



SUOMEN EKSEGEETTISEN SEURAN JULKAISUJA 110

RAAMATTU JA MAGIA

Toimittaneet Kirsi Valkama,
Hanne von Weissenberg ja Nina Nikki

Raamattu ja magia

Toinen painos

Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja

Julkaisusarjan päätoimittaja: Antti Marjanen

Toimitus ja taitto: Nina Nikki, Kirsi Valkama ja Susanna Asikainen

Kansi: Kirsi Valkama

ISSN: 0356-2786

ISBN (pdf): 978-951-51-5068-4

DOI: 10.31885/9789515150684



Tämä teos, jonka toimittajat ovat Kirsi Valkama, Hanne von Weissenberg ja Nina Nikki, on lisensoitu CC BY 4.0 -lisenssillä (Creative Commons Nimeä 4.0 Kansainvälinen)

SUOMEN EKSEGEETTISEN SEURAN JULKAISUJA 110

Raamattu ja magia

TOIMITTANEET

KIRSI VALKAMA

HANNE VON WEISSENBERG

NINA NIKKI

Suomen Eksegeettinen Seura
Helsinki 2017

Sisällys

Esipuhe.....	1
<i>Kirsi Valkama, Hanne von Weissenberg & Nina Nikki</i> Johdanto.....	3
<i>István Czachesz</i> Magia ja mieli: Miksi meidän täytyy tutkia magiaa ja miksi sen on ajankohtaista raamatuntutkimukselle?.....	16
<i>Martti Nissinen</i> Magiaa Vanhassa testamentissa.....	42
<i>Hanna Tervanotko</i> Maagit ja tietäjät? Vertaileva näkökulma antiikin enteiden- selittäjiin, unentulkitsijoihin ja loitsijoihin Vanhassa testamentissa ja antiikin kreikkalaisissa kirjoituksissa.....	71
<i>Jutta Jokiranta</i> Siunaamisen teoriaa: Kognitiivinen näkökulma.....	94
<i>Kirsi Valkama</i> Kirouksia ja siunauksia rautakauden Juudan haudoissa ja amuleteissa.....	115
<i>Elisa Uusimäki</i> Siunaukset ja kiroukset Raamatun ajan maailmassa.....	136
<i>Hanne von Weissenberg</i> Enkelit ja demonit: Henkiolennot Raamatussa ja Qumranin teksteissä.....	157

Mika S. Pajunen

Psalmeilla pahuutta vastaan: Manaukset ja suojelurukoukset
vastauksena myöhäisen Toisen temppelin ajan
muuttuvaan maailmankuvaan.....179

Anna-Liisa Tolonen

Voimallinen rukous ja historia: Valta ja vuorovaikutus
Toisessa makkabilaiskirjassa.....198

Risto Uro

Jeesus parantajana: Rituaalitutkimuksen näkökulma.....220

Vojtěch Kaše

Ekklesiologiaa, kristologiaa ja magiaa: Paavalin
ehtoollistradition kognitiivinen uudelleenarviointi.....238

Nils Hallvard Korsvoll

Raamatun teksti myöhäisantiikin amuleteissa.....265

Izaak de Hulster & Sanna Saari

Amulettien siivekkäät olennot – ja kuinka israelilainen profeetta
kääntää muinaisen magian pääläelleen.....287

Katri Saarelainen

Mitä figuriinit kertovat rautakautisen Palestiinan uskonnosta?.....313

Rick Bonnie

Helios ja astrologiset kuva-aiheet bysanttilaisissa synagogissa.....330

Asiasanasto.....346

Esipuhe

Mitä on magia? Esiintyykö sitä Raamatussa ja jos esiintyy, kuinka siihen Raamatun teksteissä suhtaudutaan? Näihin kysymyksiin ei ole yksiselitteisiä vastauksia, sillä ei ole olemassa yhtä kaikkien hyväksymää määritelmää siitä, mitä magialla tarkoitetaan. Tähän kirjaan on koottu artikkeleita, jotka käsittelevät magiaa paitsi teoreettisesti ja käsitteenä, myös eri näkökulmista Raamatussa sekä Raamatun syntykonteksteissa Lähi-idässä ja kreikkalais-roomalaisessa maailmassa. Mukaan on otettu esimerkkejä muinaisraeilaisesta uskonnosta, varhaisesta juutalaisuudesta ja kristinuskosta aina bysanttilaiselle ajalle asti.

Kirjan taustalla on helmikuussa 2015 pidetty Suomen Eksegeettisen Seuran järjestämä Eksegeettinen päivä, jonka aiheena oli Raamattu ja magia. Osa artikkeleista pohjautuu päivässä pidettyihin esitelmiin. Lisäksi kirjaan pyydettiin Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan eksegeetiikan osaston tutkijoilta artikkeleita heidän omista tutkimusaiheistaan, jotka liittyvät jostain näkökulmasta magiaan. Mukaan saatiin myös useita ulkomaisia tutkijoita, joiden artikkelit on käännetty kirjaa varten. Kaikki kirjoittajat työskentelevät Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa tai ovat sen dosentteja, lukuun ottamatta Nils Hallvard Korsvolla, jonka työpaikka on Oslossa Det teologiske Menighetsfakultet. Teokseen ovat kirjoittaneet tutkijatohtori, PhD Rick Bonnie; tutkijatohtori, dosentti István Czachesz; tutkijatohtori, PhD Izaak de Hulster; yliopistonlehtori, dosentti Jutta Jokiranta; tohtorikoulutettava, MA Vojtěch Kaše; tohtorikoulutettava, MA Nils Hallvard Korsvoll; professori Martti Nissinen; tutkijatohtori, dosentti Mika S. Pajunen; tohtorikoulutettava, TM Katri Saarelainen; tohtorikoulutettava, TM Sanna Saari; tutkijatohtori, TT Hanna Tervanotko; tohtorikoulutettava, TM Anna-Liisa Tolonen; yliopistonlehtori, dosentti Risto Uro; tutkijatohtori, TT Elisa Uusimäki; yliopistonlehtori, TT, FM Kirsi Valkama ja dosentti Hanne von Weissenberg.

Toivomme että kirja löytää niin opiskelijat kuin muutkin Raamatusta ja sen tutkimuksesta kiinnostuneet lukijat. Kirjan loppuun on koottu asiasanasto, joka toivottavasti helpottaa lukemista, jos tekstissä tulee vastaan vieraita termejä.

Haluamme kiittää Suomen Eksegeettistä Seuraa mahdollisuudesta julkaista kirja seuran julkaisusarjassa. Kiitämme myös käsikirjoituksen luenutta vertaisarvioijaa artikkeleihin perehtymisestä ja kommentteista, jotka auttoivat parantamaan kirjaa monin tavoin. Kiitos myös kaikille kollegoille, jotka ovat antaneet erilaista asiantuntija-apua tätä kirjaa työstettäessä.

Helsingissä ja Tampereella
18.1.2016

Kirsi Valkama, Hanne von Weissenberg ja Nina Nikki

KIRSI VALKAMA, HANNE VON WEISSENBERG JA
NINA NIKKI

Johdanto

Mitä on magia?

Magia kuulostaa vaaralliselta ja kielletyltä. Kun puhumme arkikielessä magiasta, saattaa ensimmäisenä tulla mieleen populaarikulttuurin tuotteet kuten Harry Potter tai Aku Ankan Milla Magia. Magiassa vaikuttaa olevan jotain salattua, jotain tavallisesta ja oikeaoppisesta uskonnollisuudesta poikkeavaa. Kristinuskon ja juutalaisuuden historiassa magiaa on yleensä pidetty kielteisenä, näihin uskontoihin tai niiden virallisiin muotoihin kuulumattomana asiana, jota on vastustettu. Ei ole ollut epätavallista esittää, että ”toiset” kyllä harjoittivat magiaa, mutta varhaiset israelilaiset tai kristityt eivät suinkaan niin tehneet. Myös varhaisempi tutkimus on vahvistanut ”uskonnon” ja ”magian” vastakkainasettelua ja korostanut syvää juopaa näiden kahden välillä.

Viime vuosina tämä vastakkainasettelu on kyseenalaistettu. Magia nähdään pikemminkin yhtenä monista uskonnonharjoittamisen muodoista. Tämän kirjan artikkeleissa magiaa lähestytään uusimman tutkimuksen näkökulmasta. Teoksessa magia tarkoittaa tutkijoiden käyttämää ja määrittelemää käsitettä, joka auttaa ymmärtämään tietynlaisia uskonnollisia ilmiöitä ja ajattelutapoja. Magia-sanalla ei pyritä arvottamaan tiettyjä uskonnonharjoituksen muotoja toisia huonommiksi, vaan kyseessä on tutkimuksen kannalta hyödyllinen analyyttinen työkalu.

Jotta voisimme tutkia magiaa Raamatussa, meidän on ensin määriteltävä mitä magialla tässä kirjassa tarkoitetaan. Mutta ei riitä, että määrittelemme, mitä magia on, vaan on myös selitettävä, mitä tässä yhteydessä tarkoitetaan Raamatulla. Suomenkielisen lukijan mieleen saattaa sanasta Raamattu tulla ensimmäisenä se Vanhan ja Uuden testa-

mentin sisältävä kirja, joka on useaan otteeseen suomennettu. Tällöin Raamatulla tarkoitetaan lisäksi Vanhan testamentin apokryfikirjoja, jotka ovat perinteisesti olleet osa kristillistä kaanonia. Kristillisen kaanoniin päätyneet kirjat vakiintuivat kuitenkin vasta neljännellä vuosisadalla ajanlaskun alun jälkeen. Myös juutalaisen kaanonin synty on ollut pitkä prosessi. Tästä syystä nyt käsillä olevan teoksen artikkeleissa käytetään lähteinä myös niitä varhaisia tekstejä, jotka eivät lopulta tulleet osaksi kanonista Raamatun kokoelmaa. Niillä on kuitenkin suuri arvo selvitetessä varhaista juutalaista ja kristillistä uskonnollista ajattelua. Vanhan testamentin tekstejä on säilynyt sekä heprean kielellä että kreikankielisinä käännöksinä. Tässä kirjassa käytetään termiä Heprealainen Raamattu, kun puhutaan pääosin hepreankielisistä juutalaisten käyttämistä teksteistä ja termiä Vanha testamentti, kun tekstistä on huomioitu sekä heprean- että kreikankielinen muoto. Septuagintasta puhutaan silloin kun tarkoitetaan kreikankielisiä käännöksiä.

Mitä sitten on magia? Magia-käsitteen määrittelyn historiaan ja siihen liittyviin ongelmiin meidät johdattavat kirjan kaksi ensimmäistä artikkelia, István Czacheszin *Magia ja mieli: Miksi meidän täytyy tutkia magiaa ja miksi sen on ajankohtaista raamatuntutkimukselle?* ja Martti Nissisen *Magiaa Vanhassa testamentissa*. Kuten Nissinen toteaa, magiaa ei sinänsä ole olemassa, vaan kyse on analyttisestä työkalusta ja käsitteestä. Toisin kuin vielä usein 1900-luvun alun tutkimuksessa, nykytutkimuksessa ei enää oteta kantaa magian edustaman uskonnollisuuden arvoon tai kehityksen asteeseen uskontojen historiassa. Kirja on jaoteltu temaattisesti, joten lukija, joka on kiinnostunut magian tutkimuksen metodisista kysymyksistä, löytää laajempaa metodista pohdintaa Czacheszin ja Nissisen kirjoitusten lisäksi myös Jutta Jokirannan artikkelista *Siunaamisen teoriaa: Kognitiivinen näkökulma* (s. 94). Jokiranta esittelee kognitiivisen uskonnontutkimuksen näkökulmia erityisesti siunaamiseen liittyen ja avaa tanskalaisen uskontotieteilijän, Jesper Sørensenin kognitiivista määritelmää magiasta. Rituaaliteoreettista näkökulmaa tarjoaa puolestaan Risto Uro artikkelissaan *Jeesus parantajana: Rituaalitutkimuksen näkökulma* (s. 221). Uron mukaan uskonnon ja magian erottaminen toisistaan on rituaalitutkimuksen näkökulmasta käsitteellisesti ongelmallista.

István Czachesz tuo artikkelissaan esille, kuinka varhaiset uskontotieteilijät tarkoituksella loivat vastakkainasettelun uskonnon ja magian välille. Nykytutkimuksessa magia sen sijaan on käyttökelpoinen käsite. Czachesz lähestyy magian ja uskonnon tutkimusta kognitiivisen uskontotieteen näkökulmasta ja määrittelee magian kolmen keskeisen piirteen kautta. (1) Magia liittyy rituaaliseen toimintaan, ja sillä on rituaalista vaikuttavuutta (ritual efficacy). Kuitenkaan kaikki magia ei ole rituaalista toimintaa, eivätkä kaikki vaikuttavat rituaalit ole magiaa. (2) Magiaan liittyy teorioita ja uskomuksia siitä, miksi ja miten magia toimii. Ihmisaivojen kognitiiviset eli tiedonkäsittelyyn liittyvät rakenteet tukevat näitä käsityksiä. (3) Magiaan liitetyt oletetut toimintamekanismit ovat modernin tieteen keinoin todennettavissa vääriksi. Tämä erottaa magian sellaisista vaikuttavista rituaaleista, joiden seuraukset tapahtuvat tuonpuoleisessa todellisuudessa, eivätkä sen vuoksi ole todennettavissa.

Czachesz antaa esimerkkejä kognitiivisista rakenteista, jotka selittävät maagista käyttäytymistä. Niitä ovat esimerkiksi taikauskoinen ehdollistuminen, jota on kokeissa todettu ihmisten lisäksi myös eläimillä. Miksi ihmiset ovat sitten niin alttiita tulkitsemaan oman toimintansa tuottavan tietynlaisia tuloksia (esimerkiksi tietyt toimet ennen esitystä tai kilpasuoritusta), vaikka mitään empiiristä yhteyttä toimien ja tuloksen välillä ei voida todeta? Yksi selitys on se, että ihmislajille on evoluution kuluessa ollut edullisempää olla yliherkkä ympäristönsä ärsykkeille ja reagoida mahdollisen vaaran aiheuttajaan mieluummin liian aikaisin ja liian herkästi kuin liian myöhään. Toinen maagisen ajattelun taustalla vaikuttava mekanismi on ajatus tartunnasta. Tämä ilmenee siten, että esineeseen, joka on koskenut johonkin vastenmieliseen (esim. rottaan) tai moraalisesti epäilyttävään (esim. Hitler), ei haluta koskea. Pelkona on, että esineeseen koskettaessa siitä välittyy jotain negatiivista. Czachesz avaa tarkemmin Jesper Sørensenin kehittämää ajatusta transformatiivisesta maagisesta toiminnasta ja manipulatiivisesta maagisesta toiminnasta, jotka molemmat pohjautuvat niin kutsuttuun siirtymisen ideaan. Näiden kognitiivisten mekanismien lisäksi maagiseen ajatteluun vaikuttaa myös niin kutsuttu vahvistamistaipumus: ihminen havaitsee ja korostaa helpommin omia hypoteesejaan tukevaa todisteaineistoa, mutta jättää huomioimatta vastakkaista informaatiota. Tämä takaa, että maaginen rituaali ei tuloksistaan riippumatta koskaan voi ”epäonnis-

tua”, vaan korkeintaan suorittajan voi katsoa epäonnistuneen toteutuksessa.

Artikkelinsa lopuksi Czachesz käsittelee vielä ihmekertomusten ja magian yhteyttä. Esimerkkikertomukseksi hän on valinnut Apostolien tekojen luvun 19, jossa kuvataan Paavalin voimatekoja Efesosksessa. Magian kannalta kertomuksessa on kiinnostava myös maininta siitä, että Paavalin vaatekappaleita käytettiin parantamisen välineenä. Vaatekappaleiden siis ajateltiin kuljettavan mukanaan Paavalin parantavaa voimaa.

Martti Nissisen artikkelissa *Magiaa Vanhassa testamentissa* tuodaan esille, kuinka magian määrittely on muuttunut Vanhan testamentin tutkimuksen historiassa. Tie siihen, että magia nähdään yhtenä uskonnonharjoituksen muotona, on ollut pitkä. Nissinen tuo esille Rüdiger Schmittin määritelmän magiasta, jonka mukaan ”magia on rituaalisymbolista toimintaa, jossa pyritään toivottuun tulokseen jumalallista apua hyväksi käyttäen”.¹ Magiassa yksilö toimii aktiivisesti yhteistyössä korkeamman voiman kanssa. Nissinen tuo esille magian ja divinaation erot; siinä missä divinaation avulla pyritään hankkimaan jumalallista tietoa ja välittämään sitä eteenpäin, magian avulla pyritään aktiivisesti tuottamaan hyötyä tai vahinkoa eli saamaan aikaan muutos. Divinaattori toimii tiedon vastaanottajana ja välittäjänä, kun taas maagikko on tiedon käyttäjä ja aktiivinen toimija. Nissinen huomauttaa myös, että magiassa on mukana paitsi verbaalinen symbolielementti kuten siunaus, kirous tai rukous, myös materiaalinen elementti, joka voi olla niin ihmisen ruumiinosa kuin jokin neste, ruoka-aine tai esine, kuten amuletti. Maaginen rituaali muodostaa siten kokonaisuuden, jossa on mukana inhimillinen, jumalallinen ja materiaalinen komponentti.

Nissinen havainnollistaa artikkelissaan erilaisia magian ilmenemis-
muotoja Vanhassa testamentissa. Osa magiaksi määriteltävissä olevasta toiminnasta on sallittua tai siihen ei oteta kantaa. Tällaista toimintaa ovat esimerkiksi ruokkimisihmeet, parantaminen ja kuolleista herättäminen. Kertovista teksteistä löytyy enemmän mainintoja magiasta, johon suhtaudutaan myönteisesti. Lakiteksteissä taas on enemmän sellaista magiaksi luokiteltavaa toimintaa, joka on selkeästi kielletty. Täl-

¹ Ks. Nissinen s. 46 tässä kirjassa (Schmitt, Rüdiger, *Magie im Alten Testament. Alte Orient und Altes Testament* 313. Münster: Ugarit-Verlag. 2004, 92–93).

löin on kyse ennustamisesta ja noituudesta (esim. 3. Moos. 19:26). Kielloissa puututaan ennen kaikkea toimijoihin eikä niinkään itse toimintaan: se, mikä oman ryhmän jäsenille oli sallittua, ei aina ollut luvalista vastapuolen edustajille.

Hanna Tervanotkon artikkeli *Maagit ja tietäjät? Vertaileva näkökulma antiikin enteidenselittäjiin, unentulkitsijoihin ja loitsijoihin Vanhassa testamentissa ja antiikin kreikkalaisissa kirjoituksissa* jatkaa magian ja divinaation teemojen parissa, ja tuo Vanhan testamentin tekstien rinnalle antiikin Kreikan aineistoa. Tervanotko ottaa esimerkiksi Toisessa Mooseksen kirjassa (7–8) faaraon unia tulkitsevat ”loitsijat” ja Danielin kirjassa (1:18) mainitut ”loitsupapit” ja selvittää minkälaisista henkilöistä näissä ”tietäjissä” on kysymys. Antiikin kreikkalaisissa teksteissä mainitaan erilaissa yhteyksissä henkilöitä, joista käytetään määrettä *magos*. Tervanotkon mukaan Herodotos ymmärsi nämä henkilöt Persiasta kohtaisin olevaksi heimoksi, jonka jäsenistä joillakuilla oli muun muassa divinaatioon viittaavia tehtäviä. Myöhemmissä kreikkalaisissa teksteissä termi saa merkityksen maagikko, ja sillä tarkoitettiin henkilöä, joka harjoitti jotenkin tavallisuudesta poikkeavaa uskonnollista toimintaa.

Onko Vanhan testamentin ”tietäjillä” ja kreikkalaisten tekstien maagikoilla jotain yhteistä? Tervanotko tuo esille, että molempien ryhmien tehtäväkenttään kuului magia. Lisäksi molemmat nähtiin taustaltaan vierasmaalaisina. Näin ollen he edustivat jotain vierasta ja siten tekstien kirjoittajien omista tavoista poikkeavaa.

Siunaukset ja kiroukset

Siunaaminen ja kiroaminen ovat magian piiriin luettavaa, usein rituaalista toimintaa, ja ne olivat Raamatun kirjoitusaikana ilmeisen merkittävä osa uskonnonharjoitusta. Kirjan kolme seuraavaa artikkelia käsitteleväkin niitä. Jutta Jokiranta pohjustaa aihetta artikkelissaan *Siunaamisen teoriaa: Kognitiivinen näkökulma*. Hän selittää siunaamista kognitiivisen uskonnontutkimuksen näkökulmasta ja hyödyntää erityisesti Jesper Sørensenin määritelmää magiasta. Sørensenin mukaan magia on käyttäjänsä mielestä toimiva tapa muuttaa olemassa olevaa maailmaa. Magian harjoittajan tavat vaikuttaa maailmaan tai sen osiin poikkeavat

kuitenkin arkikäytänteistä. Czacheszista poiketen Sørensen ei määritelmässään ota kantaa magian toimimattomuuteen empiiristen todisteiden valossa. Sørensen hahmottaa maagiseen toimintaan neljä lähestymistapaa. (1) Magia pohjautuu harjoittajansa näkökulmasta rationaalisiiin lähtöoletuksiin. (2) Magia kuuluu rituaaliseen maailmaan, jossa toiminnalle ja asioille annetaan symbolisia merkityksiä. (3) Magiaa voidaan tarkastella sen vaikutuksista käsin, performanssina, jossa arkisilla sanoilla saadaan aikaan poikkeuksellisia vaikutuksia. (4) Magian avulla hallitaan ja koetaan tunteita. Jokiranta tiivistää näkökulmansa magiaan toteamalla (s. 99): ”Keskeistä on, että magiaa ei käsitellä epärationaalisena uskonnon vastakohtana vaan uskonnon osana, jossa hyödynnetään usein symboleja, korostetaan uskonnon ja sen rituaalien vaikuttavuutta ja sallitaan ja hallitaan tunteita.”

Jokiranta hahmottaa siunaamista maagisena toimintana Sørensenin esittämää jaottelua hyödyntäen tarkkailemalla, missä jumalallinen läsnäolo maagisessa toiminnassa sijaitsee: (1) toimijassa, (2) toiminnassa vai (3) toiminnassa käytetyissä välineissä. Kognitiivisen teorian näkökulmasta pappien suorittama siunaus on vaikuttavampaa kuin tavallisten ihmisten. Tästä Jokiranta antaa esimerkkejä Qumranin teksteistä. Heran siunaus ja sen toisinnot Qumranin teksteissä edustavat esimerkkiä siitä, että tämä siunaus itsessään oli merkityksellinen – tosin sen sanamuotoa saatettiin muuttaa. Siunata-verbin toistaminen jo itsessään oli merkityksellistä ja ympäröi henkilön siunauksen kielellä. Qumranin tekstien mukaan lähinnä vesi oli väline, jota saatettiin käyttää puhdistautumisessa ja osana siunaamistoimintaa.

Siunauksia ja kirouksia käsitellään Jokirannan artikkelin jälkeen kahden erilaisen, aikajärjestyksessä esitellyn, esimerkkiaineiston valossa. Kirsi Valkama esittelee artikkelissaan *Kirouksia ja siunauksia rautakauden Juudan haudoissa ja amuleteissa* hautapiirtokirjoituksia, joita on löydetty rautakauden Juudan haudoista. Nämä tekstit ajoittuvat 700–500 luvuille eaa. Hautapiirtokirjoitusten ensisijaisena tavoitteena on ollut taata hautarauha haudatulle henkilölle, jota siunataan teksteissä. Hautarauhan takaamiseksi haudan ryöstäjät ja muut hautarauhan häiritäjät on kirottu. Juudan haudoista löytyneitä tekstejä on varsin vähän verrattuna hautojen suureen määrään ja tekstit poikkeavat toisistaan

monin tavoin eikä niille löydy muuta kaikkia yhdistävää nimittäjää kuin löytöpaikka.

Juudan rautakauden haudoista on tehty yksi amulettilöytö, joka sisältää osittain Raamatun tekstiä. Jerusalemista, Ketef Hinnomin yhdestä hautaluolasta löytyi kaksi pientä rullattua hopealevyä, joihin oli terällä hennosti kirjoitettu Herran siunauksen muunnelmat sekä muita ilmeisesti kantajaansa siunaavia säkeitä. Nämä tekstit ovat saaneet paljon huomiota siksi, että niissä esiintyy varhaisia Vanhan testamentin jakeita ja juuri myöhemmässä juutalaisuudessa tärkeä Herran siunaus. Esineet itsessään ovat olleet amuletteja, joita ei ole ollut tarkoitus rullata auki ja lukea, vaan niitä kannettiin kaulassa tai vaatteeseen kiinnitettyinä. Nämä tekstit osoittavat, että Herran siunauksesta on ollut liikkeellä erilaisia versioita. Siunausta eri variaatioineen on pidetty pahalta suojavaana tekstinä, mikä tulee esille etenkin Qumranin teksteissä, kuten myöhemmät esimerkit osoittavat.

Siunausten ja kirousten temasta jatkaa Elisa Uusimäki artikkelissaan *Siunaukset ja kiroukset Raamatun ajan maailmassa*. Uusimäki näkee, että siunauksessa syntyy side ihmisen ja yliluonnollisen auktoriteetin välille. Siunauksen vaikutuksesta ihminen saa toivoa tai lohdutusta itselleen tai muille. Kirouksessa taas halutaan yliluonnollisen avulla tuottaa pahaa ja epäonnea toiselle ihmiselle. Molemmissa on kyse puheesta, jonka avulla pyritään muuttamaan olosuhteita joko edullisiksi tai vahingollisiksi. Heprealaisessa Raamatussa on runsaasti siunauksia. Niissä joko Jumala siunaa yksilön tai suuremman joukon ihmisiä tai ihminen, kuten kuningas tai pappi, siunaa yksilön, useita ihmisiä tai jopa itsensä. Näissäkin tapauksissa taustalla on ajatus, että toiminta tapahtuu yhdessä Jumalan kanssa, joka on varsinainen siunauksen antaja. Heprealaisessa Raamatussa on kirouksia huomattavasti vähemmän kuin siunauksia. Teksteissä esiintyy kiroajana niin Jumala kuin ihminen ja molemmat ovat myös kirousten kohteena. Myös kirousten ajatellaan saavansa voimansa siltä jumaluudelta, johon kirouksessa vedotaan. Jumaluuden vallassa on päättää pannaanko kirous toimeen.

Uusimäki käsittelee myös siunauksia ja kirouksia Kuolleen meren teksteissä. Qumranin yhteisön omien tekstien siunausten ja kirousten sanamuodot nousevat pitkälti Heprealaisesta Raamatusta, mutta niiden käyttö heijastaa yhteisön dualistista ajattelua. Uudessa testamentissa siu-

nataan tai kirootaan melko vähän. Siunaajana on usein Jeesus. Kertomus, jossa Elisabet siunaa raskaana olevan Marian on poikkeuksellinen siinä, että siunauksen suorittaa nainen.

Henkivallat, loitsut ja rukoukset

Hanne von Weissenbergin artikkeli *Enkelit ja demonit: Henkiolennot Raamatussa ja Qumranin teksteissä* luo katsauksen siihen, mitä Raamatusta ja tärkeimmissä Toisen temppelin aikakaudella kirjoitetuissa, Raamatun ulkopuolisissa teksteissä kerrotaan enkeleistä ja demoneista. Kuolleenmeren alueelta, Qumranin luolista löydetyt juutalaiset tekstit tarjoavat valtavasti lisätietoa näistä olennoista. Tekstien perusteella on selvää, että sekä Vanhan että Uuden testamentin tekstien kirjoittajien maailmankuvaan kuuluivat erilaiset hyvät ja pahat ylikuonnolliset olennot. Henkimaailma ja inhimilliset pyrkimykset hallita sitä eri tavoin muodostavat taustan magialle. Esimerkiksi pahojen henkien vaaroilta pyrittiin suojautumaan erilaisin rituaalein.

Mika S. Pajunen käsittelee artikkelissaan *Psalmeilla pahuutta vastaan: Manaukset ja suojelurukoukset vastauksena myöhäisen Toisen temppelin ajan muuttuvaan maailmankuvaan* tekstejä, joita on käytetty pahoilta hengiltä suojautumiseen tai niiden karkottamiseen. Kuten aikaisemmissa artikkeleissa on tullut esille, erilaisten henkien läsnäolo oli osa Toisen temppelin ajan todellisuutta. Pajunen tuo esille, että eksorkismeja, eli pahan hengen karkottamiseen tähtääviä rituaaleja, ei tämän aikakauden teksteistä juuri tunneta, mutta meille on säilynyt erityisesti Qumranin kirjoitusten joukossa tekstejä, joita kaikella todennäköisyydellä on käytetty tällaisissa rituaaleissa. Tekstilähteissä mainitaan myös joitakin Vanhan testamentin tekstejä, kuten Herran siunaus (4. Moos 6:24–26) ja Psalmi 91, jotka soveltuivat erityisesti suojautumiseen pahoilta hengiltä. Manaukset ja suojelurukoukset sisältävät myös keskenään yhteisiä piirteitä, kuten pahan hengen tai henkien mainitseminen, Jumalan ylistäminen ja tämän ihmetekojen mainitseminen sekä Jumalan nimen runsas käyttö.

Pajunen hahmottaa kehityskaaren, joka näkyy tekstejä vertailtaessa. Hellenistisellä ajalla suojelurukousten ja manausten määrä kasvaa osana

muuta tekstejä. Tämä vihjaa niiden olleen yleisempiä liturgisessa toiminnassa, mutta niiden käytöstä ei tiedetä käytännössä juuri mitään. Saman ajan teksteistä ilmenee myös kasvanut kiinnostus enkeleitä ja demoneita kohtaan sekä näiden erilainen luokittelu. Lisäksi tekstit osoittavat kasvavaa kiinnostusta viattoman kärsimyksen ongelmaa (*teodikea*) kohtaan.

Anna-Liisa Tolonen jatkaa rukouksen teeman parissa artikkelissaan *Voimallinen rukous ja historia: Valta ja vuorovaikutus Toisessa makkabilaiskirjassa*. Hän tuo esille rukousten ja loitsujen yhtäläisyyden: molemmilla pyritään yhteyteen näkymättömien voimien kanssa. Tolonen ei kuitenkaan kutsu rukousta magiaksi, vaan puhuu siitä rituaalisena vaikuttavana toimintana, jossa rukoilija otaksuu olevansa vuorovaikutuksessa korkeamman voiman kanssa. Toisessa makkabilaiskirjassa rukousta pidetään yhtenä historiaa selittävänä tekijänä, mutta myös mahdollisuutena vaikuttaa yliluonnolliseen. Rukous näyttäytyy siis myös vallankäytön muotona, jolla on maagisia vaikutuksia.

