



Lasaruksen herättäminen, 1300–1400-luku, yksityiskokoelma, Ateena. Kuva: Wikimedia Commons. Public domain.

Pappismunkki Damaskinos
(Olkinuora) Ksenofontoslainen

Kirkollinen retoriikka Bysantissa. Andreas Kreetalaisen Lasarus-saarna

Bysanttilainen yhteiskunta antoi koko olemassaolonsa ajan suuren painoarvon retoriikalle, joka olikin kaiken puhumisen ja kirjoittamisen perustyökälu. Tämä oli varsin luonnollista antiikin sivistystä ihailevassa kulttuurissa. Nykytutkijoiden keskuudessa vallitsee konsensus retoriikasta kaiken bysanttilaisen taiteellisen luomisen pohjana,¹ joten puhetaito vaikutti luonnollisesti myös jumalanpalveluksissa käytettävien liturgisten tekstien syntyyn: näitä tekstejä ei ole syytä luokitella ei-retorisiksi. Bysanttilaiset kirkkoisät kirjoittivat liturgista kirjallisuutta pääasiassa kolmessa muodossa: saarnoina, hymnografiana (eli kirkkoveisuina) tai luettavina rukouksina. Tässä artikkelissa perehdymme pääasiassa saarnoihin, mutta sivuamme myös hymnografiaa. Toisaalla tässä kokoelmassa kerron lähemmin erityisesti Jumalansynnyttäjälle suunnatusta veisurunoudesta ja siinä yhteydessä myös tarkemmin hymnografian kehitysvaiheista.

Vaikka kirkolliset tekstit ovat vahvan retorisia, on niiden retoriikkaa kuitenkin tutkittu varsin vähän.² Osaltaan tämä johtuu siitä, etteivät bysanttilaiset itse käsitelleet asiaa juurikaan kirjoituksissaan: kaikki retoriset oppaat käsittelevät vain maallisten puheiden ja runojen laatimista. Bysanttilaisten liturgisten tekstien erityispiirre on myös se, että ne ovat elävää traditiota. Edelleenkin ortodoksinen kirkko käyttää näitä samoja tekstejä jumalanpalveluksissaan ympäri maailmaa, myös eri kielille käännettyinä. Erityisesti käännösten käyttö alkukielisten tekstien sijaan, niin jumalanpalveluselämässä kuin teologisessa tutkimuksessakin, sekä nykytutkijoiden

¹ Esim. Maguire 1981.

² Ks. kuitenkin esim. Ksydes 1978 ja Valiavitcharska 2013.

heikko yleisen retoriikan tradition tuntemus ovat vaikuttaneet kuitenkin monien ortodoksiteologiien asennoitumiseen näihin teksteihin, eikä retoriisiin aspekteihin ole aina kiinnitetty tarpeeksi huomiota. Toisaalta niiden asema osana elävää, liturgista perinnettä, mikä on teologeille selviä, paljastaa niiden tärkeimmän olemuksen myös retoriikan kannalta: niitä tulee lähestyä *esitettyinä* kirjallisuutena. Tässä artikkelissa esittelen Bysantin kirkon liturgisten tekstien retorisia periaatteita. Aluksi käsitelen myöhäisantiikin ja keskiajan kreikkalaista kirjakieltä sekä sen suhdetta retoriikkaan. Sivuan myös bysanttilaisen kirkon käsitystä liturgisten tekstien ontologisista ulottuvuuksista ja niiden suhteesta retoriseen traditioon. Tämän jälkeen tarkastelen saarnoja ja hymnografiaa retorisisina kirjallisuudenlajeina sekä erityisesti saarnatutkimuksen metodologiaan liittyvää problematiikkaa.

Tapaustutkimuksenani on eräs keskibysanttilaisen kauden kuuluisimmista saarnaajista, Andreas Kreetalainen (n. 650–740), jonka rikkaan retoriikan sävyttämä tuotanto koostuu lähes yksinomaan saarnoista ja hymnografiasta. Andreas Kreetalainen syntyi Damaskoksessa, mutta toimi uransa alkuvaiheessa Jerusalemissa ainakin Ylösnousemuksen kirkossa. Jerusalemin patriarkaatin lähettiläänä hän siirtyi Konstantinopoliin, missä hän sai tehtäväkseen orpokodin johtamisen. Jossain vaiheessa Andreas valittiin Kreetan arkkipiispaksi tuolloiseen arkkihiippakunnan pääkaupunkiin, Gortynaan. Elämänsä loppuvaiheessa hän siirtyi takaisin Konstantinopoliin, jossa myös kuoli.³

Andreaan tuotanto koostuu lähinnä saarnoista ja kirkkoveisuista, joista merkittävä osa odottaa edelleen modernia editiotaan. Kriittisiä editioita ei ole olemassa yksittäisiä saarnoja tai kanonirunoja lukuun ottamatta.⁴ Tällä hetkellä ei edes ole luotettavaa kokonaiskuvaa hänen nimissään kulkevan tuotannon autenttisuudesta: erityisesti hymnografian käsikirjoitustradition kehittymisen tuntemus on vielä niin alkutekijöissään, että kirjureiden välittämiin merkintöihin tekstien kirjoittajista on suhtauduttava varauksella.

³ Elämänvaiheet perustuvat artikkeliin Auzépy 1995.

⁴ Modernilla editiolla viitataan yleensä yhden käsikirjoituksen pohjalta laadittuun tekstin painettuun julkaisuun. Kriittinen editio puolestaan vertailee käsikirjoituksia toisiinsa ja rekonstruoi niiden pohjalta mahdollisimman luotettavan tekstiversion.

Andreaan tunnetuin teos on ”Suuri kanoni”, jota suomalaisessa liturgisessa käytännössä nimitetään yleensä ”Suureksi katumuskanoniksi”. Se on 250-säkeistöinen allegorinen runoelma, jossa Raamatun hahmoja esitellään katumuksen esikuvina tai varoittavina esimerkkeinä syntisestä elämästä.⁵ Tässä artikkelissa esittelen kuitenkin Andreaan vähemmän tunnettua Lasarus-saarna retorisesta näkökulmasta.

Kirkollisten tekstien kielimuoto ja retorinen konteksti

Retoriikalla viitataan kielellisen vaikuttamisen ja suostuttelun taitoon, mikä vastaakin aristoteelista käsitystä retoriikasta.⁶ Varhaiskristillisellä kaudella retoriikkaa käytettiin apuna apologetiikassa eli kristinuskon puolustamisessa pakanuutta vastaan. Tänä aikakautena käytetty apologetiikka ja sen kieli on vahvasti niin sanotun attikismin vaikuttamaa. Attikismi, jolla tarkoitetaan filosofiassa ja retoriikassa käytetyn klassisen attikalaismurteen suosimista ylätyyliisessä kirjakielessä vallitsevan yleiskielen, *koinen*, sijaan, vaikutti kreikkalaisen sivistyneistön keskuudessa 100-luvulta eKr. alkaen.⁷ Tähän tyyliin sisältyi myös retoriikan uusi tuleminen. Kansa ihannoitaitavia puhujia, vaikkei retoriikalla enää klassiselle kaudelle ominaista poliittista merkitystä ollutkaan. Toisaalta Uusi testamentti pohjautui attikismiin nähden varsin erilaiselle pohjalle: se piti lähtökohtanaan *koinea* ja lisäsi siihen myös sen aikaisen puhekielen elementtejä. 100–200-luvuilta alkaen myös attikistinen kirjakieli oli lähinnä *koinen* pohjalle luotua, mutta siinä suosittiin attikalaiselementtejä.

Retoriikkaa viljelivät erityisesti valtion virkamiehet ja muut yläluokan edustajat. Jotta uudet virkamiehet olisivat pysyneet retorisissa taidoissaan

⁵ Ks. tarkempi kuvaus katumustyypeistä kyseissä runossa artikkelissa Krueger 2013.

⁶ Aristotelesta pidetään yhtenä tärkeimmistä antiikin retoriikan auktoriteeteista. Puhetaitoa hän käsittelee erityisesti teoksissaan *Runousoppi* ja *Retoriikka*.

