

*W. Karki  
Toukokuu*

# ORTODOKSIA

16

Julkaisijat

ORTODOKSISTEN PAPPIEN LIITTO

ja

HELSINGIN YLIOPISTON  
ORTODOKSINEN LAITOS

Toimituskunta

*Tapani Repo (päätoimittaja)*

*Heikki Koukunen (toimitussihtööri)*

*Kauko Pirinen Heikki Kirkinen Ueikko Tajaikka*

Helsinki 1965



SISÄLLYSLUETTELO

	Sivu
ALKUSANAT . . . . .	4
PIISPA ALEKSANTERI Uni ja unenäkö . . . . .	6
VEIKKO TAJAKKA Maksimos Tunustaja ja piirteitä hänen teologisesta ajattelustaan . . . . .	11
MARIA WIDNÄS Theofanes Kreikkalainen Novgorodin ortodoksisuuden apologeettina . . . . .	22
HEIKKI KIRKINEN Laatokan Karjalan kirkollista elämää 1500-luvun puolivälissä . . . . .	35
AUNE JÄÄSKINEN Vladimirin Jumalanäidin ikoni — »Venäjän maan äiti» . . . . .	57
YRJÖ LUOJOLA Dostojevski—Tolstoi—Solovjev. Vertailua ja arviointia . . . . .	69
JOHANNES SUHOLA Ortodoksinen dogmaattis-siveellinen hengenterintö patriarka Sergein välittämänä I . . . .	76
KAUKO PIRINEN Ortodoksisien kirkkojen tulo ekumeeniseen yhteistyöhön . . . . .	82
TAPANI REPO Vanhaa ja uutta Dafnia . . . . .	141

TUTKIMUSTA JA KIRJALLISUUTTA

<i>Kauko Pirinen</i> Maanpakolaisen koti-ikävä ( <i>Nicolas Zernov</i> The Russian Religious Renaissance) . . . . .	152
<i>Heikki Kirkinen</i> Bysantin tutkimuksen yleistuloksia ja tehtäviä ( <i>Louis Bréhier</i> Le monde byzantin I—III, <i>Basilie Tatakis</i> La philosophie byzantine) . . . . .	158
<i>Veikko Tajakka</i> Johdatus liturgiseen teologiaan ( <i>A. Schmemmann</i> Vvedenie v liturgičeskoe bogoslovie) . . . .	162

## ALKUSANAT

Kolmekymmentäkahdeksan vuotta on kulunut siitä, kun »*Ortodoksian*» syntysanat lausuttiin Nuorten Ortodoksisten Pappien Liiton kokouksessa Sortavalassa vuonna 1927. Julkaisun tarkoituksiksi määriteltiin »ortodoksisen kirkon uskontotuksien tulkitseminen ja tunnetuksi tekeminen niin hyvin kirkon omille jäsenille kuin myös toisuskoisille».

Seitsemän vuoden kuluttua, tammikuussa v. 1934, ilmestyi lehden ensimmäinen numero. Tällä työllä silloiset toimittajat, rovasi *Aleksanteri Ryttyläinen* ja pastori *Paavo Saarikoski*, piirsivät nimensä kirkkokunnan julkaisutoiminnan historiaan. Saman vuoden joulukuussa ilmestyi jo toinen numero. Myöhempien numeroiden ilmestymisvuodet olivat seuraavat: 1935 (n:o 3), 1936 (n:o 4), 1939 (n:o 5), 1943 (n:o 6), 1945 (n:o 7), 1951 (n:o 8), 1952 (n:o 9), 1956 (n:o 10), 1958 (n:o 11), 1961 (n:o 12), 1962 (n:o 13), 1963 (n:o 14) ja 1964 (n:o 15).

»*Ortodoksian*» ilmestymisessä voidaan erottaa neljä eri vaihetta. Ensimmäisen ja epäilemättä raskaimman vaiheen muodostavat vuodet 1934-1945 (n:ot 1-7). Tällöin vastasi julkaisun toimittamisesta pastori Paavo Saarikoski, jota voimme pitää »*Ortodoksian*» isänä.

Pastori Saarikosken kuoleman (1948) jälkeen alkoi »*Ortodoksian*» ilmestymishistoriassa toinen vaihe. Se oli hiljainen kausi. Vuosien 1946—1955 aikana ilmestyi vain kaksi numeroa, vaikka Ortodoksisten Pappien Liiton vuosikokouksissa keskusteltiin asiasta paljonkin.

Vuodet 1956-1964 muodostavat »*Ortodoksian*» ilmestymishistorian kolmannen vaiheen. Näiden yhdeksän vuoden aikana julkaistiin kuusi numeroa, joiden yhteinen sivumäärä nousee yli tuhannen. Tätä aikaa voi täydellä syyllä kutsua »*Ortodoksian*» luovaksi kaudeksi. Jatkuvista taloudellisista

vaikkeuksista ja rajoitetuista henkisistä voimavaroista huolimatta julkaisu oli taistelut itselleen paikan aikakauslehtien joukossa.

Vuosi 1965 muodostaa käännekohdan »Ortodoksian» historiassa. Ortodoksisten Pappien Liitto ja Helsingin yliopiston Ortodoksinen laitos vastaavat nyt yhdessä lehden toimittamisesta. Neljäs vaihe »Ortodoksian» ilmestyminen historiassa on alkanut.

»Ortodoksian» toimintakunta haluaa lausua Opetusministeriölle vilpittömät kiitoksensa siitä, että se on käytettävissään olevista varoista myöntänyt avustuksen tämän numeron julkaisumenoihin.

Helsingissä pappismarttyyri Ireneoksen, Lyonin  
piispan päivänä vuonna 1965

*Tapani Repo*

*Tapani Repo* Introductory Words.

The review *Ortodoksia* has been published since the year 1934 although it has not appeared quite regularly. Until 1964 there have been 15 issues. Before 1964 The Finnish Orthodox Priests' Association were editors and sponsors of the review. At the beginning of the year 1965 there was made a decision according to which The Finnish Orthodox Priests' Association and The Orthodox Institute in The University of Helsinki are yearly publishing the *Ortodoksia* together.

## UNI JA UNENNÄKKÖ

Tutkimuksissa unen olotilasta, jossa ihminen tavallisesti viettää kolmannuksen elämästään, ei ole onnistuttu täysin tyhjentävästi selittämään, mitä uni ja varsinkin unennäkö on. Tiedetään, että sitä mukaa kuin aistimien toiminta herpaantuu, meidät valtaa unen lepötila, johon jouduttuamme sielussamme herää valvetajuisesta poikkeava alitajuinen toiminta. Nukkumassa ihmisen ruumis on liikkumaton, silmät ovat kiinni, kervat sulkeutuneina ulkoa päin tulevilta vaikutteilta, mutta silti ihminen voi tuntea liikkuvansa, näkevänsä, kuulevansa ja havaita ajan ja paikallisuuden lait laajentuneina niin, että hän saattaa muutamassa hetkessä elää tapahtumia pitkähkön ajan varrelta ja on suorittavinaan kaukaisia matkoja. Myös unennäkössä voivat päivätaajunnan aikana uinuvat kykyymme herätä intensiiviseen toimintaan. Tiedetään, että unessa on selvinnyt vaikeita ongelmia, joita järki ei ole valvetilassa ollessaan yritysistään huolimatta pystynyt ratkaisemaan, on ilmennyt vaikean taudin syy, paljastunut rikoksia ja paljastettu niiden tekijät, löytynyt kadonneen esineen kätköpaikka jne. Siis jo näissä oloissa voidaan siirtyä elämän ylempään tasoon, johon tajunta kohoaa uni- tai hurmioitilaan jouduttuaan. Niin päädytään toteamaan, että tajunnan aistimellisen puolen sammuttua, mikä ruumiillisessa kuolemassa tapahtuu, ei ihmisen »minän» toiminta kahta olemattomiin. Se voi hankkia materiaalin tajuttavakseen muullakin tavallisuudesta poikkeavalla toimintatavalla, jonka rakennetta ei tähän mennessä ole vielä onnistuttu tyydyttävästi selittämään. On pantavaa merkille, että ruumiillisesti kuolleesta Lasaruksesta Jeesus sanoi: »Ystävämme Lasarus nukkuu.» Myös Jairuksen kuolleen tyttären ruumista ympäröiville hän sanoi: »Mitä te hälisette ja ikette? Lapsi ei ole kuollut, vaan

nukkuu.» Nämä sanat herättivät kuulijakunnassa naurua ja voisivat herättää meidänkin päivinäme.

Unitilassa ihmisen sielu ikään kuin supistaa toimintamuotojaan: valinnanvapauttaan ja tajuntaansa, kätkeytyy olentonsa syvyyksiin ja sieltä käsin jatkaa luonnon elämää sydämen välityksellä. Otaksutaan, että sielun syvyyksiin verhoutuu kaikki, mikä sen pinnalla elää. Sieltä kaikki lähtee, ja sinne kaikki eläessä ajateltu, tunnettu ja tahdottu säilyytyy muodostaakseen ihmisen luonteen kokonaisuuden, minkä sisälle ei päivätajunnan valo riittävän selvästi ulotu. Sen mukaan sielun syvyyksistä ei katoa mitään siitä, mikä oli sen elämän virtaan valautunut jatkuvasti.

Ihmisen elämä rakentuu Jumalan avulla eikä vain ihmisen ymmärryksen ja kykyjen varassa. Ihminen erehtyy usein, lankeaa syvälle, mikä hidastuttaa kehitymistä parempanaan. Kristilliset ajattelijat selittävät, että nämä pysähdykset elämän tiellä muistuttavat eräällä tavalla unitilaa vaipumista, jolloin poistutaan sielun elämän tajuiselta puolelta piilotaajuiseen, mutta jossa elämän kulku ei katkea. Samoin kuin huolenpidollinen viisaus voi muuttaa ihmisen syntiset edesottamukset hänen eduksensa, vahvistaa terveen unen tuoma lepo ihmisen organisaation henkisiä voimia. Jumala toimii kaikessa hyväksennä.

Meitä kiinnostaa unennäköilmiön ongelma hengellisestä keneiden katsantokannalta nähtynä. Yhdennellätöistä vuosisadalalla elänyt pyhä *Simeon Usteologin* lahjakas oppilas, pyhittäjä *Niketas* on jättänyt kirjoituksensa ihmismielen unennäössä saamien vaikutelmien suhteista ihmisen elämään. Pyhittäjän mielestä jokainen, joka huolehtii henkensä terveydestä, saattaa myös näkemiensä sisäisestä hyvinvoimistaan. Ihmisen ta- sen avulla huolehtia sisäisestä ilmenevät sisältä päin. Niinpä voitteet, huolet ja mielikuvitus ilmenevät sisältä päin. Niinpä ajallisiin arvoihin liiallisesti kiintyneen ihmisen hekumoiva luonne tavoittelee unessakin eri muodoissa rikkauksia ja aistillista nautintoa. Hän voi uneksia perivänsä rahasatavaiaan, tallettavansa voittovarojaan, mutta samalla tuntee sisäistä moitettakin ahneista halusta. Kadehtiva ja luonteeltaan vihai-

nen saattaa kokea pelon ja kaahun tunteita petojen tai myrkyllisten matelijain ahdistamana. Turhamainen tuntee iloa huomion- ja kunnianosoituksen johdosta. Ylpeämielinen on kulkevinaan loistovaanuissa, liitelee pilvissä jne. Myös Jumalaa pelkäävä, hyvään ja totuuteen pyrkivä ihminen elää joskus unessa hyvään herättäviä vaikutteita, jotka hänen mieleensä painuen säilyvät siellä unohtumattomina ja ohjailevat häntä elämässä parempan.

Unikuva välittyy tunnettavaksi joko mielikuvituksena, näkynä tai ilmestyksenä. Mielikuvituksen muodossa ilmenevät unet, joissa nähtävänä oleva ei ole pysyväistä, vaan vaihtelee asiasta toiseen, havaittavana olevasta esineestä uuteen esineeseen, ja jotka unesta herättyä tavallisesti häipyvät tietoisuudetta, on hyljättävä, mainittu pyhittäjä jatkaa. Sitä vastoin unessa osoitetut näyt, jotka kuvastuvat muuttamattomina kokonaisuksina, voivat olla muutamille varoittavina ja kehoittavina tekiöinä jopa heidän elinajaksensa. Etupäässä niistä on huomiointava niiden ihmisen mielessä aikaan saama vaikutus. Ilmestyksistä pääsevät osallisiksi henkisesti korkealle kehittyneet kilvoittelijat. Heistä on sanottu: »Minä ilmestyn hänelle näyssä, puhun hänen kanssaan unessa.» (4. Moos. 12:6) Myös: »Minä olen vuodattava Henkeni lihan päälle, ja teidän poikanne ja tyttärenne ennustavat, vanhuksenne unia uneksuvat, nuorukaiset näkyjä näkevät.» (Jooel 2:28) Sanottuista unikuviensilmestymuodoista ensiksi mainitut kuuluvat pääasiallisesti aistillis-mielisten ihmisten elettäviksi, joiden mieli himoelämyksistä täytyneenä joutuu alttiiksi pimeiden olentojen vaikutukselle. Unessa esiintyvät puhtaat näyt voivat auttaa kilvoitustietellä olevia jumalallisten asioiden tuntemiseen ja niissä eteen päin pyrkimässä. Unessa eletävään sekaantuu usein hengen vihollinen ja saastuttaa sydämen puhtautta varsinkin huolimattomassa ihmisessä, joka ei kiinnitä niihin vastaavalaista huomiota vapautuakseen niiden vaikutuksen seurauksista.

Todeten unitilan ilmiöt selun tahattomiksi mielikuviksi monet kilvoittelijat kehoittavat jättämään ne huomioon ottamatta. Unien uskominen ja niiden perusteella tulevien tapahtumain



arvailu on valvetajuista houraillemista, he selittävät. Tosin he eivät kylläkään kiellä Jumalan kaitsemuksellisessa tarkoituksessa unitilassa tapahtuvia ilmoituksia, mutta selittävät niiden omalla painavalla tavallaan vaikuttavan tavallisesta unennäöstä poikkeavina.

Tämän yhteydessä mainitsimme, että eräs Yalamon luostarin pappismunkki kertoi elämäksistään, jotka hänen annettiin kokea suuren paaston ensimmäisen viikon loppupuolella näkemässään unessa. Perjantaina hän oli käynyt synnintunnustuksella ja luetuun iltarukoukset meni levolle Jeesuksen rukousta toistaen. Jonkin ajan kuluttua alkoi keljan ulkopuolelta kuulua melua, oli niin kuin rottalauma olisi hyökkäilemässä sisälle. Sitten hän oli kuulevinaan, että joku heitteli halkoja hänen huoneensa oveen. »Minä syvennyin Jeesuksen rukouseen ja olin ikään kuin kuuro kaikelle sille, mitä ympärilläni tapahtui. Sisäinen rauhantunto hallitsi mieltäni. Vihdoin tuli hiljaisuus ja minä nukahdin», hän sanoi. Unessa hän havaitsi seisovansa huoneessa lukupöydän vieressä, jonka päälle oli levitetty paperiarkki. Siihen oli kirjoitettu hänen syntekonsa, jotka, sitä mukaa kuin hän niihin katuvalla miehellä syventyi, näkymätön käsi pyyhki pois. Ja kun paperille oli jäänyt kirjoitettuna vain yksi symbolinen rikos, ilmoitettiin hänelle, että vierteisessä huoneessa tapahtuu oikeudenkäynti, jossa tutkitaan ihmisten rikkomuksia ja päätetään myös hänen iäisyyskohalostaan. Hän odotti rauhattomasti oikeuden päätöstä ja rukoi Jumalalta armoa. Sitten ilmoitettiin tuomioistuimen päätös, jolla hänet, katuva, vapautettiin edesvastuusta. Tuomittavana ollut sai kokea sanomatonta rauhaa, ja hänen sydämensä täytti hengen ilo, jota on vaikea kuvailla. Hänen olemustaan häikäisi kirkas valo, eikä hän voinut määrillä, oliko se hänen sisältään vai tuliko se ulkopuolelta.

Herätyskello soi. Oli lähdeittävä aamupalvelukseen. Liikutuneena näkemänä unen vaikutuksesta ja salatukseen siitä johdettua ilon pappismunkki asettui seisomaan luostarin kirkon pimeään nurkkaukseen. »En kykene kertomaan niistä elämyksistä, jotka minun annettiin kokea aamupalveluksessa ja sitä

seuranneessa liturgiassa osallistussani Herran Ehtoolliseen»,  
hän lopetti kertomuksensa.

S u m m a r y

*Bishop Alexander of Helsinki Dream and Dreaming.*  
A spiritual treaty.

## MAKSIMOS TUNNUSTAJA JA PIIRTEITÄ HÄNEN TEOLOGISESTA AJATTELUSTAAN

### I. Maksimos Tunnustaja

*Maksimos Homologetes* on 7. vuosisadan huomatuin kreikkalainen teologi. Tiedot hänen elämänavaiheistaan ovat vähäiset. Maksimos oli syntynyt Konstantinopolissa vuoden 580 paikkeilla keisari *Herakleoksen* aikana. Hän sai aikansa korkean sivistyksen ja opiskeli erikoisesti filosofiaa. Nuoruusvuosina hän palveli keisarin hovissa ja toimi keisarin salaisena sihteerinä. Kohta hän kyllästyi ristiriitojen täyttämään hovipiiriin, jätti maailman ja meni luostariin Khrysopoliksessa, jossa kilvoituselämä silloin kukoisti. Maksimoksen nöyryä kilvoitus heurätti munkkiveljissä syvää kunnioitusta, ja hänet valittiin luostarin esimieheksi, mutta nöyryytensä vuoksi hän kieltäytyi otamasta vastaan pappisarvoa. Tämän jälkeen hänen elämänsä vaiheet ovat kiinteässä yhteydessä niihin dogmaattisiin taisteluihin, joita käytiin monoteleetteja vastaan. Vuonna 632 Maksimos meni *Sofromioksen* seurassa Aleksandriaan ja myöhemmin pohjois-Afriikkaan, Karhagoon, johtaen siellä neuvottelua ja väittelyä, jossa Konstantinopolin entinen monoteleettipatriarkka *Pyrrros* tunnusti erehdyksensä. Tästä neuvottelusta säilynyt asiakirja on yksi merkittävimpiä monoteleettisten taistelujen dokumentteja. Kokouksen jälkeen *Pyrrros* makusti Maksimoksen kanssa Roomaan, jossa hänet otettiin takaisin kirkon yhteyteen. Maksimos oleskeli Roomassa Lateraanin synodiin saakka, jonka paavi *Martinus* kutsui koolle vuonna 649 ja johon otti osaa 150 kirkon läntisen osan piispaa ja 37 kreikkalaista isää. Lateraanin kokouksessa tuomittiin monoteleettimin kannattajat ja langetettiin anateema keisarillisille ediketeille

Ekthesis ja Typos vuosilta 638 ja 648. Keisarin käskystä tuotiin paavi Martinus ja Maksimos neljä vuotta myöhemmin kahleissa Konstantinopoliin, jossa heitä syytettiin kirkollisen ja yhteiskunnallisen rauhan rikkomisesta. Paavi Martinus karkoitettiin Krimille, missä hän kuoli, ja Maksimos oppilaansa *Anastasiosen* kanssa Traakiaan. Vuonna 662 viimeksi mainittu tuotiin jälleen Konstantinopoliin. Tunnustajilta kiskaitiin kielii ja katkaistiin oikea käsi, ja heidät lähetettiin Kolkhiin Lazikaan, jossa Maksimos oli suljettuna erääseen linnoitukseen Hän kuoli 13. päivänä elokuuta vuonna 662 tai 663.<sup>1</sup>

Maksimos Tunnustajan monivaiheisesta ja myrskyisestä elämästä on kirjoitettu paljon, ja suuren uskon sankarin kärsimykset ja totuuden puolustaminen vaikuttivat suuresti jo hänen aikalaisiinsa. V. 680 kokoontunut kuudes yleinen kirkolliskokous, jossa tuomittiin monoteleismi, ylisti Maksimosta suurena Kristuksen opettajana, saarnaajana ja tunnustajana. Hän tuli tunnetuksi paitsi kirkollisena kirjailijana myös mystikkona ja askeettina. Maksimoksen kirjallinen tuotanto on säilynyt monissa käsikirjoituksissa ja hänen vaikutuksensa on ollut huomattava myöhemmän bysanttilaisen kirjallisuuden kaikilla alueilla. Suuren dogmaattisen oppineisuutensa hän yhdisti syvään hengellisyyteen. Hän ei ollut vain teologi, vaan myös syvään rakkauden suuri opettaja. Hänen teologiansa kasvaa ja versoo syvällisestä hengellisestä kokemuksesta. Maksimos ei ole rakentanut opillisista näkemyksistään teologista systeemiä, vaan on kirjoittanut opettavasti ja neuvoen. Suurin osa hänen tuotannostaan on teologisia katkelmia, ja vain tarpeen mukaan hän on kirjoittanut tutkivasti selittäessään riitakysymyksiä.

Maksimos on suuri isien perinteen säilyttäjä. Hän eli isissä ja hengellinen elämä oli hänelle rytmillistä. Se oli hengellisen kokemuksen sinfonia, jolla oli enemmän musikaalinen kuin arkkitehtoninen muoto. Hänen hengellisessä tuotannossaan näkyvät voimakkaana kappadokialaisten isien vaikutus, erikoisesti

1. G. U. Florovskij *Visanttiiskije otsy V—VIII* (Pariž 1933) s 197

*Gregorios Teologin*. Tuotannon lukeminen ei ole helppoa, kirjoitusten katkonaisuus ja kielen vaikeus tekevät sen työlääksi, ja vain asteettain avautuu lukijalle pääsy hänen henkensä kokemuksen syvälliseen maailmaan. Maksimoksen kirjallisesta tuotannosta on ennen muita mainittava hänen eksegeettiset kirjoituksensa, jotka eivät ole yhtenäisiä kommentaareja eivätkä liioin selitystä, vaan pikemmin mieliskelyä määrättyistä vaikeaselitteisistä kohdista. Pyhän Raamatun ymmärtämisessä ja tulkinassa Maksimos on aleksandrialaisen isien tapaan allegorisen selitystavan linjalla.

Erikoisen tärkeätä on mainita Maksimoksen tuotannossa hänen teoksensa *Mystagogia*, joka on liturgian ja jumalanpalvelusten symbolista selitystä ja jossa on 24 lukua. Tällä teoksella on ollut suuri vaikutus Bysantin myöhemmässä liturgisessa kirjallisuudessa,<sup>2</sup> ja siinä on käytetty samaa symbolista metodia kuin Raamatun selityksessään. Teoksessa on käsitelty myös kirkkoa, ja Maksimosta kiinnostaa kysymys kirkkokorakennuksen ja kosmoksen välisestä vertauskuvallisuudesta.

Dogmaattis-polemiset kirjoitukset, joista toisissa Maksimos selittää oppia Kristuksen kahdesta luonnosta ja toisissa käsittelee oppia Kristuksen kahdesta tahdosta, on suunnattu monofysitismia vastaan. Merkittävimmat näistä ovat väitely Pyrroksen kanssa sekä kirjoitus Kristuksen kahdesta tahdosta. Maksimos vetoaa selityksissään pyhään Raamattuun ja isien oppiin, mutta systemaattista selitystä kristologiasta hän ei anna. Oppia Pyhästä Kolminaisuudesta hän on käsitellyt tulkiessaan Gregorios Teologin opillisia näkemyksiä sekä kirjoitelmassa Pyhän Hengen lähtemisestä. Asketis-mystisistä kirjoituksista on tärkein dialogi *Liber asceticus*, jossa on käsitelty hengellisen elämän kysymyksiä. Myös kirjeissään Maksimos on käsitellyt teologisia aiheita taistelussa monofysitismia ja monoteleisimiä vastaan sekä lisäksi antropologisia kysymyksiä teoksessaan *De anima*.

<sup>2</sup> *Hans Urs von Balthasar* *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. 2. Aufl. (Einsiedeln 1961) s. 363*

## II. Piirteitä Maksimos Tunnuksajan teologisesta ajattelusta

### 1. Ilmoitus

Maksimoksen opillisen ajattelun lähtökohdانا on hänen käsitöksensä ilmoituksen ideasta. Tämä on perustafakta, jolle rakentuu koko hänen teologinen ajattelunsa. Jumala ilmoittaa itsestään, ja siinä on alku maailman olemiselle. Koko maailma on Jumalan ilmoitusta ja kaikki maailmassa on salaista ja sen vuoksi symbolista. Koko olemassaolon perusta on Jumalan ajatuksessa ja tahdossa.<sup>3</sup> Sen tähden olemassaolon ymmärtäminen ja tajuaaminen on salaisen verhon avaamista ja jumalallisen ajatuksen ja tahdon vastaan ottamista maailmassa. Tämä ilmoitus on suoritettu ja täyttynyt Jumalan lihaksi tulemisessa (sarkosis). Maksimokselle inkarnaatio on maailman olemisen keskipiste eikä vain lankeemuksen edeltä näkemistä pelastussuunnitelmassa. Lihaksi tuleminen tapahtui yhdessä luomisen kanssa. Jumala loi maailman ja ilmoitti itsestään, että maailmassa tulisi olemaan ihminen. Jumala loi ihmisen, että Jumala tulisi ihmiseksi ja sen kautta ihminen jumaloituksi. Jumalan neuvonpidossa on koko olevaisen, näkyyvällisen ja näkymättömän, ja jokaisen tahdon suuntauksen perusta, jotta kaikki liittyisi persoonallisen yhteyden kautta Jumalaan. Tämä ilmoituksen idea on hallitsevana Maksimoksen koko ajattelussa. Hän selittää, ettei kristologia sisällä oppia ilmoituksesta, vaan koko salainen ilmoitus on luettavissa kristologiasta. Ei Kristuksen persoona vaadi selitystä, vaan kaikki selittyy Kristuksen, Jumalilhmisen persoonassa.

Teologisissa mietelmissään Maksimos on käsitellyt myös oppia Jumalan tuntemisesta. Jumalan olemuksen täyteys on saavuttamaton ihmiselle ja yleensä kaikille luoduille, jotka voivat saavuttaa ainoastaan tiedon siitä, että Jumala on ja että Jumala on kaiken olevainen alkusyy. Mitään muuta emme voi tietää

3. *Balthasar* s. 112

Jumalan olemuksesta. Jumala on kaiken yläpuolella eikä Hän ole järjen tavoitettavissa, vaan ylijärjellisessä kokemuksesta ja kieltäytymisessä. Koko apofaattisen teologian merkitys ver-soo tästä ekstaattisesta kokemuksesta (mystike theologia). Jumalan tuntemisen tarkoitus on nähdä Jumala, mutta Jumalan kohtaaminen on mahdollista vain hiljaisuudessa. Jumalan laskettuun maailmaan ilmoittaen itsestään määrättyissä ymmärrettävissä muodoissa, ja ihminen tulee vastaan löytäen Jumalan ikään kuin ulkopuolella maailman. Mutta tämä on mahdollista vain ekstaasissa, sillä luonnostaan järjellä ei ole voimia tuntea välittömästi Jumalaa. Sielun täytyy saada voimaa ylhäältä ja se annetaan sielun hyvään pyrkimisen mukana. Ekstaasi on mahdollista vain kilvoituksen kautta ja tienä ovat portaat, jotka johtavat näkemättömään ja rajattomaan. Vähitellen täytyy umohtaa kaikki luotu, vaikka se onkin Jumalan luomaa. Täytyy kuolettua rakkaus luotua kohtaan, sillä muuhun kuin Jumalaan kohdistuva rakkaus heikentää ymmärryksen. Kohotessaan Jumalan luo ja maistaessaan jumalallista makeutta sielu ei tunne itseään eikä mitään muutakaan. Tämä on kieltäytymistä eikä vain vetäytymistä pois. Ekstaasi on suora ja välitön yhteyks Jumalaan ja sen kautta tapahtuu järjen jumaloituminen ja ajatuksen kirkastuminen.<sup>4</sup> Jumalan Henki ottaa haltuunsa sielun, muuttaa sen, ja se on sielun paluuta alkukuvaan. Vain harvat, Mooses Siinailta, apostolit kirkastusvuorella ja apostoli Paavalilla, kun hänet temmattiin kolmanteen taivaaseen, ovat tässä elämässä saavuttaneet sellaisen kokemuksen. Jumalan tuntemisen täyteys voidaan kuitenkin pysyvästi saavuttaa vasta tulevassa elämässä.

Tie ekstaasiin on puhdasta rukousta ja ennen kaikkea sielun täydellistä keskittymistä, mikä merkitsee sielun kohoamista muiden intressien yläpuolelle. Maksimos puhuu jumalallisesta eroksesta (ho theios eros) rakkauden korkeimpana asteena. Jumalan tunteminen on sen vuoksi aina päättymätön ja loppumaton tie, jossa loppu merkitsee alkua. Se on kristillisen uskon pe-

4. *Umluther Uolker* Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens (Wiesbaden 1965) s. 360

rusdogmi, se on Pyhän Kolminaisuuden salaisuus. Tämä salaisuus voidaan saavuttaa jumaloitumisen (theosis), Jumalassa elämisen ja Jumalan ilmestyksen kautta. Kolminaisuuden salaisuus on sisäisen jumalallisen elämän salaisuus, Deus absconditus.

Koko maailma on jumalallista salaisuutta, symbolia, Sanan ilmoitusta. Erilaisissa muodoissa ja ilmestyksissä Sana (Logos) ikään kuin leikkii ihmisen kanssa, että ihminen osaisi raottaa verhoa ja näkyväisten kuvien yläpuolella näkisi hengellisen merkityksen. Jumalan Sana on Deus revelatus. Kaikki, mitä puhutaan Jumalasta ja Hänen suhteestaan maailmaan, on Jumalan Sanaa. Jumalallinen Logos on maailman alku ja loppu (arkhe ja telos) ja koko maailma on tämän kautta osallinen jumalalliseen energiaan (energeia) olleen liikkeessä ja pyrkien Jumalaan. Vain Jumala on liikkeen yläpuolella. Jumalan tuntemisen tarkoitus on siinä, että näkee maailmassa Jumalan tekojen järjestelmän.<sup>5</sup> Tämä tarkkaileminen ja oivaltaminen on Sanan etsimistä luomisesta (theoria physike). Ilmoituksen ja Jumalan tuntemisen tie vastaavat toisiaan, ne ovat yksi, mutta ne ovat erisuuntaiset. Jumalan tunteminen on ihmisen vastaus Jumalan ilmoitukseen, ja se synnyttää uutta luovaa voimaa kosmoksen harmoniassa.

Maailma on olemassa Jumalan tahdosta, Jumalan tahto on Jumalan suhde maailmaan. Tahdossa Jumala tuntee maailman, ja jumalalliset ajatukset, luovat sanat (logoi spermaticoi), lähtevät Jumalasta ja kokoavat kaiken Jumalaan. Logos on maailmassa muotoa antava alku: luonnon logos, kaitsemuksen logos ja tuomion logos, tämä on kaikkien osa aina maailman prosessin ratkaisuun saakka. Maailmassa on kaksi puolta: hengellinen ja aineellinen. Fyysinen maailma on hengellisen kuva, ja ne ovat olemukseltaan yksi olleen kiinteässä yhteydessä toisiinsa, kuten sielu ruumiissa. Fyysinen maailma on ei-olemisen alku. Hengellinen maailma on aineen maailmaan kuuluvan ajan ulkopuolella, mutta se ei ole vielä ikui-

5. *Balthasar* s. 289



suutta, aina olevaa. Olevaisuuden asteikon huipulla on enkelien, puhtaiden henkien maailma, joka ei ole olevaisuuden keskus, koska enkelit ovat ruumiittomia. Keskusena on ainoastaan ihminen, sillä hänessä yhtyvät sekä hengellinen että aineellinen maailma. Ihmisen tehtävänä on yhdistää itsessään kaikki ja itsensä kautta saattaa se Sanan, Jumalan yhteyteen.

Ihminen on mikrokosmos suuressa maailmassa, ja luomisen salaisuus avautuu ihmisessä, sillä hän on Jumalan kuva ja hänen on salaisesti yhdistynyt jumalallista voimaa, energiaa, joka avautuu maailmassa. Ihmisen pitää tulla järjelliseksi maailmaksi, hänet on kutsuttu jumaloitumisen ja hänen kauttansa tulee tapahtua koko luomakunnan jumaloitumisen. Hänen tulee koota ja yhdistää itsessään kaikki hajaannus sekä voittaa itsessään pahat voimat. Sielulla ei ole ollut pre-eksistentistä tilaa, vaan sielu syntyy yhdessä ruumiin kanssa. Ennen lankeamista ihmisessä oleva alempi puoli alistui ylemmälle, mutta synti rikkoi tämän harmonian. Sopuoinnussa kosmisten voimien kanssa ihmisen piti yhdistää itsessään voimien täyteys ja suunnata ne Jumalaan. Mutta tämä tarkoitus ei täytynyt. Tällä tavalla muuttui maailman olemisen suunnitelma ja muoto. Ihminen tuli vapautumaan pahasta jumalallisella voimalla luonnon uudistumisen kautta uudessa Aadamissa. Sanan lihaksi tulossa, Jeesuksessa Kristuksessa. Jo alussa oli Jumalihmisen määrätty Jumalan tahdosta inhimillinen luonto. Tässä merkityksessä ihminen on Jumalan ilmoitus.<sup>6</sup> Sanan inkarnaatio on Jumalan ikuisen ajatuksen täytyminen maailmassa. Jumalan viisaus yhdistää hajautuneen luomakunnan ja saattaa sen yhteyteensä. Sana tuli lihaksi, että luotu kohoaisi Jumalan kaltaisuuteen. Lihaksi tuleminen ja jumaloituminen (sarkosis ja theosis) ovat kaksi yhteen kuuluvaa liikettä. Lihaksi tuleminen päättää Jumalan laskeutumisen maailmaan, ja Jumalihminen on pelastussuunnitelman alku ja loppu, kaiken olevaisuuden keskus. Jumalan pelastussuunnitelma on riippumaton ihmisen vapaudesta ja valinnasta.

6. *Florovskij* s. 209

## 2. Jumalilmminen

Sanan lihaksi tulemisessa on ilmoituksen perusta ja tarkoituus. Sana tuli lihaksi, että Hänessä täytyisi koko maailman pyhitys ja jumaloituminen. Ihmislunnon täydellisyys ei ollut välttämätöntä ainoastaan pelastusta varten, vaan myös sitä varten, että Jumala olisi kaikessa ja kaikki tulisivat osallisiksi Hänestä. Langenneessa maailmassa lihaksi tuleminen osoittaa Lunastajan ja pelastuksen, mutta laajemmassa merkityksessä se osoittaa luomakunnan olemassaolon täytymyksen. Meidän on kuitenkin helpompaa ymmärtää lihaksi tulo pelastuksen tienä.

Maksimos erottaa lihaksi tulemisessa kaksi periodia: Ihmiseksi tuleminen salaisuus ja jumaloitumisen armo. Evankeliumin historia on näiden aikakausien keskus. Kristus syntyy ihmiseksi Neitseestä siemenettömästi, jumalallisen totuuden mukaan. Sen tähden Hän on vapaa synnistä, ja langenneen ihmisen tähden Hän alentuu kärsimykseen ja kuolemaan. Ei luonnon lain, vaan pelastussuunnitelman mukaisesti Kristus tuli ihmiseksi yhdistääkseen itsessään kaikki, maan ja taivaan, luodun ja luomattoman. Tämä ei tapahtunut sen vuoksi, että Hän oli Sana, vaan että Hän ihmisliikessä tahdossaan oli kuulijainen Jumalalle.<sup>7</sup> Syntiinlankemus oli tahdon akti, ja siinä tapahtui inhimillisen tahdon vaurioituminen. Kun ihmisen tahto erkaneee Jumalan tahdosta, niin se heikkenee ja alistuu ulkoisille vaikutuksille.

Puhuessaan Kristuksen kahdesta tahdosta Maksimos opettaa, että tahto ja toiminta ovat hengellisen luonnon ominaisuuksia. Hän tahtoo erottaa toisistaan luonnossa olevan tahton (thelema physikon), joka on hengellisen puolen perusominaisuus, ja tahtosen (thelema gnomicon) eli valinnan suorittamisen. Jeesuksessa Kristuksessa, jossa yhdistyi kaksi luontoa, oli myös kaksi tahtoa, mutta Kristuksen inhimillinen luonto omisti vain fyysisen tahdon, ei gnomistista, sillä tah-

7. *Balthasar* s. 261

don suunnan määräsi yksin Logos, joka jumalallisella tahdollaan johdatti inhimillistä.<sup>8</sup> Valinnan tekemisessä ei ole täydellistä tahdon vapautta, mikä kuuluu yksin Jumalalle, mutta valinnan suorittamisessa ihminen etsii Jumalan tahtoa, joka on ihmisen tahdon lähde ja alue. Kristus oli uutena ihmisenä täydellinen ihminen, ja Hänessä oli koko inhimillisyyks, kuitenkin ilman syntiä, joka vääristä tahdon suunnasta oli tullut ihmislunnon osaksi. Kristuksen kuuliaisuus Jumalan tahdolle teki mahdolliseksi ihmislunnon uudistumisen, ja tällä tavalla rakaudesta Jumalaaan Kristus Jumalihmisenä museri synnin valan ja tahdon väärän suunnan.

### 3. Ihmisen tie

Ihminen on luotu vapaaksi ja hänen pitää tulla vapaaksi. Ihminen lankei syntiin vapaudessa, ja synti on ensisijaisesti tahdossa, ihmisen tahtovassa subjektissa. Synti on tahdon väärä valinta ja paha on tahdon heikkous ja voimattomuus. Paha ei ole olemassa itsessään, vaan se realisoituu järjellisen tahdon vääristyneessä vapaudessa. Jumalan syrjäyttämässä ja kulkemisessa kohti olemattomuutta. Lankeemuksessa ihminen joutuu intohimon valtaan, mikä on sielun sairautta. Sielun voimien hierarkian vääristyessä järki kadottaa kyvyn kontrolloida sielun alempia voimia, ja sielun sairaus on silloin yhteydessä järjen tietämättömyyteen. Ihminen kadottaa kyvyn mietiskellä jumalallista ja Jumalan tuntemisen, sillä synti on liikettä pois Jumalasta. Lankeemuksensa tähden ihminen ei voinut kirkastaa ja hengellistä maailmaa, johon hänet oli asetettu papiksi ja profeetaksi. Hänen kärsimyksensä ovat intohimon immanentinen ilmaisu. Ihminen ei kuitenkaan kadottanut vapautaan kokonaan lankeemuksessa, se ainoastaan heikkeni.

Kristus on vapauttanut ihmisen tämän heikkoudesta kerta kaikkisesti, ja se on pelastuksen perusta. Mutta voidakseen omistaa pelastuksen jokaisen ihmisen täytyy käydä henkilö-

8. *Berthold Altaner* *Patrologie*. 5. Aufl. (Freiburg 1958) s. 486

kohtainen kilvoitus, joka on mahdollista Jeesuksessa Kristuksessa. Kristillinen elämä alkaa uudestisyntyttävästä kasteen sakramentista. Se on Jumalan lahja ja osallisuus Kristuksen puhtaaseen syntymiseen Neitseestä. Kasteessa annetaan ihmiselle voima uutta elämää varten ja ihminen saa synnitömyyden armolahjan. Hän voi olla jo syntiä tekemättä, mutta hänen täytyy elää niin, ettei syntiä tekisi.

Kilvoitus on ennen kaikkea vapautumista intohimoista ja sen tarkoitus on himottomuus. Intohimoja on kolmea eri tyyppiä: iserakkaus, väkivaltaisuus ja tietämättömyys. Monenlaiset demonit ympäröivät jokaisen sielun, ja taistelun ja kilvoituksen päätös riippuu ihmisen tahdosta ja sen valinnasta. Askeettinen kilvoitus voittaa intohimon sielussa, jossa sisäinen voitto on pääasia. Järjen tulee olla hallitsevana ihmisessä ja kiinteässä yhteydessä Jumalaan. Kilvoitus on synnillisen itserakkauten voittamista, sillä rakastamisessa ihminen unohtaa itsensä. Käskyjen täyttämisen ja mietiskely yhdistää Kristukseen, ideamaailman lähteeseen ja keskukseen. Asketismin motiivi on elämä Kristuksessa.

Ihmisen kohtalo ratkaistaan kirkossa,<sup>9</sup> joka on Jumalan kuva ja kaltaisuus. Kirkossa Kristus yhdistää kaikki uskovaiset uudeksi kokonaisuudeksi. Kirkko on samanaikaisesti myös maailman kuva, eräänlainen pienoismaailma, ja myös ihmisen kaltaisen, suuri ihminen. Maailma häviää ja näkyväinen muoto kuolee, mutta se nousee ylös uutena ja ihminen nousee ylös maailmassa tai maailman kanssa. Ylösnousemuksessa luotu saa ainaisolemisen, ja Jumala tulee olemaan kaikki kaikessa. Maksimoksen ajatusjohtelu on tällainen: Muinaisen sopusoinnun hajoomista seuraa uudelleen asettaminen (apokatastasis), mutta tämä on luonnon apokatastasis eikä vapauden. Luonto tulee asetetuksi uudelleen kokonaisuudessaan, ja Jumalan suuri rakkaus säteilee kaikille, mutta kaikki eivät tule osallisiksi samalla tavalla. Hänen rakkaudestaan ja illostaan. Maksimos puhuu jumaloitumisesta armon mukaan ja yhdistymisestä ilman ar-

9. *Florovskij* s. 225

moa. Ainoastaan vanhurskailla on osallisuus elämään. Autuus ja ilo ovat mahdollisia vain ihmisen vapaan tahdon osallisuudessa jumalalliseen, ja jumaloituminen on mahdollinen ainoastaan siveellisessä vapaudessa ja rakkaudessa.

#### Summary

#### *Veikko Taja*ka Maximus Confessor and Some Traits of His Theological Thinking.

Maximus Confessor is a great thinker, ascetic and mystic of the Eastern Church. His life was devoted to a continual fight for the sake of truth against Monothelism and he died a martyr's death. The literary production of Maximus is very large, but he never made up a definite theological system. His teaching culminates in a unique approach to God's revelation in the Logos, to the Incarnation of Christ and to the deification of man and nature. Maximus emphasizes the importance of knowing God and of option for obedience to God's will in freedom. Eternal and blessed achievement of living and existing is in God alone.

THEOFANES KREIKKALAINEN NOVGORODIN  
ORTODOKSISUUDEN APOLOGEETTINA

Tämän päivän Novgorodin kävijä huomaa, kuinka paljon kivivanhan kaupungin taidemuseiomerkkejä on välitettävästi tuhoutunut viime sodan jaloissa. Kaupungin museon tarmokas ja tehtävänsä perehtynyt henkilökunta on kuitenkin tehnyt parhaansa säilyttääkseen ja pelastaakseen sen, mikä vielä oli pelastettavissa. Sen hoidossa on tällä hetkellä 40 kirkkoa (joista kaikki, Filippoksen kirkkoa lukuun ottamatta, ovat nykyään museoita).<sup>1</sup> Kun lähinnä freskojensa vuoksi jo 1930-luvulla maailmankuuluksi tullut, kaupungin ulkopuolella sijaitseva Nereditsan Vapahtajan kirkko (rak. v. 1198), oli tuhoutunut pommituksessa niin, että vain ulkoseinät voitiin enää uudelleen pystyttää,<sup>2</sup> on Kristuksen Kirkastumisen kirkko freskomalauksineen epäilemättä kuvaamataiteiden suhteen kaikkein arvokain, mitä Novgorodissa saa enää nähdä. Kirkastumisen kirkko Iljan kadun varrella (toinen Novgorodin kaduista, joka on säilyttänyt alkuperäisen nimensä), on myös ajan ja sodan vaingoittama, mutta sen seinämaalauksia on »kiinnitetty» jälleen muureihin hävämisprosessia estämään. Sen eräässä tornissa, joka nähtävästi on toiminut pajarien yksityisenä rukoushuoneena, sekä kupolissa on säilynyt useampia *Theofanes Kreikkalaisen* maalauksia: kupolin katossa Kristus Pantokrator, ja sen ympärillä ikkunoiden välissä Vanhan Testamentin esiisiä sekä alkukristillisen ajan pyhiä, ovien yläpuolella kolme pylvään päällä kilvoittelijaa. Pajarien kamarissa näkee vielä

1. Museon virkailijoiden kertoman mukaan toukokuussa 1965. *T. M. Konstantinovia* Novgorodskij istoriko-arkhitekturnyj muzej-zapovednik (Novgorod 1962) s. 1—2
2. *A. I. Semenov* Nereditsa (Novgorod 1962) s. 1

hyvin Kolminaisuutta esittävän omintakeisen novgorodilaisen maalauksen. Nämä maalaukset edustavat hyvin havainnollisesti Novgorodin keskiajan maalauksia. Maailmankuuluisia ovat nekin omaan luomaan käsityksen siitä, mitä Venäjän keskiajan filosofinen ajatusmaailma oli ja miten se kuvastui sen ajan ehkä nerokkaimmassa kreikkalais-venäläisessä taide-tyylissä, jonka pääedustajana on Theofanes Kreikkalainen.

On tunnettua, että Novgorod, vastakohtana muulle Venäjän valtakunnalle, oli alusta asti vapaa, kaikille maailman tuulille avoin kaupunki. Novgorodilaisten kauppasuhteet ja matkat saivat aikaan sen, että kaupungin kulttuurielämässä kuvastuivat hyvin erilaiset hengen virtaukset. Novgorodin vanhimmissa taiteissa voitaneen erottaa ainakin kolme erilaista tyyliä: romaninen, bysanttilainen ja puhtaasti kansallinen (venäläinen tai oikeastan novgorodilainen). Romaanista (latinalaista) taidetta edustaa *Antoniuksen* Olhavan joen varrella v. 1106 perustama luostari, jonka maalaukset ja rakennustaide todistavat siitä vaikutuksesta, joka oli p. Antoniuksen kanssa Novgorodiin jo 1100-luvulla saapuneilla taiteilijoilla.<sup>3</sup> Bysanttilainen vaikutus kulkeutui alussa nähtävästi Makedonian kautta. Vanhimmat, alkukristillisiin aikoihin viittaavat maalaukset ja reliefit kuuluvat selvästi makedonialaiseen kouluum. Näiden ohella kehittyi puhtaasti novgorodilainen taidemaalaus, jota jo 1200-luvulla esiintyi verrattain runsaasti. Se on vahvaa, yksinkertaista ihmisen kuvaamista, joka on ominaista käytännölliselle, järkevälle ja yritteliäälle sekä rohkealle novgorodilaiselle.<sup>4</sup> Melkein kaikki nämä taideokset kuuluvat monumentaliseen tyyliin. Ne esittävät ihmiset (pyhät) edestä päin katsoituna (frontaalimaalauksina). Pyhät seisovat näissä maalauksissa liikkumatta. He ovat tyyppiltään tavallisia novgorodilaisia, tanakkoja, keskikokoisia, kömpelöjalkaisia ja suuri-käisiä. Pää on useimmiten suunnattoman suuri, jalat sen sijaan liian lyhyet. Taustaa, joka asettaisi nämä hahmot todell-

3. *J. I. Nihilina* Antonievskij sobor, arhitekturnyj pamjatnik XII v. (Novgorod 1962) s. 3—7

4. *Ibid.* s. 10, 15, 20

liseen ympäristöön, ei ole olemassa. Ne ovat tyhjiä hahmoja, joilla ei ole yhteyttä maailmaan. Vähitellen nämä hahmot kadottavat jäykkyytensä. Hahmottelussa ja väreissä siirrytään elävämpään ja luonnollisempaan esitykseen. Siitä huolimatta frontaaimalaus säilyy.<sup>5</sup>

Theofanes Kreikkalaisen teokset kuuluvat jo siihen aika-kauteen, jolloin alkuperäinen jäykkyys ja kaavamaisuus oli täydellisesti voitettu, sillä 1300-luvulla, jolloin hän eli, oli jo koittanut, ainakin lännessä, varhaisrenessanssin aika. Sen vaikutus ulottui pitkälle itään ja syrjäiseen Novgorodiinkin. Theofanes on luettava jo ns. eteläslaavilaisen vaikutuksen aikakauteen.

Historiallisessa kirjallisuudessa tehdään ero ensimmäisen ja toisen eteläslaavilaisen vaikutuskauden välillä. Ensimmäinen kausi toi 1000-luvulla Venäjälle kristinuskon ja lukemattomat bulgarialaiset uskonnolliset kirjat. Toinen vaikutuskausi, jonka edustama kulttuuri oli syntynyt eteläslaavilaisissa maissa vastapainona turkkilaisten 1200-luvulla toimeen panemille hävitysretkille, oli bysanttilais-slaavilaisten perinteiden oppinutta ja hienostunutta viljelyä, joka aiheutti bysanttilaisen kulttuurin uuden kukoistuksen Venäjälläkin. Tämän toisen eteläslaavilaisen vaikutuksen piiriin kuuluu Theofanes.

Professori *D. S. Lihatsjev*, joka on tämän aikakauden kirjallisuuden ja taiteen erikoistuntija, väittää kirjoituksessaan »Nekotorye zadatši izušenija vtorogo južnoslavjanskogo vlijanija»,<sup>6</sup> ettei venäläistä renessanssia eikä venäläistä humanismia ollut olemassa Balkanin maissa eikä Bysantissa ja ettei varhaisrenessanssi Venäjällä koskaan muuttanut renessanssiksi. Sen sijaan Venäjällä ja muissakin slaavilaisissa maissa kehittyi toinen suunta, joka oli aivan erikoinen luonteeltaan ja jota prof. Lihatsjev nimittää itäeurooppalaiseksi varhaisrenes-

5. *U. N. Lazarev* *Iskusstvo Novgoroda* (Moskva—Leningrad 1947) s. 62—63

6. *D. S. Lihatsjev* *Nekotorye zadatši izušenija vtorogo južnoslavjanskogo vlijanija v Rossii. Issledovanija po slavjanskomu literaturovedeniju i folkloristike* (Moskva 1960) s. 139



sanssiksi.<sup>7</sup> »Tällä suunnalla on yhteyttä myöhäisgnostiseen mystiikkaan, sen tunneherkkyyteen ja ilmeikkyyteen. Se ei ole vielä vapautunut keskiajasta. Uskonnollisia aatteita ei ole työnnetty syrjään, kuten länsimaaisessa renessanssissa, vaan suunta kehittyi uskonnollisen kulttuurin ja uskonnollisten aatteiden ilmapiirissä. Tämä suunta on yhteydessä helleenisyyteen sellaisena kuin tämä ilmeni Bysantin filologisten tutkimusten yhteydessä.»<sup>8</sup> Näin väittää prof. F. Uspenski<sup>9</sup> esittäen sattuvasti toisen eteläslaavilaisen vaikutuskauden luonteen, joka aiheutti slaavilais-bysanttilaisen kulttuurin valtavan renessanssin Bulgariassa ja Serbiassa ja jonka vaikutus ulottui hyvin voimakkaasti myös Venäjälle saaden aikaan samalla ortodoksisen perinnön uuden kukoistuskauden.