Toinen makkabilaiskirja edustaa varhaista juutalaista paikallishistoriaa, jonka Tolonen määrittelee myös apologettiseksi historiankirjoitukseksi. Tolonen analysoi kirjoittajan historiäkäsitystä ja tämän ilmeistä mieltymystä ihmekertomuksiin. Koko teos rakentuu historiallisten esimerkkikertomusten varaan. Keskeisessä roolissa niissä ovat hyveelliset sankarit, jotka taistelevat juutalaisuuden puolesta ilmestysten tukemina ja saavat avun, kun kääntyvät Jumalan puoleen. Kertomuksissa rukous nivoutuu osaksi historiankuvausta. Rukousta seuraa näkyjä ja ilmestyksiä ja jännitystä pidetään yllä sillä, että taivaallinen voima on kutsuttavissa apuun, mutta ei kuitenkaan käskettävissä. Sankarit toimivat, mutta Kaikkivaltias on heidän voimanlähteensä.

Rituaalitutkimus ja magia

Oliko Jeesus maagikko? Shamaani? Henkipossession inspiroima eksorkisti? Näillä kysymyksillä Risto Uro aloittaa artikkelinsa *Jeesus parantajana: Rituaalitutkimuksen näkökulma*. Uro lähestyy Jeesuksen parannustoimintaa rituaaliteoreettisesta näkökulmasta, jonka mukaan rituaalia tarkastellaan toimintana, jonka *agentti* kohdistaa *patienttiin*. Uro tuo esille, että rituaalitutkimuksessa on Émile Durkheimin jälkeen keskityt-

ty rituaalien sosiaalisen ja symbolisen merkityksen arvioimiseen ja samalla jätetty vähemmälle huomiolle rituaalien tarkastelu yksilöön kohdistuvana vaikuttavana toimintana. Uron mukaan uskonnon ja magian erottaminen toisistaan on rituaalitutkimuksen näkökulmasta käsitteellisesti ongelmallista. Hän esittääkin, että rituaalien yhteydessä ei ole taroituksenmukaista puhua magiasta vaan *rituaalisesta vaikuttavuudesta*. Magiasta terminä ei hänen mukaansa ole kuitenkaan mitään syytä luopua. Psykologinen tutkimus on osoittanut, että ihmisen mielen toimintaan kuuluu mekanismeja, joita voidaan parhaiten nimittää maagiseksi ajatteluksi. Nämä käyttäytymismallit ja uskomukset ovat yleisinhimillisiä, kuten Czacheszkin artikkelissaan osoittaa. Uro tiivistää osuvasti (s. 225): ”Magian tutkimuksessa ei siis ole kyse toisten leimaamisesta, vaan ihmisen käyttäytymisen ymmärtämisestä.”

Uro käy artikkelissaan läpi erilaisia perinteisiä parantajia ja shamanismia käsitteleviä tutkimuksia ja vertaa Jeesuksen terapeutista toimintaa niihin. Hän tuo esille, että Jeesuksen toiminta vertautuu monelta osin muihin kansanparantajiin, mutta toisaalta tarkempi vertailu paljastaa Jeesuksen toiminnan omaleimaisuuden. Kuten useat kirjan artikkelit tuovat esille, Jeesuksen ajan juutalaisuudessa ajatus henkimaailman vastasta läsnäolosta oli ihmisten todellisuutta. Hengen valtaan joutuminen oli todellinen mahdollisuus, jota vastaan piti suojautua tai josta piti pyrkiä pois esimerkiksi pahoja henkiä karkottamalla. Tämä oli myös varhaisten kristittyjen todellisuutta ja Jeesus olikin heidän näkökulmastaan menestyksellinen parantaja.

Artikkelissa *Ekklesiologiaa, kristologiaa ja magiaa: Paavalin ehtoollis-tradition kognitiivinen uudelleenarviointi* Vojtěch Kaše tarkastelee Paavalin ehtoolliskuvauksia rituaalitutkimuksen näkökulmasta. Kašen mukaan 1. Korinttilaiskirjeen ehtoollistekstejä on viime aikoina tulkittu enimmäkseen yhteisöllisestä näkökulmasta, jolloin rituaalinen puoli on jäänyt vähemmälle tarkastelulle. Kaše soveltaa teksteihin rituaalisen käyttäytymisen teoriaa, E. Thomas Lawsonin ja Robert N. McCauleyn kehittämää rituaalisen kompetenssin teoriaa sekä kognitiivista teoriaa magiasta, erityisesti niin kutsuttua käsitteellisen sulautumisen teoriaa. Tarkastelun avulla Kaše osoittaa, että Paavalin ehtoollisen yhteydessä käyttämä metaforinen kieli leivästä ja Kristuksen ruumiista ei rajoitu vain yhteisölliseen käsitykseen leivästä ja ruumiista seurakuntayhteisönä,

vaan avautuu kristologian suuntaan. Kaše päätyykin toteamaan, että Paavalin kuvaama ehtoollinen synnytti uskoa toiminnan rituaaliseen vaikuttavuuteen ja ehtoollisementtien erikoislaatuisuuteen, ja että tämän vuoksi puhtaan ekklesiologinen tulkinta varhaisesta ehtoollisesta jää väistämättä vajavaiseksi.

Amuletit, kuvat ja figuriinit

Kaksi seuraavaa artikkelia käsittelevät amuletteja, mutta eri näkökulmista. Nils Hallvard Korsvoll keskittyy artikkelissaan *Raamatun teksti myöhäisantiikin amuleteissa* edeltäviä artikkeleita hieman myöhempään aikaan eli myöhäisantiikkiin (n. 300–600 jaa.). Amuletit olivat yleisiä tähän aikaan. Ne olivat ennen kaikkea koruja, papyruksen tai pergamentin paloja tai jopa astioita, joihin oli kirjoitettu tekstejä. Näiden esineiden toivottiin suojaavan käyttäjänsä erilaiselta pahalta tai tuovan omistajalleen erilaisia hyviä asioita, joita tämä toivoi. Juutalaiset ja kristilliset amuletit sisälsivät usein Raamatun jakeita. Raamatun teksteihin ja sanoihin liitettiin ajatus niiden voimasta ja vaikutuksesta. Raamatun teksti oli se, joka teki amuletista vaikuttavan.

Amuletteja valmistettiin monenlaisista materiaaleista ja niitä käytettiin moneen eri käyttötarkoitukseen. Korsvoll esittelee tarkemmin kolme esimerkkiä, jotka kuvaavat Raamatun tekstin erilaista käyttöä. Ensimmäisessä esimerkissä käsitellään juutalaisia loitsumaljoja, joihin on pidempien tekstien osaksi kopioitu Raamatun tekstiä sellaisenaan. Valitut jakeet ovat sellaisia, joissa mainitaan pahalta suojautuminen tai käsitellään Jumalan voimaa. Lainaukset ovat yleensä vain jakeen mittaisia, joskus vielä lyhyempiä tai jopa lyhenteitä. Toinen esimerkki on yksittäisen jakeen käyttö useissa erilaisissa kreikankielisissä kristillisissä amuleteissa. Lisäksi niissä usein kutsutaan Jeesus ja Maria tekemään amuletista vaikuttava ja Raamatun tekstit viittaavat ennen kaikkea suojelun ja parantamisen hankkimiseen. Teksteillä oli myös muunlaisia käyttötarkoituksia, kuten loitsuna tai esimerkikertomuksena. Kolmannessa esimerkissä käsitellään Marian hahmoa koptinkielisissä amuleteissa, joissa taas raamatullista teemaa käytetään melko vapaasti.

Kirjan kolme viimeistä artikkelia poikkeavat lähdeaineistonsa puolesta edeltävistä artikkeleista. Niissä ei lähdetä liikkeelle teksteistä vaan arkeologisista esinelöydöistä ja ikonografiasta. Tämä esine- ja visuaalinen aineisto on magian tutkimuksen kannalta erittäin haastavaa, koska erilaisia ehdotuksia niiden liittämiseksi maagisiin käytäntöihin on useita, mutta varsinaista evidenssiä on vähän.

Nils Hallvard Korsvoll käsitteli edellisessä artikkelissa amuletteja, joissa on raamatuntekstejä. Amuleteista jatkavat Izaak de Hulster ja Sanna Saari, jotka esittelevät artikkelissaan *Amulettien siivekkäät olennot – ja kuinka israelilainen profetta kääntää muinaisen magian päälaelleen* siivekkäitä hahmoja, joita tunnetaan erilaisista kuvista ja patsaista niin Mesopotamiasta, Egyptistä kuin myös pienessä määrin muinaisesta Israelista. Suuri osa näistä erilaisista siivekkäistä hahmoista tunnetaan amuleteista. Miksi juuri siivekkäiden hahmojen avulla haluttiin suojautua pahalta? Miksi siivekkäitä olentoja oli niin monenlaisia? Entä ajateltiinko Jahvella olleen siivet? Nämä siivekkäät olennot muodostavat osaltaan myös taustan käsitykselle enkeleistä ja demoneista, joita Hanne von Weissenberg käsitteli artikkelissaan.

De Hulster ja Saari esittelevät artikkelissaan myös metodisen lähestymistavan, jota ei suomalaisessa eksegetiikassa ole juurikaan hyödynnetty, eli ikonografisen eksegeesin. Ikonografisen eksegeesin avulla Raamatun tekstien rinnalle tuodaan Lähi-idän laaja visuaalinen kulttuuri. Raamatun kirjoittajille oli tuttua sellainen visuaalinen aineisto, johon me olemme päässeet tutustumaan vasta arkeologisten löytöjen myötä. De Hulster ja Saari osoittavat Jesajan kirjan luvun 6 esimerkin avulla, kuinka Jesajan kirjan tekstin kirjoittaja käyttää tietynlaista mielikuvaa serafeista tuomaan kirkkaammin esille oman teologisen tulkintansa.

Katri Saarelainen esittelee artikkelissaan *Mitä figuriinit kertovat rautakautisen Palestiinan uskonnosta?* terrakottafiguriineja, joita on löydetty paljon erilaisista löytökonteksteista. Nämä savesta valmistetut figuriinit ovat herättäneet tutkijoiden mielikuvituksessa monenlaisia yhteyksiä maagisiin rituaaleihin. Magiaa käsittelevissä tutkimuksissa esitetään usein, että figuriineja olisi rikottu osana erilaisia maagisia rituaaleja. Saarelainen osoittaa artikkelissaan, että tarvittaisiin kirjallisia lähteitä tai selkeämpiä löytökonteksteja, jotta tämän tyyppisiä johtopäätöksiä voitaisiin tehdä. Arkeologisten löytöjen perusteella voidaan sanoa, että

figuriinit olivat yleisiä rautakaudella ja niitä on löydetty paljon varsinkin tavallisen arkielämän konteksteista, kuten asuintaloista. Varsin yleisesti naispuolisten figuriinien on ajateltu esittävän jumalattaria, joita alueella on palvottu. Figuriinit ovat epäilemättä liitettävissä uskonnon kenttään, mutta valitettavasti emme tiedä mitä esineillä tehtiin kodeissa; uskottiinko niiden suojaavan tai siunaavan asukkaita vai voitiinko niitä käyttää esimerkiksi rituaaleissa, joissa kodeista karkotettiin pahaa kuten sairautta?

Viimeisessä artikkelissa palataan myöhäisantiikkiin. Miksi bysanttilaisista synagogista Palestiinassa on löydetty astrologisia eläinratakarttoja, joissa on meidänkin tuntemamme horoskooppimerkit? Liittyivätkö ne jonkinlaisiin horoskooppiihin ja ennustamiseen? Rick Bonnie käsittelee artikkelissaan *Helios ja astrologiset kuva-aiheet bysanttilaisissa synagogissa* näitä lattiamosaiikkien eläinratakuvia sekä muita niihin liitetyjä kuva-aiheita. Eläinratakuviot horoskooppimerkkeineen osoittautuvat lähinnä kalenteriaiheiksi, jotka liittyvät kalenterikuukausiin. Näitä kuva-aiheitakin erikoisempia ovat ympyrän muotoon kuvattujen eläinratamerkkien keskelle kuvatut Helios-hahmot. Kysymys siirtyy uskonnonhistoriaan; miksi synagogan lattioihin kuvattiin kreikkalais-roomalainen jumalhahmo?

Arkeologisissa kaivauksissa on löydetty kuusi bysanttilaisajalle ajoitettua synagogaa, joissa on ollut Helios ja eläinrata -motiivia kuvaava lattiamosaiikki. Miksi tämä ei-juutalainen aihekokonaisuus on ollut niin yleinen synagogissa? Bonnie esittelee joukon eri teorioita, joita tämän motiivin ymmärtämiseksi on esitetty. Yksikään niistä ei selitä hyvin mosaiikkien yhteisiä teemoja, keskinäisiä eroja ja pitkää käyttöaikaa. Astrologiset eläinratahahmot tulevat esille myös joissain tämän aikakauden teksteissä, myös maagisissa kirjoituksissa, mutta yhdessäkään ei kerrota synagogien lattiamosaiikeista suoraan. Monta kysymystä jää siis vastausta vaille. Bonnie päätyy toteamaan, että mosaiikit ovat yksi ilmentymä bysanttilaisajan juutalaisuuden monimuotoisuudesta.

Magia ja mieli

**Miksi meidän täytyy tutkia magiaa ja
miksi sen on ajankohtaista raamatuntutkimukselle?**

Magia akateemisena käsitteenä

Yli sadan vuoden ajan magian tutkimukseen on vaikuttanut lähtemättömästi niin sanotun intellektualistisen uskonnotutkimuksen koulukunnan, erityisesti Edward B. Tylorin (1832–1917) ja James G. Frazerin (1854–1941), perintö.¹ Vaikka Tylorin² ja Frazerin³ näkemykset poikkesivat monin tavoin toisistaan, kumpikin liitti ”magian” ihmisen ajattelussa varhaisempaan, primitiiviseen vaiheeseen, kun taas uskonto edusti heille myöhempää ja kehittyneempää tasoa. Sen jälkeen kun nämä tutkijat loivat magia–uskonto-dikotomian, tämä perusjaottelu on säilynyt sukupolvien ajan uskonnotutkimuksen teoreetikkojen töissä (esim. W. Wundt, G. van der Leeuw, É. Durkheim, M. Mauss, M. Weber ja W. J. Goode); näin siitäkin huolimatta että termien merkitykset ovat eri aikakausina vaihdelleet.⁴

Myöhemmässä teorianmuodostuksessa kahtiajako magian ja uskonnon välillä on asetettu kyseenalaiseksi. Esimerkiksi Claude Lévi-Strauss esittää, että kahtiajaon pyrkimys on erottaa (lähtökohtaisesti huonompi)

¹ *Magic and Mind: Why We Need to Study Magic and Why It is Relevant to Biblical Studies*. Suomentos Hanne von Weissenberg ja Kirsi Valkama.

² Tylor 1920 [1871].

³ Frazer 1911 [1890].

⁴ Stevens 1996; Middleton 2005.

ulkopuolisten kulttuuri omasta (lähtökohtaisesti paremmasta): esimerkiksi E. E. Evans-Pritchardin tutkima Zande-kansa, joka asuu Lounais-Sudanissa, väittää, että sitä ympäröivät kansat harjoittavat enemmän magiaa kuin he itse. Samaan tapaan länsimaalaiset kutsuvat muita kulttuureja taikauskoiniksi.⁵ Erityisesti postmodernismi on suuresti vaikuttanut magian ja uskonnon välisen kahtiajaon torjumiseen.⁶ Tämän näemyksen mukaan ”magia” on etnosentrinen ja pejoratiivinen termi, länsimaalainen projektio ei-länsimaalaisia kohtaan, viktoriaanisen keski-luokan keksintö, jonka tarkoituksena on ollut itsensä määrittelemineen pyrkimyksenä erottua siirtomaiden alamaisista ja kotimaiden alaluokkien edustajista ja joka lisää yhteiskunnallista diskriminaatiota.

Viime aikoina tutkijat ovat kuitenkin huomauttaneet, että kolonialistinen ja etnosentrinen magia-termin väärinkäyttö ei välttämättä tarkoita, etteikö se voisi olla kulttuurientutkimukselle hyödyllinen kategoria.⁷ Seuraavassa muutama tuttu esimerkki, joka valaisee magia-käsitteen hyödyllisyyttä analyttisenä työkaluna. Esimerkiksi kun seurakunnassa toimitetaan kaste, jokainen osallistuja on yhtä mieltä siitä, että jokin merkittävä muutos tapahtuu kastetussa henkilössä (ja mahdollisesti myös muissa paikallaolijoissa). Useimmat osallistujat eivät kuitenkaan liittäisi samankaltaista vaikutusta virren lauluun tai vuorotervehdykseen. Kasteessa merkittävää on niin sanottu rituaalin vaikuttavuus (ritual efficacy). Rituaalin vaikuttavuudesta huolimatta kasteen tärkein vaikutus ei ole silmin nähtävissä, ei ainakaan osallistujien enemmistön mukaan. Sen sijaan karismaattisessa seurakunnassa toteutetun parantamisrituaalin on saatava aikaan näkyviä muutoksia, jotta sitä voidaan pitää onnistuneena. Näkyvyys ei kuitenkaan ole ainoa merkittävä seikka. Esimerkiksi ordinaatio (pappisvihkimys) tekee pappiskokelaasta papin välittömästi ordinaation hetkellä, samoin kuin valan vannominen ehdokkaasta valtion päämiehen. Onko näillä seremonioilla jotain eroa? Tieteellinen teoria magiasta käsittelee juuri näitä kysymyksiä.

⁵ Lévi-Strauss 1966, 220–228.

⁶ Kuklick 1991; Smith 1995; Kapferer 1997; Graf et al. 2005, 283–286.

⁷ Braarvig 1999; Thomassen 1999; Pyysiäinen 2004; Bremmer 2008, 347–352; Czachesz 2007; 2011; Uro 2011.

Vanhat ongelmat akateemisessa magian tutkimuksessa liittyvät klassiseen keskustelun siitä, tutkitaanko uskontoa ja sen ilmiöitä sisäpuolisen (emic) vai ulkopuolisen (etic) näkökulmasta. Sisäpuolisen (emic) näkökulma tarkoittaa sitä, että tutkija pyrkii käyttämään käsitteitä ja kategorioita, jotka ovat peräisin analyysin kohteena olevasta kulttuurista. Ulkopuolinen (etic) tarkastelutapa sitä vastoin merkitsee sitä, että tutkija käyttää oman kulttuurinsa käsitteitä ja kategorioita.⁸ Onko pyrkimyksenä siis ymmärtää varhaisia juutalaisia ja kristittyjä heidän oman kielensä, käsitteidensä ja luokittelujensa avulla, vai käytämmekö moderneja analyttisiä kategorioita tutkiessamme heidän tekstejään, uskomuksiinsa, tapojaan ja artefaktejaan? Jos valitsemme modernien käsitteiden soveltamisen antiikin tekstien tulkintaan, käykö niin, että alistamme ne omille ennakkoluuloillemme ja rajoittuneille, etnosentrisille näkemyksillemme?

Tieteellinen diskurssi on luonteeltaan sellaista, että tiedemiehet luovat käsitteitä ja kategorioita, jotka parhaiten auttavat selittämään tutkittavia ilmiöitä. Kun toisen kulttuurin ajatuksia ilmaistaan sille vieraalla terminologialla, se saattaa aiheellisesti vaikuttaa kolonialismilta. Kuitenkin silloin kun tutkimuksen tarkoitus on edistää länsimaista tiedettä ja opetusta, tutkimuskohteille vieraiden termien käyttö on välttämätön vaihe. Kun kyse on uskonnosta, ongelmat moninkertaistuvat. Silloin eri kulttuurien välinen jännite on havaittavissa myös saman kulttuurin sisällä. Monet uskonnolliset ihmiset eivät hyväksy, että heidän uskomuksiinsa analysoidaan tieteellisessä diskurssissa, jonka tarkoituksena on selittää ilmiöitä ilman viittauksia yliluonnolliseen. Yleiset väitteet, joiden mukaan kulttuurintutkimus on pikemminkin tulkitsevaa kuin selittävää ovat hyvää tarkoittavia, mutta (myös teologisesta näkökulmasta) virheellisiä uskonnollisen maailmankuvan puolustuksia. Usein esimerkiksi oletetaan, että muut harjoittivat magiaa, mutta varhaiset kristityt (tai israelilaiset) eivät niin tehneet.⁹

Näiden ajatusten pohjalta magialle voidaan tarjota seuraava, heuristinen määritelmä: (1) Ensinnäkin magia liittyy sellaiseen rituaaliseen

⁸ Nämä kaksi termiä 'emic' ja 'etic' ovat peräisin kielitieteellisistä käsitteistä 'phonemic' ja 'phonetic'.

⁹ Esimerkiksi Klauck 2000; Luz 2001, 118.

toimintaan, jolla on rituaalista vaikuttavuutta (ritual efficacy), eikä se siis yksinomaan ilmaise sosiaalista tai psykologista todellisuutta.¹⁰ Tästä huolimatta kaikki magia ei ole rituaalista toimintaa, eivätkä kaikki vaikuttavat rituaalit ole magiaa. (2) Toiseksi magiaan liittyy oletettuja mekanismeja ja tuloksia. Toisin sanoen, magiaan kuuluu teorioita siitä, miksi ja miten se toimii.¹¹ Ihmismielen kognitiiviset rakenteet tukevat näitä odotuksia ja tekevät niistä vastustuskykyisiä kielteisen todistusaineiston edessä. Tässä mielessä magia poikkeaa taikauksesta tai rituaalisesta käyttäytymisestä, joihin ei liitetä vastaavia (naiiveja) teorioita. (3) Kolmanneksi magiaan liitetyt toimintamekanismit ja maagisen toiminnan tulokset ovat (useimmiten) modernin tieteen keinoin vääriksi todennettavissa. Tämä ulottuvuus erottaa magian monista sellaisista vaikuttavista rituaaleista, jotka aikaansaavat seurauksia esimerkiksi taivaallisessa todellisuudessa, eivätkä sen vuoksi ole todennettavissa vääriksi.

Usein sama käytäntö saattaa saada lukuisia eri tulkintoja, niin maagisia kuin ei-maagisia. Esimerkiksi kaste on tulkittu monin eri tavoin teologian historian aikana. Se on ymmärretty mm. moraaliseksi puhdistumiseksi, hengelliseksi uudelleensyntymiseksi tai kastettavan liittymiseksi (integraatioksi) Jumalan kansaan. Kaste on siten epäilemättä vaikuttava rituaali. Koska sen tuloksia ei voida vahvistaa tai torjua empiirisiin kokeihin, se ei kuitenkaan meidän määritelmämme mukaan ole magiaa. Kuitenkaan ei ole mahdollista täysin sulkea pois kasteen maagista tulkintaa, jossa se esimerkiksi ymmärretään suojautumiseksi pahojen henkien vaikutuksia, sairautta ja onnettomuutta vastaan. Apostolien teoissa liitetään toisiinsa ”Pyhän hengen kaste” ja kyky profetoida, puhua kielillä ja tehdä ihmeitä (esim. Ap. t. 8:14–24; 19:1–8). Tämä viittaa kasterituaalin maagiseen tulkintaan.

Magia ja taikauskoinen ehdollistuminen

Maagisten uskomusten taustalla on ihmisen luontainen taipumus taikauskoiseen ehdollistumiseen. Ilmiötä on tutkittu paljon empiirisesti.

¹⁰ Katso Sørensen 2007; Uro 2011.

¹¹ Katso Sørensen 2007.

Taikauskaisen ehdollistumisen käyttäytymiskaavan kuvasi ensimmäisenä B. F. Skinner.¹² Skinner laittoi nälkäisen kyyhkysen häkkiin, joka oli varustettu ruokinta-automaatilla. Ruokinta-automaatti oli ajastettu siten, että linnulla oli mahdollisuus saada ruokaa viiden sekunnin ajan säännöllisin väliajoin. Sen sijaan, että linnut olisivat passiivisina odotelleet seuraavan ruoka-annoksen ilmaantumista, useimmilla niistä alkoi esiintyä erilaista toistuvaa käyttäytymistä: yksi pyöri muutamia kertoja ympäri vastapäivään ruokintojen välillä, toinen heitteli päätään häkin yläkulmia kohti, kolmas heitteli päätään kuin olisi nostellut näkymätöntä tankoa, kahdella esiintyi pään ja vartalon heiluvaa liikettä, yksi teki nokkimis- ja harjaavia liikkeitä lattia kohti. Skinner nimesi käytöksen ”taikauskoiseksi ehdollistumiseksi” (superstitious conditioning). Hänen mukaansa taikauskoinen ehdollistuminen oli seurausta siitä, että linnut sattuivat tekemään jonkin liikkeen samaan aikaan kun ruoka-annos ilmestyi, ja toistivat sen. Mikäli ruoka-annos ilmestyi riittävän nopeasti (liikkeen tekemisten jälkeen), reaktio (responssi) vahvistui edelleen. Skinner havaitsi, että 15 sekuntia on ihanteellinen ruokintaväli ehdollistumisen kehittymiselle. Skinner esitti, että kyyhkysillä havainnoitu käyttäytyminen oli analogista ihmisen tiettyjen taikauskoisten uskomusten mekanismien kanssa. Tällaisia ovat esimerkiksi rituaalit, joita suoritetaan onnen kääntymiseksi korttipelissä tai keilaajien tekemän kädenliikkeet keilapallon heittämisen jälkeen.

Skinnerin ehdotukset analogioista ihmisen toiminnassa innoittivat lisätutkimuksiin. 1980-luvun loppupuolella Gregory A. Wagner ja Edward K. Morris (1987) kehittivät mekaanisen klovnin, Bobon, jonka suusta tuli lasikuula säännöllisin (etukäteen ohjelmoiduin) väliajoin. Tutkijat lupasivat esikouluikäisille lapsille palkkioksi lelun, jos he keräisivät riittävän määrän lasikuulia kahdeksan minuutin aikana (itse asiassa lapset saivat lelun joka tapauksessa). Sessio toistettiin kerran päivässä kuuden päivän ajan. Lapsille kehittyi samantapaisia toimintatapoja kuin Skinnerin kyyhkysille: he irvistelivät Bobon edessä, koskettivat sen kasvoja, kiemurtelivat, hymyilivät sille, antoivat suukkoja sen nenälle.

¹² Skinner 1948; Morse & Skinner 1957.

Koichi Ono (1987) teki kokeen kahdenkymmenen japanilaisen yliopisto-opiskelijan kanssa. Opiskelijoita pyydettiin asettumaan koppiin. Kopissa oli laskuri, signaalilamppu, jossa oli kolme väriä, sekä kolme vipua. Opiskelijoita ei kehoitettu tekemään mitään erityistä, mutta heille kerrottiin että he voisivat ansaita laskurilla pisteitä, jos he tekisivät jotakin. Tulokset tulivat näkyviin laskurilla joko säännöllisin tai satunnaisin väliajoin, kuitenkin niin että niiden ilmaantumisella ei ollut mitään yhteyttä valosignaaleihin tai mihinkään mitä opiskelijat tekivät. Kolme kahdestakymmenestä opiskelijasta kehitti taikauskoista käyttäytymistä: yksi opiskelijoista väänsi vipua useita kertoja ja sitten piteli sitä paikallaan toistaen tätä kaavaa kolmenkymmenen minuutin ajan; toinen opiskelija kehitti erilaisen järjestyksen vipujen vääntämiseen; kolmas loi monimutkaisen liikesarjan, joka kehittyi asteittain koeistunnon aikana.

Maagiset ajattelutavat

Artikkelin alussa esitetyn määritelmän mukaan magiaa ei ole olemassa ilman tulkintoja ja teorioita, jotka selittävät miten ja miksi magia toimii. Seuraavassa tarkastelen kahdenlaisia selityksiä ja teorioita. Ensimmäiseen kategoriaan kuuluvat magian mekanismeja ja vaikutuksia koskevat intuitiot. Nämä vaikuttavat olevan varsin johdonmukaisia eri kulttuureissa ja sen vuoksi niitä voidaan pitää universaaleina. Toinen tapa hahmottaa magiaa sisältää eksplisiittistä ja usein enemmän kulttuurispesifiä teorianmuodotusta. Erilaisissa kulttuurisissa konteksteissa eksplisiittiset teoriat koskien magiaa voivat saada täysin erilaisia muotoja, kun taas intuitiot, jotka vaikuttavat ensikäden reaktioihin pysyvät samoina. Esimerkiksi fanaattinen ufo-uskovainen, jolla tapahtuu muutoksia psyykkisessä tai fyysisessä tilassa, voi selittää muutokset sillä, että hän on joutunut avaruusolentojen kaappaamaksi. Sen sijaan Välimeren antiikin aikaisessa kulttuurissa samat muutokset selitettiin uhraamisen suotuisilla vaikutuksilla, pahan silmän voimalla tai demonien hyökkäyksellä (riippuen siitä, oliko kokemus myönteinen vai kielteinen).

Edellä kuvatut kokeelliset tutkimukset ovat osoittaneet, että yksi koeistunto voi riittää taikauskoisen ehdollistumisen syntymiseksi, mutta miten tämä ehdollistunut toiminta muuttuu osaksi ihmisen käyttäyty-

mistapojen valikoimaa? Miksi ihmiset eivät huomaa, että heidän teoiltaan ei itse asiassa ole mitään vaikutusta asioiden tilaan tai tapahtumien kulkuun? On esitetty, että taikuskoinen ehdollistuminen (tai sen edellyttämä psykologinen perusta) voisi olla seurausta sopeutumisesta (adaptaatiosta) tilanteisiin, joihin näyttäisi kausaalisesti liittyvän jokin toistuva vaara tai tärkeä tapahtuma.¹³ Joissakin tapauksissa saattaa olla edullista, että yksilö systemaattisesti yliarvioi kausaalisuutta (syy–seuraussuhteen olemassaolon), vaikka sitä ei todellisuudessa olekaan.

Kausaalisuuden yliarvioimiseen vaikuttava yliherkkyys eli hypersensitiivisyys ulkoisille ärsykeille toimii myös agentintunnistusjärjestelmän taustalla.¹⁴ Tämän kyvyn uskotaan olleen selkeästi edullinen ihmislajin selviytymisen ja ympäristöön sopeutumisen kannalta. Ihmiselle on selviytymisen kannalta ratkaisevaa kyetä tunnistamaan ympäristöstään ärsykeitä, jotka voisivat viitata tavoitesuuntautuneiden toimijoiden (intentional agents) olemassaoloon. Tavoitesuuntautuneilla toimijoilla (agenteilla) tarkoitetaan olentoja, jotka havaitsevat mitä niiden ympärillä tapahtuu, reagoivat ympäröiviin tapahtumiin, asettavat tavoitteita ja tekevät suunnitelmia.¹⁵ Sekä sosiaalisen elämän että saalistamisen tarpeet ovat saattaneet vaikuttaa sellaisten mielen rakenteiden kehittymiseen, joiden tehtävä on havaita agentteja ympäristöstä.¹⁶ Virheellinen agentin havaitseminen siellä, missä sellaista ei olekaan, on evoluutiokehityksemme historian aikana ollut vähemmän kohtalokasta kuin todellisen agentin havaitsematta jättäminen. Ihmisen usko jumaliin ja henkiolentoihin on tämän kognitiivisen uskontotieteen teorian mukaan seurausta yliherkän agentintunnistusjärjestelmän toiminnasta.¹⁷

¹³ Foster & Kokko 2009.