⁷ *Koine* tarkoittaa ”yleistä”. Tämä vanhoihin murteisiin nähden yksinkertaistettu kielimuoto, joka on jo varsin lähellä nykykreikkaa, kehittyi Aleksanteri Suuren valloitusten myötä, ja kirjallisuudessa sen kuuluisin esimerkki on Uusi testamentti.

tarvittavalla tasolla, käytettiin heidän koulutuksessaan retorisia käsikirjoja. Suosituimpia Bysantissa olivat Hermogeneen, Menandroksen ja Aftonioksen retoriikkaoppaat, jotka kirjoitettiin 100–400-luvuilla jKr., mutta jotka silti säilyivät vaikutusvaltaisina aina Bysantin kukistumiseen saakka. Käsikirjoissa ohjattiin rakentamaan puheita ja kirjoituksia tietyn mallin mukaan, mutta on myös huomattava, että puhekieli oli tässä vaiheessa niin kaukana ylätyylissä ihannoidusta attikalaisesta kirjakielestä, että oppaiden käyttö oli välttämätöntä ”oikeellisen” kielimuodon oppimiseksi – vaikei mitään yhtenäistä kielistandardia ollutkaan.⁸

Niin *koineseen* perustuva yleiskieli kuin klassista attikaa ihannoiva kirjakielikin hallitsivat myös varhaisbysanttilaisen kauden (myöhäisantiikin) kirkollisessa kirjallisuudessa. Kansan keskuudessa levinneet pyhien ihmisten elämäkerrat laadittiin yleensä yksinkertaisemmalla kielellä, kun taas jotkut kirkkoisät käyttivät saarnoissaan varsin arkaaisiakin kielimuotoja. Kun kristillinen kirkko vapautui 300-luvulla vainotusta asemasta, alkoi myös kristillinen kirjallisuus kukoistaa. Retoriikka vaikutti tekstien syntyyn jo hyvin varhaisesta vaiheesta. Esimerkiksi ns. kappadokialaisiät, Basileios Suuri (329/330–379), Gregorios Nazianzoslainen (n. 329–390, lisänimeltään Teologi) ja Gregorios Nyssalainen (n. 330–395), saivat maallisen retorisen koulutuksen, jota he sittemmin hyödynsivät teologisissa kirjoituksissaan. Tämä näkyy paitsi heidän käyttämässään tekstilajeissa, kuten ylistävissä *enkomion*-puheissa, myös käytetyssä kielimuodossa: esimerkiksi Gregorios Nazianzoslaisen hengelliset runot sisältävät vahvoja klassisia vaikutteita, ja niitä pidettiinkin myöhempinä aikoina bysanttilaisen runoilun korkeimpana standardina. Varsinaisesti saarnaamiseen tai hymnien kirjoittamiseen tarkoitettuja retoriikkaoppaita ei kuitenkaan kreikkalaiselta kielialueelta ole säilynyt: hyvän saarnaamisen tavoista kerrotaan usein lyhyinä mainintoina muiden aiheiden ohessa.⁹

Retoriikan tutkimuksessa on tärkeää tiedostaa, millaiselle yleisölle kulloinkin tarkasteltavat tekstit on kirjoitettu. Esimerkiksi Origenes (184/185–

⁸ Ks. Browning 1983.

⁹ Ks. tarkemmin kristillisen ajan retoriikasta teoksessa Kennedy 1983.

253/254), eräs varhaisen kirkon merkittävimmistä saarnaajista, jonka maailmankuvaan liittyvät opetukset kuitenkin julistettiin harhaopeiksi vuonna 553 Konstantinopolissa järjestetyssä kirkolliskokouksessa, pyrki kirjoittamaan ymmärrettävällä kielellä. Niin hänen kuin muidenkin varhaisten isien yleisö koostui usein myös muista kuin kristityistä. Kappadokialaisien puheet taas liittyivät usein harhaoppeja vastaan kohdistettuun polemiikkiin. Tässä mielessä heidän retoriikkansa seuraa puhetaidon perinteistä funktiota, persuaasiota: puhumisen tehtävänä oli vakuuttaa yleisö kristinuskon oikeista totuuksista. Saarnaajat pyrkivät kontekstista riippuen käyttämään kuulijoilleen sopivaa kieltä aina yksinkertaisesta kansankielestä ylätyyliseen, arkaisoivaan kreikkaan.¹⁰ Andreas Kreetalaisen tuotanto sijoittuu sen sijaan hieman erilaiseen historialliseen kontekstiin. Hänen yleisönsä koostui pääasiassa ortodoksikristityistä, eikä hänen aikanaan ollut merkittäviä opillisia ristiriitajakaan (lukuun ottamatta harhaoppina pidetyn monoteletismin lyhyttä ja merkitykseltään vähäistä paluuta 700-luvun alussa). Tällaisessa tilanteessa retoriikka asettuu enemmänkin eräänlaisen viihteen rooliin, ja Andreas käyttää puhetaitoaan eritoten tunteisiin vetoamiseen tai dramaattisen vaikutelman luomiseen. Myös hänen kielensä koostuu erilaisista elementeistä niin klassisine, attikistisine vaikutteineen – jotka todennäköisesti olivat ymmärrettäviä vain koulutetulle kansanosalle – kuin toisaalta varsin yksinkertaisine, yleiskielisine elementteineenkin.¹¹

Hengellisen retoriikan ontologiaa

Läpi koko itäisen kirkon historian aina varhaisesta kirkosta Bysantin kukistumiseen saakka vallitsi kirkollisessa retoriikassa eräs piirre, joka erotti sen merkittävästi maallisesta puhetaidosta. Tästä todistaa erityisesti Origenes, jonka mukaan saarna on täysin ymmärrettävä vain silloin, kun myös yleisöllä on tietynlainen hengellinen ymmärrys. Saarnan ymmärtäminen, siis

¹⁰ Vasta viime aikoina on alettu kiinnittää huomiota yleisön merkitykseen kirkollisessa retoriikassa; ks. esim. Harrison 2013.

¹¹ Ks. Cunningham 1998.

lopullinen retorinen persuaasio, onkin Jumalasta lähtöisin. Saarnaamisessa tapahtuva kommunikaatio ei ole vain saarnaajan ja yleisön välistä keskustelua: kirkkoisien ajattelun mukaan Pyhä Henki vaikuttaa niin saarnaajan kuin yleisönkin puhe- ja käsityskykyyn.

Tällaista hengellistä ymmärrystä nimitetään patristisessa teologiassa *theoriaksi*, sisäiseksi näkemiseksi tai mietiskelyksi. Termin tausta on platonistisessa filosofiassa, jossa *theoria* viittasi ideoiden mietiskelyyn. Erityisesti termi vakiintui askeettiseen teologiaan 500-luvulla eläneen kirjoittajan, Pseudo-Dionysios Areopagitan, teoksissa. Tämä tuntematon kirjoittaja oli ilmeisesti syyrialainen munkki, joka loi uusplatonismin ja kristinuskon synteesin ja vaikutti näin myös vahvasti myöhempiin kirkkoisiin.

Myös Andreas Kreetalainen painottaa tuotannossaan *theorian* merkitystä niin askeettisen kilvoittelun tuloksena kuin kirjoittamistaan ohjaavana periaatteena. Esimerkiksi tärkeimmässä teoksessaan, ”Suuressa kanonissa”, Andreas kuvaa *theoriaa* käytännön kilvoittelun kautta saavutettuna hengellisen mietiskelyn tilana. Toisaalta taas saarnassaan Kristuksen kirkastumisesta Taaborinvuorella Andreas kuvaa, kuinka hengellinen mietiskely ohjaa ymmärtämään käsiteltävän Raamatun tekstin todellisen merkityksen: saarnaajan tehtävä on tällöin olla *mystagogi*, yliaistillisiin salaisuuksiin johdattaja. Tämä mystinen lähestymistapa tuo kirkolliseen retoriikkaan merkittävän, ontologisen ulottuvuuden, jota ei maallisessa retoriikassa luonnollisestikaan ole. Se muuttaa yleisön ja puhujan välisen dynamiikan perustavalla tavalla: myös kuulijalta edellytetään tässä tapauksessa toimintaa omassa arjessaan saarnojen ja hymnien hengellisen sanoman vastaanottovalmiuden parantamiseksi.