Mitä Novgorodiin tulee, on tämän toisen eteläslaavilaisen virtauksen tutkiminen erittäin mielenkiintoista, sillä juuri Novgorodissa idän kulttuuri joutui törmäämään lännen kulttuuriin, jota Novgorodissa edusti Pihkovan kautta sinne tuotu varhaisliberalismi. Itäisen bysanttilaisen perinnön valtavan vaikutuksen rinnalla tulvi Novgorodiin saman aikaan lännestä varhaisreformatorisia ajatuksia ja vapaan, ateistisen ajatuksen ensimmäisiä aatteita, jotka siellä ilmenivät omalaatuisten lakkojen muodossa. Theofanoksen taiteella on tietty merkityksensä näiden kahden suunnan välisessä taistelussa ja hänen nerokkuntensa takia uskonnollinen, ortodoksinen ja samalla itämainen suunta voitti epäilemättä länsimaaisen liberaalimmin ainakin Novgorodissa. Siellä ortodoksisuus ja idealismi veivät voiton länsimaista tulleesta materialismista.

Professori F. Uspenski on kirjassaan<sup>10</sup> korostanut tuon ajan tunnetun novgorodilaisen lahkon, »strigolnikkien», länsimaista alkuperää kumnoten *Rudnevin*, *Filaretin* ja metropolilta *Makarionksen* aikaisemmin esittämät mielipiteet. Hän yhtyy

7. *Lihatšev* s. 138

8. *Ibid.* s. 138

9. *F. Uspenski* Oškerki po istorii vizantijkoj obrazovanosti (S. Peterburg 1891) s. 246—364

10. *Ibid.* s. 380—388

*N. S. Tihonravovin*<sup>11</sup> seikkaperäisen tutkimuksen tuloksiin. Tihonravov pitää varmana, että venäläiset »strigolnikit» (tonsuurin leikkaajat) olivat sukua saksalaisille ristiveljille. Saksassa, kuten myös Venäjällä, riehu näet 1300-luvulla kauhea rutto. On todettu, että tämän ruton yhteydessä esiintyi monilemmisissä maissa useampia lahkoja. On osoitettu, että »strigolnikkien» oppi voidaan hyvin monissa kohdin samaistaa saksalaisten veljien saarnaamaan oppiin. Alussa ei kumpikaan suunta ollut ateistinen, mutta molempia voidaan pitää vapaa-ajattelun alkuytimenä. Lahko kohdistui molemmissa maissa kirkon hierarkiaa vastaan ja molempien maiden lahkolaisopeissa oli ydinajatuksena se dualistinen käsitys, että Jumala on kylmä luonut taivaan, mutta ei matala.<sup>12</sup> Maa onkin siksi piimeän haltijan, pahan hengen luoma, sillä paha henki oli luomishetkellä täynnä kateutta taivaan Luojaa kohtaan. »Strigolnikit» tunnustivat »Taivaallisen Isän», mutta halusivat käydä rukouksessa Häntä ainoastaan »luonnon temppelessä» eivätkä Herran huoneissa. He eivät tunnustaneet Kirkkoa, sillä he pitivät sitä maallisena ja syntyisen maailman menojen edustajana. Usko siihen, että maailma oli syntynyt pahasta hengestä, antoi heille vapaat kädet tuomita maailma ja korjata se omien mielipiteittensä mukaan, joiden päämääränä oli vapaa-ajattelu ja maailmanmenon kääntäminen heidän mielensä mukaiseksi. Syntyy »dualismi» kuten mm. jo prof. *Novvovski* on huomauttanut.<sup>13</sup> Myöhemmin tästä maailmankatsomuksesta seurasi vääärä, ominta-keinen ajattelu uskonnollisissa kysymyksissä, kriittinen suhde Uuteen Testamenttiin sekä apostolien ja kirkkoisien kirjoituksiin samoin kuin tuonpuoleisen elämän kieltäminen. Strigolnikkien lahko oli aika voimakas sekä Novgorodissa että Pihkovas-

11. *N. S. Tihonravov* (Soobščenije) (Trudy 2-go arheologičeskago s'ezda v Peterburge 1876. Zasedanie 15 dekabnja vetšerom. Otd. 3. Vyp. 2 s. 35 ja seur.)
12. Poutšenie ruskago episkopa Stefana protiv strigolnikov (Russkaja istoričeskaja biblioteka t. 6 s. 211)
13. *D. Novvovskij* Istoriija Rossii... t. 2. s. 146, joka väittää, että strigolnikit jopa kielisivät tuonpuoleisen elämän.

sa. Se oli alkuanaan jonkinmoinen uskonpuhdistusliike, joka kuitenkin kukistettiin. Myöhemmin se jatkoi olemassaoloaan toisissa muodoissa. Novgorodilaiset heittivät vuonna 1376 Olhavaan kolme kaikkein pahinta strigolnikkia »hyvän uskonnon pilaajina». Vapaat novgorodilaiset nimittään antoivat jokaisen puhua julkisesti ja kuuntelivat mielellään uusia asioita, mutta periaatteiden kritisoiminen saattoi heidät myös toimimaan varsin päättäväisesti. He heittivät vastustajansa ilman muuta veteen, sillä jos jokaisella oli vapaus ajatella ja puhua, niin oli vapaus ilmaista vakauksensa teossakin.<sup>14</sup> Novgorodilaiset puolestaan uskoivat maailmassa olevaan maalliseen paratiisiin mieluummin kuin pahuuteen.<sup>15</sup>

Tämä vastustus, joka strigolnikkeja kohtasi muun muassa myös Pihkovassa, missä heitä lopulta<sup>16</sup> joukottain suljettiin vankilaan ja näännytettiin nälkään, näytti, että Venäjällä vallitsi puhdas ortodoksinen usko. Vastustusta vahvisi 1300-luvulla samanaikaisesti vallinnut uusi filosofinen, uskonnollinen ja taiteellinen suunta, joka tuli Bysantista, missä varhaisrenessanssi ja dualismi (bogomilien lahko) oli hiljattain voitettu. Sieltä levisi toisen eteläslaavilaisen kauden vaikutus.

Bysantissa oli nimittäin siihen aikaan käyty taistelua *Varlaamin* ja *Gregorios Palamaan* välillä. Varlaam oli samalla tavalla kuin saksalaiset ristiveljet ja strigolnikit tulut siihen päätökseen, ettei ihmisjärki pysty ymmärtämään asioiden todellista olemusta. Hänen filosofiansa pohjautui jonkinmoiseen fenomenalismiin, sillä hänen loogillinen ajatuksensa ei mennyt piemmälle kuin väittämään todeksi hänen omat käsityksensä esineistä, eikä hyväksynyt todeksi esineitä sellaisinaan (das Ding an sich). Hänen uskonsa Jumalan oli samankaltainen, nim. uskoa hänen mielikuvituksensa. Tätä tietä Varlaam joutui kieltämään realismaailman lisäksi myöskin Jumalan ja sielun kuolemattomuuden.<sup>17</sup> Gregorios Palamaan ajatuk-

14. S. M. Solovjev Istorija Rossii... t. 3—4 (Moskva 1960) s. 593

15. Istorija ruskoij literatury t. 2:1 (Moskva—Leningrad 1946) s. 125—126

16. Solovjev s. 594 (tosin vasta vuoden 1427 jälkeen Pihkovan strigolnikistä ei enää kuulu mitään)

17. *Uspenskoj* s. 280—281

set, jotka ovat perustaneet hesykastien maailmankatsomuksen, tunnemme. Palamas väitti, että ihminen voi saavuttaa sisäisen rauhan, jolloin mikään ei estänyt häntä olemasta välittömässä yhteydessä Jumalan kanssa. mikäli hän oli torjunut ja voittanut sisäiset sielulliset esteensä, jotka olivat piiloutuneina hänen omaan järkensä, sydämensä ja sielunsa. Ihmisen piti ensin torjua kaikki itsekkäät, hillittömät halunsa ja himonsa sekä tulla hengellisesti köyhäksi. Vasta sen jälkeen hänen sydämensä puhdistuisi. Sydämen puhdistumista seuraisi järjen (ajatuksen) puhdistus. Järki, jota himot eivät enää häiritse, sulkeutuu itseensä ja löytää Jumalan.<sup>18</sup> Samalla järki oppii näkemään maailman uudesta, todellisemmasta näkökulmasta ja valloittamaan maailman itselleen. Palamaan ja hesykastien voitto oli ortodoksisen dogmin voitto länsimaisesta arvostelevasta ajattavasta. Se palautti ortodoksisuuden uudella voimalla itäsläiviläiseen maailmaan, antoi tälle maailmalle uutta tukea ja loi omalaatuisen, ortodoksisen renessanssin sekä filosofisessa ajattelutavassa että kirjallisuudessa ja taiteessa. Venäjällä oli hesykastian lähteenä erikoisesti Athos-vuori, missä monet oppineet kävivät 1300-luvulla. Serbiasta tuotiin myöskin uudenlaisia kirjallisuutta ja taidetta Venäjälle. Uusi pyhien elämäkertoissa ilmenevä kertomustyyppe on serbialaisen koulun vahvan vaikutuksen alaisena. Mutta venäläisissä kertomuksissa kiinnitetään ennen kaikkea huomiota sanontaan eikä dogmin esitykseen. Lauseeseen keräillään synonyymejä, yhdestä sanasta kehitetään symbolisen sanaketjun muotoisia lauseita. Syntyy psykologisesti syvämielteen kertomustapa. Taiteessa, erikoisesti maalauslaitteessa, käydään samaa tietä, mutta tite on siellä suorempi. Siinä ilmenee ehkä parhaiten uuden (uudistetun) filosofian ydin. Psykologiset tilanteet kuvataan ihmisten olemukselle olennaisiksi. Ennen kaikkea ihminen on nyt ekstaattinen mystikko ja kokee sellaisenaan ruumiillisesti häntä muuttavia tilanteita. Hän itkee, huutaa, hän vaikkene sielullis-

18. I. Sokolov O hagiois Gregorios Palamas... synegrate Gregorios H. Papamihael (Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvetšsenija 1913 maj s. 173)

sen tilanteen pakosta. Ja jos tila käy hänelle ylivoimaiseksi, hän muuttuu fyysisesti, kangistuu ja hänen ruumiinsa väri muuttuu tummaksi.<sup>19</sup> Uudessa ikonityylissä on kaikki nämä piirteet, mutta kaikkein voimakkaimmin ja ensimmäisen kerran ne esiintyvät Theofanes Kreikkalaisella.

Theofanes Kreikkalainen, joka oli syntynyt 1330-luvulla, oli varmasti perillä uudesta Bysantin filosofiasta ja sen ilmaismuodoista. Meille on säilynyt *Epifanes Viisaan* kirje vuodelta 1415,<sup>20</sup> jossa Theofanes esitetään erittäin oppineeksi mieheksi. Epifanes, joka itse oli harjoittanut uutta hagiografista tyyliä (*Sergei Radonežilaisen* ja *Stefan Pernalaisen* elämäkerrat), oli sattunut henkilökohtaisesti tuntemaan Theofanesen. Epifanes kirjoittaa hänestä seuraavasti: »Vaikka kuinka paljon keskustelisi hänen kanssaan, aina saa ihmetellä hänen suurta viisauttaan, hänen allegorioitaan, hänen puheensa taitavuutta.» Alussa Konstantinopolissa toiminut Theofanes jätti v. 1360 Konstantinopolin ja lähti maalaamaan Kaffaan ja Khalkedoniin. Hän oli jo Konstantinopolissa ollessaan tutustunut genovalalaisten kaupunginosaan, Galataan, ja nähtävästi myöskin italialaiseen renessansitaiteeseen. Kuitenkaan Theofanes ei lähtenyt länsimaihin, Italiaan, niin kuin monet muut hänen aikalaisensa. Hän jäi konstantinopolilaiselle maalaustaitteelle uskolliseksi eikä mikään muu koulu kunta koskaan ollut määräävänä hänen teoksilleen. Luultavasti työskennellessään Kaffassa v. 1362 Theofanes tapasi matkustavia novgorodilaisia, jotka markkinoivat siellä tavaroitaan, ja lähti heidän kanssaan Novgorodiin. Novgorodin Iljan kadulle oli pajari *Vasilii Borisovitš*, sen ajan suurimpia ja vaikutusvaltaisimpia pajareita, »Iljan kadun asukkaitten kanssa» vuonna 1374 pystyttänyt uuden, hyvin kauniin, yksikupolisen ristikirkon, josta puuttui seinämaalaukset. Theofanesta pyydettiin vuonna 1378 suorittamaan nämä freskomaalaukset.<sup>21</sup> Se oli varmasti kunniakas tehtävä Theofanekselle, joka innostui työhön kovasti. Mutta

19. Исследованія с. 120—128

20. *У. N. Лазарев* Теофан Грек (Москва 1961) с. 113—114

21. *Ibid.* с. 37

toiselta puolen se, että juuri Theofanes valittiin freskojen maalaajaksi, oli varmasti harkittu teko. Siihen aikaan Novgorodissa käytiin parhaillaan taistelua strigolnikkien kanssa ja ehkä pajari Vasili halusi vastakohdaksi heidän viisaisteluilleen näyttää novgorodilaisille havainnollisesti, mihin oikeauskoisuus puolestaan pystyi. Siihen hän tarvitsi ja kutsuikin kreikkalaisen ikonimaalarin.

Theofaneksen freskot olivat hänen aikansa tyyppillisiä tuotetta. Tyyllittely, aikaisemman vaiheen tunnusmerkki, onkin hävinnyt tällä kaudella. Ja Theofaneksen Vanhan Testamentin esi-isien maalaukset ovat ennen kaikkea hänen oman aikansa ihmisen kuvauksia. Kaavamaisuus on kokonaan poissa. Nämä esi-isät (Nooa, Melkisedek, Hanok, Aadam, Seet) ovat pikemmin elävien henkilöiden muotokuvia. Kaikille kasvoille on ominaista syvä ankaruus ja totisuus, mutta tämä pääsävy kuvastuu eri tavalla eri muotokuvissa. Epi-fanes kertoo, että Theofanes ei koskaan katsonut mallia freskoja maalatessaan. Hän käveli edestakaisin, keskusteli muista asioista ja samalla piirsi ja maalasi pyhien hahmoja sen mukaan kuin ne hahmoittuivat hänen mielessään. Jotkut väittävät, että ihmistyypit ovat hänen Novgorodin ympäristössä näkemäänsä ihmisiä. Menemättä niin pitkälle voidaan Theofanesta joka tapauksessa pitää suurena ja voimakkaana ekspressionistina. Theofanes on epäilemättä saanut vaikutteita kreikkalaisesta taiteesta yleensä ja ennen kaikkea Konstantinopolin Kahrie Džamin kirkosta. Jos verrataan Kahrie Džamin Aadamın päätä Theofaneksen »apostolin päähän»<sup>22</sup> Kirkastuksen kirkossa, niin näkee selvästi, kuka on ollut Theofaneksen opettaja. Mutta eroavaisuusiakin on. Aadam rientää eteen päin kolhi Kristusta, joka astuu manalaan. Hänen kiharansa hulmuavat, hänen katseensa sen sijaan on keskittynyt, hänen ilmeensä on täynnä jännitystä. Melkein sama asento on Theofaneksen apostolilla, joka myöskin rientää eteen päin. Kuitten apostolin katse on jo hiukan toisenlainen. Hän on myös

22. *Lazarov* Feofan Grek, kuvalliitteet 1 ja 8

keskittynyt, mutta hän on kääntynyt sisään päin paljon enemmän kuin Kahrie Džamin Aadam. Ja apostolin päässä ilmenee toinenkin, ainoastaan Theofanekselle ominainen piirre. Apostolin rientäessä eteen päin hänen hiuksensa eivät hulumua vapaina kiharoina. Ne ovat suoraa. Suorat, yksinkertaiset viivat ovat yleensä tunnusomaisia Theofanekselle.

Samat suorat viivat esiintyvät Theofaneksella myös vaatteiden käsittelyssä. Esim. Nooan kuvassa vaatteiden poimut laskevat suorina alas muodostaen samansuuntaisia viivoja kasvojen ääriviivojen kanssa. Tästä huolimatta hahmo ei ole jäykkä, sillä Nooa, pitäen käsivarrellaan nähtävästi painavaa arkia, kallistuu hiukan sivulle, mikä näkyy hänen jalkansa asennosta. Siinä on goottilainen piirre, joka vapauttaa frontaalimaalauksen kankeudesta. Nooan kasvot ovat mongolista tyyppiä, sillä hänellä on melkein kierot silmät ja kulmakarvat nousevat vinoasti ylös päin. Tämä vanha, viisas mies on varmasti joutunut joskus Theofaneksen eteen hänen vaeltaessaan joko Kaffassa tai Galatassa. Valkoiset hiukset ja viikset sekä parta korostavat arvokasta ja totista ilmettä. Hiukset ovat kuin palmikoidut, mikä lisää muutokuvan tyyneyttä. Otsa on hyvin korkea ja päkällo ylhäältä pyöreä. Ihossa loistaa muutamia valon täpliä, joita yksin Theofanes osasi hajoittaa vaikuttavalla tavalla kuvaamiinsa kasvoihin. Theofanes on itse nähtävästi valinnut kuvaamansa pyhät ja oman aikakautensa lapsena hän valitsi niitä pyhiä, jotka olivat olleet mukana hesykastia luomassa ja kehittämässä. Ennen kaikkea *Makarios Suuri* ja *Johannes Klimakos* kuuluvat nähtävästi Theofaneksen lemppihaisiin. Makarioksen kuva onkin maalattu erittäin edulliselle paikalle, tornin ikkunan vastapäätä olevalle seinälle niin, että valo sattu siihen. Suuri Makarios seisoo edessämme ainoana pukuna ruskean harmahtava viitta, jonka suureksi osaksi peittävät hänen runsaasti alas valuvat valkoiset hiuksensa. Tämän valkoisen massan keskellä ei ole kuin kaksi tummaa kohtaa. Ne ovat Makarioksen rukoilevat kädet, jotka rukoileessaan torjuvat maailman luotaan. Tämä käsittelytapa tekee p. Makarioksen valkoisen hahmon erikoisen henkiseksi, aaveen

ilmestyksen kaltaiseksi. Frontaalikuvauksesta huolimatta pyhimykset leijuvat ilmassa. P. Makarios onkin ehkä koko kirkkoisien sarjasta vaikuttavin. Hänen kaltaiseksi on kuvattu ai-noastaan kolme pylvään päällä kilvoittelevaa pyhää, joilla on sama rukousasento. Kolmas on kuvattu kädet levitettynä oranta-asentoon. Tämä viimeinen pyhä on kasvoiltaan erittäin laihä, mitä Theofanes korostaa molemmille poskille ja erittäin korkealle otsalle maalaamalla valkoisilla juovilla. Otsa muodostaa vastakohdan teräväpiirteisille vaatteen ja parran ääriiviivolle. Näitä kasvoilta kuvastuu paljon ajatusta, paljon kärsimystä, paljon tunteita. Toinen kuvatuista pyhistä on hyvin kaunis, suurisilmäinen aasialainen tyyppi. Hänen huiksensa on koristettu valkoisilla pilkuilla, jotka muodostavat jonkinlaisen hermelinikoristeisen päähineen. Silmät ovat syvällä hyvin vahvoiksi piirrettyjen kulmakarvojen alla, mikä antaa pyhälle erittäin lujan ja päättäväisen ilmeen. Kolmas kuvattu pyhä on erittäin pyknistä tyyppiä. Hänen pääkal-lonsa muoto on pyöreä ja hän on melkein kaljupäinen. Kasvot ovat pienet, hienopiirteiset, ehkä nuorehkot, silmät pienet ja vähän vinot. Ei ole mitään epäilystä siitä, etteikö kaikkia pylvään päällä kilvoittelijoita olisi maalattu indiviiduaalisesti, ehkäpä muotokuvamaisesti. Näiden pyhien hahmoja elävöittävä henki on vahva, askeettinen, totinen henki. Nämä Theofaneksen kuvaamat ihmiset ovat olleet intohimoisia, synnisiä, pahoja, mutta he ovat voittaneet itsensä. He ovat itsensä syventyessään tarkastaneet sieluun ja olemustaan. He ovat kilvoittelun kautta saavuttaneet erinomaisen rauhan ja ulkonaisen järkkymättömyyden, vaikka tynnen pinnan alla kuohuvat vielä inhimilliset himot ja tunteet. Näillä ihmisillä on uusi maailmankatsomus, jonka he ovat taistelullaan saavuttaneet. He ovat maailman hajanaisen viisastelun sijasta löytäneet kokonaisen maailmankatsomuksen. He ovat keskiajan filosofisen ja psykologisen idean havainnollisia esimerkkejä, jotka nerokas Theofanes on taitavasti ikuisistanut.

Theofaneksen käyttämät värit ovat erikoisia. Hän välttää kirkkaita värejä ja esittää pyhittäjähahmonsaa hopean harmaal-



la tai vaalean punasinisellä taustalla. Nämä värit ja Theofaneksen tapa korostaa tummanruskeiksi maalattujen kasvojen karakteristisia piirteitä valkoisella värillä tekevät hänen esittämänsä pyhimykset henkiseksi ilmestyksiksi, jotka — kuten Lazarev on korostanut<sup>23</sup> — voivat äkkiä hävittää näköpiiristä ja ilmestyä jälleen vähän toisessa muodossa. Sellainen on myös Vanhan Testamentin Kolminaisuus. Theofanes kuvaa Kolminaisuutta kolmena enkelinä, jotka ovat kevyesti istutuneet pyöreän pöydän ympärille hiusnauhat vielä ilmassa hulmuten. Nämäkin enkelihahmot ovat valmiit nousemaan ilmaan ja häviämään silloin, kun keskimmäinen heistä nostaa siipensä. Poikkeuksen muodostavat ainoastaan esi-isien yläpuolella oleva tumma Pantokratorin kuva, joka ankarasti ja arvovaltaisesti suuntaa katseensa suoraan kohti rukoulijaa, sekä Häntä ympäröivät tummasiipiset serafit, joiden suuret, tummat, mantelinmuotoiset silmät ovat täynnä kaipua ja ylikuonollista pelkoa.

On tunnettua, että Theofanes oli, muutettuaan 1390-luvulla Moskovaan, johtamassa Marian Ilmestyskirkon ikonostaasin maalaus töitä ja että hän esiintyi myös taitavana ja hyvin arvos-  
sa pidettynä miniatyyrin mestarina. Hän piirsi pyynnöstä mm. venäläisille taiteilijoille osan Konstantinopolin Hagia Sofian kirkon holyeista, jota motivoi venäläiset miniatyyrimalarit käyttivät runsaasti Tetraevankeliumensa kuvastossa. Tuntuu kuitenkin siltä, että Theofaneksen merkitys ilmeni selvimmän hänen ensimmäisellä luomiskaudellaan hänen maalatessaan Novgorodin Kristuksen kirkastumisen kirkon freskot. Ne valmistuivat kaksi vuotta sen jälkeen, kun strigolnikit oli heitetty Olhavan aaltoihin siltä kuuluisalta sillalta, jolla ratkaistiin novgorodilaisten kaikki keskinäiset riidat. Ne ovat venäläis-bysanttilaisen maailmankatsomuksen elinvoimaisuuden todisteita. Niinpä Venäjällä syntyi omalaatuinen itäinen varhaisrenessanssi, jonka henkevyyttä on kuvattu mitä ekspressiivisimmällä tavalla. Tämähän on ollut ortodoksisuuden säilymissen takeena kautta aikojen.

23. *Lazarev* Feofan Grek s. 44

## Summary

*Maria Ulina's* Theophanes the Greek, the Apologist of Novgorodian Orthodoxy.

The work of Theophanes the Greek, the highly gifted reviver of Russian icon painting at the end of 14th century, is of very great importance in the history of Russian culture. It links together Russian art and literature of that period, being an expression of that 14th century Renaissance, which was different from Western revival of classical humanism, and has to be considered as a common trait of Byzantium and of the Slavic countries, Russia before all. The same trends as expressed in Theophanes' art are still alive in our days showing the vitality of that approach to life, which was lately defined by Professor D. S. Lihachev as «Eastern Europe Renaissance».

*Heikki Kirkinen*

## LAATOKAN KARJALAN KIRKOLLISTA ELÄMÄÄ 1500-LUVUN PUOLIVÄLISSÄ

Uuden ajan alku oli Venäjän Karjalassa suurten muutosten aika. Suurin osa karjalaisten heimoa eli hajaantuneena laajalle Luoteis-Venäjälle, jossa merkittävimpiä osa-alueita olivat Laatokan ympäristö, Äänisjärven ympäristö, Pohjois-Karjala ja Vienan meren rannikot. Kuudennentoista vuosisadan alkupuoli kulki voimakkaan taloudellisen ja henkisen kehityksen merkeissä ja vuosisadan puolivälissä kokeiltiin hallinnollisia uudistuksia paikallisen itsehallinnon muodossa. Mutta vuosisadan loppupuoliskolla ja 1600-luvun alussa Ruotsin ja Venäjän väliset sodat johtivat Karjalan laajamittaiseen, traagiseen tuhoon sekä heimon asuma-alueen uuteen jakoon kilpailevien suurvaltojen kesken.

Lähellä tämän kehityskaaren puoliväliä, nousukauden vielä jatkussa, Karjalan henkisen kulttuurin kehitykseen vaikutti kaksi huomattavaa kirkollista johtajaa, Novgorodin — ja samalla Karjalan — arkkipiispat *Makari* (1526—42) ja *Feodosi* (1542 — 50). Makari tehosti Vatjan, Inkerin ja Karjalan kirkollista valistustyötä lähettämällä kahdesti pappismunkki *Iljan* sisälähetysmatkalle pohjoiseen,<sup>1</sup> Feodosi jatkoi tietoisesti edeltäjänsä valistustyötä sekä omien harrastustensa mukaisesti huolehti erityisesti jumalampalveluselämän kehittämistä Karjalassa.

Makari valittiin v. 1542 Moskovan ja koko Venäjän metropoliitaksi, kansallisen kirkkokunnan johtajaksi. Hän siirtyi Moskovaan, missä hän pääsi vaikuttamaan huomattavasti nuorissa.

1. Ks. *H. Kirkinen Iljan käynnit Karjalassa 1534—1535*. Karjala IV, toin. H. Koukkunen (Joensoo 1965)

ren suuriruhhtinaan kasvatukseseen. Osittain hänen ansiotaan oli, että *Iivana IV*, joka vanhempana tunnettiin *Iivana Julman* nimellä, nuorena osoitti vakavaa harrastusta maansa henkiseen ja aineelliseen kehittämiseen, kunnes hänen persoonallisuutensa sekä olosuhteet johtivat hänet hirmuhallituksen tielle.

Makarim seuraaja Novgorodissa, arkkipiispa Feodosi, oli suorittanut pitkän kilvoitusharjoittelun munkkina ja pappina. Hänellä oli laaja kokemus askesin, jumalanelämyksen ja kirkollisen hallinnon alalla. Hän oli toiminut pappismunkkina *Josif Volokolamskin* perustamassa pienessä erämaaluostarissa eli pustinassa,<sup>2</sup> joka oli tunnettu kilvoittelunsa ankaruudesta. Hän liittyi siis luostarielämän uudistusaatteissa Volokolamskin aatesuuntaan, joka puolusti kirkon sisäistä itsenäisyyttä sekä kirkon oikeutta maanomistukseen, joka turvasi taoudellisesti hengellisen harjoituksen säännöllisen jatkuvuuden ja kirkon sosiaalisen toiminnan. Samalla se kuitenkin korosti Jumalan Sanaa totuuden lähteenä, elämän ohjeena ja luostarikilvoittelun sääntöjen perustana pyrkien Raamatun sekä isien kokemuksen pohjalta hengellisen elämän syventämiseen.

Josifin pustinasta Feodosi valittiin suuriruhhtinas *Uasili III*:n tahdosta Novgorodin lähellä sijainneen kuuluisan Hutynin luostarin johtajaksi eli igumeniksi.<sup>3</sup> Luostarin oli 1100-luvulla perustanut munkki *Varlaam*, jota ainakin jo 1400-luvun puolivälissä kunnioitettiin pyhänä. Feodosin kulttuuriset harrastukset tulivat näkyviin hänen toimiessaan igumenina, kun hän pyrki kehittelemään Varlaamin kulttia. Jo seuraavana vuonna virkaan tulonsa jälkeen hän kirjoitti arkkipiispalleen Makarille Varlaamin haudalla tapahtuneesta ihmeestä: Haudalle oli ihmiskäsin koskematta ilmestynyt tuohus, joka paloi siellä kulumatta yhdeksän viikkoa. Arkkipiispan välityksellä Feodosi

2. Отырок русској летописи: Полное собрание русских летописей (lyh. PSRL), VI (Санктпетербург 1853) s. 289. *У. Зверинский* Material dlya istoriko-topografitseskago izsledovanija o pravoslavnyh monastyryjah v Rossijskoj Imperii, II (S.-Peterburg 1892) N:o 845
3. Отырок русској летописи s. 289

toimitti suuriruhtinaalle tulen sekä vahaa haudalle ilmestyneestä tuohuksesta näin tavallaan kehoittaen suuriruhtinastakin turvautumaan Varlaamin esirukouksiin.<sup>4</sup> Näyttää todennäköiseltä, että juuri Feodosin aloitteesta Varlaamin yleisvenäläinen kultti virallisesti vahvistettiin määräämällä hänelle yleinen muistopäivä vuoden 1549 kirkolliskokouksessa, jossa Feodosi on ollut läsnä.<sup>5</sup>

Hutyinin igumenin virasta Feodosi valittiin v. 1542 Venäjän toiseksi arvokkaimman hierarkin istuimelle, Novgorodin arkkipiispaksi, jälleen kronikan mukaan suuriruhtinaan tahdosta - siis ainakin hänen suostumuksellaan.<sup>6</sup> Uudessa virassaan Feodosi jatkoi edeltäjänsä Makarin uudistustoimintaa. Hän rakennutti kirkkoja, korjautti niiden maalauksia ja teetti niihin ikoneja. Hän tarkisti seurakuntien hallintoa ja osallistui useissa kirkolliskokouksissa ajan kirkollisten ongelmien ratkaisemiseen.

Nuori suuriruhtinas kävi v. 1547, vähän ennen tsaariksi kruunauttamistaan, Novgorodissa ja Pihkovassa, missä arkkipiispa otti hänet juhlallisesti vastaan. Ilmeisesti hallitsija muun ohessa varmisti Feodosin kannatuksen tsaarin arvolle, mihin sisältyi kristillisen keisarin arvoasema ja vastuu. Feodosi palveli hallitsijaansa uskollisesti, mutta joutui kuitenkin epäsuosiin; hän oli liian itsenäinen Iivanalle. Tsari kutsui hänet Moskovaan v. 1550 ja sai aikaan hänen erottamisensa sekä Troitse-Sergievon igumenin *Serapionin* korottamisen hänen paikalleen.<sup>7</sup>

Arkkipiispan virassa Feodosi näyttää harrastaneen etenkin jumalanpalveluselämän ja pyhien kultin kehittämistä. Hänen

- 
4. Ibid. s. 290
  5. Vuoden 1549 kirkolliskokouksen päätösluetteloa ei ole säilynyt, mutta virallisesti hyväksytyt pyhät luettelaa nmm. eräissä tsaarin kirjeissä. Ks. *Makarij Istorija* russkoi tserkvi, VI (Sanktpeterburg 1870) s. 218—219 lähteenneen jotka olen tarkistanut.
  6. Novgorodskaja vitoraja letopis. PSRL III (Sanktpeterburg 1841) s. 148—149, 150, 185, 200
  7. Pskovskaja pervaja letopis. PSRL IV (Sanktpeterburg 1848) s. 308; Novgorodskaja vitoraja letopis s. 154

aikanaan, vuosien 1547 ja 1549 kirkolliskokouksissa, saivat useat Novgorodin hiippakunnan vanhastaan tunnetut pyhät virallisen muistopäivän ja vahvistetun kultin. Esimerkkeinä mainittakoon Novgorodin pyhä arkkipiispa *Johannes*, syrjäänien valistaja *Stefan Pernalainen*, entisen merjalaisalueen *Auraan Rostovilainen*, vepsäläisalueen *Kirill Belozerski*, entisen laajan Zavolotšen *Prokopi Ustjugilainen*, *Paavali Oborilainen* ja *Dionisi Ghusiiskilainen* sekä Karjalan suuret pyhät *Sosima* ja *Saavali Solovetskilaiset* ja *Aleksanteri Syvärtäinen*.<sup>8</sup> Pyhien kultin vahvistamiseen liittyi pyhien elämäkertojen kokoaminen ja tarkistaminen sekä muistopalveluksen eli »molebenan» laatiminen ja juhlallinen toimittaminen.

Tähän taustaan sopii erittäin hyvin, että arkkipiispa Feodosi v. 1543 lähetti Laatokan Karjalaan Käkisalmen papistolle ja väestölle osoitetun paimenkirjeen, jossa hän voimakkaan sanoin nuhtelee papistoa laiminlyönneistä kulttelämän alalla sekä antaa ohjeet suurten kirkkojuhlien viettämisestä rukoushetkin ja juhlakulkuein.<sup>9</sup> Tämä kirje antaa harvinaisia ja arvokkaita tietoja Laatokan Karjalan kirkollisesta elämästä 1500-luvun puolivälissä. Yhdessä muiden lähteiden, erityisesti v. 1551 pidetyn Stoglav-kirkolliskokouksen muistinpanojen, kanssa se valaisee niitä ongelmia, joita Karjalan kirkossa oli uuden ajan alussa. Arkkipiispa moitti Käkisalmen papistoa siitä, ettei se järjestänyt suurina kirkollisina juhlina asiaan kuuluvia juhlakulkueita eli ristsaattoja kaupungin ympärille, ei toimittanut juhlina suurta veden vihkimistä eikä vihmonnut silloin kansaa pyhitetyllä vedellä, »niin kuin on säädetty ja määrätty muissa kaulungeissa».

8. Vuoden 1547 kirkolliskokouksen päätösluettelo on säilynyt metropolihita Makarin kirjeessä: *Akty, sobrannye v bibliotekah i arhivah Rossijskoj Imperii Arheograficeskoj Ekspeditsicju Imperatorskoj Akademii Nauk, I* (Sanktpeterburg 1836) N:o 213. Muusta ks. *Makaritj* Emt. VI s. 216—219.
9. Teksti on säilynyt luotettavana 1500-luvun kopiona ja painettuna: *Dopolnenija k Aktam Istoriceskim, sobrannyja i izdannyya Arheograficeskoju Kommissicju, I* (Sanktpeterburg 1846) N:o 32 sekä *Mariaty po istorii Karelii XII—XVI v. v. PoI. red. V. G. Gejmana* (Petrozavodsk 1941) N:o 58 s. 146—147. Suomentos on tämän artikkelin lopussa liitteenä.

On heti todettava, että papiston toiminnasta esiintyi paljon vaihtuksia eri puolilla Venäjää, joten ei ole syytä ilman muuta pitää Käkisalmen papistoa kaikkein huonoimpana ja laiskimpana, vaikka Feodosilta ei olekaan säilynyt vastaavia kirjeitä muihin kaupunkiin. Papistoa moitittiin erittäin voimakkaain sanoin juuri Stoglav-kirkolliskokouksessa, jossa tehtiin monia päätöksiä epäkohtien poistamiseksi. Siellä valitettiin, että seurakuntien pappisehdokkaat usein olivat oppimattomia, huonosti koulutettuja, mutta todettiin, että ellei näitä hyväksyty, monet seurakunnat jäivät ilman pappia. Novgorodin alueella kerrottiin valitsijoiden eli seurakuntalaisten jopa ottaneen lahjuksia ehdokkailta pappi, diakonin, tiakan eli lukkarin, kirkon isäntöitsijän ja kirkkoleipien paistajankin vaaleissa. Jos piispa lähetti oman ehdokkaansa, vaikkapa oppineekin, seurakunnat eivät aina hyväksyneet häntä.<sup>10</sup> On luonnollista, että papistoon näin tuli heikkoa ainesta hyvän joukkoon. Kirkolliskokous käski seurakuntien kaikkialla valita papiston ja seurakunnan muut virkailijat ilman lahjuksia kelvollisista ehdokkaista. Miten laajaa lahjontaa oli ja miten paljon papiston opetusta ja valvontaa tehostettiin, emme tiedä, mutta jo asian esille ottaminen kirkolliskokouksessa ilmaisee kyseessä olleen vakava ongelma.

Edelleen valitettiin, että papisto juopottelee, jopa toimittaa jumalanpalveluksia juopuneena, että papit riitelevät äänekästä kirkossa, eivät toimita jumalanpalveluksia ohjeiden mukaisesti ja oikealla tavalla, eivät viettä seurakunnan jäsenille esikuvaksi sopivaa elämää jne. Kirkolliskokous käski asettaa erityisiä luottamusmiehiä, pappisstaarosteja ja pappisdesjatskeja, valvomaan jumalanpalvelusten oikeaa toimittamista sekä papiston toimintaa.<sup>11</sup> Esitettyjä syytöksiä ei tietenkään voi yleistää koko papistoon.

Kirkolliskokouksessa valitettiin myös puutteellisuksista ju-

10. Le Stoglav ou les cent chapitres. Recueil des décisions de l'assemblée ecclésiastique de Moscou, 1551. Trad. E. Duchesne (Paris 1920) ch. XXV: ch. XLI q. 14. Vastaava venäjänkielinen editio on: Stoglav. Izd. vtoroe (Kazan 1887), johon viitteet sopivat.

11. Ibid. ch. V q. 17, 18, 22, 30; ch. VI: ch. XX

malanpalvelusten toimittamisessa. Kokous antoikin runsaasti ohjeita jumalanpalveluksista, myös ristisattojen toimittamisesta, mikä viittaa siihen, että kyseisiä puutteellisuksia ei esiintynyt vain Karjalassa, vaan että kyseessä oli yleisempi kultti-elämän laiminlyönti. Toisaalta päätöksiin on voinut vaikuttaa juuri uuden ajan alkupuolella esiintynyt pyrkimys yhtenäistää jumalanpalveluselämää poistamalla ainakin suurimmat paikalliset eroavuudet kulttiperinteissä; tähän viittaa mm. pyrkimys pyhään kultin yhtenäistämiseen. Se voi olla osatekijänä taustalla myös ohjeissa kirkkojuhlien viettämisestä. On mahdollista, jopa Feodosin kirjeen perusteella todennäköistä, että Karjalassa ei ollut tapana viettää kirkkojuhlia ristisattoin koko kaupungin ympäri, vaan ehkä ainoastaan oman kirkon ympäri.

Feodosin kirje valaisee myös Kätkisalmen kirkkoja ja papistoa koskevia ongelmia. Arkkipiispa korostaa, että jumalanpalveluksissa ja rukoushetkissä johtajana toimikoon Kristuksen ylösnousemisen muistolle pyhitetyn kirkon pappi *Grigori*, jonka tehtäviin kuuluu valvoa Kätkisalmen muuta papistoa ja tarpeen vaatiessa tehdä heistä valitukset arkkipiispalle. Ylösnousemuksen kirkosta käytetään termiä »*sobornoj tserkov*», sananmukaisesti käännettynä yhteiskirkko ja vapaasti suomen-taen pääkirkko, ja Grigori on kirjeen mukaan »*sobornoj svjätšennik*» eli pääkirkon pappi.

Maaseurakuntien eli pogostojen temppeleistä käytettiin tavallisesti vain termiä »*tserkov*» eli kirkko. Niiden alaisina saattoi olla tsasounia (tšasovna) tai kappeleita (vystavka), joissa yleensä ei ollut seurakunnan vakinaista papistoa, vaan joissa pappi kävi milloin ehti ja joissa myös luostarien munkit ja papismunkit saattoivat silloin tällöin toimittaa rukoushetkiä ja jumalanpalveluksia. Kaupungeissa taas oli yksi tai useampia pääkirkkoja, joista käytettiin termiä »*sobor*» tai »*sobornoj tserkov*» ja joiden alaisina toimi tavallisesti muutamia sivukirkkoja, joissa oli vakinainen papisto. Soborin pappi oli eräänlainen rovasti, ja hän toimi myös sivukirkkojen papiston esimiehenä. Myös kullakin piispalla oli oma soborinsa, ja myöhemmissä lähteissä sobor merkitseekin nimenomaan piispan-



kirkkoa, mutta vanhoista lähteistä on usein hyvin vaikea päätellä, tarkoittaako sobor piispankirkkoa vai kaupunkiseurakunnan pääkirkkoa. Niinpä Nestorin kronikan vuoden 944 kohdalla mainitsema Kievin Eliaan kirkko oli »sobornoj tserkov», mutta olko se piispankirikko vai seurakunnan pääkirikko, ei voi varmuudella sanoa. Edellistä vaihtoehtoa tukee se, että Konstantinopolin patriarka *Fotios* ilmoitti jo 860-luvulla piispan lähetetyn russien maahan.

Keskiajan lähdeaineiston valossa näyttää sobor-yhteisöjen kehitys todennäköisesti olleen seuraava: Sitä mukaa kuin yhden kaupunkiin syntyi useita kirkkoja, niiden papiston keskinäinen arvojärjestys vahvistettiin Bysantin esikuvan mukaan. Tavallisesti vanhimman kirkon pappi oli arvoltaan ensimmäinen ja vanhin kirkko pääkirikko eli sobor, mutta jos esim. ruhtinas rakennutti uuden, entistä paljon komeamman kirkon, siitä saattoi tulla pääkirikko ja sen papista muiden kirkkojen papiston esimies. Sivukirkkoja rakennettiin eri kaupunginosiin; niitä teetivät lahjoina monet yksityiset uskovaisetkin. Kaupungin kasvaessa siihen voi syntyä useita suuria kirkkoja; ne saivat itsenäisen aseman ja niiden lähellä olevat sivukirkot alistettiin niille. Jos kaupunkiin tuli piispanistuin, piispakin sai oman tuomiokirkkonsa eli soborinsa, joka tietysti oli kaikista kirkkoista ensimmäinen. Näin selittyy luontevimmin sobor-termiin monimerkityksisyys. Jos termi olisi alkuunkin tarkoittanut piispankirkkoa, se tuskin olisi laajentunut merkitysmään myös kaupunkien pääkirkkoja.

1500-luvulla Venäjän suuret kaupungit olivat jakautuneet useihin sobor-yhteisöihin, joita voi verrata suuriin kaupunkiseurakuntiin; pienissä kaupungeissa oli vain yksi sobor. Yleensä Venäjän kaupungeissa oli runsaasti kirkkoja ja luostareita. Mainittakoon esimerkkinä Novgorodista, että kronikka luettelee vuoden 1541 tulipalossa palaneen 22 kirkon nime<sup>12</sup> eivätkä suinkaan kaikki kirkot palaneet. Moskovassa ja Novgorodissa oli kummassakin seitsemän soboria. Moskovan metropoliitan

12. Novgorodskaja vtoraja letopis s. 150

sobor oli Uspenskin eli Neitsyt Marian kuolinneen nukkumisen tuomiokirkko ja Novgorodin arkkipiispan soborina oli tietysti Sofian tuomiokirkko. Pihkovassa oli ennestään kolme soboria, mutta 1500-luvun alkupuolella muodostettiin neljä uutta, joten sinnekin tuli seitsemän soboria. Kaupungin seitsemän soboria kuvaavat symbolisesti seitsemää ekumeenista kirkolliskokousta, joista myös käytettiin nimitystä *sobor* (*uslenskij sobor*).

Sobor oli järjestynyt ja arvovaltainen kirkollinen yhteisö, jossa ilmeni paikallisesti mutta silti kaikessa täyteydessään koko kirkon olemus: sobornost eli täydellinen elimellinen yhteisyys ja ykseys. Hallinnollisenakin yksikkönä sobor-yhteisö perustui ortodoksisen kirkkokäsitykseen.

Kaupungin soborilla saattoi olla sivukirkkoja pappeineen esikaupungeissa, jopa maasendulla. Asutuksen ja kirkkojen lukumäärän kasvaessa soborin alueita voitiin jakaa itsenäisiin osiin. Niinpä arkkipiispa Feodosi erotti v. 1544 Pihkovan soboreilta esikaupungit ja maaseutumppäristön itsenäisiksi seurakunniksi, mitä kaupungin papit tietysti vastustivat.<sup>13</sup>

Soboria johti pääkirkon pappi, jonka arvona toisinaan oli protopop eli ensimmäinen pappi - eräänlainen rovasti - ja sobor alueen koko papisto muodosti kiinteän yhteisön, eräänlaisen veljestön. Stoglav-kirkolliskokous määräsi soboreihin vielä pappisstarostat ja pappisdesjatskit valvomaan järjestystä.

Protopappi tai pappisstarosta kutsui soborin koko papiston koolle suurina juhlina sekä jonkin erityisen asian johdosta. Silloin toimitettiin yhteinen jumalalpalvelus tai rukoushetki ja neuvoteltiin kyseisestä asiasta. Niinpä kun arkkipiispa Markari v. 1534 lähetti pappismunkki Iljan sisälähetysmatkalle Vatjaan, Inkeriin ja Karjalaan, hän kutsui piispallisen soborinsa koko papiston koolle ja yhdessä sen kanssa toimitti rukoushetken sekä veden vihkimisen anoen sinnausta Iljan matkalle. Kun arkkipiispa Feodosi v. 1548 lähetti pappinsa *Niki-*

13. Pskovskaja pervaja letopis s. 306

*forin* jatkamaan Iljan työtä, hän korosti samalla tavoin Pohjan valistamisen merkitystä.<sup>14</sup>

Käkisalmen vanhimpana kirkkona on yleensä pidetty Vapahtajan kirkkoa Spasski-saaren vanhan nimen mukaan,<sup>15</sup> ja käsitys näyttää johdonmukaiselta. Olen jopa sitä mieltä, että koska Valamo oli alkuun Vapahtajan luostari, lienee Käkisalmen vanhin kirkko syntynyt Valamon veljestön aloitteesta ja saanut luostarin kirkon nimen. Vätjän viidenneksen verokirjassa vuodelta 1500 ei mainita erikseen Käkisalmen seurakuntakirkon nimeä, mutta siinä mainitaan Käkisalmeista sekä Ylösnousemuksen kirkko että Ylösnousemuksen luostari. Käkisalmen kohdalla ei myöskään puhuta mitään soborista, vaan vain kirkosta. Ruotsalaisissa lähteissä mainitaan v:n 1588 kohdalla Ylösnousemuksen kirkko Räisälästä, parinkymmenen kilometrin päässä Käkisalmeista. Arkkipiispa Feodosin kirje ilmoittaa kuitenkin selvästi, että v. 1543 Käkisalmeissa oli sobor ja että se oli pyhitetty Kristuksen ylösnousemisen muistolle. Miten kaikki nämä lähdetiedot sopivat yhteen?

Pidän todennäköisenä seuraavaa kehitystä: Spasski-saaren vanha kirkko oli käynyt kasvavan kaupungin tarpeille riittämättömäksi. Kaupunkiin oli keskiajalla rakennettu uusia kirkkoja sekä luostareita, joita Vätjän viidenneksen verokirja luettele kokonaista neljä kappaletta: Ylösnousemuksen, Georgin eli Yrjön, Johannes Kastajan sekä Nikolain luostarit. Näistä yksi oli kaupungin muurien ulkopuolella, lähellä Vuoksen suuta.

Ylösnousemuksen nimellä mainitaan sekä luostari että kirkko. Ne voivat teoriassa olla kaksi eri asiaa tai sitten verokirjan merkintä on luostarin osalta virheellinen, mutta pidän kuitenkin todennäköisenä, että kyseessä on sama paikka ja että verokirjan merkintää ei tarvitsse pitää virheellisenä. Ei ollut harvinaista Venäjällä, että kirkon yhteyteen kehityi luostari,

14. *Materialy po istorii Karelii* N:o 64 s. 156

15. Tästä ks. *H. Kirkinen* Karjala idän kulttuuripiirissä. Byssantin ja Venäjän yhteyksistä keskiajan Karjalaan. Historiallisia tutkimuksia LXVII (Rauma 1963) s. 187 lähteneen

varsinkin, jos kirkossa palveli pappismunkki tai leskipappi. Myös Käkisalmen Ylösnousemuksen kirkon yhteyteen lienee kasvanut pieni luostari. Tätä tukee voimakkaasti se, että Ylösnousemuksen yhteisöllä oli v. 1500 maata monin verroin enemmän kuin pelkällä kirkolla Karjalassa oli. Seurakunnan kirkolla oli aina muutama maatila papiston elatusta varten, mutta Ylösnousemuksen veljestöillä oli yhteensä 13 tilaa, mikä on samaa luokkaa muiden kaupungin luostarien omistusten kanssa. Luostarit tarvitsivat tuloja rakennustoimintaan, veljestön elatukseen, vieraiden kestitsemiseen ja hyväntekeväisyyteen. Monet luostarit harjoittivat jopa ansiotoimintaa.

Näyttää siltä, että 1500-luvun alkupuolella Käkisalmen seurakunnassa on ollut useampia kuin yksi kirkko ja että Ylösnousemuksen kirkko on korotettu kaupungin pääkirkon eli soborin asemaan se ei ollut enää vain »tserkov», vaan »sobor», jonka pappi johti kaupungin papiston sobor-yhteisöä. Mahdollisesti Räisälän Ylösnousemuksen kirkko on syntynyt juuri kaupungin soborin tai sen yhteydessä olevan luostarin sivukirkoksi, ja ehkä se on myöhemmin itsenäistynyt kuten Pihkovan esikaupunkialueiden kirkot maseurakunnan kirkoksi. Soborin sivukirkoissa on ollut vakinainen papisto ja ainakin soborin palveluksessa on ollut yksi tai kaksi diakonia. Mahdollisesti luostarien kirkot toimivat sivukirkoina, ja todennäköisesti luostareissa oli myös munkki diakoneja. Arkkipiispan kirjeen puhuttelusana »igumennit, papit ja diakonit» viittaa siihen, että Käkisalmassa oli useita diakonejakin, mikä oli tavallista kaupungeissa.

Suurina juhlina kaupungin koko papisto kokoontui siis pääkirkkoon yhteistä rukoushetkeä ja toisinaan myös yhteisiä neuvotteluja varten. Todennäköisesti kukin pappi suoritti aaton iltapalveluksen ja ehkä juhlan varhaisliturgian omassa kirkossaan ja yhteen kokoonnuttiin vasta juhlan rukoushetkeä varten, mutta mahdollista on, että Käkisalmen kokoisessa pienezä kaupungissa koko papisto osallistui juhlaleturgiaan. Myös erityisten merkitapahummien johdosta kutsuttiin sobor-yhteisö koolle. Sellaisia olivat esim. sodan syytyminen ja rauhan

solmiamminen, tulva, kato, kulkutauti jne. Kaikkina sunnuntai- ja pyhäpäivinä soborissa oli tavallinen seurakuntajumalainpalvelus.

Määrättyinä juhlina oli siis tapana järjestää rukoushetki ja juhlallinen ristisaatto kaupungin ympäri sekä toimittaa suuri vedenvihkiminen. Käkisalmissa sellaisen juhlan vietto sujui yleisen tavan ja arkkipiispan ohjeiden mukaan seuraavasti:

Juhlasta kuulutettiin viimeistään aattona kaupungin torilla ja kehoitettiin lopettamaan kaupanteko sekä saapumaan kirkkoon.<sup>16</sup> (Ilmeisesti Käkisalmen vilkas kauppa, joka jatkui aattonakin, antoi aiheen tähän ohjeeseen.) Juhlapäivänä kaupungin kaikki igumenit, papit ja diakonit kokoontuivat Ylösnousemuksen kirkkoon, missä liturgian jälkeen toimitettiin yhteinen rukoushetki. Sen päätyttyä järjestäydettiin kirkolliseen juhla-kulkueseen eli ristisaattoon ja lähdettiin juhlan veisuja laulaen kiertämään kaupunkia. Hitaasti liikkuva saatto kävi kaupungin muurien ulkopuolella olevassa asutuksessa asti. Etummaisena kannettiin ristejä sekä vanhaan tapaan varmaankin myös kirkkoliippuja uskon voiton symboleina. Niiden jäljessä kulki papisto hierarkkisessa järjestyksessä. Sitten seurasi kaupungin arvohenkilöt: pajarinlapset eli pajarinarvon saaneet läänitysmiehet sekä kaupungin ja lähimäperäisten virkamiehet kuten tiinit, kymmenysmiehet ja staarostat. Viimeisenä tuli uskovainen kansa, miehet, naiset ja lapset, kaikki juhlan veisuja kuunnellen.

