdelenije literatury i jazyka, t. XVIII, vyp. I, Moskva, 1959), s. 65–72.

Joukossa oli myös joitakin kreikkalaisia pappismiehiä, joita jo 900-luvulta lähtien oli asettunut asumaan muinaiselle Venäjälle. Venäjän kansan joukkokasteesta Kijevissä tulee pian, v. 1988 kuluneeksi tasan tuhat vuotta.⁸

Kreikkalaiset sananjulistajat osasivat yleensä kirkkoslaavia. Traditio on vanha, sillä ensimmäisen slaavien yhteisen kirjakielen, ns. muinaiskirkkoslaavin luojat olivat syntyperältään kreikkalaisia. Apostolienvertaiset *Kyrillos* († 869) ja *Methodios* († 885) olivat kotoisin Salonikista ja osasivat kotiseudullaan puhuttua muinaista bulgarialais-makedonialaista kielimuotoa, ts. eteläslaavilaista murretta. Heitä muistelee myös Suomen ortodoksinen kirkko 11. toukokuuta.

Tämän sanastollisen ja historiallisen ekskurssin jälkeen siirryn varsinaiseen aiheeseeni.

Itkurunous

Primitiivisiä manauksenomaisia itkuja on ujellettu jo paka-
nuuden vuosisatoina yhtä lailla muinaisessa Hämeessä kuin
Novgorodissa. Vähitellen noiden itkujen rakennusaineksista
alettiin kirjailla kauniita itkurunoja, esimerkiksi saatettaessa
vainajia tuonpuoleiseen. Syntyi rikas itkurunous, jossa labii-
lien säkeiden joukkoon mahtui ns. *loci communes -kohtia*,
jotka muodostavat sekä karjalaisten että venäläisten itkijä-
naisten virsien rungon. Vuosi vuodelta itkut saivat yhä
enemmän kristillisiä elementtejä.

Meillä on professori *Pertti Virtaranta* saanut ystävien kes-
ken liikanimen »Suomen toinen Lönnrot». Hän on ansioitu-
nut, kuten monet teistä tietävät, karjalaisen perinteen uutte-
rana tallentajana ja tutkijana. Itkujakin hän on nauhoittanut
mm. Vienassa yhdessä professori *Lauri Hongon* kanssa.

Kuitenkin varsinaisen itkuaarteiston Virtaranta on koon-
nut Tverin eli Kalininin karjalaisten vanhauskoisissa orto-

⁸ Toukokuussa Kijev vietti perustamisensa 1500-vuotisjuhlaa.

doksisissa kylissä. Hänen mukaansa itkutaitoista vaimoväkeä on nytkin »joka kylässä».⁹ Ensimmäiset Tveriin siirtyneet karjalaiset tulivat nykyisille asuinsijoilleen jo 1500-luvun lopulla, mutta varsinainen joukkomuutto Tveriin tapahtui sen jälkeen, kun luterilainen Ruotsi sai Stolbovan rauhassa v. 1617 koko senaikaisen Käkisalmen läänin. Karjalaisväestön valtaosa lähti kotikonnuiltaan pelastaakseen isiensä uskon.¹⁰

Eräitä näytteitä tveriläisiltä. Itkijävaimo on sangen huolissaan rakkaan vainajansa sielun asuinsijasta ja kysyy vainajalta: »Millaiset sinulla ovat tuonilmaiset sijaset?» Sitteen hän jatkaa: »Lienevätkö olleet sinua vastassa / kaikki armaat valkeiden vahatuohusten kera? / Vai ovatko sinun heleätä henkeäsi olleet vastaanottamassa / pahojen rumahisten joukot?»¹¹ Vaikka ortodoksinen papisto kävikin pitkällistä taistelua pakanallisten riittien poiskitkemiseksi, se ei juuri kajonnut rahvaannaisten hautajais- ja kalmistoitkuihin. *Lauri Honko* kertoo tapauksesta, jolloin muuan inkeriläisnainen harmitteli eräälle perinteen kerääjälle seuraavaan tapaan: »Meidän uusi pastori ei salli itkeä haudalla . . . vaikka Venäen pappi ei pidä sitä minään.»¹²

Karjalaisen tai venäläisen naisen rukoillessa ja samalla sanoin itkiessä ikoni- elikkä vianalaisittain oprešatšupussa itkuvirsi sulautuu kuin itsestään kirkollisiin muisteluveisuihin.¹³ Siinä ei ortodoksipappi voinut nähdä minkäänlaista syntiä.

⁹ *Pertti Virtaranta*, Tverin karjalaisten entistä elämää, Porvoo 1962, s. 254.

¹⁰ Mts. 34. Noiden vuosien sotatoimista kirjoittaessaan professori *Hannes Sihvo* toteaa mm. seuraavan: »Lännen ja Idän taistelussa karjalaiset olivat useimmiten Idän puolella.» Ks. *Karjalan kuva*. Karelianismin taustaa ja vaiheita autonomian aikana (SKST 314. Joensuu 1973), s. 19.

¹¹ *Virtaranta*, mts. 262, 265.

¹² *Suomen kirjallisuus I*, toimittaja Matti Kuusi; Keuruu 1963, s. 127. Pakanallisista jäänteistä vainajain kultin yhteydessä mainittakoon 1500-luvun kirjallisuudesta tunnettu vainajain hengen (sielun) lämmittäminen saunassa. Kylyssä vainajille varattiin vasta ja ateria. Ks. *Vahros*, Zur Geschichte . . . , s. 96, 100–104.

¹³ Ikonitšupusta ja ottšieseinästä, ks. *Virtaranta*, Vienan . . . , s. 520–521.

Tutkiessani Karjalan venäläisten kalmistoitkujen tekstejä havaitsin, että erääseen *useita toisintoja* käsittävään itkuun, joka on ehdottomasti vuosisatojen takainen, *kätkeytyy usko vainajien ylösnousemukseen*, tosin tabuistisen peiteltyinä. Karkea suomennokseni itkusta *Rasstupis'-ka, mat' syra zemlja!* eli *Avaudupas, kostea maaemo!*: »Puhaltakaa myrskytuulet, / Rajut tuulet eteläiset, / --- / Lennättäkää pois hiekkaset! / Avaudupa, kostea maaemo, / Näyttäydypä kuollut ruumis kalvakkakasvoinen! / *Laskeutukaa taivaasta, enkelit, / Enkelit siipien kannattamat, / Antakaatte hänen kätösiinsä kyvyn tervehtiä, / Antakaatte hänen jaloillensa kyvyn liikkua / Ja hänen kielelleen lahja puhua!*»¹⁴

Ortodoksisia motiiveja olen löytänyt myös tutkimistani *häätkuista*. Morsiuskylydraaman yhteydessä itkua itkettiin kaikkialla Pohjois-Venäjällä ja Karjalassa, osin myös Itä-Suomessa.

Antilaan jättäessä hyvästit neitoelolleen hän esitti moniaita liikuttavia itkua sekä kotipirtissään että synnyinkyylyssään. Hän ei hevin tahtonut luopua »valkeasta mielivallastaan»,¹⁵ eli »vapaasta vallastaan» (ven. »vólja vól'naja»), jota symboloi otšipaikka kauniine nauhoineen.¹⁶ Morsian toivoi, että hänen nauhansa palmikkoriitin jälkeen leijailisivat kotikirkon alttariin, Evankeliumin kirjanmerkiksi.¹⁷

Ortodoksisesta kulttuurista

Ortodoksinen kulttuuri on rakenteeltaan hyvin kompleksinen. Se sulkee sisäänsä kirjallisen perinnön, kirkollisen ark-

¹⁴ *Russkije platši Karelii*, pod red. M.K. Azadovskogo, Petrozavodsk 1940, s. 144–145. – Siteerattu itku sisältää 72 säettä. – Venäläisten itkujen uutterana kerääjänä oli erityisesti ansioitunut *Je. V. Barsov* (1836–1917); hänen tunnetuin itkurunokokoelmansa, johon hän oli saanut suuren määrän aineistoa *Irina Fedosova* -nimiseltä pohjoisvenäläiseltä itkuniekalta, on nimeltään *Prišeti Severnogo kraja*, SPb. 1872.

¹⁵ *Virtaranta*, Tverin karjalaisten . . . , s. 160.

¹⁶ *Virtaranta*, Vienan kansa . . . , s. 177, 186, 656.

¹⁷ *Vahros*, Zur Geschichte . . . , s. 176.

kitehtuurin, ikonitaiteen, hymnologian jne. Ne kaikki yhdessä palvelevat rukousyhteyttä Jumalaan.

Alkukirkon katakombien symbolisesta ornamentiikasta kehittynyt hieno ikonografinen taide on sidoksissa Pyhään sanaan ja sitä tietä kirjallisuuteen. Myös itse ikoniin saattaa sisältyä sana, opetus. Seistessään rukoilemassa ikonin edessä ihminen odottaa dialogia Jumalan tai pyhien kanssa. Ikonissa oleva teksti auttaa rukoilevaa siinä. Ajatelkaamme vaikkapa *Deesis-ikoneja*.¹⁸ Tällaiset esirukoussarjat koostuvat kolmesta ikonista, joissa ovat kuvattuina Jumalan Poika, Jumalan Äiti ja Johannes Kastaja. Herran Edelläkävijä pitää kädessään papyruskääröä, jossa voi olla mm. seuraava kirjoitus: »Katukaa, sillä Taivaan valtakunta on lähestymässä.»¹⁹ Kristuksen käärössä taas on usein ote Matteuksen Evanke-liumista (7:1–2): »Älkää tuomitko, ettei teitä tuomittaisi, sillä millä tuomiolla te tuomitsette, sillä teidät tuomitaan, ja millä mitalla te mittaatte, sillä teille mitataan.»

Hagiografia

Hagiografinen kirjallisuus syntyi Bysantissa lähes 1700 vuotta sitten. Venäjän kirkon vanhimmat hagiografiset tekstit ajoittuvat heti kirjallisen ajan alkuun eli 1000-luvun loppuun. Niitä ovat Karjalassakin hyvin tunnetut *Borisin* ja *Glebin* sekä *Feodosi Petšerskin*, Kijevin luolaluostarin kolmannen igumenin, *žitijét* ('elämäkerrat'). Veljekset Boris ja Gleb kärsivät v. 1015 marttyyrikuoleman vanhimman veljensä Svjatopolkin käden kautta. Elämäkerrassa hagiografi ylistää heidän kristillistä nöyryyttään ja korostaa samalla heidän rohkeaa esiintymistään ruhtinain keskinäistä valtataistelua vastaan.

¹⁸ Kreikan *δέησις* 'rukoileminen, (esi)rukous'. Kirkkoslaavilainen muoto *Déisus* palautuu kreikkaan. Sanan kirkkoslaavilainen asu on muuntunut »kansan-etymologista» tietä; sen loppuosa nimittäin hahmottui *Jeesus* sanan kirkkoslaavilaisen muodon *Iisús* mukaiseksi. Ks. ESRJaz. I: 494–495.

¹⁹ *D. S. Lihatšev*, *Poetika drevnerusskoj literatury*, Leningrad 1967, s. 28.

Muinaisvenäläisen žitijen klassinen struktuuri noudatti vanhaa bysanttilaista kaanonaa. Sen mukaan johdattelevaa osaa seurasivat kuvaus pyhän hurskaista vanhemmista, pyhän lapsuudesta ja nuoruudesta, hänen kielteisestä asenteestaan avioliiton solmimiseen nähden, hänen elämästään luostarissa ja toiminnastaan luostarin hyväksi. Tärkeä oli elämäkerran loppuosa, johon sisältyi pyhän opetuspuhe ennen kuolemaa, hänen hautaamisensa, ihmetekonsa ynnä hagiografin ylistyssanat.

Suomalaisten kannalta kiintoisa on *Pyhittäjä Stefan Permskin* eli *Permiläisen* († 1396) *elämäkerta*. Sen laati kuuluisa sanataituri *Jepifani Premudryi* eli (*Kaikki*)*viisas* († 1420). Stefan käännytti kristinuskoon kaukaisen heimokansamme syrjäänit eli komit. Stefanin elämäkerrassa kuvaillaan draamaattisesti hänen ja uhripappi Pamin väittelyä sekä kilpailua syrjäänien sieluista. Voimienmittely päättyy pyhittäjän voittoon, sillä Pam kieltäytyi sekä kulkemasta roihuavan nuoti-
on läpi että sukeltamasta Vytšegda-joen hyiseen avantoon.

Pyhittäjä Stefan muokkasi kyrillisen kirjaimiston sellaiseksi, että se soveltui syrjääniin ja käänsi Evankeliumin syrjäänien kielelle.

Hagiografi Jepifani Premudryista on todettava, että hänen tyylinsä, jota hän itse nimitti »sanojen punomiseksi» (ksl. »pleténie slovés»), oli saanut virikkeitä ns. toisen eteläslaavilaisen vaikutuksen aikana bulgarialaisilta ja serbialaisilta munkeilta, jotka vuorostaan olivat omaksuneet panegyyrisen stilistiikan kreikkalaisilta opiskellessaan Konstantinopolissa ja kilvoitellessaan Athos-vuorella. Jepifani oli erinomaisen kultivoitunut, oppinut ja lahjakas kirjailija.²⁰

Professori *Heikki Kirkinen* on ansiokkaasti tutkinut Karjalan pyhittäjien hagiografisia tekstejä lähinnä historijoitsijana. Kirjassaan *Karjala idän ja lännen välissä* hän valaisee yksi-

²⁰ Ks. esim. V. V. Kuskov, *Istorija drevnerusskoj literatury*, izd. 2., Moskva 1966, s. 114–117 ja *Adolf Stender-Petersen*, *Geschichte der russischen Literatur I*, München 1957, s. 174–179.

tyiskohtaisesti myös Karjalan luostarilaitosta.²¹ Keskiajan lopulla ja uuden ajan alussa kirkollinen elämä oli varsin viireä; luostareita ja skiittoja oli yli kuudenkymmenen ja arvossa pidettyjä pyhittäjiä noin neljäkymmentä.

Valamon perustajista pyhittäjistä *Sergeistä* ja *Hermanista* Kirkinen esittää joitakin tärkeitä tietoja. Hänen mukaansa heidän toimintansa ajoittuu 1100-luvun alkupuolelle. Pyhittäjien elämäkerta on kadonnut, mutta heitä muistellaan jo Valamon vanhimmassa *Synodikonissa*, jonka Iivana Julma (1533–1584) oli luostarille lahjoittanut.²² Sergei oli perimätiedon mukaan lähtöisin Kreikasta ja hänen oppilaansa Herman lienee ollut karjalainen.

Vanhin Karjalassa vaikuttaneiden pyhien elämäkerta on omistettu solovetskilaisille pyhittäjille *Zosimalle* ja *Savvatille*. Se on peräisin 1500-luvulta.

Pohjolan luostareissa noudatettiin tuohon aikaan ankaraa askeesia luostarisäännösten perustuessa ns. sorskilaiseen kaanoniin. Munkkien ihanteena oli nöyryys ja köyhyys. Skiittaisät olivat *hesykasmin* kannattajia, ja heidän oppi-isänään oli ollut *Sergij Radonežski* eli *Radonežilainen* (1314–1392), lähellä Moskovaa sijaitsevan Troitse-Sergijevin luostarin perustaja. Pyhittäjä Sergij taas oli omaksunut hesykasmin Kreikasta kilvoitellessaan Athos-vuoren luostaris-²³

1500-luvulta on peräisin myös ainoa kirkkoslaavista suomeen pätevästi käännetty *Pyhittäjä Arseni Konevitsalaisen elämä* († 1447). Suomennos perustuu vanhimpiin kirkkoslaavilaisiin redaktioihin. Sen ovat laatineet professorit *Maria Widnäs* ja *Heikki Kirkinen*.²⁴

²¹ Ks. Kirkinen, Karjala idän ja lännen välissä I. Venäjän Karjala renessanssijalla 1478–1617 (Historiallisia tutkimuksia LXXX, Hki 1970), s. 155–253.

²² Mts. 195. – Kirkinen toteaa (s. 197), että pyhittäjien »hymnin sanamuoto pohjautuu aitoon vanhaan perinteeseen».

²³ Edellä mainittu Jepifani Premudryi – Sergij Radonežilaisen oppilas – oli laatinut pyhittäjäopettajastaan korkealentoisen ja hienon elämäkerran.

²⁴ *Ortodoksia* 1963, n:o 14. – Elämäkerran kirjoitti venäläinen pappismunkki *Varlaam* 1560-luvulla. Hän kertoo siinä mm. kolmesta pyhittäjä Arsenin ihmeteosta; ks. Kirkinen, mts. 208.

1500-luvun loppu ja 1600-luvun alkuvuodet olivat veristen sotien aikaa. Moni luostari poltettiin tuhkakksi, ja hagiografia laantui. Se elpyi Venäjän Karjalassa uudelleen Stolbovan rauhan jälkeisinä vuosina.

Mielestäni aivan oikein fil. kandidaatti *Lea Siilin* – Joensuun korkeakoulun kasvatteja – pitää venäjänkielisessä pro gradu -tutkielmassaan 1620–1660-lukuja Karjalan hagiografisen kirjallisuuden *kulta-aikana*.²⁵ Tutkielmassaan Lea Siilin on lähestynyt ongelmaa lähinnä kirjallisuudentutkijana. Työn ansiot ovat siinä, että Siilin luo erittäin selväpiirteiset kuvat pyhittäjistä ja analysoi taitavasti sekä tekstien eettis-estetiä rakennetta että tyyliä. Hänen aineistonaan ovat olleet kuuden pyhittäjän elämäkerrat.²⁶

Tutkimuksessa esitetään tiittävästi ensimmäisen kerran kahden elämäkerran fakta- ja rakenneanalyysi: kysymyksessä ovat *Joona Kliimolaisen* († 1534) ja *Eleazar Anzerskilaisen* († 1656) elämäkerrat.