Kirkollisen retoriikan kolme päälajia: saarnat, rukoukset ja hymnografia

Kuten edellä mainitsin, retoriikka alkoi vaikuttaa erityisen vahvasti kolmeen liturgisessa kontekstissa julkisesti esitettyyn kirjallisuusmuotoon: rukousteksteihin, saarnaan ja hymnografiaan eli veisurunouteen. Esitys-

muodoiltaan ne ovat varsin erilaisia. Saarnat esitettiin kirkossa yleisölle, joka saattoi koostua joko kaikkien yhteiskuntaluokkien maallikoista tai teologisesti koulutetuista munkeista. Hymnografia taas oli pääasiassa laulettua runoutta, useimmiten yksinkertaisemmalla kielellä kirjoitettua kuin saarnakirjallisuus, ja rukoukset papin koko seurakunnan puolesta lukemia tekstejä Jumalalle.

Jos näitä liturgisia tekstejä tarkastellaan ahtaan ”retorisestä” näkökulmasta, vastaavat saarnat eniten perinteistä retoriikkakäsitystä. Saarna on puhujan esittämä teksti, joka saattaa olla alun perin improvisoitu ja myöhemmin muistiin kirjoitettu, toisinaan taas ennalta valmisteltu ja ulkoa opeteltu. Esitystilanne koostuu kuitenkin paljon muustakin kuin pelkästä improvisoidusta tai aiemmin valmistellusta tekstistä: siihen liittyvät myös puhujan käyttämät äänenpainot, eleet ja kenties myös kommunikaatio yleisön kanssa. Rukoukset ja hymnit taas palvelevat erilaista tarkoitusta. Niiden käyttö liturgisessa kontekstissa osoittaa yhteisön hyväksynnän tekstin sisällön suhteen. Erityisen sakraalin luonteensa takia rukoukset ja hymnit ovat tekstimuodoiltaan kiinteitä, eikä niissä ilmene samanlaista spontaania kommunikaatiota yleisön kanssa kuin saarnoissa.

Varhaisbysanttilaisella kaudella saarnat liittyivät useimmiten Raamatun ja sen tulkintaan: näitä saarnoja kutsutaan eksegeettisiksi. Siksi myös tämän kauden kuuluisilta kirkkoisiltä, kuten Basileios Suurelta ja Johannes Khrysostomokselta (349–407), on säilynyt lähinnä saarnakokoelmia, jotka ovat kommentaareja tiettyihin Raamatun kirjoihin. Näiden lisäksi oli jonkin verran myös juhlasaarnoja, jotka analysoivat kunkin kirkkovuoden juhlan merkitystä. Oman luokkansa muodostavat *enkomionit*, jonkun ihmisen kunniaksi kirjoitetut ylistyspuheet, jotka ammentavat paljon aikakaudelle tyypillisistä keisarin ja ylimystön kunniaksi kirjoitetuista puheista. Kenties kuuluisin varhaisbysanttilaisen kauden *enkomion* on Gregorios Nazianzoslaisen kirjoittama puhe Basileios Suuren muistoksi. Vaikka yllä totesimme, että kappadokialaisiat olivat saaneet hyvän retorisen koulutuksen, on huomattavaa, että he itse suhtautuivat kirjoituksiinsa retoriikkaan varsin negatiivisesti ja torjuivat sen käytön. Heidän tuotantonsa retorinen tarkastelu kuitenkin kertoo muuta, joten retoriikan vastustaminen jää vain retoriikaksi.

Koko saarnaamisen ja samalla myös hymnografian kehityksessä tapahtui käännekohta 500-luvulla. Tällöin tapahtui yleisempi kirkkotaiteiden kasvupyrahdyks, erityisesti keisari Justinianus I:n valtakaudella, jolloin rakennettiin nykyiseen muotoonsa myös kuuluisa valtakunnan pääkirkko Hagia Sofia. Niin ikonitaide kuin kirjallisuuskin alkoivat kehittyä ennennäkemättömällä tavalla, mikä johtui paitsi pääkaupungin yleisestä kulttuurirenessanssista ja valtion tarjoamasta tuesta, myös kirkkovuoden juhkalenterin jatkuvasta rikastumisesta ja monimutkaistumisesta.

Vastaavasti saarnakirjallisuudessa alkaa 500-luvulta nousta entistä merkittävämmäksi alalajiksi juhlasaarna, eikä eksegeettisiä puheita enää ole juurikaan kirjoiteta. Ei ole kuitenkaan täysin selvää, miksi eksegeettiset saarnat käytännössä katosivat 500-luvulla. Osaltaan selityksenä voi nähdä sen, että varhaisempia kirkkoisia kunnioitettiin niin paljon, että heidän opetuspuheitaan luettiin myöhempinäkin vuosisatoina. Lopulta myös *tyypikoneissa* (jumalanpalvelusten ohjekirjoissa) määrättiin näitä eksegeettisiä saarnoja luettaviksi tietyissä jumalanpalveluksissa kirkkovuoden aikana.

Juhlasaarna oli retoriselta luonteeltaan eksegeettistä saarnaa monipuolisempi. Se saattoi sisältää myös eksegeettisiä elementtejä. Toisinaan, kuten esimerkiksi Andreas Kreetalaisen tapauksessa, juhlasaarna saattoi olla hyvinkin dramaattinen ja sen tarkoituksena oli luoda yleisön eteen eläväinen kuva, jossa saarnan käsittelemät henkilöt tulivat käsin kosketeltavan lähelle. Joskus taas saarna saattoi olla pikemminkin rukous proosamuodossa, eivätkä poleemisetkaan elementit esimerkiksi juutalaisia tai epäjumalanpalvojia vastaan olleet harvinaisia. Myös näiden kaikkien eri elementtien yhdistelmä samassa saarnassa oli mahdollinen.¹²

Justinianuksen ajalta lähtien myös saarnojen ja hymnografian välillä kulki paljon vaikutteita. Kuuluisin 500-luvun hymnografeista on Konstantinopolissa vaikuttanut Romanos Melodos, joka muokkasi aiemmin syyrialaisella kielialueella syntyneitä laajoja runomuotoja kontakiksi. Kontakirunous oli useista säkeistöistä koostuvaa, dramaattista runoutta, joka oli täynnä tunteisiin vetoavaa retoriikkaa: siksi sitä on joskus tutkimuskirjallisuudessa nimitetty runomuotoiseksi saarnaksi. Monet tutkijat viime vuosi-

¹² Cunningham 1996.

nakin ovat korostaneet Romanoksen hymnien teatterimaisia elementtejä. Näistä näkyvin on dialogimuoto, jolla on niin ikään taustansa syyrialaisessa kirjallisuudessa. Usein Romanos väritti Raamatun tarinoita *ethopoiialla* eli itse keksimillään dialogeilla, jotka avaavat kertomuksen hahmojen sisäistä maailmaa. Romanoksen runous vaikutti myöhempään saarnaperinteeseen, erityisesti Andreas Kreetalaisen tuotantoon.¹³

Niin saarnat kuin hymnitkin saavuttivat kukoistuskautensa keskibysanttilaisella kaudella (600–900-luvut). Tällöin saarnat saivat runsaasti dramaattisia elementtejä, ja niistä tuli vaikuttavia teoksia rytmikkäine, hymnimäisine jaksoineen ja erikoisine retorisine keinoineen. Toisaalta hymnografiassa kontakin ohelle kehittyi toinen pitkä hymnimuoto, kanoi, joka laajimmillaan voi olla monisatasäkeistöinen. Kontakista poiketen dramaattisuus ei ole kanonille ominainen piirre, vaikka joissain kanoneissa esiintyykin esimerkiksi dialogijaksoja. Kanonirunouteen myös integroitii aiempaa saarnakirjallisuutta, joka oli keskibysanttilaiselle kaudelle tultaessa saavuttanut kanonisen aseman osana vakiintunutta kirkkoisien korpusta. Esimerkiksi Gregorios Nazianzoslaisen kirjoitukset olivat Bysantin lainatuin kirkollinen tekstikokoelma heti Raamatun jälkeen. Kuuluisin esimerkki tästä on Johannes Damaskolaisen (n. 675/676–749) pääsiäiskanoni, joka sisältää suoria lainauksia Gregorios Nazianzoslaisen pääsiäissaarnasta.