¹⁴ Agentintunnistusjärjestelmä eli HADD (hypersensitive agency detection device) on kognitiivinen mekanismi, joka reagoi automaattisesti lähistöllä oleviin tavoitesuuntautuneisiin toimijoihin eli agentteihin, kuten ihmisiin tai eläimiin.

¹⁵ Leslie 1994, 1995.

¹⁶ Barton 2000; Boyer & C. Barrett 2005. Järjestelmän uskotaan kehittyneen evoluutiossa muun muassa suojelemaan ihmistä kohtalokkailta yllätyksiltä, kuten petoeläimen saaliiksi joutumiselta. Siksi HADD on hypersensitiivinen eli yliherkkä. Se reagoi nopeasti ja automaattisesti pieniinkin vihjeisiin agenttiudesta, olipa lähistöllä agenttia tai ei. Käärmeen näköinen puutarhaletku pitkässä ruohikossa, metsäkävelyllä kuultu rasahdus pusikossa tai suuren eläimen jäljiltä näyttävät painaumat lumessa herättävät nopeasti tarkistamaan, onko ympäristössä jotain uhkaavaa.

¹⁷ Guthrie 1993; J. L. Barrett & Keil 1996; Burkert 1996; J. L. Barrett 2000; Pyysiäinen 2009.

Emily Pronin, Daniel M. Wegner ja heidän tutkimusryhmänsä toteuttivat kokeen, johon osallistuneita yliopisto-opiskelijoita ohjeistettiin suorittamaan ”voodoo-rituaali” nuken avulla.¹⁸ Heidät esiteltiin ”liittolaiselle” (tutkimusavustaja), joka käyttäytyi joko hyökkäävästi tai neutraalisti, ja joka myöhemmin esitti magian ”uhrin” roolia (kertoen saaneensa päänsäryn). Osallistujaa pyydettiin tuottamaan ”eloisia ja intensiivisen keskittyneitä” ajatuksia uhrista, joka oli viereisessä huoneessa, ja pistämään nukkea neuloilla tietyillä tavoilla. Kävi ilmi, että osallistujat, joilla oli negatiivisia ajatuksia uhreistaan (uhrien vihamielisen käyttäytymisen vuoksi), todennäköisesti uskoivat aiheuttaneensa uhrille päänsäryn. Sen sijaan ne osallistujat, jotka olivat aiemmin kohdanneet neutraalisti käyttäytyvän tutkimusavustajan, eivät niin usein ajatelleet olleensa säryn aiheuttajia. Toisin sanoen, ne yliopisto-opiskelijat, joita motivoitiin ajattelemaan pahoja ajatuksia uhreistaan, saatiin helposti uskomaan että he kykenivät kiroamaan uhrinsa magian avulla. Mitä tästä kokeesta voidaan päätellä magian tutkimuksen kannalta? Miksi opiskelijat uskoivat kykenevänsä aiheuttamaan haittaa toiselle ihmiselle matkan päästä? On mahdollista, että uskomus liittyy edellä mainittuun agentintunnistusjärjestelmään. Tässä tapauksessa kyse saattaa kuitenkin olla agentteihin liittyvästä päättelystä yleisemmällä tasolla. Tällä tarkoitetaan sitä, että agentin käsitettä voidaan käyttää selittämään monenlaista informaatiota (ei ainoastaan aistihavaintoja). Vaikka emme kutsuisikaan agentteja enää ”demoneiksi”, meidän on helppo hyväksyä ajatus erilaisista toimijoista, kuten sairauksista, halusta, tunteista ja tahdosta itsessämme ja psyykessämme. Yliopisto-opiskelijat Proninin kokeessa näyttivät sen kummemmin ajattelematta asiaa uskovan samantapaiseen agenttiin, joka mahdollisesti liittyi voimakkaisiin tunteisiin ja joka kykeni toimimaan näkymättömästi aiheuttaen vahinkoa toiselle ihmiselle.

Toinen keskeinen magian taustalla vaikuttava mekanismi liittyy tartuntaa koskeviin uskomuksiin (contagion). Carol Nemeroff ja Paul Rozin yhteistyökumppaneineen¹⁹ suorittivat sarjan kokeita, jotka osoittivat että koehenkilöt välttivät kosketusta sellaisten esineiden kanssa, jotka olivat aiemmin olleet kosketuksissa vastenmielisten hyönteisten

¹⁸ Pronin et al. 2006.

¹⁹ Rozin et al. 1986; Nemeroff & Rozin 2000.

(esim. torakka) tai aineiden kanssa, silloinkin kun esineet oli huolellisesti steriloitu. Vielä yllättävämpi oli Nemeroffin ja Rozinin tekemä havainto, jonka mukaan esineet, jotka olivat olleet kosketuksissa moraalisesti tuomittavien ihmisten kanssa, saivat aikaan saman reaktion.²⁰ Kuuluisin esimerkki lienee ”Hitlerin villapaita”: koehenkilöt kieltäytyivät pukemasta päälleen villapaitaa, jonka sanottiin kuuluneen Hitlerille, siitäkin huolimatta että paita oli perusteellisesti pesty. Teorioiden mukaan tartunnan välttäminen (contagion avoidance) on ollut evoluution kannalta hyödyllistä, vaikka tarkempaa selitystä sille ei tunneta.²¹ Vastaavasti moraalisesti arvostetuille henkilöille kuuluneiden esineiden koskettaminen on tavoiteltavaa, tosin reaktio tähän suuntaan ei ole yhtä selkeä.²² Tämä saattaisi osaltaan selittää reliikkien palvonnan ja muistoesineiden keräämisen.²³ Kaiken kaikkiaan ihmisen käyttäytymiseen näyttäisi vaikuttavan kulttuurien rajat ylittävä intuitio siitä, että positiiviset ja negatiiviset ominaisuudet, mukaan lukien abstraktit, moraaliset piirteet, voivat siirtyä kosketuksen välityksellä.

Jesper Sørensen (2007) on kehittänyt siirtymisen käsitettä.²⁴ Sørensen erottaa kaksi magian lajia.²⁵ Transformatiivinen maaginen toiminta viittaa magiaan, jossa yhden alueen (domain) tyypilliset ominaisuudet siirtyvät toiseen alueeseen (esim. leivästä tulee olemuksellisesti Kristuksen ruumis). Manipulatiivinen maaginen toiminta tarkoittaa maagisia käytäntöjä, joissa yhden alueen manipuloiminen muuttaa asioiden tilaa toisen alueen sisäpuolella (esim. auringonlaskua viivästyttään asettamalla kivi puun päälle). Tässä elementtien suhdetta muutetaan, mutta keskeiset ominaisuudet ja olemus säilyvät samoina. Käsitteellisen sulautumisen teorian (cognitive blending theory) avulla²⁶ Sørensen selittää, kuinka ihmiset muodostavat linkin kahden eri alueen välille. Linkin muodostuminen perustuu osan ja kokonaisuuden suhteisiin tai konventionaaliseen ja havainnoitavaan samankaltaisuuteen.

²⁰ Rozin et al. 1986; Nemeroff & Rozin 1994; Lenfesty 2011.

²¹ Boyer 2002, 232–261; McCorkle 2010.

²² Lenfesty 2011.

²³ Uro 2013.

²⁴ Käsite kehitettiin 1800-luvun uskonnotutkimuksessa, ja se on osa esimerkiksi Frazerin teoriaa sympaattisesta (eli imitatiivisesta) magiasta. Frazer 1911, 11–48.

²⁵ Sørensen 2007, 95–139.

²⁶ Fauconnier & Turner 2002.

Ominaisuuksien siirtyminen näyttäisi perustuvan samoihin kognitiivisiin mekanismeihin kuin moraalista tartuntaa koskeva intuitio (Nemeroff ja Rozin). Sen sijaan maaginen manipulointi, joka muuttaa suhteita, saattaa olla monimutkaisempi tapaus. Edellä mainittu esimerkki auringonlaskun viivästyttämisestä ei sisällä fyysistä kontaktia maagikon manipuloimien esineiden ja manipuloinnin aikaansaamien tapahtumien välillä. Eräänlaisen paralleelin muodostaa esimerkki kivun aiheuttamisesta voodoo-nuken välityksellä Proninin tekemässä kokeessa (ks. edellä). Laajalle levinneet uskomukset ”pahan silmän” voimasta tarjoavat esimerkin etäisyyden päästä vaikuttavasta toimijuudesta. Vaikuttaminen etäisyyden päästä tarjoaa tartunnan (contagion) lisäksi täydentävän tai vaihtoehtoisen teorian magian intuitiiviseksi selitysmalliksi.

Eri kulttuureissa esiintyvät intuitiiviset uskomukset toimijuudesta, tartunnasta ja muista vähemmän tutkituista kognitiivisista mekanismeista tarjoavat kognitiivisen rakenteen, joka auttaa selittämään taikauskoisen käytöksen ”suosiota”. Intuitiivisten ja ”naivien” arviointien rinnalle uskonnolliset traditiot kehittävät myös pidemmälle kehitettyjä, formaaleja teorioita magian toimivuudesta (magical efficacy). Uudessa testamentissa keskeinen esimerkki on Jumalan voiman välittyminen Pyhän Hengen tai Jeesuksen nimen välityksellä. Antiikissa magiaa ja jumalallisen avun välittymistä selitettiin *parhedroksen*²⁷ käsitteen avulla. Parhedros on yliluonnollinen avustaja, joka toimii yhteistyössä maagikon kanssa.²⁸ Parhedros-avustajan saamiseksi maagikon tuli käydä läpi tietyt initiaatorituaalit. Parhedros saattoi esiintyä jossain neljästä hahmosta:²⁹ se saattoi väliaikaisesti ottaa ihmisen muodon; se saattoi assimiloitua jumalaan, esimerkiksi ”Eros avustajana”; se voitiin identifioida esineeksi, esim. rautalamelli eli levy, joihin oli kirjoitettu homeerisia säkeitä, tai sitä saattoi edustaa demoni. Initiaatorituaalin jälkeen maagikko saattoi toimia välittäjänä taivaallisen ja inhimillisen maailman välillä, mutta vain siinä määrin kuin parhedros auttoi häntä.³⁰ Tämä suhtautuminen magiaan eroaa pakkoon perustuvasta lähestymistavasta,

²⁷ Parhedros on kreikkaa ja tarkoittaa sananmukaisesti ”sitä, joka istuu lähellä”.

²⁸ Graf 1996, 2002; Graf et al. 2005, 85–89, 289–290.

²⁹ Pachoumi 2011; Scibilia 2002, 76–79.

³⁰ Maagikko saattoi pyytää parhedrosta avuksi esimerkiksi kutsumalla sitä nimeltä. Scibilia 2002, 72–75.

jossa maagikko pyrkii taivuttamaan jumalan auttamaan häntä omien tavoitteidensa saavuttamisessa. Maagikko kutsuu yliluonnollista avustajaa usein ”herraksi” tai ”hallitsijaksi” ja itseään ”palvelijaksi”. Erään kreikkalaisen maagisen papyrus-tekstin mukaan parhedrosta voitiin käyttää seuraaviin tarkoituksiin: tuottamaan unia, saattamaan miehiä ja naisia yhteen, tappamaan vihollisia, avaamaan suljettuja ovia ja vapauttamaan kahlittuja ihmisiä, pysäyttämään demonien ja villieläinten hyökäyksiä, katkaisemaan käärmeiden hampaita ja saamaan koira nukahuttamaan.³¹

Maagista ajattelua tukee vielä eräs kognitiivinen mekanismi, joka koskee todisteiden puolueellista tulkintaa. Vahvistamistaipumus (confirmation bias) tarkoittaa taipumusta etsiä todisteita, jotka vahvistavat henkilön hypoteeseja ja vastaavasti välttää niitä kyseenalaistavia todisteita.³² Peter Wason (1960, 1968) suoritti klassisen kokeen, jossa koehenkilöiden tuli selvittää yksinkertainen kolmen numeron (2-4-6) suhteen liittyvä sääntö tuottamalla toisia numerosarjoja, joiden avulla kokeen suorittaja tarkisti säännön. Kokeessa havaittiin, että koehenkilöt pitivät itsepintaisesti kiinni alkuperäisestä hypoteesistaan, ja valitsivat ainoastaan numeroita, jotka sopivat siihen. Myöhemmät tutkimukset ovat vahvistaneet Wasonin havainnot. Martin Jonesin ja Robert Sugdenin (2001) tuore tutkimus on osoittanut, että informaatio, joka tulkitaan hypoteesia vahvistavasti, lisää koehenkilöiden luottamusta hypoteesin oikeellisuuteen, vaikka informaatiolla ei olisi merkitystä formaalin logiikan kannalta. Erilaiset kokeet ovat lisäksi osoittaneet, kuinka vahvistamistaipumus toimii sosiaalisessa kontekstissa: kannattajat havaitsevat enemmän virheitä vastapuolen pelaajissa kuin oman joukkueensa pelaajissa.³³ Toisin sanoen, ihminen etsii informaatiota oman hypoteesinsa tueksi, mutta välttelee tai jättää huomiotta tiedon, joka voisi kyseenalaistaa sen. Ei ole vaikea havaita, miten tämä kognitiivinen mekanismi toimii, kun kootaan ”todisteita” magian toimivuuden puolesta.

³¹ Greek Magical *Papyrus* I.96–130; Betz 1992; Preisendanz 2001.

³² Eysenck & Keane 2005, 470–480.

³³ Eysenck 2004, 328.

Ihmiset eivät ole ainoastaan puolueellisia hakiessaan omaa hypoteesiaan tukevaa todistusaineistoa, vaan he ovat myös erittäin taitavia vähättelemään vastakkaista informaatiota. Maagiset käytänteet eivät ole alttiita epäonnistumisille, sillä niihin liitetään koko joukko selittäviä strategioita, joiden avulla epäonnistumisista selvittää. Pascal Boyer on huomauttanut, että ”rituaalit eivät koskaan epäonnistu, mutta ihmiset voivat epäonnistua rituaalien toimittamisessa”.³⁴ Antropologi E. E. Evans-Pritchard keräsi Zande-kansaa tutkiessaan lukuisia valmiita selityksiä, joita voitiin käyttää, jos ennustus epäonnistui. Kyseessä saattoi tällöin olla 1) vääränlainen myrkky, 2) tabun rikkominen, 3) noituus, 4) myrkkököynnöstä kasvavan metsän omistajien viha, 5) myrkyn ikä, 6) henkien viha, 7) taikuus, 8) väärä käyttötapa.³⁵ Toisin sanoen magian vaikuttavuutta suojellaan kehäpäätelmällä, jonka mukaan magia toimii silloin kun kaikki välttämättömät ehdot täyttyvät, ja välttämättömät ehdot ovat täyttyneet kun magia toimii.

Magia ja ihme

Taikauskaisen ehdollistumisen ja muiden maagista ajattelua tukevien kognitiivisten mekanismien lisäksi magian harjoittamisen ja ihmekertomusten välillä on olemassa dynaaminen vuorovaikutus. Ihmekertomukset on ehkäpä laajimmin levinnyt varhaiskristillisen kirjallisuuden laji. Kertomukset muodostavat suurimman osan Uuden testamentin evankeliumeista, joista kaksi alkaa Jeesuksen ihmeellisellä syntymällä, ja kaikki neljä (ainakin nykyisessä muodossaan) päättyvät ylösnousemukseen. Apostolien teoissa opetuslapset tekevät lukuisia ihmeitä. Ihmeteot ovat keskeisiä myös apokryfisissä Apostolien teoissa, apokryfisissä evankeliumeissa ja kristillisissä marttyirikertomuksissa. Traditio jatkuu katkeamattomana pyhimysten elämäkertoissa (hagiografitt) ja on jatkunut aina tähän päivään asti herätyskristillisessä julistustoiminnassa ja roomalais-katolisessa pyhimyskultissa.

³⁴ Boyer 1994a, 208.

³⁵ Evans-Pritchard 1937, 330.

Ihmekertomukset ovat aina olleet suosittuja, riippumatta siitä, miten levinneitä maagiset käytännöt ovat olleet kussakin tarkastellussa kulttuurissa. Esimerkiksi Harry Potterin seikkailut vetoavat laajoihin joukkoihin huolimatta siitä, että suurin osa lukijoista tai elokuvien yleisöstä tuskin harjoittaa magiaa jokapäiväisessä arjessaan. Ihmekertomusten suosio perustuu niiden *intuitionvastaisiin* piirteisiin. Tutkimukset ovat osoittaneet, että ajatukset ja ideat, jotka sekoittavat arkijärjen ja outouden elementtejä optimaalisella tavalla, muistetaan paremmin ja ne ovat siten etulyöntiasemassa kulttuurien välittymisessä. Kun käytämme ilmaisua ”maalaisjärki” viittaamme johonkin, jota teknisemmin kutsutaan ”kehittymisen myötä luonnollisesti syntyviksi ontologisiksi odotuksiksi” (maturationally natural ontological expectations).³⁶ Synnynnäiset tai kasvamisen myötä syntyvä luonnolliset ontologiset kategoriat kehittyvät lapsilla säännönmukaisesti riippumatta ulkoisten olosuhteiden vaikutuksesta. Ne mahdollistavat ihmisillä nopean ja tehokkaan informaationkäsitelyn. Tiedämme esimerkiksi, että eläimet liikkuvat, ihmiset puhuvat ja työkaluja käytetään niille suunniteltuun tarkoitukseen. Toimimme näiden oletusten mukaisesti ilman, että meidän tarvitsee testata oletuksiamme joka kerta erikseen. On tärkeää huomata, että ontologiset kategoriat eivät välttämättä ole identtisiä niiden kategorioiden kanssa, joita ihmiset käyttävät kuvaamaan maailmaa, kun heitä eksplisiittisesti pyydetään tekemään niin. Ne eivät myöskään välttämättä ole identtisiä filosofien luomien ontologisten kategorioiden kanssa. Synnynnäiset tai kasvamisen myötä syntyvät luonnolliset ontologiset kategoriat ovat mm. seuraavia: *ihminen, eläin, kasvi, valmistettu esine (artefakti) ja luonnollinen asia*.³⁷ Puhuva aasi (esim. *Tuomaan teot* 39–41 ja 68–81) ja kuuleva patsas rikkovat eläimille ja esineille asetettuja oletuksia. Tällaiset intuitionvastaiset ideat on helpompi muistaa kuin tavanomaiset asiat. Jos taas odotuksenvastaisia ominaisuuksia on liikaa, muistaminen vaikeutuu. Toisin sanoen, minimaalisesti intuitionvastaiset (minimally counterintuitive) ideat välittyvät sukupolvelta toiselle useammin kuin tavanomaiset tai liian intuitionvastaiset (maximally counterintuitive)

³⁶ McCauley 2011, 31–82.

³⁷ Keil 1979: 48; Atran 1989; Boyer 1994b.

asiat.³⁸ Empiirinen evidenssi viittaa siihen, että etu on suurin, kun kyse on pitkäkestoisesta ideoiden muistissa säilyttämisestä.³⁹

Joissakin ihmekertomuksissa intuitionvastaisen elementin tunnistaminen on yksinkertaista. Esimerkiksi leivän moninkertaistuminen Jeesuksen ruokkimisihmeessä (Mark. 6:39–44 ja paralleelit) rikkoo artefaktin luonnolliseen kategoriaan liitettyjä oletuksia. Oletamme, että luonnolliset asiat tai esineet eivät lisäänty itsestään, sillä tämä ominaisuus liitetään vain elollisiin olentoihin. Toinenkin ruokaan liittyvä ihme, veden muuttaminen viiniksi (Joh. 2:2–11) sisältää ontologisiin kategorioihin liittyvien oletusten rikkomisen: vesi on luonnollinen asia, kun taas viini on artefakti (ihmisen toiminnan tulos). Emme lähtökohteisesti oleta luonnollisten asioiden tai esineiden muuttuvan artefakteiksi ilman ihmisen aikaa ja vaivaa vaativaa toimintaa. Kuolleistaherättämisihmeet ovat selkeästi intuitionvastaisia (2. Kun. 4:32–35, 13:20–21; Mark. 5:21–43 ja paralleelit; Luuk. 7:11–15; Joh. 11:1–44; Ap. t. 20:9–12). Kuolleilla ja hajoavilla ruumiilla ei oleteta enää olevan biologisia toimintoja (Joh. 11:38–44). Apokryfisessä *Pietarin teot* -teoksessa apostoli herättää savustetun tonnikalan eloon (luku 13; vrt. Herodotos 9.120.1) ja myöhemmin herättää henkiin nuoren pojan (luku 28). Esineiden tai työkalujen ja eläinten raja ylittyy *Arabialaisessa lapsuus-evankeliumissa* (36), jossa Jeesus-lapsi muovaa eläinhahmoja savesta ja saa ne juoksemaan, lentämään ja syömään elävien eläinten tavoin

Toisaalta monista ihmekertomuksista puuttuu selkeä intuitionvastainen elementti. Esimerkiksi epätavallisen suuri kalansaalis poikkeukselliseen aikaan vuorokaudesta (Luuk. 5:1–11) on odottamaton tapahtuma, mutta siinä ei ole mitään piirrettä, joka rikkoisi synnynäisten ontologisten kategorioiden rajoja. Syljellä parantaminen (esim. Mark. 7:33) on intuitiivinen tekniikka, jonka vaikutus perustuu osoitettuihin fysiologisiin vaikutuksiin, joiden mukaan sylki sisältää parantavia ainesosia. Lukuisat Raamatun parantamiskertomukset muokkaavat intuitiivisia parantamisprosesseja⁴⁰ paradoksaaliseksi (mutta ei intuitionvastaisiksi) tapahtumiksi lisäämällä niihin poikkeuksellisia vastoinkäy-

³⁸ Boyer 1994b, 2002.

³⁹ Barrett, J. L. & Nyhof 2001; Norenzayan & Atran 2004.

⁴⁰ Nämä prosessit vastaavat toisinaan moderneja tieteellisiä teorioita ja toisinaan eivät.

misiä. Esimerkiksi parantamiskertomuksen mies Johanneksen evankeliumin luvussa 9 on ollut syntymästään asti sokea, ja Betsaidan altaan rampa on ollut liikuntakyvytön 38 vuoden ajan (Joh. 5:1–20). Etäältä parantaminen on joidenkin ihmekertomusten moniselitteinen piirre, jota voidaan pitää intuitionvastaisena, sillä emme yleensä oleta että fyysistä kanssakäymistä tapahtuu etäisyyden päästä (Matt. 8:5–13; Luuk. 7:1–10; Joh. 4:51–53). Kuitenkin, kuten aiemmissa esimerkeissä on todettu, ihmisillä näyttäisi olevan intuitiivisia oletuksia, joiden mukaan he kykenevät vaikuttamaan toisten hyvinvointiin myös välimatkan päästä.

Parantamisihmeiden ja muiden ihmekertomusten intuitionvastainen kiehtovuus liittyy usein siihen, että tapahtumiin liitetään jumalallinen interventio (näin säännönmukaisesti Raamatun kertomuksissa) tai että ihmettä korjaukseksi vaativa tilanne, kuten sairaus, selitetään jumalalliseksi rangaistukseksi tai demonien syyksi. Jumalat ja henkiolennot ovat poikkeuksetta intuitionvastaisia, sillä niissä yhdistyvät inhimilliset psykologiset ja muut piirteet elementteihin, jotka ovat ristiriidassa ihmisiin liitettyjen oletuksien kanssa. Näitä ovat esimerkiksi kyky olla läsnä useammassa kuin yhdessä paikassa samanaikaisesti, kyky muuttaa muotoa, ääretön tieto ja niin edelleen.⁴¹ On merkittävää, että kertomuksissa esiintyy intuitionvastainen agentti eikä esimerkiksi muotoaan muuttava tai levitoiva esine. Intuitionvastaisilla agenteilla on enemmän painoarvoa kuin muilla intuitionvastaisilla käsitteillä, sillä niillä on mieli, ne kykenevät vuorovaikutukseen ja ne voivat tehdä moraalisia arvioita.⁴²

Ihmekertomusten merkitystä inhimillisessä traditiossa on lisännyt myös niiden tunnepitoinen sisältö. Empiirinen tutkimus on osoittanut, että mikäli kertomukseen lisätään tunnepitoisia elementtejä, niiden olemassaolo lisää tarinan kaikkien yksityiskohtien mieleenpainuvuutta.⁴³ Ihmekertomukset kertovat ihmisistä, jotka ovat vakavasti sairaita ja etsivät epätoivoisesti parannuskeinoja tautiinsa (esim. Mark. 2:1–12), vanhemmista, jotka etsivät apua vakavasti sairaille tai jo kuolleille lapsil-

⁴¹ Pyysiäinen 2009; Czachesz 2012a; 2012b, 141–180.

⁴² Boyer 2002, 155–231.

⁴³ Cahill & McGaugh 1995; Lancy et al. 2004.

leen (esim. Mark. 1:21–43), ja äärimmäisistä (halvaus, sokeus), vastenmielisistä (”spitaali”) tai poikkeuksellisen näyttävistä (demonisista) sairauksista ja oireista. Tarinoiden lukuisat eloiset yksityiskohdat saavat aikaan empatiaa, pelkoa ja inhoa. Nämä ovat evoluution näkökulmasta nopeasti ja automaattisesti herääviä, arkaaisia tunteita. Tunteisiin vetoavan alun jälkeen ihmekertomukset todennäköisesti herättävät myös helpotuksen tunteita kun vaikeudet loppujen lopuksi ihmeellisesti voiteaan.

Edellä esitin, että ihmekertomukset ovat levinneet syistä, jotka ovat riippumattomia maagisista käytännöistä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että magia ei liittyisi ihmeisiin. Jatkuva altistuminen ihmekertomuksille tekee niihin liitetystä ideoista tuttuja ja tarjoaa kerronnallisen rakenteen ja muita keinoja, joiden avulla ihmeitä voidaan tulkita. Ihmekertomukset liittyvät usein sosiaalisiin ja institutionaalisiin konteksteihin, kuten perimätieto tai mytologia, ja nämä kontekstit lisäävät niiden uskottavuutta. Siten ihmekertomukset voivat tarjota kulttuurisen tulkinnan ja vahvistavia tulkintamalleja taikauskaisille käyttäytymistavoille, joiden taustat ovat muualla. Uuden testamentin ihmekertomuksilla ja muilla varhaiskristillisillä teksteillä oli siten keskeinen merkitys kristittyjen maagisten käytäntöjen kehittymiselle. Apostolien tekemät ihmeet todistivat, että oli teologisesti oikeutettua ja toimivaa vedota Jumalan voimaan esimerkiksi käyttämällä Jeesuksen nimeä parantamisessa tai muissa maagisissa toimituksissa. Ihmekertomukset tarjosivat viitekehyksen, jonka avulla voitiin selittää, että kristittyjen Pyhä Henki oli voimakkaampi jumalallinen välittäjähahmo kuin ympäröivien kulttuurien parhedros-olennot. Lisäksi tarinat esittelivät valikoiman maagisia toimintatapoja, kuten Paavalin eleet hänen herättäessään Eutykoksen kuolleista (Ap. t. 20:7–11), tai Paavalin vaatekappaleiden käyttämisen ihmisten parantamiseen Efesoksessa (Ap. t. 19). Seuraavassa tarkastelemme lähemmin Apostolien tekojen kuvausta Paavalin toiminnasta Efesoksessa.

Esimerkki: Paavali Efesoksessa (Ap. t. 19)

Ihmeet ja magia ovat keskeisiä teemoja kertomuksessa, jossa kuvataan Paavalin kaksi vuotta kestänyttä toimintaa Efesoksessa (Ap. t. 19). Heti Efesokseen saapumisensa jälkeen Paavali tapaa Johannes Kastajan kaksitoista opetuslasta ja kastaa heidät. Paavali asettaa kätensä heidän päälleen, ja opetuslapset saavat Pyhän Hengen (Ap. t. 19:6). Paavali opettaa kolmen kuukauden ajan paikallisessa synagogassa, mutta kohdattuaan vastustusta siirtyy opettamaan Tyrannoksen kouluun. Siellä hänen kerrotaan opettaneen kahden vuoden ajan ”niin että kaikki Aasian maakunnan asukkaat, sekä juutalaiset että kreikkalaiset, saivat kuulla Herran sanan.” (Ap. t. 19:10). Apostolien tekojen luku 19 jatkuu kuvauksella ”ennennäkemättömistä voimateoista”, joita Paavali tekee Efesoksessa ja niiden seurauksista. Kertomuksen mukaan Paavalin toiminta saa aikaan kahdenlaisia reaktioita. Yhtäältä, ihmiset kantavat mukanaan ”päälliinoja ja muita Paavalin käyttämiä vaatekappaleita” ja asettavat niitä sairaiden päälle parantamistarkoituksessa (Ap. t. 19:12). Toisaalta Paavalin teot vaikuttavat monin tavoin kaupungin uskonnolliseen ilmapiiriin ja erilaisten ”henkienmanaajien” ja magian ammattilaisien toimintaan. Jotkut juutalaisista henkienmanaajista alkavat matkia Paavalin toimintaa (Ap. t. 19:13–16), mutta epäonnistuvat näyttävästi. Tämä aiheuttaa pelkoa kansanjoukoissa, ja monet tunnustavat ”mitä kaikkea olivat tehneet, ja useat, jotka olivat harjoittaneet taikuutta, kokosivat kirjansa yhteen ja polttivat ne kaikkien nähden.” (Ap. t. 19:18–19). Poltettujen kirjojen yhteenlasketuksi arvoksi tarina kertoo 50 000 hopearahaa. Luvun viimeiset jakeet kuvaavat Efesoksen hopeaseppien johtamaa mellakkaa. Mellakan syynä on Paavalin lähetystyön aiheuttama uhka käsityöläisten tuloille (Ap. t. 19:23–40). Kansanjoukko kerääntyy teatteriin ja huutaa ”Suuri on Efesoksen Artemis!” parin tunnin ajan, kunnes ”kaupungin sihteeri sai joukon rauhoittumaan”.

Paavalin vaatekappaleiden käyttö parantamiseen on yksi merkittävimpiä esimerkkejä magiasta Uudessa testamentissa. Kun kertomusta tarkastellaan lähemmin, konteksti – antiikin Efesos – selittää, miksi vaatekappaleet eivät ole yhdentekeviä. Vaatekappaleet mainitaan kreikankielisessä alkutekstissä niiden latinankielisillä nimillä. *Sudarium*

(KR1933/38 'hikiliina'; KR1992 'pääliina') oli vaatekappale, jota antiikin rektorit pitivät kaulansa ympärillä luomassa puhujan ääneen, puhe-taitoon ja älykkyyteen liittyviä mielle yhtymiä. *Seminticum* (KR 1933/38 'esivaate'; KR 1992 'muu vaatekappale') oli vaatekappale, joka oli kosketuksissa vatsan ja sukuelinten kanssa, ja siten liitettiin symbolisesti lisääntymiseen ja syntymään (Plinius vanhempi, *Naturalis historia* 28.9). Tämän symbolimerkityksen lisäksi *seminticum* liitettiin avioliittoon ja synnyttämiseen.⁴⁴ Artemis-jumalatar, ikuinen neitsyt jumalten joukossa, tunnettiin "vyön avaajana" (*Lysizōnos*), joka suojeli naisia synnytyksessä. Synnytyksen jälkeen naiset veivät vyönsä Artemiksen temppeleihin. Koska Apostolien tekojen ensimmäisille lukijoille antiikin kreikkalainen kulttuuri oli tuttu, on erittäin todennäköistä, että heille myös Paavalin vaatekappaleet edustivat maagisia voimia, jotka hellenistisessä kulttuurissa liitettiin Artemikseen. Lisäksi kertomuksessa Paavalin vaatetukseen kiinnitetty huomio on selkeässä kontrastissa juutalaisten henkienmanaajien alastomuuteen ja nöyryytykseen (Ap. t. 19:16).