Joona kasvoi varakkaan novgorodilaisen kauppiaan poikana. Kilvoiteltuaan eräässä kotikaupunkinsa luostareista Joona joutui kokemaan Äänisellä raivoisan myrskyn ja oli vähällä menehtyä. Tuolloin hän päätti rakennuttaa luostarin lähelle onnettomuuspaikkaa. Pyhän Nikolain luostari nousi Kliimon saarelle Äänisniemen kärkeen.²⁷

Pyhittäjä Eleazar Anzerskilainen oli syntynyt Okajoen rantamilta Kozel'skin kaupungista. Hänen munkkielämänsä alkoi Solovetskin luostarissa. Eleazarin ankara kilvoittelu

²⁵ Ks. pro gradun suomenkielistä tiivistelmää 15.3.1982, s. 6. Viitteet edempänä perustuvat tähän lyhennelmään. – Erittäin korkeatasoisen työn nimi suomennettuna kuuluu: »Havaintoja 1400–1600 -luvulla eläneiden karjalaisten pyhien hagiografioista». Ks. myös vt. professori Muusa Ojasen ja minun lausuntoani, joka oli esillä Joensuun korkeakoulun kielten osaston osastoneuvoston kokouksessa 21.4.1962 (liite 3).

²⁶ *Arseni Konevitsalainen* († 1447), *Aleksanteri Syväriläinen* († 1533), *Joona Kliimolainen* († 1534), *Trifon Petsamolainen* († 1583), *Varlaam Kierettiläinen* († 1500-luvulla) ja *Eleazar Anzerskilainen* († 1656). Mainittakoon että näistä pyhittäjistä vain Aleksanteri Syväriläisen elämäkerta pääsi metropoliitta Markarin v. 1552 toimittamaan *Suureen Lukumineaan 'Vélikije Tšet'ji Minéi*.

²⁷ Ks. *Siilin*, s. 8.

herätti ihailua. Välttääkseen mahdollista ylpistymistään hän vetäytyi skiittamunkkina yksinäiseen Hanhisaareen.²⁸ Kirkkohistorian kannalta erinomaisen kiintoisaa on se, että kuuluisa Moskovan patriarkka *Nikon* (Venäjän kirkon päämiehenä 1652–1666) oli ollut nuoruudessaan Eleazarin oppilaina. Nikonin reformeja nousi vastustamaan voimakashenkilinen ja »hillitön» esipappi *Avvakum* (1620–1682), raskol’nikojen eli vanhauskoisten suuri johtajahahmo.²⁹

Protopop Avvakum on tullut kuuluisaksi laajasta *omaelämäkerrastaan* (1672–1673), joka on 1600-luvun venäläisen kirjallisuuden kalleimpia helmiä. *Žitijen* kieli on paikoin mitä parhaita kirkkoslaavia, paikoin taas se lähentelee tuon ajan elävää kansanomaista puhetyyliä. Tuohon aikaan oli ennenkuulumatonta, että joku pappismies tohtisi kirjoittaa itsestään eräänlaisen pyhimyselämäkerran.³⁰

Hagiografinen kirjallisuus ja lukumineat pysyivät Venäjällä johtavana eepisenä lajina aina 1600-luvun keskivaiheille saakka. Tuolloin kirjallisuus alkaa *sekularisoitua*.³¹ Syntyy ns. *bytovýje póvesti* eli arkielämää kuvaavia kertomuksia ja novelleja sekä ritari- ja kelminovelleja. Viimeksi mainitut ovat länsivaikutteisia. Tietysti uudessa proosakirjallisuudessa, erittäinkin arkielämää kuvaavassa proosassa, oli aineksia myös suullisesta kansanperinteestä – kansansaduista ja byli-noista eli sankaritaruista jne. On huomattava, että hagiografinen kirjallisuus vaikutti uuden maallisen kirjallisuuden syntyyn ja kehitykseen. Ehkä kouriintuntuvimpana esimerk-

²⁸ On ilmeistä, että epiteetti *Ánzerskij* on alkuosaltaan palautettavissa joko karjalan *anza* tai lapin *hānsa* sanaan ’ansa, paula, sadin’. Saareen oli varmaan tapana asettaa jonkinlaisia pyydyksiä. Suomen asu *Hanhisaari* on syntynyt kansan-etymologian kautta. – *Ansan* etymologiasta ks. *SKES*, s. 19.

²⁹ Avvakum poltettiin »kerettiläisenä» roviolla tasan 300 vuotta sitten (14.4.1682).

³⁰ Ks. *Igor Vahros*, Esipappi Avvakum »vanhan uskon» puolustajana ja kirjailijana (Ortodoksia, n:o 31), s. 116–143 ja *A. N. Robinson*, *Žizneopisanija Avvakuma i Jepifanija*, Moskva 1963. – Äskettäin löydettiin Pohjois-Venäjän Pustozerskistä Avvakumin erääseen käsikirjoitukseensa tekemiä piirroksia. Ks. *B. Pipija*, *V mire drevnerusskih knig* lehdessä *Golos Rodiny*, Moskva 1982, n:o 19.

³¹ Tosin 1600-luvullakin julkaistiin mineoita. Ilmestyivät kuuluisat *Dimitri Rostovilaisen* Lukumineat (1689–1705) ym.

kinä tästä voidaan mainita kirjailijamunkki *Simeon Polotskin* (1629–1680) tuotanto. Hän sepitti sekä hengellisiä runoja että maallista proosaa, jopa draamoja. Hän oli venäläisen barokkikirjallisuuden pioneereja.

Perimmäinen ero pyhimyselämäkertojen ja maallisen proosan »sankareiden» välillä on se, että pyhittäjä turvaa kaikesa Jumalan apuun, ritarinovellin keskushahmo taas on useimmiten itseriittäinen ja vain omiin voimiinsa ja kykyihinsä luottava.

Jos ajatellaan Venäjän klassista kirjallisuutta, niin on todettava, että hagiografisilla ja mineateksteillä on ollut aina – samoin kuin tietysti Evankeliumilla – merkittävä vaikutus siihen. Itkurunojen aiheita löytyy hengellisistä runoista (duhóvnyje stihí).

Pyhimyselämäkerroista saatuja motiiveja tapaamme mm. seuraavilta kirjailijamestareilta – Puškinilta, Lermontovilta, Turgenevilta, Leskovilta, Aleksei Konstantinovič Tolstoilta, jopa vallankumousmielisiltä Gerzeniltä ja Gor’kilta.³² Oman lukunsa muodostaa kahden Jumalaa etsivän kirjailijaneron – Dostojevskin ja Leo Tolstoin – tuotanto. Ajateltakoon vaikkapa *Karamazovin veljesten* ohjaajavanhus Zosimaa. Eikö hän ole kuin jostain pyhimyselämäkerrasta temmattu elävä hahmo? Starets Zosimasta heijastuu jumalallinen rakkaus jokaiseen ihmiseen ja koko luomakuntaan. Hän on todellinen anteeksipyyttämistaidon ruumiillistuma. Hän pyytää anteeksi jopa pikku linnuilta ja opettaa, että jokainen meistä on osasyllinen lähimmäistemme tekemiin rikkomuksiin.³³

³² Lukiessaan Kijevin Luolaluostarin Paterikonian Puškin kirjoitti Pletneville (14.4.1831) näin: »Siinä on yksinkertaisuuden ja runouden ihanuutta!»

³³ Starets piti aina mielessään Efraim Syyrialaisen pæastorukouksen säkeet: »Anna minulle, Sinun palvelijallesi, sielun puhtauden, nøyryyden, kärsivällisyyden ja rakkauden henki.»

Loppusanat

Kaksi käsittelemääni aihepiiriä – *itkurunous* ja *pyhimyselämäkerrat* – kaipaavat jatkotutkimusta ajatellen nuoria voimia – ortodoksisia uskonnollis-humanistishenkisiä tutkijoita. Heidän on osattava hyvin ainakin teoreettisesti sekä karjalan että venäjän kieltä sekä tyydyttävässä määrin kirkkoslaavia. Kreikankin taito on hyväksi. Sitäpaitsi heidän on oltava hyvin perillä karjalaisten ja pohjoisvenäläisten perinteistä. Tutkimuskenttä on miltei kesantona ja mielekkäitä tutkimusaiheita löytyy. Pitäisi tutkia myös missä määrin suomenkielinen kirjallisuus – eritoten Karjalassa ja Itä-Suomessa syntynyt – on ammentanut motiiveja itkurunoudesta ja hagiografisesta kirjallisuudesta.

Näitä motiiveja saatamme nähdä mm. pietarilaissyntyisen ruotsinkielisen kirjailijamme *Tito Collianderin* ortodoksisviritteisessä tuotannossa. Valitettavasti vain osa hänen kirjoistaan on saatettu suomenkieliseen asuun.

Huomasin äskettäin ilmestyneessä Valamon ystävä -lehdessä maininnan siitä, että Valamon ystävät ry julkaisee lähitulevaisuudessa *Filokalian* eli »Kauneuden halajamisen» toisen osan. Se on mainio asia.

Toisaalta samassa lehdessä kerrotaan että kirjanen *Valaámskij monastyr' i jego podvižniki*, jossa kuvaillaan Vanhan Valamon monien munkkiveljien elämän polkuja, on yhä suomentamatta. Lehden mukaan »kirjasta on tallella 3. painos, tosin venäjän kielellä». ³⁴ Toivokaamme, että se pian näkee päivänvalon nimellä »Valamon luostari ja sen kilvoittelijat».

³⁴ Ks. n:o 21, 20.5.1982.

SUMMARY

Igor Vahros, Orthodox Culture in Literature

The Karelian Orthodox culture has great affinity with that of the Slavic one. The linguistic contacts between the Karelians and the Eastern Slaves began to be established already in the 7th century. The Slavic influences in the Finnish language are well known; but there has been also Finnish influence in the Russian language. The Russians have adopted for instance some demonological vocabulary from the Baltic Finns. Many of the people in these areas were bilingual.

Primitive laments were customary already in the heathen era; similarly in Häme and Novgorod. Religious motifs found their expression in them and they have been preserved in the popular laments until these days, as particularly professor Virtaranta in his studies among the Karelians of Tver has shown. Often the Christian motifs are tabuistically covered in the laments, yet still recognizable.

Orthodox Culture is very complex. It consists of a literary heritage, church architecture, iconography, hymnology, etc. Divine services combine all these elements. They all are part of man's expression in prayer.

Hagiography is particularly rich. The forms of Karelian hagiography follow the typical Byzantine patterns: pious elders, holy childhood and youth, a negative attitude to marriage, life in the monastery, action for the benefit of the monastery, homily or teachings before the death, death, burial and miracles. Finally the appraisal by the hagiographer concludes the narrative.

Particularly interesting are the lives of St. Stephen of Perm, and Arseni of Konevitsa. The years 1620–60 have correctly been called the golden age of Karelian hagiography by a young Finnish student Lea Siilin, who has studied lives of six Karelian or North-Russian saints. The method of her study has been factual and structural analysis.

Special mention must be made of the leader of the Old-Believers, Avvakum, who wrote his own autobiography.

This hagiographical literature, or literature written in hagiographic style, has exercised great influence in classical Russian literature as well as in the writings of modern authors. One of them is the famous Finnish Orthodox writer Tito Colliander.

ORTODOKSISTEN TEOLOGISTEN KOULUJEN KONSULTAATIO NEW YORKISSA

Tammikuun 12. – 18. pnä 1982 pidettiin New Yorkissa Pyhän Vladimirin akatemiassa kansainvälinen ortodoksisten teologisten koulujen konsultaatio, johon osallistui nelisenkymmentä opettajaa ja opiskelijaa 14 koulusta eri puolilta maailmaa. Suomesta kokouksessa olivat pastori Veikko Purmonen pappisseminaarin opettajakunnan edustajana ja opiskelija Aki Leskinen oppilaskunnan edustajana sekä konsultaation järjestelyistä vastaavan Ortodoksisten nuorisojärjestöjen maailmanliiton Syndesmoksen pääsihteeri Rauno Pietarinen.

Konsultaation päätehtävänä oli selvittää ortodoksisten teologisten koulujen opetusohjelmiin liittyviä kysymyksiä. Luentojen ja keskustelujen aiheina olivat teologian metodologia, pastoraalteologian ja eksegetiikan opetus, 1900-luvun haasteet ortodoksisuudelle ja teologinen koulu kristillisenä yhteisönä. Ohjelmaan sisältyi lisäksi piispojen paneelikeskustelu, jonka aiheena oli ortodoksisuus Amerikassa, kolme raamattutuntia sekä päivittäisiä jumalanpalveluksia. Kokoustyöskentelyn väliajoille oli sijoitettu tutustumista New Yorkin joihinkin nähtävyyksiin sekä Amerikan autokefaalisen kirkon päämiehen Hänen Autuutensa Metropolilta Theodosiuksen tarjoama päivällinen, jonka yhteydessä sekä isäntien että vieraiden puolesta pidettiin virallisia puheita.

Konsultaation päätyttyä järjestettiin tutustumisretki Bostoniin kreikkalaisen arkkipiispakunnan teologiseen kouluun. Matkan aikana oli tilaisuus tutustua muihinkin Bostonin ja sen lähiympäristön kirkollisiin kohteisiin.

Konsultaation avausesitelmän piti Pyhän Vladimirin teologisen akatemian rehtori ja liturgisen teologian professori Alexander Schmemmann. Hän totesi, että pääongelma ortodoksisessa teologisessa koulutuksessa on ollut sen papillistumi-

nen. Kun uuden ajan alusta lähtien lännestä lainattuja esikuvia seuraten ortodoksisia teologisia kouluja ruvettiin perustamaan, niiden tehtävänä nimenomaan tuli olemaan vain papiston kouluttaminen. Tämän klerikalisoitumisen negatiivisia seurauksia olivat maallikoiden sulkeminen pois teologian harjoittamisesta, yhteisen, sekä teologeille että maallikoille ymmärrettävän kielen kadottaminen ja teologian eristäminen kirkon elämästä.

Schmemmann painotti, että nykyaikana ortodoksisen teologisen koulutuksen alueella tarvitaan 'deklerikalisatiota'. Olisi uudelleen tiedostettava, että teologia on koko kirkon funktio, kaikkien uskovien yhteinen tehtävä. Samoin olisi muistettava, että teologia on olemassa kirkkoa varten. Sen tehtävänä aina on mitata empiiristä kirkkoa 'totuuden täyteydellä', uskon taustaa vasten.

Klerikalismin ja professionalismin lisäksi olisi vapauduttava teologeja vaivaavasta pinnallistumisen pelosta. Ei tarvitse osata kaikkia vanhoja kieliä, jotta voi olla hyvä teologi. Schmemmann puolusti 'eksistentiaalistista' lähestymistapaa. Olisi lähdettävä olemassaolevasta konkreettisesta tilanteesta, siitä kokemuksesta, minkä elämä kirkon yhteydessä antaa.

Belgradin teologisen tiedekunnan rehtori Atanasije Jevtic, joka piti esitelmän teologian metodologiasta, korosti teologian askeettista ja 'mystagogista' luonnetta. Teologian harjoittaminen edellyttää askeettista ponnistelua, sisäistä puhdistautumista, rukousta, autenttista hengellistä elämää kirkon yhteydessä, Kristuksen käskyjen täyttämistä ja Jumalan tuntemista, joka perustuu Hänen ilmoitukseensa ja persoonalliseen kohtaamiseen hänen kanssaan uskossa ja rakkaudessa.

Rakkaus on siis 'gnosiksen' metodi; tieto on mahdollista saavuttaa rakkauden kautta. Inkarnaatio on Jumalan rakkauden ilmaus ja sellaisena se on teologian perusta. Jotkut isät kutsuvat Kristusta ensimmäiseksi todelliseksi teologiksi. Siksi ortodoksinen teologia on aina kristologista ja kristosentristä, mutta se on myös trinitaarista, pneumatologista ja

soteriologista.

Ortodoksisessa teologiassa myös tieteellinen metodi on tärkeä, mutta ei oleellinen, kuten rukouksessakaan oleellista ei ole tapa, jolla rukoillaan, vaan sisältö. Jevticin mukaan ortodoksinen teologia ei luota ihmismieleen tai järkeen, koska järki ja inhimillinen logiikka ovat synnin pimentämiä. Syvimmältään käsittämätöntä jumalallista todellisuutta ei voida kahlita inhimillisen ajattelun suljettuun systeemiin.

Jevtic korosti myös sitä, että ortodoksisessa teologiassa metodologisesti tärkeää on historiallinen jatkuvuus, »pyhien isien seuraaminen», rakentaminen kirkkoisien luomalle perustalle.