Monesti hymnografit olivat myös saarnaajia: tällaisia tapauksia ovat mm. Johannes Damaskolainen, Kosmas Maiumalainen, joka oli ilmeisesti Johanneksen opiskelutoveri sekä joidenkin kirkollisten traditioiden mukaan myös kasvattveli, sekä oma esimerkkinne, Andreas Kreetalainen. Kaikkia näitä kolmea teologia yhdisti Damaskoksen synnyinkaupungin lisäksi Jerusalemin Ylösnousemuksen kirkko, jossa kaikki kolme kirjailijaa jossain vaiheessa uraansa vaikuttivat.

Saarnojen retorinen problematiikka

Tässä artikkelissa ei ole mahdollisuutta käsitellä kaikkien yllä mainittujen

¹³ Ks. Cunningham 2008.

kirkollisten kirjallisuuslajien retorisia funktioita, joten olen päättänyt valita aineistokseni vain yhden saarnan. Ennen tähän tapaustutkimukseen siirtymistä on syytä kuitenkin mainita muutama seikka saarnaamisen retoriikan tutkimukseen liittyvistä yleisistä ongelmista. Vaikka bysanttilaisia saarnoja on tutkittu huomattavasti enemmän kuin hymnografiaa, on niitä viime vuosikymmeniin asti luettu *teksteinä*, vaikka ne pikemminkin ovat olleet kuultuja *puheita*. Erityisesti 2000-luvulta alkaen suullisen esityksen merkitystä on alettu korostaa antiikin kirjallisuushistoriassa.¹⁴ Vähitellen tätä lähestymistapaa on alettu soveltaa myös bysanttilaisiin saarnateksteihin, mutta tutkimus on vasta alkuvaiheissaan. Nostan tässä yhteydessä esiin muutaman tärkeimmän saarnojen retoriikkaan liittyvän ongelman esityskontekstin kannalta.

Ensinnäkin on edelleen epäselvää, missä määrin meille säilynyt käsikirjoitustraditio vastaa saarnojen esitettyä muotoa, sillä esimerkiksi Origenes suosi improvisoituja saarnoja. Retoriikan ihanteiden mukaan puheet on aina esitettävä ulkoa, joten on myös hyvin epätodennäköistä, että saarnaaja olisi lukenut puheensa tekstistä: voi silti olla, että hän on itse kirjoittanut tekstinsä itselleen muistiin ennen sen esittämistä. Johannes Khrysostomoksen saarnoista voidaan päätellä, että ne ovat hyvin luultavasti lähellä suullisesti esitettyä muotoa: tämä käy selväksi saarnaajan kommentaateista yleisön reaktioiden suhteen. Todennäköisesti saarnat on tässä tapauksessa kirjoittanut muistiin erityinen kirjuri.¹⁵ Erityisesti keskibysanttilaisen saarnaamisen ongelma on, että tekstin luonteeseen ei todennäköisesti kuulu konkreettinen vuorovaikutus yleisön kanssa, vaan niiden on tarkoitus olla ylevöittäviä: tämä hämärtää tutkijan ymmärrystä siitä, onko käsikirjoitusten editoija kenties muokannut saarnan tekstiä, vai onko nämä vaikeaselkoiset puheet tosiaan esitetty sellaisinaan.¹⁶

Viime aikoihin asti on ajateltu, että suurin osa kansasta ei olisi ymmärtänyt saarnoista paljoakaan niiden arkaaisen kielenkäytön takia, ja teks-

¹⁴ Ks. esim. Taplin 2001.

¹⁵ Aiheesta tarkemmin teoksessa Mayer 1998.

¹⁶ Cunningham & Allen 1998, 1–20.

tit oli kirjoitettu lähinnä yhteiskunnan korkeasti koulutetulle yläluokalle. 2000-luvulla tämä ajatus on kuitenkin haastettu: kirkollisessa kielenkäytössä toistuivat samat teemat ja retoriset *topokset*,¹⁷ ja kirkon harjoittamalla raamatuntulkinnallakin oli varsinkin keskibysanttilaiselle kaudelle tultaessa jo vuosisatojen traditio, joten todennäköisesti kuka tahansa aktiivinen kirkosakäviä on ymmärtänyt suurimman osan saarnojen sisällöstä. Esimerkiksi Andreaan tuotannossa on silti katkelmia, joissa kieli on niin monimutkaista ja sisältö liturgisten tekstien traditioon suhteutettuna harvinaista, että on hankala kuvitella muiden kuin koulutettujen yläluokan edustajien ymmärtäneen täydellisesti hänen esittämiään saarnoja.

Vielä ongelmallisemmaksi saarnojen retoriikan tutkimisen tekee puutteellinen tietämyksemme monien saarnojen esitystavasta. Joistain saarnoista, esimerkiksi tiettyjen kirkkojen vihkimiseen liittyvistä, on säilynyt tarkka tieto esityspäivämäärästä, kun taas Andreaan tuotannon suhteen ei ole lainkaan tietoja. Jonkin verran vihjeitä voidaan löytää itse teksteistä. Joskus saarnaaja viittaa yleisöön, toisinaan taas tekstin teologinen sisältö on niin haastavaa, että on vaikea kuvitella kuulijoiden koostuvan muista kuin luostariasukkaita. Näin on esimerkiksi Andreaan tuotannon yhdessä erikoisimmista esimerkeistä, saarna Kristuksen kirkastumisesta, jossa hän viittaa laajalti kirkon aiempaan mystisen teologian traditioon, erityisesti 500-luvulta lähtien teologiaan vahvasti vaikuttaneeseen Pseudo-Dionysios Areopagitaan. Näin syvällisen teologian ymmärtäminen on vaatinut aiheelle omistautumista.

Emme myöskään tiedä tarkkaan, missä jumalanpalveluksissa tai niiden osissa saarnat on esitetty – emmekä täten tiedä, miten saarnaa edeltävät jumalanpalvelustekstit ovat helpottaneet uskovien ymmärrystä saarnan sisällöstä. Osa Andreaan tuotannosta koostuu kolme- tai neljäosaisista saarnoista, ja näin on myös esimerkiksi hänen aikalaisensa ja maanmiehensä, Johannes Damaskolaisen kohdalla. Näitä moniosaisia saarnoja on luettu ilmeisesti osana kokoista palvelusta sen eri kohdissa. Niinpä ne muodostavat oman kokonaisuutensa.¹⁸

¹⁷ *Topos* viittaa retoriikassa yhteisesti ennalta ymmärrettyyn tapaan ilmaista tietty asema.

¹⁸ Ks. Cunningham 1998 ja Louth 1998.

Käsikirjoitustutkimus tarjoaa tulevaisuudessa varmasti joitain vastauksia moniin edellä esitettyihin kysymyksiin. Sen sijaan eräs retoriikan olennaisimmista aspekteista, nimittäin tekstin esitystapa, jää meiltä ainakin Andreaan tapauksessa pääosin pimentoon. Äänitteiden puutteiden takia emme tiedä, millainen ääniympäristö kirkossa on saarnan aikana ollut, ja osaltaan myös kirkkoakustiikka on vaikuttanut tähän. Emme tiedä, miten Andreas on tekstejään painottanut tai miten hän on toteuttanut esimerkiksi saarnoissaan esiintyvät dialogikatkelmat. Myöhäisantiikin retorisissa oppaissa painotetaan myös eleiden merkitystä. Onko Andreas siis kenties käyttänyt saarnoissaan apuna myös eleitä? Onko hän kenties osoittanut juhlan aiheeseen liittyvää maalausta osana ”katso!”-kehoituksiaan? Näihin kysymyksiin emme voi saada varmaa vastausta, mutta niiden olemassaolo on hyvä tiedostaa, kun luemme bysanttilaisia saarvoja.¹⁹

Saarna Lasaruksen herättämisestä

Esimerkkinämme Andreaan tuotannosta on Johanneksen evankeliumiin perustuva saarna Lasaruksen herättämisestä, jonka kirjoitusajankohdasta ja -paikasta ei ole tietoa.²⁰ Puheen lopussa oleva metafora ostosten tekemisestä viittaisi kuitenkin kaupunkilaisyleisöön, kenties Konstantinopolin yläluokkaan – länänimestään huolimatta Andreas saarnasi todennäköisesti myös valtakunnan pääkaupungissa. Saarnan loppuosassa olevat viittaukset koruihin ja hajuvesiin viittaaminen taas vihjaa naisten länänolosta saarnan esittämisen aikana. Myös dramaattinen kielenkäyttö ja runsas retoristen kysymysten viljely antavat vaikutelman maallikkoyleisöstä, kun taas luosta-

¹⁹ Vrt. Kienzle 2002.