Kulkue kiersi hitaasti kaupunkia ja saapui Vuoksen rannalle, missä toimitettiin suuri vedenvihkiminen. Pyhä risti upotettiin kolmesti Vuoksen vesiin, jotka näin sunnattiin palvelemaan hyviä tarkoituksia. Paikalle kerääntynyt kansa vihmottiin pyhitetyllä vedellä ja väki sai vanhaan tapaan nauttia pienistä mal-

16. Stoglav-kirkolliskokous määräsi nimenomaan, apostoleihin Pietariin ja Paavaliin vedoten, että viisi päivää viikossa tehtäköön työtä, mutta lauantaina ja sunnuntaina käytäköön kirkossa kuulemassa opetusta (jumalainpalvelukseen kuului siis saarna). Piinavikolla sekä pääsiäisvikolla ei saanut käydä lainkaan työssä, vaan piti keskittyä katumukseen sekä ylösnousemukseen ylistykseen. Ks. Le Stoglav, ch. XCIV. Miten ohjeita noudatettiin, ei tiedetä.

joista suunnattua vettä. Lopuksi kulkue palasi kirkkoon, jossa päätösrukoukset toimitettiin.

Ainakin pääsiäisen ja joulun aikoihin papit vierailivat myös kodeissa toimittamassa pieniä kotihartauksia eli »slaavimisia», joissa veisattiin juhlan hymnit, luettiin rukouksia, pidettiin pieni puhe kansan kielellä ja vihmottiin koti sekä sen asukkaat pyhitetyllä vedellä. Näihin kotihartausperinteisiin viittaa arkkikiipsiä Makarin pappismunkki Iljalle antama ohje vieraililla kodeissa ja pirkkottaa kaikki kodit asukkaineen pyhitetyllä vedellä. Iljan ohjeissa kuvattu menettely ei voinut olla uutta ja ainutlaatuista.

Arkkikiipsiä Feodosin kirjeessä luetaan ne juhlat, joina ristisaatto on välttämättä toimitettava. Kirkkovuoden aikajärjestyksessä ne ovat seuraavat:

- 1) kirkkovuoden alkamispäivänä eli syyskuun 1. päivänä,
- 2) Kristuksen kasteen juhlan eli loppiaisena, tammikuun 6. päivänä,
- 3) toisena tai kolmantena sunnuntaina pääsiäisen jälkeen,
- 4) Pietarin paaston ensimmäisenä sunnuntaina eli toisena sunnuntaina helluntain jälkeen,
- 5) Herran ristin esiintuomisen päivänä eli elokuun 1. päivänä,
- 6) Neitsyt Marian kuolinneen nukkumisen juhlan paastossa, ja koska paasto alkaa elokuun 1. päivänä, ristisaatto toimitettiin ilmeisesti sitä seuraavana sunnuntaina tai itse juhlaa edeltävänä sunnuntaina.

Pääsiäisenä eli Suurena päivänä (velik den, äijäpäivä) ei toimitettu ristisaattoa kaupungin ympäri, sillä pääsiäispalvelus pidettiin yöllä, vaan ilmeisesti papit toimitivat palveluksen kukin omassa kirkossaan. Luonnollisesti toimitukseen kuuluu ristisaatto kirkon ympäri. Pääsiäisaajan suuri ristisaatto kaupungin ympäri järjestettiin ohjeiden mukaan miinhantuo-jain tai halvatun sunnuntaina.

Stoglav-kirkolliskokous määräsi erikseen, että ristisaattoja on toimitettava Moskovassa paikallisista sobor-kirkkoista metropoliaan soboriin toisena pääsiäispäivänä, kaikkien pyhien sunnuntaina eli ensimmäisenä sunnuntaina helluntain jälkeen

sekä ristin ylentämisen juhlaa edeltävänä sunnuntaina syyskuun alussa. Ristisaattoja sobor-kirkoista sivukirkkoihin piti järjestää joka päivä pääsiäisviikolla sekä joka sunnuntai kaikkien pyhien sunnuntaista ristin ylentämisen juhlaan asti, siis läpi kesän. Vielä piti jokaisen kirkon muistopäivänä toimittaa ristisaatto soborista juhliwaan kirkkoon.<sup>17</sup> Todennäköisesti ristisaatot katedraalikirkkoon omaksuttiin Moskovaan Novgorodista niin kuin eräät muut katedraalin ja piispan arvoa korostaneet tavat. Toimitettiin näitä paikallisia ristisaattoja myös Karjalassa, ei voi suoranaisesti päätellä, mutta ainakin kirkkojen juhlapäivän ristisaatot on varmasti pidetty, ja tuntuu todennäköiseltä, että myös tietyinä juhlina on paikallisia ristisaattoja kirkon ympäri tai kirkosta toiseen ollut.

Arkkipiispa Makarin tavoin Feodosikin määräsi luostarien igumemit osallistumaan soborin yhteisiin juhlapalveluksiin sekä ristisaattoihin, ja koska on puhe koko papistosta, kehoitus koskee ilmeisesti myös muita luostarien pappeja ja diakoneja. Vaikka luostarit olivat suhteellisen itsenäisiä ja arkkipiispan välittömässä valvonnassa, johti pääkirkon pappi koko papiston yhteisiä tilaisuuksia. Karjalassa, kuten muuallakin Venäjällä, luostarit elivät seurakuntien keskellä ja osallistuivat seurakunnalliseen lähetyks- ja valistustyöhön. Siihen velvoittivat jo kirkkoisä *Basileios Suuren* luostarisäännöt, jotka olivat pohjana Karjalankin luostarien säännöille. Ne perustuvat Jumalan ja lähimmäisen mahdollisimman täydellisen rakastamisen periaatteelle, ja lähimmäisen rakkaus edellytti jo Basileioksen mukaan lähimmäisten palvelemista. Siten luostarit eivät olleet vain itseään varten, vaan myös ympäristönsä asukkaiden hengellistä auttamista varten. Siinä ne saivat paljon aikaa, joskin ne varsinkin Itä-Karjalassa myös tietoisesti hyötyivät taloudellisesti ympäristön asukkaiden kustannuksella. Valamo ja Konevitsa sekä Kakisalmen luostarit ovat ilmeisesti osallistuneet säännöllisesti seurakunnalliseen toimintaan.

17. Le Stoglav ch. XXXV. Ks. *Makarij Emt.* VIII (S.-Peterburg 1877) s. 70—71

Jumalampalveluselämä oli siis 1500-luvun puolivälissä melko vilkasta Käkisalmessa ja muuallakin Laatokan Karjalassa. Siihen kuuluivat lauantain ja sunnuntain jumalampalvelukset, juhlapäivien palvelukset, rukoushetket, ristisaatot, veden vihkimiset, kotihartaudet sekä lukuisat pyhien muistojuhlat rukoushetkineen. Pyhien juhlia oli parhaillaan kehitymässä lisää.

»Valamon kertomukset»-nimisen tekstin johdanto ja varsinkin tekstin esiintyminen pyhien elämäkerran funktiossa osoittavat, että Valamon luostarin perustajia *Sergeitä* ja *Hermania* kunnioitettiin pyhinä viimeistään 1500-luvun puolivälissä.<sup>18</sup> Vaikka ei ole mitään tietoa Sergein ja Hermannin kanonisoimisesta keskiajalla tai 1500-luvulla, voidaan päätellä melko luotettavasti, että heillä oli paikallinen kultti ja että siihen kuului heidän muistojuhlansa vietto syyskuun 11. päivänä. Venäjällä oli runsaasti muitakin paikallisia pyhiä, joiden kultti oli syntynyt spontaanisesti ja jatkui pelkästään hiippakunnan piispan luvalla.<sup>19</sup> Kun 1500-luvun kirkolliskokouksissa kulttia yhtenäistettiin ja virallisesti vahvistettiin useiden pyhien muistopäivät, ei tämä merkinnyt suinkaan muiden pyhien kunnioittamisen lakkaamista. Useiden paikallisten pyhien kultti jatkui ennallaan ilman kirkolliskokouksen vahvistusta ja jotkut näistä pyhistä kanonisoitiin virallisesti myöhemmin.

Ilmeisesti Sergein ja Hermannin paikallinen kultti oli yleisesti tunnusstettu ja hyväksytty. Puuttuivako kanonisoimisista varten tarvittavat, virallisesti hyväksytyt tiedot heidän suoriuttamisestaan ihmeistä, puuttuiko virallisesti hyväksytyt elämäkerta, vai johtuiko Sergein ja Hermannin pois jättäminen kirkolliskokousten pyhään muistopäivien listalta siitä, että Valamo tuohon aikaan edusti *Nil Sorskin* aatesuuntaa, joka vastusti luostarien rikkautta ja jota puolestaan kirkon johto ei hyväksynyt, sitä emme varmuudella tiedä. Sergei ja Herman eivät

18. Tästä ks. *H. Kirkinen* Valamon luostarin synty ja arkkikiipsiä Johannes. Historiallinen aikakauskirja 1965 N:o 3

19. Tästä ks. *P. Peters* La canonisation des Saints dans l'Église Russe. *Analecta Bollandiana* (Bruxelles-Paris), t. XXXXIII s. 390—392



kuitenkaan olleet ainoat, joiden kultin vahvistamisesta kirkolliskokouksissa ei ole tietoa. Sitä paitsi useimpien kirkolliskokousten päätöksiä ei ole säilynyt, joten monien pyhien kultti on voitu virallisesti vahvistakin, vaikka sitä ei voida tietää.

Näyttää siltä, että Konevisan luostarin perustajan *Arsenin* paikallinen kultti oli muotoutumassa juuri 1500-luvun puolivälissä. Paikallisen harrastuksen lisäksi taustalla ovat metro-polittia Makarin ja arkkipiispa Feodosin pyrkinnykset pyhien kultin kehittämiseksi. Arsenin elämäkerta lienee koottu 1500-luvun puolivälissä tai vähän sen jälkeen; mahdollisesti Makarin tai Feodosin toimenpiteet ovat vaikuttaneet siihenkin.<sup>20</sup> Myöskään Arsenin muistopäivän vahvistamisesta kirkolliskouksessa ei ole tietoa, mutta yleisen kaavan mukaan tehty elämäkerta, jossa on tarvittavat todistukset ihmisistä sekä laaja ylistyspuhe, kertovat elävään perinteen pohjalta, eikä päin vastoin synnyi yleensä elävään perinteen pohjalta, eikä päin vastoin kulttia alettu rakentaa ensimmäiseksi laaditun kirjallisen tekstin nojalla. Arsenin muistopäivä oli hänen kuolinpäivänsä, kesäkuun kuudes.

Myös Solovetskin luostarin perustajien Sosiman ja Savvatin kultti on ollut tunnettu ennen kuin heidän muistopäivänsä virallisesti vahvistettiin vuoden 1547 kirkolliskokouksessa. Heidän muistoaan on vietetty myös Karjalassa huhtikuun 17. päivänä.<sup>21</sup> Syyriäniien valistajan Stefan Permalaisen muisto huhtikuun 26. päivänä tunnetaan 1400-luvun loppupuolen jumalanpalvelusteksteistä samoin kuin vepsäläisalueen suuren pyhän Kirill Belozerskin (Valgetjärveläisen), jonka muistopäivä oli kesäkuun yhdeksäs. Molempien jo vakintunut kultti lienee vahvistettu viimeistään vuoden 1549 kirkolliskokouksessa ja heidän muistoaan on vietetty myös Karjalassa. He olivat erit-

20. Ks. H. Kirkinen — M. Ulinäs Pyhittäjä Arseni Konevisalaisen elämä. Ortodoksia N:o 14 (Karikkila 1963)

21. Ks. viite 8 sekä G. Kuntševič Podlinnyj spisok o novyh tsudovortsah k Theodosiju, arhiiepiskopu Novograda i Pskova. Izvestija otdelenija ruskago jazyka i slovenosti Imperatorskoj Akademii Nauk, t. XV, 1910, (Sankt-peterburg 1911) s. 255—257

täin tunnettuja ja kunnioitettuja pyhiä, joiden elämä ja työ liittyi suomensukuisten heimojen historiaan.

Karjalan tunnetuimpien pyhien joukkoon kohosi erittäin nopeasti Syväarin luostarin perustaja Aleksanteri. Hän kuoli vuonna 1533. Jo vuonna 1545 kirjoitti Aleksanterin oppilas ja seuraaja, igumeni *Irodion*, hänen kultillisen elämäkertansa arkkipiispa Feodosin toivomuksesta, kuten tekijä korostaa, ja vuoden 1547 korkolliskokouksessa vahvistettiin Aleksanterin muiston viettäminen elokuun 30. päivänä.<sup>22</sup> Aleksanterista tuli erittäin kunnioitettu pyhä koko Venäjälle. On selvää, että hänen muistoaan, joka liittyy läheisesti Laatokan ympäristöön, vietettiin juhlallisesti Karjalassa, ja että karjalaiset ahkerasti pyysivät hänen esirukouksiaan.

Milloin sellaisten entisten tsuudilaisalueiden pyhien kuin esim. Avraam Rostovilaisen, *Lasari Muromalaisen*, Dionisi Glušitskilaisen ja Paavali Obnorilaisen kultti juurtui Karjalaan, emme tässä pysty selvittämään, mutta voimme jo todeta, että 1500-luvun puolivälissä Laatokan Karjalassa elettiin vilkkaan jumalanpalveluselämän kehityksen merkeissä, mihin liittyi voimakas harrastus omien, karjalaisille läheisten pyhien muistelemiseen ja heidän esirukoustensa pyytämiseen. Elettiin Karjalan pyhien kulttuuriperinteen kehitysaikaa.

Kannattaa vielä todeta, että arkkipiispa Feodosi kehoittaa rukoukseen jumalanpalveluksissa paitsi hallitsijan ja maallisen esivallan puolesta myös kristittyjen vapauttamista pakanaudesta sekä latinalaisuudesta. Kehotus viittaa kahteen 1500-luvun ajankohhtaiseen ongelmaan. Uuden ajan hengessä kirkko koetti yhtenäistää kristillisen uskon ja elämän muotoja ja alkoi loitontua aikaisemmasta suvaitsevaisuudestaan eri heimojen kansallisia tapoja kohtaan. Karjalassa eli vanha, suomalais-kansallinen, kalevalainen, pakanallinen kulttuuriperinne osit-

22. Ks. viite 20 sekä *N. Barsukov* Istotšniki ruskoi agiografii (Sanktpeterburg 1882) col. 23—24. Tunnen useita kymmeniä Aleksanterin elämäkerran käsitteitä vuosilta 1500- ja 1600-luvuilta, mutta niiden kriittillinen käsittely muodostaa oman laajan tutkimustehtävänsä. Jo käsitteistöjen lukumäärä todistaa Aleksanterin maineesta.

tain kristilliseen muotoon kehittyneenä rinnan idän kristillisen perinteen kanssa niin, että molemmat kulttuuriperinteen muodot vaikuttivat toisiinsa. Kaikkialla koetettiin nyt kitkeä pois vanhoja kansallisia, pakanalliseksi koettuja tapoja. Siinä arkkipiispa Feodosi jatkoi tietoisesti Makarin työtä lähettämällä v. 1548 pappinsa Nikiforin sisälähetysmatkalle Vatjaan, Inkeriin ja Karjalaan. Arkkipiispan Nikiforin mukana lähetämä paimenkirje on laadittu suoraan Makarin vastaavan kirjeen perusteella ja se onkin vain Makarin kirjeen mukaelma. Kirje todistaa kuitenkin sisälähetysongelman ajankohtaisuudesta.

Latinalaisuus eli roomalaiskatolisen kirkon vaikutus koettiin uhkana etenkin Puolan ja Lietuan aikoinaan valtaamilla Länsi-Venäjän alueilla, missä lännen kirkko yritti tarmokkaasti käännyttää ortodokseja katolisuuteen tai ainakin hyväksymään paavin ylivallan kirkossa. Lietuan pakolaiset valittivat Moskovassa katolisten harjoittamaa painostusta, tehtiinpä yksityisiä yrityksiä katolisuuden levittämiseksi hiljaa myös Venäjällä.<sup>23</sup> Venäjän kirkko koetti tietysti puolustaa Lietuan ja Puolan ortodokseja sekä vastustaa katolisuuden vaikutusta Venäjällä. Poleemisia kirjoituksia katolista kirkkoa vastaan syntyi, ja uskovaisia varoitettiin latinalaisuudesta, jota pidettiin harhaoppisuutena. Myös uskonpuhdistuksen maininkeja oli vaimaina kantautunut Venäjälle, ja polemiikki oli alkamassa protestanttien kanssa.

Ortodoksisen kirkon vahvin ase lännen kilpailevien kirkkojen lähetystyötä vastaan oli sen kultillinen elämä, joka rikkaudessaan tarjosi syvällistä hengen ravintoa uskovaisille. Ei ole sattuma, että idän kirkon kultillisen elämän voimakas kehittämissäyrkimys osuu samaan aikaan lännen kirkkojen aatteellisen levittäytymisyrkimyksen kanssa.

23. Ks. esim. *I. U. Budonnis* Ruskaja puhlisistika XVI veka (Moskva-Leningrad 1947) s. 139—

**Arkihiispa Feodosin kirje Käkisalmen  
papistolle ja asukkaille v. 1543<sup>24</sup>**

Pyhitetyr Feodosin, Suuren Novgorodin ja Pihkovon arkihiispan, siunaus Käkisalmen ilmoitukseen, igumeneille ja papille ja diakoneille sekä kaikille ortodoksisille kristityille.

Tänne minulle tulee tietojia,<sup>25</sup> että te, igumentit ja papit ja diakonit, ette koskaan käy ristien kera ja rukouspalveluksia laulaen Käkisalmen kaupungin ja esikaupungin ympäri, niin kuin on säädetty ja määrätty muissa ortodoksisissa kaupungissa, että igumentit ja papit ja diakonit kulkevat ristien ja kaikkien ortodoksisien kristittyjen kera kaupungin ja esikaupungin ympäri toimittaen rukouspalvelusta Herralle Jumalalle ja kaikkien puhtaimmalle Jumalansyntyjälle sekä suurille ihmeidentekijöille.<sup>26</sup> Ja jos näin on, niin te ette tee oikein.

Mutta vastaisuudessa te, igumentit ja papit ja diakonit, käykää kaikki yhdessä<sup>27</sup> ilman mitään verukkeita Käkisalmen kaupungin ja esikaupungin ympäri ristien kera ja rukouspalveluksia laulaen, niin kuin pidetään tapana muissakin ortodoksisissa kaupungeissa.<sup>28</sup> Ja pyhittäkää vettä sekä piirskottakaa ortodoksiset kristityt sillä pyhitetyllä vedellä.

Kulkekaa ristien kera kaupungin ympäri rukouspalveluksia laulaen ensiksikin Suuren päivän [pääsiäispäivän] jälkeen toisena tai kolmantena sunnuntaina. Ja toiseksi käykää ristien kera kaupungin ympäri rukouspalveluksia laulaen Pietarin paaston ensimmäisenä sunnuntaina. Ja kolmanneksi käykää

24. Materiaaly po istorii Karelii N:o 58. Käännöksen on ystävällisesti tarkistanut dos. Maria Widnäs.
25. Ven. »sluhi» on sananmukaisesti »hajuja jostakin» ja tarkoittanee kuulopuheita. Todennäköisesti Käkisalmen käännöksessä tai sieltä Novgorodissa vierailleet olivat kertoneet asiasta arkihiisipalle.
26. Suurilla ihmeidentekijöillä tarkoitettiin tunnetuimpia pyhiä, kuten Myrran ylipiispa, ihmeidentekijä Nikolaosta, Basilios Suurta, Gregorios Teologia ja Johannes Krysostomosta. Venäjän omat vanhimmat pyhäät olivat yleensä »ihmeidentekijöitä» ja myöhemmin kanonisoitua »uusien ihmeidentekijöitä».
27. »Soborom» tarkoittaa koko sobor-yhteisöön kuuluvaa papistoa.
28. Käkisalmenstä käytetään yleensä termiä »gorod», mutta tässä on »grad», mikä ei korosta ilmoitusta, vaan asuttua kaupunkia.

ristien kera rukouspalveluksia laulaen Herran Äidin kuolin-  
uneen nukkumisen paastossa, samoin myös Herran kasteen päi-  
vänä, tammikuun kuudentena, sekä Herran kunniallisen ristien  
esiin tuomisen päivänä, elokuun ensimmäisenä. Niin siis kul-  
kekaa kaikki yhdessä ristien kera ja pyhittäkää joella vesi ja  
piiskottakaa sillä kansa, kaikki ortodoksiset kristityt. Niin myös  
Simeonin päivänä, syyskuun ensimmäisenä päivänä, saattakaa  
vuoden kierros alkuun pyhien apostolien ja pyhien isien sään-  
töjen mukaan kirkon [kasvojen] edessä.<sup>29</sup> Ja nämä rukoushet-  
ket ja yhteispalvelukset pitääkää pääkirkossanne, meidän Her-  
ramme, Jumalamme ja Vapahtajamme Jeesuksen Kristuksen  
pyhän, kolmantena päivänä tapahtuneen ylösnousemuksen kir-  
kossa. Ja johtajananne näissä yhteispalveluksissa toimikoon  
Ylösnousemuksen [kirkon] pappi Grigori.

Ja näissä yhteisissä rukouspalveluksissa rukoilkaa Herralta  
Jumalalta ja kaikkein puhtaimmalta Jumalansyntyttäjästä se-  
kä suurilta ihmeidentekijöiltä pitkäaikaista terveyttä ja pelas-  
tusta hallitsijallemme, suuriruhtinas Iivana Vasilevitšille, koko  
Venäjän itsevaltiaalle, että Herra Jumala lisääsi hänen elin-  
vuosiinsa ja kukistaisi hänen jalkoihinsa jokaisen vihollisen  
ja vastustajan; ja rukoilkaa maallisen järjestyksen puolesta  
sekä rauhaa kaikille ortodoksisille kristityille, että Herra Juma-  
la vapauttaisi kaikki kristityt pakannuudesta ja latinalaisuu-  
desta.

Mutta teidän kanssanne käykööt ristien jäljessä ja rukous-  
palveluksia kuunnellen sikäläiset pajarinlapset ja virkamiehet,  
jotka asuvat kaupungin lähellä, sekä kaikki ortodoksiset kris-  
tityt, miehet ja naiset ja kaikki kasavat pienistä suurin asti.  
Puhukaa siitä voimakkaasti kaikille ortodoksisille kristityille  
ja antakaa kuuluttaa siitä torilla päivää tai kahda aikaisemmin,  
että he valmistautuisivat sitä päivää varten eivätkä tekisi

29. Tässä tekstin sanamuoto on vaikea tulkita täsmällisesti. Todennäköi-  
sesti lauserakenne »Niin myös. . .» tarkoittaa, että ristisaatto piti  
toimittaa myös kirkkovuoden alkamispäivänä (joka samalla oli Simeon  
Styliiitan muistopäivä). »*Pered iserkovijiu*» on sanannukaisesti »kir-  
kon edessä», mutta lieene käännettävä kuvannollisesti.

kauppaa torilla. Ja he kulkevat teidän kanssanne risten jäljessä kaikki erotuksetta, älköötäkään he sinä päivänä tehdä kotitöitään.

Mutta muina aikoina toimittakaa [erityisesti] tarpeesta anomusrukouksia Herralle Jumalalle ja Hänen kaikkein puhtaimmalle Synnyttäjälleen sekä suurille ihmeidentekijöille. Ja te, igumentit ja papiit ja diakonit, kokoontukaa siihen meidän Herramme, Jumalamme ja Vapahtajamme Jeesuksen Kristuksen kolmantena päivänä tapahtuneen Ylösnousemuksen pääkirkkoon ja toimittakaa sen anomuksen johdosta yhteiset rukouspalvelukset Herralle Jumalalle ja kaikkein puhtaimmalle Jumalansynnyttäjälle sekä suurille ihmeidentekijöille. Ja pyhittäkää vettä ja pirskeitä ortodoksinen kristikansa sillä pyhitetyllä vedellä. Ja niihin rukouspalveluksiin tulkaa kaikki ortodoksiset kristityt teidän kanssanne yhteiskokoukseen.<sup>30</sup>

Ja minä annan sinunkseni teille, lapsilleni, igumentille ja papeille ja diakoneille sekä kaikille ortodoksisille kristityille. Mutta ellei joku igumeni ja pappi ja diakoni ala tämän kirjeemme mukaisesti mennä pääkirkkoon rukouspalveluksia toimittamaan, niin Sinä, pääkirjon pappi Grigori toverinesi, kirjoita siitä minulle, arkkipiispalle, ja nuo olkoot minun, arkkipiispan, virasta pois sulkevia, ja minä lähetan järjestyksenvalvojan<sup>31</sup> hakemaan heitä luokseni.

Ja te, igumentit ja papiit ja diakonit ja kaikki kirkollinen virkahenkilöstö<sup>32</sup>, menkää ilman mitään verukkeita toimittamaan yhteisiä rukouspalveluksia tämän kirjeemme mukaisesti.

Tämä kirje on annettu Suuressa Novgorodissa vuonna 7051 [1543], tammikuun 15. päivänä. Sen allekirjoitti arkkipiispan tiukka Vnuuk Bjakontov.

30. »*Na sobore*» eikä »*soborom*» tarkoittanee papiston ja kansan yhteiskokousta erityisen aiheen johdosta.

31. »*Pristav*» vastaa cräänäistä piiripöytäsiisää.

32. »*Priiskyy*» liitetään ja-sanalla varsinaista papistoa tarkoittavien termien jälkeen, ja se tarkoittanee myös muita kirkollisia virkailijoita, kuten kantoreita, lukijoita ja laulajia.

## S u m m a r y

*Heikki Kirjinen* Religious Life in Carelia on the Shores of the Ladoga Lake in the Middle of 16th Century.

The part of Carelia surrounding the Ladoga lake was in the 16th century subject to the jurisdiction of Novgorod. During the first half of the 16th century the archbishops Makarius (1526—1542) and Theodosius (1542—1550) influenced its spiritual life before all. Makarius sent a monk, priest Elijah, twice as a missionary to Carelia, in the years 1534 and 1535. Theodosius devoted himself to the development of divine service in Carelia as well as in the whole bishopric.

Archbishop Theodosius had been staying at the recluses' monastery (the «пустыня») of Joseph from Volokolamsk as a sacerdotal monk and had also been abbot (igumen) of the well known Khutuin monastery. As archbishop he had amongst others been taking part in the canonisation of many well known saints.

In the year 1543 Archbishop Theodosius wrote a circular bishop's letter to the clergy and the laymen of Carelia on the shores of Ladoga, in which he severely blamed the clergy for not having arranged solemn processions with bearing of the cross in front at the prescribed occasions in the town of Käkisalmi. Therefore he gave now directions for Church festivals. From his letter we gather that there existed a main church (Sobor) in Käkisalmi (with smaller churches under its control) and that the head priest of this cathedral was the leader of the clergy at meetings. In Käkisalmi there also existed four monasteries and the Archbishop now urged upon their abbots and priests to celebrate the feast services in common. The clergy of every town had a brotherhood or congregation of priests of its own, who met on great holidays and at other significant occasions to celebrate divine office, to arrange processions, to say occasional prayers and to deliberate. Leader of the Käkisalmi clergy was the head priest of the Resurrection Church, Gregorius.

Archbishop Theodosius ordered the Cathedral in Käkisalmi to arrange cross bearing processions on the following days: 1) the beginning of the Church Year, September 1st, 2) the Baptism of Christ, January 6th, 3) on the second or the third Sunday after Eastern, 4) on the first Sunday in the fasting season of the Apostles Peter and Paul, or on the second Sunday after Trinity, 5) on the day of the Holy Cross, August 1st, 6) during the fasting season of Our Lady's Memorial Feast on August 15th. The beginning of the celebration was solemnly proclaimed on the market place of the town and on the day itself a procession was arranged after liturgy and a short prayer service. Crosses and Church banners were carried in front of the procession, «abbots, priests and deacons» following in hier-

archical order with chantors and singers singing chorals. These were followed by the boyars and eminent officers of the town and by crowds of believers. The procession went round the town and stopped on the shore of the Vuoksi river, where the Carelian waters were blessed to serve for good purposes. At last the priests besprinkled the crowds with holy water. If war, a great fire or some other event of a particular nature occurred, prayers were said together for this occasion at the cathedral; the clergy also visited private homes saying prayers there.

Archbishop Theodosius thus emphasized divine service in Carelia. He also strengthened the worship of saints who had been living in Carelia or were well known there from before. The founders of the Valamo monastery, Sergius and Germanos, were worshipped in Carelia already at Theodosius' time, although nothing is known of their beatification. The manuscript known as the «Valamskaya beseda», however, is a proof of that they were worshipped. The biography of the founder of the Konevits monastery, Arsenius, has been written towards the middle of the 16th century or a little later so that he had been worshipped already at Theodosius' time. Also Zosima and Sabbatius from Solovetsk, Cyrillus from Belozersk and many saints more from Northern Russia were apparently worshipped also in Carelia, because we find statement of this in many old liturgical manuscripts. Alexander from Svir, who died in the year 1533 and was beatified already in 1547 at a Church Council, was probably himself a Carelian. The middle of 16th century shows thus an intense development of Church life in Carelia.



VLADIMIRIN JUMALANÄIDIN IKONI  
»VENÄJÄN MAAN ÄITTI»

Trejtakovin galleriaan Moskovassa on vuodesta 1930 lähtien ollut sijoitettuna Vladimirin Jumalanäidin ikoni, joka aikaisemmin oli Kremlin Uspenskin katedraalissa. Se on ortodoksisen ikonitaitteen kuuluisimpia kulttikuvia. Uskovaisten rakkautta sitä kohtaan kuvannee parhaiten sen sama arvonimi »Venäjän maan äiti»,<sup>1</sup> Vladimirin ikonin maine rakentuu sekä ikonografisille että historiallisille tekijöille.

Vladimirin ikonissa nähdään Neitsyt Maria rintakuvana oikealla käsivarrellaan Jeesus-lapsi (kuva 1). Tämä on kiertänyt vasemman käsivartensa äidin kaulaan maforin sisäpuolelta. Lapsen oikea käsi lepää kevyesti Marian rinnalla. Jeesus nojautuu äitiään vasten päinaen hellästi poskensa tämän poskeen. Marian surumielinen katse suuntautuu suoraan ulos ikonista tavoittaen sen katsojat. Myöhemmissä Vladimirin ikonin kopioissa Maria ja Jeesus-lapsi tavallisesti katsovat toisiinsa,<sup>2</sup> mikä tehostaa komposition tunnesisältöä, mutta heikentää sen kulttikuvaluonnetta, sillä ikonin sanoma ei näytä yhtä voimakkaasti suuntautuvan komposition ulkopuolelle. Marian piirteiden hengellisyttä on Vladimirin ikonissa korostettu antamalla silmille hallitseva asema kasvoissa. Suu on epäaisillisen pieneni tohostaan osaltaan kasvojen askeettisuutta. Nenän kaari vastaa Jumalanäidin esityksiä Bysantin 1100-luvun taiteessa.<sup>3</sup> Herkästi varjostetut kulmakarvat ja kapea leuka täydentävät

1. *Herbert J. Rothemund* Ikonenkunst. Ein Handbuch (München 1954) s. 12
2. *O. Uulff—M. Albatoff* Denkmäler der Ikonenmalerei in kunsthistorischer Folge (Dresden 1925) s. 64
3. *N. P. Kondakov* The Russian Icon (Oxford 1927) s. 39



Kuva 1. *Uladimirin Jumalainäidin ihoni Trejakovin galleriassa Moskovassa.*  
Valokuva tekijän kokoelmasta.



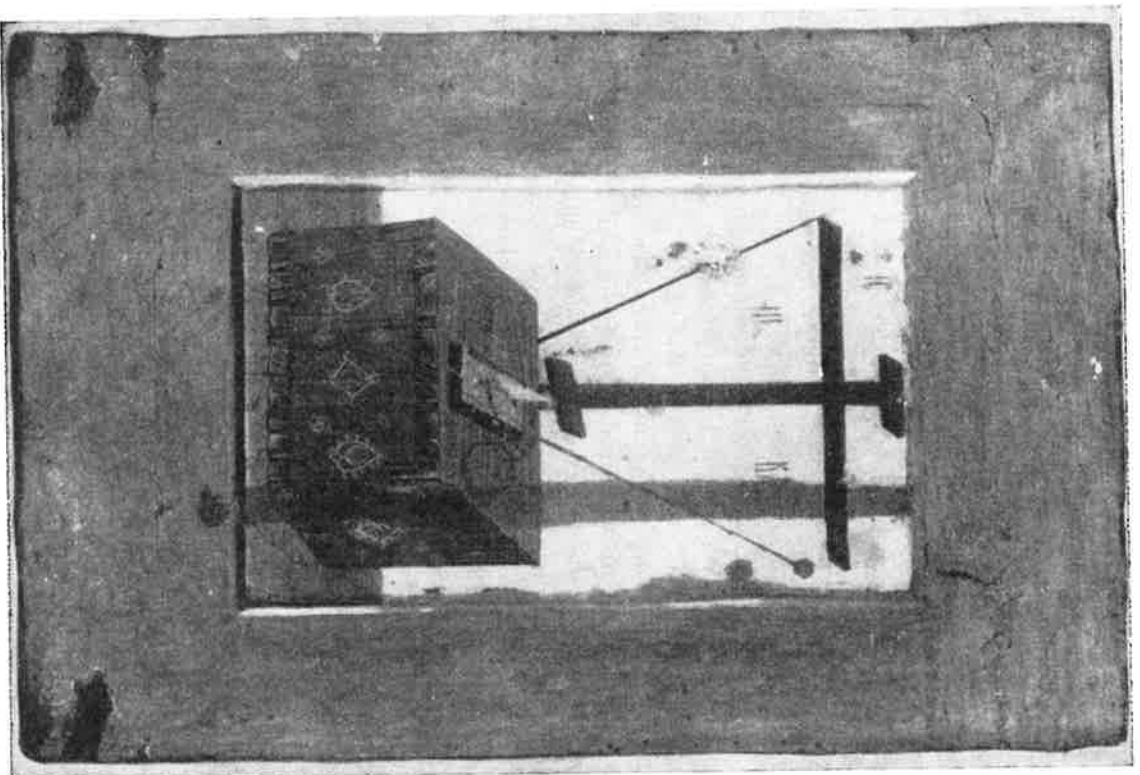
Kuva 2. Kaavakuva Vladimirin ihon eri-ikäisiä maalikerroksista.  
 Valokuva Anisimovin teoksesta. (Vrt. viite 6)

piirteiden suloa. Jeesus-lapsi on esitetty Emmmanuel-tyyppinä: kooltaan lapsena, mutta kasvoiltaan varhaisvanhana, kutsu-  
muksestaan jo tietoisena maailman Vapahtajana.

Vladimirin ikoni restauroitiin perusteellisesti v. 1918.<sup>4</sup> Tällöin ilmenee, että alkuperäistä maalausta oli vain henkilöiden kasvoissa ja Jeesus-lapsen hartioissa. Koska kyseiset kohdat on maalattu kankaalle, niiden värit ovat säilyneet parhaiten. Muu osa maalauksesta on tehty ikonilaudalle levitettyyn liitupohjustukseen.<sup>5</sup> *A. I. Anisimov* on julkaissut kaavakuvan Vladimirin ikonin eriaikaisista värikerroksista (kuva 2).<sup>6</sup> Se osoittaa, että suurin osa kuva-alueesta on 1400-luvulta kuten myös ikonin kääntöpuolella oleva, *A. Rublevin* maalaukseksi oletettu kompositio (kuva 3).<sup>7</sup> Kääntöpuolella on alttaripöytä Jeesuksen kärsimystä symbolisoivine esineineen sekä evankeliumkirjalla seisova, Pyhää Henkeä edustava, sädekehällä varustettu valkea kyyhkynen.

Neitsyt Marian kasvojen pohjaväriinä on oliivinvihreä, jota on korostettu ruusun- ja kirsikanpunaisella. Mafori on ruskeanpunainen kuten tavallisesti Jumalanäidin ikoneissa. Sen alle jäävästä sinisestä tunikasta erottuu vain hiha ranteen kohdalla. Jeesuksen kasvoissa on valkoista, vihreää ja punaista rohkeasti sävytettyinä yhdistelmänä. Vaikka kysymyksessä on temperamalaus, sivelimen vedoissa on enkaustiikkaa tunnistuttavaa reliefimäistä leveyttä.<sup>8</sup> Se, kuten oliivinvihreä värikin, viittaa vanhinnaan ikonimaalaus tekniikkaan ja hellenististen hautakuvien perinteeseen. Väriyksen lisäksi myös komposition ääriyvä on muuttanut uudismaalausten yhteydessä,

4. *Ualter Felicitati-Liebenfels* Geschichte der byzantinischen Ikonmalerei von ihren Anfängen bis zum Ausklinge unter Berücksichtigung der Maniera Greca und der italo-byzantinischen Schule (Lausanne 1956) s. 51
5. *H. P. Gerhard* Welt der Ikonen (Recklinghausen 1957) s. 74
6. *A. I. Anisimov* Vladimirskaja ikona Božicej Materi (Praga 1928) s. 36
7. *V. I. Antonova-N. M. Meneva* Katalog dreverneruskij živopisi I (Moskva 1963), s. 60
8. *VU. N. Lasarev* Die Malerei der Wladimir-Susdaler Rus. Geschichte der russischen Kunst I (Dresden 1957) s. 280



Kuva 3. *Vladimirin ikonin käntöpuolen kuva, todennäköisesti Antonova-Mnevan teoksesta (vrt. viite 7) kuva 10.*

mutta silti ikonista saa harmonisen vaikutelman. Varjojen läpikuultavuus lieventää valo- ja varjopaikkojen eroja ja syventää ikonista henkivää herkkää tunnelmaa.

Vladimirin ikonin ikää on mahdollonta täsmällisesti määrittää. Viitteitä sen olemassaolosta löytyy monista venäläisistä kronikoista, esim. Laurentiuksen, Hypätiuksen, Sofian ja Moskovan kronikoista. Myös »Stepennaja kniga» sisältää siitä mainintoja. Näiden lähteiden perusteella — kykenemättä täydellisesti erottamaan legendoja tosiasioista — voidaan hahmottaa monivaiheiselle kuljetusmotiiville rakentuva Vladimirin ikonin varhaisistoria.

Ensimmäiset ikonia koskevat maininnat tuovat esiin ruhtinas *Juri Dolgorukin* nimen. Hänen kerrotaan saaneen lahjaksi Konstantinopolista »evankelista Luukkaan maalaman»<sup>9</sup> Jumalanäidin ikonin, jonka ensimmäinen sijoituspaikka Venäjän maaperällä oli Vyšgorod Kiovan lähellä. Sieltä ruhtinas *Andrei Bogoljubski* vei sen v. 1155 pääkaupunkinsa Vladimiriin ja varustettuaan sen runsaalla kulta-, hopea-, jalokivi- ja helmikoristuksella asetti sen omaan kirkkoonsa. Vladimirin ikonilla oli jo varhain ihmefunktiokuvan maine.<sup>10</sup>

Kun Vladimirin kaupungissa raivosi v. 1185 tulipalo, joutui myös ikonin säilytyspaikkana ollut kirkko tulen saaliiksi. Myös ikonien kerrotaan tuhoutuneen.<sup>11</sup> Vladimirin ikonia ei palon yhteydessä nimenomaan mainita. Koska palon ilmoitetaan alkanen »ylhäältä», ts. katolta, on tietenkin mahdollista, että tämä erityistä arvonantoa nauttanut kultti-kuva olisi ehditty pelastaa. Jos se tuhoutui, se ilmeisesti korvattiin vallinneen käytännön mukaisesti välittömästi kopioi-

9. Luukas-legendan osuudesta Jumalanäidin ikonien varhaisistoriaan ja sen todistusarvosta ks. *Anne Jääskinen* Tihvinän Jumalanäidin ikonin ikonografiasta, perimätiedosta ja edustuksesta Pohjois-Karjalassa. *Karjala IV* (Joensuu 1965) s. 4—6

10. *Polnoe sobranie russkih letopisei I* (Sanktpeterburg 1846) s. 148. *Polnoe sobranie russkih letopisei II* (Sanktpeterburg 1848) s. 303. *Kniga stepennaja... Kipriana i Makarija I* (Moskva 1775) s. 252—253

11. *Polnoe sobranie russkih letopisei I* s. 165—166

laan,<sup>12</sup> sillä sitä koskevat kronikkamaininnat jatkuvat tulipalon jälkeen. Kerrotaan mm., että tataarit ryöstivät v. 1237 sen korut.<sup>13</sup>

Vladimirin ikoni kuljetettiin kotikaupungistaan, jonka perusteella se oli saanut nimensä, Moskovaan v. 1395. Suuriruhtinas *Vasili Dmitrievitš* uskoi ikonin pelastavan kaupungin, jota julmuudestaan tunnettu *Timur Lenk* piiritti. Vihollinen onnistuttiinkin torjumaan, mikä koettiin ikonin aiheuttamaksi ihmeeksi. Voiton päivä — elokuun kuudeskolmatta — nimettiin Vladimirin ikonin juhlapäiväksi.<sup>14</sup>

Uusi voitto turkkilaisista saavutettiin 23. 6. 1480, mistä saatiin aihe toiseenkin ikonin juhlapäivään. Ja kolmas juhlapäivä määrättiin toukokuun 21. päiväksi kahdesta syystä: V. 1514 oli Vladimirin ikoni kunnostettu metropolilta *Uarlam*in toimesta ja v. 1512 turkkilaiset oli jälleen sen avulla torjuttu.<sup>15</sup>

Vladimirin ikoni sai olla mukana myös 1600-luvulla vahvistamassa venäläisten joukkojen voitonahtoa näiden taisteluissa puolalaisia vastaan, mutta *Napoleonin* uhatsessa v. 1812 Moskovaa tämä suorastaan kansalliseksi aarteeksi kehitynyt kulttikuva vietiin turvaan Muromin. Sieltä se palautettiin saman vuoden lokakuussa, kun ranskalaiset olivat poistuneet Moskovasta.<sup>16</sup> Lokakuun vallankumoukseen saakka Vladimirin ikonin funktio ilmeni monitahoisesti venäläisessä hartauselämässä. Sen kopioiden ja varianttien runsaus todistaa sen nauttimaa suosiota.

12. *Demetrius Ainalov* Geschichte der russischen Monumentalkunst zur Zeit des Grossfürstentums Moskau II (Berlin und Leipzig 1933) s. 85
13. Sofijskij vremennik ili Ruskaja letopis s 862 po 1534 god. Izdal Pavel Strojev I (Moskva 1820) s. 242
14. Polnoe sobranie russkih letopisej XXV (Moskva-Leningrad 1949) s.223—225
15. *Leonid Ouspenskij*—*Vladimir Lossky* Der Sinn der Ikonen (Bern und Olten 1952) s. 94 viite 2
16. Slava Bogomateri. Svedeniija o študotvoromyh i mestno tkimnyh ikonah Božiej Materi. (Moskva 1907) s. 384. Ks. myös esim. Sofija Snessorova. Zemlja žizn presvjatoj Bogoroditsy i opisanie svjatyh študotvoromyh eja ikon... Izd. 3-e (S.-Peterburg 1909) s. 279—291.

Vladimirin ikonia pidetään umilienieksi kutsutun ikonityypin kantamuotona Venäjällä. Umilienie-ikonissa ilmenevän tunnetilan keskeiset ainekset ovat sääli ja hellyys. Neitsyt Maria tuntee sääliä Jeesus-lasta kohtaan tämän ennalla säädetyin kärsimyksen johdosta. Hänen myötätuntonsa avartuu sulkemaan piiriinsä myös jokaisen luodun, jonka puolesta hänen poikansa uhrautuu.<sup>17</sup> Hellyysmotiivi ilmenee Jeesus-lapsen asenteesta Mariaa kohtaan.<sup>18</sup> Ikonin tunnesäiltö on inhimillisistä aineksistaan huolimatta keskitetyn harras ja hengellinen. Kuten *Alpatov* toteaa, Vladimirin ikonissa ei ole Italian trecenton madonnanteoksiin ja myöhempiin venäläisiin hellyys-ikonihin verrattavaa sentimenttaalisuutta.<sup>19</sup>

Umilienie polveutuu bysanttilaisesta ikonityypistä, jonka nimi on eleusa. Käsitukset sen alkuperästä ovat ristiriitaiset. *N. P. Kondakov*, jonka on väitetty liioitelleen länsimaiden vaikutuksen osuutta venäläisessä ikonimaalauksessa,<sup>20</sup> on nähtävästi suunnannut umilienie-tyypinkin tutkijoita kohti Italiaa.<sup>21</sup> Monet tutkijat, esim. *I. Grabar*,<sup>22</sup> ovat kuitenkin vakuttuneita sen bysanttilaisuudesta. Tämä käsitys näyttäekin jääneen voitolle, vaikka italialaisenkin teorian kannattajia joskus esiintyy.<sup>23</sup>

Viime aikoina on eleusa-tyyppi asteettain »vanhentunut» tutkijain käsityksissä. Sitä pidetään yleensä keskibysanttilaisen kauden (ikonoklasmia seuranneet vuosisadat) tuotteena<sup>24</sup>, mutta

17. *Ouspensky-Lossky* s. 93
18. *Louis Réau* Iconographie de l'art chrétien II. Iconographie de la Bible II. Nouveau Testament (Paris 1957) s. 73
19. *M. Alpatov-N. Brinov* Geschichte der russischen Kunst (Augsburg 1932) s. 255
20. Ks. *Victor Lasareff* Studies in the Iconography of the Virgin. The Art Bulletin XX (March 1938) s. 27
21. *N. P. Lihajšev* Istoritseskoe značenie italo-grečeskoj ikonipisi, izobraženija Bogomateri v proisvedenijah italo-grečeskih ikonopistsev i ih vižanie na kompozitsii nekotorih proslavlennyh russkih ikon (S. Peterburg 1911) s. 150
22. *Igor Grabar* Sur les origines et l'évolution du type iconographique de la Vierge Eleusa. Mélanges Charles Diehl II vol. (Paris 1930) s. 41
23. Esim. *U. Sas. Zalozierky* Byzantinische Madonnen. Lexikon der Marienkunde 6 (Regensburg 1960) coll. 1018
24. Esim. *Dorothy C. Shorr* The Christ Child in Devotional Images during the XIVth Century (New York 1954) s. 43



G. Bovinin mukaan se olisi esiintynyt valtakunnan itäosissa jo 500-luvulla eli siis varhaisbyzanttilaisella kaudella.<sup>25</sup> Ilmeisesti eleusa-ikonien ikonografiset esiasteet ovatkin haettavissa syyrialais-egyptiläisestä taiteesta, josta se keskibysanttilaisella kaudella levisi varsinaiseen Bysanttiin ja sieltä edelleen Italiaan<sup>26</sup> ja Venäjälle. Balkanin ikonimaalaukseen se ei kuitenkaan juurtunut<sup>27</sup>

Venäjällä eleusa-ikonit saivat siis tyyppinimen umilenie. Vladimirin ikonia pidetään sarjassaan vanhimpana eli umilenie-ikonien prototyyppinä. Monet muutkin tyyppin edustajat, esim. Korsumin Jumalanäidin ikoni,<sup>28</sup> ovat ikonografisesti hyvin vanhoja. Mainittakoon Vladimirin ikonin ikonografisista lähisukulaisista esim. Donin, Tolgin, Feodorovin ja Belozerskin Jumalanäidin ikonit. Tähän artikkeliin ei voida kuitenkaan sisällyttää niiden yksityiskohtaista esittelyä.

Vladimirin ikonin kopioita ja variantteja on myös Suomessa. Mm. Kuopion ortodoksisessa kirkkomuseossa on niitä kiinnostava ryhmä<sup>29</sup> (kuva 4). Myös kirkoissa ja yksityiskokouksissa on tyyppin edustajia, tosin usein modernisoituissa, Vladimirin ikonista jyrkästi poikkeavissa muodoissa (kuva 5).

#### Summary

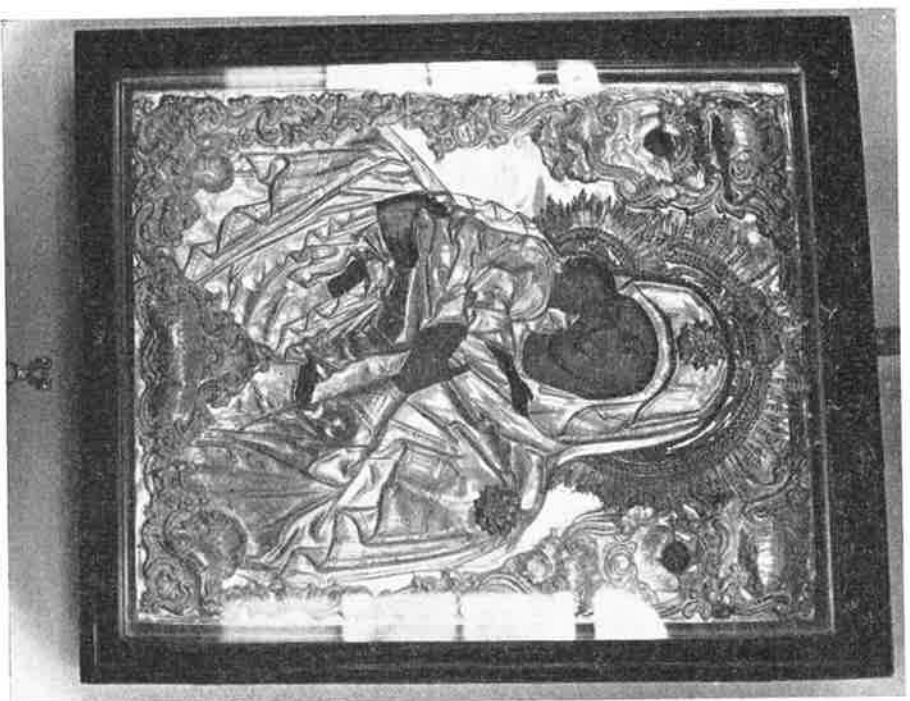
*Aune Jääskinen* The Icon of Our Lady of Vladimir, the Mother of the Russian Country.