Reaktiopuheenvuorossaan Pyhän Ristin teologisen koulun kanonisen oikeuden professori Lewis J. Patsavos korosti teorian ja käytännön läheistä yhteyttä ortodoksisessa teologisessa koulutuksessa. Ortodokseilla on 'holistinen' lähestymistapa teologian opiskelussa; perinteistä jakoa 'puhtaaseen' ja 'käytännölliseen' teologiaan pyritään välttämään. Kaikki teologia perustuu inkarnaatioon, joka ei ole pelkästään menneisyyden tapahtuma, vaan joka on jatkuvaa todellisuutta kirkon elämässä. Teologian harjoittaminen koskee koko ihmistä, ei vain hänen älyllistä puoltaan.

Patsavos korosti sitä, että teologiaa ei pidä eristää hengellisestä kokemuksesta ja yleensä kirkon elämästä. Erityisen läheinen yhteys on teologian opiskelun, jumalanpalveluksen ja pastoraalisen palvelun välillä. Tähän käsitykseen nojautuen Patsavos painotti käytännön harjoittelun merkitystä teologisessa koulutuksessa. Työharjoittelu ei ole vain jonkinlainen ylimääräinen lisä, vaan se on kiinteä osa teologian opetusta.

Käydyssä keskustelussa erityisesti selviteltiin 'tunnustuksellisen' teologian suhdetta 'tieteelliseen' teologiaan. Todettiin, että tunnustuksellisuus ei sulje pois korkeatasoista akateemista opetusta tai tieteellistä tutkimusta. Teologiassa on sekä hengellinen että tieteellinen ulottuvuus ja sen vuoksi on tärkeää, että teologisessa koulutuksessa ylläpidetään läheistä

yhteyttä kirkkoon, mutta myös yliopistoon ja akateemiseen tutkimukseen.

Pastoraalista palvelua käsitelleessä luennoissaan Leningradin akatemian opettaja pappismunkki Feofan esitteli tuon alan opetusta venäläisissä teologisissa kouluissa. Hän totesi, että perinteisesti pastoraalisessa teologiassa on keskitytty pappiskutsumuksen analysointiin.

Nykyään opetuksessa käsiteltäviä aiheita ovat mm. pastoraalisen palvelun merkitys, Uuden testamentin opetus pappeudesta, pappiskutsumus, papin persoona ja sen muotoutuminen sekä sielunhoidon eri alueet (syntintunnustus, hengellinen ohjaus, sielunhoidollinen keskustelu, synnin olemus ja pastoraalisen psykiatrian perusteet). Huomionarvoista on se, että opetusohjelmasta kokonaan puuttuvat mm. sairaala-, vankila- ja sotilassielunhoito, mikä Neuvostoliiton tilannetta ajatellen on hyvin ymmärrettävää. Sen sijaan askeettinen teologia kuuluu yhtenä osana pastoraalisen teologian kurssiin.

Pappismunkki Feofan käsitteli esitelmässään joitakin erityiskysymyksiä, joihin hänen mielestään tähän asti ei ole kiinnitetty riittävä huomiota pastoraaliteologian opetuksessa venäläisissä kouluissa, mutta jotka kuitenkin ovat tärkeitä ja ajankohtaisia. Tällaisia erityiskysymyksiä ovat Uuden testamentin opetus pappeudesta, kirkon eukaristinen elämä ja jotkut sielunhoitoon liittyvät kysymykset.

Feofan kiinnitti huomiota mm. siihen, että Uudessa testamentissa käytetään sanaa 'pappi' vain silloin, kun puhutaan leeviläisestä pappeudesta, Kristuksen pappeudesta tai kaikille kristityille yhteisestä kuninkaallisesta pappeudesta. Hierarkkisesta pappeudesta puhuttaessa käytetään sanoja 'kaitsija' (episkopos) tai 'vanhin' (presbyteros). Feofan totesi, että hierarkkinen pappeus on osallisuutta Kristuksen papeuteen. Hän korosti myös sitä, että lähtökohtana pastoraalisessa palvelussa tulee olla osallisuus kirkon eukaristiseen elämään. Eukaristinen ekklesiologia erityisesti voi merkittäväällä tavalla auttaa ymmärtämään pastoraalisen palvelun

luonnetta.

Pappismunkki Feofan muistutti myös, että kristillinen rakkaus on aina persoonallista; siihen aina sisältyy ihmisen kohtaaminen ihmisenä. Sen vuoksi kristillinen diakonia ei koskaan voi merkitä pelkästään rakenteiden tai koko yhteiskunnan palvelemista, vaan aina tietyn konkreettisen ihmisen auttamista.

Keskusteluissa korostettiin erityisesti, että pastoraalinen palvelu ei ole vain pappien tai piispojen, vaan koko kirkon tehtävä. Koko kirkko on kutsuttu palvelemaan maailmaa ja ihmisiä. Erityistä huomiota kiinnitettiin myös psykiatrian asemaan ja merkitykseen pastoraalisen teologian opetuksessa. Todettiin, että psykiatriaa voidaan käyttää apuna sielunhoidossa, mutta papin tehtävä on viime kädessä muu kuin psykiatrisen avun antaminen. Sitä varten on olemassa asianmukaisesti koulutettuja henkilöitä.

Pastoraaliteologian opetuksesta puhuttaessa korostettiin käytännöllisen harjoittelun tärkeyttä.

Raamatun opetusta käsitelleessä esitelmässään Ateenan yliopiston Uuden testamentin eksegetiikan professori Savas Agourides totesi, että Kreikan tiedekunnissa on saatu runsaasti vaikutteita katolisesta ja protestanttisesta eksegeettisestä tutkimuksesta. Historiallis-kriittiset tutkimusmenetelmät on hyväksytty, joskin niihin on suhtauduttu varovaisuudella.

Ateenan yliopistossa Raamatun tutkimukselle on omistettu viisi oppituolia, Tessalonikassa neljä. Jokaista oppituolia kohti on professorin lisäksi 2–3 dosenttia ja 2–3 assistenttia. Henkilöresurssit ovat siis verrattain huomattavia. Esimerkkinä myönteisestä kehityksestä Agourides mainitsi, että komiteat parhaillaan työskentelevät saadakseen aikaan sekä Vanhan testamentin että Uuden testamentin nykykreikkalaisen uuden käännöksen.

Agourides piti valitettavana sitä, että Raamatun ja liturgian läheinen yhteys on jäänyt sekä eksegetiikan että liturgiikan opetuksessa huomioimatta. Raamattu (UT) on syntynyt li-

turgiseen käyttöön ja siksi sen opetuksessa tarvitaan liturgista lähestymistapaa. Toisaalta liturgiikan opetuksessa tarvitaan vahvaa raamatullista pohjaa, koska liturgia toteuttaa sen, mitä Raamattu opettaa.

Agourides valitti myös sitä, että dogmatiikan ja etiikan opetuksessa käytetään irrallisia Raamatun lauseita todistamaan erilaisia opillisia käsityksiä. Yhteydestään irrotettujen lauseiden tällainen käyttö ei hänen mielestään ole tarkoituksemukaista eikä hyväksyttävää.

Käsitellessään ortodoksisen hermeneutiikan periaatteita prof. Agourides totesi, että ortodoksisella tulkitsijalla lähtökohtana on eukaristinen yhteisö, koska Raamatun (Uuden testamentin) kirjat olivat syntyneet tuon yhteisön tarpeita täyttämään. Liturgia antaa tulkinnalle oikean perspektiivin.

Yksi Raamatun tulkinnan peruseriaatteista Agourideksen mukaan on kirkon 'edistäminen' ja 'hyödyttäminen'. Tämä antaa Raamatun opettajan tehtävään profeetallista luonnetta.

Reaktiopuheenvuorossaan Pyhän Ristin teologisen koulun Uuden testamentin eksegetiikan professori Theodore Stylianopoulos korosti erityisesti, että ortodoksinen kirkko voi käyttää kaikkia nykyaikaisia eksegeettisen tutkimuksen menetelmiä. Sen ei tarvitse vieroksua tai pelätä historiallis-kriittistä tutkimustakaan tai kirjallista analyysia (tekstikritiikkiä), joiden avulla voidaan kehittää raamatuntutkimusta. Mutta samalla tutkimuksessa on kyettävä säilyttämään 'profeetallinen' lähestymistapa ja elävä yhteys kirkkoon. Raamatun tutkimuksessa on aina tietty hengellinen ulottuvuus.

Myös keskusteluissa korostettiin kriittisen tutkimuksen välttämättömyyttä. Todettiin, että vain se voi muodostaa kestävä pohjan ortodoksisen teologian uudistumiselle tulevina vuosikymmeninä. Yleisenä toivomuksena näytti olevan se, että tulevaisuudessa ortodoksisessa kirkossa tulisi kiinnittää nykyistä enemmän huomiota eksegeettiseen tutkimukseen ja mm. Raamatun kielten opetukseen ortodoksisissa kouluissa.

Esitelmässään »Ortodoksisuus ja 1900-luku» teol. tri

Sophie Koulomzin keskittyi selvittämään perhe-elämän ja kristillisen kasvatuksen ongelmia nykyaikana. Hän valitti erityisesti sitä, että ortodoksisessa kirkossa ei ole kiinnitetty riittävästi huomiota lasten ja nuorten uskonnolliseen kasvatukseen eikä heille ole suotu mahdollisuutta osallistua aktiivisesti ja täysipainoisesti kirkon elämään.

Reaktiopuheenvuorossaan John H. Erickson muistutti, että ortodoksisuus ei merkitse pelkästään jäsenyyttä instituutiossa, vaan kysymys on koko elämästä: usko vaikuttaa kaikilla elämänalueilla. Mutta sairastamme eräänlaista skitsofreniaa: käytännön elämäntapa on kaukana uskon asettamista ihanteista. Hälyttävintä on se, että tätä kuilua, joka on teorian ja käytännön välillä, emme edes huomaa.

Erickson kiinnitti huomiota myös siihen, että kirkon ja 'maailman' välillä kommunikaatio ei toimi. Maallistuneet ihmiset eivät enää ymmärrä uskonnollista ja teologista kielenkäyttöä ja toisaalta kirkon työntekijät eivät ymmärrä paljokaan 'maallisen' elämän ilmiöitä. On syntynyt syvä kuilu uskonnon edustajien ja sekulaarin maailman välille, mikä asettaa teologiselle koulutukselle aivan erityisen velvoittavia haasteita.

Pariisin Pyhän Sergein akatemian rehtori professori Alexis Kniazeffin esitelmän aiheena oli teologinen koulu kristillisenä yhteisönä. Erityisesti hän selvitteli jumalanpalveluselämää ja hengelliseen kasvatukseen liittyviä kysymyksiä.

Prof. Kniazeff totesi, että kristillisen yhteisöelämän ensimmäinen edellytys on oma kirkko ja siinä toimitettavat jumalanpalvelukset. Hän painotti, että teologinen koulu ei saa olla 'suljettu', vaan sen tulee olla avoin yhteisö, joka palvelee koulun lisäksi myös ympäröivää seurakuntaa. Jumalanpalvelusten tulee olla avoimia kaikille.

Hengellisen ohjauksen yksi tärkeä tehtävä on opastaa opiskelijoita esimerkiksi avioliittoon tai luostarikutsumukseen liittyvissä asioissa. Kirkon työn kannalta olisi ensiarvoisen tärkeää, että oikeat henkilöt kyettäisiin ohjaamaan oikeille paikoille, sellaisiin tehtäviin, joissa kukin parhaalla mah-

dollisella tavalla voi palvella kirkkoa.

Pyhän Vladimirin akatemian kirkkohistorian ja patristiikan professori John Meyendorff kosketteli päätöspuheenvuorossaan konsultaation kuluessa käsiteltyjä keskeisimpiä kysymyksiä. Hän kiinnitti huomiota ortodoksisen teologian luonnetta, pastoraalista palvelua, Raamatun tutkimusta ja ortodoksien ykseyttä koskeneeseen keskusteluun.

Kokouksessa esitettiin kannanottoihin liittyen Meyendorff korosti, että teologia ei ole tiedettä samassa merkityksessä kuin mikä muu tiede tahansa. Teologiassa on oleellista hengellinen kokemus, kontemplaatio, rukous ja yhteyden kokeminen Jumalan kanssa. Isien mukaan jokainen, joka rukoilee, on teologi. Kirkko ilmaisee itseään ei vain hierarkeissa ja ammattiteologeissa, vaan koko uskovassa kansassa.

Pastoraalisen palvelun alueella ortodoksisessa maailmassa tunnusomaista on se, että eri kirkot toimivat erilaisissa tilanteissa, jotka kaikki asettavat omat haasteensa. Sosialistisissa maissa ongelmat ovat erilaisia kuin esimerkiksi islamin alaisuudessa elävissä vanhoissa patriarkaateissa tai läntisissä diasporakirkoissa. Yksi pastoraalisen teologian keskeisiä kysymyksiä on modernin psykologian käyttö sielunhoitotyössä. Tässä näyttää olevan kaksi korostusta: psykiatrinen ja enemmän traditionaalinen hengellinen lähestymistapa.

Meyendorff valitti sitä, että raamatuntutkimus on ortodoksisessa kirkossa pahasti laiminlyötyä aluetta. Toisaalta on tiedostettava, että Raamattu ei ole välttämätön totuuden tuntemiselle. Kirkossa on ollut aika, jolloin Raamattua (Uutta testamenttia) ei ole ollut. Meyendorff painotti sitä, että on tärkeää tutkia Raamattua 'isien hengessä' ja tulkita sitä patristisen perinteen lähtökohdista käsin.

Meyendorff painotti sitä, että ortodoksisten kirkkojen tulevaisuudelle on välttämätöntä kanonisen ykseyden toteuttaminen. Mutta tämä ykseys ei sulje pois kulttuurillista pluralismia. Sen hyväksyminen on välttämätöntä, jotta kirkon lähetystehtävä voisi onnistua.

Käydyssä keskustelussa Syndesmokselle esitettiin kunni-

oittavat kiitokset konsultaation järjestämisestä ja toivottiin ortodoksisten teologisten koulujen yhteistyön jatkamista tulevaisuudessa. Yhtenä yhteistyön muotona mainittiin opettajien ja opiskelijoiden vaihto eri koulujen kesken.

Konsultaation päätyttyä osanottajille järjestettiin retki Bostoniin, jossa tutustuttiin mm. kreikkalaisen arkkipiispakunnan ylläpitämään Pyhän Ristin teologiseen kouluun (Holy Cross Orthodox School of Theology) sekä Harvardin yliopiston teologiseen kouluun. Ensiksi mainitussa oppilaitoksessa oli mahdollisuus opettajakunnan edustajien kanssa keskustella teologiseen koulutukseen liittyvistä kysymyksistä.

Veikko Purmonen

ORTODOKSISTEN JA ORIENTAALISTEN KIRKKOJEN KONSULTAATIO KIOVASSA

Kesäkuun 22.–30. pnä pidettiin Kiovassa ortodoksisten ja orientaalistien kirkkojen konsultaatio, jossa valmisteltiin kesällä 1983 Vancouverissa Kanadassa pidettävää Kirkkojen Maailmanneuvoston kuudetta yleiskokousta. Mukana oli kolmisenkymmentä virallista valtuutettua 20 kirkosta 17 eri maasta. Olin kokouksessa Suomen ortodoksisen kirkkokunnan edustajana.

Virallisten valtuutettujen lisäksi kokoukseen osallistui runsaasti eri alojen asiantuntijoita, tarkkailijoita, vieraita ja tiedotusvälineiden edustajia. Koko osanottajamäärä oli noin 80.

Järjestelyistä vastasi Kirkkojen Maailmanneuvosto yhteistyössä Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. Kokouksen puheenjohtajina toimivat nestoriolaisuutta tunnustavan assyrialaisen kirkon katolikospatriarkka *Mar Dinkha IV* sekä Krasnodarin ja Kubanin arkkipiispa *Vladimir*. Sihteerinä toimi Kirkkojen Maailmanneuvoston tutkimussihteerin, Leningradin akatemian professori *Nikolai A. Zabolotski*.

Esitelmien, yleiskeskustelujen ja ryhmätyöskentelyn lisäksi kokouksen ohjelmaan sisältyi paneelikeskustelu, jonka aiheena oli »Maailman nykytilanteen asettamat haasteet ja kirkkojen vastuu». Päiväjärjestykseen kuuluivat myös eri kirkkojen edustajien pitämät aamuhartaudet. Sekä avajais- että päätöstilaisuuteen liittyi osallistuminen yhteiseen jumalanpalvelukseen.

Konsultaatiosta lähetettiin tervehdyssähkeet kaikkien ortodoksisten ja orientaalistien kirkkojen päämiehille ja Kirkkojen Maailmanneuvoston pääsihteerille *Philip Potterille*, joka parhaillaan oli New Yorkissa YK:n toisessa aseistariisuntaa käsitelleessä erityisistunnossa. Tuossa istunnossa oli mukana myös H. P. Moskovan ja koko Venäjän patriarkka *Pimen*.

Useat kirkonjohtajat lähettivät kokoukselle vastaussähkeen toivottaen tärkeälle työlle menestystä.

Varsin tiiviin kokoustyöskentelyn väliajoille oli sijoitettu tutustumista tänä vuonna 1500 vuotta täyttävän Kiovan kulttuurielämään sekä kirkollisiin ja historiallisiin nähtävyyksiin. Ohjelmassa oli mm. käynti sirkuksessa ja baletissa sekä toisen maailmansodan historiaa esittelevässä museossa. Lisäksi tutustuttiin maineikkaaseen Hagia Sofian katedraaliin ja luolaluostariin, jotka molemmat toimivat nykyään museoina.