²⁰ Saarnasta ei ole julkaistu kriittistä editiota. Ainoa käytössä oleva moderni editio on Mignen *Patrologiassa*; *In Lazarum quatruiduanum*, PG 97, 960–985. Saarnan suomennosta ei myöskään ole julkaistu, vaan käännetyt katkelmat ovat omiani. Mary Cunningham on tutkinut julkaisemattomassa tohtorinväitöskirjassaan (1983) tämän saarnan tekstitradiiota sekä laatinut siinä eräänlaisen kriittisen edition, mutta Cunningham on itse myöhemmin ilmaissut tyytymättömyytensä editioon ja pyytänyt olemaan käyttämättä sitä.

riyhteisöissä oli tapana käyttää mystisempää kieltä ja teologisesti vaativampaa sanastoa:

Atuas se, joka ottaa hoitaakseen tämän hyvän kaupankäynnin eli uskon; joka ei ole tullut Betaniasta tyhjin käsin, ilman minkäänlaisia kauppoja (tarkoitan paastoa); joka on saavuttanut sen kirkkaat ja kunnialliset asiat pidättyvyyden ja röyhkeyden kukistamisen kautta; joka Kristukseen hyvin uskomalla on ansainnut Hänen opetustensa hyvät helmet, saanut uskon ja vastaanottanut [Jumalan] tuntemisen. Autuas se, joka on kutonut himottomuuden kautta itselleen arvollisen häävaatteen Jumalan kanssa yhdistyäkseen ja voidakseen puhtaasti syödä pääsiäislammasta sekä kunniallisesti kohdata Betaniasta palaavan Valtiaan ja levittää hänen askelilleen omantunnon valkeat vaatteet, jotta voisi sanoa: Minussa, oi Herra, minussa askeltaa aasi, jolla sinä ratsastit. Tämä on se kaikkein pyhin liha, jonka [Kristus] meidän tähtemme yliolennollisesti puki ylleen. Kuka on siis niin viisas liikemies, että ostaa itselleen uskon tällä kuvatulla tavalla? Tekin, Kristuksen kansa, uusi perintöosa, olette tehneet hyvät kaupat viettämällä paastopäiviä. Sillä paastopäivien kaupankäynti on mitä parhaita niille, jotka osaavat hyvin kääntyä takaisin [Jumalan puoleen]. Siellä on aitoa kultaa – pidättyvyyttä; helmiä – kyyneliä; jalokiviä – hyveellisiä tekoja; hopeaa – puhtautta; puhdas vaate – siveät tavat; hajuvesiä – Herran sanoja; siellä on niskakoru – nöyryys, joka allekirjoittaa [Herran] käskyn; korvakoruja, hiuskoruja sekä kultaisia kaulaketjuja – käskyjen kallisarvoista toteuttamista.²¹ (PG 97, 981D–984B)

Puheen alussa on keskibysanttilaisille juhlasaarnoille tyypillinen johdanto, jossa Andreas paljastaa puheen sijoittumisen niin kirkkovuoteen kuin pelastushistoriaan: kyse on viikkoa ennen pääsiäistä vietettävästä lauantaista, jolloin muistellaan Kristuksen kärsimyksiensä edellä tekemää ihmettä. Saarna alkaa juhlapöydän kuvauksilla, mikä taas saattaisi viitata liturgia- eli ehtoollisjumalanpalvelukseen:

²¹ Hakasuluissa olevat lisäykset ovat omiani. Niiden tarkoituksena on helpottaa tekstin merkitysten ymmärtämistä. Kursiivilla olevat tekstikatkelmat ovat suoria lainauksia Raamatusta.

Lasarus on kutsunut yhteen tämän kokoontumisemme ja haluaa valmistaa oman elämään palaamisensa juhla-aterian, joka on sopiva hyvien asioiden rakastajille ja esitysten katselemisesta pitäville. Paremmiin sanoen: se on jo valmistettu ennalta ja kutsuu juhlintaan kaikkia niitä, jotka liittävät omat kärsimyksensä jäljittelyn kautta Kristuksen kärsimyksiin. Miten [Lasarus] tämän tekee? Osoittamalla juhlan aiheeksi ihmeen, joka hänelle on tehty. Kerrottakoon nyt välittömästi, miten suuri ihme tämä on! (PG 97, 960A)

Sitten saarnaaja julistaa opetuksensa lähteen:

Kerrottakoon nyt välittömästi, miten suuri ihme tämä on! Tuo siis nyt käsillä pidellen evankeliumikirjojen diptyyksi, ja katkaiskaamme vaivoin saarnan opetuksella syvällä oleva vesisuoni. Osallistukaamme ihmeestä ja antakaamme halajavien ammentaa siitä joen tavoin runsaana virtaavan opetuksen vuoripuroista. Olkoon keskellämme nyt läsnä mitä parhaiten Jumalaa näkevä Johannes, joka on salattujen asioiden silminnäkiä ja sanomattomien asioiden opettaja, joka nojasi kaikkien elämän rintaa vasten, kasteli sydämensä sienen tavoin elämää virtaavassa lähteessä sekä on tullut täyteen Herran sydämessä olevien elämän salaisuuksien itsestään vuotavaa osallisuutta. (PG 97, 960A–B)

Katkelmassa kuvattu evankeliumikirjan esille tuominen saattaisi viitata jonkinlaiseen juhlalliseen saattoon saarnan alussa.²² Merkittäväntä on kuitenkin Andreaan tuotannolle tyypillinen retorisen *enargian* eli elävöittävän, läsnä olevan vaikutelman luominen, joka tässä tapahtuu evankeliumikirjan välityksellä. Se on konkreettinen symboli evankelista Johanneksen läsnäolosta kirkkotilassa uskovien keskellä. Johannes on Andreaan mukaan myös ”Jumalan näkiä”, joten saarnan tehtävä on niin Johanneksen kuin Andreaan itsensäkin *theoriassa* saavutetun tiedon välittäminen kuulijoille

²² Liturgiajumalanpalvelus sisälsi myös Andreaan aikana (kuten nykyäänkin) saaton, jossa evankeliumikirja tuotiin juhlallisesti alttariin ennen sen lukemista. On kuitenkin epätodennäköistä, että saarnan toteamus liittyisi tähän saattoon, koska evankeliumia ei luettu välittömästi saaton jälkeen, vaan vasta myöhemmin.

ja toisaalta heidän ohjaamisensa *theoriaan*. Huomionarvoista on myös, että Andreaan mukaan Raamatun tekstin todellisen merkityksen löytäminen tapahtuu vaivoin, mikä tuntuu viittaavan paitsi syvällisen tekstianalyysin, myös askeettisen kilvoittelun tarpeellisuuteen pyhien kirjoitusten tutkiskelun perustana.

