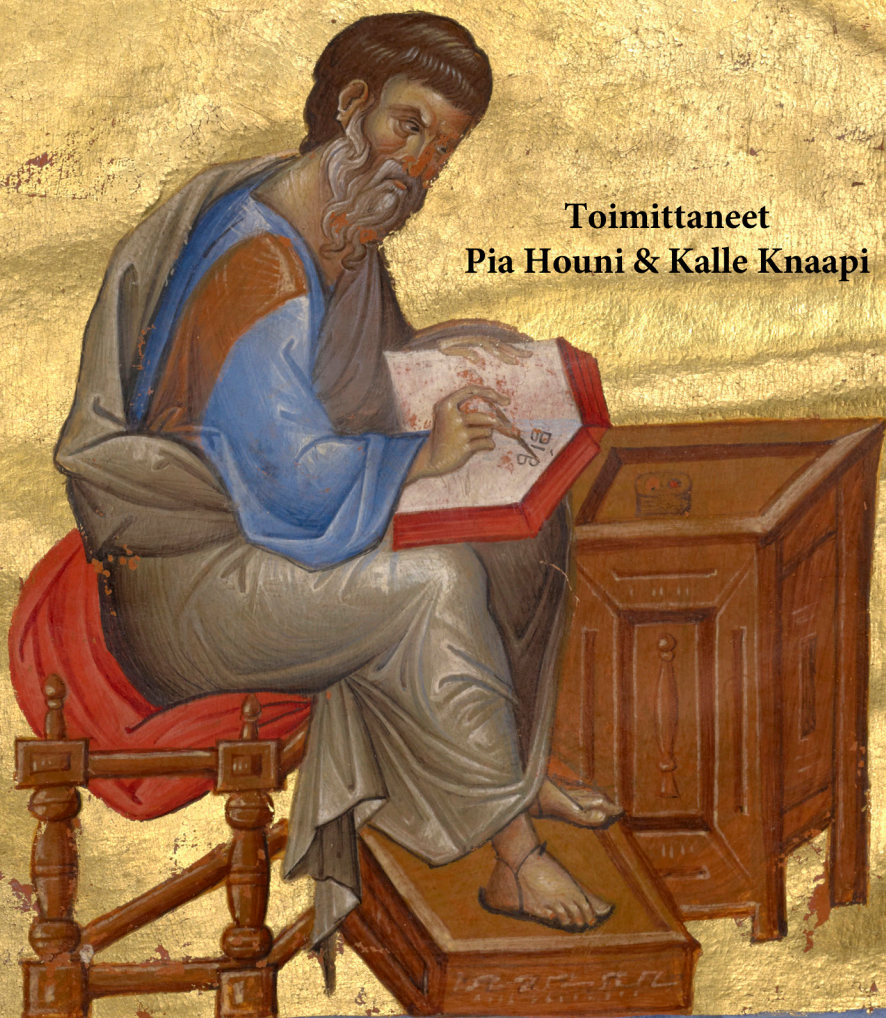


Acta Byzantina Fennica, Supplementa 1

# Tuhannen vuoden kirjavuori

Kirjallisia näkökulmia  
Bysantin kulttuuriin

Toimittaneet  
Pia Houni & Kalle Knaapi





**TUHANNEN VUODEN KIRJAVUORI**  
**Kirjallisia näkökulmia Bysantin kulttuuriin**





Acta Byzantina Fennica, Supplementa 1

**TUHANNEN VUODEN KIRJAVUORI**  
**Kirjallisia näkökulmia Bysantin kulttuuriin**

Toimittaneet Pia Houni & Kalle Knaapi

Bysantin tutkimuksen seura  
Helsinki 2021

*Bysantin tutkimuksen seura on saanut tämän teoksen julkaisemiseen  
Tieteellisten seurain valtuuskunna julkaisutukea.*







© Bysantin tutkimuksen seura  
Helsinki 2021

ISSN 2737-2219 (verkkojulkaisu)  
ISBN 978-952-69827-0-0 (PDF)





Taitto ja kartat: Vesa Vahtikari.

Kannen kuva: Matteus, Uuden testamentin käsikirjoitus 1200-luvulta,  
J. Paul Getty Museum, Ms. 65 (98.MB.151),  
Digital image courtesy of the Getty's Open Content Program.

# Sisältö

Esipuhe	i
Päivi Salmesvuori & Vesa Vahtikari	
Lukijalle	v
Pia Houni & Kalle Knaapi	
ANTIINKIN KREIKASTA BYSANTIN KENTILLE	
 Myöhemmän uusplatonismin ateenalainen koulu ja sen tuotannon säilyminen Bysantissa	1
Tuomo Lankila	
 Teatterin asema bysanttilaisessa kirjallisuudessa	43
Pia Houni & Kalle Knaapi	
 Hiiriä ja ihmisiä. Theodoros Prodromoksen <i>Katomyomakhia</i> ja Bysantin eläinaiheinen kirjallisuus	61
Tua Korhonen	
HISTORIALLISET MATKAT KIRJALLISUUDESSA	
 ”Morean kronikka” – arvoitus ristiretkialta	93
Juho Wilskman	
 Etnografinen kirjoittaminen Bysantissa	125
Antti Lampinen	
 Andreas Libadenos – satunnainen matkailija	165
Annika Asp	

## KRISTILLINEN KIRJALLISUUS JA LUOSTARIELÄMÄN ARKI

 Liturgiakommentaarit – kirjallisuutta bysanttilaisen maailmankuvan ytimestä Pekka Metso	191
 Bysanttilainen hymnirunous Neitsyt Marialle Pappismunkki Damaskinos (Olkinuora) Ksenofontoslainen	235
 Kirkollinen retoriikka Bysantissa. Andreas Kreetalaisen Lasarus-saarna Pappismunkki Damaskinos (Olkinuora) Ksenofontoslainen	255
 Pyhän vuoren käsikirjoitukset – silta Bysanttiin Serafim Seppälä	279
Tässä teoksessa mainittuja paikkoja	310
Hakemisto	313
Kirjoittajat	321



# Esipuhe

Bysantin tutkimuksen seuralla on ilo esitellä *Acta Byzantina Fennica Supplementa* -sarja. Se täydentää olemassa olevaa *Acta Byzantina Fennica* -sarjaa kotimaisilla tieteellisillä teoksilla. Ensi silmäyksellä näyttää, että sarjan historiassa kyseessä on uutuus. Jännittävää kyllä, *Acta*-sarjaa edelsi suomenkielinen aikakauslehti *Bysantti ja Pohjola*, josta sitten kehittyi vuonna 1985 kansainvälinen sarja. Sen tutkimuksen kohteeksi rajautui erityisesti Bysantti ja Pohjola eli *Byzantium and the North*. Tässä sarjassa ehti ilmestyä 10 julkaisua. Vuonna 2002 päätoimittaja Mika Hakkarainen totesi esipuheessaan, että *Byzantium and North* tiputetaan pois, koska ”there is not much that can be said about Byzantium and the North”. Toisin sanoen rajaus alkoi rajoittaa liiaksi tutkimusta. Tässä niin sanotussa uudessa sarjassa on ilmestynyt toistaiseksi viisi teosta ja sarja jatkaa säännöllisen epäsäännöllisenä ilmestymistään edelleen.

Suomenkielinen *Supplementa*-sarja koetaan tarpeelliseksi, koska tieteellisen kirjoittamisen kieli uhkaa yksipuolistua erityisesti englannin kielien ylivallan vuoksi. Vaarana on menettää ”tieteen kirjoittamisen” -taito suomeksi. Tässä sarjassa tavoitteena on kirjoittaa tiedettä hyvällä suomella ja ymmärrettävästi. Tekstin ymmärtämiseksi ei tarvita tietynlaisia tutkintoja, vaan kiinnostavista aiheista kirjoitetaan innostuneesti ja innostavasti suomeksi. Seura kiittää sydämellisesti ensimmäisen osan kirjoittajia ja toimittajia!

Päivi Salmesvuori

Bysantin tutkimuksen seuran puheenjohtaja

## Toimitusperiaatteista, nimistä ja translitteroinnista

Koska kovin montaa Bysantin aikaista tekstiä ole julkaistu suomeksi, on kaikki tässä teoksessa mainitut vielä suomentamattomat tekstit kirjoitettu kursivoimattomina lainausmerkkien sisään (Proklos, ”Platoninen teologia”; ”Morean kronikka”) ja suomeksi jo julkaistut teokset kursivoituina (Platon, *Faidros*; Herodotos, *Historiateos*). Myös kreikan- ja latinankieliset tekstien tai käsikirjoitusten nimet on kursivoitu (Theodoros Prodrimos, *Katomyomakhia*; Nikolaos Kabasilas, *De sacrae liturgiae interpretatione*). Vuosilukujen perässä on tarpeen vaatiessa käytetty lyhenteitä eaa. ja jaa., paitsi tämän teoksen kolmannessa osiossa, jossa kirjoittajille on suotu vapaus käyttää lyhenteitä eKr. ja jKr.

Kreikkalaisten nimien translitteroinnissa on pyritty noudattamaan Kotimaisten kielten keskuksen (Kotus) suosittamaa standardia ELOT 743, ei Suomen kansallista standardia SFS 5807. ELOT 743:ssa kreikan kirjaimet korvataan latinalaisilla kirjaimilla tai kirjainpareilla, kun taas standardi SFS 5807:n kirjoitusasu kuvastaa paremmin sanan ääntämystä (kr. Ζάκυνθος = ELOT 743: Zakynthos = SFS 5807: Zákinthos; kr. Ταΰγετος = ELOT 743: Taÿgetos = SFS 5807: Taijetos). Suomeksi translitteroitujen kreikankielisten sanojen painot on jätetty merkitsemättä, mutta joidenkin vokaalien pituudet on selvyuden vuoksi merkitty (*Peri zōōn idiotētos*).

Jotkut suomen kieleen jo vakiintuneet nimet on kirjoitettu säännöistä poikkeavassa muodossa: Antiokia (ei Antiokheia), Konstanopoli (ei Konstantinoupolis), Johannes (ei Ioannes), Justinianus (ei Iustinianus), Leo (ei Leon). Keisareiden nimet kirjoitetaan Justinianus I:n kauden (527–565) jälkeen kreikkalaisittain, koska hallinnon kieli muuttui latinasta kreikaksi (siis Konstantinos VII, ei Konstanstinus VII). Antiikin nimet on kirjoitettu Castrén & Pietilä Castrénin *Antiikin käsikirja* (Otava 2000) mukaan. Myös joidenkin kristillisten kirjoittajien nimissä esiintyvät paikannimet kirjoitetaan jo vakiintuneessa muodossa, vaikka henkilö- ja paikannimissä olisikin ristiriita (Simeon Thessalonikalainen, vrt. kaupungin nimi Thessaloniki; Johannes Damaskolainen, vrt. Damaskos). Johdonmukaisuuden vuoksi tässä teoksessa puhutaan Akhaian ruhtinaskunnasta, Epei-

roksen despotaatista ja Nikaian keisarikunnasta, vaikka monet lukijat ehkä muistavatkin Nikean kirkolliskokouksen. Mustanmeren rannalla nykyisen Trabzonin paikalla sijainnutta kaupunkia ja samannimistä keisarikuntaa ei tässä teoksessa kutsuta joissakin suomenkielisissäkin lähteissä (englannin kielen vaikutuksesta) mainituksi Trebizondiksi vaan kaupungista käytetään paremmin sen kreikankielistä nimeä vastaavaa kirjoitusasua Trapezus (kr. Τραπεζοῦς).

Vesa Vahtikari

*Acta Byzantina Fennica, Supplementa* 1:n toimittaja



Bysantin valtakunnan rajoja eri aikoina. Tarkat rajat ovat osittain epävarmoja. Kartta: Vesa Vahtikari. Pohjakartta: Wikimedia Commons. Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0) (Ichthyovenator).



# Lukijalle

Tämä teos syntyi tarpeesta tuoda suomalaisen lukijakunnan saataville julkaisu, joka esittelee Bysantin eli Itä-Rooman valtakunnassa 300-luvulta 1400-luvun puoliväliin kirjoitettua kirjallisuutta ja siihen liittyviä ilmiöitä. Käsillä olevan teoksen työprosessi on ollut poikkeuksellisen pitkä. Teoksen matkaa ovat hidastaneet kirjoittajien löytäminen ja ensimmäisen kustantajaehdokkaan kanssa tehty pitkä yhteistyö, joka ei kuitenkaan valitettavasti jatkanut perinteisen kirjan julkaisuun saakka. Bysantin kirjallisuuden aihepiirin asiantuntijoita ei tietenkään istu jokaisella oksalla. Tämän teoksen toimittajat kahlasivat eri aihepiirejä ja kirjoittajia läpi ja, kun sopivia ehdokkaita löytyi, monien aikataulut eivät osuneet yhteen teoksen toimittamisen kanssa tai kirjoittajilla oli omia projekteja meneillään. Onneksi teoksen valmiiksi saattaminen lopulta jatkui Bysantin tutkimuksen seuran kanssa ja tätä kirjoittaessa sen viimeistely on valmiina.

”Tuhat vuoden kirjavuoren” ei ole tarkoitus olla kattava yleis- tai hakuteos Bysantin kaikesta kirjallisuudesta. Tämä olisi mahdoton tehtävä yhdelle teokselle. Pikemminkin lähtökohta on tehdä luotauksia Bysantin kirjallisuuteen, ja sitä kautta esitellä erityisesti, mitä suomalaisessa bysanttilaisen kirjallisuuden tutkimuksen maailmassa nykyisin tapahtuu sekä millaisista näkökulmista ja millaisin metodein, bysanttilaiskauden aineistoja lähestytään. Olemme kutsuneet mukaan eri tieteenalojen tutkijoita kirjoittamaan valitsemastaan bysanttilaiseen kirjallisuuteen liittyvästä aiheesta suomenkielisen, tutkimukseen perustuvan artikkelin. Kirjoittajat edustavat historian tutkimusta, teologiaa, filosofiaa, teatterintutkimusta ja kirjallisuuden tutkimusta. Lisäksi joukossa on kirjoittaja, joka elää osan arkeaan bysanttilaisen teologian kautta munkkina Kreikassa.

On selvää, että suomen kielellä aihepiiristä kirjoitettavien määrä on rajallinen, ja siten tämän teoksen aiheet ovat valikoituneet pitkälti kirjoittajien asiantuntemuksen ja omien kiinnostusten kohteiden pohjalta. Tästä johtuen monia laajoja ja tärkeitä ilmiöitä bysanttilaisesta maailmasta ja sitä koskevista tutkimusperinteistä jää ainoastaan viitteelliseen asemaan, tai jopa

kokonaan sivuun. Aiheet ja lähestymistavat ovat keskenään melko erilaisia, mikä kertoo ennen kaikkea tutkijoiden ja kiinnostuneiden lukijoiden mahdollisuuksista lähestyä Bysantin kirjallisuutta loputtomilla tavoilla. Tästä teoksesta nyt puuttuvat aiheet voisivat olla seuraavan kokoelman lähtökohdana.

Vaikka olisi liioittelua sanoa, että Bysantin kirjallisuus, historia ja kulttuuri ovat jääneet Suomessa aivan vähäiselle huomiolle, on kuitenkin todettava, että Bysantin asema esimerkiksi yliopistojen opetusohjelmissa, puhumattakaan peruskoulujen tilanteesta, on verrattain marginaalinen. Näin siitäkin huolimatta, että bysanttilaisen maailman keskeisiin elementteihin kuten roomalaisuuteen, hellenismiin ja kristinuskoon on erikseen kiinnitetty merkittävää huomiota. Bysantin kulttuuria tunnetaan esimerkiksi ortodoksisuuden ja ikonitaiteen kautta, mutta Bysantin kirjallisuuden asema nykyisen suomalaisen yleissivistyksen piirissä on vaatimaton. Bysantin tutkimuksella on oma rikas traditionsa, johon suomalainenkin tutkimus liittyy. Tämän teoksen pyrkimys onkin tuoda Bysanttia, etenkin sen kirjallisuutta, ei-spesialistien ulottuville kansainväliset mitat täyttävään nykypäivän kotimaiseen tutkimukseen nojaten.

Bysantin ja siihen kohdistetun ajattelun ymmärtämisen ohella käsillä oleva teos liittyy kiinteästi sekä antiikin että laajemmin keskiajan kirjallisuuteen ja historiaan: ilman käsitystä Bysantista on vaikea ymmärtää, mitä keskiajan Euroopassa tapahtui, toisaalta Bysantissa tapahtunut kirjallinen työ vaikuttaa suuresti siihen, millainen kuva meillä on antiikista. On myös tärkeää muistaa, että Bysantin ajanjaksoksi kutsuttu historiallinen aika on kiinteä osa eurooppalaista identiteettiä – taidetta, kulttuuria ja tiedettä – usein jopa siinä määrin, ettemme tarpeeksi hyvin tunnista kaikkia sen vaikutuksia ja heijastuksia.

## **Lyhyt katsaus Bysantin kirjallisuuteen**

Bysanttilainen kirjallisuus voidaan yksinkertaisimmillaan rajata tarkoittamaan Bysantin valtakunnassa tuotettua kirjallisuutta. Sen suurimmat kir-

jalliset vaikutteet löytyvät yleisesti antiikin kirjallisuudesta, ennen kaikkea hellenismistä ja kristinuskosta. Bysantin kirjallisuus itsessään on oleellinen tausta Bysantin jälkeisen ajan kreikankieliselle kirjallisuudelle.

Bysantin kirjallisessa kulttuurissa tapahtui lukuisia pienempiä ja suurempia kehityskulkuja ja muutoksia Bysantin historian aikana. Eräs merkityksellisimmistä muutoksista kirjallisuuden sisällössä ja muodoissa tapahtui 500-luvulla (ja jatkui vielä 600- ja 700-luvulla). Keisarikunnassa tapahtuneet käännteet, ihmisten arvot ja prioriteetit, kuten myös kulttuuriresurssien ja poliittisten ja sotilaallisten tapahtumien suhteet loivat pohjaa sille, että maallinen kirjallinen toiminta, kuten historian kirjoittaminen ja runouden harrastaminen vähenivät huomattavasti. Sen sijaan hengellisen kirjallisuuden asema korostui selvästi. Hengelliseen kirjallisuuteen kuuluivat muun muassa ihmeluettelot, pyhimyselämäkerrat, teologiset traktaatit ja muu liturginen kirjallisuus. Hengellinen kirjallisuus ylipäätään oli merkittävä osa bysanttilaisen kirjallisuuden kokonaisuudessa myöhempinäkin vuosisatoina. Yksittäisillä hengellisen kirjallisuuden genreillä oli omat historiansa. Esimerkiksi ikonoklasmin eli niin sanotun kuvainraaston toisen vaiheen (815–840) jälkeen pyhimyselämäkertakirjallisuus nousi kukoistukseen: kuvien puolustajat voittivat kiistan, jonka jälkeen he tukivat näkemystään vastaavaa kulttuuria, kirjallisuuttakin.

Toinen tärkeä muutoskohta bysanttilaisessa kirjallisuudessa sijoittuu noin 800-luvulle, jolloin kaupungeissa alkoi kehittyä erilaisia kulttuureja. Klassisen antiikin tekstien kopiointi yleistyi ja hellenistisen kauden ja myöhäisantiikin kirjallisuuden eri lajeja elvytettiin. Historiankirjoitus oli jatkunut kronikkamuodossa ja sen rinnalle nousi klassinen historiankirjoituksen muoto 900-luvun alussa. Poliittinen imperialismi ja kulttuurinen nousukausi sijoittuu juuri 900-luvun ja 1000-luvun taitteeseen. Ajan kirjallisuudessa ja kirjeissä näkyikin elitistinen, klassisoiva kirjoitustyyli. Maallinen kirjallisuus elpyi, mikä kertoi sivistyneistön tarpeesta ymmärtää menneisyyttä ja rakentaa yhteyttä myöhäisantiikin ja Justinianuksen keisarikauden vuosiin 527–565. Tärkein tehtävä tässä muutoskohdassa oli kirjoitetun historian säilyttäminen tuleville sukupolville. Ymmärrettävästi kirjallisuuden kopioinnin kohteena ei ollut mikä tahansa materiaali. Bysanttilaiset oppi-

neet päättivät, mitä säilytettiin, ja heidän päätöstensä mukaisesti klassinen antiikin kirjallinen perintö tuli valituksi ohitse muiden. Kreikan kieli – jolla Bysantin kirjallisuus kirjoitettiin – muuttui jatkuvasti, ja tähän aikaan liittyi myös merkittävä kieltä koskeva kirjallisuudenhistoriallinen ilmiö: klassisen kreikan kielen (kuten myös koinee-kreikan) perintö muuntautui nopeasti kansankieliseksi kirjallisuudeksi.

Bysantin kirjallisuus sisältää useita keskenään hyvin erilaisia lajityyppejä, joista osaa tarkastellaan tässä teoksessa, mutta valitettavasti paljon jää myös sen sivujen ulkopuolelle. Filosofinen kirjallisuus jatkoi kulkuaan antiikin Kreikasta ja erityisesti hellenististen kirjoittajien kautta. Yhtenä merkittävänä ajattelijana voidaan tässä yhteydessä mainita vaikkapa 400-luvulla elänyt neoplatonismia edustanut filosofi Proklos, jonka vaikutuksen nähdään ulottuvan keskiaikaan ja islamilaiseen kulttuuriin. Runous sisälsi Bysantissa lukuisia erilaisia alalajeja. Toisinaan runous jaetaan karkeasti hengelliseen ja maalliseen runouteen, joita molempia Bysantti tuottikin suuria määriä. Hengellisen runouden suurnimenä voidaan nostaa esille Romanos Melodos (500-luku), jonka tuotanto sisälsi tuhansia hymnejä. Ensimmäisen vuosituhannen lopussa kirjoitettu ”Digenes Akritas” -eepos puolestaan lienee maallisen runouden tunnetuimmasta päästä. Lisäksi muun muassa filologian, historian, erilaisten kertomusten kuten eläinsatujen, retoriikan, grammatiikan ja ensyklopedian alueilla laadittiin lukuisia merkittäviä teoksia. Bysantista tunnetaan myös runsaasti kirjallisuutta, jonka genremäärittely on tulkinnanvaraista: antiikin kirjallisuuteen bysanttilaista kirjallisuutta verrattaessa onkin keskeistä huomata, että genrejä kuihtui ajan myötä, mutta myös uusia nousi ja tekstien sisältö ja tyyli saattoivat ajan mukana elää melkoisestikin eri genrejen sisällä. Bysantin kirjallisuutta on, sekä tyyliä että sisältönsä puolesta, useissa tapauksissa vaikea ymmärtää ilman tietoja kreikan kielen kehityksestä, traditioista vaikuttamassa teoksen takana tai teoksen käyttötilanteesta, puhumattakaan Bysantin historian yleisvaiheista. Tässä teoksessa annetaankin artikkelien yhteydessä kulloiseenkin aiheeseen liittyen jonkin verran tarpeellisia taustatietoja.



## Teoksen artikkelit

Teoksen sisältö on jaettu kolmeen pääteemaan. Ensimmäinen osio ”Antiikin Kreikasta Bysantin kentille” tarkastelee erilaisten tekstilajien siirtymistä antiikin Kreikasta uuteen historialliseen vaiheeseen. Sana siirtyminen kuvaa tässä lähinnä sellaisten kirjallisuuden muotojen periytymistä, jotka tunnettiin antiikissa ja joiden perintö alkoi siirtyä Bysanttiin. Tuomo Lankila kirjoittaa omassa artikkelissaan myöhemmän uusplatonismin ateenalaisesta koulusta ja sen reseptiosta Bysantissa. Aiheen tärkeys liittyy laajasti siihen, miten platonismin ajatukset jatkoivat uudistumistaan Kreikan kultakauden jälkeen. Pia Houni ja Kalle Knaapi tarkastelevat draamakirjallisuutta ja teatteria osana bysanttilaista kulttuuria ja näiden viittaussuhdetta antiikin teatteriin. Kreikkalais-roomalaisessa antiikissa teatteri eri muotoineen oli tärkeää kirjallisuutta, mutta sittemmin teatterin asema heikkeni huomattavasti. Myös vahva kristillisyyden nousu vaikutti teatterin asemaan. Tua Korhonen esittelee laajan ja monipuolisen tuotannon kirjoittaneen Theodoros Prodromoksen teksteistä erään mielenkiintoisimmista, *Katomyomakhian* eli ”Kissan ja hiirten taistelun”, vahvasti antiikin kirjallisista perinteistä ammentavan teoksen. Tekstiä analysoidaan useista eri näkökulmista, ja Korhonen on myös suomentanut tähän artikkeliin katkelmia, joita ei aiemmin ole ollut saatavilla suomeksi.

Teoksen toiseen osioon ”Historialliset matkat kirjallisuudessa” on koottu artikkeleita, joissa erityisesti historiankirjoituksen näkökulma korostuu. Juho Wilskman analysoi ”Morean kronikkaa”, ristiretkiajalta peräisin olevaa monin tavoin vielä nykyisinkin kysymyksiä herättävää historiallista tekstiä. Antti Lampinen puolestaan esittelee vieraiden kansojen kuvausta ja etnografian luonnetta Bysantin kirjallisuudessa. Myöhäinen bysanttilaiskausi on taustalla, kun Annika Asp kertoo 1300-luvulla eläneen seikkailijan ja diplomaatin, Andreas Libadenoksen, omaelämäkerrallisesta teoksesta.

Teoksen päättävä osio ”Kristillinen kirjallisuus ja luostarielämän arki” tuo esille ortodoksista traditiota koskevia tekstejä ja niiden keskeisiä lähtökohtia ja piirteitä. Pekka Metso esittelee artikkelissaan bysanttilaisten liturgiakommentaarien genreä moninäkökulmaisesti, osoittaen muun muassa,

kuinka historiallisen kontekstin ja genren tuntemus vaikuttaa yksittäisen tekstin tulkintaan. Pappismunkki Damaskinos kirjoittaa ensin Neitsyt Mariaan liittyvästä hymnografiasta ja hänen toisen artikkelinsa aiheena on kirkollinen retoriikka Bysantissa, esimerkkinä Andreas Kreetalaisen ”Lasarus-saarna”. Hän on kääntänyt artikkeliinsa Lasaruksen saarnan, jota ei aiemmin tässä muodossa suomeksi ole ollut saatavilla. Teoksen päättävässä Serafim Seppälän artikkelissa luodaan katsaus Athosvuoren ainutlaatuisiin kirjastoihin, käsikirjoituksiin ja niiden historiaan.

\*\*\*

Teoksen toimittajat kiittävät kirjoittajia asiantuntevasta työstään ja kärsivällisyydestä teoksen ilmestymisen venyessä. Lämpimästi kiitämme Bysantin tutkimuksen seuraa käsikirjoituksen hyväksymisestä julkaisuohjelmaan. Erityisesti kiitämme Vesa Vahtikaria arvokkaasta ja osaavasta toimittamistyöstä teoksen loppuvaiheessa. Toivomme teoksen herättävän lukijoissaan innostuksen syventää tietämystään kiinnostavasta aikakaudesta, joka on rakentanut eurooppalaista kulttuuria ja identiteettiä merkittäväällä tavalla. Kysymykset idän ja lännen välisestä maailmasta lepäävät myös vahvasti Bysantin valtakunnan maaperällä, ajankohtaisina myös nykyhetkessä.

Helsingissä ja Turussa syyskuussa 2021

Pia Houni ja Kalle Knaapi

**ANTIINKIN KREIKASTA  
BYSANTIN KENTILLE**





Tuomo Lankila

## **Myöhemmän uusplatonismin ateenalainen koulu ja sen tuotannon säilyminen Bysantissa**

Uusplatonistisen Ateenan koulun (400–529) ja sen merkittävimmän edustajan Prokloksen (412–485) vakava reseptio käynnistyi bysanttilaisena kulttuuri-ilmionä vasta Mikael Pselloksen (k. 1070) myötä. Seuraava esitys keskittyy kuitenkin vain Ateenan koulun kirjallisen tuotannon ominaislaatuun ja korpuksen säilymiseen liittyviin merkillisyyksiin. Uusplatonistien tuotantoa ei tähän mennessä ole suomennettu. Tässä esityksessä tarjotaan muutamia otteita heidän kirjoituksistaan toivoen niiden antavan käsityksen koulun ilmaisutavasta.<sup>1</sup> Kaikki tämän artikkelin suomennokset ovat kirjoittajan, ellei toisin mainita.

### **Bysantti ja antiikin platonismin periodit**

Kun kysytään, mikä on uusplatonismin suhde muuhun myöhäisroomalaiseen/varhaisbysanttilaiseen filosofiaan, on vastattava, että tuolla kaudella ei ollut enää olemassa muuta filosofiaa kuin platonismi. Hellenistisellä kaudella (330–30 eaa.) ja suurella osaa roomalaista keisariaikaa (30 eaa. –330) eri koulukunnat kilpailivat keskenään (epikurolaiset, stoalaiset, peripateetikot, platonistit). Lähteet tuntevat enää 300-luvulla vain eräitä yksittäisiä ajattelijoita, jotka määrittivät itsensä kyynikoiksi (esimerkiksi eräs keisari Julianuksen, k. 363, keskustelukumppaneista) tai aristotelikoiksi (ennen muita Themistios k.n. 390). Bysantin perimä platonismi sulatti myöhäis-

---

<sup>1</sup> Erinomainen tutkimuksellisesti ajantasainen yleisjohdatus myöhempään uusplatonismiin on Gerson 2010. Vielä uudemman ja perusteellisemmän käsittelyn tarjoaa Riedweg 2018. Uusimpia johdatuksia Prokloksen ovat Chlup 2012, d’Hoine & Martijn 2017 sekä Butorac & Layne 2017.

antiikin lopulla täydellisesti itseensä kaikki kilpailijansa omaksuen niiltä vaihtelevasti aineksia. Stolaisuuden panos hyveoppiin ja kosmologiaan myöhäisessä platonismissa on huomattava. Myöhäisantiikin uusplatonistit kohtelivat Aristotelesta tärkeänä joskin puutteellisena platonistina.

Rooman valtakunnan viimeisinä kausina platonismi eli kolmena limitäisenä virtauksena. Ensimmäinen oli akateeminen uusplatonismi, eli filosofikoulujen kommentaaritraditioon perustuva opetus. Toinen oli vulgaariplatonismi. Termi ei välttämättä ole halventava. Monet tämän suunnan edustajat ovat meille pelkkiä nimiä. He olivat useimmiten opettajia, joiden palveluksiin turvautuivat jonkin verran filosofista sivistystä kaipaavat eliitin edustajat. Tällaisesta opettaja-oppilassuhteesta todistavat esimerkiksi kristillisen teologin, Theodoretos Kyrrhoslaisen (k.n. 460) kiittävät kirjeet pakanallisille opettajilleen. Oppilaidensa tuotoksista päätelleen nämä ”provinssifilosofit” olivat katsomuksiltaan teoreettisesti keskiplatonisteja. Kolmantena virtauksena esiintyivät sellaiset kirjoittajat, jotka koristelivat proosaansa oppineisuuttaan osoittaakseen platonisoivilla tägeillä.

Tutkimus jaottelee antiikin platonismin historian Platonin ja hänen välittömien seuraajiensa johtamaan vanhaan akatemiaan, hellenistisen ja roomalaisen kauden ”keskiplatonismiin” sekä myöhäiseen eli uusplatonismiin. Periodisoinnin mielekkyys voidaan kyseenalaistaa, mutta filosofianhistoriallisena jäsenyyksenä se puolustanee edelleen paikkaansa.

Uusplatonismi on selvärajainen ajatussuunta ytimenään henologinen metafysiikka (Yhden filosofia) ja se korostaa *Parmenideen* ensisijaisuutta Platonin dialogien joukossa. Mikäli leimalla ”uusplatonismi” on ylipäättään merkitystä historiallisena määrittelijänä, tarkoittaa se platonismia, jossa Platonin muita dialogeja ja todellisuutta itseään tulkitaan *Parmenideen* kautta ja *Parmenideesta* luetaan esiin sekä jumalien sarjallisen synnyn teologia että tasoihin jäsenyvän olemisen teoria. Moderneista tutkijoista tätä seikkaa on selkeimmin korostanut Jean Trouillard.<sup>2</sup> Tämä on myös Prokloksen itseymmärrys koulukuntansa luonteesta.

Keskiplatonismi-termikään ei tyhjene pelkäksi periodisoinnin välineeksi. Keskiplatonismi pyrki dogmaattiseen järjestelmään. Kommentaari

<sup>2</sup> Erityisesti Trouillard 1973. Katso myös Trouillard 1982 sekä Saffrey 1990 ja Saffrey 2000.

kirjallisena muotona syrjäytti dialogin. Filosofian suhde uskontoon ja teologiaan asettui uudella tavalla. Platon piti jumalia korkeimman tasoisina järjestäjinä sieluina. Hän ei kutsu Hyvän ideaa jumalaksi. Keskiplatonismi yhdisti Platonin *Valtion* Hyvän idean ja *Timaioksen* demiurgin korkeimmaksi jumaluudeksi. Platonilla ideat olivat aistimellisen tuottava syvempi todellisuus, keskiplatonismi sijoitti ne Jumalan mieleen jumalallisiksi ajatuksiksi. Platon puhui ihmisen tarpeesta ponnistella tullakseen jumalan kaltaiseksi. Keskiplatonismi asetti tämän koko filosofian johtavaksi tavoitteeksi.

Uusplatonismin historia jaetaan varhaiseen ja myöhäiseen vaiheeseen. Varhaisen vaiheen merkittävimmät edustajat ovat Plotinos (k. 270) ja hänen tuotantonsa editoinut ja lukuisia omia teoksia kirjoittanut Porfyrios (k.n. 305). Plotinoksen filosofian ydinajatus on henologia, käsitys täydellisesti transsendentista alkuperusteesta. Toisin kuin universaali Järki ja Maailmansielu Yksi ei ole vain aistien maailman yläpuolella, vaan myös olemisen yläpuolella. Se on Järjen ja sen ideoiden lähde. Tosiolevan lähde ei itse voi olla oleva. Tästä seuraa, ettei Yksi ole myöskään tiedostettavissa, koska tietoa voi olla vain ideaalisista muodoista eli tosiolevasta. Plotinos kieltää Yhdeltä radikaalisti kaikki kielen ilmaisemat määreet. Kaikki, mitä siitä lausutaan, on vertauskuvaa, myös sanat ”hyvä” tai ”yksi”. Kuitenkin alkuperuste on läsnä kaikkialla. Mikä hyvänsä erillinen oleva on aina ”jokin yksi”. Ominaisuus, jonka nojalla ”jokin yksi” on olemassa jonakin, on aina jotain muuta kuin Yksi itse. Siksi kaikki oleva osallistuu jollakin tavoin Yhteen. Maailma muodostuu ajattomana liikkeenä yhden rajoittamattomasta potentiaalisuudesta tosiolevan ja tiedostettavan kautta määreetömään materiaan. Tässä kulussa ykseys fragmentoituu, täydellisyys heikkenee ja näennäisyys astuu reaalisuuden sijaan.

Platoninen ja keskiplatoninen ihanne jumalankaltaiseksi tulosta radikalisoituu Plotinoksella ajatuksiksi ihmissielun yhtymisestä jumaluuteen. ”(...) pyrkimys ei ole olla vapaana erheestä, vaan olla jumala”.<sup>3</sup> Sielun ylijärjellinen tila, paluu Yhteen, ”ei ole näky, vaan toinen tapa nähdä; ekstaasi, yksinkertaistuminen ja itsensä luovuttaminen, pyrkimys kosketukseen ja

<sup>3</sup> Plotinos *Enneadit* 1.2.6.3. Editio: Henry & Schwyzer 1951.

liikkeen lakkaaminen”<sup>4</sup> Mahdollisuus yhteydestä Järkeen (olemisen huippuun) ja sen takana olevaan Yhteen on Plotinoksen mukaan aina piilevänä läsnä ja jopa toiminnassa jatkuvasti ihmissielussa, vaikka normaalissa tietoisuuden tilassa ihminen ei sitä havaitse.

Myöhemmän uusplatonismin aloitti syyrialainen Jamblikhos (k. n. 330), joka kytki käytännöllisen uskonharjoituksen entistä tiiviimmin osaksi uusplatonistista opetusta. Jamblikhoksen mielestä sielu ei voi saavuttaa Plotinoksen ihannetta omin voimin, vaan tarvitsee jumalien apua. Jamblikhos liitti jumalallisen ilmoituksen uusplatonismin järjestelmään.<sup>5</sup> Tällaisen ilmoituksen perustekstinä hän piti 100-luvulla eläneiden Julianusten, isän ja pojan, lisänimiltään Kaldealainen ja Teurgi, laatimia ”Kaldealaisia oraakkeleita”.<sup>6</sup> Teos on runoudeksi muokattua transsiin perustuvaa ilmoitusta, joka teurgien mukaan on saatu suoraan jumalilta (ja myös Platonin sielulta). Tässä suhteessa oraakkeliin totuusvaade uusplatonisteille oli täsmälleen sama, jonka islamilainen traditio suo *Koraanille*. *Koraanihan* on myös profeetan vastaanottamaa Jumalan suoraa puhetta.

Ateenassa vaikuttanut jamblikholaisittain orientoitunut Ateenan filosofikoulu mielsi itsensä Platonin akatemian suoraksi jatkeeksi. Sellaiseksi se esitetään usein nykyäänkin. Todellisuudessa koulun perusti vuoden 400 paikkeilla Plutarkhos (k.n. 433). Häntä ei pidä sekoittaa 100-luvulla eläneeseen varsin tunnettuun keskiplatonikkoon ja elämäkertojen kirjoittajaan. Plutarkhoksen jälkeen koulua johtivat ”platonisen seuraajan” nimikkeellä ainakin Syrianos (k. 437), Proklos (k. 485), Marinos (k.n. 495) ja Damaskios (k.n. 545). Koulu pakotettiin lopettamaan toimintansa pakanallisen suuntautumisensa vuoksi keisari Justinianuksen aikana (529).

<sup>4</sup> *Enneadit* 6.9.11.22. Editio Henry & Schwyzer 1973.

<sup>5</sup> Jamblikhoksen keskeisen opetus on meille tunnettu teoksesta, jolle renessanssin oppineet antoivat harhaanjohtavan otsikon *De mysteriis Aegyptiorum* (”Egyptiläisistä mysteereistä”). Teoksen paras editio Saffrey & Segonds 2013. On olemassa myös moderni englanninkielinen laitos, Clarke *et al.* 2003.

<sup>6</sup> Editio: Des Places 1971.

## Uusplatonistien Platon-tulkinnan piirteitä

Myöhemmän (eli Plotinoksen ja Porfyrioksen jälkeisen) uusplatonisen filosofian omin kirjallinen muoto on kommentaari. Olisi vähättelyä kutsua uusplatonista kommentaaria pelkästään oppineeksi, vaan kyseessä on pikemminkin nykynäkökulmasta uuvuttavan oppinut kommentaari.

Uusplatonistit osoittivat keskiplatonikkoja enemmän herkkyyttä Platonin dialogien monitulkintaisuudelle. Dialogin järkeily auttaa lukijaa puhdistautumaan tiettyyn rajaan saakka vääristä käsityksistä, mutta se säilyttää lopussakin arvoituksellisuutensa. Jokainen dialogi viittaa itsensä ulkopuolelle. Sen arvoituksen ratkaisu on uusplatonistien mukaan lopulta uudessa aporiassa, joka puolestaan on seuraavan dialogin kohde. Jokainen Platonin dialogeista on näin mahdollista sijoittaa tiettyyn täsmälliseen paikkaan tiedon ja hyveiden nousevassa sarjassa. Ilmaistessaan erityisen totuutensa dialogit eivät ole vain filosofista puhetta, vaan ne kuvaavat erityisen todellisuuden tason. Platonin tuotanto kokonaisuudessaan näyttäytyy jumalallisen, ideaalisen ja materiaalisen maailmankaikkeuden täydellisenä peilinä.

Syrianoksen ja Prokloksen ateenalainen koulu seurasi Jamblikhoksen perustavaa tulkintaperiaatetta, jonka mukaan kullakin platonisella dialogilla on vain yksi teoreettinen kohde ja dialogi pienintä yksityiskohtaansa myöten tulee ymmärtää sen kannalta. Koska uusplatonistit uskoivat, että Platonin jumalallisesti inspiroidussa proosassa ei voi olla mitään turhaa tai merkityksetöntä, he olivat erityisen tarkkoja tulkitessaan myös mestarin myyttejä ja kehyskertomuksia. Dialogien henkilöille, heidän nimilleen ja jokaiselle lausutulle sanalle, mutta myös vaikenneiden osanottajien läsnäololle, on etsittävä syvempi merkitys.

Hermeias (k.n, 450), Syrianoksen oppilas ja Prokloksen ystävä, myöhempi Aleksandrian uusplatonisen koulun perustaja, vie tämän lukutavan äärimmäisyyksiin. Näin hän selittää Platonin *Faidroksen* johdantoa:

SOKRATES: Heran tähden, todella viehättävä levähdyspaikka! Todella tuuhea, mahtava plataani! Ja korkea siveydenpuu luo mukavan varjon, puu parhaassa kukassaan, niin että koko paikka tuoksuu! Ja plataanin alla pulp-

puaa ihastuttava lähde, minun jalkani todistavat että sen vesi on raikasta! Päättellen kuvapatsaista ja uhrilahjoista tämä paikka on pyhitetty nymfeille ja Akhelooselle. Ja jos vielä saan sanoa, tuuli henkäilee niin lempeästi ja miellyttävästi, kesäisen kirkkaasti laulaa kaskaitten kuoro! Mutta kaikkein parasta on nurmikko, joka viettää juuri sopivasti että siihen voi nojata päätänsä. (Platon, *Faidros* 230b2, suom. Pentti Saarikoski)

### Hermeias:

Hän muistuttaa Herasta demiurgian kauneuden synnyttäjänä ja järjestäjänä. Sen vuoksi Hera ottaa Afroditen vyön. Sokrates ei ylistä paikkaa tehdäkseen vaikutuksen Faidrokseen, [...] vaan käyttää todellista ylistystä. Ensimmäiseksi hän ylistää paikkaa lähtien kolmesta elementistä, ilmasta, vedestä ja maasta. Sitten hän erittelee maasta nousevat kasvit kolminaisesti, ensimmäisen, keskimmäisen ja viimeisen perusteella, mikä tarkoittaa korkeimpia, keskimmäisiä ja viimeisiä (todellisuuden tasoja), sitä merkitsee plataani, siveydenpuu, joka on tuuhea, ja ruohikko. Kaikkien aistien osalta tuodaan esiin vallitseva viehättävyys, paitsi makuaistin. Akheloos on veden virkistäviä voimia valvova jumala. Sen vuoksi tällä suurella joella tarkoitetaan raikkaan veden jumalaa. Nymfit ovat jälleensyntymistä valvovia jumalattaria, Semelen pojan Dionysoksen apureita, sen vuoksi he ovat myös vedessä. Se tarkoittaa, että he ovat asettuneet tulemisen ylle. Dionysos itse hallitsee kaiken aisteilla havaittavan jälleensyntymää.

”Parhaassa kukassa” tarkoittaa, että Faidros on sovelias nousuun Sokrateen johdattaessa. Veden kastelema jalka taas tarkoittaa, että Sokrateen sielu koskettaa alimmilla voimillaan tulemisen maailmaa. Mahdollisuus maata pää hieman kohollaan merkitsee, että järjellinen osa Sokrateessa pyrkii ylös aineesta ja tulemisesta. (Hermeias, ”Faidros-kommentaari” 32.1–17)<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Editio: Couvreur 1901. Tästä teoksesta on ilmestynyt myös uudempi editio, Carlo M. Lucarini & Claudio Moreschini (toim.), *Hermias Alexandrinus. In Platonis Phaedrum Scholia (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)*, Berliini 2012, johon en ole tutustunut.

Vaikka uusplatonistinen kommentaari on tiukasti sidottu kohdetekstin kirjaimen, niin myöhäisantiikin kommentaarit ”eivät olleet ensisijaisesti kiinnostuneet tekstistä, vaan totuudesta”, kuten Christian Wildberg osuvasti sanoo.<sup>8</sup> Tämä pyrkimys vapauttaa eksegeetin kirjaimesta ja avaa tien tulkinnoille, jotka meidän näkökulmastamme katsoen näyttävät mielikuvituksellisilta. Sellaisia massiivisia teoksia kuin Prokloksen ”Parmenides-komentaari” ja ”Platoninen teologia” oli tuskin mahdollista luoda nauttimatta eksegeesistä sen itsensä takia. Kuitenkin tällaisessa virtuoosimaisessa ja itsevarmassa työssä piilee tietynlainen nöyryyden elementti. Uusplatonisti ei lähesty materiaaliaan mielivaltaisesti tai tarkoituksenaan oman älykkyytensä esittäminen, ainakaan ensisijaisesti. Tavoitteena on totuudellisten doktriinien harmonisointi. Uusplatonistit olivat vapaita innovaation kultista, mutta paradoksaalisesti loivat uusia tulkintoja yrityksessään ilmaista yhä täsmällisemmin jo tunnettuna pidettyä ja muuttumatonta jumalallisen filosofian totuutta. Näin Ateenan koulu ja erityisesti Damaskios palautti tietyllä tavoin Platonin filosofian takaisin aporetisille juurilleen (Sokrateelle tärkeään filosofiseen hämmennykseen) keskiplatonisen tulkinnan opinkappaleiden luetteloiden sijasta.

## Uusplatoninen koulukaanon

Syrianoksen ja Prokloksen koulu aloitti Porfyrioksen johdannolla Aristoteleen kategorioihin ja jatkoi kattavalla tutustumisella Aristoteleen teoksiin (”pienet mysteerit”), jotka käsitettiin välttämättömäksi johdannoksi Platoniin (”suuret mysteerit”). Tämän jälkeen käytiin määrättyssä järjestyksessä lävitse *Alkibiades I*, *Gorgias*, *Faidon*, *Kratylos*, *Theaitetos*, *Sofisti*, *Valtiomies*, *Faidros*, *Pidot* ja *Filebos*.<sup>9</sup> Platonin *Valtio*, johon hänen maineensa nykyaikana paljolti perustuu, ei kuulunut uusplatonistien pakollisiin kursseihin (todennäköisesti teoksen pituuden vuoksi). Sitäkin toki luennoitiin ja Proklos kommentoi teosta laajasti.

<sup>8</sup> Wildberg 2005, 317.

<sup>9</sup> Aikalaislähteistä lopullinen koulukaanon tunnetaan siinä muodossa kuin se esiintyy tuntemattomalla todennäköisesti aleksandrialaisella kirjoittajalla, ks. Westerink 1962.



Ns. "Prokloksen talo" Dionysiou Araiopagitou-kadulla Ateenassa. Kuva: Wikimedia Commons. CC0 1.0 Universal Public Domain Dedication (George E. Koronaios).

*Alkibiadeelle* ja *Filebokselle* kuului erityisasema ensimmäisenä ja viimeisenä platonisten perusopintojen teksteistä. "Tunne itsesi"-vaateen esittäjänä ensimmäisen *Alkibiades*-dialogin katsottiin alustavalla tavalla sisältävän koko filosofian ytimen. Tietynlaisena hyveiden yhteenvetona *Filebos* avasi tien toiselle kierrokselle, joka koostui ns. täydellisten dialogien eli *Timaioksen* ja *Parmenideen* opiskelusta.

Platoninen jakso kruunattiin täydentävillä jumalien itsensä ilmoittamalla tai heidän inspiroimillaan teksteillä ("Kaldealaiset oraakkelit" ja orfilainen korpus). Edistyneiden opiskelijoiden täytyi hallita sekä filosofinen että uskonnollinen traditio. Tällaiseen tutkimukseen vuosia osallistuneiden joukosta koulujen johtomiehet valitsivat seuraajansa ja muut opettajat. "Kärkimiesten" joukossa oli myös naisia, missä suhteessa uusplatoninen akademia oli erittäin poikkeuksellinen korkeimman opetuksen työssija koko esimodernissa maailmassa.

Marinos kertoo Prokloksen käyttäneen viisi vuotta "Kaldealaisten oraakkeliin kommentaarin" kirjoittamiseen.<sup>10</sup> Tästä työstä on säilynyt

<sup>10</sup> Marinos, *Vita Procli* ("Prokloksen elämä"), editio: Boissonade 1850. Marinoksen teoksesta, joka on oikeastaan Prokloksen kuoleman vuosipäivän muistopuhe, on olemassa myös uudempi editio, Saffrey & Segonds 2002.



vain nelisivuinen katkelma.<sup>11</sup> Valtaosa nykyisin tunnetuista ”Kaldealaisten oraakkeliin” fragmenteista on peräisin Prokloksen ja hänen seuraajansa Damaskioksen teoksista.

Proklos oli sitä mieltä, että ”Kaldealaisia oraakkeleita” ei sovi epäillä. Uusplatonistien opetuksen ydin nousee kuitenkin aidosta, vaikkakin modernille mielelle merkillisestä, Platonin tulkinnasta ei pyhistä teksteistä. Toisin kuin sellaiset traditiot joille filosofian tehtävä on palvella uskonnollisen ilmoituksen sanomaa siinä määrin kuin mahdollista, uusplatonistien harjoittama ilmoitustekstien käyttö, huolimatta juhlallisesta ja ilmeisen vilpittömästä kunnioituksesta, kuitenkin pikemminkin alisti ilmoituksen filosofialle kuin päinvastoin.

”Kaldealaisten oraakkeliin” sitaatit toimivat oletettujen platonististen näkemysten todistusteksteinä. Uusplatonistit pitivät myös itse Platonin filosofiaa jumalallisesti inspiroituna. Platon poikkeaa uusplatonistien näkemysten mukaan puhtaasti uskonnollisista ja mytologisista oppaista vain siinä, että hänen mysteerinsä ovat älyn (rationaalisen ajattelun, *dianoia*) ja puhtaan (intuiitiivisen) järjen (*nous*) mysteerejä ja sen vuoksi ne on ilmaistu tieteellisin käsittein eikä epäsuorasti myyttien ja symbolien verhon takaa tai jumalien annettuina, mutta hämärinä käskyinä. ”Kaldealaisten oraakkeliin” taivuttaminen uusplatonistien omaan skeemaan kävi helposti, koska oraakkelit ovat itse keskiplatoninen teksti.

Dialogit yhdistettiin hyveisiin, joita niiden otaksuttiin käsittelevän: *Gorgias* poliittisiin, *Faidon* katarttisiin, *Kratylos*, *Theaitetos*, *Sofisti* ja *Valtiomies* teoreettisiin. Poliittiset hyveet ovat Platonin *Valtion* tutut neljä perushyvetä: viisautta, rohkeutta, malttia (”tervemielisyyttä”), oikeudenmukaisuutta. Plotinoksen ja Porfyrioksen mukaan nuo samat hyveet esiintyvät kullakin ontologisella tasolla yhä korkeammassa muodossa. Alemmassa sielussa ne ovat läsnä poliittisina, materiaalisesta vapautuvassa rationaalisessa sielussa (jota hallitsee perustelemattomasta mielipiteestä eli *doksasta* erottuva *dianoia*) katarttisina ja teoreettisina sielussa, joka jo tavoittelee puhtaan järjen toimintaa (*nous*-järjen itsestään löytävän *dianoian* johdolla). Niin-

<sup>11</sup> Proclus. *Eclogae de philosophia Chaldaica* (”Katkelmia kaldealaisesta filosofiasta”), liitteenä teoksessa *Des Places* 1971.

pä poliittisten hyveiden mukaan elävä ihminen on ”hyvä mies”, katarttisten mukaan toimiva ”demoninen mies” ja järjen (*nous*) perusteella elävä ”jumalallinen mies”. Näin sielun hierarkia käy yhteen teologian paljastaman jumalien luokkien järjestyksen kanssa. Myöhemmät uusplatonistit lisäsivät Plotinoksen ja Porfyrioksen malliin kaksi tasoa skaalan alapuolelle (fyysiset ja eettiset hyveet) ja kaksi yläpuolelle (paradigmaattiset ja hieraattis-teurgiset). *Kratylos* tulkittiin teoriaksi ”nimien/sanojen” oikeudellisuudesta eli ideaalisesta kielestä ja *Theaitetos* teoriaksi käsitteistä (mielen ”muodoista” eli diskursiivisista ideoista). *Sofisti* ja *Valtiomies* käsitelivät teoriaa fyysisen maailman taustalla piilevästä tosiolevasta, eli ideaalisista muodoista, joiden kuvajaisia diskursiiviset ideat ovat. *Faidros* ja *Pidos* käsittelevät luonnon yläpuolisia jumalallisia tosiolevia.

Huolimatta siitä, että *Faidrosta* ja *Pitoja* pidettiin välittömästi tärkeinä teologisina teksteinä, muistakin dialogeista etsittiin teologinen ulottuvuus siinä määrin, kuin ne olivat jumalista johtuvien tiettyjen todellisuuden tasojen peilejä. Näin Ateenan koulu löysi kaikki teologiansa jumalalliset luokat Platonin teksteistä: *Alkibiadeesta* teorian demoneista ja erityisesti sielun demoneista, *Pidoista* teorian demoneista ja jumalallisesta rakkaudesta, *Gorgiaasta* opin kolmesta kosmisesta luojasta, *Kratyloksesta* jumalien nimestä, *Sofistista* opin taivaan jumalista, *Valtiomiehestä* teorian taivaallisesta demiurgiasta, *Faidrokselta* teorian ylitaivaallisista (hyperkosmisista) ja järjestillis-järkisistä (noeettis-noeerisista) jumalista sekä *Fileboksesta* opin Yhtä seuraavasta dyadista (peruseriaatteiden kaksikosta) ja siitä johtuvasta ensimmäisen olevan triadista (kolminaisuudesta). Varsinaisten koulutekstien ulkopuolisista dialogeista *Lait* opettivat jumalallisesta kaitselmuksesta ja jumalien ominaispiirteistä sekä *Protagoras* jumalien ja kuolevaisten suhteesta. *Valtio* tarjosi avaimen paitsi poliittisiin hyveisiin myös myyttien symboliseen tulkintaan. *Timaios* esitteli opin luonnosta siinä määrin kuin se on jumalien tuote. *Timaios* on siten myös omansa laatuista, luonnollista teologiaa. Jumalien luokkien teoriana se esittelee demiurgin, häntä seuraavat nuoremmat demiurgit, hyperkosmiset ja kosmisten jumalien luokat. Kun *Timaios* on filosofinen hymni demiurgille ja sitä seuraaville jumaluuksille, on *Parmenides* kaiken huippuna platoninen hymni Yhdelle ja siitä johtu-

ville jumaluuksille (jumaluuden välttämättömille yksiköille eli henadeille).

Kommentaarit kirjoitettiin tukemaan opetusta. Niiden tarkoituksena ei ollut korvata henkilökohtaista ohjausta, vaan elävään keskusteluun nojaava opettaja-oppilassuhde säilytti ratkaisevan tärkeän roolinsa myös myöhäisantiikin filosofikouluissa. Ymmärrettävistä syistä meillä on vain vähän keinoja päätellä, mitä kaikkea tähän kirjoittamattomaan opetukseen liittyi.

Meille säilyneet kommentaarit ovat kahta eri tyyppiä. Toiset ovat oppilaiden muistiinpanoja. Prokloksen ”Kratylos-kommentaarin” nimellä kulkeva teos on esimerkiksi tuntemattoman kuulijan muistiinpanoihin perustuva, myöhemmin editoitu ”hyödyllisten otteiden” kokoelma. Teos on katkelmallinen ja päättyy yllättäen kesken kappaleen. Sen avulla voi kuitenkin saada käsityksen Prokloksen opetuksen järjestelmällisestä kulusta. Hermeiaan kirjoittama ”Faidros-kommentaarit” on sisällöltään varsin yksityiskohtainen selvitys Syrianoksen Platonin *Faidroksen* tekstiä uskollisesti noudattavasta kurssista, johon Hermeias ja Proklos osallistuivat opiskelijoina. Poikkeuksellisesti Hermeias kertoo myös itse opetustilanteesta. Hän aloittaa selostuksensa sanoen ”kumppani Proklos nosti esiin pulman” (”Faidros-kommentaarit” 92.6) ja kertoo sitten johtavan filosofin, Syrianoksen, ja hänen tulevan seuraajansa, Prokloksen, keskustelusta.

Systemaattisempia kommentaareja edustavat teokset, jotka kirjoittaja itse, ehkä avustajineen, on huolellisesti editoinut. Tällaisia ovat esimerkiksi Prokloksen ”Timaios-”<sup>12</sup> ja ”Parmenides-kommentaarit”.<sup>13</sup> Edellisen Proklos itse näki kirjallisessa mielessä parhaaksi teoksekseen. Vaikka hänen

<sup>12</sup> Ainoa kriittinen editio on kolmiosainen Diehl 1903–1906 (uusintapainos 1965). Kommentaarista on täydellinen viisiosainen ranskannos, Festugière 1966–1968 sekä vuodesta myös osia englanniksi teoksissa Tarrant 2007 ja Runia & Share 2008.

<sup>13</sup> Ensimmäinen kriittinen editio on Cousin 1864 (uusintapainos 1961). Kiinnostuksen kasvusta Proklostä kohtaan, mutta myös eräistä ongelmista kertonee, että vuodesta 2007 on julkaistu kahta (!) kilpailevaa Cousinin korvaavaa editiota, toista Oxfordissa (Carlos Steel) ja toista Pariisissa (Concetta Luna & Alain-Philippe Segonds†). Tässä kirjoituksessa olevat käännökset perustuvat Cousinin ja Collection des universités de France -sarjan tekstiin tukeutuen jälkimmäisen sisältämän ranskannoksen ohella myös tähän saakka ainoaan kokonaiseen käännökseen eli teokseen Morrow & Dillon 1987.

sanotaan kirjoittaneen ”Timaios-komentaarin” 28-vuotiaana, ei kommentaareille voida määrittää tarkkaa julkaisuajankohtaa. Prokloksen teokset sisältävät viittauksia toisiinsa, vaikka voimmekin sijoittaa niiden perusversiot ajalliseen jatkumoon. Filosofikoulujen kommentaarit muistuttavat näin pikemminkin päivitettäviä verkkosivuja kuin painettuja kirjoja. Jotkut teoksista saavuttivat lopullisen asunsa vasta postuumisti oppilaiden editoimina. Prokloksen pääteoksen ”Platonisen teologian”<sup>14</sup> lienee saattanut pysyvään asuunsa Damaskioksen oppilas Simplikios (k. n. 560).

Kaikki kommentaarit eivät seuranneet Platonin tekstiä rivi riviltä, vaan muistuttavat uudemman ajan akateemiselle tuotannolle tyypillisiä rajattuja esityksiä. Jos Hermeiaan *Faidros*-kommentaari antaa Syrianoksen opetuksesta kaikenkattavan ja samalla hieman sekavan kuvan, Syrianokselta itseltään säilynyt Aristoteleen *Metafysiikkaa* käsittelevä työ on aivan toisenlainen. Syrianos ei yritä kuvata koko Aristoteleen ensimmäistä filosofiaa, oppia olevasta, vaan keskittyy taitavasti tuomaan esiin vain sellaisia teemoja, jotka antavat parhaan käsityksen Aristoteleen ja Platonin eroista siten kuin uusplatonistit ne ymmärsivät. Samalla tavoin Prokloksen *Valtio*-kommentaari ei ole kattava esitys Platonin dialogista *Timaios*- ja *Parmenides*-kommentaarien tapaan, vaan rajattuja teemoja tarkastelevien systemaattisten ja erilaisille yleisöille suunnattujen tutkielmien kokoelma.

## **”Se, mitä te kaipaatte, on *Parmenides*” (Proklos, ”Platoninen teologia” 1.31.12–13)**

Monet aiemman platonismin edustajat lukivat *Parmenidesta* loogisena harjoituksena. Samoin tekevät usein myös modernit Platonin tulkitsijat, jotka

<sup>14</sup> Kriittinen editio on kuusi osaa sisältävä Saffrey & Westerink, 1968, 1974, 1978, 1981, 1987 ja 1997. Työ sisältää myös ranskannoksen. Lyhyitä katkelmia lukuun ottamatta muita moderneja käännöksi on julkaistu vain nykykreikaksi (*Proklos peri tēs kata Platōna theologias*, osina Kaktos-kustantamon Proklos-sarjassa), italiaksi (Abbate 2005, uudistettu laitos 2019) ja venäjäksi (Lukomskii 2001). Kaikki nämä teokset sisältävät alkutekstin. Laajin ajantasainen englanninkielinen esitys lienee teoksessa Fortier 2014. Suomessa 2010-luvulla virisi aie Platonisen teologian ensimmäisen kirjan kääntämisestä (tämän tekstin kirjoittaja tukena Pauli Annala, Paavo Castrén ja Taneli Kukkonen), vastakaikua tiedeyhteisöstä ei ilmennyt.

näkevät dialogin myös Platonin ideaoppiinsa kohdistamana itsekritiikkinä. ”Platonisessa teologiassaan” Proklos kertoo, että *Parmenideen* lukeminen Syrianoksen johdolla sai hänet kokemaan filosofisen heräämisen. Toteamus ei ole vain ylitystä oppimestarille, vaan se painottaa *Parmenideen* saavuttamaa asemaa platonisena avaindialogina kuten myös myöhäisantiikin filosofisen koulutuksen luonnetta ei vain oppien omaksumisena, vaan tienä henkiseen muutokseen.

Uusplatonistien mielestä koko Platonin filosofia ja teologia sisältyvät ytimeltään *Parmenides*-dialogiin. He antavat tälle dialogille korkeimman sijan Platonin tuotannossa, toisin kuin aiemmat platonistit jotka soivat sen *Timaiokselle*. Tässä mielessä uusplatonismia ja keskiplatonismia voidaan kuvailla kutsumalla niitä *Parmenides*- ja *Timaios*-platonismeiksi. Uusplatonismin oma historia avautuu erilaisten *Parmenides*-tulkintojen historiana. Aatevirtauksen sisäiset teoreettiset kiistat koskivat *Parmenideen* hypoteesien lukumäärää ja niiden suhdetta todellisuuden rakenteeseen.

Platonin *Parmenideen* toinen osa koostuu sarjasta hypoteeseja kysymyksestä, mitä Yhden (klassisessa platonismissa yhden idean) olemassaolon olettaminen tai kieltäminen merkitsee Yhdelle itselleen ja muille (monille). Syrianos katsoi, että *Parmenideen* jokainen hypoteesi tuottaa päätelmiä tietyistä todellisuuden tasoista. Ensimmäinen hypoteesi pohtii alkuperustetta, ilmaisematonta Yhtä, ensimmäistä jumaluutta ja ykseyttä (henadien henadia), toinen jumalien luokkia. Seuraavat hypoteesit näistä luokista juontuvia ontologisia tasoja aina materiaan saakka.

Platonilla ensimmäisen (*Parmenides* 137c–142a) ja toisen (*Parmenides* 142b–155d) hypoteesin pohdinnat tuottavat sarjan väittämiä, joissa yhdeltä kielletään määritteitä (esimerkiksi ”Niinpä yksi ei ole olemassa edes ollakseen yksi. Sillä jos se olisi yksi, se olisi jo olemassa ja osallinen olemassaolosta, mutta on ilmeistä, että yksi ei ole yksi eikä ole olemassa, jos tähän todisteluun on uskomista”), mutta ne myönnetään toisessa (esimerkiksi olemisen suhteen: ”Näin ollen yksi on olemassa, mutta sen olemassaolo ei ole sama kuin yksi”).

Platonilla hypoteesit liittyvät ideaoppiin, mutta uusplatonistien teologisemman tulkinnan mukaan ensimmäinen ja toinen hypoteesi käsittelevät



jumaluuksia. Syrianoksen tulkinnassa Yhtä koskevat kielteiset määritykset edustavat negatiivista, toisen hypoteesin määritykset myöntävää, affirmatiivista, teologiaa. Toisin kuin monoteistisissa opeissa Syrianoksen tulkinnassa jumaluudelle myönnetyt määreet eivät ole saman Jumalan aspekteja, vaan toisiaan seuraavien jumalien luokkien ominaisuuksia. Platonin toisessa hypoteesissa luettelemat seikat (”oleva yksi”, ”kokonaisuus”, ”moninaisuus”, ”osat ja kokonaisuus”, ”sama ja eri” ja niin edelleen) edustavat Syrianoksen järjestelmässä näin neljäätoista jumalien luokkaa. Syrianoksen ja Prokloksen tavoitteena oli yhdistää tähän metafyyssiseen näkemykseen se opetus, jota he pitivät kreikkalaisen perinteen teologiana (Orfeus, Homeros, Hesiodos, tässä arvojärjestyksessä) ja ”barbaarien” jumalilta saamana ilmoituksena (”Kaldealaiset oraakkelit” ja hermeettinen korpus). Jumalien luokat ja todellisuuden rakenne kuvattiin siis sekä platonisen ”tieteen” käsitteillä (filosofian kategorioilla, ykseys, oleminen) että pyhien traditioiden ja myyttien symboleilla ja jumalten nimillä.

”Parmenides-kommentaarissaan” Proklos kuvaa Syrianoksen dialogin tulkinnassa aiheuttamaa käännettä näin:

Hän [Syrianos] on sitä mieltä, että ensimmäinen hypoteesi käsittelee ensimmäistä jumalaa ja toinen järjellisten aluetta. [...] kukin jumalallisista luokista on saanut Platonilta symbolisen nimen, ja kaikkia niitä ilmaistaan filosofisilla nimillä. Ne nimet eivät ole sellaisia, joita tapaavat käyttää he, jotka kirjoittavat ylistääkseen jumalten syntyjä, eivätkä niitä, [...] jotka jumalat ovat itse ilmoittaneet, vaan, kuten olen sanonut, filosofeille tuttuja nimiä, sellaisia kuin kokonaisuus, moninaisuus, rajattomuus ja raja, jotka ovat sopivia jumalille omistettaviksi, koska niillä on kullakin asianmukainen taso ja ne tuovat esiin mitään poisjättämättä jokaisen jumalallisen kulun, järjellisen, järkisen ja ylimaailmallisen [noeettisen, noeerisen ja hyperkosmisen]. Sen vuoksi kaikki johtopäätökset omaksutaan erityisten jumalallisten maailmojen symboleina. Se, että toisessa hypoteesissa myönnetään, mikä ensimmäisessä kielletään, osoittaa, että ensimmäinen syy ylittää kaikki jumalalliset erityismaailmat, kun taas jokainen niistä johdattuu kulussaan kukin oman erityisen piirteensä määrittämänä. Siksi toisessa hypoteesissa oleva Yksi ei



ole ensimmäinen, koska se kietoutuu kauttaaltaan olemiseen, eikä se ole erotettavissa olemisesta ja täten se, kuten luontumus, on olevassa. Hän [Syrianos] siis selvästi erottaa tämän [toisen hypoteesin] Yhden ensimmäisestä ja sanoo tuon Yhden [ensimmäisen hypoteesin] olevan erottautuneen. On selvää, että tämä merkitsee itsessään täydellistä jumalallista henadia, sillä jokainen erottautunut syy tuottaa kahtalaisen moninaisuuden, sellaisen, joka on erottautunut ja sen itsensä kaltainen, ja sellaisen, joka on osaaottavista erottumaton. Samoin kuin ensimmäinen Sielu on tuottanut jotkin sielut ruumiista erillään ja toiset erottumattomina, ja kuten ensimmäinen yleinen Järki perusti sieluista erotetut järjet ja toiset, jotka ovat luontumuksen perusteella muissa [sieluissa], siten myös Yksi tuotti itsessään täydelliset henadit, jotka ylittävät osanottajansa ja toiset, jotka ovat muiden ykseyksinä, niitä yhdistävinä ja niissä. Hänen [Syrianoksen] mukaan koko toinen hypoteesi ilmaisee meille itsessään täydellisten henadien moninaisuuden, henadien, joista kaikki riippuu ja joista toinen hypoteesi meille opettaa paljastaen näiden nimien avulla meille perättäisesti jumalien luokkien ominaispiirteet. Jos tämä on totta, täytyy kutakin päätelmää tarkastella siten, miten se kuuluu asianmukaisesti tietylle jumalalliselle luokalle, ja jakaa toinen hypoteesi jäsen jäseneltä. (Proklos, ”Parmenides-kommentaari” 1061.31–1063.5)

Proklos käsittelee edeltäjiensä selityksiä aloittaen yleensä Plotinoksesta ja päätyen Syrianokseen. Syrianoksen sana on hänelle lähes aina lopullinen ja ”oikea”. Omat ajatuksensa hän esittää vähäisinä lisäyksinä tai selvennyksinä mestarinsa oppeihin. Damaskios kirjoittaa kommentaarinsa, ja erityisesti ”Parmenides-kommentaarin”, ”filosofin” eli Prokloksen oppien usein varsin poleemisiksi oikaisuuksi. Huolimatta hyperkriittisestä lähtökohdastaan Damaskios oleellisissa kohdin kuitenkin säilyttää Prokloksen järjestelmän. Proklos tiivistää edeltäjiensä mielipiteet omin sanoin, Damaskios sen sijaan myös siteeraa suoraan Proklostta. Nämä sitaatit ovat sitäkin mielenkiintoisempia, koska Prokloksen säilyneenäkin laaja ”Parmenides-kommentaari” siinä muodossa kuin sen tunnemme ei pääse *Parmenideen* ensimmäistä hypoteesia pidemmälle. Damaskioksen huomautusten ansiosta saamme jonkinlaisen kokonaiskuvan Prokloksen kommentaarista.



*Parmenideen* kolmannessa hypoteesissa keskustellaan ”yhtäkkisestä” eli ”ajattomasta hetkestä”:

Onko siis olemassa sellainen kummallinen asiantila, jonka vallitessa muutos tapahtuu? – Millainen ’asiantila?’ – ”Hetki” [...] yksi, koska on sekä levossa että liikkeessä, muuttuu kumpaankin suuntaan, sillä ainoastaan siten se voi olla kummassakin tilassa. Mutta tuon muutoksen se suorittaa ajattomassa hetkessä, ja silloin se ei ole missään ajassa, eikä liiketilassa eikä lepotilassa. (Platon, *Parmenides* 156d, suom. A.M. Anttila)

Ateenan koulu tulkitsi tämän ”kolmannen tason yhden” inhimilliseksi sieluksi. Prokloksen mielestä sielun olemus oli ikuinen, mutta toiminta ajallista. Damaskios päätyi näkemykseen, että sielu ei edes olemukseltaan ole staattinen. Ohessa esimerkkinä Damaskioksen tyylistä hänen eksegeesinsä, joka tälläkin kertaa perustuu Prokloksen tarjoaman tulkinnan kriittiseen tarkasteluun:

Mitä siis on tämä yhtäkkinen ja mitä ajaton? ... Onko sielu ikuinen ja sen olemus myös, kuten hän [Proklos] sanoo? Ja kuinka se ilmaisee itsensä liikkeessä ja levossa? Hän toistaa: siten kuin se on kumpaakin edeltävä. Vähintäänkin, hän sanoo, siitä itsestään [sielusta], ja mikä on sen ympärillä, virtaa esiin tuleminen. Kuinka sielu voi aina toimia itsensä mukaan? [...] Mutta kuinka yhtäkkinen voi olla myös teoissa, jos hänen [Prokloksen] mukana, ainoastaan [sielun] olemus on ikuinen? Tähän viimeiseen kysymykseen voidaan vastata, että yhtäkkinen virtaa teoissa, lähtien ikuisesta, kuten sen kuvana. Tosiaankin, myös ruumiissa ”nyt” on ikuisuuden kuva. Ja edelliseen kysymykseen [vastataan], että sama olemus on läsnä kaikkialla siten, että se on ikuinen kaikkein viimeisimmissäkin asioissa.

Tämä on epäilemättä vakuuttavaa puhetta, jos seurataan tulemista teoissa. Mutta jos se nähdään myös olemuksessa, kuinka voivat yhtäkkinen ja ajaton tulla esiin? Onko yhtäkkinen verrattavissa keskukseen, jonka ympärillä tuleminen liikkuu kehässä? Ja itse keskuksessa, onko se [yhtäkkinen] sielläkin tulemisen vaikutuksen alainen? Kuinka yhtäkkinen voi esiintyä

liikkeen ja levon keskellä, jotka ovat alistettuja tulemiselle? Tosiasiassa ajaton on niitä voimakkaampi, koska se on juuri keskuksessa eikä periferiassa. Emmekö me silloin pura irralleen sielun siitä, mikä on, ja mikä tulee, aivan kuin kahdeksi erilliseksi osaksi? [...]

Ehkä on varmempaa sekoittaa kumpikin toiseen, sillä sielussa ei ole mitään, mikä olisi puhtaassa tilassa vailla sekoitusta. Varmastikin sen jakaantuva on myös jakautumaton ja sen jakautumaton jakautuva. Sen vuoksi sen oleminen on myös tuleminen ja toisin päin sen tuleminen on oleminen. Siksi Platon kutsuu sielua joskus ”olemukseksi” ja toisinaan ”tulemiseksi”. (Damaskios, ”Parmenides-kommentaari” 29.1–3.30.15)<sup>15</sup>

## Ateenan koulun muu tuotanto

Sellaiset uusplatonistien eksegeettiset teokset, jotka eivät ankkuroidu Platonin erillisten teosten yksityiskohtaiseen tulkintaan laajojen kommentaarien tapaan, muistuttavat enemmän nykyaikaista akateemista esitystapaa. Tällaisia ovat tietylle teemalle omistetut monografiat, kuten Prokloksen tutkielmat kaitselmuksesta ja pahan ongelmasta. Prokloksen lyhyemmistä töistä ”Teologian alkeet” on erityisen vaikuttava. Proklos esittelee siinä koko uusplatonisen metafysiikan järjestelmän 211 propositiona. Prokloksen ilmeinen malli on Eukleideen geometria, josta hän myös kirjoitti kommentaarin. ”Teologian alkeet” ei vetoa uskonnolliseen ilmoitukseen eikä mainitse mitään auktoriteetteja. Sen tarkoitus on toimia puhtaana järkeysoppina, jossa ideaalisesti kuvataan, kuinka ihmisen rationaalinen järki purkaa esiin teologisen tietämyksen, joka kätkeytyy sieluun ikuisten ideoiden sisäsyntyisinä kuvina. ”Teologian alkeet” on ainutlaatuinen teos koko kreikkalaisen filosofian historiassa ankarana deduktiivisen metodin soveltuksena metafysiikkaan. Parhaat vertailukohtat myöhemmässä filosofiassa tällaiselle toisistaan riippuvaisten propositioiden jatkumoksi muodostetulle esitykselle ovat tarjonneet Spinoza ja Wittgenstein. Proklos itse uskoi seuraavansa *Parmenideen* dialektiikan metodia.

<sup>15</sup> Moderni kriittinen editio on Westerink *et al.* 1997a, 1997b, 2002 ja 2003.

### Esimerkki Prokloksen ”tieteellisestä” tyylistä:

Jokainen jumala on osaaotettava paitsi yksi.

Että tämä viimeinen on osaaotettamaton, on ilmeistä, koska vastakkaisessa tapauksessa, jos se olisi osaaotettava ja näin saisi ykseyden joltakulta, se ei olisi enää kaiken olemista edeltävä syy ja kaikkia olevia ennen.

Tosiseikan, että muut henadit ovat jo osaaotettavia, sen osoitamme seuraavalla tavalla. Jos ensimmäisen osaaotettamattoman henadin jälkeen olisi toinen, niin miten se eroaisi Yhdestä? Joko se olisi varsinainen ”yksi” samalla tavoin kuin tuo (Yksi), miten se siis olisi toissijainen ensimmäiseen nähden? Tai sitten se ei olisi samalla tavoin, ja silloin Yksi olisi ehdoton Yksi ja tämä puolestaan olisi yksi ja ei-yksi.

Mutta jos tämä ei-yksi ei ole mikään hypostaasi, henadi olisi ainoastaan ykseys. Sen sijaan jos ei-yksi on jokin muu hypostaasi suhteessa yhteen, osoittautuisi että ykseyteen ottaa osaa ei-yksi. Siis toisaalta on itsessään täydellinen ykseys, jolla henadi liittyy Yhteen itseensä, siten että se on jälleen jumala jumalana. Toisaalta on ei-yksi, jolla on olemassaolonsa ykseys osantossaan Yhteen. Sen vuoksi kukin henadi, sikäli kuin se on olemassa Yhden jälkeen, on osaaotettava ja jokainen jumala on osaaotettava. (Proklos, ”Teologian alkeet”, propositio 116)<sup>16</sup>

Huomattakoon, että filosofian historian esityksissä teknisistä termeistä osaaotettava ja osaaottaminen on ollut tapana useimmiten käyttää latinalaisperäisiä muotoja partisipoitava/partisipoitu ja partisipaatio. Nykyfilosofien kommentoivissa teksteissä se puolustaakin paikkaansa. Kreikkalaisten platonistien suomennoksissa siihen ei ole mitään perusteltua syytä. Suomi taipuu uusplatonistien sanastoon itse asiassa paremmin kuin latinalainen terminologia (vrt. ”olevasti oleva olemus” vai ”reaalisesti eksistoiva substanssi?”). Partisipaatio ei aiheuttane virhetulkintoja, mutta joskus latinalaisperäiset termit voivat tuoda mukanaan alkutekstille vieraita keskiaikaisen aristotelismin leimaamia käsitteitä.

---

<sup>16</sup> Kriittinen editio: Dodds 1963.

Proklos esittää ”Teologian alkeissa” tarjotun järjestelmän laveammin ja muutamien korjauksin pääteoksessaan ”Platoninen teologia” käyttäen tukenaan kaikkia Platonin teoksia lukemalle ne *Parmenideen* kautta ja yhdistettynä kreikkalaiseen mytologiaan. Kun Damaskioksen ”Parmenides-kommenttaari” on Prokloksen kommentaarin oikaisu, Damaskioksen ”Peruseriaatteen”-teosta voidaan pitää vastineena Prokloksen ”Platoniselle teologialle”, joskin Damaskios keskittyy ainoastaan syväteologiseen oppiin Yhdestä ja sen ensimmäisistä manifestaatioista. Prokloksen tarkoituksena oli ”Platonisessa teologiassa” esitellä kaikki jumalalliset luokat ja sen jälkeen käsitellä vielä erikseen Platonin mainitsemia eri jumaluuksia. Nykyisin tunnettu teos ei kuitenkaan ulotu kuun alapuolisiin asioihin (eli ns. enkosmiseen tasoon), vaan niihin viitataan vain antisipovasti ylempää luokkaa koskevien jumalien käsittelyn yhteydessä. Teoksesta puuttuvat siis demonit ja välittömästi niiden yläpuolella olevat ihmisten asuttamaan ja aineelliseen maailman vaikuttavat jumaluudet, eli juuri ne, joiden kanssa kultti on uusplatonistisen näkemyksen mukaan ensisijaisesti tekemisissä. On epävarmaa, puuttuuko meiltä loppuosa vai onko säilyneen lisäksi kirjoitettukaan enää muuta. Näitä jumaluuksia koskevat Prokloksen mielipiteet on poimittava muista teoksista kuten ”Timaios-” ja ”Alkibiades-” ja ”Valtio-kommentaarista”. Näin menetellen brittiläinen 1800-luvun uusplatonisti Thomas Taylor panikin kokoon olettamansa ”Platonisen teologian” seitsemännen osan. On selvää, että ”Platoninen teologia” oli Prokloksen viimeinen teos. Hänen seuraajansa Marinoksen mukaan Proklos ei viimeisinä viitenä elinvuoteenaan kyennyt kirjalliseen työhön.

Omana ryhmänään Prokloksen filosofisesta tuotannosta on mainittava hänen hymninsä.<sup>17</sup> Useat niistä miellyttivät vielä varhaisbysanttilaista makua siinä määrin, että joitakin on säilynyt meillemkin. Hymnit muistuttavat kreikkalaisten rukousten klassista mallia, mutta ovat samalla tyypillisesti uusplatonisen teologian ilmentymiä. ”Ensimmäisessä Afrodite-hymnissään” Proklos ei kohdista palvontaa jumalattareen yksittäisenä persoonana, vaan vetoaa koko maailman läpäisevään afrodisiastiseen sarjaan. Näin näemme uusplatonismin tyypillisen jumalallisen sarjan teologian muotoiltuna runoudeksi.

---

<sup>17</sup> Editio: Vogt 1957.



François Boucher (1703–1770): Venus and Amor. Prokloksen säilyneistä hymneistä kaksi on omistettu Afroditelle. Hän käyttää jumalattaresta myös nimitystä Erototokos, ”Rakkaudensynnyttäjä”. Kuva: Wikimedia Commons. Public domain (Raymond Ellis).

### Esimerkki Prokloksen runollisesta tyylistä:

Ylistämme hymnillä moninimistä vaahtosyntyistä sarjaa / ja suurta kuninkaallista lähdetä, josta kaikki / kuolemattomat siivekkäät erokset saavat alkunsa, / ne, jotka järjellisin nuolin ampuvat sieluja, / jotta nämä halujen yllyttäminä kävisivät nousuun / nähdäkseen äidin tuliset aulat, / ja myös toiset, jotka isän toiveita ja pahaa torjuvaa kaitselmusta seuraten, / kasvattavat luvutonta maailmaa uusien syntymien avulla ja / nostavat siksi sieluissa suo-loisen halun maanpäällisen elämään. / Toiset heistä valvovat alati avioiden moninaisia polkuja / tehden sillä tavoin ahdistettujen ihmisten kuolevaisesta heimosta kuolemattoman suvun. / Kaikki he huolehtivat kytheralaisen rakkaudensynnyttäjän töistä. / Mutta, jumalatar, koska kaikkialle ojennat kuulevat korvasi, / ympäröitpä sitten suurta taivasta, missä sinun sanotaan

/ olevan ikuisen maailman jumalallinen sielu, / tai asut eetterissä seitsemän taivaankappaleen kehän yllä / ja vuodatat sieltä sarjojesi katkeamattomat voimat, / kuule, ja monesti vaivalloisen elämäni matkaa ohjaa, / valtiatar, ja kaikkein oikeudenmukaisimmilla nuollillasi / saata taukoamaan epäpyhien halujen värisyttävä liike. (Proklos, ”Ensimmäinen Afrodite-hymni”)

Erialaisten lajityyppien rajoja ei välttämättä voi erottaa teoksittain. Filosofiset teokset, kuten Prokloksen *Parmenides*-kommentaari, alkavat joskus hymniä muistuttavalla tarkkaan erotettujen jumalallisten luokkien tasoihin vetoavalla rukouksella. Eksegeettinen intohimo ja syvä uskonnollinen eetos saavat kirjoittajat tuottamaan runoudenomaisia ja rukouksenkaltaisia haltioituneita kappaleita ankaran käsitteellisen pohdiskelun tai varsin kiihkeään teorianhistoriallisen kommentaarin sekaan.

Tällaisesta esitystapojen toisiinsa limittymisestä toimikoon esimerkkinä ote Prokloksen ”Platonisen teologiasta”, jossa hän käsittelee Yhdestä puhumisen mahdottomuutta (apofaattinen teologia) ja käsitteellisen (katafaattisen) teologian syntyä, kun sielun tiedostus laskeutuu mystisestä yhteydestä Yhden ja sitä seuraavan Järjen kanssa takaisin diskursiivisen ajattelun tasolle.

Jos Yhdestä ei voida puhua millään pätevällä tavalla, ei tässä harjoittamammekaan ole sovelias. Ei olekaan mitään ihmeteltävää siinä, että ne, jotka haluavat tuntea sanojen avulla ilmaisemattoman, vievät puhutapansa mahdottomaan, sillä jokainen tiedostuksen muoto tuhoaa oman kykynsä, kun se koskettaa tätä sille täysin vierasta kohdetta. Jos puhumme aistimisesta, se mitätöi tässä itsensä. Samoin tiede, jos se pitää tätä jonakin järjen kohteena. Samoin käy jokaiselle tiedostuksen muodolle. Ja vaikka olisikin sanomaton- ta koskeva puhetapa, niin koskaan se ei lakkaisi sortumasta vaikeuksiin ja taistelemasta itseään vastaan.

Jos milloin, niin nyt on torjuttava kaikki moninaiset tiedostuksen muodot. Karkottakaamme myös moninaiset elämäntavat. Saavuttakaamme rauha kaikista niistä ja älköön meissä vallitko vain rauha mielipiteestä ja mielikuvituksesta, vaan myös intohimoista, jotka estävät vimmaa, joka pyrkii nousuun ensimmäistä (Yhtä) kohden. Olkoon itse ilmakin rauhassa ja

koko kaikkeus, jotta värjäjämmättömällä voimalla kohoamme sanomattoman yhteyteen.

Kun olemme asettuneet sinne ja ylittäneet järjellä käsitettävän, jos jotain sellaista meissä on, niin aivan kuin kunnioittaen nousevaa aurinkoa sulje-tuin silmin, sillä minkään olevista ei ole lupa sitä katsoa, näemme noeettis-ten jumalien auringon ilmestyvän valtamerestä, kuten runoilijat sanovat. Ja kun jälleen astumme tästä jumaluuden täyteisestä rauhasta alas järkeen ja edelleen järjestä sielun pohdintoihin, sanomme silloin itsellemme, millais-ten olevien yläpuolelle tällä matkallamme asetimme ensimmäisen jumalan.

Kuinka meidän tulee häntä ylistää? Emme tee niin sanomalla, että hän on tehnyt maan ja taivaan, emmekä, että hän on saanut aikaan sielut ja kaikkien elävien olentojen syntymän. Nekin hän on tehnyt, mutta ne ovat vain viimeisiä seikkoja. Ennen niitä hän on tuottanut esiin koko järjellis-ten [noeettisten] jumalien suvun, samoin järkisten [noeersten] jumalien suvun ja lopulta kaikki ylimaalliset [hyperkosmiset] ja maailman sisäiset [enkosmiset] jumalat. On sanottava, että hän on jumalien jumala, henadien henadi, sisin pyhäkkö ensimmäisten tuolla puolen, kaikkea hiljaisuutta sa-nomattomampi, kaikkea olemassaolon muotoa tuntemattomampi, kätkeyty pyhä pyhissä noeettisissa jumalissa.

Ja laskeutuen jälleen tästä järjellisestä hymnistä pohdintoihin ja tuo-tuamme esiin dialektiikan erehtymättömän tieteen tarkastelemme seu-raamalla ensimmäisten syiden näkyä, kuinka kaikki yleisesti riippuu en-simmäisestä jumalasta. Tähän päätyköön laskeutuminen, sillä tästä voisi jälleen mennä edemmäksi, mutta mielipide, mielikuviutus ja aistihavainto puolestaan sulkevat meiltä jumalien läsnäolon ja laskevat olympolaisista hy-ivistä meidät alas tulemisen liikkeeseen. Titaanien tapaan ne jakavat meissä olevan järjen sekä syöksevät meidät kokonaisuuksissa lepäävältä perustalta olevien kuvajaisiin. (Proklos, ”Platoninen teologia” 2.63.24–65.26)

## **Bysanttilaisen maailmankuvan suhde uusplatonismiin**

Kirjallisuudessa törmää usein käsitykseen, jonka mukaan uusplatonismi

vaikutti ratkaisevasti bysanttilaisen ajattelun muodostumiseen. Tässä väitteessä on tietty rationaalinen ydin, mutta sitä on syytä relativoida. Useimmiten väite perustuu ”uusplatonismille” annettuun hyvin epämääräiseen merkitykseen. Tosiasia on, että bysanttilainen filosofinen kulttuuri syntyi uusplatonistien välittämän kirjallisuuden varaan. Sisällöllisesti useat kirkolliset dogmit, jotka olivat bysanttilaisen ajattelun perusta, olivat kuitenkin sovittamattomassa ristiriidassa uusplatonistien kanssa. Sellaisia opetuksia ovat monoteismi, luominen ajassa persoonallisen Jumalan tahdon tekona, iankaikkinen autuus tai rangaistus. Toki oli olemassa laaja yhteisymmärryksen alue, mutta se juontuu pitkälti yhteisestä keskiplatonismin perinnöstä.

Kristittyjen ja uusplatonistien teologinen ristiriita ei koske pelkästään kysymystä yksi- tai monijumalaisuudesta. Tosin uusplatonistisesta positiosista katsoen kristinuskon oppia kolmiyhteisestä jumaluudesta on vaikea pitää johdonmukaisen monoteistisenä (esimerkiksi juutalaisuuden tai islamin tapaan). Kolminaisuusopin muodostumista ei voida ajatella ilman platonismin vaikutusta kristillisen liikkeen teologiaan, mutta tässäkin kysymys on keski- eikä uusplatonismista. Uusplatonismin muodostuessa kristillinen teologia oli filosofiselta perusteeltaan jo pitkälle rakennettu. Antiikin kristillinen platonismi, sikäli kuin tällaista käsitettä sopii käyttää, muodostui hienostuneeksi filosofiseksi ajatteluksi viimeistään jo 300-luvulla, erityisesti ”kappadokialaisten isien” – Basileios Caesarealainen (k. 379), Gregorios Nazianzoslainen (k. n. 390) ja Gregorios Nyssalainen (k. 395). – myötä, jotka loivat kypsän kolminaisuusopin.

Kristillinen teologia omaksui paljon terminologiaa, jota myös uusplatonistit käyttivät (esimerkiksi ylilolemuksellinen, hypostaasi ym.), mutta ei täsmälleen samanlaisessa käsitteellisessä yhteydessä. Khalkedonin tunnustuksen (451) Kristuksen kahta luontoa määrittävät kuulusat adverbit, sekoittamattomasti, muuttumattomasti, erottamattomasti ja jakamattomasti, esiintyvät myös uusplatonistien metafysiikassa. Suhde uusplatonismiin oli paralleelinen, koska kumpikin liike pohti samankaltaisia ongelmia (uusplatonistien oppi Yhden ja henadien suhteesta, kristinuskon kiista kolminaisuuden persoonista ja Kristuksen luonnosta). Kristologisten kiistojen



nimekkäät teologit – kuten Kyrillos (k. 444) ja Theodoretos ja Severus (k. 538) – eivät kuitenkaan missään osoita tuntevansa oman aikansa uusplatonistien työtä, vaikka Kyrilloksella (ja hänen nimiinsä pannuilla teoksilla) on paikoin Jamblikhoksen jälkeistä uusplatonismia muistuttavaa terminologiaa ja jopa henadioppia muistuttavia kehittäjiä. Myöhäisimmät merkittävät uusplatonikot, joihin nämä kristilliset teologit eksplisiittisesti viittaavat, ovat Plotinos, Porfyrios ja keisari Julianus (k. 361). Plotinosta luettiin monoteistisesti, samoin kuin lännessä teki Augustinus (k. 430). Jälkimmäiset kaksi mainitaan vihollisina (joskin Augustinus paikoin myös lämpimästi kiittää Porfyriosta). Porfyrioksen ”Isagoge”-teos oli toki myös kristityille luonnollinen johdatus Aristoteleen opiskeluun. Porfyrioksen opastamana aristotelista syllogistiikkaa käytettiin myös kristologisten kysymysten ratkaisuun.

Vaikutteet eivät tietenkään kulkeneet välttämättä vain yhteen suuntaan. Myöhempien uusplatonistien ”Kaldealaisille” oraakkeleille antama rooli pyhänä kirjana muistuttaa kristittyjen ankkuroitumista *Raamattuun*. Myöhempien uusplatonistien asennetta hallitsevaan uskontoon osoittaa se, että jos myöhäisantiikista olisivat säilyneet vain heidän kirjoituksensa, emme tietäisi edes kristillisen teologian olemassaolosta.

Vaikka uusplatonisteilla ja kristityillä oli yhteisiä platonisia juuria, erotavat tekijät näyttävät ylittämättömiltä. Kristinusko jakoi selvästi todellisuuden kahtia Jumalaan ja Jumalan luomakuntaan. Tässä voidaan nähdä sukulaisuutta sellaisten platonismien kanssa, joissa aistimellinen ja ideaalinen tulkitaan dikotomisesti erillisiksi maailmoiksi. Uusplatonismi painottaa sen sijaan todellisuuden yhtenäisyyttä, joka artikuloituu erilaisina jumalallisina ja ontologisina tasoina. Ykseyden filosofiana uusplatonismi on siis jyrkästi ei-dualistinen.

Bysantin ja itäisen kirkon mystinen traditio on tunnettu rohkeasta apofaattisesta teologiasta, mutta uusplatonismi korostaa vielä radikaalimmin Yhden ehdotonta sanomattomuutta. Damaskiokselle Yksi itse on lopulta vain ilmaisemattoman alkuperusteen symboli. Hän kieltää todellisuuden perustavimmalta lähteeltä myös jumaluuden määreen. Antiikin ja keskiajan kristinuskossa Jumalaa pidettiin useimmiten korkeimpana tai ensimmäisenä olevana tai olevana itsenään. Myöhemmässä uusplatonismissa ensim-

mäinen periaate (*Parmenideen* ensimmäisen hypostaasin Yksi) ei millään tavalla ”ole”, päinvastoin sen ”ei-oleminen” on olemisen (toisen hypostaasin Yhden eli ensiolevan) ehto. Länsimainen filosofinen ja teologinen ajattelu on Aristoteleen metafysiikasta lähtien pitänyt ontologiaa ensisijaisena, mutta uusplatonismissa ontologia on henologian seuraus.

Ajatus Jumalasta toimivana persoona on uusplatonismin näkökulmasta antropomorfinen. Se, että ihmiset kulttuurissa toiminnassaan kohtelevat jumalia kvasi-persoonina, on Prokloksen ja Damaskioksen mukaan täysin riippuvainen inhimillisen olemassaolon omasta luonteesta.

Kristinuskon keskeisin dogmi on tietynä historiallisena aikana tapahtunut teko, johon uskominen takaa kristitylle ikuisen elämän. Uusplatonismin mukaan jumalat ovat inhimillisellä tasolla läsnä sieluun kätketyissä symboleissa ja ihminen ”pelastuu” siinä määrin kuin hän eettisen elämän, kultin ja filosofian avulla herättää nämä tunnusmerkit. Proklos nimittää niistä arvokkainta eli sielun kaikki voimat yhdistävää Yhden symbolia sielussa monilla nimillä (sielun ”Yksi”, ”koko sielun kukka”). Sille ominaisen ylijärjellisen tietoisuuden keinoin on Prokloksen mukaan mahdollista saada kosketus itse Yhteen. Tavoitteena on siis, kuten jo Plotinoksella, edes hetkellisesti saavuttaa sellainen normaalin tiedostuksen ylittävä tila, jossa ihminen elää hänessä piilevien voimien avulla jumalien kaltaista elämää.

Uusplatonisteilla ei ole kristinuskolle ominaista näkemystä yksilöllisestä tuonpuoleisesta elämästä. Kosmisessa kierrossa kulkeva sielu ei ole tietty maanpäällä elänyt persoona, vaan useammat konkreettiset henkilöt ovat saman sielun ruumiillistumia. Proklos itse uskoi oman sielunsa olevan saman kuin 100-luvun eläneen pythagoralaisen matemaatikon Nikomakhos Gerasalaisen. ”Jokainen osittaissielu laskeutuu tulemisen maailmaan ja voi nousta sieltä tosiolemaan äärettömän monta kertaa” (”Teologian alkeet”, *propositio* 206). Uusplatonistit torjuivat ajatuksen ikuisesta rangaistuksesta: ”Meitä ei rangaista ikuisesti. On parempi kieltää sielun kuolemattomuus kuin uskoa sellaista oppia”, sanoo Olympiodoros (”Gorgias-kommentaari”, 50.2.25),<sup>18</sup> viimeinen tunnettu pakanallisen platonismin opettaja Aleksandriassa (k.n. 565).