Yksi päivien kohokohtia oli yhteinen liturgia Pyhän Vladimirin katedraalissa sunnuntaina 27.6. Palvelusta toimittamassa oli kuusi piispaa ja 14 pappia. Suuri katedraali oli ääriään myöten täynnä harrasta kirkkokansaa, joukossa yllättävän paljon myös nuorisoa. Iltapäivällä tutustuttiin kahteen naisluostariin ja järjestettiin ikimuistettava purjehdus Dnepr-joella, jonka vesissä lähes 1000 vuotta sitten ruhtinas Vladimir alamaisineen kastettiin.

Osoituksena valtiovallan myönteisestä kiinnostuksesta oli se, että Ukrainan Sosialistisen Neuvostotasavallan sosiaaliturvaministeri Alexandra M. *Lukjanenko* yhdessä tasavallan rauhankomitean kanssa järjesti vastaanoton kokouksen osanottajille. Tuo tilaisuus osoitti hyvin vakuuttavasti, että neuvostokansa vilpittömästi pyrkii rauhan lujittamiseen maailmassa.

Kokouksen päätteemana oli ortodoksinen käsitys oikeudenmukaisesta kehityksestä kohti elämän täyteyttä (Just development for fullness of life: an Orthodox approach). Kyseinen aihe liittyy Kirkkojen Maailmanneuvoston seuraavan yleiskokouksen teemaan, joka on »Jeesus Kristus – maailman elämä».

Pääesitelmän aiheesta piti amerikkalainen Pyhän Ristin teologisen koulun professori Stanley *Harakas*, joka oli ekumeenisen patriarkaatin edustaja konsultaatiossa. Hyvin ansiokkaassa esitelmässään prof. Harakas selvitteli kehitystä ihmillisen elämän eri alueilla ortodoksisen uskon ja teologian lähtökohdista käsin. Hän analysoi ortodoksista jumalakäsi-

tystä, ihmisen luomista Jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi, inkarnaatiota, theosis-käsitettä ja yleensä pelastusoppia, sakramentaalista elämää ja eskatologiaa, erityisesti kristillistä käsitystä Jumalan Valtakunnasta. Harakas korosti, että ortodoksisesta näkökulmasta katsoen todellinen kehitys on aina nähtävä osana pelastustapahtumaa.

Muita konsultaation päätteeseen liittyneitä esitelmiä pitivät Gruusian kirkon edustaja arkkipiispa *Ioann* (Ananiashvili) ja Intian kirkon edustaja metropoliitta Geevarghese *Mar Osthathios*. Ensiksimainitun luennoitsijan aiheena oli ortodoksisen kirkkojen 'makrodiakonia' ja jälkimmäisen 'mikrodiakonia'.

Näiden kokousteemaan liittyneiden teologisten esitysten lisäksi kuultiin kolme muuta alustusta. Ekumeenisen patriarkaatin pysyvä edustaja Kirkkojen Maailmanneuvostossa, rovasti George *Tsetsis* käsitteli alustuksessaan ortodoksien osallistumista maailmanneuvoston toimintaan ja kehityskomission puheenjohtaja tri Julio *de Santa Ana* puhui kuudennen yleiskokouksen valmisteluista keskittyen erityisesti ortodoksien osuuteen.

Prof. A. N. *Shlipakov* Ukrainan Tiedekatemiasta selvitteli luennossaan Ukrainan Sosialistisen Neuvostotasavallan taloudellisia ja muita kehitysnäkymiä.

Huomattava osa työskentelystä tapahtui kolmessa ryhmässä, joiden aiheina olivat ortodoksinen käsitys kehityksestä, makrodiakonia ja mikrodiakonia. Ryhmätyöskentelyn pohjalta syntyneessä raportissa hahmoteltiin teologiset peruslinjat ja toisaalta tehtiin aivan konkreettisia ehdotuksia.

Raportissa todetaan, että sekä Vanhassa että Uudessa testamentissa esiintyy voimakkaana pyrkimys oikeudenmukaisuuteen ja vanhurskauteen. Se korostuu profeettojen julistuksessa yhtä hyvin kuin varhaiskristillisen seurakunnan yhteisöelämässä. Kristillisessä mielessä elämän täyteys jatkuvasti vaatii kuolemista Kristuksen kanssa ja ylösnousemista uuteen elämään yhdessä hänen kanssaan. Syvimmältään inhimillisen elämän täyteys maailmassa heijastaa Pyhän

Kolminaisuuden elämän täyteyttä. Siinä toteutuu täydellinen rakkaus.

Raportissa huomautetaan, että kristinuskon tehtävä ei ole pyrkiä väkivaltaisesti muuttamaan olemassaolevia taloudellisia, poliittisia ja sosiaalisia rakenteita, koska todellinen kehitys vaatii aina ennen kaikkea sisäistä uudistumista. Kirkon on kuitenkin omassa elämässään ja toiminnassaan kyettävä antamaan maailmalle esikuva oikeudenmukaisuudesta ja vastuullisesta osallistumisesta. Sen on väsymättä tehtävä työtä vanhurskauden ja rauhan toteutumiseksi.

Raportissa edelleen todetaan, että ei pitäisi liiaksi korostaa eroa mikrodiakonian ja makrodiakonian välillä, koska todellisuudessa kirkossa on vain yksi diakonia kahdessa eri muodossa, mikrodiakonia yksilöihin kohdistuvana ja makrodiakonia yhteiskuntaan kohdistuvana palveluna. Molempien näiden palvelumuotojen lähtökohtana on *agape*, rakkaus Jumalaan ja lähimmäisiin. Aito kristillinen diakonia on eukaristisen palveluksen jatkumista maailmassa, »liturgiaa liturgian jälkeen».

Eri yhteiskuntamuodoissa on erilaisia mahdollisuuksia kristillisen diakonian harjoittamiseen. Joissakin tilanteissa sosiaaliseen, taloudelliseen tai kulttuurilliseen elämään osallistuminen on hyvin rajoitettua. Joissakin yhteiskunnissa siihen taas on laajojakin mahdollisuuksia.

Raportissa korostetaan erityisen voimakkaasti sitä, että kristityillä on Jumalan antama velvoite toimia oikeudenmukaisuuden ja rauhan toteutumiseksi. Kristittyjen tulee etsiä sellaista rauhaa, jonka lähtökohtana on ihmisen sovittaminen Jumalan kanssa Jeesuksessa Kristuksessa. Tämä antaa perustan myös oikeudenmukaisuuden ja ihmisoikeuksien toteutumiselle, mitä ilman todellista ja pysyvää rauhaa ei voi olla.

Raportissa huomautetaan, että kirkon varsinaisin tehtävä maailmassa on pelastustyön toteuttaminen. Kaikki inhimillinen kehitys syvimmältään on ilmausta Jumalan Valtakunnan läsnäolosta tässä maailmassa. Lopullisena ja täydellisenä se kuitenkin voi toteutua vain tämän maailman ja ajan rajan

tuolla puolen.

Ortodoksisten kristittyjen ja seurakuntien tulee olla kaikessa Kristuksen todellisia seuraajia. Kristus ei tullut palveltavaksi, vaan palvelemaan. Sen vuoksi kaikilla kristillisen elämän tasoilla *palvelu* on keskeinen tehtävä. Sekä pappeja että maallikoita aivan erityisesti tulee kouluttaa pastoraalisen palvelun eri muotoihin.

Konsultaatiossa annettiin sekä Kirkkojen Maailmanneuvostolle että ortodoksisille kirkkoille useita konkreettisia suosituksia. Paikallisille ortodoksisille kirkkoille mm. esitettiin toivomus, että ne antaisivat tukensa Helsingin ETY-kokouksen päätösasiakirjalle ja toukokuussa 1982 Moskovassa pidetyn eri uskontojen rauhankokouksen päätöksille. Lisäksi suositeltiin, että julkisissa kouluissa yhtä hyvin kuin teologisissa oppilaitoksissakin tehostettaisiin rauhankasvatusta.

Tämä Kiovan konsultaatio oli monessa suhteessa tärkeä tapahtuma sekä ortodoksien keskinäisen kanssakäymisen että ekumeenisten yhteyksien kannalta. Jo yksistään kokouksen aihe – oikeudenmukainen kehitys elämän eri alueilla – oli hengellisen ja liturgisen elämän kysymyksiin keskittyville ortodokseille tavallisuudesta poikkeava. Kokouksen yleinen kanta näytti olevan, että nyt on ortodokseillakin korkea aika paneutua nykymaailman todellisiin ongelmiin.

Tämä kokous oli laajapohjaisempi kuin aikaisemmat vastaavanlaatuiset konsultaatiot. Ortodoksien ja monofysiittien lisäksi myös nestoriolainen yhteisö oli edustettuna. Usealle mukana olleelle oli yllättävää nähdä, että nestoriolaiset tänäkin päivänä muodostavat elävän ja aktiivisesti toimivan yhteisön, johon kuuluu noin 0,5 miljoonaa jäsentä eri puolille maailmaa hajaantuneena.

Kokousedustajat saattoivat tyytyväisinä todeta, että kaikki järjestelyt sujuivat erinomaisesti. Sekä Moskovassa että Kiovassa ulkomaiset vieraat otettiin vastaan ylenpalttisella vieraanvaraisuudella ja ystävällisyydellä.

Neuvostoliiton tiedotusvälineet osoittivat kokoukselle varsin runsaasti huomiota. Paikalla oli lukuisia radion, TV:n

ja lehdistön edustajia. Erityisesti kirkon osuus liennytyksessä ja toiminta maailmanrauhan hyväksi näytti herättävän kiinnostusta ja arvostusta.

Veikko Purmonen

ROOMALAIKATOLISEN JA ORTODOKSISEN KIRKON TEOLOGINEN DIALOGI

II täysistunto, München 30.6.–6.7.1982

Ortodoksisen ja roomalaiskatolisen kirkon välinen teologinen dialogi alkoi virallisesti Patmoksella ja Rhodoksella 29.5.–4.6.1980. Täällä hyväksyttiin dialogin käytännöllistä toteuttamista varten periaateohjelma. Sen mukaan muodostettiin kolme alakomissiota, jotka kukin käsittelevät omissa kokouksissaan samaa täysistunnossa kulloinkin valittavaa teemaa täysistuntojen väliaikoina. Yhteinen koordinaatiokomitea yhdistää näin saadut raportit kustakin teemasta yhtenäiseksi teologiseksi asiakirjaluonnokseksi, joka on seuraavassa täysistunnossa keskustelun pohjana. Rhodoksella sovittiin, että täysistunnot pyritään pitämään joka toinen vuosi vuorotellen kummankin kirkon maaperällä. Myös alakomissioiden kokoontumisissa noudatetaan samaa isännöiden vuoroperiaatetta.

Seuraavan täysistunnon teemaksi oli Rhodoksella sovittu »Kirkon ja eukaristian mysteerio Pyhän Kolminaisuuden mysteerion valossa». Kolme yhteistä alakomissiota oli käsitellyt kysymystä Chevetognessa Belgiassa loppuvuodesta 1980, Roomassa vuoden vaihteessa ja Belgradissa vuoden 1981 keväällä. Koordinaatiokomitea kokoontui Venetsiassa toukokuussa 1981 ja laati synteesin komissioiden raporteista, joka sitten oli Münchenissä käydyn teologisen keskustelun perustana.

Ulkonaiset järjestelyt

Kokous pidettiin Münchenin laidalla sijaitsevassa Saksan roomalaiskatolisen kirkon Münchenin arkkihiippakunnan

omistamassa keskuksessa nimeltä Exerzizienhaus Schloss Fürstenried. Paikka oli alkuaan vanha metsästyslinna, jota myöhemmin on täydennetty rakentamalla sen kiinteään yhteyteen runsaasti majoitustiloja sekä kappeli. Linnan yhteydessä oli laaja suljettu puutarha-alue. Rhodoksen kokouksen aikana Münchenin arkkipiispana toiminut kardinaali Joseph Razingier oli esittänyt komissiolle kutsun. Kokouksen aikana hän oli jo toisessa tehtävässä Vatikaanissa, joten isäntänä toimi Münchenin virkaa tekevä arkkipiispa, tohtori Ernst Tewes, joka järjesti komissiolle vastaanoton Münchenin Katolisessa Akatemiassa 4.7.1982.

Viralliset jumalanpalvelukset toimitettiin Münchenin roomalaiskatolisessa tuomiokirkossa sekä kreikkalaisessa ortodoksisessa kirkossa. Roomalaiskatolinen vesper kesäkuun 30. päivän iltana oli kokoontumisen virallinen avajaistilaisuus. Kardinaali Jan Willebrandsin johtama juhlallinen messu toimitettiin lauantai-iltana heinäkuun 3:ntena, ja sunnuntaina vastaavasti ortodoksinen liturgia arkkipiispa Stylianoksen johdolla. Jumalanpalveluksiin osallistuttiin yhteisesti. Gruusian kirkon valtuuskunta kuitenkin pidättäytyi osallistumasta ortodoksinen liturgian toimittamiseen diptyykejä koskevan erimielisyyden vuoksi. Roomalaiskatolisen komission jäsenet olivat yhtä lukuunottamatta piispoja tai pappeja ja osallistuivat siinä ominaisuudessa messun toimittamiseen. Roomalaiskatolisella valtuuskunnalla oli lisäksi messu joka aamu kokouspaikan kappelissa. Ortodokseilla ei yhteisiä omia jumalanpalveluksia ollut virallisen liturgian lisäksi.

Vieraanvaraisuus oli täydellistä, ja kaikki palvelukset toimivat tunnetulla saksalaisella täsmällisyydellä. Myös kokouksessa tarvittava tekniikka ja tekninen henkilöstö toimi kiitettävän täsmällisesti ja huolella.

Kokouksen kulku

Suoritettujen valmistelujen tarkoituksena oli ollut helpottaa varsinaisen dialogin käyntiin saattamista. Koska ortodokseil-

la kuitenkin on ollut suhteellisen vähän tilaisuuksia keskinäiseen kanssakäymiseen, tarvittiin aluksi kaksi päivää ortodoksisen komission sisäiseen keskusteluun. Valmisteltu asiakirja hyväksyttiin keskustelun jälkeen dialogin perustaksi, joskin sitä jouduttiin melkoisesti muokkaamaan. Alkukokoukset eivät tällä kertaa olleet niin suuret kuin kahta vuotta aikaisemmin Rhodoksella, jossa tunnelmat olivat olleet ajoittain dramaattisetkin. Koska valtuuskuntien kokoonpano oli pääasiassa sama kuin edelliselläkin kerralla, olivat osapuolet jo tutustuneet toisiinsa aikaisemmin, mikä varmasti helpotti itse asioihin pääsemistä. Tiiviitten ja loppupuolella myöhäiseen yöhön jatkuneitten keskustelujen tuloksena hyväksyttiin lopuksi yhteinen teologinen asiakirja yksimielisesti.

Ortodoksinen komissio totesi, että on tarpeen laatia dialogia varten menettelytapasäännöstö, jotta aikaa ei turhaan kuluisi puhtaasti teknisluonteisten menettelytapakysymysten pohtimiseen, kuten tälläkin kertaa kävi. Asia jäi koordinaatiokomitean ortodoksisten jäsenten huoleksi. Mahdollisesti tällaiset säännöt voidaan hyväksyä yhteisestikin.

Kreikkalaiset ortodoksit vaativat voimakkaasti kreikkankielen aseman vahvistamista dialogissa. Todettiin, että on välttämättä laadittava myös kreikkankielinen alkuteksti ranskankielisen rinnalle. Tämä nähtiin perustelluksi senkin takia, että kreikka on se kieli, jolla kristillinen teologinen käsitteistö on pääasiallisesti luotu. Tämä periaatteellinen vaatimus tunnustettiin oikeutetuksi.

Osanottajat

Kokouksen osanottajat olivat pääosin samat kuin edelliselläkin kerralla (ks. esim. Ortodoksia 30/1981 s. 128–131). Eräitä muutoksia oli kuitenkin sekä katolilaisella että ortodoksisella puolella tapahtunut. Romanian kirkon molemmat edustajat olivat vaihtuneet, sitä edustivat nyt Sibiun metropoliitta Antoni ja professori Dumitru Staniloae. Gruusian kirkon de-

legaatiassa arkkipiispa Nikolosin sijaan oli tullut Ahaltsiken piispa Anania. Muutoin ortodoksivaltuutettujen kokoonpano oli entinen. Suomen ortodoksista kirkkoa edustivat pastori Matti Sidoroff ja Pappismunkki Ambrosius.

Roomalaiskatolisessa valtuuskunnassa oli uutena jäsenenä Marseillen kardinaali Roger Etchegaray. Frederic McManuksen sijalla oli isä John F. Long, myös Yhdysvalloista. Westminsterin kardinaali Hume oli tälläkin kertaa estynyt saapumasta, mutta hän muisti kokousta sähköitse. Pontifikaalisen orientaalisin instituutin professori Miquel Arranz oli pyytännyt eroa komission jäsenyydestä henkilökohtaisista syistä.

Libanonin sota heitti synkän varjonsa tämänkin kokoon-tumisen ylle, sillä tuon Lähi-Idän taistelun alueen välittömässä vaikutuspiirissä olleet komission jäsenet olivat estyneet tule-masta. Ortodokseista poissa oli metropoliitta Georges sekä toinen Antiokian patriarkaatin edustaja professori Georges Attieh. Roomalaiskatolisista olivat vastaavasti joutuneet jäämään pois Lattakian maroniittipiispa Georges Abi-Sader ja isä Jean Corbon. Kokous lähetti heille osanoton ilmaukse-na sähköet.