The Byzantine Eleusa type of Our Lady's icon has been called »Umilenie» (Tender Emotion) in Russia. The best known icon of this

25. *Giuseppe Bovini* Guida del Museo di Ravenna (Milano 1962) s. 57
26. Eleusa-tyypistä Italian taiteessa ks. esim. *Curt H. Ueibel* Ueber die »mütterliche» Madonna in der italienischen Malerei des XIII Jahrhunderts. Art Studies VI (1928) s. 195—221 sekä *E. S. Cavala* Iconografia della Madonna col Bambino nella pittura italiana del Dugento (Sienna 1934) »Il gruppo affettuosos» s. 58.
27. *C. Heinrich Ueibel* Rumänische Ikonenmalerei. Eine kunstgeschichtliche Darstellung (Eisenach 1953) s. 34
28. *Aune Jääskinen* Ikonin, muodon ja värin mysteeri. Kansanopisto—Folkhögskolan 3—4 (1962) s. 74 kuva 1
29. *Aune Jääskinen* Jumalansyntyttäjän ikonografia ortodoksisen kirkon ikonitaiteessa. Laudaturtutkelioma (Helsinki 1958) s. 93—97



Kuva 4. *Uladimirin ikonin kopio Ortodoksisen kirkon museosta Kaopiossa. Ikonin on sijainnut aikaisemmin Utiurin Sorvalin kirkossa. Valokuva tekijän kokoelmasta.*



Kuva 5. *Uladimirin ikoni kopio Hietaniemen ortodoksisesta kappelista Helsingissä. Ikonin on toteutanut Jekaterina Kovaleffin lahjoittama. Riiza peittää suurimman osan maalauksesta.*  
Valokuva Kaija Nyblomin kokoelmasta.

type, which has been considered to be the prototype, is the so called «God's Mother from Vladimir», now at the Tretyakov Art Museum in Moscow. This icon is mentioned several times in many Russian chronicles beginning with the twelfth century. The reverence for Our Lady of Vladimir was emphasized by the belief in its thaumaturgical power, that shew in many miracles at war in the Middle Ages especially at the fights against the Turks. The influence of the Vladimir icon in Russian icon painting is very important. There are to be found a great many copies of the Vladimir icon and many new versions of the same motive in Russian iconography.

## DOSTOJEVSKI — TOLSTOI — SOLOVJEV

### Vertailua ja arviointia

Yhdeksänentoista vuosisadan taittuessa jälkipuoliskolleen Venäjän uskonnollinen ajattelu oli saanut kolme etevää edustajaa, joiden vaikutus yhä tuntuu maailman kirjallisuudessa, filosofiassa ja uskonnollisessa mietiskelyssä. Kun heistä vanhin, *Fedor Dostojevski*, aukaisi ensi kerran silmänsä Moskovassa eräänä marraskuuna päivänä v. 1821, vierähti sen jälkeen vain seitsemän ajastaikaa, kunnes *Leo Tolstoi*, eräs kaikkien aikojen merkillisimmistä ajatteliijoista, syntyi Jasnaja Poljassa. Kaksikymmentä viisi vuotta myöhemmin, kylmän tammi-kuisen huurteen peittäessä Moskovaa, näki siellä päivänvalon *Uladimir Solovjev*, joka on Venäjän huomattavimpia filosofeja ja samalla teologeja. Dostojevski, Tolstoi ja Solovjev ovat säilyttäneet asemansa Venäjän uskonnollisen ajattelun johtavina niminä tähän päivään saakka. He eivät tosin ole luo-  
neet koulukuntaa, mutta he ovat käsitelleet rohkeasti ja omaperäisesti kysymyksiä, jotka yhä kiinnostavat tuhansia ihmisiä.

Kuten venäläiset ajattelijat yleensäkin, Dostojevski, Tolstoi ja Solovjev suhtautuvat epäluuloisesti teoreettisiin erittelyihin. Heidän mielestään järjennukaisen ajattelun tietä ei saavuteta totuutta. Logiikka ei johda lopulliseen tietoon olevaisesta, he väittävät. Tästä syystä heidän lähtökohdanaan ei ole tietämisen, vaan olemisen. Venäläinen uskonnollinen ajattelu on reaalista ja siinä on samalla piirteitä, jotka muistuttavat nyky-aikaista eksistenssifilosofiaa. Venäläinen uskonnontilosophia on läheisessä yhteydessä jokapäiväisen elämän polttaviin ongelmiin. Sen edustajat ovatkin yleensä olleet siveysaarnaajia ja yhteiskunnallisten uudistusten esitaistelijoita, monesti kuitenkin todellisuudelle vieraita haihattelijoita. Uskonnollisia aiheita ta-

paa yhtenään kirjallisuudessa, joten Venäjällä kirjallisuuden historia on samalla uskonnollisen ajattelun historiaa.

Kun Dostojevski, Tolstoi ja Solovjev hylkäävät rationalismin ja lähtevät uskon ja sisäisen kokemuksen pohjalta, ilmenee siinä venäläiselle kansansielulle luonteenomainen harras, mystissävyinen uskonnollinen taipumus. Kun matkailija tuskin missään muualla maailmassa on voinut nähdä niin paljon kirkkotornejä kuin Venäjällä, on sekin ilmauksena kansan sielussa eläneestä hartaudesta ja äisyyssikävästä. Venäläiselle uskonnolliselle ajattelulle ihmisen sielu on aina ollut syvä arvoitus. Niinpä Dostojevskin, Tolstoin ja Solovjevin mukaan sielunelämän ulkonaiset ilmaukset ovat vain mätätön murto-osa siitä, mitä sielu olemukseltaan on. He väittävät, että sielun juuret työntyvät inhimillisen olemassaolon viimeisiin syvyyyksiin. Heillä on siten samantapainen käsitys kuin jo *Herakleitosella*, joka lausui, ettei kukaan voi tuntea sielun rajoja, niin syvät ovat sen juuret. Dostojevski, Tolstoi ja Solovjev puhuvat yhdenmukaisesti siitä, että ihmisen sielu on äärettömien taisteluiden tanner. Ihmisenä olo on raskasta, sillä hänen on joka hetki ratkaistava, saako hänen sielussaan asua hyvyys vai pahuus. Tämä aiheuttaa usein syvää tuskaa. Sielun syvyydessä riehuvan taistelun päämääränä on ihmisen pelastuminen. Tärkeätä ei ole kuitenkaan vain yksityisen ihmisen sielun pelastus, vaan yhtä hyvin kollektiivisten ryhmien, kansan ja viime käädessä koko ihmiskunnan vapautuminen elämää tuhoavista valloista ja voimista.

Dostojevskin ajattelussa on keskeisellä sijalla kysymys ihmisestä ja hänen siveellisestä tehtävästään maailmassa. Hän kysynee yhtenään, mitä merkitsee ihmisen elämä yksityisenä henkilöönä ja yhteiskunnan jäsenenä. Tämä ongelma pysyy ehkä ikuisesti selvitämättömänä. Mutta Dostojevskin mukaan siihen kajastaa runsaasti valoa, jos pyritään näkemään arkipäiväisimmissäkin ilmiöissä itse Ikuisen läsnäolo. Tämä Ikuinen vaikuttaa ihmisen sielun syvissä uumenissa, ja me koemme sen, kuten Dostojevski ajattelee, työn rasittamien ihmisten kasvoilla samoin kuin kedon kukissa ja taivaan linnuissa. Dos-

tojevskin mukaan sielumme syvyydessä asuu Jumalan elämänkipinä. Hän palaakin panteistien ja mystikkojen tavoin yhä uudelleen siihen ajatukseen, että kaikki elää, liikkuu ja toimii Jumalassa. Kuten sanottu, ihminen ei voi tajuta Ikuista ja Ääretöntä oman tietämisensä avulla. Dostojevskin mukaan kärsimys on tässäkin ihmisen paras opettaja. Hän väittää, että ihmellinen tieto on arvoton, ellei se syvene ja jalostu kärsimysten koulussa.

Etsiessään syytä aikansa ihmisen siveelliseen hätätilaan Dostojevski tuli vakuuttuneeksi siitä, että yhteiskunta ja kulttuuri ovat turmelleet ihmisen. Yhteiskunta on, hän sanoo, oirjuuttanut ihmisen ja estänyt häntä toteuttamasta syvintä olemustaan. Ei ole kuitenkaan oikein väittää, että Dostojevski, kuten *Roussseau*, kehoittaisi ihmisiä palaamaan luontoon. Dostojevskin yksinomaisena tarkoituksena on puolustaa elämää ja kaikkia sen ilmenemismuotoja. Tähän liittyy rakkauden toteuttaminen. Dostojevski halusi olla rakentamassa yleisihmillistä uskontoa, joka ennen kaikkea pyrki toteuttamaan ihmisyden ihannetta. Tähän uskuntoon sisältyy aina myös isänmaallisuus. Niinpä Dostojevski väittää, että ken ei välitä isänmaastaan, hänellä ei ole Jumalaakaan. Hän ei ole ennustanut vain länsimaista kulttuurikriisiä, vaan samalla aikamme uskonnollista ja siveellistä luopumusta. Mutta hän uskoo, että ihmiskunnalla on tulevaisuus, jos ihmiset palaavat Jumalan yhteyteen ja elävät hänen lapsinaan. Muuten on odotettavissa yleinen luhistuminen, sillä kaikki inhimillinen on itsensä varaan jätettyinä häviävää ja haurasta, jopa kerrassaan kyseenalaista. Elämämme tarkoitus ei ole nykyhetki, jossa tosin on iäisyyden siemen ja itu, vaan itse Jumala. Dostojevski ihastelee usein ihmisen, maan tomun, sieluun paistavaa Jumalan valoa, elämän ja ylösnousemuksen valoa, joka kirkkämpänä kuin missään muualla loistaa syntien anteeksiantamuksessa. Tässä mielessä Kristus on ajasta aikaan maailman valo. Mutta usko Kristukseen ja syntien anteeksiantamukseen on ratkaisu, joka kysyy ihmiseltä uskaltautumista, se on, kuten Dostojevski lausuu, ikään kuin hyppy syvään rotkoon.

Kuten jo sanotusta selviää, Dostojevskin uskonnollisessa ajattelussa siveellinen aines on mitä tärkein. Tämä pätee vieläkin enemmän Leo Tolstoin aatemaailmaan nähden. Häntä voidaankin pitää pikemmin siveysaarnaaajana kuin uskon julistajana. Tuskin lienee asiallista eroa Tolstoin uskonkäsityksen ja panteismin välillä. Tältä pohjalta voi ymmärtää, että hän tahtoi luoda maailmanuskonnon, johon sisältyisivät sekä tärkeimpien kristillisten että ei-kristillisten uskontojen perusopin-kappaleet. Tolstoi, kuten monet jo häntä aikaisemmatkin yleisuskonnon hahmoittelijat, sai kuitenkin kokea, ettei ihminen voi perustaa uskontoa. Todellinen uskonto on Jumalan teko ja lahja eikä siis ole johdettavissa siten, että otetaan oppilauselma sieltä, toinen täältä.

On selvää, että Tolstoin panteistinen Jumala-kuva — hän puhuu yleisestä hengestä, elämästä tai Isästä — on vaikuttanut myös hänen käsityksensä Jeesuksesta. Tolstoin Jeesus-kuva ei ole Uuden Testamentin mukainen, vaan tyypistetty ja maailmallistettu. Jeesus oli hänen mielestään vain sosiaalisen sanoman tuoja. Tolstoi selittää Jeesuksen tehtävän niin, että Jeesus muka oli oikeastaan kiinnostunut vain tästä maailmasta. Näin Tolstoi ei tee oikeutta evankeliumille, jonka mukaan yliajallinen, näkymätön Jumalan valtakunta on Jeesuksen mukaan asetettava kaikessa ensi sijalle.

Tolstoi käsittelee evankeliumeita niin mielivaltaisesti, että se on herättänyt paljon oikeutettua arvostelua, jopa suuttomuustakin. Voidaan kuvannollisesti puhua Tolstoin »partaveitsetä», jolla hän leikkaa evankeliumin sanomasta pois kaiken ylituonnollisen. Näin ei Raamattu eikä edes Uusi Testamentti ole hänelle kohta kohdalta Jumalan ilmoitusta. Tolstoi käyttää siveellistä mitaputa valikoidessaan Uudesta Testamentista persoonallista makuaan parhaiten tyydyttäviä kohtia. Ja niin hänelle ei oikeastaan jää mitään muuta kuin vuorisäärnä. Sen ydin on hänen mielestään rakkauden käsky. Tämä on tietysti oikein, mutta Tolstoi ei tajua, että rakkaus on koko evankeliumin, eikä vain vuorisäärnan, perussanoma. Jumala on rakkaus. Joka ei rakasta, hän ei ole Jumalasta. Lähinnä juuri



vuorisäärman pohjalta Tolstoi esittää viisi käskyään, jotka sisältävät hänen uskonnollis-siveellisen elämänkäsitteensä rungon. Näissä käskyissä Tolstoi kieltää tekemästä kenellekään vääryyttä tai muuta pahaä, vaatii puhtautta kaikissa suhteissa ja varoittaa ketään hylkäämästä vaimoan, torjuu valan, koska ihminen, joka on Jumalasta riippuvainen, ei voi mitään luvata, vaatii pidättymäen vastustamasta pahaä, kostamasta ja etsimästä oikeuden apua sekä kehoittaa kohtelemaan samalla tavalla vieraan kansan jäseniä kuin omankin maan asukkaita, koska kaikilla on sama Jumala ja Isä.

Kun syventyy tarkastelemaan näitä Tolstoin siveellisiä käskyjä ja kielloja, havaiisee pian, että niissä puhuu ehdottomuuden mies, joka ei taivu missään kohden sovitteeluihin, vaan halua mieluummin mullistaa koko vallitsevan yhteiskunnan. Tolstoin vuorisäärman tulkinta on kuitenkin mahdoton, sillä kun yhteiskunta tuhoetaan, joudutaan sekasortoon, jossa yksilökään ei voi elää. Tolstoi kuitaa liian kevyesti kysymyksen yksilön ja yhteiskunnan erottamattomasta yhteenkuuluvaisuudesta. Tolstoin mukaan kukaan ei saa puolustaa omaa tai lähimmäistensä elämää ja oikeuksia puhumattakaan siitä, että hän kieltää avioliiton, omaisuuden, sotalaitoksen, oikeusturvan, jopa koko valtion. Hänen ajattelunsa on ristiriitaista, sillä toisaalta hän pyrkii voimakkaasti ravistelemaan hereille sosialista omaatuntoa. Mutta mikä merkitys on sosiaalisella mallalla, kun toisaalta koko yhteiskunta ja kaikki sosiaaliset toimintamuodot ovat pahan lähde? Tolstoi ei pysty selvitymään tästä ristiriidasta.

Siirtymämme Solovjevihin on todettava hänen muistuttavan Dostojevskia ja Tolstoita siinä, että hänkin mielellään tulkitsee ihmisen sielun sisäisiä liikuntoja. Hän on aavistanut jonuorena nykyistä länsimaista kulttuuria uhkaavan kriisin saapumisen ja on ennustanut niitä myrskyjä, joiden lävitse Eurooppa ja koko ihmiskunta ovat joutuneet kulkemaan. Ennen kuin monikan vielä tiesi mitään ns. keltaisesta vaarasta, hän varoitti siitä yhtenä kulttuurimme suurimpana uhkana. Kun hän vastusti kuolemanrangaisuusta, hänet erotettiin kai-

kista viroistaan ja tehtävistään. Hän vietti sen jälkeen noin kymmenen vuotta Helsingissä ja Kellomäellä.

Solovjevillä tavataan käsitys, johon mm. *Max Scheler* yhtyi, että koska Jumala on rakkaus, hänen vaikutuksensa ja teonsa voivat olla vain rakkautta. Täten kielletään ehdottomasti Jumalan viha. Solovjev tähdentää, että rakkaus on olemukseltaan uskoa, mielikuvitusta ja luovaa toimintaa. *Kerstin* ja koko valistusajan ajattelijain tavoin hän lähtee Jumalan olemassaolosta ja kuolematomuudesta puhuen lisäksi tahdon vapaudesta. Hän toteaa oikein, että maailmalla ei ole mitään tulevaisuutta, jos sitä tarkastellaan erillään Jumalasta.

Voimakkain sanoin Solovjev kehoittaa ihmisiä kuoletta-  
maan oman tahtonsa ja kieltäytymään maailmallisista nautinnoista. Kaikki tämä voi tapahtua vain siten, että Jumala tulee ikään kuin lihaksi ja vereksi ihmillisessä olennossamme. Solovjevin tätä aihetta käsittelevät luennot ovat harrasta sydämen mystiikkaa. Vapaus on hänen mukaansa sinä, että ihminen voi valita joko hyvän tai pahan, Jumalan tai demonit. Koko ihmiskunta on jakamaton ykseys. Tätä suurta ajatustaan Solovjev syventää siten, että hän puhuu maailmansielusta, jolla hän tarkoittaa koko ihmiskuntaa, sen uskonnollista ja siveellistä taistelua sekä pyrkimystä vapauteen.

Jumala on tullut ihmiseksi Kristuksessa, joka ei ole kuitenkaan vain ihminen, vaan samalla Jumala ja ihminen. Näin käsitettynä Kristus on, kuten Solovjev lausuu, maailmankaikkeuden ja maailmanhistorian keskus. Hän on Jumalan viisaus. Solovjevin uskonnollisessa ajattelussa, kuten yleensäkin venäläisessä uskonnonfilosofiasa, jumalallinen viisaus, sofia, on mitä merkittävin johtotähti. Jumalan viisaus on hänen luovaa toimintaansa ja se sisältää idussaan koko ihmiskunnan henkisen kehityskulun. Jumalan läsnäolo maailmassa ilmenee juuri hänen viisautenaan, jota selittääessään Solovjev kallistuu pan-teismiin.

Jumalan viisaudesta ihmiset voivat ammentaa oikean ja kestäväen siveellisen elämänsuunnan. Solovjevin mukaan siveellisyys on mielenlaadussa, ei niinkään paljon historiallisissa

ja käytännöllisissä tuloksissa. Siksi on aina tärkeintä kysyä, millä mielellä ihminen suorittaa tehtävänsä. Solovjev vastustaa Tolstoin vaatimusta, ettei koskaan saa tehdä pahalle vastustaa, samoin hän hylkää *Nietzschen* filosofian. Solovjev erottaa historiallisessa kristinuskossa kolme perusmuotoa: Roomalais-katolinen kirkko on, hän väittää, Pietarin kristinopin edustaja, kun taas protestanttinen kirkko on Paavalin ja ortodoksinen kirkko Johanneksen kristinuskon tulkinnan kannalla. On luultavaa, että Solovjev oli saanut tämän tyyppiäön *Lessingiltä*, joka pienessä kirjassaan »Kristuksen uskonto ja kristillinen uskonto» esittää vastaavia ajatuksia.

Pikainenkin silmäys Dostojevskin, Tolstoin ja Solovjevin uskonnollisiin ajatuksiin voi osoittaa, että he ovat käsittäneet kristinuskon mystiseksi ja parteistiseksi, ihmisten sydämen sisimmästä pulppuavaksi elämän lähteeksi. Mainitsemillemme ajattelijalle on yhteistä rakkauden käskyn voimakas tähden-täminen. Sitä vastoin järkeily ja pikkumainen saivartelu on miltei poikkeuksetta ollut vierasta heidän uskonnofilosofialleen. Mainitut ajattelijat ovat käyneet kärsimyksen koulua. Heidän sanomastaan kuultaa taakkojen ja kipujen ihminen, joka etsii kiihkeästi vapautusta itselleen ja koko ihmiskunnalle.

#### Summary

*Yrjö Laajola* Dostoyevsky—Tolstoy—Solovyov, a Comparative Critical Study.

The author gives a survey of Dostoyevsky's, Tolstoy's and Solovyov's religious and ethical thinking and shows that all three have conceived Christian faith in a mystic and pantheistic way as a purging well springing forth from the very bottom of human heart. Their thinking is in many respects not far from modern existentialism. A common trait is the strong emphasizing of the commandment of love. At the contrary their philosophy of religion is not concerned with arguing and narrow-minded pedantry. Dostoyevsky, Tolstoy and Solovyov have been taught life by hard suffering. Their message is that of the man of thousands of burdens and pains who eagerly is attempting to free both himself and mankind.

*Johannes Suhola*

ORTODOKSINEN DOGMAATTIS-SIVEELLINEN  
HENGENPERINTÖ PATRIARKKA SERGEIN  
VÄLITTÄMÄNÄ

I

**Pelastusopista yleensä**

Patriarkka *Sergei* (maallikkonimeltään *Johannes Stragorodski*, 1861—1944) oli tämän ja viime vuosisadan vaihteen huomatuimpia venäläisiä teologeja sekä kirkollisia johtomiehiä. Hän syntyi papin poikana, suoritti pappisseminaarin ja hengellisen akatemian tutkinnot Pietarissa, vihittiin munkiksi ja toimi lähetystyössä Japanissa sekä kirkollisena lähettiläänä Ateenassa vv. 1894—1896, Pietarin hengellisen akatemian inspehtorina vv. 1899—1905 sekä sittemmin mainitun akatemian rehtorina, Länsi-Inkerin piispana, Suomen ortodoksisen kirkon arkkipiispana vv. 1906—1917, Venäjän ortodoksisen kirkon patriarkan sijaisena vv. 1925—1943 ja patriarkkana vv. 1943—1944. Patriarkka *Sergei* kannatti kirkon ja valtion eroa ja yhteistoimintaa itsenäisinä laitoksina sekä ateistisenkin valtiovalan kunnioittamista. Opettajana hän oli erikoistunut vanhoihin kieliin, mutta hän on vaikuttanut huomattavasti myös dogmatiikan ja siveysopin alalla. Sitä osoittavat hänen julkaisemansa teokset Ortodoksinen oppi uskosta ja hyvistä töistä (ilm. v. 1890 ven.) sekä v. 1896 venäjäksi ilmestynyt maisterinväitöskirja, joka käsiteli ortodoksisista oppia ihmisen pelastuksesta. Tämä teos sai paljon huomiota osakseen ja niinpä siitä v. 1910 otettiin jo neljäs painos. Seuraavassa tarkastelemme patriarkka *Sergein* käsityksiä ortodoksisesta dogmaattis-siveel-lisestä hengenperinnöstä mainitun väitöskirjan valossa.

Tässä teoksessa patriarka Sergei tuo esiin ajatuksensa ja tulkintansa kirkon dogmaattis-siveellisestä perusopista, ihmisen pelastumisesta pyhän Raamatun ja perimäopin, erikoisesti kirkkokisäin kirjoitusten pohjalta. Hän esittää uuden soteriologisen katsomuksen ottaen huomioon erikoisesti itämaisen kirkon opin muotoutumisen, siis yleisten kirkolliskokousten jälkeän ilmestyneet länsimaisen kirkon, so. roomalaiskatolisten ja luterilaisten käsitykset pelastuksesta. Viimeksi mainittuja, joiden tieteelliseen lähdeaineistoon hän näyttää laajasti perheytneen, hän pitää kumpakin juridisina, objektiivisina hyläten ne ja hyväksyen vain subjektivisen, rakkauteen ja vapaatah-toiseen jumal yhteyteen perustuvan yksilöllisen pelastuskäsityksen. Kristuksen ristinkärsimys ja kuolema eivät ansioina riitä siis pelastamaan ihmistä, vaan tarvitaan ihmisen kääntymistä, pyhitystä ja täydellistymistä. Uskon salaisessa elämässä emme voi käyttää juridisia käsitteitä, kuten tässä maallisessa käytäme.

Tekijä selvittelee ensin pelastusoppia yleensä, sen kristinopillista ja uskonnollis-siveellistä merkitystä, sen psykologista ja historiallista taustaa. Hän keskittyy erikoisesti käsittelemään roomalaiskatolisen ja luterilaisen kirkon oppia, edellisestä varsinakin skolastiikan aikaa. Nykyaikaan sovellettuna se ei tee täyttä oikeutta toisuskoisille, joiden teologia on monessa suhteessa muuttunut, vieläpä ortodoksia lähentyen. Omana aikanaan sen on täytyntä olla varsin huomiota herättävä. Ortodoksinen oppi tosin nykyin on sama kuin tämän vuosisadan alussa, mutta suhde historiallisten kirkkojen näkemysten välillä on muuttunut läheisemmäksi. Kuitenkin tämä teos ankaran tieteellisen luonteensa vuoksi on kunnioitettavan asiallinen ja suvaitseväinen toisuskoisia kohtaan paikoitellen esitetystä jyrkästä, mutta maltillisesta kriittisestä huolimatta.

Yleisesityksensä jälkeen tekijä syventyy katselemaan kysymystä yksityiskohtaisemmin. Hän perustelee käsitystään juridisesta pelastusopista Raamatun ja perimäopin valossa. Sitten hän käsittelee iankaikkista elämää, hyvitystä, pelastusta ja lopuksi uskoa.

Patriarkka Sergein mukaan oppi pelastuksesta on samaa kuin oppi ihmisen osallistumisesta yksilönä todelliseen iankaikiseen elämään. Tämä on yhtä paljon filosofian kuin uskonnon peruskysymyksiä, kysymys siitä, mitä on iankaikkinen elämä, mikä elämän tarkoitus ja kuinka olisi eletävä. Pelastusopissa on aina ihminen itse ajattelun ja toiminnan lähtökohdana ja päämääränä. Ilman elämäntarkoituksellisia johtopäätöksiä on niin filosofia kuin uskontokin vain sanaleikkiä. Ihminen, joka elää vain minuuttien laskemisessa ja pitää omaa tahtoaan lakina, ei paljon välitä tunnustuksellisesta uskonnosta, vaan pitää sitä mielekkäänä vain loogisen väittelyn kannalta. Mutta tieto Jumalasta on oikea vasta sitten, kun se on elävää tietoa eikä pelkkää fiktiota, joka ei lopulta edes tyydytä ihmisen sisintä kaipuuta totuuteen. Jumala ei ole siis vain metafyysinen totuus, vaan Hän elää ihmisessä alkukuvana ja on ihmiselämän lähteenä.

Jos siis haluamme oppia tuntemaan ortodoksisen, roomalaiskatolisen tai protestanttisen opin Jumalasta, meidän on se tehtävä näiden kirkkojen esittämän ihmiselämän katsomuksen, lähinnä elämän korkeimman arvon, pelastuksen, perusteella. Ilman tätä ei uskonopin tunteminen ole edes mahdollista eikä selvennä asiaa. Niinpä Filioque-opin poistaminen roomalaiskatolisuudesta vähentää kirkkojen välisiä ristiriitoja vain yhdellä, mutta todellinen ero itse elämässä pysyy muuttumattomana. Eihän paavin erehtymättömyyttäkään koskeva oppi ole muovannut vastavaa elämäntarkoitusta, vaan päin vastoin. Samaa on sanottava protestanttisesta sakramenttiopista, tradition kieltämisestä ja langenneen ihmisluonnon seurausten ylliarvioimisesta. Eivät ne johdu fiktiivisestä pelastusopista, vaan tietystä elämäntarkoituksesta. Ellei elämäntarkoitusta muuteta, opin »oikaiseminen» johtaa protestantit vain uusiin virheisiin.

Objektiivisimman käsityksen ortodoksisesta elämäntarkoituksesta antavat pyhien isien teokset. Näiden mukaan Kristus ei antanut meille vain opetusta, silloinhan Hänen itsensä ei olisi tarvinnut olla jokaisen luona, vaan elämän, jota ei voi kir-

joittaa eikä opettaa, sillä se on opittavissa vain välittömästi elämällä. Siksi kirkkoisain ei tarvitse olla ensisijaisesti oppineita, vaan elämältään pyhiä miehiä.

Elämäntekosomuksia voimme erottaa lähinnä kahta lajia: juridisen ja moraalisen (eli kristillisen). Edellistä kuvaa hallitsijan ja alamaisten välinen subde. Juridinen elämäntekositys on itsekeskeinen. Siinä on lähimmäinen, yhteiskunta, jopa Jumalakin vain ihmisonnen välikappaleena. Moraalisen tekosomuksen mukaan taas kaikki elämä ja oleminen kuuluu Jumalalle. Kaikki saa olemuksensa ja elämänsä vain yhteydestä tosi elämän kanssa, jota *Basileios Suuri* sanoo kaivatuksi kauneudeksi. Ei kukaan saa elää vain itselleen. Vasta elämä Jumalassa saa mielekkyyttä, ei itserakkautta, vaan totuuden rakkautta. Juridinen, egosenttrinen elämäntekositys etsii onnea, moraalinen, teosenttrinen taas totuutta. Edellisen mukaan siveellinen eli pyhä elämä on onnen ja autuuden saavuttamiskeino, jälkimmäisen mukaan siveellinen elämä ja onni, pyhyys ja autuus, ovat sama asia.

Elämä Jumalassa on samaa kuin yhteys Jumalan kanssa, se taas yhtä kuin Jumalan kaltaiseksi tuleminen hyvien tekojen eli hengellis-siveellisen kasvun avulla. Jumala tulee ensin ihmisen luo, jotta ihminen oppii Hänet tuntemaan ja ottaa Hänet vastaan. Jumalan auttava armo on tietenkin välttämätön, samoin usko Kristukseen.

Edellä mainittiin, että elämäntekosomuksesta käsin voimme ymmärtää uskonoppia. Kristinuskon tärkein kysymys — oppi pelastuksesta — on ortodoksisessa kirkossa ratkaistu käytännössä ja elämän todellisuudessa jo alkoja sitten. Sen ovat tehneet Kristus itse, pyhät isät ja marttyyrit, mutta sitä ei ole vielä tieteellisesti tarkoin tutkittu. Meidän olisi muutettava sielun sisältöä vaikeuksienkin kautta totuutta (dogmia) vastaavaksi, sillä ihminen pitää »puhtana totuutena», joskus hyvin onnistuneesti, omia viisaita johtopäätöksiään muovaten ne oman elämänsä tapojen mukaisesti. Kieläytyminen minästä totuuden hyväksi on vaikea. Siksi se aiheuttaa teologisia harhaoppeja. Näiden ankara alas lyöminen ei ole oikea menetelmä, vaan

pastoraalinen, lääkittävä, asiallinen, nykyisen sanonnan mukaan ekumeeninen asenne on suositeltavin. Kun on kysymys keskustelusta pelastusopista, muodostuvat avainkysymyksiksi kysymys hyvistä töistä maan päällä ja kysymys autuudesta haudantakaisessa elämässä.

Vapahtajan oppi on itsekieltämysoppia ja oppia Jumalan ja ihmisen sekä ihmisten keskinäisestä rakkaudesta. Hyve ja autuus ovat samoja käsitteitä, kuitenkin niin, että jälkimmäinen edellyttää edellistä. Hyve on kuin siemen tai juuri, josta verso autuus. Näin on kuitenkin laita vain silloin, kun hyve saavuttaa määrätyn tason, ts. kun se on kehittynyt ulkonaisesta sisäiseksi, korkeimmaksi hyväksi. Tämän tason ihmisiä on vähän. Tavallisesti ihminen näkee hyveellisen elämän vaikeana kilvoituksena, raskaana työnä ja sitä seuraavan iankaikkisen elämän työstä tulevana palkkana tai kunnian kruununa. Kun tätä käsitystä tukee Raamatukin tietyllä tavalla tulkittuna, on väärä — juridinen — kuva pelastuksen olemuksesta valmis. Tällainen käsitys saattoi olla ymmärrettävissä kirkon alkuaikoina, hengellisen innoituksen ollessa korkealla. Se voi olla jopa hyödyksikin uskon perusteluna ja vahvistuksena. Mutta kirkon maallistuksessa juridinen pelastuskäsitys johi siihen, ettei Jumalan tahtoa enää täytetty mahdollisimman täydellisesti, vaan maallisesti katsottuna mahdollisimman vähin uhrauksin. Kun juridinen suhde muodostuu eräänlaisesta oppositiosta, taiteluasenteesta toista olentoa, jopa yhteiskuntaa kohtaan ja perustuu iserakkauteen, emme voi sanoa sitä siveelliseksi. Tällainen ihminen saattaa ulkonaisen pakon edessä taipua, mutta jää sisäisesti omaksi herrakseen, riippumattomaksi kenestäkään, yksinäiseksi ja itsenäiseksi. Esim. palveluyhteiskunnassa nykyään pidetään palvelua kaikissa muodoissaan päämääränä, josta odotetaan korvausta, mutta ellei korvausta saada, etsitään jopa kostoja. Näin juridinen ja siveellinen katsoimus ovat toistensa vastakohtia. Esimerkiksi siveellisessä suhtautumisessa on iloista ja nöyryää odotusta se, mikä juridisessa on varmuutta siitä, ettei lähimmäinen voi pettää häntä, koska tietty sitoumus pakottaa häntä suorittamaan velvollisuutensa. Edellistä luon-



nehtii persoonan vapaus ja kitittöllisuus, jälkimmäistä itserakas turvallisuden tunne. Ihminen on usein valmis muuttamaan Jumalan lasten vapauden, joka on itserakkauten kannettavaksi liian raskas taakka, orjuuteen, kunhan vain saa pitää omat toivomuksensa. Juridisen katsomuksen omaava ihminen ei halua kuulua kokonaan Jumalalle. Tämä vaihe tosin on ominainen kaikille ihmisille, mutta se on tosi kilvoittelijoille vain eräs valmistusaste korkeampaan elämään. Juridinen ihminen ottaa Jumalan Raamatussa lupauksen palkan hyvistä töistä ansaitsemanaan palkkiona eikä Jumalan armona. Hän ei pane toivoa Jumalaan, vaan omiin hyviin töihinsä. Ansion arvo ei ole tällöin mielenlaadussa, vaan ulkonaisessa käytäytymisessä. Siveellinen elämä on muuttunut sieluttomaksi käskyjen täyttämiseksi.

Esimerkkejä juridisesta katsomuksesta johtuvista opin virheellisyyksistä tekijä ottaa sekä roomalaiskatolisesta että protestanttisesta kirkosta: edellisestä aneopin keskiaikaisen käsityksen, jälkimmäisestä armo-opin ja opin pelastuksesta vain uskon kautta.

Kuitenkaan emme saa lähteä kumoamaan toisten kirkkojen oppeja kohta kohdalta, vaan juuri niiden elämäntutkimusta, kaiken lähtökohdalla arvostelemalla, mistä samalla kirkastuu lukijalle myös ortodoksinen oppi pelastuksesta.

*Jatkuu*

#### SUMMARY

*Johannes Suhola* Orthodox Dogmatic and Ethical Spiritual Tradition Transmitted by Patriarch Sergius.

Continued in next issue, where a summary of the whole article will be published.

## ORTODOKSISTEN KIRKKOJEN TULO EKUMENISEEN YHTEISTYÖHÖN

Kirkkojen välisen yhteyden etsiminen ja rakentaminen on uusimman ajan kirkkohistorian luonteenomaisimpia piirteitä. Ortodoksisella kirkolla on tässä yhteistyöpyrkimyksessä hyvin mielenkiintoinen asema. Historiallisten olosuhteiden vuoksi se on vasta myöhään joutunut kiinteämpään kosketukseen muiden kirkkojen kanssa ja sen on ekumeenisia yhteyksiä solmiessaan ollut voitettava sekä sisäisiä jännityksiä että ulkopuolisten epäluuloa. Tällä hetkellä ortodoksinen kirkko näyttää muodostavan eräänlaisen sillan Rooman kirkon ja protestanttisten kirkkojen välille. Se on nykyisin lähes kokonaisuudessaan Kirkkojen Maailmanneuvoston jäsenkirkkoina työyhteydessä protestanttisten kirkkojen kanssa, mutta Rooman kirkko tuntee sitä kohtaan myös suurta mielenkiintoa ja pyrki luomaan pohjaa unionin toteuttamiselle: kolmoisdraama Rooma—Konstantinopoli—Geneve näytti ainakin eräässä vaiheessa ilmeiseltä, vaikka Geneven taholta »ekumeenisen geometrian» oikeutus pyrittiin kieltämään. Nykyisin tilanne lienee jo sikäli muuttunut, ettei yhteen suuntaan toteutuvaa yhteyttä enää nähdä toista pois sulkevana mahdollisuutena.

Seuraavassa käsitellään ortodoksisten kirkkojen tuloa ekumeeniseen yhteistyöhön rajavuotena 1959, jolloin kolmoisdraaman ensi näytös näyteltiin. Pyrkimyksenä on ollut pitää kuvauksen kohteena yhtä hyvin ortodoksin suhteita protestanttiseen kuin katoliseen kirkkoon osaan, mutta katolisen kirkon osalta esitys katkeaa jo toiseen maailmansotaan, koska *Pius XII:n* aika mielestäni hyvin soveltuu johdannoksi suunnittelemaan Vatikaanin konsiilin aikaa koskevaan jatkotutkimukseen.

Esitykseni on lähinnä tarkoitettu informatoriseksi ja rakennuttu valtaosaltaan kirjallisuuden varaan, mutta painettujen alkulahteiden käyttöä on pyritty lisäämään sitä mukaa kuin esitys nykyaikaa kohti lavenee.

### I. Vierantuminen Rooman kirkosta

Roomalaiskatolisella ja ortodoksisella kirkolla on niin paljon yhteistä, että ensimmäisenä ongelmana on pikemmin niiden keskinäisen vierantumisen kuin yhteyspyrkimysten selvittäminen. Kun paavin legatti 1054 laski pannabullan Konstantinopolin Sofian kirkon alttarille, ei kukaan saattanut kuvitella, että välirikosta tulisi pysyvä. Kilpailua ja erimielisyyttä, joka meni suhteiden katkeamiseen asti, oli usein ennenkin esiintynyt Konstantinopolin ja Rooman välillä. Lännessä uskontunnustukseen lisätty *Filioque*-sana ei suinkaan ollut ainoa tai edes pääasiallinen riidan aihe. Useimmat ajankohdaiset kiistakysymykset olivat luonteeltaan mitättömiä, etupäässä rituaalin yksitryskohdita koskevia. Voi tuskin kieltää oikeutusta siltä nykyisin varsin yleiseltä käsitykseltä, että Rooman primaativaatimus oli syvimpänä syyinä välirikon syntyymiseen ja ainakin sen jatkumiseen.<sup>1</sup> Lännen kirkon koko rakenne, teologia ja käytäntö muutuivat välirikkoa lähinnä seuraavina sydänkeskiajan vuosisatoina siinä määrin, etteivät idän kristityt voineet sitä enää entiseksi tunteakaan. Ristiretkilike, joka alkoi avunantona idän kristikunnalle, mutta pian johi läntisen kirkon istuttamiseen idän maaperälle, vieläpä neljännen ristiretken aikana idän keisarikunnan ja koko kirkon erikoisluonteen hävittämisyritykseen, syvensi kuulua.<sup>2</sup> Idän kirkon ulkonäköisen ahdinon aikana Firenzen konsiilissa 1439 puristettu unionipäätös osoitautui johtajien vieraalla maaperällä tekemäksi sopimukseksi, johon itse itäinen kristikunta suhtautui vastaha-

1. *Yves Congar Neuf cents ans après (Chevetogne 1954)* s. 1—5, 77—79

2. *Congar* s. 27—33, 80—87

koisesti ja torjuen.<sup>3</sup> Moskovassa ja Bysantin keisarikunnan kukistuttua myös Konstantinopolissa unioni hylättiin. Uskonpuhdistuksen aikaassa itäinen kristikunta vierasti vallanhimoista Roomaa ja linnoitautui oikean oppinsa suojaan. Hyvin kuvaavaa tälle asennoitumiselle on munkki *Filofein* 1500-luvun alussa esittämä oppi Moskovasta kolmantena Roomana. Sen mukaan Uusi Rooma, Konstantinopoli, oli kukistunut kuten vanhakin vääräuskoisuuden seurauksena, ja oikeaa oppia edusti vain »kolmas Rooma», joka oli jäävä viimeiseksi.<sup>4</sup>

Vastauskonpuhdistusajan hyökkäävä katolisuus yritti levitäytyä myös ortodoksisen kirkon alueelle. Sitä varten perustettiin Roomaan v. 1577 kreikkalainen kollegio. Puolaan kuuluvilla ortodoksisilla alueilla saatiin v. 1596 aikaan ns. Brestin uniioni, joka pyrki lähinnä jumalanpalvelusmenoja koskevin myönnytyksin voittamaan ortodoksit Rooman yhteyteen. Samanlaisin keinoin toteutettiin unioni v. 1701 Itävaltaan kuuluvilla romanialaisilla alueilla. Näin syntynyt unioitu kirkko juurtui tosin tietyille alueille, mutta latinalaistui voimakkaasti. Siitä ei tullut roomalaiskatolisen ja ortodoksisen kristikunnan välistä sillanrakentajaa. Päin vastoin ortodoksit pitivät sitä salakavalana Troijan puuhevosena. Epäluulo katolista kirkkoa kohtaan juurtui entistäkin syvemmäksi.<sup>5</sup>

3. *Joseph Gill* L'accord gréco-latin au Concile de Florence. *Le concile et les conciles* (Chevetogne 1960) s. 193—194
4. *Dmitrij T schizerezski* Das Heilige Russland. *Russische Geistesgeschichte* I. Rowohlts deutsche Enzyklopädie 84 (Hamburg 1959) s. 100—102.
5. *Georges Florovsky* Les Papes et les patriarches (Paris 1962) s. 95—98, 108. *Georges Florovsky* The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910. *A History of the Ecumenical Movement 1517—1948*, ed. by *Ruth Rouse* and *Stephan Charles Neill* (Philadelphia 1954) s. 180—183

## II. Eristäytymisen aika

### 1. Virallisen kirkon asemoituminen

Ensi kosketukset protestantteihin olivat lupaavampia. Näillä ei ollut taakkanaan samanlaisia historiallista räsitusta kuin katolisilla. Pikemminkin tunnettiin Rooman valtaväestönsien torjuminen yhdistäväksi tekijäksi. Tübingenin luterilaisten teologien Konstantinopolin ekumeenisen patriarkan kanssa 1570-luvulla aloittama kirjeenvaihto katkesi tosin pian, kun huomattiin, etteivät uskonkäsitteykset olleet yhteen sovitettavissa. Kun patriarka *Kyriillos Lukaris* 1630-luvulla julkaisi suorastaan kalvinistishenkisen katekismuksen, siitä seurasi ankara vastavaikutus. Kieviläinen oppinut *Peter Mogila* kirjoitti sen kumoamiseksi katekismuksen, jonka terminologia ja argumentit olivat suureksi osaksi lainatut katolisesta teologiasta. Tästä alkaa ortodoksien teologian länsimaistuminen, jota eräät uudemmat tutkijat ovat nimitäneet pseudomorfosisiksi. Kun ortodoksissa kristikunnassa ei ollut omia korkeampia teologisia oppilaitoksia, olivat johtavat teologit yleensä saaneet koulutuksensa länsimaissa ja omaksuneet latinan kielen ja länsimaisen ajattelutavan. Omintakeisen ortodoksien teologian kehittäminen pysähtyi. Tavaksi tuli torjua protestanttien argumentit katolilta lainatuin perustein ja päin vastoin. Aluksi oli katolinen vaikutus voimakkaampi, mutta sen jälkeen kun Venäjä *Pietari Suuren* aikana tuli kiinteämmin länsimaiden yhteyteen, saatiin huomattavia vaikutteita myös protestanttisesta teologiasta. Niihin teologeihin, joissa protestanttinen vaikutus on tuntuva, lasketaan myös kuuluisa Moskovan metropoliitta *Filaret Drozdov*, k. 1867), jonka katekismus on suunnennuttu ja edelleen käytössä ortodoksissa kirkossamme.<sup>1</sup>

1. *Florovsky* s. 175—196. Huomautettakoon, että s.lla 177 kerrottiin meidänkin kirjallisuudessamme useasti esiintynyt Laurentius Petrin ja Agricolan v. 1557 käymä neuvottelu tsari Iivana Julman ja metropoliitta Makarin kanssa on tutkimuksessa osoitettu perättömäksi taitinaksi. *Nils Ahnlund* Niis Rabenius (Stockholm 1927) s. 108—109

Ortodoksinen kristikunta eli kauan eristyneenä eikä sanottavammin joutunut pohittamaan suhdettaan muihin kirkkoihin. Ortodoksinen teologian muovautama käsitys kirkon omasta olemuksesta rakentui ensi sijassa sen käsityksen varaan, että ortodoksit olivat muuttamattomina säilyttäneet vanhan, jakamattoman kirkon opin sellaisena kuin se oli julki lausuttu seitsemäsä yleisessä kirkolliskokouksessa ja olivat sen vuoksi oikea kirkko. Kun ortodoksinen kristikunta käytännössä oli hajonnut toisistaan riippumattomiksi autokefaalisiksi kirkkokunniksi, ymmärrettiin oikea kirkko lähinnä näiden autokefaalisten kirkkojen summaksi. Ortodoksinen teologia erottaa toisistaan taitelevan ja riemuisen kirkon, mutta pyrkii torjumaan protestanttien vetämän rajaviivan näkyvän ja näkymättömän kirkon välille.<sup>2</sup> Mutta vaikka oltiin täysin yksimielisiä siitä, että yksin ortodoksinen kirkko oli säilyttänyt oikean opin ja siten oli ainoa oikea kirkko, saattoi esiintyä erilaisia mielipiteitä sen ulkopuolelle jäävän kristikunnan osan kirkkoluonteesta. Edellä mainittu metropoliitta Filaret pohitti tätä kysymystä 1832 ilmeisesti teoksessaan »Etsijän ja uskovaisten välinen keskustelu idän kreikkalais-venäläisen kirkon totuudesta». Hän edustaa jo varsin ekumeenisten ajattelua eikä halua vetää ehdottoman jyrkkää rajaa ortodoksian ja heterodoksian välille. Hän pitää lännen kirkkojen erikoismielipiteitä väärinä, mutta lopullisesti kirkon ulkopuolelle jääviksi hän katsoo vain ne, jotka eivät tunnusta Jeesusta Jumalan Pojaksi, lihaan tulleet Jumalaksi ja Vapahtajaksi.<sup>3</sup> Hän kirjoittaa näin:

»Kun en tiedä, ovatko monetkin lännen kristityistä näiden lännen kirkossa esiintyvien erikoismielipiteiden voimakkaan vaikutuksen alaisia enkä miten lujasti he uskovat yhteisen kirkon kulmakiveen, Kristukseen, ei esittäväni idän kirkon opin oikeutettu arvostaminen lainkaan merkitse lännen kristikunnan ja kirkon arvostelamista eikä tuomisemista. Kirkon kano-nisen oikeuden mukaan jätän lännen osakirkon yhteisen kir-

2. *Reinhard Slenczka* Ostkirche und Ökumene. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 9 (Göttingen 1962) s. 36—46  
3. *Florovsky* s. 194—195. *Slenczka* s. 188—189

kon tuomittaviksi, mutta kristiityt sielut Jumalan tuomion ja laupeuden varaan. Usko ja rakkaus pakottavat minut kiivaan pyhän idän kirkon puolesta, mutta rakkaus, nöyryys ja toivo opettavat minulle suvaitsevaisuutta toisin ajattelevia kohtaan.»