<sup>18</sup> Editio: Westerink 1970.

Edellä luetellut piirteet saavat kysymään, resonoiko uusplatonismi paremminkin vaikkapa buddhismiin ja shintolaisuuden kuin bysanttilaisen ortodoksian kanssa (toki shinto ei sinänsä ole filosofiaa, kuten ei uusplatonismikaan sinänsä ole uskonto, mutta shintolaisuus on luontoa palvovaa polyteistista animismia ja uusplatonismi shinton kaltaisen antiikin numinaalisen uskonnon myöhäinen filosofinen itseymmärrys). Se platonismi, jonka Bysantin vuosisatoina katsottiin ennakoineen kristinuskoa, koostui ajatuksesta ylimmäisestä Jumalasta, jonka aspekteja muut jumalat ovat ja jonka *Logos* voidaan tulkita hänen ajattelukseen. Damaskios näkee Jamblikhoksen historiallisena ansiona sen, että hän ylitti tällaisen keskiplatonismille tyypillisen teologian:

...miltei kaikki filosofit ennen Jamblikhosta ovat sanoneet, että on yksi ylioiva jumala, ja muut jumalat ovat olemuksellisia, yhdestä jumalasta lähtevän valaistumisen jumaloimia ja ettei yliolemuksellisten henadien paljous muodostu riippumattomista hypostaaseista, vaan yhden ainoan jumalan heijastuksista ja olemuksille suoduista jumalallistumisista. (*De Principiis* ”Peruseriaatteet” 1.258.1–8)<sup>19</sup>

Uusplatonismin viimeisen suuren edustajan mukaan Jamblikhos siis vapautti platonismin monoteistisen lukutavan uhasta ja teki siitä entistä johdonmukaisemman teoreettisen puolustajan ikiaikaiselle monijumalaiselle uskonnolle. Olympiodoros tarjosi kristilliselle yleisölleen kompromissia, jossa kysymystä voitiin tarkastella sovinnollisesti kummankin osapuolen kannalta kummankaan luopumatta omasta näkemyksestään:

Jos haluatte, *te voitte* käsittää nämä (jumalalliset) voimat siten, ettei niillä ole omaa olemista eikä erillistä olemassaoloa, vaan että ne ovat piilevinä

---

<sup>19</sup> *De Principiis* on myöhempien oppineiden Damaskioksen teokselle antama nimitys, käsi-kirjoituksen otsikko on ytimekkäästi ”Diadoki Damaskioksen aporiat ja ratkaisut ensimmäisistä alkuperusteista”. Westerink & Combès 1986, 1989 ja 1991. Teos sisältää ranskannoksen. Damaskioksen kirjasta on myös aiempi moderni käännös Galpérine 1987 sekä kiistanalaisen vastaanoton saanut englanninkielinen käännös Ahbel-Rappe 2010.

ensimmäisessä syysä, jolle te voitte omistaa järkeileviä ja elämää luovia kykyjä. (Olympiodoros, ”Gorgias-kommentaari” 47. 2)

## Uusplatonisen korpuksen säilymisen arvoitus

Richard Goulet osoittaa tutkimuksessaan, että uusplatonistien tuotannon osuus meille säilyneistä antiikin kreikkalaisista filosofisista teksteistä on 58 prosenttia.<sup>20</sup> Uusplatonistit ja aristotelikoiksi tunnustautuneet Aristoteleen kommentaattorit vastaavat yhdessä melkein kolmesta neljäsosasta tästä kirjallisuudesta (71 prosenttia). Kun tähän korpukseen lisätään Platonin ja Aristoteleen oma tuotanto, se muodostaa jo lähes koko säilyneen filosofisen kirjallisuuden (96 prosenttia). Syynä tällaiseen kokoonpanoon on myöhäisantiikin filosofikoulujen rooli keskeisenä kirjallisen perinnön säilyttäjänä. Koulujen opetukselle merkityksellisimmillä teoksilla oli parhaat mahdollisuudet tulla kopioituiksi. Platonistien sulatettua itseensä käytännöllisesti katsoen kaikkien kilpailevien hellenististen ja keisariajan koulujen jäänteet, vain platonistien tuotanto ja heitä kiinnostava materiaali kulki suodattimen läpi.

Myöhäisantiikin kaudella Konstantinopolissa annettiin myös virallista (julkisen vallan kustantamaa) filosofian opetusta ja sen lisäksi filosofit pitivät yllä myös omaa viranomaisista riippumatonta opetusta. Prokloksen viimeisiin oppilaisiin kuulunut Agapios opetti Konstantinopolissa vuoden 510 tienoilla. Justinianuksen ajalta Gazassa tunnetut opettajat olivat kristittyjä. Aleksandrian koulu erosi Ateenassa annetusta opetuksesta painotuen Aristoteleen kommentointiin. Tähän mahdollisesti vaikutti se, että Aristoteleen ei koettu haastavan kristillistä maailmankatsomusta siten, kuin Ateenassa harjoitettu uusplatonistinen Platon-tulkinta teki. Huomatava osa aristokratiaa Ateenassa 400-luvun lopulle saakka tuki perinteistä uskontoa. Aleksandria oli sen sijaan keskus, jonka kirkollinen hierarkia taisteli opillisesta hegemoniasta kristikunnan piirissä Antiokiaa vastaan.

---

<sup>20</sup> Goulet 2007.

Damaskios syytti ”Filosofian historiassaan”<sup>21</sup> (tunnetaan myös nimellä ”Isidoroksen elämä”) Ammoniosta (k. 520), Aleksandrian uusplatonistisen koulun johtajaa ja edellä mainitun Hermeiaan poikaa, häpeällisestä sopimuksesta ”vallitsevan katsomuksen johtomiehen kanssa” (fr. 118 Athanassiadi 1999, 281) tarkoittaen mitä ilmeisemmin Aleksandrian patriarkkaa. Aleksandrian koulun viimeiset tunnetut johtohahmot olivat ainakin nimistään päätellen (Elias, David) kristittyjä. Aleksandriasta saapuneen Stefanoksen tiedetään opettaneen filosofiaa Konstantinopolissa keisari Herakleioksen aikana (610–641). Yksittäiset intellektuellit ja kirkon miehet harrastivat filosofiaa, mutta järjestelmällisestä opetuksesta ei ole varmaa tietoa ennen 1000-lukua.

Pakanallisten koulujen jo kadottua Bysantin ensimmäisinä vuosisatoina uusplatonisteja kohtaan tunnettiin suurta epäluuloa. Herakleioksen hovirunoilija Gregorios Pisidialainen nimittää noin 633–634 julkaistussa runoelmassaan *Heksaameron* (”Luomisen kuusi päivää” toisella nimellä *Kosmourgia* ”Maailmankaikkeuden luonti” 60–80)<sup>22</sup> Proklostaa kerskailevaksi sofistiksi, jonka tulee vaieta ja antaa maalaisten (oppimattomien) puhua.

Myös sattumalla on osuutensa uusplatonistien materiaalin säilymisessä läpi bysanttilaisten vuosisatojen. Tästä Damaskioksen teosten kohtalo tarjoaa hyvän esimerkin. Hänen tärkeimmät teoksensa, tutkielma alkuprinssiipeistä, ”Peruseriaatteen” ja ”Parmenides-kommentaari”, säilyivät meille vain yhden ainoan käsikirjoituksen (*Marc. gr. 246*) ansiosta. Tämä käsikirjoitus, joka on peräisin 800-luvun lopulta, edustaa Westerinkin (1986) mukaan mahdollisesti Aleksandrian uusplatonistisen koulun kirjaston jäännöksiä. Samaan kokoelmaan kuuluu myös toinen, Damaskioksen ”Filibos-” ja ”Faidon-kommentaarit” sisältävä käsikirjoitus. Westerinkin arvelee kokoelman joutuneen hyvin aikaisessa vaiheessa keisarillisen kirjaston omistukseen Konstantinopolissa ja levänneen siellä unohduksissa vuosisatoja Mikael Pselloksen aikaan saakka. Käsikirjoitukset testamenttasi Venetsian tasavallalle kardinaali Bessarion (k. 1472).

<sup>21</sup> Tämän teoksen suositeltava editio on nykyisin Athanassiadi 1999.

<sup>22</sup> Ks. Tartaglia 1998.

Psellos ja hänen piirinsä, samoin kuin jo Leon Matemaatikko (tai Filosoifi, k. 869), joutuivat epäilyksenalaisiksi liiallisesta Proklos-innosta ja kryptopakanuutta hipovasta hellenismistä. Proklos-renessansista pelästyneet konservatiivit nostattivat vastahyökkäyksen, jonka intellektuaalisen siipeen kuului piispa Nikolaos Methonelainen (k.n. 1065). Hän kirjoitti erityisen tutkielman Prokloksen ”Teologian alkeiden” kumoamiseksi. Teos ei ole vailla ansioita, mutta sen rajoituksia osoittaa mm., ettei Nikolaos kyennyt tekemään eroa Prokloksen propositioiden ja niiden käsittelyyn kuuluvien hypoteettisten oletusten välillä. Pselloksen seuraaja virallisena filosofian ”konsulina”, oli Johannes Italos (k.1082), joka menetti virkansa kryptopakanaepäilyjen vuoksi. Kuitenkin Pselloksen kaudesta lähtien Prokloksen tekstejä kopioitiin paljon entistä aktiivisemmin. On kiinnostavaa, että sen enempää vastustajat kuin Prokloksen ihailijatkaan eivät mainitse Prokloksen pääteosta ”Platonista teologiaa”, vaikka Pselloksen oppilaan, georgialaisen Joane Petrizin kirjoitukset epäsuorasti viittaavat mahdollisuuteen, että teosta luettiin Pselloksen piirissä.

Prokloksen ja uusplatonismin reseption suuri paradoksi on se, mitä Westerink (1990) kutsuu ”maanalaisen uusplatonismin arvoitukseksi”: bysanttilaiset kopioivat ja säilyttivät valtavan määrän uusplatonistista kirjallisuutta, jota he eivät havaittavalla tavalla käyttäneet ennen 11. ja 12. vuosisataa. Ateenan koulun korpus tekstien joukossa on sinänsä suuri, mutta kuitenkin vain pieni osa näiden filosofien tuotannosta. Kokonaan kadonneita ovat muun muassa Prokloksen ”Plotinos-kommentaari”, ”kommentaari Faidroksesta” ja ”Kaldean oraakkeliin kommentaari” (muutamia katkelmia lukuunottamatta). Sekä ”Parmenides-” että ”Timaios-kommentaari” ovat säilyneet vain osittain. Kopioiden vähäinen lukumäärä selittyy kopioijien väsymyksellä, joka osoittautui kohtalokkaaksi tekijäksi, kun koko kreikkalainen kirjallisuus joutui läpäisemään suuria teknisiä muutoksia (siirryttäessä papyruksesta pergamenttiin, rullista koodekseihin ja unsi-aalikirjoituksesta minuskelikirjoitukseen).

Tahallisuuttakaan ei voida kokonaan sulkea pois. Ehkäpä ”Kaldealaisen oraakkeliin kommentaari” on tarkoituksellisesti tuhottu. Se oli vielä Pselloksen käytössä, mutta siitä ei ole havaintoa enää Italoksen selkkauk-

sen jälkeen. Kirjojen tuhoaminen ideologisista syistä on toki Bysantista tuttu ilmiö – kirjailijoiden ideologinen tuhoaminen sen sijaan edistyi hitaasti. Filosofin Hypatian (mahdollisesti keskiplatonisti!) lynkkaus (414) oli Kyrilloksen innoittamien fanaatikkojen yksittäisteko, johon valtiovalta suhtautui kielteisesti. Vuonna 518 vaadittiin jo Antiokian miäfyysiittisen patriarkan Severuksen kielen katkaisemista. Maksimos Tunnustajan (k. 662) osalta päästiin tositoimiin, hän menetti sekä kielensä että oikean käntensä. Vuoden 448 kuuluisa edikti tähtäsi ensisijaisesti Konstantinopolin kukistuneen patriarkka Nestorioksen (k. 451) tuotannon tuhoamiseen, mutta sillä oli suuri merkitys myös uusplatonisteille, koska sama säädös määräsi poltettavaksi myös Porfyrioksen moniosaisen teoksen ”Kristittyjä vastaan”. Keisari Julianuksen vastaava teos oli liian laajalle levinnyt, ja kirjoittajan sosiaalinen status hankala samaa menettelyä varten. Sitäkään emme kuitenkaan tunne muuten kuin Kyrilloksen 420-luvulla ilmestyneen torjuntakirjoituksen ansiosta. Tutkimuksessa on mainittu usein Prokloksen teos kristittyjä vastaan. Sen olemassaolo on kuitenkin kiistanalaista. Proklos esittää joitakin kristinuskoon kohdistuvia huomautuksia teoksissaan, mutta vain yksittäisissä kohdin ja aina kiertoilmauksiin kiedottuna (kuten ”uskonnon kauhea sekaannus vallitsevissa oloissa”, ”Valtio-kommentaari” 1.74.8–9.). Myös Marinoksen kirjoittama Prokloksen elämäkerta puhuu sen puolesta, että Proklos pyrki välttämään suoria yhteenottoja valtiovallan tukeman uskonnon kanssa. Käsitys Prokloksen avoimesti kristinuskon vastaisesta teoksesta lienee erehdys, joka päättyi lopulta Sudan ”bysanttilaiseen tietosanakirjaan” (n. vuodelta 1000 joskin sisältäen myöhempiä interpolaatioita). Samaan aikaan kun valtion toimenpiteet Ateenan koulun tukahduttamiseksi olivat käynnistyneet, vuonna 529, Aleksandriassa vaikuttanut kristillinen filosofi ja teologi Johannes Filoponos (k.n. 570) julkaisi teoksen Prokloksen kosmologisia käsityksiä vastaan. Sudan editoinnin aikana Filoponosin teos tulkittiin vastakirjoitukseksi oletetulle erityiselle Prokloksen traktaatille. Näin Proklos sekoitettiin Porfyriokseen. Tässä yhteydessä Suda käyttää Prokloksesta juuri samoja halventavia ilmauksia kuin Theodoretos pakanuuden vastaisessa taistelukirjoituksessaan Porfyrioksesta: ”(...) tämä on Proklos, joka toise-

na Porfyrioksen jälkeen liikutti saastaista ja inhottavaa kieltään kristittyjä vastaan” (*Suda*, π 2473.10), vrt. ”Olkoon Porfyrios todistajanamme, hän joka tultuaan jumalattomuuden esitaistelijaksi liikutti kuritonta kieltään kaikkeuden Jumalaa vastaan” (Theodoretos, *Curatio* ”Pakanoiden sielun-kärsimysten hoito” 2.43.9).<sup>23</sup>

## Pseudo-Dionysios Areopagitan rooli

Miksi bysanttilaiset siis säilyttivät arveluttavan filosofisen perinnön, jos sen ydinsanoma oli antagonistinen vallitsevalle maailmankatsomukselle? Tämä kysymys on spesifimpi, kuin miksi he tarvitsivat pakanallista filosofiaa ylipäätään. Filosofinen kirjallisuus auttoi teknisten taitojen hiomista oman maailmankuvan rakentamisessa, argumentaatiotaidossa ja myös heresiologisessa tutkimuksessa. Prokloksen tuotannon säilymisessä ei voida yliarvioida Pseudo-Dionysios Areopagitan korpuksen merkitystä.

Areopagita koristelee uusplatonisminsa enemmän tai vähemmän aiheeseen sopivilla evankeliumien lainauksilla, antaa varsin hyvän kuvauksen kuudennen vuosisadan kirkon jumalanpalveluskäytännöistä ja osoittaa olevansa perillä jopa Antiokiassa 400-luvulla käyttöön otetuista liturgisista innovaatioista. Niinpä nykytutkimuksessa vallitsee näkemys, että tämä apostoli Paavalin oppilaana esiintynyt arvoituksellisen korpuksen kirjoittaja oli Proklokselta ”vaikutteita” saanut oletettavasti syyrialainen kristitty. Mainstream-tulkinta ei ole kuitenkaan kyennyt pääsemään yhteisymmärrykseen teoksen tarkoitettusta yleisöstä ja sen taustalle oletetun ajatustavan suhteesta aikakauden kiihkeisiin kristologisiin kiistoihin. Nykyisessä Areopagita-tutkimuksessa teosta on tulkittu sekä mia- että diafyysiittien tuotteena, poleemisena taistelukirjoituksena, mutta myös keisari Zenonin (hallitsi 474–491) yhtenäisyysasiakirjan (*Henotikon* 482) hengessä kirjoitettuna kutsuna sovintoon. Näiden tulkintojen mukaan teos olisi siis suun-

<sup>23</sup> Editio: Canivet 1958. ”*Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτικὴ (Graecarum affectionum curatio)*” on selvää, että tässä apologeettisessa taistelukirjoituksessa helleeneillä tarkoitetaan aikakauden polemiikin tapaan pikemminkin uskonnollista kuin etnistä ryhmää.



nattu etupäässä kristilliselle yleisölle. Toisten näkemysten mukaan teos on kuitenkin apologeettinen yritys pakanallisen sivistyneistön voittamiseksi kristinuskon kannalle osoittamalla kristinopin sopusointu Platonin kanssa.

Harvat tutkijat, tämän kirjoittaja heidän joukossaan,<sup>24</sup> puolustaa näkemystä, että kirjoittaja oli todennäköisesti kristinuskoa hyvin tunteva pakana. Puhe Ateenan koululta saaduista vaikutteista on melko laimea ilmaus, koska Areopagita kopioi Proklostia parhaimmillaan kappaleittain, lainaa jopa kerran *Kaldean oraakkeleita*, ja näyttää olevan perillä myös Damaskioksen kehittelyistä. Modernin laitoksen editorien mukaan teoksessa on peräti 700 viittausta tai paralleelia pelkästään Proklokseen.<sup>25</sup>

Oletuksella teoksen kryptopakanallisesta alkuperästä voitaisiin selittää korpuksen esiintulon ajankohta, uusplatonististen lähteiden ja erityisesti Prokloksen massiivinen käyttö, kirjoittajan teoreettisen työn rinnakkaisuus Damaskioksen ottaman suunnan kanssa, kristologisen position tahallinen hämäryys ja korpuksen ilmeiset argumentatiiviset ongelmat (yleinen teoreettinen sekavuus ja tarpeettomat ehkä toimitukselliseen kiireeseen viittaavat toistot). Pyrkimys johdonmukaisuuteen ei välttämättä kuulunut teoksen tavoitteisiin. Mahdollisesti se on sotajuoni, jonka avulla uusplatonistinen koulu valmistautui tulevaisuuteen tietoisena pakollisesta instituti-onaalaisesta lopustaan.

Voidaan myös huomauttaa, että synteesi platonismin ja kristinuskon välillä oli luotu jo kauan aikaisemmin käyttäen niitä platonismin versioita, jotka taipuivat paremmin kristinuskon tarpeisiin. Sivistyneistön vakuuttamiseen ei Areopagitan korpuksen aikakaudella voinut olla enää polttavaa tarvetta. Kristinuskon oli hallinnut jo kahden vuosisadan ajan. Justinianuksen aikakaudella apologetiikan menetelmät vaihdettiin viimeisen vastarinnan pesäkkeiden kukistamiseksi järeämpiin valtiollisen pakotuksen keinoihin.

Täytyy kysyä myös, miksi Ateenan pakanalliset uusplatonistit eivät olisi tunteneet vähintäänkin välttävästi kristillisiä tekstejä ja käytäntöjä? Ei ole mitään syytä, että useita vuosikymmeniä aikaisemmin Antiokiassa omak-

<sup>24</sup> Lankila 2011, 2016 ja 2017.

<sup>25</sup> Suchla 2008.

sutut liturgiset uudistuksetkaan olisivat olleet heille tuntemattomia. Hehän olivat kiinnostuneita tutkimaan kaikenlaista uskonharjoitusta ja siten tavallaan modernin vertailevan uskonnotutkimuksen edeltäjiä. Lisäksi Damaskios ja eräät muut 500-luvun alussa koulussa opiskelleet ja opettaneet henkilöt, kuten Theodora Emesalainen, olivat syyrialaisia.

István Perczel kuvaa Areopagitan tekniikka seuraavasti: pakanalliset viittaukset vaihdetaan kristillisiin, jumalat kolminaisuudeksi ja niin edelleen, käytännöllisesti katsoen kaikki Prokloksen termit muutetaan synonyymeiksi säilyttäen lainattujen katkelmien rakenne ja usein jopa lauserytmi, jotkin luonteenomaisimmat termit säilytetään, mutta niiden paikka tekstirakenteessa muuttuu ja kokonaisia passuksia laajennetaan ja täydennetään lisäelementeillä.<sup>26</sup> Oheiset sitaatit antavat tästä tuotantotavasta jonkinlaisen kuvan.

Proklos:

Jumalat ovat olemassa Hyvän itsensä perusteella ja kaikkien asioiden mittana, he eivät ole mitään muuta kuin olevien henadeja, mittoja, hyvyyskäsiä ja huippuja, ja jos niin voi sanoa, ikään kuin kukkia ja yliolemuksellisia valoja. (*De malorum subst.* 11.26–33)<sup>27</sup>

Pseudo-Dionysios:

Jälleen, että jumallähde on Isä, ja Poika ja Henki ovat jumalsyntyisiä jumaluuden ituja, jos niin voi sanoa, ja ikään kuin jumaluuden kukkia ja yliolemuksellisia valoja, sen olemme oppineet pyhistä oraakkeleista. (*De div. nom.*, 132.3)<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Perczel 2000, 503.

<sup>27</sup> Editio: Paparella 2004.

<sup>28</sup> Editio: Suchla 1990.

Jan Opsomerin ja Carlos Steelin mukaan ”jumaluuden kukat ja yliolemukselliset valot” ovat sitaatti ”Kaldealaisista oraakkeleista”.<sup>29</sup> Pyhät oraakkelit ovat Ateenan koulun tyypillinen nimitys nimenomaan kaldealaiselle ilmoitukselle. Areopagitalla se esiintyy viittauksena *Raamattuun*.

Ollaanpa korpuksen kirjoittajan henkilöllisyydestä ja intentiosta mitä mieltä hyvänsä, aikaansaannos tuotti nurinpäin käännetyn plagiointiteessin: sen mukaan Ateenan pakanalliset filosofit saivat haltuunsa Paavalin oppilaan tuotannon, säilyttivät sitä vuosisatoja ja esittivät hänen oppinsa ominaan, kunnes Areopagitan neljä kirjaa ja kymmenen kirjettä nousivat yhtäkkiä esiin noin vuosina 518–528 (sattumalta juuri Damaskioksen toimiessa Ateenan koulun johtajana).

Myös kirkon eräät tahot kiistivät Areopagitan aitouden. Niinpä 532 käydyissä kristologisissa neuvotteluissa khalkedonilaisen ortodoksian edustaja torjui tällä perusteella miafysiittien vetoamisen Areopagitaan. Hyvin nopeasti kaikki kristilliset suuntaukset kuitenkin hyväksyivät korpuksen. Johannes Skythopolilaisen (k.n. 550) ja myöhemmin Maksimos Tunnustajan kommentaarien ansiosta Areopagita kohotettiin arvokkaimpien apostolisten isien piiriin. Viimeisten 700-luvulla esitettyjen varovaisten epäilysten jälkeen vasta eräät renessanssin oppineet nostivat epäilyt uudelleen esiin. Kuitenkin vielä Mignen *Patrologia Graecassa* omaksutaan bysanttilainen plagiointiteesi. Korpuksen riippuvuus Prokloksesta osoitettiin kiistattomasti vasta vuonna 1895.

Koska Areopagita viittasi teoksessaan lukuisiin muihin omiin kirjoituksiinsa ja myös yhtä tuntemattoman opettajansa Hierotheoksen työhön, Prokloksen tuotannon säilymistä läpi filosofialle vaikeimpien vuosisatojen edisti se, että hänen kirjoituksissaan epäiltiin piilevän vielä identifioimattonta lähes apostolista viisautta. Nekin filosofian ”pimeän kauden” jälkeen vaikuttaneet bysanttilaiset oppineet, jotka suhtautuivat kaikkein suopeimmin Proklokseen, kuten Mikael Psellos, Johannes Italos ja Nikaiain Eustratios, uskoivat ilmeisen vilpittömästi nurinkäännettyyn suhteeseen Areopagitan ja Prokloksen välillä. Pselloksen mukaan (*Philosophica Minora* II

---

<sup>29</sup> Opsomer & Steel 2003, 66; 110 sekä viite 64.

118.3–119.3)<sup>30</sup> Proklos kehitti syllogismeihin doktriineja, jotka Dionysios Areopagita oli aikaisemmin esitellyt. Lauritzen (2013, 97) huomauttaa, että Psellos ei vain rajoittunut keräämään Dionysioksen tekstejä, vaan hän käytti Areopagitan auktoriteettia hyväkseen oikeuttaakseen omaa kiinnostustaan Proklokseen.

Vaikka Pselloksen Proklos-renessanssi nostatti ankaran ”hellenisteihin” kohdistuvan vastavaikutuksen, Prokloksesta tuli kiistelty kiinnostuksen kohde Bysantin viimeisten vuosisatojen ajaksi. Proklokseen teosten kopiointi voimistui. Vuoden 1204 Konstantinopoliin pysähtynyt ristiretki antoi eräänä seurauksenaan myös sysäyksen kreikkalaisen filosofian latinannos-hankkeille. Dominikaani Vilhelm Moerbekelainen (k. 1286) päiväsi Italian Viterbossa ”Teologian alkeiden” käännöksensä valmistuneen kesäkuussa 1268. Eräs Ateenan koulun reseption paradokseista on, että Proklos otti latinalaisen hahmon 400 vuotta Dionysios Areopagitaa myöhemmin, mutta vaikutti välittömästi läntiseen ajatteluun Vilhelmin ystävän Tuomas Akvinalaisen työssä.

---

<sup>30</sup> Editiosta Duffy & O’Meara 1992.

## Kirjallisuutta

- Abbate 2019 = Michele Abbate, *Proclo. Teologia platonica*, Milano 2019.
- Adler 1928–1938 = Ada Adler (toim.), *Suida lexicon I–IV*, Leipzig 1928–1938.
- Ahbel-Rappe 2010 = Sara Ahbel-Rappe (käänt.), *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*, Oxford 2010.
- Athanassiadi 1999 = Polymnia Athanassiadi (toim. & käänt.), *Damascius. The Philosophical History*, Ateena 1999.
- Boissonade 1850 = Jean François Boissonade, *Marinus. Vita Procli*, Pariisi 1850.
- Butorac & Layne 2017 = David D. Butorac & Danielle A. Layne (toim.), *Proclus and his Legacy* (Millennium-Studien / Millennium Studies), Berliini 2017.
- Canivet 1958 = Pierre Canivet (toim. & käänt.), *Graecarum affectionum curatio. Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques I–II* (Sources chrétiennes 57), Pariisi 1958.
- Clarke *et al.* 2003 = Emma C. Clarke, John Dillon & Jackson P. Hershbell (toim. & käänt.), *Iamblichus: On the Mysteries* (Writings from the Greco-Roman World 4), Atlanta 2003.
- Chlup 2012 = Radek Chlup, *Proclus. An Introduction*, Oxford 2012.
- Cousin 1864 = Victor Cousin (toim.), *In Platonis Parmenidem. Procli philosophi Platonici. Opera inedita*, 3 osaa, Pariisi 1864 [uusintapainos Hildesheim 1961].
- Couvreur 1901 = Paul Couvreur, *Hermias Alexandrinus. In Platonis Phaedrum scholia*, Pariisi 1901.
- d'Hoine & Martijn 2017 = Pieter d'Hoine & Marije Martijn (toim.), *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford 2017.
- Des Places 1971 = Edouard Des Places (toim. & käänt.), *Oracles chaldaïques* (Collection des Universités de France Série grecque 210), Pariisi 1971.
- Diehl 1903–1906 = Ernst Diehl (toim.), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, Leipzig 1903–1906 [uusintapainos Amsterdam 1965].
- Dodds 1963 = E. R. Dodds (toim. & käänt.), *Proclus. The Elements of Theology*, 2. uudistettu painos, Oxford 1963.
- Duffy & O'Meara 1992 = John M. Duffy & Dominic J. O'Meara (toim.), *Michaelis Pselli philosophica minora II. Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1992.

- Fortier 2014 = Simon Fortier, *The Prolegomenon to Proclus' Platonic Theology. An Introduction, Translation, and Commentary of Chapters 1-7 of Book I of the Platonic Theology*, Québec 2014.
- Galpérine 1987 = Marie-Claire Galpérine (käönt.), *Damascius. Des premiers principes. Apories et résolutions*, Lagrasse 1987.
- Gerson 2010 = Lloyd P. Gerson (toim.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* II, Cambridge 2010.
- Goulet 2007 = Richard Goulet, "La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs", teoksessa Cristina D'Ancona (toim.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden & Boston 2007, 29–61.
- Henry & Schwyzer 1951 = Paul Henry & Hans-Rudolf Schwyzer (toim.), *Plotini opera I. Porphyrii Vita Plotini, Enneades I-III* (Museum Lessianum, Series Philosophica 33), Pariisi 1951.
- Henry & Schwyzer 1959 = Paul Henry & Hans-Rudolf Schwyzer (toim.), *Plotini opera II. Enneades IV-V* (Museum Lessianum, Series Philosophica 34), Pariisi 1959.
- Henry & Schwyzer 1973 = Paul Henry & Hans-Rudolf Schwyzer (toim.), *Plotini opera III. Enneades VI* (Museum Lessianum, Series Philosophica 35), Leiden 1973.
- Kroll 1899–1901 = Guilelmus Kroll (toim.), *Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii I-II*, Leipzig 1899–1901 [uusintapainos Amsterdam 1965].
- Lankila 2011 = Tuomo Lankila. "The Corpus Areopagiticum as a Crypto-pagan Project", *The Journal for Late Antique Religion and Culture* 5, 14–40.
- Lankila 2016 = Tuomo Lankila, "Post-Hellenistic Philosophy, Neoplatonism and the Doxastic Turn in Religion", *Numen* 63, 147–166.
- Lankila 2017 = Tuomo Lankila, "The Byzantine Reception of Neoplatonism", teoksessa Anthony Kaldellis & Niketas Siniosoglou (toim.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge 2017, 314–324.
- Lauritzen 2013 = Frederick Lauritzen, "Areopagitica in Stethatos: Chronology of An Interest" *Byzantinskii Vremennik* 72:97 (2013), 199–215.
- Lukomskii 2001 = A. J., Lukomskii, *Prokl. Platonovskaja teologija*, Pietari 2001.
- Morrow & Dillon 1987 = Glenn R. Morrow & John M. Dillon (käönt.), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton 1987.

- Opsomer & Steel 2003 = Jan Opsomer & Carlos Steel (käänt.), *Proclus. On the Existence of Evils* (Ancient Commentators on Aristotle), Ithaca 2003.
- Paparella 2004 = Francesco D. Paparella (toim.), *Proclo. Tria opuscula. Provvidenza, Libertà, Male*, Milano 2004.
- Perczel 2000 = István Perczel, ”Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology”, teoksessa Alain-Philippe Segonds & Carlos Steel (toim.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven 2000, 491–532.
- Platon 1999a = Pentti Saarikoski (suom.), ”Faidros”, teoksessa *Platon* (Teokset 3), Helsinki 1999.
- Platon 1999b = A. M. Anttila (suom.), ”Parmenides”, teoksessa *Platon* (Teokset 3), Helsinki 1999.
- Riedweg *et al.* 2018 = Christoph Riedweg, Christoph Horn & Dietmar Wyrwa (toim.), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike V/1–3), Basel 2018.
- Runia & Share 2008 = David T. Runia & Michael Share (toim. & käänt.), *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus II. Book 2. Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, Cambridge 2008.
- Saffrey 1990 = Henri-Dominique Saffrey, *Recherches sur Néoplatonisme après Plotin* (Histoire des doctrines de l'antiquité classique 14), Pariisi 1990.
- Saffrey 2000 = Henri-Dominique Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin* (Histoire des doctrines de l'antiquité classique 24), Pariisi 2000.
- Saffrey & Segonds 2002 = Henri-Dominique Saffrey & Alain Philippe Segonds (toim. & käänt.), *Marius. Proclus ou sur le bonheur* (Collection des Universités de France Série grecque 414), Pariisi 2002.
- Saffrey & Segonds 2013 = Henri-Dominique Saffrey & Alain Philippe Segonds (toim. & käänt.), *Jamblique. Reponse a Porphyre (de Mysteriis)* (Collection des Universités de France Série grecque 496), Pariisi 2013.
- Saffrey & Westerink 1968 = Henri-Dominique Saffrey & Leendert G. Westerink (toim. & käänt.), *Proclus. Théologie platonicienne I* (Collection des Universités de France Série grecque 188), Pariisi 1968.
- Saffrey & Westerink 1974 = Henri-Dominique Saffrey & Leendert G. Westerink (toim. & käänt.), *Proclus. Théologie platonicienne II* (Collection des Universités de France Série grecque 230), Pariisi 1974.

- Saffrey & Westerink 1978 = Henri-Dominique Saffrey & Leendert G. Westerink (toim. & käänt.), *Proclus. Théologie platonicienne* III (Collection des Universités de France Série grecque 264), Pariisi 1978.
- Saffrey & Westerink 1981 = Henri-Dominique Saffrey & Leendert G. Westerink (toim. & käänt.), *Proclus. Théologie platonicienne* IV (Collection des Universités de France Série grecque 282), Pariisi 1981.
- Saffrey & Westerink 1987 = Henri-Dominique Saffrey & Leendert G. Westerink (toim. & käänt.), *Proclus. Théologie platonicienne* V (Collection des Universités de France Série grecque 311), Pariisi 1987.
- Saffrey & Westerink 1997 = Henri-Dominique Saffrey & Leendert G. Westerink (toim. & käänt.), *Proclus. Théologie platonicienne* VI (Collection des Universités de France Série grecque 379), Pariisi 1997.
- Suchla 1990 = Beate Regina Suchla (toim.), *Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* (Patristische Texte und Studien 33), Berliini 1990.
- Suchla 2008 = Beate Regina Suchla, *Dionysius Areopagita. Leben-Werk-Wirkung*, Freiburg 2008.
- Tarrant 2007 = Harold Tarrant (toim. & käänt.), *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus I. Book 1. Proclus on the Socratic State and Atlantis*, Cambridge 2007.
- Tartaglia 1998 = Luigi Tartaglia (toim. & käänt.), *Carmi de Giorgio di Pisidia*, Torino 1998.
- Trouillard 1973 = Jean Trouillard. "Le Parménide de Platón et son interprétation néoplatonicienne", *Revue de théologie et de philosophie* 23 (1973), 83–100.
- Trouillard 1982 = Jean Trouillard, *La mystagogie de Proclus* (Collection d'études anciennes), Pariisi 1982.
- Vogt 1957 = Ernst Vogt (toim.), *Procli hymni* (Klassisch-Philologische Studien 18), Wiesbaden 1957.
- Westerink 1962 = Leendert G. Westerink (toim. & käänt.), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962 [uusien editio Westbury 2011].
- Westerink 1970 = Leendert G. Westerink (toim.), *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1970.



- Westerink 1990 = Leendert G. Westerink, ”Das Rätsel des untergründigen Neuplatonismus”, teoksessa Dieter Harlfinger (toim.), *ΦΛΟΦΡΟΝΗΜΑ. Festschrift für Martin Sicherl zum 75. Geburtstag. Von Textkritik bis Humanismusforschung* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums), Paderborn, München, Wien & Zürich 1990, 105–124.
- Westerink *et al.* 1997a = Leendert G. Westerink & Alain Philippe Segonds (toim.), Joseph Combès (käänt.), *Damascius. Commentaire du Parménide de Platon II* (Collection des Universités de France Série grecque 344), Pariisi 1997.
- Westerink *et al.* 1997b = Leendert G. Westerink & Alain Philippe Segonds (toim.), Joseph Combès (käänt.), *Damascius. Commentaire du Parménide de Platon I* (Collection des Universités de France Série grecque 375), Pariisi 1997.
- Westerink *et al.* 2002 = Leendert G. Westerink (toim.), Joseph Combès & Alain Philippe Segonds (käänt.), *Damascius. Commentaire du Parménide de Platon III* (Collection des Universités de France Série grecque 418), Pariisi 2002.
- Westerink *et al.* 2003 = Leendert G. Westerink, Concetta Luna & Alain Philippe Segonds (toim.), Joseph Combès (käänt.), *Damascius. Commentaire du Parménide de Platon IV* (Collection des Universités de France Série grecque 428), Pariisi 2003.
- Westerink & Combès 1986 = Leendert. G. Westerink (toim.), Joseph Combès (käänt.), *Damascius. Traité des Premiers Principes I* (Collection des Universités de France Série grecque 309), Pariisi 1986.
- Westerink & Combès 1989 = Leendert. G. Westerink (toim.), Joseph Combès (käänt.), *Damascius. Traité des Premiers Principes II* (Collection des Universités de France Série grecque 323), Pariisi 1989.
- Westerink & Combès 1991 = Leendert. G. Westerink (toim.), Joseph Combès (käänt.), *Damascius. Traité des Premiers Principes III* (Collection des Universités de France Série grecque 341), Pariisi 1991.
- Wildberg 2005 = Christian Wildberg, ”Philosophy in the Age of Justinian”, teoksessa Michael Maas (toim.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge 2005, 316–340.



Bysanttilaista tanssia? Daavid ja Israelin naisia Pariisin Psalter -käsikirjoituksessa, Pariisi, Bibliothèque Nationale de France, MS. gr. 139, 5v. Kuva: gallica.bnf.fr / BnF.

Pia Houni & Kalle Knaapi

## **Teatterin asema bysanttilaisessa kirjallisuudessa**

### **Aluksi**

Teatterin historiaa käsittelevissä teoksissa Bysantin valtakuntaa koskeva ajanjakso jätetään lähes poikkeuksetta hyvin vähälle huomiolle. Sikäli tämä on ymmärrettävää, että sellaisten kulttuuri-ilmioiden, jotka me ymmärrämme teatteriksi, asema oli Bysantissa ainakin meille säilyneiden lähteiden perusteella marginaalinen ja monin tavoin epäselvä. Teatteriin, kuten kirjallisuuteen laajemminkin, liittyen bysanttilaisen kulttuurin suurimmaksi saavutukseksi esitetään usein antiikin kirjallisen aineiston säilyttäminen ja välittäminen uudempien aikojen tarkasteltavaksi. Tämä näkemys vähättelee bysanttilaisten omaa tuotantoa, vaikka sinänsä onkin totta, että Bysantin merkitys antiikin käsikirjoitusten säilyttämisessä, editoinnissa, kommentoinnissa ja kopioimisessa on valtava. Ilman bysanttilaisia ei meillä olisi todennäköisesti ainoatakaan antiikin näytelmää luettavanamme. Aivan niin yksinkertainen asia ei kuitenkaan ole, että teatteri merkitsi Bysantissa vain antiikin tekstien kopiointia, tai että ”Bysantin teatterin” suhteen tarvitsisi tyytyä toteamukseen, ettei sitä ikinä ollut olemassakaan. Kysymys Bysantin ajan teatterin olemassaolosta oli, ja on, Bysantin varhaisvaiheen tutkimuksen keskeinen tutkimuskysymys.

Kiinnostus Bysantin ajan teatteria kohtaan on virinnyt hitaasti. 1900-luvun alkupuolella muutamat tutkijat julkaisivat artikkeleita aiheesta. Sathas julkaisi vuonna 1878 kirjan teatterin ja musiikin historiasta Bysantissa. Krumbacher käsitteli aihetta 1897 julkaistussa kirjassaan Bysantin kirjallisuudesta, asettuen Sathasin kanssa vastakkaiselle kannalle bysanttilaisen teatterin olemassaolosta. Myös La Piana (1936) kritisoi artikkelissaan Sathasin kirjaa epäkypsäksi ja valitti sen sekoittavan folklorea, historiaa ja

kirjallisia lähteitä. Sittemmin La Pianan lisäksi aiheesta ovat kirjoittaneet muun muassa Bréhier (1913), Papadopoulos (1925), Cottas (1931), Velimirović (1962) ja pitkä lista muita. Varsinaisen, laajemman kysymyksen (”teatterin asema ja luonne Bysantissa”) ohella yksittäiset tekstit ovat saaneet osakseen huomiota, osa merkittävästi, osa hyvin vähän.

Esimerkinomaisesti yksi tällainen enemmän huomiota osakseen saanut teksti tunnetaan nimellä ”Kyproksen kärsimysnäytelmä”.<sup>1</sup> Teksti liittyy Maria ja Jeesus -teemaan, josta on löydettävissä erilaisia tekstivariaatioita. Tässä yhteydessä mainittua tekstiä on esitetty ainakin ennen vuotta 1320 ja vaikka varhaiset tutkijat pitivät sitä tyypillisenä bysanttilaisen kärsimysnäytelmän edustajana, nytemmin on painotettu sen irrallisuutta muusta bysanttilaisesta kirjallisuudesta.<sup>2</sup> Näytelmästä ovat kirjoittaneet muun muassa Vogt (1931), Mahr (1947) ja Tsangaridis (2001). Nykyaikaisempia yleiskatsauksia Bysantin teatteriin ovat tehneet Puchner (1980-luvulta 2000-luvun alkuun) ja Solomos (1987). Heidän lisäksi Marciniak, White ja Vivilakis (2000–2010-luvuilla) ovat kirjoittaneet aiheesta. Suomessa teatterista Bysantissa ei juurikaan ole kirjoitettu. Tämän artikkelin kirjoittajien toimesta aihepiiristä on julkaistu yksittäisiä aihetta käsitteleviä tekstejä.<sup>3</sup>

## Teatterin näkökulma bysanttilaiseen kirjallisuuteen

Draamateksti on lähtökohtaisesti tarkoitettu esitettäväksi. Vaikka draama on kirjallisuuden laji ja sitä voidaan lukea ja tulkita tekstilähtöisesti, sen erityinen luonne liittyy kuitenkin esittämisen käytäntöihin. Tästä syystä bysanttilaisen teatterin tarkastelun kiinnostava kysymys esityskäytännöistä linkittyy tietoihimme antiikin kreikkalaisen tragedian ja komedian esitystraditiosta. Ensimmäisenä herää kysymys siitä, mitkä tekstit siirtyivät ja jatkoivat antiikin perintöä Bysantin aikakautena ja toisekseen, mitä tekstejä

<sup>1</sup> Kyseisestä näytelmätekstistä löytyvät ainakin seuraavat editiot: Lambros 1916, Vogt 1931 ja Mahr 1947.

<sup>2</sup> Puchner 2002, 319.

<sup>3</sup> Knaapi 2012, Knaapi 2013, Houni 2018.

ja miten niitä esitettiin tällä ajanjaksolla. Vastausta näihin kysymyksiin ei ole helppoa löytää, koska kulttuurinen ajanjakso on ollut erityinen antiikin ja varhaiskristillisyyden välissä, lähdeaineistot ovat hajanaisia ja aihetta on tutkittu satunnaisesti eri aikoina. Draamallisen tekstin ja esityksen välistä suhdetta sekoittaa Bysantissa vielä omaksi lajikseen kehittynyt liturginen ja uskonnollinen draama. Tämä on merkittävä sisällöllinen murros draamakirjallisuuden ja sen esityskäytäntöjen suhteen. Antiikin monijumalaisen maailman rinnalle syntyy teologista aiheistoa käyttävä draama vai pitäisikö asia nähdä toisin päin. Kuten Marciniak kysyykin, onko kyseessä uskonnollinen draama vai draama uskonnollisessa tekstissä.<sup>4</sup> Kysymys on varsin relevantti, etenkin kun monet teatterihistorian kirjoittajat tunnistavat uskonnollisen draaman tai uskontoaiheisen draaman keskiajan teatterillisena muutoksena, mutta huomaamatta jää bysanttilaisen eli idän suunnan vaikutus ja merkitys tässä mielessä. Bysanttilainen kulttuuri joka tapauksessa sisältää elementtejä antiikin draamakirjallisuudesta, uskonnollisesta draamasta ja kirkollisen liturgian performatiivisuudesta.

Ilmeinen vertailukohta Bysantin teatterille on teatteri kreikkalais-roomalaisessa antiikissa. Kun ajattelemme antiikin teatteria, ajattelemme kenties Dionysia-teatteria Ateenan Akropoliin juurella, verrattain hyvin säilyneitä klassisen kauden suuria traagikkoja Aiskhylosta, Sofoklesta ja Euripidesta, komedian puolelta kreikkalaista Aristofanesta ja roomalaisia Plautusta ja Terentiusta sekä teatteria kommentoivan kirjallisuuden suhteen ennen kaikkea Aristoteleen *Runousoppia*. Nämä sinänsä poikkeuksellisen merkittävät antiikin teatterin edustajat ovat kuitenkin vain pieni otos siitä monimuotoisesta elämän kirjosta, joka perinteisesti rajataan teatterin käsitteen sisäpuolelle. Yhtä lailla antiikin teatteritaiteen piiriin kuuluivat vähemmän tunnetut genret kuten nykyisen Etelä-Italian alueella jo ennen roomalaisaikaa esitetyt paikalliseen perinteeseen pohjautuvat farssinäytelmät sekä roomalaisaikana suuren yleisön suosimat miimi ja pantomiimi. Miiminäyttelijät esiintyivät ilman maskeja joko yksin tai ryhmässä. Myös naisnäyttelijöitä oli mukana. Miimiesitykset saattoivat olla koomisia tai jopa vulgaareja ja niiden aiheet saattoivat olla peräisin arkipäivän elämästä tai

---

<sup>4</sup> Marciniak 2004, 24–30.

mytologiasta. Pantomiimiesitykset olivat kuoron ja/tai muusikoiden säestämiä, useimmiten mytologiaan pohjautuvia tanssiesityksiä, joissa miespuolisella soolotanssijalla oli maski, eikä hänellä ollut lainkaan vuorosanoja.<sup>5</sup>

Jos haluamme löytää antiikin Kreikan klassisen kauden tapaisia esityksiä ja tekstejä Bysantista, emme onnistu. Teatterin perinne ei kuitenkaan säilytä genrejä ja esitystapoja joko sellaisenaan tai ei ollenkaan, vaan varhaisemmat tavat ja ilmiöt vaikuttavat monin erilaisin tavoin myöhempiin teksteihin – toisinaan niin, että ei ole aivan yksiselitteistä, mihin laajan yläkäsitteen ”teatteri” rajat pitäisi asettaa, tai onko niiden selkeä asettaminen aina edes mahdollista.

Tässä artikkelissa emme keskity ottamaan kantaa moneen kertaan muualla käsiteltyyn aiheeseen, oliko Bysantissa teatteria vai ei, vaan luomme katsauksen siihen, millä tavalla teatterin perinne ja teatterin erilaiset osa-alueet vaikuttivat bysanttilaisessa maailmassa. Väistämättä nämä kaksi kysymystä kietoutuvat toisiinsa sikäli, että ei ole yksiselitteistä, mikä on teatteria tai teatterin perinteeseen kuuluvaa ja mikä ei.

Draamakirjallisuuden kohdalla perinnön, jatkuvuuden ja epäjatkuvuuden kysymykset liittyvät antiikin draamatekstien traditioon. Useimmissa tutkimuksissa on tuotu esille juuri tragediakirjailijat, ja heidän rinnallaan komediakirjailijat, jotka loivat esitettävän tekstin muodon ja saattoivat ikään kuin tekstin näyttämölliseksi, ääneen esitettäväksi ja kuvitettavaksi. Millaisia uusia draamatekstejä syntyi ja millaisia versioita aiemman perinteen teoksista laadittiin, ovat draaman historian peruskysymyksiä kaikissa konteksteissa. Bysantin kohdalla lähteiden vähyyks mutkistaa aiheen käsittelyä. Se ohjaa helposti tulkitsemaan lähteiden vähyyden merkitsevän teatteriperinteen vaikutuksen kokonaan kuihtumista. Pikemmin lähteiden hajanaisuus pitäisi ymmärtää vaikeutena muodostaa yhtenäistä kuvaa draamakirjallisuuden ja esitysten käytännöistä, saati muodostaa näistä pitkän historiallisen ajanjakson kronologiaa. Lisäksi on hyvä muistaa, että vaikka eri lähteissä tuleekin vastaan kreikkalaisia teatteriin viittaavia termejä kuten teatteri (*theatron*), draama (*drama*) ja näyttelijä (*hypokrites*), eivät ne tarkoi-

---

<sup>5</sup> Miimi- ja pantomiimiesityksistä ks. esim. Beacham 1991, 117–153 ja Dumbabim 2016, 85–137.

ta jokaisessa yhteydessä samoja, helposti määriteltäviä asioita, mikä oleellisesti hankaloittaa kuvan muodostamista teatterista Bysantissa. Yhtenä esimerkkinä voisi myös mainita käsitteen ”kirjallinen teatteri”. Tiedetään, että bysanttilaiseen kulttuuriin liittyi ihmisten kiinnostus kuunnella retorisia puheita, harjoitella puheita ja hyvin usein myös kirjoituksia. Näitä kirjallisia lukupiirejä kutsuttiin käsitteellä teatteri (*theatron*) ja näiden tarkoituksena oli korvata vanhaa näytämöteatteria, joka oli tänä aikana kuollut.<sup>6</sup>

Bysantissa ja lännessä, nimenomaan Italian varhaishumanistien keskuudessa, heräsi 1300-luvulla kiinnostus antiikin tragedioita kohtaan. Antiikin kreikkalaisia käsikirjoituksia kerännyt sisilialainen historioitsija Giovanni Aurispa toi vuonna 1417 Euripideen ja Sofokleen käsikirjoituksia Italiaan ja lähetti vuonna 1423 Aiskhylos-käsikirjoituksen Konstantinopolista italialaiselle ystävälleen Firenzeen.<sup>7</sup> 1400-luvulla ympäri Eurooppaa alkoi levitä kulttuurivirtaus, joka nosti antiikin ihailun kohteeksi ja esikuvaksi ja jota alettiin kutsua renessanssiksi. 1500-luvun Italian ja 1600-luvun Ranskan kirjallisuuskriittisissä keskusteluissa tarkasteltiin Aristoteleen *Runousoppia*, joka oli kirjoitettu 300-luvun eaa. Ateenassa. Kirjapainotaidon keksiminen edisti kreikkalaisen kirjallisuuden leviämistä Euroopassa. Ansio ja Houni (2016, 41–41) toteavat, että tieto ensimmäisestä kreikkalaisen tragedian esityksestä ammattiteatterissa Euroopassa on vuodelta 1585 Vicenzasta, Italiasta. Sofokleen *Kuningas Oidipus* esitettiin Teatro Olimpico-teatterin avajaisnäytelmänä Vitruviuksen teoksesta löydetyn mallin mukaan.<sup>8</sup> Jo aiemmin oli kreikkalaisia tragedioita esitetty Euroopassa opiskelijänäytöksissä.<sup>9</sup> Kuningas Oidipus oli valittu esitettäväksi Vicenzassa siksi, että Aristoteleen *Runousopissa* sitä pidetään tragedioista täydellisimpänä. Kaikissa esityksen piirteissä ei kuitenkaan tavoiteltu antiikin esityksen re-

<sup>6</sup> Marciniak 2004, 33–36.

<sup>7</sup> Sandys 1908, 1926.

<sup>8</sup> Ks. esim. Gallo 1973; Migliarsi 2013 ja Riccoboni 2014.

<sup>9</sup> Esimerkiksi Euripideen *Hekabe* esitettiin Leuvenissa vuosien 1506 ja 1514 välillä sekä Wittenbergissä vuonna 1525. Molemmat esitykset ohjasi Wittenbergissä opettanut saksalainen tutkija Philipp Melanchthon, ks. Dugdale 2015, 128. *Hekaben* suosiosta Euroopassa 1500-luvulla, ks. Pollard 2012, 1064.

konstruktiota. Esimerkiksi esityksessä ei käytetty naamioita ja näyttelijöinä oli sekä miehiä että naisia. Näytelmän nimihenkilö nousi esitystulkinnassa keskeiseksi. Vaikka näyttämöllä oli myös kuoro, sen tehtävänä oli lähinnä toimia sankarin kokemusten peilinä ja sen laulut muodostivat eräänlaisia musiikillisia välinumeroita puhekohtausten välille. Kuoro ei tanssinut. Jo Vicenzan *Kuningas Oidipuksessa* tehdyt näyttämölliset ratkaisut kiinnittivät huomion niihin perustaviin eroihin, joita antiikin esityskulttuurissa oli verrattuna modernin ajan teatteriin. Bysanttilaista teatteria ajatellen on oleellista ymmärtää, että antiikin ilmiöllä voi olla yhteys bysanttilaisen maailman ilmiöön, vaikka yhteys ei olisikaan kaikkein ilmeisin: bysanttilainen teksti tai esitystapa voi poiketa esimerkiksi antiikin tekstistä tai esitystavasta suuresti, mutta yhteys voi silti olla olemassa.

## Teatteri ja kirkko

Bysantin teatterista kirjoitettaessa on vaikea täysin sivuuttaa teatterin ja kirkon välistä suhdetta. Teatterin ja kirkon välinen jännite alkoi muodostumaan varhaiskirkon aikana ja se säilyi pitkään. Helen Saradi kirjoittaa 500-luvun bysanttilaisista kaupungeista ja näkee teatterin keskeisenä osana kaupunkikulttuuria.<sup>10</sup> Kiinnostavaa on se, että useimmissa aikalaiskaupungeissa teatterilla oli oma paikkansa temppelien ja kirkkojen vieressä. Saradi huomioi, että noin 100-luvulla jaa. teatteriesitykset olivat kuihtuneet pantomiimiksi ja mimiikaksi. Viihteen keskiöön olivat nousseet tämänkaltaisen teatteri ja urheilu, erityisesti miimin ja akrobatian kautta. Pantomiimia käytettiin erityisesti mytologisten tarinoiden kertomiseen. Esimerkiksi Libanios (314–394) näki tässä tärkeän kasvatuksellisen hyödyn.<sup>11</sup>

Kirjallisuus tarjoaa muutamia näkökulmia aiheeseen, muun muassa sekä idän puolelta kirkkoisä Khrysostomoksen (347–407), että lännessä Augustinuksen (354–430) tekstien kautta. Kirkkoisä Khrysostomos oli tun-

<sup>10</sup> Saradi 2006, sivulta 310 alkaen.

<sup>11</sup> Libanios, *Or.* 64.



nettu hienoista saarnoistaan ja häntä kutsuttiin "kultasuuksi". Kirkkoisä oli paikoitellen huolestunut siitä, että ihmiset halusivat mennä teatteriin, sen sijaan että olisivat tulleet kuuntelemaan hänen saarnaansa kirkkoon. "Heitä vastaan, jotka ovat jättäneet kirkon ja hyljänneet sen hippodromien ja teatterien vuoksi" -nimisessä tekstissä Khrysostomos kirjoittaa teatterin ja sirkuksen vaikutuksista:

Mitä sanoisin teatterista? Usein, kun tapaamme torilla naisen, joudumme hämmennykseen. Mutta ylärivillä istuessasi, tapahtuu suoranainen kutsu moraalittomaan käytökseen. Näet naisen, prostituoidun, saapuvan avopäin ja ilman mitään häpeää, pukeutuneena kultaisiin vaatteisiin, flirttailevan keimailevasti ja laulaen riettaita lauluja viettelevällä äänellä ja päästään suutaan häpeällisiä sanoja. Hän käyttäytyy niin häpeällisesti, että katsoessasi häntä ja suodessasi hänelle huomiota, kumartaa pääsi alas häpeästä. Kehaatko sanoa, etet kärsisi inhimillisestä reaktiosta? Ei kai kehosi ole tehty kivistä? Raudasta?

En tahtoisi pidäytyä sanomasta samaa asiaa uudelleen. Ethän ole parempi filosofi kuin nuo suuret ja nöyrät miehet, jotka tämä näky heittää alas. Oletko kuullut kuningas Salomon sanovan: "Voiko kukaan kävellä tulisilla hiilillä ilman että jalat kärventyvät? Voiko kukaan pitää sylissään hehkuvia kekäleitä ilman että vaatteet syttyvät tuleen? Samoin käy sen, joka lähestyy toisen vaimoa." [Sananlaskut 6:27–29] Vaikka sinulla ei olisi intiimiä suhdetta prostituoidun kanssa, himosi yhdistää sinut häneen, ja ajatuksesi ajavat sinut syntiin. Eikä ainoastaan tuolla hetkellä, vaan teatterin sulkeutumisen jälkeen, kun nainen on mennyt pois, hänen kuvansa muistuu mieleesi, hänen sanansa, ulkomuotonsa, askeleensa, rytmensä, persoonallisuutensa ja hänen riettaat laulunsa ovat kärsimystä lukuisissa haavoissasi kotiin mennessäsi.

Eikö tämä johda kodin sekasortoon? Eikö tämä johda sotiin ja taisteluihin, ja kauheaan käytökseen ilman syytä? Eikö tämä johda itsehillinnän tuhoutumiseen ja avioliiton rikkoutumiseen? Kun sitten tyydyttyneenä naisesta, palaat kotiin hänen vankinaan, ilmestyy vaimosi entistä epämieluisampana, lapsesi entistä rasittavampina, ja palvelijasi ongelmallisempina ja kotisi

tarpeettomampana. Tavanomaiset taloutesi hoitoon liittyvät välttämättömät asiat herättävät sinussa ärsytystä ja jokainen vierailija on sinulle rasittava riesa.<sup>12</sup> (PG 56, 274–275, suom. artikkelin kirjoittajat ja Vesa Vahtikari)

Nalpantis kirjoittaa teatterin haasteista kirkon näkökulmasta. Hänen näkemyksensä mukaan juuri maallistunut teatteri joutui kirkon alistamaksi siinä määrin, että sen perinteeseen tuli katkoksia.<sup>13</sup> Bysantin ensimmäisellä vuosisadalla teatterilla oli voimakas paikkansa: erityisesti miimi, lyhyiden mytologisten dialogien esittäminen, musiikki, tanssi, laulu jne. kuuluivat elinvoimaisen kulttuurin piiriin. Erityisesti miimi ja pantomiimi korvasivat perinteisiä antiikin draaman esityksiä. Miimi vastasi komediaa ja pantomiimi tragediata.<sup>14</sup> Erityisen kiinnostavaksi näissä leikkauskohdissa tulee paitsi kirkon ja teatterin risteytyvät performatiiviset käytännöt myös draaman ja esityksen välinen suhde. Draaman käsitettä käytetään yleisesti kuvaamaan teatteria, mutta tarkemmin ottaen se on kirjallisuuden laji – tässä yhteydessä siis näytelmäkirjallisuus. Vastaavasti taas esityskäytännöt ovat niitä esityksellisiä ratkaisuja, joilla tätä draamatekstiä esitetään. Miimi ja pantomiimi ovat näitä esityksellisiä elementtejä. Teatterin vaikutuksia kirkkoon voidaan tarkastella paitsi arkkitehtuurin<sup>15</sup> myös liturgisten käytäntöjen kautta. Esimerkiksi liturgiaan kuuluvassa kontaktirunoudessa on draamallinen rakenne, dialogit ja monologit, jotka esitetään ihmisille kirkossa. Selkeänä erotuksena teatterille esitys ei toteudu fyysisesti tai imitointina.<sup>16</sup>

Tilanne kuitenkin muuttui 6. vuosisadalla ja kirkollisten draamatekstien asema vahvistui suhteessa sekulaariseen teatterilliseen kulttuuriin. Toki on mahdollista, että kristilliset lähteet saattoivat voimakkaan kristillisessä ympäristössä tulla paremmin kopioituiksi ja säilyneiksi myöhemmille ajoille.

<sup>12</sup> Ks. aiheesta lisää esimerkiksi Barnes 2010.

<sup>13</sup> Nalpantis 1984, 44–52.

<sup>14</sup> Marciniak 2004, 32–33; Houni 2018.

<sup>15</sup> White 2006.

<sup>16</sup> Marciniak 2004, 25–27. Kontaktirunoudesta ks. myös White 2015 ja Pappismunkki Damasinos (Olkinuora) Ksenofontoslaisen artikkeli ”Bysanttilainen hymnirunous Neitsyt Marialle” (sivut 236–238) tässä teoksessa.

Kirkon ja teatterin väliseen suhteeseen liittyy paitsi kirjallinen traditio, myös arkkitehtuurinen perinne. White huomioi väitöskirjassaan arkkitehtuurisia rakenteita teatterin ja kirkon välillä.<sup>17</sup> Performatiivisesta näkökulmasta katsottuna on olennaista nähdä antiikin teatterin näyttämön ja sivukäytävien (*parodos*, mon. *parodoi*) muodostavan samankaltaisen rakenteen varhaiskirkkojen alttarin kanssa. Tämä rakenteellinen seikka on suorassa yhteydessä myös esityksellisyyteen. Antiikin kreikkalaisessa teatterissa dialogia oli joko roolihahmojen tai roolihahmojen ja kuoron välillä, kun taas varhaiskirkon liturgisessa käytännössä dialogisuus muodostui papiston ja kuoron väliseksi resitaatioksi.

## Käsikirjoitusten keräily, editointi ja kommentointi

Bysanttilaisen kulttuurin suurimmaksi saavutukseksi esitetään usein antiikin kirjallisen aineiston säilyttäminen ja välittäminen uudempien aikojen tarkasteltavaksi. Tämä näkemys vähättelee bysanttilaisten omaa tuotantoa, mutta on kuitenkin totta, että Bysantin merkitys antiikin käsikirjoitusten säilyttämisessä, editoinnissa, kommentoinnissa ja kopioimisessa on valtava. Teatterihistorian kannalta voidaan todeta, että ilman bysanttilaisia ei meillä olisi todennäköisesti ainoatakaan antiikin näytelmää luettavanamme. Bysanttilaiskaudelta peräisin olevien käsikirjoitusten reunahuomautukset (eli ns. *skholion*-merkinnät) ovat merkittävä lähde antiikin teatterin suhteen, ja ovat merkittävä luku jo antiikista alkaneelle perinteelle ei ainoastaan tuotata teatteritekstejä, vaan myös kommentoida niitä. Reunahuomautuksissa selitetään ja kommentoidaan antiikin näytelmätekstejä itsejään, ja antiikin teatterin maailmaa yleisemmin. Dickey nostaa esille muun muassa sen, että etenkin myöhäisen bysanttilaiskauden Aristofanes-komentointi keskittyi näytelmiin *Rikkaus*, *Pilvet* ja *Sammakot*.<sup>18</sup> Vaikka aina ei ole varmuudella mahdollista ajoittaa yksittäistä *skholion*-merkintää, voidaan kuitenkin ylei-

---

<sup>17</sup> White 2006.

<sup>18</sup> Dickey 2007, 30. Dickeyn kirja tarjoaa oivan johdatuksen reunahuomautusten maailmaan.

sesti ottaen huomata, mitkä meille säilyneistä näytelmistä olivat erityisen kiinnostuksen kohteita bysanttilaiskaudella. Varsinaisten reunahuomautusten ohella meille on säilynyt ns. hypoteesejä, eli lyhyitä tiivistelmiä näytelmistä, jotka kertovat jotakin siitä, mitä näytelmissä nähtiin olennaiseksi. Joitakin maininnan arvoisia teatteritekstien bysanttilaisia kommentoijia ovat mm. Thomas Magistros, Demetrios Triklinios, Johannes Tzetzes, Manuel Moskhopoulos ja Maksimos Planudes.

## **Teatterillisiä bysanttilaiskauden tekstejä**

Bysantin omat säilyneet ”kaunokirjalliset” alkuperäistekstit eivät kenties anna vastinetta antiikin Sofokleelle tai Plautukselle, mutta voimme silti selvästi huomata antiikin teatterin perinteen vaikutuksen useissa eri bysanttilaisen kirjallisuuden genreissä ja yksittäisissä teksteissä. Kysymys bysanttilaisen teatterin olemassaolosta voidaankin halutessaan tiivistää kysymykseen siitä, mikä lasketaan teatteriksi – teatteri eli ja muuttui jatkuvasti, antiikissakin, eikä rajanveto ole ongelmaton.

Bysanttilainen kirjallisuus sisältää eri tavoin antiikin teatterin perinteeseen liittyviä tekstejä, oli paitsi kyse draamaviittauksista selvästi ei-teatterillisissa teksteissä (kuten vaikka Anna Komnenen ”Aleksiaassa”) tai kontaktikirunoista (joiden suhteen viime aikoina etenkin Romanos Melodoksen tuotanto on saanut huomiota osakseen).<sup>19</sup> Yksi keskeisiä tapoja on dialogisuus. Meille on säilynyt hyvin eriluonteisia tekstejä, joissa dialogi on osa laajempaa tekstuaalista kokonaisuutta, tai vaihtoehtoisesti teksti on pelkkää dialogia. Monenlaiset bysanttilaistekstit sisältävät dialogia, ja näiden tekstien käsitteleminen yhtenä ryhmänä on lähtökohtaisesti haastavaa.

Paitsi ryhmänä, tekstit itsessään eivät ole aivan yksiselitteisiä lähteitä bysanttilaisen teatterin tarkastelussa. Tässä yhteydessä mainitsemisen arvoisen teoksen on tuntemattoman kirjoittajan ”Kristuksen kärsimys” (joka usein ajoitetaan vuoteen 1239). Tekstin suhde antiikin tragedioihin sekä drama-

---

<sup>19</sup> Muun muassa Uffe Holmsgaard Eriksenin ja Thomas Aretzenin tutkimusten kautta. Ks. esim. Aretzen 2017 ja Eriksen 2013.

turgisesti että rakenteeltaan on kiinteä. Teksti muodostuu kolmesta osasta: ensimmäinen käsittelee Kristuksen kärsimystä ja kuolemaa, toinen Kristuksen hautaamista ja kolmas ylösnousemusta. Tekstissä on suoria katkelmia useista antiikin tunnetuista näytelmistä (mm. Aiskhylokselta, Lykofronilta ja Euripideelta). Marciniak muistuttaa kuitenkin siitä, että tekstistä on liikkunut erilaisia versioita eri aikoina. Alkuperäisen käsikirjoituksen aika voi olla myös 1621, jos otetaan huomioon erilaiset tekstilisäykset.<sup>20</sup>

Pelkästään dialogisten tekstien suhteen, etenkin kun kyse toisinaan on fiktiivisistä, juonellisista kertomuksista, saattaisi olla houkutus tulkita tekstit draamateksteiksi: ne yksinkertaisesti näyttäisivät draamoilta. Luettaessa tarina kulkee vuorosanojen kautta. Tällaisia kirjoituksia ovat mm. Theodoros Prodromoksen *Katomyomakhia* ("Kissan ja hiirten taistelu")<sup>21</sup> ja Mikael Haplukheirin *Dramation* ("Pikkudraama"). *Dramation* on nimensä mukaisesti pieni teksti. Se sisältää ainoastaan 123 säettä, vertailukohtana vaikkapa klassiset tragediat voivat helposti olla kymmenen kertaa pidempiä. Juonen keskiössä on kouluttautunut mies, joka valittaa omaa kurjaa taloudellista tilannettaan, ja tapaa mm. muusat ja Tykhe-jumalattaren. Tekstin nimi on pieni arvoitus, koska sitä ei ole sisällytetty tekstiin, vaan nimi on tullut käyttöön Frédéric Morellin editiossa vuonna 1593. Kirjoittajasta ei myöskään tiedetä paljon. Mikael Haplukheir mainitaan *De capta Thessalonicassa* ja hän on oletettavasti ollut senaatin jäsen 1100-luvulla.<sup>22</sup>

Kuoro:

Sinulla on viisauden rikkaus siitä [koulutuksesta] itsellesi.

Sofos:

He eivät ota sanoja torilla [maksuksi].

---

<sup>20</sup> Marciniak 2004, 89.

<sup>21</sup> Ks. Tua Korhosen kirjoitus tässä teoksessa.

<sup>22</sup> Marciniak 2004, 101–105.

Kuoro:

Etkö saa osaksi ihailuja varallisuuden sijasta?

Sofos:

Ja ylistys tietää kuinka täyttää vatsan?

(Mikael Haplukheir, *Dramation* 61–64, suom. artikkelin kirjoittajat)

On jossain määrin tulkintakysymys, kuinka teatterillisiksi haluamme tällaiset tekstit nähdä. Merkittävä lähtökohtainen haaste tulkitsemisessa on se, että meillä on vain rajallinen määrä aineistoa, jolla kontekstualisoida tällaisia tekstejä. Emme tiedä kovinkaan paljoa, kuinka tekstejä käytettiin ja esitettiin, eikä ole olemassa riittävästi säilyneitä tekstejä, jotta olisi muodostunut selkeä ”bysanttilaisen draaman” kirjallinen genre. Vertailun vuoksi voimme todeta, että yksittäisen antiikin draamatekstin tulkintaan vaikuttaa voimakkaasti se, mitä muita teoksia (draamoja) on säilynyt, ja se, että tiedämme esityskäytännöistä nykyisin jo hyvin paljon.

*Dramation* on hyvä esimerkki teatterin monipuolisesta vaikutuksesta bysanttilaiseen kirjallisuuteen. Teoksen tulkinta on dialogimuodon vuoksi pakotettu nojaamaan ainakin osittain draaman tulkinnan tapoihin: ”näyttämölle tulot” ja poistumiset merkitsevät, hahmoja karakterisoidaan repliikkien, ei kertojan kautta. Samoin tapahtumat etenevät ilman ulkopuolista selittäjää, ja lukijan tulkinnan ohjailu on kirjoitettu repliikkien sisään, ei erillisen kertojan suuhun.

Antiikin teatteria mukaillen yksi tarinan hahmoista, tai paremmin hahmoryhmistä, on palvelijoiden kuoro, jota päähenkilö kutsuu ”kuoroksi” – tällä yksinkertaisella valinnalla auktori alleviivaa tekstin kuulumista teatterin perinteeseen eikä vain kirjallisten kertomusten traditioon. Tekstin antaman informaation suhde esityksen tarinasta antamaan tietoon on oma, olennainen kysymyksensä, mutta koska emme tiedä paljoakaan, miten tekstiä tarkkaan ottaen esitettiin, on tulkinta hankalaa. Joka tapauksessa on hyvä muistaa, että Bysantissakin suuri osa kirjallisuudesta liittyi kiinteästi tietynlaiseen esittämisen tapaan ja esittämistilaisuuteen, eikä kaikkia tekstejä luettu nykyajan tapaan yksin ääneti.

*Dramationin* teksti nojaa paitsi draaman perinteeseen yleisesti, myös useisiin yksittäisiin teksteihin joko kerrontakeinojen tai tematiikan vuoksi: Aristofaneen *Rikkaus*, Hipponaks, Theodoros Prodromos ja Lukianoksen teksteistä useampikin ovat tutkimustraditiossa useimmin mainittuja *Dramationiin* suoraan vaikuttaneita tekstejä. ”Bysanttilaisen teatterin” genren epämääräisyys puolestaan vaikeuttaa *Dramationin* tulkintaan melkoisesti: siinä missä vaikka Sofokleen tuotanto vaikuttaa siihen, miten Euripideen tuotantoa tulkitaan, on Haplukheirin henkilön ja tuotannon suhde muihin ”bysanttilaiseen teatteriin” liittyviin auktoreihin avoimempi kysymys. Theodoros Prodromoksen nimi kyllä nostetaan esille, mutta tarkempi suhde jää mysteeriksi, ja kenties on parasta olla olettamatta kovin voimakasta sidettä. *Dramationia* on mielenkiintoisesti verrattu myös läntisemmän Euroopan keskiaikaisiin minidraamoihin: tällaiset vertaukset vahvistavat käsitystä teatterin asemasta Bysantissa jonakin sellaisena, joka tavallaan oli olemassa, mutta ei kuitenkaan aivan täysin. Dialogikertomukset ovat tavallaan draamaa, mutta jotenkin ero ”oikeisiin” draamoihin on tehtävä, ja se tehdään tällaisissa tulkinnoissa pohjautuen tekstien pituuteen. Kirjallisuuden ulkopuolella se saatetaan tehdä vaikka esitystapoihin liittyen. Tekstin esitystavan suuri merkitys teoksen tulkinnalle on teatterin perinteelle tyypillistä: *Dramation* voidaan nähdä traagisena, komediallisena tai muulla tavoin riippuen siitä, miten tekstiä tulkitaan. Repliiikit jättävät tulkinnan ja esitystavan päätettäväksi, minkä luonteisesta teoksesta on kyse.

Kuvamme bysanttilaisten jossakin määrin teatterillisten tekstien esityskäytännöistä on monin tavoin epäselvä. Hyvin pitkään aihetta ei juuri pidetty syventymisen arvoisena, mutta viime vuosina on tapahtunut selvä muutos. Tavat, joilla tekstejä esitettiin, ovat alkaneet kiinnostaa – eikä tämä muutos koske ainoastaan dialogeja, vaan muunkinlaisia tekstejä. Se liittyy laajempaan esityksellisyyden tarkastelun kasvuun, ilmiöön, joka ei rajoitu vain bysanttilaisen kirjallisuuden tutkimukseen. Onkin mielenkiintoista nähdä, miten kuvamme teatterista Bysantista muuttuu ajan mittaan erilais- ten uusien kysymysten ja lähestymiskulmien ansiosta.

## Kirjallisuutta

- Ansio & Houni 2016 = Heli Ansio & Pia Houni, *Murhaa! Antiikin tragediat suomalaisessa teatterissa* (Teatterikorkeakoulun julkaisusarja 46), Helsinki 2016 [<https://helda.helsinki.fi/handle/10138/160177>].
- Aretzen 2017 = Thomas Aretzen, *The Virgin in Song. Mary and the Poetry of Romanos the Melodist*, Philadelphia 2017.
- Bakker 1991 = Wim Bakker, "Religious Drama", teoksessa David Holton (toim.), *Literature and Society in Renaissance Crete*, Cambridge 1991, 179–204.
- Barnes 2010 = Timothy Barnes, "Christians and the Theater", teoksessa Ingo Gildenhard & Martin Revermann (toim.), *Beyond the Fifth Century*, Berliini & New York 2010, 313–334.
- Beacham 1991 = Richard C. Beacham, *The Roman Theatre and its Audience*, Lontoo 1991.
- Bréhier 1920 = Louis Bréhier, "Le théâtre religieux à Byzance", *Journal des Savants* 11 (1920), 357–361, 395–404.
- Cottas 1931 = Vénétia Cottas, *Le théâtre à Byzance*, Pariisi 1931.
- Dugdale 2015 = Eric Dugdale, "Hecuba", teoksessa Rosanna Lauriola & Kyriakos N. Demetriou (toim.), *Brill's Companion to the Reception of Euripides*, Leiden & Boston 2015, 100–142.
- Dunbabin 2016 = Katherine M. D. Dunbabin, *Theater and Spectacle in the Art of the Roman Empire*, Ithaca, New York 2016.
- Eriksen 2013 = Uffe Holmsgaard Eriksen, *Drama in the Kontakia of Romanos the Melodist. A Narratological Analysis of Four Kontakia*, Aarhus 2013.
- Gallo 1973 = Alberto Gallo, *La prima rappresentazione al Teatro Olimpico. Con i progetti e le relazioni dei contemporanei*, Milano 1973.
- Houni 2018 = Pia Houni, "Haparoiva teatteritaide Bysantin valtakunnassa", *Σχόλιον* 2018.1 (2018), 6–11 [<http://www.protsv.fi/bts/Skholion%202018-1.pdf>].
- Hunger 1978 = Herbert Hunger, "On the Imitation (Mimēsis) of Antiquity in Byzantine Literatur", *Dumbarton Oaks Papers* 23–24 (1969/70), 15–38.
- Knaapi 2012 = Kalle Knaapi, "Bysantilaisen teatterin jäljillä", *Helikon* 2012.2 (2012), 2–5.



- Knaapi 2013 = Kalle Knaapi, "Teatteria Bysantissa", *Σχόλιον* 2013.2 (2013), 2–5  
[\[http://www.protsv.fi/bts/Skholion%202013-2.pdf\]](http://www.protsv.fi/bts/Skholion%202013-2.pdf).
- Krumbacher 1897 = Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453)*, München 1897.
- Lambros 1916 = Σπυρίδων Λάμπρος, "Βυζαντιακή σκηνοθετική διάταξις των Παθών του Χριστού", *Νέος ελληνομνημων* 13 (1916), 381–408.
- La Piana 1936 = George La Piana, "The Byzantine Theatre", *Speculum* 11/2 (1936), 171–211.
- Mahr 1947 = August C. Mahr, *The Cyprus Passion Cycle* (Publications in Mediaeval Studies 9), Indiana 1947.
- Marciniak 2004 = Przemyslaw Marciniak, *Greek Drama in Byzantine Times*, Katowice 2004.
- Migliarsi 2013 = Anna Migliarsi, "Staging Ritual all'Italiana: *Edipo tiranno* at Vicenza (1585)", *Italica* 90.4, 532–547.
- Nalpantis 1984 = Δημήτρης Ναλπάντης, "Τό Βυζαντινο Θέατρο", *Αρχαιολογία* 12 (1984), 44–52.
- Papadopoulos 1925 = Άνθιμος Παπαδόπουλος, *Το θρησκευτικόν θέατρον των βυζαντινών*, Ateena 1925.
- PG = Jacques Paul Migne (toim.), *Patrologia Graeca*, Pariisi 1857–1866.
- Ploritis 1999 = Μάριος Πλωρίτης, *Το θέατρο στο Βυζάντιο*, Ateena 1999.
- Pollard 2012 = Tanya Pollard, "What's Hecuba to Shakespeare?", *Renaissance Quarterly* 65.4 (2012), 1060–1093.
- Puchner 2002 = Walter Puchner, "Acting in the Byzantine Theatre: Evidence and Problems," teoksessa Pat Easterling & Edith Hall (toim.), *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge 2002, 304–324.
- Riccoboni 2014 = Antonio Riccoboni, "Letter Describing the Performance of *Oedipus Rex* at Vicenza in 1585", teoksessa Roger Dawe (toim.), *Sophocles. The Classical Heritage* (Routledge Revivals), New York 2014, 1–12.
- Sandys 1908 = John Edwin Sandys, *A History of Classical Scholarship II. From the Revival of Learning to the End of the Eighteenth Century (in Italy, France, England, and the Netherlands)*, Cambridge 1908.
- Saradi 2006 = Helen G. Saradi, *The Byzantine City in the Sixth Century. Literary Images and Historical Reality*, Ateena 2006.

- Sathas 1878 = Κωνσταντίνος Ν. Σάθας, *Ιστορικών δοκίμιον περί του θεάτρου και της μουσικής των Βυζαντινών*, Ateena 1878 [uusintapainos 1979].
- Solomos 1987 = Αλέξης Σολομός, *Ο Άγιος Βάκχος ή άγνωστα χρόνια του ελληνικού θεάτρου 300 π.Χ. – 1600 μ.Χ.*, 3. painos, Ateena 1987.
- Tsangaridis 2001 = Christophoros Tsangaridis, "Η Κυπριακή διδασκαλία των Παθών", *Επετηρίδα Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου* 5 (2001), 259–296.
- Velimirović 1962 = Miloš M. Velimirović, "Liturgical Drama in Byzantium and Russia", *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962), 349–385.
- Vermes 2012 = Mark Vermes (käänt.), Chrysostom, *Against the Circuses and the Theatre /Contra ludos et theatra*, verkkojulkaisu [[https://www.tertullian.org/fathers/chrysostom\\_against\\_theatres\\_and\\_circuses.htm](https://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_against_theatres_and_circuses.htm)].
- Vivilakis 2003 = Ιωσήφ Βιβιλάκης, *Θεατρική αναπαράσταση στο Βυζάντιο και στη Δύση*, Ateena 2003.
- Vogt 1931 = Albert Vogt, "Études sur le théâtre byzantine", *Byzantion* 6 (1931), 37–74.
- Wellesz 1947 = Egon Wellesz, "The Nativity Drama of the Byzantine Church", *Journal of Roman Studies* 37 (1947), 145–151.
- Wellesz 1961 = Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, 2. painos, Oxford 1961.
- White 2006 = Andrew Walker White, *The Artifice of Eternity. A Study of Liturgical and Theatrical Practices in Byzantium*, väitöskirja, Marylandin yliopisto 2006 [<https://drum.lib.umd.edu/handle/1903/3894>].
- White 2015 = Andrew Walker White, *Performing Orthodox Ritual in Byzantium*, Cambridge 2015.





Cornelis Visscher: *Iso kissa*, n. 1657, National Gallery of Art 1995.72.1, Ailsa Mellon Bruce Fund. Kuva: Wikimedia Commons. CC0 1.0 Universal Public Domain Dedication.

Tua Korhonen

## Hiiriä ja ihmisiä. Theodoros Prodromoksen *Katomyomakhia* ja Bysantin eläinaiheinen kirjallisuus

Homeroksen *Ilias*-sotaeepoksella, jonka kirjallinen muoto on 700-luvulta ennen ajanlaskumme alkua, oli merkittävä vaikutus antiikin ja Bysantin kirjallisuuteen. *Iliasta* myös parodioitiin. Mahdollisesti vasta hellenistisellä ajalla, 200-luvulla eaa., kirjoitetussa *Iliaan* parodiassa nimeltä ”Sammakojen ja hiirten taistelu” (*Batrakhomyomakhia*) käytettiin eläinfaabeleiden tapaan puhuvia eläinhahmoja. *Batrakhomyomakhiaa* kutsutaan pilaaepokseksi, vaikka se on pituudeltaan vain 303 heksametrisäettä. Bysantin ajan vastaavassa ja hieman pidemmässä teoksessa – 384 säettä ns. kaksitoistamittaa<sup>1</sup> – hiiret puolestaan päättävät nousta taisteluun kissaa vastaan. Tämä teos, *Katomyomakhia* (Κατομυομαχία) eli ”Kissan ja hiirten taistelu”, on nykyisin yksimielisesti luettu tuotteliaan Theodoros Prodromoksen (n. 1100–1160) nimiin.

”Kissan ja hiirten taistelussa” Homeroksen *Ilias* toimii vielä selkeämmin esikuvana kuin ”Sammakojen ja hiirten taistelussa”. *Katomyomakhia* on kuitenkin dialogimuotoinen ja mukana on antiikin draaman peruselementti, kuoro. Kielen suhteen *Katomyomakhia* parodioi paitsi *Iliasta* ennen kaikkea antiikin tragedioita ja sisällöllisesti esimerkiksi Aiskhyloksen *Persialaiset*-tragediaa, jonka ensiesitys oli 472 eaa. *Persialaiset* kertoo kreikkalaisten voitollisesta Salamiin taistelusta persialaissodissa. Tapahtumapaikkana on Persian hovi, jossa sotatapahtumia kommentoidaan. Näin myös *Katomyomakhiasa*: sodasta kerrotaan sanansaattajien viestien muodossa. Dialogimuotoista

---

<sup>1</sup> Keski-bysanttilaisella kaudella suosittu kaksitoistamitta oli antiikin tragedian puheosissa käytettyyn jambiseen trimetriin pohjautuva mitta. Jambi oli myös pilailevan ja ivailevan jambirouhien mitta.

”Kissan ja hiirten taistelua” ei näin ollen voi luokitella lajiltaan pilaeepokseksi, vaikka sen ilmeisin kirjallinen esikuva oli juuri *Batrakhomyomakhia*.

Bysantin kirjallisuuden maineikas tutkija Herbert Hunger saksansi *Katomyomakhian* ja tulkitsi sen olevan paitsi kirjallinen parodia myös satiiri aikansa sotapolitiikasta. Toisaalta hän piti sitä myös tradition, Bysantin eläinaiheisen fiktiivisen kirjallisuuden aloittajana.<sup>2</sup> Palaiologosten ajan (1200–1400-luvut) runsas eläinaiheinen kirjallisuus käsittää paitsi luonnonhistoriallisia myös fiktiivisiä eläinaiheista teoksia.<sup>3</sup> Näitä olivat esimerkiksi parodiset, faabelityyppiset eläintarinat, kuten aasin pyhiinvaellusmatka ”Kunnianarvoisan aasin tarina” ja sen runomuotoinen muunnelma ”Aasin, suden ja ketun kaunis historia”, jossa susi, kettu ja aasi lähtevät veneellä pyhiinvaellusmatkalle. Myrskyn raivotessa kukin lupaa tunnustaa syntinsä ja parantaa tapansa (susi esimerkiksi lupaa ryhtyä munkiksi). Aasille on kuitenkin käydyä huonosti sen tunnustettua syyllistyneensä isäntänsä salaatinkerien syömiseen. Susi ja kettu haluavat rangaista aasia eli tappaa ja syödä tämän. Aasi pelastuu juonen ja voimakkaiden potkujensa ansiosta. Muita vastaavia faabelityyppisiä kertomuksia ovat ”Lintutarina” ja ”Nelijalkaisten historia”. Kaikissa näissä perusmotiivina on eläinten väliset kiistat – ”Nelijalkaisten historia” toimii jopa aitiologisena faabelina selittäen syyn siihen, miksi ”nelijalkaisten” eli maaeläinten väliset kamppailut jatkuvat ”ikuisuuksiin asti”. Tarinoiden on tulkittu kuvastavan ja parodioivan ihmisten välisiä arvovaltataisteluita.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Hunger 1968, 57, 65.

<sup>3</sup> Bysantin aikana luettiin Aristoteleen eläintieteellisten teoksia, myös Aristoteleen korpukseen kuuluvaa *Mirabiliaa*, jossa esitellään eläinten erikoisia tapoja. Roomalainen, mutta kreikaksi kirjoittanut Claudius Aelianus (Ailianos, 175–235) laati teoksen samalla otteella. Myöhempiä samantyyllisiä eläinaiheisia tietokirjoja, ns. luonnonhistoriallisia teoksia, ovat Timotheos Gazalaisen (491–518) vain fragmentteina säilynyt teos sekä keskiajalla hyvin tunnettu *Fysiologos* 500-luvulta. Bysantissa Manuel Files (1275–1345) jatkoi luonnonhistorian perinnettä Claudius Aelianus -vaikutteisine eläinrunoineen. Timotheoksesta ja Manuel Fileestä, ks. Irmscher 1975, 211–213.

<sup>4</sup> Tarkempi juoniselostus *Kunnianarvoisan aasin tarinasta*, ks. Irmscher 1975, 225–226. ”Lintutarina” (*Poulologos*), 670 ns. poliittista säettä käsittävä faabeli, kertoo muutamien petolin-tujen taistelusta lintumaailman herruudesta. ”Nelijalkaisten historiassa” (*Diēgēsis pezofrastos*

Seuraavassa esittelen ”Kissan ja hiirten taistelua” aloittaen sen kirjoittajasta, Theodoros Prodromoksesta sekä 1100-luvun kirjallisesta maailmasta ja ”imitaation estetiikasta” Bysantissa, minkä jälkeen siirryn ”Kissan ja hiirten taistelun” antiikinaikaisiin esikuviin, eläineepoksiin ja eläinfaabeleihin. Lopuksi tarkastelen sitä, millä tavalla – näiden esimerkkien valossa – Bysantin fiktiivinen eläinaiheinen kirjallisuus poikkosi antiikin vastaavasta. Eläinteema on 2000-luvulla noussut vahvasti esiin kirjallisuuden tutkimuksessa esimerkiksi ekokritiikin piirissä.<sup>5</sup> On pohdittu, missä määrin kirjallinen teos pyrkii esittämään eläimet eläiminä eikä vain ihmisten ja ihmisen maailman peleinä ja vahvasti inhimillistettyinä. Toisaalta joissakin kirjallisuudenlajeissa, kuten komediassa ja satiirissa, eläinten inhimillistäminen (antropomorfismi) palvelee kirjallisen lajin tavoitteita ja tehtäviä. Silti tapa, millä eläinten inhimillistäminen tehdään, voi olla enemmän tai vähemmän eläintä tyypistävää ja keinoiltaan eläinstereotyyppioita vahvistavaa tai heikentävää.<sup>6</sup> Punaisena lankana tässä artikkelissa juokseekin kysymys siitä, millä tavalla *Katomyomakhian* hiirten ja kissan ”eläimyys” ilmenee. Eläinteemainen antiikin ja Bysantin kirjallisuus voi antaa avaimia mainittujen aikakausien eläinkuvan pohtimiseen eli siihen millaisia käsityksiä menneiden aikojen ihmisillä oli toisenlaisista eläimistä.

## Theodoros Prodromoksen elämä ja tuotanto

Theodoros Prodromos oli tuottelias keskibysanttilainen kirjailija. Häneltä tunnetaan yli puolentoistasataa kirjoitelmaa, esimerkiksi ylistyskirjoituk-

---

-teos tunnetaan myös pidemmällä nimellä) eläinten kuningas leijona joutuu puolustamaan herruuttaan. Näistä teoksista, ks. Prinzing 2003, 280–285, Irmscher 1975, 220–223.

<sup>5</sup> Ekokritiikin eläinäkölkulmasta, ks. Garrard 2012, 146–180. Myös muutamat eläinfaabeleiden tutkijat (Harel 2009 ja Lefkowitz 2014) ovat kysyneet missä määrin eläinfaabelit kertovat myös eläimestä eivätkä vain kuvasta allegorisesti ihmisen maailmaa.

<sup>6</sup> Erityyppisistä tavoista inhimillistää eläin, ks. Teittinen 2016, 152–155. Komediassa ja satiirissa theriomorfismi on antropomorfismin ohella suosittu keino. Theriomorfismi korostaa ihmisen ei-inhimillisiä, joillekin lajeille (tai kaikille aistiville) yhteisiä piirteitä.

sia, kirjeitä, satiireja, parodioita ja romanttisia kertomuksia runo- ja proosamuodossa. Konstantinopolissa syntyneen Prodromoksen taustasta emme kuitenkaan tiedä juuri mitään – jopa hänen syntymä- ja kuolinvuottaan ei tarkasti tunneta.<sup>7</sup> Kirjeittensä perusteella hänen setänsä oli kirkollinen johtaja, mahdollisesti Kiovan metropoliitta, ja kristillinen nimi Prodromos periytyi isoisältä – *prodromos* ”edelläkävijä” oli Johannes Kastajan lisänimi. Runoissaan ja kirjeissään Theodoros Prodromos saattaa valittaa köyhyyttään, mutta omisti ilmeisesti, ainakin varttuneemmalla iällään, sekä talon Konstantinopolissa että huvilan viinitarhoineen sen lähiympäristössä. Heikon terveytensä vuoksi hänen oli omien sanojensa mukaan luovuttava haaveilemastaan sotilasurasta. Ylistysrunoissaan hän ihailee sotaisaa kunnonkuutta, kuten hyvää ratsastus- ja miekkailutaitoa, mikä seikka tulee ilmi myös ”Kissan ja hiirten taistelussa”. Erään kirjeensä perusteella hän sairastui vuonna 1140 rokkotautiin, joka ilmeisesti heikensi hänen terveystään pysyvästi. Hän kuoli 1150- ja 1160-lukujen taitteessa eläen elämänsä viime vuodet munkkina.

Vaikka elämäkertatietoja on niukasti, Theodoros Prodromoksen kirjallisen tyylin ja monipuolisen kirjallisuuslajien tuntemuksen perusteella voidaan olettaa, että hän sai perusteellisen humanistisen koulutuksen siihen kuuluvine retoriikan opintoineen ja perehtymisineen antiikin kirjallisuuteen. Hän vaikutti keisarihovia lähellä olevissa kirjallisissa piireissä sommitellen erilaisia tilannerunoja juhlaviin tilaisuuksiin. Prodromoksen kirjallinen lahjakkuus tunnustettiin jo hänen elinaikanaan. Muun muassa keisari Manuel I Komnenos palkitsi hänet anteliaasti.

Theodoros Prodromoksen noin 160 kirjoitelman tuotanto sisältää epigrammisikermiä ja pitkiä ylistysrunoja, mutta myös mittavampia teoksia. Lajikirjo on laaja. Hän kirjoitti niin pyhimyselämäkertoja kuin retorisia harjoitelmia käsitellen myös filosofisia ja liturgisia aiheita sekä laati kommentaarit Aristoteleen *Toiseen analytiikkaan* ja Johannes Damaskolaisen jumalanpalvelusteksteihin. Prodromos kirjoitti aikana, jolloin Bysantin kreikan korkeakirjallinen tyyli eli kukoistuskauttaan. Pyrkimyksenä oli kir-

<sup>7</sup> Kriittinen katsaus tietoihimme Prodromoksen elämästä, ks. Kazhdan & Franklin 1984, 87–114. Ks. myös Cresci 2001, 197–8.



joittaa proosaa ns. attikisoivalla tyyllillä eli mahdollisimman lähellä – jopa liioitellen – muinaista attikan murretta, jota esimerkiksi Platon käytti. Prodromos kirjoitti myös kansankielellä eli kielellä, josta kehittyi tuntemamme nykykreikka.

Bysantintutkijoita on kiinnostanut ennen kaikkea Theodoros Prodromoksen pitkät historialliset runot, joista monet ovat ylistysrunoja.<sup>8</sup> Viime vuosikymmeninä kiinnostus on kuitenkin suuntautunut myös hänen fiktiivisiin teoksiinsa, kuten ”Rhodanthe ja Dosikleä” -runoromaaniin (4614 säettä), joka on myöhäisantiikissa kukoistaneen romanttisen kertomusperinteen, antiikin ”romaanin”, suora jatkaja, sekä satiirisiin ja/tai dialogimuotoisiin teoksiin, joita on ”Kissan ja hiirten taistelun” lisäksi useita muita. Prodromoksen satiirinen tuotanto käsittää muun muassa sennimisiä teoksia kuin ”Oppimaton eli grammatikko omin luvin”, ”Platonin ihailija eli nahkuri”, ”Amarantos eli vanhan miehen intohimot”, ”Pyöveli eli tohtori” ja ”Runollisten ja valtiollisten elämäntapojen huutokauppa”.<sup>9</sup> Viimeksi mainitun samoin kuin pari muuta teosta (edellä mainitun ”Amarantoksen” lisäksi ”Ksenodemos eli Äänet”) Prodromos kirjoitti kansankielellä. Lisäksi Prodromos sepitti satiiriset invektiivit eli haukkumakirjoitukset nimeltä ”Himokkaita vanhoja naisia vastaan” ja ”Pitkäpartaisia vanhoja miehiä vastaan”.<sup>10</sup>

Prodromos hyödynsi satiireissaan toisaalta Lukianoksen (n. 125–180), antiikin Kreikan kirjallisuuden tunnetuimman satiirikon, tuotantoa, toisaalta antiikin komediaperinnettä – kreikkalaista niin sanottua uutta komediaa ja roomalaista komediaa. Edellä jo mainittu ”Runollisten ja valtiollisten elämäntapojen huutokauppa” (*Biōn prasis politikōn kai poiētikōn*) on

<sup>8</sup> Theodor Hörandner kokosi Prodromos-editioonsa (1974) 103 pitkää historiallista runoa. Teosta nimeltä *Ptokhoprodromika* (”Köyhän Prodromoksen historia”) ei enää pidetä Theodoros Prodromoksen laatimana.

<sup>9</sup> Mainittujen teosten kreikankieliset nimet ovat seuraavat: Ἰαμαθῆς ἢ παρὰ ἑαυτῷ γραμματικός, Φιλοπλάτων ἢ σκυτοδέψης, Ἰαμάραντος ἢ γέροντος ἔρωτες, Δῆμιος ἢ ἰατρός, Βίων πρᾶσις ποιητικῶν καὶ πολιτικῶν.