Kognitiivisesta näkökulmasta antiikin kreikkalais-roomalainen liinoin ja vöihin liitetty symboliikka ja niiden käyttö eksorkismeissa ja eri sairauksien parantamisessa heijastaa yhtä keskeistä magian periaatetta, jonka mukaan ominaisuudet voivat siirtyä asiasta toiseen kosketuksen välityksellä.⁴⁵ Raamatuntutkijat ovat osoittaneet samankaltaisuuksia evankeliumien ihmekertomukseen, jossa verenvuototautia sairastava nainen paranee koskettamalla Jeesuksen viittaa (Mark. 5:25–43). Sekä Markus (5:30) että Luukas (8:46) toteavat Jeesuksen tunteneen heti, että hänestä lähti voimaa. Sekä Apostolien tekojen kertomus Paavalin vaatekappaleista että parantumisihme Jeesuksen viittaa koskettamalla voidaan selittää Frazerin tarttuvan magian (contagious magic) käsitteen avulla.⁴⁶ Ajatuksen mukaan asiat, jotka ovat kerran olleet kosketuksissa, pysyvät kosketuksissa toisiinsa, vaikka ne olisivat fyysisesti erillään. Eräs tärkeä ero Paavalin ja Jeesuksen tarinoista kuitenkin löytyy: synoptikkojen kertomuksessa Jeesuksella on viitta yllään naisen koskiessa siihen (se

⁴⁴ Strelan 1996, 48–49.

⁴⁵ Tähän kertomukseen kommentaareissa liitetystä magian käsitteistä, ks. tarkemmin Johnson 1992, 35 ja Pesch 1995, 352.

⁴⁶ Frazer 1911, 11–48.

edustaa siis Jeesuksen voimaa *pars pro toto*); sen sijaan Paavalin vaatekappaleiden ei tarvinnut olla Paavalin päällä, vaan ne kuljettavat mukanaan Paavalin maagisia voimia, vaikka ne eivät enää ole kosketuksissa Paavalin kehoon. Edellä selostettu, eri kulttuureissa havaittu intuitiivinen ajatus tarttumisesta tarjoaa kertomukselle konkreettisen selityksen. Useissa yhteyksissä on todettu ihmisten intuitiivinen oletus, jonka mukaan fyysinen kontakti muuttaa pysyvästi esineitä, jolloin ne voivat myöhemmin ”tartuttaa” eteenpäin näitä ominaisuuksia. Tällaisia ominaisuuksia ovat esimerkiksi tauteja aiheuttavat (patogeenit, esim. torakka) ja moraaliset ominaisuudet (murhaajat, Hitler, sankarit). Samaan tapaan esineet, jotka ovat olleet kosketuksissa Paavalin kehoon, säilyttävät tästä siirtyneitä ominaisuuksia. Tartunnan mekanismi on oletettavasti kulttuurirajat ylittävä ilmiö. Sen sijaan antiikin retorinen kulttuuri ja Artemiksen kultti määrittävät tarkemmin niitä ominaisuuksia, jotka Paavali-kertomuksessa välittyvät henkilöstä esineen kautta eteenpäin.

Kuten edellä on todettu, Pyhän Hengen rooli kertomuksessa voidaan selittää antiikin parhedros-hahmon avulla. Lisäksi Paavalin vaatekappaleet saattavat toimia samantapaisesti eritoten niiden uskovien käytössä, jotka olivat itsekin saaneet Pyhän Hengen. Tästä logiikasta seuraa, että ne henkienmanajat, jotka toimivat Jeesuksen nimissä, mutta joilla ei ollut initiaation kautta saavutettavaa henkilökohtaista suhdetta Jeesukseen parhedroksena, olivat tuomittuja epäonnistumaan. Tässäkin tapauksessa kulttuurille ominainen näkemys magiasta muokkaa kertomusta, joka perustuu yleismaailmalliseen kaavaan. Epäpätevien maagikkojen epäonnistuminen lisää kertomukseen antiikin kirjallisuudelle tyypillisiä koomisia motiiveja. Lukianoksen teoksessa *Philopseudes* (*Valheen rakastaja*, 33–36) epäpätevä oppipoika saa talon tulvimaan; Apuleiuksen teoksessa (*Metamorfoosi* 3) palvelijatar Photis onnistuumuuttamaan rakastajansa Luciuksen aasiksi. Synoptikoilla esiintyy tästä teemasta hieman vähemmän dramaattinen variaatio, kun ne kertovat opetuslapsista, jotka epäonnistuvat pahan hengen vaivaaman pojan parantamisessa. Sen sijaan Jeesus onnistuu siinä välittömästi (Mark. 9:17–28; Matt. 17:14–18; Luuk. 9:38–42).

Kertomus Paavalin toiminnasta Efesoksessa kuuluu lisäksi maagikkojen kilpailuja kuvaavien kertomusten lajiin. Laji esiintyy sekä juutalaisissa että kristillisissä teksteissä, ja tunnetuin esimerkki lienee Elían ja

Baalin pappien välinen kisa Karmelin vuorella (1. Kun. 18:20–40). Pietarin ja Simon Maguksen välinen kisa Apokryfisissä apostolien teoissa on toinen tunnettu esimerkki, jolla on paralleelleja myös pseudoklemensiläisessä kirjallisuudessa. Apostolien teoissa opetuslapset päihittävät kaksi maagikkoa: Simon Maguksen (Ap. t. 8) ja Barjesuksen, joka tunnettiin myös nimellä Elymas (Ap. t. 13). Efesoksen tapahtumista kertova tarina osoittaa, että muinaiset lukijat käyttivät samoja kognitiivisia mekanismeja prosessoidessaan kertomuksia Paavalin ja maagikojen toiminnasta ja tehdessään johtopäätöksiä taikuuden harjoittajien taidoista ja heidän parhedroi-hahmojensa voimista. Kristitylle lukijalle teksti teki selväksi ”toisten” huonommuuden ja epäonnistumisen tilanteessa, jossa Jumalan apostoli haastoi heidät.

Yhteenveto

Tässä luvussa käsiteltiin magia-käsitteen käyttöä tieteellisessä tutkimuksessa ja esitettiin, että huolimatta käsitteen historiasta ja sen ongelmallisesta käytöstä niin antiikissa kuin nykyaikana, magia on edelleen uskonontutkimuksen kannalta hyödyllinen kategoria. Luvun pääosa keskittyi niiden yleisinhimillisten kognitiivisten mekanismien selittämiseen, jotka toimivat magian teorian ja käytännön taustalla. Magia perustuu taikauskoksen ehdollistumisen oppimismekanismiin, ja sitä tukevat implisiittiset ja eksplisiittiset kognitiiviset prosessit, joista osa on yleismaailmallisia ja osa kulttuurispesifejä. Näiden lisäksi maaginen ajattelu on vuorovaikutuksessa ihmekertomustraditioiden kanssa. Tämä ulottuvuus on erityisen vahva varhaisessa kristinuskossa, jossa kertomukset Jeesuksen ja apostolien ihmeteoista näyttelivät suurta osaa. Niitä käytettiin paitsi todistusaineistona, myös rohkaisemaan liikkeeseen kuuluvia tavallisia jäseniä sekä asiantuntijoita ihmeiden tekemiseen.

Kirjallisuus

- Barrett, Justin L.
 2000 "Exploring the Natural Foundations of Religion". *Trends in Cognitive Sciences* 4, 29–34.
 2008 "Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections". *Method & Theory in the Study of Religion* 20, 308–338.
- Barrett, Justin L. & Keil, Frank C.
 1996 "Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts". *Cognitive psychology* 31, 219–247.
- Barton, Robert A.
 2000 "Primate Brain Evolution: Cognitive Demands of Foraging or of Social Life?" *On the Move: How and Why Animals Travel in Groups*. Eds. Sue Boinski, & Paul Alan Garber. Chicago: University of Chicago Press, 204–237.
- Betz, Hans Dieter
 1992 *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. Chicago: University of Chicago Press.
- Beyer, Peter
 2007 *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- Boyer, Pascal
 1994a *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
 1994b "Cognitive Constraints on Cultural Representations: Natural Ontologies and Religious Ideas". *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Eds. Lawrence A. Hirschfeld, & Susan A. Gelman. Cambridge: Cambridge University Press, 391–411.
 2001 *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Braarvig, Jens
 1999 "Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy". *The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4–8 May 1997*. Eds. David Jordan, Hugo Montgomery, & Einar Thomassen. Bergen: Norwegian Institute at Athens, 21–54.
- Bremmer, Jaan N.
 2008 *Greek Religion and Culture, the Bible, and the Ancient Near East*. Leiden; Boston: Brill.
- Burkert, Walter
 1996 *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge: Harvard University Press.

- Cavallo, Guglielmo
1997 "Buch". *Der Neue Pauly: Enzyklopädie Der Antike*. Eds. Hubert Cancik, Helmuth Schneider, & August Friedrich von Pauly. Stuttgart: J.B. Metzler, 809–816.
- Czachesz, István
2007 "Magic and Mind: Toward a Cognitive Theory of Magic, With Special Attention to the Canonical and Apocryphal Acts of the Apostles". *Annali di Storia dell'Esegesi* 24, 295–321.
2011 "Explaining Magic: Earliest Christianity as a Test Case". *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*. Eds. Luther H. Martin & Jesper Sørensen. London: Equinox, 141–165.
2012a "God in the Fractals: Recursiveness as a Key to Religious Behavior". *Method & Theory in the Study of Religion* 24, 3–28.
2012b *The Grotesque Body in Early Christian Discourse: Hell, Scatology, and Metamorphosis*. Sheffield: Equinox.
- Evans-Pritchard, E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Eysenck, Michael W.
2004 *Psychology: An International Perspective*. Hove & New York: Psychology Press.
Eysenck, Michael W. & Keane, Mark T.
2005 *Cognitive Psychology: A Student's Handbook*. Hove & Hillsdale: L. Erlbaum Assoc.
- Fauconnier, Gilles & Turner, Mark
2002 *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books.
- Foster, Kevin R. & Kokko, Hanna
2009 "The Evolution of Superstitious and Superstition-like Behaviour". *Proceedings of the Royal Society of London: Biological Sciences* 276, 31–37.
- Frazer, James George
1911 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. 3rd edition (1st edition 1890). London: MacMillan.
- Graf, Fritz
1996 *Gottesnähe und Schadenzauber: Die Magie in Der Griechisch-Römischen Antike*. München: C. H. Beck.
2002 "Theories of Magic in Antiquity". *Magic and Ritual in the Ancient World*. Eds. Paul Mirecki & Marvin Meyer. Leiden, Netherlands: Brill, 93–104.
- Graf, Fritz, Fowler, Robert L. & Nagy, Árpád M.
2005 "Magische Rituale". *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA), Vol. 3, Divination, Prayer, Veneration, Hikesia, Asyilia, Oath, Malediction, Profanation, Magic, Rituals, (addendum to Vol. II) Consecration*. Eds.

- Vassilis Lambrinouidakis & Jean Ch. Balty. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 283–301.
- Guthrie, Stewart Elliott
1993 *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Hedström Peter & Ylikoski, Petri
2010 "Causal Mechanisms in the Social Sciences". *Annual Review of Sociology* 36, 49–67.
- Johnson, Luke Timothy
1992 *The Acts of the Apostles*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
- Jones, Martin & Robert Sugden
2001 "Positive Confirmation Bias in the Acquisition of Information". *Theory and Decision* 50, 59–99.
- Kapferer, Bruce
1997 *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kelhoffer, James
2000 *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Klauck, Hans-Josef
2000 *Magic and Paganism in Early Christianity: The World of the Acts of the Apostles*. Edinburgh: T & T Clark.
- Kotansky, Roy
2002 "An Early Christian Gold Lamella for Headache". *Magic and Ritual in the Ancient World*. Eds. Paul Mirecki & Marvin Meyer. Leiden, Netherlands: Brill, 37–46.
- Kuklick, Henrika
1991 *The Savage within: The Social History of British Anthropology, 1885-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laney, Cara, Campbell, Hannah V., Heuer, Friderike & Reisberg, Daniel
2004 "Memory for Thematically Arousing Events". *Memory & Cognition* 32, 1149–1159.
- Lenfesty, Hillary L.
2011 "Adults' Implicit Reasoning about 'Moral Contagion'". Väitöskirja, Queen's University, Belfast.
- Leslie, Alan M.
1994 "ToMM ToBY, and Agency: Core Architecture and Domain Specificity". *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Eds. L. A Hirschfeld & S. A. Gelman. Cambridge: Cambridge University Press, 119–148.

- 1995 "A Theory of Agency". *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*. Eds. Dan Sperber, David Premack, & Ann J Premack. Oxford: Clarendon Press / New York: Oxford University Press, 121–141.
- Lévi-Strauss, Claude
1966 *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Luz, Ulrich
2001 Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament *Das Evangelium Nach Matthäus*. 4th edition. Köln: Benziger.
- McCorkle, William
2010 *Ritualizing the Disposal of the Deceased: From Corpse to Concept*. New York: Peter Lang.
- Metzger, Bruce Manning
1994 *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart; London: Deutsche Bibelgesellschaft; United Bible Society.
- Meyer, Marvin
1996 *The Magical Book of Mary and the Angels (P. Heid.v. Kopt. 685): Text, Translation and Commentary*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
2002 "The Prayer of Mary Who Dissolves Chains in Coptic Magic and Religion". *Magic and Ritual in the Ancient World*. Eds. Paul Mirecki & Marvin Meyer. Leiden; Boston: Brill, 407–415.
2003 "The Prayer of Mary in the Magical Book of Mary and the Angels". *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*. Eds. Scott Noegel, Joel Thomas Walker, & Brannon M. Wheeler. University Park: Pennsylvania State University Press, 57–67.
- Meyer, Marvin & Richard Smith
1999 *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton: Princeton University Press.
- Morse, W. H. & Skinner, Burrhus Frederic
1957 "A Second Type of Superstition in the Pigeon". *American Journal of Psychology* 70, 308–311.
- Nemeroff, Carol & Rozin, Paul
1994 "The Contagion Concept in Adult Thinking in the United States: Transmission of Germs and of Interpersonal Influence". *Ethos* 22, 158–186.
2000 "The Making of the Magical Mind: The Nature and Function of Sympathetic Magical Thinking". *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*. Eds. Karl Sven Rosengren, Carl N. Johnson & Paul L. Harris. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1–34.

- Norenzayan, Ara & Atran, Scott
 2004 "Cognitive and Emotional Processes in the Cultural Transmission of Natural and Nonnatural Beliefs". *The Psychological Foundations of Culture*. Eds. Mark Schaller & Christian S. Crandall. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 149–169.
- Ono, Koichi
 1987 "Superstitious Behavior in Humans". *Journal of the experimental analysis of behavior* 47, 261–271.
- Pachoumi, Eleni
 2011 "Divine Epiphanies of Paredroi in the Greek Magical Papyri". *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51, 155–165.
- Pesch, Rudolf
 1995 *Die Apostelgeschichte*. Solothurn; Neukirchen-Vluyn: Benziger; Neukirchener Verlag.
- Preisendanz, Karl
 2001 *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri*. 2nd edition. München: K. G. Saur.
- Pronin, Emily, Wegner, Daniel M., McCarthy, Kimberly & Rodriguez, Sylvia
 2006 "Everyday Magical Powers: The Role of Apparent Mental Causation in the Overestimation of Personal Influence". *Journal of personality and social psychology* 91, 218–231.
- Pyysiäinen, Ilkka
 2004 *Magic, Miracles and Religion: A Scientist's Perspective*. Cognitive science of religion. Walnut Creek & Lanham: Altamira Press.
 2009 *Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*. Oxford: Oxford University Press.
- Rozin, P., Millman, L. & Nemeroff, C.
 1986 "Operation of the Laws of Sympathetic Magic in Disgust and Other Domains". *Journal of personality and social psychology* 50, 703–712.
- Scibilia, Anna
 2002 "Supernatural Assistance in the Greek Magical Papyri: The Figure of the Parhedros". *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Eds. Jan N. Bremmer & Jan R. Veenstra. Leuven; Dudley, MA: Peeters, 71–86.
- Skinner, Burrhus F.
 1948 "'Superstition' in the Pigeon". *Journal of experimental psychology* 38, 168–172.
- Smith, Jonathan Z.
 1995 "Trading Places". *Ancient Magic and Ritual Power*. Eds. Marvin Meyer & Paul Allan Mirecki. Leiden; New York: E.J. Brill, 13–27.

- Sørensen, Jesper
2007 *A Cognitive Theory of Magic*. Lanham: AltaMira.
- Spelke, Elizabeth S.
1990 "Principles of Object Perception". *Cognitive Science* 13, 524–556.
- Spelke, Elizabeth S. & Kinzler, Katherine D.
2007 "Core Knowledge". *Developmental Science* 10, 89–96.
- Strelan, Rick
1996 Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*. Berlin & New York: De Gruyter.
- Theissen, Gerd
1983 *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Philadelphia: Fortress Press.
- Thomassen, Einar
1999 "Is Magic a Subclass of Ritual?" *The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*. Eds. David Jordan, Hugo Montgomery, & Einar Thomassen. Bergen: Norwegian Institute at Athens, 55–66.
- Tylor, Edward B.
1920 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 6th edition (1st edition 1911). London: Murray.
- Uro, Risto
2011 "Cognitive and Evolutionary Approaches to Ancient Rituals: Reflections on Recent Theories and Their Relevance for the Historian of Religion". *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*. Eds. Christian H Bull, Liv Ingeborg Lied, & John Douglas Turner. Leiden; Boston: Brill, 487–510.
- Vössing, Konrad
1997 "Bibliothek b. Die Römische Welt". *Der Neue Pauly: Enzyklopädie Der Antike*. Eds. Hubert Cancik, Helmuth Schneider, & August Friedrich von Pauly. Stuttgart: J. B. Metzler, 645–646.
- Wagner, Gregory A. & Edward K. Morris
1987 "'Superstitious' Behavior in Children". *Psychological Record* 37, 471–488.
- Wason, P. C.
1960 "On the Failure to Eliminate Hypotheses in a Conceptual Task". *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 12, 129–140.
1968 "Reasoning about a Rule". *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 20, 273–281.

Magiaa Vanhassa testamentissa

Magia vastaan uskonto?

Magiasta puhutaan harvoin kunnioittavassa ja hyväksyvässä hengessä. Kun kävin lukiota 1970-luvun jälkipuoliskolla, minulle opetettiin magian ja uskonnon välinen ero: siinä missä uskontoon liittyi rukous, hengellisyys ja Jumalan tahtoon turvautuminen, magiaan kuului loitsu, taikausko ja manipulointi. Magiaan liitettiin negatiivinen ja uskontoon positiivinen etumerkki.

Koulukirjojen esitys magian ja uskonnon vastakkaisuudesta perustui tukevasti edeltävien vuosikymmenten antropologiaan, uskontotieteeseen ja raamatuntutkimukseen. Tieteellisessä kielenkäytössä on kuitenkin jo vuosikymmeniä pyritty aktiivisesti eroon magian ja uskonnon kahtiajaosta. Sen katsotaan seuranneen etnosentrisestä ja kolonialistisesta tutkimustavasta, jonka mukaan magiaa on muilla, ei meillä. Jotkut tutkijat ovat halunneet luopua koko magian käsitteestä,¹ kun taas toiset ovat katsooneet, että sitä voi edelleen käyttää tietyistä ihmisyyhteisöjen toimintatavoista ilman arvottavia etumerkkejä. Tämän kirjan artikkelit edustanevat jälkimmäistä kantaa. Itsekin yhdyin mielelläni István Czacheszin tämän kirjan alussa esittämään näkemykseen, että magian käsite on yhä käyttökelpoinen analyttinen työkalu, kunhan muistamme, että se on nimenomaan modernin tutkimuksen määrittelemä käsite eikä olemuksellinen arvoarvostelma.

Kuten Czachesz mainitsee, kielteinen magiakuva on pääosin 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun antropologian ja varhaisen uskontotie-

¹ Esim. Smith 1995.

teen luomus. Käsitys magiasta liittyi olennaisesti uskonnon syntyä koskeviin evolutionistisiin teorioihin. Joidenkin tutkijoiden mukaan magia oli sisällöstään tyhjentyntä, vääristynyttä uskontoa,² kun taas toiset (kuten Czacheszin mainitsevat E. B. Tylor ja J. G. Frazer) katsoivat magian olevan primitiivinen ilmiö, josta uskonto on ihmiskunnan kehityksen myötä jalostunut. Uppsalan arkkipiispa, uskontotieteilijä Nathan Söderblom oli kuitenkin toista mieltä. Söderblomin mukaan magian avulla pyrittiin hallitsemaan maailmassa vaikuttavia voimia siinä missä uskonto pyrki alistumaan niille. Hän kuitenkin väitti, etteivät uskonto ja magia varhaisvaiheessa lainkaan erotu toisistaan eikä magiaa ja uskontoa voi panna aikajärjestykseen.³ Myös Bronisław Malinowski hylkäsi evolutionistisen mallin ja katsoi, että magia ja uskonto ovat kyllä eri asioita, mutta vaikuttavat samanaikaisesti. Uskonto oli Malinowskin mukaan kollektiivinen ylätasoinen ilmiö, kun taas magia vastasi yksilön käytännöllisiin tarpeisiin.⁴ Malinowskin hahmotustapa muistuttaa ainakin jossakin määrin Émile Durkheimin teoriaa, jonka mukaan uskonto liittyy yhteisönmuodostukseen, magia puolestaan yksilöllisiin päämääriin.⁵

Vanhan testamentin tutkimukseen uskontoa ja magiaa koskevat teoriat omaksuttiin nopeasti. Erityisesti uskonnonhistoriallisen koulukunnan⁶ piirissä vaikuttaneet Israelin uskonnon tutkijat olivat hyvin perillä aikansa virtauksista, ja esimerkiksi Hans Duhm,⁷ Johannes Hempel ja Alfred Bertholet liittyivät evolutiivisiin teorioihin, joiden mukaan magia oli uskonnon esiaste ja primitiivisen uskonnon ilmentymä. Magian nähtiin perustuvan ”dynamistis-animistiseen” maailmankuvaan, jonka mukaisesti uskottiin, että magiassa vaikuttivat demonit ja henget

² Näin esim. uskonnonpsykologian perustajahahmoihin kuuluva Karl Beth (1927). Vielä Friedrich Heilerin (1961, 27–28) mielestä magia oli sielusta ja sisällöstä tyhjentyntä ja jäähmettyntä uskontoa (”Entseelung, Erstarrung und Entleerung der Religion”).

³ Söderblom 1916, 44: ”In den Anfängen, soweit sie uns zugänglich sind, gehen Magie und Religion unkenntlich ineinander.”

⁴ Malinowski 1960 (1948), 93–97.

⁵ Durkheim 1980 (1912), 60–64.

⁶ Uskonnonhistoriallinen koulukunta (Religionsgeschichtliche Schule) on nimitys, jota käytetään erityisesti Göttingenin yliopiston teologisessa tiedekunnassa 1900-luvun taitteen molemmin puolin vaikuttaneista Raamatun ja varhaisen kirkkohistorian tutkijoista.

⁷ Hans Duhm, paremmin tunnetun Bernhard Duhmin poika, oli paitsi Göttingenin yliopiston professori myös kuuluisa šakkimestari.

ja että siunauksissa ja kirouksissa oli itsestään vaikuttava voima (*dynamis*).⁸ Kehittyneemmissä uskonnoissa magia väistyi, mutta saattoi niissäkin esiintyä dekadenttina ilmiönä joko uskonnon sisäisen turmel-tumisen tai ulkopuolisen vaikutuksen aiheuttamana.⁹ Eduard König piti magiaa kansanuskonnon piirteenä, joka vaikutti samanaikaisesti virallisen kultin kanssa,¹⁰ mutta useimmat 1900-luvun alku- ja keskivaiheen tutkijat katsoivat Vanhassa testamentissa tavattavien magian jälkien olevan kanaanilaista perua ja sovitamattomassa ristiriidassa monoteis-min kanssa. Korkeammalle kehittyneen Jahve-uskon piirissä ne olivat jo pitkälti taaksejäänyttä elämää.¹¹ Vielä Gerhard von Rad piti magiaa Jahve-uskon kanssa yhteensopimattomana marginaali-ilmiönä ja asetti jyrkästi vastakkain Jumalan persoonallisen ilmoituksen ja magian per-sonattoman automatiikan.¹²

Paljon sympaattisemmin magiaan suhtautui Sigmund Mowinkel, jolta riitti aikalaisiaan enemmän ymmärrystä vieraita kulttuureja koh-taan:¹³

Taikuus (Zauber) kuuluu kulttuuriin, joka ei enää ole meidän omamme, emme enää tunne taikuutta henkilökohtaisen kokemuksen kautta – – Asiaa ei pidä tutkia ylhäältäpäin vaan sisältä käsin, samastumalla (Sichelfühlen) primitiivisen ihmisen sieluun ja kulttuuriin. Kysymys on nimenomaan siitä, että ymmärretään kadonneeseen kulttuuriin kuuluneen käsitteen sisältö historiallisella tavalla. Tämä asiaan sisälle meneminen (Sichhineinverleben) on toki vaikeaa, mutta se on välttämätöntä, jos haluamme ymmärtää primitii-vistä, ”alkuperäistä” ajattelua. Niin primitivologin kuin uskonnonhistorioitsi-jankin täytyy muuttua uskovaiseksi.

Mowinckelin asenne ennakoi jo tulevia aikoja. Mowinckel pyrki kuulemaan kadonneen kulttuurin oman äänen paljon ennen kuin termit

⁸ Erityisesti Bertholet 1926; vrt. myös Duhm 1904 ja Hempel 1925.

⁹ Esimerkiksi Duhm (1904, 63) katsoi kristillisten ja rabbiinisten tekstien demonikäsitysten johtuvan babylonialaisesta vaikutuksesta.

¹⁰ König 1912, 46–48. Myös Kittel (1921, 48–58) erotti kansanuskonnon ”korkeammasta uskonnoista” ja kuvasi sitä pitkälti dynamistis-animistiseen tapaan.

¹¹ Esim. Eißfeldt 1927.

¹² Von Rad 1957, 48.

¹³ Mowinckel 1921, 60 (oma käännökseni). Mowinkel käyttää sanaa ’Zauber’ magian synonyyminä.

”emic” ja ”etic” keksittiin. Vaikka hän korostaa ”primitiivisen” kulttuurin toiseutta, hän ei puhu magiasta vähättelevään sävyyn. Mowinckelin mukaan muinaisten israelilaisten maailmankuva oli maaginen: ”Taikuus on israelilaiselle yhtä kouriintuntuvaa todellisuutta kuin uskonto, kuin elämä ylimalkaan.”¹⁴

Magia on uskontoa!

Tämän päivän opiskelijoiden oppimateriaaleissa magian ja uskonnon vastakkaisuutta ja magian harjoittajien toiseutta ei enää korosteta. Muutos ei johdu niinkään Vanhan testamentin tekstien radikaalista uudelleentulkinnasta kuin historiallisen ja teoreettisen näkökulman muutoksesta. Israelin uskonnon ainutlaatuisuuden korostaminen sopi hyvin yhteen evolutiivisten teorioiden kanssa: Jahve-monoteismi edusti korkeampaa kehitysastetta kuin kanaanilaisten uskonto. Tämän teorian pohjalta oli helppo selittää Vanhassa testamentissa ilmenevä maaginen toiminta vähemmän kehittyneen kanaanilaisen uskonnon jäänteeksi. Sosiaaliantropologisten ja sosiaalihistoriallisten lähestymistapojen soveltaminen Vanhan testamentin tekstiin on tuottanut uudenlaisen hahmotustavan, jossa magia on uskontoa siinä missä pappien, profeettojen ja divinaattoreidenkin toiminta.¹⁵ Kaikki nämä uskonnollisen toimijuuden alalajit ilmentävät ihmisten yritystä olla yhteydessä jumalalliseen maailmaan ja mahtuvat myös yksijumalaisen uskonnon repertuaariin.

Vanhan testamentin tutkijoista esimerkiksi Rainer Albertz ja Erhard Gerstenberger katsovat magian ja maagisten rituaalien kuuluneen olennaisesti muinais-israelilaiseen uskonnonharjoitukseen. Albertzin mukaan Vanhassa testamentissa esiintyvä magia on Jahve-uskon olennainen osa, ei merkki ulkopuolelta tulleista vaikutteista.¹⁶ Magia ja uskonto eivät siis ole vastakkaisia piirteitä Vanhan testamentin ilmen-

¹⁴ Mowinckel 1921, 29.

¹⁵ Esim. Cryer 1994, Jeffers 1996. Kognitiivisen uskontotieteen näkökulma, jota tässä kirjassa edustavat István Czachesz ja Risto Uro, odottaa vielä tuloaan Vanhan testamentin magian tutkimukseen.

¹⁶ Albertz 1991; vrt. Gerstenberger 2002, 35–49. Yhä käytössä olevista kurssikirjoista aikaisempia näkemyksiä toistaa Preuß 1996, 252.

tämässä uskonnossa, vaan magia on yksi uskonnonharjoituksen muoto. Näin hahmottaa magian ja uskonnon suhteen myös Rüdiger Schmitt, joka on kirjoittanut toistaiseksi laajimman Vanhan testamentin magiaa koskevan tutkimuksen. Schmittin muotoileman määritelmän mukaan magia on rituaalisymbolista toimintaa, jossa pyritään toivottuun tulokseen jumalallista apua hyväksi käyttäen. Magian harjoittajat uskovat, että heillä on hallussaan jumalalliseen tietoon perustuvia keinoja (symboleja, sanoja ja toimintoja), joita oikein käyttämällä odotetaan jumalallisten voimien toimivan toivotulla tavalla.¹⁷

Schmitt korostaa, että toisin kuin aiemmin ajateltiin, magia ei perustu mekaaniseen syy-seuraussuhteeseen (*ex opere operato*) vaan edellyttää sekä inhimillisen että jumalallisen osapuolen yhteispeliä. Magian harjoittaja ei pyri hallitsemaan eikä huijaamaan jumalallisia voimia vaan usko toimivansa yhteistyössä niiden kanssa.¹⁸

Magian ja uskonnon suhdetta ovat hahmottaneet uudelleen myös egyptologit, assyriologit ja antiikintutkijat. Jan Assmann hahmottaa muinaisten egyptiläisten maailmankuvaa lähtien liikkeelle egyptinkielisestä termistä *ma'at*, joka tarkoittaa kosmista järjestystä ja symbolista mielenmaisemaa. *Ma'at* määrittelee mytologian kielellä jumalien ja ihmisten suhteen sekä jumalien ja ihmisten välisen kommunikaation ja siitä seuraavan tiedon. Tämä tieto on kosmista (maailmankaikkeuteen viittaavaa), ymmärtävää (ihmismieleen viittaavaa), maagista (toimintaan viittaavaa) ja myös hermeettistä (salaista).¹⁹ Mowinckelin ja kumppaneiden hahmottamaan ”maagisen maailmankuvaan” verrattuna Assmannin konstruoima ”kosmoteistinen” maailmankuva on huomattavasti vivahteikkaampi ja panee enemmän painoa kognitiivisille prosesseille.