Puhnessaan lännen osakirkosta Filaret siis tunnustaa, että kirkkoa on myös autoketaalisten ortodoksisten kirkkojen yhteyden ulkopuolella. Korkein auktoriteetti kirkossa kuului yleisen kirkolliskokouksen Jumalan sanan perustavalle tuomiolle. Siis, ettei yleistä kirkolliskokousta ollut kokoontunut yli tuhatteen vuoteen, oli monia historiallisia syitä, mutta yhä enemmän alkoi vakiintua käsitys, jonka mukaan ortodoksit yksinään kirkon hajaannuksen aikana eivät voineetkaan kutsua sitä koolle.<sup>4</sup>

Pohdiskelu jäi teoreettiselle tasolle niin kauan kuin itäisen ja läntisen kristikunnan väliset kosketuskohdat olivat vähäiset. Ortodoksisella kirkolla ei ennen viime vuosisadan puoliväliä ollut lainkaan diasporaa. Sen jälkeen alkoi siirtolaisuus Amerikkaan kreikkalaisilta ja syyrialaisilta alueilta sekä vähän myöhemmin myös Venäjältä. Venäjän kirkon kosketukset Yhdysvaltoihin lisääntyivät suuresti, kun Venäjä myi v. 1867 Alaskan Yhdysvalloille ja Amerikan ortodoksisen kirkon piispanistuin siirrettiin Sitkasta San Franciscoon. Tällöin nousi esiin kysymys sakramentti- ja kulttityhteydestä anglikaanisen kirkon kanssa sekä sen pappisviran tunnustamisesta. Käytännössä tällaista yhteyttä esiintyi melkoisesti, mutta virallisesti ortodoksinen kirkko oli erittäin pidättyvä kaikessa, mikä saattoi merkitä toisuuskoisten yhteisöjen kirkkoluonteen tunnustamista. Canterburyn arkkipiispan esitykseen, joka koski kasteen, ehtoollisen ja hautausseremonioiden molemmipuolista tunnustamista ja yhteisyyttä, Konstantinopolin ekumeeninen patriarkka antoi v. 1869 vastauksen, jossa hän tunnusti vain anglikaanisen hautauksen.<sup>5</sup> Käännynnäisiä vastaanotettaessa on varsinkin Kreikassa

4. *Slenczka* s. 177—179, 232—234

5. *Florovsky* s. 202—205. *Nicolas Zernov* *Orthodox Encounter* (London 1961) s. 148—145. *Slenczka* s. 239—244

ollut tapana vaatia jopa kasteen uudistamista. Venäläisten ja kreikkalaisten tapa suhtautua kysymyksiin on ollut erilainen. Venäläiset ovat katselleet asioita lähinnä dogmaattiselta, kreikkalaiset kirkko-oikeudelliselta kannalta. Jälkimmäiset kehittivät jo vuosisadan vaihteen tienoilla teorian, jonka mukaan sakramentit ja kirkolliset toimitukset, jotka tarvan dogmaattisen selityksen mukaan (kat' akribelian) olisi hylättävä, voidaan kuitenkin katsoa päteviksi henkilökohtaisena dispensina tarkoituksenmukaisuusystistä (kat' oikonomian). Tämä ns. ekonominan periaate on helpottanut ortodoksisten kirkkojen ekumeenisia yhteyksiä, kun se tekee mahdolliseksi mennä käytännössä läheisempään yhteyteen kuin mitä dogmaattinen omatunto oikeastaan sallisi.<sup>6</sup>

Venäjän kirkon kosketukset Englannin kirkkoon olivat vanhempia kuin uuden mantereen episkopaaleihin solmutut suhteet, mutta maantieteellisen etäisyyden vuoksi ne liikkuvat ystäväyyden, jopa diplomaattisten kohtelaisuusvierailujen pikeemmin kuin käytännöllisen yhteistoiminnan tasolla. Varsinkin v. 1888 pidetyr Lambeth-konferenssin (anglikaanisen kirkon yleiskokouksen) jälkeen kosketukset tulivat vilkkaammiksi. Niillä on suuri periaatteellinen merkitys sen johdosta, että ne nostivat esiin kysymyksen kirkkojen välisen yhteyden aikaansaamisesta. Suoranaisia yhtymisneuvotteluja ortodoksit kävivät vanhakatolisten kanssa, jotka ensimmäisen Vatikaanin konsiliumin päätösten johdosta 1870-luvulla erosivat katolisesta kirkosta. V. 1902 ekumeeninen patriarkka *Joakim III* pyysi kaikkien ortodoksisten autokefaalisten kirkkojen lausunnot suhteista muihin kristillisiin yhteisöihin ja sai vastaukseksi mm. pitkän, hengeltään myönteisen kirjelmän Venäjän kirkolta.<sup>7</sup> Vaikkei yhteyksineuvotteluista enempää anglikaanien kuin vanhakatolisten kanssa ollut käytännöllisiä tuloksia, niiden mer-

6. *Florovsky* s. 211—212. *Slenczka* s. 236—239

7. *Florovsky* s. 196—211. *Zernov* s. 143—149. *Uasilios Ch. Joannidis* Die Beziehungen der orthodoxen Ostkirchen zu den andersgläubigen Kirchen. Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht 2. hrsg. v. *Panagiotis Bratsiotis*. Die Kirchen der Welt I (Stuttgart 1960) s. 128—129. 134



kitys mielialan muokkajina oli huomattava. Asenteiden pehmemmän merkkinä hyvin mielenkiintoinen on pietarilaisen kirkkohistorioitsijan *V. U. Bolotovin* esittämä jaotus, joka erotti toisistaan dogmit, jakamattoman kirkon isien teologiset lausumat (theologoumena) ja tavalliset teologiset mielipiteet. Ainoastaan dogmien osalta vaadittiin täydellistä yksimielisyyttä, kun taas erilaisia teologisia lausumia, joihin myös Filioque laskettiin, voitiin pitää kirkon piirissä hyväksyttävänä.<sup>8</sup> Suomalaisen kannalta voi ohimennen panna merkille, että Suomen ortodoksisen kirkon arkkipiispat *Antoni (Udkovski)*, myöhempi Pietarin metropolilitta, sekä *Sergei (Stragorodski)*, myöhempi Moskovan patriarkka, jo täällä toimissaan olivat sekä anglikaanien että vanhakatolisten kanssa käytyjen neuvottelujen johtomiehiä.<sup>9</sup>

Neuvottelujen yhteydessä ortodoksit joutuivat tutustumaan anglikaanien taholta useasti esitettyyn ns. haarateoriaan, jonka mukaan Rooman katolinen kirkko, idän katolinen kirkko ja Englannin katolinen kirkko olivat yhden, jakamattoman kirkon samannarvoisia oksia. Ilmeisesti tämä teoria vaikutti eräisiin ortodoksisiin kirkon johtajiin ja teologeihin. Sen vaikutuksena voidaan pitää sitäkin, että vakaviksi tarkoitettuja neuvottelukoketuksia syntyi juuri anglikaaneihin ja vanhakatolisiin päin, jotka olivat säilyttäneet historiallisen piispuuden. Haarateoria ei kuitenkaan saavuttanut ortodoksisessa kirkossa yleistä hyväksymistä, enempää kuin protestanttisperäisen ajatuksena, että jokaisessa kirkossa oli joitakin oikean, alkuperäisen kirkon jälkiä (vestigia ecclesiae). Päin vastoin pidettiin kiinni siitä, että vain ortodoksinen kirkko oli vanhan, jakamattoman kirkon suoranaisten jatko, johon toisten oli palattava. Siinäkin tapauksessa, ettei toisten kirkkojen opeissa havaittaisi mitään erheellistä, ne joka tapauksessa olivat luopumalla oikean kirkon yhteydestä syyllistyneet skismaan, josta niiden oli tehtävä parannus. Sitä paitsi oppillisia eroavuuksia paljastui keskustelu-

8. *Stenczka* s. 219—221

9. *Florovsky* s. 210, 213. *Stenczka* s. 193—194

jen aikana useita. Vaikeimpia niistä olivat Filioque, ehtoollisoppi, pyhimysten avuksi huutaminen, mariologia ja rukoukset vainajien puolesta. Nämä seikat selittävät hyvin sen, ettei käytännöllisissä kultti- ja sakramenttityhteyttä koskevissa kysymyksissä molemmipuolisesta hyvästä tahdosta huolimatta päästy eteen päin.<sup>10</sup>

Rooman kirkon suuntaan suhteet pysyivät viljeinä ennen kaikkea unioituja koskevan kysymyksen vuoksi. Tilannetta ei parantanut se, että paavit *Pius IX:*stä lähtien alkoivat kiinnittää entistä enemmän huomiota itään ja kutsuivat idän skismaattisia kirkkoja palaamaan Rooman yhteyteen ja tunnustamaan paavin primaatit. Mainitun paavin tämännäisalttöiseen kiertokirjeeseen neljä idän kirkon patriarkkaa yhdessä piispojensa kanssa antoivat v. 1848 vastauksen, joka ortodoksien kirkkokäsityksen kannalta on erittäin mielenkiintoinen. Kutsu tietenkin torjuttiin ja käännettiin toisin päin: Paavin oli syytä palata oikeauskoiseen kirkkoon. Samalla kun idän kirkon patriarkat tunnustivat lännen kirkon alkuperäisen oikeauskoisuuden, he syyttivät Roomaa kerettiläisyydestä. Pahan alkujuuri oli vastoin kirkolliskokousten päätöksiä käyttöön otettu Filioque, joka vuorostaan oli synnyttänyt muita Jumalan sanan tai kirkon alkuperäisen käytännön vastaisia uutuuksia, kuten valelukasteen, ehtoollisleivän kieltämisen maallikoilta, epikleesin (Pyhän Hengen avuksi huutamisen) pois jättämisen ehtoolliskaavasta, lapsen kasteen jälkeisestä voiteluusta luopumisen, ehtoollisen kieltämisen lapsilta, pappien selbaattivaatimuksen sekä vihdoin paavin selittämisen erehlymättömäksi Kristuksen sijaiseksi. Idän kirkossa tällaisia uutuuksia eivät patriarkat eivätkä kirkolliskokouksetkaan olisi voineet saada aikaan, sillä siellä uskontoa vartioi koko kirkko, itse kansa, joka haluaa, että sen oppi pysyy aina muuttumattomana ja isien opetuksen mukaisena.<sup>11</sup> Samantapaisen reaktion aiheutti saman paavin v. 1869 lähettämä kutsu Vatikaanin konsii-

10. *Florovsky* s. 213—214. *Slenczka* s. 191—199

11. Julkaisu ranskaksi: L' *Encyclopie* de 1848. *Contacts* 1965 s. 23—46

liin. *Leo XIII* näki välttämättömäksi muuttaa Rooman kirkon menettelytapoja idän kirkkoihin nähden. Pelkkien paluukutsujen sijasta hän ryhtyi lähentämään länttä itään, korosti kiertokirjeissään (esim. v. 1894) idän unioitujen kirkkojen perimmäistapojen arvoa ja perusti niitä varten useita seminaareja ja tutkimuslaitoksia.<sup>12</sup> Mutta ortodoksit suhtautuivat jatkuvasti sangen epäluuloisesti unioituihin ja Roomaan. Heidän asennoitumisestaan saa hyvän kuvan *Dostojevskin* romaaneista. Yleisesti tunnettu on »Karamazovin veljeksiin» sisältyvä kertomus suurinkvisiittorista, jossa Roomaa vastaan singotaan syytös, että se maallisen vallan janossaan on kavaltanut evankeliumin.

## 2. Allianssipyrkimyksiä ja ekumeenisia haaveita

Samaan aikaan kun virallinen ortodoksinen kirkko vain varovasti avautui länteen päin ja pyrki varjelemaan opillista ja kanonista koskemattomuuttaan, esiintyi Venäjällä yhteyspyrkimyksiä, jotka näyttivät rikkovan kirkkokuntien välisiä raja-aitoja. Ensimmäinen niistä oli *Aleksanteri I:n* aikainen mystinen virtaus, joka muodosti Pyhän Allianssin henkisen maaperän. Sen vaikutuksesta Suomessakin Viipurin ortodoksinen tuomiorovasti *F. Loginevski* yhdessä luterilaisten kanssa kuului raamatuseuran johtoon.<sup>01</sup> Tämän liikkeen vaikutuksesta ensi kerran kiinnitettiin länessä myönteistä huomiota Venäjän kirkkoon. *Franz von Baader* (k. 1841) piti tätä kirkkoa suorastaan Jumalan työaseena, joka oli kutsuttu yhdistämään lännen toisistaan eronneet kirkot. Lutherin uskonpuhdistuksen aiheuttama hajaannus oli hänen mielestään idän ja lännen kirkkojen skisman suoranaista seurausta. Rooman kirkko ei voinut voittaa uskonpuhdistuskirkkoja takaisin yhteyteensä, ennen kuin se oli saanut takaisin katolisuuksensa yhdistymällä jälleen idän kirkon kanssa ja tyytyi sen rinnalla tasa-arvoiseen asemaan. Näillä ajatuksilla on ollut ilmeinen vaikutuksensa Venäjällä,

12. *Zamaniri* s. 146—149

01. Suomen Piipilaseura 1812—1912 (Turku 1912) s. 109

jossa esiintyi useita huomattavia uskonnollisia maallikkofilosofeja.<sup>1</sup> Merkittävimmät heistä ovat *A. S. Homjakov* (k. 1860) ja *V. S. Solovjev* (k. 1900). He joutuivat julkaisemaan tärkeimmät teoksensa vierailta kielillä ulkomailla. Vasta heidän kuoltuaan sensuuri päästi ne julkisuuteen myös kotimaassa. Virallisen kirkon asennoituminen oli myös varsin torjuva. Sen vuoksi näiden ajattelijoiden vaikutus on päässyt esiin varsin myöhään. Esim. Homjakovin kohdalla se tuntuu täysivoimaisena vasta emigrantiteologiassa. Näin ollen nämä ajattelijat on syytä esittää aikakausien välisinä portaalihahmoina, vaikka Homjakovin elämä sattuu jo varhaisempan kauteen ja hänellä on ollut osuutta niiden ortodoksis-anglikaanisten kosketusten syntyn, joita edellä on kuvattu.<sup>2</sup>

Homjakov oli ns. slavofilien ensimmäisiä johtajia. Hänen käsityksensä mukaan kirkko oli ollut jakamaton, rakkauden koossa pitämä yhteisö, mutta 800-luvulla tämä uskon yhteys oli särkynt, rakkauden side katkaistu ja yksi osakirkko oli omavaltaisesti omaksunut katolisen kirkon nimen. Tämän onnettomuuden varsinaisena alkusyynä Homjakov pitää sitä, että lännen kirkko oli omavaltaisesti liittänyt sanan Filioque uskon-tunnustukseen. Oikea kirkon ykseys oli löydettävissä vain ortodoksisessa kristikunnassa, jossa hiippakuntien ja patriarkaattien välinen vapaamuotoinen yhteys juuri ilmensi keskinäisen rakkauden periaatetta. Vain rakkaus saattoi liittää yhteen, ei Rooman vaatima auktoriteetti eikä protestanttien rationalismi, jonka ilmausta oli myös heidän korostamansa raamattuperiaate (sola scriptura). Niin ortodoksinen kirkko oli jo yksi kirkko, koska siinä oli toteutettu ykseys. Sen rinnalla olivat väärinä ratkaisuja Rooman kirkon tarjoama unioni, joka vaati paavin tuomio- ja hallintovaltaan alistumista, samoin kuin protestanttien havittelema allianssi, joka rakentuisi eri kirkkokunnille yhteisen minimi-tunnustuksen varaan. Homjakov puolustaa ja

1. *Ernst Benz* Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart (Freiburg 1952) s. 151—160. *Nicholas Arseniev* Roots of Russian Ecumenism. St. Vladimir's Seminary Quarterly 1962 s. 5—6
2. *Slenczka* s. 57—60

ihannoi siis ortodoksisista kirkkoja ja on halukas myöntämään vain sen piirissä jaettujen sakramenttien pätevyyden. Kuitenkin hän korostaessaan rakkautta joutui rakentamaan pneumatologisen kirkkokäsityksen, jonka piirissä hierarkia häipyi merkityksettömäksi. Sen vuoksi häntä syytettiin protestanttisista tendensseistä. Ilmeisesti Homjakov päätyikin tunnustamaan, että Jumalan armo ja Kristuksen pelastustyö vaikuttavat myös kirkon kanonisten rajojen ulkopuolella.<sup>3</sup> Homjakovin kirkkopiiri oppi sai myöhemmin suuren merkityksen. Varsinkin katoliselta taholta on väitetty, että siinä ilmenevä yhteisyyden ajatus johdatti slavofileille ominaisesta Venäjän kansan ihannoimisista ja olisi siis kristilliselle ajattelulle vierasta alkuperää.<sup>4</sup> Tämän johdosta on syytä todeta, että vetoaminen kansaan oikeauskoisuuden turvana on ortodoksisessa kristikunnassa vanhaa alkuperää. Edellä mainitussa idän patriarkojen v. 1848 julkaisemassa kiertokirjeessä esiintyy sekä tämä periaate että ajatus Filioque-sanan lisäämisestä tunnustukseen lännen kirkon virheiden perijuurena. Vaikka Homjakov lienee saanut vaikutteita mm. Baaderilta, *Möhleriltä* ja *Newmanilta*, hänen keskeisten ajatustensa lähtökohdat tavataan ortodoksisen kirkon varhaisemmasta opetuksesta.

Solovjev meni paljon pitemmälle kuin Homjakov. Hänen käsityksensä mukaan kirkon yhteyttä ei luonut mikään ulkoinen *consensus*, vaan Jumalan pelastusteko. Kirkossa oli riittävän jumalallinen ja inhimillinen aines. Inhimilliseltä puoleltaan kirkko oli vajavainen, erehtyvä ja kehityksen alainen. Kirkon hajaannukseen ei ollut syytä yksin länsi, kuten Homjakov oli väittänyt, vaan sen piiriin hiipinyt vallanhimo. Vastoin Baaderilla ja Homjakovilla esiintyvää ortodoksisen kirkon aseman ihannoitua Solovjev selitti, että vallanhimo Venäjän kansalliskiikkoisessa ja maallisen vallan tahdottomaksi työaseeksi alistuneessa kirkossa oli jopa pahempi kuin lännessä.

3. *Florovskij* s. 200—301. *Slenczka* s. 61—79.

4. Esim. *Endre von Ivánka* *Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet. Seit neunhundert Jahre getrennte Christenheit*, hrsg. v. E. von Ivánka (Wien 1962) s. 69—80.

Tässä valtion määräysvaltaan sortuneessa papillisessa valekirjossa Solovjev kuitenkin näki toteutuneena jakamattoman kirkon yhteyden, koska se oli säilyttänyt uskon totuuden, katkeamattoman apostolisen seurannon ja pätevät sakramentit. Niiden nojalla se kuului universaaliin kirkkoon, mutta se oli vain sen yksi haara. Solovjev ajatteli, että katolinen kirkko ja ortodoksinen kirkko jo olivat yksi kirkko, vaikka ne ulkonaisesti olivat kaksi. Tästä selittyi se, että hän ulkonaisen auktoriteetin kaipuussa otti vastaan Rooman kirkon sakramentit, vaikka ei katkaisut yhteyksiään alkuperäiseen kirkkoonsa. Vasta viimeisessä kehitysvaiheessaan Solovjev lasi universaalisen kirkon yhteyteen myös protestantit, joilla hän aikaisemmin ei ollut katsonut olevan lainkaan kirkkoa. Tällöin hän hylkäsi kaikki kirkon ulkonaiset tuet, niin että kirkko oli pelkästään Jumalan läsnäoloa Kristuksen taivaaseen astumisen ja toisen tulemisen välillä. Tähän näkemykseen liittyi syvä epäluulo kaikkea ihmiskeinoin aikaan saatua yhteyttä vastaan.<sup>5</sup> Tähän kehitysvaiheeseen kuuluu »Lyhyt kertomus Antikristuksesta», jossa Solovjev voimakkaasti korostaa, että yhteys on saavutettavissa vain ehdottomassa kuuliaisuudessa Kristukselle; luopumalla kaikista ulkonaisista tukipyväistä, niin hyvän vallasta kuin kirkon perinteistä tai tieteen edistysaskelista. Kertomuksen sisältö on seuraava:<sup>6</sup>

Jerusalemmissä pidetyssä ekumeenisessa kirkolliskokouksessa luodaan 21. vuosisadalla kirkon ykseys maailman keisarin (=Antikristuksen) johdolla ja vaatimuksesta. Jokainen kolmesta kirkkokunnasta (katolinen, ortodoksinen ja protestanttinen) saa sen, mikä on sille kristinuskossa kalleinta. Katoliset saavat Rooman paavin auktoriteetin ja privilegiot tunnustetuiksi niin laajoina kuin ne kansanaan ovat olleet. Ortodokseille perustetaan Konstantinopoliin kristillisen arkeologian museo, joka

5. *Slenczka* s. 133—149. *Leo A. Zander* Einheit ohne Vereinigung (Stuttgart 1959) s. 218—219 selittää, ettei Solovjev, otaessaan vastaan katolisen kirkon sakramentit, halunnut liittyä sen jäseneksi.

6. *Ulladimir Solowjew* Übermensch und Antichrist. Herder Bücherei 26 (Freiburg 1958) s. 116—132

erikoisesti keskittyy vanhan idän kirkon muistomerkkien tallettamiseen ja tutkimiseen, sekä asetetaan toimikunta, joka tutkii nykyajan elämän, tapojen ja käytännön mukauttamista sopusointuun ortodoksisen kirkon perinteiden ja määräysten kanssa. Protestantit saavat yleismaailmallisen raamatuntutkimusinstituutin Raamatun ja sen apueteiden kaikinpuolista tutkimista varten. Kaikki suostuvat ilomielin sopimukseen ja unioniasiakirja allekirjoitetaan. Vain pieni ryhmä kaikista kolmesta kirkosta jää ulkopuolelle johtajinaan starets Johannes, paavi Pietari II ja professori Ernst Pauli. Heidän tunnustuksensa, jonka he esittävät unioniasiakirjaa vastaan, kuuluu: »Kalleinta kristinuskossa on meille Kristus itse». Starets ja paavi saavat kärsiä tämän tunnustuksen puolesta marttyyrikuoleman. Professori Paulin johdolla pieni joukko lähtee erämaahan. Kuolneiden marttyyrien ruunnit noudataan sinne. Ihme tapahtuu, he heräävät henkiin ja kirkon yhteys toteutuu tuolla yksinäisellä paikalla hetkeä ennen kuin lopun merkit näkyvät taivaalla. Solovjevän näyn mukaan universaalisen kirkon ulkonainen yhteys syntyy siis vasta Kristuksen toisen tulemisen päivänä. Tästä pessimistiseltä näytävästä tuloksesta huolimatta hän on huomattavampia ekumeenisen asennoitumisen esitaisteilijoita idän kristikunnassa. Hän korostaa toisaalta sitä, että yhteys on kirkon perusongelma, toisaalta sitä, että hajaannus on vain ulkonaista.

Uskonnollisten filosofien vaikutuksen johdosta kouluteologian opettama kirkon karismaattisten ja kanonisten rajojen samaistaminen ei tämän vuosisadan alun venäläisessä teologiassa ollut lainkaan itsestään selvää. Ekumeenisen ajattelun kannalta vieläkin merkittävämpää oli se, että Homjakovin kirkkokäsitykselle luonteenomainen keskinäisen rakkauden korostaminen antoi alun emigrantiteologien myöhemmin valmiiksi kehittellemälle *sobornost*-ajatukselle. Homjakovilla itsellään ei vielä ollut tätä termiä. Vastaava adjektiivivi sobornaja vastaa slaavinkielisessä uskontunnustuksessa käsitettä »yhteinen, katolinen», mutta voidaan kääntää myös »kollegiaalinen, synodaalinen» (*sobor* = pääkirkko, kirkolliskokous). Sub-

stantiivi sobornost esiintyy vasta v. 1906 niiden keskustelujen yhteydessä, jota Venäjällä näihin aikoihin innokkaasti käytiin Pyhään synodiin huipentuvan valtiokirkollisen järjestelmän murtamisesta. Tässä henkisessä tilanteessa sobornost, joka voidaan kääntää kollegiaalisuudeksi, mutta vastaa myös ustestamentillista *koinonia*-käsitettä, sai myös demokraattisuuden vivahtuksen. Tämä kollegiaalisen yhteyden periaate vähentää luonnollisesti hierarkian merkitystä. Kirkko-oppiin sovitettuna sobornost, rakkauden vaikuttama keskinäinen yhteys, voidaan esittää primaattiin huipentuvan institutionaalisen kirkkokäsitteen vastakohtana. Tällaisena kirkon keskeisenä periaatteena se esiintyy vasta emigrantiteologiassa.<sup>7</sup>

Kirkon ulkopuolisten, ekumeenisia pyrkimyksiä edistävien virtausten joukossa on vielä mainittava kristillinen ylioppilaslaike, joka toimi allianssipohjalla. Venäjälle v:n 1903 vaiheilla perustetun kristillisen ylioppilaslaikeen johdossa toimi maanmiehemme, Iuterilainen paroni *Paul Nicolay*. V. 1911 Ylioppilaiden Kristillinen Maailmanliitto piti yleiskokouksensa Konstantinopolissa. Tämän jälkeen liike pääsi leviittäytymään myös Balkanin maihin ja Turkkiin. Ekumeenisten yhteyksien kannalta tärkeitä kosketuksia solmittiin. Niistä merkittävin oli Halkin teologisen korkeakoulun silloisen rehtorin *Germanos Strenopoloksen* asettuminen kirkkojen yhteyspyrkimysten innokkaaksi kannattajaksi.<sup>8</sup>

Allianssihenkinen kristillisyyys ei kuitenkaan yksinomaan lujittanut ortodoksisen kirkon siteitä läntiseen kristikuntaan. Kirkon johto tunsi huolestumista siitä, että siten vieraita vaikutuksia tunkeutui rikkomaan ortodoksisen kirkon yhtenäisyyttä. Meille läheisenä esimerkkinä tästä on se syvä epäluulo, jolla Venäjän kirkko suhtautui lehtori *Bruno Boxströmin* Sortavalasta käsin tekemiin yrityksiin Itä-Karjalan evankelioimiseksi.<sup>9</sup>

7. *Slenczka* s. 133—149

8. *Ruth Rouse* Other Aspects of the Ecumenical Movement. *Rouse-Neill* s. 602—604. *Nicolas Zernov* The Eastern Churches and the Ecumenical Movement on the twentieth Century. Ibid. s. 650—651

9. *Erkki Kansanaho* Suomen Kirkon Sisäläheysesseuran historia (Pieksämäki 1964) s. 21, 101—102



Tuskin voidaankaan kieltää sitä, että vaikei olisikaan ollut kysymys suoranaisestä käännytystoiminnasta, tällaisiin pyrkimysiin varsin yleisesti liittyi siihen aikaan protestanttien keskuudessa tavallinen käsitys, että ortodoksinen kristillisuus oli kangistunutta ja kuollutta. Lähi-idässä saatiin kokea, että monet läntiset lähetysseurat ja varsinkin lahkot, harjoittaessaan lähetystyötä islamin keskuudessa, ensiksi suuntasivat toimintansa idän kirkkojen, monofysiittien ja myös ortodoksien jäsenistöön. Rooman unionipyrkimysten ohella opittiin sen vuoksi karttamaan myös protestanttien harjoittamaa proselytismia.<sup>10</sup>

### III. Ekumeenisen liikkeen synty aika

#### 1. Osallistuminen ekumeeniseen liikkeeseen

Nykyaikaisen ekumeenisen liikkeen alku lasketaan Edinburghissa v. 1910 pidetystä kansainvälisestä lähetyskongressista, jossa ortodoksit eivät olleet mukana. Liike pääsi järjestäytymään varsinaisesti vasta ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Silloin oli ortodoksisten kirkkojen asemassa tapahtunut suuria muutoksia, jotka vaikuttivat niiden mahdollisuuksiin pitää yllä yhteyksiä ulos päin. Venäjän kirkko, joka vielä valtakunnouksen jälkeen pidetyn yleisen kirkolliskokouksen viimeisessä istunnossa syyskuussa 1918 oli antanut suunnuksensa unionineuvottelujen jatkamiseen vanhakatolisten ja anglikaanien kanssa,<sup>1</sup> joutui ennen pitkää täydelliseen eristyneisyyteen. Venäjän kristittyjen ääni kuului tosin emigrantiteologien välityksellä, mutta näillä ei ollut suuren kirkkoyhteisön antamaa valtuutusta. Johto siirtyi näin luonnostaan Konstantinopolille. Mutta senkään asema ei ollut kadahdittava Turkin ja Kreikan välisten selkkausten vuoksi, joiden vaikutuksesta 1½ miljoonaa vähän Aasian kreikkalaista kristittyä joutui jättämään koti-

10. *Knut B. Westman - Harald von Sicard* Den kristna missionens historia (Stockholm 1960) s. 186, 188—190

1. *Florovsky* s. 213

and Order-liikkeen valmistavan valiokunnan kokoukseen. Tämä oli ortodoksien ensimmäinen virallinen kosketus ekumeeniseen liikkeeseen. Konstantinopolin ekumeenisen patriarkaatin lähettämään valtuuskuntaan kuului edellä mainittu Germanos, silloin Seleukeian metropolilta, ja kokoukseen osallistui myös kreikkalainen prof. H. S. *Alivizatos*, joka kuuluu ekumeenisen liikkeen vieläkin elossa oleviin veteraneihin. Viimeksi mainittu selvensi puheessaan patriarkaatin esittämää Kirkkojen liiton perustamiseen tähtäävää ohjelmaa. Sen mukaan dogmaattiset keskustelut eivät vie eteen päin, vaan yhtymisen mahdollisuus perustuu rakkauden lakiin, siis käytännölliseen yhteistoimintaan. Sen piiriin mahtui kuitenkin myös dogmaattisten erimielisyyksien tutkiminen rauhanomaisessa hengessä sekä pyrkimys yhteyteen uskon ja kirkkojärjestyksen alalla. Ortodoksit jättivätkin toimimaan juuri muotojaan hakevan Faith and Order-liikkeen piirissä. He saivat samalla matkalla kosketuksen myös Life and Work-kokouksen alkuvaiheisiin sekä ekumeenisen liikkeen kolmanteen haaraan, Kansainvälistä ystävyyttä edistävään maailmanliittoon (World Alliance for Promoting International Friendship). Heidän pyrkimystään läntisten suhteiden rakentamiseen osoittaa se, että edellä mainittu Germanos määrättiin v. 1922 Thyateiran metropolittana toimimaan ekumeenisen patriarkaatin Länsi-Euroopan eksarkkina sijoituspaikkanaan Lontoo. Tässä asemassa hänestä tuli ortodoksisen kirkon arvovaltaisin ekumeenisissa yhteydenpidoissa käytetty edustaja.<sup>4</sup>

Laajemmalla rintamalla ortodoksisten kirkkojen mukaan tulo ekumeenisiin yhteyspyrkimyksiin tapahtui Life and Work-liikkeen ensimmäisessä maailmankokouksessa Tukholmassa v. 1925. Niitä edusti siellä sangen arvovaltainen valtuuskunta, jonka johdossa olivat Aleksandrian ja Jerusalemin patriarkat.

4. *Zernov* m. a. s. 654. *Nils Karlström* *Movements for International Friendship and Life and Work 1910—1925. Rouse - Neill* s. 538. *Vasil T. Istavridis* *The Work of Germanos Strenopoulos in Field of Inter-orthodox and Inter-christian Relations*. ER 11 (1959) s. 291—299. *Savranis* I s. 167—171

Ortodoksien mukana olo tuotti iloa eritoten sen vuoksi, että se Rooman kieltäydtyttyä antoi kokoukselle tosiekumeniisen, yli protestanttisen kristikunnan rajojen ulottuvan luonteen ja helpotti myös vanhakatolisten ja anglikaanien osallistumista. Kokouksen voimakkaasti protestanttishenkistä yleisluonnetta tämä ei kuitenkaan muuttanut. Ortodokseista tuntui vaatehialta, ellei suorastaan loukkaavalta kokouksen nimittäminen »etiikan Nikaiaksi», ja monet epäilivät ekumeniisen patriarkan samansuuntaisesta aloitteesta huolimatta, oliko oikein pyrkiä maailman uudistamiseen kristillisessä hengessä ilman selvää yhteistä opillista pohjaa. Kuitenkin nimenomaan kreikkalaiset esiintyivät jatkuvasti *Life and Work*-linjan innokkaina kannattajina. Monien ortodoksisten kirkkojen ja emigranttiryhmien ahdinkoila sai ortodoksit ymmärrettävästi kiinnostumaan etenkin kirkkojen välisestä avunannosta. Ortodoksiset kirkot eivät aikaisemmin olleet sanottavasti harrastaneet sosiaalista työtä eivätkä kehittäneet omaa sosiaalihojelmaa. Ekumeniset kosketukset antoivat tähän herätteitä. V. 1938 ilmestyi kokoomateos »Kirche, Staat und Mensch», jossa ortodoksiset teologit pyrkivät Khalkedonin dogmin pohjalta kehittämään omaa antropologiaa ja sosiologiaa.<sup>5</sup>

Ortodoksisen kirkon ekumeniisen asennoitumisen varsinainen seksi koetinkiveksi muodostui *Faith and Order*-liike. Sen ensimmäisessä maailmankokouksessa Lausannessa v. 1927 oli läsnä 22 ortodoksista edustajaa kaikkiaan 394:stä. Lukumääräisesti tämä oli häviävän pieni vähemmistö, mutta se edusti maantieteellisesti ja kansalliselta kannalta varsin monipuolisesti ortodoksista kristikuntaa, Venäjääkin emigranttikirkkojen välityksellä. Ortodoksit pitivät kokouksessa monia huomattuja esitelmiä. Kokouksen päätöslauselmista he katsoivat voivansa yhtyä vain yhteen, joka koski kirkon sanomaa maailmalle. Ko-

5. *Vils Ehrenström Movements for International Friendship and Life and Work 1925—1948. Rouse - Neill* s. 546—547, 550—551. *Hildegard Schaefer Ostkirche und Ökumene. Evangelische Theologie* 14 (1954) s. 71. *Uasil T. Istaridis The Ecumenical Patriarchate and the World Council of Churches. The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963) s. 11—14

kouksen lopussa metropoliitta Germanos Iuki ortodoksien puolesta erillisen julkilausuman, jossa heidän kantansa muihin päätöslauseelmiin lähemmin selvitettiin. Päämuistutuksena niitä vastaan oli se, että ne oli saatu aikaan sovittelemalla yhteen vastakkaisia mielipiteitä. Niin voitiin ortodoksien käsityksen mukaan saavuttaa vain ulkonainen yksimielisyys paperilla. Ortodoksien kirkon käsityksen mukaan uskon ja omantunnon asioissa ei kuitenkaan ole kompromissia eikä epäselville perusteille rakennettu yhteyks voi olla kestävä. Ei voida esim. ajatella yhtynyttä kirkkoa, josta osa tunnustaa vain yhden jumalallisen ilmoituksen lähreen, kun taas toinen osa pitää sen lisäksi traditiotakin välttämättömänä. Ortodoksinen kirkko pitää kiinni myös siitä, että kirkon päätökset sitovat yksityisenkin kirkon vapautta. Tämä ei koske vain kirkon jäseniä, vaan niitäkin, jotka haluavat päästä sen kanssa yhteyteen uskon ja kirkkojärjestyksen puolesta. Sen vuoksi ei riitä, että yhtynyt kirkko omaksuu uskontunnustuksen vanhan kirkon uskon historiallisena todisteena, vaan tunnustuksen merkitys on siinä, että kirkko on ekumeenisissa kirkolliskokouksissaan vahvistanut sen toisuuden. Ainoa ortodoksien kirkon hyväksymä tunnustus on miikalais-konstantinopolilainen. Sen ohella kukaan ortodoksinen teologi ei saa asettaa kyseenalaiseksi seitsemän yleisen kirkolliskokouksen auktoriteettia. Sen vuoksi ortodoksien kirkon mielipide on, että yhtyminen voi omistua vain seitsemän ekumeenisen kirkolliskokouksen sekä kahdeksan ensimmäisen vuosisadan aikaisen vanhan, jakamattoman kirkon yhteisen uskon ja tunnustuksen pohjalta. Ortodoksien taholta torjuttiin myös ajatus vain muutamia kohtia koskevasta yhteyssopimuksesta, koska mitään interkommuniota ei voi olla ilman täydellistä uskon yhteyttä. Sen vuoksi ortodoksit selittivät omalta osaltaan voivansa olla mukana ainoastaan sosiaalisella ja eettisellä alalla tapahtuvassa yhteistyössä kristillisen rakkauden hengessä. He suosittivat toisilleen läheisten kirkkojen välisiä osuunioneja selittäen, että ortodoksit aikanaan voisivat helpommin yhtyä sellaisen kirkon kanssa, joka on yhtynyt yhteisen tunnustuksen pohjalta.

Kokouksen päätöksiin nähden pääasiassa torjuvan lausuman lievennykseksi selitetään lopussa, että ortodoksiset osantajat ovat kongressin aikana vahvistuneet vakautuksessaan, että kaikkia yhdistää yhteinen usko yhteen Vapahatajaan Kristukseen, ja vakuutetaan, etteivät ortodoksit lakkaa työskentelemästä kirkkojen lähentymisen hyväksi.<sup>6</sup>

Metropoliitta Germanoksen lukema julkilausuma osoittaa selvästi ne vaikeudet, joita ortodokseilla oli nimenomaan yhteisen tunnustuspohjan hakemisessa toisten kirkkojen kanssa. Protestanttien käsitys oli, että eteen päin voitaisiin päästä sovitteluihin, koska kukin kirkko omistaa vain osatotuuden. Ortodoksien käsityksen mukaan tunnustus taas oli ehdottoman velvoittava eikä voitu ottaa keskusteltavaksikaan kysymystä siitä, mikä sinä oli sitovaa. Yksitysmielipiteille ei kirkon tunnustuksen rinnalla ollut kerta kaikkiaan sijaa. Ortodoksien Lausunnassa esittämä julkilausuma on selvästi jyrkempi kuin ekumeenisen patriarkatin v. 1920 lähettämä kiertokirje sikäli, että se torjuu tunnustuksen ymmärtämisen historialliseksi, mitä taas viimeksi mainittu pitää eräänä lähtökohtana.

Lausannen kokouksen jälkeisinä vuosina kysymys ortodoksien osallistumisesta Faith and Order-liikkeen työhön olikin eräänlaisessa kriisissä. Liikkeen taholta oliin tyytymättömiä siihen, etteivät ortodoksiset kirkot virallisesti lainkaan ottaneet kantaa kokouksen päätöksiin. Varsinkin kreikkalaisten teologien keskuudessa esiintyi vahvaa epäluuloa koko ekumeenista työtä kohtaan. Niinpä dogmaatikko *Andrioutsoksen* mukaan ortodoksien osanotto selittyi siitä, että eräät teologit halusivat tehdä ilmaisia matkoja ulkomaille ja levittää »vaivatonta reklaamia». Kirkkojen yhtymistä hän pitää pelkkänä utopiana ja ekumeenista liikettä ainoan oikean kirkon opin kieltämisenä.<sup>7</sup> Tuhholman ja Lausannen suurista kokouksista oli ortodokseille sekin etu, että eri maista saapuvat ortodoksiset teologit

6. *Savranis* II. *Kyrios* 2 (1962) s. 209—213, jossa julkilausuma saksaksi. *Tissington Talow*: The World Conference on Faith and Order. *Rouse-Neill* s. 423—424. *Zernov* m. a. s. 654—657

7. *Savranis* II s. 213—214

pääsivät tutustumaan toisiinsa ja vaihtamaan mielipiteitä. Tämä herätti halun läheisempään yhteistoimintaan. Johtaviin ortodoksiin teologeihin kuuluvan bulgarialaisen prof. *Stefan Zambovin* aloitteesta pidettiin ensin Balkanin maissa kolme alueellista teologikongressia. V. 1936 kokoontui ensimmäinen ja toistaiseksi ainoa yleisortodoksinen teologikongressi Ateenaan. Siinä olivat edustettuina Bukarestin, Kišinevin, Sofian, Belgradin, Varsovan, Pariisin ja Ateenan ortodoksiset teologiset tiedekunnat. Eräs tärkeimpiä keskustelun aiheita oli suhtautuminen ekumeeniseen liikkeeseen. Prof. Alivisatos huomautti alustuksessaan, että ekumeenisen harrastuksen hedelmänä oli syntynyt myös yleisortodoksinen kosketus ja että ortodoksit olivat kaikissa ekumeenisissa kokouksissa erittäin hyvin voinneet tuoda esille oman näkökantansa. Ekumeenisen liikkeen tarkoituksiksi hän selitti aikaisemmin sätkyneiden ystävyysten sitaatin uudistamisen ja kaikkien kristillisten voimien kokoamisen yhteiseksi rintamaksi moraalista pahaa vastaan. Kongressi selettikin päätöslauselmassaan ekumeenisen liikkeen olevan ilmausta kirkkojen ja teologian uudistumisesta ja asetui kannattamaan siihen osallistumista ortodoksisessa hengessä.<sup>9</sup>

Edinburghissa v. 1938 pidettyyn Faith and Order-liikkeen maailmankokoukseen ortodoksit saapuivat paremmin valmistuneina kuin aikaisemmin. Heitä oli kaikkiaan 27 virallista edustajaa eri kirkkoista, minkä lisäksi kokoukseen osallistui 10 edustajaa idän pienemmistä (etupäässä monofysittisistä) kirkkoista. Kokouksen lopussa ortodoksisen kesken syntyi erimielisyyttä siitä, oliko syytä esittää oma erillinen julklausuma, kun erivät mielipiteet oli jo tuotu esille jaostoissa. Eräät kreikkalaiset painostivat uhkaamalla yksityisellä esiintymisellä, ja niin metropoliittia Germanoksen oli vastoin omaa kantaansa pakko lukea ortodoksisen eriävä mielipide. Perusnäkökohdat olivat samat kuin Lausannessa: uskollisuus kahdeksan ensimmäisen vuosisadan ja seitsemän ekumeenisen kirkolliskokouksen edustamaa vanhan jakamatoman kirkon traditiota koh-

8. *Zernov m. a. s. 657—658. Savvamis II s. 216—217*

taan, vakaumus siitä, että vain vanhan kirkon dogmaattinen oppi, joka ilmenee Raamatussa, uskontunnustuksessa, ekumeenisten kirkolliskokousten päätöksissä ja koko jakamatoman kirkon elämässä, luo varman pohjan dogmaattisia ja teologisia ongelmia koskevalle hedelmälliselle keskustelulle, varoitus epäselvistä, epätäsmällisistä ja abstraktisista uskon sisältöä koskevista lausumista ja suositus toisilleen läheisten kirkkojen yhtymiseen. Julkilausuma oli kuitenkin sävyllään edellistä lievempi sikäli, että se enemmän kosketteli esillä olleita yksityiskysymyksiä ja antoi tunnustusta mm. armoa koskevissa keskusteluissa saavutetulle näkökantojen lähentymiselle. Utta on sen sijaan se, että papiksi vihkimisen sakramenttia koskevassa kysymyksessä vedotaan kaikkien itseään katolisiksi nimitävien kirkkojen yhtäläiseen käsitykseen.<sup>9</sup> Entiseen tapaan korostettiin, että ehtoilisyyhteys on päämäärä, jonka edellytyksenä on uskoa ja kirkkojärjestystä koskeva periaatteellinen yksimielisyys, mutta että sitä ei saa pitää keinona yhteyden saavuttamiseen.

Ortodoksien esiintyminen Edinburghissa antoi myös aiheita varsin kiivaaseenkin mielipiteiden vaihtoon tämän kirkon omassa piirissä. Eräät kreikkalaisista teologeista samoin kuin emigranttivenäläisten vanhoillisin, omaksi synodaalikirikokseen eronnut siipi torjui kaiken muun paitsi käytännölliselle alalle kohdistuvan yhteistoiminnan. Toiset piiväät myös uskoa ja kirkkojärjestystä koskeviin keskusteluihin osallistunutta erinomaisena tilaisuutena ortodoksien todistuksen antamiseen ja kolmannet hyväksyivät koko ekumeenisen liikkeen ilman rajoituksia. Suurin piirtein voi sanoa, että kreikkalaiset olivat enemmän käytännöllisen yhteistyön kannalla, kun taas emigranttivenäläiset ja bulgarialaiset innokkaasti heittäytyivät dogmaattisiin keskusteluihin. Kysymys tuli erikoisen ajankohtaiseksi, kun juuri näihin aikoihin ryhdyttiin ensimmäisiin toimenpiteisiin ekumeenisen liikkeen molempien päähaarojen yhdistämiseen.

9. *Tatlow* s. 431—432. *Zernov* m. a. s. 659—660. *Savranis* II s. 217—222, jossa julkilausuma saksaksi.

seksi. Monissa ortodokseissa tämä herätti epäilyksiä, kun se näytti pakottavan suunniteltuun Kirkkojen Maailmanneuvoston liittyvät kirkot osallistumaan myös oppia koskeviin neuvotteluihin. Kuitenkin metropoliitta Germanos oli mukana jo Maailmanneuvoston esivalmisteluissa kuuluen prof. *Grigori Florovskin* kanssa molempien liikkeiden yhdistämissuunnitelman laatineeseen ns. 14:n komiteaan. Hänet valittiin myös Utrechissa v. 1938 pidetyssä kokouksessa Kirkkojen Maailmanneuvoston perustamista valmistelevan valiokunnan varapuheenjohtajaksi.<sup>10</sup>

Paisi ekumeenisen liikkeen välityksellä ortodoksinen kirkko oli jonkin verran kosketuksessa lännen kirkkoihin myös suoraan. Anglikaanien kanssa neuvottelut jatkuivat, vaikka Venäjän kirkko nyt ei enää ollut mukana. Konstantinopolin ekumeeninen patriarkka *Meletios* päätti v. 1922 tunnustaa päteviksi anglikaaniset pappisvihkimykset. Tähän päätökseen yhtyivät Jerusalemin ja Aleksandrian patriarkaattit, Kyproksen kirkko sekä ennen sotaa periaatteessa myös Romanian kirkko. Ortodoksisen kirkon yksimielistä päätöstä asiasta ei kuitenkaan ollut mahdollista saada aikaan.<sup>11</sup>

Vieläkin merkittävämpiä olivat ne kosketukset, jotka syn-tyivät venäläisten emigranttien hajotessa eri puolille Länsi- ja Keski-Eurooppaa. Ortodoksinen kirkko oli nyt näkyvässä länessä aivan toisella tavoin kuin ennen. Lännen kristityt riensivät monella tavoin auttamaan vaikeuksissa olevia idän uskon-veljiä. Näin solmittiin läheisiä siteitä. Englannissa perustettiin v. 1928 Fellowship of St. Alban and St. Sergius-niminen yhdistys pitämään yllä anglikaanien ja ortodoksien välisiä yhteyksiä. Tämä seura julkaisee mm. mielenkiintoista aikakauskirjaa, jonka nimenä v:sta 1935 alkaen on Sobornost. Saksassa solmitui vastaavanlaisia yhteyksiä evankelisten kristittyjen ja ortodoksien välille, eikä kansallissosialismin aiheuttama kirkkotalusteluakaan pystynyt niitä kokonaan katkaisemaan. V. 1936

10. *Saaranis* I s. 214—215, 222. *Istavrakis* m. a. s. 14—16

11. *Zernov* m. t. s. 150—151, 183—189



alkoi *Hans Kochin* aloitteesta ilmestyvä Kyrios-niminen aikakauskirja, joka on herätetty sodan jälkeen uudelleen henkiin v. 1959. Erikoisen kiinteäksi venäläisten emigranttien ja protestanttien välinen yhteistyö muodostui kristillisen ylioppilassiikkeen ja NMKY:n piirissä. Venäjänkielistä teologista kirjallisuutta kustantaa edelleenkin pääasiassa Pariisissa toimiva YMCA Press, siis NMKY:n kirjapaino.<sup>12</sup>

Maailmansotien välisenä aikana Balkanin kirkot saivat ortodoksien keskuudessa näkyvämmän johtoaseman kuin mitä niiden henkiset resurssit oikein jaksisivat kantaakaan. Balkanin valtioista useimmat olivat vasta asken saavuttaneet kansallisen riippumattomuutensa. Niiden poliittiset rajat olivat muuttuneet vielä maailmansodan jälkeisissä rauhanteoissa, ja tämä oli vaikuttanut myös autokefaalisten kirkkojen rajoihin. Kirkot olivat siis vielä varsin vakintumattomia. Länsimaisiin kosketuksiin totuneita ja kielihaittoisia teologeja niistä vielä saattoi löytää, mutta useimmille piispoille länsimaat ja niiden ajattelu-tapa olivat aivan outoja.<sup>13</sup>

Näissä oloissa venäläisten emigrantiteologien vaikutus kirkkojen välisissä kosketuksissa tuli hyvinkin tuntuvaaksi. Heidän keskuukseeseen muodostui Pariisiin v. 1925 perustettu Pyhän Sergein teologinen instituutti. Emigrantiteologien henkinen tausta poikkesi vanhan Venäjän ammatiteologien enemmistön koulutuksesta ja ajattelutavasta. Niinpä ekumeenisissa yrityksissä varsin keskeistä osaa näytellyt S. N. *Bulgakov* (k. 1944) oli alunperin kansantaloustieteen professori, joka oli kääntynyt marxilaisuudesta uskantilaisuuden kautta tunnustukselliseen ortodoksisuuteen. Pappisvihkimyksen hän sai vasta vallankumouksen jälkeen. Hänen sofiologinen teologiansa on ortodoksien keskuudessa jatkuvasti kiistanalaista.

Bulgakov on saanut ekumeeniseen ajattelunsa ensimmäiset vaihtoehdot historiallisen koulun miehiltä, kuten Bolotovilta, joilta hän omaksuu historiallisen dogmikäsitteen ja torjuu sen perusteella ajatuksen ensimmäisen vuosituhannen aikana vaikutta-

12. *Zernov* m. a. s. 661—664, m. t. s. 151—154, 190—194

13. *Zernov* m. a. s. 664—665

neesta virheettömästä kirkosta, johon olisi palattava. Solovjevin universaalista mystiikasta saamiensa vaikutteiden pohjalta hän erottaa ontologisen kirkon, Kristuksen ruumiin, kirkon fenomenologisista ilmenemismuodoista. Ensinnä mainittu edustaa jumalallisen viisauden maanpäällistä ilmenemistä, mutta jumalilhimisyyden periaatteesta johtuu, että jälkimmäinen historiallisissa ja kanonisissa ilmenemismuodoissaan on aina vajavainen ja vasta matkalla kohi täyteyttä. Homjakovin ajatteluun perustuva sobornost-oppi auttaa taas torjumaan hierarkkisen institutionalismin. Kirkkoa koossa pitävä voima on rakkaudessa vaikuttava yhteys, ei mikään ulkonainen instituutio eikä edes apostolinen seuraanto. Hierarkiakin, kirkon virka, on pohjimmaltaan vain kristittyjen yleisen pappeuden erikoistapaus. Jumalalliset arnovaikutukset eivät ole sidottu edes kanonisesti päteviin sakramenteihin, koska Henkeä ei voi kahlita. Tästä peruskäsityksestään lähtien Bulgakov päätyi kannattamaan ehtoollisyhteyden aloittamista anglikaanien kanssa jo ennen kuin täysi opillinen yksimielisyys oli saavutettu. Miksei voitu voittaa opissa ilmenevää kerettiläisyyttä luopumalla ensin sellaisesta kerettiläisestä elämän käytännöstä kuin kristittyjen välisestä hajaannuksesta? Bulgakovin mielipiteitä ei suinkaan voi pitää ortodoksien keskuudessa yleisesti hyväksytyinä, mutta ne edustavat ekumeenisesti edistyneintä kärkeä maailmansotien välisen ajan ortodoksisten teologien keskuudessa ja ovat nähin aikoihin asti vaikuttaneet varsinkin Pariisin koulun teologien, kuten L. A. Zanderin ja N. Zernovin ekumeenisiiin kannanottoihin.<sup>14</sup>

## 2. *Subteet katoliseen kirkkoon*

Venäläisten emigranttien pako länteen toi ortodoksit myös entistä läheisempään kosketukseen katolisten kristittyjen kanssa. Katolinen kirkko oli jo sotavuosina valmistautunut tehosta-

14. *Slenczka* s. 149—170. *Zernov* m. t. s. 126—128

maan toimintaansa idässä. Jatkaen Leo XIII:n omaksumaa linjaa paavinistuin pyrki toisaalta huolehtimaan entistä paremmin unioiduista kirkkoista, levittämään niiden ja idän kristillisyyden erikoispiirteiden tuntemusta latinalaisen kristikunnan keskuudessa sekä korostamaan, että myös idän riitit kuuluivat katoliisuuden piiriin. Paluu Rooman kirkon helmaan oli siten tehtävä ortodokseille mahdollisimman helpoksi: tärkeintä oli vain tunustaa paavin auktoriteetti. Paavi *Benedictus XV* perusti v. 1917 Rooman kuuriaan idän kirkon kongregaation, jonka alaisiksi unioidut kirkot tulivat ja johon siirrettiin lähetyskongregatioista (de Propaganda Fide) kaikki idän riittejä koskevat asiat. Perustamisbullaissa tähdennettiin, ettei kirkko ole latinalainen, kreikkalainen eikä slaavilainen, vaan katolinen. Muutama kuukautta myöhemmin paavi perusti vielä idän kirkkojen tutkimusinstituutin (Pontificium Institutum Orientalium Studiorum), jonka tarkoituksena oli lähinnä valmistaa latinalaisia pappeja toimimaan idän riitten piirissä, mutta johon otettiin myös unioituja ja ortodoksejakin. Paavi *Pius XI* uskoi v. 1922 tämän instituutin jesuiittojen johtoon ja yhdisti sen v. 1928 paavilliseen Gregoriana-yliopistoon. Instituutista on tullut johtava idän kirkkojen tutkimuskeskus, jonka laajat julkaisusarjat (Orientalia Christiana Analecta sekä aikakauskirja Orientalia Christiana Periodica) ovat oppineisuudessaan ja pätevyyydessään korkeinta kansainvälistä tasoa. Venäläisiä emigrantteja ja mahdollisesti Venäjällä avautuvia toimintamahdollisuuksia silmällä pitäen perustettiin vielä v. 1929 Roomaan Collegium Russicum.<sup>1</sup>

Samanaikaisesti syntyi eri tahoille Eurooppaa katolisia laiotoksia, jotka keskittyivät idän riittien vaalimiseen ja tutkimiseen sekä työhön emigranttien keskuudessa. Belgialaiset benediktiinit perustivat v. 1925 Amay-sur-Meuseen unioidun luostarin, joka siirrettiin v. 1930 Chevetogneen. Se on vaalinnut ja tutkinut nimenomaan bysanttilaista riittä. Sen aikakauskirja Irénikon kuuluu alan johtaviin erinomaisten artikkeliensä ja

1. *Zamanini* s. 151—152. *Ul. de Vries* Orientalisches Institut. *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (=LThK) p. 1227—1228

huolellisesti toimitetun ja avarakatseisen informaatio-osaston puolesta. Ranskalaiset dominikaanit perustivat jo v. 1923 seminaarin katolisia venäläisiä varten, ja tästä kehittyi v. 1927 Venäjän kirkon tutkimuskeskus Istina (Boulogne-sur-Seinessä), jonka aikakauskirjat Istina (aluksi Russie et Chrétienté) sekä Vers l'Unité Chrétien ovat myös katolisen kirkon ekumeenisen harrastuksen huomattavimpia tuloksia. Englannin katolilaisten keskuudessa on v:sta 1930 ilmestynyt vastaavalaatuinen benediktiinien toimittama aikakauskirja The Eastern Churches Quarterly (vuoden 1965 alusta One in Christ).<sup>2</sup>

Kaiken tämän vilkkaan toiminnan tarkoituksena oli katolisen kirkon kannalta unionin valmisteleminen. Sitä varten tarvittiin Pius XI:n v. 1927 lausumien sanojen mukaan toistensa tuntemista ja rakkautta. Juuri keskinäisen tuntemuksen lisäämiseksi ja ennakkoluulojen raivaamiseksi nämä katolisen kirkon laitokset tekivät työtä. Eräänä keinona siihen oli vaalia niitä idän kirkkojen aarteita, jotka katolisen käsityksen mukaan olivat jakamattoman katolisen kirkon perintöä. »Kultasuonia sisältävästä kalliosta murretuissa lohkareissa on myös kultasuonia», kuuluivat paavin sanat.<sup>3</sup> Samalla kun Roomasta erilläänkin oleville idän kirkkoille, siis ennen muita ortodokseille, suitsutettiin ylistyssanoja heidän oppinsa ja käytäntönsä katolisista aineksista, jatkui vielä tämän kauden julkaisuissa entinen terävä polemiikki, kun oli kysymys eräivistä käsityksistä. Silti monia näiden kultti- ja tutkimuskeskusten työhön omistautuneista miehistä elähdytti todellinen rakkaus ja kiintymys kristikunnan itäistä puoliskoa kohtaan ja he halusivat vetää esille idän kirkon hengellisiä aarteita myös lännen rikkaudeksi. Katoliselle kirkolle tämä itään suuntautunut harrastus samalla oli ekumeenikan varaventtiili. Samaan aikaan kun paavinistuin torjui yhteyden pidon ekumeeniseen liikkeeseen, sallittiin sentään idän skismaattisiin kirkkoihin suuntautuva harrastus. Virallisen politiikan muututtua onkin saatu havaita,

2. *Zananiiri* s. 152

3. *Zananiiri* s. 153. Y. M. J. Congar *Ökumenische Bewegung*. LTHK 7 p. 1130—1134

että juuri idän kirkon tutkimuskeskukset, kuten Chevetogne ja Istinan keskus, ovat kasvattaneet ekumeenikoita, joiden näköala yltää myös lännen kirkkoihin.