<sup>10</sup> Kreikankielisissä otsikoissa on yleistävät yksikkömuodot: Κατὰ φιλοπόρνου γραός, Κατὰ μακρογενείου γέροντος.

selkeästi Lukianoksen dialogin *Filosofisten lahkojen huutokauppa* toisinto tai jatkumo.<sup>11</sup> Kuten Lukianoksella, myös Prodomoksen satiirissa antiikin tunnettuja henkilöitä myydään orjiksi – Prodomoksella esimerkiksi Homeros ja Euripides. Myytävät joutuvat kukin mainostamaan tuotantoaan eli esittelemään omaa erinomaisuuttaan kauppatavarana. Prodomos siis otti Lukianoksen kirjallisen idean ja sovelsi sitä omaan aikaansa. Samalla hän esitteli oppineisuuttaan.

Bysantin kirjallisuuden yhteydessä puhutaan imitaatiosta, jonka suomentaminen jäljittelyksi ei anna imitaation käytännöistä ja estetiikasta oikeaa kuvaa. Bysantin kirjallisuus käytti antiikin kirjallisuutta mallinaan, mutta jäljittely oli monipuolista ja luovaa.<sup>12</sup> Antiikin kirjallisuuteen viitattiin ja tekstejä siteerattiin tai lainattiin hiljaisesti. Voitiin kirjoittaa ikään kuin ”fanifiktiota” eli jatkettiin siitä, mihin antiikin kirjailija teoksensa oli lopettanut. Prodomoksen *Biōn prasis* on esimerkki tästä: Lukianos viittaa oman satiirinsa lopussa huutokaupan seuraavaan päivään ja Prodomos kertoo mitä tuolloin tapahtui: ei vain filosofit, vaan myös runoilijat ja valtiomiehet olivat huutokaupattavana. Se tapa, miten mallia, antiikin tekstiä, käytettiin omassa tekstissä, saattoi olla mallin kommentointia, jopa kritisoimista. Lisäksi uudistettiin kirjallista lajia, kuten Prodomos tekee pilaeepokselle *Katomyomakhiassa* muuttamalla sen dialogimuotoon.

Antiikin kirjailijoita imitoitiin paitsi siksi, että he toimivat sekä tyyllisinä että kielellisinä esikuvina, myös siksi, että kirjakieli, kirjallinen kreik-

---

<sup>11</sup> Prodomoksen *Biōn prasis* -teoksesta, ks. Marciniak 2013, joka nimeää sen koomiseksi dialogiksi, ei niinkään satiiriksi. Lukianoksen *Ikaromenippoksesta* mallia ottanut dialogi nimeltä *Timarion* (Τιμαρίων ἢ περὶ τῶν κατ’ αὐτὸν παθημάτων) luettiin aiemmin myös Prodomoksen nimiin. Nykyisin sitä pidetään Prodomoksen aikalaisen kirjoittamana. Se kertoo Thessalonikiin kristillisille markkinoille matkustavasta miehestä, Timarionista, joka tipahtaakin yllättäen alas Manalaa. Siellä pakanallinen aika edelleen vallitsee ja kristityt ovat vähemmistönä. Hiiret esiintyvät pienessä roolissa tässäkin dialogissa: ne nuolevat nälissään erään nukkuvan vanhuksen rasvaista partaa (säkeet 472–506).

<sup>12</sup> Imitaatiosta Bysantin kirjallisuudessa, esimerkiksi Hunger 1969–1970 ja Nilsson 2010. Nilsson 2010, 202 esittelee Bysantin kirjallisuuden monipuolisia tekstienvälisiä tekniikoita Gerhard Genetten transtekstuaalisuuden käsitteen avulla käyttäen myös termejä ”imitaation estetiikka” ja ”muunneltu toisto”. Ks. myös Marcianik 2013, 222.

ka, poikkiesi jo ainakin Prodromoksen aikana niin paljon kansankielestä, demoottisesta kreikasta, että kirjakieltä piti opetella melkeinpä vieraan kielen tapaan lukemalla antiikin klassikoita. Kirjallinen kieli nojautui siis niin vahvasti antiikin kirjallisuuteen, että Bysantin kirjallisuutta pakostakin tuotettiin antiikin määräämissä kielellisissä, mutta myös sisällöllisissä kehyksissä.

Tätä taustaa vasten antiikin klassikoiden parodiat, travestiat ja pitkien fraasien suora lainaus olivat ymmärrettäviä. Toisaalta Bysantissa kirjoitettiin teoksia, jotka saattoivat toimia ikään kuin oppikirjoina tai harjoituksina siinä mielessä, että niihin sisällytettiin lukuisia enemmän tai vähemmän ilmiselviä viittauksia ja suoria lainauksia antiikin klassikoilta. Opiskelijan tehtävänä oli löytää nämä viittaukset.<sup>13</sup> Esimerkiksi ”Kissan ja hiirten taistelu” asettuu esikuviansa homeeristen eläinparodioiden ja eläinfaabeleiden kuosiin, mutta kielellisesti se hyödyntää attikalaisen draaman –tragedian ja komedian – sekä *Iliaan*, etenkin viidennen laulun, sanastoa.

Eläintematiikan kannalta mielenkiintoista Prodromoksen ”Kissan ja hiirten taistelussa” on, että ”hiiriteema” esiintyy mahdollisessa aikalaistekstissä, satiirisessa ”Hiiriharjoitelmassa” (*Ta skhedē tou myos*), joka on harjoitelma nimenomaan edellä mainitussa pedagogisessa mielessä: tekstiin on piilotettu runsaasti viittauksia antiikin kirjallisuuteen, joskin kielellisen imitaation kohteena ovat Vanhan testamentin psalmit. ”Hiiriharjoitelman” kirjoittajaksi on ehdotettu Theodoros Prodromosta, mutta todennäköisempi ehdokas on Thessalonikin arkkipiispa Eustathios (1115–1195) – ansioikas, yhä edelleenkin tekstikritiikissä huomioitu Homeros-tutkija. Lyhyehkö ”Hiiriharjoitelma” (97 riviä modernissa editiossa) on ennen kaikkea munkkilaitoksen satiiri. Hiirenpesä parodioi munkkiluostaria, jossa hiiret armon (kreikaksi *eleos*) sijasta havittelevat lamppuöljyä (*eleon*),<sup>14</sup> mikä satirisoi munkkien oletettua maallista ahneutta. Luostarin kerskaileva apottihiiri vertaa itseään antiikin mytologian suuriin sankareihin, kuten *Iliassakin* esiintyviin Aiaaseen, Akhilleukseen, Menelaokseen ja Nestoriin. Kerskai-

<sup>13</sup> Tästä ns. skhedografisesta metodista, ks. Marcianak 2017, 512–514.

<sup>14</sup> Antiikin kreikassa sana *eleon*, lamppuöljy (siis oliiviöljy) oli muodossa *elaion*.

levan hiiren hahmo esiintyy myös ”Kissan ja hiirten taistelussa”. Sen sijaan kissan hahmo on näissä kahdessa satiirissa tyystin erilainen. Kun Prodromoksen teoksessa kissa on selkeästi vihollinen, on kissa ”Hiiriharjoittelmas-  
sa” myös eräänlainen jumala: apottihiiri kehottaa rukoilemaan aina lauan-  
taisin ”hyvää” kissaa, eikä vain yhtä kertaa, vaan kahdesti.<sup>15</sup>

Voi kysyä, miksi ”hiiriteema” kiinnosti 1100-luvulla kahta kirjoittajaa ja missä määrin he saivat vaikutteita toisiltaan – tai miksi se kiinnosti Prodromosta, jos molemmat teokset ovat hänen laatimiaan? Hiiret olivat maatalousyhteiskunnassa, kuten antiikissa ja Bysantissa, varteenotettava vitsaus.<sup>16</sup> Antiikin myyttiperinteessä hiirillä oli kuitenkin yllättäviäkin rooleja. Apollon-jumalan yksi lisänimi oli Smintheus, joka viittaa hiireen tai Sminthe-nimiseen kaupunkiin Vähässä Aasiassa. Apollon Smintheus oli toisaalta hiirten suojelija, toisaalta surma. Kerrotaan, että nyky-Turkissa Dardanellien salmen eteläpuolella sijainneen Khrysan asukkaat olivat pystyttäneet Apollon Smintheukselle patsaan kiitollisina siitä, että Apollon oli vapauttanut kaupungin hiiristä. Toisen version mukaan hiiret olivat pelastaneet kaupungin pureskelemalla nukkuvien vihollisotilaiden varusteiden nahkaiset osat rikki. Sen vuoksi Apollon Smintheuksen temppeleissä ruokittiin hiiriä, ja erityisessä arvossa olivat valkoiset hiiret.<sup>17</sup>

## ***Katomyomakhia* ja antiikin tarinat eläinten välisistä ”sodista”**

Prodromoksen ”Kissan ja hiirten taistelussa” varsinaista sotaa käydään vain teoksen loppuosassa ja sekin etäännytettyinä, kerrottuna tapahtumana. Prodromos aloittaa kirjoitelmansa hiirivaltakunnan kuninkaan, Ahmatin (*Kreillos*), ja hänen uskollisen seuralaisensa Juustovarkaan (*Tyrokleptēs*) pitkällä keskustelulla kissan muodostamasta uhasta; tämä jakso käsittää

<sup>15</sup> ”Hiiriharjoittelmasta”, ks. Papademetriou 1969, Kislinger 2011, 173 ja Marciniak 2017.

<sup>16</sup> Hiirten lisäksi vitsauksena olivat tietysti myös rotat. Muinaiskreikan sana *mus*, joka tarkoittaa ensisijaisesti hiirtä, saattaa joissakin yhteyksissä viitata rottaan.

<sup>17</sup> Claudius Aelianus, *Peri zōōn idiotētos* (”Eläinten erikoisominaisuuksista”) 12.5.

ensimmäisen kolmanneksen teoksesta (1–124). Keskustelun päätteeksi kuningas Ahmatti käskee hiiripäälliköiden kokoontua. Väljaksossa (125–209) henkilöinä ovat sanansaattaja ja Juustovaras lyhyine repliikkeineen, kun taas Ahmatti pitää pitkän puheen, jolla nostattaa hiiripäälliköiden taisteluintoa. Lisäksi tärkeässä osassa on tilannetta surkutteleva kuoro, joka koostuu Ahmatin puolison palvelusneidoista. Ahmatin puhetta seuraavana aamuna suoritetaan uhri, ja armeija lähtee matkaan. Teoksen loppuosassa (210–384) keskustelevat kuoro ja Ahmatin vaimo, hiirivaltakunnan kuningatar. Sanansaattaja tuo suruviestin: Ahmatin poika, Leivänanastaja (*Psikharpaks*), on kaatunut. Sanansaattaja palaa rintamalle, mutta tullessaan takaisin hänellä on hyviä uutisia: kissa voitettiin, kun kattohirsi putosi sen päälle.

”Kissan ja hiirten taistelussa” eläimet ovat vahvasti inhimillistettyjä – eläimet puhuvat ja toimivat kuin ihmiset, ja niiden yhteisö on ihmisyhteisön kuva. Tämä on tuttua antiikin aisooppisista eläinfaabeleista eli eläintarinoista, jotka on pantu mahdollisesti 500-luvulla eaa. eläneen entisen orjan, Aisopoksen nimiin. Aisooppiset faabelit ovat proosamuotoisia kertomuksia, jotka meille säilyneessä muodossaan ovat useista eri kokoelmista. Vaikka itse tarinat ovat vanhoja, niiden kirjallinen muoto on useimmissa tapauksissa vasta roomalaisajalta (n. 30 eaa.–476 jaa.). Osa faabeleista on eläinfaabeleita, jolla alalajilla on itsessään pitkä historia. Kreikkalaiset eläinfaabelit saivat vaikutteita etenkin mesopotamialaisesta perinteestä ja jotkut tarinat ovatkin muunnelmia Kaksoisvirtain maan tarinoista. Toisaalta jo kolmannelle vuosituhannelle ennen ajanlaskumme alkua ajoitetuissa egyptiläisissä piirroksissa eläimet näyttävät puuhailevan hyvin inhimillisissä toiminna kuvastaen usein nurinkurista maailmaa – kuten kissaa hiiren palveluksessa – tai ylipäänsä epäluonnollista tilannetta, kuten kissan ja hiiren kaksintaistelua. ”Kissa vastaan hiiret” oli kaiken kaikkiaan egyptiläisille hyvin tuttu tema. Kuviin liittyi mahdollisesti jokin tarina.<sup>18</sup>

Hiiri on melko tavallinen henkilöahmo myös aisooppisissa faabeleissa. Tutuin aisooppinen hiirifaabeli on tietysti tarina maalais- ja kaupun-

<sup>18</sup> Brunner-Traut 1984, 3–6. Erityisesti kissojen ja hiirten välinen sota egyptiläisen taiteen aiheena, ks. Brunner-Traut 1954.

kilaishiirestä.<sup>19</sup> Prodromoksen *Katomyomakhian* suurempana esikuvana on kuitenkin toiminut hiirifaabeli, jossa kerrotaan hiirien ja näätäeläinten (näätien, kärppien tai frettien, kreikaksi *galē*) välisestä sodasta. Faabeleihin on yleensä liitetty jossain vaiheessa tarinan ”opetus”, joko faabelin alkuun (*promythia*) tai, kuten tässä tapauksessa, loppuun (*epimythia*):

Hiiret ja näädät sotivat toisiaan vastaan. Kun hiiret olivat koko ajan häviöllä, ne neuvottelivat keskenään ja päättelivät syyn olevan siinä ettei niillä ollut johtajaa. Niinpä ne valitsivat keskuudestaan päälliköt. Päälliköt halusivat erottua muiden joukosta, valmistivat itselleen sarvet ja kiinnittivät ne päähänsä. Mutta kun taistelu jälleen alkoi, hiiret kärsivät taas tappion. Kaikki muut pelastuivat pujauttamalla koloihinsa, mutta päälliköt eivät sarvineen mahtuneet sisään, ja niin ne joutuivat kiinni ja näätien ruoaksi.

Pöyhkeily vie usein onnettomuuteen.

(Faabeli 352, suom. Marja Itkonen-Kaila, hieman muutettuna)<sup>20</sup>

Faabelissa hiirikenraalit tuhoutuvat siis omaa turhamaisuuttaan halutessaan erottautua rivisotilaista. Roomalaisajalla sama tarina muokattiin runomuotoon: latinaksi Faedrus (4.6.) ja kreikaksi Babrios (31. faabeli).<sup>21</sup> Babrioksen mukaan hiirikenraalit eivät tosin laittaneet sarvia päähänsä, vaan muovasivat savesta jonkinlainen ulokkeen, joka tarttui pesän reunaan. Phaedrus mainitsee, että tämä tarina on erittäin tuttu: se on ”piirretty jokaisen tavernan seinään”, mikä kertoo siitä, että aisooppisia faabeleita esitettiin myös kuvallisessa muodossa, vaikka meille antiikin faabeliaiheista kuvamateriaalia ei juuri ole säilynyt.<sup>22</sup> Phaedrus käyttää parodisen korkealentoista

<sup>19</sup> Perry 352. Muita ”hiirifaabeleita”: Perry 146, 150, 353, 354, 384, 454, 581, 615, 619. 718. Perryllä viitataan Ben Perryn teoksen (1952) faabelinumerointiin.

<sup>20</sup> Itkonen-Kaila kääntää kreikan *galē*-sanan kärpäksi eikä näädäksi (Aisopos 1975, 68). Näätä on kooltaan suurempi kuin kärppä, kissankokoinen.

<sup>21</sup> Faedrus eli ensimmäisellä vuosisadalla; Babrios puolestaan kirjoitti faabelinsa ilmeisesti seuraavalla vuosisadalla eli 100-luvulla jaa.

<sup>22</sup> Faedrus 4.6.2: *historia, quot sunt, in tabernis pingitur*. Jotkut bysanttilaiset seinämaalaukset ovat mahdollisesti saaneet vaikutteita *Katomyomakhiasta*, ks. Kislinger 2011, 167–169.

ilmaisua ”sysäsi heidät laajan vatsansa tartarosmaiseen syvyyteen” kuvatesaan kuinka näätäeläin (*mustela*) söi kolojen oviaukkoihin juuttuneet hiirkenraalit.<sup>23</sup> Babrioksen mukaan tarinan opetuksena on se, että vaaratonta elämää havittelevan pitää elää syrjässä, olla huomaamaton. Phaedruksen mielestä taas tarina ilmentää sitä, kuinka sodassa juuri kenraalit ovat vaarassa, eivät tavalliset rivisotilaat. Tämä faabeli esiintyy myös mahdollisesti Prodromoksen aikaan ajoittuvassa ns. ”Syntipaana faabelikokoelmassa” (Syntipas 51), jossa tarinan opetus on uskonnollinen: hiirkenraalit tuhoutuivat, koska eivät hakeneet apua jumalilta. Sama perustarina saattoi siis erilaisin painotuksin toimia monenlaisena opetuksena.

Kaikissa tämän faabelin toisinoissa on kissan sijasta näätäeläin tai näätäeläimiä, mikä sinänsä ei ole outoa. Kissat toki tunnettiin jo klassisen ajan Kreikassa eli 400-luvulla eaa., mutta jyrksijöiden pyydystämiseksi pidettiin kotitalouksissa näätäeläimiä, kuten hilleristä kesytettyjä frettejä. Vasta hellenistisellä ajalla, Ptolemaiosten hallitessa Egyptiä, kreikkalaiset alkoivat pitää kissaa kotieläimenään.<sup>24</sup>

Tarina hiirten ja näätien sodasta ei ollut antiikin aikana tunnettu vain faabelimuodossa, vaan se kirjoitettiin myös laajemmaksi teokseksi, parodiseksi eläinpilaeepokseksi. Tästä teoksesta oli pitkään vain viitteellistä tietoa, kunnes vuonna 1983 tehtiin merkittävä papyruslöytö, jossa on katkelmia, yhteensä 60 säettä, pilaeepoksesta ”Näädän ja hiirten taistelu” (*Galeomyomakhia*). Papyrus on ajoitettu 100-luvulle jaa., mutta itse pilaeepos on sitä toki varhaisempi.<sup>25</sup> Pisimmässä säilyneessä katkelmassa kuvataan Triksos-nimisen hiiren (”Piipittäjä”) vaimoa, joka saa tietää miehensä kuolemasta. Hiirivaimo alkaa surusta raapia poskiaan ja repii pääkarvojaan eli ”hiuksiaan”, mikä oli kreikkalaisnaisten tyypillinen tapa ilmaista surua ja kirjallinen *topos* eli vakioaihe. ”Näädän ja hiirten taistelu” -pilaeepos parodioi selkeästi Homeroksen sotaeposta. *Iliaan* toisen laulun laivaluettelon tapaan (jossa luetellaan lähinnä kreikkalaisten laivastoa eli eri alueilta saa-

<sup>23</sup> Faedrus 4.6.10: *capacis alvi mersit tartareo specu*. Myyttinen Tartaros oli Manalan syvin osa, yhtä syvällä maassa kuin taivas on korkealla maasta.

<sup>24</sup> Kislinger 2011, 171.

<sup>25</sup> West 2003, 231.

puvia sotajoukkoja päälliköineen) ”Näädän ja hiirten taistelussa” kuvataan, kuinka hiiriä järjestäytyy taisteluun saapuen eri paikoista: ei vain taloista, vaan myös pelloilta. Jumalatkin kokoontuvat neuvonpitoon kuten jumalat *Iliaan* ensimmäisessä laulussa. Mielenkiintoista on se, että myös vihollisen eli näädän näkökulma tuodaan ”Näädän ja hiirten taistelun” säilyneessä papyruskatkelmassa esiin. Pilaeepos noudattaa siis *Iliaan* tapaan eräänlaista puolueettomuutta: kirjoittaja kuvaa – toisin kuin monet modernit sotakirjailijat – molempien osapuolien tuntemuksia. Vihollinen ei jää kasvottomaksi.

Kokonaisena meille säilynyt ”Sammakkojen ja hiirten taistelu” on, kuten sanottu, ilmeisesti vasta hellenistiseltä tai jopa myöhäisemmältä ajalta. Roomalaisaikana ja Bysantissa sitä pidettiin Homeroksen kirjoittamana<sup>26</sup> ja Bysantin kouluissa sitä luettiin jopa eräänlaisena johdatuksena Homerokseen.<sup>27</sup> ”Sammakkojen ja hiirten taistelun” alussa nuori hiiri nimeltä Leivänmurujenastaja (*Psikharpaks*) juo hengästyneenä vettä purosta paettuaan näättä. Sammakkojen kuningas Pallokita (*Fysignathos*) haluaa tutustua hiireen, mutta hiiri ihmettelee, onko heillä mitään yhteistä – asuunhan toinen maalla, toinen vedessä. Sammakkokuningas kertoo kuitenkin asuvansa paitsi vedessä myös maalla ja kutsuu hiiren maanpäälliseen kotiinsa. Sammakkokuningas lupaa kantaa hiiren turvallisesti veden yli. Leivänmurujenastaja suostuu, mutta katuu keikkuvaa matkaa. Pelästyttyään vesikäärmettä Leivänmurunenastaja putoaa sammakkokuningaan selästä ja hukkuu. Hiiri nimeltä Vadinnuolija (*Likhopinaks*) huomaa tapahtuman ja rientää kertomaan siitä Leivänmurunenastajan isälle. Isä kutsuu hiirikan-

---

<sup>26</sup> ”Sammakkojen ja hiirten taistelu” mainitaan antiikin kirjallisissa lähteissä vasta ensimmäisellä vuosisadalla. Sen kirjoittaja on ilmeisesti saanut vaikutteita hellenistisen ajan runoilijoilta, Kallimakhokselta ja Moskhokselta. Augustuksen ajalla kirjoittaneen Statilius Flaccuksen epigrammi ravuista muistuttaa *Batrakhomyomakhian* säkeitä 294–298, jossa Zeus lähettää ravut pelottelemaan hiiret pakoon. Esimerkiksi roomalaiset satiirikot Martialis ja Statius lukivat ”Sammakkojen ja hiirten taistelun” Homeroksen nimiin ja olettivat sen toimineen esikuvana Vergiliuksen (siis Vergiliuksen nimiin pannulle) pienoiseepokselle (404 heksametrisäettä) nimeltä *Culex* (”Hyttynen”), jossa hyttynen joutuu vahingossa paimenen surmaamaksi. Hyntäinen ilmestyy paimenelle myöhemmin unessa ja kertoo, millaista on olla Haadeksessa. Herättyään paimen pystyttää hyttyselle muistomerkin.

<sup>27</sup> Wölke 1978, 33–43.



san kokoon ja valittaa menettäneensä jo kolme poikaansa: yhden näädälle, toisen ihmisten satimeen ja kolmannen nyt sammakolle. Neuvonpidon jälkeen hiiret varustautuvat muun muassa näädännahkaisilla asepuvuilla. *Batrakhomyomakhian* useat viittaukset näätään kertovat hiirten alituisesta kamppailusta näätiä vastaan.<sup>28</sup> Tässä pienoiseepoksessa vihollisena ovat kuitenkin sammakot.

Kuten *Iliassa*, jumalat seuraavat myös ”Sammakkojen ja hiirten taistelussa” kiinteästi tapahtumia. Zeus kutsuu jumalat kokoon ja kysyy, keiden puolelle kukin jumala haluaa asettautua. Athene kieltäytyy ehdottomasti asettumasta kumpaisenkaan puolelle: hiiret ovat tuhonneet hänen seppeleitään, juoneet lampuista öljyä ja syöneet reikiä hänen vaatteisiinsa; sammakot puolestaan ovat pitäneet kurnutuksellaan häntä hereillä. Athene ehdottaa, että jumalat vain ”nauttisivat taistelun katselemisesta”, eivät sekaantuisi siihen. Näin tehdään. Seuraa pitkälinen taistelukuvausjakso (202–266), joka mallintaa luonnollisesti *Iliaan* taistelukuvausjaksoja. Kun sammakot ovat jäämässä alakynteen, jumalat päättävätkin mennä apuun. Kun Zeuksen salamakaan ei pysäytä hiiriä, Zeus lähettää rapuja hiirten kimppuun. Ne saavat hiiret pakenemaan. Ravut on kuvattu pelottavina olentoina (ikään kuin hiiriperspektiivistä): niillä on ”alasimenvahvat” selät, käyrät kynnet ja saksimainen suu.

Mielenkiintoinen yksityiskohta ”Sammakkojen ja hiirten taistelussa” on Athene-jumalattaren pyyntö, että jumalat vain ”nauttisivat” hiirien ja sammakoiden välisestä taistelusta, eivät puuttuisi siihen. Pienimuotoisten eläintaistelujen katselulla, kuten kukkotappeluilla, jossa saman lajin urospuoliset yksilöt pantiin taistelemaan toisiaan vastaan, oli Kreikassa pitkä perinne. Klassisella ajalla kukkotappelut olivat Ateenassa jopa kaupunkivaltion järjestämiä ja kukkojen taisteluntahtoa pidettiin esimerkillisenä. Vasta Roomassa, toisella vuosisadalla eaa., alkoivat laajamittaisemmat eläintaistelunäytökset areenoilla, joissa eri eläinlajit usutettiin toisiaan vastaan.<sup>29</sup> Näin ollen

<sup>28</sup> Viittaukset näätään: Leivänmurunanastaja pakeni veden äärelle nimenomaan näättä (säe 9), näättä oli surmannut aiemmin hänen veljensä (113–114) ja hiirisotureilla oli vihollisen eli näädän nahasta tehdyt sota-asut (127–128).

<sup>29</sup> Eläintaistelunäytöksen historiasta, ks. esim. Futtrel 2000 ja Hughes 2007.

tarinalla, jossa kaksi eläinlajia taistelee keskenään, on antiikin kontekstissa perustana myös eläintaisteluinstituutio, jossa toisiaan haavoittavien ja tappavien eläinten taistelun seuraaminen katsottiin hyväksyttäväksi viihteeksi.

Antiikin aikana oli yleistä puhua ”sodasta” ihmisille vaarallisia ja esimerkiksi ihmisten vilja- ja juurikassatoja vahingoittaneita eläimiä vastaan.<sup>30</sup> Aristoteles käyttää sodan metaforaa myös puhuessaan eri eläinlajien taistelusta elintilasta ja ravinnosta: jos ravintoa on niukasti, eläimet ovat ”sodassa” toisiaan vastaan – erikoistapauksena vielä lihansyöjät, jotka saavat ravintonsa vain muita eläimiä syömällä.<sup>31</sup> Darwinilainen ajatus olemassaolon taistelusta esiintyy siis ikään kuin jo Aristoteleella, mutta Aristoteles myös korostaa, että kun ravintoa riittää, ”villitkin” eläimet (*agrios* ”villi, julma”) voivat elää sopuointuisesti yhdessä.<sup>32</sup>

Vaikka antiikin ajan parodisia eläineepoksia (pienoiseepoksia) on säilynyt siis vain kaksi (”Sammakkojen ja hiirten taistelu” kokonaan ja papyruskatkelma ”Näädän ja hiirten taistelusta”), oli niitä antiikin kirjailijoiden mainintojen perusteella enemmänkin, kuten ”Kottaraisten taistelu”, ”Hämähäkkien taistelu” ja ”Kurkien taistelu”.<sup>33</sup> Eläinpiäeposten teema kahden eri eläinlajiin kuuluvan tai samanlajisten eläinten välisestä taistelusta – joka oli siis suosittu teema myös antiikin tietokirjallisuudessa, kuten Aristoteleella – pohjautuu toki osin arkihavaintoon saalistajien ja saalistettavien suhteesta tai saman lajin sisällä taistelusta elintilasta. Merkillepantavaa on, että fiktiivisissä tarinoissa eläinlajien välisistä taisteluista tai ”sodista” (siis eläinfaabeleissa ja eläinpiäepoksissa) saaliseläimet eivät kuitenkaan tyydy vain pakenemaan ja piiloutumaan, vaan pyrkivät puolustautumaan. Näin

<sup>30</sup> Ksenofon toteaa villien eläinten olevan kaupunkivaltion vihollisia teoksessaan metsästyskoirien kasvatuksesta, *Kyneyetika* 13.12. Ks. myös Platon, *Lait* 7.824a.

<sup>31</sup> Aristoteles, *Historia animalium* (”Eläinoppi”), 608b19–609a4.

<sup>32</sup> Aristoteles, *Historia animalium* (”Eläinoppi”), 608b32–33.

<sup>33</sup> West 2003, 231–232. Näissä kaikissa otsikon perusteella saman lajin eläimet näyttäisivät taistelevan lajisukulaisiaan vastaan eivätkä toista lajia vastaan. Tosin ”Kurkien taistelu” on saattanut kuvata antiikin myyttiperinteessä vahvasti elänyttä tarinaa kurkien ja myyttisen kääpiökansan, pygmien taistelusta. Myös Herakleen kahdentoista urotyön sarjaan kuului taistelu kurjenkokoisia, Stymfalís-järven rannalla asuvia hirviölintuja vastaan.



uskaltamatta edes kurkistaa pesästä ulos? 5  
 Emmekö ole sääliittäviä koska pelkäämme,  
 koska virumme pimeässä hiirenkolossa kuin vangit?  
 Meille vuodenajat ovat  
 kuin yksi pitkä pimeä yö,  
 kuin kuoleman varjo. 10  
 Mehän elämme kuin tarinan kimmeriläiset,<sup>37</sup>  
 Mustanmeren hallitsijat,  
 jotka viettivät puolen vuotta lähes sokeina, pimeässä usvassa?  
 (Theodoros Prodromos, *Katomyomakhia* 1–13)

Parodian ja satiirin tasolla Prodromos saattaa hiirten pelokkuuden kuvauksella mallintaa sotaa vieroksuvia ihmisiä. Tekstikohta kuvastaa myös käsitystä hiiristä eläiminä, jotka asustelevat pelokkaina, jonnekin piiloutuneina.

Juustovaras, Ahmatti-kuninkaan seuralainen ja neuvonantaja, toteaa, että jos hiiret uskaltautuisivat pimeästä hiirenkolostaan ulos, olisi ulkona vastassa kuolema ja Haadeksen pimeys. Juustovaras kertoo Ahmatille olenosta, jolle ”ihmiset ovat antaneet nimeksi kissa” ja joka ”jahtaa hiiriä kuin koira jäniksiä” (27, 29–30).<sup>38</sup> Ahmatti tuntee kyllä kissan ja kertoo kuinka kissa ”tuhosi” (siis söi) hänen tyttärensä Lamppuöljylläherkuttelijan hänen silmiensä edessä. Juustovaraskin on menettänyt kaksi tyttärtään kissalle. Kun Ahmatti ehdottaa kosta vedoten siihen, että rakkaimpiensa puolesta kuoleminen tuo ikuisen maineen, pitää Juustovaras vastarintaa turhana:

<sup>37</sup> Homeros (*Odyseeia* 11.14–19) kertoi kimmeriläisten elävän Manalan rajalla, maassa, jossa vallitsi ikyö. Kimmeriläiset eivät kuitenkaan olleet pelkkää myyttiä. Sen niminen paimentolaiskansa tunnetaan nykyisen Ukrainan ja osin Venäjän alueelta. Kimmeriläiset hävisivät historiasta, kun skyytit valtasivat heidän maansa.

<sup>38</sup> Prodromos käyttää antiikin kreikan kissaa merkitsevän *ailouros*-sanan sijasta latinan *catta*-sanasta muodostettua varianttia *kata* (κάτα, nykykreikassa γάτα). Toisaalta *Katomyomakhia* saattaa esiintyä käsikirjoituksissa myös nimellä *Galēomyomakhia* (”Näädän ja hiirien taistelu”) ilmeisesti edellä mainitun, papyruskatkelmana säilyneen pilaeepoksen tapaan (”Näädän ja hiirten taistelu”, *Galeomyomakhia*). Näätäeläintä merkitsevä *galē*-sana saattaa siis joissakin yhteyksissä tarkoittaa kissaa. Samoin *ailouros* jo antiikin aikana saattoi tarkoittaa näätä. Kislinger 2011, 170–171, 173.

hän ei halua jättää ”päivän loistavaa kilpakenttää” (56). Samantyyppinen juhlava ilmaisu esiintyy 400-luvun kirkkoisällä, Johannes Khrysostomoksella.<sup>39</sup>

Teoksen alun kiistely käydäkö kissaa vastaan ja jos, niin miten (40–77), etenee Ahmatti-kuninkaan ehdottaessa suoraa hyökkäystä kuninkaan neuvonantajan, Juustovarkaan, kannattaessa vaihkaista lähestymistä. Juustovaras viittaa hiirten aiempien sotien taktiikkaan mainiten sodat näätiä ja sammakoita vastaan (toisin sanoen Prodromos viittaa faabeleihin näätien ja hiirten taistelusta ja ”Sammakoiden ja hiirten taistelu” -pilaeepokseen). Näissä sodissa vihollinen oli Juustovarkaan mukaan ensiksi houkuteltu pesien lähelle. Vasta sen jälkeen, Juustovaras tähdentää, pitää käydä vihollisen kimppuun, yhteisvoimin, kuten aiemmissa taisteluissa. Ahmatti puolestaan muistuttaa, miten aiemmissa sodissa menetettiin ei vain sotilaita, vaan lapsia ja vanhuksia (toisin sanoen siviilejä). Kuningas ja hänen neuvonantajansa keskustelevat siis sotastrategiasta.

Kuningas Ahmatin mielestä jumalat eivät ole aiemmissa sodissa olleet heidän puolellaan – mikä muistuttaa edellä mainitun, myöhäisen ”Syntipas”-kokoelman faabelin (Syntipas 51) opetusta, jossa epäsuorasti kehoitetaan varmistamaan aina jumalien suojelus ennen taistelua. Ahmatti kuitenkin uskoo, että heillä on jumalien suoma turva: hän on nähnyt ylijumalan unessa ja saanut lupauksen avusta. Zeus ilmestyi hänelle aluksi viisaan hiirivanhuksen hahmossa. (Myös homeerisisissa eepoksissa jumalat ilmestyivät usein jonkin tutun ihmisen hahmossa, myös unissa.) Ahmatti kertoo esittäneensä unessa Zeulle uhkauksia, jolloin ylijumala lupasi hiirille voiton. Ensin Ahmatti oli kertonut Zeulle hiirten surkeasta elämästä pimeydessä, valitellut ja voitotellut, naarmuttanut poskia; lopulta hän oli uhitellut (*hybrizein*) Zeun edessä: hän oli uhannut juosta Zeun tempeliin ja syödä alttareille pannut uhrieläinten sisälmykset (100–102). Juustovaras vakuuttuu voiton lupauksesta, ja päätetään pitää sotilaallisen johdon kokous, joka ”vanhaan tapaan” kutsutaan kokoon airueilla. Näyttämö siirtyy suoraan airueen ilmoitukseen, että Ahmatti aikoo pitää puheen. Tämä pitkä puhe (127–180) alkaa syytöksellä: Ahmatin mukaan hiiriup-

<sup>39</sup> Khrysostomos ”Katekeesi”, 3.8.3.

seerit pelkäävät, ikään kuin he olisivat sairaita tai raajarikkoja, vaikka he polveutuvat jaloista suvuista. Heidän pitäisi ottaa esimerkkiä johtajastaan eli hänestä itsestään. Tämän jälkeen Ahmatti alkaa kehua itseään ylistyspuheiden kaavan mukaan, joissa kiitellään henkilön sukua, kasvatusta ja koulutusta. Ahmatti kertoo sukunsa, Paperinsyöjien – nimi viitannee tässä yhteydessä oppineisuuteen – olleen hienoimpia sukuja; hänen vanhempansa kasvattivat hänet hyvin teroittaen etenkin ahkeruuden merkitystä. Jo poikasena Ahmatti harjoitteli niin miekan, kilven kuin jousenkin käyttöä sekä ratsastusta ja niinpä hän onkin voittanut monia taisteluita. Itse asiassa juuri sotakokemuksen perusteella hänelle on suotu hiirten johtajuus.<sup>40</sup> Nyt hänellä on vieläpä Zeus puolellaan, joten kissaa ei tarvitse pelätä. Sodan hän määrää alkavaksi aamulla. Puheen päätyttyä Juustovaras kehottaa kaikkia vetäytymään levolle.

Seuraavassa kohtauksessa on aamu. Kuoro, joka koostuu Ahmatin vaimon (jonka nimeä ei mainita) palvelusneidoista, pohtii mitä päivä tuokaan tullessaan kääntyen rukouksissaan Zeun puoleen – aivan kuten kuoro tekee ennen taistelujen alkamista esimerkiksi Aiskhyloksen tragediassa *Seitsemän Theebaa vastaan*. Kuoro pelkää Ahmatin kaatuvan ja koko armeijan tuhoutuvan. Tässä kohtaa ”Kissan ja hiirten taistelu” saa selkeämmin antiikin tragedian sävyjä. Kuoro vetoaa myös Apolloniin ja sen puhe kääntyy tragedialle tyypillisiksi valittaviksi interjektioiksi: *iattataiaks, ai ai, iou, iou* (193–194) – tosin ensin mainittu pitkä sana, *iattataiaks*, ei esiinny tragedioissa vaan Aristofaneen *Ritareiden* ensisäkeessä. Lyhyet interjektiot ovat tavallisia antiikin tragedioissa, mutta tässä ne voivat mallintaa myös hiirten ääntelyä.

Ahmatti ja Juustovaras toteavat päivän valkenevan ja kehottavat kaikkia nousemaan ripeästi ylös. Juustovaras ehdottaa, että jumalille uhrataan lammas ja härkä; Ahmatti puolestaan luettelee koomisen yksityiskohtaisesti, keille kaikille jumalille on uhrattava: Zeulle, Atheneelle, Hermeelle, Paniille, Poseidonille, Apollonille, Heralle, Artemiille, Plutonille, Letolle, Haadeelle ja Persefoneelle (204–209). Tämän jälkeen kuoro lausuu lyhyen rukouksen. Näin huolehditaan jumalten suopeudesta.

<sup>40</sup> Prodomos käyttää tässä yhteydessä mahdollisesti luomaansa neologismia *myarkhia* (168), ”hiirivalta”.

Loppuosassa näyttämöllä ovat Ahmatin puoliso ja hänen palveluneitonsa kuoro. Ahmatin puolisoa puhutellaan väliin valtiattareksi (*despoitis, despoina, kyria*). Aluksi pohditaan, mitä tapahtuu, jos armeija kokee tappion. Hiirivaltiatar toteaa heidän joutuvan orjiksi, mutta kuoro tarkentaa kahteen otteeseen heidän joutuvan nimenomaan vihollisen eli kissan ruoaksi (*brōma*, 234, 237). Valtiatar ei tunnu ymmärtävän tätä, vaan pohtii, onko orjuuden sijasta siis odotettavissa kuolema – tuhka ja hauta. Kuoro keskeyttää hiirivaltiataren ilmoittamalla sanansaattajan tulosta, mikä on normaali käytäntö tragedioissa: usein päähenkilön kanssa keskusteleva alempiarvoinen henkilö (kuten imettäjä) tai kuoro huomioi uuden henkilön näyttämölletulon repliikissään.<sup>41</sup> Lähetillä on surullisia uutisia: vihollisen nuoli osui Ahmatin ja hiirivaltiataren poikaan, Leivānanastajaan, joka on nyt kuollut. Lähetti haluaisi kertoa tarkemmin taistelun kulusta, mutta hiirivaltiataren suru estää sen. Valtiatar kutsuu poikaa ”vanhuutensa sauvaksi” (248), sanoo tuhoutuvansa, pohtii minne paeta viljellen valitussanoja (*iou, papai pai*).<sup>42</sup> Kuoro rohkaisee hiirivaltiatarta ja he keskustelevat melko pitkään valittamisen hyödyllisyydestä (254–270). Valtiatar sanoo menehtyvänsä, jos lakkaa valittamasta – todeten siis valittamisen surua huojentavan vaikutuksen. Lopulta hiirivaltiatar pystyy kuuntelemaan lähetin koko selostuksen (283–306). Kammottava yksityiskohta on se, että Leivānanastaja oli kuollut isänsä, Ahmatin, silmien edessä. Lähetti palaa takaisin rintamalle.

Nyt kuoro ehdottaa yhteisen valitusvirren (*thrēnos*) virittämistä kaatuneelle pojalle. Näin tehdään: kuoro ja valtiatar lausuvat tragedian ns. *stikhomythian* tapaan säkeen mittaisia repliikkejä, joissa ylistävät Leivānanastajaa ja valittavat hänen kuolemaansa (322–332). Kuoro korostaa elämän perimmäistä turhuutta – todeten tragedioille tyypilliseen tapaan elämän olevan kuin tuhka ja varjo (330–331)<sup>43</sup> – kunnes näkeekin lähetin tulevan jälleen

<sup>41</sup> Lähetti kyselee, missä valtiatar (*kyria*) on (243), vaikka tämä on ilmeisesti aivan lähellä – tämäkin tyypillistä attikalaiselle tragedialle. Sama toistuu myöhemmin (339).

<sup>42</sup> Prodromos leikittelee valitussanoilla aloittamalla hiirivaltiataren säkeen ensin pojan puhuttelulla (vokatiivi ὦ παῖ), joka kääntyy homonyymiseksi valitussanoiksi (παῖ): ὦ παῖ, παπαῖ, παῖ (253).

<sup>43</sup> ”Elämä on tuhkaa”, toteaa Glykon tunnetussa epigrammissaan (”Kreikkalainen antologia”

paikalle ja huomattuaan lähetin olemuksesta, että tällä on nyt iloisia uutisia. Sanansaattaja ja hiirivaltiatat kiistelevät ensin hieman siitä, pitäisikö sanantuojan saada palkkionsa ennen vain jälkeen viestinsä sanomista – antiikin tragedioissakin saatettiin viitata lähettien palkkioihin.<sup>44</sup> Sanansaattaja suostuu kuitenkin kertomaan heti pääuutisen: kissa on kuollut. Hiirivaltiatat sanoo tanssivansa voitontanssin.

Lähetin kertomus on kuten edelliselläkin kerralla varsin lyhyt (356–378). Hän selostaa, miten ensin kuoli kaksi upseeria, sitten Leivänanastaja, minkä johdosta Ahmatti hyökkäsi pelotta kissaa vastaan:

Nähtyään rakkaan poikansa olevan todellakin kuollut, 365  
 Ahmatti innosti armeijaansa taistelemaan horjumatta  
 tuon tuhon ja kaikensyöjän kanssa  
 ja käymään pelotta lähitaisteluun.  
 Pitkän aikaa taisteltiin  
 ja kumpikin osapuoli pysyi paikallaan, pakenematta, 370  
 kunnes katolta putosi alas palkki, vuosien syövyttämä,  
 se iskeytyi kissan selkärankaan  
 ja murskasi kerralla kaikki hermot  
 – niin syöksyi kissa Haadeksen syvyyksiin. 375  
 Se, joka meille aiemmin oli ollut mahtava vihollinen  
 – heltyvätön, armoton ja julma –  
 makasi nyt litteänä maassa. Hengetönnä.  
 (Theodoros Prodromos, *Katomyomakhia* 365–378)

Kissaa kutsutaan tässä kuten muuallakin ”kaikensyöjäksi” (*pamfagos*).<sup>45</sup> Kissan kuolema tuo modernille lukijalle ehkä mieleen Tom ja Jerry -animaatiot: kissa makaa *litteänä* maassa. Prodromos käyttää verbiä *haploein*, jonka peruserkitys on ”olla yksinkertainen” eli olla vailla ulottuvuuksia,

---

10.124).

<sup>44</sup> Esim. Sofokles, *Traakhiin neidot* 191 ja Sofokles, *Elektra* 798. Ks. Sofokles 2018, 43 ja 351.

<sup>45</sup> Substantiivi *pamfagos* esiintyy kissaan viittaavana kaikkiaan kuusi kertaa. Se tarkoittaa myös kaikkiruokaista.



litteä.<sup>46</sup> Teos päättyy kuoron tulevaisuusvisioon, jossa hiiret voivat elää pelotta, koska heidän tuhoaan (*thoros*) on tappo (*fonos*) kohdannut – heidän tuhonsa on siis tuhottu. Taistelu on päätynyt heidän toivomallaan tavalla. *Katomyomakhiassa* hiirten kannalta onnellinen loppuratkaisua ei kuitenkaan esitetä selkeästi ylijumalan teoksi. Vaikka jumaliin alituisesti vedotaan, hiirten voitto on johtunut pikemminkin puhtaasta sattumasta: palkki vain sattui putoamaan kissan päälle.

Prodromoksen *Katomyomakhiassa* on selviä sisällöllisiä yhteneväisyyksiä sen esikuviin eläineepoksiin ja -faabeleihin. Edellä lainatussa aisooppisen faabeliperinteen tarinassa näädistä ja hiiristä (165 Perry) hiiripäälliköt esitetään turhamaisina. Prodromoksen hiirikuningas, Ahmatti, on myös turhamainen pitäessään itselleen ylistyspuheen ja jopa uhmaillessaan (*hybrizein* > *hybris*) unessa Zeusta. Ahmatti ei kuitenkaan saa rangaistusta hybrisestä käytöksestään Zeusta kohtaan. Tämä tragedioissa jumalten koston ansaitseva rikkomus näyttäytyy siis vain koomisena. Attikalaisessa komediassa henkilön olikin rangaistuksetta mahdollista haastaa jopa ylijumala (kuten vaikkapa Peisetairois-niminen henkilö tekee Aristofaneen *Linnuissa*). Keskeinen osa teoksen tragediaparodiaa on puolestaan hiirivaltiattaren suru poikasensa kuoleman vuoksi. Inhimillistetty hiiriemo suree poikastaan, kuten esimerkiksi Troijan valtiatar Hekabe valittaa pojanpoikansa Astyanaksin kuolemaa Euripideen *Troijan naisissa*. Edellä kuvatussa eläinpilaeepoksessa, *Näädän ja hiirten taistelussa*, josta on siis säilynyt vain roomalaisaikainen papyruskatkelma, poikasen sijasta kuolee puoliso, mutta siinäkin kuvataan hiirivaltiattaren surua.

*Katomyomakhiassa* hiirivaltiattaren surun on ilmeisesti tarkoitus olla huvittava – kyse on tragedian parodiasta. Kokemuksellisesti kuitenkin tiedämme, että useat muutkin nisäkkäät kuin ihminen näyttävät ilmaisevan lajilleen tyypillistä menetyksen tunnetta, jos niiltä riistetään poikaset. Eläinotologiien mukaan voimme puhua muidenkin lajien kuin omamme surus-

<sup>46</sup> Kyseessä on peräkkäisten säkeiden viimeisten sanojen, partiippien, kontrasti, mitä korostaa niiden samansointisuus: kissa on ollut julma, *ēgriōmenēn* (”olla julma”), mutta nyt se on ”litteä”, *haplōmenēn* (”olla yksinkertainen”).

ta, vaikka toisenlajisten suru ei ole kielellisesti jäsenettyä.<sup>47</sup> Hiiriemon voi kuvitella tuntevan surua menetettyään poikansensa, mutta missä määrin Prodrromoksen teoksessa hiiret ylipäänsä näyttäytyvät nimenomaan hiirinä? Missä määrin niiden kehollisuus on esillä?

## **Eläinten kehollisuus *Batrakhomyomakhiassa* ja *Katomyomakhiassa***

Antiikinaikaisessa ”Sammakkojen ja hiirten taistelussa”, hiiret ovat suuressa määrin kehollisesti hiiriä ja sammakot sammakoita. Hiiri Leivänmurujanastaja tapaa sammakon kumartuessaan lipomaan janoonsa vettä lammikosta ”iloiten makean veden mausta” (9–10). Tämä yksityiskohta on havainnollinen, vaikka hiiri onkin hieman inhimillistetty. Leivänmurujanastaja selostaa myös hiirimäisesti ruokavaliotaan. Hän syntyi vajassa ja emo ruokki häntä sillä mitä oli saatavilla: viikunoilla ja saksanpähkinöillä; vartuttuaan hän oli kuitenkin mieltynyt ihmisten tekemiin ruokiin, kuten juustoihin ja kakkuihin (28–55). Jopa se, että sammakko Pallokita ottaa hiirenpoikasen selkäänsä, ei ole täysin arkijärjen vastaista – eikä se, että hiiri helposti tipahtaa sammakon selästä.<sup>48</sup> Eläimet siis puhuvat ja toimivat ihmisten tavoin, mutta ovat silti selkeästi lajinsa edustajia. *Batrakhomyomakhian* lastenkirjamaisen koominen yksityiskohta on hiirten ja sammakoiden aseet, jotka ovat materiaaleiltaan suhteutettu eläinten tosiasiallisiin kehoihin: hiiret varustautuvat herneenpalon puolikkaista tehdyillä säärisuojuksilla, kunhan ensin ovat syöneet palot tyhjiksi; kypärinä hiiret käyttävät saksanpähkinänkuorten puolikkaita (120–131). Sammakot puolestaan aseistautuvat muun muassa kaalinlehdistä tehdyillä kilvillä ja kotilonkuoresta tehdyillä kypärillä (160–167). Lukijoiden mieliin muistutetaan hen-

<sup>47</sup> Eläinten tunteista, ks. esimerkiksi Telkänranta 2015.

<sup>48</sup> Vuonna 2006 eri medioissa levisi uutistoimisto Reutersinkin levittämä kuva uivalla sammakolla ratsastavasta hiirestä, ks. esim. <https://www.nationalgeographic.com/animals/article/mouse-rides-frog-in-india-monsoon>.

kilöhahmojen *eläimyy*s myös jumalatar Athenen kertoessa vastenmielisyydestään hiiriä ja sammakkoja kohtaan.

Prodromoksen ”Kissan ja hiirten taistelussa” eläinten kehollisuus on sen sijaan vähäisessä määrin näkyvillä. Prodromoksen Ahmatti kertoo omahyväisessä puheessaan oppineensa nuorena ratsastamaan hevosella (161); ennen taistelua kissaa vastaan Juustovaras kehottaa uhraamaan lampaan ja härän (201). Teoksen muita eläimiä ei siten ole suhteutettu hiirten kokoon (puhumalla hevosen sijasta vaikkapa sammakosta ratsuna ja uhrieläinten, lampaan ja härän, sijasta vaikkapa etanan ja myyrän uhraamisesta). Syynä hiirten vähäiseen hiirimäisyyteen voisi olla teoksen draamallisuus. ”Kissan ja hiirten taistelu” on puhtaasti dialogimuotoinen ja jopa draamallinen (toisin kuin esimerkiksi Lukianoksen satiiriset dialogit, jotka ovat keskustelua, eivät draamaa). Prodromos saattoi jopa kirjoittaa teoksensa jotakin yksityisnäytöstä varten, jolloin hiirihahmot tunnisti hiiriksi jo pukujen ja maskeerauksen perusteella – ”hiiriydestä” ei näin ollen tarvinnut muistuttaa tekstissä.<sup>49</sup>

Prodromos kuitenkin mallintaa hiiren ääntelyä hiirivaltiattaren ja kuoron lausussa valittelevia lyhyitä huudahdussanoja poikasen, Leivänanastajan, kuoleman johdosta (323–332). Eläinten ääntelyn jäljittely on tuttua Aristofaneen komedioista ja tässäkin sillä on toki koominen tehtävä: kuten sanottu, hiirten surun kuvauksen on ilmeisesti tarkoitus olla huvittavaa.<sup>50</sup>

Toisaalta ”Kissan ja hiirten taistelussa” kissan kuoleman kuvaus tuo kissan kehollisesti näkyville. Sanansaattaja ilmoittaa aluksi, että hiirenpoikainen, Leivänanastaja, on kuollut *nuolenosumasta* (245–246). Saadessaan tilaisuuden selostaa kuolemaa tarkemmin lähetti kertoo poikasen joutuneen kissan kynsiin – se ei siis saanut surmansa inhimillistetyn kissan ampumas-

<sup>49</sup> Dialogimuoto oli eräs retorisista harjoituksista, samoin draamallinen luonteenkuvaus (*ethopoiia*), ks. Bysantin osalta esim. Marciniak 2017, 520.

<sup>50</sup> Ks. esim. Korhonen 2017a, 145, 229n.134. Aristofanes mallintaa lintujen ääntelyä *Linnuissa* ja tiedämme, että teoksen ensiesityksessä pukuihin oli uhrattu tavallista enemmän huomiota. Aristofanes myös jatkuvasti leikittelee lintukuoron lintumaisuudella ja koomisella ihmismäisyydellä.

ta nuolesta.<sup>51</sup> Hiirenpoikanen joutuu kissan riepoteltavaksi. Prodromos ei tässä kohtaa kuitenkaan puhu hiirestä tai kissasta, vaan käyttää pelkästään pronomineja – kreikan kielessähän pronominit ilmaisevat suvun (maskuliini, feminiini, neutri). Seuraavassa kirjaimellisessa suomennoksessa kissaan viittaava feminiinisukuinen hän-pronominin on kirjoitettu isoilla kirjaimilla (”HÄN”), jotta osapuolet erottuisivat toisistaan.<sup>52</sup> Ahmatin ja hiirivaltiattaren poikanen, Leivänanastaja, hyökkää uhkarohkeasti, mutta kohtalokkain seurauksin kissan kimppuun keihäs aseenaan:

Tarttuen molemmin käsin terävään keihääseensä  
 hän ryntäsi tappamaan HÄNET. 300  
 Mutta kun HÄN huomasi hänet kohottelemassa  
 keihästään löyntiin mitä voimallisimmin, ihan lähellä,  
 valmiina surmaniskuun,  
 ryntäsi HÄN itse kohti napatakseen hänet  
 ja pitäen häntä julmasti kynsissään 305  
 nopeasti ahmaisi nuorukaisen.  
 (Theodoros Prodromos, *Katomyomakhia* 299–306)

Käyttämällä pronomineja ja puhumalla hiiren käpälien sijasta käsistä (”Tarttuen molemmin käsin terävään keihääseensä”, 299) Prodromos itse asiassa etäännyttää lukijaa eläinten lajikohtaisesta kehollisuudesta, inhimillistä eläimiä. Vasta viimeisissä säkeissä (305–306) kissa näyttäytyy kissana kynsineen, joka ahmaisee hiiren. Jos tähän kohtaan (299–306) lisää kissa- ja hiirisanat ja kääntää käsi-sanana (*kheir*) käpäläksi (kreikan kielessä ei ollut erikseen sanaa ”käpälä”), eläinten kehollisuus palautuu välittömästi mieleen:

Tarttuen molemmin käpälin terävään keihääseensä  
 hiirenpoikanen ryntäsi kissaa tappamaan. 300

<sup>51</sup> Nuoli toimii kissan kynsien metaforana.

<sup>52</sup> Feminiinisukuinen pronomini ei kuitenkaan määritä kissan sukupuolta.

Mutta kun kissa huomasi hiiren kohottelemassa  
keihästään lyöntiin mitä voimallisimmin, ihan lähellä,  
valmiina surmaniskuun,  
ryntäsi kissa itse kohti napatakseen hiirulaisen,  
ja pitäen hiirinuorukaista julmasti kynsissään 305  
nopeasti ahmaisi poikasen.  
(Theodoros Prodromos, *Katomyomakhia* 299–306)

Kuvatessaan, kuinka vikkelään kissa pystyy ahmimaan hiiren, Prodromos viittaa hiiren kehon pieneen kokoon suhteessa kissaan. Pienen turha urheus suuren edessä voi kuvautua koomisena. Kun Ahmatti, hiirten kuningas, armeijan innostamispuheessaan vähättelee kissan kokoa puhuen ”vähäisestä eläimestä” (*zōon ti mikron*, 172) voi sen tulkita tyypilliseksi vihollisen vähättelyksi kuin myös kokea koomiseksi: pienen uhmailu käy sitä koomisemmaksi mitä kookkaampana, jättimäisempänä vastapuoli näyttäytyy. Juustovaraskin ihmetteleekin Ahmatin uhmakasta käytöstä tämän kuvailemassa unessa ylijumalan edessä ja siteeraa *Iliassa* olevaa majesteettista kuvausta Zeuksesta kannattelemassa Olympos-vuorta, jolta Zeus kykenisi minä hetkenä hyvänsä karistelemaan muut jumalat (90–91, *Ilias* 8.19–23). Unessaan Ahmatti viittaa epäsuorasti hiiriYTEENSÄ valittelemalla elämäänsä pimeydessä ja pelossa (toisin sanoen, hiirenkolossa, vrt. *Katomyomakhian* alku, 1–13).

Lähimpänä kehollisuutta ”Kissan ja hiirten taistelussa” on jatkuva muistutus siitä, mitä hiirisotilaille tapahtuu niiden kaatuessa taistelussa: kissa syö ne. Hiiret ovat kissan saaliita (49), kissan vatsa on hiirten pimeä hauta (57). Prodromos korostaa tätä teemaa erityisesti valtiattaren ja kuoron keskustelussa, jossa kuoro ei tahdo saada hiirivaltiatarta ymmärtämään, ettei mitään orjuutta tai sotavankeutta tule olemaan, jos taistelu hävitään (toisin kuin Troijan tarussa, jossa troijalaisnaiset joutuivat sodan jälkeen kreikkalaismiesten orjiksi), vaan kaikki joutuvat tällöin kissan saaliiksi eli syödyiksi (233, 237). Prodromos käsittelee näin ollen itse asiassa homeerista teemaa. *Iliassa*, mutta toki muuallakin Kreikan kirjallisuudessa, soturin pahin pelko oli tulla jätetyksi kentälle hautaamatta ja joutua siten koirien ja haaska-

lintujen syömäksi.<sup>53</sup> Vaikka Prodrromoksen ”Kissan ja hiirten taistelu” on tragediaparodia ja mahdollisesti sotapoliittinenkin satiiri, eläimet tuovat teokseen myös omaan eläimyyteemme kuuluvan syömiseksi tulemisen peruspelon. Tulla syödyksi on myös modernin ihmisen pelkoja, kun siihen liittyy vielä yksinäisyyden ja hylätyksi tulemisen teema (vrt. kertomukset lemmikkiensä syömistä yksinäisistä vanhuksista). Komedia ja satiiri ovat usein keinoja kohdata pahimpia pelkojamme ja mustimpia rikoksiamme. Myös eläinhahmojen avulla vaikeita teemoja on helpompi ottaa esille.

## Lopuksi

Bysantin kirjallisuuden mielletään usein olleen teemoiltaan lähinnä uskonnollista – lisänä tietysti retorispainotteinen historiankirjoitus. Tällöin unohdetaan Bysantin rikas satiirinen juonne, jonka osaksi fiktiivinen eläinaiheinen kirjallisuus asettuu. Bysantin eläintarinat ovat osa jatkumoa, joka alkaa Mesopotamian eläintarinoista jatkuen antiikin kautta keskiajalle ja edelleen moderneihin faabeleihin. Eläintarinoilla peilattiin ja peilataan ihmisten maailmaa, mutta niitä voi tarkastella myös siitä näkökulmasta, missä määrin ne antavat avaimia Bysantin eläinsuhdetta tai jopa kehosuhdetta koskeviin kysymyksiin.

Antiikin *Batrakhomyomakhiaa* ja sen bysanttilaista seuraajaa, *Katomyomakhiaa*, vertaillen havaitaan, että eläinten kehollisuus on suuremmassa määrin esillä antiikin eläinaiheisessa pilaeepoksessa kuin Bysantin eläinsatiirissa. Tällöin herää kysymys ilmentääkö tämä kulttuurista eroa suhtautumisessa kehoon, eläimyyteen, vai onko kyse kirjallisten lajien erosta? Entä kääntyikö Bysantin eläinteomainen kirjallisuus satiiriseen otteeseen, jolloin sen eläinhahmot pakostakin inhimillistyivät enemmän kuin eläinhahmot antiikin aisooppisissa, nimettömien eläinten kansoittamissa eläinfaabeleissa tai antiikin kehollisuutta anteliaammin ilmentävissä eläin-

<sup>53</sup> Tähän viitataan jo *Iliaan* ensisäkeissä: Akhilleuksen kieltäytyminen taistelusta aiheutti kreikkalaisille monia tappioita ja monet sotilaat kaatuivat ja joutuivat ”koirien ja lintujen ruoaksi” (*Ilias*, 1.4–5).

pilaeepoksissa? Satiirissa inhimillistetty eläin asetetaan korostetusti ihmisen tilanteeseen (aasi pyhiinvaellusretkellä, hiirikuningas ratsailla), mikä suuntaa tulkintaa allegoriaan, siihen, että kyse on ihmisestä eläimen hahmossa. Antiikin faabeleiden ja niistä ammentavien eläinpilaeeposten eläinhahmot sen sijaan elävät ”eläimellistä” elämäänsä virtojen varsilla, pelloilla, ihmisen ruokavarastoissa kokien vaaroja ja uhkia, jotka ovat lajille tyypillisiä, mutta jotka saattavat myös olla meille kaikille eläville yhteisiä. Silti voi sanoa, että vaikka Prodromos hyödyntää eläinten kehollisuutta *Katomyomakhiasa* niukanlaisesti, lukijan on mahdollista jossakin määrin eläytyä eläimen tilanteeseen, nähdä vaikkapa kissa hiiren (kuvitellusta) perspektiivistä.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Kuvitellusta perspektiivistä siinä mielessä, ettei meillä luonnollisestikaan voi olla kokonaisvaltaista käsitystä siitä, miten hiiri kokee kissan.

## Kirjallisuutta\*

- Brunner-Traut 1954 = Emma Brunner-Traut, ”Der Katzenmäuserkrieg im Alten und Neuen Orient”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 104, 347–351.
- Brunner-Traut 1984 = Emma Brunner-Traut, *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel. Gestalt und Strahlkraft*, 7. painos, Darmstadt 1984.
- Cresci 2001 = Lia Raffaella Cresci, ”Parodia e metafora nella Catomiomachia di Teodoro Prodromo”, *Eikasmos* 12 (2001), 197–204.
- Futrell 2000 = Alison Futrell, *Blood in the Arena. The Spectacle of Roman Power*, Austin, Texas 2000.
- Garrard 2012 = Greg Garrard, *Ecocriticism*, 2. painos, Lontoo 2012.
- Harel 2009 = Naama Harel, ”The Animal Voice Behind the Animal Fable”, *Journal for Critical Animal Studies* 7:2 (2009), 9–21.
- Hughes 2007 = Donald J. Hughes, ”Hunting in the Ancient Mediterranean World”, teoksessa Linda Kalof (toim.), *Cultural History of Animals in Antiquity*, Oxford 2007, 47–70.
- Hunger 1968 = Herbert Hunger (toim. & käänt.), *Der byzantinische Katz-Mäuse-Krieg. Theodoros Prodromus Katomyomachia* (Byzantina Vindobonensia 3), Graz 1968.
- Hunger 1969–1970 = Herbert Hunger, ”On the Imitation (ΜΙΜΗΣΙΣ) of Antiquity in Byzantine Literature”, *Dumbarton Oaks Papers* 23–24 (1969–1970), 15–38.
- Hörandner 1974 = Wolfram Hörandner, *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte* (Wiener byzantinistische Studien 11), Wien 1974, 177–553.
- Irmscher 1975 = Johannes Irmscher, ”Das mittelgriechische Tierepos. Bestand und Forschungssituation”, teoksessa Edouard Rombauts & Andries Welkenhuysen (toim.), *Aspects of the Medieval Animal Epic. Proceedings of the International Conference, Louvain, May 15–17, 1972* (Mediaevalia Lovaniensia 3), Leuven 1975, 207–228.

---

\* Theodoros Prodromoksen *Katomyomakhian* teksti: ks. Hunger 1968.



- Kazhdan & Franklin 1984 = Alexander Kazhdan & Simon Franklin, "Theodoros Prodromus: A Reappraisal", teoksessa Alexander Kazhdan & Simon Franklin (toim.), *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge 1984, 87–114.
- Kislinger 2011 = Ben Kislinger, "Byzantine Cats", teoksessa Ilias Anagnostakis, Kostas G. Taxiarchis & Eftychia Papadopoulou (toim.), *Ζωα και περιβάλλον στο Βυζάντιο (7<sup>ος</sup>-12<sup>ος</sup> αι.) / Animals and Environment in Byzantium (7<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> c.)*, Ateena 2011, 165–178.
- Kolovou 2006 = Foteini Kolovou (toim.), *Die Briefe des Eustathios von Thessalonike. Einleitung, Regesten, Text, Indizes* (Beiträge zur Altertumskunde 239), München & Leipzig 2006.
- Korhonen 2017a = Tua Korhonen, "The Birds' Point of View in Aristophanes' *Birds*", teoksessa Tua Korhonen & Erika Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece. Empathy and Encounter in Classical Literature* (Library of classical studies 15), Lontoo 2017, 144–159.
- Korhonen 2017b = Tua Korhonen, "A Question of Life and Death: Aesopic Animal Fables on Why not to Kill", *Humanitas. Special Theme. Animal Narratology* 6.2 (2017), 16 [<https://doi.org/10.3390/h6020029>].
- Lefkowitz 2014 = Jeremy Lefkowitz, "Aesop and Animal Fable", teoksessa Gordon Lindsay Campbell (toim.), *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford 2014, 1–23.
- Marciniak 2013 = Przemyslaw Marciniak, "Theodoros Prodromos' *Bion Praxis*: A Reappraisal", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 53.2 (2013), 219–239.
- Marciniak 2017 = Przemyslaw Marciniak, "A Pious Mouse and a Deadly Cat: The *Schede tou Myos*, attributed to Theodore Prodromos", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 57.2 (2017), 507–527.
- Nilsson 2010 = Ingela Nilsson, "The Same Story, but Another: A Reappraisal of Literary Imitation in Byzantium", teoksessa Andreas Rhoby & Elisabeth Schiffer (toim.), *Imitatio-Aemulatio-Variatio. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der philosophisch-historische Klasse 402; Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 21), Wien 2010, 195–208.

- Papademetriou 1969 = Ιωάννης-Θεοφάνης Παπαδημητρίου, "Τὰ σχέδη τοῦ μύθου: New Sources and Text", teoksessa *Classical Studies Presented to Ben Edwin Perry by his Students and Colleagues at the University of Illinois, 1924-1960*, (Illinois Studies in Language and Literature 58) Urbana, Illinois 1969, 210–222.
- Perry 1952 = Ben Edwin Perry (toim.), *Aesopica. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to him or Closely Connected with the Literary Tradition that Bears his Name I* (Greek and Latin Texts), Urbana, Illinois 1952.
- Prinzing 2003 = Günter Prinzing, "Zur byzantinischen Rangstreitliteratur in Prosa und Dichtung", *Römische historische Mitteilungen* 45 (2003), 241–286.
- Romano 1974 = Roberto Romano (toim. & käänt.), *Pseudo-Luciano. Timarione. Testo critico, introduzione, traduzione, commentario e lessico* (Byzantina et neo-Hellenica Neapolitana: collana di studi e testi 2), Napoli 1974.
- Sofokles 2018 = Tua Korhonen (toim.), *Trakhiin naiset, Aias, Filoktetes, Elektra*, suom. Tua Korhonen, Tommi Nuopponen ja Vesa Vahtikari, Helsinki 2018.
- Teittinen 2016 = Jouni Teittinen, "Passing the Cattle Car. Anthropomorphism, Animal Suffering, and James Agee's 'A Mother's Tale'", teoksessa Jopi Nyman & Nora Schuurman (toim.), *Affect, Space, and Animals* (Routledge Human-Animal Studies), Lontoo 2016, 150–162.
- Telkänranta 2015 = Helena Telkänranta, *Millaista on olla eläin?*, Helsinki 2015.
- Wölke 1978 = Hansjörg Wölke, *Untersuchungen zur Batrachomyomachie* (Beiträge zur klassischen Philologie 100), Meisenheim am Glan 1978.

**HISTORIALLISET MATKAT  
KIRJALLISUUDESSA**



Akhaian ruhtinaskunta ympäristöineen n. 1210. Kartta: Vesa Vahtikari. Pohjakartta: Wikimedia Commons. Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0) (Cplakidas).

Juho Wilskman

## ”Morean kronikka” – arvoitus ristiretkiajalta

Historiassa tulee toisinaan vastaan teoksia, joiden kirjoittajaa, kirjoitusajan-kohtaa tai edes alkuperäiskieltä ei tunneta. Yksi tällainen on ns. ”Morean kronikka”. Se on päälähte Peloponnesoksen niemimaata, joka aikanaan tunnettiin Moreana, hallinneen Akhaian ristiretkeläisruhtinaskunnan historiasta 1200-luvulla ja osalle 1300-lukua. Teos on säilynyt neljänä erikielisenä versiona: kreikaksi, ranskaksi, aragoniaksi ja italiaksi. Tutkijat ovat pitkään kiistelleet, millä kielellä teos on alun perin laadittu.

”Morean kronikan” kreikankielinen versio on kirjoitettu aikaalaisten käyttämällä kreikalla, ei bysanttilaisten oppineiden antiikin ajan attikalaista kirjakieltä seurailevalla korkeakirjallisella tyyllillä. Kielihistorian kannalta teos onkin äärimmäisen arvokas. Tämä on yksi syistä, miksi ”Morean kronikka” puolustaa paikkaansa bysanttilaisesta kirjallisuudesta kertovissa teoksissa siitä huolimatta, ettei sitä ole kirjoitettu Bysantin valtakunnan alueella, valtakunta itse nähtiin lähinnä vihollisena, eikä ole varmuutta, että teos oli alun perin kreikkaa.

”Morean kronikka” on arvokas, vaikkakin ongelmallinen, lähde Bysantin alueen menneisyyteen, paitsi tapahtumahistorian ja yhteiskunnan, myös kulttuurin suhteen. Teoksen voi sanoa edustavan reuna-alueiden näkökulmaa bysanttilaisessa historiassa ja kirjallisuudessa, sekä kertovan pääkaupungin näkökulmasta syrjäisempien alueiden ihmisten kulttuurista sekä identiteetistä. Se ei ollut aina samanlainen kuin Konstantinopolin, Bysantin alueen kiistattoman poliittisen ja kulttuurisen keskuksen, oppineiden herrojen.

## Akhaian ruhtinaskunta

Akhaian ruhtinaskunta oli yksi pikkuvaltakunnista, jotka perustettiin neljännen ristiretken seurauksena ”Romaniaksi” kutsutulle Bysantille kuuluneelle alueelle, joka käsitti karkeasti ottaen eteläisen Balkanin ja läntisen Anatolian. ”Morean kronikka” tekee ruhtinaskunnan ristiretkeläisjuuret hyvin selviksi. Se esimerkiksi aloittaa, aragonialaista versiota lukuun ottamatta, kertomuksensa Jerusalemin valtaukseen johtaneesta ensimmäisestä ristiretkestä.<sup>1</sup>

Neljäs ristiretki sai alkunsa aikeista vallata takaisin Jerusalem, joka oli 1187 menetetty muslimeille. Suunniteltua huomattavasti vähemmän ristiretkeläisiä saapui vuonna 1202 Venetsiaan, josta joukkojen oli tarkoitus lähteä, ja resurssien puute alkoi uhata retken toteuttamista. Se sai ristiretkeläiset ja venetsialaiset hyväksymään bysanttilaisen maanpakolaisprinssi Aleksioksen tarjouksen. Tämä lupasi valtavaa rahasummaa sekä muuta apua, mikäli retkeläiset auttaisivat syrjäyttämään prinssin sedän, joka oli ottanut keisariuden vallankaappauksella. Näin tehtiinkin, mutta Aleksioksella ei ollutkaan varaa suorittaa luvattua summaa ja tavalliset bysanttilaiset olivat haluttomia maksamaan johtajansa ottamaa valtavaa länsivelkaa. Tilaanne kärjistyi sodaksi ja lopulta ristiretkeläiset sekä venetsialaiset valtasivat ja ryöstivät Konstantinopolin huhtikuussa 1204.

Konstantinopoliin perustettiin nyt ns. Latinalainen keisarikunta. Latinalainen oli yleisesti käytetty nimitys katolisista länsieurooppalaisista sekä heidän itäiselle Välimerelle asettuneista ja uskontonsa sekä tapansa säilyttäneistä jälkeläisistään. Toinen yleinen termi olivat frankit, tulihan suurin osa ristiretkeläisistä vanhan Frankkivaltakunnan alueelta ja esimerkiksi neljännen ristiretken kohdalla nimenomaisesti Ranskan kuningaskunnasta. Joskus termillä frankki viitattiinkin rajatumminkin Ranskan kuningaskunnan alueelta tulleisiin henkilöihin sekä heidän jälkeläisiinsä. Näin on myös ”Morean kronikassa”. Siinä Akhaian ruhtinaskunnan latinalaisia ja Ranskan

<sup>1</sup> *Chronicle of Morea* säkeet 1–121; *Livre de la conquête* §§ 2–4; *Cronaca di Morea*, 414; Shawcross 2009, 22–23; Jacoby 1968, 133–134, 161–163; Luttrell 2010, 34–35.

kuningaskunnan alueella eläneitä tai sikäläiset sukujuuret omaavia kutsutaan frankeiksi, mutta saksalaisia ja venetsialaisia yleensä ei.<sup>2</sup>

Latinalaisen keisarikunnan perustamisen jälkeen ristiretkeläisarmeija jakautui itsenäisesti toimiviksi osastoiksi, jotka lähtivät valloittamaan vanhan Bysantin aluetta. Peloponnesokselle saapunut joukko, jonka ytimenä oli noin 500 raskasta ratsumiestä, koostui pääosin Ranskan kuningaskunnan alueella sijainneen Champagnen kreivikunnan miehistä. He valtasivat ensimmäisenä niemimaan luoteiskolkan eli Akhaian. Se alistui helposti ja paikalliset johtohenkilöt eli *arkhontakset* liittyivät frankkeihin. *Arkhontaksille* annettiin takeet, että he saivat säilyttää omaisuutensa, etuoikeutensa sekä vanhat lakinsa ja tapansa, ortodoksinen uskonharjoitus mukaan luetuna. Tavalliset talonpojat sen sijaan joutuivat likipitäen kaikki epävapaan maaorjan asemaan.<sup>3</sup>

Muualla Peloponnesoksella vastarintaa tehtiin pitempään, mutta 1200-luvun puoleenväliin mennessä niemimaa oli kokonaan alistunut latinalaisille. Viimeisinä antautuivat Taýgetos-vuoristossa niemimaan eteläosassa eläneet slaavit. Akhaia niemimaan luoteiskolkassa pysyi ruhtinaskunnan ydinalueena ja siellä sijaitti myös sen pääkaupunkia lähinnä vastannut Andravida sekä Glarentzan satamakaupunki (nyk. Killini). Valta-kunta tunnetaan nimenomaan Akhaian ruhtinaskuntana, vaikka se hallitsi käytännössä koko Peloponnesosta. Varsinkin 1200-luvun puolellavälissä, ruhtinas Guillaume II Villehardouinin hallituskaudella (1246–1278), Akhaian ruhtinaan ylivalta tunnustettiin myös useissa muissa Kreikan alueen ristiretkeläisvaltioissa varsinaisen Peloponnesoksen ulkopuolella.<sup>4</sup>

Frankit jakoivat alueensa läänityksiksi. Ruhtinas oli ennen kaikkea ylin lääninherra ja ensimmäinen aatelinen vertaistensa joukossa. Häntä ei voi pitää minään kaikkivoipana yksinvaltiaana. Ranskalaisella ritarikulttuurilla

<sup>2</sup> Lock 1995, 1–14, 266–292; Sansaridou-Hendrickx 2007; Ortega 2012, 9–11; Page 2008, 220; Contamine 2015, 208–213.

<sup>3</sup> Kordosis 1986, 73–111; Bon 1969, 51–71; Lock 1995, 70–75, 277–290; Ortega 2012, 28–38; Papadia-Lala 2015, 115, 119–120; Page 2008, 189–200; Jacoby 2013, 215–217.

<sup>4</sup> Bon 1969, 67–72, 104–106, 118–120, 306–342; Wilskman 2010, 3–8; Kordosis 1986, 110–169; Lock 1995, 70–75, 88–92.



Andravidan goottilaisen kirkon rauniot. Kuva: Juho Wilskman.

oli keskeinen merkitys Akhaian ruhtinaskunnan frankeille ja ruhtinaskunnan ylimystö sai mainetta aikakautensa ritariuden kukkana. Muistumana ritarikulttuurista Peloponnesoksella on yhä runsaasti frankkien rakentamien linnojen raunioita. Monet näistä ovat turistien ja paikallistenkin huonosti tuntemia, mutta vierailun arvoisia kohteita. Maallisen soturiylimystön toimiin ja urotekoihin keskittyvää ”Morean kronikkaa” voidaan myös pitää ruhtinaskunnan ritarikulttuurin yhtenä ilmentymänä sekä sen keskeisimpänä kirjallisena manifestaationa.<sup>5</sup>

Akhaian ruhtinaskunnassa tunnustettiin muodollisesti Konstantinopolin latinalaisen keisarin ylivalta. Latinalainen keisarikunta oli kuitenkin jatkuvasti vaikeuksissa. Pian neljännen ristiretken jälkeen paenneet bysanttilaiset ylimykset olivat perustaneet Vähään-Aasiaan Nikaian keisarikunnan ja Epeiroksen Luoteis-Kreikassa Epeiroksen despotaatin. Nimitykset ovat anakronistisia, mutta vakiintuneita eikä parempia korvaaviakaan ole. Latinalaisen keisarikunnan suoraan hallitsema alue rajoittui pian käytännössä lähinnä Konstantinopolin kaupunkiin.

<sup>5</sup> Bon 1969, 81–89; Ortega 2012, 80–83, 288–298, 314, 318–323, 346–360; Wilskman 2010, 8; Page 2015, 290–292; Furon 2004, 140–142, 153.



Se, että Latinalainen keisarikunta säilytti Konstantinopolin herruuden yli 50 vuotta, oli osittain Nikaian keisarikunnan ja Epeiroksen despotaatin välisten huonojen suhteiden ansiota. Nämä sotivat usein keskenään jättäen Latinalaisen keisarikunnan rauhaan. Akhaian ruhtinaskunnan kannalta kohtalokkaaksi koitui Guillaume II:n päätös naida *despotēs* Mikael II:n tytär ja liittoutua Epeiroksen kanssa Nikaiaa vastaan. Liittouma kärsi kuitenkin murskaavan tappion Pelagonian tasangolla Makedoniassa vuonna 1259. Ruhtinas Guillaume ja suurin osa ruhtinaskunnan ylimystöstä jäi vangiksi.<sup>6</sup>

”Nikaialaiset” valtasivat 1261 Konstantinopolin ja Bysantin keisarikunta perustettiin ikään kuin uudelleen. Ruhtinas Guillaume ja muut vangitut ylimykset päättivät nyt tehdä rauhan keisarin kanssa. Vapauttamista vastaan tunnustettiin keisarin yliherruus ja Bysantille luovutettiin suoraan joi-tain keskeisimpiä Kaakkois-Peloponnesoksen linnoituksia. Päätös piti siten vielä vahvistaa itse ruhtinaskunnassa Niklin kaupungissa pidetyssä ns. Naisten parlamentissa, jossa vankeina olevia lääninherroja saivat edustaa heidän puolionsa.<sup>7</sup> Itäisen Välimeren alueen ristiretkeläisvaltioille olikin melko tyypillistä ylimysnaisten vahva asema. Taustalla oli sodissa kaatuneiden tai vangiksi jääneiden miesten suuri määrä. Ylimysnaisten merkittävä rooli heijastuu myös monissa ”Morean kronikan” kertomuksissa.<sup>8</sup>

Uusi sota Bysanttia vastaan puhkesi käytännössä heti, kun Guillaume miehineen pääsi takaisin Peloponnesokselle. Akhaian ruhtinaskunnan onnistui menestyksekkäissä taisteluissa torjua bysanttilaisten yritykset vallata koko niemimaa, vaikka sen kaakkoiskulma lipsikin frankkien otteesta. ”Romanian” frankit tunsivat kuitenkin tarvitsevansa ulkopuolista apua ja he tukeutuivat Kaarle I Anjoulaiseen, Ranskan kuninkaan veljeen, joka 1266 oli vallannut Etelä-Italian vanhan normannikuningaskunnan. Hänen yliherruu-

---

<sup>6</sup> Wilskman 2009–2010; Wilskman 2010, 7–9; Lock 1995, 60–66, 82–83.

<sup>7</sup> *Chronicle of Morea* säkeet 4322–4512; *Livre de la conquête* §§ 316–328; Bon 1969, 124–125; Wilskman 2009–2010, 160–161. On ehdotettu, että ruhtinas Guillauden ja hänen miestensä vankeus Bysantissa olisi edesauttanut länsimaisten vaikutteiden leviämistä bysanttilaiseen kirjallisuuteen (Aerts 2003, 391).

<sup>8</sup> Ortega 2012, 248–251, 497–502; Lock 1995, 302–305.

tensa tunnustettiin ja lisäksi sovittiin, että Akhaian ruhtinaan asema siirtyisi Anjou-dynastialle Guillaume II:n kuoltua. Tällä ei nimittäin ollut poikia vaan ainoastaan kaksi tyttärtä, joista toinen nai Kaarle Anjoulaisen pojan.<sup>9</sup>

Kaarle Anjoulaisen poika kuoli jo ennen Guillaumea ja ruhtinuus siirtyi Guillaume II:n nukuttua pois 1278 Kaarle Anjoulaiselle ja hänen seuraajilleen. Anjou-kuninkaat keskittyivät pääosin Etelä-Italian asioihin ja Akhaian ruhtinaskunnan rakenteita ei merkittävästi muutettu. Sitä hallittiin nimittämällä aina pariaksi vuodeksi kerrallaan *bailli* eli kuvernööri. Välillä nimitettiin myös erillinen Akhaian ruhtinas jostakusta henkilöstä, jolla oli avioliiton kautta sukusiteitä vanhaan Villehardouin-dynastiaan. Kaikkia näitä ruhtinaita ei aina tahdottu hyväksyä, mikä saattoi johtaa avoimeen tottelemattomuuteen tai jopa sisällissotaan. Ylipäätensä Anjou-dynastian voidaan sanoa puuttuneen välillä liikaa Akhaian ruhtinaskunnan asioihin, eli se järkytti paikallisia valtasuhteita, välillä taas liian vähän, eli seutu jätettiin käytännössä heitteille.<sup>10</sup>

Vuonna 1320 tai 1321 bysanttilaiset saavuttivat Saint-Georgesin linnan taistelussa suurvoiton latinalaisista, mikä johti siihen, että nämä menettivät kontrollin keskisestä Peloponnesoksesta. Ajan myötä myös Akhaian eliitin rakenne muuttui huomattavasti. Vanhat valloitusajan ranskalaiset ylimysvut sammuiivat mieslinjaltaan yksi toisensa jälkeen ja tilalle nousi uusia, pääosin italialaista alkuperää olevia, perheitä. Myös joitain kreikkalaisia *arkhontaksia*, jotka alun perin olivat vertautuneet lähinnä lääninhaltioiden alemmilla portailta oleviin henkilöihin, nousi merkittävämpiin aseisiin.<sup>11</sup>

Vuonna 1376 Akhaian ruhtinaskunta vuokrattiin Rhodoksen johannii-toille viideksi vuodeksi. Nämä olivat muslimien vastaiseen taisteluun omistautunut katolinen munkkiritarikunta, joka katsoi tarvitsevansa laajemman

<sup>9</sup> Wilskman 2012a; Wilskman 2012b, 33–35, 38–40; Bon 1969, 122–137; Geanakoplos 1959, 154–174, 192–200.

<sup>10</sup> Bon 1969, 151–201; Longnon 1949, 251–311; Wilskman 2012b, 57–62; Sampsonis 2008, 139–140, 143–157; Furon 2004, 148–152.

<sup>11</sup> Jacoby 1973, 892–903; Bon 1969, 181–184, 199–245; Ortega 2012, 35–65, 525; Lock 1995, 108–109; Dourou-Eliopoulou 2005, 45–46, 52–53, 115–116; Furon 2004, 147–150; Page 2008, 225, 231–232.



1220-luvulla rakennettu Khlemoutsin linna lähellä Andravidaa oli Akhain ruhtinaan tärkeimpiä linnoja. Kuva: Juho Wilskman.

tukialueen. Monet tuntenevat johanniitat paremmin heidän myöhemmän asemapaikkansa (1500-luvulta alkaen) mukaisesti Maltaan ritareina. Tämä Peloponnesos-hanke päättyi kuitenkin epäonnistumiseen.<sup>12</sup>

Akhaian ruhtinaskunta lipesi 1300–1400-lukujen taitteessa käytännössä täysin Anjou-dynastian kontrollista. Valtaa pitivät ennen kaikkea navaralais-kompaniana tunnetut palkkasoturijoukot. Ruhtinaskunta lakkasi lopullisesti olemasta 1430, kun bysanttilaiset ottivat haltuunsa viimeiset sen linnakkeista. Monia paikkoja oli tosin jo siirtynyt venetsialaisten käsiin. Muutamassa vuosikymmenessä osmani-turkkilaiset valloittivat koko alueen.<sup>13</sup>

## ”Morean kronikan” versiot

Vanhin ”Morean kronikan” käsikirjoitus on kreikankielinen Kööpenhaminassa säilytettävä käsikirjoitus H (*Codex Havniensis* 57) 1300-luvun lopulta. ”Kronikan” kreikankielinen versio on ainoa runomittaan laadittu ja ainoa, josta on jäljellä enemmän kuin yksi käsikirjoitus. Runomuotoinen historiantkirjoitus ei keskiajalla tai uuden ajan alussa ollut ainutkertaista. Sitä harrastettiin myös esimerkiksi Pohjolassa. Yhteensä kreikankielisiä ”Morean kronikan” käsikirjoituksia on viisi. Käsikirjoitus T (*Codex Taurinensis* B. II, 1) on ilmeisesti kopio tai kopionkopio H:sta. Muita ovat käsi-

<sup>12</sup> Bon 1969, 253–254; Delaville le Roux 1913, 198–210; Dourou-Eliopoulou 2005, 50–52.

<sup>13</sup> Bon 1969, 247–295; Dourou-Eliopoulou 2005, 51–58; Page 2008, 208–209.

kirjoitus P (*Codex Parisinus gr. 2898*) ja kaksi sen myöhempää kopiota.<sup>14</sup>

Mainittu käsikirjoitus P on noin vuodelta 1500 ja pohjaa ilmeisesti 1400-luvulla laadittuun laitokseen, joka poikkeaa huomattavasti käsikirjoituksesta H. Pääasiallinen erottaja on suhde kreikkalaisiin tai kreikkalaisuuteen.<sup>15</sup> Tässä kohtaa on muistettava, että länsieurooppalaiset kutsuivat Bysantin alamaisia yleensä nimenomaan kreikkalaisiksi. Samoin he tekivät omien kreikkaa puhuvien ortodoksialamaistensa kohdalla. Tosin ”Morean kronikan” kreikankielisissä versioissa termi on *hoi rhōmaioi*, eli roomalaiset. Tätä nimellähän bysanttilaiset ja muut kreikkaa puhuvat pääosin itsestään käyttivät keskiajalla ja pitkälle uudelle ajalle.<sup>16</sup> Itse käytän tässä artikkelissa nimitystä kreikkalaiset kaikista henkilöistä, joiden todennäköisin äidinkieli oli kreikka, olivat he sitten minkä vallan alla tahansa. Bysanttilaisista puhumalla viittaa itse valtakunnan alamaisiin.

Erityisesti käsikirjoitus H:n asenne kreikkalaisiin on suorastaan vihamielinen. Heidät kuvataan petollisiksi, pelkurimaisiksi ja naismaisiksi. Kyseessä ovat kreikkalaisiin kohdistuvat negatiiviset stereotypiat, jotka toistuvat monesti niin antiikin, keskiajan kuin myöhemmissäkin teksteissä. Ei myöskään jää epäselväksi, että ”Kronikan” kirjoittaja pitää roomalaiskatoista uskoa oikeana versiona kristillisyydestä. Kuvaava esimerkki käsikirjoituksesta H löytyy neljännen ristiretken kuvauksen yhteydessä. Se kuuluu suomennettuna:

Kuka uskoo roomalaisiin sanoissa ja valoissa? He sanovat uskovansa Kristukseen ja Jumalaan, mutta meitä frankkeja haukkuvat, syyttävät ja sanovat koiriksi. He sanovat olevansa kastettuja ja kristittyjä, itse vain sanovat olevansa Kristukseen uskovia. Istuvat sekä syövät ja juovat turkkilaisten kanssa eivätkä mitään näitä vastaan sano tai heitä syyttele. Jos heidän kirkossaan

<sup>14</sup> Shawcross 2009, 35–36; Stanitsas 1976–1978, 228–229, 239; Blanchet, Saint-Guillain 2013, 37–39; Schmitt 1904, xxviii–xxx.

<sup>15</sup> Shawcross 2009, 35–36, 187–188; Jacoby 1968, 158–159; Jeffreys 1975, 305–306; Schmitt 1904, xxix; Page 2008, 258–263.

<sup>16</sup> Kaldellis 2017; Vacalopoulos 1970; Koder 2003; Page 2008; kriittinen näkökulma Bysantin alueen asukkaiden ”roomalaisuuteen” Stouraitis 2017.

pidetään frankkilainen liturgia, niin 40 päivän ajan eivät kyseisessä kirkossa laula.<sup>17</sup> (*Chronicle of Morea* 758–768)

Tekstikohta jatkuu pitkällä perustelulla, miksi Rooman kirkko edustaa suoraa jatkumoa Kristuksesta Pyhän Pietarin kautta ja kreikkalaiset ovat siitä skismaattisesti irtautuneet.<sup>18</sup> Uskonto ei kuitenkaan näyttele suurta roolia ”Morean kronikan” hyökkäyksissä kreikkalaisia vastaan, vaan ennen kaikkea julistetaan näiden petollisuutta ja epäluotettavuutta.<sup>19</sup>

Käsikirjoitus P:ssä monia kreikkalaisvihamielisiä kohtia on jätetty pois tai muotoiltu uudelleen. Esimerkiksi yllä mainittua kohtaa on lyhennetty. Kuvaavinta ehkä on, kuinka viitattaessa Konstantinopolissa 1203 surmattuihin frankkeihin on H:n ilmauksen ”meidän väkemme” tilalla P:ssä ”heidän väkensä”. Myös kieliasua on muokattu ”puhtaamman kreikan” suuntaan. ”Morean kronikalle” on tyypillistä runsas, varsinkin ranskalaisten ja italia-laisten, lainasanojen sekä lainattujen ilmausten käyttö. Versio P:ssä monia näistä on korvattu kreikkalaisemmilla vastineilla. Todennäköisesti käsikirjoitus P:n versio kronikasta laadittiin bysanttilaisella Peloponnesoksella kotiseudun historiantuntemuksen tarpeisiin, mutta aivan alkuperäisessä muodossaan ”Kronikkaa” ei haluttu levittää. On tosin myös esitetty, että itse asiassa käsikirjoitukseen H tai sen esikuvaan olisi lisäilty kreikkalaisvastaisia vuodatuksia, joita ”Morean kronikan” alkuperäisversio ei olisi sisältänyt.<sup>20</sup>

Tässä kohtaa voi huomauttaa, että myös käsikirjoituksessa H on lyhyempiä aukkoja eikä se varmasti vastaa täysin ”Kronikan” alkuperäistä versiota siinäkin tapauksessa, että alkuteos olisi kirjoitettu kreikaksi. Erilaiset puutteet ja muutokset ovat hyvin tavanomaisia kansankielillä kirjoitetuissa keskiaikaisissa käsikirjoituksissa. Latinaksi ja klassisella kreikalla kirjoite-

<sup>17</sup> Kaikki tämän artikkelin suomennokset ovat kirjoittajan.

<sup>18</sup> *Chronicle of Morea* säkeet 769–826.

<sup>19</sup> Shawcross 2009, 190–200; Shawcross 2012, 142–148; Aerts 1990, 139–143.

<sup>20</sup> Shawcross 2009, 104–106, 188–189, 252–253; Jacoby 1968, 151–159; Makris 2006, 608–609; Lurier 1964, 42–44; Aerts 1990, 139–143; Spadaro 1961, 61–65; Buchon 1840, xv; Schmitt 1904, xxviii–xxix; Page 2008, 179–180, 216–217, 240–241, 258–263, 303–304; Horrocks 2010, 349.

tuissa teoksissa pyrittiin olemaan uskollisempia kopioitavalle tekstille, vaikka tietenkään nekään eivät ole virheistä ja muunteluista vapaita.<sup>21</sup>

Ranskankielisen version, eli *Livre de la conquête de la princée de l'Amoréen*, alussa julistetaan, että kyseessä on lyhennetty versio kirjasta, joka löytyi Bartolomeo Ghisin hallitsemasta Theeban linnasta.<sup>22</sup> Linna oli tuhottu vuonna 1331, jotta paikka ei voisi toimia tukikohtana lähestyvälle vihollisarmeijalle. On tosin huomattavaa, että julistus alkuperäisen kirjan sijainnista jossain tuhoutuneessa linnassa, on melko yleinen tarina ritari-kirjallisuudessa.<sup>23</sup>

Joka tapauksessa tämä lyhennetty ranskankielinen versio on ilmeisesti laadittu vuosien 1341–1346 välillä ja käsikirjoitus on noin vuodelta 1400. Siitä on kadonnut useita sivuja ja jo esikuva on ollut vahingoittunut. Toisaalta siinä, missä ”Morean kronikan” kreikankielinen versio katkeaa, ilmeisesti vuoteen 1292, jatkuu *Livre de la conquête* varsinaisen kerronnan osalta aina vuoteen 1304. Molemmat versiot loppuvat ikään kuin kesken tarinan. *Livre de la conquête* sisältää myös viittauksia tapahtumiin 1333 asti, mutta varsinkin 1320 jälkeiset vaikuttavat myöhemmin lisäilyiltä.<sup>24</sup>

Ranskankielisessä versiossa on vähemmän kreikkalaisvihamielisiä kohtia, mutta ilmeisimmin se johtuu vain teoksen lyhentämisestä.<sup>25</sup> Syytä on tietenkin muistaa, että puhuttaessa ranskankielisestä versiosta tarkoitetaan tietenkin 1300-luvulla käytettyä ranskaa, joka luonnollisesti poikkeaa nykyisestä.<sup>26</sup>

Aragoniankielisessä *Libro de los fechos et conquistas del Principado de la Moreassa* ilmoitetaan, että se laadittiin johanniittojen suurmestarin Juan Fernández de Heredian (1377–1396) käskystä vuonna 1393.<sup>27</sup> On tosin

<sup>21</sup> Shawcross 2009, 49–50; Jeffreys 1975, 317.

<sup>22</sup> *Livre de la conquête*, sivu 1, § 1.

<sup>23</sup> Shawcross 2009, 31–34; kritiikkiä kyseisen kirjallisen kliseen merkitykseen ”Morean kronikan” kohdalla Blanchet, Saint-Guillain 2013, 24–26.

<sup>24</sup> Jacoby 1968, 135–147; Shawcross 2009, 37–38.

<sup>25</sup> Jeffreys 1975, 336–337; Shawcross 2009, 198–200.

<sup>26</sup> Longnon 1911, xlviii–l.