Assyriologit ovat painottaneet sitä, että muinaiset mesopotamialaiset uskoivat kosmologisten lainalaisuuksien olemassaoloon. Niiden logiikka oli opeteltavissa ja magia olennaisesti sellaisten ammattilaisten

¹⁷ Schmitt 2004, 92–93: ”Magie ist eine ritualsymbolische Handlung, die durchgeführt in einer adäquaten Situation, durch Nutzung bestimmter göttlich enthüllter Medien (Symbol, Wort und Handlung) und kosmischen Wissens, ein bestimmtes Ergebnis vermittels symbolischer Antizipation der göttlichen Intervention erzielt.” Vrt. myös Pulkkinen 2014, 273.

¹⁸ Schmitt 2004, 90–92; 2008, 7; ks. myös Broida 2014, 236–238.

¹⁹ Ks. Assmann 1990.

toimintaa, jotka olivat opetelleet nämä säännöt ja tarvittavan tekniikan. Nuolenpäätekstit eivät kuitenkaan esitä yleispäteviä luonnonlakeja, joista olisi johdettu deduktiivisia johtopäätöksiä. Mesopotamialaiset oppineet toimivat pikemminkin induktiivisesti ja kasuistisesti eli havaintojen pohjalta ja tapaus kerrallaan. He tarkkailivat erilaisia ilmiöitä ja tekivät niistä analogioita ja assosiaatioita oppimaansa ennekirjallisuutta apunaan käyttäen.²⁰ Kyse ei ollut ”dynamistisesta” ajattelusta vaan siitä, että kaikki maan päällä tapahtui jumalien tahdosta, joka oli mahdollista saada selville jumalien antamia merkkejä tulkitsemalla. Magia, samoin kuin divinaatio, oli kommunikaatiota jumalien ja ihmisten välillä, siis rituaalista ja symbolista toimintaa.²¹ Kommunikaatiota painottaa myös antiikin kreikkalaisen uskonnon tutkija Fritz Graf, jonka tutkimuksen otsikko *Gottesnähe und Schadenzauber* ilmentää ajatusta, että elämän sattumanvaraisuutta pyrittiin hallitsemaan etsimällä kontaktia ihmisten ja jumalien välille.²²

Vanhan testamentin tekstit ilmentävät syntyäikansa ja -alueensa kulttuuria ja maailmankuvaa, niin myös niissä esiintyvä magia. Siksi on tärkeää, että egyptiläisissä, mesopotamialaisissa ja kreikkalaisissa lähteissä esiintyvät kulttuuriset ja uskonnolliset käytännöt nähdään sukulais- ja rinnakkaisilmiöinä eikä vastakohtana Vanhan testamentin tekstien ilmentämille muinaisraeilaisille käytännöille. Vaikka eri alueilta ja eri ajoilta kotoisin olevia lähteitä ei missään nimessä pidä pakottaa yhden ainoan mallin edustajiksi, lähteiden antamassa kuvassa on riittävästi yhteisiä piirteitä yleiskuvan hahmottamiseen. Muinaisen itäisen Välimeren alueen magia on rituaalista ja symbolista kriisinhallintaa. Sen perustana on ajatus inhimillisten ja jumalallisten toimijoiden yhteistyöstä toivotun tavoitteen – yleensä hyödyllisen tai vahingollisen muutoksen – aikaansaamiseksi. Magian sääntöjen ja käytäntöjen pohjana eivät ole muuttumattomat, universaalit ja testattavat luonnonlait vaan rituaalien sisäiseen logiikkaan perustuvat syy-seuraussuhteet.

²⁰ Böck 1999.

²¹ Ks. Maul 1994, 3.

²² Graf 1996 (suom. *Jumalan läheisyys ja vahingoittava taikuu*).

Magiaa vai divinaatiota?

'Magia' ei ole essentialistinen kategoria vaan tutkijoiden konstruktio; suomeksi sanottuna: magia ei ole itsenäisesti olemassaoleva asia vaan tutkijoiden käyttämä nimitys asiakokonaisuudelle, joka on tutkijoiden itsensä määriteltävä. Tällaisia nimityksiä ovat myös 'profetia' ja 'divinaatio'.²³ Edellä olemme nähneet, että magian konstruktio 1900-luvun alussa olivat hyvin erilaisia kuin vuosisadan lopussa. Vanhempaa tutkimusta leimasi ajatus uskonnon kehittymisestä alkeismuodoista korkea-uskonnoiksi ja magian väistymisestä uskonnon tieltä kehityksen myötä. Evolutiiviseen ajatukseen kuului olennaisesti myös toiseusoletus, joka piirsi magian eteen negatiivisen etumerkin. Magiaa harjoittivat muut, emme me. "Muita" edusti niin sanottu kanaanilainen uskonto, "meitä" puolestaan puhdas Jahve-monoteismi.

Israelilaisen ja kanaanilaisen uskonnon vastakkaisuuteen perustuvia konstruktioita on 2000-luvun tutkimuksessa pyritty purkamaan,²⁴ ja myös magia on vapautettu arvottavista etumerkeistä. Sitä ei enää pidetä uskonnon kehittymättömänä "alkeismuotona" – kuuluuhan uskonnolliseen elämään lähes aina jonkinlaista rituaalis-symbolista kriisinhallintaa. Magialla on siis paikkansa uskonnossa kaikkina aikoina, nykyäänkin. Magian ja uskonnon käsitteitä ei silti pidä sulattaa yhteen. Uskonnon piiriin kuuluu myös toimintoja ja toimijuuksia, joilla on erilainen toimintatapa ja päämäärä kuin magiassa.

Magia mainitaan usein samaan hengenvetoon divinaation kanssa, koska molemmissa on kyse toiminnasta, jossa ihmisten uskotaan olevan yhteistoiminnassa tai ainakin yhteydessä jumalallisen maailman kanssa. Sanoilla 'magia' ja 'divinaatio' viitataan kuitenkin sekä toiminnallisesti että tavoitteeltaan erilaisiin käytäntöihin, ja siksi ne on pidettävä terminologisesti erillään. Toistettakoon vielä kerran, että termit ovat tutkijoiden muokkaamia työkaluja. Ne eivät kuvaa itsessään olemassaolevia asioita vaan toimivat todellisuuden hahmottamisen apuvälineinä ja kaipaavat alituista tarkentamista. Seuraavassa esitän oman hahmotelmani magian ja divinaation eroista ja yhtäläisyyksistä.

²³ Profetiasta konstruktiona ks. Nissinen 2013a.

²⁴ Ks. esim. Niehr 2010.

Divinaatio on jumalallisen tiedon hankkimista ja välittämistä. Sen motiivina on ajatus, että kaikki tapahtuu maan päällä Jumalan tai jumalien tahdosta. Osatakseen tehdä oikeita ratkaisuja ihmisten olisi tunnettava jumalallinen tahto, josta he eivät kuitenkaan ole lähtökohtaisesti perillä. Divinaatio suomennetaan usein ennustamiseksi, mutta sen tarkoitus ei ole ensi sijassa selvittää, mitä tulevaisuudessa tapahtuu, vaan pikemminkin kertoa, mitä juuri nyt pitäisi tehdä. Divinaatio on epävarmuuden motivoimaa riskienhallintaa ja perustuu uskoon, että jumalallinen tieto on ainakin jossakin määrin ihmisten tavoitettavissa. Divinaatio on usein ammatillista toimintaa, jossa divinaattorit toimivat välittäjinä jumalallisen ja inhimillisen maailman välillä. Divinaation tavoitteena on vaikuttaa päätöksentekoon, mutta se ei vielä ole varsinaista toimintaa vaan toiminnan edellytysten selvittämistä.

Divinaation monenlaiset menetelmät jakaantuvat kahteen päätyyppiin. Osa menetelmistä on induktiivisia ja perustuu kognitiiviseen prosessiin, kuten tähtien, sisälmysten tai lintujen lennon havainnointi ja havaintojen systematisointi divinaation apuvälineiksi. Toiset divinaatiotavat, esimerkiksi unien ja näkyjen näkeminen sekä profetia, ovat intuitiivisia ja perustuvat enemmän tai vähemmän muuttuneessa mielentilassa tapahtuvien mielensisäisten prosessien yhteisölliseen kommunikointiin.²⁵

Divinaatioon liittyy joskus rituaalista toimintaa, erityisesti hepatoskopiassa eli uhrieläinten sisälmystenluvussa, joka on itsessään rituaali.²⁶ Laajemmin määriteltynä itse divinaation prosessi voidaan tulkita rituaaliksi, varsinkin jos se tapahtuu julkisena performanssina kultillisessa ympäristössä, kuten esimerkiksi profetian laita usein on.

Magian tavoitteena on yleensä hyödyn tai vahingon aktiivinen aikaansaaminen. Magia itsessään on toimintaa, jossa pyritään inhimillis-jumalallisen yhteistyön keinoin tiettyyn tavoitteeseen. Maagikko on aktiivinen toimija, jonka toimenpiteiden on määrä vaikuttaa suoraan kohteeseensa ja tuottaa tavoiteltu muutos. Maagikoista käytetäänkin nimityksiä, jotka synnyttävät mielikuvan suorasta toimijuudesta ja sen

²⁵ Olen toisaalla hahmottanut profetian rajapintaa muihin divinaation muotoihin (Nissinen 2010); vrt. Hamori 2015, 26–31.

²⁶ Ks. Starr 1983.

vaikutuksista: noita, velho, poppamies, parantaja. Maagikoita kutsutaan joskus harhaanjohtavasti myös taikureiksi, mikä synnyttää mielikuvan taikatempuilusta. Silmänkääntötemput eivät kuitenkaan (ainakaan periaatteessa) ole magiaa.

Magia on useimmiten rituaalista toimintaa ja siihen kuuluu performatiivisia akteja, jotka jollakin tavoin symboloivat toiminnan tavoitetta. Magiassa on aina mukana jokin verbaalinen ja materiaallinen symbolielementti, usein molemmat. Sanallisia elementtejä ovat esimerkiksi siunaus, kirous, manaus, loitsu ja rukous.²⁷ Materiaalisten elementtien käytössä on vain mielikuvitus rajana. Vanhassa testamentissa ja muissa muinaisen Lähi-idän lähteissä magian materiaalisina symbolielementteinä toimivat esimerkiksi ihmisen ruumiinosat kuten silmä, käsi ja hiukset; nesteet kuten veri, öljy ja eri tavoin höystetty vesi; ruoka-aineet kuten jauho ja suola sekä esineet, ennen muuta amuletit ja terrakottafiguriinit.²⁸ Dynamistis-animistisen teorian mukaan esineiden ajateltiin kantavan itsessään vaikuttavaa ”manaa”. Uudempi tutkimus on kuitenkin osoittanut tämän ajatuksen liian yksinkertaiseksi ainakin Lähi-idän lähteiden osalta, sillä materiaaliset elementit on nähtävä osana rituaalista kokonaisuutta, johon kuuluu niin inhimillinen, jumalallinen kuin materiaalinenkin komponentti.²⁹

Magian ja divinaation välillä on useita yhtäläisyyksiä – varsinkin jo mainittu ihmisten ja jumalallisen maailman yhteistoiminta, mutta myös inhimillisen toimijan tärkeä asema. Sekä magiaa että divinaatiota voi harjoittaa hyvin tai huonosti. Vaikka periaatteessa kuka tahansa voi harjoittaa kumpaakin, niiden harjoittajat ovat useimmiten ammattilaisia, joiden rooli on yhteisön (tai ainakin sen osan) tunnustama. Yhteisölliseen tunnustukseen vaaditaan todistettu ammattitaito, mutta ennen kaikkea se, että ”sertifioidulla” toimijalla uskotaan olevan jumalallisten toimijoiden tuki takanaan.

²⁷ Broida 2014 on tutkinut sanallisia elementtejä on puheaktianalyysin keinoin Vanhassa testamentissa sekä mesopotamialaisissa ja heettiläisissä teksteissä.

²⁸ Laajan katsauksen materiaalsiin symboleihin esittää Schmitt 2004, 123–207. Terrakottafiguriineista katso Katri Saarelaisen artikkeli tässä kirjassa.

²⁹ Schmitt 2004, 91: ”Auch hier gilt – soweit die Texte darauf Hinweis geben – mit großer Wahrscheinlichkeit nicht der Grundsatz *ex opere operato*, sondern auch hier ist anzunehmen, daß der Zauber nur im inszenierten performativen Akt mit rituellem *setting* und mit der Unterstützung der Götter oder anderer Numina funktioniert.”

Yhteistä magialle ja divinaatiolle on tietenkin myös usko jumalallisen toimijaosapuolen todellisuuteen – mikä tekee niistä samalla alttiita huijaukselle,³⁰ koska jumalallisen osapuolen toimijuutta ei voi millään tavoin konkreettisesti todistaa. Tämän vuoksi magian ja divinaation harjoittajat voivat olla polemiikin kohteena. Heidän toimintansa saateetaan tuomita myös siksi, että heidän edustamiaan yli-inhimillisiä tahoja pidetään väärinä tai vihamielisinä.

Magian ja divinaation erot näkyvät funktiossa, esitystavassa ja toimijuudessa. Divinaation funktio on jumalallisen tiedon saaminen ja välittäminen. Profeetta, sisälmystenlukija, auguuri ja astrologi hankkivat ja tulkitsevat jumalallisia viestejä ja enteitä ja ilmoittavat ne niille ihmisille, joille ne on tarkoitettu. Johtopäätösten teko ja niiden mukainen toiminta on vastaanottajan vastuulla. Magian funktio puolestaan on muutoksen aikaansaaminen: parantaminen, demonin karkottaminen, vahingon aiheuttaminen tai vastamagia eli maagisen toiminnan vaikutuksen purkaminen. Eksorkistin, loitsijan ja usein myös papin tehtävänä on parantaa ihminen sairaudesta tai vapauttaa hänet demonien vallasta. Tämä funktio aiheuttaa sen, että demoneilla on magiassa huomattavasti näkyvämpi rooli kuin divinaatiossa.³¹

Divinaation ja magian erilainen funktio tuottaa myös erilaisen performanssin. Divinaation toimintatapa riippuu tekniikasta. Mesopotamiassa profetan performanssi oli jumalallisen viestin esittämistä joko julkisesti tai yksityisesti, usein temppeelikontekstissa ja muuntuneessa tietoisuuden tilassa, kun taas sisälmystenlukija toimitti divinaatorituulin täysin ”selvin päin” muualla kuin temppeleissä ja ilmoitti tuloksesta kirjallisesti. Performanssin tulos oli kummassakin tapauksessa suullisesti tai kirjallisesti ilmaistu verbaalinen yhteenveto divinaation tuottamasta jumalallisesta tiedosta. Myös maagisessa aktissa käytetään usein sanoja – loitsuja, kirouksia, siunauksia – joko lausuttuina tai kirjoitettuina,³²

³⁰ Huijauksella tarkoitán tässä maagikon tai divinaattorin vilpillisyyttä – magia ja divinaatio on rehellistä, jos sen harjoittajat ottavat toimintansa vakavasti ja toimivat sääntöjen mukaan riippumatta siitä, uskooko tutkija heidän olettamaansa jumalallista tahoja olevan olemassa-kaan.

³¹ Vrt. Hanne von Weissenbergin artikkeli tässä julkaisussa, jossa osoitetaan enkeleiden vähäinen rooli magiassa.

³² Kirjoitettua tekstiä magian välineenä edustavat esimerkiksi arameankieliset loitsumaljat; ks. esim. Harviainen 1993.

mutta niiden funktio ei ole tiedon välittäminen vaan aktin tarkoituksena olevan tavoitteen toteuttaminen. Myös materiaalisien elementtien rooli on maagisessa performanssissa erilainen kuin divinaatioissa: siinä missä lampaanmaksa tai tähtien asento toimi jumalallisen tiedon lähteenä, magian käyttämä materiaali toimi muutokseen vaikuttavana aineena (vesi, öljy), muutoksen kohteena olevan henkilön symbolina (hius) tai jumalallisen suojelun ja vahingontorjunnan merkinä (amuletti).

Kaikki edellä sanottu viittaa myös toimijuuden erilaisuuteen. Divinaattori toimii tiedon vastaanottajana ja välittäjänä, maagikko puolestaan sen käyttäjänä; divinaattori ilmoittaa saamaansa jumalallista tietoa toisille, maagikko taas soveltaa oppimaansa tietoa käytäntöön. Maagikon toimijuus on kenties oma-aloitteisempaa ja päämäärähakuisempaa kuin divinaattorin, koska maagikon toiminta tähtää suoraan valitun tavoitteen saavuttamiseen.

Magia ja divinaatio eivät edellä sanotusta huolimatta ole niin täydellisesti erillisiä käytäntöjä, etteivät niiden harjoittajien roolit menisi joskus päällekkäin. Assyrian ja Babylonian yhteiskunnissa roolijako oli varsin selkeä. Erilaiset maagikot ja divinaattorit pysyivät lesteissään jo koulutustaustansa vuoksi, joten eksorkistit eivät harjoittaneet astrologiaa eivätkä profeetat lukeneet lampaanmaksoja. Divinaatiossakin saatettiin kuitenkin käyttää materiaalisia elementtejä magian tapaan; esimerkiksi Marissa käytettiin profeetan hiusta ja vaatteenrihmaa profetian pätevyyden testaamiseen.³³

Pienemmissä ja vähemmän eriytyneissä yhteiskunnissa, kuten vaikkapa Juudan kuningaskunnassa, magian ja divinaation harjoittajien roolirajat saattoivat olla vähemmän jyrkät. Vanhassa testamentissa profeetat tekevät symbolisia tekoja, joissa materiaalisilla symboleilla on jokseenkin maaginen tehtävä. Esimerkiksi Hesekiel yhdistää puusauvat Juudan ja Efraimin yhteenliittymisen symbolina (Hes. 37:15–23). Jeremia puolestaan kirjoittaa Babylonia koskevat ennustukset kirjakääröön, jonka heittää Eufraatiin Babylonin tuhon symboliksi (Jer. 51:59–64).

³³ Ks. Hamori 2012.

Sallittua magiaa

Vanhan testamentin teksteissä magiaa esiintyy usein ja monella tavoin – eikä yksinomaan kielteisessä valossa, kuten yhä kuulee joskus väitettävän. Yllä määritellyn mukaisen magian piiriin luokiteltavia symbolisia performansseja tapahtuu Vanhassa testamentissa tavan takaa, ja usein niiden tavoite ja tarkoitus esitetään tekstissä myötämielisesti. Sallittua magiaa esiintyy sekä kertovissa teksteissä että lakiteksteissä. Seuraavassa luettelen Vanhan testamentin teksteissä esiintyvät viittaukset maagiseen toimintaan ja ryhmittelen tekstit toiminnan tarkoituksen mukaan.

Ruokkiminen

Ruokkimisihmeitä saavat aikaan ”Jumalan miehiksi” kutsutut profeetat Elia ja Elisa, joista Elisa on toimijana kahdessa kertomuksessa: profetanoppilaan lesken öljypullon sisältö moninkertaistuu niin, että tämä voi myydä öljyn elannoksi itselleen ja pojilleen (2. Kun. 4:1–7), ja myöhemmin kahdestakymmenestä leivästä riittää ruokaa sadalle miehelle (2. Kun. 4:42–44). Elian välittämä Jumalan sana puolestaan saa Sarpatin lesken jauhot ja öljytilkan riittämään niin pitkäksi aikaa kuin kuivuutta kestää (1. Kun. 17:7–16). Eräänlaisia ruokkimisihmeitä ovat myös puhdistamisaktit: Elisa puhdistaa huonon veden heittämällä lähteeseen suolaa (2. Kun. 2:19–22) ja poistaa myrkyin ruuasta sekoittamalla siihen jauhoja (2. Kun. 4:38–41).

Parantaminen

Kuningas Hiskia sairastuu ja profeetta Jesaja ilmoittaa hänelle ensin Jumalan sanan, jonka mukaan kuningas kuolee. Hiskian rukoiltua Jumalaa Jesaja julistaa uuden profetian, joka lupaa kuninkaalle vielä viisitoista elinvuotta. Jesaja parantaa Hiskian asettamalla viikunakakun tälle kasvaneen paiseen päälle. Tätä seuraa merkki, jonka Jumala Jesajan pyynnöstä antaa Hiskian paranemisesta: varjo siirtyy kymmenen askelmaa takaisinpäin (2. Kun. 20:1–11//Jes. 38:1–8; vrt. 2. Aik. 32:24–26).

Elisa, Jumalan mies, parantaa syyrialaisen sotapäällikkö Naamanin spitaalista käskemällä tämän peseytyä Jordanjoen vedessä seitsemän kertaa (2. Kun. 5:1–27). Tobia puolestaan parantaa isänsä Tobitin sokeutuneet silmät hieromalla niihin kalan sappea (Tob. 11:10–13).

Kuolleistaherättäminen

Kumpikin Jumalan mieheksi kutsuttu profeetta herättää kuolleen ihmisen henkiin. Elisa herättää sunemilaisen lesken pojan asettumalla kahdesti tämän päälle makaamaan (2. Kun. 4:8–37), Elia taas Sarpatin lesken pojan ojentautumalla kolmesti tämän ylle (1. Kun 17:17–24).

Säilmiöt

Kuningas Ahab kutsuu 450 Baalin profeettaa ja 400 Aseran³⁴ profeettaa kilpailemaan Eliaa vastaan siitä, kuka on tosi Jumala. Baalin profeetat huutavat turhaan, mutta Elia rakentaa kahdestatoista kivistä alttarin, kasteluttaa sen päälle ladotut puut ja uhrilihat kolmesti vedellä ja lausuu lopuksi rukouksen. Elian toimittaman rituaalin tuloksena iskee salama, ”Herran tuli”, joka polttaa koko alttarin. Tapettuaan kaikki Baalin profeetat Elia ennustaa Ahabille, että ”sateen kohina kuuluu jo” ja lähettää palveluspoikansa seitsemän kertaa pilviä tähyilemään, kunnes rankkasade lankeaa ja päättää kauan kestäneen kuivuuden (1. Kun. 18:16–46).

Hedelmällisyys

Hedelmällisyysmagiaa harjoittaa Vanhassa testamentissa Jaakob, joka laittaa parhaiden kiimaan tulleiden naaraslampaiden ja -vuohien juottoastiaan kuorittuja puunoksia eikä päästä niiden synnyttämiä karitsoita

³⁴ Kyseessä ovat nimenomaan Aseran profeetat (*nebi'ê hā-'āšerā*), ei Astarten kuten vuoden 1992 suomalainen raamatunkäännös virheellisesti kääntää (sama virhe toistuu kohdissa 2. Kun. 21:7; 23:4, 7).

sekaantumaan enonsa Labanin lampaisiin. Näin Jaakob jalostaa itselleen hyvän lammasrodun ja rikastuu (Gen. 30:25–43). Aikaisemmin samassa luvussa Jaakobin vaimot Lea ja Raakel kiistelevät lemменmarjoista, joita kumpikin havittelee hedelmättömyyttään parantamaan (Gen. 30:14–16). Jaakobin rodunjalostus poikkeaa muusta Vanhassa testamentissa esiintyvistä magiasta sikäli, että jumalallinen elementti puuttuu ainakin kerronnan tasolla kokonaan. Jaakobin toimintaan ei liity erityistä rituaalia eikä minkäänlaista kommunikaatiota Jumalan kanssa mainita. Toisaalta naisten lemменmarjojen maagisesta vaikutuksesta ei kerrota mitään, vaan Jumala antaa naisten tulla hedelmällisiksi heidän rukouksensa vuoksi (Gen. 30:17, 22).

Demonin karkotus

Yksi harvoista Vanhan testamentin teksteissä mainituista demoneista on Asmodaios, joka on tappanut kaikki Saaran, Raguelin tyttären, seitsemän aviomiestä häävuoteeseen (Tob. 3:8). Kahdeksas aviomies Tobia kuitenkin karkottaa Asmodaioksen käristämällä kalan maksaa ja sydäntä hiilloksella (Tob. 8:1–3). Nämä oli Tobian matkatoverin, enkeli Rafaelin, neuvosta otettu aikaisemmin talteen Tigriksestä pyydetystä suuresta kalasta (Tob. 6:5–6), jonka sappea sittemmin käytettiin Tobian isän Tobitin silmien parantamiseen.

Vahingonteko

Tähän asti kaikissa tapauksissa maagisen toiminnan tarkoitus on ollut ihmisten auttaminen, mutta pari kertaa myös tehdään vahinkoa. Elia tappaa kaksi kertaa viisikymmentä kuningas Ahabin lähettämää miestä päälliköineen sanomalla: ”Jos minä olen Jumalan mies, tulkkoon tuli alas taivaasta ja polttakoon sinut ja kaikki viisikymmentä miestäsi” (2. Kun. 1:9–16). Elisa puolestaan kiroaa lällättävät lapset: kirous tuo paikalle kaksi karhua, jotka raatelevat kuoliaaksi neljäkymmentäkaksi lasta (2. Kun. 2:23–25). Kollektiiviseen vahinkoon eli Babylonin kaupungin tuhoon tähtää profeetta Jeremia, joka kirjoittaa käärröön kaupunkia kos-

kevat tuhon ennustukset ja käskää kuningas Sidkian majoituspäällikön Serajan heittää käärön Eufraatiin merkiksi Babylonin tuhosta (Jer. 51:59–64).

Kaikki yllämainitut esimerkit viimeistä lukuun ottamatta esiintyvät kertovissa teksteissä. Vanhan testamentin lakiteksteissä (Gen.–Deut.) maagiseksi luokiteltavaa toimintaa ei esiinny kovin usein, mutta joitakin kertoja kuitenkin.

Aviorikoksen tutkiminen

”Mustasukkaisesta epäilystä säädetty laki” koskee ”vaimoa, joka on langennut uskottomuuteen ja tullut saastaiseksi sekä miestä, joka mustasukkaisuuden vallassa epäilee vaimoaan uskottomuudesta” (Num. 5:29–30). Mies tuo ensin papille ruokauhrin selvitysuhriksi, ja nainen tuodaan hiukset hajallaan uhrin eteen. Pappi vannottaa naista, uhkaa kirouksella ja juottaa ”kirousta tuottavaa karvasvettä”, jonka juomisen tulos osoittaa, onko nainen syyllinen vai ei. Jos hänen kohtunsa turpoaa ja lanteet kuihtuvat, hänet todetaan syylliseksi (Num. 5:11–31).

Puhdistusrituaali

Kuollutta ruumista koskettaneen tai samassa asumuksessa olleen ihmisen on puhdistauduttava puhdistusvedellä, joka valmistetaan siten, että virheetön punaruskea lehmä teurastetaan, ruho poltetaan ja tuleen heitetään setripuuta, iisopin oksia ja karmiininpunaista villaa. Tuhka otetaan talteen, ja puhdistusvettä valmistetaan sekoittamalla sitä veteen. Epäpuhtaiksi tulleet ihmiset puhdistetaan vihmomalla heidät puhdistusveteen kastetuilla iisopin oksilla (Num. 19).

Parantamisrituaali

Autiomaavaellukseen kyllästynyt kansa työläännyttää napinallaan Jumalan niin, että Jumala lähettää heidän kimppuunsa myrkkykäärmeitä,

joiden puremiin kuolee suuri joukko israelilaisia. Mooseksen rukoiltua kansan puolesta Jumala teettää hänellä pronssisen käärmeen kuvan, jota katsomalla käärmeenpuremasta sairastuneet paranevat (Num. 21:4–9).

Eliminaatiorituaaleja

Suuren sovituspäivän rituaalin tarkoitus on koko kansan syntien sovittaminen ja pyhäkön puhdistaminen niiden tuottamasta epäpuhtaudesta. Sovitusmenoihin kuuluu sonni ja kaksi vuohipukkia. Sonni ja toinen pukeista teurastetaan syntiuhriksi ja niiden verellä pirskotetaan liitonarkku ja uhrialtari. Toinen pukka jätetään henkiin, sen kannettaviksi pannaan koko kansan synnit ja se ajetaan syntikuorma selässään autiomaahan Asasel-nimisen autiomaan demonin hoteisiin (Lev. 16).

Ihotaudin eli ”spitaalın” saastuttama talo puhdistetaan siten, että ensin teurastetaan lintu virtaavalla vedellä täytetyn saviastian päällä, siten otetaan setripuuta, karmiininpunaista villaa ja iisopin oksia, kastetaan ne teurastetun linnun vereen ja veteen ja pirskotetaan taloon seitsemän kertaa. Toinen lintu jätetään henkiin ja päästetään se lopuksi lentämään ulos kaupungista (Lev. 14:48–54).

Kun asutuksen ulkopuolelta löytyy ruumis, eikä tappajaa tiedetä, taitetaan hieholta niska, ja ruumiin löytöpaikkaa lähinnä olevan kaupungin vanhimmat pesevät kätensä tapetun hiehon yläpuolella ja vanovat viattomuuttaan. Näin kansa vapautetaan verivelasta (Deut. 21:1–9).

Myötämielisesti kuvattua magiaa esiintyy enemmän kertovissa teksteissä kuin lakiteksteissä. Niissä on kuitenkin vain harvoja kuvauksia maagisista rituaaleista, enemmän kerrotaan ihmeteoista.³⁵ Tämän vuoksi on vaikea arvioida, missä määrin kertomusten takana on käytännössä harjoitettua magiaa ja millaista se on ollut. Lakiteksten rituaalit ovat antoisampia, koska niissä määrätään konkreettisia toimenpiteitä. Siitä riippumatta, miten ahkerassa käytössä nämä määräykset käytännössä ovat olleet, niissä kuvatut rituaalit ja toimenpiteet ilmentävät sitä, miten

³⁵ Ihmekertomusten ja magian suhteesta ks. István Czacheszin artikkelia tässä kirjassa.

Jumalan ja israelilaisten välisen kommunikaation ajateltiin tapahtuvan. Maaginen elementti liittyy tähän kommunikaatioon luontevasti.

Vanhan testamentin lakitekstit osoittavat, ettei magia ollut ”vain” kansanuskoa vaan se kuului virallisen uskonnonharjoituksen keinovalikoimaan.³⁶ Jesajan kirjassa erilaiset maagikot ja divinaattorit luetaan yhdessä muiden yhteiskunnan toimijoiden kanssa (Jes. 3:1–3):

Tietäkää: Jumala, Herra Sebaot, ottaa pois Juudalta ja Jerusalemlta kaiken tuen ja turvan, runsaan veden ja leveän leivän, jokaisen sotaurhon ja valiosoturin, jokaisen tuomarin ja profeetan, ennustajan ja kansan vanhimman, jokaisen päällikön ja ylimyksen, jokaisen neuvonantajan ja tietäjän, jokaisen loitsujen lukijan.