Lopputoteamukset ja arviointi

Teologinen asiakirja, jonka kokous tuotti, ei varmaankaan merkitse mitään ekumeenista sensaatiota. Huomionarvoista kuitenkin on ortodoksiselta kannalta se, että monet vanhat mutta ortodoksisessa maailmassa viime aikoina uudelleen löydetyt periaatteet ovat tässä dokumentissa päässeet esille. Tämä näkyy esim. siinä, mitä asiakirjassa sanotaan paikallis-kirkosta ja piispanvirasta. Voinee myös todeta, että ortodok-sisen kirkon uudelleen löytämä »eukaristisen ekklesiologian» periaate on tässä tekstissä selvästi näkyvissä. Kokouksessa saatettiin todeta, että myös roomalaiskatolinen kirkko on valmis hyväksymään nämä näkemykset ja yhtymään niihin.

Dokumentin tavoitteena on vasta valaa pohjaa myöhem-

mälle keskustelulle, asettaa niitä kulmakiviä, joiden varaan myöhempi dialogi voi rakentua. Tässä mielessä on ollut tärkeätä todeta monia ehkä itsestään selvältä tuntuvia tosiasioiden. Samasta syystä asiakirjassa on tietoisesti vaiettu monista kysymyksistä, jotka jo tässä vaiheessa tiedetään suuriksi ongelmiksi. Piispanvirasta puhuttaessa olisi voitu puhua myös paaviudesta, joka on yksi suurimpia ongelmakysymyksiä, mutta dokumentin yleisestä luonteesta johtuen siitä haluttiin toistaiseksi vaieta.

Eräs merkittävä kohta tekstissä on se, missä Pyhän Hengen lähtemisestä puhuttaessa todetaan, että Jumala Isä on ainoa alkulähde Pyhässä Kolminaisuudessa. Tämä liittyy olennaisesti vuosituhantiseen Filioque-kiistaan, joka ilmeisesti jatkossakin tulee aiheuttamaan paljon pohtimista ja päänvaivaa. Dokumentin sanamuoto kuitenkin osoittaa sen, että tässäkin ongelmassa on ortodoksiselta kannalta katsoen edistymisen mahdollisuuksia.

Kun asiakirja on julkaistu, se esitetään kirkkojen tarkastettavaksi ja tutkittavaksi. Toivottavaa olisikin, että sen pohjalta käytäisiin keskustelua myös Suomen ortodoksisessa kirkossa, mikä keskustelu olisi tärkeää evästyistä dialogin seuraavaa vaihetta varten.

Seuraavan täysistunnon aikaa ja paikkaa ei vielä sovittu. Vuoroperiaatteen mukaisesti se kuitenkin pidetään ortodoksisen kirkon isännyydessä ja ilmeisesti kesällä 1984. Teemaksi valittiin **Usko, sakramentit ja ykseys**. Erityistä huomiota tullaan kiinnittämään kasteen, voitelun ja ehtoollisen sakramentteihin, joita yhteisellä nimellä voitaisiin kutsua initiaatiosakramenteiksi, sakramenteiksi, joiden kautta tullaan kirkon jäseniksi. Rhodoksella asetetut alakomissioiden tulevat valmistelemaan tätä aihetta jo omaksutun menetelmän mukaisesti.

Tämänkertaisen täysistunnon päätösasiakirja julkaistaan tässä kokonaisuudessaan.

Matti Sidoroff

KIRKON JA EUKARISTIAN MYSTEERIO PYHÄN KOLMINAISUUDEN MYSTEERION VALOSSA

Rhodoksella saadulle tehtävälle uskollisena tämä raportti käsittelee kirkon salaisuutta vain yhdestä näkökulmasta. Tämä näkökulma on kuitenkin kirkkojemme sakramentaalisesta perspektiivistä katsoen erityisen tärkeä; se on kirkon ja eukaristian mysteerio Pyhän Kolminaisuuden mysteerion valossa. Itse asiassa meitä pyydettiin aloittamaan siitä, mikä meillä on yhteistä, ja sitä kehittelemällä edetä sisältä käsin ja asteittain kaikkiin niihin kysymyksiin, joista emme vielä ole yhtä mieltä.

Laatimalla tämän asiakirjan olemme halunneet osoittaa, että ilmaisemme yhdessä samaa uskoa, jossa apostolinen usko jatkuu.

Tämä asiakirja on ensimmäinen askel ponnisteluissa valmistelukomission laatiman ohjelman toteuttamiseksi, joka hyväksyttiin dialogikomission ensimmäisessä kokouksessa.

Koska on kysymys ensiaskeleesta, jossa käsitellään vain kirkon mysteerion aspektia, monet asiat ovat tässä jääneet vielä tarkastelematta. Niitä käsitellään seuraavissa vaiheissa, kuten yllä mainitussa ohjelmassa on edellytetty.

I

1. Kristus, lihaksitullut Jumalan Poika, joka on kuollut ja noussut kuolleista, on ainoa, joka on voittanut synnin ja kuoleman. Kun siis puhutaan Kristuksen mysteerion sakramentaalisesta luonteesta, se merkitsee, että mieliin palauteaan se mahdollisuus »uuden luomuksen», Jumalan valtakunnan, kokemiseen tässä ja nyt, mikä on annettu ihmiselle ja hänen kauttaan koko maailmalle aineellisten ja luotujen realiteettien kautta. Tämä on se tapa (tropos), jolla ainutkertainen Kristuksen persoona ja ainutkertainen Kristus-tapahdus on olemassa ja toimii historiassa helluntaista lähtien

Kristuksen toiseen tulemiseen asti. Kuitenkin Jumalan Kristus-tapahtumassa maailmalle antama iankaikkinen elämä on »saviastioissa». Se on toistaiseksi annettu vasta esimakuna, lupauksena.

2. Viimeisellä ehtoollisella Kristus totesi, että hän antoi eukaristiassa ruumiinsa opetuslapsilleen »monien» elämän edestä. Siinä Jumala antaa tämän lahjan maailmalle – sakramentaalisessa muodossa. Tuosta hetkestä lähtien eukaristia on ollut olemassa Kristuksen itsensä sakramenttina. Siitä on tullut iankaikkisen elämän esimaku, »kuolemattomuuden lääke», tulevan valtakunnan merkki. Kristus-tapahtuman sakramentti samaistuu täten pyhän eukaristian sakramenttiin, joka puolestaan liittää meidät täysin Kristukseen.

3. Jumalan Pojan inkarnaatio, hänen kuolemansa ja ylösnousemuksensa toteutuivat alusta lähtien Isän tahdon mukaan Pyhässä Hengessä. Tämä Henki, joka lähtee iankaikkisuudesta isästä ja ilmentää itsensä Pojan kautta, valmisti Kristus-tapahtumaa ja toteutti sen täysin ylösnousemuksessa. Kristus, sakramentti *par excellence*, jonka Isä on antanut maailman puolesta, antaa itsensä jatkuvasti monen puolesta Hengessä, joka yksin antaa elämän (Jh 6). Kristus-sakramentti on myös sellainen todellisuus, joka voi olla olemassa vain Hengessä.

4. Kirkko ja eukaristia:

a) Vaikka evankelistat ehtoollisen vietosta kertoessaan eivät puhukaan Hengen toiminnasta, hän oli siitä huolimatta läheisemmin kuin koskaan yhtyneenä lihaksitulleeseen Jumalan Poikaan toteuttaakseen Isän työn. Häntä ei vielä ole annettu eivätkä opetuslapset vielä ole ottaneet häntä vastaan persoonana (Jh 7:39). Mutta kun Jeesus kirkastetaan, silloin Henki itsekin vuodattaa itsensä ja ilmaisee itsensä. Herra Jeesus menee Isän kunniaan ja samalla sakramentaaliseen tropokseensa tässä maailmassa vuodattamalla Hengen. Helluntai, pääsiäisen mysteerion täyttymys, aloittaa samalla kertaa viimeisten aikojen esiinmurtautumisen. Eukaristia

- ja kirkko, ristiinnaulitun ja ylösnousseen Kristuksen ruumis, tulevat Pyhän Hengen energioiden paikaksi.
- b) Uskovaiset kastetaan Hengessä Pyhän Kolminaisuuden nimeen, jotta he muodostaisivat yhden ruumiin (vrt. 1 Kr 12:13). Kun kirkko viettää eukaristiaa, se tulee siksi mitä se on: Kristuksen ruumiiksi (1 Kr 10:17). Kasteen ja voitelen (confirmatio) kautta Kristuksen jäsenet »voidellaan» Hengellä, heidät oksastetaan Kristukseen. Mutta eukaristian kautta pääsiäisen tapahtuma avautuu kirkolle. Kirkko tulee siksi, mitä se on kutsuttu kasteen ja voitelen kautta olemaan. Yhteydessä Kristuksen ruumiiseen ja vereen uskovaiset kasvavat siinä mystisessä jumaloitumisessa, joka saa heidät Hengen kautta asumaan Pojassa ja Isässä.
- c) Täten kirkko toisaalta viettää eukaristiaa tässä ja nyt ilmauksena siitä, mitä tapahtuu taivaallisessa liturgiassa. Toisaalta eukaristia rakentaa kirkkoa siinä mielessä, että sen kautta ylösnousseen Kristuksen Henki muovaa kirkon Kristuksen ruumiiksi. Tästä syystä eukaristia on todella kirkon sakramentti: samalla sen täydellisen lahjan sakramentti, minkä Herra antaa itsessään omilleen sekä myös Kristuksen ruumiin, kirkon, ilmentymistä ja kasvamista. Pyhiinvaellusmatkallaan kirkko viettää eukaristiaa maan päällä, kunnes sen Herra tulee ja palauttaa kuninkuuden Jumalalle Isälle, niin että Jumala olisi »kaikki kaikessa». Näin se ennakoi maailman tuomitsemista ja lopullista kirkastumista.
5. Hengen tehtävä on ja pysyy yhdistyneenä Pojan tehtävään. Eukaristian viettäminen tuo ilmi sen, että Hengen esiintuomat jumalalliset energiat tekevät työtään Kristuksen ruumiissa.
- a) Henki valmistaa Kristuksen tulemistä ilmoittamalla sen profeettojen kautta, ohjaamalla valitun kansan vaiheita Kristusta kohti, vaikuttaa sen, että hän sikiää Neitsyt Mariasta ja avaa sydämet hänen sanalleen.
- b) Henki osoittaa Kristuksen toimivan Vapahtajana, se

ilmoittaa evankeliumin, joka Kristus itse on. Eukaristian viettäminen on anamneesia (muistelua); todellisesti vaikkakin sakramentaalisesti *ephapax* (Kristus-tapahtuman kertakaikkisuus) on ja tulee läsnäolevaksi. Eukaristian toimittaminen on mysteerion *kairos* (oikea hetki) *par excellence*.

- c) Henki muuttaa (metabole) pyhät lahjat Kristuksen ruumiiksi ja vereksi saadakseen aikaan ruumiin, so. kirkon kasvun. Tässä mielessä koko toimitus on *epikleesiä*, mikä tosin määrätyissä kohdissa näkyy selvempänä kuin toisissa. Kirkko on jatkuvasti epikleesin tilassa.
- d) Henki saattaa Kristuksen ruumiin yhteyteen ne, jotka tulevat osallisiksi samasta leivästä ja samasta maljasta. Siitä lähtökohdasta kirkko ilmaisee todellisen luonteensa; se on Kolminaisuuden *koinonian* (yhteyden) sakramentti: Jumala asuu ihmisten kanssa (ks. Apt 21:4).

Henki tekee todelliseksi tässä ja nyt sen, minkä Kristus teki kerta kaikkiaan – mysteerion tapahtuman, ja toteuttaa sen kaikissa meissä. Välitön suhde mysteerioon on erityisen selvä eukaristiassa, mutta se on sama muissakin sakramenteissa, jotka kaikki ovat Hengen tekoja. Tästä syystä eukaristia on sakramentaalisen elämän keskus.

6. Kun eukaristian viettoa katsotaan kokonaisuutena, juuri se tekee kirkon Kolminaisuus-salaisuuden läsnäolevaksi tässä ajassa. Eukaristiassa ihminen siirtyy sanan kuulemisesta, mikä huipentuu evankeliumin, lihaksitulleen Jumalan Sanan apostoliseen saarnaan, julistuksesta kütökseen, joka kannetaan Isälle, ja uhrin mieliinpalauttamiseen ja siitä osallistumiseen; tämä tapahtuu uskossa lausutun epikleesirukouksen vaikutuksesta. Sillä epikleesi ei ole rukous pelkästään leivän ja viinin sakramentaaliseksi muuttumiseksi. Se on rukous myös sen puolesta, että kaikkien yhteys Pojan ilmoittamaan mysteerioon toteutuisi.

Tällä tavalla Hengen läsnäolo ulottuu koko kirkon ruumiiseen lihaksitulleen Sanan sakramenttiin osallistumisen kautta. Vaikka emme vielä voi ratkaista kaikkia niitä vaikeuksia, joita idän ja lännen välille on noussut kysymyksessä Pojan ja Hengen suhteesta, voimme kuitenkin jo nyt sanoa yhdessä, että tämä Henki, joka lähtee Isästä (Jh 15:26), Kolminaisuuden ainoasta alkulähteestä, ja joka on tullut meidän lapseutemme Hengeksi (Rm 8:15), koska hän on myös Pojan Henki (Gal 4:6), annetaan meille – erityisesti eukaristiassa – tämän Pojan kautta, jonka yllä hän lepää ajassa ja iankaikkisuudessa (Jh 1:32).

Tästä syystä eukaristian salaisuus toteutuu rukouksessa, joka liittää yhteen ne sanat, joilla lihaksitullut Sana asetti sakramentin, ja epikleesin, jolla uskon liikkeellä pitämä kirkko rukoilee Isää Pojan kautta lähettämään Hengen, niin että lihaksitulleen Pojan ainutkertaisessa uhrissa kaikki tulisi täydelliseksi ykseydessä. Eukaristian kautta uskovaiset yhdistyvät Kristukseen, joka uhraa itsensä Isälle yhdessä heidän kanssaan. Näin he saavat mahdollisuuden antaa itsensä toinen toiselleen uhrin kantamisen mielessä, kuten Kristuskin uhrasi itsensä Isälle monen edestä, näin antaen itsensä ihmisille.

Tämä täyttymys ykseydessä, jonka Pojan ja Hengen yksi ja erottamaton toiminta saa aikaan toimiessaan yhteydessä Isään ja hänen suunnitelmansa mukaan, on kirkko täyteydessään.

II

1. Jos tarkastelee Uutta testamenttia, niin huomaa, aivan ensiksi, että kirkko kuvaa »paikallista» realiteettia. Kirkko on olemassa historiassa paikallisena kirkkona. Kun on kysymys alueesta, puhutaan useimmiten kirkoista monikossa. Aina on kysymys Jumalan kirkosta, mutta määrätysissä paikassa.

Jossakin paikassa oleva kirkko ei radikaalissa mielessä muodostu niistä henkilöistä, jotka tulevat yhteen perustaakseen sen. On olemassa »ylhäällä oleva Jerusalem», joka tulee alas Jumalan tyköä, yhteys joka on yhteisön itsensä perustana. Kirkko saa olemisensa uuden luomakunnan vapaana lahjana.

On kuitenkin selvää, että kussakin paikassa oleva kirkko ilmaisee itsensä silloin, kun se »kokoontuu». Tämä kokoontuminen, jonka kokoonpanon ja edellytykset Uusi testamentti ilmaisee, on täydellisesti kirkko ollessaan eukaristinen kokoontuminen. Kun paikalliskirkko viettää eukaristiaa, niin se, mikä kerran tapahtui »kerta kaikkiaan», tehdään tässä hetkessä läsnäolevaksi ja näkyväksi. Paikalliskirkossa ei siis ole miestä eikä naista, ei orjaa eikä vapaata, ei juutalaista eikä kreikkalaista. Siinä välittyy uusi ykseys, jossa hajaannukset voitetaan ja yhteys palautetaan Kristuksen yhdessä ruumiissa. Tämä ykseys ylittää psykologisen, rodullisen, sosio-poliittisen tai kulttuurillisen ykseyden. Se on »Pyhän Hengen yhteyttä», joka kokoaa yhteen hajallaan olevat Jumalan lapset. Kasteen ja voitellun uutuus kantaa silloin hedelmää. Ja Herran ruumiin ja veren voimalla, joka on Pyhän Hengen täyttämä, parannetaan se synti, joka ei lakkaa hyökkäämästä kristittyjen kimppuun ja asettamasta esteitä kasteessa saadulle voimalle elää Jumalalle Kristuksessa Jeesuksessa. Tämä pätee myös jakaannuksen syntiin, jonka kaikki muodot ovat Jumalan suunnitelman vastaisia.

Yksi tässä yhteydessä muistettava tärkeä teksti on 1 Kr 10:15–17: yksi leipä, yksi malja, yksi Kristuksen ruumis vaikka jäseniä on monta. Tämä rakkauden ykseyden mysteeri, joka ilmenee monien ihmisten keskinäisessä rakkaudessa, merkitsee todellista uutta elämää trinitarisessa koinoniassa, joka välittyy ihmisille kirkossa eukaristian kautta. Tämä on Kristuksen pelastustyön tarkoitus. Se ulottuu kaikkien maailmaan viimeisinä aikoina helluntain jälkeen.