<sup>27</sup> *Libro de los fechos* § 726.

epäselvää, onko kyseessä teoksen vai ainoastaan käsikirjoituksen kirjoittamisvuosi. De Heredia oli johanniittojen suurmestari, joka hallitsi vuokrattua Akhaian ruhtinaskuntaa. Hän oli kiinnostunut edistämään kirjallisuutta omalla, nykyisen Espanjan alueella puhutulla nkielellään. *Libro de los fechos* oli ilmeisesti osa projektia, jossa luotiin aragoniaksi käännösten avulla kattavaa Kreikan alueen historiaa muinaisuuden hämäristä aina suurmestarin omiin päiviin. Projektiin kuului myös esimerkiksi käännös osasta bysanttilaisen historioitsija Zonaraksen kronikkaa.<sup>28</sup>

*Libro de los fechos* eroaa huomattavasti muista ”Morean kronikan” versioista. Se mm. ulottuu aina vuoteen 1377. Myös varhaisempien vaiheiden suhteen teos poikkeaa monesti toisista ”Morean kronikan” versioista tarjoten joskus uskottavamman ja vähemmän propagandistisen kuvauksen tapahtumista. Esimerkiksi kun muut versiot antavat kunnian Makry-Plagin taistelun voitosta vuonna 1264 ruhtinaskunnan omille miehille, korostaa *Libro de los fechos* näiden turkkilaisten liittolaisten roolia ja tarjoaa todennäköisemmältä vaikuttavan selostuksen tapahtumien kulusta. Joissain toisissa yhteyksissä *Libro de los fechos* taas vaikuttaa lähinnä sekoitettavan asioita kuten tapahtumajärjestystä.<sup>29</sup> Joka tapauksessa se voidaan parhaiten nähdä itsenäisenä historianteoksena, joka on käyttänyt ”Morean kronikkaa” keskeisimpänä lähteenään.<sup>30</sup>

”Morean kronikan” tähän päivään säilynyt italiankielinen versio on pelkkä uudella ajalla tehty huono käännös kreikkalaisesta. Ainoa käsikirjoituskin on 1700-luvulta. Italialainen käännös on voinut liittyä venetsialaisten pyrkimyksiin ottaa Peloponnesoksen niemimaa osmaneilta.<sup>31</sup> Tässä artikkelissa noudatan yleistä tapaa viitata ”Morean kronikan” kreikan ja ranskankielisiin versioihin, jos jokin tieto löytyy kummastakin, ja aragonialaiseen versioon silloin kuin se poikkeaa mainituista tai täydentää niitä.

<sup>28</sup> Luttrell 2010; Shawcross 2009, 268–273; Jacoby 1968, 160–181; Delaville le Roulx 1913, 242–246.

<sup>29</sup> Wilskman 2015, 102, 109–110; Wilskman 2012a, 171, 179–180, 191, 194.

<sup>30</sup> Bon 1969, 15–18; Shawcross 2009, 41–43, 82–84; Luttrell 2010, 33–35; Longnon 1911, xxii–xxxiii; lxxii–lxxiii.

<sup>31</sup> Shawcross 2009, 84–85; Hopf 1867, 202–203.



Kuvitettu initiaali *Libro de los fechos* -käsikirjoituksesta, Madridin Biblioteca Nacional de España 10131, 183r. Reconocimiento-CompartirIguual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0).

Italialaiseen versioon viittaann vain, jos se on erikseen tarpeen, mutta näin on ollut vain kerran.

## Kuka, kenelle, milloin ja millä kielellä?

”Morean kronikan” kohdalla on monta kysymystä vailla varmaa vastausta. Ensinnäkin teos on anonyymi emmekä tiedä, kuka tai ketkä sen ovat laatineet. Tämä ei ole keskiaikaisten teosten kohdalla mitenkään poikkeuksellista.<sup>32</sup> Bysanttilaisen kansankielisen kirjallisuuden kohdalla anonyymiutta voi kuvailla pikemminkin säännöksi kuin poikkeukseksi.

”Kronikan” kreikankielinen versio ilmoittaa suoraan, että se on kirjoitettu (vapaasti suomennettuna) jotta ”ne, joilla on halua kuulla hyvien

<sup>32</sup>Page 2015, 316–317; Niiranen 2009, 59–61.



soturien teista, voisivat oppia ja saada ohjeistusta.”<sup>33</sup> Yleisöksi on todennäköisesti tarkoitettu ennen kaikkea ruhtinaskunnan soturiylimystö, jolle on haluttu tuottaa esikuvia kertomalla heidän edeltäjiensä maineista. Monilta osin ”Morean kronikka” seurailee läntisen ritarikulttuurin *chanson de geste* -teosten konventioita.<sup>34</sup> Se etenee pääosin kronologisesti, mutta mikäään vuosilukujen perusteella ryhmitelty kronikka se ei teknisessä mielessä ole.

”Morean kronikassa” kiinnitetään paljon huomiota juridisiin kysymyksiin. Onkin todennäköistä, että kirjoittajalla on ollut perehtyneisyyttä lakiasioihin.<sup>35</sup> Samalla on kuitenkin todettava, että ”Kronikka” kuvaa monesti ihannoiden rohkeita ja älykkäitä henkilöitä, jotka toimivat vähintään lain henkeä, ellei peräti sen kirjainta vastaan. Esimerkkinä mainittakoon tarina, kuinka Geoffroy I Villehardouin nousi n. 1209 ruhtinaaksi viivyttämällä varsinaisen perijän matkaa Ranskasta niin, että määräaika, johon mennessä asema tuli lunastaa, kului umpeen. Ilmeisesti uhatulla yhteiskunnalla oli paljon käyttöä häikäilemättömyyteen asti päämäärätietoisille miehille ja heidän tiettyjä toimiaan voitiin usein katsoa läpi sormien.<sup>36</sup>

”Morean kronikka” kiinnittää myös yllättävän paljon huomiota le Maure -sukuun linkittyviin henkilöihin. Le Mauret eivät olleet erityisen merkittäviä mahtimiehiä ja heidän saamansa huomio voi olla osoitus siitä, että suku on ollut sponsoroimassa teoksen kirjoittamista. Mielenkiintoista tosin on, että le Mauret eivät kuuluneet ruhtinaskunnan ylimystön vanhimpaan kerrokseen, jota ”Kronikka” erityisesti ylistää. Kenties he kuitenkin halusivat nimenomaisesti identifioitua siihen.<sup>37</sup>

Alkuperäisen ”Morean kronikan” kirjoitusajankohta osuu todennäköisesti 1320-luvulle. Sen on täytynyt tapahtua ennen Theeban linnan tu-

<sup>33</sup> *Chronicle of Morea* säkeet 1349–1350.

<sup>34</sup> Jacoby 1968, 183–184; Shawcross 2009, 31–34, 139–149; Lurier 1964, 56.

<sup>35</sup> Lurier 1964, 55–56; Longnon 1911, lxxvii, lxxv–lxxvi; Jeffreys 1975, 341–345; Aerts 1990, 145–151.

<sup>36</sup> Aerts 1999, 156–158, 162.

<sup>37</sup> Jacoby 1968, 139–141, 155–158; Shawcross 2009, 47–49; Lurier 1964, 35–37; kritiikkiä ajatukselle le Maure suvun merkityksestä Blanchet, Saint-Guillain 2013, 33–34.

hoamista. Lisäksi on huomattavaa, kuinka *Libro de los fechos* kuvaa paljon yksityiskohtaisemmin tapahtumia 1320-luvulle asti verrattuna seuraaviin vuosikymmeniin. Tämä vihjaa, että tähän asti kirjoittajalla on ollut käytössään täydellinen versio ”Morean kronikasta”, mutta sen jälkeen hän on joutunut turvautumaan hajanaisempaan lähdemateriaaliin. ”Morean kronikan” alkuperäisen version kirjoittaminen osuisi näin Saint-Georgesin linnan taistelun jälkeiseen tilanteeseen. Tällöin oli todennäköisesti tarvetta ylläpitää frankkeihin samaistuvan yhteisön henkeä muistuttamalla menneisyyden sankaritöistä. Samoihin aikoihin eräät ruhtinaskunnan johtohenkilöistä puuhasivat asettautumista Venetsian suojelukseen. Venetsialaisista annetaankin ”Kronikassa” edullinen kuva, ja monia heidän sekä ruhtinaskunnan välisiä konflikteja sivuutetaan.<sup>38</sup>

Eniten keskustelua on herättänyt ”Morean kronikan” alkuperäisversion kieli. Pitkään tutkimuksen valtavirta oli kallistuneena sille kannalle, että teos oli alun perin kirjoitettu ranskaksi, jotkut jopa ehdottivat kadonnutta italialaista tai provensaalinkielistä alkuteosta.<sup>39</sup> Viimeksi mainittu teoria tosin ei saanut koskaan merkittävää kannatusta. Italiankielisen alkuteoksen perusteluksi esitettiin ennen kaikkea ”Morean kronikassa” näkyvä italian kielen vaikutus kuten lainasanat. Nykyään katsotaan, etteivät nämä edellytät itse alkuteoksen olleen italiaa ja ”Morean kronikan” kreikankielisessä versiossa on paljon lainasanoja sekä -ilmauksia myös ranskasta. Lisäksi ”Kronikan” kreikan- ja ranskankieliset versiot muistuttavat monessa kohdin niin paljon toisiaan, että on epätodennäköistä, että kumpikin olisi käänös kolmannella kielellä kirjoitetusta teoksesta.<sup>40</sup>

Olisi loogista olettaa ”Morean kronikan” alkuperäisversion olleen ranskaa. ”Kronikka” korostaa nimenomaisesti ruhtinaskunnan ylimystön ja sankarien ”ranskalaisuutta”. Se ylistää Ranskan kuningaskunnasta tulleiden

<sup>38</sup> Shawcross 2009, 42–47, 244–250; Jacoby 1968, 135–146, 181; Jeffreys 1975, 348–350; Longnon 1911, lxxviii.

<sup>39</sup> Bon 1969, 17–18; Buchon 1840, xii–xiii; Hopf 1867, 202–203; Jacoby 1968, 147–149, 183–187; Spadaro 1961, 59–67; Spadaro 1992; Lurier 1964, 39–52; Longnon 1911, lxvi–lxxxiv; Beck 1971, 157–158; Blanchet, Saint-Guillain 2013, 14–17, 34–35; Aerts 1990, 134–136.

<sup>40</sup> Lurier 1964, 44–52; Jeffreys 1975, 319–321; Spadaro 1961, 3–64; Jacoby 1968, 184–187.

ja näiden jälkeläisten sankarillisuutta ja kunniallisuutta, vastakohtana ennen kaikkea ”kreikkalaisten” juonikkuudelle ja petollisuudelle. ”Romanian” frankkiylimystö myös osasi vielä sujuvasti ranskaa. Esimerkiksi ”Romaniasa” 1300-luvun alussa oleskellut katalaanihistorioitsija Ramon Muntaner kertoo sen jäsenten puhuneen ”yhtä kaunista ranskaa kuin mitä puhutaan Pariisissa”. Ranskankieli olisikin ollut järkeenkäypä valinta todennäköisesti ennen kaikkea alueen frankkiylimystölle suunnatulle teokselle.<sup>41</sup>

Ranskankielisen kulttuurin asemasta Akhaiassa todistaa myös toinen ruhtinaskuntaan liittyvä teos eli *Chansonnier du Roi* -laulukirja. Se on loistokäsikirjoitus, joka on ilmeisimmin laadittu joko Akhaian ruhtinaan tilauksesta tai häntä varten. Kirja sisältää kokoelman trubaduuri-perinnettä edustavia lauluja sekä ranskaksi että Etelä-Ranskassa puhuttavalla oksitaanin kielellä. Viimeksi mainittua kieltä on muokattu niin, että pohjoisranskalainenkin olisi sitä ymmärtänyt. Kokoelmassa on kaksi laulua, joiden tekijäksi on merkitty ”Morean ruhtinas”. Todennäköisesti kyseessä on Guillaume II.<sup>42</sup>

Kreikkalaista versiota on selitetty sillä, että 1300-luvun kuluessa yhä harvempi ruhtinaskunnan eliitin jäsen puhui äidinkielenään ranskaa ja näin muodostui tarve käännökselle.<sup>43</sup> Tiedetään muutenkin, että 1300-luvun alussa harrastettiin läntisten romanssien kääntämistä kansankreikaksi tai niistä tehtiin kreikankielisiä versioita. Osan kohdalla on mahdollista, että ne on tehty Akhaian ruhtinaskunnan alueella. On ehdotettu, että ”Morean kronikan” olisi kääntänyt *gasmouli*, eli henkilö, jonka toinen vanhempi, käytännössä aina isä, oli latinalainen ja toinen kreikkalainen. Mainitun termin alkuperä on epävarma, mutta se voisi tarkoittaa ”muulin poikaa”, mikä tietenkin sopisi henkilölle, jonka toisen vanhemman katsottiin olevan korkeampaa syntyperää kuin toisen.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Shawcross 2009, 21–22; Jacoby 1968, 183–186; Spadaro 1961, 66–67; Lurier 1964, 55–57; Blanchet, Saint-Guillain 2013, 19–20; Contamine 2015, 199.

<sup>42</sup> Page 2015, 292–303.

<sup>43</sup> Lurier 1964, 57–58.

<sup>44</sup> Buchon 1840, XV; Longonon 1911, LXXI; Page 2015, 307, 314–325; Page 2008, 224–227; Browning 1983, 73–74; Bon 1969, 16–17; Horrocks 2010, 216–218, 357–360.

Vaaka on nyttemmin alkanut kallistua vahvimmin kreikankielisen alku-teoksen puolelle. Tämän teorian puolesta ovat argumentoineet mm. Teresa Shawcross ja Michael Jeffreys.<sup>45</sup> ”Morean kronikan” kreikankielisen alkupe-räisversion puolesta puhuu ensinnäkin se, että kreikankielisestä versiosta meillä on käsikirjoituksista runsaimmat, pisimmät ja ilmeisesti myös van-hin. Lisäksi nimenomaan kreikankielinen versio on kirjoitettu runomuotoon. Olisi luontevampaa, että runomuotoisesta teoksesta olisi kääntämisen yhteydessä tehty proosaversio kuin päinvastoin, vaikka viimeksi mainittua-kin keskiajalla tapahtui.<sup>46</sup>

Säilyneet ranskan- ja kreikankieliset versiot muistuttavat monessa koh-taa lauserakenteeltaan toisiaan nimenomaan niin, että kreikan kieli vaikut-taisi olevan taustalla. Myös monet ranskankielisen version ongelmalliset kohdat selittyisivät sillä, että ne ovat vääristyneet kreikasta käännettäessä. ”Kronikan” kreikankielisen version lainasanat ovat pitkälti erilaisia termejä, esimerkiksi läänityslaitokseen liittyviä. Ne, sekä muut romaanista taustaa olevat ilmaukset, kertovat todennäköisesti ennen kaikkea Akhaian ruhti-naskunnan yleisestä kielenkäytöstä 1300-luvulla sekä joissain tapauksis-sa kenties ”Kronikan” lähteistä. Lisäksi varsinkin kreikankielisen version käsikirjoitus H sisältää enemmän suulliseen kerrontaan liittyviä piirteitä kuin ranskalainen versio.<sup>47</sup> Tosin on muistettava, että keskiajalla suullinen ja kirjallinen esittäminen olivat vahvassa vuorovaikutuksessa ja suullisen kerronnan muodot yleensä määrittelivät varsinkin ns. suuren yleisön odo-tuksia.<sup>48</sup> Suullisen perinteen voimakkaampi näkyminen ei siis automaatti-sesti tarkoita, että versio olisi lähempänä alkuperäistä.

---

<sup>45</sup> Shawcross 2009, 49–51; Jeffreys 1975, 310–327; Page 2015, 308; Schmitt 1904, xxx–xx-xiii. Mistään tutkijoiden yleisestä konsensuksesta ei silti kannata vielä puhua ks. Blanchet, Saint-Guillain 2013, 19–35; Contamine 2015, 199.

<sup>46</sup> Tahkokallio 2009, 86–90.

<sup>47</sup> Shawcross 2009, 39–51, 167–183; Jeffreys 1975, 310–350; Makris 2006, 609–615.

<sup>48</sup> Tahkokallio 2009, 76–82, 86–90.

## ”Morean kronikka” ja kreikankielinen yleisö

Mikäli ”Morean kronikan” alkuperäisversion kieli oli kreikka, herää kysymys miksi näin on tehty. Teos on vihamielinen kreikkalaisia kohtaan ja ilmeisimmin sekä tekijä että yleisö ovat taitaneet ranskaa. Tähän on vastattu huomauttamalla, kuinka meillä on paljon viitteitä, että Akhaian ruhtinaskunnan ylimystö osasi myös kreikkaa ja että kaksikielisyys oli yleistä. Jos tekijä koki olevansa kykenevä ilmaisemaan paremmin itseään kreikaksi, niin esteitä yleisön ymmärrykselle ei ollut.<sup>49</sup>



Basilikoksen kylän restauroitu torni Euboialla on osoitus, kuinka Kreikassa on alettu panostaa myös frankkivallan aikaisten rakennelmien säilyttämiseen. Kuva: Juho Wilskman.

Syyksi sille, että kreikankielisestä alkuperäisteoksesta olisi myöhemmin tehty ranskankielinen versio, on ehdotettu, että viimeksi mainittu olisi laadittu ennen kaikkea Anjou-dynastian sekä heihin sidoksissa olleiden Kreikan ulkopuolelta saapuneiden henkilöiden tarpeisiin. He eivät kreikkaa yleensä osanneet ja Anjou-dynastian hovissa Napolissakin italia korvasi ranskan vain vähitellen. On mahdollista, että Anjou-hallintoa on haluttu opastaa siinä, miten ruhtinaskuntaa tuli paikallisen ylimystön mielestä hallita. Onkin huomattavaa, että ”Kronikan” ranskalainen versio suhtautuu myötämielisemmin Anjou-dynastiaan kuin melko nihkeät kreikkalaiset versiot.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Page 2008, 200–201; Shawcross 2009, 49; Shawcross 2012, 153–157; Lurier 1964, 57–58; Ortega 2012, 325–327.

<sup>50</sup> Shawcross 2009, 49; 94–102; Ortega 2012, 323–327; Furon 2004, 150–157; Page 2008, 183–189.

Mitä tulee vihamielisyyteen kreikkalaisia kohtaan, on huomautettu, että ankarimmat hyökkäykset ovat kohdissa, jotka liittyvät frankkeja vastustaneisiin kreikkalaisiin ja Bysantin valtakunnan alamaisiin, ei niihin paikallisiin, jotka alistuivat frankeille suosiolla tai liittoutuivat heidän kanssaan. Näistä puhutaan monesti myönteisessä hengessä. Ehkä ”Kronikalla” on haluttu jopa tehdä frankkimielistä propagandaa kreikankielisen väestön suuntaan ja luoda sekä frankeille että kreikkalaisille yhtenäistä morealaista identiteettiä vastakohtana ennen kaikkea Bysantin valtakunnalle.<sup>51</sup> Vastavia teoksia, jotka on kirjoitettu kreikaksi, mutta poliittisesti ovat vahvasti sitoutuneita frankkihallsijoihin ovat 1400-luvun alussa kirjoitettu ”Toccojen kronikka”, joka kertoo Epeirostakin hallinneesta Kefalonian kreivistä ja Leukaksen herttuasta Carlo I Toccoستا (n. 1375–1429) sekä Leontios Makhairaksen Kyproksen historiaa käsittelevä teos.<sup>52</sup>

Oli ”Kronikka” sitten alun perin kreikkaa tai vain käännetty, niin ylipäätänsä se, että kreikaksi on laadittu tällainen teos, on paljastavaa aikakauden peloponnesolaisten identiteeteistä. Vaikka oma äidinkieli olisikin ollut kreikka, niin identifioituminen saattoi olla täysin frankkilainen ja poliittinen lojaliteetti kohdistua Akhaian ruhtinaskuntaan Bysantin keisarikunnan sijasta.<sup>53</sup>

”Morean kronikan” kreikankielinen versio jatkaa monelta osin Bysantin aikaisen suullisen kertomaruuden perinteitä. Sen tunnetuimpia, kirjalliseen muotoon päätyneitä manifestaatioita, on ”Digenes Akritas” -sankarirunoelma. Sankarirunous on niitä kirjallisuuden lajeja, joissa keskiajalla suullinen ja kirjallinen perinne elivät rinta rinnan läheisessä vuorovaikutuksessa. ”Digenes Akritas” kertoo Bysantin ja arabien välisellä rajaseudulla elävästä Basileios Digenes Akritas -nimisestä soturista ja tämän seikkailuista. Digenis viittaa sankarin syntyperään, isä oli arabi ja äiti bysanttilainen. Akritas taas tarkoittaa rajaseudulla elävää soturia. Runoelma edustikin

<sup>51</sup> Shawcross 2009, 21, 201–219; Shawcross 2012, 154–157; Sansaridou-Hendrickx 2007, 141–147, 205–206; Page 2008, 209–217.

<sup>52</sup> Shawcross 2009, 106–110, 224–236.

<sup>53</sup> Shawcross 2012, 148–157; Sansaridou-Hendrickx 2007, 141–147, 182, 189–206; Page 2015, 303–306; Beck 1971, 158; Page 2008, 209–214, 223–224.

nimenomaan rajaseudun näkökulmaa ja sen sankarikin haluaa keisarillisen keskushallinnon lähinnä pysyttelevän etäällä. *Digenis Akritaksesta* on liikkeellä monta versiota ja viimeistään 1100-luvulla se päätyi kirjalliseen muotoon ensimmäisen kerran.<sup>54</sup>

Kansan käyttämällä kreikan kielellä laadittu sankarirunous ja vastaavat teokset olivat ilmeisesti suosittuja myös latinalaistaustaisten hallitsijoiden alueilla. Esimerkiksi ”Morean kronikan” kanssa samoihin aikoihin laadittu ja kansankreikalla kirjoitettu ”Bysanttilainen Ilias” -runoelma omistettiin Epeirosta hallinneelle Giovanni II Orsinille (1323–1335) ja tämän vaimolle Anna Palaiologinalle.<sup>55</sup> Niin sanottu kansankielinen runous sopi myös Bysantin keisarillisiin hovipiireihin. Kansankielisyys ei tarkoittanut, että kyseessä olisivat olleet alempien yhteiskuntaryhmien tuottamat tai erityisesti heille tarkoitettut teokset vaan ainoastaan, että niitä saattoi ymmärtää ilman erityistä koulutusta. Fyysisten kirjojen tekeminen ja niiden kopioiden levittäminen vaati jo lähtökohtaisesti taloudellisia voimavaroja, koska tarvittavat materiaalit olivat arvokkaita.<sup>56</sup>

”Morean kronikan” kreikankielisen version runomitta on 15-tavuisista säkeistä koostuvaa ns. *politikos stikhos*. Riimitystä ei ole. *Politikos stikhos* on tyypillisin mitta bysanttilaisessa kansankreikalla laaditussa runoudessa ja se on dominoinut kreikkalaisessa kansanlauluperinteessä.<sup>57</sup> Tämän mitan käyttö onkin yksi tekijä, mikä linkittää ”Morean kronikkaa” bysanttilaiseen kirjallisuuteen.

*Politikos stikhos* ei ilmeisesti pohjaa antiikin runomitoille ja sen alkuperästä on keskusteltu. Vaikka bysanttilaisten itsensä käyttämä termi *politikos stikhos* helposti käännetäänkin ”poliittiseksi mitaksi” ja vaihtoehtoisesti kaupunkilaismittakin kävisi, niin luultavasti bysanttilaiset ovat tarkoitta-

---

<sup>54</sup> Horrocks 2010, 333–337; Beck 1971, 13–14, 48–97; Browning 1983, 73; Cupane 2003, 581–583.

<sup>55</sup> Beck 1971, 125–150, 167–169; Browning 1983, 71–74; Cupane 2003, 584–592; Page 2008, 224–225; Horrocks 2010, 216–218, 357–360.

<sup>56</sup> Ks. esim. Cupane 2003, 578–583, 599; Browning 1983, 72–73; Horrocks 2010, 212–218, 337–345.

<sup>57</sup> Jeffreys 1991; Beck 1971, 14–15; Horrocks 2010, 327–328.

neet termillä tavallista, yleistä tai arkipäiväistä mittaa.<sup>58</sup> Tässä kohtaa voidaan myös todeta, että runoutena ”Morean kronikan” kreikankielistä versiota ei ole yleensä arvostettu.<sup>59</sup>

Suullisen perinteen vaikutus näkyy ”Morean kronikan” kreikankielisessä versiossa esimerkiksi episodeihin perustuvassa rakenteessa sekä suulliselle esittämiselle tyypillisissä kliseissä sekä toistoista. Nämä helpottavat muistamista. Itse asiassa teoksen alkupuolella puhutellaan myös suoraan yleisöä ja todetaan, että ”jos osaat kirjaimet, ala lukea. Jos olet lukutaidoton, istu viereen ja kuuntele”.<sup>60</sup> Vastaavanlaisia aloituksia oli paljon myös Länsi-Euroopan kirjallisuudessa.<sup>61</sup> On muistettava, että kirjoja luettiin paljon ääneen. Näin ne vaikuttivat myös lukutaidottomiin henkilöihin. ”Morean kronikka” on hyvin ”tietoinen” itsestään kirjana, mutta siinä viitataan jatkuvasti vastaanottajaan ”kertomisen”, ”puhumisen”, ”kuulemisen” ym. kautta. Todennäköisesti on ajateltu, että teosta luettaisiin ennen kaikkea ääneen yleisölle.<sup>62</sup>

Kuulijoiden tavoitettavuuteen vaikutti varmasti ennen kaikkea se, että ”Morean kronikka” kirjoitettiin nimenomaan tänä aikana käytetyllä yleiskreikalla. On sanottu, että ”Morean kronikka” kreikka on yksi sen aikaista kansankieltä lähimpänä olleista meille säilyneistä teksteistä. Täysin sen ajan peloponnesolaisella puhekielellä kirjoitetusta kirjasta tuskin kuitenkaan on kyse. ”Kronikassa” on nimittäin ilmauksia, jotka mitä todennäköisimmin eivät enää olleet Peloponnesoksella käytössä. Joka tapauksessa teosta saattoi ymmärtää ilman pitkiä klassisia opintoja. Näinhän ei ollut bysanttilaisten oppineiden korkeakirjallisten antiikin kreikkaa jäljittelevien tekstien kohdalla.<sup>63</sup>

Kieleltään ”Morean kronikan” kreikankielinen versio voidaan nähdä yhdeksi vanhimmista nykykreikaksi kirjoitetuista teoksista. Tietenkin se

<sup>58</sup> Jeffreys 1991; Beck 1971, 14–15; Cupane 2003, 577; Horrocks 2010, 327–328.

<sup>59</sup> Lurier 1964, 55; Buchon 1840, IV; Horrocks 2010, 349–353.

<sup>60</sup> *Chronicle of Morea* säkeet 1351–1352.

<sup>61</sup> Tahkokallio 2009, 81–82.

<sup>62</sup> Shawcross 2009, 119–183; Jeffreys 1973; Page 2015, 310–313.

<sup>63</sup> Page 2015, 307, 312–316; Browning 1983, 4–9, 73–74; Beck 1971, 158; Page 2008, 180–181; Horrocks 2010, 213–216, 349–357.



edustaa ennen kaikkea keskiaikaista siirtymävaihetta antiikin kreikasta nykykreikkaan.<sup>64</sup> Vanhan kreikan osaaminen onkin välttämätöntä, jos alkuperäistekstiä haluaa lukea. Itse asiassa ”Morean kronikkaa” varten on nykyään laadittu oma sanakirjansakin.<sup>65</sup> ”Kronikan” kielenkäyttö on sinänsä melko yksinkertaista sekä suoraviivaista. Ymmärtäminen on näin ollen helpompaa kuin monien antiikin tai nykykreikan kiemurtelevaisempien tekstien.

## ”Morean kronikka” historiallisena lähteenä

”Morean kronikka” on tärkein lähde Akhaian ruhtinaskunnan ja Bysantin vallan alaisen Peloponnesoksen historiasta käsittelemällään aikaudella. Bysantin valtakunnan alueella laadittu historiankirjoitus oli hyvin Konstantinopoli-keskeistä ja niemimaa jäi siinä reuna-alueena varjoon. Oman bysanttilaisten ja ruhtinaskunnan välisiä sotatoimia koskevien tutkimusteni pohjalta ”Morean kronikkaan” perehdyinkin. ”Kronikka” on kuitenkin historiallisena lähteenä monin tavoin ongelmallinen tapaus.

Ensinnäkin keskiajalla ja antiikissa historiakirjoituksen sekä kertomakirjallisuuden raja ei ollut niin selkeä kuin nykyään, historiankirjoituksen ja polemisoiivan propagandan rajasta puhumattakaan. ”Morean kronikka” pohjaa paljossa suullisen kertomaruouden perinteeseen ja varsinkin frankkien sankarillisuutta ja bysanttilaisten petollisuutta koskevat painotukset ovat hyvin voimakkaita. Rajojenveto kirjallisuuslajien välillä on ”Morean kronikan” kohdalla oikeastaan vieläkin hankalampaa kuin monien klassisia historiankirjoituksen perinteitä seuranneiden oppineiden bysanttilaisten historiankirjoittajien teoksissa.

Välillä ”Morean kronikka” antaa selkeäsi virheellistä tai harhaanjohtavaa tietoa. Näin on esimerkiksi silloin, kun Pelagonian taistelu sijoitetaan vasta Konstantinopolin valtauksen jälkeiseen aikaan. ”Morean kronikan” kirjoittajalla on kuitenkin hyvin vahva paikallistuntemus ja todennäköisesti

---

<sup>64</sup> Kalonaros 1940, i; Page 2015, 307; Horrocks 2010, 213–216, 349–357.

<sup>65</sup> Aerts, Hokwerda 2002.

teos on luotettavampi kuvatessaan tapahtumia Peloponnesoksella kuin niemimaan ulkopuolella. ”Morean kronikan” epätarkkuuksien ja väärrien tietojen takana on, puolueellisuuden lisäksi, varmasti keskeisesti se, että teos laadittiin vuosikymmeniä säilyneiden versioiden kuvaamia tapahtumia myöhemmin ilmeisimmin pääosin suullisten lähteiden pohjalta. Tieto on voinut hämärtyä matkan varrella.<sup>66</sup>

Todennäköisistä lähteistä bysanttilaisen kirjallisuushistorian kannalta mielenkiintoinen on mahdollinen sankariruno Karytainan herran, paroni Geoffroy de Bruyèresin, teosta tappiolliseen Pelagonian taisteluun päättyneellä sotaretkellä. ”Kronikan” kuvaus keskittyy kyseisen episodin kohdalla paljolti tähän paroniin ja hänet esitetään hyvin edullisessa valossa. Karytainan herra estää taitavalla toiminnallaan ruhtinasta ja ylimyksiä lähtemästä epeiroslaisjohtajien kanssa pakoon tilanteessa, jossa armeijaa ja sen vähäväkisempiä, joista iso osa oli kreikkalaisia tai slaaveja, suunnitellaan jätettäväksi yksin ylivoimaista vihollista vastaan.<sup>67</sup>

Taistelussa Karytainan herra syöksee peitsellään maahan vihollisten joukossa palvelevien saksalaisten komentajan ja tappaa tämän sekä kaksi muuta. Siten häneltä murtui peitsi, mutta sankari tarttuu miekkaansa käyden vihollisen kimppuun ”niittäen näitä kuin heinää kedolla.” Lopulta tilanteesta huolestunut viholliskomentaja käskää ratsastavia jousimiehiään ampumaan frankeilta hevoset alta piittaamatta vaarasta, että nuolet osuisivat omiin miehiin. Vangiksi joutuneelle Karytainan herralle osoitetaan vihollistenkin joukossa suurta kunnioitusta ja hänellä on myös keskeinen rooli seuranneissa rauhanneuvotteluissa.<sup>68</sup>

Tämä mahdollinen sankariruno on voinut olla suullinen, mutta ”Kronikan” kirjoittajalla on ollut kirjallisiakin lähteitä käytössään. Joissain kohdissa hän selkeästi tukeutuu asiakirjoihin, kuten noin vuodelta

<sup>66</sup> Shawcross 2009, 44, 80; Lurier 1964, 53, 59–60; Bon 1969, 29–30; Wilskman 2012a, 171; Longnon 1911, xxiv–xxvi; Saint-Guillain 2015, 270–271.

<sup>67</sup> *Chronicle of Morea* säkeet 3732–3946; *Livre de la conquête* §§ 282–291; Jeffreys 1975, 334–336; Shawcross 2009, 73–75; Wilskman 2009–2010, 150–151; Page 2008, 217.

<sup>68</sup> *Chronicle of Morea* säkeet 4030–4088, 4217–4512; *Livre de la conquête* §§ 297–305, 312–328; *Libro de los fechos* §§ 274–307.

1225 peräisin olleeseen läänityslistaan sekä oikeudenkäyntiraportteihin. Kuten todettua kirjoittajalla oli kiinnostusta ja tietoa lakiasioissa.<sup>69</sup>

Mielenkiintoinen tapaus on ”Morean kronikan” kuvaus Etelä-Italiassa 1268 käydystä Tagliacozzon taistelusta. Se kertoo paljon teoksesta lähteenä. Kyseisessä yhteenotossa kuningas Kaarle Anjoulaisen joukot löivät von Hohenstaufenien ns. Pyhää saksalais-roomalaista keisarikuntaa hallinnutta sukua edustaneen Konradinin. ”Morean kronikan” kertomus taistelusta muistuttaa suuresti firenzeläisen historioitsija Giovanni Villanin ja katalaanihistorioitsija Ramon Muntanerin kuvauksia, jotka kirjoitettiin karkeasti ottaen samoihin aikoihin kuin ”Kronikka”. Vaikuttaa todennäköiseltä, että kaikilla kolmella on ollut yhteinen, nyttemmin kadonnut, kirjallinen lähde. Missä määrin se on vastannut taistelun todellista kulkua, on toinen kysymys.<sup>70</sup>

”Morean kronikan” kirjoittaja on muunnellut taistelun kuvausta omiin tarkoituksiperiinsä sopivaksi. Ennen kaikkea ”Kronikka” antaa kunnian voittoon johtaneesta väijytysuunnitelmasta Akhaian ruhtinas Guillaumelle, joka oli bysanttilaisia vastaan sotiessaan oppinut tuntemaan kreikkalaisten ja turkkilaisten sodankäyntitapoja. Nämä turvautuivat ”Morean kronikan” mukaan mieluummin juoniin kuin avoimeen yhteenottoon.<sup>71</sup> Muualla väijytysidea on luettu Pyhällä maalla sotineen ranskalaisen ritari Érard de Valeryn ansioksi. Itse ruhtinas Guillaumen ja Akhaian miesten läsnäolo taistelussa voidaan vahvistaa muista lähteistä.<sup>72</sup>

Lisäksi ”Morean kronikan” kreikkalainen versio puhuu Beneventon taistelusta ja sekoittaa näin Tagliacozzon Kaarlen aikaisempaan voittoon (ranskalaisessa versiossa on tässä kohdassa aukko ja aragonialaisessa taistelun nimi ei tule esille). Ranskalainen ja kreikkalainen versio kertovat Konradinin kuolleen taistelukentällä ja näin puhdistetaan kuningas Kaarlen mainetta. Todellisuudessa vangittu Konradin mestattiin, minkä *Libro de los*

<sup>69</sup> Shawcross 2009, 53–73; Aerts 1990, 134–139, 146–151.

<sup>70</sup> Shawcross 2009, 76–80; Kyriakidis 2012, 54–55; Tagliacozzon taistelun kulusta France 1999, 181–183; Herde 1962.

<sup>71</sup> *Chronicle of Morea* säkeet 6905–7106; *Livre de la conquête* §§ 476–488.

<sup>72</sup> Spadaro 1965; Kanellopoulos & Lekea 2009, 64–67, 74–80; Wilskman 2012b, 35, 39–41.

*fechos* myöntää. *Libro de los fechos* myös korostaa vähemmän ruhtinas Guilaumen roolia taistelun suunnittelussa.<sup>73</sup>

Kannattaa muistaa, että historiallisten kuvausten ei aina tarvitse olla faktisesti totta ollakseen arvokkaita tutkimukselle. Esimerkiksi Pelagonian taisteluun päätyneen sotaretken yhteydessä ”Morean kronikka” kuvaa latina-laisten toimeenpanemaa vihamielisen Thessalian järjestelmällistä ryöstöä. Todellisuudessa alue oli liitossa frankkien kanssa. Vaikka sotilaat olisivatkin rosvoilleet, niin sitä ei varmasti olisi pantu toimeen keskitetysti organisoiden. ”Morean kronikka” on siis tapahtumahistoriallisesti harhaanjohtava. Kuvaus kuitenkin vastaa muista lähteistä saatuja tietoja järjestelmällisen ryöstön toteutuksesta esiteollisen ajan sodankäynnissä. Sitä on hyödynnetty esimerkiksi sellaisessa käytetyistä menetelmistä myöhäisbysanttilaisella ajalla.<sup>74</sup>

Ennen kaikkea kaikki tekstit, ”Morean kronikka” mukaan lukien, kertovat aikansa ihmisten ajatusmaailmasta ja kulttuurista. Millaisina he, tai tietty osa heistä, näkivät asiat tai miltä he halusivat asioiden näyttävän? Mitä he pitivät tärkeinä sekä arvostivat ja mitä puolestaan halveksivat? Ainakaan tässä suhteessa ”Morean kronikan” arvoa lähteenä ei tarvitse epäillä.

## Lopuksi

Akhaian ruhtinaskunta ja muut ”Romanian” ristiretkeläisvaltakunnat ovat jääneet väliinputoajiksi historiatietoisuudessa. Niistä on kyllä tutkimusta, mutta se kiertää melko pienissä piireissä. ”Romanian” ristiretkeläisvaltakunnat eivät olleet varsinaisesti osa Bysanttia, mutta ne eivät myöskään istu luontevasti osaksi minkään nykyisen kansallisvaltion kanonista kertomusta oman menneisyytensä jatkumosta. Tosin muutamat vanhemmat ranskalaiset tutkijat, varsinkin siirtomaaimperiumin asiakseen kokeneet, ovat

<sup>73</sup> *Chronicle of Morea* säkeet 6773–7106; *Livre de la conquête* §§ 476–488; *Libro de los fechos* §§ 400–409; Spadaro 1965, 622–627.

<sup>74</sup> Wilskman 2009–2010, 134; Wilskman 2012a, 171–172; *Chronicle of Morea* säkeet 3618–3695; *Livre de la conquête* §§ 273–278; Bartusis 1997, 250.

halunneet korostaa niiden ja muiden itäisten Välimeren ristiretkialueiden yhteyttä Ranskaan.<sup>75</sup>

Osmani-turkkilaisista itsenäistyneessä nyky-Kreikassa latinalaiset nähtiin pitkään lähinnä vieraina miehittäjinä ja korostettiin näiden tekemiä tuhoja. Viime vuosikymmeninä näkökulma on muuttunut neutraalimmaksi.<sup>76</sup> Esimerkiksi latinalaisten rakentamista arkkitehtonisista monumenteista on alettu pitää parempaa huolta ja niitä on jopa kunnostettu, samoin kuin monia muita keskialta peräisin olevia rakennuksia tai niiden raunioita. Ilmeisesti ainakaan vielä monien kokemus, että muut Euroopan maat kohtelevat talousvaikeuksista kärsivää Kreikkaa jälleen kuin siirtomaata, ei ole tilannetta merkittävästi muuttanut.

”Morean kronikka” on varmasti keskeisin Akhaian ruhtinaskunnan jättämä kirjallinen monumentti. Ilman sitä muutenkin melko vähäiset tietomme ruhtinaskunnan, ja myös bysanttilaisen Peloponnesoksen, historiasta käsitellyllä kaudella jäisivät vallan mitättömiksi. Lisäksi teos on jo itsessään ja oman historiansa kannalta kiehtova arvoituksensa. ”Kronikka” voi olla myös viihdyttävää luettavaa, vaikka valitettavasti tavallisen suomalaisen lukijan voi olla hankala saada sitä käsiinsä ja silloinkin lukeminen edes käännöksenä vaatii vähintään englannin taitoa.

Bysantin ja bysanttilaisten historian kannalta ”Morean kronikka” avaa hyvin erilaisen näkökulman kuin klassilliseen koulutuksen saaneiden oppineiden tuottamat tekstit, paitsi kuvaamiensa asioiden suhteen myös teoksena sinänsä. Reuna-alueillakin saattoi kukoistaa suullinen ja kirjallinen kulttuuriperinne, joka oli pitkälti riippumaton pääkaupungin oppineiden antiikin kreikkalaiseen kirjallisuuteen, poliittisesti Bysantin keisarikuntaan ja uskonnollisesti ortodoksiseen kirkkoon nojaavasta traditiosta. Uusi perinne, joka muodostui paikallisten olosuhteiden pohjalta, mukautui niihin, imi itsenäisesti vaikutteita sekä soveltui eri tahojen tarpeisiin.

---

<sup>75</sup> Shawcross 2009, 26–28; Tsougarakis 2015, 8–14; Contamine 2015, 200–205.

<sup>76</sup> Tsougarakis 2015, 1, 8–14; Shawcross 2009, 26–28; Wilsman 2010, 10–11.

## Kirjallisuutta

- Aerts 1990 = Willem J. Aerts, "Was the Author of the Chronicle of Morea *that* Bad? Some Considerations about the Style and Composition of the Chronicle of Morea Mainly Based on the MS of Copenhagen (H 57)", teoksessa Victoria D. van Aalst & Krijna Nelly Ciggaar (toim.), *The Latin Empire. Some Contributions*, Hernen 1990, 133–163.
- Aerts 1999 = Willem J. Aerts, "The Chronicle of Morea as a Mirror of a Crusaders' State at Work", teoksessa Krijna Nelly Ciggaar & Herman Teule (toim.), *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations II. Acta of the Congress Held at Hernen Castle in May 1997*, Leuven 1999, 153–162.
- Aerts 2003 = Willem J. Aerts, "'The Entführung aus dem Serail'-motif in the Byzantine (vernacular) Romances", teoksessa Wytse Keulen, Stelios Panayotakis & Maaike Zimmerman (toim.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden 2003, 381–392.
- Aerts & Hokwerda 2002 = Willem J. Aerts & Hero Hokwerda, *Lexicon on the Chronicle of Morea*, Groningen 2002.
- Bartusis 1997 = Mark C. Bartusis, *The Late Byzantine Army, Arms and Society 1204–1453*, uusintapainos, Philadelphia 1997 [1. painos 1992].
- Beck 1971 = Hans-Georg Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971.
- Blanchet & Saint-Guillain 2013 = Marie-Hélène Blanchet & Guillaume Saint-Guillain, "À propos d'un ouvrage récent sur la *Chronique de Morée*: contribution au débat", *Byzantion* 82.1 (2013), 13–39.
- Bon 1969 = Antoine Bon, *La Morée franque. Recherches historiques, topographiques et archéologiques sur la principauté d'Achaïe (1205–1430)*, Pariisi 1969.
- Bouchet 2005 = Réne Bouchet (käänt.), *Chronique de Morée*, Pariisi 2005.
- Browning 1983 = Robert Browning, *Medieval and Modern Greek*, 2. painos, Cambridge 1983 [1. painos 1969].
- Buchon 1840 = J. A. C. Buchon, *Chroniques étrangères relatives aux expéditions françaises pendant le XIII<sup>e</sup> siècles*, Pariisi 1840.
- Chronicle of Morea* = John Schmitt (toim.), *The Chronicle of Morea. To Χρονικόν του Μοπέωç. A History in Political Verse Relating the Establishment of Feudalism in Greece by the Franks in the Thirteenth Century*, Lontoo 1904.

- Contamine 2015 = Philippe Contamine, ”Quand la Morée était française: ’Faits d’armes et de chevalerie’”, teoksessa Philippe Contamine, Jacques Jouanna & Michel Zink (toim.), *Colloque le Grèce et la Guerre. Actes du 25<sup>e</sup> colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 3 et 4 octobre 2014*, Pariisi 2015, 193–213.
- Cronaca di Morea = ”Versione italiana inedita della Cronaca di Morea”, teoksessa Charles Hopf (toim.), *Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues*, Berliini 1873, 414–468.
- Cupane 2003 = Carolina Cupane, ”Wie volkstümlich ist die byzantinische Volksliteratur?”, *Byzantinische Zeitschrift* 96.2 (2003), 577–599.
- Delaville Le Roulx 1913 = Joseph Delaville Le Roulx, *Les hospitaliers à Rhodes jusqu’à la mort de Philibert de Naillac (1310–1421)*, Pariisi 1913.
- Dourou-Eliopoulou 2005 = Μαρία Ντούρου-Ηλιοπούλου, *Το φράγκικο πριγκιπάτο της Αχαΐας (1204–1432). Ιστορία, οργάνωση, κοινωνία*, Thessaloniki 2005.
- France 1999 = John France, *Western Warfare in the Age of the Crusades 1000–1300*, Lontoo 1999.
- Furon 2004 = Christophe Furon, ”Entre mythes et histoire: les origines de la principauté d’Achaïe dans la *Chronique de Morée*”, *Revue des études byzantines* 62 (2004), 133–157.
- Geanakoplos 1959 = Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West 1258–1282. A Study in Byzantine-Latin Relations*, Cambridge, Massachusetts 1959.
- Herde 1962 = Peter Herde, ”Die Schlacht bei Tagliacozzo: Eine historisch-topographische Studie”, *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 25.3 (1962), 679–744.
- Hopf 1867 = Karl Hopf, ”Griechenland. B. Griechenland im Mittelalter und in der Neuzeit: Geschichte Griechenlands vom Beginn des Mittelalters bis auf unsere Zeit”, *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge* I.85, Leipzig 1867, 67–465.
- Horrocks 2010 = Geoffrey C. Horrocks, *Greek. A History of the Language and its Speakers*, 2. painos, Chichester 2010 [1. painos 1997].
- Jacoby 1968 = David Jacoby, ”Quelques considérations sur les versions de la ’Chronique de Morée’”, *Journal des Savants* (1968), 133–189.

- Jacoby 1973 = David Jacoby, "Encounter of Two Societies: Western Conquerors and Byzantines in Peloponnesus after the Fourth Crusade", *The American Historical Review* 78.4 (1973), 873–906.
- Jeffreys 1973 = Michael J. Jeffreys, "Formulas in the *Chronicle of Morea*", *Dumbarton Oaks Papers* 27 (1973), 165–195.
- Jeffreys 1975 = Michael J. Jeffreys, "The *Chronicle of Morea*: Priority of Greek Version", *Byzantinische Zeitschrift* 68 (1975), 304–350.
- Jeffreys 1991 = Michael J. Jeffreys, "Political verse", teoksessa Alexander P. Kazhdan (toim.), *Oxford Dictionary of Byzantium* III, New York 1991, 1694–1695.
- Kaldellis 2017 = Anthony Kaldellis, "The Social Scope of Roman Identity in Byzantium: An Evidence Based Approach", *Byzantina Symmeikta* 27 (2017), 173–210.
- Kalonnaros 1940 = Πέτρος Καλονάρος, "Πρόλογος", teoksessa Πέτρος Καλονάρος (toim.), *Το χρονικόν του Μορέως, Το ελληνικόν κείμενον κατά τον κώδικα της Κοπεγχάγης μετά συμπληρώσεων και παραλλαγών εκ του παρισινού*, Ateena 1940, i–x.
- Kanellopoulos & Lekea 2009 = Νικόλαος Σ. Κανελλόπουλος & Ιωάννα Κ. Λεκέα, "Η βυζαντινή πολεμική τακτική εναντίον των Φράγκων κατά τον 13<sup>ο</sup> αιώνα και η μάχη του Tagliacozzo", *Byzantina Symmeikta* 19 (2009), 63–81.
- Koder 2003 = Johannes Koder, "Griechische Identitäten im Mittelalter, Aspekte einer Entwicklung", teoksessa Anna Avramea, Angeliki E. Laiou & Euangelos Chrysos (toim.), *Byzantium State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides*, Ateena 2003, 297–319.
- Kordosis 1986 = Μιχαήλ Σ. Κορδώσης, "Η κατάκτηση της νότιας Ελλάδας από τους Φράγκους, Ιστορικά και τοπογραφικά προβλήματα", *Ιστοριογεωγραφικά* 1 (1986), 53–194.
- Kyriakidis 2012 = Savvas Kyriakidis, "Crusading Warfare in Frankish Greece: An Examination of the Descriptions of Battles in the Greek Version of the *Chronicle of Morea*", *Ekklesiastikos Pharos* 94, N.s. 23 (2012), 43–58.
- Libro de los fechos* = Alfred Morel-Fatio (toim. & käänt.), *Libro de los fechos et conquistas del Principado de la Morea, compilado por comandamiento de Don Fray Johan Ferrandez de Heradia. Chronique de Morée aux xiii<sup>e</sup> et xiv<sup>e</sup> siècles* (Publications de la Société de l'Orient latin Serie historique 4), Pariisi 1885.



- Livre de la conquête* = Jean Longnon (toim.), *Livre de la conquête de la princée de l'Amorée. Chronique de Morée (1204–1305)*, Pariisi 1911.
- Lock 1995 = Peter Lock, *The Franks in the Aegean 1204–1500*, Lontoo & New York 1995.
- Longnon 1911 = Jean Longnon, ”Introduction”, teoksessa Jean Longnon (toim.), *Livre de la conquête de la princée de l'Amorée. Chronique de Morée (1204–1305)*, Pariisi 1911, i–cxiii.
- Longnon 1949 = Jean Longnon, *L'empire latin de Constantinople et la principauté de Morée* (Bibliothèque historique), Pariisi 1949.
- Lurier 1964 = Harold E. Lurier (käänt.), *Crusaders as Conquerors. The Chronicle of Morea*, New York & Lontoo 1964.
- Luttrell 2010 = Anthony Luttrell, ”Juan Fernández de Heredia’s History of Greece”, *Byzantine and Modern Greek Studies* 34.1 (2019), 30–37.
- Makris 2006 = Georgios Makris, ”Vernacular Greek from Old French or vice versa. The *Chronicle of Morea*”, teoksessa Gherardo Ortalli, Giorgio Ravegnani & Peter Schreiner (toim.), *Quarta Crociata. Venezia – Bisanzio – Impero Latino II*, Venetsia 2006, 607–615.
- Niiranen 2009 = Susanna Niiranen, ”Keskiajan kirjallisuus historiantutkijan lähteenä”, teoksessa Marko Lamberg, Anu Lahtinen, Susanna Niiranen (toim.), *Keskiajan avain*, Helsinki 2009, 55–65.
- Ortega 2012 = Isabelle Ortega, *Les lignages nobiliaires dans la Morée latine (XIII<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècle). Permanences et mutations*, Turnhout 2012.
- Page 2008 = Gill Page, *Being Byzantine. Greek Identity before the Ottomans, 1200–1420*, Cambridge 2008.
- Page 2015 = Gill Page, ”Literature in Frankish Greece”, teoksessa Tsougarakis & Lock 2015, 288–325.
- Papadia-Lala 2015 = Anastasia Papadia-Lala, ”Society, Administration and Identities in Latin Greece”, teoksessa Tsougarakis & Lock 2015, 114–144.
- Saint-Guillain 2015 = Guillaume Saint-Guillain, ”The Conquest of Monemvasia by the Franks: Date and Context”, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* N.s. 52 (2015), 241–294.
- Sampsonis 2008 = Florence Sampsonis, ”L’administration de la Morée par Charles I<sup>er</sup> d’Anjou (1267–1285). L’apport majeur d’une source délicate: les registres angevins”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome* 120.1 (2008), 139–157.

- Sansaridou-Hendrickx 2007 = Θέκλα Σανσαρίδου-Hendrickx, *Εθνικισμός και εθνική συνείδηση στον Μεσαίωνα με βάση το Χρονικό του Μορέως. Σχέσεις των Ελλήνων με Φράγκους, Τούρκους και άλλους λαούς στην φραγκοβυζαντινή κοινωνία του 13<sup>ου</sup> και 14<sup>ου</sup> αιώνα*, Thessaloniki 2007.
- Schmitt 1904 = John Schmitt, "Introduction", teoksessa John Schmitt (toim.), *The Chronicle of Morea. To Χρονικόν του Μορέως. A History in Political Verse Relating the Establishment of Feudalism in Greece by the Franks in the Thirteenth Century*, Lontoo 1904, xv–xcii.
- Shawcross 2009 = Teresa Shawcross, *The Chronicle of Morea. Historiography in Crusader Greece*, Oxford 2009.
- Shawcross 2012 = Teresa Shawcross, "Greeks and Franks after the Fourth Crusade: Identity in the Chronicle of Morea", teoksessa Sarah Lambert & Helen Nicholson (toim.), *Languages of Love and Hate. Conflict, Communication, and Identity in the Medieval Mediterranean*, Turnhout 2012, 141–157.
- Spadaro 1961 = Giuseppe Spadaro, "Studi introduttivi alla *Cronaca di Morea*", *Siculorum gymnasium* N.s. 14.1 (1961), 1–70.
- Spadaro 1965 = Giuseppe Spadaro, "La battaglia di Tagliacozzo nella *Cronaca di Morea*", teoksessa *Studi in Memoria di Carmelo Sgroi (1893–1952)*, Torino 1965, 621–631.
- Spadaro 1992 = Giuseppe Spadaro, "Sul prototipo della *Cronaca di Morea*", *Siculorum Gymnasium* 45 (1992), 89–99.
- Stanitsas 1976–1978 = Stamatis Stanitsas, "Origine des manuscrits P (*Parisianus Gr.* 2898) et T (*Tauriensis B. II. 1*) de la Chronique de Morée Grecque" teoksessa *Acts of the First International Congress of Peloponnesian Studies, Sparta 7 – 14 September 1975*, Ateena 1976–1978, 227–240.
- Stouraitis 2017 = Yannis Stouraitis, "Reinventing Roman Ethnicity in High and Late Medieval Byzantium", *Medieval Worlds* 5 (2017), 70–94.
- Tahkokallio 2009 = Jaakko Tahkokallio, "Suullisen ja kirjallisen suhdetta tutkimassa", teoksessa Marko Lamberg, Anu Lahtinen, Susanna Niiranen (toim.), *Keskiajan avain*, Helsinki 2009, 76–91.
- Tsougarakis 2015 = Nickiphoros Tsougarakis, "The Latins in Greece: A Brief Introduction", teoksessa Tsougarakis & Lock 2015, 1–22.
- Tsougarakis & Lock 2015 = Nickiphoros I. Tsougarakis & Peter Lock (toim.), *A Companion to Latin Greece*, Leiden 2015.

- Vacalopoulos 1970 = Apostolos E. Vacalopoulos, *Origins of the Greek Nation: The Byzantine Period, 1204–1461*, (käänt.) Ian Moles, New Brunswick, New Jersey 1970 [kreikankielinen alkuteos 1961].
- Van Arsdall & Moody 2015 = Anne Van Arsdall & Helen Moody (käänt.), *The Old French Chronicle of Morea. An Account of Frankish Greece after the Fourth Crusade* (Crusade Texts in Translation 28), Farnham 2015.
- Wilskman 2009–2010 = Juho Wilskman, ”The Campaign and Battle of Pelagonia 1259”, *Βυζαντινός Δόμος* 17–18 (2009–2010), 131–174.
- Wilskman 2010 = Juho Wilskman, ”Ristiritarit Kreikassa: Akhaian ruhtinaskunta ja alusmaat 1204–1311”, *Helikon* 2/2010, 2–11.
- Wilskman 2012a = Juho Wilskman, ”Battle of Prinitza in 1263”, *Byzantinische Zeitschrift* 105.1 (2012), 167–198.
- Wilskman 2012b = Juho Wilskman, ”The Conflict between the Angevins and the Byzantines in Morea 1267–1289: A Late Byzantine Endemic war”, *Byzantina Symmeikta* 22 (2012), 31–70.
- Wilskman 2015 = Juho Wilskman, ”Conflict and Cooperation: Campaigns on the Peloponnese in 1264”, *Acta Byzantina Fennica* 4 N.s. (2015), 85–122.



Madridin Johannes Skylitzes -käsikirjoituksen kuvitusta (fol. 97ra) 1000-1200-luvulta. Beneventoa piirittävä Barin emiiri Mufarraq ibn Sallam keskustelee bysanttilaisen lähettilään kanssa. Kuva: Wikimedia Commons. Public domain.

Antti Lampinen

## Etnografinen kirjoittaminen Bysantissa

### Bysantti ja etnografisen kirjoittamisen perinne

Bysanttilaisen kirjallisuuden pitkän historian kuluessa monet naapurikan-  
sat ja vieraat ryhmät esiintyvät vaihtelevilla nimillään lukuisiin eri genrei-  
hin kuuluvissa teksteissä. Osa viittauksista on pelkkiä ohimennen mainit-  
tuja nimiä, eikä meillä aina ole selkää käsitystä mitä – jos mitään – kansaa  
tai ryhmää niillä tarkoitetaan. Osa kuvauksista puolestaan on mittavia ja ne  
täyttävät ”etnografisen rekisterin” kaikki kirjalliset tuntomerkit muodolli-  
sesta avauksesta ulkonäön ja elintapojen kuvaamiseen. Vieraista kansoista  
kirjoittaminen on eräs tärkeimmistä lähteistä silloin, kun tutkitaan men-  
neiden kulttuurien ja yhteiskuntien identiteettejä, sillä ”vieraista” ryhmistä  
kirjoittaminen on monesti hahmottunut juuri kirjoittajien oman ihmisryh-  
män määrittelyn ja rajaamisen kautta. ”Roomalaisuus” sai merkityksen-  
sä ”ei-roomalaisen” kautta, ja myös bysanttilaisen identiteetin kristillinen  
ulottuvuus samaten määrittyi vahvasti juuri ei-kristillisten ryhmien kuvaa-  
misen avulla. Bysantin pitkän kirjallisuushistorian ja aatehistorian saatossa  
identiteeteistä ja eri ryhmien nimiin liittyvästä määrittelystä käyty kiivaskin  
keskustelu paljastaa sekä laaja-alaisia muutoksia ja sopeutumia valtakuntaa  
ympäriin realiteetteihin, että harvinaislaatuisten sitkeää ideologista  
vastarintaa klassiseen perinteeseen kohdistuneiden muutospaineiden edes-  
sä.<sup>1</sup>

Suurin ongelma bysanttilaisen etnografisen kirjallisuuden tutkimisen  
suhteen onkin juuri tämä erityyppisten ja pitkän ajanjakson kattavien ku-  
vausten kirjo. Vuosisatojen saatossa valtakunta koki merkittäviä rakenteel-  
lisiä ja kulttuurillisia muutoksia. Muiden muassa slaavilaisia ja turkinsukui-

---

<sup>1</sup> Jatkuvuudesta ja muutoksesta ks. Cameron & Cameron 1964 ja Mango 1981.

sia ryhmiä asettui asumaan Rooman valtakuntaan kuuluviksi mielletyille alueille, ja bysanttilainen hallinto, kirkko, ja yhteiskunta luopuivat asteittain latinan käytöstä. Se, että Bysantin valtakunta tuli tekemisiin myöhäisantiikkissa ja keskiajalla näin laajamittaisten demografisten prosessien kanssa, on tehnyt sen kirjallisista lähteistä poikkeuksellisen houkuttelevan lähderyhmän muiden muassa slaavien, avaarien, kasaarien ja skandinaavien varhaiseen historiaan sekä vaihtoehdoisen lähteen muslimivalloitusten ja länsimaisten ristiretkikertomusten kalibroimiseksi.<sup>2</sup> Näitä kuvauksia tulkittaessa on kuitenkin pidettävä mielessä, kuinka bysanttilaiset kirjoittajat viittasivat näihin vieraisiin kansoihin aina omista lähtökohdistaan ja tavoitteistaan lähtien. Barbaarikansan objektiivinen kuvaaminen kuului näiden tavoitteiden joukkoon vain harvoin.

Etnonyymit eli kansannimet muodostavat oman ongelma-alueensa bysantinkreikkalaisessa etnografisessa kirjoittamisessa. Ryhmistä, jotka nyky-yleisölle näyttäytyvät samana kansana voidaan puhua hyvin monella eri nimellä, ja toisaalta saman nimityksen alle sijoitettiin ryhmiä joilla todennäköisesti oli valtaosin erilliset identiteetit. Bysantin kirjoittajat perivät aiemmasta kreikkalais-roomalaisesta kirjallisesta kulttuurista ajattelutavan, jonka mukaan vuosisatojenkin erolla samoilta seuduilta kotoisin olevat ja suurin piirtein samanlaista materiaalista kulttuuria edustavat ihmisryhmät olivat – omankielisistä nimistään riippumatta – samaa kansaa.<sup>3</sup> Toisaalta tämä päti bysantinkreikkalaisiin itseensäkin: hehän olivat *Rhōmaioi*, roomalaisia.<sup>4</sup> Ajattelumallista on sanottu juontuneen eräänlaisen ”etnografisen pysähtyneisyyden”, jonka johdosta uudet kansannimet ilmestyvät kirjallisiin lähteisiimme usein sangen hitaasti, siitäkin huolimatta, että varhais- ja keskibysanttilaisilla kausilla Euroopan ja Lähi-idän etniset identiteetit kokivat suuria muutoksia. Luonnollisesti asiaa ei auta sekään, että etninen

---

<sup>2</sup> Esimerkkeinä bysanttilaisten tekstien käyttämisestä muiden muassa varhaisten slaavien historian lähteenä mainittakoon Borri 2011; ks. myös Curta 2010, etenkin 403–416 ja 461–473. Bysanttilaisia lähteitä on käytetty latinalaisten ristiretkilähteiden täydentämiseen: Laiou & Mottahedeh 2001.

<sup>3</sup> Tähän ilmiöön on viitannut ”muuttumattomina barbaareina” mm. Wolfram 1997, 37.

<sup>4</sup> Bysanttilaisten omasta roomalaisesta identiteetistä ks. Stouraitis 2014.

identiteetti on perin haasteellinen käsite, joka useimpina aikoina on ollut tilannesidonnainen ja horjuva eri yksilöiden ja ryhmien kesken. Uskonnolliset identiteetit mutkistavat asiaa välillä entisestään, etenkin kun uskonnollisista ryhmistä voitiin välillä puhua ”kansoina” (*ethnē*).<sup>5</sup>

Vieraisiin kansoihin viitattaessa bysanttilainen kirjoittaminen hyödynsi usein tyypillisiä aiheajauksia (*topos*), jotka aiemmasta kirjallisuudesta pohjautuvina katsottiin asiaankuuluviksi etnografisessa – tai monesti enemmän vain tyyllisesti etnografisoivassa – kirjoittamisessa. Etnografia ei antiikissa tai keskiajalla muodostanut omaa selkeää kirjallista genreään, vaan kirjoittajat saattoivat ottaa etnografiset elementit käyttöön vain osassa tekstejään, ja vastaavasti tiettyjen genrejen katsottiin erityisesti kaipaavan etnografiseen muotoon kirjoitettua materiaalia. Historiankirjoituksessa ja maantieteellisissä esityksissä etnografisoivat osiot olivat erityisen tyypillisiä, samaten kuin tietyissä teknisen kirjoittamisen lajeissa kuten sotataidon oppaissa. Näistä genreistä meille säilyneessä bysanttilaisessa kirjoittamisessa esiintyvät etenkin historiankirjoitukseen ja teknisiin manuaaleihin sisällytetyt etnografiset kuvaukset. Maantieteellisissä teksteissä suhde kansan luonteen ja näiden asuttaman alueen luonnonmuotojen ja ilmaston välillä on yleensä kantavana teemana.<sup>6</sup>

Jo antiikin teksteissä on kuitenkin havaittavissa, että kirjoittajan ei aina tarvinnut antautua täysimittaisen etnografisen kuvauksen vaatimuksille. Tästä syystä onkin parempi puhua Bysantin etnografisesta kirjoittamisesta mieluummin kuin etnografisesta kirjallisuudesta, joka antaisi ymmärtää, että vieraista kansoista tuotettiin ja levitettiin mielikuvia ja informaatiota vain tietyntyypisessä kirjallisuudenlajissa. Missä tahansa genressä – kuten esimerkiksi runoudessa, puheissa ja jopa pyhimyselämäkerroissa – kirjoittajan oli mahdollista herättää ”etnisoivilla” termeillä yleisössään miellehytymiä ja kulttuurillisesti jaettuina stereotyyppejä ei-roomalaisiin kansoihin

---

<sup>5</sup> Etnografisen ja heresiografisen ajattelun ja kirjoittamisen välisistä samankaltaisuuksista on kirjoittanut mm. Berzon 2016.

<sup>6</sup> Tätä niin kutsuttua klimatologista determinismää on tutkittu runsaasti; erinomaisen yleiskuvan aiheesta saa artikkelikokoelmasta Futo Kennedy & Jones-Lewis 2016. Klimatologisen mallin roolista Georgios Pakhymereen etnografisessa osiossa, ks. Petrides 2009.

liittyen. Tyypillisimmillään ”etnisoiva” yksityiskohta muodostui kansannimen ja siihen perinteisesti liitetyn adjektiivin yhdistelmästä: tämän ei ollut tarkoitus tuoda uutta informaatiota yleisölle, vaan laukaista jo omaksuttu ja jaettu mielikuva kyseisestä ”barbaarikansasta”. Kansojen stereotyyppiset piirteet olivat siis runoudessa ja puhetaidossa usein jotakin runollisen kielikuvan ja diskriminoivan karikatyyrin väliltä. Mitä vieraskielisiin nimiin tai barbaarikansojen etnonyymeihin tulee, monet kirjoittajat pyrkivät välttämään niiden käyttöä etenkin silloin jos niiden ”antiikkisuus” oli epävarmaa – tosin kansojen omakielisten nimien antaminen sivulauseessa oli tavallista, sillä tätä harrastivat myös bysanttilaisten esikuvina toimineet kreikkalaiset ja roomalaiset kirjoittajat.<sup>7</sup>

Barbaarien johtomiesten ulkonäön ja luonteen kuvaaminen muodosti kirjoittajille yhden mahdollisuuden sisällyttää historialliseen tekstiin etnografisia elementtejä. Antiikin roomalaisessa kirjoittamisessa tämä usein asemoitiin tekstiin siten, että se liittyi voitetun vihollisjohtajan julkiseen esiintymiseen triumfikulkueen osana, tai hänen luonteensa virheidensä ja jalojen puoltensa kuvaamiseen hänen tehtyään itsemurhan. Bysanttilaisessa kirjoittamisessa tällaiset kuvaukset säilyivät niin ikään käytössä, joskin ne kumpuavat hyvin vahvasti juuri antiikin aiemmasta perinteestä, ja näin ollen niitä tavataan eniten niin sanotuilla ”klassisoivilla” kirjoittajilla kuten Agathiaalalla tai Georgios Pakhymereellä, jotka muokkasivat sekä käyttämänsä kieltä että valitsemiaan aiheita ja skenaarioita klassisen kirjallisuuden esikuvien mukaisiksi.<sup>8</sup> Tällaiset tyylliset valinnat korostivat kirjoittajan oppineisuutta ja arvovaltaa, mutta tietyissä piireissä ja kirjoittamisen rekistereissä, kuten esimerkiksi Konstantinos Porfyrogennetoksen *De administrando imperio* (”Valtakunnan hallitsemisesta”) -oppaassa tai uskonnollisesti poleemisessa kirjallisuudessa, antiikin tyyllisten esikuvien hylkääminen johti eriäviin strategioihin uskottavuuden ja vakuuttavuuden tavoittelussa.

On syytä pitää mielessä, että kirjallisuus ei koskaan ole edes oppineen yläluokan maailmankuvan täydellinen toisinto, vaikka molemmat vuoro-

<sup>7</sup> Myöhäisantiikissa käytössä olleita barbaarikansojen listauksia on tutkinut Mathisen 2011.

<sup>8</sup> Klassisoivasta ihanteesta bysanttilaisessa kirjallisuudessa: Mullett & Scott 1981 ja Kaldellis 2007.



vaikutuksessa ovatkin. Etnografiset kuvaukset kirjallisuudessa kertovat siitä, kuinka osa bysantinkreikkalaisista kirjoittajista katsoi hyväksi kirjoittaa ympäröivistä kansoista, ja näiden kirjoittajien motiivit riippuivat sekä heidän valitsemastaan genrestä, heidän kaavailemastaan yleisöstä, sekä heidän omista tavoitteistaan. Arkielämän tasolla ihmiset sekä valtakunnan rajoilla että sen kaupungeissa neuvottelivat etnisten – siinä kuin monien muidenkin – identiteettien ja erojen kautta jokapäiväisessä vuorovaikutuksessa, ja aivan kuten nykyäänkin, nämä kontaktit kattoivat koko sosiaalisten suhteiden kirjon.

## **Bysanttilaisen maailmankuvan muutokset ja etnografinen kirjoittaminen**

Ei ihminen ole barbaari uskontonsa perusteella, vaan rotunsa, kielensä, valtiollisten olojensa ja koulutuksensa tähden. Sillä me olemme kristittyjä ja jaamme tämän uskon monien muiden kansojen kanssa, mutta kutsumme näitä silti barbaareiksi: tarkoitan nyt bulgaareja, valakialaisia, albaaneita, ruseja, ja monia muita. (Johannes Kanaboutzes, ”Kommentaari Dionysios Halikarnassoslaiseen” 35)<sup>9</sup>

Varhais- ja keskibysanttilaisella kaudella bysantinkreikkalainen maailmankuva jatkoi haasteidenkin edessä myöhäisroomalaista tapaa käsittää ympäröivää maailmaa.<sup>10</sup> Kirjallisuus heijastelee tätä pysyvyyttä varsin uskollisesti, joskin sen sosiaalinen edustavuus eliitin ja papiston ulkopuolella on kyseenalaistettavissa. Rooman keskeisyyttä korostettiin moraalis-uskonnollisin perustein, ja Rooman itsensä nauttima ylikuonnollinen suojelus oli keisarin pyhyyden ja hurskauden varmistama. Tässä asetelmassa ei-roomalaiset kansat – etenkin jos nämä olivat myös ei-kristittyjä – kuuluivat automaattisesti valtakuntaa ympäröivään, riittämättömyyden luonnehtimaan

---

<sup>9</sup> Kaikki suomennokset ovat kirjoittajan omia ellei toisin mainita.

<sup>10</sup> Tästä vaiheesta, ks. mm. Kaldellis 2015, 1–43.

osaan maailmaa. Bysanttilaisessa kirjoittamisessa kosmokraattisen keisarin ja Rooman valta esitettiin universaalina, mutta tämä ajatusmalli sovitettiin ajan valtarealiteetteihin painottamalla, ettei edes universaalien valtakunnan ollut tarpeen alistaa alueita, jotka eivät ansainneet kuulua sivistyksen ”pyhään piiriin”.<sup>11</sup> Analogisena esikuvana tälle ideologialle toimi kristinuskon kaikkivoiva jumala, jonka tahto ja pelastushistorian tavoitteet säätelivät myös pakanakansojen liikkeitä ja tekoja. Samanlainen ajattelutapa päti myös valtakunnan ulkopuolelta saapuneisiin uusiin alamaisiin. Useimpina Bysantin historian kausina valtakuntaan muuttaneen ja näin ollen oikean askeleen ottaneen muukalaisen oli kääntymisen kautta mahdollista liikkua ”ylöspäin” sekä sosiaalisessa arvoasteikossa että ideologiselta kannalta myös oikean uskonnollisuuden akselilla (olipa tämä sitten ”pakanuus/kristinuskko” tai ”harhaoppi/oikeauskoisuus”-akseli). Toisaalta ”barbaarit/roomalaiset”-akselilla liikkuminen oli useimmiten mahdotonta yhden sukupolven kuluessa.<sup>12</sup> Myöhäisetkin kirjoittajat kuten Mikael Psellos liittivät ainakin retorisella tasolla valtakunnan hyvinvoinnin vahvaan ja barbaarit kukistavaan keisariuteen.<sup>13</sup>

Myöhäisantiikissa säädettiin useita lakeja jotka kielsivät roomalaisten ja barbaarien väliset avioliitot ja muun muassa aseiden myymisen barbaareille.<sup>14</sup> Tämä ajattelutapa pysyi jossain määrin valtakunnan ”virallisena linjauksena” halki keskiajan, mutta käytännön tasolla bysanttilainen sotilas- ja hallintolaitos muodostui melko meritokraattiseksi: valtakunnan palveluksesta tavataan jo varhain germaaneita ja isaurialaisia sekä myöhemmin muiden muassa armenialaisia, kasaareita, arabeja ja frankkeja. Ulkopoliitiikan välineinä käytettiin usein avioliittoja itse keisarihuonetta myöten, ja

<sup>11</sup> Bysanttilaisesta hierarkkisesta maailmankuvasta, ks. Ostrogorsky 1956 ja Walker 2012. Bysanttilaisen maailmankuvan vaikutuksesta myös vieraiden ryhmien edustajien syrjintään kirjoittaa Mitsiou 2012.

<sup>12</sup> Hyvä esimerkki tästä on Flavius Ardabur Asparin perhe 400-luvun Konstantinopolissa, ks. McEvoy 2016. Uskonnollisten kuilujen ylittämiseen liittyy Mathisen 2009.

<sup>13</sup> Esimerkiksi Mikael Psellos, *Kronografia* 1.1, 1.22 Basileios II:een liittyen. Bysanttilaisen keisarivallan teokraattisuudesta vrt. Takács 2009, 119–133, 139–145.

<sup>14</sup> Tästä lainsäädännöstä ks. mm. Mathisen 2006.

kauppayhteydet loivat luonnollisia väyliä, joiden kautta tiedot muista kansoista lisääntyivät. Niin kutsuttu ”barbaarivirasto” (*skrinion tôn barbárōn*), joka esiintyy varhaisbysanttilaisissa lähteissä, ei nimestään huolimatta ollut välttämättä etnografisen ja tiedustelun kautta saadun materiaalin arkisto, vaan ennemminkin valtakunnan ulkopuolelta tulevien lähetystöjen ja näiden kanssa tehtyjen sopimusten koordinoinnista vastannut yksikkö.<sup>15</sup> Barbaarikansoille saatiin myös tarjota diplomaattisuhteita vahvistavia myyttis-historiallisia kytköksiä Välimeren kansoihin. Esimerkkinä tästä voidaan mainita Justinianuksen aikana varhaisemmasta aleksandrialaisesta kronikasta tehty versio tai redaktio, jossa frankit esitettiin troijalaisista polveutuvina lisäämällä Aeneaan jälkeläisten



Keisari keskiössä, barbaarit statisteina. Niin sanottu Barberini-diptyykin 500-luvulta, joka kuvaa itä-roomalaista keisaria (mahd. Zenon, Anastasius tai Justinianus) myöhäisantiikin triumfalistiseen ikonografiaan perustuen: housuihin ja stereotyyppiseen ’itäiseen’ tai ’daakialaiseen’ hattuun pukeutunut barbaari seisoo takavasemmalla keisarin pitelemän keihään takana. Niin sanottu Barberini-diptyykin keskuspaneeli, Louvre OA 9063. Kuva: Wikimedia Commons. Public domain (Marie-Lan Nguyen 2011).

joukkoon Francus Silvius -niminen kuningas. On ehdotettu, että tämä teksti lähetettiin mahdollisesti diplomaattilahjana merovingifrankkien hoiviin vuosina, jolloin Justinianus suunnitteli frankkien kanssa liittoutumista

<sup>15</sup> ”Barbaarivirastosta” ks. Shahid 1995–2009, osa II.2, 8.

ostrogootteja vastaan suuntautuneen sotansa edellä.<sup>16</sup> Justinianuksen ja hänen dynastiansa aikana roomalaiset kauppayhteydet ja poliittiset kontaktit kasvattivat muutenkin vieraista kansoista omaksuttua tietomäärää: voidaan jopa puhua varhaisbysanttilaisen etnografian kultakaudesta. 500-luvun alkupuolella eläneen historioitsija Prokopioksen teksteissä etnografiset kuvaukset ovat tärkeässä osassa, sulauttaen aiempaa materiaalia ja kirjallisia esikuvia henkilökohtaisiin havaintoihin ja kuulopuheisiin; Kosmas Intiaanpurjehtijan ”Kristillinen Topografia” sekä Nonnosoksen ja Priskoksen diplomaattilähetystöistä kertovat raportit puolestaan korostivat omakohtaista havainnointia vielä Prokopiostakin enemmän, vaikka tekstit sisälsivät myös lukijoiden mielenkiintoa nostattaneita ”thaumatografisia” (ihmekirjallisia) kuvauksia kaukaisten alueiden maantieteellisistä, luonnonhistoriallisista ja antropologisista outouksista.<sup>17</sup>

Keskibysanttilaisella kaudella (noin 700–1200) on havaittavissa selkeä etnografisen kirjoittamisen harveneminen, joka liittyy sekä kirjallisten muotivirtausten että laajemman maailmankuvan muutokseen. Tällä aikakaudella ei tuotettu juurikaan maantieteellistä kirjallisuutta, joka vanhaan oli usein johtanut myös vieraiden kansojen etnografisen kuvaamisen tarpeeseen; historiankirjoituksessa suosittiin lyhyistä episodeista tai vinjeteistä koostuvaa kronikkamuotoa, ja pääpaino oli keisarien ja eliitin luonteenpiirteiden ja moraalien arvioinnissa. Lähestulkoon ainoat vieraisiin kansoihin mittavammin viittaavat tekstit ovat Leo VI:n *Taktika* (”Taktiikan käsikirja”) ja Konstantinos Porfyrogennetoksen aloitteesta koostettu *De administrando imperio*; molemmissa teksteissä keskeistä on naapurikansojen kanssa solmittavien diplomaattisuhteiden helpottaminen – tai diplomatian pettäessä se, kuinka näiden kansojen sotilaallinen uhka on helppoiten torjuttavissa.<sup>18</sup> Etenkin *De administrando imperio* rakentaa uskottavuutta hylkäämällä attikisoivalla klassisella tyylillä kirjoittamisen, mutta näidenkin tekstien kohdalla on huomattava, että tietyt perityt mielikuvat vaikuttivat

<sup>16</sup> Garstad 2011.

<sup>17</sup> Tästä vaiheesta ks. Kaldellis 2015, 7–16. Nimenomaan Aksumista/Etiopiasta ks. Ruffini 1998.

<sup>18</sup> Keskibysanttilaisen kauden etnografian vähäisyydestä Kaldellis 2015, 44–80.

käytännönläheisistä tavoitteista huolimatta siihen miten naapurikansoista kirjoitettiin: näiden *fysis* ("luonto, kansanluonne, ominaispiirteet") määriteltiin usein varsin perinteisten kliseiden kautta.

Toisaalta keskibysanttilaista etnografista tyhjiötä selittää myöhäisroomalaisen (tai varhaisbysanttilaisen) maailmankuvan murros. Aiemmasta kirjallisesta ja ideologisesta traditiosta perityn maailmankuvan itseriittoisuus ja keisarikeskeisyys saattoivat korostua tänä aikakautena osaksi juuri barbaarikansoja vastaan kärsittyjen tappioiden takia. Voittoisan keisarin valloittamien barbaarikansojen loistaessa poissaolollaan ei kirjoittajilla ollut perinteiseen triumfalistiseen rekisteriin perustuvaa motivaatiota sisällyttää vieraiden kansojen kuvauksia teksteihinsä. Sekä uskonnollinen että kulttuurillinen eron tekeminen sai tästä pontta: aivan erityisen merkitykselliseksi Bysantissa koettiin muslimeille ja bulgaareille koetut tappiot, joista ensimmäinen johti uskonnolliseen itsetutkiskeluun – ja oli osatekijänä ikonoklasmin nousussa. Bulgaarien nousu ja bysanttilaisten vastoinkäymiset puolestaan aiheuttivat dilemman, jossa kahden kristityn kansan vihamieliset välit oli yritettävä selittää parhain päin ja tavalla, joka säilyttäisi bysanttilaisten moraalisen ylivoimaisuuden.<sup>19</sup>

Näiden ideologisten ja käytännöllisten haasteiden edessä ei olekaan ihme, että keskibysanttilaisella kaudella valtakunnan ulkopuolisista kansoista kirjoitetaan usein lyhyesti ja niukkasanaisesti. Barbaarien tapojen kuvaukset ovat harvassa, mutta ajoittain vieraiden kansojen alkuperät nostettiin esille ja pyrittiin suhteuttamaan jo tunnettuihin seikkoihin. Toisaalta esimerkiksi Anna Komnenen *Alexias*-eepoksessa ristiretkeläisiä – tai "kelttejä" kuten klassiseen kreikkalaiseen kirjallisuuteen pohjautuva kansannimi kuului – luonnehditaan pitkällisesti mitä tulee näiden moraalisiin, mutta etnografisia huomioita tämäkin teos sisältää vähän. Kuten myöhäisantiikin keisarikeskeisessä retoriikassa, myös *Alexiaassa* ulkokansoilla on narratiivista arvoa etenkin niissä tapauksissa, jolloin roomalaisten voidaan esittää saaneen näistä yllötteen. Anna muun muassa sanoo Rooman vallan "luonnostaan" ulottuvan muiden kansojen ylitse, hyvin samalla tavoin kuin aikoinaan Vergilius sanoi roomalaisten erityisen taidon olevan maailman

---

<sup>19</sup> Bysanttilaisesta bulgaarikuvasta Stephenson 2000 ja Vachkova 2008.

hallitseminen.<sup>20</sup> Muslimeilta, bulgaareilta ja ”frankeilta” takaisin valloitetu- ja alueita ei bysanttilaisen katsantokannan mukaan ollut kuitenkaan mitään syytä kuvailla etäisempiin seutuihin liitetyn etnografisen maantieteen kei- noin, sillä ne nähtiin Rooman valtakunnan alueina, jotka olivat vain tilapäi- sesti joutuneet vieraiden kansojen haltuun. Triumfalistinen eli keisarin ja valtakunnan voitokkuutta korostava retoriikka sen sijaan säilytti suosionsa, ja siihen turvauduttiin aina tilaisuuden salliessa.<sup>21</sup> Latinalaisen keisarikun- nan kukistuttua Bysantti ei kuitenkaan pystynyt enää käpertymään itseensä keskibysanttilaisen kauden tavoin, vaan tiivistyivät dynastiset, poliittiset ja uskonnolliset yhteydet läntiseen kristikuntaan avasivat uusia väyliä etno- grafisen kirjoittamisen uudelle ilmestymiselle bysantinkreikkalaiseen kir- joittamiseen.

Kirjallisuus myös vaikutti eliitin maailmankuvaan ja suhtautumiseen myöhempiin tulokaskansoihin. Voidaan olettaa, että 600–1000-lukujen sodat arabeja ja muita muslimivaltoja vastaan muodostivat esimerkkinar- ratiivin, joka yhdessä moralisoivaan ”oikeauskoisuudella saavutettuun voit- toon” perustuvan retoriikan kanssa johti turkkilaisvallan kasvun myötä bysanttilaisen maailmankuvan kriisiin. 1100-luvulta eteenpäin turkkilai- sista palkkasotilaista tuli läntisiä tärkeämpiä, ja meillä on paljon todisteita turkkilaiskreikkalaisista avioliitoista ja rinnakkaiselosta. Viholliskuva oli tällaisessa kontekstissa vain yksi maailmankuvan osa, joka nostettiin esille lähinnä tarpeen vaatiessa ja tietyissä yhteyksissä – mutta tämä ei tarkoi- ta ettekö diskriminoivaa ”etnistä huumoria” olisi silti hyödynnetty tavan takaa. Läheisemmät suhteet barbaariryhmiin toivat paitsi ymmärrystä ja yhteiseloja, myös stereotyyppien kärjistämistä loukkaustarkoituksessa ja välillä suoranaista syrjintää. Juutalaiset saivat kokea tätä aivan erityisesti, kuten keskibysanttilaisen runoilijan ja monioppineen Johannes Tzetzeen ylpeillessä taidostaan tervehtiä eri kansoja näiden omilla kielillä ja varates- saan juutalaisille loukkauksia täynnä olevan heprealaisen fraasin.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Anna Komnene, ”Aleksias” 14.7.2; vrt. Vergilius *Aeneis* 6.847–853.

<sup>21</sup> Triumfalistisen rekisterin perusteos on McCormick 1986.

<sup>22</sup> Johannes Tzetzes, *Theogonia* (”Jumalten synty”), epiligin rivit 765–790. Juutalaisista bysant- tilaisessa yhteiskunnassa de Lange 2000 ja Stroumsa 2012.

Nikaian keisarikunnan ja Palaiologosten ajan bysanttilaiset saivat naapurikansojen painostuksen alla lohtua uhrimentaliteetista. Tämä käy ilmi esimerkiksi Theodoros II Laskariin ylistyspuheesta isälleen Johannes III Doukas Vatatzelle:

Omistautuneisuudella ja aidolla urheudella sinä voitit latinieneiden mukaisuuden, persialaisten sortovallan, skyyttien villiyyden, bulgaarien raakalaismaisen kapinahengen, serbialaisten petollisuuden, tataarien ylpeyden, tiettyjen roomalaisten vastahankaisuuden, ja lyhyesti sanoen kaiken sen vahingon, joka ausonialaisten maata [s.o. Bysanttia] on kohdannut. (Theodoros II Laskaris, ”Ylistyspuhe Vatatzelle” 2)

Myöhäisbysanttilainen vaihe (1204–1461) tarjoaa joitakin huomattavia etnografisen kirjoittamisen esimerkkejä. 1200-luvun lopulla kirjoittanut historioitsija Georgios Pakhymeres osoitti aiempaa enemmän kiinnostusta barbaarikansoja kohtaan: etenkin kumaanit, mongolit ja italialaiset olivat hänelle merkittäviä ulkoryhmiä.<sup>23</sup> 1300-luvun puolivälissä arkistonhoitaja, historioitsija ja uskonnollinen poleemikko Nikeforos Gregoras käytti etnografisoivaa kerrontaa hyväkseen kuvatessaan oman aikansa bysantinkreikkalaista yhteiskuntaa. Laonikos Khalkokondyles, joka kirjoitti vuosien 1298 ja 1463 välisen ajan kattavan moniosaisen ja merkittävänä lähdetekstinä pidetyn historiateoksensa Konstantinopolin valloituksen jälkeen, osoittaa monella tavoin miten viimeisten kahden vuosisatansa aikana Bysantin historiallinen kehitys johti siihen, että bysantinkreikkalaiset kirjoittajat joutuivat ottamaan kantaa muiden kansojen menestykseen ja ”aitojen roomalaisten” vastoinkäymisiin. Turkkilaisvallan nousua suhteellisen puolueettomasti ja vailla uskonnollista polemiikkaa analysoineen Khalkokondyleen onkin sanottu olleen ”ensimmäinen osmanihistorioitsija”. Tämä ei silti tarkoita etteikö Khalkokondyles olisi lainannut sekä mukailen että lähes muuttamatta lauseita ja narratiivisia elementtejä varhaisemmasta kirjallisuudesta, etenkin Herodotokselta. Hän kirjoittaa mm. ”Germaniasta” seuraavaa:

---

<sup>23</sup> Pakhymereen etnografisesta kirjoittamisesta ks. Petrides 2009.

Tuo maa on kaikkein parhaiten hallittu pohjoisen ja lännen suunnalla sijaitsevista maista. [...] Kyseinen kansa on suuri ja asuttaa laajaa osaa maanpinnasta, ollen toisella sijalla vaeltavien skyyttien jälkeen, niin että jos he olisivat yhtä mieltä ja yhden hallitsijan alamaisia, olisivat he voittamattomia ja kaikista kansoista vahvin. He ovat mitä terveimpiä, sillä he asuttavat pohjoista maailmankolkkaa ja elävät valtaosin sisämaassa [...]. Kulkutaudit eivät heitä kiusaa, sillä näitä syntyy ilman pilaantuessa ja etenkin itäisillä seuduilla [...]. (Laonikos Khalkokondyles, ”Historiateos” 2.15–16).

Huomautus väkirikkaudesta, jota vain kykenemättömyys toimia yhteistyössä keskenään häittää, on lähes suorasanainen toisinto siitä mitä Herodotos kirjoitti traakialaisista ja Thukydidēs skyyteistä.<sup>24</sup> Huomionarvoista on myös, kuinka kreikankielisessä etnografiassa vahvana juonteena kulkenut klimatologinen teoria – ilmastojen vaikutus kansojen luonteisiin – oli Khalkokondyleenkin tekstissä oleellinen osa vieraiden seutujen kuvausta. Koska pohjoisten alueiden katsottiin jo antiikin ajoista asti olleen terveempiä ja taudittomampia kuin lämpimien maiden, ei Khalkokondyleen tekstiin näin ollen olisi sopinut mainintaa Keski-Eurooppaa kuvailun kohteena olleena aikana piinanneesta rutosta. Hyvä hallinto on kuitenkin uudempi elementti mitä tulee pohjoisiin kansoihin: tässä kohtaa Khalkokondyles on kenties havainnut liian suuren ristiriidan oman aikansa tilanteen ja perinnäisten ”villit pohjoiset kansat” -topoksen välillä. Pakanakansojen uskomukset esitetään edelleen silti klassillisoivaan sävyyn, kuten ”Apolloa ja Artemista” palvovien samogitialaisten tapauksessa.<sup>25</sup> Useimmista kansoista Khalkokondyles puhuu perinteisimmän mahdollisen etnonymien valiten: ranskalaiset ovat hänelle ”kelttejä”, serbialaiset ”triballeja”, venäläiset ”sarmaatteja” ja unkarilaiset ”paionalaisia”, joskin hän usein myös sisällyttää tekstiinsä modernimman kansannimen sivulauseessa. Tämä ei väittämättä kuitenkaan tarkoita että hän olisi luullut kuvaavansa klassisten kirjoittajien ”triballeiksi” tai ”paionalaisiksi” nimittämiä ryhmiä.

<sup>24</sup> Herodotos, *Historiateos* 5.3.1; Thukydidēs, *Peloponnesolaissotien historia* 2.97.6.

<sup>25</sup> Laonikos Khalkokondyles, ”Historiateos” 3.29.



## Etnografinen kirjoittaminen ja ei-roomalaisten kansojen kuvaus Bysantissa

Kansojen kulttuurien ja tapojen muuttuminen ei useinkaan kiinnittänyt bysanttilaisten kirjoittajien huomiota – osaksi siksi että vieraiden kansojen kuvaaminen perinteisten nimien kautta aiheutti lähtökohtaisen oletuksen näiden ryhmien samuudesta, ja toisaalta siksi että kulttuurillisen muutoksen kuvaaminen kiinnosti bysantinkreikkalaisia yleisestikin hyvin vähän. Pysyvyys, jatkuvuus ja samuus olivat huomattavasti vahvemmin painotettuja. ”Edistuksen” konsepti sekoittui myös antiikista perittyyn lineaarisen sivilisaatiokehityksen ajatukseen, jossa luonnontilasta sivistykseen kehittynyt yhteiskunta oli vaarassa ajautua ”sivistyksen” ylitse moraaliseen rappioon ja turmelukseen.<sup>26</sup>

Varhaisemmasta traditiosta perittyjen kansanimien käyttäminen mielletään usein bysantinkreikkalaisia ”etnografisia kuvauksia” vääristäväksi tekijäksi, mutta tällainen ajattelutapa on vähintäänkin ongelmallinen.<sup>27</sup> Klassisten tai myöhäisantiikissa esiintyneiden kansanimien alle koottujen kategorisointien käyttäminen oli bysanttilaisille aito ja johdonmukainen ikkuna heitä ympäröivien kansojen olemukseen ja luokitteluun. Kansallisvaltioiden ajalta taaksepäin katsova nykylukija puolestaan operoi itsekin kategorioilla, jotka ovat siirretty toiseen, tosin tällä kertaa varhaisempaan, kronologiseen kontekstiin – eivätkä ne näin ollen ”kuvaa” myöhäisantiikin tai keskiajan eri vaiheiden tilannetta yhtään sen tarkemmin kuin bysanttilaisten kirjoittajienkaan kategorisaatiot. Koska etniset identiteetit eivät ole ”luontaisia” ominaisuuksia, vaan koettuja, opittuja, esitettyjä, projisoituja ja tarjottuja identifioitumisen tapoja sekä yksilöille itselleen että toisista ryhmistä tai yksilöistä puhuttaessa, ovat minkä tahansa ajan käyttämät etniset kategoriat sopimuksenvaraisia luokituksia, ja niiden siirtäminen joko aiempaan tai myöhempään kontekstiin johtaa aina anakronismin vaaraan.

---

<sup>26</sup> Varhaisbysanttilaisen kauden epävarmuus dekadenssiin ja rappioon liittyen erottuu myös Prokopioksen historiallisissa teksteissä, ks. Stewart 2017.

<sup>27</sup> ”Toden” ja ”fiktioin” käsitteiden hyödyttömyydestä bysanttilaista historiankirjoitusta tutkittaessa Lilie 2014.

## ”Skyyttien” ja muiden pohjoisten kansojen stereotyypit

Bysantin historian kuluessa Mustanmeren ja Tonavan pohjoispuoliset alueet sekä Balkanin seutu kokivat perusteellisia muutoksia mitä etnisiin identiteetteihin tulee. Slaavit, avaarit, bulgaarit, madjaarit (unkarilaiset), kasaarit, rusit, petsenegit, kumaanit (kiptšakit) ja mongolit olivat vain joi-tain niistä lukuisista kansoista jotka joko asuttivat tai valloittivat vuorollaan osia tästä maantieteeltään vaihtelevasta alueesta.<sup>28</sup> Kasaarit (600–1000-luvut), petsenegit (800–1000-luvut), kumaanit (1100–1200-luvut), ja mongo-lit (1200-luvulta) vuorollaan ja vuorovaikutuksessa muiden ryhmien kuten Kiovan rusien, alaanien ja bulgaarien kanssa erottuvat jossain määrin bysanttilaisten nomadikuvausten takaa, mutta usein tekstien sisältö on niin yleisluontoista ja perinteen läpilyömää ettei sen perusteella voi tehdä juuri minkäänlaisia päätelmiä näiden kansojen kulttuurista tai yhteiskunnasta. Päätelmät bysanttilaisten suhteista kyseisiin ryhmiin ja suunnitelmista näiden suhteen ovat sen sijaan usein mahdollisia.