Teksti on yksiselitteisesti tuomion profetia, mutta siitä huolimatta kiinnittää huomiota, että maagikot (tietäjät ja loitsujen lukijat) luetaan muiden yhteiskunnan kannalta välttämättömien toimijoiden joukossa, eivätkä he esiinny sen pahempina tai parempina kuin sotilaat, tuomarit tai virkamiehet.³⁷

Eliaa ja Elisaa pidetään yleensä profeettoina, mutta itse asiassa he toimivat nimenomaan maagikkoina, vieläpä useammin kuin kukaan muu Vanhan testamentin henkilö. Jumalan sanojen välittäminen ei kovin usein kuulu heidän toimenkuvaansa. Eliasta ja Elisasta käytetään toki joskus nimitystä ’profeetta’ (*nābī*)³⁸ ja Elisalla on jopa ’profeetanoppilaita’ (*beḥnê hanneḇbî'im*).³⁹ Tavallisempi Eliasta ja Elisasta käytetty nimitys on kuitenkin ’Jumalan mies’ (*ʾiš hā-ʿelōhīm*), mikä ilmentää heidän ihmetekojensa jumalallista alkuperää. Tämän tunnustavat myös heidän asiakkaansa: spitaalista parantunut Naaman sanoo Elisalle: ”Nyt minä tiedän, ettei Jumalaa ole missään muualla kuin Israelissa” (2. Kun.

³⁶ Kansanuskon ja virallisen uskonnon raja-aita saattaa ylipäänsä olla purkamisen tarpeessa oleva konstruktio, joka on syntynyt tarpeesta määritellä oikeaoppiseksi mielletystä uskonnonharjoituksesta poikkeavat ilmiön kansanuskon piiriin kuuluviksi (ks. Stavropoulou 2010).

³⁷ Ks. Blenkinsopp 2000, 199, joka huomauttaa, että papit puuttuvat listalta – ”conspicuously and somewhat unexpectedly”.

³⁸ Elia: 1. Kun. 18:36; Mal. 3:23; Elisa: 1. Kun. 19:16; 2. Kun. 6:12. Sekä Elian (2. Kun. 9:36; 10:10) että Elisian (2. Kun. 8:13) kohdalla viitataan lisäksi muutaman kerran heidän kauttaan tulleeseen Jumalan sanaan.

³⁹ 2. Kun. 2:1–18; 4:1–7, 38–41; 5:22; 6:1–7; 9:1–13.

5:15), ja Sarpatin leski Elialle: ”Nyt minä tiedän, että sinä olet Jumalan mies. Se, mitä sinä puhut, on todella Herran sanaa” (1. Kun. 17:24).

Elian ja Elisan tekoihin liittyy lähes aina rituaalinen elementti joko liikkeen tai aineen muodossa, joskus myös rukous tai Elian tapauksessa Jumalan sana: ”Jauhoruukku ei tyhjentynyt eikä öljypullo ehtynyt, sillä näin oli Herra sanonut Elian suulla” (1. Kun. 17:16). Kaikki tämä on symbolista toimintaa, jossa pyritään toivottuun tulokseen jumalallista apua ja rituaalisia menetelmiä hyväksi käyttäen, ja siksi magia on asianmukainen termi kuvaamaan Elian ja Elisan aktiviteetteja. Muutkin yllä luetellut tapaukset ovat järjestään – Jaakob-kertomuksia kenties lukuunottamatta – rituaalisymbolista toimintaa, johon liittyy paitsi sanallinen ja/tai materiaallinen elementti myös oletus rituaalissa vaikuttavasta jumalallisesta avusta ja kommunikaatiosta.

Kertovien tekstien pohjalta on hyvin vaikeaa päätellä, mitä ne loppujen lopuksi paljastavat ”muinaisessa Israelissa” harjoitetusta magiasta. Elia- ja Elisa-kertomukset tulkitaan usein evidenssiksi ”esiklassisesta” profetiasta, johon ”vielä” liittyy voimakas maaginen elementti. Näin väitetään siitä huolimatta, että tutkijat ovat melko yksimielisiä siitä, että kertomukset ovat myöhäisiä, jälkideuteronomistisia lisäyksiä deuteronomistien toimittamaan historiaan eikä Elian ja Elisan toiminnalle löydy vertailukohtaa mistään 900-luvun aineistosta Raamatusta eikä sen ulkopuolelta. On mahdollista, että tekstit ovat joskus olleet itsenäisiä kertomuksia ennen kuin ne on liitetty nykyiseen deuteronomistiseen tekstiympäristöönsä. On siis kaikkea muuta kuin selvää mihin uskonnonhistorian vaiheeseen nämä tekstit ovat liittyneet.⁴⁰

Kiellettyä magiaa

’Magia’ on suomenkielessä vierassana, jota lähinnä vastaa kotoperäinen ja paljon kauemmin käytössä ollut ’noituus’. Noituuteen liitetään yleensä erilaisia yliluonnollisia kykyjä sekä toimintoja kuten loitsuja ja taikoja, joilla saattoi olla parantava tai onnea tuova tarkoitus. Noituus on

⁴⁰ Ks. McKenzie 2014. Vanhan testamentin historiakirjojen (Joos.–2. Kun.) kirjallista profeettakuvaa olen hahmottanut artikkelissa Nissinen 2013b.

kuitenkin vahvasti negatiivinen termi, koska se usein assosioituu vahingontekoon. ’Noiduttu’ ihminen kärsii erilaisista vaivoista ja menetyksistä ja saattaa jopa muuttua ikään kuin eri persoonaksi. Noituuteen liittyy usein myös riippumattomuus auktoriteeteista tai niiden kyseenalaistaminen. Niinpä magian maailmanhistoria värittyy vahvasti noituuden pelon ja vainoamisen kautta – niin muinaisessa Lähi-idässä kuin Suomessakin.⁴¹

Vanhan testamentin käännöksissä noituussanastoa käytetään yleensä juuresta *kšp* johtuvien sanojen käännöksissä (*keššāpīm*, *kaššāpīm*, *meškasšēbōpīm*).⁴² Nämä sanat esiintyvät lähes aina monikossa ja useimmiten erilaisissa luetteloissa, jotka eivät paljasta niiden merkityksestä juuri mitään konkreettista. Sanaston merkitys hahmottuukin parhaiten sukulaiskielten kautta, sillä sama verbijuuri johdoksineen tunnetaan sekä ugaritista että akkadista. Akkadin verbi *kašāpu* tarkoittaa yleensä pahan loitsun lukemista, ja siitä johdetut ammattinimikkeet *kaššāptu* ja *kaššāpu* nais- ja miespuolisia loitsijoita, joiden toiminta tuottaa fyysistä, sosiaalista tai taloudellista vahinkoa toisille ihmisille. Heidän toimintansa seurauksia pyrittiin parantamaan vastamagialla, jota edustaa kahdeksan laajaa savitaulua käsittävä *Maqlū*-rituaali.⁴³ Myös Vanhassa testamentissa *kšp*-sanastolla kuvattu toiminta liitetään pari kertaa loitsuihin (Ex. 7:11; Jes. 47:9, 12), ja kyse on kenties pahantahtoisesta, vahingontekoon pyrkivästä toiminnasta. Se, että loitsijoiden ammattikunta Vanhassa testamentissa tuomitaan, ei yllätä: ”Noitanaisen älä anna elää” (Ex. 22:17).

Mielenkiintoista Vanhan testamentin magiaterminologiassa on se, millaisia assosiaatioita ne muodostavat keskenään. Joskus noituustermit yhdistetään verbiin *ʾnm*, jonka tarkka merkitys ei ole selvä. Verbi on johdettu ’pilveä’ tarkoittavasta substantiivista, mistä on päätelty, että se tarkoittaa ”pilvien takaisen” eli arkikokemuksen ylittävän tiedon han-

⁴¹ Suomalaisista noidista ja noitavainoista 1500–1700-luvuilla ks. Nenonen & Kervinen 1994. Suomalaiseen kansanuskoon kuului tietenkin paitsi vahingoittava myös hyvää tarkoittava magia; ks. Pulkkinen 2014, 287–334.

⁴² 2. Kun. 9:22; Jes. 47:9, 12; Miika 5:11; Nah. 3:4 (*keššāpīm*), Jer. 27:9 (*kaššāpīm*), Ex. 7:11; 22:17; Deut. 18:10; Mal. 3:5; Dan. 2:2 (*meškasšēpīm*).

⁴³ Abusch 2015. *Maqlū*-taulujen ensimmäisen edition laati suomalainen Knut Tallqvist jo 1800-luvun lopulla (Tallqvist 1895).

kintaa, kenties divinaatiota ylimalkaan. Suomenkielinen käännös viittaa yleensä ennustamiseen, mikä saattaa liikaa painottaa *'nn*-sanaston tulevaisuuteen suuntaavaa luonnetta. Huomiota kiinnittää tämän sanaston esiintyminen noituustermien paralleelina. Leviticuksen kielto ”Älkää harjoittako ennustamista tai noituutta” (Lev. 19:26) on ymmärrettävissä yleisenä magian ja divinaation kieltona, ja Miikan kirjan profetia tuntuu ennustavan kummankin loppua ”Minä hävitän taikakalut kädestäsi, ja niin ennustajat kaikkoavat luotasi” (Miika 5:11). Myös Jesajan kirjan toisessa osassa (47:12–13) Babylonin noituus assosioidaan paitsi loitsuihin myös astrologiaan:

Astu toki esiin loitsuinesi ja runsaine taikoinesi! Niiden parissahan olet puuhaillut nuoruudestasi saakka – ehkäpä voit saada avun, ehkä pelotat pahan pois! Olethan uuvuksiin asti harjoittanut taikojasi. Astukoot siis esiin sinua puolustamaan nuo taivaan jaottelijat ja tähtien tähyäjät, jotka aina uuden kuun tullen ilmoittavat, mikä sinua odottaa.

Vanhan testamentin tekstit eivät kuvaa noitien toimintaa juuri mitenkään. Ainoa poikkeus on Hesekielin kirjan luku 13, jossa ”omatekoiset ennustajat” punovat nauhoja ja huntuja ja vaikuttavat tällä tavoin siihen, kuolevatko ihmiset vai jäävätkö eloon (Hes. 13:18–19):

Voi teitä, naiset! Te punotte taikanauhoja ihmisten ranteisiin, te opelette taikahuntuja niin pienille kuin suurille ja yritätte saada ihmiset ansaan. Osan kansastani te haluatte tappa, osan antaisitte jäädä eloon, sen mukaan kuin teille parhaiten sopii. Oman kansani edessä te olette häpäisseet minut parista kourallisesta ohria ja muutamasta leivänkannikasta. Te olette tappaneet ihmisiä, joiden ei olisi pitänyt kuolla, ja jättäneet henkiin toisia, jotka olisivat ansainneet kuoleman.

Kiinnostavaa on profetoimista tarkoittavan sanan *mitnabbē'ôt*⁴⁴ käyttäminen näistä naisista, joiden toiminta vaikuttaa pikemminkin vahinkoa tuottavalta magialta. Profetoimisesta jumalallisen tiedon välittämisenä teksti ei puhu mitään, vaikka sana antaa mielikuvan kommunikaatiosta, jossa on myös jumalallinen osapuoli. Teksti väittää kuitenkin, että tämä

⁴⁴ Profetoimista tarkoittava heprean verbi on useimmiten nif'al- (*nibbā'*) tai hitpa⁴⁴ "elmuodossa (*hitnabbē'*). Verbi on johdettu profettaa tarkoittavasta substantiivista *nābī'*.

osapuoli on näillä naisilla vain mielikuvituksessaan; juuri edellä (Hes. 13:1–16) on julistettu tuomio miesprofeetoille, joista esitetään sama syytös. Naisten kohdalla mainitaan erikseen, että he ovat häpäisseet Israelin Jumalan, minkä on tulkittu tarkoittavan, että he ovat toimineet Jahven nimissä ja edustaneet siis toisenlaista Jahve-uskon tulkintaa kuin Hesekielin kirja.⁴⁵

Joidenkin tutkijoiden mukaan Hesekielin kirjassa tuomittujen naisprofeettojen toiminta liittyy nekromantiaan eli vainajilta kysymiseen.⁴⁶ Nekromantian tarkoituksena on tuonpuoleisen tiedon saaminen vainajilta, mikä on oikeastaan enemmän divinaatiota kuin magiaa.⁴⁷ Vanhassa testamentissa nekomantia mainitaan monta kertaa samassa yhteydessä kuin magia. Toorassa vainajahenkiin ja niiden manaajiin turvautuminen kielletään (Lev. 19:31) ja Jesajan kirjassa ne asetetaan vastakkain kirjoitetun tekstin eli ”sinetöidyn opetuksen” kanssa (Jes. 8:19–20). Saulinkin kerrotaan karkottaneen maasta koko ammattikunnan, mutta silti turvautuneen En-Dorissa asuvaan naispuoliseen nekromanttiin, koska arpomisvälineet uurim ja tummin eivät auttaneet, eivät myöskään profetat (1. Sam. 28). Henkienmanaajan performanssi on erilaista kuin maagikoiden ja muistuttaa enemmän profetiaa, sillä ajatus on, että vainajahenget puhuvat manaajan kautta: ”Jos jossakussa miehessä tai naisessa puhuu vainaja- tai tietäjähengi, hänet on surmattava” (Lev. 20:27).

Noituus rinnastetaan Vanhassa testamentissa useamman kerran avionrikkomiseen ja sopimattomaan sukupuolikäyttäytymiseen; esimerkiksi Niniven kaupunki kuvataan Nahumin kirjassa näin: ”Suloinen ja kaunis hän oli, ovela velho,⁴⁸ joka haureudessaan teki kansat orjikseen, velhoudellaan kietoi sukukunnat valtaansa” (3:4). Sukupuolinen toiminta on tässä niin kuin monessa muussakin profettatekstissä vertauskuva väärien jumalien palvonnasta, jonka harjoittajat, ”noidanpenikat, huorimusten ja porttojen jälkeläiset”, esitetään usein naisen hahmossa

⁴⁵ Näin Hamori 2015, 167–183.

⁴⁶ Näin Stökl 2013.

⁴⁷ Vanhan testamentin nekromantiasta ks. Tropper 1989.

⁴⁸ Kirjaimellisesti ”noitien herratar” tai ”päävelho” (*ba‘alat keššāpīm*).

(Jes. 57:3–13).⁴⁹ Kuningatar Isebelin sanotaan harjoittaneen ”noituutta ja haureellisia menoja” (2. Kun. 9:22), mikä on kiihdyttänyt tutkijoiden mielikuvitusta kanaanilaisesta kulttiprostituutiosta mutta vihjaa todennäköisemmin sidonilaisen kuningattaren omien jumalien palvontaan.⁵⁰

Merkillepantavaa on joka tapauksessa noituuden ja naiseuden yhteenliittymä.⁵¹ ”Enemmän naisia, enemmän noituutta,” sanoi jo rabbi Hillel Mišnan mukaan (*Abot* 2:7), ja noituuden ja naiseuden liittoa on pidetty koko ihmiskunnalle yhteisenä. On syytä huomata, etteivät magikot yleensä ole pelkkiä naisia vaan edustavat selkeästi kumpaakin sukupuolta, ja siksi naiseus ja magia eivät liity yleispätevästi toisiinsa vaikka yhdistelmä tavallinen onkin.⁵² Naisten vahva edustus on silti pantava merkille kahdesta näkökulmasta. Ensiksikin magia näyttää kuuluvan niihin harvoin sosiouskonnollisiin rooleihin, jotka ovat mahdollisia kummallekin sukupuolelle. Tässä suhteessa magia on verrattavissa profetiaan: profeettojen joukossa on sekä miehiä että naisia, ei vain Lähi-idän lähteissä vaan myös Vanhassa testamentissa, mistä on pääteltävä, että kommunikaatio jumalien ja ihmisten välillä katsottiin mahdolliseksi sukupuolesta riippumatta.⁵³ Toisaalta naisilla ei ole minkäänlaisia roolia myönteisesti kuvatussa magiassa, ja Vanhan testamentin naisprofeettojen luku on pieni. Uskonnollinen toimijuus on Vanhassa testamentissa muutenkin valtaosin miesten asia, mikä saattaa heijastaa Toisen temppelein ajan papiston miehistä auktoriteettia.

Jahve kieltää Jeremian suulla kuuntelemasta paitsi tietäjiä, ennustajia ja noitia myös profeettoja ja unennäkiä, jotka väittävät, ettei Babylonia tulekaan tuhoamaan Juudaa ja Jerusalemia (Jer. 27:9, 14,

⁴⁹ Suomalaisesta käännöksestä ei käy ilmi, että Siion, jota jakeissa 57:6–13 puhutellaan, on naishahmoinen.

⁵⁰ Ks. Stark 2006, 209–210. Verbi *znh* ja sen johdokset kuten tässä käytetty *zēnūnim* viittaavat paitsi ei-hyväksyttävään sukupuolikäyttäytymiseen myös hyvin usein epäjumalanpalvelukseen.

⁵¹ Ks. Hamori 2015, 203–216. Hanne von Weissenberg osoittaa tässä kirjassa olevassa artikkelissaan, että sikäli kuin enkeleillä ja demoneilla ylipäänsä on sukupuoli, enkelit ovat mies- ja demonit naispuolisia.

⁵² Ks. Stratton 2014, 16–19, jonka mukaan magian ja naisten yhteys on ”ubiquitous but not universal”. Esimerkkejä kummankin sukupuolen harjoittamasta magiasta voi osoittaa eri aikakausilta. Suomen noitakäräjillä ennen 1660-lukua noituudesta syytettiin pääasiassa miehiä, sen jälkeen puolestaan naisia; ks. Nenonen & Kervinen 1994, 235–236, 248–249.

⁵³ Naisten roolista mesopotamialaisessa magiassa ks. Sefati & Klein 2002. Profetian ja sukupuolen problematiikkaa käsittelevä artikkelissa Nissinen 2013c.

16). Kiellossa ei ole kyse ensisijaisesti keinoista vaan väärästä prognoosista, joka ei ole kotoisin oikeasta lähteestä. Deuteronomiumin 18. luku tuntuu ainakin ensi lukemalta kieltävän kaiken magian ja divinaation (Deut. 18:10–11, 14):

Keskuudessanne ei saa olla ketään, joka panee poikansa ja tyttärensä kulkemaan tulen läpi, ei myöskään ketään taikojen tekijää, enteiden tai ennusmerkkien selittäjää, noitaa, loitsujen lukijaa, henkienmanaajaa, tietäjää eikä ketään, joka kysyy neuvoja kuolleilta. – – Nuo kansat, joiden maan te pian otatte haltuunne, turvautuvat ennustajiin ja taikojen tekijöihin, mutta teille Herra, teidän Jumalanne, ei ole antanut lupaa tehdä samoin.

Kuningas Manassen moniin rikoksiin kuuluu juuri se, että hän ”harjoitti noituutta ja ennustamista ja otti palvelukseensa henkienmanaajia ja enteiden selittäjiä” ja tällä tavoin matki vieraita kansoja ja heidän kulttejaan (2. Kun. 21:6).

Ainoa divinaattori, jota israelilaiset saavat kuunnella, on Mooseksen kaltainen profeetta, joka puhuu, mitä Jumala puhuttavaksi antaa. Kriteeri on ennen kaikkea sisällöllinen: kaiken kommunikaation israelilaisten ja Jumalan välillä täytyy tapahtua oikeassa yhteydessä ja kaiken profetian on oltava Mooseksen lain mukaista. Deuteronomiumin 18. luvun mukaan väärän profetian tunnistaa siitä, ettei se toteudu, mutta koska tätä kriteeriä on hyvin vaikea soveltaa tässä ja nyt, antaa Deuteronomiumin 13. luku paremman ohjeen (Deut. 13:2–6): jos ilmaantuu profeetta tai unennäkijä, joka lupaa tehdä ihmeen tai tunnus-teen ja siten koettaa taivuttaa israelilaisia palvelemaan vieraita jumalia, kyseessä on väärä profeetta – vaikka hänen lupaamansa ihme toteutuiskin!⁵⁴ Magian ja divinaation tehoa ei siis kiistetä vaan sen joidenkin harjoittajien legitimitetti.

Yleisesti ottaen Vanhan testamentin magiakiellot koskevat ensisijaisemmin ihmisiä kuin itse magjaa, enemmän toimijoita kuin toimintaa. Melkein kaikissa yllä käsitellyistä tapauksista luetellaan henkilöitä, ei asioita. Monen nimityksen kohdalla on lähes mahdotonta konkretisoida, millaista toimintaa se tarkoittaa – poikkeuksena vainajahenkien

⁵⁴ Deut. 13 on ilmeisesti kirjoitettu tarkentamaan luvun 18 vaikeasti sovellettavaa oikean profetian kriteeriä; ks. Köckert 2000.

manaaminen, joka muutenkin poikkeaa magiasta, kuten jo aikaisemmin todettiin. Olennaista on, että erilaisten tittelien kantajat määritellään henkilöiksi, joilla ei ole oikeutta harjoittaa jumalallis-inhimillistä kommunikaatiota magian tai divinaation keinoin.⁵⁵ Olemme myös nähneet, että magiaan (samoin kuin divinaatioon) voi suhtautua myös neutraalisti ja hyväksyvästi, jos sen harjoittajat kuuluvat tekstissä hyväksytyjen henkilöiden kategoriaan. Kiellettyä ei siis ole magia sinänsä vaan nimenomaan auktorisoimaton magia, jossa kommunikaatio Jumalan kanssa tapahtuu väärällä tavalla väärässä paikassa väärin ihmisten ja väärin jumalien välillä. Mooseksen ja Aaronin mittelö egyptiläisten taikureiden kanssa (Ex. 7:8–13, 22; 8:14–15) ja Eliaan kilpailu Baalin profeettojen kanssa (1. Kun. 18:16–40) osoittaa selvästi, että oikeiden ihmisten käsissä magia on Jumalan työkalu. Myös Daniel todetaan kymmenen kertaa paremmaksi kuin babylonialaiset enteidenselittäjät ja loitsupapit (Dan. 1:20).

Magiaa historian hämärissä

Yllä esitetty katsaus osoittaa, että magia kuuluu Vanhan testamentin maailmaan jumalallis-inhimillisen kommunikaation rituaalisena muotona. Sitkeä käsitys, että Vanhan testamentin teksteissä vastustettaisiin kaikkea magiaa, ei pidä paikkaansa. Teksteissä on sekä kiellettyä että sallittua magiaa, ja sallitun magian kriteerinä ei ole niinkään magian muoto kuin sen harjoittajan legitimitetti.

Magian asemaa ja käytäntöjä ”muinaisessa Israelissa” on hyvin vaikea hahmottaa, sillä kuva magian käytännöistä, toimijoista, asiakkaista ja performansseista jää Vanhan testamentin tekstien pohjalta hämäräksi. Arkeologinen evidenssikään ei auta kovin merkittävästi, koska on vaikea tietää millaista esineistöä – esimerkiksi figurineja – käytettiin maagisiin tarkoituksiin.⁵⁶ Tooraan kirjatuihin rituaaleihin magian osuus on loppu-

⁵⁵ Näin myös Schmitt 2008, 9: ”Not magic *per se* is forbidden, but only magic done by people without legitimacy.”

⁵⁶ Vrt. Kletter 1996, 77, 80–81; Schmitt teoksessa Albertz & Schmitt 2012, 226: ”Figurines of various types may also have been used for magical purposes, such as to engender love, to avert evil, or even to allow evil to fall on someone else, although archaeological evidence has

jen lopuksi melko vähäinen. On syytä kysyä, johtuuko tämä siitä, että magia ja divinaatio esiintyvät Vanhassa testamentissa usein yhdistettynä muiden jumalien palvelemiseen.

Selkeitä historiallisia kehityslinjoja Vanhan testamentin sisällä ei ole mahdollista hahmottaa. Se kuitenkin on selvää, ettei tekstiaineisto tue aikoinaan suosittua käsitystä magian kuulumisesta Israelin uskonnon varhaisempiin kehitysvaiheisiin. Itse asiassa magia tuntuu pikemminkin lisääntyvän myöhempisiin aikoihin tultaessa. Kreikkalais-roomalaisen ajan juutalaisissa lähteissä magia tulee paljon useammin vastaan kuin Vanhassa testamentissa. Näistä lähteistä voi lukea enemmän tämän kirjan muista artikkeleista.

Kirjallisuus

- Abusch, Tzvi
2015 *The Witchcraft Series Maglû*. Writings from the Ancient World 37. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Albertz, Rainer
1991 ”Magie. II. Altes Testament”. *Theologische Realenzyklopädie* 21, 691–695.
- Albertz, Rainer & Rüdiger Schmitt
2012 *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Assmann, Jan
1990 *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*. München: Beck.
- Bertholet, Alfred
1926 *Das Dynamistische im Alten Testament*. Tübingen: Mohr.
- Blenkinsopp, Joseph
2000 *Isaiah 1–39: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 19. New York: Doubleday.
- Broida, Marian
2014 *Forestalling Doom: "Apotropaic Intercession" in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. Alter Orient und Altes Testament 417. Münster: Ugarit-Verlag.

not revealed significant patterns of disposal or ritual figurines that suggest practices of this sort.”

Böck, Barbara

1999 "Babylonische Divination und Magie als Ausdruck der Denkstrukturen des altmesopotamischen Menschen". *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*. Eds. J. Renger. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 2. Saarbrücken: SDV.

Cryer, Frederick H.

1994 *Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 142. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Duhm, Hans

1904 *Die bösen Geister im Alten Testament*. Tübingen: Mohr.

Durkheim, Émile

1980 *Uskontoelämän alkeismuodot: australialainen toteemijärjestelmä*. Suom. Seppo Randell. Helsinki: Tammi. (Alkuteos: *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, 1912.)

Eissfeldt, Otto

1927 "Jahwe-Name und Zauberwesen". *Zeitschrift für Missionskunde* 42, 161–186.

Gerstenberger, Erhard S.

2002 *Theologies in the Old Testament*. Transl. John Bowden. Minneapolis: Fortress Press. (Alkuteos: *Theologien im Alten Testament*, 2001.)

Graf, Fritz

1996 *Gottesnähe und Schadenzauber: Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. München: Beck.

Hamori, Esther

2012 "Gender and the Verification of Prophecy at Mari". *Die Welt des Orients* 42, 1–22.

2015 *Women's Divination in Biblical Literature: Prophecy, Necromancy, and Other Arts of Knowledge*. The Anchor Yale Bible Reference Library. New Haven: Yale University Press.

Harviainen, Tapani

1993 "Syncretistic and Confessional Features in Mesopotamian Incantation Bowls". *Studia Orientalia* 70, 29–37.

Heiler, Friedrich

1961 *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Religionen der Menschheit 1. Stuttgart: Kohlhammer.

Hempel, Johannes

1925 "Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Neue Folge 4, 20–110.

- Jeffers, Ann
1996 *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 8. Leiden: Brill.
- Kittel, Rudolf
1921 *Die Religion des Volkes Israel*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Kletter, Raz
1996 *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah*. BAR International Series 636. Oxford: British Archaeological Reports.
- Köckert, Matthias
2000 "Zum literargeschichtlichen Ort des Prophetengesetzes Dtn 18 zwischen Jeremiabuch und Dtn 13." *Liebe und Gebot: Studien zum Deuteronomium*. Eds. R. G. Kratz & H. Spieckermann. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 190. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 80–100.
- König, Eduard
1912 *Geschichte der alttestamentlichen Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Malinowski, Bronisław
1960 *Magia, tiede ja uskonto sekä muita esseitä*. Suom. Leea Aaltonen. Porvoo: WSOY. (Alkuteos *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, 1948.)
- Maul, Stefan M.
1994 *Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale* (namburbi). Baghdader Forschungen 18. Mainz: Philipp von Zabern.
- McKenzie, Steven L.
2014 "'My God is Yhwh': The Composition of Elijah Stories in 1–2 Kings". *Congress Volume Munich 2013*. Ed. C. M. Maier. Supplements to Vetus Testamentum 163. Leiden: Brill, 92–110.
- Mowinckel, Sigmund
1921 *Psalmenstudien 1: Åwän und die individuellen Klagepsalmen*. Videnskapsselskapets skrifter, 2: Historisk-filosofiske klasse 1921, No. 4. Kristiania: Jacob Dybwad.
- Nenonen, Marko & Kervinen, Timo
1994 *Synnin palkka on kuolema: Suomalaiset noidat ja noitavainot 1500–1700-luvulla*. Helsinki: Otava.
- Niehr, Herbert
2010 "'Israelite' Religion and 'Canaanite' Religion". *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. Eds. F. Stavropoulou & J. Barton. London: T & T Clark, 23–36.

- Nissinen, Martti
 2010 "Prophecy and Omen Divination: Two Sides of the Same Coin". *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. Ed. A. Annus. Oriental Institute Seminars 6. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 341–51.
- 2013a "Prophecy as Construct: Ancient and Modern". *Thus Speaks Ishtar of Arbela: Prophecy in Israel, Assyria, and Egypt in the Neo-Assyrian Period*. Eds. H. M. Barstad & R. P. Gordon. Winona Lake: Eisenbrauns, 11–35.
- 2013b "Prophets and Prophecy in Joshua–Kings: A Near Eastern Perspective". *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History: Portrait, Reality, and the Formation of History*. Eds. M. R. Jacobs & R. F. Person. Ancient Israel and Its Literature 14. Atlanta: Society of Biblical Literature, 103–128.
- 2013c "Gender and Prophetic Agency in the Ancient Eastern Mediterranean". *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean and the Ancient Near East*. Eds. J. Stökl & C. Carvalho. Ancient Israel and Its Literature 15. Atlanta: Society of Biblical Literature, 27–58.
- Preuss, Horst Dietrich
 1996 *Old Testament Theology*, Vol. 2. Translated by Leo G. Perdue. Edinburgh: T & T Clark. (Alkuteos *Theologie des Alten Testaments*, Band 2, 1992).
- Pulkkinen, Risto
 2014 *Suomalainen kansanusko: Samaaneista saunatonntuihin*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rad, Gerhard von
 1957 *Theologie des Alten Testaments, Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Schmitt, Rüdiger
 2004 *Magie im Alten Testament*. Alter Orient und Altes Testament 313. Münster: Ugarit-Verlag.
- 2008 "The Problem of Magic and Monotheism in the Book of Leviticus". *Journal of Hebrew Scriptures* 8, Article 11 (www.jhsonline.org).
- Sefati, Yitschak & Klein, Jacob
 2002 "The Role of Women in Mesopotamian Witchcraft". *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the XLVII^e Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki*, Vol. 2. Eds. S. Parpola & R. M. Whiting. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 569–587.
- Smith, Jonathan Z.
 1995 "Trading Places". *Ancient Magic and Ritual Power*. Eds. M. W. Meyer & P. A. Mirecki. Religions in the Graeco-Roman World 129. Leiden: Brill, 13–27.