Tämän jälkeen Andreas alkaa käsitellä Raamatun kertomusta jae jakeelta eksegeettisten saarnojen tyyliin ja kutsuu kuulijoita kulkemaan yhdessä Kristuksen kanssa kärsimystielle. Tässä osuudessa hän toimii eksplisiittisesti saarnaajana, siis puhujana, joka opettaa seurakuntaansa. Hän kuvailee, miten Kristus kuulee Lasaruksen sairastumisesta, ja selittää, miten evankeliumijakson hankalat, allegorisina käsitetyt katkelmat tulisi ymmärtää. Erityisesti Andreasta kiinnostavat narratiivin henkilöiden ja ensisijaisesti itse Kristuksen sisäiset motivaatiot evankeliumin sanojen ja toimien taustalla. Jeesuksen puheet hän tulkitsee yleensä niin sanotun uskhalkedonilaisen teologian näkökulmasta, joka korostaa paitsi Kristuksen persoonan ykseyttä jumaluuden ja ihmisyyden yhdistymisenä, mutta toisaalta myös hänen eroamattomuuttaan Kolminaisuudesta sekä inhimillisen ja jumalallisen luonnon²³ sekoittumattomuutta. Tätä merkittävää dogmaattista opetusta Andreas korostaa raamatunjakeita seuraavilla kysymyksillä, jotka varmistavat yleisön seuraavan puhetta:

”Lasarus on kuollut. Teidän tähtenne olen iloinen, etten ollut siellä: tämä vahvistaa teidän uskoanne. Nyt lähemme hänen luokseen” [Joh. 11:14–15]. Näetkö, miten Hän puhuu vaatimattomasti? Tulevan päämäärän vähittäisen paljastumisen takia Hän lykkää kiiruhtamistaan ihmeen todistamiseen, sillä Hän ei yhdistänyt lausahdustaan *”hän nukkuu”* tähän: *”Menen nostamaan hänet ylös.”* Sen sijaan tästä vaieten Hän sanoi: *”Olen iloinen, etten ollut siellä: tämä vahvistaa teidän uskoanne.* Sillä ehkäpä, kun en sattunut olemaan läsnä inhimillisen selvästi, kuolema pääsi voitolle, mutta *nyt lähemme hänen luokseen.* Minkä takia? Jotta te uskoisitte, että voin Valtiaana nostaa ylös

²³ Luonto (kr. φύσις) viittaa dogmaattisessa teologiassa universaaliin (aristoteelisessa kielessä): se kuvaa siis niitä yhdistäviä tekijöitä, jotka yhdistävät tietyn ”lajin” edustajia. Luonto ilmenee aina *persoonien* tai *hypostaasien* kautta.

kuolleitakin. *Lasarus on kuollut.*” Sillä kun Kristus sanoi epäselvästi aiemmin ”*hän nukkuu*”, Hän kutsui Lasarusta ystäväkseen huijatakseen kuolemaa läheisyydellä ystävänsä kanssa. Kun Hän vapaasti puhuen sanoi Lasaruksen kuolleen, Kristus ei sanonut ”ystävä”, ettei Hänen luultaisi syvästi liikuttuneena syleilevän Lasarusta. Sillä tämä ei ollut vain pelastustalouden, vaan myös käskyvallan osoitus. Pelastustalouteen kuuluvat kaikki inhimilliset asiat sekä kaikki ne ihmisluonnon heikkoudet, jotka Kristus otti pelastustalouden tähden vastaan. Käskyvaltaan taas kuuluvat kaikki jumalalliset asiat ja kaikki ne asiat, jotka Hän säilytti pitäessään jumalallista valtaa. (PG 97, 965B–C)

Enargian ja sisäisten motivaatioiden tarkastelun yhdisteleminen keskustelemalla Raamatun narratiivissa esiintyvien henkilöiden kanssa on myös Andreaan saarnoille tyypillinen piirre. Tällä hän osoittaa, mitä evankeliumin vähäsanainen teksti todellisuudessa tarkoittaa: kun narratiivin henkilöt itse tulkitsevat omia sanojaan, on saarnalla merkittävämpi auktoriteetti. Kun opetuslapsi Tuomas epäilee Kristuksen kehotusta lähteä Lasaruksen luokse, tulkitsee Andreas tämän kahdella tavalla. Yhtäältä se on pelkuruuden puhetta, mutta toisaalta myös innoittamista ristinkärsimyksiin. Kuulija saattaa ihmetellä, miten Tuomas tietää ristinkärsimyksen tulevan, vaikka Kristus ei ollut tätä hänelle vielä paljastanut. Andreaalla on vastaus, jonka hän esittää *ethopoiian* eli tarinan henkilön äänen käyttämisen muodossa:

Vielä ei ole ristiä, vielä ei keihäitä, ja sinä, Tuomas, sanot: ”*Mennään vain, kuollaan kaikki yhdessä!*” ”Kyllä”, hän vastaa, ”näen tulevat asiat aivan kuin ne olisivat läsnä. Sillä minä tiedän, että Kristus nostaa Lasaruksen. Hän herättää juutalaisten pahantahtoisuuden ja sitten nämä asiat ovat tapahtuva. *Mennään vain, kuollaan kaikki yhdessä!*” Tuomas ei puhu ainoastaan itsestään, vaan innoittaa myös kumppaniensa mieliä. (PG 97, 968C–D)

Andreas jatkaa narratiivia kertomalla Kristuksen saapumisesta Betanianaan, missä Lasaruksen sisar Martta kohtaa hänet. Kristus paljastaa Martalle nostavansa hänen veljensä ylös, ja myös Maria liittyy heidän seuraansa.

Saarnalleen tyyppillisesti Andreasta askarruttavat jälleen narratiivin henkilöiden sisäiset motiivit, niiden joukossa erityisesti Kristuksen kysymys Lasaruksen haudan sijainnista: Jumalanhan tulisi kaikkivaltiaana tietää, missä hauta sijaitsee! Andreas selittää syynä olevan Kristuksen inhimillisyyden ilmaisu ja toisaalta myös ihmeen salaaminen niin, että sen tapahtuessa vaikutelma olisi entistä dramaattisempi. Lasaruksen haudalle saavuttuaan Jeesus itki:

Hän itki ihmisenä, ei Lasaruksen, vaan juutalaisten takia. Sillä Hän oli tullut nostamaan Lasaruksen, ja turha olisi ollut itkeä sitä, jonka Hän oli nostava ylös. Juutalaisia Hän itki syystä, koska näki ennalta heidän epäuskonsa ihmehen jälkeenkin. *Jeesus itki*. Hän antoi meille mallin, esikuvan ja säännöt, miten tulisi itkeä edesmenneiden takia. Hän itki meidän luontomme turmelusta ja kuvan näötöntä laatua, jonka kuolema on saanut aikaan. (PG 97, 976C)

Tässäkin kohtaa Andreas paljastaa yleisölleen tekstin salatun merkityksen. Kristuksen itku ei ollut jumalallisuuden vaan hänen inhimillisen luontonsa ilmaus: Jumalan ei ollut tarve itkeä kuollutta, koska hän tiesi Lasaruksen nousevan kuolleista, mutta toisaalta hän itki myös juutalaisten epäuskoa sekä antoi itkullaan moraalisen esimerkin ihmisille siitä, miten kuolleita tulisi surra. Lopulta Andreas tarjoaa itkulle myös koko pelastushistoriaan liittyvän universaalien aspektin: Kristus itkee syntiinlankeemusta ja sen seurauksia.

Koko Johanneksen evankeliumin lukukappaleen kohokohta on eittä-mättä Lasaruksen herättäminen. Tässä kohdin myös tekstin retorinen tyyli muuttuu merkittävästi. Narratiivin hahmojen sisäisten motiivien analysoinnin sijaan tekstistä tuleekin äärimmäisen dramaattinen, ja saarnaaja alkaa toistojen ja huudahdusten kautta kasvattaa jännitystä ennen saarnan varsinaista kohokohtaa, Lasaruksen herättämistä. Tätä painottaa raamatunjakeiden katkelmien käyttö *anaforana*, peräkkäisten lauseiden aloittamisena samoilla sanoilla:

Järkyttyneenä Jeesus tuli haudalle. Se oli luola (Joh. 11:38), juutalaisten synkkä sydän. Sen suulla oli kivi. Tämä on epäuskon kova vertauskuva. ”Ottakaa kivi pois”, käski Jeesus [Joh. 11:39]. ”Vierittäkää pois tottelemattomuuden raskas kivi, jotta siirtäisin pois kuolettavan kirjaimen. Ottakaa kivi pois, sie-tämättömän lain ies, jotta saisitte elävöittävän armon sanan. Ottakaa pois kivi, joka on kuin peite, joka raskauttaa mielen. Minä itse voisin vierittää kiven pois, mutta jotta haistaisitte pahan hajun, minä suon teille armon ot-taa kiven pois haudan suulta. Ottakaa kivi pois, jotta tekin olisitte todistajia sille, että vierititte kiven pois haudan suulta. Ottakaa kivi pois, te juutalaiset, ei minun opetuslapseni, jotta ette huomenna taas sanoisi kuten sokeasta: Onko se tämä? Onko se tuo? Ettette sanoisi, että Hän nosti jonkun toisen sijaan. Ottakaa kivi pois, jos haluatte nähdä ihmeen suuruuden.” (PG 97, 977B–C)