600-luvun puolivälistä alkaen etnonymyimiä *Tourkos* – ”turkkilainen” – voitiin käyttää useimmista tämän alueen ryhmistä, mutta kaikkien arokan-sojen hyväksyttynä ja perinteisenä nimenä säilyi silti ”skyytit”. Tämän nimi-tyksen käyttäminen herätti bysantinkreikkalaisessa yleisössä niin selkeän joukon syvään juurtuneita ulkokansojen kulttuuriin liittyviä assosiaatioita, että se hyvinkin saattoi saada nämä jättämään huomiotta sekä elintapoihin että esimerkiksi uskontoon pohjautuvia ominaispiirteitä kulloinkin ajan-kohtaisina olleissa ”skyyteissä”. Tämän periaatteen kiteytti jo Prokopios:

Kaikkien noilla seuduilla asuneiden kansojen nimityksenä on ollut yleisesti skyytit, joidenkin saadessa lisänimikseen sarmaatit, melankhlainit [”musta- viitat”], tai jotain muuta. (Prokopios, ”Justinianuksen sotien historia” 8.5.6)

Yleisesti ottaen pohjoisten arojen nomadisten tai puolinomadisten kan-sojen kuvauksia bysanttilaisessa kirjallisuudessa on hyvin vaikeaa pitää et-nografisena kirjoittamisena, sillä useimmissa tapauksissa näiden tekstien

<sup>28</sup> Pohjoisista ryhmistä mm. Carile 1989, Ahrweiler 1998 ja Vachkova 2008.

tarkoituksena ei ollut välittää yleisölle uutta tietoa vaihtelevilla nimillä kuvatuista ”skyyteistä”. Sen sijaan monien skyytteihin viittaavien bysanttilaisten tekstikohtien tarkoituksena oli herätellä yleisön mielissä näille jo tuttuja assosiaatioita ja stereotyyppisiä mielikuvia ratsastajakansoista, ja käyttää näitä ”pohjustettuja” mielikuvia argumenttinsa kuljettamiseen. Epäluotettavuus, saaliinhimoisuus, väkirikkaus, vapaudenhalu, kulttuurittomuus, nomadinen elämäntapa ja sotakunto olivat tyypillisimmät ”skyyttien” stereotyyppin osat. Aiemman kirjallisen perinteen luomat puitteet käyvät hyvin ilmi Niketas Khoniateen (n. 1155–1217) kuvatessa kumaaneita:

Sama hevonen on skyytin ratsuna kantaen hänet halki raivoisan taistelun, tarjoaa hänelle ravinnon, kun sen kaulasuoni puhkaistaan verenlaskua varten, ja sanotaan jopa että astuttuna se tarjoaa helpotuksen barbaarin luonnottomille haluille. (Niketas Khoniates, ”Historia” 94)

Muita ”skyyttejä” eli pohjoisia kansoja Mustanmeren piirissä olivat alun pitäen myös madjaarit eli unkarilaisten esi-isät. Madjaareita koskeva kuvasto ei bysanttilaisessa kirjallisuudessa päässyt eroon negatiivisista assosiaatioista moneen vuosisataan näiden asetuttua Pannonian alangolle. Bysanttilaiset kutsuivat madjaareita ensin etnonymieillä *Tourkoi* ja *Ounnoi* (hunnit), ja myöhemmin nimellä *Oungroi*. Kaikkein klassisoivin etnonymimi on *Paiones*, ”paionalaiset” jonka käyttö perustuu sekaannukseen antiikin Makedoniaa asuttaneen traako-illyrialaisen ryhmän klassisen nimen ja roomalaisen *Pannonia*-toponyymin välillä. Kuten jo aiemmin avareita ja madjaareita, myös monia muita Mustanmeren pohjoispuolisen alueen ryhmiä voitiin nimittää ”turkkilaisiksi” (*Tourkoi*). Termi ei kuitenkaan ollut erityisen klassinen, joten monesti turkkilaisia, etenkin Aral-järven ja Kaspianmeren ympäristön oguuseja, voitiin kutsua ”hunneiksi”, kuten Mikael Attaleiates ja Georgios Kedrenos tekevät. Kasaarit – joiden valtakuntaa kutsuttiin yleensä ”Itä-Tourkiaksi” vastakohtana ”Länsi-Tourkialle” eli Unkarille – puolestaan olivat Bysantin sotilaallisia liittolaisia useaan otteeseen ja naimakaupat valtakuntien hallitsijasukujen välillä olivat melko yleisiä. Suhteet Bysanttiin loittonivat 800-luvun kuluessa, kun osa kasaari-

en ylimystöstä kääntyi juutalaisuuteen etsiessään kolmatta uskonnollis-poliittista vaihtoehtoa kristinuskolle ja islamille. Positiivisimmat mielikuvat kasaarien kagaanista (kaanien kaanista) ovat säilyneet armenialaisessa ja syyrialaisessa traditiossa, sillä tämä nähtiin muslimien vihollisena. Samasta syystä myös bysanttilainen suhtautuminen mongoleihin tuli myöhemmin olemaan suhteellisen optimistinen ja liittoutumishaluinen.

Slaavien ja avaarien hyökkäykset 580-luvulta alkaen ja slaaviryhmien asettuminen Balkanille ja Kreikkaan assosioituivat bysanttilaisten mielissä aikaisempiin Tonavan takaisten barbaarikansojen maahantunkeutumisiin, joiden historiallinen kuvasto ei ollut vielä ehtinyt juurikaan hälvetä. Avariin ja slaavien osallistuminen sassanidisotien aikaiseen Konstantinopolin piiritykseen (626) aiheutti viholliskuvan kärjistymisen, ja vielä 1000-luvulla hagiografiset kirjoittajat saattoivat uskottavasti esittää slaavien asuttamat Kreikan seudut ”pakanallisina” ja tyystin lainsuojattomina alueina – esimerkiksi tästä käynee Nikon ”Metanoeite” -saarnaajan elämäkerran kirjoittajan asenne Peloponnesoksen slaaveja kohtaan. Lähetystyö etelä- ja länsislaavien (joihin lukeutuivat määriläiset, tšekit, serbit, kroaatit ja sloveenit) pariin lisäsi kenties tuntemusta näistä kansoista tai ainakin vaikutti tietoon näiden olemassaolosta, mutta Bysantin valtapiiriä lähellä sijainneet ja siksi relevantteina säilyneet ryhmät saivat osakseen vähintäänkin kahtiajakoista kohtelua: niiden liittolaisuutta ja tukea arvostettiin ja tavoiteltiin tarpeen tullen, mutta ajoittaiset valloitusyritykset ja bysanttilaisen eliitin monesti ilmiselvä ylenkatse tekivät aidosta etnografisesta kirjoittamisesta harvinaisen poikkeuksen. Slaaviväestöjen lojaaliuden varmistaminen saattoi olla huomattavan vaikeaa, mutta keisarillisen keskuksen ja hallinnollisen luokan asenteet tuskin asiaa auttoivat.

Slaavilaistuneet mutta alkuperältään turkkilaissukuiset bulgaarit, jotka valloittivat Moesian ja ympäröivät alueet vuoden 680 jälkeen, muodostivat pitkäaikaisen naapuri-, liittolais-, alamais- ja viholliskansan Bysantille. Tämä johti siihen, että meillä on harvinaisen paljon lähteitä, mitä tulee bysantinkreikkalaiseen kuvaan bulgaareista ja näiden maasta, joka vuosien 1018–1185 välistä bysanttilaisvaltaa lukuun ottamatta pysyi itsenäisenä – myös kirkollisessa mielessä – aina osmanivalloitukseen asti. Itsenäinen

Bulgaria (681–1018 ja 1185–1396) oli aidosti ensimmäinen Bysantin ”seuraajavaltio”, joka omaksui monia elementtejä bysanttilaisesta kulttuurista, hallinnosta ja yhteiskunnasta, mutta toisaalta korosti eri tavoin omaa etnis-kielellis-uskonnollista identiteettiään. Bysanttilaisen asenteen Bulgari-aa kohtaan on ehdotettu olleen jokseenkin samanlainen kuin Itä-Rooman asenteen heikompa ja hajanaista Länsi-Roomaa kohtaan 400-luvulla. Ortodoksisina ”puolibarbaareina” (*miksobarbaroi*) bulgaarit olivat arvokas puskuri vaarallisemmiksi koettuja Tonavan takaisia barbaareita vastaan ja tuen tuoja silloin, kun esimerkiksi onnistunut avioliittopolitiikka sitoi nämä keisarihuoneeseen, mutta toisaalta he muodostivat kyseenalaisen kohteen sodankäynnille. Tämä kahtalainen legitimisaation ongelma heijastuu siinä, kuinka monet bysanttilaiset kirjoittajat näyttävät haluavan vähätellä etenkin bulgaarien sivilisaation tasoa mutta myös alueen kehittyneisyyttä laajemminkin. Balkanin bulgaarialueet – jotka lähtökohtaisesti olivat kylläkin vuoristoisia, mutta samalla monien kaupunkien täplittämiä – tuntuvat ”barbaaristuneen” kirjallisissa lähteissä alueeksi, joka on lähes täysin luonnontilainen, villieläimistöltään runsas, ja bysanttilaisille kulki-joille vihamielinen.

Rusit (*Rhōs*), Venäjän alueen skandinaavis-slaavilaiset ryhmät, näyttäytyivät bysanttilaisille alun perin vain yhtenä joukkona varjaageja (*Váran-goi*), ja näin ollen ”skyytteinä”, mutta viimeistään rusien hyökättyä Konstantinopolia vastaan v. 860 ja Olegin perustettua Kiovan rusien valtakunnan v. 882 nämä tulivat kyllin relevanteiksi bysanttilaisten maailmankuvassa ansaitakseen etnografisoivia kuvauksia. Sama relevanssi lienee myös patriarkka Fotioksen kannustaman slaavien käännytystyön takana. Rusit itse olivat selvästi kiinnostuneita kaupankäynnistä Bysantin ja Välimeren alueen kanssa (heidän hyökkäyksensä Konstantinopolia vastaan sekä 907 että 941 kumpusivat ainakin osaksi kauppariidoista), mutta bysanttilaisessa maailmankuvassa rusit asettuivat yleisesti ottaen osaksi sarjaa pohjoisia barbaariryhmiä, joiden pääasiallinen tarkoitus oli toimia puskurina ja aseena toisia barbaareita – esimerkiksi bulgaareita – vastaan. Tällaisten ryhmien sotaisuus katsottiin eduksi, eikä varhaisemman tradition elementtejä tarvinnut kauaa penkoa sopivien esimerkkikuvausten löytämiseksi. Leon

Diakonoksen kuvaus (n. 970) rusien uhritavoista ja uskonnosta on hyvin vahvasti Herodotoksen skyyttikuvauksen läpilyömä, ja se saattaa myös lainata Prokopioksen paljon varhaisemmasta frankkikuvauksesta, jossa frankit uhraavat goottien naisia ja lapsia Po-joen ylittävällä sillalla:

Ja he [”tauroskyytit”, s.o. Krimin niemimaan eli *Tauriksen* suunnalta tulleet rusit] uhrasivat pikkuvauvoja ja kanoja hukuttamalla ne Istrokseen [s.o. Tonavaan], heittäen ne joen kuohuviin virtauksiin. Sillä heidän sanotaan olevan helleenisten mysteerien palvoja, mihin heidät johdattivat joko heidän omat filosofinsa Anakharsis ja Zamolxis, tai Akilleen toverit. (Leon Diakonos, ”Historia” 9.6)

Leonin mukaan Akilleen ”skyyttiydestä” todistavat hänen aseidensa ja ulkomuotonsa kuvaukset *Iliassa*, sekä hänen väkivaltaisuutensa ja rusien tapa selvittää kaunansa kaksintaistelujen kautta.<sup>29</sup> Mikael Attaleiates kehittää edelleen Leonin mainitsemää ja sekä Homerokseen että Herodotokseen perustuvaa antiikinaikaista traditiota Akilleen ja skyyttien yhteydestä, ja mainitsee pohjoisten rusien joukon osana myös ”myrmidonit”, jolla nimellä homeerisista eepoksista eteenpäin tarkoitettiin Akilleen alaisina Troijan sodassa taistelleita.<sup>30</sup> Kuten jo aiemmin antiikissa, väkivaltaisuudestaan ja impulsiivisuudestaan tunnetun Akilleen katsottiin kiteyttävän pohjoisiin sotaisiin kansoihin liitettyjä stereotyyppisiä: myyttiset esikuvat olivat näin ollen oikopolkuja vieraiden kulttuurien ja näiden ominaisuuksien käsitteilyyn kirjallisuudessa.

Kaukasian alueen kansat olivat bysanttilaisille kirjoittajille usein suhteellisen hyvin tunnettuja, ja monella oli näihin alueisiin myös sukujuuria. Toisaalta on havaittavissa, että koska Armenia, Georgia ja Alania olivat kaikki vuosisatojen ajan vapaita Konstantinopolin suorasta vallasta, ja lähinnä vain kirkollisen politiikan ja diplomaattisuhteiden kautta vaikutuk-

<sup>29</sup> Leon Diakonoksen kirjoituksia ruseihin liittyen yritti käyttää mutkattomana ”etnologisena” lähteenä mm. Terras 1965, mutta tällaisen lähestymistavan ongelmallisuus on tätä nykyä laajalti tunnustettu.

<sup>30</sup> Ks. Kaldellis 2015, 110, 112.

sille alttiita, näitä kansoja kohtaan osoitettiin usein väheksyntää ja niistä esitettiin jokseenkin passiivis-aggressiivisia kulttuurillisia arvioita samoin kuin keisarillisen reunamaan asukkaiden keskinäistä vihapuhetta. Esimerkkinä tästä on vaikkapa itse osittaista georgialaista sukua olleen Johannes Tzetzeen moraalisesti vähättelevät heitot alaaneista (tai ”massageeteista” kuten hän näitä herodotoslaisittain usein kutsuu). Ei-roomalaiset, valtakunnan ulkopuoliset kristityt kansat istuivat huonosti bysanttilaiseen maailmankuvaan, joka korosti keisarikeskeisen, oikeauskoisuuteen pohjaavan ja teoriassa universaalien imperiumin ideaa.

Laaja-alaisia ja dramaattisia voimasuhteiden vaihteluita kokenut pohjoinen ulottuvuus osoittautui bysanttilaisille kenties kaikkein vaikeimmaksi ilmansuunnaksi hahmottaa vanhojen ja kirjallisuudessa perittyjen kansanimien kautta – mikä ei kuitenkaan estänyt useimpia kirjoittajia yrittämästä jatkaa kaikkien tai useimpien pohjoisten, osaksi nomadisten kansojen kutsusta ”skyyteiksi”. Kansojen omakieliset nimet alkoivat kuitenkin lähes järjestelmällisesti vakiintua osaksi bysanttilaisen kirjallisuuden etnografista rekisteriä, vaikka monet kirjoittajat antoivatkin nämä usein ohimennen sivulauseessa, käyttäen pääosin miellyttävän perinteisiä, attikalaiseen ihanneytyliin kuuluvia varhaisempia kansannimiä. Mikael Attaleiateen huomautus ”skyyteistä, joita kansanomaisesti kutsutaan petsenegeiksi” (n. 1080) on tyypillinen.<sup>31</sup> Georgios Pakhymeres puolestaan onnistui 1300-luvun alussa löytämään mongoleille ja mamelukeille soveliaan klassiset nimitykset: hän kutsui mongoleita ”tokaareiksi” (*Tókharoi*) ja mamelukkeja ”etiopialaisiksi” (*Aithíopes*).<sup>32</sup> Valintaan vaikutti myös Pakhymereen kiinnostus antiikista perittyä ilmastollista determinismistä kohtaan: hänen historioidensa kolmannessa kirjassa kumaanisyyntyinen – eli luonnollisesti ”skyytiläinen” – mamelukkisulttaani mahdollisti retorisen ja klimatologisen dikotomian kalpeiden ja sotaisten ”skyyttien” johtamista mustista ja veltoista ”etiopialaisista”, joka jälleen kerran kumpuaa Herodotoksen käyttämistä elementeistä.

<sup>31</sup> Mikael Attaleiates, ”Historia” 7. Vrt. Curta 2013.

<sup>32</sup> Ks. Georgios Pakhymeres, ”Historia” 3.3–5. ”Tokaarit” saattoivat olla peräisin esimerkiksi Strabonilta: *Geografika* (”Maantieto”) 11.8.2, jossa nimi mainitaan yhdessä muiden Keski-Aasian (Baktrian) kansojen (*Pasianoí, Sakaraukai*) kanssa.

Nikeforos Gregoras yritti 1300-luvulla, todennäköisesti mongolivalloistusten inspiroimana ja myöhäisantiikkista ”kansain alkuperä” (*origo gentium*) -moodia mukaillen järjestää ja organisoida Mustanmeren-Kaspianmeren tasangoilla vaikuttaneet kansat ja valtakunnat teoksessaan ”Rooman historia”, mutta hänen käsityksensä nomadiryhmien historiasta rakentuu pitkälti etnonyymien ja eri ”skyyttien” seuraannon varaan. Hänen historia-käsityksessään primitivismi ja dekadenssi esiintyvät tavalla, joka olisi ollut välittömästi tunnistettava antiikin kirjoittajille – esimerkiksi, kun kuvauksen kohteena ovat rikkaan ja ylellisen Mesopotamian valloittaneet mongolit, il-kaanit:

Ajan myötä heidän tultuaan tekemisiin assyrialaiden, persialaiden ja kaldealaisten tapojen kanssa, omaksuivat he näiden uskonnon ja jättivät perinnäisen jumalattomuutensa. He myös sopeutuivat näiden lakeihin ja tapoihin, joihin kuuluvat ylelliset vaatteet ja ateriat, ja yleisesti hyväksytyt nautinnonhaluinen elämä. Heidän elämäntapansa muutos oli perinpohjainen: aiemmin he tapasivat mieluusti peittää päänsä paksuilla hatunreuhkoilla, [...] Mutta jälkeinpäin he ottivat pitääkseen vain silkkiä ja kultalankaisia vaatteita. He päätyivät niin äärimmäiseen ylellisyyteen turmeluksessaan, että heistä tuli aiemman elintapansa täysiä vastakohtia. (Nikeforos Gregoras, ”Rooman historia” 2.5)

### ”Latiinit”, ”keltit” ja ”frankit”: läntiset barbaarit

Bysantin menetettyä valtaosan Italiaa 700–800-luvuilla kreikankielisten kirjoittajien mielenkiinto länttä kohtaan väheni huomattavasti. Useimmille bysanttilaisille valtakunnan myöhemmän historian aikana ”Iberia” tarkoitti Kaukasian Iberiaa, ja goottien kotiseudusta kirjoitettaessa valtaosa yleisöstä varmasti ymmärsi tarkoitettavan Theodoron ruhtinaskuntaa Krimin niemimaalla, jossa gootin kielen uskotaan säilyneen 1500-luvulle asti. Klassisesta ja myöhäisantiikkista perittyjä pääasiallisia nimityksiä Länsi-Euroopan asukkaille oli kolme: latiinit, frankit, ja keltit – tosin näistä viimeksi mainittu on selkeästi runollisempi ja vahvimmin klassisoiva. ”Keltti”-termi häipyi ajan myötä osaksi kenties sen takia, että sitä oli vaikea saattaa yhteyteen



minkään läntisen ryhmän oman identifikaation kanssa: nämä eivät tunnistanee termiä, jota yksikään länsieurooppalainen yhteisö ei enää käyttänyt itsestään, ja joka kreikkalaisessa kielessäkin pohjautui hellenistiseen ja keisariaikaiseen kirjallisuuteen. ”Latiinit” oli useimmille kirjoittajille kaikkein laajin kategoria, ja normannien kaltaiset yksittäiset dynastiset tai etniset ryhmät limittyivät sekä latineihin että frankkeihin ilman selkeää rajausta.

Kuvatessaan ristiretkeläisiä ja näiden johtajia Anna Komnene kirjoittaa:

Yleisesti Godfreyta pidetään ensimmäisenä ristiretkelle lähteneenä; hän oli hyvin rikas mies ja ylpeä urheudestaan ja suvustaan – kaikki frankit ovat näet hanakoita kilpailemaan toistensa kanssa. [...] Kuten on pääteltävissä, koko frankkien rotu on aina luonteeltaan mitä uhkarohkeinta ja kärsimättöntä, mutta aivan erityisen hillitöntä ryhdyttyään mihin tahansa hankkeeseen. (Anna Komnene, ”Aleksias” 10.5)

”Frankkien” äkkipikaisuus ja taipumus olla kunnioittamatta keisarille tehtyjä lupauksia ovat heidän merkittävimmät negatiiviset piirteensä, ja ne juonsivat juurensa antiikin kirjallisuuden stereotyypppeihin pohjoisten kansojen luonteesta: neljän ruumiinnesteen teoriassa näitä barbaareita luonnehtivat liiallinen kosteus ja kylmyys.<sup>33</sup> Tämä ei kuitenkaan estänyt erityisesti normanneja pääsemästä pitkälle sotilasurallaan Bysantissa, vaikka nämä ja jälkeläisensä saivatkin varmasti kuulla paljon huomautuksia ”puolibarbariudesta” (*miksobárbaros*), joka oli erityisen helppo nimilappu kaksikielisille ja alkuperältään ei-roomalaisille henkilöille.<sup>34</sup> Ristiretket toisaalta loivat uusia yhteyksiä Bysantin ja ”frankkien” välille, ja diplomaattiyhteyksien myötä myös vanhat kuvaukset (kuten Prokopioksen varsin huhupuhemaiselta kuulostava kuvaus Britanniaasta) tulivat päivitettyiksi. Normannihistorioitsija Girald de Barri (Gerald Walesilainen) muun muassa kuvaa kuinka keisari Manuel I lähetti Englannin Henrik II:lle kirjeen, jossa hän sekä

<sup>33</sup> Ks. Langum 2018.

<sup>34</sup> Esimerkiksi Mikael Attaleiateen normannikuva vaikuttaisi olleen utilitaristinen ja Mikael Attaleiates vaikuttaisi antaneen näille tärkeän roolin palkkasotureina: Olson 2017. Latineihin ja frankkeihin liitetystä mielikuvastosta Nicol 1967 ja Kazhdan 2001.

kertoi Myriokefalonin taistelusta että tiedusteli Britannian saarten maantieteestä, elintavoista, ja näkemisen arvoista asioista.<sup>35</sup> On kiinnostavaa, että kuninkaan vastaus näyttäisi maininneen sotaisuudellaan ja villieläinten kaltaisella hurjuudellaan erottuneet walesilaiset vastauksessaan: perityt käsitteet vieraista barbaariryhmistä saattoivat siis saada vahvistusta itselleen mikäli tiedustelu suuntautui sellaiselle taholle, joka itsekin piti kyseistä ryhmää barbaareina.

Vaikka opilliset ristiriidat jatkuivatkin Bysantin ja läntisen kirkon välillä lähes keisarikunnan loppuun asti, läntisten kansojen kuvauksiin hiiptii uskonnollisen epävarmuuden leima vasta Palaiologosten aikana. Siinä missä islamin nousu oli aiheuttanut vakavan itsetutkiskelun kauden bysantinkreikkalaisen maailmankuvan voitokkuusideologian suhteen, olivat roomalaiskatoliset ortodoksien silmissä niin selvästi skismaattikkoja ja kerettiläisiä, että läntisten ryhmien menestystä selitettiin vain ani harvoin moraalisen yliotteen tai jumalallisen suosion kautta. Jo antiikin lähteistä polveutuva ajatus läntisten (ja pohjoisten) kansojen kiivaudesta, ahneudesta ja väkivaltaisuudesta riitti useimmiten selittämään sen, kuinka Bysantti tuli yhä riippuvaisemmaksi katolisten valtojen tuesta ja läntisistä palkkasotureista.

Palaiologosten ajan tyypillisenä piirteenä on ristiriitainen suhde ei-roomalaisia kansoja ja näiden historioita kohtaan bysantinkreikkalaisen älymyksien etsiessä selitystä valtakuntansa heikkouden tilaan; yhtäältä etnografisen kirjoittamisen aiemmat mallit olivat menettäneet lähes kaiken kosketuspinnan todellisuuteen, ja toisaalta sekä läntisten ryhmien että osmanien nousu tarvitsi selityksensä (jotka useimmiten keskittyivät bysanttilaisten omiin synteihin).<sup>36</sup> Vilkastuneet diplomaattisuhteet joka suuntaan myös mahdollistivat uuden materiaalin saattamisen kirjalliseen muotoon. Myös varhaisempi perinne antoi pontta kuvausten ristiriitaisuuksille: tilanteesta riippuen italialaisia saatettiin kuvata joko ”vaaleaksi ja sotahulluksi roduksi” (*tò ksanthón te kaí areimánion génos*), tai ”typeriksi, pelkurimaisiksi ja turmel-

<sup>35</sup> Gerald de Barri, *Descriptio Cambriae* (”Walesin kuvaus”) 1.8.

<sup>36</sup> Vrt. Nicol 1967, 316–317; Kaldellis 2015, 141–142, 184–185.

tuneiksi”, mutta elementeitään nämä molemmat Pakhymereen käyttämät kuvaukset perustuvat antiikin kirjallisuudesta polveutuvaan kuvastoon eurooppalaisista barbaareista, etenkin kelteistä, joita Augustuksen ajalla kirjoittanut Strabon kuvaili samalla *areimánios*-termillä.<sup>37</sup>

### ”Saraseenit”: Lähi-idän ryhmät

Yksi pisimpään jatkuneita ”vierauden” kuvaamisen vastapoleja antiikissa ja keskiaikaisessa Bysantissa oli itäisen ilmansuunnan kehittyneet valtakunnat. Alun perin persialaisotien ajoilta periytynyt ja hyvin monitulkintainen pelkoa, ihailua ja moralisointia yhdistellyt kreikkalainen suhtautuminen persialaisiin oli jatkunut ajankohtaisena, kun Rooma soti ja neuvotteli vuosisatojen ajan ensin parthialaisten ja sitten sassanidipersialaisten kanssa. Kun muslimikalifaatti valloitti Persian ja sittemmin koko roomalaisen Pohjois-Afrikan ja Levantin, joutuivat bysanttilaiset kirjoittajat etnografisen haasteen eteen: ketkä olivat tämän jälkeen ”persialaisia”, ja millä nimellä tuli kutsua Rooman uusia kilpailijoita Lähi-idässä?

”Saraseenit”-termi (*Sarakēnoi*) liittyi bysantinkreikkalaisessa kirjoittamisessa (kuten Georgios Kedrenoksen ja Johannes Skylitzeen teksteissä) ennen kaikkea arabiankielisiin Lähi-idän ryhmiin, ja se polveutui jo myöhäisantiikista; sen synonyyminä oli käytössä samaten jo antiikinaikaisista lähteistä löytyvä mutta perin vähän käytetty *Arabes*, ”arabit”. Theofaneen kronikan jatkaja tai jatkajat (*Theophanes Continuatus*, Οἱ μετὰ Θεοφάνην) käyttävät arabiankielisistä muslimeista myös termejä ”hagarilaiset” (*Hagarenoi*) ja ”ismaeliitit” (*Ismaelítai*), jotka pohjaavat Raamatun ja varhaisten muslimien omiin genealogioihin; samoja termejä käytettiin muslimeista myös syyrialaisessa, armenialaisessa ja etiopialaisessa perinteessä. Erämaan nomadeihin liittyviä mielikuvia synnyttäneet ”arabit”, ”hagariitit” ja ”saraseenit” eivät kuitenkaan sopineet kaikkien kirjoittajien mielessä kuvaamaan umajjadi- ja abbasidikalifien hallinnollisesti ja kulttuurillisesti sofistikoitunutta valtakuntaa, ja näin ollen myös yleisluontoinen ja etnografisesti hyvin

<sup>37</sup> Georgios Pakhymeres, ”Historia” 1.18; vrt. Strabon, *Geografika* (”Maantieto”) 4.4.2. Italiaisten esittämisestä bysanttilaisissa teksteissä, ks. Laiou 1995.

löyhä termi ”muslimit” (*Mousoulmánoi*) osoittautui hyödylliseksi.<sup>38</sup> Välillä etnonymien käyttö ohitettiin tyystin puhumalla vain ”idän susista” (oletuksen ollessa, että ”lännen sudet” olivat bulgaareita).<sup>39</sup> Islaminuskon ymmärtämisen suhteen bysanttilaisten varhaiset reaktiot olivat osaksi syyriankielisen kirjallisuuden kautta välittyneitä ja kristinuskon omiin uskonriitoihin ja kirkollispolitiikkaan kietoutuneita: muslimit esitettiin ajoittain areiolaisina kerettiläisinä. Bysanttilaisilta poleemikoilta periytyi läntiseen islamin kuvaamisen traditioon myös väite muslimien hedonismista, joka vahvisti entisestään ”orientalismia” kuvastoon kuulunutta ajatusta itäisten kansojen turmeltuneesta ylellisyydestä. Kirjallisiin mielikuviiin kytkeytyneissä visuaalisissa representaatioissa arabien ja muslimien kategoriat usein limittyvät, joten turbaania saatettiin käyttää niin muslimin tunnuksena (kuten tämän artikkelin alussa esiintyvässä Madridin Skylitzes-käsikirjoituksen kuvassa), kuin myös kristityn syyrialaisen tai arabin ”etnisenä” symbolina (kuten vaikkapa Johannes Damaskolaisen pyhimysikonografiassa).

Kuten aiemmin havaittiin, perinteinen nimitys ”skyytit” pysyi käytössä monien arokansojen nimityksenä vuosisadasta toiseen bysanttilaisessa kirjoittamisessa: monet näistä ryhmistä olivat kulttuurillisesti samanlaisia kuin indoiranilaisia kieliä puhuneet antiikin skyytit, mutta edustivat todennäköisesti lähinnä altaailaisia kieliä (ja myöhemmin usein myös persiaa) puhuneita turkkilaisia kansoja. Turkkilaisiin ryhmiin lukeutuivat myös seldžukit, jotka Manzikertin taistelun (1071) jälkeen siirtyivät Anatolian alueelle, ja joiden valtapiirin pohjalta myös osmanidynastia ponnisti. Se, että aiemmin Mustanmeren pohjoispuolisiin kansoihin liittynyt *Tourkoi* -etnonymii soveltui nyt käytettäväksi myös itäisestä kansanryhmästä, aiheutti etnonymien tasolla sekaannusta. 1000-1300-luvuilla turkkilaisista käytettiin sekaisin suurta määrää erilaisia kansannimiä: kaikkein klassisoivimmille kirjoittajille (esimerkiksi Mikael Psellokselle ja Nikeforos Bryenniokselle) nämä olivat ”persialaisia” – muodostihan näiden valtakunta selkeän itäisen uhan,

<sup>38</sup> Bysantin ja arabien suhteista tärkein teos on neliosainen Shahid 1995–2009. Ks. myös Sympiański 2011. Bysanttilaisten asenteista islamia ja muslimiyhteiskuntaa kohtaan, ks. Meyendorff 1964 ja Rotman 2005.

<sup>39</sup> Kaldellis 2015, 130.

kuten Persia antiikissa – kun taas toiset käyttivät *Tourkoi*-termiä tai paljon löyhemmin kaikkiin muslimeihin liitettyjä nimityksiä ”ismaeliitit” (*Ismaelitai*) tai ”amalekiitit”, jotka pohjasivat juutalais-kristilliseen perinteeseen.<sup>40</sup>

### ”Etiopia”: itäinen Afrikka

Pohjois-Afrikka Egyptiä lukuun ottamatta menetti merkityksensä bysantinkreikkalaisen maailmankuvan osana pian sen jälkeen, kun valtakunnan viimeinen afrikkalainen provinssi, Karthagon eksarkaatti, siirtyi umajjadi-kalifaatin alaisuuteen vuoden 700 tienoilla. Tämä liittyi myös siihen kuinka nopeasti alueen kristilliset ryhmät ajautuivat eroon Konstantinopolista ja idän kirkosta. Sen sijaan Itä-Rooman ja Bysantin pitkäaikaiset, yhtäläisesti kaupan ja uskontopoliittisten kysymysten tukemat suhteet Itä-Afrikan kuningaskuntiin johtivat yleisesti positiiviseen mielikuvastoon. Diplomaattien kuten keisari Anastasioksen aikana Etelä-Arabian Himyariin ja Etiopian Aksumiin matkanneen Nonnosoksen kautta bysanttilaiset saivat lukea Afrikan kristityistä ja juutalaisista valtakunnista. Egyptin muslimivalloituksen jälkeen käytännön yhteydet hankaloituivat ja klassinen kansannimi ”etiopialaiset” alkoi jälleen kerätä mytologisoivia kerrostumia. Etiopialaisten ihonvärin ”essentialismia” käytettiin välillä sananlaskunomaisesti, kuten muuallakin keskiaikaisessa (ja myöhemmässä) Euroopassa – esimerkiksi Attaleiates sanoo petsenegien kouluttamisen pois barbaarisista tavoistaan olevan yhtä turhaa kuin ”yrittää valkaista etiopialainen”.<sup>41</sup> Tämä kielikuva perustuu *Jeremian kirjaan Raamatussa* (*Jer. 13:23*), jossa etiopialaisen ihonväri ja leopardin pilkut edustavat olennon ominaisuuksien muuttumattomuutta. Myös kreikankielisissä hagiografisissa teksteissä ”mustuus” värinä sai helposti metaforisia sävyjä, ja pyhimyksiä riivaavat demonit kuvattiin usein mustina, mutta toisaalta monissa geēzinkielisissä etiopialaisissa versioissa raamatullisista teksteistä ihonväriin liittyvät viittaukset on tulkittu uudelleen voimauttaviksi ylpeyden aiheiksi (esimerkiksi *Laulujen laulun*

<sup>40</sup> *Tourkoi*-termistä ks. Durak 2009; Beihammer 2011. Turkkilaisista persialaisina ja islaminuskon ymmärtämisestä bysanttilaisten keskuudessa, mm. Çelik 2017. Nikeforos Bryennioksesta ks. Neville 2012.

<sup>41</sup> Ks. muun muassa Selden 2013.



Aleksanteri-romaanin kuvitusta 1300-luvulta; juutalainen papisto tarjoaa bysanttilaisena keisarina kuvatulle Aleksanteri Suurelle kultaa ja hopeaa. San Giorgio dei Greci *cod.* 5, fol. 92v. Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia. Kuva: Wikimedia Commons. Public domain.

1:5, jonka etiopialaisessa versiossa neito sanoo olevansa ”iholtani musta ja kauniimpi kuin Jerusalemin tyttäret”).<sup>42</sup>

Toisaalta jo homeerisissa eepoksissa *Aithiopes* kuvattiin synnittöminä ja aivan erityisen hyveellisinä ”maailman reunan” asujina. Keskiaikaiset läntisen kristikunnan legendat pappiskuningas Johanneksen maasta saivat todennäköisesti innoitusta myös bysanttilaisesta perinteestä jossa *Aithiopia*, itäisen Afrikan kristitty kuningaskunta, säilyi huomionarvoisena ja aavistuksen toismaailmaisena alueena jonka mainitsemisella oli pitkät raamatulliset perinteet.<sup>43</sup> Georgios Pakhymereen 1300-luvun alussa kirjoittamassa historiategoksessa ”etiopialaiset” (joilla itse asiassa tarkoitetaan ma-

<sup>42</sup> Selden 2013, 362.

<sup>43</sup> Pappiskuningas Johanneksen maasta bysanttilaisessa mielikuvituksessa Helleiner 1959.

melukkeja) esitetään positiivisessa valossa, joka selittyy sekä antiikista periytyä ja yleisesti positiivisen egyptiläiskuvaston sekoittamisella etiopialaisiin että Pakhymereen käyttämien lähteiden, kuten Kosmas Intiaanpurjehtijan, vaikutuksella.<sup>44</sup> Etiopialaiset luettiin usein mukaan, kun tarkoituksena oli listata keisarin universaalia arvovaltaa: näin tekee muun muassa Eustathios Thessalonikalainen ylistyspuheessaan Manuel I:lle. Eustathiosen mukaan Konstantinopolin hovissa oli nähtävissä vaatteita ja kuultavissa kieliä kaikkialta maailmasta, niin ”skyyttiä”, ”dalmaattia” (eteläslaavilaisia kieliä), arabiaa, armeniaa, ”etiopiaa”, saksaa kuin italiaakin.<sup>45</sup> Bysanttilaisten luontainen oletus siitä, että heidän valtakuntansa oli maanpiirin ilmiselvä keskus, sai heidät raportoimaan kaukaistenkin vieraiden, kuten Aksumin ja Etiopian kristittyjen tai yhtä kaukaisten skandinaavien, saapumiset ja läsnäolon vain ohimennen.

### Kaukaiset maat ja ihmeelliset kansat

Intia ja Etiopia olivat jo kauan kietoutuneet yhteen kreikkalaisen ja roomalaisen yleisön mielikuvissa, pitkälti siksi, että useimmat kauppatarvikkeet ja uutiset molemmilta alueilta saapuivat samaa reittiä, Punaisenmeren ja Arabian niemimaan kauppaväylien kautta Egyptiin. Lisäksi jo antiikin lähteissä Etelä-Intian ja Afrikan sarven asukkaiden katsottiin molempien olevan samaa ryhmää, jota kutsuttiin joko ”etiopialaisiksi” tai ”intialaisiksi”.<sup>46</sup> Myös Taprobanen saari – todennäköisesti Sri Lanka – oli kirjallisuudessa säännönmukaisesti mainittu; sinne sijoitettiin Kallistheneen nimen alla kulkeessa ”Aleksanteri-romaanin” perinteessä muun muassa *Makrobioi*-niminen kansa (”Pitkäikäiset”), joiden katsottiin elävän 150-vuotiaiksi. Kosmas Intiaanpurjehtijan suosittu teos ”Kristillinen Topografia” sisälsi paljon materiaalia jonka Punaisenmeren ja Intian valtameren kauppayhteydet mahdollistivat; Intiaan jo vuosisatojen ajan liitetyt ja Aleksanteri-narratiivien (Aleksanteri Suuren urotöistä ja seikkailuista kirjoitettujen, ihmekuvausten

---

<sup>44</sup> Pakhymereen ”etiopialaisista” mamelukeista Petrides 2009.

<sup>45</sup> Kaldellis 2015, 30.

<sup>46</sup> ”Intia” ja ”Etiopia” toistensa synonyymeinä, Kaldellis 2015, 60.

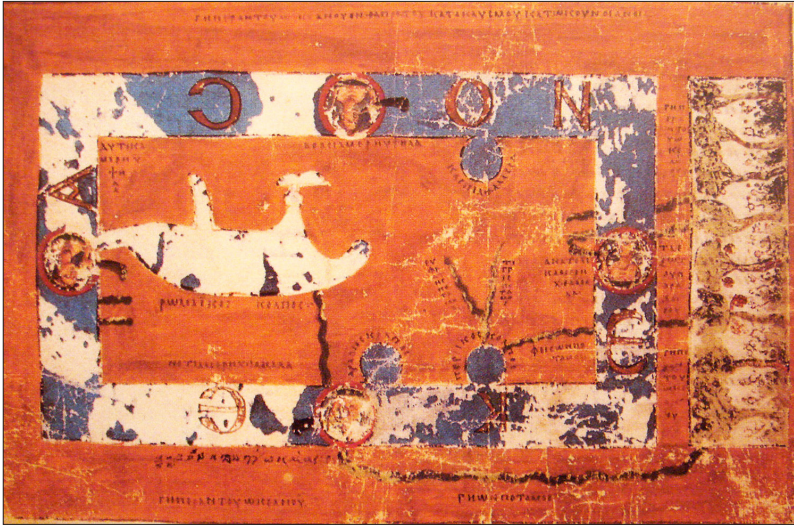
ja romaanikirjallisuuden elementtejä sisältäneiden tekstien) myötä kehiteltyt ajatukset viisaudesta ja pyhistä miehistä puolestaan olivat kirjoittaneet 400-luvun alkupuolella tuotetun ja Palladios Galatialaisen kirjoittamaksi katsotun ”Intian kansoista ja brahmaaneista” -tekstin, josta myöhemmät kirjoittajat ammensivat huomattavan määrän materiaalia.<sup>47</sup> Arkadioksen ajan kolikoita on löytynyt Intiasta melko runsaasti, mutta viimeistään arabivalloitusten jälkeen yhteydet Intiaan mutkistuivat ja harvenivat, ja valtaosa alueeseen liittyvistä mielikuvista värittyi entistäkin legendaarisemmiksi. Tämä käy ilmi muun muassa ”Aleksanteri-romaanin” bysanttilaisista versioista sekä ”Barlaamin ja Joasafin tarinasta”, joka kiinnostavaa kyllä perustui alun perin intialaisiin *jātaka*-tarinoihin sekä mahajanabuddhalaisiin teksteihin Buddhan elämästä.<sup>48</sup>

Mikael Pselloksen tekstiinsä sisällyttämän sivuhuomion perusteella 1000-luvun lopulla väitettä Etiopiassa ja Intiassa käynnistä voitiin nähtävästi pitää lähinnä naurettavana satuiluna. Kaukaisimmista kansoista bysanttilaisia – kuten myös aiempia roomalaisia – kiinnosti kenties kaikkein eniten seerit (*Seres*), itäisen ”silkkimaan” asukkaat. On toki enemmän kuin todennäköistä, että seereistä kerrottujen tarinoiden takana on erotettavissa Välimeren maailman ja Kiinan välisten kauppasuhteiden myötä levinnyt informaatio, mutta tämä ei tarkoita, että kaikki *Seres*-narratiivien elementit olisivat paikkansa pitäviä. Myös Intiaa koskevaa materiaalia kertyi kauppasuhteiden myötä runsaasti, ja osa siitä sekoittui vieläkin kaukaisempia seutuja kuvaileviin traditioihin: eksoottisuuden ja vaikeiden taipaleiden takaa tuotujen ylellisyystuotteiden korostaminen on monissa historiallisissa konteksteissa johtanut kaukaisten alueiden kuvaamisen ”ihmeellistämiseen”. Prokopios kuvaa, kuinka Justinianuksen aikana nestoriolaiset munkit onnistuivat salakuljettamaan silkkiperhosen toukkia ”Serindiasta” Roomaan, ja näin bysanttilainen silkintuotanto tuli riippumattomaksi persialaisista

<sup>47</sup> Näistä ja myös syyrialaisen perinteen mielikuvista Intiaan liittyen Reed 2009. Aleksanteri-traditiosta (johon myös Makarios Roomalaisen pyhimyselämäkerta kytkeytyy), ks. Gero 1992.

<sup>48</sup> Länteen tarina saapui manikealaisen ja muslimiversion kautta: persiaksi sen nimi oli *Belawhar o Būdāsaf*.





Kosmas Intiaanpurjehtijan ”Kristillisen topografian” kuvaukseen perustuva neliömäinen maailmankartta, jonka juuret ulottuvat hellenistiselle ajalle: *Codex Sinaiticus Graecus* 1186, fol. 66v, Pyhän Katariinan luostari, Egypti. Kuva: Wikimedia Commons. Public domain.

välikäsiä.<sup>49</sup> Diplomatia, kauppa, uskonto, ja jännittävät tarinat lyövät kättä tässä niin kuin monessa muussakin bysantinkreikkalaisessa kertomuksessa kaukaisista maista.

Esimerkkinä hagiografisessa kirjallisuudessa esiintyvistä elementeistä, jotka pohjaavat etnografisen kirjoittamisen perinteeseen voidaan mainita Makarios Roomalaisen pyhimyselämäkerta. Siinä arkkienkeli Rafael johdattaa kolmea munkkia ympäri maailmaa, antaen täten kirjoittajalle hyvän syyn sisällyttää elämäkertaan paljon materiaalia, joka yhdistelee etnografisoivaa kirjoittamista ihmekirjallisuuden (thaumatografian) rekisteriin.<sup>50</sup> Viimeksi mainittuun kuuluu muun muassa koirankuonolaisten (*kynokefaloi*) mainitseminen, ja mitä kauemmaksi pyhimyselämäkerran narratiivi munkit kuljettaa, sitä mielikuvituksellisemmaksi tekstin materiaali muuttuu

<sup>49</sup> Prokopios ”Justinianuksen sotien historia” 8.17.

<sup>50</sup> Makarioksen elämäkerrasta, ks. viite 47.

– kunnes he saavuttavat pyhän Makarioksen, joka itse asuu jossain Intian lähellä, päivämatkan päässä maanpäällisen paratiisin muureista. Myöhäisbysanttilaisella kaudella ihmeelliset matkakertomukset siirtyivät hagiografisesta rekisteristä myös maallisempiin, tosin silti monesti vertauskuvallisiin teksteihin. Esimerkkinä näistä voidaan mainita 1330-luvulla kirjoitettu Nikeforos Gregoraan ”Rooman historian” osio, jossa Gregoras kertoo roomanikirjallisuutta muistuttavaan sävyyn ”Agathangelos”-nimisen hahmon matkoista kaukaisten maiden ja eri kulttuurien parissa. Painopisteenä on jokaisen seudun ”näkemisen arvoiset asiat”, mutta kertomus on selvästi tarkoitettu palaiologolaisen Bysantin ja hesykastisen liikkeen kritiikiksi.<sup>51</sup>

## Bysanttilainen autoetnografia ja suhde menneisyyteen

The past is a foreign country: they do things differently there.

- L. P. Hartley, *The Go-Between* (1953)

Lopuksi on käsiteltävä lyhyesti sitä, kuinka bysantinkreikkalaiset kuvasivat antiikin pakanallista Roomaa ja kreikkalaista varhaishistoriaa, sillä tämä paljastaa eräitä kiinnostavia seikkoja bysanttilaisesta tavasta käsittää historiallisia muutoksia. Vaikka Bysantin kreikankieliset kirjoittajat ja eliitti pitivätkin itseään identiteetiltään ”roomalaisina”, ei tämä tarkoittanut ett-eikö historiallista ja kulttuurillista eroa antiikin Roomaan, etenkin sen pakanalliseen vaiheeseen, olisi lainkaan tiedostettu. Bysanttilaisten itsestään käyttämät etnonymit kuvaavat heidän suhdettaan sekä menneisyyteen että oman aikansa ryhmiin kiinnostavasti. *Latini* (”latiinit”, ”latinalaiset”) ei ollut bysanttilaiselle itsemäärittelylle laisinkaan käyttökelpoinen etnonym, sillä se oli paitsi perin yleisluontoinen, se myös loi mielikuvia kehen tahansa latinaa joko liturgisena tai maallisena kielenä käyttäneeseen: roomalaiskatolilainen Eurooppa oli näin ollen helposti ”latiinien” piiriä. Termiin tuli lopulta liitetyksi ”etnisoivia” assosiaatioita, jotka auttoivat bysanttilaisia muodostamaan siitä ”roomalaisuudelle” ja oikeauskoisuudelle vastakkaisen

<sup>51</sup> Nikeforos Gregoras, ”Rooman historia” 24–28. Ks. Kaldellis 2015, 149–154.

kategorian: näihin etnisoiviin elementteihin lukeutui muiden muassa ajatus siitä, että toisin kuin parrakkaat ”oikeat roomalaiset” eli bysanttilaiset, latinalaiset olivat partansa ajelevia skismaatikkoja. ”Italialaiset” puolestaan venyi tarkoittamaan useimpia lännestä tulevia ryhmiä mukaan lukien katalaanit ja Sisilian kuningaskuntien hallitsijat dynastiasta ja kielestä riippumatta. Kuten ”latiini”, myös ”italialainen” tarkoitti lähes aina katolilaista.<sup>52</sup>

On kiinnostavaa, että vaikka Italiaan liittyvä etninen terminologia olisi varmasti tuntunut epäsovivalta 800-luvun jälkeisessä Bysantissa, kokee Italian vanhakantaiseen ja runolliseen nimeen ”Ausonia” perustuva etnonymmi *Ausones* – ”ausonialaiset”, ”Ausonian asukkaat” – puolestaan yllättävän nousun suosiossa myöhäisbysanttilaisella kaudella. *Ausones* oli tätä ennen ollut laajemmassa käytössä lähinnä varhaisen keisariajan latinankielisessä runoudessa (esimerkiksi Vergiliuksella ja Lucanuksella) vaihtoehtoisena nimenä roomalaisille. Näyttäisi siltä, että *Ausones*-termin löysi uudelleen Mikael Attaleiates Agathiaan ”Historian” toista kirjaa lukiessaan: vahvan klassillisoivalla tyyllillä kirjoittanut Agathias käytti sanaa itse keksimässään mutta aidoksi luulotellussa inskriptiossa, jonka tarkoituksena on ollut ”ennustaa” frankkien tappio vuonna 554. Attaleiateen jälkeen *Ausones* yleistyi bysanttilaisia tarkoittavana terminä, ja 1200-luvulle tultaessa se oli varsin suosittu. Tämän täysin anakronistisen etnonymmin kierrättäminen bysanttilaisen *Rhōmanian* asukkaiden nimityksenä näyttäisi liittyneen ristiretkien aikaiseen kriisiin mitä tuli bysanttilaiseen legitimeettiin ainoina oikeina roomalaisina. Kyseisen etnonymmin etu oli, että sillä oli pitkä klassinen perinne roomalaisten synonyyminä, mutta ei minkäänlaista kuranttia kohde-ryhmää, joka olisi käyttänyt sitä itsestään. Näin ollen se toimi laskelmoituna vastavetona sille, kuinka ”frankit” ja muut läntiset ryhmät käyttivät *Graeci*-terminologiaa bysanttilaisista puhuessaan ja kirjoittaessaan. Osa bysantinkreikkalaisista kirjoittajista, kuten Pakhymeres ja Georgios Akropolites, päätyivät frankokratian (”frankkien valta” vuodesta 1204 eteenpäin aina 1400-luvulle asti) ja venetokratian (”venetsialaisten valta”, samaten vuodesta 1204 aina 1600- ja paikoittain jopa 1800-luvuille asti) aikana puhumaan bysanttilaisista ”kreikkalaisina” (*Graikoi*) vastakohtana ”italialaisille”. Ajoit-

---

<sup>52</sup> Aiheesta ks. viitteet 34 ja 37.

tain nämä kirjoittajat jopa käyttivät kyseistä termiä tarkoittamaan ortodokseja vastakohtana ”Rooman kirkon jäsenille” (*Rhōmaïos*). Tämä laaja variaatio etnisessä terminologiassa osoittaa hyvin, kuinka tilannesidonnaisia ja häilyviä etniset termit olivat etenkin myöhäisbysanttilaisella kaudella.

Useimmat bysantinkreikkalaiset kirjoittajat katsoivat koko klassisen kreikkalaisen kirjallisuuden olevan heidän omien esi-isiansä – joskin vielä uskonnollisesti harhateilla olleiden sellaisten – tuottamaa. Sekä ”kreikkalaiset” että ”helleenit” olivat monen vuosisadan ajan epäsovivia termejä bysanttilaisten autoetnonymiksi (ihmisryhmän itsestään käyttämäksi etniseksi nimeksi), sillä molempien katsottiin viittaavan antiikin pakanoihin. Anna Komnene kuitenkin käytti välillä ”roomalaista” tarkoittamassa ”latiinia” ja ”helleenää” tarkoittamassa kreikan kielen (oppimatonta) puhujaa, ja sanoi molempien oppivan bysanttilaisessa orpokodissa lukemaan antiikin kreikkalaisten oikealla ”helleenillä” kirjoitettuja teoksia.<sup>53</sup> Myöhemmin Niketas Khoniates halusi palauttaa käyttöön synonymian sanojen *Hellēn* ja *Rhōmaïos* välillä. Yhtäaikainen ”helleenisyys” ja ortodoksinen roomalaisuus tuli lopulta mahdolliseksi identiteetiksi palaiologolaisella kaudella.

Antiikin Rooman ja roomalaisten sekä Bysantin roomalaisten välillä tiedostettiin siis vallitsevan sekä jatkumo että tärkeitä eroja – päällimmäisenä niistä kristinusko, jonka myös bysanttilaiset katsoivat olleen suuri murros etenkin mitä moraaliseen tasoon tuli.<sup>54</sup> Kuten Theodoros Metokhites fatalistisesti totesi 1300-luvun alussa, hänen oman aikansa roomalaisilla ei ollut mahdollisuutta sanoa suuria ideoita osuvammin tai kauniimmin kuin ne sanottiin antiikin kirjallisuudessa – mutta myöhempien roomalaisten moraalinen paremmuus oli ilmiselvää verrattuna pakana-aikaan. Tästä huolimatta keisarikunnan joutuessa viimeisinä vuosisatoinaan toisin uskovien ja sotaisten barbaarikansojen ahdistamaksi, myös luottamus Bysantin moraaliseen paremmuuteen saattoi horjua. Johannes Tzetzes ja Eustathios Thessalonikalainen edustavat kehityksen ja historiallisen muutoksen arvi-

<sup>53</sup> Anna Komnene, *Alexias* 15.7.9.

<sup>54</sup> Uskonnon suhteesta bysanttilaisen identiteetin ”helleenisyyteen”, ks. Rapp 2008 ja myös Stouraitis 2014.

oinnissa ”klassista” ja selkeän moralisoivaa ajattelutapaa – Tzetzeen katsoessa kehityksen johtavan rappioon, Eustathioksen taas oikeamielisyyden nousuun. Sen sijaan Laonikos Khalkokondyleen myöhäinen, valtaosin retrospektiivinen näkökulma ”frankkien”, Bysantin ja Osmanivaltakunnan välisten valtasuhteiden kehittymiseen sai hänet harjoittamaan myös harvinaislaatuisten terävänäköistä havainnointia esimerkiksi teknologian kehittymiseen liittyen.

\*\*\*

Bysantti oli käytännön tasolla ja retorisisista tehokeinoista huolimatta aina monietninen valtakunta, eikä useimmilla sen asukkailla ollut erityisiä vaikeuksia hahmottaa itseään tilanteesta riippuen sellaisten identiteettien kautta, jotka nyky-yleisölle saattavat vaikuttaa toisensa poissulkevilta. Tämä etnisten identiteettien moniäänisyys ja suhteellisuus heikkeni merkittävässä määrin vasta nationalismin vaikutuksesta ja kansallisvaltioiden synnyn myötä 1800-luvun kuluessa – myös mitä kreikkalaiseen identiteettiin tulee. Bysantissa sekä yksilöiden että laajempien ihmisryhmien poliittinen, kulttuurillinen, ja uskonnollinen ”roomalaisuus” (jotka eivät aina olleet yhteismitallisia) saivat tilannesidonnaisesti erilaisia painotuksia osakseen. Armeniaa äidinkielenään puhunut mutta kreikankielisen koulutuksen saanut ortodoksikristitty Konstantinopolissa oli yhtä lailla oikeutettu kutsumaan itseään useissa tilanteissa ”roomalaiseksi” kuin armeijauralle suunnannut bulgaarivanhemmista syntyisin ollut bogomiili (ja näin ollen kristityn valtavirran silmissä kerettiläinen); ja molemmat puolestaan saattoivat joutua diskriminoivan puheen kohteeksi tietyissä konteksteissa. Toisaalta monet valtakunnan reuna-alueiden asujista, joille paikalliset identiteetit olivat usein tärkeämpiä, saivat kuulla olevansa ”roomalaisia” vain ollessaan tekemisissä ulkopuolisten tahojen kanssa – kun taas toiset ulkopuoliset ryhmät pyrkivät kieltämään bysanttilaisten ”roomalaisuuden” tai vähätteleämään sitä. Tällaisessa kontekstissa syntynyt etnografinen kirjoittaminen oli pakostakin monitahoista, neuvottelun alaista, ja alttiina monien eri tarkoituksien sanelemalle manipulaatiolle. Menneisyys oli

jatkuvasti läsnä bysanttilaisten katsoessa ympäröivää maailmaa: jatkumot merkitsivät useimmiten enemmän kuin murrokset. Antiikin kirjallisuuden ja raamatullisen perinteen kahtalainen perintö tarjosi lukemattomia lähtökohtia kirjoittajien muotoillessa materiaaliaan palvelemaan parhaalla mahdollisella tavalla omia tarkoituksiaan. Nämä näkökohdat on hyödyllistä pitää mielessä tarkasteltaessa bysantinkreikkalaisen kirjallisuuden kuvauksia ei-roomalaisista ryhmistä.

## Kirjallisuutta

- Ahrweiler 1998 = Helene Ahrweiler, "Byzantine Concepts of the Foreigner: the Case of the Nomads", teoksessa Helene Ahrweiler & Angeliki E. Laiou (toim.), *Studies in the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, Dumbarton Oaks & Washington D.C. 1998, 1–16.
- Beihammer 2011 = Alexander Beihammer, "Orthodoxy and Religious Antagonism in Byzantine Perceptions of the Seljuk Turks (Eleventh and Twelfth Centuries)", *Al-Masāq* 23 (2011), 15–36.
- Berzon 2016 = Todd S. Berzon, *Classifying Christians. Ethnography, Heresiology, and the Limits of Knowledge in Late Antiquity*, Berkeley 2016.
- Borri 2011 = Francesco Borri, "White Croatia and the Arrival of the Croats: an Interpretation of Constantine Porphyrogenitus on the Oldest Dalmatian History", *Early Medieval Europe* 19 (2011), 204–231.
- Cameron & Cameron 1964 = Averil Cameron & Alan Cameron, "Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire", *Classical Quarterly* 14 (1964), 316–328.
- Carile 1989 = Antonio Carile, "Byzantine Political Ideology and the Rus' in the Tenth-Twelfth Centuries", *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1989), 400–413.
- Çelik 2017 = Siren Çelik, "The Emperor, the Sultan and the Scholar: the Portrayal of the Ottomans in the *Dialogue with a Persian* of Manuel II Palaiologos", *Byzantine and Modern Greek Studies* 41 (2017), 208–228.
- Curta 2010 = Florin Curta, "Still Waiting for the Barbarians? The Making of the Slavs in 'Dark-age' Greece", teoksessa Florin Curta (toim.), *Neglected Barbarians*, Turnhout 2010, 403–478.
- Curta 2013 = Florin Curta, "The Image and Archaeology of the Pechenegs", *Banatica* 23 (2013), 143–202.
- Durak 2009 = Koray Durak, "Defining the 'Turk': Mechanisms of Establishing Contemporary Meaning in the Archaizing Language of the Byzantines", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 59 (2009), 65–78.
- Futo Kennedy & Jones-Lewis 2016 = Rebecca Futo Kennedy & Molly Jones-Lewis (toim.), *The Routledge Handbook of Identity and the Environment in the Classical and Medieval Worlds*, Lontoo & New York 2016.

- Garstad 2011 = Benjamin Garstad, "Barbarian Interest in the *Excerpta Latina Barbari*", *Early Medieval Europe* 19 (2011), 3–42.
- Gero 1992 = Stephen Gero, "The Alexander Legend in Byzantium: Some Literary Gleanings", *Dumbarton Oaks Papers* 46 (1992), 83–87.
- Helleiner 1959 = Karl F. Helleiner, "Prester John's Letter: A Mediaeval Utopia", *Phoenix* 13 (1959), 47–57.
- Kaldellis 2007 = Anthony Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2007.
- Kaldellis 2015 = Anthony Kaldellis, *Ethnography after Antiquity. Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature*, Philadelphia 2015.
- Kazhdan 2001 = Alexander P. Kazhdan, "Latins and Franks in Byzantium: Perception and Reality from the Eleventh to the Twelfth Century", teoksessa Angeliki E. Laiou & Roy Parviz Mottahedeh (toim.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Dumbarton Oaks & Washington, D.C., 83–100.
- Laiou 1995 = Angeliki E. Laiou, "Italy and the Italians in the Political Geography of the Byzantines (14<sup>th</sup> Century)", *Dumbarton Oaks Papers* 49 (1995), 73–98.
- Laiou & Mottahedeh 2001 = Angeliki E. Laiou & Roy Parviz Mottahedeh (toim.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington D.C. 2001.
- de Lange 2000 = Nicholas de Lange, "Hebrews, Greeks or Romans? Jewish Culture and Identity in Byzantium", teoksessa Dion C. Smythe (toim.), *Strangers to Themselves. The Byzantine Outsider*, Aldershot 2000, 105–118.
- Langum 2018 = Virginia Langum, "Cold Characters: Northern Temperament in the Premodern Imaginary", teoksessa Dolly Jørgensen & Virginia Langum (toim.), *Visions of North in Premodern Europe*, Turnhout 2018, 123–144.
- Lilie 2014 = Ralph-Johannes Lilie, "Reality and Invention: Reflections on Byzantine Historiography", *Dumbarton Oaks Papers* 68 (2014), 157–210.
- Majeska 1999 = George P. Majeska, "The Byzantines on the Slavs: On the Problem of Ethnic Stereotyping", *Byzantium and the North. Acta Byzantina Fennica* 9 (1999), 70–86.
- Mango 1981 = Cyril Mango, "Discontinuity with the Classical Past in Byzantium", teoksessa Margaret Mullett & Roger Scott (toim.), *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981, 48–57.



- Mathisen 2006 = Ralph W. Mathisen, "Peregrini, Barbari, and cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Late Roman Empire", *American Historical Review* 111 (2006), 1011–1040.
- Mathisen 2009 = Ralph W. Mathisen, "Ricimer's Church in Rome: How an Arian Barbarian Prospered in a Nicene World", teoksessa Andrew Cain & Noel Lenski (toim.), *The Power and Religion in Late Antiquity*, Farnham 2009, 307–325.
- Mathisen 2011 = Ralph W. Mathisen, "Catalogues of Barbarians in Late Antiquity", teoksessa Ralph W. Mathisen & Danuta Shanzer (toim.), *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World*, Farnham 2011, 17–32.
- McCormick 1986 = Michael McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1986.
- McEvoy 2016 = Meaghan McEvoy, "Becoming Roman? The Not-So-Curious Case of Aspar and the Ardaburii", *Journal of Late Antiquity* 9 (2016), 483–511.
- Meyendorff 1964 = John Meyendorff, "Byzantine Views of Islam", *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), 113–132.
- Mitsiou 2012 = Ekaterini Mitsiou, "The Byzantines and the 'Others'. Between 'Transculturality' and Discrimination", teoksessa Christian Gastgeber & Falko Daim (toim.), *Byzantium as Bridge between West and East*, Wien 2012, 5–73.
- Mullett & Scott 1981 = Margaret Mullett & Roger Scott (toim.), *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981.
- Neville 2012 = Leonora Neville, *Heroes and Romans in Twelfth-Century Byzantium. The Material for History of Nikephoros Bryennios*, Cambridge 2012.
- Nicol 1967 = Donald M. Nicol, "The Byzantine View of Western Europe", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 8 (1967), 315–339.
- Olson 2017 = Alexander Olson, "Working with Roman History: Attaleiates' Portrayal of the Normans", *Byzantine and Modern Greek Studies* 41 (2017), 1–14.
- Ostrogorsky 1956 = George Ostrogorsky, "The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order", *The Slavonic and East European Review* 35 (1956), 1–14.
- Petrides 2009 = Antonis K. Petrides, "Georgios Pachymeres between Ethnography and Narrative: Συγγραφικὰ Ἱστορία 3.3–5", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 49 (2009), 295–318.

- Rapp 2008 = Claudia Rapp, "Hellenic Identity, *Romanitas*, and Christianity in Byzantium", teoksessa Katerina Zacharia (toim.), *Hellenisms. Culture, Identity and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, Aldershot 2008, 127–147.
- Reed 2009 = Annette Yoshiko Reed, "Beyond the Land of Nod: Syriac Images of Asia and the Historiography of 'The West'", *History of Religions* 49 (2009), 48–87.
- Rotman 2005 = Youval Rotman, "Byzance face à l'islam arabe, VII<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècle. D'un droit territorial à l'identité par la foi", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2005, 767–788.
- Ruffini 1998 = Giovanni Ruffini, "Ethiopia and Rome: The Birth of Byzantine Religious Diplomacy", *Ex Post Facto* 1998 (Spring), 65–75.
- Selden 2013 = David Selden, "How the Ethiopian Changed His Skin", *Classical Antiquity* 32 (2013), 322–377.
- Shahîd 1995–2009 = Irfan Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington D.C. 1995–2009 [osat I.1–2: 1995, osa II.1: 2002, osa II.2: 2009].
- Stephenson 2000 = Paul Stephenson, "Byzantine Conceptions of Otherness after the Annexation of Bulgaria (1018)", teoksessa Dion C. Smythe (toim.), *Strangers to Themselves. The Byzantine Outsider*, Aldershot 2000, 245–258.
- Stewart 2017 = Michael E. Stewart, "The Danger of the Soft Life: Manly and Unmanly Romans in Procopius' *Gothic War*", *Journal of Late Antiquity* 10 (2017), 473–502.
- Stouraitis 2014 = Ioannis Stouraitis, "Roman Identity in Byzantium: a Critical Approach", *Byzantinische Zeitschrift* 107 (2014), 175–220.
- Stroumsa 2012 = Guy G. Stroumsa, "Barbarians or Heretics? Jews and Arabs in the Mind of Byzantium (Fourth to Eight Centuries)", teoksessa Robert Bonfil, Oded Irshai, Guy G. Stroumsa & Rina Talgam (toim.), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden & New York 2012, 761–776.
- Sypiański 2011 = Jakub Sypiański, "Arabo-Byzantine Relations in the 9<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> Centuries as an Area of Cultural Rivalry", teoksessa Teresa Wolińska & Paweł Filipczak (toim.), *Byzantium and the Arabs. The Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eight Century*, Łódź 2011, 465–478.
- Takács 2009 = Sarolta A. Takács, *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium*, Cambridge 2009.
- Terras 1965 = Victor Terras, "Leo Diaconus and the Ethnology of Kievan Rus", *Slavic Review* 24 (1965), 395–406.

- Vachkova 2008 = Veselina Vachkova, "Danube Bulgaria and Khazaria as Part of the Byzantine *oikoumene*", teoksessa Florin Curta & Roman Kovalev (toim.), *The Other Europe in the Middle Ages. Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans*, Leiden 2008, 339–362.
- Walker 2012 = Alicia Walker, *The Emperor and the World. Exotic Elements and the Imaging of Middle Byzantine Imperial Power, Ninth to Thirteenth Centuries B.C.*, Cambridge 2012.
- Wolfram 1997 = Herwig Wolfram, *The Roman Empire and its Germanic Peoples*, Berkeley 1997.



Sumelan luostari (tr. Sümela Manastırı) sijaitsee Matzoukan laaksossa (tr. Maçka) henkeäsalpaavissa maisemissa. Luostarilla oli keskeinen asema Trapezuksen hallitsijoille ja asukkaille. Nykyisin se toimii museona. Kuva: Annika Asp.

Annika Asp

## Andreas Libadenos – satunnainen matkailija

Tämä on kiitospuhe, joka kertoo Andreaxsen vaelluksista. Se sisältää jokusen hymnin, nuoruuden vaellusteni reitin ja mitä kussakin paikassa tapahtui. Se kertoo myös kuinka paljon, kuinka monenlaisia ja kuinka mahtavia olivat kaikki ne hyvyydet, joita Jeesus Kristus, herrani, minulle on suonut. Hän on minun todellinen pelastajani ja suojelijani. Ja siitä, kuinka rukoukseni hänelle on välittänyt kuningattaremmeni Neitsyt Maria, täydellisen puhtas ja tahraton, ikuisesti neitsyt, koko maailman rakastama puolestapuhujamme. Hän oli kanssani kun pelastuin vaarallisesta myrskystä ja luulin aikani jo koittaneen ja joutuvani lähtemään tästä maailmasta ja saapumaan tuonpuoleiseen: juuri silloin aallot alkoivat äkkiseltään lauhua. Hän on kenraalittaremmeni, joka suojelee meitä pahalta ja on puolellamme vaikka emme olisi sitä ansainneet.<sup>1</sup> (Andreas Libadenos, ”Vaellushistoria” 39)

Näin alkaa 1300-luvulla eläneen Andreas Libadenoksen kiitospuhe, jota alkusanojensa perusteella sopii kutsua ”Vaellushistoriaksi”.<sup>2</sup> Tämä kappale kertoo Andreaxsen tarinan hänen ”Vaellushistoriansa” kautta. Teos on ainutlaatuinen myöhäisbysanttilainen omaelämäkerta ja matkakertomus, josta ei tätä ennen ole suomeksi kirjoitettu. Andreas oli kotoisin Konstantinopolista, mutta vietti suurimman osan elämästään itäisen Mustanmeren rannalla sijaitsevassa Trapezuksessa. Aluksi kerrottakoon muutama sana Trapezuksesta ja siellä 1200–1400 -luvuilla kukoistaneesta valtiosta. Tämän

---

<sup>1</sup> Kirjoittajan vapaa suomennos editiosta Lampsides, 1975. Kaikki suomennokset ovat kirjoittajan.

<sup>2</sup> Akateemisessa kirjallisuudessa teokseen usein viitataan nimellä *Periegesis*, kreikankielisten alkusanojen mukaan (Περιηγητικῆς ἱστορίας ἀναβάσεως Ἀνδρέου). Jo nämä sanat sisältävät klassillisia viittauksia, Dionysios Periegetekseen ja Ksenofonin *Anabasis* -teokseen.

jälkeen perehdymme ”Vaellushistoriaan” Bysantin kirjallisuudessa ja kerromme Andreaksen tarinan hänen omien sanojensa mukaan.

## Trapezus

Bysantti mielletään usein kullankimmeltävänä kristittynä keisarikuntana, Rooman valtakunnan suorana jatkeena. Keisarillinen mahtipontisuus koki myöhäisbysanttilaisena kautena (noin vuosien 1204 ja 1453 välillä) alituisen kasvavia haasteita. Lienee ajoittain sopivampaa kutsua pinta-alaltaan jatkuvasti kutistunutta maa-aluetta Konstantinopolin ympärillä kaupunkivaltioksi kuin keisarikunnaksi. Aiemmin Bysantille kuuluneita alueita hallitsivat usein länsimaista alkuperää olevat aatelisperheet ja turkkilaiset emiirikunnat, joista Osmanien valtakunta ennen pitkää kasvoi Bysantin keisarikunnan manttelinperijäksi.

Rooman ja Bysantin alueisiin kuuluneesta Trapezuksesta kehkeytyi myöhäisbysantin aikana historiallinen erikoisuus. Lukija älköön moittiko itseään, mikäli Trapezus hallitsijoineen ei äkkiseltään tule mieleen koulumuistista. Trapezus on jäänyt suurelle lukijakunnalle suhteellisen tuntemattomaksi paremmin tutkittuun Bysantin valtakuntaan verrattuna. Trapezuksen tutkimus on marginaalialuetta jopa Bysantin tutkijoiden keskuudessa eikä siitä usein kirjoiteta alan erikoiskirjallisuuden ulkopuolella – suomeksi Trapezuksesta ei tiettävästi ole kirjallisuutta tämän artikkelin lisäksi.<sup>3</sup>

Trapezus eli nykyinen Trabzon sijaitsee Koillis-Turkissa, Mustanmeren rannalla eli Pontisten vuorten kupeessa, lähellä Georgian rajaa.<sup>4</sup> Kaupunki oli alun perin Miletoksen kreikkalaisten perustama, noin 700 eaa., ja siitä tuli sittemmin osaksi Rooman valtakuntaa ja Bysanttia 1100-luvun loppupuolelle saakka. Vuonna 1204 ristiretkeläiset valloittivat Konstantinopolin ja pitivät sitä Latinalaiskeisarikunnan alla hallussaan vuoteen 1261.<sup>5</sup> Bysan-

<sup>3</sup> Trapezus on mainittu lyhyesti hiljattain suomennetussa *Bysantin historiassa*, Haldon 2010. Trapezus mainitaan myös Markku Moisanen tuoreessa pro gradussa, Moisanen, 2020.

<sup>4</sup> Kaupungin kreikkankielinen nimi *Trapezous* tulee pöytää tarkoittavasta sanasta *trapeza*.

<sup>5</sup> Ristiretkeläiset valloittivat Konstantinopolin neljännellä ristiretkellä vuonna 1204. Latinalais-

tin hallinto ja patriarkka siirtyivät Konstantinopolista Nikaian kaupunkiin. Nikaiaassa vallan otti Theodoros I Laskaris, joka oli etäisesti sukua Bysantin syrjäytetyille Angelos-suvun keisareille. Epeiroksen (nykyisessä Länsi-Kreikassa) ja Trapezuksen alueille muodostui vastaavia varhaisia valtioita, joiden hallitsijat olivat myös sukua Bysantin keisareille. Samankaltaisia alueita oli myös muualla entisen Bysantin alueilla 1200-luvun alussa, mutta perinteisesti Nikaia, Trapezus ja Epeiros lasketaan Bysantin ”seuraajavaltioiksi”.

Trapezusta hallitsi Komnenos -suku, johon Bysantin keisarit olivat kuuluneet vuosien 1081 ja 1185 välillä.<sup>6</sup> Trapezuksen ensimmäinen hallitsija Aleksios I Komnenos oli viimeisen Komnenos -sukuun kuuluneen Bysantin keisarin Andronikos I Komnenoksen lapsenlapsi. Komnenos -suku hallitsi Trapezusta vuodesta 1204 vuoteen 1461, jolloin Trapezus antautui Osmanien valtakunnalle. Vuonna 1261 Nikaian hallitsija Mikael VIII Palaiologos valloitti Konstantinopolin Latinalaiskeisarikunnalta. Valta Konstantinopolissa pysyi Palaiologos-perheen käsissä siihen saakka, kunnes Mehmed II valloitti kaupungin vuonna 1453. Konstantinopolin ja Trapezuksen hallitsijasuvut solmivat avioliittoja 1200 -luvun lopulta alkaen, mutta Trapezus muodosti aina oman itsenäisen poliittisen kokonaisuutensa.

Trapezuksella ei ollut taakkanaan Rooman valtakunnan perintöä ja raskasta hallintojärjestelmää. Sen pinta-ala ei myöhäisbysantin aikana kutistunut samaa nopeaa tahtia kuin Bysantin valtakunnan, vaan sen hallitsijat onnistuivat useimmiten löytämään tasapainon ja rauhan turkkilaisten naapuriensa kanssa. 1300-luvun jälkipuoliskolla Trapezus oli pinta-alaltaan suurin piirtein samankokoinen kuin itse Bysantin valtakunta. Toisin kuin Bysantin keisarit, Trapezuksen hallitsijat rikastuivat veroilla, joita he keräsivät sekä omilta kansalaisiltaan että venetsialaisilta ja genovalaisilta kauppiailta. Heille Trapezus edusti Silkkiteiden alkua, itäisten ja läntisten kaup-

---

keisarikunnalla tarkoitetaan ristiretkeläisjohtajien hallintoa Konstantinopolissa vuosien 1204 ja 1261 välillä.

<sup>6</sup> Trapezuksen hallitsijoilla ja Bysantin keisareilla ei voida juurikaan katsoa olleen suurta eroa arvovaltansa suhteen myöhäisbysantin aikana, etenkin 1300-luvun loppupuolelta 1400-luvulle. Trapezuksen hallitsijoista käytetään paikoin akateemisessa kirjallisuudessa myös nimitystä keisari.

pareittien risteystä. Monista Aasiaan Trapezuksen kautta suunnanneista matkustajista tunnetuin lienee Marco Polo.

Pontisten vuorten luonnonkauniit maisemat ovat kiehtova vierailukohte. Heti satamakaupungin takana kohoavat vehreän metsistön peittämät jylhät vuoret eroavat itäisen Anatolian aromaastosta. Vuoret pitivät Trapezuksen etäällä naapureistaan ja kulkuyhteydet alueella sujuivat nopeimmin meriteitse – maareitit olivat hidaskulkuisia ja pidemmällä etäisyyksillä lähinnä kauppakaravaanien käytössä. Sisämaahan mentäessä maisemat muistuttavat alppilaaksoja, mutta niissä kuuluu Pontinen lyyra ja rinteitä koristavat hasselpähkinä- ja teeviljelmät. Hagia Sofia -kirkon arkkitehtuuri yhdistelee bysanttilaisia freskoja ja itämaisia koriste-elementtejä.<sup>7</sup> Kaupunki sijaitsee tasanteella kahden jyrkän rotkon välissä – mistä nimi Trapezus eli ”pöytämäinen” lienee johdettu. Sitä ympäröivät myöhäisbysantin parhaiten säilyneet kaupunginmuurit, joiden väliin, vanhalle akropoliille, Trapezuksen hallitsijat rakensivat palatsinsa.



Trapezuksen kahden rotkon reunustama sijainti ja nykypäivään hyvin säilyneet kaupungin muurit tekivät kaupungista helposti puolustettavan. Kuvassa seinä, jonka oletetaan kuuluneen hallitsijoiden palatsiin. Kuva: Annika Asp.

<sup>7</sup> Rakennus toimi kirkkona vuoteen 1461 saakka, jolloin se muutettiin moskeijaksi. Vuonna 1964 siitä tehtiin museo, Istanbulin Hagia Sofian asemaa mukaillen. Vuonna 2013 se palautettiin moskeijaksi, nykynimeltään Ayasofya Camii.





Trapezuksen Hagia Sophia -kirkolla on värikäs historia moskeijana Osmanien alla ja sittemmin museona. Vuodesta 2013 se toimii jälleen moskeijana (tr. Ayasofya Camii). Kuva: Annika Asp.



Trapezuksen Hagia Sofia -kirkon freskoja, kuvassa neljän evankelistan symbolit. Kuva: Annika Asp.

Kaunokirjallisuudessa ja taiteessa Trapezus edustaa myyttistä aluetta, itäistä ja eksoottista muslimien saartamaa kristittyjen valtakuntaa, Bysantin manttelinperijää. Sen uljaiden hallitsijoiden ja kuvankauniiden prinsessojen maine kiiri kauas Länsi-Eurooppaan: renessanssitaiteilija Pisanello ikuisti 1400-luvulla eläneen prinsessa Maria Komnenen myyttiseen ”Pyhä Yrjö ja Trapezuksen prinsessa” -freskoonsa. Ranskalaisopereteissa esiintyy satunnaisesti fiktiivinen ”Trapezuksen hallitsijan” hahmo, jolla ei ole yhteyksiä historiallisiin henkilöihin. Trapezuksen historiaan mahtuu monta unohdettua tositarinaa. Yksi niistä on Andreas Libadenoksen värikäs elämä.

## ”Vaellushistoria”

Bysantin kirjallisuudessa ei ole runsaudenpulaa omaelämäkerrallisista teksteistä. Kirjoittajan omalla nimellään allekirjoittama omaelämäkerta ei ollut tyyppillinen tyyli-laji itsessään.<sup>8</sup> Muissa tyyli-lajeissa tosin näkyy bysanttilaisille kirjoittajille ominainen tunteellinen henkilökohtaisten kokemusten itseilmaisuus. Kirjeenvaihdossa ikävää, kunnioitusta ja lämpimiä tunteita kirjeen vastaanottajaa kohtaan ilmaistiin usein nykylukijan näkökulmasta huomattavan voimakkaasti. Tunteita ja ikävää ilmaistiin hyvinkin vuolaasti myös puheissa, esimerkiksi kuolleiden keisariperheenjäsenien muistoksi pidetyissä tilaisuuksissa. Samoin rukouksissa ja pyhimyksille osoitetuissa esirukouksissa avuntarvetta korostetaan jälleen koskettavin sanankääntein.

1300-luvulla eläneen Andreas Libadenoksen ”Vaellushistoria” sisältää kaikkia näitä tyyli-lajeja. Andreas oli diplomaatti ja seikkailija, joka ajautui Konstantinopolista Trapezukseen ja asettui sinne. Hänen poikkeuksellisen omaelämäkerralliset teoksensa tarjoavat kiintoisan ikkunan elämään Bysantin, Lähi-idän ja Mustanmeren rannikon maailmassa. Näistä tärkein on ”Vaellushistoria”, jonka nimi viittaa antiikin matkakertomuksiin. ”Vaellushistoriaan” kietoutuvassa elämäntarinassaan Andreas kertoo monista vastoinkäymisistään, mutta toisaalta myös tuo ylpeänä esille kokemustensa ja

<sup>8</sup> Hinterberger, 1999 on kattava englanninkielinen teos bysanttilaisesta omaelämäkerrallisesta kirjallisuudesta.



Antonio Pisanello: ”Pyhä Yrjö ja Trapezuksen prinsessa” -fresco, Sant’Anastasia, Verona.  
Kuva: Wikimedia Commons. Attribution 3.0 Unported (CC BY 3.0).

matkojensa maailman sekä oppineisuutensa. Andreas kirjoitti myös runoja uskonnollisille juhlapyhille, uskontunnustuksen ja muita lyhyitä teoksia.

Keskeisenä teemana Andreaksen teoksissa, etenkin ”Vaellushistoriassa”, korostuu hänen kiitollisuutensa Neitsyt Marian häntä kohtaan osoittamasta armosta hänen elämänsä useissa kriiseissä. Andreas sairasteli useasti vauvaiästä alkaen. Vastasyntyneenä hänen jo luultiin kuolleen, mutta Neitsyt Maria herätti hänet uudelleen henkiin. Kouluiässä hän loukkaantui onnettomuudessa leikkiessään tovereidensa kanssa. Aikuisena Andreas sairasti usean vakavan taudin, joiden kuvaukset tarjoavat hyödyllisen lähteen keskiajan lääketieteen tutkijoille. Sairaukset kertomuksista käy myös ilmi, miten myöhäis-Bysantin maailmassa sairasteleva saattoi turvautua sekä lääketieteeseen että rukouksen voimaan – ja luottaa enemmän jälkimmäiseen.

Teos on ainutlaatuinen Bysantin kirjallisuudessa sekä rakenteensa että sisältönsä puolesta, sillä se voidaan laskea harvinaiseksi omaelämäkerraksi. Andreas kertoo siinä tarinansa puolustuspuheena päästäkseen erityisen

kiperästä tilanteesta, johon hän oli joutunut. ”Vaellushistorian” lukija voi kuvitella tapahtumat Andreaxen näkökulmasta, jossa hän seiso i Trapezuksen hallitsijan Aleksios III Komnenoksen edessä selittämässä, miksi hän oli osallistunut tätä vastaan kohdistettuun vallankaappausyrytykseen. Andreas oli joutunut tilanteeseen, jossa hänen piti ottaa käyttöön kaikki mahdolliset, kuten lukeneisuutensa, hartautensa, vetoava ilmaisutyylinsä ja muita tyyllillisiä tehokeinoja, joilla hän saisi kriittisen yleisönsä puolelleen.

Andreas kirjoittaa myöhäis-Bysantin eliitille tyypillisen hienostuneesti. Lauserakenteet ovat pitkiä, monimutkaisia ja täynnä puheenparsia. Andreas korostaa oppineisuuttaan viittaamalla sekä Raamattuun että Antiikin kirjallisuuteen. Kielikuvilla kyllästetty teksti voi olla paikoin vaikeasti avautuvaa nykylukijalle. Lukiessa on hyvä pitää mielessä, miten ja miksi Andreas tarttui kynään. Puheen muotoon kirjoitettu ”Vaellushistoria” perustuu todennäköisesti Trapezuksen hallitsijalle ja hoville pidettyyn puheeseen. Vuonna 1355 Andreas osallistui kapinaan Trapezuksen hallitsijaa Aleksiosista vastaan. Aleksios kukisti kapinalliset, mutta sai ilmeisimmin tilaisuuden pitää puolustuspuheenvuoron. Pitkät, polveilevat ja värikkäitä kielikuvia vilisevät lauseet sekä suoraan kuulijakunnalle osoitetut toteamukset on tarkoitettu ääneen luettaviksi, jolloin ne heräävät henkiin. Voimakkaan tunteenomaiset ilmaisut pitävät yllä dramatiikkaa, mutta Andreaxen itsetarkoitus ei ollut viihdyttää kuulijakuntaansa vaan esitellä oppineisuuttaan, kokeneisuuttaan – ja luotettavuuttaan. ”Vaellushistorian” rakenne kiitospuheena on osoitus kaikesta siitä siunauksesta, jota Andreas nautti jumalallisten voimien ja pyhimysten kautta, sillä hän oli selvinnyt kaikista koetelemuksistaan. Näin hän korostaa syyttömyyttään kohdalleen osuneisiin vaikeuksiin, jotka huipentuivat vuoden 1355 kapinaan. ”Vaellushistoria” voidaankin ymmärtää eräänlaisena puolustuspuheena, jolla Andreas vakuuttelee kuulijaa syyttömyydestään ja käyttää puheenvuoronsa selittääkseen, miten hän oli ajautunut Aleksiosksen vastustajien joukkoon.

”Vaellushistoria” tarjoaa mielenkiintoisen ikkunan myöhäisbysanttilaisen diplomaatin elämään ja havainnollistaa monia aikakauden tapoja, joista mainittakoon muutama esimerkki.

## Kirjeet

Kirjeiden kirjoittaminen oli 1300-luvulla yhtä tärkeää, ellei tärkeämpää kuin nykyajan yhteydenpito. Olemme nykyisin tottuneet välittömään kommunikointiin eri keinoin: voimme lähettää videoita, ääniviestejä, tekstejä ja hymiöitä. Bysanttilaisille kirjeet koettiin lähettäjänsä henkilökohtaisena läsnäolona, joka korostui siinä, että kirjeet luettiin saajilleen ääneen. Mikäli kirjeen vastaanottaja osasi lukea, hän saattoi ensin lukea kirjeen hiljaisella äänellä itsekseen. Tämän jälkeen hän ehkäpä luki kirjeen uudelleen suuremmalle kuulijakunnalle jakaakseen kirjeen herättämät tuntemukset. Vaihtoehtoisesti hän saattoi pyytää kirjettä luettavaksi ääneen, jolloin hän saattoi kuvitella kirjeen lähettäjän seisovan hänen vieressään ja puhuvan hänelle. Andreaxsen tarina tarjoaa liikuttavan esimerkin kirjeistä henkilökohtaisen läheisyyden merkinä: hänen äitinsä tahtoi poikansa kirjeet mukaansa hautaan, sillä hän ei saanut tilaisuutta hyvästellä poikaansa ennen kuolemaansa.

## Kuvaukset

Bysantin kirjallisuudelle tärkeitä olivat kuvaukset, joita kutsuttiin käsitteellä *ekfrasis*. Mikä tahansa saattoi olla *ekfrasisen* kohteena: myrsky, kaupunki, rakennus tai vaikkapa turkkilaisten paimentolaissoturien rivistö. *Ekfrasis* oli enemmän kuin pelkkä tarinan pysäyttävä kuvaus, joka tarjosi kirjoittajalle tilaisuuden tunnelmointiin värikkäitä adjektiiveja ja kielikuvia käyttäen. *Ekfrasis* saattoi olla kohteensa ylistyspuhe, jossa kirjoittaja valitsi tiettyjä näkökulmia kohteestaan kuvailtaviksi. Usein *ekfrasis* saatettiin lukea yleisölle, joka tunsu kohteen. Tarkat yksityiskohdat saattavat puuttua ja nykylukijan voi paikoin olla vaikea kuvitella kohde silmiensä edessä, mutta *ekfrasisen* luoma tunnelma oli tärkeä ja välittyy niistä selkeästi. Vaikka Andreaxsen *ekfrasis* Trapezuksesta ei tarjoa yksityiskohtaista kuvausta kaupungin rakenteesta, arkkitehtuurista tai yleisilmeestä, siitä välittyvät sen vehreys, jylhät kaupunginmuurit ja vauraus. *Ekfrasisella* pystyi myös luomaan draamatiikkaa kerronnan lomaan. Kirjoittaessaan merihädästään Andreas maalaa yksityiskohtaisen kuvan myrskystä ja sen jokaisesta kauheudesta. Ennen turkkilaisarmeijan hyök-

käystä Andreas kuvaa sen rivistöjen rakenteen ja asetelmat, joista lukijalle selviää armeijan suuruus ja järjestäytyneisyys, mikä ilmentää hyökkäyksen pelottavuutta.

## Diplomatia

Keskiajan diplomatiassa vastaanottaja oli yleensä vastuussa lähettiläiden vastaanottamisesta ja tarjosi heille ylläpidon sekä huolehti heidän turvallisuudestaan. Lähettiläät saivat yleensä hyvän kohtelun, sillä lähettiläiden kohtelu heijasteli hallitsijoiden välisiä suhteita. ”Vaellushistoriassa” Egyptin sulttaani suhtautui hyvin vakavasti Andreksen kokemaan merihätään, sillä hän oli ollut vastuussa epäkelvon ja matkan aikana myrkyssä rikkoutuneen aluksen tarjoamisesta lähettiläiden paluumatkaan. Lähettiläiden palkkiot saattoivat kasvaa suuriksi, kuten Andreksen tehtävä vauraiden genovalaisten hallitsemalla Tenedoksen saarella osoittaa. Lähettiläs oli velvollinen pysymään hallitsijansa tai lähetystöään isännöivän hallitsijan palveluksessa, kunnes hänelle myönnettiin lupa lähteä. Tämä muodostaa keskeisen teeman ”Vaellushistoriassa”, jossa Andreas toistamiseen kirjoittaa halustaan palata Trapezuksesta Konstantinopoliin.

\* \* \*

On vihdoin aika kertoa Andreksen tarina, osin hänen omia sanojaan käyttäen.

## Andreksen tarina

Andreas syntyi vuoden 1314 tietämällä Konstantinopolissa. Hän ei kerro paljon perheestään, mutta saamme tietää hänen isänsä kuolleen merellä hänen varhaislapsuudessaan. Andreas kertoo jääneensä äitinsä ja isoveljensä kasvattamaksi. Perhe oli suhteellisen varakas, sillä Andreas sai nuorena laadukkaan koulutuksen, joka valmisti häntä diplomaatin uraa varten. On mahdollista, että isä oli diplomaatti ja kuoli haaksirikossa työtehtävissä.



Voimme kuvitella Andreaxsen äidin olleen huolissaan että hän menettäisi poikansa samoin merellä ja ehkä siksi yrittäneen kannustaa tätä työskentelemään Konstantinopolissa. Mutta matkakuume oli herännyt Andreaxsessa ja hän saattoi tahtoa seurata isänsä jalanjälkiä ja matkustaa Välimeren eri satamiin.

Andreaxsen peruskoulutukseen kuului perinpohjainen tutustuminen *Raamattuun*. Hän kertoo tahtoneensa palavasti matkustaa Lähi-itään päästäkseen tutustumaan Jeesuksen elämän tapahtumapaikkoihin. Andreas rukoili ja toivoi – ehkä salaa äidiltään – sopivan tilaisuuden koittavan. ”Vaellushistoriasta” käy selvästi ilmi, että Andreas ei ainoastaan toivonut pääsevänsä pyhiinvaellukselle, vaan janosi matkustaa ja tutustua maailmaan. 12-vuotiaana hän sai vastauksen rukouksiinsa:

Tuolloin kävi käsky koskien lähettiläiden valintaa Jumalan kruunaamille, mahtaville ja kunnianarvoisille keisareille.<sup>9</sup> Tätä tehtävää varten vain parhaat kaikkialta tulivat valituiksi, mutta he tarvitsivat myös sihteerin. Monia harkittiin kyseiseen tehtävään, mutta minut valittiin lopulta. Kaikki johtui Jumalan suosiosta hallitsijoita kohtaan.

Minut komennettiin liittymään lähettiläiden joukkoon ja jakamaan heidän kanssaan asumuksen ja ruokailutilat. Olin juuri täyttänyt kaksitoista. [...] Keisarit valmistuttivat laivan lähtemään ja kauppalaiva lastattiin täyteen. Keskellä yötä laiva lähti mukanaan lähettiläät ja minä, joka en saanut tilaisuutta jättää hyvästejä äidilleni enkä kenellekään sukulaiselle, opettajalle tai tuttavalle. (Andreas Libadenos, ”Vaellushistoria” 45)

Matka Kreikan saariston halki kohti Egyptiä sujui hyvin, tosin kova merenkäynti aiheutti merisairautta osalle Andreaxsen seurueesta. Saavuttuaan perille Aleksandriaan lähetystö joutui nousemaan laivastaan ja jatkamaan matkaa suluttaanin lähettämällä laivoilla Niiliä pitkin. Moni Andreaxsen nä-

---

<sup>9</sup> Andronikos II Palaiologos (hallitusvuodet 1282–1328) ja hänen kanssahallitsijansa ja pojanpoikansa Andronikos III Palaiologos (hallitusvuodet 1328–1341). He hallitsivat samanaikaisesti vuosina 1325–1327; Andreaxsen Egyptin-matkan katsotaan ajoittuneen talvelle 1325 tai 1326 (Dimitrukas, 2009).

kemä asia oli hänelle ennennäkemätön, mutta hän ei hämmentynyt, vaan käytti *Raamattua* matkaoppaanaan. Pyramidit Andreas tulkitsi Vanhan testamentin ”Joosefin viljavarastoiksi”. Näin lyyrisesti Andreas kuvaa saapumistaan sulttaanin hoviin:

Arabit ovat taitavasti erottaneet osan joesta sitä reunustavasta maasta maa-  
valleilla joen virtauksen suuntaisesti. Sen molemmilla rannoilla vuorottelevat  
hiekkaluodot ja kohotetut maavallit, joilla kasvaa monenlaisia kauniita  
puita. Niiden oksia painavat värikkäät kukinnot, vihreät versot sekä hyvää  
tuoksua levittävät lehdet ja hedelmät, jotka tarjoavat miellyttävän nautin-  
non kaikkien ohimatkustavien näköaisteille. Saavuimme Egyptiin alkuillasta,  
juuri jätettyämme tuon näyn taaksemme. Nousimme kunnianarvoisesti  
hevosten selkään ja meidät esiteltiin Arabille [=Egyptin sulttaanille].<sup>10</sup> Me  
näimme erinomaisen Joosefin viljavarastot, hengenruoan sijoja ja muita  
hänen taitonsa tuomalla vauraudella pystytettyjä rakennuksia. Jotkut niistä  
vaatisivat tarkemman kuvauksen ja niiden tarinan kerronnan, mutta nyt  
päätän olla hiljaa niiden suhteen ja siten kiirehtiä puhettani, koska tahdon  
juosta kohti seuraavaa etappia tarinani helminauhassa. (Andreas Libadenos,  
”Vaellushistoria” 46)

Suurlähettiläiden vierailu sulttaanin hovissa sujui odotetusti. Diplomaattisen luottamuksellisuuden säilyttämiseksi Andreas ei kerro teoksis-  
saan tarkemmin, mitä lähetystön tehtävä koski tai edes, kuka sulttaani oli  
kyseessä. Sulttaani oli tyytyväinen lähetystön kanssa käymiinsä keskusteluihin  
ja kysyi seurueen jäseniltä, miten hän voisi heidät palkita. Lähettiläät  
pyysivät mahdollisuutta vieraillla Pyhällä maalla ja sulttaani myöntyi heidän  
toiveeseensa. Ylitettyään Siinain niemimaan Andreas ja hänen seurueensa  
jäsenet saapuivat Jerusalemiin, jossa he tapasivat Jerusalemin ortodoksi-  
patriarkan.<sup>11</sup> He saivat hyvän kohtelun ja nauttivat upean illallisen. Jeru-

<sup>10</sup> Egyptiä hallitsi tuolloin mamelukkisulttaani Al-Nasir Muhammad ibn Qalawun (hallintovuodet 1293–1341).