- Stark, Christine
 2006 *"Kultprostitution" im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei.* *Orbis Biblicus et Orientalis* 221. Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Starr, Ivan
 1983 *The Rituals of the Diviner.* Bibliotheca Mesopotamica. Malibu: Undena.
- Stavropoulou, Francesca
 2010 "'Popular' Religion and 'Official' Religion: Practice, Perception, Portrayal". *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah.* Eds. F. Stavropoulou & J. Barton. London: T & T Clark, 37–58.
- Stratton, Kimberly B.
 2014 "Interrogating the Magic–Gender Connection". *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World.* Eds. K. B. Stratton & D. S. Kalleres. New York: Oxford University Press.
- Stökl, Jonathan
 2013 "The מַתְנַבְאוֹת in Ezekiel 13 Reconsidered". *Journal of Biblical Literature* 132, 61–76.
- Söderblom, Nathan
 1916 *Das Werden des Gottesglaubens: Untersuchungen über die Anfänge der Religion.* Leipzig: Hinrichs.
- Tallqvist, Knut
 1895 *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû: Nach den Originalen im British Museum,* Vols. 1–2. Acta Societatis Scientiarum Fennicae 20,6. Helsinki: Societas Scientiarum Fennicae.
- Tropper, Josef
 1989 *Nekromantie: Totenbefragung im Alten Orient und in Alten Testament.* Alter Orient und Altes Testament 223. Kevelaer: Butzon & Bercker / Neukirchen-Vluy: Neukirchener Verlag.

Maagit ja tietäjät?

**Vertaileva näkökulma antiikin enteidenselittäjiin,
unentulkitsijoihin ja loitsijoihin Vanhassa testamentissa ja
antiikin kreikkalaisissa kirjoituksissa**

Johdanto

Tässä artikkelissa vertailen niitä antiikin kreikkalaisten tekstien hahmoja, joista käytetään termiä maagi, eräisiin Vanhan testamentin divinaattoreihin ja kysyn missä määrin hahmot vastaavat toisiaan. Kreikkalaisissa kirjoituksissa termeillä maagi ja maagikko (μάγος) viitataan sekä etniseen ryhmään että erilaisiin jumalallisen tahdon tutkijoihin (eli divinaattoreihin) ja joskus myös magian harjoittajiin¹. Myös Vanhassa testamentissa esiintyy hahmoja, joiden toimialaan kuuluvat sekä magia että divinaatio.² Tällaisia hahmoja ovat faaraon hovissa toimivat loitsijat, jotka mainitaan Toisen Mooseksen kirjan alkuluvuissa (2. Moos. 7–8), sekä Danielin kirjassa (Dan. 1:18) esiintyvät loitsupapit (*khartom*,

¹ Tässä artikkelissa käytän termiä maagi puhuessani etnisestä ryhmästä ja maagikko viitatessani muihin hahmoihin, joista käytetään samaa termiä (μάγος). Tämä jaottelu on omani, ja sen tarkoituksena on selkeyttää lukijalle, milloin antiikin teksteissä viitaan etniseen ryhmään ja milloin divinaattoreihin tai magian harjoittajiin.

² Divinaation ja magian määritelmät sekä erot, ks. Martti Nissinen tässä julkaisussa. Nissinen muotoilee (s. 47) magian olevan ”rituaalista ja symbolista kriisinhallintaa. Sen perustana on ajatus inhimillisten ja jumalallisten toimijoiden yhteistyöstä toivotun tavoitteen – yleensä hyödyllisen tai vahingollisen muutoksen – aikaansaamiseksi”. Hän korostaa magian ja divinaation viittaavan sekä toiminnallisesti että tavoitteeltaan erilaisiin käytäntöihin, ja korostaa, että ne tulisi siksi erottaa toisistaan terminologisesti. Yhdyn näihin näkemyksiin tässä artikkelissa.

חרטום). Missä määrin kreikkalaiset maagit ja maagikot sekä Vanhan testamentin loitsijat vastaavat toisiaan?

Sanatarkasti käännettynä termi loitsupappi eli *khartom* (yks., monikko: *khartumim*) tarkoittaa talttaa, jolla kiveä saatettiin lohkaista (näin esim. 2. Moos 32:4 בחרטום), tai kirjurin kaivertamiseen käyttämää kirjoitusvälinettä (Jes. 8:1). Vuosien 1933 ja 1938 suomenkielinen raamatunkäännös kääntää sanan ”tietäjäksi”, mutta uudessa raamatunkäännöksessä (1992) jokainen kohta, jossa termi *khartom* esiintyy, on käännetty eri tavoin riippuen kirjallisesta kontekstista.³ Helpottaakseni vertailua seuraan tässä artikkelissa vuoden 1933/1938 raamatunkäännöstä ja käytän henkilöistä, joita kutsutaan *khartumeiksi*, systemaattisesti nimitystä ”tietäjä”.

Aloitän analysoimalla Herodotoksen, Sofokleen, Euripideksen ja Platonin tekstejä, joissa sana maagi esiintyy. Tämän jälkeen siirryn tutkimaan niitä Vanhan testamentin kohtia, joissa tietäjät (*khartom*) esiintyvät, ja kysyn, missä määrin heidän toiminnassaan esiintyy magiaa. Artikkelini vertailevassa osassa arvioin, miten juutalaisten ja kreikkalaisten kirjoitusten hahmot rinnastuvat toisiinsa. Vertailun tarkoituksena on osoittaa, miten ilmiöt, joita eri kulttuurien parissa syntyneissä teksteissä kuvataan, ovat yhtäältä samankaltaisia, ja toisaalta poikkeavat selvästi toisistansa. Vertailun kautta on lisäksi mahdollista tuoda esille molempien kulttuurien erityispiirteitä.⁴ Siten tämä artikkeli tuo konkreettisen esimerkin kautta lisävaloa siihen, miten magiaa harjoittavat hahmot on ymmärrettynäapurikulttuureissa, ja missä määrin voidaan puhua rinnakkaisilmiöstä. Artikkelin yhteenvedossa erittelen vielä vertailun tuloksia ja pohdin antiikin Kreikan maagien ja Vanhan testamentin tietäjien eroja ja yhtäläisyyksiä.

³ 1. Moos. 41:8 ”enteidenselittäjä”, 2. Moos. 7:11 ”loitsija” ja Dan. 2:1–2 ”enteidenselittäjä”.

⁴ Vrt. Nissisen artikkeli tässä julkaisussa. Vertailu raamatuntutkimuksen metodina, ks. esim. Strawn 2009.

Maagit antiikin kreikkalaisissa kirjoituksissa

Antiikin kreikan kirjallisuudessa termillä maagi on erilaisia merkityksiä. Esittelen aluksi antiikin historioitsijan Herodotoksen (n. 485 eaa. – n. 420 eaa.) tekstejä, joissa termiä käsitellään kaikkein kattavimmin. Hänen tapansa käsitellä maageja heijastuu myös muissa antiikin kreikkalaisissa teksteissä.

Maagit etnisenä ryhmänä

Herodotos käsittelee maageja laajassa persialaisajalle (n. 550–330 eaa.) sijoittuvassa *Historia*-teoksessaan (Herodotos, *Historia*).⁵ Tässä teoksessa kirjoittaja pyrkii esittämään kattavan kuvauksen aikansa ”tunnetusta maailmasta” ja esittelee lukijoilleen Kreikan naapurikansat aina myyttisistä alkuajoista omaan aikaansa saakka (500-luku eaa.).⁶ Herodotos kertoo maagien olevan yksi muinaisen Persian alueen heimoista ja asustavan Meedian alueella (*Historia* 1.101). Herodotos ymmärtää tämän perusteella, että maagit ovat oma kansansa. Myöhemmin *Historia*-teoksensa samassa osassa kirjailija kuvaa persialaisten erilaisia tapoja ja tottumuksia. Hän on erityisen kiinnostunut heidän hautaustavoistaan ja eläimiä koskevista käsityksistään (*Historia* 1.140) ja kuvailee lukijoilleen maagien tapaa antaa lintujen tai koirien syödä kuolleiden ruumiit. Tämän lisäksi historioitsija mainitsee maagien poikkeavan egyptiläisistä papeista ja muista ihmisistä siinä, että he eivät tapa ainoastaan uhri-eläimiä, vaan myös muitakin eläimiä.⁷

On huomiota herättävää, että Herodotos vertailee tässä yhteydessä maageja erityisesti egyptiläisiin pappeihin (*Historia* 1.140). Tämä saattaa johtua siitä, että termillä maagi saatettiin etnisyyden ohella viitata myös heimon tiettyihin jäseniin. Tällöin sana maagi tarkoitti ryhmään

⁵ Herodotos, *Historiateos*. WSOY, Helsinki 1964, 2.p. 1997.

⁶ Herodotoksen näkemyksistä koskien Kreikan naapurikansoja ja kulttuureita, ks. esim. Rosalind Thomas, *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

⁷ Muita yhteyksiä, joissa maageihin viitataan heimona tai etnisenä alkuperänä esim. *Historia* 3.88.

kuuluvan pappisluokan jäseniä. Kaikki maagit eivät suinkaan kuuluneet tähän joukkoon, vaan vaikuttaa siltä, että ainoastaan osalla heimon jäsenistä oli papillisia erityistehtäviä. Herodotos painottaa heidän rooliaan uhrien suorittamisessa, ja lisää, ettei uhraamista voitu toimittaa ilman maagin läsnäoloa (*Historia* 1.132). Hän esittää erilaisia versioita maagien uhrikuluttiin liittyvistä tehtävistä. Yhtäältä hän esittää, että maagien tehtävänä oli laulaa jumalten synnystä kertova hymni uhritoimituksen jälkeen (*Historia* 1.132). Toisaalta Herodotus kertoo maagien toimittaneen sekä juomauhrit eli libaatiot (*Historia* 7.43) että vastanneen myös eläinuhreista (*Historia* 7.43).

Sen lisäksi että osalla maageista oli papillisia tehtäviä, Herodotos esittää osalla heimon jäsenistä olleen tehtäviä, jotka voidaan ymmärtää divinaattorien tehtäviksi. Nämä henkilöt tutkivat ja tulkitsivat jumalallista tahtoa. Herodotos kertoo, kuinka Persian kuningas Xerxes konsultoi maagikoita pohtiessaan sääolosuhteiden ja jumallisen tahdon yhteyttä (aeromantia, *Historia* 7.37). Maagit paljastavat kuninkaalle, että auringon liikkeet heijastavat jumalallista tahtoa. Toisessa kirjallisessa kontekstissa maagit pyrkivät itse uhreillaan vaikuttamaan sääolosuhteisiin (*Historia* 7.191). Lisäksi Herodotos kertoo heidän toimineen unienselittäjinä (oneiromantia). Maagit tulkitsivat Meedian kuninkaan Astyagesin unet (*Historia*, 1.107–108, 120, 128).⁸ Koska Herodotos painottaa, että Astyages kertoi unensa niille maageista, joiden tehtäviin kuului unien tulkinta, Herodotos näyttää ajattelevan, ettei unenselittäminen suinkaan ollut kaikkien maagien tehtävä. Ilmeisesti tehtävä oli suunnattu vain joillekin, mahdollisesti niille, jotka kuuluivat pappisluokkaan. Näiden tekstikohtien perusteella on ilmeistä, että osa maageista oli tiiviisti tekemisissä persialaisten kuningashuoneitten kanssa, ja eräät tutkijat ovatkin esittäneet, että maageilla oli vaikutusvaltaa kuninkaihin.⁹

Kaiken kaikkiaan tarkasteltaessa kreikkalaisessa kirjallisuudessa termin ”maagi” varhaisimpia esiintymiä, jotka tavataan juuri Herodotoksen kirjoituksissa, näyttää siltä, että se on lähtöisin muinaisen Persian alueen meedialaiselta heimolta.¹⁰ Osalla maagien heimon jäsenistä oli

⁸ Maagit tulkitsivat kuningas Xerxesin unet (*Historia* 7.19).

⁹ Flower 2008, 66 n. 118.

¹⁰ Samoin Graf 1997, 20–35; Dickie 2001, 27–41; Flower 2008, 65–71.

papillisia tehtäviä, joihin tuona aikana kuului jumalallisen tahdon tulkinta esimerkiksi unien tai sääolosuhteiden avulla. Useiden eri menetelmien hyödyntäminen ei ole sinänsä ennenkuulumatonta, sillä kreikkalaisissa lähteissä henkilöt saattoivat harjoittaa rinnakkain erilaisia menetelmiä, joiden tarkoituksena oli selvittää jumalallista tahtoa.¹¹ Oleellista on kuitenkin huomata, että Herodotoksen kuvauksen perusteella maagien heimon jäsenet eivät nimestään huolimatta harjoittaneet magiaa. Vaikka heihin liitetään teksteissä jumalallisen tahdon tulkinta, he eivät varsinaisesti pyri vaikuttamaan siihen muuten kuin uhraamalla eli lepyttämällä jumalia (vrt. Nissisen artikkeli). Heidän toiminnassaan ei ole mitään jumalallisen tahdon manipulointiin liittyvää. Seuraavassa aluvussa siirryn tarkastelemaan lähemmin niitä tekstejä, jotka selvittävät maagikoiden toimintaa tarkemmin sekä kohtia, joissa maagikoihin yhdistetään sellainen aktiivisempi vaikuttaminen jumalalliseen tahtoon, joka voidaan ymmärtää magiaksi.

Maagikot kreikkalaisessa kirjallisuudessa

Herodotos viittaa selkeästi etnisyyteen kirjoittaessaan maageista. Kaikki antiikin kreikkalaiset kirjoittajat eivät alleviivaa maagien etnistä alkuperää. Tällöin maagi-nimitystä käytetään osittain toisin perustein kuin Herodotoksella. Tyypillisin ero Herodotoksen ja muiden kirjoittajien kuvausten välillä on se, että maagikon kyvyt tulkita jumalallista tahtoa kyseenalaistetaan tai heidät esitetään muutoin poleemisessa valossa.¹²

Sofokleen kuuluisassa tragediassa *Kuningas Oidipus* tarinan päähenkilö Oidipus selvittää omaa henkilöhistoriaansa ja taustaansa tunnetun näkijän, profeetta Teiresiaksen, avulla. Oidipus epäilee Teiresiaksen juonittelevan hänen selkensä takana, ja puolustautuakseen hän hyökkää sanallisesti Teiresiasta vastaan. Oidipus syyttää Teiresiasta siitä, että tämä on valheellinen profeetta, itse itsensä nimittänyt ”maagikko”,

¹¹ Graf 1997, 20, kuvaa maageja uskonnonharjoituksen eksperteiksi, erittelemättä tarkemmin heidän erityistehtäviään; Dickie 2001, 60–74. Joudun jättämään kysymyksen maagien tarkasta tehtäväkentästä auki tässä yhteydessä.

¹² Viitatessani kreikkankielisten tekstien hahmoihin, jotka eivät ole maageja etnisessä mielessä, käytän termiä ”maagikko”.

jonka profetioiden tarkoitus on ainoastaan tuottaa hänelle itsellensä voittoa (*Kuningas Oidipus* 387). Tässä yhteydessä sanaan maagikko liittyy vahva kielteinen kaiku. Tähän viittaa muun muassa se, että Oidipus pyrkii loukkaamaan ja halventamaan Teiresiasta. Ei ole siis sattuma, että Sofokles käyttää tässä kohtaa termiä maagikko, vaan pikemminkin on oletettava, että ainakin kirjoittaja itse, ja todennäköisesti myös hänen yleisönsä käsitti termin haukkumasanana.¹³ Teiresias, joka esiintyy jo Homeroksen *Odyseuksessa* (*Od.* 10.490–495) oli yksi tunnetuimmista divinaattoreista antiikin Kreikan myyttisessä kirjallisuudessa. Näin ollen Sofokleen yleisölle Teiresias oli hahmo, jonka erilaiset divinaatiokyvyt, myös profetia, tunnettiin laajasti.¹⁴ Kun Oidipus syyttää arvostettua Teiresiasta itse itsensä nimittäneeksi maagikoksi, on kyseessä selvästi ironia. Tarinan yleisön odotettiin ymmärtävän, ettei Teiresias tietenkään ollut maagikko vaan tunnettu profeetta! Näin ollen voidaan päätellä, että Sofokleen mielestä todellinen jumalan tahdon tulkitsija ja maagikko poikkesivat toisistansa.

Toinen esimerkki, joka kuvaa erilaisia näkemyksiä maagikoitten toiminnasta persialaisajan kreikkalaisissa teksteissä on Euripideksen *Orestes*-näytelmästä. Tässä tekstissä kirjoittaja kuvailee taistelun kulkua, ja kertoo kuinka yksi päähenkilöistä, Helena, on hävinnyt kesken taistelun näkymättömiin. Euripides esittää yleisölleen Helenan katoamisen syyksi lääkkeet (*farmaka*), joiden avulla ihminen saatettiin tehdä näkymättömäksi tai kadottaa. Kirjoittaja pitää kuitenkin yhtä lailla mahdollisena, että joko jumalat ovat auttaneet Helenaa katoamaan, tai katoamisen ovat saaneet aikaan maagikot (*Orestes* 1497). Tekstikohdan perusteella vaikuttaa, että kertoja Euripidekselle nämä kaikki kolme vaihtoehtoa olivat yhtä lailla mahdollisia ja todellisia, sillä hän ei kuvaa tapahtumaa ironiseen tai humoristiseen sävyyn. Näin ollen Euripides ei näytä rinnastavan maagikoitten toimintaa uskonnonharjoittamiseen. Sen sijaan kirjoittaja pitää mahdollisena, että maagikot voisivat saada aikaan ihmisen katoamisen.¹⁵

¹³ Graf 1997, 22; Flower 2008, 66.

¹⁴ Muita tekstejä joissa Teiresias esiintyy ks. Gantz 1993, 528–530.

¹⁵ Huomaa lääkkeiden jo aiemmat yhteydet yliluonnollisiin ilmiöihin.

Toinen Euripideksen näytelmä, *Ifigeneia Tauriissa*, tarjoaa yleisölle lisätietoja siitä, miten kirjoittaja ymmärsi maagikot. Tarina kertoo kreikkalaisesta Ifigeneiasta, Agamemnonin tyttärestä. Kun sanansaattaja kertoo Ifigeneiaan toimittamasta uhrausrituaalista, hän mainitsee Ifigeneian laulaneen barbaarisia lauluja ”kuten maagikko” (*Ifigeneia Tauriissa* 1336). Myös tämä teksti yhdistää maagikot kiinteästi kreikkalaiseen kontekstiin, eikä esitä heitä persialaisena heimona. Kreikkalaisen yleisön oletettiin tietävän, keitä maagikot olivat. Fritz Graf kiinnittää huomiota kirjoittajan käyttämään ironiaan kun hän kertoo korkea-arvoisen kreikkalaisen naisen laulaneen ”barbaarisia lauluja kuten maagikko”.¹⁶ Kirjoittaja esittää, että maagikot tunnettiin siitä, että he lauloivat. Toiseksi on mahdollista, että mainitsemalla barbaariset laulut kirjoittaja vihjaa, etteivät maagikot olleet kreikkalaisia tai että heidän toimintaansa yhdistettiin muutoin vierasmaalaisia ja joitain mahdollisesti epäilyttäviä tai kyseenalaisia piirteitä.¹⁷

Antiikin filosofi Platon käsittelee maagikoita negatiiviseen sävyyn dialogeissaan. Esimerkiksi teoksessaan *Valtio*, jossa hän pohtii nuorten miesten kasvatusta, Platon painottaa, miten siinä tulisi noudattaa kultaisen keskittien periaatetta. Sitä vastoin Platon mainitsee maagikot juonitelevina hahmoina, jotka yrittävät pilata nuoret miehet vanhempien tarjoamasta hyvästä kasvatuksesta huolimatta (*Valtio* 572e). Platon käyttää maagikoista termiä, *deinoi magoi*, jonka voi kääntää vapaasti kamalina maagikoina. He pystyvät manipuloimaan nuoria niin, että nuori alkaa toteuttaa heikkouksiaan.¹⁸

¹⁶ Graf 1997, 24.

¹⁷ Dickie 2001, 42–43. Termi *barbaros* esiintyy kreikkalaisissa teksteissä tarkoittaen sekä vierasmaalaista että henkilöä, joka ei ollut kaupungin asukas. Kreikkalaisissa kirjoituksissa barbaareihin liitetään toisinaan stereotyyppiä kuten oppimattomuus ja heikot puhelahjat. On kuitenkin huomattava, että toisinaan vierasmaalaiset esitettiin arvostavassa valossa, esim. Ksenofon kirjoittaessaan Persiaan kuninkaasta Kyyroksesta. Herodotos sitä vastoin huomioi, etteivät kansat ole jakaantuneet kreikkalaisiin ja barbaareihin, vaan että esimerkiksi egyptiläisille kaikki muun maailaiset ovat barbaareja (*Historia* 2.158).

¹⁸ En voi tässä yhteydessä käsitellä syitä, jotka aiheuttivat tämän poleemisen sävyn, mutta eri tutkijat ovat esittäneet että Platonin ongelma oli se, että maagikko koetti jotenkin kontrolloida jumalallista tahtoa. Platonille jumalan kaikkivoimaisuus on oleellinen konsepti. Jumala on ihmisten yläpuolella. Näin ollen tutkijat ovat väittäneet Platonin hahmottaneen, että vaikka maagikoitten ja muiden divinaattoreiden keinot jumalallisen tiedon tutkimiseen olivat samankaltaisia tai samanlaisia, maagikot toimivat ainoastaan omaksi hyödykseen, ilman korkeampia päämääriä. He koettivat manipuloida jumalallista tahtoa, joka Platonin mukaan

Tässä yhteydessä on vielä syytä tähdentää, että puhuessaan maagikoista kreikkalaiset kirjoittajat eivät tietävästi käsittele persialaista etnistä ryhmää, vaan he puhuvat omasta elinympäristöstään.¹⁹ Maagikot esiintyvät näissä kirjoituksissa keskellä kreikkalaisten todellisuutta. Platon luo kuvaelman kaavailemastaan ihannevaltiosta. Sofokleen näytelmä perustuu myyttisiin tapahtumiin, mutta hänen käyttämänsä sanasto heijastaa kirjoittajan omaa aikaa, ja on oletettavaa, että näytelmän yleisö ymmärsi termin maagikko loukkaavana tässä kontekstissa. Maagikolla ei ollut kiinnostusta temppeleihin tai oraakkeliin ja sen mukanaan tuomaa asemaa, vaan hän oli Sofokleen mukaan nimittänyt itse itsensä.

Myös Euripideksen yleisön oletettiin tietävän, keitä maagikot olivat. Nämä eri tekstikohdat puhuvat sen puolesta, että hahmoja, joista käytettiin termiä *magos*, ei nähty ainoastaan persialaisena etäisenä kansana (vrt. Herodotos), vaan myös kirjoittajien omissa konteksteissa manner-Kreikassa toimivina hahmoina. Jotkut tutkijat ovat esittäneet, että Persian valtakunnan laajentuessa kohti länttä, maagien persialainen heimo vaelsi kreikkalaisiin kaupunkeihin ja asettui sinne asumaan.²⁰ Tämä selittäisi sen, miten alkuperältään persiankielinen termi *magu* esiintyy säännöllisesti kreikkalaisissa kirjoituksissa (muodossa *magos*). Tätä teoriaa puoltaa se, että jotkut kirjoittajat, kuten Euripides puhuessaan maagikoiden barbaarisista lauluista, yhdistävä nämä vierasmaalaisuuteen.

Kaiken kaikkiaan termin *magos* käyttöä tutkiessa vaikuttaa siltä, että niissä yhteyksissä, joissa kirjoittajat käsittelevät maageja etnisenä ryhmänä, termi ei sisällä arvolatausta. Sitä vastoin, kun maagikoita käsitellään kreikkalaisessa kontekstissa, eri kirjoittajien kuvaukset ovat keskenään ristiriitaisia. Selvästikään niissä teksteissä, joissa maagikoita käsitellään tavalla tai toisella kreikkalaisessa yhteiskunnassa, heitä ei

oli vapaa. Näin esim. Collins 2008, 54–63; Flower 2008, 65–70. Ks. myös Dickie, 2001, 44–46.

¹⁹ Vrt. Ksenofonin fiktiivinen Kyyroksen elämäkerta, *Kyroupaideia* (*Kyyroksen kasvatus*), 8.3.11, jossa kirjoittaja puhuu maageista selvästi yhteydessä persialaisiin. Se on kirjoitettu noin 370 eaa. Tämä viite on lyhyt eikä vastaa kysymykseen, tulkitsiko Ksenofon maagit Herodotoksesta poiketen. Lisää esimerkkejä maagien toiminnasta, ks. Dickie 2001, 33–34.

²⁰ Dickie 2001, 28, 41–43.

liitetä samalla tavoin uskonnonharjoittamiseen kuin persialaisessa kontekstissa. Heidän roolinsa Kreikassa oli siis toisenlainen kuin Persiassa.

Valitettavasti käsittelemieni tekstikohtien valossa on vaikea luoda selkeää käsitystä siitä, *millainen* rooli maagikoilla oli kirjoittajien mukaan Kreikassa. Ainakin Sofokles yhdistää maagikot toimintaan, jonka tarkoituksena oli selvittää jumalallista tahtoa. Teiresias esiintyy Kuningas Oidipus -näytelmässä divinaattorina, mutta Oidipus kyseenalaistaa hänen statuksensa kutsuen häntä itse itsensä nimittäneeksi maagikoksi. Näistä maagikoitten ja divinaation välisistä yhteyksistä huolimatta maagikoita ei voi suoranaisesti yhdistää varsinaiseen magian harjoittamiseen siinä merkityksessä, jossa moderni lukija termin ymmärtää. Persialaisajan kreikkalaisten tekstien maagikoilla ei ole selkeää roolia, jossa he olisivat tekemisissä magian kanssa. Ainoastaan Euripides (*Orestes*), joka kertoo maagikoitten voivan hävittää ihmisen näkyvistä, esittää maagikoitten toimivan tavalla, joka täyttää magian määritelmän.

Tietäjät Vanhassa testamentissa

Tässä aluvussa siirryn käsittelemään Vanhan testamentin tietäjiä ja pohdin heidän, maagien ja maagikoitten yhteyksiä. Tietäjiä tavataan Vanhan testamentin eri kirjoissa. Jotta voin paremmin tarkastella heidän toimintaansa erilaisissa kirjallisissa konteksteissa ja siten muodostaa tarkemman kuvan eri kirjoittajien käsityksistä ja erityispainotuksista, käsitelen tässä aluvussa tietäjien toimintaa Ensimmäisessä ja Toisessa Mooseksen kirjassa sekä Danielin kirjassa omina kokonaisuuksinaan (seuraten kaanonin kirjojen järjestystä). Myöhemmin vertailen erityyppisten ja -ikäisten tekstilähteiden käsityksiä tietäjistä ja heidän toiminnastaan keskenään. Tässä yhteydessä pohdin erikseen tietäjien mahdollisia magia-yhteyksiä.

Tietäjät Ensimmäisessä Mooseksen kirjassa

Tietäjät mainitaan ensimmäistä kertaa Ensimmäisen Mooseksen kirjan Joosef-kertomuksessa: ”Aamulla farao oli levottomalla mielellä ja kut-

sutti luokseen Egyptin kaikki tietäjät (*khartumim*) ja viisaat. Hän kertoi heille unensa, mutta kukaan ei osannut selittää niitä hänelle.”²¹ (1. Moos. 41:8). Tässä yhteydessä on kiinnostavaa, että kirjoittaja esittelee tietäjät rinnakkain Egyptin viisaitten kanssa. Molempien katsottiin olevan unien tulkinnan asiantuntijoita. Antiikin maailmassa ajateltiin, että kaikki unet ja näyt olivat lähtöisin Jumalalta, ja siten niiden oikea tulkinta oli ensiarvoisen tärkeää.²²

Myöhemmin samassa luvussa, kun Joosef on kutsuttu paikalle, faarao esittää hänelle unensa: ”Ja nämä ohuet tähkät nielivät ne seitsemän kaunista tähkää. Minä olen kertonut uneni tietäjilleni (*khartumim*), mutta kukaan ei osaa sanoa minulle, mitä ne merkitsevät.” (1. Moos. 41:24). Tässä tekstikohdassa ei enää mainita Egyptin viisaita, vaan faarao mainitsee ainoastaan tietäjät. Tekstikohta ei sen sijaan paljasta, mitä olivat tarkalleen ottaen ne menetelmät, joita tietäjien oletettiin käyttävän unien selittämiseen.²³ Kertomuksen kannalta oleellisinta on se, että tietäjät epäonnistuvat tehtävässään, ja faarao kääntyy Joosefin puoleen etsiessään oikeaa tulkintaa. Puhutellessaan Joosefia faarao painottaa kuulleensa ”että sinä pystyt selittämään unen heti sen kuultuasi.” (1. Moos 41:15). Faarao siis olettaa Joosefilla olevan jotain kykyjä tai taitoja, joiden avulla unentulkinta onnistuu, ja hänet rinnastetaan egyptiläisten tietäjien ammattiryhmään. Joosef vastaa tähän, ettei itse osaisi tulkita unta, mutta että tulkinta tulee Jumalalta (1. Moos. 41:16).

Palkinnoksi onnistuneesta unen tulkinnasta faarao nimittää Joosefin Egyptin käskynhaltijaksi. Tarinan kirjoittaja esittää, että unien tulkintaa arvostettiin muinaisessa Egyptissä. Joosef-kertomuksissa se henkilö, joka osasi tulkita uneen kätketyn jumalallisen viestin muille, palkittiin ruhtinaallisesti. Faaraon arvostus näkyy siinä, että hän nimittää Joosefin korkeaksi virkamieheksi.²⁴

²¹ Kaikki Raamatun lainaukset seuraavat vuoden 1992 raamatunkäännöstä.

²² Flannery-Dailey 2004.

²³ Eri menetelmistä, ks. esim. Wallis Budge 1898, 213–217; Riter 1993.

²⁴ Cryer 1994, 217–223, käsittelee lyhyesti divinaatiota muinaisessa Egyptissä painottaen, että erityisesti unien selittämisen keskeisyyttä erilaisten divinaatiomenetelmien joukossa.

Tietäjät Toisessa Mooseksen kirjassa

Myös Toisessa Mooseksen kirjassa tietäjä-hahmot yhdistetään Egyptiin ja faaraon hoviin. Tässä yhteydessä tietäjiin viitataan kertomuksissa, joissa Jumala lähettää Aaronin ja Mooseksen kautta vitsauksia egyptiläisten kiusaksi. Tietäjät pyrkivät osoittamaan faaraolle, että kuka tahansa taitava magiaan perehtynyt henkilö voi saada samat ilmiöt aikaan.²⁵ ”Silloin farao kutsutti luokseen oppineet ja noidat, ja nämä Egyptin tietäjät (*khartumim*) tekivät taitoillaan samoin: he heittivät kukin sauvansa, ja ne muuttuivat käärmeiksi. Mutta Aaronin sauva nieli heidän sauvansa. Farao pysyi kuitenkin kovana eikä kuunnellut heitä, niin kuin Herra oli sanonutkin.” (2. Moos. 7:11–13). Ensimmäisessä Mooseksen kirjan tavoin farao kutsuu tässä kohdassa avukseen erilaisia divinaation ja magian asiantuntijoita. Nämä pyrkivät yhdessä osoittamaan, ettei siinä, että Aaronin sauva muuttui käärmeeksi, ole mitään ainutlaatuista. Kuitenkin se, että Aaronin käärme nielee toiset käärmeet osoittaa hänen olevan tietäjiä voimakkaampi.²⁶

Tietäjät esiintyvät kertomuksessa uudelleen, kun siirrytään käsittelemään itse vitsauksia. Ensimmäisenä Niilin vesi muuttuu vereksi: ”Mooses ja Aaron tekivät niin kuin Herra oli käskenyt. Mooses kohotti sauvansa ja löi Niilin vettä faaraon ja hänen hovimiestensä nähden, ja kaikki vesi muuttui vereksi. Niilin kalat kuolivat ja virta alkoi haista niin etteivät egyptiläiset voineet juoda sen vettä, ja verta oli Egyptissä kaikkialla. Mutta Egyptin tietäjät (*khartumim*) tekivät samoin taitoillaan.” (2. Moos. 7:20–22).