Haudan ja pimeyden – siis kuoleman ja kadotuksen – allegorisointi juutalaisten typeryyden vertauskuvaksi jatkaa saarnassa ja laajemminkin Kristuksen kärsimyksiin liittyvissä teksteissä ilmenevää poleemista tyyliä. Tarkka lukija kuitenkin huomaa, että yhtäkkiä, ilman minkäänlaista varoi-tusta tai metatekstiä, Andreas käyttää kaikista uskaliainta *ethopoiaan* muo-toa: hän puhuu itse Kristuksen äänellä ja luo vaikutelman Jumalan puhees-ta yleisönsä edessä. *Anaforan* runsas käyttö toimii retorisenä *slow motion*-efektinä: se viivyttää koko tarinan kohokohtaa, joka itse evankeliuminarra-tiivissa on varsin lyhyesti ilmaistu. Andreas itsekin paljastaa tämän Martan kommentissa Jeesuksen käskyyn ja palaa samalla tapahtumien kommentaattorin rooliin:

Martta, vainajan sisar, sanoi hänelle: ”Herra, hän haisee jo. Hän on siellä nyt neljättä päivää” [Joh. 11:39]. Sillä kuollut oli ollut haudassa neljä päivää, joiden aikana hän oli alkanut mädäntyä. ”Hän haisee jo. Hän on siellä nyt neljättä päivää.” Nämä ovat epäuskon ja epäröinnin sanoja! Ainoa vain, että epäuskolla oli tapana edeltää valtavia ihmeitä. ”Hän haisee jo.” Kiven siirtä-misen jälkeen Martta sanoi tämän hajun haistaessaan. Ja tämä oli epäuskon sana: se oli kuitenkin ihmeen kannalta hyödyllistä, sillä sitä enemmän ihme,

mitä hajonneemmalta ruumis vaikutti. ”*Hän haisee jo.*” Hän kehottaa olemaan lähestymättä, ettei alkaisi ällöttää. ”*Hän haisee jo.*” Koska olet hyväntuoksuinen mirha, älä lähesty haisevaa. ”*Herra, hän haisee jo.*” Naisen sana viivästyttää ihmettä. (PG 97, 977C–D)

Itse ihmeen hetkellä Andreas palaa Kristuksen rooliin ja jatkaa *anafora* *eksklamaatiolla* eli huudahduksella, jotka hyvin voisi kuvitella esitetyn myös saarnatilanteessa huutamalla. Tämä järisyttävä jakso etenee Lasaruksen herättämisestä kosmologiseen ulottuvuuteen, kun Andreas viittaa Lasaruksen lauontaita seuraavana lauontaina luettavaan Hesekielin profetiaan (Hes. 37:1–14) yleisestä ylösnousemuksesta: tähän liittyy konkreettinen kuvaus lihan kuroutumisesta luiden ympärille sekä aistien palaamisesta ruumiiseen. Lopuksi saarnaaja asettaa koko tapahtuman kärsimyshistorian kontekstiin:

”*Lasarus, tule ulos!*” Tämän on Valtiaan ääni, kuninkaallinen käsky, vallan komennus. *Tule ulos!* Pane turmelus syrjään ja ota vastaan turmeltumattomuuden iho. *Lasarus, tule ulos!* Oppikoot juutalaiset, että tulee aika, jolloin haudoissa olevat kuulevat ihmisen Pojan äänen ja ne, jotka sen kuulevat, saavat elää. *Tule ulos!* Kivi, kompastuskivi, on vieritetty pois; kulje minua kohti, joka Sinua kutsun! *Tule ulos!* Saakoot juutalaiset tietää, että minä, joka nostin neljä päivää kuolleena olleen haudasta teen paljon enemmänkin: nousen itse kolmantena päivänä sen jälkeen, kun olen maistanut kuolemaa. *Lasarus, tule ulos!* Tule ulos käärinliinoinhin pukeutuneena ja hautavaatteet ylläsi, jotta juutalaiset eivät arvelisi sinun teeskentelevän kuollutta. Nähkööt he sidotut kädet ja jalat ja peitetyt silmät, älköötäkään juutalaiset enää olko uskomatta ihmeeseen. *Tule ulos!* Sinun elävöittämisestä vahvistaa ruumiin lemu. Riisukoot he sinua ympäröivät käärinliinat, ja tuntekoot he hänet, jonka he sulkivat hautaan. *Tule ulos!* Elävöidy, ota vastaan henki ja tule askeltaen ulos arkusta! Opetä, miten silmänräpäyksessä kaikki luodut saavat hengen yleisen kuolleiden ylösnousemuksen pasuunan päästäessä suuren äänen. *Tule ulos!* Henki on sieraimissa; suonet täynnä verta; ääni kurkussa; korvissa puhe; silmissä näkö; hajuisti paikoillaan; kävely luonnon mukais-

ta; ja kaikki elävöitetyn ruumiin majan jäsenet menevät paikoilleen. *Tule ulos!* Pane käärinliinat syrjään ja veisaa ylistystä ihmeille, pane syrjään lemmun etovuus ja kumarra vallan voimaa! Minä käsken sinua: ”*Tule ulos!* – minä, joka sanoin: ”Tulkoon valo, tulkoon maa!” Minä käsken sinua: *Tule ulos*”, jotta näkisit oppilaan pettävän minut ja myyvän minut juutalaisille, Pilatuksen tuomitsevan minut tuomioistuimella ja minun kulkevan vapaaehtoisesti kärsimyksiini; jotta näkisit juutalaisten röyhkeyden ja minun sävyisyyteni; *Tule ulos*, jotta näkisit minut ryövärien kanssa ristiinnaulittuna, minulle juotettavan sappea ja etikkaa ja minua iskettävän keihäällä kylkeen; jotta näkisit keskellä päivää valon joutuvan valloitetuksi ja yön varjoavan auringon, juutalaisten pilkkaavan ja ryövärien tunnustavan Jumalan. ”*Lasarus, tule ulos!*” *Silloin kuollut tuli haudasta, jalat ja kädet siteissä ja kasvot hikiliinan peittäminä* [Joh. 11:44] (PG 97, 981A)

Tämän jälkeen dramaattinen jännite raukeaa. Teksti kuvaa Lasaruksen tulemistä haudasta ja käsittelee vielä hetken juutalaisten reaktioita ihmeeseen. Näyttämö sulkeutuu ja saarna palautuu Andreaan ohjeistukseksi kirkkokansalle jäljellä olevan paaston hengestä moraalisallegorioiden muodossa. Hän esittää aiemmin mainitsemani vertauksen paaston ja kaupankäynnin välillä sekä vetää yhteyden paaston moraalisista hyveistä Lasaruksen kerptomukseen: kansan tulisi jäljitellä Martan ja Marian hyveellisiä tekoja sekä itkeä oman sielunsa kohtaloa samoin kuin Kristuskin itki kuollutta Lasarusta.