<sup>11</sup> Jerusalem on yksi viidestä vanhasta patriarkaatista Konstantinopolin, Aleksandrian, Antiochian ja Rooman lisäksi.



salemista Andreas ja hänen seurueensa jatkoivat matkaa muihin nykyisen Palestiinan ja Israelin alueilla oleviin raamatunajankautisiin kaupunkeihin. Silminnäkijähavaintojensa sijaan Andreas viittasi kustakin kohteesta tuttuun *Raamatun* kertomukseen, joiden tuntemuksesta hän ilmiselvästi oli ylpeä. Pyhän maan vierailun jälkeen Andreas ja hänen seurueensa palasivat Egyptiin, josta sulttaani antoi heille luvan palata Konstantinopoliin. Paluumatkalla Andreaksen laivaa kohtasi myrsky avomerellä. Hän kuvaa dramaattisesti korkeita aaltoja, synkkää yötä ja matkustajien lohdutonta tunnelmaa:

Rakkaat kuulijat, tiedän teidän jo tahtovan kysyä, miten paluumatkani Egyptistä kotiin sujui, sillä seuraavaksi on sen vuoro tarinassani. Kerron sen nyt ja joudun jälleen tekemään kiertotien tarinani kulussa. Purjehdimme merelle kuninkaallisella arabialaisella kauppalaivalla ja purjehdittuamme neljä yötä ja päivää seuraavana yönä onnemme kääntyi ja meri alkoi käydä raivokkaaksi meitä kohtaan; voimakkaat myrskytuulet ja yllättävät tuulenpuuskat alkoivat käydä päin meitä ja kohta meri velloi vaahtoavana ja muodosti valtavia aaltoja. Ilmiselvästi haaksirikko oli lähellä. Pelastus oli meistä kaukana, sillä Homeroksen sanoja mukaillen päivänvalo ei paistanut yllemme eikä yksikään auringonsäde yltänyt meihin, ja kirkas, onnekas aamunkoi oli näkymättömissä. Yö oli pilkkopimeä ja meri kilpaili taivaan kanssa parhaansa mukaan; aallot puhalsivat vuorenkorkuisia vaahtopäitä ja meren suu ammotti avoimena valmiina nielemään laivan miehistöineen. Meille meri ei enää näyttänyt vedeltä, jonka päällä purjehdimme, emmekä enää nähneet vilautakaan taivaasta pilvien takaa, ja mikäli joku olisi halunnut nähdä hitaasti nousevan aamunkoitteen, sellaista tuulta ei tuntunut olevan, joka olisi voinut puhaltaa kaikki kauheudet tieltämme pois. Omituisella tavalla kaikki elementit jännittyivät ja kokoontuivat yhdeksi niin, että yksi maata peittävä massa näytti väkisin peittävän kaiken. Me poloiset, jotka olimme joutuneet tämän voiman keskelle, valitimme suureen ääneen ja heitimme laivan lasstin mereen – laivan, jonka kohtalona näytti olevan tulla myllertävän myrskyn muodostamien vuorenkorkuisten aaltojen tuhoamaksi. Keulan ruori tuhoutui ja laivaan avautui ammottava reikä, aaltojen tyrskyt huuhtoivat kaiken pois ja laivan oli selvästi tuhoutumaisillaan. Voi, kuka raukka ei hen-

gittäisi viimeistä henkäystänsä moisen näyn edessä ja jähmettyisi äkillisesti pelosta syvyyden portilla? Me kuljimme jo kohti Adrianmerta ja jokainen näki selvästi jyrkän laskun ja oli menettänyt toivonsa. Myös minä olin valmis lausumaan hyvästit kaikelle näkemälleni. Kyyneleet huuhtoivat minua, kun viimeisen kerran ääneen huutaen rukoilin puoleeni Liittolaistani.<sup>12</sup> (Andreas Libadenos, ”Vaellushistoria” 50–51)

Peloissaan Andreas menetti tajuntansa – viimeinen asia, jonka hän näki, oli ilmestys Neitsyt Mariasta, joka lohdutti häntä ja vakuutti hänen olevan turvassa. Laiva selvisi myrskystä ja aamulla seurue huomasi ajautuneensa Libyan rannikolle, jota pitkin laiva hitaasti purjehti takaisin Aleksandriaan. Sulattaani tarjosi seurueelle uuden laivan ja varmisti sen merikelpoisuuden – lopulta paluumatka sujui suotuisasti. Palattuaan kotiinsa Andreas kohtasi uuden järkytyksen, josta Andreas tunsu syyllisyyttä, sillä hän oli karannut kotoaan äitiään hyvästelemättä.

Olimme riemua täynnä ja palvoimme Jumalaa ja kiitimme pyhää Jumalanäitiä kirkoissa. Kaiken tämän ilon keskellä yksi suuri suru valtasi minut: palatessani äitini ei enää ollut hengissä, sillä Jumala, joka rakasti häntä, oli kutsunut hänet luokseen ennen aikaisesti. Hän oli sairastunut ja pukeutunut enkelien vaatetukseen kunnes hän ei enää hengittänyt ja Jumala kutsui hänet luokseen. Sain kuulla kaiken, mitä oli tapahtunut: miten hän oli toivonut voivansa nähdä minut, syleillä ja suudella minua tai ainakin nähdä kirjeeni ja niin tulla rakkaan poikansa suutelemaksi. Rakkain äitini oli rukoillut ja pyytänyt tätä Jumalanäidiltä ja vaipunut hänen jalkojensa juureen. Hän ei ollut osannut aavistaa, että juuri tuolloin minun omin käsin kirjoittamani kirjeet saapuivat maailman ääristä, Arabiasta, Konstantinopoliin ja päätyivät nopeasti äitini käsiin, joissa hän näki niiden kirjainten muodot. Hän luki läpi ne ja niiden välittämän sisällön, hän syleili ja suuteli niitä ja itki vuolaasti ja osoitti hellästi rakkauttaan niitä kohtaan. Tämän jälkeen hän rukoili Jumalaa ja kiitti Jumalanäitiä ja lähti Jumalan luokse. Hän pyysi tulla haudatuksi kirjeiden kanssa. (Andreas Libadenos, ”Vaellushistoria” 55–56)

<sup>12</sup> Liittolainen tarkoittaa tässä Neitsyt Mariaa, Andreaksen puolustajaa hädässä.

Andreas sairastui suruun. Hän oli nyt yksin veljensä kanssa. Hän jäi jokikin aikaa Konstantinopoliin, mutta kohta hänen työnsä – tai matkustus-halunsa – kutsui häntä jälleen. Andreaxsen seuraava lähetystö suuntautui Tenedoksen saarelle. Hän kehuu ylenpalttisesti saarta, sen hyvää ruokaa ja viiniä, jota hän tuli nauttineeksi hieman liikaa ja tuli huonovointiseksi. Hän myös kehuu saaren rikkauksia, joista hän sai osansa runsaan palkkion muodossa onnistuneen lähetystönsä jälkeen. Rahaa hän tarvitsi perheensä elättämiseen veljensä kanssa sekä opiskeluun, jota hän jatkoi Konstantinopolissa jonkin aikaa. Opiskellessaan Andreas tutustui tähtitieteeseen ja sai kohta tietää kaukaisen Trapezuksen olevan Konstantinopolia edistyneempi tähtitieteessä. Trapezus sijaitsi lähellä nykyisin Iraniin kuuluvaa Tabrizia, joka oli itäisen tähtitieteen keskus. 1300-luvun alussa sinne oli matkustanut Trapezuksen kautta konstantinopolilainen tähtitieteilijä Gregorios Khioniades, joka käänsi persialaisen tähtitieteen menetelmän kreikaksi ja toi sen Konstantinopoliin. Trapezuksessa todennäköisimmin harjoitettiin tähtitiedettä tämän itäisen menetelmän mukaisesti. Tällaisella *ekfrasiksel-la* Andreas kuvailee Konstantinopolia, kun hänessä syttyi halu matkustaa Trapezukseen:

Tuolloin minut valtasi suuri halu jättää taakseni kultainen Konstantinopoli, synnyinsijani, kasvattiäitini, kaiken oppimani opettaja, oppimisen kultainen niitty, Ateenan kruunu. Jos joku kutsuisi kaupunkia taivaalliseksi Olympokseksi, hän ei olisi väärässä. Se oli sanoin kuvaamaton palatsi, toinen, uusi ja pyhä Jerusalem, uuden Israelin asuinsija, koko maailman armahtaja ja suoja sairauksilta. Se oli maanpäällisten ja taivaallisten maiden liitto, ai-neettomien ja tuonpuoleisen maailman enkelien taivaallinen asuinsija ja kaikkien tarinoiden pääosan esittäjä. Tuon mahtavan kaupungin tahdoin jättää taakseni ja matkustaa Trapezuksen kaupunkiin. (Andreas Libadenos, ”Vaellushistoria” 59)

Andreas alkoi etsiä tilaisuutta lähteä Trapezukseen ja saikin kohta kuul-la sinne suuntaavasta lähetystöstä. Jälleen kerran hän nousi laivan kyytiin aamuyöllä ja lähti matkalle seuraten Mustanmeren rannikkoa sen itäosiin

saakka. Maantieteellisestä etäisyydestä huolimatta Trapezukseen oli helppo matkustaa, sillä laivaliikenne oli kehittynyttä ja matkan saattoi taittaa kahdessa viikossa tai jopa nopeammin. Päivisin laivat purjehtivat rantaviivan lähellä ja pysähtyivät säännöllisesti satamakaupungeissa. Useita laivayhteyksiä tarjosi genovalaisten ja venetsialaisten kauppiaiden tiuha liikenne Mustanmeren satamien välillä. Laivoilla lähetettiin kirjeitä ja esineitä luotettujen kauppamatkustajien mukana.

Laiva saapui Trapezukseen iltahämärässä, kaupungin porttien sulkeuduttua. Andreas ja hänen seurueensa toivotettiin tervetulleiksi Trapezukseen ja he viettivät yön satamassa laivassaan. Aamuvarhain kaupungin metropoliitta Akakios saapui vastaanottamaan Andreasta ja saattoi hänet seurueineen Trapezuksen hallitsijoiden palatsiin. Andreas heräsi vehreiden vuorten edessä kohoavaan kaupunkiin, jonka hallitsijoiden satumaisen palatsin torneista hän näki aavistuksen muurien takana. Sataman lähellä sijaitsi vilkas kauppa-alue, jossa sisämaasta ja kaukaa Aasiasta – Intiasta ja Kiinasta saakka – saapuvat karavaanit kohtasivat venetsialaisia ja genovalaisia kauppiaita, jotka lastasivat laivojaan. Trapezuksen hallitsijan viranomaiset punnitsivat lasteja ja keräsivät niistä veroa. Matka taittui kaupungin halki, ohi kaupungin keskusaukion, jota turkkilaiseen tapaan kutsuttiin Meydaniksi. Palatsia lähestyttäessä tie nousi ylemmäksi. Matkan varrella Andreas ohitti Khrysokefaloksen eli Kultapäisen Neitsyen kirkon, joka oli Trapezuksen hallitsijoiden pääkirkko. Tämän jälkeen seurue saapui palatsiin.

Tapaaminen Trapezuksen hallitsijan kanssa oli sydämellinen, sillä Andreas tunsi hänet ennestään. Muutamaa vuotta aiemmin hallitsija Vasileios I oli ottanut vallan Trapezuksessa, mutta hän oli viettänyt nuoruutensa Konstantinopolissa, jossa Andreas oli häneen tutustunut ja heistä oli tullut läheiset ystävät – ainakin Andreaksen kertoman mukaan. Andreas asettui Trapezukseen ja sai haluamansa tilaisuuden tutustua paikalliseen tähtitieteeseen. Lähetystön hoidettua tehtävänsä ja Andreaksen opittuaan haluamansa hänen oli aika palata takaisin Konstantinopoliin. Trapezuksesta lähtö ei ollutkaan yhtä helppoa kuin saapuminen. Metropoliitta ja hallitsija henkilökuntineen yrittivät nimittäin innokkaasti värvätä Andreasta Trapezuksen hallitsijan palvelukseen tarjoten hänelle korkeita titteleitä ja

merkittäviä rahasummia. Andreas suostui ennen pitkää jäämään ja siirtyi Vasileioksen palvelukseen vannottuaan hänelle uskollisuutta. Hänen elämänsä Trapezuksessa oli mukavaa, vaikka hän koki tehtävänsä joskus pieninä verrattuna siihenastiseen uransa aikana lähettiläänä Välimeren poikki suoritettuihin tehtäviin.

Kaupungin sijainti on mitä mainioin, sillä tämä itäisen Kolkhiin kaupunki on ehdottomasti paras auringonnousun puoleisista Mustanmeren kaupungeista. Se on tunnettu ja ylhäältä päin sille on suotu paras mahdollinen osa, sillä sekä sen sijainti että näköala ovat erinomaiset ja se on luokkansa paras joka sarjassa rikkaudellaan ja vauraudellaan, jota se tarjoaa kaikille ihmisille. Mannermaan asukkaissa jyrkästi kuparimuuriensa suojassa seisova kaupunki herättää pelkoa sijainnillaan, rotkoillaan ja muilla puolustusjärjestelmillään, kun taas asukkaitaan ja sinne saapuvia matkustajia ja kauppiaita se kohtelee miellyttävästi ja anteliaasti. Se tarjoaa myytäväksi lempeän ilmastonsa ja kahden pulpuilevan jokensa tuotteita. Kukapa ei olisi kuullut sen viininjumalista, kirkkaista virroista ja makeista vesistä? Sen maa pursuaa ruohoa kaikkialla, sitä koristavat tuhannet kauniit kukkasat ja sitä painavat puut. Niiden kirjo koristaa maata runsaudellaan ja hiekkarannat kruunaavat sen reunuksia. (Andreas Libadenos, ”Vaellushistoria” 61)

Ongelmat alkoivat vuonna 1340, kun Vasileios kuoli. Hän oli nainut kahdesti; hänen ensimmäinen vaimonsa oli Konstantinopolin keisarin tytär Irene ja jälkimmäinen, myös nimeltään Irene, oli synnyttänyt hänelle kaksi poikaa. Huhuttiin ensimmäisen Irenen murhanneen Vasileioksen kostona jouduttuaan tämän hylkäämäksi ja ajetuksi ulos palatsista. Vasileioksen kuoltua ensimmäinen vaimo Irene otti vallan ja lähetti toisen vaimon lapsineen Konstantinopoliin. Pian tämän jälkeen Trapezuksessa puhkesi sisällissota Irenen kannattajien ja vastustajien välillä; Andreas oli myös siinä osallisena ja kuului jälkimmäisiin. He käyttivät palatsin lähellä sijainnutta linnoitettua Pyhän Eugenioksen luostaria tukikohtanaan ja taistelivat sieltä käsin palatsissa olevia Irenen kannattajia vastaan. Sota loppui Irenen vastustajien häviöön, kun Pyhän Eugenioksen luostari poltettiin. Andreas kär-

si kovan rangaistuksen ja menetti omaisuutensa. Sodan jälkeen Trapezusta ravisteli toinen kova kohtalo, kun turkkilaisjoukot hyökkäsivät kaupunkiin ja polttivat sen kokonaan. Näin Andreas kuvaa tulen aiheuttamia tuhoja:

Koko kaupunki oli tulella sisä- ja ulkopuolelta. Näytti kuin tuli olisi ollut Jumalan lähettämää ja, kuten sanonta kuuluu, liekkien ääni humisi pahaenteisesti. Barbaarit heittivät tulta kaupungin ulkopuolelta, mikä lähetti kaupungin sisäpuolelle voimakkaita, nopeita ja arvaamattomia puuskia, joita tuuli ei olisi voinut yksin lähettää. Tuo kovaonninen päivä oli synkkä ja sen taivaanmerkinä oli Koirantähti, joka oli tulen merkki. Kivialot ja kirkot, joita tuli ei aikaisemmin ollut pystynyt tuhoamaan, paloivat nyt täysin, samoin kuin asuinalueet – voi minua – ja lukemattomat määrät ihmisiä; sillä ihmiset pakenivat taloistaan ja asumuksistaan kirkkoihin rukoilemaan peläten tulen aiheuttamaa rangaistusta ja etsien pelastusta. Vaan kirkkojen sisällä tuli ja noen peittämä puu polttivat heidät tuhkaksi: vastasyntyneitä lapsiparkoja, miehiä vaimoineen ja nuorisoa – heidät erotettiin toisistaan ennenaikaisesti kaduillaan, kortteleissaan ja taloissaan, voi Kaikkivoipa! Ja pyhissä kirkoissa, jotka on omistettu Sinun ikuisille mittaamattomille tuomioillesi! Kuka pystyy kuuntelemaan tätä kyönelehtimättä? Kenties järjetön ihminen – ei, hänkin lähestulkoon liikuttuisi. (Andreas Libadenos, ”Vaelushistoria” 65–66)

Seuraavat vuodet olivat levotonta aikaa Andreakselle. Hän tahtoi palata Konstantinopoliin, mutta hänelle ei myönnetty siihen tilaisuutta vähään aikaan. Andreas kärsi useasta sairaudesta. Lopulta hänelle myönnettiin lupa lähteä Trapezuksesta ja hän syöksyi Krimin niemimaalle matkalla olevan italialaisen kauppalaivan kyytiin. Krimillä hän vietti talven aikeenaan palata keväällä Konstantinopoliin. Trapezuksen hallitsijat olivat kuitenkin talven aikana muuttaneet mielensä Andreaksen suhteen ja lähettivät Krimille laivan, jolla hänet noudettiin väkisin takaisin Trapezukseen. Sisällissodan jälkeen Trapezuksessa tapahtui useita vallanvaihdoksia, jolloin edellisen hallitsijan alaiset virkamiehet joutuivat kärsimään joka kerta. Andreas menetti omaisuutensa useaan otteeseen.



Kerasus vanhassa postikortissa 1900-luvun alusta. Kuva: Wikimedia Commons. Public domain.

Vaikeuksien vuodet loppuivat viimein vuonna 1349, kun Vasileios I:n Konstantinopoliin karkotettu toinen vaimo Irene palasi Trapezukseen mukanaan 11-vuotias poikansa Aleksios, joka otti vallan Trapezuksessa. Andreas siirtyi hänen palvelukseensa, etunaan pitkä tuttavuutensa Aleksiokselle tuntemattomaksi jääneen isän Vasileioksen kanssa. Andreaksen tuttavat Trapezuksessa ajoivat hänet kuitenkin jälleen uusiin vaikeuksiin vuosina 1354 ja 1355. Hänen ystävänsä, Trapezuksen hallitsijoiden alaisuuteen kuuluvan rannikkokaupungin Kerasuksen metropoliitta kutsui hänet vierailulle Kerasukseen, jonne usea heidän ystävänsä oli jo saapunut. Andreas kertoo pyytäneensä matkustuslupaa Aleksiokselta, joka luvan myönsi.

Kerasus oli Andreakselle vaikuttava kokemus juuri rakennettuine muureineen. Vierailu sai kuitenkin kohta odottamattomia piirteitä, kun Andreakselle selvisi metropoliitan ja heidän ystäviensä kokoontuneen Kerasukseen juonittelemaan kapinaa Aleksiesta vastaan. Andreas kirjoittaa, kuinka hän yritti palata Trapezukseen saatuaan tietää asiasta, mutta häntä

ei päästetty lähtemään. Kohta hallitsijan epäluulot alkoivat herätä: Aleksios lähetti Andreakselle ja hänen seurueelleen kirjeitä pyytäen heitä palaamaan välittömästi Trapezukseen. Jäätyään vaille vastausta Aleksios lähetti lopulta sotajoukkonsa Kerasusta vastaan. Andreas kuvaa taistelua yksityiskohtaisesti ja kertoo, kuinka Kerasuksen asukkaat olivat pelon vallassa taistelu-laivojen saapuessa mereltä. Merijoukkojen lisäksi Aleksiosella oli palveluksessaan turkkilaisia sotureita, jotka yllättivät kapinalliset hyökätessään Kerasukseen sisämaasta käsin. Andreas ja hänen liittolaisensa päättivät paeta ja Andreas kuvaa yksityiskohtaisesti, miten muut hänen seurueensa jäsenet pääsivät lähtemään Kerasuksesta salaista maareittiä pitkin, mutta Andreas ei ehtinyt mukaan ajoissa ja joutui laskeutumaan kohti rannikkoa jyrkkää vuorenrintettä pitkin. Maasto oli täynnä turkkilaissotilaita, joiden kohtaaminen oli vain ajan kysymys. Pelastukseksi koituivat kaatuneelta turkkilaissotilalta otetut sotavarusteet, jotka Andreas puki päälleen naamioituakseen. Hän kertoo, kuinka turkkilaissotilaan kypäriä oli hänelle liian pieni ja puristi hänen päätänsä niin, että hän lähes menetti tajunsa. Andreas selviytyi rannikolle, jossa suojaaisessa poukamassa häntä odotti laiva, jolla hän pääsi pakenemaan Kekhrinan kaupunkiin:

Täytyin jälleen rohkeudella ja tunsin voimistuneeni. Saavuin rannikolle, näin kevyen dromon -aluksen, joka oli jo purjehtinut merelle, ja kutsuin sen takaisin rantaan. Astuttuani sen kyytiin tunsin jälleen rohkeutta, rakkaat kuulijani, tosi ystävyysmuodostaman siteen kautta, ja meren vedet pelastivat meidät ja antoivat meille uuden elämän. Jatkoimme sieltä yöllä, sillä yö oli jo laskeutunut purjehdittuamme matkaan, ja saavuimme linnoituksen reunoille. Aamulla tapasimme muutaman miehen, jotka olivat saaneet suojan linnoituksesta, ja rohkeasti veivät meidät sisälle. Päästyämme juuri ja juuri turvaan kiitimme Jumalaa ja Jumalanäitiä heidän armostaan.

Meren rannalla tämä pieni linnoitettu kaupunki on asumaton; itse kaupunki sijaitsee korkealla, vuoren huipulla, jossa sen saattaa nähdä vastakaisilta huipuilta käsin. Se on lähestulkoon mahdoton kukistaa eivätkä viholliset pysty sitä valloittamaan, sillä sitä suojaavat erittäin vahvat muurit ja se on havaitsemattomissa. Vuorilla virtaa makeaa vettä. Barbaarinaapurien



asumukset ympäröivät sitä satunnaisesti, mutta se on aina vaikea valloitettava. Voisi luulla barbaarien tahtovan vallata sen, mutta päinvastoin, se tuotaisi barbaareille vaikeuksia ja molempien etu on solmia rauha kaupungin asukkaiden kanssa; he elävät yhdessä vaaralta suojassa. (Andreas Libadenos, ”Vaellushistoria” 81–82)

Lopulta Aleksioksen joukot onnistuivat kuitenkin kukistamaan Andreaksen ja hänen liittolaisensa. Tällä välin käytiin pitkiä rauhanneuvotte-luita genovalaisten välityksellä. Viimein sovinto hallitsijan ja kapinallisten välillä saatiin aikaiseksi ja Andreas uskalsi palata Trapezukseen, jossa hän nöyränä anoi paluuta tämän palvelukseen. Tähän Andreaksen omaelämäkerta päättyy. Vuoden 1355 tapahtumista huolimatta Andreas sai pitää kirkollisen tittelin (*hartofylax*), ja vuoden 1361 jälkeen hänellä oli toinen titteli (*prototabularios*). Voimme siis päätellä, että hänen vetoava tarinansa osui ja upposi kuulijoihinsa ja Andreas sai jatkaa kirkollisissa työtehtävissään. Andreas oli ilmiselvästi oppinut läksynsä: hän jäi Trapezukseen, missä hän kirjoitti kirkon juhlapyyhiin liittyviä runoja ja puheita, joissa hän ylisti Aleksiosista vuolaasti. Viimeiset viitteet Andreakseen ovat vuodelta 1361, jolloin hän lausui uskontunnustuksen Trapezuksen seurakunnan edessä.

\* \* \*

Vaikka Bysantin kirjallisuus perinteisesti on täynnä esimerkkejä varautuneesta suhtautumisesta matkustamiseen ja ajatuksesta Konstantinopolista maailman keskipisteenä, jolloin matkustaminen ei ollut tarpeellista, etenkin myöhäisbysantin kausi tarjoaa toisenlaisen kuvan. Pyhiinvaellukset, lähetystöt ja kaupankäynti olivat esimerkkejä mahdollisuuksista nähdä maailmaa. Koulutus avasi tien lähettilään uraan ja hyviin tuloihin. Vaikka Andreas toistamiseen korostaa tahtoneensa palata Konstantinopoliin ennen vuoden 1355 kapinaa, hän ei todennäköisimmin enää yrittänyt lähteä Trapezuksesta sen jälkeen. ”Vaellushistoria” osoittaa, kuinka paljon vaivaa Andreas näki saadakseen Aleksioksen luottamuksen takaisin pystyäkseen jäämään hänen hoviinsa. Vaikka Andreas kertoi menettäneensä omai-



Menneisyys ja nykyhetki kohtaavat Trabzonin vilkkaassa satamakaupungissa. Kuva: Annika Asp.

suutensa useaan otteeseen, hänen uusi elämänsä Trapezuksessa ja hänen muodostamansa verkostot tekivät Trapezuksesta mahdollisesti hänelle kannattavamman asuinpaikan kuin Konstantinopolista, jossa hänen olisi pitänyt työskennellä pidempään saavuttaakseen sama asema, johon hän oli jo Trapezuksessa päässyt. Voimme kuitenkin arvella koti-ikävänsä ainaian kaihertaneen Andreaksen mieltä. Koskettavasti ”Vaellushistoria” päättyi rukoukseen, jossa Andreas pyytää siunausta sekä kotikaupungilleen Konstantinopolille että etenkin siellä asuvalle perheelleen.

Andreaksen kaikki teokset ovat säilyneet yhdessä käsikirjoituksessa. Hänen tarinansa jäi unohtuksiin hänen kuoltuaan. Siinä ei sinänsä ollut mitään epätavallista: 1300-luvun alkupuoli oli kiehtova aikakausi, jolloin monet nuoret oppineet etsivät töitä ja tilaisuuksia urakehitykselleen Konstantinopolin ulkopuolisista hoveista. Myöhäisbysantin ajan itäisen Välimeren ja Mustanmeren alueiden hajautunut poliittinen hallinto yhdistettynä toimiviin laivayhteyksiin tarjosi tilaisuuden monille onnenonkijoille matkustella yhden hallitsijan palveluksesta toiseen. 1300-luvun alusta läh-

tien Trapezukseen oli matkustanut Konstantinopolista oppineita nuoria, jotka loivat menestyksekkään uran Trapezuksen hovissa. Moni lähti myös Trapezuksesta Konstantinopoliin: tunnetuin esimerkki trapezukslaisesta menestystarinasta on 1400-luvun alussa elänyt Bessarion, joka muutti ensin Konstantinopoliin ja sieltä edelleen Italiaan, jossa hän kääntyi katolilaisuuteen ja hänelle myönnettiin kardinaalin arvonimi. Andreaksen tarina avaa ikkunan aikansa diplomaattiaan nuoren oppipojan näkökulmasta seuraten hänen nopeaa nousuaan Trapezuksen hallitsijaa vastaan juonittelevaksi kapinalliseksi. Hänen kertomuksestaan tekee erityisen se, että hän kertoo omasta elämästään ensimmäisessä persoonassa. Tämä on ainutlaatuinen varhainen esimerkki siitä, kuinka diplomaatti, joka työkseen puhui muiden puolesta, löysi oman äänensä ja käytti taitojaan puolustaakseen itseään ja ikuistaakseen tarinansa jälkipolvien mielikuvituksia innoittamaan.

## Kirjallisuutta

- Bryer 1966 = Anthony Bryer, "Shipping in the Empire of Trebizond", *The Mariner's Mirror* 52.1 (1966), 3–12 [<https://doi.org/10.1080/00253359.1966.10659307>].
- Bryer 1986 = Anthony Bryer, "Eclipses and Epithalamy in Fourteenth-Century Trebizond", in Nia A. Stratou (toim.), *Βυζάντιον. Αφιέρωμα στον Ανδρέα Ν. Στράτο/Byzance. Hommage à André N. Stratos/Byzantium. Tribute to Andreas N. Stratos II*, Ateena 1986, 347–352.
- Dimitroukas 2009 = John Dimitroukas, "Andreas Libadenos' Travel to Egypt and Palestine and its Description (1325 or 1326)", in Juan Pedro Monferrer-Sala, Vassilios Christides & Theodoros Papadopoulos (toim.), *East and West. Essays on Byzantine and Arab Worlds in the Middle Ages* (Gorgias Eastern Christian Studies), Piscatway, New Jersey 2009, 277–284.
- Haldon 2010 = John Haldon, *Byzantin historia*, (suom.) Kaisa Sivenius, (toim.) Mika Hakkarainen, Helsinki 2010.
- Hinterberger 1999 = Martin Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz* (Wiener Byzantinistische Studien 22), Wien 1999.
- Lampsides 1975 = Οδυσσεύς Α. Λαμπσίδης (toim.), *Ανδρέου Λιβαδηνού βίος και έργα*, Ateena 1975.
- Moisanen 2020 = Markku Moisanen, *Digenes Akrites, bysanttilainen eepos ja sen päähenkilön mahdolliset esikuvat*, pro gradu, Helsingin yliopisto [<https://ethesis.helsinki.fi/repository/handle/123456789/28094>].
- Rosenqvist 2005 = Jan Olof Rosenqvist, "Byzantine Trebizond: a Provincial Literary Landscape", teoksessa Janika Päll & Ivo Volt (toim.), *Byzantino-Nordica 2004. Papers Presented at the International Symposium of Byzantine Studies Held on 7–11 May 2004 in Tartu, Estonia* (Acta Societatis Morgensternianae 2), Tartu 2005, 29–51.

**KRISTILLINEN KIRJALLISUUS  
JA LUOSTARIELÄMÄN ARKI**



Pekka Metso

## Liturgiakommentaarit – kirjallisuutta bysanttilaisen maailmankuvan ytimestä

Liturgiakommentaarit ovat kirjallisuudenlaji, joka tulkitsee ja selittää eukaristista liturgiaa. Eukaristinen liturgia on idän kirkon pääjumalanpalvelus. Se toimitetaan sunnuntaisin ja juhlapäivinä. Palveluksen nimitys perustuu siihen, että siinä toimitetaan kiitosuhri (kr. *eukaristia*) eli ehtoollinen. Bysanttilaisissa lähteissä eukaristista liturgiaa nimitetään yleensä jumalalliseksi liturgiaksi.<sup>1</sup>

Bysantin kirkon pääliturgiat olivat Basileios Suuren liturgia ja Johannes Khrysostomoksen liturgia. Ne edustavat antiokialaista liturgian perinnettä. Antiokialaisen liturgian ominaispiirteet ja rakenne vakiintuivat 300–400-luvuilla.<sup>2</sup> Khalkedonin konsiilin (451) jälkeiset opilliset kiistat jouduttivat idän kirkon riitusten eriytymistä. Bysanttilaisesta riituksesta muodostui oma perinteensä sekä muiden antiokialaisten riitusten että aleksandrialaisen riitoksen rinnalle. Eukaristisen liturgian osalta riitusten erot koskevat lähinnä palveluksen osien järjestystä ja niiden laajuutta. Eroavuutta on myös siinä, missä määrin opilliset tulkinnat näkyvät liturgian tekstissä.

Bysanttilaisen liturgian ensimmäinen osa, opetettavien liturgia, muodostuu rukouksesta, Raamatun tekstien lukemisesta ja opetuspuheesta. Opetettavien liturgiaan sisältyy myös pieni saatto, jossa evankeliumikirja kannetaan kirkkosalin kautta alttaripöydälle. Jälkimmäisen osan, uskovaisten liturgian, keskuksessa ovat uskontunnustus ja eukaristia, ehtoollisen vietto. Ehtoollisaineiden tuominen alttaripöydälle tapahtuu suuressa saatossa, joka on uskovaisten liturgian seremoniaalisesti näyttävien vaihe. Liturgian eukaristinen osuus muodostuu suuresta ehtoollisrukouksesta, ehtoollisaineiden pyhittä-

---

<sup>1</sup> Bradshaw & Johnson 2012, 141–142.

<sup>2</sup> Liturgian kehityksestä ensimmäisinä vuosisatoina ks. Kotila 2000, 71–93.

misestä ja ehtoollisen nauttimisesta. 800-luvulle tultaessa ehtoollisaineiden valmistelu siirtyi uskovaisten liturgian keskeltä opetettavien liturgian edelle. Siitä lähtien valmistelutoimitus, *proskomidi*, on muodostanut erillisen kokonaisuuden, jonka papisto toimittaa ennen yhteistä jumalanpalvelusta.

Vaikka bysanttilaisen riituksen liturgian pää rakenne pysyi samana koko bysanttilaisen ajan, kehitystä tapahtui aina 1300-luvulle asti. Kyse oli lähinnä liturgisesta runsastumisesta, jossa vakiintuneiden osien ympärille ja yhteyteen liittyi ajan saatossa uudenlaisia elementtejä. Nykyisin ortodoksisten kirkkojen piirissä noudatettava bysanttilainen riitus on laajimmin levinnyt itäisen liturgisen perinteen muoto.<sup>3</sup> Se on roomalaisen riituksen jälkeen toiseksi yleisin kristillinen riitus maailmassa.

Liturgisia kommentaareja on kirjoitettu myös Bysantin alueen ulkopuolella ja muistakin jumalanpalvelustyypeistä kuin liturgiasta. Tässä luvussa rajaudun tarkastelemaan bysanttilaisia jumalallisen liturgian kommentaareja. Esittelen aluksi kosmologisia, teologisia ja hengellisiä merkityksiä, joita Bysantissa liittyi liturgiaan. Sitten luon katsauksen liturgiakomentaarien historiallisiin ja tulkinnallisiin lähtökohtiin. Sen jälkeen esittelen merkittävimmät bysanttilaiset liturgiakomentaarit. Lopuksi pohdin liturgiakomentaarien luonnetta ja merkitystä bysanttilaisen kirjallisuuden lajityyppinä.

## Liturgia maailmanselityksenä

Nyky päivän Suomessa sunnuntain ja juhlapäivien pääjumalanpalveluksiin osallistuu säännöllisesti vain verrattain vähän ihmisiä, eikä satunnaisesti osallistuvienkaan määrä ole korkea. Jumalanpalveluksen sosiaalinen merkitys rajautuu pääasiassa aktiivikävijöiden rajattuun piiriin. Viikoittaisella jumalanpalveluksella ei myöskään ole käytännössä laajempaa yhteiskunnallista merkitystä. Ero oman aikamme ja Bysantin välillä ei tässä suhteessa voisi olla suurempi.

---

<sup>3</sup> Bradshaw & Johnson 2012, 137–141; Dalmais 1983, 31–38; Taft 2008, 599–600.



Bysantissa kristinusko kosketti koko yhteiskuntaa ja sen ideologisia periaatteita. Kirkko ja sen toimittama jumalallinen liturgia jäsenivät todellisuutta yksilöitten, yhteisöjen ja koko valtakunnan tasoilla. Liturgia antoi merkityksen koko maailmalle ja selitti todellisuutta, johon kaikkien katsottiin kuuluvan.<sup>4</sup> Nämä merkitykset eivät olleet riippuvaisia siitä, kuinka moni tosiasiallisesti osallistui liturgiaan. Bysantissa tosin osallistuttiin jumalanpalveluksiin suurella joukolla ja säännöllisesti. 500-luvun lopulta peräisin olevassa lähteessä *Vita et conversatio S. Eutychiei* kuvataan patriarkka Eutykhioksen (k. 582) Hagia Sofiassa toimittamaa liturgiaa lokakuussa 577. Kuvauksen mukaan ehtoollisen jako alkoi kolmannella hetkellä eli noin klo 9 ja jatkui aina kuudenteen hetkeen eli puoleen päivään asti.<sup>5</sup> Vaikka teoksen kirjoittaja olisikin tässä taipuvainen liioitteluun, kuvaus antaa hyvin viitteitä liturgiaan osallistuneiden suuresta määrästä.

Poliittinen ja uskonnollinen, maallinen ja hengellinen muodostivat Bysantissa kokonaisuuden. Tässä suhteessa Bysantti oli suorassa jatkumossa antiikkiin: kummankaan kohdalla ei ole mielekäästä eikä todennäköisesti mahdollistakaan etsiä selkeitä rajalinjoja yhteiskunnallisen ja uskonnollisen elämänalueen välillä. Bysanttilainen maailmankuva oli holistinen ja universalistinen. Maailma muodosti kokonaisuuden.<sup>6</sup> Olipa kyse kirkollisista tai sekulaareista instituutioista, rakenteista ja käytänteistä, niiden koettiin heijastavan universumin rakennetta ja ilmentävän yhteyttä kaiken olivaisen Luojaan. Jumala ja hänen tarkoituksperänsä olivat keskeinen elämää selittävä ja jäsentävä periaate.

Bysanttilaisen jumalanpalvelusperinteen tutkija Robert Taft kiteyttää bysanttilaisen liturgian kolmeen käsitteeseen: *τάξις* (*taksis*), *ἱστορία* (*historia*) ja *θεωρία* (*theoria*). Suomeksi sanojen merkitykset voidaan kääntää järjestykseksi, historian paraleelisuudeksi ja hengelliseksi tulkitsemiseksi. Taftin mukaan käsitteissä kuvastuu liturgian periaatteiden lisäksi koko by-

<sup>4</sup> Cameron 2006, 96–115; Cunningham 2008, 534–535; Shepard 2008b, 6–8.

<sup>5</sup> Taft 2006, 119–120.

<sup>6</sup> Cameron 2014, 46–67; Louth 2008, 699–701; Meyendorff 1974, 212–216.

santtilainen maailmankuva.<sup>7</sup> Käsittelen seuraavaksi Bysantissa liturgiaan liitettyjä merkityksiä Taftin esille nostamien käsitteiden kautta.

### Liturgia kosmisen järjestyksen ilmaisijana

Järjestyksen periaate liittyy bysanttilaisen kulttuurin rituaalisuuteen ja syvään perinteiden arvostamiseen. Rituaalien kautta aikaan ja paikkaan sidottu maallinen elämä liittyi ikuisiin perusteisiin ja oli yhteydessä maailmankaikkeutta jäsentäviin jumalallisiin periaatteisiin.<sup>8</sup> Kuten keisari Konstantinos VII:n (945–959) ajalta peräisin oleva keisarillinen *Seremoniotten kirja* osoittaa, yksityiskohtia myöten määritellyt keisarilliset seremoniat palvelivat universumin hyvän järjestyksen toteuttamista.<sup>9</sup> Samanlainen ylimaallisen todellisuuden heijastamisen ajatus liittyi kirkollisiin menoihin. Maksimos Tunnustajan (k. 662) mukaan kirkkorakennus itsessään on todellisuuden kuva: alttari kuvastaa aineetonta eli taivasta ja kirkkosali aineellista eli maata.<sup>10</sup> Kirkollisissa toimituksissa kuvastui maailmankaikkeuden hyvä ja oikea järjestys.

Järjestyksen teologinen merkitys konkretisoitui ennen kaikkea jumalallisessa liturgiassa. Liturgiaa toimitettaessa ja siihen osallistuttaessa taivas ja maa, Jumala ja ihminen, Luoja ja luotu, ikuinen ja ajallinen kohtasivat. Käsitys liturgiasta kosmisen järjestyksen ja yhteyden ilmauksena perustui Kristuksen pelastustekoon. Jeesuksessa Kristuksessa Jumala oli tullut ihmiseksi, vapauttanut ihmiset synnin vallasta, noussut kuolleista ja ennallistanut ihmisen jumalasuhteen. Bysanttilaisen ymmärryksen mukaan pelastava, vapauttava ja pyhittävä yhteys Kristukseen tuli liturgiassa läsnäolevaksi todellisuudeksi. Sosiologi Martin Stringer kiteyttää liturgian kosmisen merkityksen seuraavasti: ”Bysantin valtakunnan perustana oli liturgia, ja liturgia yhdisti taivaan ja maan.”<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Taft 2006, 134.

<sup>8</sup> Taft 2008, 600–601.

<sup>9</sup> Stringer 2005, 97–103.

<sup>10</sup> Maksimos Tunnustaja, *Mystagogia* (”Mystagogia”) 2.

<sup>11</sup> Stringer 2005, 107. Kaikki tämän artikkelin tutkimuskirjallisuuden ja lähteitten suomennok-

Yhteys Kristukseen hui-pentui ehtoollisissa, joka oli liturgian hengellinen ja teologinen kulminaatiopiste.<sup>12</sup> Patristisen teologisen perinteen kokoajana tunnettu Johannes Damaskolainen (k. n. 750) ilmaisee bysanttilaisen ehtoollisteologian ytimen seuraavasti:

Sitä [ehtoollinen] sanotaan osallistumiseksi, sillä sen kautta osallistumme Jeesuksen jumaluudesta. Sitä sanotaankin yhteydeksi ja sitä se totisesti onkin, koska sen kautta tulemme Kristuksen yhteyteen ja osallistumme Hänen lihastaan ja jumaluudesta... (Johannes Damaskolainen, *Expositio fidei* ”Uskon esitys” 4.53, suom. Johannes Seppälä)



Kristus lepäämässä luomispäivänä, 1100-luvun bysanttilainen mosaiikki Monrealessa. Kuva: Wikimedia Commons. Public domain.

Bysanttilaisessa tulkinnassa ehtoollinen oli tapahtuma, jossa Jumala ja ihminen yhtyivät. Kirkkorakennukseen ja siinä toimitettavaan jumalalliseen liturgiaan liittyi kokemus inhimillisen rajallisuuden ylittävästä kohtaamisesta itsensä Jumalan kanssa.

Liturgia historian kokoavana ja sen ylittävänä tapahtumana Toinen bysanttilaista liturgiaa jäsentävä periaate oli käsitys historian paral-

set ovat kirjoittajan, ellei toisin mainita.

<sup>12</sup> Meyendorff 1974, 203–210.

leelisuudesta eli ajatus ajan ja paikan rajat ylittävästä yhteydestä. Liturgiaa toimitettaessa ja ehtoollista vietettäessä historia, ja ennen muuta pelastushistoria, muodostivat paralleellisten todellisuuksien tason, josta liturgia oli osallinen. Ymmärrystä liturgiasta historian ja nykyisyyden leikkauspintana nimitetään *typologiaksi*. Typologisen tulkinnan mukaan liturgian vaiheilla ja osilla on vastineensa pelastushistorian tapahtumissa. Liturgia oli ennen muuta Kristuksen pelastusteon nykyistymistä. Tulkinnan tasolla tämä tarkoitti, että palveluksen eri osiin ja vaiheisiin liitettiin symbolisia merkityksiä. Näin liturgiasta muodostui siitä esitetyissä tulkinnoissa Kristuksen pelastustekoa ilmentävien merkkien ja viittausten kudelman.<sup>13</sup>

Ajatus menneen, nykyisen ja tulevan kohtaamisesta ehtoollista vietettäessä voidaan jäljittää varhaisimpiin 100-luvun liturgisiin lähteisiin asti, kuten Apostolisten isien kirjoituksiin ja Justinos Marttyyrin teoksiin. Kristilliseen kokemukseen näyttää alusta asti kuuluneen käsitys, että ehtoollista toimitettaessa Kristus on läsnä.<sup>14</sup> Liturgiassa sekä menneet pelastusteot että tulevien aikojen täyttymys ovat osallistuttavissa tässä ja nyt.<sup>15</sup>

Laaja-alainen liturgian kaikkiin vaiheisiin liittyvä typologia kehittyi kuitenkin vasta myöhempinä vuosisatoina. Bysanttilaisten kommentaarien kiinnostus symbolisia tulkintoja kohtaan häivytti taustalle monet liturgian käytännölliset merkitykset. Uskontunnustuksen edellä oleva huudahdus ”Ovet! Ovet!” on tästä hyvä esimerkki. Alun perin kyse oli opetettavien ja uskovien liturgian taitekohtaan liittyvästä ohjeesta. Diakoni ilmoitti huudahduksella ovenvartijoille, että eukaristinen *anafora* eli ehtoollisrukous oli alkamassa. Vartijoiden tuli varmistaa, että *katekumeenit* eli opetettavat ja muut ehtoollisyhteyden ulkopuolella olevat poistuivat tuossa vaiheessa kirkosta. Sen jälkeen kirkon ulko-ovet lukittiin.<sup>16</sup> Huudahdus on säilynyt liturgian kaavassa tähän päivään asti, vaikka katekumeenijärjestelmä hiipui jo 400-luvulla. Bysanttilaisessa tulkintaperinteessä huudahdukselle annet-

<sup>13</sup> Daniélou 1956, 127–161; Rorem 1986, 3–20; Mazza 1989, 7–13.

<sup>14</sup> Sheerin 2008, 711–717.

<sup>15</sup> Kilmartin 1988, 180–193.

<sup>16</sup> Taft 1978, 405–418.

tiin symbolinen tulkinta, jolloin yhteys alkuperäiseen merkitykseen katkesi. Nikolaos Kabasilaksen (k. n. 1380) mukaan sanat ovat kehotus ”ihmisen ovien” eli suun ja korvien avaamiseksi, jotta yhtyminen huudahdusta seuraavaan uskontunnustukseen olisi mahdollista.<sup>17</sup> Simeon Thessalonikalainen (k. 1429) puolestaan näkee huudahduksen viittaavaan *paruusiaan* eli Kristuksen toiseen tulemiseen, jolloin pahat erotetaan hyvistä ja suljetaan Jumalan valtakunnan ulkopuolelle.<sup>18</sup>

Liturgian pelastushistoriallisen typologian voimistumiseen vaikutti merkittävästi ikonimaalauksen elpyminen *ikonoklasmin* eli ikonien käyttöä koskeneen kuvariidan jälkeen 840-luvulta alkaen. Ikonien määrä kirkoissa kasvoi ja myös seinämaalaukset yleistyivät. Kirkon sisäpintojen peittäminen kauttaaltaan seinämaalauksilla yleistyi 1200-luvulta alkaen Bysantissa ja sen vaikutuspiirissä. Runsas ja näyttävä ikonografia vahvasti kokemusta taivaan ja maan kohtaamisesta. Liturgian teksti, palveluksen toimittamisen muodot ja ikonit tekivät kristillisen kosmologian ja pelastushistorian kokonaisvaltaisesti koettavaksi, kuultavaksi ja nähtäväksi.<sup>19</sup>

## Liturgia ja hengellinen näkeminen

Kolmas liturginen periaate eli hengellinen tulkitseminen liitti liturgian merkitysten pohtimisen osaksi laajempaa mystiikan teologian perinnettä. Idän kirkon piirissä mystiikan aluetta jäsennetään perinteisesti kolmipor-taisen hengellisen edistymisen tienä. Ensimmäisen askelman muodostaa askeettinen harjoittelu (kr. *praksis*). Seuraava vaihe muodostuu luodun todellisuuden mietiskelystä ja maailman järjestyksen hahmottamisesta (kr. *fysike*). Tällaisen henkisen harjoittelun tavoitteena on kasvattaa ymmärrystä Jumalan luomisvoimasta ja asioitten perimmäisestä tarkoituksesta. Kolmannen askelman muodostaa hengellinen näkeminen (kr. *theoria*). Kyse on Jumalan näkemisestä tavalla, joka on sanoin tavoittamattomissa.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Nikolaos Kabasilas, *De sacrae liturgiae interpretatione* (”Pyhän liturgian selityksestä”) 26.

<sup>18</sup> *Expositio de divino templo* 59.

<sup>19</sup> Cormack 2000, 105–143; Cormack 2007, 38–41; Popova 2002, 48–62, 66–73; Ševčenko 2008.

<sup>20</sup> Spidlik 1986, 68–71.

Hengellisen tulkitsemisen periaate osoittaa liturgiakommentaarien perimmäisen mystisen luonteen. Liturgisen tulkinnan tavoitteena oli ensinnäkin avartaa ymmärrystä siitä, että liturgian muodoissa, veisuissa, toiminnassa ja rukouksen sanoissa todella ilmaistaan syvin totuus Jumalasta ja ihmisestä. Toisaalta kommentaareissa pyrittiin avaamaan liturgiaan sisältyviä merkkejä ja symboleja tavalla, joka teki liturgiaan osallistuvalla ihmiselle mahdolliseksi syvän ja läheisen kohtaamisen Jumalan kanssa. Nikolaos Kabasilas ilmaisee liturgian, pelastushistorian ja hengellisen näkemisen välisen yhteyden seuraavasti:

Mitä tulee eukaristisessa liturgiassa toimitettaviin seremonioihin, niillä kaikilla on jokin yhteys pelastussuunnitelmaan. Niiden tarkoitus on tuoda nähtäväksemme jumalallinen suunnitelma, jotta sielumme pyhittyisivät sitä katsoessamme ja siten tulisimme kelvollisiksi ottamaan vastaan pyhät lahjat. Aivan kuten pelastusteko alun perin ennallisti maailman, se tekee sitä katsovien sielut jalommiksi ja jumalallisemmiksi nyt kun se on jatkuvasti silmiemme edessä. (Nikolaos Kabasilas, *De sacrae liturgiae interpretatione* 1)

Kommentaareissa korostuva hengellisen näkemisen periaate muokkasi yleistä ymmärrystä liturgiasta. Kommentaarit olivat Bysantissa suosittua kirjallisuutta ja niissä esitetyt ajatukset levisivät laajalle. Hengellisen tulkinnan pyrkimys sai vastakaikua kansanhurskaudesta ja ruokki populaareja tulkintoja ohjaten niitä kommentaareissa esitetyille linjoille. Mahdollisesti liturgiakommentaarit vaikuttivat suuren yleisön käsityksiin liturgiasta jopa enemmän kuin varsinainen liturgian teksti.<sup>21</sup>

## Liturgiakommentaarien tulkinnalliset lähtökohdat

Liturgiakommentaarien edustama näkemys liturgiasta perustuu edellä hahmoteltuun kosmologiseen ja mystiseen ymmärrykseen jumalanpalveluksen merkityksestä. Liturgia on maailmaa ja ihmisen paikkaa selittävä tapahtu-

<sup>21</sup> Stringer 2005, 106.

ma. Tämän perustavan ja laajan kehyksen lisäksi liturgiakommentaareilla on tietyt varhaisen kirkon historiasta nousevat lähtökohdat.

Liturgiakommentaarit pohjautuvat kristilliseen initiaatioon ja siitä syntyneeseen kirjallisuuteen. Initiaatiolla tarkoitetaan käytänteitä, joilla uudet jäsenet otetaan kirkon yhteyteen. Voimakkaan lähetyksenäyn omaksunut apostolinen yhteisö laajeni nopeasti Rooman valtakunnan alueella ja sen ulkopuolelle. Toimintaa ohjasi Kristuksen seuraajilleen antama käsky:

Menkää siis ja tehkää kaikki kansat minun opetuslapsikseni: kastakaa heitä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen ja opettakaa heitä noudattamaan kaikkea, mitä minä olen käskennyt teidän noudattaa. Ja katso, minä olen teidän kanssanne kaikki päivät maailman loppuun asti. (Matt. 28:19–20)

Lähetykskäskyyn pohjautuen kaste muodostui kirkossa toimitukseksi, jonka kautta liitettiin Kristuksen seuraajiin. Kastetta edeltävä opetus oli keskeisessä osassa varhaisen kirkon elämässä. Kristillisen uskon periaatteiden selittämisen lisäksi kasteopetukseen sisältyi opetusta kirkon liturgisesta ja sakramentaalisesta elämästä.<sup>22</sup> Tätä osuutta kasteopetuksesta nimitetään *mystagogiaksi*. Mystagogialla tarkoitetaan kirkon sakramentteihin eli pyhiin mysteereihin, lähinnä kasteeseen, mirhavoiteluun ja ehtoolliseen, liittyvää opetusta. Mystagogisia opetuspuheita on säilynyt muun muassa Kyrillos Jerusalemlaiselta (k. n. 387), Ambrosius Milanolaiselta (k. 397), Johannes Khrysostomokselta (k. 407), Theodoros Mopsuestialaiselta (k. n. 428) ja Augustinukselta (k. 430).<sup>23</sup> Mystagogista opetusperinnettä voi luonnehtia bysanttilaisten liturgiakommentaarien *pedagogiseksi taustaksi*.

Kun mystagogiat palvelivat kirkon uusia jäseniä, kommentaarit oli suunnattu kirkon elämän yhteydessä jo pitkään olleille ja hengellisesti edistyneille. Kommentaareilla on mystagogioitten tavoin initiaation tarkoitus, mutta eri merkityksessä. Mystagogiat palvelivat käytännöllisesti kirkon jäsenyyteen johdattamista, liturgiakommentaarit puolestaan johdattivat

---

<sup>22</sup> Johnson 2006.

<sup>23</sup> Mazza 1989.

syvälliseen eukaristian mysteerin tuntemiseen ja kokemiseen. Kommentaarien *tavoitteellinen lähtökohta* on siten läpeensä mystinen. Niiden pyrkimyksenä on selittää ymmärryksen ylittävä mysteeri. Tässä suhteessa liturgiakommentaarit edustavat bysanttilaisen teologian valtauomaa, jossa teologian luonne ymmärrettiin viime kädessä apofaattiseksi: samalla kun teologia kielentää todellisuutta ja selittää salaisuuksia, sen tehtävänä on osoittaa ymmärryksen rajat ja ohjata asioitten kokemiseen äyllisen pohdiskelun sijaan.<sup>24</sup>

Liturgiakommentaarien *metodisena lähtökohtana* on ensimmäisten vuosisatojen patristinen raamatuntulkinta. Edellä mainittu typologia on varhainen tulkinnallinen menetelmä, jolla jo joissakin Uuden testamentin teksteissä osoitetaan Vanhan ja Uuden liiton välisten tapahtumien yhteys. Typologia rakentui ymmärrykselle historiallisten tasojen, tapahtumien ja merkitysten limittymisestä toisiinsa. Typologian rinnalla esiintyi allegorinen tulkintaperinne. Allegoria pyrki selittämään asioitten, tapahtumien ja ilmiöitten salatun hengellisen merkityksen. Allegoria oli kiinnostunut vertauskuvista, symboleista ja merkeistä. Sitä eivät juurikaan sitoneet historiallisuus ja kerronnallisen logiikan rajat. Allegoria mahdollisti verrattain vapaan Raamatun tekstin tulkitsemisen.<sup>25</sup>

Raamatun tapaan pyhät toimitukset ymmärrettiin varhaisessa kirkossa jumalallisen toiminnan läpäisemiksi ja Jumalan läsnäolon välittäjiksi. Siksi niiden tulkinnassa käytettiin samoja metodeja, joilla selitettiin Raamattua. Raamatuntulkintametodien liturgiaan soveltamista voi pitää luontevana siitäkin syystä, että Raamattu ja jumalanpalvelus liittyivät varhaiskirkossa toisiinsa: jumalanpalvelus on pyhien tekstien lukemisen ja tulkinnan alkuperäinen konteksti.<sup>26</sup> Liturgian rukoukset myös selittävät raamatullista pelastushistoriaa ja nostavat siitä merkityksiä seurakunnan jumalanpalveluksessa todellistuvaan nykyhetkeen. Toisin sanoen liturgia itsessään on eräänlaista raamatuntulkintaa. Lisäksi Raamatun ja liturgian

<sup>24</sup> Lossky 1985, 13–43; Louth 2006.

<sup>25</sup> Young 1997; de Lubac 2000.

<sup>26</sup> McGowan 2014, 78–116.



rukousten välillä vallitsee ilmeinen sisällöllinen samankaltaisuus. Ensimmäisten vuosisatojen aikana vakiintuneet eukaristisen liturgian rukoukset rakentuvat pitkälti Uuden testamentin tekstikatkelmista.<sup>27</sup> Liturgian teksti onkin eräänlainen raamatullisesta materiaalista rakennettu mosaiikki, jota on luontevaa selittää kuten Raamattua itseään. Esimerkiksi Johannes Khrysostomoksen liturgian rukoukset sisältävät ainakin 120 suoraa viittausta Raamatun tekstiin.

Noin 380-luvulta peräisin olevissa Kyrillos Jerusalemlaisen *Mystagogiassa opetuspuheissa* nähdään hyvin, miten raamatuntulkinnan periaatteet tuotiin varhaiskirkossa pyhien toimitusten selitykseen. Typologisen tulkinnan avulla Kyrillos osoittaa vastakastetuille, että Vanhan liiton pelastushistoria, Uuden liiton Kristus ja kirkon kaste limittyvät tapahtumina toisiinsa:

Siirry kanssani vanhasta uuteen, esikuvasta [kr. *typos*] totuuteen. Aikanaan Jumala lähetti Mooseksen Egyptiin, nyt Isä lähetti Kristuksen maailmaan; silloin viedäkseen ahdistetun kansan pois Egyptistä, nyt jotta Kristus pelastaisi ne, joita maailmassa synty vaivaa. (Kyrillos Jerusalemlainen, *Catechesis mystagogica* ”Mystagoginen katekeesi” 1.3)

Kristillisen initiaation toimituksiin sovellettu raamatuntulkinta tarjosi välineet myös eukaristisen liturgian selittämiseksi. Theodoros Mopsuestialaisen katekeettiset opetuspuheet eli saarnat kirkkoon liittymisen edellä ovat tästä hyvä esimerkki. Lähtökohdiltaan typologinen eukaristisen liturgian symboliikka perustuu Theodoroksella liturgian rakenteen ja Kristus-mysterin väliselle yhteydelle. Liturgian vaiheet ja toimituksen muodot muodostavat symbolirakennelman, jonka merkitykset liittyvät Kristuksen pelastustekoon.<sup>28</sup> Theodoroksen selityksessä palveluksen rakenne – ei siis vain sen merkitys – on tulkinnan lähtökohta. Tällainen lähestymistapa korostuu bysanttilaisissa liturgiakommentaareissa. Niissä palveluksen muoto

<sup>27</sup> Mazza 1995; McGowan 2014, 180–215.

<sup>28</sup> Mazza 1989, 62–85.

ja rakenne ovat niin keskeisessä osassa, että liturgian merkityksen selittäminen tarkoittaa käytännössä jopa pikkutarkkaa palveluksen osien tulkitsemista.

Esille voidaan nostaa vielä yksi liturgiakommentaarien lähtökohta: liturgiaan osallistujan asettuminen pelastushistorian keskiöön. Kyrilloksen vastakastetuille osoittamat sanat ovat henkilökohtaisia ja kohti käyviä. Kyse on juuri heidän, siis tiettyjen ja tiettyssä tilanteessa koolla olevien ihmisten siirtymisestä vanhasta elämästä uuteen elämään Kristuksen kanssa. Samankaltainen subjektiivinen painotus piirtyy esiin useissa liturgiakommentaarissa. Tekstin lukija tai liturgian kokija on tulkinnan keskiössä. Mysteerit avataan häntä varten, hän on suurten pelastushistoriallisten salaisuuksien näkijä ja kokija. Tätä näkökulmaa voi nimittää *subjektiivisuuden lähtökohdaksi*.

## **Bysanttilaiset liturgiakommentaarit**

Ensimmäiset merkittävät bysanttilaiset liturgiakommentaarit tunnetaan 500–600-luvuilta. Kirjallisuudenlaji kehittyi ja säilyi elinvoimaisena aina Konstantinopolin valtaamiseen ja Bysantin kukistumiseen asti. Esittelen seuraavassa tunnetuimmat kommentaarit.

### **Pseudo-Dionysios Areopagita: liturgia kohottaa Jumalan yhteyteen**

Bysanttilaisten liturgiakommentaarien synty voidaan ajoittaa 400–500-lukujen taitteessa ilmaantuneeseen salaperäisyyden verhoamaan Pseudo-Dionysios Areopagitaan. Idän kirkon alueella alkoi tuolloin levitä kreikankielinen kirjoituskokoelma, jonka kirjoittajana mainitaan apostolisen ajan piispa Dionysios. Kirjoitukset sisältävät niin runsaasti viitteitä myöhempien vuosisatojen ajatteluun ja kirkolliseen järjestykseen, että ne eivät kuitenkaan voi olla peräisin ensimmäiseltä vuosisadalta. Nykykäsityksen mukaan *Corpus Areopagiticumin* kirjoittaja oli 400-luvun jälkipuoliskolta elänyt syyrialaistaustainen, mahdollisesti monofysiittiseen ryhmittymään

kuulunut kirkollinen kirjoittaja, mystikko ja uusplatonikko. Ensimmäinen meidän aikaamme säilynyt viittaus kirjoituksiin on vuodelta 532.<sup>29</sup>

Pseudo-Dionysios Areopagitan liturgiakommentaari on osa laajempaa kirjoitusta nimeltä *De ecclesiastica hierarchia*. Pääteos noudattelee aihepiiriltään mystagogisen ja katekeettisen kirjallisuuden perinnettä. Siinä esitellään kirkon keskeiset initiaatioimitukset eli kaste, mirhavoitelu ja ehtoolinen sekä, hieman yllättäen, hautaus. Varhaisten kirkkojärjestysten tapaan teoksessa kuvataan lisäksi kirkollisia toimijoita eli papiston ja kirkkokansan tehtävät.

Eukaristisen liturgian kommentaari muodostaa *De ecclesiastica hierarchian* kolmannen luvun. Kommentaari itsessään muodostuu kolmesta osasta. Ensimmäisessä osassa Areopagita määrittelee liturgian luonteen. Areopagitan teologiassa Jumala on korkein monadi, Yksi. Eukaristisen kokoontumisen lähtökohtana on Yhden/Ykseyden maailmaan suuntautuva liike. Palveluksen päämääränä on Jumalan kohti käyvään ja kokoavaan liikkeeseen osallistumisen kautta kohoaminen alhaisemman aineellisen olemisen tasolta ja palaaminen jumalallisen monadin yhteyteen.<sup>30</sup> Liturgian luomisteologisen ja pelastusopillisen perustan tulkinta onkin selkeän uusplatoninen.

Kommentaarin toisessa osassa Areopagita esittää lyhyesti liturgian kaavan. Hän mainitsee palveluksen keskeiset osat ja kuvaa lähinnä papiston toimia kussakin vaiheessa.<sup>31</sup> Kuvaus palveluksen kaavasta antaa viitteitä tekstin syntyajankohdasta. Tekstissä mainitaan muun muassa uskontunnustuksen laulaminen, joka ilmaantui liturgiaan tiettävästi Antiokiassa vuoden 490 paikkeilla.<sup>32</sup> Kommentaarin kirjoitusajankohta ajoittuu tämän perusteella aikaisintaan 400–500-lukujen taitteeseen.

Teoksen kolmannessa osassa kirjoittaja esittää symbolisen tulkinnan kahdessa edeltävässä osassa kuvatusta palveluksesta. Osuvasti *theoriaksi* ot-

<sup>29</sup> Golitzin 1998, 22–42; Rorem & Lamoreaux 1998, 9–15.

<sup>30</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* ("Kirkollisesta hierarkiasta") 3.1.

<sup>31</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.2.

<sup>32</sup> Pelikan 2003, 178–180.

sikoidussa osiossa korostuu hengellisen näkemisen tärkeys liturgian merkityksen ymmärtämisessä. Areopagitan ajattelussa eukaristinen liturgia edustaa kirkollisen elämän ja toiminnan korkeinta tasoa eli kirkollisten triadien ylintä astetta. Idän kirkon mystiikan käsitteistöön tukeutuen hän kuvailee liturgian ensisijaisesti Jumalaan suuntautuvaksi hengelliseksi kohoamiseksi. Palveluksen ulkoinen muoto valistaa sielua virittytymään tavalla, joka mahdollistaa jumalallisten totuuksien vastaanottamisen ja ymmärtämisen. Lopullisena tavoitteena on tulla taivaallisen hierarkian korkeimman triadin eli Kolminaisuuden valaisemaksi.<sup>33</sup> Areopagitan kosmologian voidaan nähdä edustavan uusplatonistista käsitystä olevaisen hierarkkisesta rakenteesta.

*De ecclesiastica hierarchia* kolmas luku on sävyltään voimakkaan mystinen. Eukaristiseen liturgiaan osallistuminen merkitsee syvimmillään kurottautumista taivaallisiin korkeuksiin. Tämä ilmenee hyvin Areopagitan kuvauksessa ehtoollisleivän ja -viinin pyhittämisestä. Se viittaa ensisijaisesti siihen, että Kristuksessa jumalallisen Yhden toiminta on tullut maailmassa nähtäväksi.<sup>34</sup> Näin hän liittää eukaristisen liturgian ydintapahtuman ensisijaisesti kosmisen jumalallisen emanaation julkitulemiseen Kristuksen inkarnaatioissa.<sup>35</sup> Tässä hän poikkeaa kristillisen sakramenttiteologian perinteisestä painotuksesta, jossa korostuu Kristuksen todellinen läsnäolo ehtoollisleivässä ja -viinissä.

Liturgiassa syntyvä syvä yhteys Jumalan kanssa vaikuttaa Areopagitan mukaan myös maanpäällisesti ja vahvistaa ihmisten keskinäistä yhteyttä: ”Jos Yhden katseleminen ja häntä koskeva tieto on meidät valaissut, voimme yhdistyä ja saavuttaa todellisen jumalallisen ykseyden emmekä koskaan tule alistumaan halun hajottavuudelle, joka on synnä keskenään samanarvoisten aineelliselle ja tunneperäiselle vihamielisyydelle.”<sup>36</sup>

Eukaristinen mystinen kokemus on siten ainakin osaltaan yhteisöllinen. Yhteisöllisyyden ajatuksen rinnalla esiintyy korkea käsitys viranhaltijoiden

<sup>33</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.3.

<sup>34</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.3.11–12.

<sup>35</sup> Ks. Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.2.3.

<sup>36</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.3.8.

hengellisyydestä. Teksti synnyttää vaikutelman, että he ovat lähemmin yhteydessä liturgian mystiseen ytimeen kuin muut palvelukseen osallistujat.<sup>37</sup> Toisaalta Areopagita korostaa hengellisen harjaantumisen merkitystä, mikä on mahdollista jokaiselle kirkollisesta asemasta riippumatta.<sup>38</sup> Tässä hänen kommentaarinsa poikkeaa aiemmasta mystagogisesta perinteestä. Teksti on selvästikin suunnattu hengellisessä elämässä edistyneille kirkon jäsenille, ei kirkon yhteyteen vasta tuleville tai edes tavallisille rivikristityille. Varhais- ta käsitteistöä hyödyntäen Areopagita tosin puhuu kristityistä initioitavina ja liturgiasta initiaationa.<sup>39</sup> Kommentaarista käy ilmi, että kyseessä ei ole kasteeseen ja ehtoolliseen valmistava katekeettinen initiaatio vaan johdatus uskovien hengelliseen täydellisyyteen.

*De ecclesiastica hierarchia* on eräänlainen sielun mystisen nousun opas- kirja, jossa mystiikka nivotaan yhteen sakramentaalisen elämän ja kirkon liturgisen järjestyksen kanssa. Kohoaminen Jumalan yhteyteen ei ole me- kaanista tai maagista, vaan Areopagita edellyttää eukaristisen liturgian mystiseen ytimeen initioitavilta puhtautta eli askeettisissa harjoituksissa koeteltua hengellistä edistymistä.

### Maksimos Tunnustaja: liturgia on kosmista toimintaa

Maksimos Tunnustaja (k. 662) on bysanttilaisen teologian tärkeimpiä ja arvostetuimpia teologeja. Teologisten ja hengellisten kirjoitusten lisäksi hän on kirjoittanut *Mystagogiaksi* nimeämänsä liturgiakommentaarin. Teoksen nimi osoittaa, että Maksimos halusi tietoisesti liittyä pyhien toimitusten selittämisen perinteeseen. Sisältönsä puolesta *Mystagogialla* on kuitenkin vain vähän yhtäläisyyksiä 300–400-lukujen varsinaisten mystagogisten kirjoitusten kanssa. Maksimoksen kommentaari ei ole varhaisten mystago- gioitten tavoin käytännöllinen liturgian rakenteen ja siihen osallistumisen selitys. Sen sijaan pääpaino on kosmologialla, jonka ymmärtämisen avai- mena toimii eukaristinen liturgia.

<sup>37</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.2.5–6.

<sup>38</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.3.1–2.

<sup>39</sup> Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 3.1; 3.3.1.

Maksimoksen nimeä Pseudo-Dionysios Areopagitan keskeiseksi innoittajakseen ja kuvaa omaa kommentaariaan eräänlaiseksi täydennykseksi *De ecclesiastica hierarchian* liturgian selitykselle. Areopagitan tavoin Maksimos osoittaa tekstinsä hengellisen elämän vietossa harjaantuneille. Mitä ilmeisimmin askeettiseen elämään vihkiytyneet munkit muodostivat hänen ensisijaisen kohderyhmänsä. Samoin kuin Areopagita, Maksimos kiinnittää erityistä huomiota liturgisiin symboleihin eli merkkeihin, jotka tekevät Jumalan toiminnan liturgiassa näkyväksi sekä osoittavat maallisen ja taivaallisen liturgian yhteyden. Erityisen selvästi tämä ilmenee tulkinnassa kirkkorakennuksesta, jossa Maksimoksen mukaan heijastuu maailman-kaikkeuden kahtalainen rakenne. Maksimos nimittää maailmankaikkeutta eli kosmosta ”käsitteehdyksi kirkoksi”, jota ihmiskäsin pystytetty kirkkorakennus jäljittelee. Alttari on kuva aineettomasta maailmasta eli taivaasta. Kirkkosali kuvastaa aineellista maailmaa eli maata. Kirkko on kuin maailma ja maailma kuin kirkko, Maksimos täsmentää. Molemmat ilmaisevat todellisuuden hengellis-aineellinen rakenteen, ja niillä on sama päämäärä eli olla yhteydessä Jumalaan.<sup>40</sup>

Liturgian kaavassa ja sen toimittamisen käytänteissä on Maksimoksen mukaan symboleja, jotka viittaavat Kristuksen pelastushistorialliseen toimintaan. Näin liturgia on ikään kuin Kristuksen maailmaantulemisen jatkumoa. Pääasiallisesti liturgiset symbolit kuitenkin avautuvat kohti taivaallista ja jumalallista todellisuutta, jonka läsnäoloa ne välittävät.<sup>41</sup> Maallisen ja taivaallisen yhteys eli kosmoksen ontologia onkin hallitsevin teema Maksimoksen liturgian tulkinnassa.

Kosmologinen pyrkimys ei tarkoita että *Mystagogia* liikkuisi pelkästään transsendentaalisissa sfääreissä. Tarkastelu on pikemminkin korostuneen ihmiskeskeistä ja aineellisen todellisuuden huomioivaa. Maksimos kiinnittää erityistä huomiota yksittäiseen liturgiaan osallistujaan, jonka hän sijoittaa kosmisen Jumalan puoleen ojentautumisen keskiöön. Maksimoksen mukaan osallistuminen liturgiassa maallisen

<sup>40</sup> Maksimos Tunnustaja, *Mystagogia* 2–3.

<sup>41</sup> Maksimos Tunnustaja, *Mystagogia* 8, 23.

ja taivaallisen dialogiin on ihmisen (ja koko luomakunnan) syvimmän päämäärän toteuttamista.<sup>42</sup> Tässä Maksimos selvästi liittyy idän kristillisyuden *theosis* -käsitykseen eli ajatukseen ihmisen jumalallistumisesta.

Maksimos hyödyntää mystiikan perinteessä vakiintunutta käsitystä kolmiportaisesta hengellisestä noususta. Nousun ensimmäinen vaihe on käytännön askeettinen harjoittelu, joka koskettaa ennen kaikkea ihmisen aineellista osaa eli ruumista. Kun ihminen täyttää Jumalan käskyt ja harjaannuttaa moraalista ymmärrystään, ruumis kirkastuu hyveissä. Maksimos rinnastaa ruumiin kirkkosaliin eli kosmoksen aistein havaittavaan osaan. Toisen vaiheen muodostaa luomakunnan perimmäisen olemuksen ja asioitten tarkoituksperien mietiskely. Ymmärrystä etsien sielu tutkii aineellisen todellisuuden olemusta ja tavoittelee kaiken olevaisen perusperiaatteita eli *logoksia*. Näin sielu voi vähitellen saavuttaa ymmärryksen Jumalasta ja hänen toiminnastaan maailmassa. Sielun Maksimos rinnastaa alttariin, joka symboloi kosmoksen aineetonta osaa. Kolmantena vaiheena on Jumalan katseleminen, jota Maksimos nimittää mystiseksi teologiaksi. *Mystagogian* kuvauksen mukaan se on mielen alttaripöydän äärellä tapahtuvaa sanatonta laulamista hiljaisuudessa ja näkemistä näkemättömyydessä. Kirkossa keskellä alttaria sijaitseva alttaripöytä on siten jumal-inhimillisen yhteyden symboli eli kuva aineellis-hengellisen jumalallistumisesta.<sup>43</sup>

Areopagitan tavoin Maksimos ymmärtää liturgian sisällön ja muotojen mietiskelyn palvelevan sielun hengellistä valaistumista ja kohoamista Jumalan yhteyteen. Siinä missä *De ecclesiastica hierarchian* kolmannessa luvussa liturgia esitetään Jumalan yhteyteen johdattavan nousun mahdollistajana, *Mystagogiassa* painottuu ymmärrys siitä, että hengellinen kokemus tapahtuu makro- ja mikrokosmoksen vuorovaikutuksessa. Maksimoksen mukaan yhteys Jumalaan ei ole vain ojentautumista tämänpuoleisesta tuonpuoleiseen vaan se on samalla kohtaamista, joka todentuu kirkon liturgisen toiminnan puitteissa ja ihmisessä itsessään. Tämä näkyy erityisen selvästi

<sup>42</sup> Maksimos Tunnustaja, *Mystagogia* 24.

<sup>43</sup> Maksimos Tunnustaja, *Mystagogia* 4.

siinä, miten Maksimos – Areopagitasta poiketen – painottaa ehtoolliseen osallistumisen merkitystä: se on konkreettinen tapahtuma, jossa ihminen on pyhittävässä yhteydessä Jumalan kanssa.

### Germanos Konstantinopolilainen: liturgia nykyistää pelastushistorian

Pseudo-Dionysioksen ja Maksimoksen kommentaarien seurauksena bysanttilaisten liturgiakomentarien tulkinnallinen perusta rakentui mystiselle painotukselle. Liturgia nähtiin maallisen ja taivaallisen rajankäyntinä. Palveluksen perimmäisenä tarkoituksena oli ruokkia sielua ja kohottaa se hengellisiin korkeuksiin. Mystisen ja hengellisen tulkinnan rinnalle ilmaantui 700-luvulla historiallisuutta painottava lähestymistapa. Tämä tapahtui Konstantinopolin patriarkka Germanoksen (k. 733) teoksessa *Historia ecclesiastica et mystica contemplatio*. Kirjoituksen aitoperäisyydestä on käyty keskustelua. Tutkijat ovat melko yksimielisesti ajoittaneet teoksen 700-luvun alkuun, jolloin Germanosta voidaan verrattain turvallisesti pitää sen kirjoittajana.<sup>44</sup>

Germanoksen kommentaarissa liturgiaa tulkitaan pelastushistoriallisesta näkökulmasta, jolloin painottuu liturgian yhteys Jeesuksen elämänvaiheisiin. Pseudo-Dionysioksen ja Maksimoksen selityksissä esiintyi joitakin viittauksia pelastushistorian ja liturgian yhtymäkohtiin. Germanoksella pelastushistoriallisuus on kuitenkin niin hallitsevassa roolissa, että hänen kommentaariaan voi aiheesta luonnehtia uudenlaisen tulkintaperinteen synnyttäjäksi. Historiallisuuden korostaminen ei kuitenkaan tarkoita, että aiempien kommentaarien metahistoriallinen näkemys olisi syrjäytetty. Itse asiassa Germanos tukeutuu monessa kohdin Maksimoksen kommentaariin, etenkin korostaessaan liturgian *eskatologista* merkitystä eli liturgisessa nykyhetkessä koettavaa yhteyttä lopulliseen täyttymykseen Jumalan valtakunnassa. Germanoksen kommentaarissa hengellinen ja historiallinen tulkintatapa esiintyvät rinnakkain. Teoksen tulkinnallinen ote kiteytyy otsikossa mainituissa sanoissa *historia* ja *contemplatio* (kontemplaatio eli hengellinen mietiskely tai näkeminen).

<sup>44</sup> Meyendorff 1984, 13–14.



Germanoksen kommentaari poikkeaa edeltäjistään myös rajaukseltaan: selitys kattaa varsinaisen liturgian lisäksi myös kirkkorakennuksen ja liturgian toimittamiseen liittyvät esineet, tekstiilit ja papiston vaatteet.<sup>45</sup> Toimituksen lisäksi teoksessa kuvataan sekä fyysinen ympäristö, jossa liturgia tapahtuu että välineet, joita sen toimittamiseen tarvitaan. Kommentaarin kuvaus kirkkorakennuksesta pohjautuu Konstantinopolin Hagia Sofiaan, kristikunnan mahtavimpaan pyhäkköön.<sup>46</sup> Germanoksen kuvaama liturginen ympäristö onkin varsin poikkeuksellinen, eikä hänen selitystään ole helppo sellaisenaan soveltaa puitteisiin, joissa liturgiaa kommentaarin syntyaikana pääsääntöisesti toimitettiin eri puolilla Bysanttia tai laajemminkin itäisessä kristikunnassa aina nykyhetken asti.

Germanoksen kohderyhmänä eivät ole vain hengellisesti edistyneet tai hengellisen elämän viettämiseen sitoutuneet askeetit. Mitä ilmeisimmin hän on kirjoittanut kommentaarinsa laajaa lukijakuntaa ajatellen eli myös tavallisille kirkossa kävijöille. Tämä ilmenee muun muassa siinä, että teksti on tyyliltään toteavaa ja opetuksellista. Siitä myös puuttuvat laajat hengellisten korkeuksien ja kokemusten kuvaukset.

Komentaarin Kristus-keskeinen pelastushistoriallisuus kytkeytyy lähestulkoon kaikkiin liturgian vaiheisiin ja ilmauksiin. Opetettavien liturgian alussa veisattavat *antifonit* eli psalmijakeista koostuvat veisut ovat Kristuksen inkarnaation ennusmerkkejä, pieni saatto kuvastaa hänen ilmestymistään maailmaan, kolmipyhäveisu itämaan tietäjien ylistystä, piispan istuutuminen korkealle istuimelle Kristuksen istumista Isän oikealla puolella ja *epistolan* eli apostolien kirjeistä olevan lukukappaleen edellä veisattavat *prokimeni*-lauselmat hänen toista tulemistaan.<sup>47</sup> Vaikka pelastushistoriallisten viittausten ketju noudattaa näin eriteltynä Kristuksen elämänvaiheitten kronologiaa, Germanoksen kommentaarin symboliikan logiikka korostaa ennemminkin pelastushistorian samanaikaisuutta ja täy-

<sup>45</sup> Germanos Konstantinopolilainen, *Historia ecclesiastica et mystica contemplation* ("Kirkollinen historia ja mystinen kontemplaatio") 1–10, 14–19.

<sup>46</sup> Stringer 2005, 107.

<sup>47</sup> Germanos Konstantinopolilainen, *Historia ecclesiastica et mystica contemplation* 23–28.



Taivaallista liturgiaa toimittavien enkelien saatto, Perivleptos-luostari, Mistra, Kreikka, 1300-luvun jälkipuolisko. Kuva: Johannes Karhusaari.

teyttä kuin kronologista johdonmukaisuutta. Pelastushistoria on liturgiassa keskeisesti läsnä, mutta ilman ahtaita aikahistoriallisia raameja.

Pelastushistoriallisten viittausten määrä vähenee, kun kommentaarissa siirrytään suuren saaton myötä uskovien liturgiaan ja eukaristian toimittamiseen. Tulkinnan painopiste siirtyy silloin maallisen ja taivaallisen liturgian yhteyteen ja eskatologiaan eli yliajalliseen ojentautumiseen. Esimerkiksi kehotukseen ”ylentäkäämme sydämemme” liittyy ajatus astumisesta taivaalliseen Jerusalemiin. Uskontunnustuksen edellä vaihdettava rauhan suudelma kuvastaa osallisuutta keskinäiseen uskoon ja rakkauteen, joka on täydellisesti todellista vasta aikojen täytyessä.<sup>48</sup> Rauhan suudelman selityksessä Germanos seuraa sanasta sanaan Maksimoksen *Mystagogiaa*.

Jotkut Germanoksen osoittamista symboleista ovat vertauskuvallisia eli ne ilmaisevat hengellisiä käsityksiä tai teologisia periaatteita ilman selkeää historiallista tai ylihistoriallista viittauspistettä. Kumartuminen on hengel-

<sup>48</sup> Germanos Konstantinopolilainen, *Historia ecclesiastica et mystica contemplation* 41.

linen symboli, joka kuvastaa ihmisen sisäistä kääntymistä Jumalan puoleen.<sup>49</sup> Suitsutusastia puolestaan on teologinen symboli, joka edustaa Kristuksen kahta luontoa: astia itsessään kuvastaa Kristuksen ihmisyyttä ja tuli (eli hehkuva hiili) hänen jumaluuttaan. Hyväntuoksuinen savu symboloi Pyhää Henkeä.<sup>50</sup>

Yksittäinen merkki, esine, ele tai liturgian vaihe voi kantaa samanlaisesti useampaa merkitystä. Monitahoinen tulkinta alttarihuoneesta ja -pöydästä on paraatiesimerkki Germanoksen symboliikan runsaudesta ja monitahoisuudesta. Ensinnäkin *apsis* eli alttarin kovera takaseinä ”vastaa Betlehemin luolaa, jossa Kristus syntyi sekä luolaa, johon hänet haudattiin”. Alttaripöytä kuvastaa sitä nimenomaista ”paikkaa haudassa, johon Kristus laskettiin. Sen päällä lepää todellinen ja taivaallinen leipä, mystinen ja veretön uhri.” Näin alttaritilan ja -pöydän historiallinen symboliikka liittyy eukaristian vieton Kristuksen syntymään ja hänen kuolemaansa. Toisaalta alttarihuone kuvastaa myös ”taivaallista ja hengellistä alttaria”. Tällöin alttarin vertikaalinen symboliikka liittyy maanpäällisen liturgian taivaalliseen enkelien liturgiaan. Lisäksi alttaripöytä on luonteeltaan eskatologinen symboli: se kuvastaa Jumalan valtaistuinta, ”jolle hän [Kristus] kerubien kannattelemana ruumiillisesti asettui”.<sup>51</sup>

Pelastushistoriaa painottava Germanos ei siis katso vain taaksepäin vaan myös sekä eteenpäin (eskatologiseen aikojen täyttymiseen) että ylöspäin (taivaalliseen liturgiaan). Pelastushistorian muistelu tekee jumalallisen todellisuuden osallistuttavaksi. Liturgia on tapahtuma, joka ylittää ajan ja paikan rajat: se yhdistää sekä maan ja taivaan että nykyhetken ja aikojen täyttymisen jälkeisen täyteyden.

*Historia ecclesiastica et mystica contemplatio* on mahdollisesti eniten luettu ja laajimmin vaikuttanut bysanttilainen liturgiakommentaari. Suosiosta kertoo muun muassa se, että teos on säilynyt omaan aikaamme useina kymmeninä käsikirjoituksina. Kommentaarin arvostuksesta kieli myös

<sup>49</sup> Germanos Konstantinopolilainen, *Historia ecclesiastica et mystica contemplation* 41.

<sup>50</sup> Germanos Konstantinopolilainen, *Historia ecclesiastica et mystica contemplation* 30.

<sup>51</sup> Germanos Konstantinopolilainen, *Historia ecclesiastica et mystica contemplation* 4.6.

se, että kommentaari julkaistiin osana ensimmäistä painettua liturgiakäsikirjaa.<sup>52</sup>

## Nikolas ja Theodoros Andidalainen: liturgia on pelastushistorian ikoni

Aivan 1000-luvun lopulta on peräisin *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis*. Teoksen on laatinut piispa Nikolas Andidalainen. Meille säilynyt käsikirjoitusperinne on saanut voimakkaasti vaikutteita Nikolaksen seuraajan, Theodoros Andidalaisen tekemistä muokkauksista. Tästä syystä hänet yleensä mainitaan Nikolaksen kanssikirjoittajana.<sup>53</sup>

Kommentaarin kohderyhmänä on papisto, jonka avuksi ja käyttöön teksti on tarkoitettu. Kohderyhmän intresseihin liittyen kommentaarissa todetaan useaan kertaan, että kuvatut käytännöt ovat Konstantinopolin Kristuksen Suuren kirkon eli Hagia Sofian jumalanpalvelusperinteen mukaisia.<sup>54</sup> Kirjoittajien pyrkimyksenä on vahvistaa Konstantinopolin äitikirkon *typikonin* eli jumalanpalvelusohjeitten mukaisia käytänteitä, joihin Nikolas oli tutustunut ollessaan pakolaisena pääkaupungissa 1080–1090-luvuilla seldžukkien hyökättyä Anataliaan.<sup>55</sup>

Tekstin johdannossa viitataan edeltäviin tulkintoihin ja todetaan, että vaikka papisto niiden perusteella tietääkin, että liturgia on Kristuksen kärsimyksen ja ylösnousemuksen muistamista, monet heistä eivät tiedä, miten kokonaisvaltaisesti Kristuksen elämä tulee liturgiassa esitetyksi.<sup>56</sup> Kommentaari on laadittu paikkaamaan tätä puutetta. Kristuksen ehtoollisen asettamisen yhteydessä lausumat sanat, ”tehkää tämä minun muistokseni”, ovat *Brevis commentation* tulkinnallinen avain. Kirjoittajat katsovat, että ehtoollisen yhteyteen liittyvä muistaminen kattaa Kristuksen koko

<sup>52</sup> Meyendorff 1984, 9–10.

<sup>53</sup> Bornert 1966, 181–206; Schulz 1964, 149–150.

<sup>54</sup> Ks. esim. Nikolas ja Theodoros Andidalainen, *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis* (”Lyhyt jumalallisen liturgian symbolien ja salaisuuksien selostus”) 10.

<sup>55</sup> Betancourt 2015, 438–439.

<sup>56</sup> Nikolas ja Theodoros Andidalainen, *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis* 1.3.5.

elämän.<sup>57</sup> Liturgia kokonaisuudessaan on Kristuksen muistamista, jolloin jokainen liturginen yksityiskohta on merkinä jostakin pelastushistoriallisesta tapahtumasta tai aiheesta.

Kommentaarin tavoite ilmaistaan kiinnostavasti vertaamalla liturgiaa ikoniin. Ikonissa kuvataan Kristuksen ihmiskasvot ja hänen koko ihmisahmonsensa. Ikonin tavoitteena on kuitenkin, että Kristuksen ihmismuotoa katselevan ihmisen ajatukset suuntautuvat kohti hänen jumallista persoonansa ja sen kohtaamiseen. Samalla tavalla liturgia on Kristuksen veretönnön uhrin toimittamista tavalla, jossa tulee esitetyksi Kristuksen koko elämänhistoria sikiämisestä toiseen tulemiseen saakka.<sup>58</sup> Liturgiaan osallistujan on siten tarkoitus kohdistaa huomionsa ulkoisesta toiminnasta palveluksen sisäiseen merkitykseen. Rinnastus osoittaa ensinnäkin, että liturgian pelastushistoriallinen merkitys ja liturgisen symboliikan luonne tulevat ymmärretyiksi bysanttilaisen kuvakäsityksen kautta. Toiseksi, se kertoo pyhiin kuvien keskeisyydestä liturgian kokemisessa ja tulkinnassa. Kommentaarin kirjoittajat katsovat, että liturgia on kuin ikoni, jonka perimmäinen tarkoitus on näkyvien muotojen ja hengellisen kuvakielen (sanojen, eleitten ja toiminnan) kautta tehdä näkymättömät jumalalliset salaisuudet näkyviksi, koettaviksi ja osallistuttaviksi.

Kommentaariassa on omaksuttu Germanoksen muotoilema pelastushistoriallinen tulkintaperiaate. Nikolas ja Theodoros vievät historiallis-symbolisen lähestymistavan eteenpäin, jopa äärimilleen. Uudessa testamentissa mainittujen Kristuksen elämänvaiheitten lisäksi he liittävät liturgiaan viittauksia asioihin, joista Raamatussa ei ole selkeää mainintaa tai lainkaan viittauksia. Tällaisia ovat aika, jolloin Kristus oli äitinsä kohdussa ja Kristuksen pään valeleminen vedellä ristillä roikkumisen aikana.<sup>59</sup> Kirjoittajien pyrkimyksenä on osoittaa, että Kristuksen koko elämänhistoria on

<sup>57</sup> Esim. Nikolas ja Theodoros Andidalainen, *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis* 11–20.

<sup>58</sup> Nikolas ja Theodoros Andidalainen, *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis* 2–3.

<sup>59</sup> Nikolas ja Theodoros Andidalainen, *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis* 10, 35–36.

liturgiassa tarkasti esitetty. Liturgia on pelastushistorian täyttymyksen tyypologinen kuvaus. Mahdollistaakseen kokonaisvaltaisen pelastushistorian kuvaamisen, Andidalaiset antavat yksittäisille symboleille useita merkityksiä.

### Pseudo-Sofronios Jerusalemlainen: liturgian keskuksessa on Kristus

630-luvulla Jerusalemin patriarkkana toimineen Sofronios Jerusalemlaisen nimissä kulkeva liturgiakommentaari *Commentarius liturgicus* on peräisin toisen vuosituhannen alusta, mahdollisesti 1100-luvulta. Kommentaarissa kuvattu liturgia edustaa Sofronioksen aikakautta myöhäisempää liturgian muotoa. Teos muun muassa alkaa kuvauksella proskomidista. Käytäntöä ei tunnettu vielä 600-luvulla, jolloin ehtoollislahjojen valmistaminen ehtoollisen toimittamista varten tapahtui palveluksen keskellä. Viitteitä syntyjänsä kohdasta antavat muutkin myöhäisyyttä edellyttävät huomiot, esimerkiksi viittaukset ensimmäisen vuosituhannen loppupuolella vakiintuneisiin psalmiveisuihin. Aitoperäisyys on kyseenalaistettava siitäkin syystä, että kommentaari on vahvasti riippuvainen Germanos Konstantinopolilaisen teoksesta. Tekstienvälisyys ilmenee rakenteen ja sisällön huomattavana yhteneväisyytenä. Sofronioksen sijaan on siis perusteltua puhua Pseudo-Sofronioksesta kommentaarin kirjoittajana.<sup>60</sup>

*Commentarius liturgicus* on säilynyt vain osittain. Tunnettu käsikirjoitusperinne sisältää teoksen alkuosan 21 kappaletta, jotka kattavat liturgian alkupuolen eli proskomidin ja opetettavien liturgian. Teksti katkeaa uskovien liturgian alkupuolella toimitettavan suuren saaton kuvaukseen eli ehtoollisaineiden kantamiseen alttaripöydälle. Germanoksen kommentaarin tavoin, ja sitä mukaillen, proskomidin kuvausta edeltää kirkkorakennuksen, liturgisten esineiden ja jumalanpalveluspukujen symbolinen selitys.<sup>61</sup>

Pseudo-Sofronioksen kommentaari antaa liturgian toimittamisesta hyvinkin tarkan kuvan: useiden veisujen ja rukousten sisältöä kuvaillaan laajahkosti, ja papiston osuudet esitetään paikka paikoin sanasta sanaan.

<sup>60</sup> Metso 2002, 113–115.

<sup>61</sup> Pseudo-Sofronios Jerusalemlainen, *Commentarius liturgicus* ("Liturginen kommentaari") 2–8.

Lisäksi tekstissä kerrotaan, millä tavoin papisto liikkuu ja on sijoittunut palveluksen eri vaiheissa. Esimerkkinä kuvaus papiston toimista *trishagionin* eli kolmipyhäveisun jälkeen:

Kolmipyhäveisun jälkeen piispa nousee korkealle istuimelle ja diakonit tukevat häntä enkelien tavoin. Samalla menevät sinne papitkin, niin kuin apostolit menivät Jeesuksen kanssa kirkastusvuorelle. Tämä kuvaa nousemista maasta taivaaseen, sekä juutalaisten alhaisesta maanpäällisestä vaeluksesta siirtymistä, sillä tästä, kasteen ilmoittamisen jälkeen, alkoi armo.

[...] Kun he ovat korkealla istuimella, piispa kuvaa kansalle jumallista kirkastumista, ja ojentaen kätensä hän siunaa kolmesti papit, niin kuin Kristus opetuslapsensa. Kun Kolmipyhä on päättynyt, pappi siunaa kansan lausuen: ”Rauha olkoon teille kaikille”; se on: Olkaa rauhassa keskenänne, kun seisotte jumalallisen pöydän äärellä. (Pseudo-Sofronios Jerusalemlainen, *Commentarius liturgicus* 16–17, suom. Johannes Seppälä)

*Rubriikkien* eli käytännön toimittamiseen liittyvien huomioitten lisäksi Pseudo-Sofronioksen kommentaarin hallitseva piirre on liturgisen symboliikan runsaus. Kaikki liturgiaan liittyvä ja siinä tapahtuva viittaa johonkin itsensä ulkopuolelle, joko erilaisiin hengellisiin ja teologisiin merkityksiin tai pelastushistoriallisiin tapahtumiin. Kuvaus papiston liikkeistä *trishagionin* aikana osoittaa hyvin, miten Pseudo-Sofronioksen pyrkimyksenä on symbolisen tulkinnan avulla liittää toisiinsa pelastushistorian tapahtumat, Jumalan kaitselmus ja liturgian toimittaminen nykyhetkessä. Liturgia ei vain muistuta Jumalan toiminnasta vaan symbolien kautta se tulee osallistuttavaksi todellisuudeksi.

*Commentarius liturgicus*ssa keskeisin symbolien viittauskohde on Kristuksen elämänvaellus ja etenkin hänen kärsimyshistoriansa. Kristuksen elämän ja pelastavien tekojen merkit tulevat näkyviksi palveluksen eri vaiheissa moneen kertaan. Yksittäiset symbolit ovat lisäksi monikerroksisia. Esimerkiksi suuri saatto kuvaa Pseudo-Sofronioksen mukaan Kristuksen elämänhistorian vaiheissa ensisijaisesti kärsimyksien edellä tapahtunut-

ta ratsastamista Jerusalemiin, mutta myös tietäjien matkaa Betlehemin ja Kristuksen hautajaissaattoa. Näiden lisäksi se symboloi Pojan nousemista kunniaassa Isän luo.<sup>62</sup> Saatto on siten toimitus, jossa Kristuksen syntymä, kärsimystie, hautaaminen ja taivaaseenastuminen tulevat ilmaistuiksi ja osallistuttaviksi liturgiaan kokoontuneille uskoville.

Kristus-keskeisen symboliikan lisäksi *Commentarius liturgicus* sisältää maallisen ja taivaallisen jumalanpalveluksen yhteyttä ilmentävää symboliikkaa. Tämä ilmenee sekä kirkkorakennuksen että liturgisten vaatteiden kohdalla, mutta liittyy laajemminkin liturgian merkitykseen maan ja taivaan yhdistäjänä. Kommentaarissa todetaan muun muassa, että enkelit ”seuraavat taivaista maan päällisiä papillisia palveluksia” ja yhtyvät ihmisten Jumalalle osoittamaan ylistykseen.<sup>63</sup> Erityisesti pappien tehtävänä on toimia välimiehinä aineellisen ja aineettoman, maallisen ja taivaallisen välillä. Pseudo-Sofronios toteaa:

[...] niin kuin Jumalan enkelit toimittavat palvelusta, samoin pyhällä korokkeella seisovat aineelliset papit alati Herran edessä Häntä palvoen. Sen tähden pappien sopiikin olla kuin liekehtivää tulta, kuten myös nuhteettomia kaikesta saastasta ja moitteesta. Papit ovat arkkienkelien kaltaisia; tai niin kuin serafi otti hiilen ja antoi Jesajalle, samoin papitkin ottavat leivän eli Herran ruumiin ja antavat kansalle. (Pseudo-Sofronios Jerusalemilainen, *Commentarius liturgicus* 3)

Vaikka teksti katkeaa ennen kuvausta ehtoollisrukouksesta ja ehtoollisaineiden pyhittämisestä, Pseudo-Sofronios tuo liturgian edeltävissä vaiheissa esille ehtoollisrealismia. Hänen mukaansa leipä ja viini eivät pyhittämisen jälkeen ole vain kuvauksia vaan todellisesti Kristuksen ruumis ja veri. Käsitys Kristuksen todellisesta läsnäolosta ehtoollisaineissa ilmenee myös ehtoollisuhrin luonnehdinnassa: Pseudo-Sofronioksen mukaan eukaristinen uhri on Golgatan uhrin toisinto, joka kannetaan Isälle ja tuot-

<sup>62</sup> Pseudo-Sofronios Jerusalemilainen, *Commentarius liturgicus* 21. Suom. Johannes Seppälä.

<sup>63</sup> Pseudo-Sofronios Jerusalemilainen, *Commentarius liturgicus* 4.14.20.



taa siunauksen koko ihmiskunnalle.<sup>64</sup> Symboliikan hallitsevuus ei hämää liturgian sakramenttiteologista fokusta, vaan Pseudo-Sofronioksen selitys sisältää idän kirkon ehtoollisopin ominaiselementit.