Tästä syystä kirkon malli, sen alkuperä ja tarkoitus on yhden kolmipersonaisen Jumalan salaisuudessa. Ja vielä

enemmän: eukaristia Kolminaisuuden mysteerion valossa ymmärrettynä on kirkon elämän koko toiminnan kriteeri. Institutionaalisten elementtien ei pitäisi olla mitään muuta kuin mysteerion todellisuuden näkyvää ilmentymistä.

2. Paikalliskirkon eukaristian vieton tarkastelu osoittaa, miten koinonia ilmenee eukaristiaa viettävässä kirkossa. Eukaristiassa, jota paikalliskirkko viettää piispansa tai hänen kanssaan yhteydessä olevan papin ympärillä, nousevat esiin seuraavat näkökohdat. Ne ovat sidoksissa toisiinsa, vaikkakin toimituksen eri vaiheissa ne korostuvat eri tavoin.

Koinonia on eskatologinen. Se on se uutuus, joka tulee viimeisinä aikoina. Siitä syystä eukaristiassa kuten koko kirkon elämässäkin kaikki alkaa kääntymyksellä ja sovituksella. Eukaristia edellyttää katumusta (metanoia) ja synnintunnustusta (exomologesis), joilla molemmilla on muutoin myös oma sakramentaalinen ilmauksensa. Mutta eukaristia antaa anteeksi ja myös parantaa synnit, koska se on Isän, Pojan kautta Pyhässä Hengessä jumalalliseksi tekevän rakkauden sakramentti.

Mutta tämä koinonia on myös kerygmaattinen. Tämä ei ilmene kokoontumisessa ainoastaan siksi, että toimitus »julistaa» mysteerion tapahtumaa vaan myös siksi, että se tosiasiassa tekee sen tänä päivänä todelliseksi Hengessä. Tämä edellyttää, että Sanaa julistetaan kokoontuneelle seurakunnalle ja että kaikki vastaavat siihen uskossa. Täten seurakunnan yhteys syntyy kerygmassa ja siten uskon ykseydessä. Ortodoksia (oikea usko) sisältyy eukaristiseen koinoniaan. Tämä ortodoksia ilmaistaan selvimmin uskontunnustuksen julistamisessa, mikä on apostolisen tradition yhteenveto. Piispa on seuraantonsa perusteella sen todistaja. Täten eukaristia on erottamattomasti Sakramentti ja Sana, koska siinä lihaksitullut Sana pyhittää Hengessä. Sen tähden koko liturgia eikä vain pyhien kirjoitusten lukeminen on Jumalan Sanan julistusta doksologian ja rukouksen muodossa. Toisaalta julistettu sana on se Sana, joka on tullut lihaksi ja sakramentaaliseksi.

Koinonia on samalla palvelusvirkaan liittyvä ja pneumatologinen. Siitä syystä eukaristia on koinonian osoitus *par excellence*. Koko seurakunta, kukin oman asemansa mukaan, on koinonian »leitourgos». Koinonia on kolmiyh-teisen Jumalan lahja, mutta samalla se on myös ihmisten vastaus. Uskossa, joka tulee Hengestä ja Sanasta, ihmiset panevat käytäntöön kasteessa saamansa kutsumuksen ja tehtävän: tulla kukin oman asemansa mukaan Kristuksen ruumiin eläviksi jäseniksi.

3. Piispan palvelusvirka ei ole pelkästään taktinen tai käytännöllinen funktio (koska puheenjohtajaa välttämättä tarvitaan) vaan orgaaninen funktio. Piispa saa piispuuden armo-lahjan (1 Tim 4:14) virkaanvihkimisen sakramentissa, jonka suorittavat piispat, jotka itse ovat saaneet tämän lahjan sen ansiosta, että piispaksivihkimykset ovat jatkuneet keskeytymättömänä sarjana alkaen pyhistä apostoleista. Vihkimyksen sakramentin kautta Herran Henki »antaa» piispalle, ei juridisesti ikään kuin olisi kysymys puhtaasti vallansiirrosta, vaan sakramentaalisesti saman tehtävän palvelemiseen, minkä Poika sai Isältä ja minkä hän sai inhimillisellä tavalla ottaessaan kantaakseen kärsimyksensä.

Piispan funktio on läheisesti sidottu siihen eukaristiseen kokoontumiseen, jota hän johtaa. Paikalliskirkon eukaristinen ykseys edellyttää johtajan ja sen kansan yhteyttä, jolle hän jakaa pelastuksen sanaa ja eukaristiset lahjat. Sen lisäksi juuri pappi »saa» kirkoltaan, joka on traditiolle uskollinen, sen sanan, jonka hän edelleen välittää. Ja se suuri esirukous, jonka hän lähettää Isälle, on yksinkertaisesti koko hänen kirkkonsa rukous, jonka se lausuu yhdessä hänen kanssaan. Piispaa ei voi erottaa kirkostaan enempää kuin kirkkoa piis-pastaankaan.

Piispa on paikallisen kirkon sydämessä Hengen palvelijana erottaakseen armolahjat ja huolehtiakseen siitä, että niitä käytetään sopusoinnussa, kaikkien hyväksi, uskollisuudessa apostoliselle traditiolle. Hän asettaa itsensä Hengen aloitteiden palvelukseen niin, että mikään ei estäisi niiden työtä

koinonian rakentamiseksi. Hän on ykseyden edistäjä, Herran Kristuksen palvelija, jonka tehtävänä on koota yhteen Jumalan lapset. Ja koska kirkko rakentuu eukaristian varaan, juuri hän puettuna pappeuden armoon johtaa sitä.

Mutta tämä johtajuus on ymmärrettävä oikein. Piispa johtaa uhritoimitusta, joka on koko hänen yhteisönsä uhritoimitus. Pyhittämällä lahjat niin, että niistä tulee koko yhteisön esiinkantama ruumis ja veri, hän ei toimita palvelusta ainoastaan sen puolesta, ei sen kanssa, ei sen sisällä vaan sen kautta. Hän osoittautuu siinä Kristuksen palvelijaksi, joka antaa muodon Kristuksen ruumiin ykseydelle ja niin luo *yhteyden* oman ruumiinsa kautta. Seurakunnan yhteys häneen johtuu ennen kaikkea *mysterion* järjestyksestä eikä ensisijaisesti juridisesta järjestyksestä. Eukaristiassa ilmaistu yhteys jatkuu ja saa käytännöllisen ilmauksensa »pastoraalisissa» suhteissa: opetuksessa, hallinnossa ja elämässä. Kirkollinen yhteisö on siis kutsuttu olemaan uudistuneen inhimillisen yhteisön runkona.

4. Piispan ja sen yhteisön välillä, josta Pyhä Henki on antanut piispalle vastuun Jumalan kirkosta, vallitsee syvällinen yhteys. Vanhan kirkon traditio ilmaisi sen onnistuneesti kuvalla avioliitosta. Mutta tuo yhteys on apostolisen yhteisön yhteyden sisällä. Vanhassa traditiossa (kuten Hippolytoksen Apostolinen traditio osoittaa) kansan valitsema piispa – kansan taatessa, että hänen apostolinen uskonsa on yhtäpitävä sen kanssa, minkä paikallinen kirkko tunnustaa – ottaa vastaan Kristuksen palvelusviran armon Hengen kautta kansan rukoillessa ja naapuripiispojen pannahessa kätensä hänen päälleen (kheirotonia) omien kirkkojensa uskon todistajina. Hänen armolahjansa, joka tulee suoraan Jumalan Hengestä, annetaan hänelle hänen kirkkonsa apostolisuudessa (joka on yhteydessä apostolisen yhteisön uskoon) ja toisten kirkkojen apostolisuudessa, mitä niiden piispat edustavat. Tämän kautta hänen palvelusvirransa liitetään Jumalan kirkon katolisuu-teen.

Apostolinen seuraanto merkitsee siis enemmän kuin pelk-

kää valtuuksien siirtoa. Se on kirkossa oleva seuraanto, joka todistaa apostolisesta uskosta, se on yhteyttä muihin kirkkoihin, jotka todistavat samaa apostolista uskoa. Piispanistuinella (cathedra) on olennaisen tärkeä osa piispan liittämässä kirkollisen apostolisuuden sydämeen. Toisaalta vihkimyksensä jälkeen piispa tulee kirkossaan apostolisuuden takaajaksi ja siksi henkilöksi, joka edustaa sitä kirkkojen keskinäisessä yhteydessä. Siksi hänen kirkossaan jokainen eukaristia voidaan todellisessa mielessä toimittaa vain silloin, kun hän itse tai hänen yhteydessä oleva presbyteeri sitä johtaa. Piispan mainitseminen anaforassa on oleellista.

Sen palvelusviran kautta, joka on annettu presbyteereille heille uskottujen yhteisöjen elämän johtamiseksi ja eukaristian toimittamiseksi, nuo yhteisöt kasvavat *yhteyteen* kaikkien niiden yhteisöjen kanssa, joista piispalla on ensisijainen vastuu. Nykytilanteessa hiippakunta on eukarististen yhteisöjen *yhteys*. Yksi presbyteerien olennaisia tehtäviä on liittää nämä yhteisöt piispan toimittamaan eukaristiaan ja ravita niitä sillä apostolisella uskolla, minkä todistaja ja takaaja piispa on. Heidän pitäisi myös huolehtia siitä, että kristityt, joita ravitsee veljiensä puolesta elämänsä antaneen ruumis ja veri, olisivat autenttisia todistajia siitä veljellisestä rakkaudesta, joka ilmenee keskinäisenä uhrautumisena ja jota ravitsee Kristuksen uhri. Sillä jos joku apostolin sanojen mukaan »näkee veljensä olevan puutteessa, mutta sulkee häneltä sydämensä, kuinka Jumalan rakkaus saattaa pysyä hänessä»? Eukaristia antaa suuntaviivat kristityn tavalle elää Kristuksen pääsiäisen salaisuutta ja helluntain lahjaa. Sen ansiosta ihmisen olemassaolo, joka on aina kasvotusten kiusauksen ja kärsimyksen kanssa, syvällisesti muuttuu.

III

1. Kristuksen ruumis on ainutkertainen. On siis olemassa vain yksi Jumalan kirkko. Yhden eukaristisen yhteisön ident-

tisyys toisen kanssa johtuu siitä tosiasiasta, että kaikki, joilla on sama usko, viettävät samaa muistoa, ja että kaikki syömällä samaa leipää ja jakamalla saman maljan tulevat samaksi ainutkertaiseksi Kristuksen ruumiiksi, mihin heidät on liitetty samalla kasteella. Jos onkin monia toimituksia, siitä huolimatta on vain yksi mysteeri, mitä vietetään ja mihin kaikki osallistuvat. Ja kun uskovainen osallistuu Herran ruumiista ja verestä, hän ei ota vastaan vain osaa Kristuksesta vaan hänet kokonaan.

Samalla tavalla piispansa ympärille eukaristiaa viettämään kokoontunut paikalliskirkkokaan ei ole vain osa Kristuksen ruumista. Paikallisten kokoontumisten moninaisuus ei jaa kirkkoa vaan pikemminkin osoittaa sakramentaalisesti sen ykseyden. Kuten Kristuksen ympärille kokoontunut apostolinen yhteisö, niin on kukin eukaristinen yhteisö totisesti Jumalan pyhä kirkko, Kristuksen ruumis, ja se on yhteydessä ensimmäiseen opetuslasten yhteisöön ja kaikkiin, jotka kaikessa maailmassa viettävät tai ovat viettäneet Herran muistoa. Se on myös yhteydessä taivaassa olevien pyhien yhteisöön, minkä jokainen eukaristia palauttaa mieliin.

2. Sulkematta ollenkaan pois erilaisuutta ja moninaisuutta koinonia edellyttää moninaisuutta ja parantaa jakaantuneisuuden haavat ja osoittaa sen tuolla puolen olevan ykseyden.

Koska Kristus on yksi monien puolesta, niin myös kirkossa, hänen ruumiissaan, yksi ja monet, yleismaailmallinen ja paikallinen ovat välttämättä samanaikaiset. Vielä radikaalimmin: koska yksi ja ainoa Jumala on kolmen persoonan yhteys, niin yksi ja ainoa kirkko on monien yhteisöjen yhteys, ja paikallinen kirkko on ihmisyksilöiden yhteys. Yksi ja ainutkertainen kirkko saavuttaa identiteettinsä kirkkojen koinoniassa. Ykseys ja moninaisuus nivoutuvat yhteen siten, että toista ei voi olla ilman toista. Juuri tämän yhteyden, joka on kirkon kannalta perustavaa laatua, instituutiot tekevät näkyväksi ja »historialliseksi».

3. Koska yleismaailmallinen kirkko ilmaisee itsensä paikalliskirkon kokoontumisessa, eukaristiaa viettävän paikall-

liskirkon on täytettävä ennen muuta kaksi ehtoa, jotta se todella olisi kirkollisessa yhteydessä.

- a) Ensiksikin on olennaista, että paikalliskirkon mysteerio on sama kuin alkukirkon kokema mysteerio, mikä merkitsee katolisuutta ajassa. Kirkko on apostolinen, koska se perustuu Jeesuksessa Kristuksessa ilmoitetun pelastuksen mysteerion varaan ja sitä pitää jatkuvasti yllä tuo mysteerio, jonka ovat Hengessä välittäneet hänen todistajansa, apostolit. Kristus ja apostolit tulevat tuomitsemaan kirkon jäsenet (vrt. Lk 22:30).
- b) Tänä päivänä myös se, että kukin paikallinen kirkko ja muut kirkot tunnustavat toisensa molemminpuolisesti, on erittäin tärkeää. Kunkin pitäisi paikallisista erityispiirteistä huolimatta tunnustaa, että kirkon mysteerio on toisissakin sama. Kysymys on siitä, että katolisuus tunnustetaan molemminpuolisesti yhteytenä mysteerion kokonaisuudessa. Tämän tunnustaminen saavutetaan ennen kaikkea alueellisella tasolla. Yhteys saman patriarkaatin sisällä tai alueellisen ykseyden jossakin muussa muodossa on ennen kaikkea ilmausta Hengen elämästä saman kulttuurin sisällä tai samojen historiallisten olosuhteiden vallitessa. Se edellyttää yhtäläillä todistuksen ykseyttä ja kutsuu harjoittamaan veljellistä ojennusta nöyryydessä. Tämän yhteyden, joka ilmenee saman alueen sisällä, pitäisi laajentua ulottumaan edemmäksikin sisarkirkkojen väliseen yhteyteen.

Tämä yhteyden molemminpuolinen tunnustaminen voi kuitenkin olla todellista vain niillä ehdoilla, jotka on ilmaistu pyhän Johannes Krysostomoksen liturgian anaforassa ja varhaisimmissa antiokialaisissa anaforisissa. Ensimmäinen ehto on yhteys, joka ilmenee saman kerygman ja siis saman uskon omistamisessa. Tämä jo kasteessa läsnäoleva vaatimus on tehty täysin selväksi eukaristian vietossa. Mutta se edellyttää myös halua rakkauden (agape) ja palveluksen (diakonian) yhteyteen, eikä pelkästään sanoissa vaan teoissa.

Historiallisen jatkuvuuden ja keskinäisen tunnustamisen merkitystä tähdennetään eukaristisessa kokouksessa erityisesti silloin, kun kanonissa mainitaan pyhät sekä diptyykeissä kirkkojen päämiehet. Nämä molemmat ovat katolisen ykseyden merkkejä eukaristisessa kommuuniossa, ja niiden kummankin tehtävänä on omalla tasollaan pitää yllä kirkkojen yhteyttä universaalissa harmoniassa sekä varmistaa, että ne yhdessä pysyvät uskollisina apostoliselle traditiolle.

4. Kirkkojen välillä vallitsevat ne yhteyden (kommuunion) siteet, jotka Uusi testamentti on ilmaissut: yhteys uskossa, toivossa ja rakkaudessa, yhteys sakramenteissa, yhteys armolahjain erilaisuudessa, yhteys sovituksessa, yhteys palvelusvirassa. Tämän yhteyden toteuttaja on ylösnousseen Herran Henki. Hänen kauttaan universaalinen katolinen kirkko liittää itseensä erilaisuuden tai moninaisuuden tehden sen olennaiseksi elementikseen. Tämä katolisuus edustaa sen Johanneksen evankeliumin 17. luvun rukouksen täyttymystä, mikä sisältyy eukaristian epikleesiin.