Ortodoksien kannalta asia näytti toiselta. Heidän mielestään Rooma pyrki käyttämään hyväkseen Venäjän kirkon ahdingkoa kalastellessaan keskuuteensa emigrantteja ja valmistautuessaan lähetystyöhön Venäjälle, jonka uskottiin taas pian avautuvan läntisille vaikutuksille. Tästä ovat mm. todisteena emigranttiprofessori *N. Glubokovskin* katkerat sanat Tukholman maailmankokouksessa. Ortodoksit eivät voineet hyväksyä Rooman unioniohjelmää, joka rakentui riittien pluralismin ja paavin auktoriteetin tunnustamisen pohjalle. Unionien käyttämät itäiset riitit torjuttiin jyrkästi »ortodoksian jäljittelemiseksi». Ortodoksien mukaan riitti ei ollut verrattavissa pukuum, jota voi mielin määrin vaihtaa, vaan ihoon. Konstantinopolin johtoon asettuneiden emigranttivenäläisten hengellinen johtaja, metropoliitta *Evlogi* (k. 1946) leimasi unioniujen käyttämän itäisen riitin pelkäksi kokemattomien ja tietämättömien ortodoksien käännytännistä varten keksityksi ansaksi. Ortodoksitkaan eivät kuitenkaan voineet kieltää monien itäiseen riittiin siirtyneiden tai idän kirkon tutkimiseen keskittyneiden länsimaissyntyisten katolilaisten heikkua kiintymystä idän kirkon perintettä kohtaan eivätkä olla tuntevat katoisuuden jätkeän opillisen panssarin takaa »ireenismää», jossa ireenistä, rauhaa rakastavaa, on asennoituminen eikä oppi.<sup>4</sup>

Ortodoksien mukana olo ekumeenisessa liikkeessä vaikutti myös heidän ja Rooman kirkon väliin suhteisiin, mutta ei suinkaan yksinomaan negatiivisesti. Ortodokseilla oli yhteistä protestanttien kanssa se, että molemmat torjuivat Rooman valtavaatimuksen. Esim. Bulgakov polemisoi jo varhain sobornost-opin pohjalta Rooman auktoriteettiivaatimusta vastaan asettaen sen sijalle kirkkojen välisen rakkauden yhteyden. Rooman torjuttua v. 1928 ekumeenisen liikkeen polemiikki yltävi, ja sitä kiihdytti vielä se, että Pius XI samana vuonna kierto-

4. *Zander* s. 106—108, 128—129, 237—238

kirjessään »*Rerum Orientalium*» kohdisti sanansa erikoisesti idän kirkkoille ja kolme vuotta myöhemmin kiertokirjessään »*Lux unitatis*» nimenomaan kutsui heitä palaamaan Rooman yhteyteen. Katolisilta ei kuitenkaan voinut jäädä huomaamatta, että ortodoksit useinkin ekumeenisissa kokouksissa edustivat samoja opillisia näkökohtia, joita myös Rooman kirkko piti oikeina ja siten toimivat myös poissa olevan katolisen kirkon äänitorvina. Edinburghin kokouksessa esittämässään julkilausumassa ortodoksit jopa suorastaan vetosivat tähän yleiskatoliseen kantaan. Näin ollen Rooma ei omasta torjuvasta kannastaan huolimatta erityisesti ponnistellut ortodoksien irrottamiseksi ekumeenisen liikkeen yhteydestä.<sup>5</sup>

#### IV. Kirkkojen Maailmanneuvoston ensimmäinen vuosikymmen

##### 1. Moskova torjuu ekumeenisen yhteistyön

Toinen maailmansota keskeytti Kirkkojen Maailmanneuvoston perustamispuuhut. Kokonainen vuosikymmen ehti kulua Utrechtiin valmistavasta kokouksesta siihen, kun Kirkkojen Maailmanneuvoston ensimmäinen yleiskokous v. 1948 kokoon tui Amsterdamissa. Sillä välin oli ortodoksisen kirkon asema perusteellisesti muuttunut. Sen mahdollisuudet osallistua ekumeeniseen yhteistyöhön olivat jo maailmansotien välisenä aikana Venäjän kirkon poissa olon vuoksi olleet rajoitetut. Toisen maailmansodan jälkeen voi puhua suoranaisestä katastrofista. Maailmansotien välisenä aikana elinvoimaiset Balkanin kirkot olivat Kreikkaa lukuun ottamatta joutuneet kommunistiseen valtapiiriin ja niiden toimintavapaus oli hyvin rajoitettu. Kreikkakin sai kokea vaikean murroskauden. Kun se siitä selvisi, se oli ainoa maa, jossa vanha ortodoksinen valtiokirkko-systeemi vielä oli vallalla, ja sen oli useinkin vaikeaa asettua niiden ortodoksien asemaan, jotka kamppailivat aivan toisen-

5. *Congar* Neuf cents ans après s. 94. *Zander* s. 115—116, 205. *P. Jo-annou* Orthodoxe Kirchen LThK 7 p. 1247

laisissa vaikeuksissa. Monessa suhteessa vanhoillinen Kreikan kirkko kylläkin tunsi olevansa kutsuttu johtamaan ortodoksiaa, mutta ei siinä täysin onnistunut. Konstantinopolin patriarkaatin asema ei ollut sen parempi kuin ennenkään, pikemminkin huonompi. Sodan jälkeisinä vuosina se joutui ulkoista liikkumavapautta saaneen Moskovan kanssa kilpailuun johtoasemasta ortodoksian piirissä. Tämä heijastui myös ekumeenisin suhteisiin. Venäläisten emigranttienkin keskuudessa syntyi osittainen hajajannus Moskovan alkaessa vaatia näiden hengellistä johtoa Konstantinopolilta. Pariisin koulun johtavat teologit alkoivat toinen toisensa jälkeen muuttaa Yhdysvaltoihin. Amerikan venäläisen kirkon kanonisen aseman epämääräisyyden vuoksi he eivät ole siltä käsin voinet säilyttää entistä vaikutusvaltaansa yhä kirkollistuvassa ekumeenisessa liikkeessä. Konstantinopolin parhaana tukena on ollut sen alainen Amerikan kreikkalais-ortodoksinen kirkko.

Kirkkojen Maailmanneuvoston yleiskokousta valmistelevat toimet alkoivat sodan jälkeen v. 1946, ja seuraavana vuonna lähetystö matkusti Kreikan ja Lähi-idän kirkkoissa kutsuunassa niitä Amsterdamin yleiskokoukseen. Vastaanotto oli kaikkialla positiivinen.<sup>1</sup> Ennen kokouksen alkua tuli kuitenkin odottamaton reaktio Moskovasta, jonne ekumeenisia liikettä koskevaa aineistoa oli kirjallisesti lähetetty. Se vaikutti osaksi sellaistenkin kirkkojen asenteeseen, jotka jo olivat antaneet periaattellisen suostumuksensa.

Venäjä oli, kuten jo mainittiin, bolševikkikumouksesta toisen maailmansodan vuosiin saakka ollut käytännössä erotettu yhteydestä lännen kirkkoihin. Ettei harrastus ekumeenisia kysymyksiä kohtaan siellä tällöinkään ollut kokonaan kuollut, osoittavat eräät patriarkan sijaisen (myöhemmin patriarka) Sergein vielä niin myöhään kuin v. 1931 patriarkaatin aika-kauskirjassa julkaisemat teoreettiset pohdiskelut, joille myöhemmin on annettu laajempakin julkisuutta.<sup>2</sup> Sodan loppu-

1. *Savranis* II s. 223—224. *Istariadis* m. a. s. 16—17

2. *Hildegard Schaefer* Die Stimme der Orthodoxie im ökumenischen Gespräch II. Kyrios 1 (1961) s. 158—183

vuosina 1943 patriarkan virka täytettiin uudelleen. Kirkko sai laajemman toimintavapauden sodan päättyttyä Venäjän ja sen liittolaisten voittoon. Moskovan patriarkaatinkin pääsi ulottamaan vaikutusvaltaansa Neuvostoliiton ulkopuolelle ja kokosi kanoniseen yhteyteensä tai ainakin tosiasialliseen johtoonsa niiden maiden ortodoksiset kirkot, jotka neuvostojoukot olivat miehittäneet. Tämän Venäjän kirkon johtoaseman näkyvä ilmaus oli Moskovassa Venäjän autokefalian 500-vuotismuiston johdosta heinäkuussa 1948 kokoontunut autokefaalisten ortodoksisten kirkkojen johtajien ja edustajien kongressi. Tämä kokous pidettiin ennen Amsterdamin kokousta ja eräänä sen tärkeimmistä keskustelukysymyksistä oli juuri suhtautuminen ekumeeniseen liikkeeseen ja perusteilla olevaan Kirkkojen Maailmanneuvostoon. Kokouksen taustan ymmärtämiseksi on vielä syytä muistaa, että Venäjän kirkko vasta suhteellisen äsken oli päässyt avaamaan ikkunoitaan ulos päin, mistä syystä se oli vasta heikosti voinut orientoitua tilanteeseen. Elettii Stalinin valtakautta, jolloin ulkomaiset yhteydet yleensäkin olivat heikot ja kaikki informaatiokanavat tarkoin kontrolloituja. Maailmansodan voittajien välinen yksimielisyys oli jo särkyneessä ja kylmä sota alkamassa. Tämä saattoi venäläiset epäluuloisiksi kaikkia Amerikasta tulevia tai etupäässä amerikkalaisten ajamia aloitteita kohtaan.

Moskovan kokouksessa otettiin esille kaikkiaan kolme ekumeenista kysymystä, ensiksi suhde Vatikaaniin ja Rooman kirkkoon, toiseksi anglikaanisten vihkimysten pätevyys ja kolmanneksi suhde ekumeeniseen liikkeeseen. Kokouksessa vallinneen ilmapiirin selvittämiseksi on syytä kosketella ensin sen suhtautumista Vatikaaniin, koska tämä värittää myös asennoitumista ekumeeniseen liikkeeseen. Kannanottojen ymmärtämiseksi on syytä muistaa, että Pius XII:n poliittika sodan jälkeisinä vuosina oli jyrkästi kommunisminvastainen ja että ortodoksisen ja katoლის kirkon välillä oli Itä-Euroopassa suoranaisia kiistakysymyksiä, kun Venäjän ortodoksinen kirkko oli ottanut yhteytensä Puolalta vallattujen alueiden unioidut ja Romanian kirkko pian seurannut esimerkkiä Siebenbürgenissä. Pääalusta-



ja, Kazanin arkkipiispa *Germogen*, Moskovan hengellisen akatemian rehtori, hyökkäsi erittäin jyrkästi Vatikania ja sen politiikkaa vastaan. Paitsi ortodoksien perinnäistä Rooman vastaista polemiikkaa hänen esitelmänsä sisälsi ulkopoliittisia hyökkäyksiä, jotka myötäilivät Neuvostoliiton silloisen ulkopolitiikan linjoja: Vatikaani oli itse suuri kapitalistinen valta ja kapitalismin tukipylyäs, se oli sodanlietsoja, joka sodan aikana oli tukenut Hitleriä ja sen jälkeen yhä enemmän joutunut Yhdysvaltain politiikan välikappaleeksi. Vasta äskettäin itäisen valtapiiiriin joutuneelta alueelta saatiin kuitenkin alustus, joka arvioinnissaan pyrki huomattavasti suurempaan tasapuo-lisuuteen. Romaniaalainen prof. *Theodore Popescu* näki unioitujen pyrkimyksissä myyräntyön ohella myös suuret tieteelliset saavutukset ja idän kirkon traditiota kohtaan tunnetun kiintymyksen. Samaten hänen arviointinsa ekumeenisesta liikkeestä oli myönteinen: Hän katsoi siihen osallistumisen tehneen ortodoksista kirkkoa tunnetuksi ja lisänneen sen arvovaltaa. Päästölauselmassaan kokous syytti katolista kirkkoa siitä, että se oli muuttanut kirkon maalliseksi, poliittiseksi järjestöksi ja paaveja siitä, että he olivat aina olleet tämän maailman mahtavien puolella ja hyökänneet heikkoja ja sorrettuja vastaan. Vatikaanin selitettiin toimivan työläisten etuja vastaan ja se leimattiin kansainväliseksi juonittelukeskukseksi, joka toimi varsinkin slaavilaisten kansojen etuja vastaan, sekä kansainvälisen fasismin keskuksiksi.<sup>3</sup>

Ekumeenista liikettä koskevasta kysymyksestä esitettiin kolme alustusta. Romaniaalaisen professorin *J. Komannin* alustus oli hyvin asiantunteva ja sävyiltään positiivinen. Siinä asetuttiin kannattamaan ortodoksien osallistumista perustettavaan Kirkkojen Maailmanneuvostoon ja toivottiin, että ortodoksia sitä varten kokoaisi voimansa ja esiintyisi yhtenäisenä rintamana. Kenties ei ollut taktillisesti viisasta, että alustaja erityisesti ylisti venäläisten emigranttien panosta, vaikkei hän samalla unoh-

3. Major Portions of the Proceedings of the Conference of the Heads of the Autocephalous Orthodox Churches, Held in Moscow, July, 1948 (Paris 1952, moniste) s. 19—31, 43—50, 237—239

tanutkaan mainita, että varsinaisen Venäjän kirkon mukaan tulo vielä moninkertaistaisi ortodoksien voiman. Aiivan ohimennen alustaja viittasi — muuten roomalaiskatoliseen lähteeseen nojaten — että anglosaksisilla valloilla saattoi olla poliittistakin mielenkiintoa anglikaanisen kirkon johtosemaa kohtaan ekumeenisessa liikkeessä. Kuitenkin hän kiitti sitä, että Life ja Work-liike oli tuntenut vastuuta kansainvälisistä kysymyksistä. Saksan ja Venäjän kirkkojen poissa oloa v. 1938 pidetyistä Oxfordin kokouksesta hän piti kohtalokkaana, vieläpä selitti, että toinen maailmansota oli osittain seurausta Life and Work-linjan epäonnistumisesta.<sup>4</sup> Bulgarialainen alustaja, Sofian arkkipiispa *Stefan*, jolla itsellään oli ollut varsin näkyvä asema ekumeenisessa liikkeessä, oli jo uusilla linjoilla. Hänenkin esittämänsä kuvaus oli positiivinen liikkeen varhaisempien vaiheiden osalta, mutta hän selitti, että se alkuperäisten johtajien kuoltua oli muuttanut luonnetta ja että Kirkkojen Maailmanneuvoston perustamissuunnitelma tähtäsi uuden yleiskirkon luomiseen, minkä vuoksi ortodoksien osanotto oli käynyt mahdolltomaksi. Lopuksi hän korosti ortodoksien keskinäisen yksimielisyyden ja yhteistoiminnan välttämättömyyttä ja luki Bulgarian kirkon virallisen päätöksen, jonka mukaan se, oluttaan aikaisemmin mukana ekumeenisessa liikkeessä, oli havainnut, ettei tämä varsinkaan toisen maailmansodan jälkeen ollut vapaa poliittisista vaikutteista, vaan oli muuttanut luonnetta, mistä syystä Bulgarian kirkko, pysyen periaatteessa ekumeenisuuden kannalla, pidättyi osallistumasta ekumeenisestä liikkeeseen, kunnes se oli vapautunut poliittisesta toiminnasta ja muista vieraista vaikutteista.<sup>5</sup>

Venäjän kirkon tuomion ekumeeniselle liikkeelle esitti rovasi *G. I. Razumovski*. Hän lievensi tosin arvostelunsa jyrkkyyttä selittämällä, ettei Venäjän kirkko syystä, joihin vain varovasti viitattiin, ollut osallistunut ainoankaan ekumeeniseseen kokoukseen ja että sen saamat informaatiot olivat puutteellisia. Ensimmäinen syyrös oli se, että ekumeeninen liike oli

4. Major Portions s. 93—119

5. Major Portions s. 123—130. *Ehrensström* s. 562. *Zernov* m. a. s. 655

loukannut kirkkojen välistä ystäväyyden henkeä vastaan hyväksymällä kokouksissaan emigrantit Venäjän kirkon edustajiksi. Konstantinopolin patriarkaatin menettelystä hänellä myös oli esitettävänä useita katkeransävyisiä huomautuksia, ja NMMY:n toiminta emigranttien tukemiseksi pantiin merkille. Venäläisten emigrantiteologien, ennen muita Bulgakovin, selitettiin puheessaan ekumeenisissa yhteyksissä kokemastaan uudesta ilmestyksestä luopuneen ortodoksisista perusteista lakkolaisen helluntaihenkisyysden hyväksi. Sen sijaan Neuvosto-Venäjänsä kirkon jyrkimpien vastustajien, ulkovenäläisen synodaalikirkon torjuva kanta, jota viimeksi v. 1938 pidetyssä synodissa oli perusteltu sillä, että ekumeeninen liike oli epäkirjallisten vapamuurarijärjestöjen vaikutuksen alainen ja ilmaisi myötätuntoa bolševismia vastaan, otettiin ensimmäisen argumentin osalta täydestä. Erittäin huomiota alustaja kiinnitti v:n 1937 jälkeiseen kehitykseen ja Kirkkojen Maailmanneuvoston perustamissuunnitelmaan. Lähtien katolisen ekumeenikon Y. Congarin lausunnosta, että Life and Work-liike edusti vain hieman evankeliseen asuun verhoittua Kansainliiton henkeä, todistettiin, ettei sen takana oleva ideologia ollut lainkaan kristillinen, vaan puhtaasti maallinen. Jeesus oli käskennyt kieltämään itsensä ja luopumaan omasta, kun taas yhteiskunnallisen vanhurskauden vaatimus kehottaa kutakin tarkoin pitämään huolen siitä, ettei häneltä riistetä mitään hänelle kuuluvaa. Oxfordissa v. 1937 hyväksytty taloudellista järjestystä koskeva kristillinen opetus ei ollut mitään muuta kuin sosialismia. Oli hyvä, että Kristus eli jo 1900 vuotta sitten - alustaja sarkastisesti huomautti - niin häntä ei voida syyttää sosialismin plagioinnista. Venäjän kirkko voi huolehti keskittyä ohjaamaan ihmisiä hengellisesti Jumalan valtakuntaan, sillä valtio pitää sellä huolen sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta juuri samalla pohjalta, jota väitetään ekumeenisen liikkeen piirissä kristilliseksi opetuksiksi. Edinburghissa esitettyä Kirkkojen Maailmanneuvoston perustamissuunnitelmaa vastaan hyökättiin tartuen erikoisesti John R. Motin lausumaan, että siitä oli tarkoitus luoda »vaikuttava kansainvälinen voima». (Tässä johdi

käännösvirhe osittain harhaan; Mott puhui vaikuttavasta kansainvälisestä yhteisöstä.) Tällä ei ollut mitään yhteistä ortodoksisen kirkon opetuksen kanssa, jonka mukaan Kristuksen kirkko oli elämän myrskyisellä merellä purjehdiva laiva, joka ohjaa kristittyjen sieluja Jumalan valtakuntaan eli taivasten valtakuntaan. Nyt onkin laivan suunta muutettu, purjehditaan kohditi maallista valtakuntaa ja pyritään saavuttamaan kansainvälistä vaikutusvaltaa. Ekumenisen kirkon suunnitelma tähtää keisarille kuuluvan maallisen vallan anastamiseen kirkolle. Yleiskirkkosuunnitelma pyrki protestanttisen Vatikaanin luomiseen. Se on lankeamista Jeesuksen erämaassa kokemaan kahatella mukana, vaan se kutsuu pois yleiskirkon pettävältä harhatieltä pyhän katolisen ja apostolisen kirkon yhteyteen ja kehottaa lujittamaan ortodoksian ja samalla tosikristillisyyden perusteita. Tuomitsaan Kirkkojen Maailmanneuvoston Venäjän kirkko jatkuvasti piti mahdollisena suoraa kosketusta vieraisiin tunnustuksiin, etenkin vanhakatolisiin ja anglikaaneihin.<sup>6</sup>

Razumovski toisti kyllä eräiden lännen ortodoksisten teologien epäilyksiä Kirkkojen Maailmanneuvoston epäämäärisestä opillisesta pohjasta, mutta hänen torjuvan kantansa päälle motivaatio oli toinen kuin niiden kreikkalaisten teologien, jotka varoivat opillisia keskusteluja ja katsoivat voivansa olla yhteistyössä vain käytännöllisen kristillisyyden alalla. Neuvostoliitosta tuleva kritiikki kohdistui ensi sijassa juuri Life and Work-linjaa vastaan, jonka se katsoi puuttuneen kokonaan kirkolle kuulumattomiin, valtiovallan hoidettaviin asioihin ja siten langenneen vallanhimon kiusauksiin. Kun muistaa kirkolle Neuvostoliitossa sallitun rajoitetun toiminta-alan, tämä kritiikki on ymmärrettävää. On myös muistettava, että samantapaista kritiikkiä on esitetty ja jatkuvastikin esitetään kirkollisesti konservatiiviselta taholta länsimaissa. Venäjän kirkko oli

6. Major Portions s. 131—181. *Gerhard Richter* Der Eintritt der Russischen Orthodoxen Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen I. Kyrios 4 (1964) s. 281—284

sekä perinteidensä että pitkäaikaisen eristyneisyytensä vuoksi opillisesti erittäin konservatiivinen. Väitettä Kansainliiton hengen vaikutuksesta 1920- ja 1930-lukujen ekumeenisiiin pyrki- myksiin ei voi pitää vääjänäkään, vaan historiallisesta perspektiivistä on tunnustettava sen suhteellinen oikeutus. Razumovskin kritiikki lähtee kieltämättä kirkollisista perusteista — sellaisina kuin ne Venäjän kirkon näkökulmasta olivat sinä tilanteessa tajuttavissa — joskin kansainvälisen yhteyden torjuminen myös hyvin soveltui kiristyyään kansainväliseen tilanteeseen ja Stalinin ajan Neuvostoliiton ulkopoliittikaan.

Alustusten jälkeen asiaa pohditaan asetettiin toimikunta. Sen keskustelut vahvistivat edellä esitettyä vaikutelmaa. Po liittisiä argumentteja esitettiin suhteellisen vähän. Venäläiset tuomitsivat ekumeenisen liikkeen jyrkästä kirkkokäsityksestään lähtien sen nojalla, että sen piirissä jouduttiin tunnustamaan kaikki kastetut kirkon jäseniksi ja olemaan rukousyhteydessä kerettiläisten kanssa, mikä oli kanoneissa jyrkästi kiellettyä. Länneestä saapuneiden edustajien heikot vastaväitteet siitä, ettei ortodoksiaa voitu levittää, ellei toisuskoisiin pidetty mitään yhteyttä, eivät saaneet enempää huomiota osakseen. Patriarkojen hyväksymässä päätöslauselmassa toistettiin tärkeimmät Razumovskin esittämistä perusteluista. Lisäksi lausuttiin Kirkkojen Maailmanneuvoston tunnustuksellisesta baasiksesta, ettei Jeesuksen Kristuksen tunnustaminen Herraksi sisällä enempää tunnustusta kuin sen, minkä Raamatun mukaan riivaajatkin uskovat. Kaiken tämän nojalla päätettiin ilmoittaa Kirkkojen Maailmanneuvostolle, että ortodoksiset kirkot kieltäytyvät osallistumasta ekumeeniseen liikkeeseen sen silloisessa muodossa.<sup>7</sup>

Kokouksen päätökset allekirjoitivat kaikki siihen osallistuneiden ortodoksisien kirkkojen edustajat ja lisäksi siihen yhtyi Armenian monofysiittinen kirkko. Huomattava on kuitenkin, että Konstantinopolin ja Kreikan kirkkojen edustajat, jotka olivat osallistuneet patriarkaatin juhlaan, kieltäytyivät

7. Major Portions s. 207—235

ottamasta osaa kokoukseen eivätkä niin ollen olleet päätöksis-  
säkään mukana. Konstaninopolin pääedustajana oli muuten  
itse metropolilitta Germanos, yksi Kirikkojen Maailmanneuvos-  
ton väliaikaisista johtomiehistä.<sup>8</sup>

Moskovan kokouksen päätös oli huomattava menetyks-  
meeniselle ajatukselle. Aleksandrian ja Antiokian patriarkaa-  
tit, jotka jo olivat antaneet periaatteellisen lupauksensa Ams-  
terdamin kokoukseen osallistumisesta, vetäytyivät siitä pois.  
Samoin sinetöitiin kommunistisen valtapiiiriin joutuneiden  
Balkanin kirikkojen pois jääminen. Moskovan keskustelut osoi-  
tavat, että ainakin Romaniassa ekumeenisella liikkeellä vielä  
olisi ollut vankka kannatus. Samaa voitaneen sanoa Bulgarias-  
ta, josta prof. Zankov oli jo 1945 koettanut taivuttaa Moskovan  
patriarkkaa *Aleksesia* suopeaksi Kirikkojen Maailmanneuvos-  
toa kohtaan.<sup>9</sup>

Moskovan kanta ei ollut välittömästi muutettavissa. Ams-  
terdamin kokouksen jälkeen Razumovski julkaisi artikkelin,  
jossa hän totesi kaikkien pajojen ennustustensa käyneen toteen.  
Todellisen kirkon sijasta oli luotu sen petollinen korvike. Us-  
konnonvapautta koskevan julkilausuman Razumovski tulkitse-  
nin, että kristillinen Amsterdam antoi kullekin oikeuden Kris-  
tuksen käskyistä välittämättä itse päättää uskostaan. Kristil-  
listä yhteiskuntaelämää kcskevien ohjelmakohtien takana hän  
näki kolme peikkoa, kapitalistisen Amerikan, Vatikanin, jon-  
ka poliittinen toimeleisuus houkutteli protestantit yrittämään  
samanlaisia keinoja vakoiluverkostoja myöten (tarkoitetaan  
tiedotuspalvelua) sekä vihdoin kansainvälisen vapaamuurariu-  
den. Erityistä huomiota herätti amerikkalaisen poliitikon *J. F.*  
*Dullesin* aktiivinen mukana olo. Koko länsimaiden teeskentele-  
vä kristillisyyts, yhtä hyvin paavin kirko kuin »panprotestant-  
tisuus», oli Moskovasta katsottuna langennut maallisten pää-  
määrien tavoitteluun, mammonan palvelukseen.<sup>10</sup>

8. Major Portions s. 1, 238—241

9. Major Portions s. 210—211. *Savranis* III. Kyrios 3 (1963) s. 14

10. *Richier* I s. 286—289

## 2. Kriisikausi Kirkkojen Maailmanneuvoston ja ortodoksisten jäsenkirkkojen välisissä suhteissa

Moskovan kokouksen ottaman ennakkosenteen vuoksi jäi elokuun lopulla 1948 Amsterdamiin Kirkkojen Maailmanneuvoston ensimmäiseen yleiskokoukseen saapuneiden ortodoksisten kirkkojen edustajamäärä varsin vähäiseksi. Kaikkiaan 351 valtuutetun joukossa, jotka edustivat 147 kirkkoa, oli vain 16 ortodoksia, jotka edustivat Konstantinopolin ekumeenista patriarkaattia sekä Kreikan ja Kyproksen kirkkoja. Kansallisuudeltaan ortodoksien ryhmä oli miltei kokonaan kreikkalainen lukuun ottamatta muutamia emigranttienäläisiä, joista huomattavin oli prof. Grigori Florovski. Ekumeenisen liikkeen vertaaneina olivat joukossa metropoliitta Germanos ja prof. Alivisatos. Näin pienen edustajiston tuntui raskaalta tehdä päätöksiä, jotka muodostuivat suuntaa antaviksi, varsinkin, kun Moskovan ja sen vaikutuspiiriin joutuneiden kirkkojen kielteinen kanta oli tiedossa. Ensi sijassa tästä näyttää selittyvän se, että ortodoksit sekä kokouksessa että sen jälkeen korostivat saapuneensa valmistumattomina, jopa siinä luulossa, että oli kysymyksessä vain tavallinen ekumeeninen kokous. Periaatekysymyksessä vain tavallinen ekumeeninen kokous. Periaatepäätös Kirkkojen Maailmanneuvoston perustamisesta oli sentään tehty jo yksitoista vuotta aikaisemmin, asiasta oli ortodoksisten kirkkojen kesken käyty kirjeenvaihtoa edellisenä vuonna ja myös Moskovaan kokoontuneet edustajat olivat olleet siitä täysin selvillä. Yllätyksenä asia niin ollen ei ollut tulla Amsterdamiin saapuneille ortodokseillekaan.<sup>1</sup>

Ortodoksisen valtuuskunnan puheenjohtaja, metropoliitta Germanos, joka valittiin yhdeksi Maailmanliiton presidenteistä, oli selvästi uuteen yhteyteen liittymisen kannalla. Hän jopa vastusti erillisen selityksen antamista, mutta joutui tappiolle saaden taakseen vain viisi muuta valtuutettua. Tällöin hän

1. *Zernov* m. a. s. 667. *Uillelm Adolf Visser 't Hooft* The Genesis of the World Council of Churches. *Rouse - Neill* s. 719. *Hamillar S. Alivisatos* Orthodoxy, Protestantism and the World Council of Churches. ER 6 (1954) s. 279—281. *Sauranis* III s. 14—18. *Isaavridis* m. a. s. 17—18

omalla vastuullaan piti päätöspuheen, jossa hän lausui ilonsa koetusta yhteydestä, mutta korosti, että tehdyt päätökset oli ortodoksisien kirkkojen synodien vahvistettava, ennen kuin ne niiden osalta astuisivat voimaan. Tätä kantaa painotti vielä prof. *Joannidis* enemmistöryhmän puolesta antamassaan lausunnossa. Ortodoksit tulivat siis ainakin väliaikaisesti mukaan, mutta heidän osuutensa jäi arvioitua pienemmäksi. Heidän vastainen osuutensa johtoelimiin suunniteltiin niin, että heillä olisi yleiskokouksessa 85 paikkaa 450:stä, 90-jäsenisessä keskuvaliokunnassa 13 edustajaa ja 12-jäsenisessä hallituksessa yksi edustaja.<sup>2</sup>

Yleiskokouksen jälkeen syntyi varsinkin Kreikan kirkon piirissä erittäin kiikka keskustelu siitä, miten Kirkkojen Maailmanneuvostoon oli suhtauduttava. Osallistuminen Amsterdamin kokoukseen herätti kritiikkiä toisaalta sen vuoksi, ettei ortodoksien katsottu esiintyneen siellä kyllin selvästi, toisaalta siksi, ettei ortodoksisen kirkon primaatiasemaa ollut kokouksessa tunnustettu, vaan edustajat olivat istuneet maiden muukaan aakkojärjestyksessä. Kysyttiin terävästi, katsoivatko ortodoksit muodostavansa Una Sanctan yhdessä ns. evankelisten kirkkojen, kveekarien ja pelastusarmeijan kanssa. Kirkkojen Maailmanneuvoston rakenteessa herätti epäilystä se, että siihen ortodoksisien, anglikaanisten, vanhakatolisten ja luterilaisten kirkkojen ohella kuului yhteisöjä, jotka eivät itseään pitäneet itseään kirkkoina. Erikoista ärtymystä herätti *Karl Barthin* väite, ettei yksikään Amsterdamin kokountuneista kirkkoista ollut vaatinut itselleen ainoan autuaaksi tekevän ja erehtymättömän kirkon asemaa. Valitettiin, että Amsterdaminssa oli ollut vallalla protestanttinen henki. Kokouksessa hyväksytyä yhteistä dogmaattista perustaa (baasista), joka edellytti vain Jeesuksen Kristuksen tunnustamista Herraksi ja Vapahantajaksi, pidettiin riittämättömänä ja vaadittiin, että kaikkien jäsenkirkkojen oli hyväksyttävä Nikaita tunnustus. Keskustelussa voidaan erottaa kolme erilaista mielipideryhmiä. Jyrkimmän kannan edus-

<sup>2</sup>. *Joannidis* s. 138—139. *Savranis* III s. 15



tajat halusivat, että ortodoksien tuli pysyttäytyä kokonaan erossa Kirkkojen Maailmanneuvoston jäsenyydestä ja tyytyä lähettämään sen kokouksiin tarkkailijoita, siis sama kanta, jonka emigranttivenäläinen synodaalikirko oli omaksunut v. 1938. Toiset halusivat rajoitettua osanottoa, lähinnä vain Life and Work-linjan työhön, ja kolmannet hyväksyivät täyden jäsenyyden. Viimeksi mainitulla kannalla oli mm. prof. Joannidis, joka korosti, että vetäytyminen syrjään Faith and Order-linjan työstä merkitsisi dogmattisten erimielisyyksien relatiivoinnista. Jos tyydyttäisiin vain käytännöllispuhjaiseen yhteistyöhön, ei koskaan voitasi saavuttaa yksimielisyyttä *in necessariis*, olennaisissa asioissa. Tämä Kirkkojen Maailmanneuvostoon positiivisesti suhtautuva kanta oli siis perusteluksaan lähinnä Moskovan kokouksessa esitettyä pelkäämään käytännöllispuhjaisen yhteistyön kritiikkiä, vaikka johtopäätökset olivat aivan toiset.<sup>3</sup>

Erittäistä epäilystä herätti kysymys saavutetun uuden yhteyden luonteesta. Epäiltiin, että Kirkkojen Maailmanneuvosto pyrki muodostumaan »ylikirkoksi». Tässä suhteessa selvensi tilannetta KMN:n keskusvaliokunnan Torontossa 1950 antama julkilausuma, joka selitti, ettei KMN ollut eikä pyrkinyt olemaan tällainen ylikirikko ja toisaalta totesi, että kaikki kirkot Rooman kirikko mukaan luettuna olivat sitä mieltä, että kirkon jäseniä on myös sen yhteyden ulkopuolella ja että nämä jollakin tavoin kuuluvat kirkkoon ja vieläpä, että on olemassa kirko kirkon ulkopuolella («ecclesiae extra ecclesiam»). Tämän lausuman ortodoksien keskuudessa sama vastanotto ei tosin sekään ollut yhdensuuntainen.<sup>4</sup>

Paljon painoi ekumeenisen yhteyden hyväksi se, että v. 1948 valittu ja seuraavana vuonna virkaansa astunut Konstantinopolin ekumeeninen patriarkka *Athenagoras I* oli Kirkkojen Maailmanneuvoston jäsenyyden horjumaton kannattaja. Varsinkin kreikkaa puhuvien ortodoksisten kirkkojen keskuudessa

3. *Saavamis* III s. 16—23

4. *Saavamis* III s. 23—25

odotettiin ekumenisen patriarkan suuntaa antavaa kannanottoa. Tämä saatiin patriarkan v. 1952 julkaisemassa kiertokirjeessä. Liittyen v:n 1920 kiertokirjeen pääajatuksen siinä korostetaan, että kristikunnan yhteyden ilmeneminen antikristillisten pyrkimysten ja suuntien vastapainona on välttämätöntä maailmassa, jossa kansat pyrkivät innokkaasti lähentymään toisaan ratkaistakseen koko ihmiskuntaa koskevat suuret ongelmat. Kirkkojen välisen yhteistyön tehtävät nähdään ensi sijassa käytännöllisellä ja sosiaalisella alalla. Ortodoksit ovat aikaisemmin osallistuneeseen ekumeniseen liikkeeseen voineet tehdä oman uskonsa, jumalanpalveluselämänsä, kirkollisen järjestyksensä sekä uskonnollisen ja askeettisen kokemuksensa rikkauksia tunnetuksi muille ja haluavat myös puolestaan tustua muiden uusiin työmenetelmiin ja käsittyksiin kirkollisesta elämästä ja toiminnasta. Sen vuoksi osanotto Kirkkojen Maailmanneuvoston työhön on suositeltavaa, mutta vain erinäisin ehdoin ja rajoituksin. Ortodokseja kehoitetaan välttämään kaikkea osallistumista Faith and Order-komission työhön, koska tämän tarkoituksena on saada aikaan toisilleen hyvin kaukaisten kirkkojen unioni kirkkojen edustajien välisten keskustelujen avulla. Ortodoksisen kirkon kanta uskon asioissa on tehtävä toisuskoisille selväksi erityisillä julkaisuilla. Osallistuminen Kirkkojen Maailmanneuvoston työhön arvioidaan niin tärkeäksi, että siihen olisi välttämätöntä saada mukaan kaikki autokefaaliset kirkot, joiden tulisi olla yhteistyössä jo kokousteemojen valmistelusta alkaen, jotta ortodoksia voisi esiintyä sillä vallalla ja auktoriteetilla, joka sille kuuluu kristikunnassa sen erityisaseman ja historiallisen lähetystehtävän nojalla. Sen vuoksi ortodoksisen kirkkojen tulisi asettaa ekumenisten kysymysten käsittelyä varten pysyviä toimikuntia, jotka toimisivat yhteistyössä teologisten tiedekuntien professorien kanssa. Ortodoksisia pappeja kehoitetaan suhtautumaan erittäin pidättyvästi toisuskoiden kanssa pidettäviin yhteisiin jumalanpalveluksiin, jotka ovat kanonien vastaisia ja heikentävät ortodoksista tietoisuutta. Heidän tulisi sen sijaan mahdollisuuksien mukaan pitää puhtaasti ortodoksisia jumalanpal-

veluksia, jotta toisuskaiset saisivat silmin nähdä ortodoksisen kultin loiston ja ihannuden.<sup>5</sup>

Patriarkka Athenagoraan kiertokirjeellä oli erittäin tärkeä merkitys, koska se pitkien kiistojen päätökseksi ohjeellisesti vahvisti ortodoksien aktiivisen osanoton Kirkkojen Maailmanneuvoston käytännölliseen työhön ja samalla antoi viitteitä siitä, miten tämä yhteistoiminta muiden kirkkojen kanssa oli sovittavissa yhteen ortodoksisen kirkon voimakkaan kirkollisen itsetietoisuuden kanssa. Välitöntä käytännöllistä tarkoitustaan, yhtenäistä kannanottoa Lundissa samana vuonna kokoon-tuneeseen Faith and Order-linjan kolmannen yleiskokoukseen nähden, ei tosin saavutettu. Kreikan kirkko, jonka piirissä mielipiteet olivat erikoisen horjuvia, jäi siitä kokonaan pois. Konstantinopolin patriarkaatti lähetti varsin vahvan valtuuskunnan, mikä kohta kiertokirjeessä ilmaistun kannanoton jälkeen oli hieman yllättävää, ja myös Aleksandria ja Antiokia olivat tällä kertaa mukana. Ortodoksien puolesta Konstantinopolin ensimmäinen edustaja, Thyateiran metropoliitta *Athenagoras*, Germanoksen seuraaja sekä Lontoossa että Kirkkojen Maailmanneuvoston puheenjohtajistossa, esitti heti kokouksen alussa julkilausuman, jossa selvitettiin niitä edellytyksiä, joilla ortodoksit osallistuivat kokoukseen. Heillä ei ollut oikeutta osallistua teologisiin keskusteluihin. Kreikkalais-ortodoksisessa kirkossa ei nimittäin henkilökohtaisilla teologisilla mielipiteillä ollut mitään arvoa. Vain koko kirkko, papisto ja kansa yhdessä, ja ennen muita hierarkia, so. kaikki piispat, voivat löytää ja määritellä kirkon opin, eivät kuitenkaan yksinään, vaan pyhissä synodeissa ja Pyhän Hengen johtamina. Sen vuoksi hierarkia pidättää itselleen oikeuden määrätä, mikä uskonnollisissa kysymyksissä on oikein ja kirkon uskon kanssa yhtäpitävää, mikä ei. Se sallii teologiansa, teologian professorien ja virallisten valtuutettujen esittää uskosta vain positiivisia ja varallisten valtuutettujen esittää uskosta vain positiivisia ja varallisten valtuutettujen esittää uskosta vain positiivisia ja varallisten tiedonantoja. Sen sijaan näillä ei ole lupa antautua hedelmättömiin keskusteluihin eivätkä he saa äänestää uskoa, kult-

5. *Slenczka* s. 285—287. *Savranais* III s. 17, 25—28, jossa kiertokirje sak-saksi. *Istaavridis* m. a. s. 19—21

tia tai kirkkojärjestystä koskevissa ratkaisunissa, koska tällaiset asiat eivät ole ratkaistavissa sellaisella tavalla. »Tämä ei ole mitään uutta. Niin on tapahtunut aina, koska ortodoksinen kirkko tietää ja tunnustaa, ettei sen uskon sisältö ole mitään inhimillistä oppia eikä ihmiskäskyä, vaan pyhä asia. Kenelläkään ei ole oikeutta sekoittaa näitä tosiasioita henkilökohtaisiin mielipiteisiin. Vain kirkko, Kristuksen ruumis, ja apostolien valtuuttamat voivat päättää uskon asioista. Ja olemme varmat, että tämä on todistus siitä, että se on ainoa kirkko.» Tästä periaatteesta johtuu, että ortodoksit tosin ovat mukana kokouksen kaikissa jaostossa, seuraavat keskusteluja ja ovat valmiit antamaan tietoja kirkkonsa opista. Sen sijaan he eivät esitä omaa eivätkä kirkkonsa mielipidettä toisten kirkkojen edustajien opillisista lausunnista. He eivät ole tulleet harjoittamaan kritiikkiä, vaan auttamaan toisia kirkkoja näkemään totuuden. Lopuksi sanotaan nimenomaan, että heidän edustamansa oppi on yhden, pyhän, katolisen ja apostolisen kirkon, jona kreikkalais-ortodoksinen kirkko on pysynyt apostolien ajasta saakka.<sup>6</sup>

Kirkkojen Maailmanneuvoston perustamista seurannut kriisi ortodoksien asennoitumisessa ekumeeniseen yhteistoimintaan jatkui Kirkkojen Maailmanneuvoston toiseen, Evanstonissa 1954 pidettyyn yleiskokoukseen asti. Tässäkin kokouksessa ortodoksit olivat lukumääräisesti hyvin pienenä vähemmistönä; heillä oli 30 virallista edustajaa, kun kokonaisuutena nousi 502:een. Ekumeenisen patriarkaatin ohella olivat edustettuina Antiokian patriarkaatti, Kreikan ja Kyproksen kirkot sekä Amerikan venäläinen ja romanialainen ortodoksinen kirkko. Amerikan kreikkalais-ortodoksinen kirkon arkkipiispa *Mikael* valittiin yhdeksi Maailmanliiton presidenteistä.<sup>7</sup> Ortodoksiset valtuutetut jättivät hänen lukemansa eriävän mielipiteen sekä kokouksen yleisteemasta<sup>8</sup> että Faith and Order-komission en-

6. *Savranis* III s. 28—31, jossa julklausuma saksaksi. *Istavridis* m. a. s. 21.

7. *Savranis* IV. *Kyrics* 3 (1963) s. 96—99, 103. *Istavridis* m. a. s. 21—22

8. A Declaration of the Eastern Orthodox Delegates concerning the Main Thema of the Assembly. ER 7 (1954) s. 67—69

simmäisen jaoston teemasta »Yhteytemme Kristuksessa ja erimielisyytemme kirkkoina». Varsinkin viimeksi mainittu on erittäin mielenkiintoinen tutkittaessa sitä, miten ortodoksit ovat eri aikoina käsittäneet oman kirkkonsa aseman kristikunnan laajassa yhteydessä. Julkilausemussa korostetaan, että ortodoksien käsityksen mukaan kirkollisen yhteyden edellytyksenä on yksimielisyys kahdessa peruskysymyksessä. Ensimmäkin kristillisen uskon kokonaisuus on jakamaton eikä yhteyttä niin ollen voida perustaa tiettyjen yksityisten opinkohtien varaan, kuten siihen, että Kristus tunnustetaan Herraksi ja Vapahtajaksi, vaan on hyväksyttävä kaikki ekumeenisissa konsiileissä hyväksytyt opinkappalet ja koko vanhan jakamattoman kirkon oppi. Kirkkojen yhtymisen perustana voi olla vain tämän oppi vähentämättömänä ja muuttamattomana, kun taas olen naisten ja epäolennaisien opinkohtien toisistaan erottaminen on mahdotonta. Toiseksi pidetään apostolisen viiran jatkuvuutta ja piispallista seurantoa yhteyden edellytyksenä. Kaikkien toisistaan erossa elävien kristittyjen yhtyminen on niin ollen mahdollista vain siten, että erossa olevat yhteisöt palaavat seitsemän yleisen kirkolliskokouksen vanhan, yhteisen ja jakamattoman kirkon uskoon, joka on kaikkien nyt toisistaan erossa olevien kristittyjen puhdas, muuttumaton ja yhteinen isien perintö. Täydellistä yhteyttä ei saa tulkita eskatologisesti vastakristuksen toisen tulemisen yhteydessä toteutuvaksi. Samoin torjutaan ajatus että yhteyteen tarvittaisiin paramusta ja kaatumusta kirkkojen taholta, koska inhimillinen synti ei voi tarttua kirkkoon, joka on Kristuksen ruumis, ilmoitetun totuuden säilyttäjä ja Pyhän Hengen vaikutuksen alainen. Vielä korostetaan sitä, että ortodoksinen kirkko on säilyttänyt kerran pyhille annetun uskon täydellisenä ja loukkamattomana, ei inhimillisestä ansioista, vaan koska Jumala säilyttää aarteensa saviasioissa, jotta tuo suunnattoman suuri voima olisi Jumalan.<sup>9</sup>

9. *Slenczka* s. 287—289. *Joannidis* s. 139—141. *Savranis* IV s. 100—101. *Istavrakis* m. a. s. 22—23.

Verrattuna ekumeenisen patriarkaatin v. 1920 lähettämään kiertokirjeeseen Evanstonin julkilausuma on kirkko-opillisissa kannanotoissaan huomattavasti jyrkempi. Edellisessä tunnustetaan muut kirkot Kristuksen ruumiin jäseniksi, kun taas jälkimmäisessä samaistetaan ortodoksinen kirkko ja Kristuksen ruumis sekä välttään nimitämistä muita Kirkkojen Maailmanneuvoston jäsenyhteisöjä kirkkoiksi puhutaan ainoastaan yhteisöistä. Ero selittyy osittain ajan hengestä, osittain molempien asiakirjojen erilaisesta luonteesta. Ensimmäisen maailmansodan jälkeen oli käytännöllinen kristillisuus etualalla ja ekumeeninen patriarkaatikin halusi edistää juuri sitä. Pyrkinessään käytännölliseen yhteistyöhön se puhutteli muita kirkkoja mahdollisimman kunnioittavasti ja positiivisesti välittämättä, miten niille tunnustettu Kristuksen ruumiin jäsenyyteen perustuva kirkkoluonne sopi yhteen perinnäisen ortodoksisen dogmaatiikan kanssa. Kirkkojen Maailmanneuvoston perustamisen jälkeen ekumeeninen liike oli kirkollistunut. Maailmanliiton jäsenet kohtasivat toisensa nimenomaan kirkkoina ja kokousedustajat kirkkojensa virallisina valtuutettuina. Tässä tilanteessa nousi aivan uudella tavalla esiin kysymys, miten kirkot käsittivät oman asemansa ja miten ne olivat valmiit tunnustamaan toisensa kirkkoiksi. Toronton julkilausumassa oli myönnetty, että kirkon jäseniä on näkyvien rajojen ulkopuolella. Seurasiko tästä, että myös muut kristilliset yhteisöt olivat kirkkoja tai jollakin tavoin kuuluivat jakamattomaan kirkkoon, jonka ulkonainen yhteys oli epätäydellinen? Ortodoksit tajuivat tämänsuuntaiset ekumeenisen liikkeen piirissä tavalliset ajatukset vaaraksi omalle perinnäiselle kirkkokäsitykselleen ja limnoittautuivat sitä vastaan vanhan ortodoksisen dogmatii-kan taan. Jyrkkyyteen vaikutti varmaan myös vähemmistöasema, joka saattoi herättää pelkoa siitä, että ortodoksinen näkökannat sysättäisiin kokonaan syrjään ja heidät pyrittäisiin sulattamaan panprotestanttiseen yhteisöön. Selvä kannanotto, jossa yhteistoimintahalusta huolimatta oli korostettu ortodoksisen kirkollista itsetietoisuutta, saattoi myös voittaa ortodoksinen omassa riveissä esiintyvään opposition ekumeenista yhteistyötä

kohtaan. Huomattava onkin, että niin jyrkästi kuin ekumeenisen patriarkaatin v. 1952 lähettämässä kiertokirjeessä sekä Lundissa ja Evanstonissa korostettinkin ortodoksien kirkon erikoisasmaa, vällettiin arviointia muiden kirkkojen kirkko-luonteesta.