Saarnan loppujakso paljastaa häivähdyksen saarnaajan ja yleisön välisestä dialogista, johon myös edellä viittasin. Olisi houkuttelevaa olettaa, että kirjallisen edition mallina olisi ollut todellinen keskustelu Andreaan ja kirkkokansan välillä, mutta vaikka varmuutta tästä ei ole, saarnaan sisällytetty keskustelu joka tapauksessa paljastaa nykylukijalle, millaisia ihmetyksen aiheita tavallisella kirkkossakävijällä oli:

Mutta joku sanoo tämän kuullessaan: ”Katso, jäljittelen porttoa ja tarjoan, jos en mirhaa, niin kyneleitä. Missä on ehtoollinen? Missä Kristus? Missä ne asiat, joiden kautta suodaan rikkomusten päästö? Missä?” Tule, minä

näytän sinulle selvästi: kirkossa; kammiossasi. Mitä oikein tarkoitan kirkolla puhuessani? Sinun sydäntäsi. Siellä Kristus on. Vuoda siellä hänelle mirhaa. Siellä ovat kyyneleet. ”Mutta minulla ei ole mirhaa”, hän sanoo, ”ei alabasteripulloa”. Eikö sinulla muka ole mirhaa? Kyllähän sinulla on mirhaa, nimitään armo, ja alabasteripullona sydämesi, kyynelinä syntien tunnustaminen, hiuksina heiveröiset huokaukset. Tarjoa näitä, uhraa nämä, ja saat syntien päästön. (PG 97, 984D–985A)

Saarnan lopuksi Andreas esittää kirkkokansalle, miten saarnan henkilöt ovat läsnä heidän elämässään paitsi moraalisisina esimerkkeinä, myös hengellisen mysteerin kautta. Hän esittää allegorisen tulkinnan koko Lasaruksen tarinasta ja linkittää sen ehtoollisjumalanpalvelukseen, saarnan todennäköiseen esityskontekstiin. Andreas varoittaa kelvottomia osallistumasta ehtoolliseen, myöntää epäuskon olevan aina uskovien vaarana ja kehottaa kaikkia kirkkokansasta tulemaan Lasaruksiksi: kuolemaan maailmalle, toisin sanoen elämään askeesissa, hiljaisuudessa ja Kristuksen rakkaudessa. Lasaruksen päästäminen siteistä on esikuvana kristitylle kuolemanjälkeisestä vapahduksesta:

Kristus on kaikkialla. Hän on läsnä kaikkialla, mihin Hänet kutsutaan. Älköön vain Juudas olko läsnä, kutsuttakoon vain oikeat ihmiset – ehtoollinen olkoon vilpiton! Tule Simoniksi, jos tahdot, mutta älä epäile fariseuksen tavoin! Kutsu kaikkialla läsnä olevaa, mutta älä kutsu Juudasta Hänen kanssaan! Tule Lasarukseksi, jos tahdot, kuole maailmalle, haise mädältä, hiljaisuus suun päällä kuin kivi! Vielä ennemmin: tule Valtiaan ystäväksi! Onhan sinulla itselläsikin sisaria, sielu ja liha. Tule Kristuksen ystäväksi, jotta kuolonuneen nukahdettuasi sinut lähetettäisiin kohti Jeesusta Marian ja Martan tavoin. Maria puheellaan, Martta taas teoillaan sanoo: ”*Herra, ystäväsi on sairaana.*” Jotta, kun olet täydellisesti kuollut maailmalle, Kristus tulisi ja nostaisi sinut ylös ja sanoisi enkeleilleen: ”*Päästäkää hänet siteistä ja antakaa hänen mennä.*” ”*Päästäkää.*” Mistä? Synnin siteistä. ”*Mennä*” minne? Abrahamin helmoihin, ikuisiin majoihin, jumalallisen tyyneyden iättömään autuuteen. Tulkaamme kaikki me siitä osallisiksi Kristuksen, joka

on kutsunut meitä kaikkia Hänen tuntemiseensa, todellisen Jumalamme armosta ja ihmisrakkaudesta. Hänen kanssaan Isälle, kuin myös Pyhälle Hengelle, kuuluu kunnia iankaikkisesti. Aamen. (PG 97, 985A–B)

* * *

Tämän artikkelin myötä on käynyt selväksi, että keskibysanttilaisen kauden saarnat eivät ole kirjallisuutta nykymerkityksessä: Niitä ei ole ollut tapana lukea, vaan ne on luotu tiettyä kontekstia ja yleisöä varten, tiettyyn teologiseen ja historialliseen tilanteeseen, ja ne on esitetty suullisesti sekä otettu vastaan kuuloaistin kautta. Niiden esittäminen jumalanpalveluksessa antaa niille myös ontologisen ulottuvuuden, joka on ”maallisen” retoriikan ulottumattomissa: tämä näkyy myös siinä, että saarnojen ensiesityksen jälkeen nämä puheet ovat säilyneet jälkipolville osana liturgisia kokoelmia, joihin sisällytettyjä saarnoja on käytetty jumalanpalvelusteksteissä. Tämä käytäntö on jatkunut ortodoksisissa luostareissa aina tähän päivään asti.

Toisinaan bysanttilaisten saarnojen retoriikka vaikuttaa nykylukijasta liioittevalta, ylenpalttisen koristellulta tai jopa naiivilta. Tällainen lähestymistapa on valitettavasti ohjailnut myös 1900-luvulla tapahtunutta saarnojen tutkimusta. Bysanttilaiset itse kuitenkin pitivät retorista puhetyyliä suuressa arvossa ja iloitsivat koristeellisesta puheesta. Liturgisten tekstien, niin saarnojen kuin hymnografiainkin, tarjoama retorinen rikkaus odottaakin vielä täydellistä löytämistään.

Kirjallisuutta

- Andreas Kreetalainen, *In Lazarum quadriduanum*, PG 97, 960–985.
- Auzépy 1995 = Marie-France Auzépy, ”La carrière d’André de Crète”, *Byzantinische Zeitschrift* 88 (1995), 1–12.
- Browning 1983 = Robert Browning, *Medieval and Modern Greek*, Cambridge 1983.
- Cunningham 1983 = Mary B. Cunningham, *Andreas of Crete’s Homilies on Lazarus and Palm Sunday. A Critical Edition and Commentary*, väitöskirja, Birminghamin yliopisto 1983.
- Cunningham 1996 = Mary B. Cunningham, ”The Sixth Century: A Turning-Point for Byzantine Homiletics?”, teoksessa Pauline Allen & Elizabeth Jeffreys (toim.), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Leiden 1996, 176–186.
- Cunningham 1998 = Mary B. Cunningham, ”Andrew of Crete: A High-Style Preacher of the Eighth Century”, teoksessa Cunningham & Allen 1998, 267–293.
- Cunningham 2008 = Mary B. Cunningham, ”The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography”, *Dumbarton Oaks Papers* 62 (2008), 251–260.
- Cunningham & Allen 1998 = Mary B. Cunningham & Pauline Allen (toim.), *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics (A New History of the Sermon 1)*, Leiden 1998.
- Harrison 2013 = Carol Harrison, *The Art of Listening in the Early Church*, Oxford 2013.
- Jeffreys 2003 = Elizabeth Jeffreys (toim.), *Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001*, Farnham 2003.
- Kennedy 1983 = George Kennedy, *History of Rhetoric III. Greek Rhetoric Under Christian Emperors*, Princeton, New Jersey 1983.
- Kienzle 2002 = Beverly Mayne Kienzle, ”Medieval Sermons and Their Performance: Theory and Record”, teoksessa Carolyn Muessig (toim.), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Leiden 2002, 89–124.
- Krueger 2013 = Derek Krueger, ”The Great Kanon of Andrew of Crete, the Penitential Bible, and the Liturgical Formation of the Self in the Byzantine Dark Age”, teoksessa Bruria Bitton-Ashkelony & Lorenzo Perrone (toim.), *Between*

- Personal and Institutional Religion. Self, Doctrine and Practice in Late Antique Eastern Christianity*, Turnhout 2013.
- Ksydes 1978 = Θεόδωρος Ξύδης, *Βυζαντινή ύμνογραφία*, Ateena 1978.
- Louth 1998 = Andrew Louth, ”St John Damascene: Preacher and Poet”, teoksessa Cunningham & Allen 1998, 247–265.
- Maguire 1981 = Henry Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton, New Jersey 1981.
- Mayer 1998 = Wendy Mayer, ”John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience”, teoksessa Cunningham & Allen 1998, 105–138.
- Olkinuora 2015 = Jaakko Olkinuora, *Byzantine Hymnography for the Entrance of the Theotokos. An Intermedial Approach* (Studia Patristica Fennica 4), Helsinki 2015.
- PG = Jacques Paul Migne (toim.), *Patrologia Graeca*, Pariisi 1857–1866.
- Taplin 2001 = Oliver Taplin (toim.), *Literature in the Greek World*, Oxford 2001.
- Valiavitcharska 2013 = Vessela Valiavitcharska, *Rhetoric and Rhythm in Byzantium. The Sound of Persuasion*, Cambridge 2013.
- White 2015 = Andrew Walker White, *Performing Orthodox Ritual in Byzantium*, Cambridge 2015.