Rakkaus apostoliseen yhteyteen sitoo kaikkia piispoja liittäen paikalliskirkon piispuuden apostolien kollegioon. Hekin muodostavat kollegion, jonka Henki on juurruttanut apostolien joukon »kertakaikkisuuteen», ainutkertaiseen uskon todistukseen. Tämä ei merkitse ainoastaan sitä, että heidän pitäisi olla yhteydessä keskenään uskon, rakkauden, tehtävän (mission) ja sovituksen sitein, vaan myös sitä, että heillä yhteisesti on sama vastuu ja sama palvelustehtävä kirkossa. Koska yksi ja ainoa kirkko on tehty läsnäolevaksi jokaisen piispan johtamassa paikallisessa kirkossa, kukaan piispa ei voi tehdä eroa omasta ja universaalista kirkosta huolehtimisen välillä. Kun piispa vihkimyksen sakramentin kautta saa Hengen armolahjan piispuuteen yhdessä paikallisessa kirkossa, omassaan, hän saa samalla Hengen armolahjan koko kirkon piispuuteen. Jumalan kansan keskellä hän käyttää sitä *yhteydessä* kaikkiin muihin piispoihin, jotka tässä ja nyt johtavat kirkkoja ja ovat osallisia siihen elävään traditioon, jon-

ka aikaisemmat piispat ovat välittäneet. Naapurihiippakuntien piispojen läsnäolo hänen piispaksivihkimyksessään »sakramentalisoi» tämän yhteyden ja tekee sen läsnäolevaksi. Se liittää täydellisesti yhteen sen huolenpidon, jota hän kantaa paikallisesta kirkostaan sekä sen, jota hän kantaa universaalisesta kirkosta. Pyhä Henki on uskonut yleismaailmallisen kirkon piispuuden kaikille keskenään yhteydessä oleville paikallisille piispoille. Tämä yhteys on ilmaistu perinteisesti konsiliaarisessa käytännössä. Meidän on jatkossa tarkasteltava laajemmin, millä tavoin se olisi ymmärrettävä ja miten sitä pitäisi toteuttaa siitä näkökulmasta, jota edellä olemme selostaneet.

Münchenissä heinäkuun 6. päivänä 1982

Suomentaneet Matti Sidoroff ja Pappismunkki Ambrosius

KIRJALLISUUTTA

Erkki Piironen, Tsasounien Karjalassa. Uskollisuutta uskonperinteelle, ahkeraa kirkollista toimintaa ja luterilais-ortodoksisen ystävyuden synnytysskipuja Itä-Karjalassa 1941–1944. Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, Pieksämäki 1982. 255 s.

Tämä suomalaisen ekumenian historian kannalta mitä tärkein muistelmateos perustuu tekijänsä päiväkirjamerkintöihin. Silloinen pappiseminaarilainen joutui kirkollisiin tehtäviin itäkarjalaisen väestön pariin aivan vuoden 1942 alussa. Työ jatkui aina siihen asti, kunnes tekijä Suomen armeijan perääntyessä joutui jättämään hyvästit maalle ja kansalle kesäkuussa 1944. Muistelmateos sisältää kuitenkin paikoin myös myöhempiä vaiheita, mm. ortodoksisen papin Johannes Matsin, salmilaispojan ja pappismunkin, sekä joidenkin itäkarjalaisten ortodoksien sodanjälkeistä elämää.

Suomalaisen sotilashallinnon kirkollisen työn historiaa Itä-Karjalassa sotavuosina on jo käsitellyt Voitto Setälä v. 1970 ilmestyneessä tutkimuksessaan, mutta Erkki Piironen päiväkirjamerkinnöissä kuvastuu omakohtainen kokemus. Uskontoasiain hoitoa Itä-Karjalan sotilashallintoalueella häiritsi luterilaisten ja ortodoksien vastakohtaisuus. Jälkeenpäin voidaan rehellisesti todeta, että se huomattavalta osalta johtui luterilaisten pappien väärästä tilanteen arvioinnista. Sotilasviranomaiset – erityisesti marsalkka Mannerheim itse – osoittivat sotilashallinnon kirkollisasiain toimistoa suurempaa tosiasioiden tajua sekä estivät käskyllään tilanteen vielä pahemman tulehtumisen. Aluksi tuon toimiston ortodoksisen toimistoupseerin toimivalta oli suhteellisen rajoittunut, mutta sitä lisättiin myöhemmin. Ortodoksinen uskonnollinen työ voimistui, eikä syrjintä auttanut.

Syitä luterilaiseen lyhytnäköisyyteen oli useita. Vaikka itse jumalattomien liitto ilmoitti v. 1940 vielä puolet Neuvostoliiton asukkaista olevan uskovia, miehitysajan suomalaisen hallinnon luterilaisten pappien arviointi oli, että ortodoksisuus oli henkitorissaan Itä-Karjalassa, jopa lähes kadonnut. Kirkollista toimintaa (kyseenalaista on, onko termi paikallaan: toimintahan perustui ortodoksisen kirkon vahingoksi perusteena pidettyyn »Kristuksen kirkon» tunnustuskunnat syrjäyttävään järjestelyyn) sävytti se seikka, että sitä suunnittelivat ortodoksista uskonnollisuutta tuntemattomat ja sitä aliarvioivat länsisuomalaiset. Mukana oli myös AKS:n sävyttämiä heimoaatteita, joissa ei karjalaisten omaa uskonnollisuutta ymmärretty oikealla tavalla eikä kai oikein tiedostettukaan.

On jälkeenpäin selvää, että näin virheellisestä tilanteen arvostelusta ei voinut olla seurauksena muuta kuin konflikteja. Jos kirkkokuntien epäpyhästä kilpailusta oli myönteisiä tuloksia, ne koituivat voittopuolisesti ortodoksisuuden hyväksi: vuoden 1944 alkuun mennessä 48 % väestöstä oli liittynyt kirkkoihin ja näistä oli 30 600 liittynyt ortodoksisen ja vain 2 200 luterilaiseen kirkkoon.

Kirkollisen toiminnan ohella muistelmassa kuvastuvat sotilaallinen tilanne ja väestön asenteet: osa piti suomalaisia vapauttajina, osa vihollisina ja valloittajina. Viimeksi mainitut tukivat neuvostopartisaaneja ja muuta puna-armeijan toimintaa. Järkyttäviä tapahtumia sattui aina lasten ampumisesta alkaen.

Joissakin kohdin muistelmat ehkä tuovat esiin liiankin pieniä sivuseikkoja, mutta kokonaisuudessaan ne ovat erittäin kiintoisaa luettavaa. Sodanaikainen kosketus ja yhteiset paineet loivat luterilaisten ja ortodoksisten pappien syvemmän keskinäisen ymmärtämyksen edellytykset samalla, kun ne rakensivat ortodoksista identiteettiä, kuten tekijä ilmeisesti oikein tulkitsee tapahtuneen. Tätä tapahtumista Erkki Piironen kuvaa muisteluisaan ja antaa sille kauniisti nimen »luterilais-ortodoksisen ystävyyden synnyyskipuja». Tekijä osoittaa näin, että oikeutetusta katkeruudesta on päästy.

Rovasti Piironen muistelmat ovat poliittisen historian, kirkollisen työn ja ekuumeenisen kehityksen erään vaiheen tärkeä kuvaus, joka sattuneet tapahtumat huomioon ottaen sittenkin varsin hienotunteisella tavalla antaa aihetta luterilaiselle lukijalle itsekritiikkiin.

Kalevi Toiviainen

UUTTA ROMANIALAISTA TEOLOGIAA

Dumitru Staniloae, Theology and the Church, translated by Robert Barringer. St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1980, 240 s.

Esiteltävänä olevaan teokseen on koottu kaikkiaan seitsemän vuosina 1964–1972 eri julkaisuissa ilmestynyttä artikkelia tai tutkielmaa, jotka yhtä lukuun ottamatta alkuaan ovat olleet romaniankielisiä. Niiden aiheina ovat mm. Pyhä Kolminaisuus, Pyhä Henki ja kirkon katolisuus, Jumalan ilmitys, ortodoksinen pelastuskäsitys sekä ortodoksisen teologian ongelmat ja tulevaisuudennäkymät.

Teokseen kirjoittamassaan esipuheessa prof. John Meyendorff toteaa, että Dumitru Staniloae on meidän aikamme romanialaisista ortodoksiteologeista vaikutusvaltaisin. Lännessä hän kuitenkin on verrattain tuntematon.

Staniloae syntyi vuonna 1903 Vladenissa, kävi koulua Brasovissa ja opiskeli teologiaa Cernautin teologisessa tiedekunnassa 1922–1927. Väitöskirjan hän kirjoitti aiheesta »Jerusalemien patriarkan Dositheoksen elämä ja toiminta». Opiskeltuaan lyhyen ajan ulkomailla, Ateenassa, Münchenissä, Berliinissä ja Pariisissa, isä Staniloae aloitti pitkän uransa opettajana ja myöhemmin rehtorina Sibiun teologisessa tiedekunnassa Transsylvaniassa. Vuonna 1946 hän tuli opettajaksi Bukarestin teologiseen akatemiaan.

Staniloaen tuotannosta erityisen mainittavia ovat teokset »Pyhän Gregorios Palamaksen elämä ja opetukset» (1938), »Jeesus Kristus, ihmisen restoraatio» (1943), »Ortodoksinen kristillinen oppi» (1952) sekä »Dogmaattisen ja symbolisen teologian oppikirja» (1958, 2-osainen). Staniloae tunnetaan erityisesti myös laajennetun ja oppineilla selityksillä varustetun romaniankielisen Filokalian toimittajana. Ensimmäinen osa siitä ilmestyi vuonna 1946 ja sen jälkeen on päästy ainakin viidenteen osaan.

Meyendorff kutsuu Staniloaeta »toivon teologiksi». Hän kehittää teologian, joka sisällyttää itseensä koko luomistyön, maailman ja inhimillisen kulttuurin kaikessa

laajuudessaan, ja jossa hallitsevana ajatuksena on inkarnaatioon pohjautuva koko kosmoksen transfiguraatio.

Artikkelissaan »Trinitaariset suhteet ja kirkon elämä» Dumitru Staniloae toteaa, että ekumeenisessa keskustelussa ekklesiologia on keskeinen teema. Siinä selvitetään erityisesti kirkon ykseyden luonnetta ja toteuttamismahdollisuuksia. Staniloae painottaa, että ykseys on Kristuksen lahja ja Kristus on läsnä vain Hengen kautta. Tämä Hengen läsnäolo antaa ortodoksiselle kirkolle *ykseyden vapaudessa*, mikä on tuntematon asia sekä katolisessa että protestanttisessa ekklesiologiassa. Ortodoksisuudessa ekklesiologia liittyy erottamattomasti pneumatologiaan.

Staniloae toteaa, että katolisessa kirkossa pneumatologinen puoli jää taka-alalle ja sen sijaan kristologia korostuu. Tämä korostunut kristologismi saa luonnollisen ilmauksensa Filioque-käsityksessä, jossa Pyhä Henki alistetaan Isälle ja Pojalle ja joka on perussyy katolisen kirkon liioiteltuun institutionaaliseen luonteeseen. Protestantismissa sen sijaan tämän institutionalismin tilalla on individualistinen ja anarkistinen korostus.

Trinitaarisessa teologiassa ongelmallinen on ollut nimenomaan kysymys Pojan ja Pyhän Hengen suhteista. Isät aika yleisesti määrittivät tämän asian sanomalla, että Pyhä Henki lähtee Isästä Pojan kautta. Kuitenkin 800-luvulta lähtien Pyhän Hengen lähtemisestä tuli polemiikin aihe idän ja lännen teologioiden välillä lähinnä Filioque-termin johdosta. Polemiikkia esiintyy vieläkin. Staniloae selostaa artikkelissaan kolmen bysanttilaisen teologin käsityksiä tästä kysymyksestä: Gregorios Kyproslaisen (ekumeeninen patriarkka 1283–1289), Gregorios Palamaksen (k. 1359) ja Joosef Bryennioksen (1400–1).

Gregorios Kyproslainen korostaa Kristuksen ja Pyhän Hengen erottamatonta yhteyttä. Pyhä Henki lähtee Isästä Pojan kautta ja »lepää» Pojassa ja samalla siis myös kirkossa, joka on Kristuksen ruumis. Jos ei näin olisi, kirkko olisi institutionaalisoitu ja juridinen yhteisö. Myös Gregorios Palamas korostaa Pyhän Hengen lepäämistä Pojassa. Tämä on ikuinen suhde Pojan ja Pyhän Hengen välillä. Myös Isällä ja Pojalla on uusi suhde keskenään Pyhän Hengen kautta: Henki on Isän rakkautta Poikaan ja Pojan rakkautta Isään. Jos Henki lähtisi myös Pojasta, silloin Poika ei omistaisi Henkeä. Samansuuntaisia korostuksia on myös Joosef Bryennioksella.

Käsitellessään artikkelissa »Pyhä Kolminaisuus: korkeimman rakkauden ilmaus» Pyhän Hengen lähtemistä Isästä ja Hänen suhdettaan Poikaan Staniloae toteaa, että Kolminaisuus on välttämätön, jotta voi kokea olemassaolon täyteyden. Kolmas persoona on silta Isän ja Pojan välillä, mutta tämä silta ei yksinomaan yhdistä, vaan pitää myös erillään. Poika on Isän kuva, Henki on Isän elämä ja rakkaus. Samalla molemmat ovat myös persoonia.

Staniloae painottaa perinteisen ortodoksisen käsityksen mukaisesti, että Pyhä Henki »lepää» Pojassa, mutta ei lähde Hänestä. Jos ajateltaisiin Pyhän Hengen lähtevän myös Pojasta, olisi vaikea perustella, miksi uusi persoona ei lähde jälleen Pyhästä Hengestä ja niin edelleen loputtomiin. Mutta Pyhä Henki ei ole »pojanpoika» Pyhän Kolminaisuuden sisällä. Pyhä Henki yhdistää Isän ja Pojan, ei heidän olemuksiaan, vaan persoonat. Pyhä Henki yhdistää myös ihmisiä toisiinsa, kuitenkin niin, että inhimillisten persoonien vapaus säilyy.

Staniloae tiivistää käsityksensä Kolminaisuuden persoonien keskinäisistä suhteista seuraavasti: »Pojan syntyminen Isästä aiheuttaa Isän rakkauden Poikaan (tämä on Hengen lähtemistä), ja Henki tulee takaisin Pojasta Pojan Henkenä, se on, Pojan rakkautena» (s. 105). Poika ja Pyhä Henki ovat erottamattomat. Emme omista

Henkeä ilman Kristusta emmekä Kristusta ilman Henkeä.

Staniloae korostaa, että kaikki edellä sanottu heijastuu ortodoksisesta ekklesiologiasta, mutta on Filioque-opin takia poissa länsisestä ekklesiologiasta, josta on tullut epäpersoonallinen juridinen systeemi. Staniloaen käsityksen mukaan katolisudessa Kristus, joka on välittänyt vallan Pietarille ja Pietarin seuraajille, on jäänyt etäiseksi ja pitää myös Pyhän Hengen etäisenä. Siksi katoliselle kirkolle on tunnusomaista juridisuus, rationalismi ja absolutismi. On unohdettu Pyhän Hengen jatkuva ja aktivoiva läsnäolo ja samalla Pojan läsnäolo. Paavi, piispat ja papit ovat ottaneet haltuunsa poissaolevan Kristuksen paikan; Kristus itse ei ole enää Pyhän Hengen kautta läsnä uskovien sydämessä. On myös unohdettu uskovien filiaalinen suhde Isään ja heidän keskinäinen intiimi yhteytensä Kristuksessa, joka on läsnä Pyhän Hengen kautta.

Protestantismi on kokenut tämän saman heikkouden. Joskus Kristuksen läsnäolo on korvattu Hengen läsnäololla. Se on johtanut individualismiin ja sentimentaalisuuteen, psykologisen ja immanenttisen läsnäolon kokemiseen.

Artikkelissa »Ortodoksinen oppi pelastuksesta ja sen merkitys kristilliselle diakonialle maailmassa» Staniloae toteaa, että ortodoksit eivät perinteisesti juuri käytä sanaa »sovitus», joka on yleinen protestanttisessa teologiassa. Ei myöskään juuri käytetä termiä »lunastus», joka on suosittu katolisessa teologiassa, missä siihen liittyy hyvitys-ajatus. Vasta viime aikoina erityisesti ekumeenisissa yhteyksissä ortodoksitkin ovat näitä termejä omaksuneet käyttöön. He kuitenkin antavat noille sanoille laajemman ja monipuolisemman merkityksen kuin lännen kristityt.

Perinteisesti ortodoksit ovat edellä mainittujen lunastus- ja sovitus-sanojen tilalla käyttäneet sanaa »pelastus» (σωτηρία), jota myös Uudessa testamentissa on runsaasti (n. 40 kertaa) käytetty Kristuksen työtä kuvaavana. Sitä on paljon käytetty myös kirkon perinteessä, esimerkiksi jumalanpalvelusteksteissä ja Nikealais-konstantinopolilaisessa uskontunnustuksessa. Tuo sana syvällisimmin ja laajimmin ilmaisee Jeesuksen suorittaman työn merkityksen. Tuohon sanaan sisältyy lunastuksen ja sovituksen lisäksi paljon muitakin, mm. sellaisia asioita kuin kuoleman voittaminen, ikuinen elämä, yhteys Kristukseen, elämä Kristuksessa, Pyhän Hengen yhteys ja osallistuminen jumalallisesta luonnosta.

Pelastuksemme ylenpalttisuus Kristuksessa on niin rikas, että sitä ei voi ilmaista täydellisesti yhden ainoan määritelmän avulla. Se on mysteeri, jota ei koskaan voida täydellisesti ymmärtää tai määritellä. Mutta minkään termin käyttöä ei tule kokonaan sulkea pois. Esimerkiksi sovitus-sanassa korostuu se, että sekä Jumala että ihminen ovat persoonia. Ehkä juuri sen vuoksi Luther halusi nimenomaan tuota termiä vanhurskauttamis-käsitteen ohella käyttää.

Myös ortodoksisessa pelastusopissa on usean vuosisadan ajan ollut skolastista vaikutusta: on esimerkiksi korostettu ristiä ja hyvitys-aspektia. Erityisesti viime vuosisadan venäläisen teologian vaikutuksesta ortodoksit ovat kuitenkin palanneet pelastuksen yleisinhimilliseen ja kosmiseen tulkintaan, joka kreikkalaisille isille oli tunnusomaista.