Ortodoksien Evanstonissa antaman dogmaattisen julkilausuman saama vastaanotto oli vaihteleva. Se herätti iloa katolisella taholla ja osaksi myös Maailmanneuvoston jäsenkirkkojen konservatiivisemman siiven, kuten anglikaanien ja muiden piispallisten kirkkojen taholla. Toisaalta sen jyrkkyys koettiin pettymykseksi. Ilmeisesti sitä lieventääkseen eräs emigranttivenäläisten teologien nestoreista, prof. *A. Kartashev* korosti, että ortodoksien ekumeeninen harrastus oli vakaa ja muuttumaton, mutta etteivät he kirkkokäsityksessään edustaneet enempää Rooman linjaa kuin Rooman vastustajakaan kantaa, vaan ainoastaan paaviuden vastaista. Jonkinlaisena lievennyksenä julki lausuman kannanottoon hän selitti, että kirkkokäsitys, joka ei ota huomioon kirkon inhimillistä ja erehtyväästä puolta, on monofysiittinen. Jokaisella kirkolla oli niin ollen aiheita katuumukseen ja parannukseen. Kreikassa ortodoksien jyrkkä esiintyminen lievensi sitä kritiikkiä, joka oli noussut Amsterdamin päätöksiä kohtaan. Prof. Joannidis esitti sittemmin useasti toistetun ohjelman, että ortodoksien oli täydennettävä Kirkkojen Maailmanneuvoston piirissä ilmennyttä pyrkimystä etsiä ekumeenisuutta tilassa, so. maailmanlaajan kirkollisen yhteyden tavoittelua, korostamalla ekumeenisuutta ajassa, so. liittymistä ensimmäisten yhdeksän vuosisadan vanhan ja jakamattoman kirkon perintöön. Tämä traditiota korostava linja merkitsi samalla tukea Maailmanneuvoston konservatiiviselle eli katolishenkiselle siivelle liberaalista eli protestanttishenkistä vastaan. Tältä näkökannalta Joannidis katsoi ortodoksien panoksen juuri Faith and Order-komission työssä ertittäin tärkeäksi. Käsitys, jonka mukaan ortodoksien tuli osallistua vain Maailmanneuvoston käytännöllisluontoiseen työhön, oli siis vähitellen väistymässä.<sup>10</sup>

10. *Antoine Kartachoff* *Orthodox Theology and the Ecumenical Movement*. ER 8 (1955) s. 32—35. *Savranis* IV s. 101—104

### 3. Pyrkimykset ortodoksien voittamiseksi kiinteämpään ja laajempaan yhteistyöhön

Evanstonin kokoukseen päättyy se kriisivaihe, jolloin ortodoksien osanotto Kirikkojen Maailmanneuvoston työhön vielä näytti olevan aivan veitsen terällä. Mukanaolopäätös näytti vaikiintuneen, mutta samalla korostettiin yhä selvemmin omaa, Maailmanneuvoston protestanttisen enemmistön käsityksistä poikkeavaa kantaa. Tyytymättömyyttä ei ollut kokonaan saatu tukahdutetuksi. Samoksen piispa *Erenaios*, joka aikaisemmin oli esiintynyt kriittilisen suunnan johtomiehenä, hyökkäsi 1957 jyrkästi Kirikkojen Maailmanneuvoston epätydyttävää dogmaattista perustaa vastaan ja vainuten uusia ylikirkkoon tähtääviä pyrkimyksiä vaati, että Kreikan kirkon asennoitumisen Maailmanneuvostoon oli otettava uudestaan harkittavaksi. Tämän vaikutusta oli Kreikan kirkon synodin seuraavan vuoden alussa tekemä päätös, että sitä voisivat Kirikkojen Maailmanneuvoston kokouksissa edustaa vain teologisten tiedekuntien maallikoprofessorit. Tällaista rajoitusta oli jo aikaisemminkin vaadittu, mutta siitä oli luovuttu lähinnä siitä syystä, että ekumeeninen patriarkaatti näytti aivan toisenlaista esimerkkiä. Ekumeeninen patriarkahta piti edustustehtävien uskonnosta maallikoille protestanttisena vaikutuksena, lähetti puolestaan ekumeenisiin kokouksiin korkea-arvoisia piispoja ja metropoliittoja sekä piti Kirikkojen Maailmanneuvoston päämajassa Genevessä edustajanaan piispa. Kun Kreikan kirkko nyt omaksui toisen kannan, se oli selvä merkki Kirikkojen Maailmanneuvostoa vastaan tunnetusta epäluottamuksesta.<sup>1</sup> Sen torjumiseksi Kirikkojen Maailmanneuvoston pääsihteeri *Visser 't Hooft* vielä kerran sanoutui irti ylikirkkosuunnitelmistä, joilla hän ymmärsi keskitettyä, auktoritaativista, monopolistista ja poliittishenkistä kirkollista järjestelmää, ja selitti tämän suunnatset epäilykset eräiden kirkkojen negatiivisista historiallisista kokemuksista aiheutuviksi pelouksi.<sup>2</sup>

1. *Saaramis* III s. 23—24. IV s. 104—105

2. *Ul. A. Visser 't Hooft* The Super-Church and Ecumenical Movement. ER 10 (1958) s. 385



Samaan aikaan ilmeni Kirkkojen Maailmanneuvoston ja ortodoksien välille eräs suuri epäilyksen aihe. New Havenissa 1957 pidetyssä KMN:n keskus toimikunnan kokouksessa esitettiin suunnitelma Kansainvälisen Lähetysneuvoston sulattamisesta Kirkkojen Maailmanneuvostoon. Tämä herätti ortodoksisesta taholla varsin jyrkän reaktion lähinnä kahdesta syystä, ensinnäkin siksi, että lähetys samaistettiin proselytismin kanssa, ja toiseksi sen vuoksi, että yhdistämisen jälkeen KMN:n jäseninä olisi kirkkojen lisäksi ollut lähetysseuroja. Ekumeeninen patriarkka julkaisi asian johdosta kiertokirjeen. Siinä todettiin Kansainvälinen Lähetysneuvosto järjestöksi, joka oli jopa ortodoksisen kirkon piirissäkin harjoittanut laajaa proselytismin tähtäävää käännytystyötä. Ortodoksinen kirkko vastusti sen ottamista Kirkkojen Maailmanneuvostoon paitsi jo mainitulla organisaatorisella perusteella siksi, että sen mielestä ekumeenisen liikkeen tehtäviin kuului yhteistyö sosiaalisella ja käytännöllisellä alalla sekä kirkkojen keskinäinen tutustuminen, mutta ei minkäänlainen lähetystoiminta. Lähetysväylien väitettä, että lähetystyö kuului kirkon olemukseen, vastustettiin luterilaisheikkienä, selitettiin sen tuovan yhden, pyhän, yhteyden ja apostolisen kirkon määritelmään vieraan lisäpiirteen ja rikkoivan Toronton julkilausumaa vastaan, jonka mukaan Maailmanliitto ei puutu jäsenkirkkojen olemassaoloon, oppiin eikä uskoon. Ortodoksinen kirkko ei voinut missään tapauksessa olla mukana kantamassa vastuuta lähetyksistä ja proselytismitä. Kansainvälisen Lähetysneuvoston Ghanassa pidetyssä kokouksessa liittymisen varalta antamia vakuutuksia pidettiin täysin riittämättöminä.<sup>3</sup>

Aivan ilmeisesti proselytismin pelko oli ortodoksien taholta nousseen vastustuksen syistä keskeisin. Ortodokseilla ei historiallisista syistä ollut itsellään tilaisuutta osallistua nykyaikaiseen lähetystyöhön ja he olivat kokeneet protestanttisen lähetystyön lähinnä ortodoksisten kirkkojen perinnäiselle alueelle tunkeutuvana protestanttisten lähetysseurojen proselytisminä.

3. *Savranais* IV s. 106—110

Yliä Kirkkojen Maailmanneuvoston keskusvaliokunnan Rhodoksessa 1959 pitämässä kokouksessa Aleksandrian patriarkaattia edustava piispa *Parthenios* lausui: »Meille ortodokseille sana lähetyks on sellaista, mitä kannoksumme tai mikä herättää meissä pelkoa.»<sup>4</sup> Näitten epäilysten voittaminen jäi Kirkkojen Maailmanneuvoston tehtäväksi, ennen kuin seuravalle yleiskokoukselle voitiin esittää Kansainvälisen Lähetysneuvoston liittämistä sen yhteyteen.

Kirkkojen Maailmanneuvoston piirissä oli muutenkin tahtu, että ortodoksien saaminen kiinteämpään yhteistyöhön oli ekumeenisen liikkeen menestyksen kannalta aivan keskeisiä tehtäviä. Tunnustuksellisen baasiksen täydentämistä ryhdyttiin vakavasti suunnittelemaan. Kun ortodoksit ekumeenisissa neuvotteluissa joutuivat kärsimään vähemmistöasemastaan, heräsi jo v. 1955 ajatus, että oli järjestettävä Faith and Order-komission nimissä ortodoksisella maaperällä neuvottelu, jossa ortodokseilla olisi muihin verrattuna tasavertainen edustus. Tällainen kokous pidettiin kesällä 1959 Kifissassa Ateenan lähellä välittömästi ennen keskustomitean Rhodoksessa pitämää kokousta. Keskustomitean kokoontuminen ensi kertaa ortodoksisella maaperällä oli myös tärkeä rajapyykki.<sup>5</sup> Rhodoksen kokous kuuluu kuitenkin jo uuteen aikakauteen sikäli, että Vatikaanin toisen konsiilin koolle kutsuminen ja katolisen kirkon uusi ekumeeninen aktiivisuus synnyttivät aivan uusia probleemeja ja saivat ortodoksit uudelleen pohittamaan asemaansa ekumeenisessa liikkeessä kolmioasetelman Rooma—Konstantinopoli—Geneve merkeissä.

Kirkkojen Maailmanneuvoston piirissä tunnettiin samalla, ettei ortodoksien panoksen ja osanoton vahvistamiseksi riittänyt siteiden lujittaminen niihin kirkkoihin, jotka jo olivat liittyneet sen piiriin. Tavoitteeksi asetettiin myös Moskovan ja sen johdossa olevan itäisten kirkkojen ryhmän saaminen Maailmanliiton jäseniksi. Tämä ei suinkaan ollut helppoa. Amster-

4. *Sauramis* IV s. 110

5. *Keith R. Bridston* Introduction. *Orthodoxy. Faith and Order Paper* No. 30 (Geneva 1960) s. 4

damin kokouksen jälkeen Moskova oli katsonut negatiivisen ennakoarvioininsa aivan oikeaksi. Kritiikkiä herätti erityisesti Maailmanliiton puuttuminen sosiaalsiin ja poliittisiin kysymyksiin, jotka perinnällisen ortodoksisen käsityksen mukaan olivat yksinomaaan valtiovallan asia, ja myös uskonnonvapautta koskeva julkilausuma nähtiin protestanttisen individualismin ilmaukseksi.<sup>6</sup>

Seuraavina vuosina Moskovan patriarkaatti pysyi kielteisessä kannassaan Kirkkojen Maailmanneuvostoa kohtaan ja pyrki sen sijaan rakentamaan omaa ekumeenista yhteisöään, johon ensi sijassa kuuluivat rautaesiripun takaiset ortodoksiset kirkot, mutta jossakin määrin myös muut idän kirkot. Uuden vaikutuskentän se sai Korean sodan vuosina rauhanliikkeestä, joka myötäili Neuvostoliiton virallista politiikkaa. Käänteentekevä oli tässä suhteessa Zagorskissa v. 1952 pidetty Neuvostoliiton kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen rauhan-konferenssi, johon osallistuivat myös ei-kristilliset yhteisöt, kuten buddhalaiset ja muhamettilaiset.<sup>7</sup> Tämä harrastus avasi uuden kanavan myös ekumeeniselle yhteydelle. Samana vuonna vieraili *Martin Niemöller* Moskovassa ja hänet otettiin siellä vastaan hyvin huomaavasti, pikemminkin yhtenä Kirkkojen Maailmanneuvoston johtomiehistä kuin erään länsisaksalaisen maakirkon presidenttinä. Myös muualla pidetyissä rauhankokouksissa solmiutui henkilökohtaisia kosketuksia Moskovan edustajien ja eräiden Kirkkojen Maailmanneuvoston johtomiesten välille.<sup>8</sup> Moskovan saamisesta mukaan ekumeeniseen liikkeeseen olivatkin kiinnostuneempia eräät protestanttiset piirit kuin liikkeessä mukana olevat ortodoksiset kirkot, joita vanhat emigrantivenääläisten vastakohtaisuudet sekä Moskovan ja Konstantinopolin kilpailu pitivät asialle varsin viileinä.

Evanstonin kokouksen sanomassa kohdistettiin suoranainen kutsu niille maille ja kirkkoille, jotka eivät olleet edustettuina

6. *Richter* I s. 286—289

7. *Richter* II. Kyrrios 5 (1965) s. 26—33

8. *Richter* II s. 35

Kirkkojen Maailmanneuvostossa.<sup>9</sup> Vaikka Moskovassa oli arvoisteltu tätäkin kokousta samanlaisin perustein kuin edellistä ja mm. syytetty Maailmanneuvostoa siitä, että se pyrki kokoomaan johtoonsa nuoret kirkot kommunisminvastaisen taistelun merkeissä, vastakaiku ei ollut enää yhtä kielteinen kuin ennen.<sup>10</sup> Moskovan patriarkanin ulkoasianhoitajan, Kruitsin ja Kolomnan metropoliitan *Nikolain* allekirjoittamassa vastauksessa korostetaan Moskovan aktiivista panosta rauhanliikkeesä ja kehoitetaan myös Kirkkojen Maailmanneuvostoa tukemaan näitä pyrkimyksiä. Samalla viitataan siihen, että aseistatuisunnan johdosta säästyneet varat voitaisiin käyttää alikehittyneiden maiden tukemiseen. Tämä lausuma on periaatteelliselta kannalta sikäli merkittävä, että Moskova, joka aikaisemmin oli halunnut rajoittaa kirkkojen yhteistoiminnan puhtaasti uskonnolliselle alueelle, nyt suosittelee kannanottoa poliittisiin, jopa sosiaalsiin kysymyksiin.<sup>11</sup>

Stalinin kuoleman jälkeän kansainvälisessä politiikassa ilmennyt Geneven henki näytti tarjoavan uusia mahdollisuuksia myös kirkkojen väliselle yhteistyölle. Kirkkojen Maailmanneuvoston taholta käytettiin tilaisuutta hyväksi ja koetettiin vetäoäveä enemmän raolleen. Korostaen omia toimenpiteitään rauhan hyväksi se 8. 5. 1955 torjui jäsenyyden Maailman Rauhanneuvostossa, mutta toivoi sen sijaan henkilökohtaista keskustusta Neuvostoliiton kirkon johtomiehiiin.<sup>12</sup> Tähän esitykseen saatiin 30. 12. 1955 päivätty vastaus, jonka mukaan aika oli kristittyjen yhteydelle suotuisa.<sup>13</sup> Epävirallisessa muodossa saatiinkin aikaan korkean tason kosketus, kun Kirkkojen Maailmanneuvoston keskuskomitean puheenjohtaja *Franklin C. Fry* 1956 vieraili Yhdysvaltain kristillisten kirkkojen kansallisko-

9. A Message from the Second Assembly of the World Council of Churches, Evanston, ER 7 (1954) s. 64
10. *Richier* I s. 290—292
11. Letter from the Moscow Patriarchate to the World Council of Churches, ER 7 (1954) s. 389—.
12. Letter to the Patriarchate of Moscow (approved by the Central Committee of the World Council of Churches), ER 8 (1955) s. 64—66
13. Reply of the Moscow Patriarchate to the Central Committee of the World Council, ER 8 (1956) s. 325—327

mitean puolesta Moskovassa ja neuvotteli metropolilitta Nikolain kanssa Venäjän ortodoksisen kirkon ja Maailmanneuvoston välisistä suhteista.<sup>14</sup> Samana vuonna pidettiin Moskovassa teologinen konferenssi Englannin ja Neuvostoliiton kirkkojen välillä. Vaikka v. 1948 pidetty Moskovon kokous olikin ottanut kielteisen kannan anglikaanisen kirkon vihkimysten pätevyyteen, osoitettiin nyt yhteistoimintahalua myös tälle taholle.<sup>15</sup>

Tapahtumat olisivat laultavasti kehittyneet nopeamminkin, elleivät Unkarin kansannousun jälkiselvittelyt olisi vaikuttaneet myös ekumeeniseen tilanteeseen ja tehneet Venäjän kirkon johtomiehiä varovaisiksi. Venäläisten vitkastellessa alkoi ilmeitä kärsimättömyyttä romanialaisten taholta, jotka jo v. 1948 ilmeisesti vain vairovin oli saatu vetäytymään syrjään ekumeenisesta liikkeestä.<sup>16</sup>

Venäjän kirkon kannan muuttuminen tuli vihdoin varovaisin kääntein julkisuteen siinä puheessa, jonka metropolilita Nikolai piti Moskovon patriarkaatin jälleen perustamisen 40-vuotisjuhlassa v. 1958, siis kymmenen vuotta suuren Moskovon kokouksen jälkeen. Aikaisempi torjuva kanta, jota oli perusteltu Kirkkojen Maailmanneuvoston tunnustuksellisen pohjan riittämättömyydellä ja sosiaalipoliittisella suuntauksella, todettiin oikeaksi, mutta näissä kohdin katsottiin tapah-tuneen kehitystä parempana päin ortodoksisen mukana olon johdosta sekä senkin vuoksi, että toinen puoli ortodokseista oli pois jäämisellään ja kriittikillään aiheuttanut vakavaa mielialaa. Varovasti vitattiin myös siihen, ettei Venäjän kirkko tunnetuista historiallisista syistä ollut pitkään aikaan voinut auttaa lännen kristittyjä näiden etsissä kirkollista yhteyttä. Tässä nähti nyt siis olevan odotettavissa muutos, kun keskinäinen tutustuminen arvioitiin tarkoituksenmukaiseksi ja Venäjän kirkon ilmoitettiin suostuvan Kirkkojen Maailmanneuvoston kohtaamista koskevaan toivomukseen.<sup>17</sup>

14. *Richter* II s. 36

15. *Richter* II s. 32 n. 100

16. *Richter* II s. 37

17. *Richter* II s. 38—39

Virallinen yhteydenotto tapahtui puoli vuotta myöhemmin Utrechtilissa. Venäjän kirkon valtuuskuntaa johti metropoliitta Nikolai, kun taas Kirkkojen Maailmanneuvostoa edustivat tri Fry, Maltan metropoliitta *Jakovos*, ekumeenisen patriarkaatin edustaja Genevessä ja tuleva Amerikan kreikkalais-ortodoksisen kirkon metropoliitta, sekä pääsihteeri Visser 't Hooft. Valtuutettujen 7.-9. 8. 1958 antamassa julkilausumassa todettiin pyrkimysten yhteisyys kristittyjen välisen yhteyden luomisessa sekä maailmanrauhan ja uskonnonvapauden edistämisessä. Konkreettisiin toimenpiteisiin nähden julkilausuma oli niukka-sanainen. Venäjän kirkko lupasi esittää raportin neuvotteluita Moskovan kokoukseen v. 1948 osallistuneille kirkkoille, mikä oli luonnollista, koska siellä oli tehty yhteinen päätös pysyttäytyä syrjässä Kirkkojen Maailmanneuvostosta.<sup>18</sup> Venäjän kirkon edustajien lähettämisestä Kirkkojen Maailmanneuvoston keskuskomitean kokoukseen sovittiin periaatteessa. Pian tämän jälkeen vierailikin pari edustajaa KMN:n päämajassa Genevessä ja samat miehet osallistuivat v. 1959 keskuskomitean Rhodoksessa pitämään kokoukseen, jonne myös metropoliitta Nikolai lähetti tervehdyksen.<sup>19</sup>

Venäjän kirkko oli muuttamassa asennoitumistaan ja orientoitumassa Kirkkojen Maailmanneuvostoa kohti, vaikka aluksi puhuttiin varovasti suhteista eikä jäsenyydestä. Saatuaan paremmat mahdollisuudet ulos päin suuntautuvaan toimintaan Venäjän kirkko saattoi menetellä kahdella tavalla, joko lujitaa Moskova-keskeistä ekumeenista yhteyttä tai liittyä Kirkkojen Maailmanneuvostoon. Prahassa v. 1958 pidetty ensimmäinen kristillinen rauhankonferenssi edusti ensin mainittua linjaa, mutta siinä vakuutettiin, ehkä tšekkiläisten toivomuksesta, ettei tarkoituksena ollut ekumeenisen liikkeen hajottaminen.<sup>20</sup> Näin sai jälkimmäinen suuntaus voiton. Vasta tulevaisuus saat-

18. *Communiqué of the Meeting of Delegates of the Holy Orthodox Church of Russia and Delegates of the World Council of Churches*. ER II (1958) s. 79—80

19. *Report of the Executive Committee to the Central Committee 1958—1959*. ER 12 (1959) s. 65—66. *Richter* II s. 40—41

20. *Richter* II s. 33

toi näyttää, mitä pyrkimyksiä Moskovalla oli tässä valinnassa, mutta ennakkolta selvää oli, että sen mukaan tulo ei voinut olla huomattavasti vaikuttamatta sekä ortodoksien asemaan Kirkkojen Maailmanneuvostossa että tämän järjestön asennoitumiseen varsinkin poliittisissa ja sosiaalisissa kysymyksissä. Paljon riippui luonnollisesti myös siitä, muodostuisiko nyt Kirkkojen Maailmanneuvoston piirissä yhteinen ortodoksinen rintama suurimman ortodoksinen kirkkokunnan, Venäjän kirkon johdolla.

#### *4. Teologinen käsitys ortodoksin asemasta ekumeenisessa yhteistyössä*

Edellä on viitattu siihen, että toisen maailmansodan jälkeinen ekumeeninen liike on kirkollistunutta verrattuna maailmansotien välisen ajan vapaaseen uranuurtajan työhön. Jotakin vastaavaa on havaittavissa myös ortodoksinen kirkon piirissä. Suurelta osalta itseoppineet venäläiset emigrantiteologit, jotka henkilökohtaisesti olivat kokeneet kristittyjen välisen yhteyden todellisuuden ja sen suunnuksen vaikeina aikoina, väistyivät vähitellen syrjään. Vastuu joutui entistä suuremmissa määrin kreikkalaisille, jotka turvautusta valtiokirkkoasemaansa käsin suhtautuivat pidättyvämmiin ulkoisiin vaikutteisiin ja oikeastaan vain ekumeenisen patriarkan auktoriteetin avulla saatiin pysymään mukana. Huolimatta siitä, että heidän keskuudessaan oli sellainen ekumeenisen liikkeen veteraani kuin Alivisatos ja muutamia nuorempia sen vakaumuksellisia kannattajia, kuten Joannidis, voi tuskin sanoa kreikkalaisten kehittäneen ominatakeista ekumeenisista teologiaa. Jos haluaa löytää toisen maailmansodan jälkeisen ajan eniten suuntaa antavan ekumeenisen teologin, on sittenkin vielä palattava venäläisten emigranttien joukkoon. Sieltä tapamme prof. G. Florovskin, joka jo 1930-luvulla oli tunnettu ja tunnustettu teologi, kuului Amsterdammassa Kirkkojen Maailmanneuvoston perustajiin ja oli vuosikausia sen hallituksen jäsenenä. Hän on myös ehtinyt kasvattaa nuoremman teologipolven, joka tällä

vuosikymmenellä on ottamassa vastuun ortodoksisen ekumeenisen teologian kehittämisestä.

Florovski on, toisin kuin Bulgakov, alunperin ammattiteologi ja on lähtöisin historiallis-kriittisen koulukunnan piiristä. Vaikka hän on kirkkohistoriallisen tietämyksensä voimalla murskannut kuvitelman kultaudesta aikakaudesta, joka samais-tuisi kristillisen kirkon ensimmäisten vuosisatojen kanssa, hän on ortodoksisen perinnäiseen tapaan lujasti kiintynyt kirkon traditioon ja tahtoo rakentaa sen pohjalle. Olenainen käsitys-kantojen yhteys oli nimittäin hänen mielestään vanhan, jakamattoman kirkon aikana olemassa. Kirkkoisät eivät hänelle merkitse ainoaa kirkon luovaa aikakautta eikä heidän piirinsä ole edes tarkoin rajoitettavissa. Kuitenkin he edustavat sellaista kristillisen tiedon ja kokemuksen rikkautta, että heidän pariinsa on syytä palata ja etsiä heidän avullaan uutta ratkaisua kirkoa askarruttaviin kysymyksiin. Florovskin ohjelmana on neopatriistinen synteesi. Se merkitsee paluuta, mutta tämä paluu koskee kaikkia, koska myös ortodoksinen kirkko on monessa suhteessa myöhemmin kehittynyt yksipuoliseen suuntaan. Juuri tätä tarkoittaa »ekumeenisuus ajassa», ohjelmakohta, jonka Florovski kiteytti jo Ateenan ortodoksisessa teologikongressissa v. 1936. Paluun vaatimuksen hän saattoi aikaisemmin formuloida varsin jyrkästi: Protestanttien oli palattava kirkkoon, ja Rooman kirkon tuli luopua paavia koskevasta harhaoppisesta dogmistaan sekä palata kristologisesti käsitetyn kirkollisen johdon täyteyteen. Hieman kärjistän tämän voi ilmaista niin, että protestanttien tuli ensin tulla roomalaiskatoliseksi ja moolimpien sen jälkeen yhdessä ortodokseiksi. Vaatimuksen jyrkkyyttä lievittää kuitenkin se, että Florovski käsittää kirkon kristologisesti. Kristuksen ruumista ei voida samaistaa minkään kanonisen kirkkoyhteisön kanssa. Florovski torjuu niin ollen *Cyprianuksen* kirkko-opin, jonka mukaan näkyvän kirkon rajojen ulkopuolella ei ole pelastusta. Kristuksessa toteutuvan yh-

1. *Georges Florovsky, The Ethos of the Orthodox Church. Orthodoxy. Faith and Order Paper No. 30 s. 36—51. Zander s. 111—112. Słenczka s. 119—125, 206—210*



teyden ja maailmassa havaittavan kirkollisen hajaannuksen väliin jää niin ollen aukko, jonka kohdalla Florovski puhuu antinomiasista tai paradoksisista. Tämä paradoksi, näkyvän kirkon rajojen ulkopuolelle ulottuva Kristuksessa koettu yhteys, on selitys siihen, että ortodoksia samalla kertaa tuntee olevansa samaa kuin yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen kirkko ja kuitenkin etsii laajempaa yhteyttä, jota ilman se itsekin tuntee olevansa vain palanen ennen ehyestä Kristuksen ihokkaasta. Näin Florovskin teologia hyvin ilmentää sitä henkistä tilannetta, jossa rautaesiripun läntiselle puolelle jääneet idän kirkot kokiivat kristittyjen yhteyden antaman haasteen Kirkkojen Maailmanneuvoston perustamista seuranneena vuosikymmenenä. Sen edustama kirkkokäsitys antaa myös selityksen siihen, että nämä kirkot katolisesta peruskäsityksestään huolimatta ensi sijassa hakivat tätä yhteyttä yhdessä protestanttisten kristittyjen kanssa yhteisöstä, jossa ei vaadittu Kristuksen kirkon samaisuuttamista minkään empiirisen kanonisen kirkon kanssa.

### S U M M A R Y

*Kaarlo Pirinen* The Orthodox Churches' Adherence to Ecumenical Work.

The position of the Orthodox Church amongst other Churches who co-operate at ecumenical work is a highly interesting one. Owing to historical circumstances the Orthodox Church has but lately come into close touch with other Churches. When approaching ecumenical unity it has been obliged to eliminate inner tension and to stand up against outer suspicion. Presently the Orthodox Church seems to be a connecting link between the Church of Rome and the Protestant Churches. The author does not agree with the opinion which depicts the »Triangular Drama» of Rome—Constantinople—Geneve on the threshold to the Vatican Council as an »Ecumenical Geometry», although a one-sided connection does no longer exclude even another possibility.

The author gives a historical survey of the development up to the present state. After some introductory words he considers the period of time, when the Ecumenical Movement originated, which for the Orthodox Church was the time between the two World Wars, and thereafter the first

decade in the life of the World Council of Churches. During this period of time, those of the Orthodox Churches who were subject to Western influence, have eliminated most of the obstruction called forth amongst their own people, when their Church became member of The World Council of Churches, and also the Church in Soviet Russia, who at first had condemned the ecumenical movement, was cautiously trying to sound the ground for ecumenical relations. Even the development of relations between the Orthodox Churches and the Catholic Church has been paid attention to. The present article, that is based on published sources and on printed books, is supposed to be an introduction into a larger study on the position of the Orthodox Church in the scope of ecumenical movement in the period of time of the Vatican Council.

As the contents of the author's article mostly are internationally well known, it will be sufficient to point out a few details that especially concern Finland. Amongst others the author shows the falseness of the assertion that the Archbishop of Uppsala Laurentius Petri and the Bishop of Turku Michael Agricola would have discussed religious problems with Czar Ivan IV and Metropolitan Makarios in 1557. At the time of the Holy Alliance the ecumenical spirit in Finland appeared so that the Orthodox Dean in Viipuri was elected to the Board of Directors of a local Bible Society. The Bishop of the Finnish Orthodox Bishopric Antony (Vadkovsky), who later on became Metropolitan of Petersburg, and Sergius (Stragorodsky), who afterwards was Patriarch of Moscow, belonged to the leaders, when Russia was negotiating with Anglicans and with the Old Catholics. Before World War I the Finnish Lutheran Baron Paul Nicolay was the leader of the Russian Christian Students' Movement, that worked on a universal Christian basis.

*Tapani Repo*

## VANHAA JA UUTTA DAFNIA

»Kunnioittakaamme pyhää Barbaraa,  
sillä polkien maahan vihollisen paulat  
hän linnun tavoin vapautui niistä  
ristin ase apunaan,  
hän, jalo marttyyriar.»

(Tropari)

Vanha Dafni, Ateenan bysanttilaisista luostarimuistomerkeistä kuuluisin, sijaitsee noin puolen tunnin automatkan päässä kaupungin keskustasta länteen päin. Pari kilometriä ennen mosaikeistaan ja freskoistaan kuuluisaa *Vanhaa Dafnia* eroaa valtaisesti sivutie *Uteen Dafnini*, jota kutsutaan *Pyhän Barbaran Dafniksi*. Vanha Dafni kuuluu historiaan. Se muodostaa arvokkaan kirkollisen kulttuurin muistomerkin. Uusi Dafni sen sijaan jatkaa Vanhan Dafnin arvokkaita kirkollisia traditioita. Sinne on Kreikan kirkon voimakkain valinssiäriestö *Apostoliki Diakonia* rakentanut kirkollisen työkeskuksen. Täällä koulutetaan pyhäkoulunopettajattaria tyydyttämään kirkon erinomaisen hyvän organisoidun pyhäkouluverkoston tarpeita. Sana pyhäkoulu johtaa meitä hieman harhaan. Paremminkin tämä toiminta vastaa meidän ONL:imme työtä, sillä kysymyksessä on työkenttä, joka sulkee piiriinsä kaikki ikäluokat viisivuotista lapsista aina kaksikymmentäviisivuotisiin nuoriin saakka.

Uuden Dafnin rakennuskompleksin sydämenä on pyhälle suurmarttyyriar *Barbaralle* pyhitetty iso basilika. Sen sisällä on pienessä luolassa ikivanha pyhän Barbaran katakombi, muinaisen vanhan Dafnin skiitta. Molemmiin puolin tätä pääalttaria sijaitsevat sivualtariit, joista toinen on pyhitetty marttyyriar *Lauralle*, toinen marttyyri *Famurikselle*.

Barbara oli kotoisin Nikomedaiasta ja eli keisari *Maksimianoksen* aikana. Hän oli *Dioskoros*-nimisen kreikkalaisen pakanan tytär. Isänsä taholta hän sai kestää epäinhimillisiä kidutuksia. Lopulta isä surmasi tyttärensä mestamalla hänet omin käsin. Tämä tapahtui noin vuonna 306.<sup>1</sup>

Barbaran juhla joulukuun neljäntenä päivänä saa Ateenan kirkkojen seinät täyteen ilmoituksia. Kaikkialla toimitetaan juhlallisia jumalainpalveluksia. Kansaa kehoitetaan niihin osallistumaan. Voiton vie kuitenkin Pyhän Barbaran panigiris. Joulukuun neljäntenä päivänä kirkko viettää myös *Johannes Damaskolaisen* muistojuhlaa. Suuren huomion saa tämäkin juhla osakseen. »*Yleiskreikkalainen kirkkolaulajien liitto*», joka tekee työtä suurimpien melodoksien *Romanoksen* ja *Johannes Damaskolaisen* pyhässä suojeluksessa, järjestää katedraaliin loistavat jumalainpalvelukset, joissa taas bysanttilainen kirkkolaulu ja liturgia viettävät riemujuhlaansa.

Juhlan aattopäivänä suuntaavat Apostoliki Diakonian ylioppilaskodin opiskelijat matkansa Ateenan Dafnin Pyhän Barbaran kirkkoon. Rytmikkäästi ja iloisesti laulavat elämänhaluiset teologian ylioppilaat. Eikä suotta! Muodostaahan Barbaran panigiris heille tervetulleen virkistyksen yksitoikkoiseen, puoleksi luostarimaiseen elämään. Tapaavathan he täällä Apostoliki Diakonian pyhäkouluopettajat. Pääsevähän nuoret sydämet hetkeksi sykkimään syksyn viimeisinä lämpiminä päivinä. Tuttuahan meille tämä on. Samanlainen elämänsyke täällä kuin siellä. Sama nuori ihminen samoine kairauksineen, toiveineen ja taisteluineen.

Ateenan koko kirkollinen nuorisoyhteisö osallistuu Barbaran päivänä suoritettavaan sisälähetystyöhön. Toiset myyvät kynttilöitä, toiset hartauskirjallisuutta. Muutamat kiinnittävät pieniä Barbaran merkkejä juhlavieraiden rintaan toisten pitäessä käsissään rahalipasta. Toiset esittävät uskonnollista ohjelmaa, joka kuullaan koväänisten kautta laajalla ympäristössä. Piidetään puheita, lauletaan kirkkolauluja ja saarnataan.

1. Pyhä Muisto I (Pieksämäki 1960) s. 185—186

Aurinko paistaa täydeltä terältä. Ateenassa eletään vuoden viimeisiä kesäpäiviä. Talveksi tätä täällä kutsutaan, mutta keisäältä se minusta tuntuu. Vain siitä, että yöt ovat viileämmät, huomaa kesän jo menneen ja talven tulleen. Niinpä täällä kukkivat vielä ruusut ja jasminit...

Hyvän taustan Barbaran Dafnin värikkäälle näylle tarjoaa lauhkea ilmasto. Tänne on syntynyt kaksi erilaista maailmaa, toistensa vastakohtaa. Toisen muodostaa kirkko opistoineen, toisen taas värikäs markkinamaailma sille ominaisine huveineen ja iloineen. Sieluja riittää kumpankin maailmaan. Edellistä edustaa kovaäänisten kauruttama Apostoliki Diakonian poikien uskonnollinen ohjelma, jälkimmäistä taas kevyt musiikkiviolimaailmalle ominaisine mainoshuutoineen. Siinä on näkyä, on elämää, on vauhtia.

Kansaa virtaa paikalle perheitään. Matot levitetään teitten varsille ja näin vietetään Barbaran juhlia kolme päivää.

Jos täällä näkeekin kaikenlaista toisarvoista, niin sen vastakohtana tapaa myös mitä vilpittömintä uskoa Jumalan parantavaan armovoimaan. Uskossa heikkoja auttaa marttyyrit Barbaran esirukous. Siitä todistavat ne lukemattomat sairaa, joita on kuljetettu paikalle. Juhlaan tulevat rannat, sokeat, reumatismiin runtelemat ihmisrauniot, lapset, nuoret tytöt ja pojat, joiden sielunelämä on poikkeava, vanhemmat ihmiset, joiden avioelämä on ajautunut karille. Lyhyesti sanoen täällä ovat nyt liikkeellä »työtätekevien ja raskautettujen» suuret joukot. Kaikki nämä odottavat Barbaran ihmettä.

On suurmarttyyritar Barbaran päivä Ateenan Dafnissa. Siitä julistaa keskellä basilikaa oleva iso lippu, johon on suurin kirjaimin kirjoitettu: APHIEROOMA EIS TOON POLIUKHON HAGIAN BARBARAN DAPHNIU ATHEENONON.\*

Aattona toimitetaan iltapalvelus ja itse juhlapäivänä jersalemlilaiseen tapaan kolme liturgiaa: ensimmäinen keskellä yötä, toinen kello viideltä ja kolmas kello yhdeksältä.

\* Tämä kirkko on pyhitetty Ateenan kaupungin suojeijalle, Dafnin pyhälle Barbaralle.

Suuntaan askeleeni basilikaan, jossa tulee olemaan pyhiinvaeltajia kolmen päivän ajan. Näen, miten hätäisimmät ovat valinneet jo parhaat paikat tempelissä. He ovat majoittuneet Herran huoneeseen huopineen, mattoineen, eväineen, sairaineen, kaikkine omaisuuksineen.

Useat papit ovat toimittamassa rukoushetkiä. Eräs pappi kirjoittaa jatkuvasti nimiä ruudullisiin paperiarkkeihin. Siellä satojen ja taas satojen nimien joukossa on myös minun tyttäreni Barbaran nimi. Ylälaivan Barbaran ikonin kohdalla on pappi nähnyt mahdolltomaksi nimien kirjoittamisen. Ikonia kunnartamaan läheystyessään jokainen lausuu hänen kohdallaan nimensä ääneen. Millä vakavuudella tämä tapahtuu! Totisesti on sellainen tunne, aivan kuin nimensä lausuja tai nimensä papereihin kirjoitettava olisi täysin vakuuttunut siitä, että ne on nyt merkitty Elämän Kirjaan. Ja eikö niin todella olekin, kun kaikki tapahtuu tuollaisella uskolla ja hartaudella? Vieressä on rahalippaitakin, mutta ei niitä juuri huomata, pidetään itsestään selvänä, että drakma tai pari niihin beitetään. Päähuornio on ylhäältä tulevassa ja ylhäältä odotettavassa armovoimassa.

Iltapalveluksen kellot soivat. Darnin pyhän Barbaran ikonin esimies, arkkimandriitta *Theoklitos*, johtaa palvelusta vauhdikkaalla temperamenttikkuudellaan. Ilman tätä avua jäisi näin suuren juhlan jumalanpalvelus suorittamatta. Olin tutustunut häneen jo aikaisemmin. Hänen ansiotaan on, että pääsen palvelemaan. Nimenomaan se seikka, että minulla on Bara-niminen tytär, sai hänet jättämään muut kiireet järjestäksensä asian. Täällä annetaan näet pyhille nimille suuri merkitys ja nimipäivä on suuri juhla.

Palvelus tapahtuu basilikan keskilaivan Barbaran katabombissa, pienen pienessä luolassa, joka tuo vastustamattomasti mieleen joulun seimen. Palvelevia pappeja on kuusi ja diakoneja kolme. Palvelukseen liittyy myös saarna.

Iltapalveluksen aikana koen jotain aivan erikoista. Kun näet lähdenne suorittamaan pientä saattoa, huomaan jalkojeni edessä makavan sairaita lapsia, nuoria ja vanhukusia,

jotka uskovat, pappien kulkiessa heidän ylisteen, saavansa ylhäältä apua. Mikä uskon suuruus! Ymmärtää, että tämä vavahduttaa!

Saarnan aikana näen erään näistä sairasta hyvin läheltä. Kysymyksessä on noin viisivuotias pieni tyttönen, kovin sievä lapsi, mutta jotain sairasta hänessä huomaan. Hän näet näkee joka paikassa Jumalanäidin, Panagian, ja pyhän Barbaran. Hän kulkee papin luota toisen luo ja suutelee heidän jumalanpalveluspukujaan, heidän kättään... Kirkaasi silmät loistavat. Välillä tuntuu, että kaikki on hänessä normaalia. Ja todella seuraavana päivänä näen hänet niin rauhallisena ja levollisena. Hänen vierellään näen toisen, noin seitsenvuotiaa vanuotiaan tytön, joka on ystäviensä uskon ja esirukouksen tarpeessa. Tässäkin työssä on sielullisesti jotain sairasta, mutta samalla hänessä on jotain niin kirkastunutta. Kuulen, miten hän rukoulee: Panagia, Panagia ja Ajia Varvara, Ajia Varvara. Ja kun tiedän, että koko satalukuinen ihmisjoukko yhtyy hänen rukoukseensa, yhtyvät papit, munkit, yhtyy myös näkymätön maailma, Panagia ja Pyhä Barbara, niin onko enää ihme, mitä nyt odotetaan tapahtuvaksi. Ihme lakkaa olemasta ihme tässä atmosfäärissä. Ihme muuttuu itsestään selväksi asiaksi. Tämä on uskontoa, jossa luonnon rajat ylitetään. Täällä vallitsee toinen logiikka, jumalallinen logiikka.

En koskaan ole ollut näin läheltä kokemassa, mitä merkitsee uskolla sairaiden Jumalan luo tuominen. Kysymys on täällä aivan toisenlaisesta ilmapiiristä kuin mitä meillä Helsingissä Kaisaniemen puistossa on nähty. Täällä ei havaitse mitään haltioitumista, ei ekstaasia, ei mitään hurmahenkisyyttä. Täällä vallitsee raitis ja terve henki.

Barbaran panigirikseen saapunut hurskas kansa viettää yönä taiyasalla. Mukana on sylilapsia. Mikä tavaton usko! Silä vain uskon lämmöllä voi Ateenan joulukuun yön taiyasalla tareta. Partiolaiset, jotka auttavat järjestysviranomaisia, pysyttävät telttansa yöksi. Siitä huolimatta näen, miten he seuraavana aamuna värisevät kylmästä.

Entä sitten tuo kerjäläisten saatto! Millaisia tapauksia sii-

nä saakaan nähdä. Miten paljon maailmassa onkaan kurjuutta, miten paljon onnettomuutta, sokeita, rampoja, kuuroja, ontuvia, epämuodostuneita, ryysyihin verhoituja lapsia! Tulevat mieleen evankeliumin sanat: »Ja hän kulki vaeltaen ympäri heidän kylissään, parantaen sairaita ja kaikenlaisia raihnaisuutta.» Nuo sanat pitävät paikkansa tänäkin päivänä. Lähi-idän miljööseen kuuluu kaikkimainen raihnaisuus.

Seuraavana aamuna ajamme jälleen Barbaran juhille. Näen, miten ihmiset ovat viluissaan. Pian on joulukuun aurinko nouseva ja muuttava yön päiväksi, kylmän lämpimäksi. Juuri, kun saavumme perille, kuljetaan kuolintuskissaan olevaa vanhusta ambulanssiväunuun. Hänen kohdallaan on Pyhä Barabara tehnyt ihmetyönsä vapauttamalla tuon puolirammaan ihmisaunioin tämän maailman kärsimyksistä. Järkyttävää, mutta niin todellista. Tämä on uskon elämää, tänne uskovaiset omaiset tuovat sairansa apua saamaan.

Liturgiassakin saan palvella yhdessä toisten virkaveljieni kanssa. Piispa *Basilios* johtaa palvelusta. Tuon tuosta hän huoahtaa raskaasti: »Anatoli, anatoli...»\*

Se, mitä iltapalveluksesta olen edellä kirjoittanut, toistuu kahta suuremmassa puiteissa liturgian saatoissa. Kymmenittäin sairaita makaa lattialla astuessamme heidän ylitseen. Vakavat ja valtavat »hengen olympialaiset», jos niin voi sanoa. Täällä käydään ankaraa taistelua henkien välillä, hyvien ja pahojen, valon ja pimeyden voimien välillä. Sivummalla näen vielä lukuisia vanhuksia, joita ei jakseta kuljettaa keskelle kirkkoa. Näen kolmekymmenvuotuisen miehenkin, jota äiti kyynelissä työntää viime hetkessä eteenne. Liturgian jälkeisessä ristisaatossa eräs äiti asettaa tiukasti kapaloihin käärityn sylilapsensa keskelle tietä, jota kulkue etenee. Partiolaainen korjaa lapsen, kun ikoni hänet ylittää. Heittäytyypä keskikäinen nainenkin ikonin alle. Jonkun suuren sairauden täytyy olla alkusysäyksenä tähän konkreettiseen uskonilmaisuu.

Jumalanpalveluksen jälkeen syömme seurakuntaopiston

\* »Itä, itä . . .»



yläparvekkeella kenttäterian. Tämäkin muistuttaa sotaa. Samalla se tuo mieleen kesäisen saariretkitunnelman. Ylhäältä internaatin katolta aukene kaunis näköala merelle saakka. Läheltä taas saa havainnollisen kuvan Barbaran juhlaa vietävästä kansanjoukosta. Ei voi olla huomaamatta oppikoululaisjoukkoa, joka pyhäkoulunopettajattarensa johdolla taitavasti kisailee palloineen. Hiukset välkehtivät auringon kilossa. Joskus ne pääsevät valloilleen, mutta kiireesti ne sukaistaan »ponin hännäksi» tai nutturalle. Niin, näinhän on Hellaan nuoriso kisaillut vuosituhansia. Muinaisia Apollon, Demeterin ja Bakkhoksen juhlia vastaavat Panagian, Demetrioksen ja Barbaran juhlat. Ihmiset ovat samat, muodot ovat samat, sisältö vain on toinen ja arvot ovat muuttuneet. Vanha klassillinen maailma on muuttanut kristilliseksi. Ja nyt tätä samaa maailmaa uhkaa uusi pakannus. Kirkolla on riittävästi tehtävää pitää yllä tapojen puhtautta ja viljellä uskon elämää.

Internaatin parvekkeelta näkyy hyvin, miten kirjaville mattoille ja peitteille kansa leiriytyy. Siinä näet palloa pelaavat koululaiset, teltojensa ääressä askartelevat partiolaiset, äidit sylilapsineen, sairaat ja kerjäläiset. Kirjava väen paljous. Majapaikkamme yläpuolella olevalla mäellä näen viinitynnyreitä, kansantansseja esittäviä ihmisiä, ihmeellisiä soittoinstrumentteja. Rumpuja lyödään, pienet kellot kilisevät, laulut rakuavat. Vanhat ja nuoret kisailevat. Nämä ovat Ateenan Pyhän Barbaran »pruaasniekat».

On todettava, että kirkko tekee kaikkensa rakentaakseen olevalle pohjalle sisäistä elämää. Uskon tulta on paljon, mutta siinä lomassa on kaikkea alempiarvoistakin ja inhimillistä riittäväästi.

\* \*

Siirryn Vanhaan Dafniin. Suorinta tietä ei olisi sinne matkaa kuin kilometri. Sairaalarakennus piikkilanka-aitauksineen tekee oikaisun mahdolltomaksi. On pakko kiertää maantietä myöten. Suuntaan sinne kulkuuni yksin keskipäivän kauniissa

auringonpaisteessa. Kauan olin tänne jo suunnitellut matkaa. Nyt Barbaran juhlanan se toteutuu.

Hyvin hoidettu puutarha ympäröi kuuluisaa Dafnin luostaria, joka sijaitsee pitkien vuoristojonojen muodostamassa solessa. Kuin jokin mahtava linnoitus! Luostari on siirretty valtion hoitoon. Se on tehty museoksi ja siellä suoritetaan entisöimistöitä.

Mitä lähemmäksi luostaria pääsee, sitä kauemmaksi ajassa etenee. Vuosisadat, paremmin sanoen vuosituhannet, väistävät. Ympärysmuurissa puhuu jokainen kivi muinaisista ajoista. Olen paikalla, jossa antiikin aikana on sijainnut Apollolle pyhitetty temppele. Viidennellä vuosisadalla on täällä jo ollut luostari, jonka jäännökset selvästi erottuvat ulkopihasta. Yhdestoista vuosisata on pystytännyt nämä muistomerkit, joita tämänkin päivän Dafnissa mykistyneinä ihailemme. Hallitsevana rakennuksena on luostarin bysanttilainen kirkko oktagonisine kupoleineen, joka peittää miltei koko temppelein. Sen molemmilla puolilla on vielä neljä juhlavaa ja vaikuttavaa sivuhuonetta, pareklesiaa. Jos Akropolisen Parthenonia rakennuksineen karakterisoi harmonisuus, niin Dafnin bysanttilaista kirkkoa luonnehtii harmonisuuden rinnalla ankara symmetrisyys. Erittäin vaikuttava on länsipääty. Sitä tietä keskukseen hiljalleen siirryttäessä saanee vielä meidänkin päivinämmelä elävän kontaktin vuosisatojen takaiseen kristillisen Bysantin tuhatvuotisen valtakunnan viimeiseen kukoistuskauteen. Länneistä päin temppeleihin johtava koristeellinen käytävä vie meidät ensin pronartheksiin, siihen, missä muunoin litaniat toimitettiin.

Temppelein sisustassa on enää vain ripppeitä siitä mosaiikkien ja freskojen paljoudesta, joka on muunoin peittänyt tämän temppelein kokonaan. Kuitenkin on pelastunut sen verran, ettei mikään estäisi nytään toimittamasta tässä kirkossa jatkuvaa jumalanpalveluskierrosta. Lattia tosin puuttui, mutta olihan sitä maakamara korvaamassa. Tehtyäni kesällä 1965 uuden matkan Dafniin havaitsin lattiankin rakennetun uudelleen. Olisi toivonut kirkolla olevan niin paljon voimia, että se olisi

pystynyt pitämään tämän luostarin elävässä käytössä eikä luovuttamaan sitä museoksi.

Mainiisen muutamia parhaiten säilyneitä mosaiikkeja. Kuopiossa on tietenkin Kristus Pantokrator. Ankarilta Kristuksen kasvot näyttäivät, mutta niin majesteettisilta, niin vaikutusvoimalta. Idän taiteen vaikutus on niissä ilmeinen. Tympanoneissa olevat profeetat ovat kuin vanhan Kreikan filosofeja. Näissä kuvissa huomaa hellenistisen taiteen voimakkaan vaikutuksen ja sitä taidettahan ne juuri edustavatkin. Kirkkovuoden juhlista tuntee selvästi seuraavat: Marian ilmesty, joulukaste ja Kristuksen kirkastuminen. Näitä juhlia kuvaavat maalaukset sijaitsevat holvin ja varsinaisen temppelin välille muodostuneissa seinätliioissa. Edelleen näen eri puolilla temppeleitä seuraavia aiheita: Neitseeseen temppeliin tuominen, palmusunnuntai, ristinnaulitseminen, tietäjät ja Tuomaan tunnustus. Näen vielä joukon enkeleitä ja pyhiä, jotka on kuvattu muinaisten helleenien sotasankarien asuun.

*»Näiden mosaiikkien taide on erinomainen. Niiden arvo on toisaalta halmojen ylevässä henkisyudessa, toisaalta muotojen, viivojen ja värien ihmeellisessä synteisissä. Nämä kaikki on saatu aikaan mitä yksinkertaisimmalla tavalla Bysantin kaksinaisen taiteen, orientaalisen ja hellenistisen, yhtymisessä», näin kuvaa kirkon seinällä oleva taulu näitä mosaiikkeja.*

Lopuksi sananen luostarin myöhäisemmästä historiasta. Vuonna 1204, frankkilaisvallan aikana, temppeleitä joutui katoilaisien munkkien haltuun. Turkkilaisvallan aikana vuonna 1460 se tuli taas ortodoksien hallintaan. Kreikan vapaustaistelun (1820) jälkeen sitä on käytetty vankilana, asevarastona, sittemmin mielitauteisairaalana. Vuosina 1895—1897 luostari joutui *»Arkeologisen seuram»* huostaan. Sen toimesta on rakennettu mm. salaojia ja tukilaitteita luostarin vanhojen rakennusten ja sen taidearteiden suojelemiseksi.

Dafnin luostarin läheisyydessä on vielä pieni, vaurioitunut kappeli. Sen alaosassa on kuitenkin täysin säilynyt katakombimainen kirkko. Vieras ei tätä helpolla huomaa. Tänäkin päivänä siellä toimitaan jumalampalveluksia. Valitettavasti sen

seinällä ei enää ole minkäänlaisia freskoja eikä mosaiikkeja. Irtokalustokin on turmelunutta. Vain temppelein aavemaiset holvitilat ja kauas maan alle työntynvä alttari sekä matalat kaaret syvennyksineen, arkkitehtoniset arvot, joita käsi ei pysty turmelemaan, puhuvat vanhoista ajoista. Ne antavat temppeleille historiallisista ulottuvuutta ja arvokkuutta. Pyhän *Nikolaoksen* päivän aattona minulla oli omni tässä katakombissa ruokolla, muistella omaisiani ja kiittää Jumalaa Hänen kansallemme suomastaan itsenäisyydestä—lahjoista suurimmasta.