### *In Liturgiam*: anonyymi runomuotoinen liturgian tulkinta

Keskibysanttilaiselta kaudelta tunnetaan aiemmista esitellyistä kommentaareista esitystavaltaan poikkeava, runomuotoon kirjoitettu kommentaari *In Liturgiam*. Runon kirjoittajaa ei tunneta. Teksti on aiemmin liitetty maineikkaan munkin, filosofin ja valtiomiehen Mikael Pselloksen (k. n. 1078) nimeen. Hänen tuotannossaan *In Liturgiam* esiintyy runona numero 56. Nykyarvioitten mukaan runo on todennäköisesti kirjoitettu bysanttilaisessa vaikutuspiirissä Italiassa 1100-luvun alun ja 1200-luvun jälkipuoliskon välillä. Tekstissä näkyy edeltävien kommentaarien, etenkin Nikolas ja Theodoros Andidalaisen kommentaarin vaikutus.<sup>65</sup>

*In Liturgiam* on 265 riviä pitkä. Se alkaa johdannolla liturgian historiaan ja ehtoollisteologiaan. Liturgian juuret ovat yhtäältä Vanhan testamentin pappi Melkisedekin toimittamassa uhrissa ja toisaalta Kristuksen asettamassa ehtoollisessa. Runon mukaan ehtoollisaineiden pyhittäminen edellyttää, että ehtoollinen toimitetaan sanoilla, jotka Kristus esikuvallisesti antoi. Toiseksi, leipä, viini ja vesi on yhdistettävä, kuten idän kirkon liturginen käytäntö edellyttää. Kolmantena kriteerinä on idän kirkon ehtoollisopin kannalta keskeinen *epikleesi* eli Pyhän Hengen anomisrukous: Pyhän Hengen ”vierailu” muuttaa ehtoollisaineet Kristuksen ruumiiksi ja vereksi.<sup>66</sup>

Johdannon jälkeen runossa kuvataan liturgia vaihe vaiheelta. Esittely etenee liturgian kaavaa seuraten, jolloin palveluksen osat, rukoukset, kehotukset ja liturginen toiminta piirtyvät hyvin näkyviin. Liturgian kaavan tarkka esittäminen ja viittaukset papillisen palveluksen asianmukaiseen toimittamiseen antavat olettaa, että *In Liturgiam* on suunnattu ensisijaisesti papistolle. Kaikkiin runossa mainittuihin liturgiisiin ilmauksiin liittyy

<sup>64</sup> Pseudo-Sofronios Jerusalemlainen, *Commentarius liturgicus* 3.8–9.

<sup>65</sup> Betancourt 2015, 437–440.

<sup>66</sup> Mikael Psellos, *In Liturgiam* (”Liturgiassa”), rivit 5–36.

symbolinen merkitys. Runon sepittäjän mukaan kirkkoisät ovat laatineet liturgian tekstin ja:

antaneet sen eteenpäin,  
jotta me voisimme muistella jumalallisia salaisuuksia  
aina Gabrielin ilmestymisestä Neitseen edessä  
Kristuksen [toisen] tulemisen koittamiseen saakka.  
(Mikael Psellos, *In Liturgiam*, rivit 45–49)

Liturgia siis pitää sisällään koko pelastushistorian alkaen Kristuksen sikiämisestä ja päättyen *paruusiaan* eli Kristuksen toiseen tulemiseen. Käsitys liturgian symbolisesta rakenteesta ja symbolien luonteesta tulee hyvin ilmi seuraavissa värssyissä:

On vaikeaa ottaa esille näistä jokainen  
osoittamaan ja kirkastamaan kontemplaatiota,  
sillä yksittäinen asia tulee esille kahdessa kohtaa, usein kolmessakin.  
(Mikael Psellos, *In Liturgiam*, rivit 50–52)

Kaste on hyvä esimerkki useampaan kertaan tapahtuvasta viittaamisesta. Kommentaarin mukaan opetettavien liturgiassa viitataan kahdesti Kristuksen kasteeseen Jordanissa. Ensiksi, kolme antifonia kuvastavat Kristuksen elämän ensimmäistä kolmeakymmentä vuotta, joiden päätyttyä hän kasteensa jälkeen aloitti julkisen toiminnan. Kolmas antifoniveisu on kasteeseen päättyvän kolmannen ”salatun” vuosikymmenen symboli. Toiseksi, pieni saatto on Kristuksen manifestaation symboli, joten sekin muistuttaa mieleen Jordanin tapahtumat.<sup>67</sup> Kaste nousee uudelleen esiin uskovien liturgiassa Herran rukouksen yhteydessä. Tällä kertaa muistutetaan mieliin kristittyjen oma kaste. Runon mukaan kaste on edellytyksenä sille, että Jumalaa on mahdollista lähestyä sanoilla ”Isä meidän”.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Mikael Psellos, *In Liturgiam*, rivit 96–106.

<sup>68</sup> Mikael Psellos, *In Liturgiam*, rivit 207–209.

Runossa verrataan proskomidista alkavaa ja liturgian viimeiseen rukoukseen päättyvää selitystä talon rakentamiseen.<sup>69</sup> Sekin alkaa perustusten asettamisesta ja etenee vaiheittain, jälkimmäisten rakentuessa edeltävien varaan. *In Liturgiam* on symboliikaltaan rikas liturgian tulkinta. Pelastushistoriallisen symboliikan ja hengellisten allegorioitten lisäksi runossa on toistuvasti kristologiaan ja kolminaisuusoppiin liittyviä dogmaattisia symboleja.<sup>70</sup> *In Liturgiam* onkin oivallinen esimerkki siitä, että liturgian teologinen selitys voi olla keskeinen osa symboliikan kokonaisuutta. Se osoittaa myös, että ollakseen sisällöltään antoisa, teologis-hengellisen tekstin ei tarvitse olla laaja.

### Nikolaos Kabasilas: liturgia on eukaristinen tapahtuma

Nikolaos Kabasilaksen (k. 1390-l.) kirjoittamaa liturgian selitystä *De sacrae liturgiae interpretatione* pidetään yleisesti parhaana esimerkkinä bysanttilaisesta kommentaarikirjallisuudesta. Sen lisäksi hänen tuotantoonsa lukeutuu sakramenteja ja hengellistä elämää käsittelevä *De vita in Christo*, joka myös sisältää liturgian selitystä. Molemmat teokset ovat säilyttäneet suosionsa omaan aikaamme asti, mistä todistavat lukuisat eri kielille tehdyt nykykäännökset. Kabasilas oli valtiomies ja teologi, joka teki virkamiehen uran keisarin hovissa ennen kuin oletettavasti vetäytyi luostariin elämänsä jälkipuoliskolla.<sup>71</sup>

Germanos Konstantinopolilaisesta alkaen kommentaareissa korostui historiallinen typologia. Kristuksen elämä ja pelastusteot muodostivat liturgian keskeisen viittauskohteen. Kabasilaksen *De sacrae liturgiae interpretatione* toi tulkintaan painopisteen siirron: keskiöön nousi liturgian teksti. Muutos oli merkittävä. Kun Germanos Konstantinopolilainen ja Nikolas Andidalainen pyrkivät osoittamaan, mitä liturgian rukoukset, kehotukset ja veisut symboloivat, Kabasilas keskittyy kertomaan, mitä ne tarkoittavat ja kuinka ne pitäisi ymmärtää. Painopisteen muutoksesta seurasi, että Kabasi-

<sup>69</sup> Mikael Psellos, *In Liturgiam*, rivit 59–63.

<sup>70</sup> Esim. Mikael Psellos, *In Liturgiam*, rivit 107–111, 240–242, 259.

<sup>71</sup> Metso 2010, 17–20.

laksen kommentaarissa korostuu liturgian eukaristinen merkitys, ovathan liturgian rukoukset nimenomaan ilmauksia toimituksen olemuksesta. Kabasilas ilmaisee tulkinnallisen periaatteen kommentaarinsa ensimmäisessä virkkeessä:

Pyhien mysteerien toimittamisessa päätapahtuma on [ehtoollis]lahjojen muuttuminen jumalalliseksi ruumiiksi ja vereksi; ja sen päämäärä on usko-vaisten pyhittyminen. Näiden [mysteerien] kautta heidän syntinsä annetaan anteeksi ja he perivät taivaan valtakunnan. (Nikolaos Kabasilas, *De sacrae liturgiae interpretatione* 1)

Kabasilaksen kommentaarin keskeisenä viittauspisteenä on eukaristinen mysteeri ja siihen osallistuminen. Liturgian toimittaminen – liikkeet, rukoukset, psalmit ja kirjoitusten lukeminen – sekä auttavat tavoittamaan liturgian päätapahtuman että valmistavat osallistumaan sen siunauksista. Kabasilas painottaa ajatusta liturgiasta ehtoolliselle valmistautumisen muotona ja ehtoolliseen osallistumista liturgian perimmäisenä tarkoituksena. Tässä hänen voi katsoa palanneen jopa kommentaariperinteen mystagogisille ja katekeettisille juurille, jossa olennaista oli selittää liturgian sisältö sen teksteissä ilmaistuista käsityksistä ja periaatteista käsin.

Painotuksestaan johtuen Kabasilas käsittelee kommentaarissaan ehtoollisteologiaa huomattavasti laajemmin kuin yksikään edeltäjänsä (ja seuraajansakaan). Hän muun muassa osoittaa, miten Golgatan uhri ja eukaristinen uhri ovat yksi ja sama, miten ja miksi asetussanat ja *epikleesi* yhdessä ovat olennaisia ehtoollisaineiden muuttumisen kannalta sekä millä tavalla kreikkalainen ja latinalainen ehtoollisoppi ovat näennäisistä eroistaan huolimatta yhteneväiset.<sup>72</sup> Viimeksi mainittu teema kumpuaa aikahistoriallisesta tilanteesta, jossa kreikkalaisen ja latinalaisen perinteen edustajat kävivät ajoittain kiihkeääkin teologista keskustelua opin ja käytänteiden oikeasta tulkinnasta.<sup>73</sup>

<sup>72</sup> *De sacrae liturgiae interpretatione* 30, 32.

<sup>73</sup> Metso 2010, 125.



Kirkkoisät Johannes Khryssostomos ja Basileios Suuri toimittavat eukaristiaa. Ehtoollisrealismia korostaen Kristus on kuvattu makaamassa alttaripöydällä. Dečanin luostari, Kosovo, 1300-luvun puoliväli. Kuva: Johannes Karhusaari.

Kabasilaksen ehtoollista koskevissa tulkinnoissa korostuu sakramenttirealismia eli käsitys leivästä ja viinistä todellisesti Kristuksen ruumiina ja verenä. Niiden nauttiminen ehtoollisessa on hänen mukaansa edellytys uskovien pyhittymiselle. *De sacrae liturgiae interpretatione* on opas nimenomaan liturgian eukaristiseen merkitykseen. Ehtoollismystiikkaan painotunut *De vita in Christo* täydentää erinomaisesti siinä annettua kuvausta liturgian syvimmästä teologisesta ja hengellisestä merkityksestä.<sup>74</sup>

Liturgian eukaristista luonnetta korostaessaan Kabasilas ei kuitenkaan hylkää pelastushistoriallista typologista tulkintaa ja radikaalisti irtaannu edeltävästä perinteestä. Myös *De sacrae liturgiae interpretatione* esittää liturgian kuvauksena Kristuksen elämästä. Monessa kohdin Kabasilas liittyy

<sup>74</sup> Ks. esim. Nikolaos Kabasilas, *De vita in Christo* ("Elämästä Kristuksessa") 4.15–17.

edeltäjiensä käsityksiin yksittäisten liturgian vaiheitten symbolisesta merkityksestä. Vaikka liturgia Kabasilaksenkin mukaan muistuttaa mieliin Kristuksen pelastusteot, hän ei kuitenkaan valjasta liturgian kaavaa yksityiskohdallisen symboliikan palvelukseen. Liturgia kyllä tuo nähtäväksi Kristuksen elämänhistorian, mutta se ei ole pelkästään eikä kaikilta osin symbolista representaatiota. Kuvaavaa on, että Kabasilas kritisoi vääranlaista symboliikkaa. Suuren saaton merkitystä selittäessään hän osoittaa, että historialliseen typologiaan ankkuroituva tulkinta on johtanut ehtoollisteologiseen vääristymään. Useissa edeltävissä kommentaareissa suureen saattoon on liitetty ajatus Kristuksen Jerusalemiin ratsastamisesta ja hänen hautaamisestaan. Kabasilaksen mukaan ajatus Kristuksen ruumiin kantamisesta on ihmisten mielissä yhdistynyt saaton esiin tuotaviin ehtoollisleipään ja -viiniin. Hän huomauttaa, että monet kunnioittavat saaton aikana ehtoollisaineita aivan kuin ne olisivat jo pyhitetyt Kristuksen ruumiiksi ja vereksi. Saaton ne kuitenkin vasta kantetaan alttarille ja niiden pyhittäminen tapahtuu myöhemmin.<sup>75</sup> Kabasilas sivuuttaa saaton hautaussymboliikan ja torjuu sen varaan rakentuneen vääristyneenä pitämänsä ehtoolliskäsityksen. Niiden sijaan hän korostaa saaton käytännöllistä merkitystä: kyse on ehtoollisaineiden kantamisesta alttarille myöhemmin tapahtuvaa pyhittämistä ja ehtoollisen jakamista varten.

Emme voi tietää, mistä syystä Kabasilas omaksui kommentaarissaan uudenlaisen, ehtoollisteologisemman lähestymistavan. Oliko kyseessä korjausliike vai muusta syystä tapahtuva näkökulman vaihtaminen? Mahdollisesti taustalla on ajankohtaisten hengellisten ja teologisten virtausten vaikutus. Kabasilaksen elinaika sijoittuu palaiologisen renessanssin kauteen (1261–1453), jolloin bysanttilainen ikonimaalaus oli elpynyt viimeiseen loistoonsa ja *hesykastinen* liike oli voimissaan. Mielen sisäistä hiljaisuutta sekä keskittyntä ja lakkaamatonta sydämen rukousta korostanut hesykastinen mystiikka loi vähintäänkin suotuisan asetelman Kabasilaksen syvälliselle liturgiselle ja sakramentaaliselle pohdiskelulle.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Nikolaos Kabasilas, *De sacrae liturgiae interpretatione* 24.

<sup>76</sup> Congourdeau 2007; Popov 2002, 76–94.

## Simeon Thessalonikalainen: pikkutarkka jumalanpalveluksen selitys

Simeon Thessalonikalainen (k. 1429) toimi Thessalonikan piispana vain muutama vuosikymmen ennen Bysantin kukistumista.<sup>77</sup> Hän laati kaksi laajaa liturgian kommentaaria. Niistä varhaisempi, *Expositio de divino templo*, sisältää kuvauksen piispallisesta liturgiasta. Varsinaisen liturgian kuvausta edeltää otsikon mukaisesti kirkkorakennuksen selitys sekä symboliset selitykset kirkollisesta hierarkiasta ja jumalanpalveluspuvusta. *Expositio de divino templo* mukailee Germanos Konstantinopolilaisen kommentaaria liturgian toimintaympäristön ja toimijoiden kuvaamisessa. Jälkimmäinen kommentaari, *De sacra liturgia*, on osa laajempaa kokonaisuutta, jossa käsitellään oikeaa oppia, sakramenteja ja jumalanpalvelusta. Papiston vaatteita ja liturgian toimittamista selittävä *De sacra liturgia* on pääteoksen tyylin mukaisesti osittain dialogimuodossa.

Simeon Thessalonikalainen jäi viimeiseksi merkittäväksi bysanttilaisen liturgiakommentaariperinteen edustajaksi. Hänen kuvaamansa liturgia edusti viimeisessä kehitysvaiheessa olevaa bysanttilaista liturgiaa.<sup>78</sup> Kommentaareissaan Simeon kuvaa tarkasti liturgian etenemisen ja sen toimittajien toimet kussakin vaiheessa. Kuvauksen tarkkuudesta johtuen nykylukijan on helppo havaita lähes identtinen yhteys 1400-luvun alun (piispallisen) liturgian ja tämän päivän ortodoksisessa kirkossa toimitettavan liturgian välillä. Simeon ei kuitenkaan ole täysin johdonmukainen kuvatessaan liturgian etenemistä. Useasti hän alkaa kesken kaiken kirjoittamaan muusta kuin käsillä olevasta palveluksen vaiheesta. Ilmeisesti kyse on kirjoittajalle ominaisesta tajunnanvirrasta, eikä tekstin takaa löydy sekavuudessaan poikkeuksellista liturgian toimittamisen järjestystä.

Edeltävistä kommentaattoreista Simeon tukeutuu suorasanaisesti Pseudo-Dionysios Areopagitaan. Areopagitan uusplatonistinen kosmologia ei kuitenkaan ilmeisesti ole kiinnostanut Simeonia, sillä yhteydet rajoittuvat liturgian rakenteen ja symbolien tulkintasisältöjen tasolle. Myös Maksimos

<sup>77</sup> Hawkes-Teeple 2011, 18–23.

<sup>78</sup> Hawkes-Teeple 2011, 26.

Tunnustajan *Mystagogia* on ollut ilmeinen vaikuttaja, vaikka Simeon ei siihen suoraan viittaakaan. Kabasilaksen edustamalla ehtoollisteologisella näkemyksellä ei ole sijaa Simeonin teoksissa. Simeonin kommentaarit merkitsivätkin paluuta Kabasilasta edeltäneeseen historialliseen tulkintaperinteeseen.

*Expositio de divino templo* ja *De sacra liturgia* edustavat typologista tulkintaa. Niissä liturgiaa kuvataan suorastaan pikkutarkasti. Palveluksen jokainen vaihe ja yksityiskohta selitetään symbolisesti. Kommentaarien symboliikkaa voi luonnehtia ikoniseksi: keskeistä on, mitä esineet, liturgiset toimijat ja liturgian vaiheet kuvaavat tai esittävät. Kuvauksien kohteina ovat sekä Kristuksessa täyttynyt pelastushistoria että taivaallinen todellisuus. Erityistä huomiota Simeon kiinnittää papiston arvoasteisiin eli kuka milloinkin toimii ja missä järjestyksessä. Esimerkkinä Simeonin symboliikasta voidaan luetella teoksessa *De sacra liturgia* esitetyt papiston ikoniset funktiot uskovien liturgian alussa:

- ollessaan alttarissa papisto kuvastaa taivaallista järjestystä: piispa Kristusta ja muu papisto sekä enkeleitä että apostoleita
- täyteen jumalanpalveluspukuun pukeutuneen piispan astuminen alttarista kuvastaa sekä Kristuksen ihmiseksitulemistä että hänen tuonelaan laskeutumistaan
- papiston kerääntyminen piispan ympärille kuvastaa yhtäältä enkelien hierarkiaa ja toisaalta Kristuksen ylösnousemuksen ja taivaanastumisen aikaansaamaa riemua
- papiston kumarretuin päin kantamat rukoukset kuvaavat Kristuksen kuolemaa, hautausta ja tuonelaan laskeutumista
- papiston suoristuminen rukouksen jälkeen kuvastaa Kristuksen ylösnousemusta
- piispan astuminen pienessä saatossa alttariin kuvastaa Kristuksen taivaanastumista, häntä saattavat diakonit kuvaavat enkeleitä.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia* ("Pyhästä liturgiasta") 118–124.



Vaikka Simeon liikkuu tulkinnassaan pääsääntöisesti aikahistoriallisella tasolla, hänen kommentaarinsa sisältävät myös kuvauksia hengellisistä to- tuuksista sekä maallisen ja taivallisen yhteydestä. Esimerkiksi saaton edellä veisattavat antifonit kuvastavat pyhien joukkoa eli taivaallisia esirukoilijoi- ta.<sup>80</sup> Ikonostaasin keskellä olevien kuninkaan ovien suuteleminen niiden avaamisen yhteydessä puolestaan kuvastaa sitä, että Kristus on elämän portti.<sup>81</sup>

Simeonille yksittäiset liturgiset objektit tai liikkeet ovat kuvia, joilla on oma, erillinen merkityksensä. Allegorisesta luonteestaan huolimatta tulkinta on logiikaltaan yksinkertaista ja ilmaisultaan selkeää. Käytännöl- liset liturgian toimittamiseen liittyvät huomiot ovat vähäisiä. Myös liturgi- an eukaristinen merkitys jää toissijaiseksi. Liturgian sakramentaalisuus ja mysteeriluonne tulevat ilmi lähinnä huomioissa siitä, että leipä ja viini ovat ehtoollisessa todellisesti Kristuksen ruumis ja veri.<sup>82</sup> Simeon kiteyttää eh- toollisen vastaanottamisen merkityksen toteamukseen, että silloin uskova ”tulee jumalaksi armon mukaan.”<sup>83</sup> Eukaristinen näkemys on siis olemassa, vaikka kuvaamisen suppeus ei sitä korostakaan.

Kokonaisuutena kommentaareista syntyy vaikutelma, että liturgian var- sinainen merkitys on jossakin sanojen ja toiminnan takana, ei liturgian ru- kouksissa ja toiminnassa itsessään. Liturgia esitetään ikään kuin sarjana toi- siaan seuraavia kuvia. Toimitukseen osallistuja on lähinnä katsojan roolissa ja kutsu syvempään osallistumiseen häviää korostuneen symboliikan alle.

Simeon kuvaa symboleja yhdenvertaisesti osoittamatta esimerkiksi sy- vällisemmällä tarkastelulla onko jokin palveluksen vaiheista muita merki- tyksellisempi. Hän ei myöskään kiinnitä huomiota yksittäisten symbolien keskinäisiin yhteyksiin. Kommentaarien lukija saa pitkälti itse arvioida, mikä on liturgian ydin ja onko symboleilla jokin kokoava merkitys.

<sup>80</sup> Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia* 121; Simeon Thessalonikalainen, *Expositio de divino templo* (”Jumalallisen temppelin esittely”) 44–45.

<sup>81</sup> Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia* 125.

<sup>82</sup> Esim. Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia* 100–103, 153; Simeon Thessalonikai- nen, *Expositio de divino templo* 64.81–82.

<sup>83</sup> Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia* 102.

Simeonin kommentaareissa on joitakin aikahistoriallisesti kiinnostavia piirteitä. Liturgisesti mielenkiintoinen on *De sacra liturgiaan* sisältyvä laaja proskomidin toimittamisen kuvaus. Simeon pyrkii linjaamaan oikean toimittamisen käytäntöä muun muassa torjumalla Thessalonikassa aiemmin vallalla olleen ja Athoksella tuolloin edelleen noudatetun käytännön, jossa diakoneilla oli keskeinen rooli.<sup>84</sup> Tämä ja muut viittaukset siihen, miten on toimitettava ja miten ei saa toimittaa, kielivät kirjoitusajankohtana vallinneiden liturgisten käytänteiden kirjavuudesta. Toinen *De sacra liturgian* kiinnostava piirre on sen latinalaisvastainen polemiikki. Frankkilaisvallan (1204–1261) jälkeen latinalaisen teologian vastustus oli yleistä bysanttilaisten kirkollisten kirjoittajien keskuudessa. Rauhanomaisemmasta Kabasilaksesta poiketen Simeon torjuu kategorisesti bysanttilaisesta perinteestä poikkeavan latinalaisen riituksen ja ehtoollisopin. Hän osoittaa sanansa mahdollisesti fiktiiviselle keskustelukumppanille, jonka hän yrittää vakuuttaa bysanttilaisen perinteen paremmuudesta<sup>85</sup>, onhan se ”otettu vastaan itseltään Vapahtajalta, apostoleilta ja isiltä”<sup>86</sup>.

## Lopuksi – liturgiakommentaarit ovat elävää kirjallisuutta

Johdannossa mainituissa lähtökohdissa ja edellä olleissa teoskuvauksissa on esitelty sekä liturgiakommentaarien lajityypin keskeisiä periaatteita että yksittäisten kommentaarien yleisiä ja erityisiä piirteitä. Katsaukseni päätteeksi pohdin lyhyesti kysymystä, miten kyseisen kirjallisuudenlajin edustajia tulisi lukea.

Liturgiakommentaarit tarjoavat yhden tavan lähestyä bysanttilaista maailmankuvaa. Vaikka kommentaarien kohteena on kristillinen jumalanpalvelus, ne eivät selitä ja tulkitsee pelkästään liturgiaa. Liturgiaa tulkitessaan ne selittävät koko maailmaa. Bysanttilaisen ymmärryksen mukaan

<sup>84</sup> Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia* 115–116.

<sup>85</sup> Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia* 35–60.

<sup>86</sup> Simeon Thessalonikalainen, *Expositio de divino templo* 11.

maailma oli Jumalan luoma. Maailmalla oli alku ja loppu. Historia päättyi taivaan valtakunnan tulemiseen. Kommentaareissa kuvataan ihmisen kurottautumista kohti taivaan valtakunnan todellisuutta, josta hänen on jumalallisessa liturgiassa mahdollista saada esimakua jo ennen aikojen täyttymistä. Tämä ei tarkoita, etteivätkö liturgiakommentaarit samalla olisi vahvasti kiinni aineellisessa ja ajallisessa todellisuudessa. Aineellisen maailman tulkinta liturgiakommentaareissa vain on läpeensä hengellistä. Liturgiakommentaarien tavoin Bysantin kirkollinen (ja usein maallinenkin) historiankirjoitus tarkasteli historiaa pelastushistorian näkökulmasta käsin.

Yhtenäisestä maailmankatsomuksellisesta perustasta huolimatta kommentaarien kirjoittajilla on ollut mielessään erilaisia kohdeyleisöjä. Yksin tästä johtuen kommentaarit eivät muodosta yhtenäistä, samaa tarkoitusta palvelevaa tekstikorpusta vaan yksittäisillä teoksilla on toisistaan poikkeavia tavoitteita. On selvää, että papistolle tarkoitettussa teoksessa painotetaan eri asioita kuin kaikille kristityille suunnatussa teoksessa. Vastaavasti joidenkin kommentaarien lähtökohtana oleva ajatus ”valistuneista sieluista” ensisijaisina lukijoina vaikuttaa teoksen luonteeseen. Miten kommentaarien tavoitteiden moninaisuuteen tulee suhtautua?

Selvästikään esimerkiksi Pseudo-Dionysioksen ja Maksimos Tunnustajan kommentaaria sen enempiä kuin *In Liturgiam* -runoa ei kristillisen kirkon piirissä ole alun alkaenkaan pidetty esoteerisina, rajatulle piirille tarkoitettuina teksteinä. Tekstit levisivät laajalle ja niitä myös luettiin paljon kirkollisesta asemasta ja oppineisuuden tasosta riippumatta. Tällainen asennoituminen sopii hyvin myös nykylukijoille, joiden ei tarvitse mukautua kommentaareissa esitettyihin rajauksiin. Ei tarvitse olla askeettisen yhteisön jäsen voidakseen ymmärtää Maksimoksen *Mystagogiaa* tai lukeutua ortodoksiseen papistoon ymmärtääkseen mistä *In Liturgiam* kertoo. Liturgian selitykset ovat siten kenen tahansa luettavissa ja ymmärrettävissä.

Yleisluonteisuus käy ilmi myös siinä, että kommentaareissa ei ensisijaisesti ole kyse kirjoittajan henkilökohtaisten mieltymysten esittelemisestä. Päinvastoin, useimpien kirjoittajien tarkoituksena on ollut huomioida laajempi yhteisöllinen ymmärrys ja tuoda sitä esille. Kommentaarien taustalla, rivienvälissä ja toisinaan itse tekstissä on löydettävissä käsitys siitä, että kir-

joittaja katsoo edustavansa kirkollisen yhteisön laajemmin jakamaa näkemystä. Tähän joillakin kommentaarien kirjoittajilla liittyy pyrkimys korjata vääristyneiksi koettuja käytänteitä ja palauttaa ne oikeammiksi kokemuksiinsa uomiin.

Ajatusta kirjoittajan huomioimasta laajemmasta yhteisöstä voi pitää perusteltuna yksinomaan siksi, että eukaristinen liturgia on luonteeltaan julkinen ja yhteinen. Sen lähtökohtana on teologinen käsitys liturgiasta koko seurakunnan yhteisenä kokoontumisena ja toimintana. Koska liturgia rakentuu ajatukselle yhteyteen kokoamisesta, pyrkimys yhteyden rajaamiseen olisi sen syvimmän luonteen vastaista. Kommentaarien inklusiivista lähtökohtaa korostaa, että bysanttilaisen perinteen piirissä erityinen arvo annettiin sille, että liturgia toimitettiin yhdenmukaisesti kaikille yhteisen kaavan pohjalta. Näin syntynyt ja koettu yhteys ei ollut vain paikallista ja samassa ajassa tapahtuvaa, vaan myös historian ylittävää: liturgia toi yhteen eri aikoina palvelusta toimittaneet yhteisöt. Osaltaan tämän seurauksena kommentaarikirjallisuudessa on runsaasti intertekstuaalisuutta. Moni kommentaattori satoi oman kommentaarinsa tietoisesti varhaisempiin teoksiin. Halu liittyä edeltäviin tulkitsijoihin voidaan nähdä kommentaareista itsestään nousevaksi ylihistoriallisuuden pyrkimykseksi. Intertekstuaalisuus osoittaa konkreettisesti, että vaikka yksittäiset kommentaarit syntyivät tietyssä kontekstissa, niiden merkitys ei Bysantissa rajautunut vain siihen aikakauteen, jona ne kirjoitettiin.

Liturgiakommentaarien merkitys ei katkennut Bysantin kukistuttua. Kommentaarit eivät kadonneet Bysantin perinteeseen eri tavoin kytkeytyneen myöhemmän kirkkoyhteisön kollektiivisesta muistista. Käsikirjoitukset säilyivät kirjastoissa ja yksityiskokoelmissa. Alkuun kommentaarit kuuluivat oppineitten teologien ja liturgisesti harrastuneen kirkkokansan lukemistoon. Painettujen laitosten myötä lukijakunta kasvoi merkittävästi. Nytemmin liturgiakommentaarit ovat tulleet myös tutkijayhteisön mielenkiinnon kohteeksi sekä kriittisen kirjallisuuden- että liturgisen tutkimuksen alalla. 1800-luvulla alkaneen akateemisen tutkimuksen ansiosta edellä esitettyjen kirjoitusten syntykonteksti, vaikutushistoria ja käsikirjoitusperinne ovat hyvin tiedossa. Voidaan sanoa, että tiedämme monista teoksista

nyt enemmän kuin useat kommentaariperinteen edustajat aikoinaan. Silti paljon tutkittavaa on jäljellä, eikä vastauksia kaikkiin kommentaarien ääreltä nouseviin kysymyksiin ole ehkä löydettävissäkään.

Liturgiakommentaarien alkuperäinen merkitys ei ole nykyajassa hävinnyt. Kommentaareja lukiessa ihmiset ovat voineet kokea liittyvänsä liturgiakommentaareissa kuvattuun kosmologiseen, hengelliseen, pelastushistorialliseen ja eukaristiseen todellisuuteen eri aikoina ja eri paikoissa myös Bysantin kukistumisen jälkeen. Teosten hengellinen lukeminen jatkuu omana aikanamme. Tämä osoittaa, että yhä uudestaan on löytynyt lukijakuntaa, joka kokee olevansa kommentaarien kohderyhmää. Maksimos Tunnustaja, Germanos Konstantinopolilainen ja Nikolaos Kabasilas ovat auktoreita, joiden näkemyksiä peilaten ihmiset edelleen selittävät, tulkitsevat ja ymmärtävät jumalanpalvelusta ja omaa osallisuuttaan siihen. Bysanttilaiset liturgiakommentaarit ovat elävää kirjallisuutta. Se elää ja kukoistaa siinä kokemuksessa, joka tekee liturgian selitysteoksista merkityksellisiä nykyajassa. Tämä kokemus ei rajaudu vain ortodoksiseen kristillisyyteen, vaan bysanttilainen liturgiantulkinta löytää kaikupintaa myös muihin kristillisiin traditioihin kuuluvien lukijoiden joukoista.

Edellä luotu katsaus on osoittanut, että vuosisataisen tulkintaperinteen sisällä on jatkuvuutta ja muutosta. Sama lainalaisuus pätee liturgiakommentaarien reseptioon ja käyttöön Bysantin jälkeisenä aikana. Vaikka bysanttilaiset liturgiakommentaarit koetaan edelleen merkityksellisiksi, on se myös kiistanalainen kirjallisuudenlaji. Kysymys liturgian tulkinnasta on kirkkoissa ja teologiassa jatkuvasti ajankohtainen kysymys. Nykyaikana on arvioitu esimerkiksi sitä, millainen liturginen symboliikka on sopivaa ja millaisen teologisen näkemyksen varaan sen pitäisi rakentua. Tällaisia kysymyksiä on pohdittu myös suomalaisessa teologisessa ja kirkollisessa kontekstissa. Arkkipiispa Paavalin *Uskon pidot* (1986) on hyvä esimerkki modernista liturgian selityksestä. Se edustaa uudenlaiset ajankohtaiset tarpeet huomioivaa tulkintaa, jossa monin tavoin liitytään bysanttilaisen kommentaariperinteen jatkumoon.

## Kirjallisuutta

- Betancourt 2015 = Roland Betancourt, "A Byzantine Liturgical Commentary in Verse", *Orientalia Christiana Periodica* 81 (2015), 433–472.
- Bornert 1966 = René Bornert, *Les commentaires Byzantins de la divine liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Pariisi 1966.
- Bradshaw & Johnson 2012 = Paul Bradshaw & Maxwell Johnson, *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville 2012.
- Cameron 2006 = Averil Cameron, *The Byzantines*, Oxford 2006.
- Cameron 2014 = Averil Cameron. *Byzantine Matters*, Princeton 2014.
- Congourdeau 2007 = Marie-Hélène Congourdeau, "Nicola Cabasilas e il suo tempo", teoksessa Wybrew Hugh, Hervé Legrand, Chrysostomos Savvatos, S. Chialà, L. Cremaschi & Marie-Hélène Congourdeau (toim.), *Nicola Cabasilas e la divina liturgia. Atti del XVI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina*, Bose 2007, 25–45.
- Cormack 2000 = Robin Cormack, *Byzantine Art*, Oxford 2000.
- Cormack 2007 = Robin Cormack, *Icons*, Lontoo 2007.
- Cunningham 2008 = Mary Cunningham, "Clergy, Monks, and Laity", teoksessa Shepard 2008a, 527–537.
- Dalmais 1983 = Irénée Dalmais, "The Eastern Liturgical Families", teoksessa Irénée Dalmais, Pierre Marie Gy, Pierre Jounel & Aimeé Martimort (toim.), *The Church at Prayer I. Principles of the Liturgy*, Collegeville 1983, 27–43.
- Daniélou 1956 = Jean Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame 1956.
- Germanos Konstantinopolilainen, *Historia ecclesiastica et mystica contemplation = Paul Meyendorff (käänt.), St. Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy* (Popular Patristics Series 8), Crestwood 1984.
- Hawkes-Teeple 2011 = Steven Hawkes-Teeple, "Introduction", teoksessa Steven Hawkes-Teeple (toim.), *St. Symeon of Thessalonika. The Liturgical Commentaries* (Studies and Texts 168), Toronto 2011, 15–67.
- Johannes Damaskolainen 1973 = Bonifatius Kotter (toim.), *Expositio fidei. Die Schriften des Johannes von Damaskos II*, Berliini & New York 1973.

- Johnson 2006 = Maxwell Johnson, ”Christian Initiation”, teoksessa Susan Harvey & David Hunter (toim.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2006, 693–710.
- Kilmartin 1988 = Edward Kilmartin, *Liturgy. Theology and Practice I. Systematic Theology of Liturgy*, Kansas City 1988.
- Kotila 2000 = Heikki Kotila, *Liturgian lähteillä. Johdatus jumalanpalveluksen historiaan ja teologiaan*, Helsinki 2000.
- Kyriillos Jerusalemilainen 1999 = Kyriillos Jerusalemilainen, ”Mystagogiset opetukset”, teoksessa Jarmo Hakkarainen (toim.), *ERGA 1997–1998. Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian vuosikirja*, Joensuu 1999, 128–148.
- Lossky 1985 = Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood 1985.
- Louth 2006 = Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 2006.
- Louth 2008 = Andrew Louth, ”Byzantine Theology”, teoksessa Shepard 2008a, 699–710.
- de Lubac 2000 = Henri de Lubac, *Scripture in the Tradition*, New York 2000.
- Maksimós Tunnustaja, *Mystagogia = Maximus Confessor. Mystagogia (Patrologia Graeca 91)*, Ateena 1989.
- Mazza 1989 = Enrico Mazza, *Mystagogy. A Theology of Liturgy in the Patristic Age*, New York 1989.
- Mazza 1995 = Enrico Mazza, *The Origin of the Eucharistic Prayer*, Collegeville 1995.
- McGowan 2014 = Andrew McGowan, *Ancient Christian Worship. Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*, Grand Rapids 2014.
- Metso 2002 = Pekka Metso, ”Patriarkka Sofronioksen liturgian selitys”, teoksessa Pekka Metso (toim.), *Erga 2001. Joensuun yliopiston ortodoksisen teologian vuosikirja*, Joensuu 2002, 113–125.
- Metso 2010 = Pekka Metso, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, Joensuu 2010.
- Meyendorff 1974 = John Meyendorff, *Byzantine Theology*, Lontoo & Oxford 1974.
- Meyendorff 1984 = Paul Meyendorff, ”Introduction”, teoksessa Paul Meyendorff (käänt.), *St. Germanus of Constantinople. On the Divine liturgy* (Popular Patristics Series 8), Crestwood 1984, 9–54.
- Mikael Psellus, *In Liturgiam = ”Poema 56: In Liturgiam”*, teoksessa Leendert G. Westerink (toim.), *Michael Psellus. Poemata*, Stuttgart & Leipzig 1992.

- Nikolas ja Theodoros Andidalainen, *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis = Theodoros Andidensis episcopus. Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis* (Patrologia Graeca 140), Ateena 2003.
- Nikolaos Kabasilas, *De sacrae liturgiae interpretatione = Sévérien Salaville* (toim. & käänt.), *Nicolas Cabasilas. Explication de la divine liturgie* (Sources chrétiennes 4), 2. painos, Pariisi 1967.
- Nikolaos Kabasilas, *De vita in Christo = Daniel Coffigny* (toim. & käänt.), *Nicolas Cabasilas. La vie en Christ I. Livres I–IV* (Sources chrétiennes 355), Pariisi 1989.
- Paavali 1986 = arkipiispa Paavali, *Uskon pidot. Kutsu Jumalan valtakunnan rakkauden aterialle*, Helsinki 1986.
- Pelikan 2003 = Jaroslav Pelikan, *Credo. Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, New Haven & Lontoo 2003.
- Popova 2002 = Olga Popova, ”Byzantine Icons of the 6<sup>th</sup> to 15<sup>th</sup> Centuries”, teoksessa Zacchaeus Wood (toim.), *A History of Icon Painting*, Moskova 2002, 41–94.
- Pseudo-Dionysios Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia = De ecclesiastica hierarchia* teoksessa Günter Heil & Adolf M. Ritter (toim.), *Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae. Corpus Dionysiacum II* (Patristische Texte Und Studien), Berliini 1991.
- Pseudo-Sofronios Jerusalemilainen, *Commentarius liturgicus = Sophronius Hierosolymitanus patriarcha. Commentarius liturgicus* (Patrologia Graeca 87Γ), Ateena 1995.
- Rorem 1986 = Paul Rorem, *The Medieval Development of Liturgical Symbolism*, Nottingham 1986.
- Rorem & Lamoreaux 1998 = Paul Rorem & John Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annoting the Areopagite*, Oxford 1998.
- Schulz 1964 = Hans-Joachim Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg im Breisgau 1964.
- Sheerin 2006 = Daniel Sheerin, ”Eucharistic Liturgy”, teoksessa Susan Harvey & David Hunter (toim.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2006, 711–743.
- Shepard 2008a = Johathan Shepard (toim.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492*, Cambridge 2008.



- Shepard 2008b = Jonathan Shepard, "General Introduction", teoksessa Shepard 2008a, 2–95.
- Ševčenko 2008 = Nancy Ševčenko, "Art and Liturgy", teoksessa Shepard 2008a, 731–740.
- Simeon Thessalonikalainen, *De sacra liturgia = Symeon Thessalonicensis archiepiscopus. De sacra liturgia* (Patrologia Graeca 155), Ateena 1994.
- Simeon Thessalonikalainen, *Expositio de divino templo = Symeon Thessalonicensis archiepiscopus. Expositio de divino templo* (Patrologia Graeca 155), Ateena 1994.
- Spidlik 1986 = Tomas Spidlik, *The Spirituality of the Christian East. A Systematic Handbook*, Kalamazoo 1986.
- Stringer 2005 = Martin Stringer, *A Sociological History of Christian Worship*, Cambridge 2005.
- Taft 1978 = Robert Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Rooma 1978.
- Taft 1980–1981 = Robert Taft, "The Liturgy of the Great Church. An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm", *Dumbarton Oaks Papers* 34–35 (1980–1981), 45–75.
- Taft 2006 = Robert Taft, *Through their Own Eyes. Liturgy as the Byzantines Saw it*, Berkeley 2006.
- Taft 2008 = Robert Taft, "Liturgy", teoksessa Shepard 2008a, 599–610.
- Young 1997 = Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Peabody 1997.



Pappismunkki Damaskinos  
(Olkinuora) Ksenofontoslainen

## Bysanttilainen hymnirunous Neitsyt Marialle

Bysanttilaisella hymnografialla tarkoitetaan yleensä kreikankielistä, laulettavaa runoutta, vaikkakin suuri osa vanhemmasta hymnimateriaalista on säilynyt vain georgiankielisinä käännöksinä (”Vanha Iadgari”), ja itäisen kirkon piirissä laadittiin hymnejä myös esimerkiksi syyrian kielellä.

Vuosisatojen saatossa ortodoksisia jumalanpalveluksia rikastutettiin niin seremonioilla kuin uusilla teksteilläkin, ja bysanttilainen hymnografia onkin niin laajuutensa kuin laatunsa puolesta vertaansa vailla koko kristillisessä maailmassa. Varhaisesta kirkosta lähtien alettiin jumalanpalveluksissa käyttää Raamatun tekstien lisäksi myös uusia hymnejä, mutta varsinaisen nousukauden tämä kirjallisuudenlaji koki 500-luvulta alkaen. Hymnirunouden varhaisia keskuksia olivat Palestiinan alue ja erityisesti 500-luvulta alkaen myös Konstantinopoli. Toisinaan myös Bysantin kukistumisen jälkeistä kreikankielistä hymnografiaa nimitetään bysanttilaiseksi.<sup>1</sup> Kuten historioitsija Nicolae Iorga totesi, bysanttilainen kulttuuri jatkui myös varsinaisen Bysantin valtion kukistumisen jälkeen.<sup>2</sup> *Byzance après Byzance*, ”Bysantti Bysantin jälkeen”, pätee myös hymnografian luomiseen: Konstantinopolin kukistuminen ei lopettanut uusien hymnien kirjoittamista, vaan samalla tyylillä kirjoitetaan uusia hymnejä yhä tänäkin päivänä.

Bysanttilaisten hymnitekstien kanssa kehittyi käsi kädessä myös oma musiikkiperinteensä, niin sanottu bysanttilainen laulu (kr. ψαλτική τέχνη). Tekstistön laulamisessa käytettyä musiikillista järjestelmää kutsuttiin *oktoek-hokseksi* (”kahdeksansävelmistö”), minkä takia suurin osa veisuteksteistä on

---

<sup>1</sup> Tällä hetkellä ei ole saatavilla ajan tasalla olevaa bysanttilaisen hymnografian historiaa. Edelleen viitataan yleisesti teokseen Wellesz 1961, mutta teos sisältää paljon virheitä.

<sup>2</sup> Iorga 1935.

liitetty johonkin kahdeksasta sävelmäkokonaisuudesta tai moodista.<sup>3</sup> Myöhemmin käsikirjoitustraditiossa vakiintunutta hymnografiaa on edelleen käännetty useille kielille, tärkeimpinä varhaisina käännöskielinä kirkkoslaavi ja georgia; vastaavasti uusilla kielialueilla kehittyi myös omia musiikillisia traditioita tekstikäännöksiä varten, vaikkakin esimerkiksi kirkkoslaavinkielinen bysanttilainen musiikki on edelleenkin vallitsevaa Bulgarian kirkossa, ja 1600-luvulta lähtien bysanttilaisia hymnejä on laulettu myös romaniaksi.

Varhaiset kirkkorunot ovat lähinnä proosamuotoisia, kenties kielessä tapahtuneen muutoksen myötä: antiikin kvalitatiiviset, tavujen pituuksiin perustuvat prosodiset mitat, eivät olleet enää pääosin käytössä vokaalijärjestelmässä tapahtuneen evoluution takia.<sup>4</sup> Jotkut kirkkoisät, kuten Gregorios Nazianzoslainen 300-luvulla, jatkoivat homeerisvaikutteisen runoperinteen linjalla, mutta tämä kieli oli jo etääntynyt niin paljon kansankielestä, ettei näitä tekstejä ymmärtänyt sujuvasti kuin koulutettu eliitti, eikä näitä tekstejä ilmeisesti käytetty koskaan jumalanpalvelusten yhteydessä. Vähitellen, erityisesti 400-luvulta eteenpäin, seemiläiset vaikutteet alkoivat näkyä runouden muodoissa. Kvantitatiiviset runomitat korvattiin kvalitatiivisilla ”mitoilla”, jotka perustuvat isosyllabiaan (samaa tavumäärään) ja homotoniaan (sanapainojen vastaavuuteen). Monissa runomuodoissa, kuten laajoissa *kontakeissa* ja *kanoneissa*, laadittiin mallisäkeistöjä, joiden mitallisuutta muut säkeistöt seurasivat.<sup>5</sup>

Uuden hymnirunouden laatiminen 400–500-luvuilla valtakunnan pääkaupungissa liittyi yleisempään kirkkojen rakentamis- ja kaunistusprojek-

<sup>3</sup> Käytännössä ”sävelmä” tai moodi tarkoittaa tekstin laulamisessa käytettävää asteikkoa, sen pohjasäveltä, äänialajärjestelmää ja kullekin sävelmälle tyypillisiä melodiaformuloja.

<sup>4</sup> Antiikin kreikassa vokaalit saattoivat olla pitkiä tai lyhyitä: diftongit äännettiin edelleen diftongeina. Myös kaksoiskonsonantit äännettiin pitkinä. Runomitat perustuivat näiden elementtien muodostamille pitkille tai lyhyille tavuille. Kristillisellä kaudella äännerakenne oli häivyttänyt vokaalien pituutta ja diftongit redusoituivat [i]- tai [e]-vokaaleiksi, eikä kaksoiskonsonanteilla ollut enää merkitystä. Hymnografiassa käytetyt runomitat muuttuivatkin siis ns. dynaamisiksi mitoiksi, jotka perustuivat painollisten ja painottomien tavujen vaihtelulle, eivät tavujen pituuksille.

<sup>5</sup> Ks. Trembelas 1978, 54–116.

tiin sekä liturgiisiin uudistuksiin. Nyt pääkaupungin väestö koostui pääasiassa kristityistä, ja erityisesti viikoittaiset ristisaattojumalanpalvelukset tulivat suosituiksi. Niihin ottivat osaa niin patriarkka, kirkon päämies, kuin keisarikin. Samassa yhteydessä Konstantinopolille tarvittiin myös erityinen suojelija.<sup>6</sup> 400-luvulta alkaen Neitsyt Marian merkitys idän teologiassa oli kasvanut entisestään Efesoksessa pidetyn kirkolliskokouksen (431) myötä: tässä tapaamisessa vahvistettiin paitsi Kristuksen olevan yksi hypostaasi<sup>7</sup>, myös Neitsyt Marian vanhastaan käytetty epiteetti, Jumalansynnyttäjä (kr. Θεοτόκος). Viimeaikainen tutkimus on osoittanut, että Jumalansynnyttäjää kunnioitettiin liturgisesti myös kauan ennen Efesoksen kokousta.<sup>8</sup> Erityisesti keisarinna Pulkheria piti Mariaa omana suojelijanaan ja ortodoksisen kirkon tradition mukaan hän rakennutti myös Jumalansynnyttäjälle omistettut Blakhernain ja Khalkoprateian kirkot. Näihin pyhäkköihin sijoitettiin myös 400-luvulla Pyhäältä Maalta tuodut Neitsyt Marian reliikit: hänen huntuksensa ja vyönsä. Hunnun kohtalo on epäselvä, mutta vyön jäänteitä säilytetään nykyään Athosvuorella Vatopedin luostarissa.

Oli siis selvää, että Jumalansynnyttäjä oli nyt Konstantinopolin suojelija. Kun liturgista kalenteria alettiin 500-luvulla rikastuttaa erilaisilla juhlilla, saivat myös Jumalansynnyttäjän juhlat enemmän tilaa kirkon jumalanpalveluselämässä. Näitä juhlia ja juhlallisia ristisaattoja varten tarvittiin myös erityisiä veisuja. Tässä artikkelissa esittelen lyhyesti tärkeimpiä Jumalansynnyttäjän veisutraditioita.

## Marialle omistetun runouden lähteet

Neitsyt Marialle omistetun hymnografian tärkein merkitys on ollut välittää uskovoille kirkon opetusta tästä luodun maailman merkittävimmästä

---

<sup>6</sup> Cameron 1978.

<sup>7</sup> Hypostaasi tarkoittaa olemassaolon tapaa, siis yksilöä (partikulaaria), jossa luonto (universaali) ilmenee, ja vastaa Aristoteleen käsitystä primäärisubstanssista. Suomalaisessa liturgisessa kielessä sana korvataan usein termillä *persoona*.

<sup>8</sup> Shoemaker 2016.

henkilöstä, josta Raamatussa kerrotaan varsin vähän. Hymnit toivat siis kuuluville jumalanpalveluksissa – toisin sanoen auktoriteetin omaavassa kontekstissa – sitä suullista traditiota, jota kirkon piirissä vuosisatojen aikana oli Marian elämästä kerrottu. Tätä perinnettä tallennettiin myös kirkkoisien saarnoihin, erityisesti 300–400-lukujen kristologisten kiistojen yhteydessä, mutta nämä tekstit eivät olleet yhtä helposti saatavilla kuin hymnit: korkeatyylistä retoriikkaa sisältävät homiliat olivat vaikeammin ymmärrettävissä tavallisen kansan keskuudessa kuin yksinkertaisemmalla yleiskielellä laaditut hymnit, ja veisujen esittäminen kirkossa laulettuina toi ne myös lukutaidottoman uskovan ulottuville.

Niin saarnoilla kuin hymneilläkin on kuitenkin lähteitä erilaisissa narratiiveissa, joista osaa luonnehditaan apokryfiteksteiksi. Kirkko ei hyväksynyt näitä autoritäärisiksi teksteiksi eikä niitä sisällytetty varsinaiseen Raamatun kirjakokoelmaan, mutta ne vaikuttivat merkittävästi teologiseen ajatteluun ja levisivät myös kansan keskuudessa. Tärkein ja vanhin Marian elämästä kertova teksti on todennäköisesti 100-luvun puolivälistä peräisin oleva *Jaakobin protoevankeliumi*.<sup>9</sup> Tämä teksti kertoo tapahtumat Jumalansynnyttäjän sikiämisestä Kristuksen syntymään saakka. *Jaakobin protoevankeliumista* laadittiin käännöksiä useille kielille, ja esimerkiksi lännessä siitä kehittyi laajempi ”Pseudo-Matteuksen evankeliumi”, joka on yleensä ajoitettu tutkimuskirjallisuudessa 600-luvulle. 400-luvulta alkaen on säilynyt myös narratiiveja Marian kuoleman hetkistä (ns. *Transitus Mariae* -kirjallisuus), mutta varsinaisia kokonaiselämäkertoja saatiin odottaa aina 800–900-luvuille asti, kun Epifanios Kallistratoslainen ja myöhemmin Simeon Metafrastes ja Johannes Geometres julkaisivat omat Marian elämäkertansa. Myös Maksimos Tunnustajan (600-l.) nimissä on säilynyt ilmeisesti 900-luvulla georgiaksi käännetty Marian elämäkerta, jonka kreikkalainen alkuteksti on kadonnut, mutta tekstin autenttisuus on tutkimuskirjallisuudessa kiistetty. Itse asiassa kyseessä on Geometreen kirjoittaman elämäkerran parafrasi.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Protoevankeliumin tuorein suomennos on Tervahauta 2020.

<sup>10</sup> Ks. Jumalansynnyttäjän elämistä Cunningham 2019, Booth 2015, Mimouni 2011, Shoemaker 2006 ja Simelidis 2020.

Varsinaisessa kirkkoisien nimissä kulkevassa kirjallisuudessa Mariasta aletaan puhua 300-luvulla, erityisesti kolminaisuusopillisten ja kristologisten kiistojen yhteydessä. Esimerkiksi Athanasios Aleksandrialainen, areiolaisuuden harhaopin merkittävä vastustaja, puhui Mariasta paitsi Jumalansynnyttäjänä, myös kristittyjen moraalisenä esikuvana.<sup>11</sup>

## Varhaisimmat hymnit Neitsyt Marialle

Edelleen ortodoksisen kirkon liturgisessa käytössä on vanhin tunnettu veisu Neitsyt Marialle, *Sub tuum praesidium*.<sup>12</sup> Vanhin säilynyt versio siitä on peräisin egyptiläisestä 200-luvun papyruksesta:

Oi Jumalansynnyttäjä, me vetoamme sydämesi hellyyteen:  
Älä jätä kuulematta rukouksiamme  
meidän ollessamme maailman vallassa,  
vaan päästä meidät vaaroista,  
sinä ainoa puhdas, ainoa siunattu!<sup>13</sup>

Nykyään tätä veisataan pääsiäistä edeltävän suuren paaston ehtoojumalanpalveluksissa. Jumalansynnyttäjälle laadittiin myös muita lyhyitä ja yksisäkeistöisiä veisuja, kuten esimerkiksi Konstantinopolissa käytössä ollut ja tähänastisessa akateemisessa tutkimuksessa lähes tuntematonta *kata stikhon* –hymnografiaa.<sup>14</sup> Varhaiset, lyhyet ja yksisäkeistöiset veisut tarjosivat myös mallin monille myöhemmissä jumalanpalveluskirjoissa käyte-

<sup>11</sup> Ng 2002, 174–176.

<sup>12</sup> Ks. Stegmüller 1952.

<sup>13</sup> *Rukouskirja Orologion* 2000, 315.

<sup>14</sup> *Kata stikhon* tarkoittaa säemuotoista veisua. Tapa kirjoittaa runoutta säe säkeeltä oli peräisin jo homeerisen runouden traditiosta: Konstantinopolin säerakenteiset veisut rakentuivat homeerisen runouden tapaan usein kahden identtisen säkeen parille. Joskus säkeiden loppuun liitettiin myös kertosaie. Nykyisessä ortodoksisessa liturgisessa perinteessä *kata stikhon* -veisut ovat pääosin jääneet pois käytöstä.

tyille tekstityypeille. Nykyisissä painetuissa liturgisissa kirjoissa törmätään *stikiiroihin*, jotka ovat psalmijakeiden välissä laulettavia mitallisia tai ei-mitallisia veisuja, *katismatropareihin*, jotka ovat lyhyitä, istuen kuunneltavia veisuja, tai *eksapostilarioihin*, jotka niin ikään voivat olla mitallisia tai ei-mitallisia. Jokaiseen kirkolliseen juhlaan liittyy myös *tropari* tai *apolytikion*, joka yleensä on ei-mitallinen ja edustaa vanhaa hymnitraditiota. Näiden veisujen joukossa on luonnollisesti myös Marialle osoitettuja hymnejä.

## Kontakkirunous

Erityisesti 500-luvulla Konstantinopolissa kukoisti kontakkirunous, jonka tärkein edustaja on Romanos Melodos. Kontakteja on joskus luonnehdittu runomuotoisiksi saarnoiksi: ne ovat yleensä kymmeniä säkeistöjä (kr. οἶκος, suomalaistetussa muodossa ”iikossi”) sisältäviä pitkiä, kvalitatiivisia runomittoja seuraavia runoelmia, joiden jokainen säkeistö päättyy kertosäkeeseen. Romanos oli syntyisin Syyrian Emesasta (nykyinen Homs) ja vihkiytyi diakoniksi Beirutissa, ja siksi kontaktit muistuttavatkin rakenteiltaan osittain syyrialaisia *memre-* ja *madraše-*runoelmia, joita esimerkiksi 300-luvun tunnetuin syyrialainen kirkkoisä Efraim kirjoitti.<sup>15</sup> Kontakteja esitettiin ilmeisesti kokoöisten palvelusten aikana niin, että solistit lauloivat säkeistöt ja kuoro tai kansa yhtyi kertosäkeeseen. Kontakteille ominaista on eläväinen, kansanomainen kieli.<sup>16</sup>

Romanoksen tuotantoon sisältyy myös useita kontakteja Jumalansyntyttäjälle, ja viime aikoina niitä on tutkinut erityisesti Thomas Arentzen.<sup>17</sup> Romanos on myös kirkon hagiografisessa<sup>18</sup> perinteessä ensimmäinen henkilö, joka saa kirjoittamisen lahjan Neitsyt Marialta. Elämäkerran mukaan

<sup>15</sup> Jumalansyntyttäjää oli merkittävä aihe myös syyriankielisessä runoudessa: ks. Brock 2010.

<sup>16</sup> Kontaktit ovat kenties tutkituin bysanttilaisen hymnografian laji: ks. esim. Grosdidier de Matons 1977 ja Lingas 1995.

<sup>17</sup> Ks. Arentzen 2017.

<sup>18</sup> Hagiografia tarkoittaa pyhien elämistä kertovaa kirjallisuutta.



Romanos oli heikkoääninen ja lahjaton diakoni, mutta erään joulun yöpalveluksen aikana Jumalansynnyttäjä ilmestyi hänelle unessa ja käski Romanosta syömään kirjakäärön. Tämän jälkeen Romanos nousi ambonille, kirkon keskellä sijainneelle laulajankorokkeelle, ja alkoi kauniilla äänellä improvisoida joulukontakkiaan: ”Tänä päivänä Neitsyt yliolennollisen synnyttää...”

Kontakkirunoudelle tyypillistä on elävyys, dramaattisuus ja tunteisiin vetoavuus. Romanos onkin ensimmäinen kreikankielinen runoilija, joka antaa Marialle oman äänen. Retoriikassa tätä narratiivin henkilön puheen ”keksimistä” nimitetään termillä *ethopoiia*, ja koulutettu kreikankielinen väestö oli tutustunut siihen puhetaidon tunneilla. Esimerkiksi Jumalansynnyttäjän ilosanoman (kr. Εὐαγγελισμός, 25.3.) juhlan kontakissa Romanos laajentaa Luukkaan evankeliumin narratiivia laitimalla monisäkeistöisen dialogin enkelin ja Jumalansynnyttäjän välille:

Mitä ihmettä on tämä sinun puheesi? Kerro minulle nyt, mikä oikein olet:

kutsuisinko sinua enkeliksi vai ihmiseksi?

Taivaalliseksi vai maalliseksi? Opetä minulle sekä se, kuka olet, että se, mitä puhut,

sillä jos opin ymmärtämään kuka puhuja on,

ymmärrän kaikin tavoin sen, mitä hän puhuu.

Kun nyt olen rohkaistunut ja saanut paljon itseluottamusta,  
puhun kanssasi.

Tämä, mitä sinä puhut – älä salaa minulta, missä niin on sanottu!

Onko minua koskeva asia kerrottu taivaassa?

Mitä siis oikein on tämä kertomasi, että olet enkeli etkä ihminen,  
sinä, joka lausut minulle: ”Iloitse, Morsian, aviota tuntematon?”<sup>19</sup>

Vuosisatojen varrella kontakteja lakattiin kirjoittamasta, ja nykyisessä liturgisessa käytännössä on yleensä vain kontakin johdantosäkeistö, *proimion* tai *koukoulion*, ja sitä seuraava ensimmäinen varsinainen säkeistö (suomenkielisessä liturgisessa sanastossa nämä on yleensä nimetty termeillä ”kontakki” ja ”iikossi”). Ei ole selvää, millaisilla melodioilla kontakteja

<sup>19</sup> Grosdidier de Matons 1965, 26; suomennos artikkelin kirjoittajan.

on alun perin laulettu. Toisen vuosituhannen ensimmäisiltä vuosisadoilta on säilynyt musiikkikäsitteistötyyppi, Kontakarion, joka sisältää melismaattisia kontaktisävellyksiä. Nämä tuskin ovat kuitenkaan olleet koskaan liturgisessa käytössä, koska niillä yhden kontakin laulaminen kestäisi useita tunteja. Nykyisessä jumalanpalveluserinteessä on syntynyt uusia kontaktien laulamiseen käytettäviä melodioita, jotka edustavat suoraa jatkumoa ensimmäisen vuosituhannen laulutavalle vain osittain.

## Akatistos-veisu

Erityisasemassa Jumalansynnyttäjän hymnien joukossa on niin sanottu Akatistos (suom. ”ei istuen”), jota on myös tutkimuskirjallisuudessa käsitelty runsaasti. Rakenteellisesti se muistuttaa hieman kontaktia pituutensa ja kertosaiteensa käytön puolesta, mutta veisun kirjoittaja ja kirjoitusajankohta ei ole varmasti tiedossa: viimeisimmässä aiheesta kirjoitetussa monografiassa Leena Mari Peltomaa ehdottaa, että teksti olisi laadittu piakkoin Efesoksen kirkolliskokouksen jälkeen 430-luvulla tai sen jälkeen, mutta edelleenkin asiasta ei ole yksimielisyyttä tutkijoiden keskuudessa.<sup>20</sup> Joskus kirkon perinteessä runo on laitettu Romanos Melodoksen nimiin, mutta tätäkin käsitystä on kritisoitu. Kahteenkymmeneen neljään säkeistöön jakaantuva teksti seuraa niin sanottua aakkosellista akrostikonian, eli jokainen säkeistö alkaa kullakin kreikan aakkosen kirjaimella. Teksti koostuu arkienkeli Gabrielin ilotervehdysten (kr. χαρῆτισμοί) variaatioista:

Iloitse sinä, jonka kautta ilo koittaa;  
 iloitse, sillä sinun kauttasi kirous poistuu;  
 iloitse, langenneen Aadamin pelastuksen kutsuja;  
 iloitse, Eevan murheenkyyneleistä vapauttaja...<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Ks. Peltomaa 2001 ja sen kritiikki, Conostas 2005.

<sup>21</sup> *Viisi akatistoshymniä* 1981, 64.

Akatistos kertoo aluksi narratiivisemmin Kristuksen lihaksitulosta Gabrielin ilotervehdyksestä vanhurskaan Simeonin kohtaamiseen Jerusalemin temppeleissä. Tämän jälkeen siirrytään teologisempaan ja metaforisempaan inkarnaation kuvailuun.

Akatistoksen veisaamiseen on liitetty myös ihmeitä. Vuonna 626 Konstantinopoli joutui avaarien paimentolaisheimon hyökkäyksen kohteeksi ja valtakunta oli muutenkin heikentynyt idässä persialaisten kanssa käytävän sodan takia. Blakhernain kaupunginosan Jumalansynnyttäjälle omistetussa kirkossa toimitettiin akatistos, minkä seurauksena nousi ihmeellinen myrsky, joka tuhosi avaarien laivaston ja kaupunki pelastui. Tällöin akatistokseen lisättiin uusi *prooimion* ihmeen kunniaksi:

Sinulle, oi Jumalansynnyttäjä, voitolliselle sotajoukkojen johtajalle,  
 minä, sinun kaupunkisi, vaaroista päästyäni kiitokseksi veisaan voittovirren:  
 Pelasta minut kaikista vaaroista, sillä sinulla on valta voittamaton,  
 että huutaisin sinulle: Iloitse, Morsian, aviota tuntematon!  
 (*Rukouskirja Horologion* 2000, 444; käännöstä muokattu.)

Akatistos on tämänkin päivän ortodoksisessa spiritualiteetissa merkittävässä roolissa, ja esimerkiksi kreikkalaisissa luostareissa on joskus tapana vaatia akatistoksen ulkoa osaamista munkiksivihkimisen edellytyksenä. Tämän veisun mallin mukaan on myös kirjoitettu useita muita runoja, joita kreikassa nimitetään termillä *khairetismoï* ja slaavilaisella kielialueella termillä *akafist*.

## Kanonirunous

Toinen suurista bysanttilaisista hymnografian runomuodoista kontakin ohella on kanoni. Kanonirunouden alkua on aiemmassa tutkimuskirjallisuudessa sijoitettu 600-luvun loppuun ja 700-lukuun, ja tämän kirjallisuuslajin keksiminen on usein kirkon perinteessä pantu Johannes Damaskolaisen, Andreas Kreetalaisen ja/tai Kosmas Maiumalaisen nimiin. Ajateltiin myös,

että kanoni korvasi aiemman kontaktirunouden.<sup>22</sup> Hiljattain tämä ajatus on kyseenalaistettu: erityisesti Stig Simeon Frøyshov on tuoreissa julkaisuissaan osoittanut Vanhan Iadgarin perusteella, että kanonilla on pidempi esihistoria.<sup>23</sup> Todellisuudessa kanonit eivät korvanneet kontakteja, vaan kontaktit olivat Konstantinopolille ja kanonit taas Palestiinalle tyypillinen runolaji. Kun kanonirunous saapui Konstantinopoliin 600–700-lukujen vaihteessa, kenties Andreas Kreetalaisen matkassa, ei se syrjäyttänyt kontakteja, vaan molemmat runomuodot elivät kaupungissa vuosisatojen ajan rinnakkain.

Joka tapauksessa kanonirunouden kultakausi alkaa 700-luvulta: ”Uusi Tropologion”, joka oli tärkein veisukokoelma 800-luvulla, sisälsi runsaasti edellä mainittujen kolmen kirjailijan nimiin laitettuja kanoneja.<sup>24</sup> Erityisesti 800-luvulla kanoneja alettiin kirjoittaa lisää, kun juhlakalenteri alkoi saavuttaa lopullisen muotonsa: tällöin Jumalansynnyttäjän suurten juhlien joukkoon lisättiin esimerkiksi Neitsyt Marian temppeliinkäynnin juhla, jossa muistellaan hänen omistamistaan Jumalalle Jerusalemin temppelissä kolmivuotiaana lapsukaisena.<sup>25</sup> Tuotteliaimpia 800-luvun kanonirunoilijoita ovat Joosef Hymnografi ja Studionin luostarin igumeni Theodoros.

Kanonirunous perustuu niin sanottuihin Raamatun oodeihin, joita laulettiin palestiinalaisessa jumalanpalvelusperinteessä kertosaäkeiden kera aamupalveluksissa. Oodeista kahdeksan ensimmäistä oli peräisin Vanhan testamentin teksteistä ja viimeinen, yhdeksäs, Uudesta testamentista.<sup>26</sup> Kanonin säkeistöt lisättiin oodien jakeiden väliin: tämä esitystapa on nykyisessä liturgisessa käytössä vain joissain luostareissa, kun taas seurakun-

<sup>22</sup> Ks. esim. Wellesz 1961, 198–199.

<sup>23</sup> Frøyshov 2013a–b.

<sup>24</sup> Tropologionin historiasta on hiljattain kirjoittanut Svetlana Kujumdzieva (2017).

<sup>25</sup> Ks. Olkinuora 2015.

<sup>26</sup> Kanonin pohjalla olevat raamatulliset oodit ovat seuraavat: 1) 2. Moos. 15:1–19; 2) 5. Moos. 32:1–43; 3) 1. Sam. 2:1–10; 4) Hab. 3:2–19; 5) Jes. 26:9–20; 6) Joona 2:3–10; 7) Dan. 3:26–56; 8) Dan. 3:57–88; 9) Luuk. 1:46–55. Jakeet ovat Septuaginta-raamatunkäännöksen mukaiset. Toista oodia ei painetuissa jumalanpalveluskirjoissa käytetä kuin toisinaan suuren paaston aikana, mutta käsikirjoitusperinteessä monet kanonit sisältävät myös toisen oodin.

tapraksiksessa on tapana jättää varsinainen Raamatun oodi kokonaan pois. Kussakin oodissa on mallisäikeistö, irrossi (kr. εἶμῶς), jonka mitallista ja melodista mallia sitä seuraavat troparit (kr. τροπάριον) seuraavat. Kanonien melodioita koottiin kattavasti ”Heirmologion”-käsikirjoituksiin: sävelmät ovat pääosin syllabisia ja edustavat todennäköisesti varsin luotettavasti todellista liturgista esityskäytäntöä.

Jumalansynnyttäjän juhlille kirjoitettiin kanoneja, mutta toisen vuosituhannen puolella käsikirjoitustraditiossa esiintyy myös ”Theotokarion”-kokoelma, jossa on vaihteleva määrä eri kirjailijoiden nimiin pantuja kanoneja Jumalansynnyttäjälle ilman varsinaista kirkkovuoden teemaa. Kuuluisin painettu editio näistä on Nikodemos Athosvuorelaisen 1700-luvulla kokoama versio,<sup>27</sup> mutta sen taustalla oleva käsikirjoitustraditio ei ole selvillä: siksi tekstien alkuperään ja erityisesti kirjailijatietoihin tulisi suhtautua varauksella.

Jumalansynnyttäjän kanoneissa ominaista on kontaktien eläväisen kielien sijaan niin sanotun tylogisen hermeneutiikan eli raamatuntulkinnan korostaminen, minkä takia kanoneja onkin usein luonnehdittu dogmaattisemmiksi tai meditatiivisemmiksi kuin kontakteja.<sup>28</sup> Typologialla tarkoitetaan yleensä jonkin Vanhan testamentin ilmiön, tapahtuman tai henkilön jonkinlaisen täyttymyksen saavuttamista Uuden testamentin tapahtumassa, henkilössä tai ilmiössä. Mariassa tapahtunut paradoksaalinen neitsyyden ja äitiyden yhdistelmä nähdään esimerkiksi seuraavassa Jumalansynnyttäjän syntymäjuhlan (8.9.) kanonissa Siinaivuoren palavan pensaan, Punaisenmeren jakaantumisen ja Aaronin viheriöivän sauvan täyttymyksenä:

Daavid yhdessä luomakunnan kanssa karkeloikoon ja iloitkoon,  
sillä hänen suvustaan ja siemenestään on versonut sauva,  
josta on puhjennut kukkaan kaikkeuden Herra ja Lunastaja.

<sup>27</sup> Nikodemos 1849.

<sup>28</sup> Ks. esim. Louth 2005.

Lainsäätäjä Mooses ei voinut muinoin yliluonnollisista näyistä käsittää sinun suurta salaisuuttasi, oi kunniallinin Neitsyt, sillä hän ei ollut oppinut ajattelemaan sinua maisin kuvauksin. Sen tähden hän ihmeestä hämmästyneenä vain lausui: Kiitetty olet sinä, isiemme Jumala!

Profeettojen jumalallinen kuoro vertasi sinua vuoreen, taivaan porttiin ja hengellisiin portaisiin, sillä sinusta ikään kuin vuoresta lohkesi ihmiskäsittä kivi, ja sinun ikään kuin portin kautta kulki Herra, ihmeitä tekevä Jumala.<sup>29</sup>

Kanonirunouden joukossa on myös poikkeuksia tyyllisiä poikkeuksia, ja jotkut kanonit muistuttavatkin enemmän kontakteja. Esimerkiksi Jumalansynnyttäjän ilosanoman juhlan kahdesta lyhyestä kanonista kootussa runoelmassa on kontaktien tyyliä muistuttava dialogi arkkienkeli Gabrielin ja Marian välillä, mutta tässäkin Vanhan testamentin ennustukset ovat pääroolissa. Kahden viimeisen oodin säkeistöt päättyvät myös kontaktien lailla kertosaakeeseen:

”Se, mikä sinusta on käsittämätöntä, on jo ratkaistu”, vastasi Gabriel Neitseelle. ”Omilla sanoillasi sinä olet nimittänyt tämän salaisuuden ihmisjärjelle käsittämättömäksi. Alistu siis äläkä epäile petosta! Usko tämän salaisuuden toteutumiseen, sillä minäkin iloiten veisaan: Kaikki Herran teot, kiittäkää Herraa ja suuresti ylistäkää Häntä kaikkina aikoina!”

Puhdas Neitsyt lausui enkelille:

”Jumalan ihmisille antaman lain mukaan uusi elämä saa alkunsa puolisoiden keskinäisestä rakkaudesta. Minä olen aviota tuntematon, kuinka siis sanot, että synnytän?”

<sup>29</sup> *Juhlaminea* 1987, 13, 17–18.

Pelkään, että puhut petollisesti, vaikka huudatkin:

Kaikki Herran teot, kiittäkää Herraa ja suuresti ylistäkää Häntä kaikkina aikoina!<sup>30</sup>

Kanonit muodostavat tänäkin päivänä ortodoksisen aamujumalanpalveluksen keskeisimmän osan. Vaikka kanonien kultakauden ajatellaankin sijoittuneen 700–800-lukuihin, on uusien kanonien kirjoittamista jatkettu aina tähän päivään saakka. Erityisesti kanoneja on 1900-luvulla laatinut pappismunkki Gerasimos Athosvuoren pyhän Annan skiitalta: häntä on pidetty koko Bysantin kukistumisen jälkeisen historian tuotteliaimpana hymnirunoilijana. Myöhemmät kanonit ovat pääosin imitoineet kultakauden kanonien tyyliä.<sup>31</sup>

## Paraklesis-kanonit

Nykyisessä kreikankielisessä spiritualiteetissa merkittävässä roolissa ovat Jumalansynnyttäjän anomuskanonit (kr. παρακλητικοί κανόνες). Varhaisemmasta liturgisesta traditiosta niitä tunnetaan kaksi, pieni ja suuri kanoni, mutta kriittistä tutkimusta niiden alkuperästä tai käsikirjoitustraditiosta ei ole. Kirkollinen perinne (ja sitä seuraava painettu jumalanpalveluskirjallisuus) mainitsee pienen kanonin olevan Theofanes Graptoksen, 800-luvun suuren kanonirunoilijan käsialaa, vaikkakin joissain lähteissä mainitaan eräs toinen Theosteriktos-niminen hymnografi; suuren kanonin taas arvelaan olevan 1200-luvulla eläneen keisari Theodoros I:n työtä.

Luonteiltaan Paraklesis-kanonit ovat anovia ja ylistäviä sekä viittaavat usein sairauksiin. Julkaistussa suomennoksessa on säilytetty alkuperäisen kreikankielisen tekstin kvalitatiivis-mitallinen rakenne:

Nyt monien kiusausten vallassa  
riennän sinun puoleesi pelastustani etsien.

---

<sup>30</sup> *Juhlaminea* 1987, 84.

<sup>31</sup> Khrysostomos.

Oi Neitsyt ja Sanan synnyttäjä  
pelasta pahoista vaivoista minutkin.

Nyt himojen hyökkäys järkyttää,  
sieluni se masentaa pahalla lamaannuksellaan.  
Oi Neitsyt ja kaikkein viattomin,  
Poikasi, Jumalasi tyyni rauha suo.<sup>32</sup>

Nykyisessä liturgisessa traditiossa Paraklesis-kanoneja lauletaan erityisesti Jumalansynnyttäjän paaston (1.–14.8.) aikana vuoropäivin: tätä noudatetaan lähinnä kreikankielisissä kirkkoissa sekä Balkanin muissa ortodoksimaisissa. Venäläinen (ja sitä kautta myös suomalainen) traditio ei tunne tätä käytäntöä.

## Theotokion-säkeistöt

Kun 900-luvulta lähtien liturgiset käsikirjoitustyypit alkoivat muotoutua nykyiseen asuunsa, lisättiin monien jo olemassa olevien veisujen yhteyteen *theotokion*-säkeistöjä, jotka on aina osoitettu Jumalansynnyttäjälle.<sup>33</sup> Keskiviikkoisin ja perjantaisin, jolloin viikoittain liturgisen järjestelmän mukaan muistellaan Kristuksen kärsimyksiä, tämä säkeistö on usein merkitty nimellä *staurotheotokion* (”Veisu Jumalansynnyttäjistä ristillä”, suomenkielisessä liturgisessa terminologiassa ”Kärsimysstikiira Jumalansynnyttäjälle”):

Kun saastaton emo näki oman Karitsansa ihmisenä  
omasta tahdostaan teuraaksi vietävänä, hän valitti ja sanoi:  
Kristus, nyt Sinä kiiruhdat tekemään minut, synnyttäjäsi, lapsettomaksi.  
Miksi teet niin, oi kaiken Lunastaja?

<sup>32</sup> *Paraklesis* 2010, 191. Suom. Jaakko Olkinuora & nunna Kristoduli.

<sup>33</sup> Ks. tämän prosessin taustoista artikkelissa Tsironis 2005.



Kuitenkin minä ylistän veisuin ymmärryksen ja selityksen ylittävää ääretöntä alentumistasi, oi ihmisiä rakastava.<sup>34</sup>

Sisällöllisesti *theotokionit* eivät ole yleensä päivään tai juhlaan liittyviä, mikä johtuu myös niiden historiasta: varhaisissa liturgisissa käsikirjoituksissa ja joskus myös painetuissa liturgisissa editioissa ne on koottu erilliseksi liitteeksi, jota käytetään eri kirkkovuoden päivien lisävihkona. Yleensä ne ovat luonteeltaan ylistäviä tai dogmaattisia. Jälkimmäisessä tapauksessa yleisimmät sisällöt ovat Kristuksen inkarnaatio tai tyologinen opetus Mariasta:

Kun sinä synnytit Hänet,  
joka oli syntynyt ennen aurinkoa Isästä,  
sinä tulit jumalallisen ruumiillistumisen ja sanomattoman sovinnon välikappaleeksi, sillä sinun kauttasi ihmisluonto yhdistyi Jumalaan  
ja sai sijan kunnian valtaistuimelta.<sup>35</sup>

\* \* \*

Kuten tämän artikkelin aikana on todettu, Jumalansynnyttäjälle osoitettu hymnirunous muodostaa merkittävän osan koko kirkkovuoden veisuohjelmistosta. Hän on ainoa luotu ihminen, jolle Bysantin kirkko on määrännyt laulettavaksi hymnejä vuoden jokaisena päivänä. Vuosisatojen aikana kumuloitunut hymnimateriaali tarjoaa kirkossa kävijälle monipuolisen kuvan Neitsyt Mariasta: laulujen kautta kirkkokansa oppii paitsi hänen elämästään, myös kuulee hänen itsensä puhuvan.

Eri hymnilajien toimivat myös erilaisin funktioin. Kontakkien tunteisiin vetoava kieli auttaa kirkkokansaa samaistumaan Marian hahmoon ja myös tuntemaan hänet omana äitinään; kanonit taas korostavat, kuinka Marialla oli ainutlaatuinen rooli koko pelastushistoriassa, ja myös Vanha testamentti puhuu hänestä. Akatistos-veisu taas tarjoaa mahdollisuuden

<sup>34</sup> *Minea. Syyskuun 2, 2.*

<sup>35</sup> *Minea. Syyskuun 2, 6.*

intensiiviseen ylistykseen, Paraklesis-veisut taas tuovat apua hädässä ja ahdistuksessa. Hymnirunouden kohdalla on sama tilanne kuin bysanttilaisessa hengellisyydessä ylipäätään: Neitsyt Marian suosio perustuu siihen, että hänellä on monta roolia. Hän on äiti, tytär, palvelija, valtiatar, suojelija, parantaja, epäröivä ja itsevarma – luotu ihminen, joka on kohonnut kaikkia luotuja korkeammalle.



Neitsyt Maria ja Jeesus-lapsi. Mosaiikki Hagia Sofiassa, Istanbulissa.  
Kuva: Wikimedia Commons. Attribution-ShareAlike 3.0 Unported (CC BY-SA 3.0).

## Kirjallisuutta

- Arentzen 2017 = Thomas Arentzen, *The Virgin in Song. Mary and the Poetry of Romanos the Melodist*, Philadelphia 2017.
- Booth 2015 = Philip Booth, "On the Life of the Virgin Attributed to Maximus Confessor", *The Journal of Theological Studies* 66.1 (2015), 149–203.
- Brock 2010 = Sebastian Brock, *Bride of Light. Hymns on Mary from the Syriac Churches*, Piscataway, New Jersey 2010.
- Cameron 1978 = Averil Cameron, "The Theotokos in Sixth-Century Constantinople: A City Finds Its Symbol", *The Journal of Theological Studies* 29.1 (1978), 79–108.
- Chevalier 1938 = Célestin Chevalier, "Mariologie de Romanos, le roi des mélodes", *Recherches de science religieuse* 28 (1938), 48–71.
- Constas 2005 = Nicholas Constas, "Review: L. M. Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*", *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 4 (2005), 355–358.
- Cunningham 2019 = Mary B. Cunningham, "The Life of the Theotokos by Epiphanius of Kallistratos", teoksessa Thomas Arentzen & Mary B. Cunningham, (toim.), *The Reception of the Virgin in Byzantium. Marian Narratives in Texts and Images*, Cambridge 2019, 309–323.
- Frøyshov 2013a = Stig Simeon Frøyshov, "Rite of Constantinople", teoksessa *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, Canterbury [verkkojulkaisu, <https://hymnology.hymnsam.co.uk>, viitattu 31.8.2018].
- Frøyshov 2013b = Stig Simeon Frøyshov, "Rite of Jerusalem", teoksessa *The Canterbury Dictionary of Hymnology*, Canterbury [verkkojulkaisu, <https://hymnology.hymnsam.co.uk>, viitattu 31.8.2018].
- Grosdidier de Matons 1965 = José Grosdidier de Matons (toim.), *Romanos le Mélode. Hymnes II. Nouveau Testament IX–XX* (Sources chrétiennes 110), Pariisi 1965.
- Grosdidier de Matons 1977 = José Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et la tradition et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Pariisi 1977.
- Hannick 2005 = Christian Hannick, "The Theotokos in Byzantine Hymnography. Typology and Allegory", teoksessa Maria Vassilaki (toim.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Farnham 2005, 69–76.

- Iorga 1935 = Nicolae Iorga, *Byzance après Byzance. Continuation de l' "Histoire de la vie byzantine"*, Bukarest 1935.
- Juhlaminea 1987 = Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, *Juhlaminea. Suomen ortodoksisessa kirkkokunnassa vietettävien 12 suuren juhlan ja 23 muun juhlan jumalanpalvelusten tekstit*, Pieksämäki 1987.
- Kujumdzieva 2017 = Svetlana Kujumdzieva, *The Hymnographic Book of Tropologion. Sources, Liturgy and Chant Repertory*, Lontoo 2017.
- Khrysostomos = Γεωργίος Χρυσσοστόμος, *Γέροντας Γεράσιμος Μικραγιαννανίτης, ένας ύμνωδός από τὸν Ἄθωνα* [verkkomateriaali, [http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/gerontikon/gerasimos\\_monaxos\\_mikragiannaniths.htm](http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/gerontikon/gerasimos_monaxos_mikragiannaniths.htm), viitattu 31.8.2018].
- Lingas 1995 = Alexander Lingas, "The Liturgical Place of the Kontakion in Constantinople", teoksessa Constantine C. Akentiev (toim.), *Liturgy, Architecture, and Art in the Byzantine World. Papers of the XVIII International Byzantine Congress (Moscow, 8–15 August 1991) and Other Essays Dedicated to the Memory of Fr. John Meyendorff*, Pietari 1995, 50–57.
- Louth 2005 = Andrew Louth, "Christian Hymnography from Romanos the Melodist to John Damascene", *Het Christelijk Oosten* 57.3 (2005), 195–206.
- Mimouni 2011 = Simon Mimouni, *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie. Études littéraires, historiques et doctrinales*, Leiden 2011.
- Minea. Syyskuun 2 = Minea. Syyskuun 2 [verkkojulkaisu, [http://www.ortodoksi.net/images/9/9d/Minea\\_syyskuu\\_2.pdf](http://www.ortodoksi.net/images/9/9d/Minea_syyskuu_2.pdf), viitattu 31.8.2018].
- Ng 2002 = Nathan Kwok-Kit Ng, *The Spirituality of Athanasius. A Key for Proper Understanding of This Important Church Father* (European University Studies. Series 23. Theology), Berliini 2002.
- Nikodemos 1849 = Αγιορείτης (ο Νάξιος) Νικόδημος, *Στέφανος τῆς Αειπαρθένου, ἴτοι Θεοτοκάριον νέον ποικίλον και ωραιότατον Οκτώηχον*, Konstantinopoli 1849.
- Olkinuora 2015 = Jaakko Henrik Olkinuora, *Byzantine Hymnography for the Feast of the Entrance of the Theotokos. An Intermedial Approach* (Studia Patristica Fennica 4), Helsinki 2015.
- Paraklesis 2010 = Jaakko Olkinuora & nunna Kristoduli (suom.), *Paraklesis. Piienen ja suuren anomuskanonin palvelukset Jumalansynnyttäjälle*, Helsinki 2010.

- Peltomaa 2001 = Leena Mari Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Leiden 2001.
- Rukouskirja Orologion* 2000 = Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, *Rukouskirja Orologion*, Jyväskylä 2000.
- Seppälä 1980 = Johannes Seppälä, *Apokryfiset evankeliumit*, Vantaa 1980.
- Shoemaker 2006 = Stephen Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford 2006.
- Shoemaker 2016 = Stephen Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion*, New Haven 2016.
- Simelidis 2020 = Christos Simelidis, ”Two Lives of the Virgin: John Geometres, Euthymios the Athonite, and Maximos the Confessor”, *Dumbarton Oaks Papers* 74 (2020), 125–159.
- Stegmüller 1952 = Otto Stegmüller, ”Sub tuum praesidium: Bemerkungen zur ältesten Überlieferung”, *Zeitschrift für katholische Theologia* 74 (1954), 76–82.
- Tervahauta 2020 = Ulla Tervahauta, ”Jaakobin protoevankeliumi: johdanto ja suomennos”, teoksessa Antti Marjanen, Ulla Tervahauta & Ville Vuolanto (toim.), *Varhaiskristilliset lapsuusevankeliumit* (Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisu 120), Helsinki 2020, 17–71.
- Trembelas 1978 = Παναγιώτης Ν. Τρεμπέλας, *Ἐκλογή Ἑλληνικῆς Ὁρθοδόξου ὑμνογραφίας*, Ateena 1978.
- Tsironis 2005 = Niki Tsironis, ”From Poetry to Liturgy: the Cult of the Virgin in the Middle Byzantine Era”, teoksessa Maria Vassilaki (toim.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Farnham 2005, 91–102.
- Viisi akatistoshymniä* 1981 = Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, *Viisi akatistoshymniä*, Joensuu 1981.
- Wellesz 1961 = Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961.



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 perustyökalu. Tämä oli varsin luonnollista antiikin sivistystä ihailevassa kulttuurissa. Nykytutkijoiden keskuudessa vallitsee konsensus retoriikasta kaiken bysanttilaisen taiteellisen luomisen pohjana,<sup>1</sup> joten puhetaito vaikutti luonnollisesti myös jumalanpalveluksissa käytettävien liturgisten tekstien syntyy: 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.<sup>2</sup> 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

---

<sup>1</sup> Esim. Maguire 1981.

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup> 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.

<sup>3</sup> Elämänvaiheet perustuvat artikkeliin Auzépy 1995.

<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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 ylätyyliässä kirjakielessä vallitsevan yleiskielen, *koinen*, sijaan, vaikutti kreikkalaisen sivistyneistön keskuudessa 100-luvulta eKr. alkaen.<sup>7</sup> 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

---

<sup>5</sup> Ks. tarkempi kuvaus katumustyypeistä kyseissä runossa artikkelissa Krueger 2013.

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

<sup>7</sup> *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.<sup>8</sup>

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.<sup>9</sup>

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

<sup>8</sup> Ks. Browning 1983.

<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

## 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

---

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

<sup>11</sup> 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 synteessin 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 Raamattuun ja sen tulkintaan: näitä saarnoja kutsutaan eksegeettisiksi. Siksi myös tämän kauden kuuluisilta kirkkoisilta, 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.<sup>12</sup>

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-

---

<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

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

---

<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

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

<sup>14</sup> Ks. esim. Taplin 2001.

<sup>15</sup> Aiheesta tarkemmin teoksessa Mayer 1998.

<sup>16</sup> 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*,<sup>17</sup> 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 luostariasukkaista. 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.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> *Topos* viittaa retoriikassa yhteisesti ennalta ymmärrettyyn tapaan ilmaista tietty asema.

<sup>18</sup> 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 retorisisissa oppaissa painotetaan myös eleiden merkitystä. Onko Andreas siis kenties käyttänyt saarnoissaan apuna myös eleitä? Onko hän kenties osoittanut juhlan aiheeseen liittyvää maalausta osana ”katso!”-kehotuksiaan? Näihin kysymyksiin emme voi saada varmaa vastausta, mutta niiden olemassaolo on hyvä tiedostaa, kun luemme bysanttilaisia saarvoja.<sup>19</sup>

## Saarna Lasaruksen herättämisestä

Esimerkkinämme Andreaan tuotannosta on Johanneksen evankeliumiin perustuva saarna Lasaruksen herättämisestä, jonka kirjoitusajankohdasta ja -paikasta ei ole tietoa.<sup>20</sup> 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 länäolosta saarnan esittämisen aikana. Myös dramaattinen kielenkäyttö ja runsas retoristen kysymysten viljely antavat vaikutelman maallikkoyleisöstä, kun taas luosta-

<sup>19</sup> Vrt. Kienzle 2002.

<sup>20</sup> 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 käännetty katkelmat ovat omiani. Mary Cunningham on tutkinut julkaisemattomassa tohtorinväitöskirjassaan (1983) tämän saarnan tekstitraditiota 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.<sup>21</sup> (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:

<sup>21</sup> 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 silminnäkijä 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.<sup>22</sup> 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 näkijä”, joten saarnan tehtävä on niin Johanneksen kuin Andreaan itsensäkin *theoriassa* saavutetun tiedon välittäminen kuulijoille

<sup>22</sup> 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. Eriyisesti 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 luonnon<sup>23</sup> 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

<sup>23</sup> 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 tyypillisesti 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 raamatun-jakeiden 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 viivyyttää 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 lauantaista seuraavana lauaintaina 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, älköötikään 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; hajujaisti 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 kyöneleitä. 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 quatruiduanum*, 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.

Serafim Seppälä

## Pyhän vuoren käsikirjoitukset – silta Bysanttiin

Seitsemänneltä vuosisadalta alkaen idän kristilliset keskuksat Antiokia, Jerusalem, Aleksandria, Edessa ja Konstantinopoli siirtyivät vuorollaan islamilaisen vallan alle. Islamilaisessa yhteiskunnassa kristillisen kulttuurin valtiollinen tukeminen päättyi, ja kristittyjen verotusta kiristettiin ja toimintaa rajoitettiin. Seurauksena oli kristillisten akatemioiden ja kulttuurielämän surkastuminen. Kun läntinen Eurooppa astui renessanssin aikaan ja kohti modernia, idässä tapahtui lähes päinvastainen prosessi: kirjallisuus, kuvataide ja arkkitehtuuri alkoivat taantua kansalliseksi eloonjäämistaiteliksi, jota kreikkalaiset, armenialaiset, koptit ja syyriankieliset kristityt kävivät kukin omalla rintamallaan.

Käytännössä kristittyjen ja muslimien yhteiselämä sujui yleensä rauhanomaisena rinnakkaiselona, mutta poikkeustilanteissa kuten sotien tai ryöstöretkien aikana luostareita voitiin ryöstää ja käsikirjoituskokoelmia hävittää. Tässä suhteessa historia muodostui synkimmäksi turkkilaisvallan aikana. Historiaa, traditiota ja taidetta katosi suuret määrät erityisesti kirkon kaikkein itäisimmillä alueilla, joissa aikanaan erittäin runsaslukuiset ja elinvoimaiset itäsyrialaiset ja armenialaiset<sup>1</sup> luostarilaitokset katosivat lopulta kokonaan. Sama koskee koko Vähää-Aasiaa, joka oli ortodoksisten luostarien sydäneluetta. Lähi-idässä kristillisen väestöpohjan pienentymisen johti vääjäämättä myös Syyrian ja Palestiinan alueiden ortodoksisten luostarien näivettymiseen. Satoja luostareita kirjastoineen hävisi vuosisatojen varrella yksi kerrallaan – yleensä ilman että kukaan olisi ollut dokumentoimassa niiden historian päättymistä.

---

<sup>1</sup> Olen paraikaa laatimassa suomenkielistä yleisesitystä armenialaisista luostareista; näiden historiat pitkälti koostuvat sarjasta hävityksiä ja jälleenrakennuksia.

Näiden kehityskulkujen aikana Athoksen luostarivaltakunta eli kreikkalaisittain Pyhä vuori<sup>2</sup> nousi vähitellen merkittäväksi keskuukseksi, jossa bysanttilaista kulttuuriperinnettä on säilytty, suojeltu ja ylläpidetty tähän päivään saakka. Myös Athosta vaivasivat niin veronkerääjät kuin merirosvotkin, mutta Pyhän vuoren suojissa oli kuitenkin poikkeuksellisen hyvät mahdollisuudet säilöä käsikirjoituksia ja sakraaliesineitä kuten reliikkejä. Niitä siirrettiin ensin Lähi-idästä Konstantinopoliin 600-luvulta alkaen, ja myöhemmin Konstantinopolista Pyhän vuoren luostarien kätköihin. Bysantin loiston aika jäi elämään luostarien arkirutiinien ja jumalanpalvelusten lisäksi myös kirjastojen holveihin. Lopputuloksena Athos on ainutlaatuinen silta modernista maailmasta Bysanttiin.

Athoksen kirjastot ovat kuitenkin jääneet varsin tuntemattomiksi vaikean saavutettavuuden takia. Naiset eivät voi vierailla niemimaalla lainkaan, ja miehilläkin, varsinkin ei-ortodokseilla, on tiukat kiintiöt. Tämä on väistämätöntä, koska majoituskapasiteetti ja infrastruktuuri eivät mahdollista vapaata matkailua: monien luostarien välillä ei ole edes kunnollisia teitä. Niinpä useimmat voivat tutustua Pyhän vuoren luostarikirjastoihin ja niiden historiaan ainoastaan kuvien ja kirjojen välityksellä.

Historian peruina jokaisella Pyhän vuoren luostarilla on vielä nykyäänkin huomattava käsikirjoituskokoelma. Athoksen 20 pääluostarissa on säilynyt yli 15 000 käsikirjoitusta; näistä kuvitettuja on viitisen prosenttia. Viime vuosikymmenten kirjallisuudessa määrä on arvioitu välille 12–15 000, mutta uuden *Athos Digital Heritage* -projektin loppuarvio on 15 000 kreikkankielistä ja 1500 slaavilaista. Määrissä on aina jonkinasteista hajontaa riippuen siitä, millainen fragmentti lasketaan ”käsikirjoitukseksi”. Athoksen käsikirjoitukset ajoittuvat 800–1700-luvuille, ja suuri osa on bysanttilaisen valtakunnan hajoamisen ajalta. Kokoelma on yhä kokonaisuudessaan ainutlaatuinen, vaikka merkittäviä käsikirjoituksia onkin viety länsimaiden akateemisiin kirjastoihin valtavat määrät. Merkittävin kreikkalaisten käsikirjoitusten kokoelma on Vatikaanissa, ja muita tärkeitä vanhoja kokoelmia

<sup>2</sup> Ortodoksit ovat yleensä käyttäneet Athoksesta nimitystä ”Pyhä vuori” (kr. Ἁγίον Όρος, serb. Света гора, ven. Святая гора, geor. მთაწმიბედა). Ennen Athosta nimitystä käytettiin Siinaista ja sen Pyhän Katariinan luostarista.





Suuren lavran pääkirkko. Kuva: Serafim Seppälä 2004.

on Siinailla Pyhän Katariinan luostarissa sekä Aleksandrian, Konstantinopolin ja Jerusalemin patriarkaateissa.