Ortodoksinen soteriologian lähtökohta on inkarnaatissa (vrt. mm. Athanasios Suuri) ja kristologiassa. Ottaessaan ihmisen muodon Kristus pyhitti ihmisyyden ja veti ihmiset mukanaan Jumalan yhteyteen.

Käsitellessään kristillisiä velvollisuuksia maailmaa kohtaan ortodoksinen soteriologian valossa Staniloae korostaa, että Kristuksessa anneun pelastuksen voi saavuttaa vain kirkossa, yhteydessä muihin, ei eristyisyydessä. Pelastus on yhteyttä

Kristukseen ja yhteyttä lähimmäisiin. Staniloae tiivistää käsityksensä seuraavalla tavalla:

1. Kristus on sekä maailmassa että maailman yläpuolella.
2. Kristuksen inhimillisissä kasvoissa on nähtävä lähimmäisten kasvot ja heitä on kohdeltava kuin Kristusta.
3. Kaikessa, mitä Kristus teki, korostuu ihmisen elämän korkea arvo maailmassa.
4. Jokainen ihmisen tekemä uhri toisen hyväksi tässä maailmassa saa alkunsa Kristuksen uhrin voimasta, Hänen kenosiksestaan.
5. Kristitty ei voi hyväksyä sitä, että hänen lähimmäisensä joutuu elämään heikommassa elämäolosuhteissa kuin hän itse. Rakkaus vaatii tasa-arvoa.
6. Pysyvä sovitus on erottamaton sellaisesta rakkaudesta, joka pyrkii turvaamaan tasa-arvon ja oikeudenmukaisuuden ihmisten ja kansojen kesken.
7. Kristittyjen tulee palvella sekä yksilöitä että kansoja, koko maailmaa ja ihmiskuntaa.
8. Oikeudenmukaisuus, tasa-arvoisuus, veljeys ja pysyvä rauha voivat toteutua vain, jos olemme kiinnostuneita materiaalisesta maailmasta ja koko universumista. Sitäkin odottaa transfiguraatio Kristuksessa.

Artikkelissa »Ortodoksisen teologian ongelmia ja perspektiivejä» Staniloae toteaa, että kristinusko on syvimmältä olemukseltaan mystistä. Tätä osoittaa mm. se, että idän isät pitivät apofaattista teologiaa korkeassa arvossa.

Nykyinen ortodoksinen teologia on Staniloaen mukaan päässyt vapautumaan viime vuosisatoina esiintyneestä skolastisesta vaikutuksesta ja samalla se on löytänyt uudelleen »mysteerin teologian». Nykyinen ortodoksinen teologia on myös hengellisyyden ja yhteyden teologiaa.

Aivan erityisesti Staniloae korostaa ortodoksisen teologian kirkollista luonnetta. Ortodoksiteologin tehtävä on tulkita sitä Jumala-kokemusta, jonka kirkkoyhteisö elää todeksi ja johon hän itse osallistuu. Ortodoksinen teologia on ennen kaikkea uskovien yhteisön – kirkon – mielen ilmausta. Tämä ei sulje pois intellektuaalista ponnisteluaan, mutta se muodostuu nimenomaan siitä, että yksilön mieli sovitaan yhteen kirkon mielen kanssa. Kirkollisen luonteensa vuoksi ortodoksinen teologia on sidottu Traditioon, jonka vain uskovien yhteisö on kyennyt vahingoittumattomana säilyttämään.

Staniloaen mielestä ortodoksisen teologian tulisi kiinnittää erityistä huomiota sobornost-käsitteen selvittelyyn. Sen tulisi antaa oma panoksensa kirkkojen yhteispyrkimykseen ja ekumeeniseen teologiaan. Ortodoksinen sobornost-periaate, todellinen ykseys moninaisuudessa, voi olla mallina kirkkojen ykseyttä ajatellen.

Korostaessaan kristillisen elämän yhteisöllistä aspektia ortodoksinen teologia voi avata uusia näkymiä ei vain kirkkojen yhteyksiä ajatellen, vaan yleensä kristittyjen ja ihmiskunnan ykseyttä ajatellen. Staniloae painottaa, että ortodoksisen teologian tulisi pyrkiä tuomaan valaistusta yleensä ihmiskunnan ongelmiin ja tulkitsemaan elämän tarkoitusta ja ihmisten kohtaloa. Siten ortodoksinen teologia on siis myös »maailman teologiaa». Sen tulee yhdistää isien kosminen näkemys nykyajan luonnontieteiden edustamien käsitysten kanssa.

Staniloae muistuttaa siitä, että ortodoksiseen uskoon sisältyy myönteinen käsitys maailmasta. Tässä maailmassa ihminen on kaikkein tärkein. Teknologia ja tiede eivät saa häntä hallita ja kahlita.

Kokonaisuutena ottaen Staniloaen teos on hyvin merkittävä näyte nykyaikaisesta romanialaisesta teologiasta. Se on arvokas lisä yleisortodoksiseen teologiaan ja

painava puheenvuoro myös ekumeeniseen keskusteluun. Merkittävää Staniloan ajattelussa mielestäni aivan erityisesti on se, että hän on kyennyt vapautumaan »läntisestä vankeudesta», katolisesta ja protestanttisesta vaikutuksesta, jota viime vuosikymmeniin asti on ollut nähtävissä ortodoksisessa teologiassa.

Veikko Purmonen

IN MEMORIAM

TAPANI REPO † 7.11.1981

Isä Tapani Repo siirtyi tuonilmaisiin varhain aamuyöstä 7.11.1981 Helsingissä rauhallisesti omassa vuoteessaan nukkuen. Vainajan leskeltä, äiti Elisabetilta, kuolinsyytä tiedustellessa sai vastaukseksi: »Hän kuoli hengenlähtöön.» Se tapahtui yksinkertaisesti, kivuttomasti, koruttomasti, vailla kaikkea dramaattisuutta.

Isä Tapani oli syntynyt Helsingissä 10.5.1918. Ylioppilaaksi hän valmistui v. 1937, ja Sortavalan pappiseminaarista saatu päästötodistus on päivätty 30.5.1939. Isä Tapani hoiti Helsingin ortodoksisen seurakunnan kolmannen papin virkaan kuuluvia tehtäviä jo vuodesta 1945 lähtien, ja tähän virkaan hänet nimitettiin vakinaisesti 1.7.1949 alkaen, ja sitä hän hoiti kuolemaansa asti. Uskollinen elinikäinen palvelus samassa virassa toi hänelle paljon rippilapsia ja ystäviä.

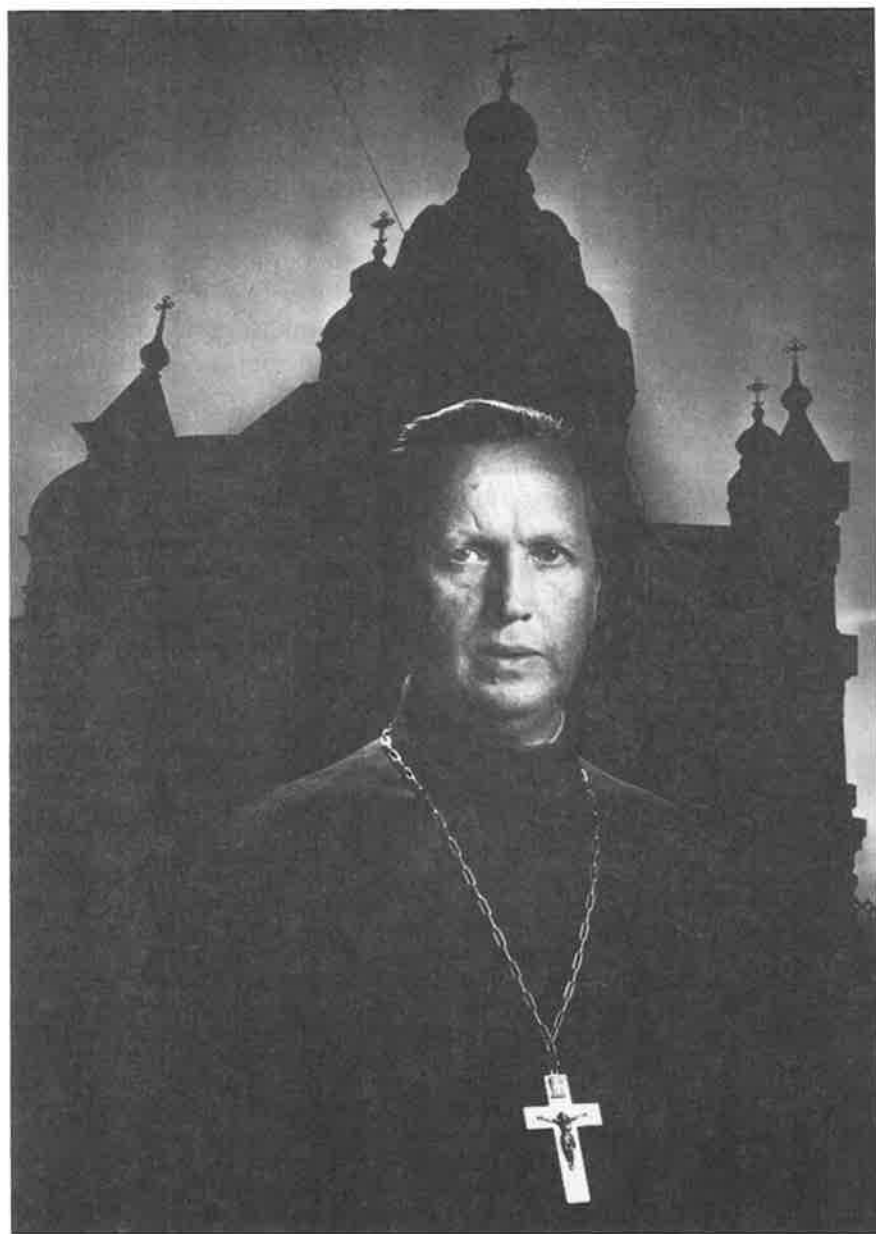
Nimikirja kertoo isä Tapanin elämänvaiheet lyhyesti ja kylmän asiallisesti. Papinvirkansa ohessa hän opiskeli Helsingin yliopistossa erityisesti kreikan kirjallisuutta ja filologiaa sekä slaavilaista filologiaa suorittamatta kuitenkin loppu-tutkintoa. Hän teki kreikankielen opintojen merkeissä opintomatkan Ateenaan vuosina 1956–57. Luottamustoimista mainitaan Ortodoksisten Nuorten Liiton johtokunnan jäsenyys liiton toiminnan alkua ajoilta sekä Ortodoksisen Veljestön varajohtajuus samoin tämän järjestön huomenhetkiltä. Oman virkansa ohella hän joutui tilapäisesti hoitamaan Turun ortodoksisen seurakunnan kirkkoherran virkaa vuoden 1960 alkupuoliskon, ja Lintulan rippi-isänäkin hän oli aika ajoin. Pitkäaikainen sivutoimi oli hänen työnsä Helsingin keskuskankilan ortodoksisten vankien sielunhoitajana vuodesta 1961 aina kuolemaan asti. Kuten useimmat ortodoksiset papit, niin isä Tapanikin opetti työnsä ohella uskontoa eräissä Helsingin oppikouluissa.

Kirjallisesta toiminnasta nimikirja toteaa vain kolme asiaa. Hän oli Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvoston oppikirjajaoston toimittajana 15.5–19.9.1945, mistä tehtävästä hänet pyynnöstä kuitenkin pian vapautettiin. Julkaisuneuvoston tekstintarkastajana hän toimi vuosina 1951–1955 ja Ortodoksia-aikakauskirjan päätoimittajana vuosina 1956–1970.

Nimikirjan faktat esittävät tosiasiat, mutta ne eivät kerro mitään siitä antaumuksesta, millä isä Tapani tehtäviään hoiti, eivät myöskään niistä usein erittäin vaikeista olosuhteista, joiden vallitessa pitkä elämäntyö tuli suoritetuksi. Suuren perheen isänä ja suuren seurakunnan rakastamana pappina isä Tapani joutui jakamaan itseään monelle taholle ja elämään ristikkäispaineitten puristuksessa.

Hän ymmärsi kuitenkin olevansa ensi sijassa aina pappi, ja papin paikka oli hänen mielestään alttarin ääressä jumalanpalvelusten toimittajana ja ihmisten sielunhoitajana. Tämä oli hänen työnsä, ja tähän lütyivät hänen harrastuksensa.

Isä Tapani teki työtä erityisesti jumalanpalvelustekstien saamiseksi suomenkielelle. Tätä tarkoitusta palvelivat hänen sekä kreikan että slaavilaisen filologian opintonsa. Hän suomensi melkoisesti ennen suomentamattomia liturgisia tekstejä. Merkittävä on hänen toimittamansa *Pyhä Muisto I*, joka sisältää ensimmäisenä vuosikolmanneksena muisteltavien pyhien lyhyet hagiografiat sekä tropari- ja kontakkitekstit. Valitettavasti toinen ja kolmas osa eivät koskaan valmistuneet. Monet isä Tapanin suomentamista teksteistä on julkaistu suppealevikkisissä pienissä aikakauslehdissä (esim. Ortodoksisen Ylioppilasliiton »Logos»), eivätkä ne ole tulleet kovin tunnetuiksi puhumattakaan siitä, että niitä olisi ruvettu yleisesti käyttämään. Viimeisten vuosien merkittävä hanke *Triodionin* kääntämiseksi ja julkaisemiseksi isä Tapanin itsensä toimittamassa aikakauskirjassa *Bysantti ja Pohjola* pääsi hyvään alkuun, mutta sekin jäi valitettavasti kesken. Jo julkaistu materiaali antaa kuitenkin hyvän kuvan isä Tapanin luovasta kyvystä tällä alalla.



Isä Tapani teki merkittävän päivätyön Ortodoksisten Pappien Liiton valitsemana Ortodoksia-aikakauskirjan toimittajana vuosina 1956–70. Tällöin hän myös usein itse kirjoitti tähän silloin ainoaan suomenkieliseen teologiseen julkaisuun. Useat ortodoksiassa ilmestyneet artikkelit julkaistiin v. 1978 isä Tapanin 60-vuotispäivän kunniaksi kokoomateoksena *Byssantti – Ortodoksia – Karjala*. Tämän otsikon kolmijako tekee täydellisesti oikeutta kirjoittajan persoonallisuudelle. Juuri nuo kolme tekijää olivat muovanneet isä Tapanin siksi persoonallisuudeksi, jollaisena hänet tunnettiin. Ortodoksia oli hänelle Bysantin ja Karjalan yhteinen nimittäjä, joka tänäkin päivänä yhdistää nuo kaksi ajallisesti ja paikallisestikin toisistaan niin etäistä realiteettia.

Isä Tapanin toimittamista kirjoista on erityisesti mainittava Piispa Aleksanterin kirjoittamasta materiaalista kootut teokset *Uskon portilla* ja *Ikkuna iäisyyteen*. Valamon ystävien teoksessa Muistoja Valamosta julkaistu kirjoitus *Valamo, Hengellinen äitini* jäi hänen kirjalliseksi »joutsenlaulusen», kuten hän itse tuosta artikkelista viimeisinä aikoinaan totesi.

Paljon käännöksiä ja kirjoituksia jäi kesken valmistelun ja julkaisematta. Esim. Pyhä Muisto I ja II olivat jo kauan melko pitkälle valmisteltuina. Piispa Aleksanterin kirjallista jäämistöstä isä Tapani oli niin ikään jo seulonut kolmannen kirjan ainekset. Ehkä tämä keskeneräiseksi jäänyt työ vielä voidaan ainakin osittain täydentää ja saattaa päivänvaloon.

Isä Tapani oli myös merkittävä saarnamies. Valitettavasti hän ei useinkaan kirjoittanut saarnojaan viimeistelyyn asuun, mutta hän ammensi niiden teologisesti rikkaan sisällön niistä liturgisista teksteistä, joiden suomentamiseksi hän näki paljon vaivaa. Kirkon rikkaan hymniaarteiston teologinen traditio eli hänen saarnoissaan.

Uskollisuus jo Itä-Karjalan vuosina syntyneelle näylle ortodoksian paikasta suomalaisessa kulttuurissa oli isä Tapanille luonteenomaista loppuun asti. Tinkimättömyys joissakin asioissa tuntui ehkä monesta jääräpäisyydeltä, ja hän jakoi

ihmisten mielipiteitä. Hän ei pyrkinytkään toimimaan ihmisten mieliksi, vaikka se merkitsi elämään vaikeuksia.

Profeetta Jesajan kuvaaman Herran palvelijan tavoin Isä Tapanikin joutui kokemaan, mitä on olla »kipujen mies ja sairauden tuttava». Useaan otteeseen hän joutui jättämään virkatoimet ja jäämään sairauslomalle, jotka vuosien myötä kävivät yhä pitemmiksi. Vaikea syöpä ja siitä toipuminen osoittivat kuitenkin hänen sammumatonta elämäntahtoaan. Hän nukkui työnsä ääreen täyden elämän elettyään.

Anna, Herra, autuaalliseen kuolonuneen nukkuneelle palvelijallesi isä Tapanille ikuinen rauha ja suo hänelle iankaikkinen muisto!

Matti Sidoroff