Päivä alkoi kallistua illaksi. Viilentyi. Olin saanut vietää pari unohdumatonta tuntia miltei täydellisessä yksinäisyydessä. Muutama turisti pistäytyi ottamassa valokuvia. Vanha kreikkalainen mies kävi tekemässä ristimerkin. Niinikään kolme kreikkalaista naista hiljeni rukoukseen. Barbaran Dafnin värikkäät juhlajuhlat vajaaan kilometrin etäisyydellä korostivat sitä rauhaa, jonka vallitessa sain hiljentyä Vanhan Dafnin sinuavissa suojissa. Nousin autoon ja ajoin jälleen Barbaran Dafniin.

\* \*

Saavuttuani Barbaran Dafniin jouduin ylioppilaiden ja heitä avustavien pyhäkoulutyöntekijättärien »liputtamaksi», rintaani näet kiinnitettiin Pyhän Barbaran paperinen juhla-merkki. Tahallani otin merkin heti pois. Näin jouduin hetken kuluttua uudelleen uhriksi. Sain täten tilaisuuden haastatella nuoria ja tutustua heihin lähemmin.

Näen jälleen kapakoita, tavernoja, rihkamaa. Näen köyhiä, kurjia ja onnettomia, mutta samalla huomaan p y h ä n j o n o n y h ä etenevän hiljalleen Pyhän Barbaran basilikkaan. Liityn tähän pyhiinvaeltajien joukkoon. Meitä on siinä ainakin viisisataa henkeä. Kaikki ikä- ja varallisuusluokat ovat edustettuina. On lapsia ja vanhuksia, rikkaita ja köyhiä. Toisilla on käsissään isot, metrin pituiset kynttilät. Ne muodostavat värikkään näyn. Kaikki Ateenan esikaupunkiautot liikennöivät nyt Barbaran Dafniin. Olen jonottanut jo viisitoista minuuttia. Aurinko laskee, valot syttyvät, tuohukset palavat. Karbidilamput valaisevat kynttilämyyjien pöytiä. On väriä ja elämää!

Katson kirkkoa tarkemmin. Sen itäpäädyn eteläreunaan on rakennettu korkeahko, tasakattonen tapuli. Tämän kussakin nurkassa on isohko, klassillispiirteinen maljakkok. Tapulin kahtolla on iso, sähkölampuista muodostuva risti ja sen ikkunasta liehu sinivalkoinen Kreikan lippu. Sinne on sijoitettu myös koraääniset, joista kuuluu hengellistä ohjelmaa. Palavat kynttilät kädessä sitä seurataan. Liikuttavan kaunis näky!

Olen jonottanut jo puoli tuntia. Hitaasti, mutta varmasti etenemme. Poliisit pitävät huolta järjestyksestä. Viidenkymmenen metrin pituinen kirkkoon johtava käytävä on jaettu eri osiin, joihin ryhminä siirrytään. Pyhiinvaeltajien jonotusta on kestänyt jo toista vuorokautta. Kestää vielä kolmannenkin. **K o k o A t e e n a k ä y k u m a r t a m a s s a P y h ä ä B a r b a r a a .**

Tunnin odotettuani pääsen sisälle. Koko tuo jonossa viettä-mäni aika muistuttaa pääsiäisyön odotusta. Ostan ison viiden drakman tuohuksen ja olen kokonaisen tunnin Barbaran kapelissa palava kynttilä kädessäni hiljalleen rukoillen...

Mikä on todella suurta ja arvokasta, se ei milloinkaan unohtu! Vaikka on jo lähes yhdeksän vuotta siitä, kun olin mukana Pyhän Barbaran juhlassa, koen silloiset elämykset yhä uudelleen tuoreina.

Ateenan Dafnissa tulee suurmartyritar Barbara eläväksi todellisuudeksi, erääksi niistä tekijöistä, jotka auttavat kristittyä maailmaa taistelemaan sekularisoitumista vastaan.

#### S u m m a r y

##### *Tabani Reho Old and New Daphne.*

The glorious religious feast to the honour of Saint Barbara as celebrated in Athens is an event of very great importance in Greece. The author emphasizes the strong Orthodox faith, that brings the Greek people together for prayer and for getting in touch with the Divine Power of Healing. His way of depicting the celebrations at Church and the joy of young and old at the market feast is bright and poetic and gives us before all a strong feeling of trust in God and of intense religious life, that is characteristic of the Greek people.

## TUTKIMUSTA JA KIRJALLISUUTTA

### MAANPAKOLAISEN KOTI-IKÄVÄ

*Nicolas Zernov The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century.* Darton, Longman & Todd. London 1963. 410 s.

Venääläiset emigrantit eivät meillä ole saaneet osakseen erityisiä huomioita enempää yleisen kulttuurireilämän alalla kuin kirkollisellakaan kentällä. Ilmeisesti heidän liian yleistään helposti sijoitetaan parantumatomien taantumuksellisten ja monarkistien joukkoon, joka haaveilee keisarikunnan uudistamisesta sen entisissä rajoissa ja siten suhtautuu negatiivisesti Suomen itsenäisyyteen. Tunnetusti tällainen suuntaus olikin voimakas maanpakolaisuuden alkuaikoina. Kirkollisella alalla sen henkeä vielä edustaa ns. Venäjän synodaalinen pakolaiskirkko, jonka keskus on nykyisin Jordanvillessä Yhdysvalloissa. Tämä ryhmä suhtautuu kielteisesti ekumeeniseen yhteistyöhön ja on sen vuoksi viime aikoina jäänyt ulkopuolisille verraten tuntemattomaksi. Venääläisten emigrantien henkisesti merkittävin ryhmä on kuitenkin se, jonka keskuksiksi muodostui Pariisiin 1925 perustettu P. Sergein teologinen instituutti ja jonka tunnetuimmat edustajat lienevät Sergei Bulgakov (k. 1944) ja Nikolai Berdjajev (k. 1948). Ortodoksisella kirkollamme on ollut yhteyksiä tähän ryhmään mm. sikäli, että useat korkeampaa teologista sivistystä saaneet pappismiehet ovat opiskelleet Pariisissa, mutta laajemmin tunnettuja nämkään miehet eivät meillä ole. Berdjajevin historiantilosophiaa on silloin tällöin ohimennen kosketeltu, mutta ainoakaan hänen teostaan ei ole suomennettu. Lienee niin, että emigrantiteologeista vain Nikolai Zernov on ainoa, jonka tuotantoa on suomeksi julkaistu. Hänen suppeahko teoksensa »Idän ortodoksinen kirkko» ilmestyi kielillämme 1938.

Zernovin tässä esiteltävä teos on laaja historiallinen esitys koko siitä henkisestä liikkeestä, jota mainittu emigrantiteologia edustaa. Jo se seikka, että tekijä teoksensa nimessä luonnehti sen venäläiseksi uskonnolliseksi renessanssiksi, osoittaa hänen ihailevaa ja myötä elävää suhtautumistaan kuvattavaan liikkeeseen. Zernovin teos on tutkimusta sikäli, että se perustuu laajaan ja huolellisesti koottuun aineistoon, mutta se on mukana eläneen, kuvattavaan liikkeeseen itse lukeutuvan henkilökirjoittama. Varsinkin henkilökuivissa on selvästi muistelmanhuontoista ainesta, jopa oppilaan ihailua kunnioitettuja oppimestareita kohtaan. (Zernov on itse syntynyt v. 1898, liikkeeseen isät 1870-luvulla.) Täyttä objektiivisuutta tällaiselta teokselta voit uskin odottaa, mutta kirja on joka tapauksessa enemmän kuin pelkkä valaiseva dokumentti. Se on jäntevästi hahmotettu ja suurella sisäisellä antaumuk-

sella laadittu kuvaus Venäjän henkisesti johtavan sivistyneistön kohtalon-ajasta, itselilyksistä ja uuden tien etsinnästä.

Luonnollisestikin emigrantti joutuu jatkuvasti kysymään, miksi kävi niin kuin kävi, mitä virheitä tehtiin, olisiko katastrofi voitu välttää. Emigranttiteologien keskuudessa varsin yleinen käitys on, että vastavoimia oli, mutta ne olivat liian heikkoja eivätkä saaneet riittävästi aikaa päästäkseen täydellään teholla vaikuttamaan. Useatkin tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota siihen Venäjän henkisen ilmapiirin muutokseen, joka oli havaittavissa 1900-luvun alussa. Zernov liittyy tähän linjaan. Venäjän uskonnollinen renessanssi alkoi hänen esityksensä mukaan jo ennen vallankumousta, vaikka se ei ollutkaan valtavirtaus, vaan pikemmin pienen ryhmän protestiliike.

Mitä taas tulee katastrofin syihin, Zernovin ensimmäisenä selityksenä on Venäjän sivistyneistön, intelligenstijän, omaksuna radikaalis-vallankumouksellinen, materiaalistinen katsomustapa, joka koitui lopulta sen omak-sikin tuhoaksi. On mielenkiintoista havaita, että tämä kritiikki esiintyy jo niillä vuosisadan alun uskonnollisen renessanssin edustajilla, joita teoksessa kuvataan. Yhtä mielenkiintoinen on tunnetun liberaalipoliitikon Pavel Miljukovin silloin esittämä vastaväite, jonka mukaan Venäjällä oli käynnissä vain samanlainen henkinen vapautuminen kuin länsimaissa jo oli tapahtunut. Myöhemmän kehityksen valossa näyttää siltä, ettei Miljukov ollut oikeassa. Venäjän intelligenstija oli kyllä länsimaisten vapausaatteiden perillinen, mutta sen erotti siitä länsimaisen relativismin ja skeptiisyyden puuttuminen. Se oli, kuten Zernov sanoo, eskatologinen liike, joka uskoi voivansa yhtä-äkkiä muuttaa vanhanaikaisen autokratian täydelliseksi tasa-arvoisuudeksi ja vapaudeksi. Edustessaan maallista messianismia se ei tuntenut tarvitsenvansa uskontoa ja huolimatta kansaan kohdistuvasta ihailustaan subtautui halveksivasti Venäjän kansan uskoon. Zernov vertaa intelligenstijaa munkkikuntaan sikäli, että sen jäsenet, huolimatta perinnäisen kristillisen moraal-lin pilkastaan, olivat valmiit äärimmäisiin uhrauksiin ja askeesiin pyhäksi katsomansa asian puolesta.

Toinen varteenotettava taustatekijä on Venäjän kirkon tila. Pietari Suuren luoma valtiokirkkoysteemi merkitsi kirkon orjuuttamista maallisen vallan palvelijaksi. Ensimmäisiä merkkejä uskonnollisesta uudistuksesta olivat ne vapautumispyrkimykset ja reformisuunnitelmat, joita kirkon piirissä virisi v:n 1905 jälkeen, Pobedonostsevin kukistuttua. Keisari lupasi yleisen kirkolliskokouksen. Sitä ei lopultakaan ennen vallankumousta kutsuttu koolle, mutta sen valmistelut jatkuivat melkein maailmansodan kynnykselle. Niiden yhteydessä syntynyt aineisto, jossa on mm. kaikkien piispojen lausuntoja, on pääosiltaan painettu. Meidän kannaltamme mielenkiintoista on, että paitsi metropoliittia Antonia myös silloinen Suomen ortodoksinen piispa Sergei, myöhempi Venäjän patriarkka, osoittautui uudistusten kannattajaksi. Liioit-telematia näiden pyrkimysten vaikutusta, jotka sentään pääasiassa koskivat kirkon ulkonaista organisaatiota, niitä voidaan pitää vallankumouksen edel-

lisen Venäjän kirkon tilanteen kannalta hyvinkin oireellisina. Reformi-suunnitelmien yhteydessä syntynyt runsas aineisto ansaitsee melkäläistenkin tutkijain huomiota.

Vieläkin mielenkiintoisempi ilmiö oli kirkon ja intelligentsijan lähentymispyrkimys, joka sai ilmuksensa Pietarissa jo vuosina 1901—03, siis ennen Japanin sodan tuomaa murrosta, pidetyissä uskonnollis-filosofisissa kokouksissa. Niissäkin oli muuten piispa Sergei eräs kirkollisen osapuolen edustajista. Kirjallista puolta edustivat ennen muita Dmitri Merczkovski ja hänen puolisonsa Zinaida Hippius. Yksimielisyyttä ei sinikaan saavutettu, kumpikin puoli puhui liian erilaista kieltä, mutta jo tämän tapainen kosketus oli uutta. Sen teki mahdolliseksi kirjallisuustieteellisten piirien käännyminen naturalismista symbolismiin ja uusromantiikkaan, ilmiö, mikä oli havaittavissa meilläkin ja johon usuin kirjallishistoriallinen tutkimuksemme on alkanut kiinnittää huomiota. Pietarin keskusteluista ja uuden suunnan julkaisemisista aikakauskirjoista meillä tuskin kuitenkaan tuohon aikaan tiedettiin.

Uuden suunnan jättämistä kirjallisista tuotteista mielenkiintoisin oli 1909 ilmestynyt kokoomateos Vehi («Viittoja»). Sen ilmestyminen ei enää ollut pelkästään kirjallinen, vaan poliittinenkin tapaus. Albumi sisälsi eräiden marxilaisuudesta luopuneiden oppineiden taisteluhaasteen intelligentsijan vallitseville katsomuksille, ja se herätti suurta huomiota. Ryhmän johtava ideologi oli Petr Struve, saksalaista syntyperää oleva kansantaloustieteilijä, ja julkaisuun kirjoittivat mm. Bulgakov ja Berdjajev sekä juutalaissyntyinen filosofi S. L. Frank. Koko teoksen sanoma voidaan tiivistää Frankin sanoihin: »Venäjän intelligentsijalla on edessään suuri ja vaikea tehtävä, vanhojen arvojen uudelleen arvioiminen ja uusien luominen. Jos se onnistuu, muutos on mahdollisesti niin jyrkkä, että intelligentsija sanan perimmäisessä mielessä lakkaa olemasta, ja tämä lienee paras ratkaisu. Epäproduktiivisesta kulttuurinvastaisesta nihilisistä moralismista meidän tulee siirtyä luovaan, rakentavaan uskonnolliseen humanismiin.» Suunnan johtavista miehistä Struvesta, Bulgakovista, Berdjajevista ja Frankista piirretään eri luvuissa heidän sosiaalista ja kulttuurista taustaansa, luonnetaan ja toimitaansa hyvin valaisevat kokovartalokuvat. Ei ollut ilme, että kun nämä miehet nostivat herätysluutonsa intelligentsijan vallankurouksellista valtioon halveksimista, nihilismistä ja ateismia vastaan, heitä monilta tahoilta epäiltiin taantumuksen äänitorviksi. Mutta sitä he eivät olleet. Kaikkiin näihin mielihin soveltuu se, mitä Zernov sanoo Struvesta, nimittäin, ettei hän ollut val-lankunouksellinen eikä taantumuksellinen, vaan edusti »kolmatta Venäjää», joka oli isänmaallinen, liberaalinen, kristillinen ja edistyksellinen. Samaan suuntaan käy jatkoarvioini: »Hänen ei ollut suotu nähdä aatteidensa voittoa, mutta hänen panoksensa oli elintärkeä venäläisen kulttuurin uusia käsitteitä uskonnon, talousitteen ja politiikan alalta.» Tosin on tällöin tehtävä se rajoitus, että venäläisellä kulttuurilla tarkoitetaan



emigranttikulttuuria. Omassa maassaanhan nämä miehet ovat poliittisen kehityksen saaman käänteen vuoksi jääneet lähes täysin tunteamattomiksi, ja heille jäi vain se katkera lohdutus, että he olivat huutaneet varoitushuutonsa julki ennen koko vanhan intelligenstijän lopullista katastrofia.

Sitä ennen oli kuitenkin vielä mielenkiintoinen välivaihe. Venäjän ensimmäisen, maaliskuun vallankumouksen jälkeen kirkko saavutti vapautensa valtion holhouksesta, yleinen kirkolliskokous voitiin kutsua koolle ja bolševikkikumouksen aiheuttamien taistelujen jo riehussa Moskovon kaduilla valittiin Tihon patriarkaksi. Täydellinen yhdenmukaistaminen ei seurannut vielä tämänkään jälkeen. Uskonnollismielinen kulttuuriliitti osoitti suurta henkiökohtaista rohkeutta ja taistelumieltä. Kuvavaava on, että Bulgakov otti vastaan pappisvihkimyksen heinäkuussa 1918. Samana vuonna saatiin vielä painetuksi uusi kokoomateos *De profundis*, jonka jakeluun tosin uskallettiin ryhtyä vasta kolme vuotta myöhemmin. Kronstadtin kapinan jälkeen Struve totesi sinä hyvin suoin sanoin, ettei Vehin varoitushuutoa ollut kuultu ja että moraalinen ja poliittinen katastrofi oli ollut seurauksena. Useimmat Vehin avustajista ja eräät uudet olivat vielä kerran halunneet puhua, ei irrallisina yksilöinä, vaan ryhmänä, joka on kärsinyt samat tuskat ja tunnustaa samaa uskoa. Ryhmä oli tosiaankin järjestäytynyt. Pietarissa kokoontui vv. 1918—20 »Pyhän Viisauden veljistö» ja Moskovassa Berdjajevin johtama »Hengellisen kulttuurin vapaa akatemia». Kriittikki ei ollut menettänyt yhtään terävyydestään. »Kaikilla kirjoittajilla on vakuumus siitä», lausutaan De profundis-julkaisussa, »että poliittisella ja sosiaalisella elämällä on juurensa uskonnollisen kokemuksen syvyyksissä ja että niiden välisen jatkuvuuden katkaiseminen on onnettomuus ja rikos. Mielestämme kansaamme ja valtiotamme kohdannut ennennäkemätön moraalinen ja poliittinen romahdus on tällainen onnettomuus.»

Tämä sisälsi jo niin ilmeistä neuvostojärjestelmän tai ainakin sen henkisen perustan kritiikkiä, ettei vallassa oleva kommunistinen puolue voinut sitä sietää. Jostakin syystä Lenin ei kuitenkaan toimittanut näitä oppositioaineksia keskitysleirin, vaan karkoitti maasta v. 1922 kaikkiaan 60 johtavan sivistyneistön edustajaa, mm. juuri Struven, Bulgakovin, Berdjajevin ja Frankin. Emigranttisivistyneistö sai heistä arvaamattoman merkisevän voimanisän. Juuri näistä piireistä nousivat emigranttivenäläisten merkittävimmät henkiset johtajat.

Zernov arvioi emigranttien keskuudessa tapahtuneen uskonnollisen mielialan voimistumisen niin merkittäväksi, että hän on otsikoinnut kirjansa tätä koskevan luvun »Tuulaajapojan paluuksi». Osaltaan paluu kylläkin oli sosiologisista syistä selittyvää. Yhteinen ortodoksinen uskonto ja kirkko oli voimakkaimpia emigrantteja koossa pitäviä tekijöitä. Sellaisia he tarvitsivatkin, sillä henkinen tilanne heidän keskuudessaan oli erittäin sekava. Kirkollinen sidekään ei lopulta täysin kestänyt, sillä poliittiset erimielisyydet heijastuivat myös kirkon piiriin ja lopulta hajottivat yhteyden.

V. 1922 länteen saapunut emigrantivisiivistö, jonka hengelliseksi johtajaksi kohosi ennen muita Bulgakov, edusti emigranttien piirissä harvinaisen maltiliista näkemystä. Bulgakovin ryhmällä oli parempi käsitys Venäjällä tapahtuneesta muutoksesta kuin heti vallankumouksen puhjetta tai valkoisen armeijan jäynnösten mukana paennulla. He eivät eläelleet toiveita pikaisesta paluusta eivätkä suosineet ajatusta kommunismia vastaan tehtävästä poliittisesta tai sotilaallisesta rishirekstä. Päin vastoin sekä Bulgakov että Berdjajev korostivat, että vanhan järjestelmän palauttaminen oli mahdotonta. Tämän näkemysten johdonmukaista seurausta oli se, että juuri tämä ryhmä ryhtyi huolehtimaan pysyvällä tavalla emigranttienä läisten hengellisistä ja kulttuuritarpeista ja sai aikaan mm. P. Sergein teologisen instituutin perustamisen. Näissä pyrkimyksissä oli eduksi se, että ryhmä suhtautui positiivisesti ekumeeniseen yhteistyöhön länsimaisten kirkkojen kanssa ja katsoi maanpakolaisuuden tuomaksi suureksi tehtäväksi ortodoksisuuden hengellisten aarteiden välittämisen lännen kristityille, kuitenkin ilman minkäänlaisia käännäysoyrypyrkimyksiä. Zernovin kuvaus idän ja lännen kristittyjen välisten kosketusten syntyemisestä, mikä ensiksi tapahtui kristillisen ylioppilasiikkeen piirissä, on varsin perusteellinen ja nojaa suurelta osalta henkilökohtaisiin muistoihin. Toisaalta näitä koske-tuksia käsittelevä luku on tekijän aikaisempaa ekumeenisia kysymyksiä käsittelevää tuotantoa tuntevalle melkoiselta osalta tuttua.

Historiallisluontoisen esityksen jälkeen seuraa luku, joka on saanut nimen »Junalallinen viisaus» ja käsittelee lähinnä Bulgakovin kehittelenää sofologiaa, teologista näkemystä, jolle on ominaista mystis-kosmologinen käsitys jumaluuden vaikutuksesta maan päällä. Tekijä viittaa siihen, että Teilhard de Chardinin katolisen kirkon piirissä myöhemmin kehittelemissä ajatuksissa on hyvin paljon samantapaista. Laajempaa mielenkiintoa herättäneenä länsimaissa Bulgakovin piiriin harjoittama marxilaisuuden kriittiki, jossa tunnustetaan marxilaisuuden ansiot taloudellisten lakien paljastajana, mutta torjutaan sille luonteenomaisen pyrkitys tehdä taloudellisesta materialismista metafyyssinen historianselitys. Bulgakovin ryhmän tavoitteista maailmansotien välisen ajan henkinessä täistelussa antaa hyvän käsityksen seuraava ote sen julkaiseman aikakauskirjan Novyj Grad ohjelmakirjoi-tuksesta v:lta 1931:

»Olemme varmoja siitä, että sukupolvemme on mitä vaikeimpien sosiaalisten ongelmien edessä. Ei riitä niiden teoreettinen analysointi; meidän on etsittävä käytännöllisiä ratkaisuja. Meillä ei ole mitään valmiita vastauksia... me puolustamme henkilökohtaisen vapauden arvoa kommunismia ja fascisimia vastaan. Arvostamme yllä kaiken hengen vapautta. Puolustassamme vapautta 1800-luvun pyhänä perintönä asetumme konservatiiviselle kannalle, mutta me emme ole tyytyväisiä sovinnaiseen porvarilliseen vapauden tulkin-taan, vaan etsimme uutta, ja tässä olemme vallankumouksellisten puolella. Missä muualla voivat persoonallisuuden vapaus ja yhteisyyden totuus orgaa-

nisesti yhtyä kuin kristinuskossa? Kristinuskon yksin kokonaisesti vahvistaa kokonaisuuden ja osan, ihmisen ja kosmoksen, kirkon ja yksilön samanarvoisuuden. Yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden toteuttaminen on mahdollista vain kristinuskon piirissä, sillä kristinuskon on absoluuttisen totuuden Kristuksen kautta ilmoitettu sosiaalinen ilmentymä.»

Zernovin arvion mukaan hänen kuvaamansa uskonnollinen uudistusliike on pahasti harhautuneen venäläisen intelligenstijan jättämä arvokkain perintö. Sen merkityksen hän lyhyesti kiteyttää seuraavasti: Se pystyi vakauttavasti esittämään perinnäisen ortodoksisuuden niin, että se oli muotoiltu nykyaikaiselle sivistyneelle ihmiselle ymmärrettävin käsittein. Se turvasi Venäjän kristillisen kulttuurin jatkuvuuden silloin, kun kommunistit sitä järjestelmällisesti tuhosivat. Se rikastutti ekumeenista liikettä sen tärkeässä alkuvaiheessa tutustuttamalla sen idän teologiaan. Vihdoin se vielä kerran osoitti, että Jumala lähettää palvelijansa ja profetiansa niiden luo, jotka ovat ahdingossa ja erityisesti tarvitsevat virvoitusta ja lohdutusta.

Osoittaakseen kuvaamansa venäläisen uskonnollisen renessanssin kulttuurimerkityksen tekijä on hittänyt loppuun arvokkaan biografis-bibliografin osaston, jossa esitellään sen edustajia, erikseen varsinaista emigrantipolvea ja sen jälkeen v:n 1906 jälkeen syntyneitä, jotka ovat jo saaneet ratkaisevat henkiset vaikutteensa Venäjän ulkopuolelta, sekä vihdoinkin kehällisemmin liikkeen vaikutuspiiriin kuuluneita. Valittavasti luettelo ei näytä olevan virheetön. Kuten Zernov aivan oikein sulkee venäläisen intelligenstijan piiristä pois puolalaiset ja suomalaiset, osoittautuu samaten, ettei uskonnollisimielisellä emigrantiryhmälläkään ole sanottavia kosketuksia Suomeen. Eräiden sen nimekkäidenkin edustajien mainitaan paenneen Suomen kautta, mutta tänne ei jäänyt, toisin kuin jo Baltian maihin, mitään merkittävää emigrantisirtokuntaa, eikä esim. Venäjän kristillinen ylioppilashiike tietävästi ole toiminut sotien välisenä aikana täällä. (Teoksessa mainitaan maanniehemme Paul Nicolay, joka oli luterilainen, tämän liikkeen perustajana ennen vallankumousta, jolloin hiike oli Venäjälläkin vahvasti protestanttisvärinen.) Ainoa Suomessa syntynyt luettelujen joukossa on Marianna Sergejevna Bogojavlenski (o.s. Ungern-Sternberg), joka suoritti maisterintutkintonsa Helsingissä, mutta on väitellyt tohtoriksi Pennsylvanian yliopistossa v. 1939. Maanniehimme kuuluu lisäksi v. 1962 kuollut kirjastonhoitaja Boris Sove, joka oli emigrantti, mutta kotiutui tänne.

Venäläisen emigranttisivistyneistön uskonnollisen kulttuurin kuvausta on pidettävä tervetulleena sikäinkin, että liike alkuperäisessä muodossa on ilmeisesti päättyneessä. Emigranttien kirkollisen elämän johtava polvi on nopeasti poistumassa. Viime vuoden lopulla saapui sanoma, että Pariisin Pyhän Sergein instituutin rehtori, piispa Kassian ja prof. L. A. Zander olivat siirtyneet mannan majoille. Tämän vuoden puolella on jo kuollut tunnettu Saksassa elänyt kulttuurikriitikko Fedor Stepun sekä Amerikan autonomisen kirkon metropoliitta Leonti. Nuori länsimaissa kasvanut sukupolvi omaksuu

väksinkin ennen pitkää ainakin uuden sivistyskielen. Jo nykyisin on New Yorkissa toimiva Pyhän Vladimirin teologista seminaaria pidettävä Pariisin instituuttia merkittävämpänä läntisen ortodoksin keskuksena, ja Amerikassa kuuluvat kielellisen yhteen sulautumisen ja samalla autokefalian vaatimukset yhä äänekkäämpinä. Zernov kuvaava pääasiassa jo päättynyttä hiikettä hetkellä, jolloin sen valaisemiseksi on vielä paljon henkilökohtaisinkin aineista saatavissa.

*Kauko Pirinen*

#### BYSANTIN TUTKIMUKSEN YLEISTULOKSA JA TEHTÄVIÄ

Itä-Rooman eli Byzantrin historiallinen merkitys länsimaaisen kulttuurin varhaiskehitykselle on Suomessa totuttu toteamaan laajahkoissakin historian yleisesityksissä vain muutaman ylimalkaisen virkkein: todellista asiarittoa siitä on meillä sangen vähän. Byzantrin tutkimus edellyttää hyvää koulutusta ja laajaa erikoistunutta, eikä siihen Suomessa ole vielä tunnettu erityistä kiinnostusta. Se vaatii ensiksikin hyvää kreikan kielen ja paleografian taitoa, eikä klassillinen kreikka riitä, vaan on tunnettava myös keskiajan kreikka ja nykykreikka, joilla kreillä on runsaasti tämän alan lähteitä ja kirjallisuutta.

Muualla Euroopassa sekä Amerikassa Byzantrin tutkimus sen sijaan on viime vuosikymmenien aikana voimakkaasti laajentunut ja syventynyt, mistä todistavat mm. lukuisat tämän alan aikakauskirjat sekä tutkimuslaitokset eri puolilla maailmaa. Toisaalta juuri Suomessa pitäisi olla tavanomaisia paremmat edellytykset Byzantrin tutkimuksen harrastamiseen, sillä Byzantrin historiallinen kulttuuriperinne elää ja kehityy edelleen Suomessa yhtenä kansallisen kulttuurimme aineksena ortodoksinen väestönsä perinteessä.

— Vai onko juuri tämä selkeä ollut jarruttamassa kiinnostusta tähän alaan? Lännen roomalaiskatolisen ja protestanttisen perinteen pohjalta kasvanneiden tutkijain on melko vaikea «sisältää päin» ymmärtää Byzantrin kulttuuriperinettä, jolle vastaavan oman säävynsä on antanut ortodoksinen kirkko. Sitä vastoin ortodoksinen väestö elää tuon kulttuuriperinteen sisällä, ja ortodoksisella akateemisella väellä pitäisi olla sellaiset edellytykset Byzantrin historian ja kulttuurin ymmärtämiseen, jotka puuttuvat useimmilta muilta lännen tutkijoilta. Erityisesti ortodoksinen sivistyneistön teltävä on viedä tämän alan tutkimusta eteen päin Suomessa niin, ettei maamme humanistinen tutkimus jäisi tällä alalla entistä enemmän jälkeen muun maailman tutkimuksesta. Eikä ala tetyty ole suljettu muiltakaan sen tutkimiseen kiinnostuneilta.

Tässä yhteydessä on sopiva kysyä, mitä maamme suuri yliopisto ja humanistisen tutkimuksen keskus, Helsingin yliopisto, on tehnyt ja tekee

tämän tutkimuksen alan kehittämiseksi. Kreikan kielen ja kirjallisuuden opetuksella ja tutkimuksella on perinteellinen sijansa yliopiston toiminnassa, mutta tuntuu kuin tältä työltä puuttuisi uusia, ajankohaisia, laajoja tavoitteita. Perinteellinen antiikin Kreikan tutkimus on meille tärkeää eikä sitä pidä horjuttaa, mutta eikö sen pohjalle tulisi rakentaa myös säännöllistä Bysantin tutkimuksen peruskoulutusta, mitä tähän asti on annettu vain silloin tällöin ja jossakin määrin satunnaisesti? Siinä olisi uusi ja ajankohtainen laaja tavoite suurimman yliopistomme antiikin tutkimukselle yleensäkin, sillä myös latina sekä Rooman kirjallisuus ja historia antavat osatusta Bysantin tutkimukselle. Jos yhdistetään Kreikan ja Rooman tutkiotteemme suuri ammattitaito sekä ortodoksisen akateemisen nuorisomme perinteessä eläminen, perinteen tuntemus, voidaan nähdäkseni luoda erinomaiset edellytykset Bysantiin kohdistuvan tutkimuksen kehittämiseksi maassamme kansainvälisistä tasoa vastaavaksi. Tällä alalla Suomen tutkijoilla voisi olla paljonkin annettavaa muun Euroopan sekä Amerikan tutkijoille. Minin muotoihin kyseinen koulutus tulisi liittää, on jo erikseen harkittava asia.

Aikomukseni oli esitellä muutamia Bysantin historian yleisestiyksiä ja teen sen lyhyesti kovin pitkäksi vennyneen johdannon jälkeen.

Tällä hetkellä Bysantin historian ja kulttuurin alalta ilmestyy vuosittain sangan suuri määrä erityistutkimuksia sekä joitakin yleisestiyksiä, mutta useimmat yleisestiykset vanhenevat jo syntyesään: ala on niin nopeasti eteen päin menevä. Lisäksi useimmat näistä estiyksistä edustavat tiettyjä yleisnäkemystyksiä ja tulkintoja Bysantista, vain muutamat harvat keskittyvät konkreettiseen asiatietoon. Maimittakoon tyyppillisinä esimerkteinä J. Hussey'n *The Byzantine World* (London 1957) sekä asiapiitoisempi H.-W. Haussig'in *Kulturgeschichte von Byzanz* (Stuttgart 1959). Kuitenkin tarvitsevat opiskelijat ja nuoret tutkijat tutkimuksen tässä vaiheessa juuri konkreettista asiatieta, selvin lähdeviittauksin varustettuja yleisestiyksiä, eivätkä kulttuuri-filosofisia pohdiskeluja lännen näkökulmaa esittävine »näkemysksineen».

Niinpä nuorelle alan harrastajalle edelleenkin käyttökelpoisiin, asiatietaa jakava ja lähdeviittauksin varustettu käsikirja on Louis Bréhier'in kolmiosainen teos *Le monde Byzantin*, vuosilta 1948—1950.<sup>1</sup> Se on selkeästi jaoteltu, asiapiitoinen mutta silti — aito ranskalaiseen tapaan — hyvällä tyyllillä kirjoitettu yleisestiy Bysantin historiasta, sen yhteiskunnallisista, kirkollisista ja sivistyksellisistä instituutioista sekä sen kulttuurin eri aloista. Toivottavasti tästä loppuun myydyistä teoksista laaditaan pian uusi, ajan tasalle saatettu painos.

Teoksen ensimmäinen osa sisältää Bysantin valtiollisen historian estiyksien, missä käsitellään keskeisinä aiheina Bysantin synnyprosessia, kreikka-

1. *Louis Bréhier* *Le monde byzantin: I, Vie et mort de Byzance*. (Paris, Albin Michel, 1948) *L'Évolution de l'Humanité* XXXII, 602 siv.

II, *Les institutions de l'Empire byzantin* (Paris 1949), 631 siv. III, *La civilisation byzantine* (Paris 1950), 627 siv.

laisrumisen ja laajentumisen kautta, alkavaa taantumista ja pitkällistä kuonlinkamppailua. Sitä lukiessa Bysantti alkaa elää eikä enää vain kaavamaisia lauseita oppikirjassa. Lukuisat keisarit, sotapäälliköt, hallintomiehet ja kulttuurihenkiöt paljastuvat monipuolisiksi inhimillisiksi olennoiksi eikä jää pelkiksi nimiksi, ja petiillä painetut tiettyjen yksityiskohtien esitykset osoittavat, miten paljon vaikeaa tutkimista Bysantin historiaan sisältyy. Lopussa on vielä lähdeluettelo, keisarien luettelo hallusajkoineen, aakkosellinen hakemisto sekä terminhakemisto. Lähdeviitteiden merkintä vaikeuttaa aluksi oudolta: Lähdeluettelon teokset on numeroitu roomalaisin numeroin ja viitteissä käytetään vain numeroita paitsi poikkeustapauksissa, milloin lähdeä ei ole luettelossa. Kun järjestelmään tottuu, löytää tarkistukset suhteellisen helposti. Ainakin se tekee lähdeviitteet lyhyiksi.

Toinen osa esittelee Bysanttia koossa pitäneitä ja sen olemusta ilmentäneitä laitoksia, ensinnä keisariaatetta ja keisarin valtaa kehittyvänä institutiiona, sitten valtakunnan hallinnon eri haaroja, oikeutta, rahalaitosta, diplomaattia, postilaitosta(!), sotavoimia. Lopuksi käsitellään kirkkoa, sen hallintoa, papistoa ja luostareita.

Kolmas osa esittelee Bysantin kulttuurin eri puolia: perhe-elämää, kaupunkien ja maaseudun elintapoja ja sivistystä, Bysantin talouselämää ja elinkeinoja. Melko laajasti käsitellään henkistä kulttuuria, kuten uskonnollista elämää, kirjallisuutta ja kuvataiteita sekä tieteitä. Tämäkin osa sisältää muiden tavoin hakemistot sekä kuvia ja karttoja.

Kokonaisuutena voi sanoa, että Louis Bréhierin teos antaa monipuolisen, asiallisen ja aidosti historiallisesta näkökulmasta tehdyn yleiskuvan Bysantista, sen historiasta ja kulttuurista. Samalla se antaa runsaasti viitteitä lähteistä sekä kirjallisuudesta, josta voi saada lisätietoja. Teos avaa lukijalle Bysantin tutkimuksen erikoislaatuista aluetta ja kasvattaa tiedonhalua. Jos haluaa etsiä heikkouksia — niitäkin löytää aina, jos tahtoo — voi korostaa, että teos ei kuvaa kuin ylimalkaisesti Bysantin kulttuurin ekspanssiota Balkanille, ei viittaa juuri lainkaan sen kehitykseen Bysantin ulkopuolella, varsinkaan Venäjällä, puhumattakaan Karjalasta, eikä esitä yksityiskohtaisesti Bysantin kulttuurivaikutusta muualle Eurooppaan. Mutta nämä ovatkin jo kysymyksiä, jotka ovat yhä suureksi osaksi avoimia; ne odottavat tutkijoita ja vaativat omat erityiset yleisestyksensä. Edelleen voi sanoa, että asiahakemisto saisi olla laajempi ja että anglosaksisen maailman tutkimuksia voisi ottaa laajemmin huomioon. Joissakin paikoin tulee myös länsieurooppalaisen tutkijan »läntisen» näkökulman suppeus näkyviin, mutta yleisesti ottaen tekijä on harvinaisen hyvin sekä tasapuolisesti kyennyt asennoitumaan Bysantiin ja sen omalaatuisen kulttuuriin. Juuri oikeaan asenteen saavuttaminen onkin tässä työssä vaikeinta.

»Le monde byzantin»-teosta voi tietysti täydentää useiden erityisalojen kohdalla muilla teoksilla (puhumme ranskankielisistä monografiosta), kuten taiteen alalta A. Grabarin teoksella *La peinture byzantine* (Geneve 1953).

Kirkon osalta G. Zanannirin teos *Histoire de l'Église byzantine* (Paris 1954) ei täytä vaatimuksia, sillä se on tekstistä päätellen roomalaiskatolijesen tai uniaakin tekemä ja teologiset asenteet värittävät sen muutenkin hajanaista ja aukollista esitystä raskaasti. Mutta Le monde byzantine-teoksen yhdeksi täydennykseksi suositan kreikkalaisrytymisen Basile Tatakin yleisesitystä Bysantin filsofiasta.<sup>2</sup>

Tatakis on selvästi ranskalaisen koulutuksen saanut tutkija, jolla on kuitenkin elävä kosketus Bysantin henkiseen perinteeseen. Hän on mielenkiintoisen esimerkki siitä, millainen tulos voi tulla Bysantin ja länsimaisen perinteen pohjalta koulutusta saaneen tutkijan työstä. Sanoisin, että Tatakis on ensimmäisiä läntisillä kielillä kirjoitaneita tämäntaustaisia tutkijoita eikä hänen esimerkkiään voi yleistää. Tulos on hänen kohdallaan kirjava: Toisaalta Tatakis avaa Bysantin filsofian tuntemattomat nimet eurooppalaisille ja esittelee myös Bysantin keskeisiä ajatusvirtauksia lännelle ymmärrettävällä kielellä: klassillisen metafysiikan ongelmien kielellä. Mutta toisaalta läntinen koulutus näyttää saaneen liiankin hallitsevan aseman aiheiden valinnassa ja ongelmien esittelyssä, jotka liikkuvat suuressa määrin Platonin ja Aristoteleen lämmellekin ymmärrettävillä jäljillä. En suinkaan väitä, että Platon ja Aristoteles eivät olisi keskeisiä esikuvia Bysantin filsofiassa, mutta väitän, että Bysantti loi myös omaa filsofista — ennen kaikkea metafysisistä — ajattelua, jonka problematiikkaa ei sisältä pain katoosen voi esittää aivan tarkoin antiikin filsofian käsitteillä. Eriyisesti tämä havaita lähtökohdassa selvän yhteyden antiikkiin, mutta jos sitä seuraa vain antiikin jälkeä muistellen, eksyy sen olemuksen syvimmästä ymmärtämisestä. Bysantin askeesiin ajattelulle kannattaa luoda omat kategoriansa ja käsitteensä ja kysymys siitä, mitkä ovat sen kaikkein tärkeimmät ongelmat, on ratkaistava Bysantin oman ajattelun pohjalta eikä klassillisen metafysiikan pohjalta.

Basile Tatakiksen teos punnitsee Bysantin filsofiaa mielestäni liian paljon antiikin filsofian arvostusten pohjalta ja liiaksi länsimaisen metafysiikan termeillä ja metododilla operoiden. Siten ei Bysantin filsofian syvyn omalatuisuus mielestäni pääse selvästi esiin. Siitä huolimatta Tatakiksen teos on arvoikas ja käyttökelvoinen käsikirja. Se antaa eurooppalaiselle lähtökohdan Bysantin filsofian laajempaan tutkiskeluun.

Englannin ja saksan kielillä on tietysti runsaasti Bysantin historian ja kulttuurin yleisesityksiä, mutta niistä arvokkaimpien poimiminen veisi tässä liiaksi tilaa. Mainitsen vain, että nuoren tutkijanalun käsikirjaksi melko

2. *Basile Tatakis* La philosophie byzantine. Emile Bréhier: Histoire de la philosophie. Fascicule supplémentaire N:o 11. (Paris, Presses Universitaires, 1949), 323 siv.

hyvin sopii *A. A. Vasilievin* kaksiosainen teos *History of the Byzantine Empire* (Madison, Univ. of Wisconsin Press, 1958) I—II, yht. 846 siv. Sekin on asiallisesti tehty ja lähdevittein varustettu suppeahko yleisesitys, joka antaa pohjaa laajemmalle harrastukselle.

*Heikki Kirkinen*

#### JOHDATUS LITURGISEEN TEOLOGIAAN

*A. Schemmann* *Vvedenie v liturgičeskoe bogoslovie.*  
YMCA Press. Pariž 1961. 247 s.

Ortodoksisessa teologiassa suositetaan jatkuvasti luovaa tutkimusta, jonka tarkoituksena on avata uusia näköaloja kirkkomme ikivanhaan ja rikkaaseen hengen maailmaan. Esiteltävänä oleva tutkimus on emigrantiteologin väitöskirja liturgisesta kehityksestä, ja se on todella »johdatus liturgiseen teologiaan», joka tekijän antamin perusteluin avautuu itsenäiseksi alueeksi teologisessa tutkimuksessa.

Teoksen johdanto-osassa tekijä selvittelee liturgiikan ja liturgisen teologian välistä eroa sekä liturgista liikettä. Kun liturgiikka selittää, miten jumalanpalvelukset on toimitettava, tahtoo liturginen teologia selvittää niiden kehitystä ja sisäistä ajatusta. Liturginen liike alkoi lännessä 17. vuosisadalla, ja sen tunnetuin edustaja on ollut Jacques Goar, jolta on jäänyt arvokas teos: *Eukhologion, sive Rituale Græcorum*, vuodelta 1647. Liturgisen liikkeen elävöittämänä idän kirkossa tutkimus elpyi vähän myöhemmin, ja sen ehkä tunnetuin edustaja oli venäläinen teologi A. A. Dmitrievski. Vaikka monet tutkijat ovat länsmaisia eivätkä kuulu ortodoksiseseen kirkkoon, tutkimuksen kohteena on kuitenkin idän kirkon liturginen traditio. »Idän kirkko on säilyttänyt vanhan Kirkon liturgisen hengen, jatkaa sen elämää ja tulee ravituksi siitä kuin puhtaimmasta lähteestä.» Vanha kirkko on toteuttanut perinoppiä: *lex orandi lex est crendi* — rukouksen laki on uskon laki. Liturgisessa tutkimuksessa on käytettävä erikoista metodia: Historiallinen liturgiikka selvittää jumalanpalvelusten rakenteen ja kehityksen, sen sijaan liturginen teologia avaa niiden ajatuksen. Koko liturgisen elämän keskus on Eukaristia, sillä se aktualisoi kirkon olemusta ja elämää par excellence.

Teoksen toisessa osassa tekijä tarkastelee jumalanpalvelusjärjestyksen probleemia ja selittää, ettei ortodoksinen kirkko tunne ilman sääntöä toi-



mitettavaa jumalainpalvelusta. Jumalainpalvelussäännöt ovat kehittyneet as-  
teettain paikallisissa kirkkoissa, ja niinpä tunnetaan jersusalemilaiset pyhän  
Savvan laivan säännöt sekä konstantinopolilaiset Kristuksen Suuren Kirkon  
säännöt, jotka ovat kehittyneet Studion-luostarin säännöistä. Säännöt huo-  
vat jumalainpalveluselämälle määrätyn rakenteen (typos) ja muodon,  
joka jää muuttamattomaksi, mutta niiden takana on »sanallinen palvelus  
Hengessä ja totuudessa». Jumalainpalvelussäännöt ilmentävät ajatusta lex  
orandi — rukouksen laki, ja niiden kehitys muodostaa historiallisen tutki-  
muksen lähökohdan. Myös liturginen aika ja sen kehitys, päivän, viikon ja  
vuoden jumalainpalveluskierros, kuuluu liturgisen teologian tutkimuksen pii-  
riin. Kaiken keskuksena on liturgia, jolla on oma ensisijainen paikkansa  
liturgiassa ajassa.

Toisessa osassa käsitellään jumalainpalvelussääntöjen alkuperää. Monet  
tutkijat, kuten O. Cullman, päättelevät, että alkuseurakunnassa oli vain kaksi  
kultin muotoa: yleinen Ehtoollisen vietto, johon kuuluivat evankeliumin saari-  
na ja kaste. Liturginen kehitys voimistui suuresti 4. vuosisadan alussa, kun  
kristillinen munkkilaisuus syntyi. Lisäksi alkuseurakunta eli voimakkaassa  
karismaattisessa ilmoituksessa. Konstantinos Suuren ajasta alkaen syntyi  
kirkossa uusi idea: ajan pyhiitys, joka alkuseurakunnassa oli vieras, sillä se  
eli eskatologisessa odotuksessa.

Onko sitten synagogapalveluksella (interpretatio judaica) ollut vai-  
kutusta kristillisen jumalainpalveluksen kehitykseen? Aluksi kirkon ja juuta-  
laisuuden välistä liturgista yhteyttä ei huomattukaan, sillä kristillinen ju-  
malainpalvelus kasvoi vanhatestamentilliselta pohjalta, mutta sillä oli koko-  
naan uusi sisältö (crux interpretum). Kun juutalaisuudessa eskatologinen  
odotus koski Messiaista ja hänen valtakuntaansa, on se kristinuskossa jo  
täytynyt todellisuus. Eukaristia ei ole Kristuksen maailmaan tulon toista-  
mista, vaan kirkon kohoamista ja osallisuutta Kristuksen taivaalliseen kun-  
niaan. Kristityt elävät tässä maailmassa, ovat sen ihaa ja verta, mutta elä-  
vät uutta, salattua elämää Jeesuksessa Kristuksessa.

Teoksen kolmas osa on omistettu jumalainpalvelussääntöjen kehitykselle,  
joka kasvoi voimakkaasti 4.—5. vuosisadoilla. Tämä liturgisen kehityksen  
luova kausi alkoi vakaintua 8. vuosisadan paikkeilla, 9. vuosisadasta lähtien  
muodostui bysanttilainen tyyppi. Milanon julistus oli suont kultillisen  
vapauden ja siinä pilli syy liturgisen kehityksen voimakkaaseen kasvuun.  
Lisäksi liturgia ja liturgiset menot alkoivat saada yhä enemmän symbolisen  
merkityksen. Vanhan liiton jumalainpalvelus oli ollut luonteeltaan välittävä,  
uskoa kulttiin ja sen kautta saatavaan pyhitykseen. Uuden liiton jumalainpal-  
veluksella oli hengellinen luonne, usko, jota edelsi katumus, ja kultti, joka  
on pyhityksen välikappale. Tempelin idea oli alistettu kirkon idealle.  
Hengellisen elämän painopiste oli yhteen kokoontuneessa seurakunnassa,  
ekkleesiassa, mistä kehityksen jatkua painopiste siirtyi itse kirkkoraken-  
nukseen (domus ecclesiae). Kirkkorakennusten lukumäärä ja merkitys kasvoi,

tuli lisää uusia juhlapäiviä, alettiin vietää pyhien muistoja. Nämä kaikki olivat tekijöitä, jotka vaikuttivat jumalainpalvelussääntöjen kehittymiseen. Alkuseurakunnan yksinkertaisesta, mutta sisäisesti dynaamisesta jumalainpalveluksesta kehitys johti ulkomaisesti juhlaviin jumalainpalveluksien ja sai ulkomaisesti dynaamisen luonteen. Kultti kasvoi vähitellen pyhitäväksi aktiksi. Yhteen kokoontuneen seurakunnan hengellisen elämän painopiste siirtyi papistolle, ja kirkkoihin tulivat käyttöön kunninkaan *evet*, proskomidin toimittaminen tapahtui alttarissa ja osallistuminen pyhään Ehtoolliseen tuli yksilölliseksi. Oman lisänsä jumalainpalvelussääntöjen kehitykseen on tuonut voimistuva asketismi monine sääntöineen, joilla tuli olla lähinnä pedagoginen merkitys kilvoituselämässä, mutta ne kasvattivat jumalainpalveluksen sisältöä. Asketismilla oli Bysantissa suuri merkitys, ja se tähtäsi ihmistuonon syvälliseen uudistumiseen.

Kirjan viimeisessä osassa esitellään liturgisen kehityksen synteesiä, joka Bysantissa muodostui. Kirkon syntyä aina 3. vuosisadan loppuun oli hallitsevana liturgisessa elämässä periaate »rukouksen laki». Varsinaisen liturgisen kehityksen aikajako alkaa 4. vuosisadasta ja päättyy 9. vuosisataan, josta lähtien alkoi muodostua liturginen synteesi. On säilynyt kaksi dokumenttia, joilla on suuri tieteellinen arvo: Kirouksen Suuren Kirkon tyypikoni, joka on julkaistu patmoslaisen käsikirjoituksen naukaan 10. vuosisadalla, ja toinen, Kirkkolaulujen järjestys, 15. vuosisadalta. Tämän ajan jumalainpalveluksille oli ominaista katedraalisuus ja seremoniallisuus, alkonaisesti juhlava rituaalinen draamatismi. Synyi uusia juhlapäiviä. Luostareissa toimitettiin liturgia joka päivä, mutta ei aina esallistuttu pyhään Ehtoolliseen, ja näin alkuseurakunnan idea Ehtoollisessa koettavasta uudesta elämästä ja uudesta ajasta jäi täyttymättä. Kehitys johi siihen, että luostareita varten oli erilainen jumalainpalvelusjärjestys kuin seurakuntia varten, ja näiden välillä ilmeni ajan mittaan sekoittumista ja erimielisyyttä. Näin liturgisen kehitys on kulkenut läpi vuosisatojen säilytään itse jumalainpalveluksen olemukseen nähden perusidean, jonka mukaan »rukouksen laki on uskon laki».

Liturginen kehitys on kirkossa myös tämän ajan kysymys, johon teoksen kirjoittaja on luonut uusia, syvällisiä näkymiä. Olisi toivotettavaa, että tällainen perustavanlaatuinen liturginen tutkimus otettaisiin myös suomalaisen liturgisen teologian opetuksen avuksi pappisseminaarissa. Se voisi palvella myös liturgisen teologian tutkijoita.

*Uelkho Tarjaka*