Suurimmat ja merkittävimmät kokoelmat ovat Suuren lavran (2148 käsikirjoitusta), Vatopedin (1686), Ivironin (1386) ja Hilandarin luostareilla. Pienempienkään luostarien kokoelmia ei voi väheksyä. Vaatimattomimmatkin kokoelmat, kuten Pantokratorin 234 käsikirjoitusta, olisivat Suomessa melkoinen kansallisaarre. Athoksen luostarien hännänhuipuksi voinee arvioida Stavronikitan, jonka kokoelma on Athoksen mittapuulla varsin mitätön. Takavuosien kuvausten mukaan kirjasto on hämärässä ja hivenen kosteahkossa huoneessa, ja kirjojen järjestys on jokseenkin kaoottinen. Sielläkin on kuitenkin säilytetty noin 170 luetteloitua käsikirjoitusta, joiden joukossa on muun muassa keskiajan hienointa miniatyyrimaalausta edustava evankeliumikirja (*MS. Stav. 43*).

Täysin tarkkaa kokonaiskuvaa Athoksella kopioiduista ja säilytetyistä käsikirjoituksista ei ole kenelläkään, mutta viime vuosina on edistytty melkoisesti. Vielä sata vuotta sitten käsikirjoitusten lukema arvioitiin 8000:ksi, ja läntiset oppineet tuskailivat munkkien välinpitämättömyyttä käsikirjoituksia kohtaan. Paikkaa pidettiin paraatiesimerkkinä kreikkalaisortodoksisen kirkon intellektuaalisesta pysähtyneisyydestä. Nykyään tilat ovat useimmiten asianmukaiset ja osaamistakin löytyy. Tutkimustyö on kuitenkin vielä kesken, ja uusia käsikirjoituslöytöjä saattaa vielä ilmaantua luostarien kätöksistä.

Valtaosa Athoksen kirjastojen käsikirjoituksista on liturgisia, raamatullisia ja patristisia tekstejä. Näiden lisäksi on myös kosolti pyhien elämäkertoja sekä jonkin verran apokryfisiä kirjoituksia. Kaikki käsikirjoitukset eivät ole kristillisiä: Athoksella on säilynyt myös sadoittain klassisia kreikkalaisia tekstejä.<sup>3</sup> Näiden klassikkojen joukossa on esimerkiksi Homeroksen runoutta ja filosofi Plutarkhoksen kirjoituksia. Athokselta on tullut maailman tietoisuuteen myös Ptolemaioksen käsikirjoitus, joka on lajissaan merkittävimpiä. Vatopedin kirjastossa säilytetyn Ptolemaioksen ”Maantieteen” kartat herättivät ihastusta 1800-luvun eurooppalaisissa tutkijoissa, joita alkoi vierailta tutustumassa kirjaston antiin.<sup>4</sup> Athoksen kirjastot ovat itseoikeutetusti myös maailman johtava bysanttilaisen kirkkolaulun aarreaitta.

Teologisista teksteistä yksi merkittävimpiä Athoksella säilyneitä käsikirjoituksia on ”Hermaan paimen”, Rooman alkukirkon mystinen näykokokoelma 100-luvun alkuvuosilta. Tekstistä on säilynyt parikymmentä fragmenttia 100–400-luvuilta, joista kuuluisin on *Codex Sinaiticusin* lopussa oleva teoksen ensimmäinen neljännes. Alkukielistä kokonaisuutta pidettiin kuitenkin menetettynä, kunnes Pyhältä vuorelta löytyi lähes kokonainen käsikirjoitus. Tämä 1300-luvun käsikirjoitus tarjosi alkukielisen tekstipohjan myös niille jaksoille, jotka tunnettiin vain latinan- ja etiopiankielisinä käännöksinä. Käsikirjoituksen historia muodostui kuitenkin erikoiseksi.

<sup>3</sup> Rudberg 1956, 174–185.

<sup>4</sup> Riley 1887, 69.

Lähinnä käsikirjoitusten väärentäjänä tunnettu Konstantinos Simonides hankki siitä osan itselleen vuonna 1855 ja myi sen Leipzigin yliopistolle samoin kuin tekstistä itse kopioimiaan jaksoja.<sup>5</sup> Kun Simonides pidätettiin muiden konnuuksiensa takia, viranomaisilla ja tutkijoilla oli melkoinen työ selvittää hänen myymiensä, kopioimiensa ja säilyttämiensä materiaalien luonnetta. ”Hermaan paimenen” loput lehdet löydettiin kuitenkin Pyhän Gregorioksen luostarin kirjastosta 1880-luvulla ja julkaistiin pian tämän jälkeen.<sup>6</sup> Kyseinen koodeksi on Pyhän Gregorioksen luostarin kirjastossa, osa siitä Leipzigin ja yksi lehti on jäänyt kateisiin.

Athoksella säilyneestä apokryfisestä kirjallisuudesta esitän kaksi esimerkkiä. *Tuomaan teot* on Syyriassa 200-luvun alussa laadittu kertomus apostoli Tuomaan matkoista Intiassa. Tekstin alkukieli on syyria, mutta kreikkankieliset versiot ovat hyvin varhaisia. Niistä osa on säilynyt Athoksella. Olen tehnyt *Tuomaan teoista* suomennoksen ja jonkin verran tutkimusta,<sup>7</sup> ja välitilinpäätöksenä voi todeta, että mitä tarkemmin syyrialaisen ja kreikkalaisten versioiden yksityiskohtiin perehtyy, sitä kimurantimmaksi versioiden välinen suhde muuttuu.

”Filippoksen tekojen” kokonainen teksti löydettiin Ksenofontoksen luostarin kirjastosta vuonna 1974. Asialla olivat sveitsiläiset professorit François Bovon ja Bertrand Bouvier. Käsikirjoitus oli 1300-luvulta, mutta alkuteksti on viimeistään 300-luvulta. Monet sen jaksoista tunnettiin erilaisina katkelmina, mutta Athoksen kirjastojen ansiosta teos saatiin julkaistua kokonaisena. Sitä voi pitää eräänlaisena kristillisen aikakauden kaunokirjallisuutena, jossa apostoli on uudenlainen heeros.<sup>8</sup>

Kaiken kaikkiaan Pyhän vuoren kokoelmat eivät ole merkittäviä ai-noastaan Athoksen ja teologian kannalta, vaan myös laajemmin keskiajan itäisen historian ja bysanttilaisen lain kannalta. ”Athoksen aktojen” nimellä tunnettu tekstikokoelma on tärkein säilynyt kooste bysanttilaisia doku-

---

<sup>5</sup> Leipzig Universitätsbibliothek, *Cod. Gr.* 9.

<sup>6</sup> Robinson & Lambros 1888 (ks. vi-xii); Lake 1907.

<sup>7</sup> Seppälä 2006 ja 2018.

<sup>8</sup> Bovon, Bouvier & Amsler 1999.

mentteja, jotka kattavat poliittista, taloudellista ja kirkollista historiaa sekä lakia ja kulttuurihistoriaa.

Varsinaisten luostarien lisäksi käsikirjoituksia saattaa löytyä myös pienemmistä skiitoista.<sup>9</sup> Eräs Athoksella käynyt tutkijaryhmä hämmästeli sitä, kuinka jopa piskuisessa romanialaisessa Pyhän Hypatioksen skiitassa oli oma pieni käsikirjoituskokoelmansa. Tämäkin on hyvä esimerkki siitä, millainen bysanttilaisen kulttuurin aarreaitta on kyseessä.

Athos kokonaisuudessaan kuuluu myös Unescon maailmanperintökohteisiin. Perusteluissaan Unesco toteaa taiteellisten ja arkkitehtonisten seikkojen lisäksi myös sen, miten Athoksella perinteinen elämäntapa ja elinkeinot, samoin kuin ympäristön koskemattomuus, on säilytetty tavalla, joka muualla yhteiskunnassa ei ole mahdollista.<sup>10</sup>

## Athoksen patristisia aarteita

Pyhän vuoren kirjastojen kätköistä on löydetty lukuisia kirkkoisien teoksia, joita ei ole säilynyt missään muualla. Läntisten tutkijoiden hämmästykseksi tätä patristista materiaalia alkoi pulpahdella esiin 1800-luvun puolivälin tienoilla. Esittelen seuraavassa tärkeimpiä tapauksia.

Hippolytos (170–235) oli alkukirkon tärkeimpiä teologeja. Hänet tunnetaan erityisesti ”Apostolisen tradition” kokoajana. Kyseessä on vanhin kokonaisena säilynyt kirkkojärjestys, jossa käsitellään muun muassa vihkimyksiä, katekumeeneja, kastetta ja ehtoollista. Hippolytos vaikutti Roomassa mutta kirjoitti kreikaksi; edellinen seikka edesauttoi hänen unohtumistaan idässä ja jälkimmäinen lännessä. Hippolytos oli varsin jyrkkämielinen. Useimmista alkukirkon isistä poiketen hän piti filosofiaa selkeänä vihollisena ja uskoi teologisen totuuden olevan koko totuus. Hän riitaantui piispansa kanssa, minkä takia historia muistaa hänet ”vastapaavina”, ja tämän

<sup>9</sup> Skiitat ovat luostarien alaisuudessa toimivia erakkoyhteisöjä, jotka ovat yleensä pieniä, mutta suurimmissa skiitoissa voi olla kymmeniä munkkeja, jolloin ne de facto ovat luostareita muuten paitsi hallinnollisesti.

<sup>10</sup> Unesco world heritage list, <http://whc.unesco.org/en/list/454>.

seurauksena suurin osa hänen tuotannostaan katosi. Niinpä oppineiden maailmassa virisi kohahdus, kun Athokselta löytyi vuonna 1842 peräti seitsemän osaa (4-10) hänen pääteoksestaan ”Kaikkien harhaoppien kumoaminen”.

Serapion Thmuislainen (k. 362 jälkeen) on myös erittäin mielenkiintoinen tapaus. Kirkkohistoria tuntee hänet erakkomunkkiyhenteisön johtajana, joka valittiin piispaksi Pohjois-Egyptin Thmuisiin, sekä Athanasios Suuren ja pyhittäjä Taisian läheisenä ystävänä. Serapionin kutsumanimenä oli *skholastikos*, ”oppinut” ja hän oli aikansa keskeisiä opettajia, mutta jostain syystä hänen kirjoituksensa katosivat historian näyttämöltä. Niinpä innostus oli suuri, kun vuonna 1924 kävi ilmi, että Vatopedin kirjastossa on kokonainen alkukielinen versio hänen teoksestaan ”Manikealaisia vastaan”, josta tunnettiin aiemmin vain latinan- ja kreikankielisiä fragmentteja.<sup>11</sup> Teos on itäisen ihmiskuvan ja maailmankuvan kannalta tärkeä, sillä siinä Serapion keskittyy kritisoimaan dualismin perusteita. Kuriositeettina voidaan mainita, että Serapionin Uudessa testamentissa Markus oli ennen Matteusta - olihan Markus Egyptin oma apostoli! Serapion on myös varhaisimpia reliikkien kunnioittamista dokumentoineita kirkkoisia.

Vielä suurempi yllätys koitti 1890-luvulla, kun esiin tuli Athoksen Suuren lavran käsikirjoitus no. 149, arkaainen *Eukhologion* samaisen Serapionin nimissä. Sen julkaisi ensimmäisenä Dmitrijewskij Kiovan hengellisen akatemian sarjassa vuonna 1894, mutta tämä jäi vaille huomiota. Pian myös Georg von Wobbermin löysi saman tekstin ja julkaisi sen Saksassa muutamia vuosia myöhemmin, mikä herätti lännessä suurta teologista kiinnostusta.<sup>12</sup> Tutkimuksessa varmistui, että teos on Serapionin 300-luvun puolivälin tienoilla laatima. Sanasto oli yhtenäistä, joten teos ei ollut muokkautunut historian varrella, kuten rukousten tapauksessa olisi voinut olettaa. Kyseessä on ainutlaatuisen tarkka dokumentti varhaiskirkon liturgisesta elämästä. *Eukhologionissa* on 30 rukousta sekä Isää ja Poikaa käsittelevä teologinen kirje. Rukouksista kahdeksantoista on liturgiasta, seitsemän

---

<sup>11</sup> Ks. Casey 1931.

<sup>12</sup> Keskustelua: Fitschen 1992, 85–91.

liittyy kasteeseen, kolme vihkimyksiin, ja lisäksi mukana on mirhavoiteen siunaus ja hautajaisrukous.

Athoksen aarteisiin kuuluu myös tunnettujen kirkkoisien harvinaisia tekstejä. Paraatiesimerkki näistä on Johannes Khrysostomoksen ”Katekeettisia puheita”, jotka on pidetty Antiokiassa vuosina 386–388 kirkkoon liittyneille. Vanhastaan tunnettiin kaksi Mignen julkaisemaa puhetta, kunnes lisää alkoi löytyä ensin vuonna 1909 ja sitten vuonna 1955. Tällä kertaa paikkana oli Stavronikitan luostari. Puheita on kaksi erilaista sarjaa (toisessa neljä, toisessa kahdeksan homiliaa), ja ne sisältävät mielenkiintoisia näköaloja antiokialaisiin kastekäytäntöihin ja kristityksi tulemisen prosessiin.

Tällaisten käsikirjoitusten kautta avautuu ainutlaatuisia näkökulmia varhaisbysanttilaiseen elämään ja kirkolliseen kulttuuriin kauan ennen Athoksen luostarimaailman nousua. Erityisesti liturgisten toimitusten varhaishistoria näyttäisi erilaiselta ilman Pyhän vuoren kokoelmia.

## **Athoksen käsikirjoitusten varhaishistoriaa**

Käsikirjoitukset ovat historian peili. Aivan erityisesti tämä koskee luostari-  
maailmaa, jossa suuri osa päivittäisestä elämästä pyörii tekstien ympärillä: monituntisten jumalanpalvelusten ja ruokailujen aikana lukeminen täyttää äänimaiseman, ja moni käyttää vapaahetket omaan lukemiseen. Käsikirjoitusten kopioiminen on luostareiden keskeistä toimintaa. Siksi käsikirjoitusten historia on samalla Athoksen historiaa, ja Athoksen luostarielämän synty merkitsee myös käsikirjoitusten syntyä.

Pyhän vuoren kirjastot ovat lähteneet kasvamaan käytännön tarpeista: kilvoituselämässä tarvitaan liturgisia tekstejä, pyhiä tekstejä, pyhien elämäkertoja ja hengellistä lukemista. Käsikirjoituksia alettiin tehdä Athoksella kilvoitustoiminnan alkamisesta lähtien, 800-luvun tienoilla. Yhteydet Konstantinopoliin olivat tiiviit näistä varhaisvaiheista alkaen, ja siksi Pyhälle vuorelle tuotiin myös valtakunnan pääkaupungin parhaiden kirjurien tuotoksia.

Athos oli erakkomunkkien kilvoittelualuetta jo ennen varsinaisten luostarien perustamista. Luostarien historiassa käsikirjoitukset olivat kirjaimellisesti mukana aivan alusta saakka: kun Suuren lavran perustaja pyhä Athanasios, joka oli kotoisin nykyisen Itä-Turkin pohjoisrannikolta Trapezuksesta (nyk. Turkin Trabzon), tuli Athokselle vuonna 959, hänellä oli mukanaan kaksi kirjaa. Vaatimattomassa erakkokeljassaan hän kopioi ja koristeli käsikirjoituksia. Viisi vuotta myö-



Gregorioksen luostari. Kuva: Serafim Seppälä 2004.

hemmin Athanasios sai keisarilta vahvistuksen luostarin perustamiselle. Suuren lavran samoin kuin vuonna 980 perustetun georgialaisen Ivironin luostarin suhteet Konstantinopoliin olivat alusta saakka hyvät, ja luostareihin virtasi valtion tukea. Tämä loi suotuisat olosuhteet kirjallisen kulttuurin kehittämiseksi.

Pyhän vuoren vanhin käsikirjoitus (Pantokrator no. 61) on kirjoitettu pian ikonoklasmin päättymisen (843) jälkeisinä vuosina. Toisin sanoen osa käsikirjoituksista on vanhempia kuin Athoksen luostarit itse. Esimerkiksi Vatopedin luostari lienee perustettu 970-luvulla, mutta kirjastossa on evankeliumikäsikirjoitus vuodelta 948. Filotheoksen luostarissa on seitsemäntoista käsikirjoitusta 800–1000-luvuilta, vaikka luostari on perustettu vasta joskus 900- ja 1000-lukujen vaihteessa. Tarkat ajoitukset perustuvat siihen,

että monessa tapauksessa kopistit ovat signeeranneet ja päivänneet työnsä. Tarkasti päivättyjä käsikirjoituksia on 900-luvulta lähtien.

Athoksen kokoelmien historiallisesti merkittävimpiä dokumentteja ovat keisarilliset ”kultaiset bullat” (kr. *khrysobullon*, lat. *bullā aurea*). Nimitys viittaa alun perin kullattuun sinettiin. Vastaavasti puhutaan myös ”lyijybullista” ja ”vahabullista” sinetin materiaalin mukaan. Lopulta *khryso-bullon*-nimitystä käytettiin kaikista keisarin antamista julistuksista, vaikka niissä ei olisi kultaista sinettä ollutkaan. Bullien sisältönä voi olla esimerkiksi luostarien vapauttaminen veroista; tällaisista on useita esimerkkejä 1000-luvun tienoilta.

Joissain tapauksissa historiallinen jatkuvuus on säilynyt rikkomattomana. Filotheoksen luostarin kirjasto ei ole Athoksen suurimpia (250 käsikirjoitusta ja noin 150 fragmenttia sekä 2000 kirjaa), mutta se on sikäli merkittävä, että se on toiminut vuodesta 1141 alkaen eikä sitä ole koskaan varsinaisesti hävitetty. Tämä taas johtuu luostarin sijainnista metsäisen rinteiden suojissa, kaukana rannikolta. Filotheoksen luostarin käsikirjoituksia tutkittaessa on käynyt ilmi, että historiassa on pitkiä ajanjaksoja, jolloin kaikki luostarin käsikirjoitukset on hankittu ja saatu luostarin ulkopuolelta, ilmeisesti myös Athoksen ulkopuolelta.<sup>13</sup> Kokoelmien karttumisen lahjoituksin oli tavanomaista. Moni on lahjoittanut luostarille koristellun evankeliumikirjan, ja vastineeksi luostarissa rukoiltiin lahjoittajan puolesta – ja rukoillaan edelleenkin.

1200-luvun alussa ristiretkeläisten vanavedessä myös Athoksella oli levottomuuksia, ja rosvojoukkioit verottivat luostarien aarteita. Ajoittaisista vaikeuksista huolimatta luostarien kirjastot kuitenkin karttuivat tuohon aikaan voimakkaasti.

Kirjallisen kulttuurin vaaliminen ei ole itsestäänselvyys, eikä lainkaan helppo tehtävä. Athoksen kukoistuksen aikana kreikan puhekieli oli jo alkanut loitontua klassisista ja patristisista standardeista, ja hyvä koulutus oli yhä harvinaisempaa. Valtaosa Athoksen munkeista tuli maaseudulta ja

<sup>13</sup> Filotheoksen kirjaston historiaa on tutkinut Allison 1996.



oli lukutaidottomia.<sup>14</sup> Näin ollen asetelma oli haasteellinen. Jonkinlaisena historian sääntönä voidaan pitää, että mitä isompia ja vahvempia luostarit ovat ja mitä enemmän niiden elämä on yhteisen säännön säätelemää, sitä paremmat mahdollisuudet niillä on kehittää ja vaalia kirjallista kulttuuria. Erakot ja idiorytmisesti<sup>15</sup> eläneet munkit ovat tässä suhteessa olleet selvästi heikommilla, joskin jotkut yksinään kilvoitelleet munkit ovat voineet elättää itsensä omistautumalla käsikirjoitusten tekemiseen.

Käsikirjoitusten kopistit ovat henkilöinä jääneet tuntemattomiksi. Tutkijat ovat kuitenkin identifioineet viisi eri kirjuria, jotka tekivät käsikirjoituksia 1100-luvulla, ja seuraavalta vuosisadalta samoin viisi lisää.<sup>16</sup> Heidän töissään ei ole kuvitusta. Tulevaisuudessa tämän tyyppiset tutkimukset tehostuvat, kun niitä voidaan tehdä koneellisilla käsialojen lukijoilla.

Athoksen omia kirjoittajia sen sijaan tunnetaan suuri joukko. Nämä ovat jääneet lännessä varsin tuntemattomiksi, kuten toisen vuosituhannen ortodoksinen kulttuuri muutenkin. Hesykasmin nousukausi merkitsi myös kirjallisuuden piristysruisketta. 1300-luku oli athoslaisten ajattelijoiden ja kirjoittajien kulta-aikaa. Toisen vuosituhannen johtava teologinen kirjoittaja Gregorios Palamas (k. 1359) laati luomisvoimaisia teologisia kirjoituksia ja kokosi patristisia tekstejä hesykastisen hengenelämän puolustukseksi ja perustaksi. Muita saman aikakauden merkittäviä athoslaisia nimiä ovat hagiografi Joosef Kalothetos, Filadelfian metropoliitaksi valittu Theoleptos (k. 1322), igumeni ja patriarkka Filotheos Kokkinos (k. 1379) sekä kirkkomusiikin suurnimi Johannes Koukouzeles (k. n. 1360), joka toimi ensin Konstantinopolin keisarin hovissa ja siirtyi sitten Suuren lavran veisuunjohtajaksi.<sup>17</sup> Hagiografian alalla athoslaiset kirjurit loivat uudenlaisen pyhien elämäkertakokoelman, joka osittain syrjäytti Simeon Metafrasteksen

---

<sup>14</sup> Oikonomides 1988, 167–178.

<sup>15</sup> ”Idiorytminen” kilvoittelu tarkoittaa erakkoelämää, jossa ei eletä yhteisen säännön ja kuuliaisuuteen perustuvan luostarijärjestyksen alaisuudessa, vaan ”omaan tahtiin”. Yleensä idiorytmisesti elävillä oli lauantai-iltana yhteinen vigilia ja sunnuntaina yhteinen liturgia; nämä voitiin myös toimittaa yhtenä kokoöisenä palveluksena.

<sup>16</sup> Galavaris 2007, 16.

<sup>17</sup> Ajan luostarielämän ja musiikin suhteesta: Lingas 1996.

klassisen *Synaksarionin*.<sup>18</sup> Athoksen kokoelmassa päivittäiset muistot oli yhdistetty liturgisen vuoden liikkuviin juhliin. Athokselta tuli myöhäisbyzanttilaisella kaudella myös piispoja ja jopa Konstantinopolin patriarkkoja (Nifon, Kallistos, Filotheos Kokkinos).

Käsikirjoitusten paljoudesta voisi poimia maininnan arvoisia esimerkkejä loputtomasti. Eräs kuuluisimmista on ”Keisari Fokaksen evankeliumi”, jota säilytetään Suuren lavran varastohuoneessa (*skeuofylakion*). Fokas oli armenialaista sukua ja tunti Suuren lavran perustajan pyhän Athanasioksen lapsuudestaan saakka; molemmat olivat lähtöisin valtakunnan itäosista.

Käsikirjoitusten joukossa on luonnollisesti myös mitä erilaisimpia kuriositeetteja. Esimerkiksi ”Barlaam ja Josafat” -legendan käsikirjoitus 1200-luvun alusta sisältää palstan, jossa on käännös muinaisranskan kielellä.<sup>19</sup> Pantokratorin luostarin kirjastossa taas oli säilynyt maailmanhistorian kronologia, joka oli muodoltaan poikkeuksellinen: teksti on lähes 8 metriä pitkä, 10 senttimetrin levyinen kääre, joka on rullattu pienen kepin ympärille.<sup>20</sup>

Joihinkin käsikirjoituksiin on merkitty kirous tekstin mahdollista varastajaa varten. Tällaisia tehtiin muun muassa Filotheoksen luostarissa 1500-luvulla. Kirous merkittiin kaikkiin käsikirjoituksiin, joita luostari sai kokoelmiinsa. Kyseessä on selkeä indikaattori siitä, että luostarien turvallisuus oli uhattuna. Tapa on yleisempi Lähi-idässä, esimerkiksi syyriankielisissä käsikirjoituksissa.

<sup>18</sup> *Synaksarion*-kokoelma sisältää ortodoksisen kirkon pyhien elämäkertoja muistopäivittäin. Suomalainen *Synaksarion* (toim. Serafim Seppälä) on kaksitoistaosainen 5500-sivuinen sarja, joka ilmestyi 2003–2019.

<sup>19</sup> Muinaisranska viittaa suunnilleen 700–1300-lukujen kielimuotoon. ”Barlaam ja Josafat” -kertomuksen käsikirjoitushistoria on tärkeä myös siksi, että se sisältää muokatun version Aristideen *Apologiasta*, joka on peräisin 120-luvulta. Tätä tematiikkaa olen käsitellyt tarkemmin teoksessani *Keisarin edessä*. Ks. Seppälä 2017, 21–26.

<sup>20</sup> Riley 1887, 106.

## Käsikirjoitukset kuvataiteena

Yleisesti ottaen luostareissa on oltu enemmän kiinnostuneita tekstistä kuin sen koristelemisesta. Aina on kuitenkin ollut myös niitä, jotka ovat nähneet vaivaa käsikirjoitusten ja niiden kansien koristelemisessa ornamentein ja kuvin. Kuvitus ei kuitenkaan riipu vain kopistin luovuudesta, vaan väreille, kultauksille ja työlle tarvitaan myös tilaajat eli maksajat.

Osa Athoksen käsikirjoituksista on siis myös kuvataidetta. Maalauksin koristeltuja käsikirjoituksia on noin 800, joista vanhimmat ovat 900-luvulta. Vanhimmat ja kauneimmat kuvitukset eivät ole Athoksen omaa tuotantoa vaan lähtöisin lähinnä Konstantinopolista. Nämä kuuluvat bysanttilaisen taiteen suurimpiin aarteisiin. Pyhän vuoren suojissa ne ovat säilyneet historian myrskyisimpien vaiheiden yli. Kuvitetuista käsikirjoituksista valtaosa on säilynyt vanhimpien ja isoimpien luostarien kirjastoissa. Suurimmissa luostareissa on usein toiminut erityisiä kalligrafian työpajoja, joissa on keskitytty käsikirjoitusten kaunistamiseen. Kalligrafi on mainittu Suuren lavran typikonissa jo Athanasios Athoslaisen aikana.

Käsikirjoitusten kuvista käytetty termi ”miniatyyri” on harhaanjohtava, sillä kuvat eivät useinkaan ole minikokoisia vaan koko sivun kattavia. Miniatyrimaalaukset ovat luonteeltaan enemmänkin paperille tehtyä ikonografiaa kuin pelkkää kirjan kuvitusta. Pyhän kirjan kuvat luovat ikonimaisen sakraalitalan, joka on osaltaan muodostamassa kirjan pyhyyttä siinä missä tekstikin. Pyhien kirjoitusten kuvitus keskittyy valtaosaltaan ilmentämään liturgisten juhlien tematiikkaa. Näin käsikirjoitusten kuvittaminen on elävässä yhteydessä jumalanpalveluselämään, kuten kaikki muukin Athoksen kulttuurissa. Miniatyrimaalauksen ikonimaisuutta korostaa myös se tekninen seikka, että kuvat on usein maalattu erikseen ja lehti on liitetty koodeksiin myöhemmin. Tämä tapa yleistyi 1400-luvulla, mutta se tunnetaan jo 900-luvulta.

Käsikirjoitukseen liittyy läheisesti myös kansitaide: kullalla, hopealla ja jalokivillä koristellut kirjankannet ovat parhaimmillaan pieniä taideteoksia itsessään. Tällaisten käsikirjoitusten synty on myös resurssikysymys ja edellyttää varakkaita tilaajia.

1200- ja 1300-luvut olivat Athoksella aikaa, jolloin käsikirjoituksia tehtiin enemmän ja enemmän. Pyhälle vuorelle tuotiin myös ajan parhaiden kirjurien ja kuvittajien töitä erityisesti Thessalonikasta. Tämän aikakauden tuotokset voi toisinaan tunnistaa nopeasti siitä, että evankelista on kuvattu vasenkätisenä ja/tai istumassa polvet kohollaan. Vasenkätinen evankelista -tyyppi syntyi Konstantinopolissa 1200-luvun lopulla ja levisi nopeasti lähialueille, myös Athokselle. Samoihin aikoihin käyttöön tuli vielä suurempikin erikoisuus: evankelistojen vierelle asetettiin viisautta symboloiva feminiininen olento, Sofia.<sup>21</sup>

## Kielten kirjoja

Athos ei ole ainoastaan kreikkalaisen kulttuurin aarreaaitta. Athoksen käsikirjoitukset kertovat myös Pyhällä vuorella vallinneesta monikielisydestä ja monikulttuurisuudesta. Paljon tästä tradition kirjosta on vaipunut unhoon. Nytemmin on jo pitkälti unohtunut, että 900-luvulta 1200-luvulle Athoksella toimi ”amalfilaisten” eli Italiasta tulleiden munkkien luostari. Toinen unohdettu seikka on, että Athoksen varhaisvaiheissa Pyhällä vuorella oli myös armenialaisia kilvoittelijoita. Jo Athoksen varhaisten, 800-luvun puolivälin erakkojen joukossa mainitaan armenialainen Josef, joka oli pyhän Euthymioksen läheisimpiä ystäviä. Ainakin Esfigmenoksen luostarissa tiedetään olleen Athoksen varhaisaikoina paljon armenialaisia munkkeja. Nämä olivat länsiarmenialaisia, jotka olivat liittyneet Bysantin kirkon yhteyteen.

Athokselle on aina virrannut kilvoittelijoita eri taustoista. Nykyään tulijoita on kosolti myös länsimailta, ja suomalainenkin munkki löytyy jo neljästä luostarista. Yleensä tulijat ovat nopeasti sulautuneet osaksi kreikankielistä luostarielämää. Omien valtakuntiansa tukemat ortodoksiset paikalliskirkot – Georgia, Serbia, Bulgaria, Venäjä, Romania – sen sijaan ovat onnistuneet rakentamaan Athokselle omat jalansijansa.

<sup>21</sup> Galavaris 2007, 18–21.

Ivironin luostari oli perustamisestaan (980) saakka georgialaisten munkkien keskus lähes vuosituhannen ajan. Luostari kantaa vanhaa georgialaisen Iberian ruhtinaskunnan nimeä. Se toimi läpi keskiajan georgialaisen kirjallisuuden voimakseksena, jossa käännettiin suuri määrä kreikkalaista materiaalia georgiaksi. Paikan merkitystä georgialaisille voi aistia arkkipiispa Timotheos Gabashvilin matkakertomuksesta. Hän saapui luostariin vuonna 1755:

Korkein oli osoittanut armoaan minulle ja katsonut minut arvolliseksi tulemaan tähän paikkaan. Niin minä, alhainen ja mitä arvottomin Timoteos, sain kunnian elää tämän yhteisön kanssa ja jakaa heidän kanssaan rukoukseni ja synnintunnustukseni. Sieluni iloitsi, kun söin leipää istuen samassa pöydässä luostariväen kanssa. Kiitin kaikkeinpyhintä Jumalansynnyttäjää, kaikkien kristittyjen ja eritoten Georgian kansan toivoa. Ihmettelin, kuinka minä, suurin syntinen kaikista georgialaisista, olin kutsuttu tulemaan tänne [...] luostariin, jossa käännettyillä kirjoilla koko Georgia oli valaistu.<sup>22</sup>

Yksi Ivironin varhaisista käännöksistä on tekstihistorialtaan koko kirkkohistorian värikkäimpiä. Georgialainen munkki Euthymios käänsi 900-luvulla kreikasta georgiaksi Jumalanäitiä käsittelevän kirjoituksen, joka on Maksimos Tunnustajan nimissä. Kirjoitus on sisällöltään poikkeuksellisen seikkaperäinen ja syvällinen esitys Jumalansynnyttäjän elämästä ja merkityksestä – yleensä aihetta ei Bysantissa käsitelty juuri yksittäisiä juhlahomioita laajemmin. Aivan erityisen merkittävä teksti on, mikäli sen kirjoittaja todella olisi Maksimos Tunnustaja, Bysantin ehkä suurin teologinen ajattelija. Tämä teksti olisi näet hänen ainoa mariologinen kirjoituksensa, mutta sen alkuperä on toistaiseksi hämärän peitossa. Kreikkalainen alkuteksti on kadonnut, ja georgiankielinenkin versio luultiin kadonneeksi, kunnes sen fragmentteja alettiin jäljittää eri puolilta maailmaa. Tutkijat onnistuivat löytämään viisi fragmenttia Tbilisistä, kolme Jerusalemin patriarkaattista, yhden Odessasta ja yhden Siinailta. Vanhin fragmentti on peräisin 900-lu-

---

<sup>22</sup> Gabashvili 2001, 83. Artikkelin kaikki suomennokset ovat kirjoittajan, ellei toisin mainita.

vulta, ja se oli vuosisatojen ajan ollut täytteenä armenialaisen rukouskirjan sidonnassa. Näistä fragmenteista saatiin juuri ja juuri koottua kokonainen teksti.<sup>23</sup>

Ivironin kirjaston kokoelmissa on noin 2000 käsikirjoitusta, joista yli 100 georgiankielisiä. Myös näistä osa on luostaria itseään vanhempia: Pyhän vuoren vanhin georgialainen evankeliumikäsikirjoitus on päivätty vuodelle 913. Iviron on Athoksen luostarien hierarkiassa kolmantena, ja siellä sanotaan olevan useamman kanonisoidun pyhän reliikkejä kuin missään muussa luostarissa.

Modernia aikaa lähestyttäessä Ivironin luostari kreikkalaistui vähitellen. Viimeinen georgialainen munkki kuoli vuonna 1955. Nykyisin georgialaiset kirkonmiehet saavat vierailta omassa luostarissaan kuin vieraat ainakin.<sup>24</sup> Georgialaisilla on kyllä ollut omassa maassaan ”Uuden Athoksen luostari”, mutta sen taas ovat perustaneet Athoksen venäläiset munkit 1870-luvulla ja nykyään alue kuuluu Abhasiaan.

Slaaveja alkoi tulla Pyhälle vuorelle 1100-luvulta alkaen. Panteleimonin luostarista tuli venäläisten keskus, joka tunnetaan myös nimellä *Russikon*. Vuosisatojen varrella se on läpikäynyt useampia nousun ja laskun kausia. 1800-luvun lopulla se nousi valtaisaan kukoistukseen, mutta Neuvostoliiton aikana rappeutui nopeasti. Viimeiset parikymmentä vuotta on ollut uuden kukoistuksen aikaa. Sitä symboloi ehkä parhaiten se, että presidentti Vladimir Putin on ehtinyt vierailta luostarissa jo kaksikin kertaa. Panteleimonin luostarin kirjastossa on säilynyt yli 1300 kreikkalaista ja 600 slaavilaista käsikirjoitusta sekä erilaisia fragmentteja.

<sup>23</sup> Tekstin sisältöä on esitelty kirjassani Seppälä 2010, 297–301.

<sup>24</sup> Anekdoottina mainittakoon, että vuonna 2007 satuin tulemaan Ivironiin yhtä aikaa Georgian kirkon edustajien kanssa, ja hämmennyksekseni minulle annettiin viimeinen edustustason vierashuone Georgian delegaation nenän edestä. Ansio tästä kuului Helsingin taidemuseon tuolloiselle Athos-näyttelylle: vierashuoneita jakanut munkki liikkutti silminnähden, kun kuvailin – kieltämättä hieman pateettisesti – Tennispalatsin mainoskampanjaa, jonka myötä protestanttisen maan pääkaupunki oli täyttynyt Jumalanäidin kasvoista tekstillä ATHOS höystettynä.

Jo varhaisvaiheissaan autoitunut Hilandar jälleenrakennettiin vuosina 1198–1200 serbien luostariksi, ja kirjallisuutta alettiin laatia välittömästi. Hieman myöhemmin Zografoksen luostarista tuli bulgaarien kilvoituspaikka. Zografoksen luostarin kokoelmissa on 388 slaavilaista ja 126 kreikkalaista käsikirjoitusta sekä yli 10 000 painettua kirjaa. Näin Athoksen käsikirjoitusperinne sai yhä monikansallisempia ja -kielisempiä sävyjä.

Hilandarissa on maailman vanhin ja merkittävin kokoelma serbialaisia käsikirjoituksia. Paljoakaan liioittelematta voi sanoa, että luostarin kirjasto on serbialaisen kulttuurihistorian kehto. Lähes tuhannesta käsikirjoituksesta yli 80 % on slaavilaisia (muinaisslaavin serbialainen versio), loput kreikkalaisia. Vuodelta 1302 on säilynyt ohje, jonka mukaan jokaisessa luostarin ulkopuolella toimivassa keljassa on oltava evankeliumikirja, apostolien ja epistoloiden lukujaksot, Psalttari, rukouskirja (*eukhologion*), liturgiakirja, lyhennetty *Oktoekhos*, lyhyempi *Triodion* suuren paaston palveluksiin, *Pentekostarion* pääsiäisen jälkeisen juhlakauden palveluksiin, *Minea* ja *Profetologion*. Pelkkä luostarin jumalanpalvelusrutiini vaatii siis melkoisen määrän kirjallisuutta. Lisäksi tarvitaan vielä ainakin pyhien elämäkertakokoelma *Synaksarion*, jota luetaan ruokailujen aikana.

Hilandarin luostarin oma serbialainen kirjallisuus alkoi luostarin perustajaisien Simeonin ja Savvan elämää, kuolemaa ja reliikkien siirtoa käsitelleistä kertomuksista. Näitä seurasivat serbialaisten kuninkaiden ja piispojen elämäkerrat sekä liturginen runous serbialaisten pyhien muistopäiviä varten. Serbialaisia käsikirjoituksia on usein kuvitettu ikonisten maalausten sijaan piirroksilla, jotka esittävät mielikuvituksellisia olentoja tai geometrisiä muotoja. Itseensä käsikirjoitusten tekijät sen sijaan viittasivat termeillä ”syntinen”, ”nöyrä” tai ”ei mainitsemisen arvoinen”. Keskiajalla Hilandarilla oli oma maineikas kirjoitustyöpajansa myös Athoksen pääkaupungissa Kariexsessa.<sup>25</sup>

Kaikki serbialaisetkaan käsikirjoitukset eivät ole uskonnollisia. Esimerkiksi vuonna 1952 Hilandarin kätköistä löytyi lääketieteellinen koodeksi. Sen tekstit ovat peräisin eri ajoilta ja käsittelevät sisätauteja, tulehduksia, tarttuvia tauteja, toksikologiaa eli lääkkeiden ja myrkköjen vaikutusta ih-

<sup>25</sup> Yksityiskohtainen esitys: Todorovich 1989, 77–89.

miseen, lastentauteja ja leikkauksia. Koodeksin vanhin osa on 700 vuotta vanha urologinen teksti, jossa on eritelty kaikki mahdolliset virtsan koostumukseen, väriin, paksuuteen ja hajuun liittyvät seikat. Teoreettinen puoli periytyi Hippokratekseen. Munuaisen toimintaa ei vielä tunnettu, mutta munuaisiin ja virtsaamiseen liittyviä sairauksia oli eritelty noin sata erilaisista.<sup>26</sup>

## Vaikeat vuosisadat

Athoksen alamäki alkoi vuonna 1430, kun Pyhä vuori siirtyi osmaniturkkilaisten alaisuuteen, siis parikymmentä vuotta ennen Konstantinopolin kukistumista. Luostarit menettivät maaomaisuuttaan ja joutuivat maksamaan vuosittaista veroa. Tämä oli kuitenkin vasta alkusoittoa varsinaisille vaikeuksille.

Konstantinopolin valtaaminen (1453) ja Bysantin valtakunnan romahdaminen merkitsivät myös Athokselle vakavaa kriisiä. Keisarien taloudellista tukea ei enää tullut, ja yleinen ilmapiiri alkoi muuttua alistuneeksi ja pysähtyneeksi. Muutos näkyi pian kirjallisuuskulttuurissa. Konstantinopolin kukistumista seuraavilta vuosikymmeniltä on hyvin vähän koristeltuja käsikirjoituksia. Luostarit alkoivat kääntyä kaukaisempien alueiden ortodoksisten hallitsijoiden ja ruhtinaiden puoleen, mikä johti Valakian ja Venäjän vaikutuksen kasvuun.

1400-luvulla tapahtunutta romahdusta seurasi hidas ja työläs elpyminen, joka alkoi jo seuraavalla vuosisadalla. Käsikirjoitusten vertailu osoittaa kuitenkin, että entisen kaltaisia koulukuntia ei enää ollut. 1500-luvulta lähtien työt eivät ole oppimestarien johtamien isojen työpajojen tuotteita vaan yksinään toimineiden taiteilijoiden yksittäisiä tuotoksia, joita tehtiin olosuhteiden ehdoilla. Toisaalta tässä voi myös nähdä positiivisen puolensa: aikakauden töissä ilmenee viitteitä yksilöllisen luovuuden saamasta elintilasta. Esimerkiksi Ivironin 1600-luvun käsikirjoituksissa alkukirjainten koristelu on kekseliästä ja vaihtelevaa; vaikutteita lienee omaksuttu niin Venäjältä

---

<sup>26</sup> Gorgieva 2006, 30–37.



kuin lännestäkin.<sup>27</sup> Käytännössä työpajojen puute johti kuitenkin useimpiin siihen, että tyydyttiin helpommin tiettyihin perusaihelmiin. Näin ollen kuvien aihevalikoima supistui, ja monimutkaiset kuvat kävivät harvinaisiksi.

Pyhän vuoren kirjastojen suurin kriisiaika koitti 1600-luvulla, kun turkkilaisvallan lujittumisen ja kreikkalaisten olojen vaikeutumisen myötä myös Athos joutui vaikeuksiin. Kärsijöitä olivat nimenomaan kirjastot. Varojen hiipussa uusien käsikirjoitusten hankinta tyrehtyi, ja koulutettujen munkkien vähetessä kokoelmien hoito laiminlyötiin. Näin ollen osa materiaalista turmeltui. Kirjastonhoitajina saattoi toimia munkkeja, joilla ei ollut käsitystä siitä, miten kirjastoja hoidetaan. Kaikilla kirjastoilla ei edes ollut hoitajaa, ja tulojen puutteessa munkit saattoivat myydä niiden aineistoa välittömiin tarpeisiinsa. Tilanteen seurauksena tuhansia käsikirjoituksia myytiin länsimaisille keräilijöille, usein vielä pilkkahintaan. Kokoelmia verotti myös silkka hyväntahtoisuus: käsikirjoituksia lahjoitettiin auliisti yksityisille luostarien hyväntekijöille.<sup>28</sup> Kaiken huipuksi monissa luostareissa saatettiin talvisaikaan käyttää käsikirjoituksia sytykkeinä.

Rappio ei ollut kirkon syytä tai kreikkalaisten laiskuutta, vaan vääjäämätön seuraus osmanien politiikasta. Turkkilaiset pyrkivät tietoisesti rajoittamaan kristittyjen sivistystä ja kirkollista koulutusta. Tätä kuvaavat hyvin yritykset avata ortodoksia oppilaitoksia. Esimerkiksi 1600-luvulla Vatopeidin igumeni sopi Rooman-matkallaan koulun avaamisesta Athokselle yhteistyössä roomalaiskatolisten munkkien kanssa. Koulu avattiin Kariexsesa vuonna 1635 Nicholas Rossi-nimisen isän johdolla, mutta viitisen vuotta myöhemmin osmanit määräsivät koulun siirtymään Thessalonikaan, ja pian sen jälkeen koulu suljettiin.<sup>29</sup>

Luostarit pyrkivät välttämään vastakkainasetteluiden kärjistymistä ja neuvottelemaan sulttaanin ja hänen edustajiensa kanssa. Neuvotteluja voitiin käydä hyvässä itämaisessä hengessä: myönnytyksiä saattoi saada, mutta ne maksoivat paljon ja niiden voimassaoloaika saattoi jäädä lyhyeksi.

---

<sup>27</sup> Galavaris 2002, 95.

<sup>28</sup> Speake 2004, 134.

<sup>29</sup> Runciman 1968, 232–233. Speake 2004, 134.

Ajan johtava käsikirjoituskeskus oli Ivironin luostari, joka värväsi 1600-luvun ensimmäisellä puoliskolla lukuisia ajan parhaita kirjureita ja kuvittajia niin Athokselta kuin ulkomailtakin.<sup>30</sup>

1600-luvun käsikirjoitusten erityispiirteenä voidaan mainita hopeoinnin yleistyminen. Hopea antaa kevyen ja sulavan vaikutelman, koska se kiiltää kultausta vähemmän. Koristeluun alkoi tulla myös geometrista ornamenttiikkaa, jossa voi nähdä islamilaisen kulttuurin vaikutteita. Vaikutteillekin siis Athoksella oli avoimuutta, mutta vain tietyissä määrin. Jos vaikutteet saattoivat palvella traditiota, niitä voitiin hyödyntää, mutta tradition valtavirrasta ei horjuttu. Toisaalta geometrinen ornamenttiikka ei sinänsä ollut muslimien keksintöä, vaan sillä oli myös pitkä kristillinen historiansa. Osmanien arkkitehtuurista ja taiteesta suuri osa oli itse asiassa armenialaisten mestarien työtä.

Oppineitakin munkkeja oli myös vaikeina vuosina, mutta nämä olivat poikkeuksia. Paras tilanne oli isoimmissa luostareissa, erityisesti Vatope-dissa ja Ivironissa. Kuuluisin tuon ajan kirjoitelma on Agapios Landoksen ”Syntisten pelastus” (1641), joka painettiin Venetsiassa. Teos on sikäli erikoinen, että se on lähinnä ortodoksisempaan asuun muokattu kooste latinankielisestä roomalaiskatolisesta hengellisestä kirjallisuudesta.<sup>31</sup> Kaikesta huolimatta kirja on säilyttänyt merkittävän asemansa, sillä sitä luetaan Kreikassa vielä nykyäänkin. Agapios laati myös teoksen maanviljelyksestä – höystettynä lääketieteellisillä neuvoilla. Hän esittäytyi kirjoissaan ”Pyhälä vuorella oppinsa saaneena”.

1700-luvun tunnetuin ja luetuin kirjoittaja oli Kseropotamoksen luostarin munkki Kaisarios, joka tuotannossaan yhdisti aikalaiskuvausta ja hengellisyyttä. Teoksessaan ”Armon puutarha” hän kertoi matkastaan Tonavan pohjoispuolisilla ortodoksisilla alueilla keräämässä rahoitusta luostarilleen. Hän kuvaili myös Pyhän vuoren elämää ja kauneutta: ”Oletko väsynyt kelaasi? Mene ulos ja kävele erämaan kaiken kauneuden halki. Mene lähteelle,

<sup>30</sup> Galavaris 2007, 25.

<sup>31</sup> Agapios käytti erityisesti Cesarius Heisterbachilaisen teosta *Dialogus miraculorum*. Ks. Hausherr 1947, 26–29 ja Ware 1964, 16.

mene rannikolle: se on täynnä ihanuutta, sen näkeminen on mahtava ilo.”<sup>32</sup> Kaisarios tunnetaan myös teoksista ”Hengellinen pöytä” (1778) ja ”Naisten peili” (1766), jonka hän laati vankilassa. Siinä hän kuvasi naisten roolia pyhissä kirjoituksissa ja historiassa. Hänen tyyliään ja ajatteluaan on luonnehdittu sekoitukseksi valistusaatetta ja bysanttilaista traditiota.<sup>33</sup> Kuvaus sopii ajan kreikkalaiseen ilmapiiriin laajemminkin. Elettiin vielä ortodoksisen yhtenäiskulttuurin aikaa, jossa kaikki oli kristillistä – valistusaatekin.

Turkkilaisvallan ajan kuuluisimmaksi ja merkittävimmäksi hahmoksi nousi lopulta Nikodemos Athosvuorelainen (Hagioriitti, k. 1809), jonka laaja kirjallinen tuotanto oli ytimeltään patristisen hengen päivittämistä uuden ajan kontekstiin. Turkkilaisvallan takia hänen kirjojaan jouduttiin painamaan Euroopassa, ja osa saatiin painoon vasta Kreikan itsenäistyttyä. Siinä mielessä hän on käytännössä 1800-luvun kirjailija, vaikka kirjoittikin tuotantonsa valtaosan 1700-luvun puolella.

Laajemmassa katsannossa voidaan sanoa, että se, mitä noina aikoina kirjoitettiin, oli sivuseikka sen rinnalla, että jotain ylipäätään kirjoitettiin. Kristillisten koulujen toimintaa oli tukahdutettu, ja muslimien kulttuurillinen dominanssi oli omiaan myötävaikuttamaan islamin leviämiseen. Tämä taas oli koko kreikkalaisen kansan olemassaoloa koskettava uhka. Käsikirjoituksia kopioineet kirjurit itse asiassa kävivät hiljaista taistelua lukutaidon säilymisen puolesta. Kirjakielen, kirjoittamisen ja kirjallisuuden hengissä pitäminen merkitsi yhtäältä katkeamatonta yhteyttä Bysanttiin ja aina hellenistisen sivistyksen alkulähteille, toisaalta kreikkalaisen sivistyksen uuden elpymisen mahdollisuutta. Tämän periaatteellisen merkityksen lisäksi kirjoilla oli tietysti käytännön hengellinen hyöty aikansa yleisölle.

Kaiken kaikkiaan kreikkalaista kulttuurielämää turkkilaisvallan aikana voisi luonnehtia nihkeäksi. Athoksella oli oma roolinsa henkisen vastarinnan vahvistamisessa. Jotkut Athoksen munkit, kuuluisimpana näistä Kosmas Aitolialainen, tekivät kirkollista kansanvalistustyötä. Kun kreikkalaisten parissa alkoi nousta islamilaistumisen vastaista liikehdintää, Athos

---

<sup>32</sup> Speake 2004, 135. Kaisarios tunnetaan myös siviilnimellään Konstantinos Dapontis.

<sup>33</sup> Merry 2004, 97–98.

toimi eräänlaisena selkänोजना, jossa käytiin oppimassa omaa kulttuuria ja hengittämässä Bysantin kadonnutta loistoa. Muistoksi tästä kirjastojen kät-köihin on jäänyt kopioita, joiden tekijöinä olivat Athoksella väliaikaisesti viipyneet pappismunkit.

Vuonna 1749 Athokselle perustettiin akatemia, jossa klassisilla kielillä oli keskeinen osuus. Sen johtajaksi tuli eurooppalaista valistusajan ajattelua omaksunut ja soveltanut Korfun (Kerkyran) arkkipiispa Eugenios Bulgaris, hienostunut filosofinen ajattelija, jonka luentoja kuunteli parhaimmillaan toistasataa nuorukaista. Athokselle näytti jo sarastavan uusi aikakausi, mutta turkkilaisetkin huomasivat tämän: vain neljän vuoden toiminnan jälkeen koulu määrättiin suljettavaksi.

Pyhän vuoren käsikirjoituskokoelmat olisivat moninkertaiset ilman Athosta kohdanneita onnettomuuksia. Kokoelmia ovat verottaneet ennen muuta tulipalot ja ryöstöretkeläiset. Turkkilaiset merirosvot ryöstivät ja hävittivät käsikirjoituksia niiden kansien kulta- ja hopeakoristeiden takia. Vielä vuonna 1822 turkkilaiset tuhosivat noin tuhat käsikirjoitusta. Aiempien vuosisatojen tuhojen määrää ei ole edes mahdollista määritellä yhtä tarkasti.

## **Itsenäisen Kreikan aika**

Pitkän osmanikauden jälkeen kreikkalaisille avautui lopulta mahdollisuus itsenäisyyteen. Kun itsenäistymissota puhkesi vuonna 1821, munkit jou-tuivat vaikean tilanteen eteen. Yhtäältä he olivat sitoutuneita evankeliu-min ihanteisiin, väkivallattomuuteen ja aseettomuuteen, toisaalta heillä oli pitkän kokemuksen tuoma tietoisuus siitä, että turkkilaisten alaisuuteen jääminen merkitsisi todennäköisesti koko kreikkalaisortodoksisen kirkon ja kulttuurin hidasta tuhoa. Kaiken lisäksi tuho olisi saattanut muodostua jopa hyvinkin nopeaksi, kuten hieman myöhemmin armenialaisille tapah-tuikin. Käytännössä Athoksen nuoret munkit olivat enimmäkseen vastarin-taan nousemisen kannalla ja vanhemmat olivat varovaisempia: Pyhä vuori oli saanut olla suhteellisen rauhassa, ja epäonnistuneen kapinan ymmärret-tiin voivan johtaa luostarien totaaliseen tuhoamiseen.

Koska kyse oli koko kreikkalaisortodoksisuuden kohtalosta, jopa munkkien aseettomuudesta oltiin lopulta valmiita tinkimään, vaikka tämä olikin vastoin evankeliumin ja kirkon kanonien selkeää periaatetta. Suurimpien luostarien igumenit asettuivat tukemaan itsenäistymissotaa ja munkkeja lähti mantereelle taistelemaan. Jotkut luostarit varautuivat taistelemaan itsekin, mutta lopulta Pyhä vuori päätti kuitenkin antautua turkkilaisille ja päästää näiden joukot alueelle. Turkkilaiset olivat Pyhällä vuorella vuoteen 1830 saakka. Luostareita tyhjennettiin sekä erilaisten rangaistusmaksujen avulla että ryöstämällä. Muutamassa vuodessa munkkien määrä putosi kolmesta tuhannesta alle kuudensadan. Tämä oli koko Athoksen ja samalla myös sen kirjastojen synkin vaihe. Athokselta muualle hajaantuneet munkit veivät samalla mukanaan suuren määrän käsikirjoituksia. Valtaosa näistä kuitenkin saatiin takaisin itsenäistymissodan jälkeen.

1830-luvulla Pyhä vuori alkoi saada tukea uudesta, itsenäisestä Kreikasta. Athokselle koitti uuden nousun mahdollisuus. Käännä näkyy myös käsikirjoitusten historiassa. Luostareissa oli alettu järjestää ja luetteloida dokumentteja jo 1700-luvun lopulla, ja 1800-luvulla tilanne alkoi hiljalleen kohentua. Venäläiset, kreikkalaiset ja läntiset tutkijat alkoivat julkaista katalogeja *Athoksen aktoista*. Samalla laadittiin luetteloita luostarien ikoneista ja sakraaliesineistä.

Vielä 1700-luvulla länsieurooppalainen matkailija nykyisen Kreikan alueella oli harvinainen näky – Athoksesta puhumattakaan. Kreikan itsenäistyttyä tilanne alkoi muuttua tässäkin suhteessa. Merirosvojen ajan päätyttyä käsikirjoituksia alkoivat verottaa eurooppalaiset keräilijät. Athoksen käsikirjoituksia on käytännöllisesti katsoen kaikissa Euroopan suurissa kirjastoissa. Kuvaavaa on, että Athoksen varhaisimman tunnetun erakon, 800-luvun Pietari Athoslaisen elämäkerran viidestä varhaisimmasta käsikirjoituksesta kaksi on Pariisissa, yksi Roomassa ja vain kaksi ”kotona” Suuressa lavrassa.<sup>34</sup>

Kun nuori lordi Robert Curzon saapui Athokselle vuonna 1837, hän hämmästeli valtaisia käsikirjoituskokoelmia ja toivoi löytävänsä niistä antiikin klassisen kirjallisuuden kadonneita merkkiteoksia. Kadonneita klas-

---

<sup>34</sup> Lake 1909, 9–10.

sikkoja ei löytynyt, mutta lordi vaikutti suuresti näkemästään. Hän osti melkoisen määrän käsikirjoituksia, jotka myytiin hänelle punnittavana ki-  
lotavarana. Curzonin ostokset ovat nykyään British Libraryn kokoelmissa. Tuolloin ainoastaan Ivironin luostari kieltäytyi myymästä hänelle käsikir-  
joituksia. Curzon pääsi kyllä tutustumaan Ivironin luostarin kirjastoon, joka sijaitsi tuolloin pääkirkon (*katholikon*) narteksin eli esisalin yläpuo-  
lella.<sup>35</sup>

Ivironin kirjaston erikoinen sijainti johtunee siitä, että kyseessä on tu-  
lipalon sattuesa luostarin turvallisin paikka. Kirjasto voi olla myös eril-  
linen rakennus luostarin sisäpihalla, kuten Suuressa lavrassa. Yleensä ne  
ovat kuitenkin ahtaita varastohuoneita luostarin pääkirkkoa ympäröivien  
rakennusten uumenissa. Nykyään monissa luostareissa kuten Simonopet-  
rassa kirjasto ei ole ainoastaan varastohuone vaan myös käyttömukava mo-  
derni lukutila.

Länsimaisille tutkijoille Athoksen kirjastot ovat tarjonneet ainutlaatui-  
sia seikkailuja ja tutkimusmatkoja. Kirjaston oven avautuessa edessä saattoi  
olla mitä vain: siistejä hyllyrivejä tai totaalinen kaaos. Riley kuvaa matka-  
kirjassaan käyntiään Suuren lavran kirjastossa 1800-luvulla. Kirjastonhoi-  
taja oli poissa, eikä luostarissa kukaan muu osannut sanoa, mitä kirjastossa  
oli. Riley silmäili hyllyjä ja tarttui sattumanvaraisesti evankeliumikirjaan; se  
oli kauniisti kuvitettu ja lopussa oli omistuskirjoitus, jonka oli allekirjoitta-  
nut keisarinna Irene (797–802).<sup>36</sup>

Pyhän Paavalin luostarin kirjastossa Rileytä odotti toisenlainen yllätys:  
Curzonin viisi vuosikymmentä aiemmin kuvailemat 200 bulgariaista ja  
serbialaista käsikirjoitusta olivat tyystin kadonneet kirjastosta jälkiä jättä-  
mättä, eikä kukaan luostarissa tiennyt niistä mitään. ”Ehkä venäläiset ovat  
vieneet ne”, eräs munkki arvaili, ”tai ehkä ne on hävitetty”. Dionysioksen  
luostarissa kirjastonhoitaja puolestaan oli aina saavuttamattomissa eikä  
näyttäytynyt tutkijoille; nämä alkoivat jo uskoa, että kyseessä oli jonkinlai-  
nen taruolento tai haltija, jota ei ollut edes mahdollista nähdä kuolevaisin

<sup>35</sup> Curzon 1865, 368–372.

<sup>36</sup> Riley 1887, 182–183.

silmin.<sup>37</sup> Käsikirjoitusten kanssa elämäntyönsä tehneille tutkijoille tällaisten kokemusten voi kuvitella olleen hyvin unenomaisia: joskus huumaavan onnellisia, toisinaan painajaismaisia. Kirjastoissa saattoi olla myös muunlaisia yllätyksiä. Esimerkiksi serbialaisen Hilendarin luostarin kirjastossa säilytettiin erakkomunkkien kilvoitusrautoja ja -kahleita. Iso-Britannian kirjastoihin tottuneiden Curzonin ja Rileyn silmissä tällaiset olivat varmasti makaaberi näky.

Athoksen käsikirjoituksia valokuvasi ensimmäisen kerran venäläinen tutkija Pjotr Ivanovitš Sevastjanov vuonna 1857. Brittiläinen professori Kirsopp Lake, joka teki elämäntyönsä Leidenissä ja Harvardissa, kartoitti suuren määrän Uuden testamentin tekstejä ja kopioi niitä huomattavan määrän vuonna 1899.

Maailmansotien jälkeen Pyhällä vuorella alkoi käydä yhä enemmän tutkijoita. Saksalainen Franz Dölger kuvasi keisarillisia bullia (*khrysobullon*) ja muita virallisia asiakirjoja vuonna 1942. Pariisilainen roomalaiskatolinen oppinut Marcel Richard kuvasi vuonna 1951 lähes 10 000 otosta.<sup>38</sup> Vuosina 1952–1953 kuvattiin mikrofilmille 209 Raamatun käsikirjoitusta, joista osa oli georgiankielisiä, sekä Uuden testamentin apokryfitekstejä, Johannes Damaskolaisen ja Theofylaktos Bulgarialaisen kirjoituksia, kirjeitä ja musiikkiin liittyviä käsikirjoituksia. Miniatyyreja on kuvattu erilaisiin tutkimus- ja julkaisuprojekteihin (mm. Kurt Weitzmann). Toisen maailmansodan aikana mantereelta evakuoitiin jonkin verran käsikirjoituksia Athokselle, ja osa näistä lienee edelleen sillä tiellään.

Kuvaavaa on, että tutkijat tulivat pitkään Athoksen ja kreikkalaisortodoksisen maailman ulkopuolelta. Athoksen kirjastoissa 1880-luvulla kierrellyt Athelstan Riley totesi, että Vatopedia ja venäläistä luostaria lukuun ottamatta koko Pyhällä vuorella kenelläkään ei ollut edes juolahtanut mieleen, että käsikirjoituksia voisi lukea.<sup>39</sup> Veljestöjen oma kiinnostus käsikirjoituksiin alkoi viritä 1900-luvun kuluessa, ja asiat ovat alkaneet muuttua

---

<sup>37</sup> Riley 1887, 218, 296.

<sup>38</sup> Richard 1952, 48–80.

<sup>39</sup> Riley 1887, 182.

perinpohjaisesti. Käsikirjoitusten virtaaminen pois Athokselta on tyrehtynyt, ja on jopa pieniä merkkejä virran kääntymisestä, sillä joitain hämäräperäisiä reittejä länteen kulkeutuneita käsikirjoituksia on viime vuosina palautettu Pyhälle vuorelle.<sup>40</sup>

Työtä on vielä paljon tekemättä, mutta tällä hetkellä suunta vaikuttaa mainiolta. Erinomainen esimerkki on Vatopedin luostariin kytköksissä oleva *Pemptusia*-media (lehti, net, radio) ja sen tutkimuksellisempi sisarjulkaisu, aikakauskirja *Analogia*, jotka edustavat hyvää akateemista tasoa ja kulttuurillisesti avointa otetta. 1900-luvun loppupuolella tapahtunut Athoksen uusi nousu on muuttanut myös käsikirjoitusten elämän. Kirjastoja on kunnostettu ja rakennettu, ja luostarien kokoelmiin on hankittu runsaasti uutta kirjallisuutta. Käsikirjoituksista on alettu huolehtia paremmin: niitä konservoidaan ja luetteloidaan, niitä on alettu tutkia ja julkaista. Suuri osa käsikirjoituksista on lisäksi kuvattu mikrofilmeille. Thessalonikin patriarkaallinen instituutti on kuvannut ja julkaissut tärkeimpiä kuvitettuja käsikirjoituksia.

Maailma kuitenkin muuttuu nopeasti. Ennen kuin mikrofilmausprojekteja oli saatu vietyä loppuun, koko menetelmä vanhentui ja siirryttiin käsikirjoitusten digitalisointiin. Vuodesta 2016 alkaen tällä rintamalla on tapahtunut paljon. Tämän kehityksen johtotähtiä on ollut Ksenofontoksen luostari, jonka digitointiprojektia on ollut toteuttamassa myös suomalainen isä Damaskinos (Olkinuora).<sup>41</sup> Lopulta hankkeeseen osallistui kaksitoista Pyhän vuoren luostaria, ja Euroopan Unioni lähti tukemaan projektia. Alkuvuodesta 2020 saatiin julkaistua valtaisa sähköinen arkisto, jossa on yli 300 000 digitoitua kohdetta: käsikirjoituksia, pyhiä kuvia ja esineitä.<sup>42</sup> Tämä avaa täysin uuden luvun käsikirjoitusten historiassa, sillä sähköisessä muodossa niistä yli tuhannen vuoden odotuksen jälkeen tulee kuin tuleekin koko maailman omaisuutta.

<sup>40</sup> 1000 vuotta vanhan kuvitetun evankeliumikirjan tapaus: Ferreri 2015.

<sup>41</sup> Olkinuoran haastattelu tästä aiheesta: Venhe 2020.

<sup>42</sup> <https://repository.mountathos.org>



Suurelle yleisölle käsikirjoitukset tulivat konkreettisesti tutuiksi ensimmäisen kerran vasta vuonna 1997, kun Athoksen aarteita esiteltiin Thessalonikin näyttelyssä. Pyhän vuoren isät eivät ole juuri innostuneet pyhien esineiden esittelemisestä maailman museoissa, mutta yllättäen seuraava merkittävä näyttely saatiin Helsinkiin 2006–2007. Tennispalatsin Athos-näyttely muodostui paitsi suosituksi myös syvästi elämykselliseksi: monet kertoivat palanneensa tilaan useamman kerran hiljentymään ja mietiskelemään. Näyttelyä varten tuotettu athoslaisen kirkon bysanttilainen lattiajäljitelmä puolestaan jatkaa elämäänsä kulttuurikeskus Sofian kappelin lattiana.

\*\*\*

Lopuksi voidaan kysyä, olisiko mahdollista, että tulevaisuudessa Athoksen kirjastojen kätköistä vielä paljastuisi jotain uutta. On varsin epätodennäköistä, että kirjastojen kätköistä löytyisi enää mitään totaalaisia jättiyllätyksiä – sellaisia kuten *Didakhen* eli ”Apostolien opin” löytyminen Jerusalemissa oli 1800-luvulla.

Sen sijaan jo kertaalleen luetteloidut käsikirjoitukset voivat tarjota yllätyksiä, kuten Damaskinos (tuolloin vielä: Jaakko) Olkinuoran taannoinen väitöskirjatutkimus osoitti.<sup>43</sup> Olkinuora löysi Jumalansynnyttäjän temppeliintuomisen juhlan käsikirjoituksia, jotka otsikon perusteella olivat tavanomaista hymnografiaa mutta joiden sisältö olikin tyystin eri kuin kirkossa käytössä olevien. Vastaavaa ”vaihtoehtoista hymnografiaa” voisi olettaa olevan kirjastoissa enemmänkin, ja sama saattaisi koskea myös joitain patristisia tekstejä, joiden sisällä kenties piilee vielä yllätyksiä.

Lisäksi saattaisi olla realistista odottaa hieman toisenlaisia löytöjä. On merkillepantavaa, että Athoksen käsikirjoitukset edustavat tismalleen sitä aikakautta, jonka ortodoksisesta ajattelusta ei maailmalla tiedetä juuri mitään. Vuosien 900–1800 väliseltä ajalta yleisessä tietoisuudessa on oikeastaan vain kaksi kreikkalaisortodoksisista kirjoittajaa, Simeon Uusteologi ja Gregorios Palamas. Lähes kaikki muu odottaa vielä tutkimustaan ja po-

---

<sup>43</sup> Olkinuora 2015.

pularisointiaan. Tähän nähden on surkuteltavaa, että suuri osa tutkijoiden kiinnostuksesta Athoksen käsikirjoituksiin on kohdistunut raamatunteksteihin: kaikkien tuntemia raamatunlauseita tutkitaan uudelleen ja uudelleen, vaikka kokonaisia aikakausia lepää lähes koskemattomana. Kaiken järjen mukaan tutkimuksen painopiste tulee jossain vaiheessa muuttumaan oleellisesti.

Mitä Athoksen omaan kulttuuriin tulee, voidaan sanoa, että kaikkien aikojen paras kukoistuskausi on meneillään juuri tällä hetkellä. Milloinkaan ennen Athoksella ei ole voitu kirjoittaa ja maalata yhtä paljon kuin nykyään. Athoksen kulttuuriperinnöstä ja karismaattisista vanhuksista ilmestyy valtaisasti kirjoja, ja niitä myös käännetään ahkerasti. Ainoa ulkoinen uhka Athoksen elämänmenolle näyttäisi olevan turismi, ja senkin virtaa on ainakin toistaiseksi onnistuttu kontrolloimaan. Hiljaa soljuvista matkailijapuroista huolimatta – ja osin niiden ansiosta – Pyhän vuoren kirjoittajilla ja maalareilla on nykyään paljon parempi työrauha kuin useimilla esi-isillään.

## Kirjallisuutta

- Allison 1996 = Robert W. Allison, ”The Libraries of Mt Athos: The Case of Philotheou”, teoksessa Anthony Bryer & Mary Cunningham (toim.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism. Papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1994*, Lontoo & New York 1996, 135–154.
- Bovon, Bouvier & Amsler 1999 = François Bovon, Bertrand Bouvier & Frédéric Amsler (toim.), *Acta Philippi. Textus I–II. Commentarius* (Corpus christianorum apocryphorum 11–12), Turnhout 1999.
- Casey 1931 = Robert Pierce Casey, *Serapion of Thmuis Against the Manichees* (Harvard Theological Studies 15), Cambridge, Massachusetts 1931.
- Curzon 1865 = Robert Jr. Curzon, *Visits to the Monasteries of the Levant*, Lontoo 1865.
- Ferreri 2015 = Eric Ferreri, ”Duke Libraries Returns Byzantine Manuscript to Original Home in Greece”, *Duke Today* (January 5, 2015) [<https://today.duke.edu/2015/01/greekmanuscript>, luettu 25.5.2021].
- Fitschen 1992 = Klaus Fitschen, *Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und Anderer*, Berliini 1992.
- Gabashvili 2001 = Timothy Gabashvili, *Pilgrimage to Mount Athos, Constantinople and Jerusalem 1755–1759*, Surrey 2001.
- Galavaris 2002 = George Galavaris, *Holy Monastery of Iveron. Illustrated Manuscripts*, Athos 2002.
- Galavaris 2007 = George Galavaris, ”Production and Circulation of Illuminated Manuscripts on Mount Athos”, teoksessa Γιώργος Γαλάβαρης (toim.), *Athos, la Sainte Montagne. Tradition et renouveau dans l'art* (Αθωνικά Σύμμεικτα 10), Ateena 2007, 13–40.
- Gorgieva 2006 = Gordana Subaric Gorgieva, ”Kidney Disease in Medieval Serbian Manuscripts from the Chilandar Monastery (Mount Athos, Greece)”, *Journal of Nephrology* 19, Suppl. 10 (2006), 30–37.
- Hausherr 1947 = Irenée Hausherr, ”Dogme et spiritualité orientale”, *Revue d'ascétique et de mystique* 23 (1947), 3–37.

- Lake 1907 = Kirsopp Lake, *Facsimiles of the Athos Fragments of the Shepherd of Hermas*, Oxford 1907.
- Lake 1909 = Kirsopp Lake, *The Early Days of Monasticism on Mount Athos*, Oxford 1909.
- Lingas 1996 = Alexander Lingas, ”Hesychasm and Psalmody”, teoksessa Anthony Bryer & Mary Cunningham (toim.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism. Papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1994*, Lontoo & New York 1996, 155–168.
- Maksimos Tunnustaja = Michel-Jean van Esbroeck (käänt.), *Maxime le Confesseur. Vie de la Vierge* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 479), Louvain 1986.
- Oikonomides 1988 = Nicolas Oikonomides, ”Mount Athos: Levels of Literacy”, *Dumbarton Oaks Papers* 42 (1988), 167–178.
- Olkinuora 2015 = Jaakko Olkinuora, *Byzantine Hymnography for the Feast of the Theotokos* (Studia Patristica Fennica 4), Helsinki 2015.
- Richard 1952 = Marcel Richard, ”Rapport sur une mission d’études en Grèce (29 août – 29 novembre 1951)”, *Bulletin d’information de l’Institut de recherche et d’histoire des textes* I (1952), 48–80.
- Riley 1887 = Athelstan Riley, *Athos Or. The Mountain of the Monks*, Lontoo 1887.
- Robinson & Lambros 1888 = Joseph Armitage Robinson & Spyridon Lambros, *A Collation of the Athos Codex of the Shepherd of Hermas*, Cambridge 1888.
- Rudberg 1956 = Stig Yngve Rudberg, ”Les manuscrits à contenu profane du Mont-Athos”, *Eranos* 54 (1956), 174–185.
- Runciman 1968 = Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968.
- Seppälä 2006 = Serafim Seppälä, *Tuomaan teot* (Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 91), Helsinki 2006.
- Seppälä 2010 = Serafim Seppälä, *Elämän äiti*, Helsinki 2010.
- Seppälä 2017 = Serafim Seppälä, *Keisarin edessä*, Helsinki 2017.
- Seppälä 2018 = Serafim Seppälä, ”Deacons in *Acts of Thomas* and Related Syriac Literature”, teoksessa Bart J. Koet, Edwina Murphy & Esko Ryökäs (toim.), *Deacons and Diakonia in Early Christianity. The First Two Centuries*, Tübingen 2018, 227–243.

- Speake 2004 = Graham Speake, *Mount Athos. Renewal in Paradise*, New Haven 2004.
- Todorovich 1989 = Slavko P. Todorovich, *The Chilandarians. Serbian Monks on the Green Mountain* (East European Monographs 264), New York 1989.
- Tsigaridas 2007 = Euthymios N. Tsigaridas, "L'art au Mont Athos à l'époque Byzantine à la lumière de nouvelles trouvailles. Le rôle de Constantinople et de Thessalonique", teoksessa Γιώργος Γαλάβαρης (toim.), *Athos, la Sainte Montagne. Tradition et renouveau dans l'art* (Αθωνικά Σύμμεικτα 10), Ateena 2007, 41–62.
- Venhe 2020 = Nina Venhe, "Tekstejä luostarin uumenista tutkijoiden ulottuville", Uef.fi 23.9.2020 [<https://www.uef.fi/fi/artikkeli/teksteja-luostarin-uumenista-tutkijoiden-ulottuville>, luettu 31.5.2021].
- Ware 1964 = Timothy Ware, *Eustratios Argenti. A Study of Greek Church under Turkish Rule*, Eugene 1964 [uusintapainos 2014].
- Wobbermin 1898 = Georg von Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 17), Leipzig 1898.



Tässä teoksessa mainittuja kaupunkeja, saaria ja alueita. Kartta: Vesa Vahtikari.







# Hakemisto

- A
- (Claudius) Aelianus, sofisti 62 viite 3, 68  
viite 17
- Agapios, platonisti 28
- Agapios Landos, munkki 298
- Agathias, historioitsija 128, 155
- Aiskhylos, tragediarunoilija 45, 47, 53,  
61, 78
- Aisopos, faabelikirjailija 69, 70 viite 20
- akatistos 242–243, 249
- Akhaian ruhtinaskunta 92–99, 103,  
107–110, 113, 116–117
- Aleksandria 5, 7 viite 9, 26, 28–29, 31,  
131, 175–176, 178, 191, 239, 279, 281
- Aleksanteri-narratiivit 151–142
- Aleksios I Komnenos, Bysantin keisari  
167
- Aleksios III Komnenos, Trapezuksen  
hallitsija 94, 172, 183–185
- Ambrosius Milanolainen, piispa 199
- Ammonios, platonisti 29
- Andravidia 95–96, 99
- Andreas Kreetalainen, hymnografi 243–  
244, 255–275
- Andronikos I Komnenos, Bysantin  
keisari 167
- animismi 27
- Anjou-dynastia
- Anna Komnene, historioitsija 98–99,  
109
- Antiokia 28, 31–33, 176 viite 11, 191,  
203, 279, 286
- aporia 5, 27 viite 19
- aragonian kieli 93–94, 102–103, 115
- Aristofanes, komediarunoilija 45, 51,  
55, 83 viite 50, 78, 81
- Aristoteles, filosofi 2, 7, 12, 25–26, 28,  
45, 47, 62 viite 3, 64, 74, 237 viite 7,  
257 viite 6
- Ateena 4, 8, 28, 45, 47, 73, 179, 254
- Ateenan filosofikoulu ix, 1–36
- Athanasios Aleksandrialainen, kirkkoisä  
239
- Athos 237, 245, 247, 279–306
- Augustinus, kirkkoisä 25
- ausonit 155
- avaarit 126, 138, 140, 243
- B
- Babrios, faabelikirjailija 70–71
- barbaarit 15, 126, 128–131, 133–135, 139–  
141, 144–146, 149, 156, 182, 184–185
- ”Barlaam ja Joasaf”(tai Josafat) -legenda  
152, 290
- Basileios Suuri (Caesarealainen),  
kirkkoisä 24, 191, 221, 258, 261
- Beirut 240
- Bessarion, kardinaali 29, 187
- bysanttilaiset 30, 32, 35, 94, 96, 98–100,  
135, 139, 141, 147, 149, 155–156

## C

*chanson de geste* 105

*Chansonnier du Roi* -laulukirja 107

## D

Damaskios, platonisti 4, 7, 9, 12, 16–18,  
20, 25–27, 29, 33–35

David Armenialainen, platonisti 29

Demetrios Triklinios, oppinut  
kommentaattori 52

demiurgia 3, 6, 10

dialogi 8, 9, 12, 13, 15, 50–55, 61, 65–66,  
83, 207, 223, 241, 246, 263, 266, 274

*Digenes Akritas* -eepos vi, 110

digitointi 304

diplomatia 131–132, 153

## E

Efraim, kirkkoisä 240

ekokritiikki 63

ehtoollinen/eukaristia 191, 195, 203,  
217, 274, 275

eläinkuva 63

Elias, platonisti 29

Emesa 32, 240

*enargia* 268, 270

Epeiroksen despotia 96–97, 167

Epifanios Kallistratoslainen, kirjailija  
238

*ethopoiia* 83 viite 49, 241, 263, 270, 272

etiopilaiset 143, 147, 149–151

etniset stereotypiat 100, 127, 137, 156,

etnografia ix, 127, 132, 136, 154

Eugenios Bulgaris, arkkipiispa 300

Euripides, tragediarunoilija 45, 47, 53,  
55, 66, 81

Eustathios Thessalonikalainen, arkki-  
piispa 67, 151, 156–157

Eustratios Nikaialainen, metropoliitta  
35

Eutykhios, arkkipiispa 193

## F

faabeli 61–63, 67, 69–71, 74–75, 77, 81,  
86–87

Faedrus, faabelikirjailija 70, 71 viite 23

filosofia 1–36, 257, 260, 284

Filotheos Kokkinos, patriarkka 289–290

frankit 94–97, 100–101, 106–107, 110,  
113–114, 116

## G

georgian kieli 293

Germanos Konstaninopolilainen, patri-  
arkka 208, 214, 219, 223, 229

Georgios Akropolites, historioitsija 155

Georgios Kedrenos, historioitsija 139,  
147

Georgios Pakhymeres, kirjailija 127  
viite 6, 128, 135, 143, 147 viite 37,  
150, 155

Giovanni Aurispa, historioitsija 47

Giovanni Villani, historioitsija 115

Girald de Barri (Gerald Walesiläinen),  
historioitsija 145

Glarentza 95

- Gortyna 256  
 Gregorios Khioniades, tähtitieteilijä 179  
 Gregorios Nazianzoslainen, kirkkoisä 24, 236, 258, 261, 263  
 Gregorios Nyssalainen, kirkkoisä 24, 258  
 Gregorios Palamas, teologi 289, 305  
 Gregorios Pisidialainen, hovirunoilija 29  
 Guillaume II Villehardouin, Akhaian ruhtinas 95, 97–98, 107, 115–116
- H
- henadit 13, 16, 19, 23–25, 27  
 henologia 2–3, 26  
 Herakleios, Bysantin keisari 29  
 Hermaan paimen 282–283  
 Hermeias, platonisti 5–6, 11–12, 29  
 Herodotos, historioitsija 135–136, 142–143  
 Hilandar, luostari 281, 295, 303  
 Hippolytos, teologi 284  
 historiankirjoitus v, vii, 86, 99, 113, 127, 132, 137 viite 27, 227  
 Homeros, runoilija 15, 61, 66, 72, 76 viite 37, 77, 142, 177, 282  
 homiletiikka 255–276  
 hymnografia 235–250, 255–256, 260–264, 276, 305  
 Hypatia, filosofi 31
- I
- identiteetti vi, 93, 110, 125–127, 129, 137–138, 141, 154, 156–157  
 ikoni iv, 197, 201, 212–213, 222, 262  
 ikonoklasmi 197  
 inhimillistäminen (eläimet) 63, 69, 75, 81–84, 86–87  
 Iviron, luostari 281, 287, 293–294, 296, 298, 302
- J
- Jamblikhos, platonisti 4, 27  
 Jerusalem 94, 150, 176–177, 199, 201, 210, 214–217, 222, 243–244, 256, 263, 279, 281, 293, 305  
 Joane Petrizi, platonisti 30  
 Johannes Damaskolainen, hymnografi 64, 148, 195, 243, 263, 265, 303  
 Johannes Filoponos, teologi 31  
 Johannes Geometres, kirjailija 238  
 Johannes Italos, hovivirkamies 30, 35  
 Johannes Kanaboutzes, kirjailija 129  
 Johannes Khrysostomos, kirkkoisä 48–49, 77, 191, 199, 201, 221, 261, 264, 286  
 Johannes Koukouzeles, säveltäjä 289  
 Johannes Skylitzes, historioitsija 124, 147–148  
 Johannes Skythopolilainen, teologi 35  
 Johannes Tzetzes, oppinut kommentaattori 52, 134, 143, 156–157  
 Johannes III Doukas Vatatzes, keisari 135  
 johanniitat 98–99, 102–103  
 Joosef Kalothetos, hagiografi 289

- Joosef Hymnografi, hymnografi 244 16, 18, 21–22, 26, 28–31, 35, 64, 129, 191–229
- Juan Fernández de Heredia, johan-  
niittojen suurmestari 102–103 Konstantinopoli viii, 2, 28–29, 31, 36, 47, 64, 92–94, 96–97, 101, 113, 128,
- Julianus, Bysantin keisari 1, 25, 31 130 viite 12, 135, 140–142, 149, 151,
- Julianus Kaldealainen, platonisti 4 157, 159, 166–167, 170, 174–183,
- Julianus Teurgi, platonisti 4 185–187, 208–209, 212, 235, 237,
- jumalallinen ilmoitus 4, 15 239–240, 243–244, 256, 259, 262,
- Jumalansynnyttäjä 237–242, 244–246, 248–249, 255, 293, 305 266, 279–281, 286–287, 289–292,
- Justinianus I, Bysantin keisari v, 4, 28, 296,
- 33, 131–132, 152, 262 Konstantinos VII Porfyrogenetos,
- Justinos Marttyyri, apologeetti 196 Bysantin keisari 128, 132, 194
- juutalaiset 24, 134, 140, 149, 215, 262, 270–274 kontakti 50, 52, 240–242, 244–246, 249, 262
- K Korfu/Kerkyra 300
- Kaarle I Anjoulainen, Sisilian kuningas Kosmas Aitolialainen, munkki 299
- 97–98, 115 Kosmas Intiaanpurjehtija, kirjailija 132, 151, 153
- Kaisarios, munkki 298, 299 viite 32 Kosmas Maiumalainen, hymnografi
- Kallimakhos, runoilija 72 viite 26 243, 263
- kanoni 243–249, 301 kreikan kieli vii, vii, 62 viite 3, 65 viite
- kansankielinen kirjallisuus keskiajalla 9, 65 viite 10, 67, 68 viite 16, 70, 76
- 101, 111 viite 18, 84, 93, 99, 104, 106–113,
- kansanlaulut 111 136, 144, 149, 154, 156–157, 165
- Karytaina 114 viite 2, 166 viite 4, 179, 202, 236 viite
- Kefalonia 110 2, 241–242, 247, 248, 280, 283–285,
- keltit 144–147 288, 292, 295,
- Kerasus 183–184 Ksenofontos, luostari 283, 304
- keskiplatonismi 2–5, 7, 9, 13, 24, 27, 31 kulttuuriperintö 280, 306
- Khalkedonin kirkolliskokous 191 Kyrillos Aleksandrialainen, kirkkoisä 25
- Khlemouts 99 Kyrillos Jerusalemlainen, patriarkka
- kirjasto 228, 279–306 199, 201
- kommentaari ix, 2, 5, 7–8, 11–12, 15– käsikirjoitus 14, 27 viite 19, 29, 42, 76

- viite 18, 99–102, 104, 107–108, 125, 148, 186, 211–212, 214, 228, 279–306
- L
- Laonikos Khalkokondyles, historioitsija 135–136, 157
- Lasarus x, 255–276
- latiinit 135, 144–145, 154–156
- Latinalainen keisarikunta 94, 96–97
- Leo VI, Bysantin keisari 132
- Leon Matemaatikko 30
- Leon Diakonos, historioitsija 141–142
- Leontios Makhairas, historioitsija 110
- Leukas 110
- Libanios, reetori 48
- Libro de los fechos* 102–103, 106, 114 viite 68, 115–116
- liturgia 45, 50, 101, 191–229, 267, 268 viite 22
- liturgiakommentaari vii, 191–229
- Livre de la conquete* 94 viite 1, 97 viite 2, 102, 114 viite 67, 114 viite 68, 116 viite 73, 166 viite 74
- Lukianos, satiirikirjailija 55, 65–66, 83
- M
- Maksimos Planudes, oppinut kommentaattori 52
- Maksimos Tunnustaja, munkki 194, 205–212, 223–224, 227, 229
- mamelukit 143, 150–151, 176 viite 10
- Manuel Files, runoilija 62 viite 3
- Manuel Moskhopoulos, oppinut kommentaattori 52
- Manuel I Komnenos, Bysantin keisari 64, 145, 151
- Manzikertin taistelu 148
- Marco Polo, tutkimusmatkailija 168
- Marinos, platonisti 4, 8, 20, 31
- Martialis, runoilija 72 viite 26
- Mehmed II, osmanisulttaani 167
- metafysiikka 2, 12, 18, 24, 26
- miimi 45, 46 viite 5, 48, 50
- Mikael Attaleiates, historioitsija 139, 142–143, 145 viite 34, 155
- Mikael Psellos, hovivirkamies 1, 29, 35, 130, 148, 152, 217–219
- Mikael VIII Palaiologos, keisari 167
- miniatyyrimaalaus 281, 291
- Monemvasia 310
- mongolit 135, 138, 144
- ”Morean kronikka” 93–117
- Moskhos, runoilija 72 viite 26
- mytologia 46, 48, 50, 67, 149
- N
- Neitsyt Maria x, 165, 171, 178, 235–250
- Nestorios, patriarkka 341
- Nikaian keisarikunta 96–97, 135, 167
- Nikeforos Bryennios, historioitsija 148, 149 viite 40
- Nikeforos Gregoras, historioitsija 135, 144, 154
- Niketas Khoniates, historioitsija 138, 156

- Nikli 97
- Nikodemos Athosvuorelainen, pyhimys 245, 299
- Nikolas Andidalainen, piispa 212–214, 217
- Nikolaos Kabasilas, teologi 195, 197 viite 17, 198, 219–222, 229
- Nikolaos Methonelainen, piispa 30
- Nikomakhos Gerasalainen, matemaatikko 26
- Nikon ”Metanoeite”, saarnaaja 140
- Nonnosos, diplomaatti 132, 149
- O
- Oleg, rusien johtaja 141
- Olympiodoros, platonisti 26–28
- ontologia 26, 206, 259–266
- Origenes, saarnaaja 258–259, 264
- P
- Palaiologokset 62, 135, 146, 154, 156, 167, 175 viite 9
- Palladios Galatialainen, piispa 152
- pantomiimi 45–46, 48, 50
- parodia 61–62, 67, 76, 81, 86
- Pelagonian taistelu 97, 113–114, 116
- persialaiset 135, 144, 147–149, 152, 179, 243
- Pietari Athoslainen, erakko 301
- Platon, filosofi 1–36
- Platonin akatemia 2, 4
- Plautus, komediarunoilija 45, 52
- Plotinos, platonisti 3–5, 9.10, 25, 31–32
- Plutarkhos, platonisti, Ateenan koulun perustaja 4
- politikos stikhos* 111
- Porfyrios, platonisti 3, 5, 7, 9–10, 25, 31–32
- Proklos, platonisti 1–2, 4–5, 7–9, 11–23, 26, 29–36
- Prokopios, historioitsija 132, 137 viite 26, 138, 142, 145, 152, 153 viite 49
- provensaalin kieli 106
- Pseudo-Dionysios Areopagita, teologi 32–36, 202–206, 208, 223, 227
- Pseudo-Sofronios Jerusalemlainen, teologi 214–217
- Pulkheria, keisarinna 237
- Pyhä vuori 280, 296, 300–301
- R
- Ramon Muntaner, historioitsija 107, 115
- reliikki 285, 295
- retoriikka viii, x, 64, 133–134238–239, 241, 255–276
- Rhodos 98
- ristiretket 93–117
- ritarikirjallisuus 102
- ritarius 95–96, 105, 115
- Robert Curzon, lordi 301–303
- ”Romania” (Rooman valtakunnan nimi-tyksenä) 94, 97, 116, 240, 242, 262
- Romanos Melodos, hymnografi vi, 52
- rukous 20, 22, 78, 165, 170–171, 191, 196, 200–201, 214, 216–220, 222,

- 224–225, 239, 243, 255, 260–262, 286, 293–295,
- S
- saarnat 201, 255–276
- Saint–Georgesin linna 98, 106
- saraseenit 147
- satiiri 62–63, 65–68, 76, 86–87
- Serapion Thmuislainen, piispa 285
- serbian kieli 295, 302
- Severus, teologi 25, 31
- Simeon Metafrastes, kirjailija 238, 289
- Simeon Thessalonikalainen, arkkipiispa 197, 223–226
- Simeon Uusteologi, teologi 305
- Simonopetra, luostari 302
- Simplikios, platonisti 12
- skyytit 76 viite 17, 135–136, 138–139, 142–144, 148
- slaavin kieli 151, 236, 243, 280, 294–296, slaavit 95, 125–126, 138, 140–141
- Sofokles, tragediarunoilija 45, 47, 52, 55, 80 viite 46
- Stefanos, platonisti 29
- Statilius Flaccus, kirjailija 72 viite 26
- Statius, runoilija 72 viite 26
- Strabon, maantieteilijä 143 viite 32, 147
- suullinen kertomarusous 108, 110, 114, 117
- symboli 9–10, 15, 25–26, 148, 169, 196–197, 201, 203, 206–207, 209, 211, 212–216, 218–219, 222–225, 229, 268
- Syrianos, platonisti 4–5, 7, 11–13, 15–16
- Stavronikita, luostari 281, 286
- Suuri lavra, luostari 281, 285, 287, 289–291, 301–302
- T
- Terentius, komediarunoilija 45
- teologia iii, 2–3, 7, 10, 12–13, 15, 18–20, 22–27, 30, 36, 195, 197, 200, 203–205, 207, 217, 220, 226, 229, 237, 260, 265, 269, 283
- Theeba 102, 105
- Themistios, aristotelikko 1
- Theodora Emesalainen, platonisti 34
- Theodoretos Kyrrhoslainen, piispa 2, 25, 31–32
- Theodoros, igumeni 244
- Theodoros Andidalailinen, piispa 212–214, 217
- Theodoros Metokhites, hovikirjailija 156
- Theodoros Mopsuestialainen, piispa 199, 201
- Theodoros Prodromos, kirjailija vii, 53, 55, 61–87
- Theodoros I Laskaris, Nikaian keisari 167, 247
- Theodoros II Laskaris, Nikaian keisari 135
- ”Theofanes Continuatus” -kronikka 147
- Theofanes Graptos, kanonirunoilija 247
- Theofylaktos Bulgarialainen, arkkipiispa 303

- |  |  |
|--|--|
| Theoleptos, metropoliitta 289  | U  |
| Theosteriktos, hymnografi 247  | uusplatonismi vii, 1–36, 260                             |
| Thessalia 116  |  |
| Thomas Magistros, oppinut kommentaattori 52  | V  |
| Thukydidēs, historioitsija 136   | Valakia 129, 296   |
| Timotheos Gabashvili, arkkipiispa 293  | venäjän kieli 12 viite 14, 292                           |
| Timotheos Gazalainen, kirjailija 62 viite 2  | Vergilius, runoilija 72 viite 26, 133, 134 viite 20, 155 |
| ”Toccojen kronikka” 110  | vieraat kansat, 125, 138–154                             |
| Trapezus 165–170, 172–174, 179–187   | Vilhelm Moerbekelainen, arkkipiispa 36                   |
| <i>Tuomaan teot</i> 283  | Villehardouin-dynastia 95, 98, 195                       |
| Tuomas Akvinolainen, teologi 36  | vulgaariplatonismi 2                                     |
| turkkilaiset 99–100, 103, 115, 117, 134, 139–140, 148, 149 viite 40, 166–167, 173, 180, 182, 184, 296–297, 300–301 | Z  |
|  | Zenon, Bysantin keisari 32, 131                          |
|  | Zografos, luostari 295                                   |
|  | Zonaras, historioitsija 103                              |



# Kirjoittajat

FT Annika Asp on kiinnostunut siitä, kuinka ennen Bysanttiin kuuluneille alueille vähitellen syntyi uusia pieniä valtioita ja vallan keskuksia, joista yksi ennen pitkää kasvoi Osmanivaltakunnaksi. Tutkimuksessaan hän on erikoistunut Trapezuksen ja Konstantinopolin vuorovaikutukseen.

Pia Houni on teatteritaiteen tohtori, dosentti ja filosofinen praktikko. Houni on perehtynyt erityisesti antiikin kreikkalaiseen kulttuuriin, filosofiaan ja draamaan. Kiinnostus Bysantin kulttuuria ja kirjallisuutta kohtaan on kasvanut draamakirjallisuuden, esitystaiteen ja ortodoksisuuden kautta.

FM Kalle Knaapi on kiinnostunut kreikankielisen teatterin historiasta, teoriasta ja tulkintatraditiosta.

FT, Kreikan kirjallisuuden dosentti (Helsingin yliopisto) Tua Korhonen tutkii parhaillaan mm. antiikin eläinsuhdetta. Hän on julkaissut aiheesta artikkeleita ja monografian sekä on myös pitänyt dosentti Raija Mattilan kanssa Helsingin yliopiston ensimmäisen historiallista eläinsuhdetta käsittelevän kurssin.

TT, pappismunkki Damaskinos (Olkinuora) Ksenofontoslainen on systemaattisen teologian ja patristiikan yliopistonlehtori. Hänen tutkimusintressinsä sijoittuvat erityisesti keskibysanttilaisen hymnografian ja saarnojen maailmaan.

FT Antti Lampinen on toiminut Suomen Ateenan-instituutin tutkijaopettajana vuodesta 2018. Hänen erityiset tutkimusintressinsä liittyvät antiikin maantieteelliseen ja etnografiseen kirjoittamiseen sekä historiografiaan hellenistisen ajan ja bysanttilaisajan välillä. Hän on myös tutkinut antiikin oraakkelitoimintaa.

FT Tuomo Lankilan tutkimuksen kohteita ovat myöhäisantiikin filosofia ja teologia, erityisesti Prokloksen ja Damaskioksen uusplatonismi, hendioppi ja afroditologia. Häntä kiinnostaa myös yleisemmin Justinianuksen aikakausi ja erityisesti Narseksen henkilöhistoria.

TT Pekka Metso toimii käytännöllisen teologian apulaisprofessorina Itä-Suomen yliopistossa. Hänen tutkimuksellinen kiinnostuksensa liturgia-kommentaareja kohtaan kohdistuu etenkin Nikolaos Kabasilakseen.

FT Serafim Seppälä on systemaattisen teologian ja patristiikan professori Itä-Suomen yliopistossa. Hänen kiinnostuksensa kohteet ja tutkimusaiheet liikkuvat laajalla alueella varhaiskirkon syyrian- ja kreikankielisestä kirjallisuudesta keskiajan juutalaisuuden kautta Armenian kansanmurhan perintöön.

Juho Wilskman on yleisen historian tohtorikoulutettava, jonka väitöskirja *Comparing Military Cultures: Warfare in the Aegean region from the Fourth Crusade to the Early Fifteenth Century* on tarkoitus tarkistaa Helsingin yliopistossa samoihin aikoihin kuin *Tuhannen vuoden kirjavuori* ilmestyy.