Kun Jumala lähettää sammakoita egyptiläisten kiusaksi, loitsijat matkivat jälleen Aaronia, joka ojentaa sauvansa: ”Aaron ojensi sauvansa kohti Egyptin vesiä, ja sammakot nousivat maalle ja peittivät alleen koko Egyptin. Mutta tietäjät (*khartumim*) tekivät samoin taitoillaan ja nostattivat sammakoita esiin Egyptin vaivaksi.” (2. Moos. 8:2–3).

Tähän saakka tietäjät ovat pystyneet osoittamaan, etteivät Mooseksen ja Aaronin teot poikkea heidän toiminnastaan. Sitä vastoin, kun Aaronin sauvan voimasta syöpäläiset valtaavat Egyptin, tietäjät tunnus-

²⁵ Ks. nootti 2, missä termi magia on selitetty.

²⁶ Samoin Davies 1989, 37.

tavat, että ainoastaan Jumala voi saada tämän ihmeen aikaiseksi: ”Aaron ojensi kätensä ja löi sauvallaan maata, ja syöpäläisiä tuli sekä ihmisiin että karjaan. Maan tomu muuttui syöpäläiseksi kaikkialla Egyptissä. Myös tietäjät (*khartumim*) koettivat taioillaan saada aikaan syöpäläisiä, mutta eivät osanneet. Ja kun syöpäläiset vaivasivat ihmisiä ja karjaa, loitsijat sanoivat faraolle: ’Yksin Jumalan sormi voi tehdä tämän.’” (2. Moos. 8:13–15). Tekstin perusteella ei ole selvää, mikseivät tietäjät pysty loitsimaan syöpäläisiä.

Kun Mooses saa aikaan rakkulat ihmisissä ja eläimissä, tietäjät joutuvat jälleen taipumaan: ”He ottivat nokea, ja kun he seisoivat faraon edessä, Mooses heitti noen ilmaan, ja ihmisiin ja karjaeläimiin tuli paiseita ja märkiviä rakkuloita. Tietäjätkään (*khartumim*) eivät paiseidensa takia mahtaneet mitään Moosekselle, paiseita oli tietäjissä (*khartumim*) samoin kuin kaikissa muissakin egyptiläisissä. Mutta Herra kovetti faraon sydämen, niin ettei hän kuunnellut Moosesta ja Aaronia. Niinhän Herra oli sanonutkin Moosekselle.” (2. Moos. 9:10–12). Nyt tietäjät eivät pysty haastamaan Moosesta ja Aaronia, sillä he ovat itse joutuneet heidän taikansa valtaan. Tässäkin tekstikohdassa Mooses ja Aaron osoittautuvat tietäjiä vahvemmiksi.

Näiden kohtien perusteella vaikuttaa siltä että tietäjän tehtävät eroavat jonkin verran toisistaan Ensimmäisessä ja Toisessa Mooseksen kirjassa. Edellä mainitussa he esiintyvät erityisesti unien tulkitsijoina, kun taas jälkimmäisessä toiminnassa on taianomaisia piirteitä: he saavat aikaan yliluonnollisia ilmiöitä. Näistä eroista johtuen eräät tutkijat ovat esittäneet, että termi tietäjä (*khartom*) tulisi tulkita kattavana yleisnimityksenä, joka piti sisällään erilaisia tehtäviä.²⁷

Aaronin ja Mooseksen toiminta voidaan nähdä jossain määrin rinnasteisena Joosefin unentulkintataidoille. Toisen Mooseksen kirjan perusteella on selvää, etteivät Mooses ja Aaron toimi yksin, vaan heidän, kuten myös Joosefin, yliluonnolliselta vaikuttavan toimintansa taustalla vaikuttaa Jumala. Se, että Mooseksen ja Aaronin voimat ja kyvyt tulevat Jumalalta, korostuu kertomuksen eri vaiheissa. Toisen Mooseksen

²⁷ Näin esim. Davies 1898, 41; Nigosian 2008, 76. Sitä vastoin Jeffers 1996, esittää tarkemman analyysin, jonka mukaan termi *khartom* ei alun pitäen viittanut unten selittämiseen. Näin ollen termiä ei voi pitää yleiskäsitteenä.

kirjan alkuluvuissa Moosesta kuvataan tavallisena ihmisenä, ja vasta kohdattuaan Jumalan palavassa pensaassa (2. Moos. 3–4) hänen toimintansa saa yliluonnollisia piirteitä. Jumala muuttaa hänen sauvansa käärmeeksi ja tekee hänen kädestään spitaalisen näkyväksi merkiksi siitä, että on hänen kanssaan. Jumala sanoo Moosekselle: ”Tästä he uskovat, että Herra, heidän isiensä Jumala, Abrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumala, on ilmestynyt sinulle.” (2. Moos. 4:5). Toisin sanoen muutokset kuten sauvan muuttuminen käärmeeksi sekä käteen ilmestyvä spitaalili, ovat näkyviä merkkejä siitä, että Jumala on Mooseksen ja myöhemmin myös Aaronin puolella.²⁸ Kiinnostavaa on, että niin Joosef kuin Mooses ja Aaron esitetään Ensimmäisessä ja Toisessa Mooseksen kirjassa tietäjien rinnalla, eikä varsinkaan niistä teksteistä, joissa kuvataan Joosefin unentulkintaa, voi lukea selkeää vastakkainasettelua eri ”ammattiryhmien” välillä.²⁹ Ensimmäisen ja Toisen Mooseksen kirjan kirjoittajien mukaan kuitenkin lopulta se, jonka puolella Jumala on, osoitautuu kaikkein neuvokkaimmaksi ja vahvimmaksi.³⁰

Tietäjät Danielin kirjassa

Kolmas Vanhan testamentin kirja, jossa tietäjät (*khartumim*) esiintyvät on Danielin kirja. Babylonian kuningas Nebukadnessar värvää Danielin ja kolme muuta israelilaista poikaa hovinsa palvelukseen. Valituista pojista kerrotaan, että: ”Heidän tuli olla kauniita poikia, joissa ei ollut mitään vammaa ja jotka olivat viisaita, älykkäitä ja oppivaisia” (Dan.

²⁸ Tässä yhteydessä on syytä huomioida, että yliluonnolliset ilmiöt joita Jumala toteuttaa heidän kauttaan, eivät rajoitu ainoastaan näihin faaraan taivuttelua koskeviin Toisen Mooseksen kirjan lukuihin. Muualla samassa kirjassa esiintyy runsaasti ihmeitä, joita Jumala toteuttaa heidän kauttansa. Ks. esim. 2. Moos. 14, jossa israelilaiset ylittävät Kaislameren Mooseksen johdolla tai 2. Moos 17:5–6, missä Mooses saa sauvallansa kallion pulppuamaan vettä. Mooseksen sauvan avulla israelilaiset voittavat taistelun amalekilaisia vastaan (2. Moos. 17:8–13). Tämän artikkelin puitteissa, kun päähuomioni on tietäjissä, en arvioi tarkemmin Mooseksen ja Aaronin yhteyksiä magiaan. Ks. esim. Dolansky 2008, 61–62.

²⁹ Vastakkainasettelu on vielä huomattavampaa myöhemmässä antiikin kirjallisuudessa, jossa Toisen Mooseksen kirjan tapahtumat on kirjoitettu uusiksi. Niissä tietäjät esitetään veljeksinä (Janneus ja Jambres). Tämän tarkoitus on kenties lisätä entuudestaan ajatusta kahdesta toisiaan vastaan toimivasta veljesparista. Wyrick (2014) käsittelee näitä traditioita.

³⁰ Ks. Nissisen artikkeli tässä samassa julkaisussa.

1:4). Jo pian nämä neljä poikaa erottautuvat kaikkien muiden poikien joukosta, sillä ”Jumala antoi taitoa ja kykyä kaiken opin ja viisauden ymmärtämiseen, ja Daniel osasi selittää kaikki näyt ja unet.” (Dan. 1:17). Kuningaskin saa kuulla poikien kyvyistä: ”Kuningas puhui poikien kanssa, eikä koko joukosta löytynyt yhtäkään Danielin, Hananjan, Misaelin ja Asarjan vertaista, ja he pääsivät kuninkaan palvelukseen. Aina kun kuningas tiedusteli heiltä asiaa, joka vaati viisautta ja ymmärrystä, hän havaitsi heidät kymmenen kertaa paremmiksi kuin kaikki hänen valtakuntansa tietäjät (*khartumim*) ja loitsupapit.” (Dan. 1:19–21).

Tämä kohta tuo lisävaloa tietäjien tehtäviin. Kerrotaan, että kun Nebukadnessar tarvitsee neuvoa kysymyksissä, jotka vaativat viisautta ja ymmärrystä, hän kääntyy yhtäältä valtakuntansa tietäjien ja loitsupappien ja toisaalta Danielin ja muiden poikien puoleen. Oletus on, että nämä kaikki miellettiin viisaiksi, joilta saattoi kysyä neuvoa erilaisissa tilanteissa. Näin ollen kirjoittajan mukaan niin israelilaiset pojat kuin tietäjätkin saattoivat auttaa kuningasta. Ero oli siinä, että israelilaiset pojat osoittautuivat jopa kymmenen kertaa paremmiksi neuvonantajiksi kuin tietäjät.

Toisessa Danielin kirjan kohdassa enteidenselittäjien kerrotaan selittävän unia: ”Toisena hallitusvuotenaan Nebukadnessar näki unia, ja hänen mielensä tuli niistä niin levottomaksi, ettei hän voinut nukkua. Silloin kuningas käski kutsua tietäjät (*khartumim*), loitsupapit, noidat ja kaldealaiset viisaat selittämään nämä unet, ja he tulivat ja asettuivat kuninkaan eteen.” (Dan. 2:1–2). Kuninkaan unen selittäminen osoittautuu hankalaksi tehtäväksi, ja kaldealaiset vastaavat kuninkaalle, ”ettei ole olemassa sellaista tietäjää (*khartom*), loitsupappia tai viisasta, joka voisi kertoa ja selittää hänen unensa.” (Dan.2:10).

Sen sijaan, kun Daniel kutsutaan paikalle, on hänellä vastaus heti valmiina: ”Salaisuutta, jota kuningas kysyy, eivät viisaat, loitsupapit, tietäjät eivätkä manaajat pysty hänelle kertomaan, mutta taivaassa on Jumala, joka paljastaa salaisuudet, ja nyt hän kertoo kuningas Nebukadnessarille, mitä tulevina aikoina on tapahtuva. Sinun unesi ja näyt, jotka vuoteellasi näit, ovat nämä...” (Dan. 2:27–28). Danielin kirjan kirjoittaja hahmottelee pääpiirteet tapahtumista, joiden avulla Daniel onnistuu selittämään unen. Ennen kuin hän tapaa kuninkaan, Daniel kehot-

taa ystäviään pyytämään Jumalaa ilmaisemaan yön aikana salaisuuden (Dan. 2:18). Teksti mainitsee erikseen sen, miten Daniel saa vastauksen yöllisessä näyssä (Dan. 2:19). Toisin sanoen hän saa tietää omassa näyssään, mitä kuninkaan unessa tapahtui ja mikä sen merkitys on.

Jumalan avulla Daniel onnistuu selittämään kuninkaan unen, ja hänet palkitaan tästä ruhtinaallisesti.

Silloin kuningas Nebukadnessar heittäytyi kasvoilleen maahan, kumarsi Danielia ja käski toimittaa hänelle ruoka- ja suitsutusuhrin. Kuningas sanoi Danielille: ”Totta on, että teidän jumalanne on jumalien jumala, kuninkaiden herra ja salaisuuksien paljastaja, sillä sinä olet pystynyt paljastamaan tämän salaisuuden.” Sitten kuningas nosti Danielin korkeaan arvoon, antoi hänelle runsaasti kalliita lahjoja ja teki hänestä Babylonin maakunnan käskynhaltijan ja koko Babylonian viisaiden ylivalvojan. Danielin pyynnöstä kuningas määräsi Sadrakin, Mesakin ja Abed-Negon hoitamaan Babylonin maakunnan hallintoa, mutta Daniel itse pysyi kuninkaan hovissa. (Dan. 2:46–49)

On selvää, että Nebukadnessar arvostaa korkealle Danielin kyvyn selittää unia. Kirjoittajan mukaan hän on tällä perusteella valmis jopa tunnustamaan Danielin Jumalan suurimmaksi jumalaksi.

Toisessa Danielin kirjan kohdassa tietäjät esiintyvät jälleen unenselittäjinä. Nebukadnessar kääntyy jälleen Danielin puoleen pyytäen tältä selitystä unelleen. Danielia, jota kuningas nyt kutsuu Beltesassariksi, sanotaan ylimmäksi tietäjäksi. ”Lopulta tuli eteeni Daniel, jonka nimenä on Beltesassar minun jumalani nimen mukaisesti ja jossa asuu pyhien jumalien henki. Minä kerroin hänelle unen: ’Beltesassar, sinä ylin tietäjä! Minä tiedän, että sinussa asuu pyhien jumalien henki ja ettei mikään salaisuus ole sinulle selittämätön. Kuule uni, jonka olen nähnyt, ja selitä se.” (Dan. 4:5–6). Tässä kohtaa tarina etenee Nebukadnessarin näkökulmasta kerrottuna. Nebukadnessar puhuttelee puhuttelee Danielia ylimpänä tietäjänä, ja näyttää siis pitävän tätä yhtenä tietäjistä. Termi saattaa tässä kontekstissa viitata siihen, että kuningas tunsi Danielin kyvyt, ja tiesi tämän pystyvän unien tulkintaan. Näin ollen hän tietoisesti antaa Danielille arvonimen, joka kuvaa tämän unenselitystaitoja. On myös mahdollista, että koska hän oli aiemmin nimittänyt Danielin hovin palvelukseen, tämä toimi jollain tapaa muiden johtajana.

Danielin asemaa johtajana korostetaan myöhemmin, kun Nebukadnessarin poika Belsassar tarvitsee apua seinälle ilmestyneen kirjoituk-

sen tulkinnassa. Hänelle kerrotaan Danielista: ”Sinun valtakunnassasi on mies, jossa asuu pyhien jumalien henki. Sinun isäsi aikana hänellä havaittiin olevan ymmärrystä, älyä ja viisautta yhtä paljon kuin jumalilla. Isäsi, kuningas Nebukadnessar, korotti hänet tietäjien (*khartumin*), loitsupappien, kaldealaisten viisaiden ja manaajien päämieheksi” (Dan. 5:11). Tämä tekstikohta tuo lisävaloa edellä esitettyyn teoriaan: Daniel oli jollain tapaa johtajan asemassa suhteessa muihin tietäjiin. Toisaalta kohta laajentaa Danielin valtuuksia, sillä hänet korotetaan myös muiden kuninkaan neuvonantajien yläpuolelle.³¹

Tutkijat ovat jo pitkään kiinnittäneet huomiota yhtäläisyyksiin Joosef- ja Daniel-kertomusten välillä.³² Tarinoiden päähenkilöissä, Joosefissa ja Danielissa on paljon samankaltaista, kuten esimerkiksi se, että heidät kohotetaan heidän neuvokkuutensa ja unenselitystaitonsa ansiosta korkeiksi virkamiehiksi vieraan kuninkaan hovissa. Merkittäviä vastaavuuksia löytyy myös tarinoiden tietäjien kuvauksista. On kiinnostavaa, että näissä Vanhan testamentin teksteissä tietäjät sijoitetaan toimimaan vieraisissa maissa, sekä Egyptissä että Babyioniassa. On selvää että erilaisia tietäjä-hahmoja tavattiin myös Israelissa ja Juudassa (vrt. Nissisen artikkeli), mutta mitä ilmeisimmin termi *khartom* yhdistettiin vieraisiin maihin. Siihen saattoi siis sisältyä jossain määrin ajatus etnisyydestä.

Vanhan testamentin kertomuksissa tietäjät palvelevat hoveissa. Voi olla että taustalla on jokin historiallinen todellisuus. Toisaalta on myös mahdollista, että kontekstin tarkoitus on korostaa israelilaisten neuvokkuutta ja kykyä. He pystyvät haastamaan maailman mahtavimmat miehet ja näiden neuvonantajat oman Jumalansa avulla ja jopa voittamaan nämä. Tekstit osoittavat, että tietäjien tehtäviksi katsottiin unien tulkinta (1. Moos. 41; Dan.), taitat (2. Moos.), tekstien tulkinta (Dan.) ja erilaiset neuvonantajalle kuuluvat toimet. Kaiken kaikkiaan Joosefin, Mooseksen, Aaronin ja Danielin toiminta muistuttaa läheisesti sitä, miten tietäjät muualla Vanhassa testamentissa toimivat. Kuitenkaan heihin ei eksplisiittisesti viitata termillä tietäjä (*khartom*), mikä viittaa

³¹ Jeffers 1996; Nigosian; Collins 2008 selittävät muihin neuvonantajiin viittaavia termejä laajasti.

³² Redford 1970; Labonté 1993; Segal 2009; Henze 2012.

siihen, että heidän toimintansa tulkittiin toisella tavalla ilmeisistä yhtäläisyyksistä huolimatta. Kiinnostava poikkeus on Daniel, jota kuningas kutsuu ylimmäksi tietäjäksi. Käyttämällä Danielista termiä ”tietäjä” kirjoittaja häivyttää eron vierasmaalaisten ja israelilaisten enteidenselittäjien välillä. Babylonian kuninkaan silmissä Daniel, vaikkakin israelilainen ja kuninkaan silmissä ulkomaalainen, oli tietäjä.

Missä määrin *magos* on tietäjä ja päinvastoin?

Olen yllä analysoinut *magos*- ja tietäjä-hahmoja antiikin kreikkalaisten ja Vanhan testamentin tekstien konteksteissa erikseen. Tässä osiossa teen yhteenvedon yllä esittämistäni havainnoista ja pohdin, missä määrin Vanhan testamentin tietäjä vastaa kreikkalaisten kirjoitusten maageja ja maagikoita ja miten eri hahmojen tehtävät puolestaan eroavat toisistaan.

Ennen kuin siirryn vertailemaan analyysiosion havaintoja tarkemmin, haluan tässä vaiheessa kiinnittää erityistä huomiota terminologiaan. Vaikka maagien, maagikoitten ja Vanhan testamentin tietäjien välillä voi nähdä useita analogisia yhteyksiä, joita avaan tarkemmin tässä alaluvussa, on syytä muistaa, etteivät eri kieliset ja eri konteksteissa käytetyt termit täysin vastaa toisiaan.³³

Sekä kreikkalaisissa teksteissä että luvussa 1. Moos. 41, jossa kerrotaan Joosefin unenselitystaidoista, painotetaan unien selittämistä yhtenä tietäjien tehtävänä. Kuvaillessaan persialaista maagien heimoa Herodotos kertoo, että ainakin osa heimon jäsenistä, ilmeisesti ne, jotka kuuluivat sen pappisluokkaan, selittivät hallitsijan unia. Unenselittämisestä esiintyy kauttaaltaan sekä antiikin kreikkalaisessa kirjallisuudessa että Vanhassa testamentissa, kuten myös muissa varhaisissa juutalaisissa teksteissä.³⁴ Unien selitys oli yksi keskeinen divinaatiomenetelmä. Se ei täytä

³³ Tällä tarkoitan ennen kaikkea sitä, ettei tietäjä (*khartom*) termiä käännetä Vanhan testamentin kreikankielisessä käännöksessä termillä *magos*, vaan useimmiten termillä *ἐπαιδός*, jonka voi kääntää esim. velhoksi.

³⁴ Kreikkalainen Artemidorus, joka eli toisella kristillisellä vuosisadalla kirjoitti moniosaisen teoksen unenselittämisestä. Varhaisia juutalaisia unia ja näkyjä esiintyy esim. Genesis Apokryfissä ja Riemuvuosien kirjassa. Ks. Flannery-Dailey 2004.

magian tavoitteellisia tuntomerkkejä (vrt. Nissinen), enkä siksi katso, että tekstikohta 1. Moos 41 viittaa magiaan.

Toisessa Mooseksen kirjassa tietäjät sitä vastoin harjoittavat loitsuja ja saavat aineet muuttamaan muotoaan. Tämä toimintaa täyttää magian piirteet. Kuten olen jo yllä osoittanut, Herodotoksen maagi-kuvauksessa ei ole havaittavissa piirteitä jotka yhdistäisivät maagit muodonmuutoksiin tai ylipäänsä magiaan. Maagien heimon pappisjäsenet harjoittivat jossain määrin divinaatiota. Lisäksi he toimittivat rituaaleja, ja saattoivat esimerkiksi uhraamalla yrittää vaikuttaa jumalalliseen tahtoon. Tätä ei kuitenkaan yksin voi nähdä varsinaisena jumalallisen tahdon manipulointina, joka voitaisiin ymmärtää magiaksi (ks. Nissinen). Toisaalta muut kreikkalaiset kirjoittajat antavat ymmärtää, että termi maagikko saattoi viitata myös magian harjoittamiseen. Tämä ajatus heijastuu esimerkiksi Euripideksen tekstissä, jossa pidetään mahdollisena, että maagikot ovat aiheuttaneet henkilön katoamisen. Tästä huolimatta näyttää siltä, ettei persialaisajan teksteissä maagikoilla ollut itsestään selviä yhteyksiä magiaan.

Danielin kirjassa tietäjien tehtäviin lukeutuu unien ja kirjoitusten tulkinta. Nämäkään eivät itsessään ole maagisia toimia, vaan ne voi ymmärtää osana divinaatiota. Kuitenkin Danielin kuvaaminen ylimmäksi tietäjäksi herättää huomiota, varsinkin, kun erikseen mainitaan Danielin olevan tässä tehtävässä myös loitsupappien, kaldealaisen viisaiden ja manaajien päämies (Dan. 5:11). Voidaanko ajatella, että kirjoittaja, joka kuvaa Danielia mahdollisten maagikkojen päämiehenä, mieli tämän magian harjoittajaksi?

Danielin kirjan kohta (Dan. 5:11), jossa viitataan enteiden selittäjiin, loitsupappeihin, kaldealaisiin viisaisiin ja manaajiin on kirjoitettu arameaksi. Näistä ammattiryhmistä kaikkein selkeimmät yhteydet magiaan on tutkijoiden mielestä loitsupapeilla (*asfaim*). Tutkijat ovat yhtä mieltä siitä, että termin juuret ovat Babyloniassa, jossa se tarkoittaa manaajaa, jonka tehtävänä oli karkottaa pahat henget.³⁵ Näin ollen on mahdollista, että Danielin kirjassa loitsupappien tehtävänä saattoi olla unen tulkinnan lisäksi kuninkaan mielen rauhoittaminen sekä painajai-

³⁵ Jeffers 1996, 30.

sen aiheuttaneen demonin karkottaminen. Kahden muun termin, enteiden selittäjien ja kaldealaisten viisaiden, yhteydet magian harjoittamiseen ovat epäselvemmät.³⁶

On huomionarvoista, että Danielia kutsutaan sekä ymmärtäväiseksi että viisaaksi, mutta toisaalta hänet esitetään magiikkaa harjoittavien henkilöiden johtajana. Lisäksi Danielin kirjan kirjoittajan mukaan maagikoiden oletettiin olevan viisaita ja ymmärtäviä. Tässä artikkelissa käsitellyistä kreikkalaisista teksteistä ei löydy selkeää vastinetta tälle kuvaukselle. Vaikka Herodotos esittää maagien toimineen hovissa, ja lukija voi olettaa heillä olleen monipuolista osaamista, historioitsija itse ei kuvaa heitä eksplisiittisesti viisaina tai ymmärtäväisinä. Muiden kreikkalaisten tekstien maagikko-kuvauksilla on vielä vähemmän yhtymäkohtia Danielin kirjaan. Eräät antiikin kirjoittajat näkevät maagikot vastakohtana ymmärtäväisille ja viisaille ihmisille. Tässä kohtaa viitataan erityisesti Platonin ajatuksiin ja hänen viittaukseensa pahoista maagikoista.

Vaikka Vanhan testamentin ja kreikkalaisten tekstien tietäjä- ja maagikko-hahmot eroavat näin jossain määrin toisistansa, on tekstien välillä myös yhtymäkohtia. Teema, jota painotetaan molemmissa tekstikokoelmissa, on etnisuus. Vanhan testamentin tietäjät esiintyvät kaikki vieraiden maiden hoveissa, ja näyttää siltä, että kirjoittajat tulkitsivat heidät (Danielia lukuun ottamatta, joka kylläkin on vierasmaalainen babylonialaisessa hovissa) vierasmaalaisiksi. Kreikkalaisissa teksteissä etnisuus korostuu selkeimmin Herodotoksen *Historia*-teoksessa, jossa kirjoittaja puhuu maageista vieraana kansana. Toisaalta vierasmaalaisuus on luettavissa myös muista kirjoituksista, etenkin Euripideksen näytelmästä *Iphigenia Taurica*, jossa maagikkoja kuvataan barbaareiksi eli vierasmaalaisiksi. Muut analysoimani tekstit eivät tuo esille etnisyyttä samalla tavoin. Vaikka selkeät viitteet ulkomaalaiseen alkuperään puuttuvat, on silti mahdollista, että etnisuus on näissäkin teksteissä läsnä,

³⁶ *Gazrin* on myös arameankielinen termi, joka tarkoittaa tietäjää tai divinaattoria. Ks. Nigosian 2008, 81. Jeffers (1996, 57–58) sitä vastoin selvittää että termi kaldealainen viittaa usein etnisyyteen. Danielin kirjassa kaldealainen on synonyymi palatsissa toimiville virkamiehille, jotka tulkitsivat merkkejä ja unia. He saattoivat olla professionaaleja unien tulkitsijoita. Collins 1975, 218–234; vrt. Dan. 2:3–4: ”Kuningas sanoi heille: ’Minä olen nähnyt unen, ja minun on saatava tietää, mitä se merkitsee.’ Kaldealaiset vastasivat kuninkaalle: ’Ikuisesti eläköön kuningas! Esitä uni palvelijillesi, niin me kerromme sen selityksen.’”

vaikkakin rivien välissä. Esimerkiksi monenlainen ”toisuus” ja epäily, joka kohdistuu maagikoihin vaikkapa Sofokleksen ja Platonin teksteissä, voidaan ymmärtää vihjeiksi maagikoitten erilaisuudesta. Halventavat ilmaukset kertovat siitä, kuinka ainakin jonkun tulkintalinjan mukaan maagikot edustivat ei-virallista kulttia.

Johtopäätökset

Tässä artikkelissa olen analysoinut maageja, maagikkoja (*magos*) ja tietäjiä (*khartoum*) antiikin kreikan teksteissä ja Vanhassa testamentissa nostaten esille korpuusten välisiä yhtäläisyyksiä ja eroja. Vertailevan metodin tarkoituksena on nostaa esille erityispiirteitä, jotka eivät olisi yhtä helposti tunnistettavissa, jos materiaaleja tai tekstikorpuksia tarkasteltaisiin toisistaan erillään (ks. johdanto). Sen vuoksi nostan tässä yhteenvedossa esille joitain teemoja, jotka leimaavat Vanhan testamentin tietäjiä käsitteleviä tekstikohtia.

Vanhan testamentin eri kirjoituksissa oletetaan tietäjien olleen vierasmaalaisia. Tällä olettamuksella on selkeä analogia kreikkalaisissa teksteissä, jotka puhuvat Persian alueen maageista. Toisaalta, toisin kuin Herodotoksen maageilla, osalla Vanhan testamentin loitsijoista on myös yhteyksiä magiaan. Erityisen selvästi nämä yhteydet korostuvat Toisessa Mooseksen kirjassa, jossa Mooseksen ja Aaronin vastaparina ovat vierasmaalaiset tietäjät. Tälle kuvaukselle ei löydy vahvaa kreikkalaista analogiaa persialaisajan teksteistä, joissa selkeät yhteydet magiaan, siis sen moderniin konstruktion, ovat satunnaisia. On mahdollista, että myöhemmissä kreikkalaisissa teksteissä magia omana erityisalueena korostuu.

Toinen erityispiirre koskee Danielin hahmoa. Kun muutoin tietäjiä kuvaavat tekstit ovat jossain määrin negatiivisia tai vähintäänkin kyseenalaisia, Danielin kirjan kirjoittaja kertoo kuninkaan nimittäneen Danielin heidän päällikökseen. Tämän viitteen perusteella voi olettaa, että kaikki kirjoittajat eivät mieltäneet tietäjiä, myöskään sellaisia, joiden tehtävänäalueeseen kuului magia, ristiriitaisiksi henkilöiksi, vaan Daniel saattoi olla samaan aikaan viisas, ymmärtäväinen ja magian harjoittaja.

Näiden tekstien valossa näyttää siltä, että kuten termiä *magos* tulkittiin laajasti antiikin kreikkalaisissa kirjoituksissa ja se mahdollisti termin käytön eri yhteyksissä, myös termin *khartoum* tulkinta on väljä Vanhassa testamentissa. Parhaiten maagikko- ja tietäjä-hahmot voidaan ymmärtää rinnakkaiskulttuureissa vaikuttaneina divinaattoreina, joiden toimintaan saatettiin yhdistää maagisia piirteitä.

Kirjallisuus

- Aune, David E.
1983 *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Budge, Wallis E. A.
[1898] 2002 *Egyptian Magic*. Reprinted: London: Kegan Paul.
- Collins, John J.
1975 "The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic". *Journal of Biblical Literature* 94, 218–234.
- Collins, Derek
2008 *Magic in the Ancient Greek World*. Blackwell Ancient Religions. Malden & Oxford: Blackwell Publishing.
- Cryer, Frederick H.
1994 *Divination in Israel and its Ancient Near Eastern Environment: A Socio-Historical Investigation*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 142. Sheffield: JSOT Press.
- Davies, Witton D.
1989, 1969 *Magic, Divination and Demonology: Among the Hebrews and their Neighbors including an Examination of Biblical References and of the Biblical Terms*. Leipzig: University of Leipzig, 1989; Reprinted: New York: KTav.
- Dickie, Matthew W.
2001 *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London and New York: Routledge.
- Dolansky, Shawna
2008 *Now You See It, Now You Don't: Biblical Perspectives on the Relationship between Magic and Religion*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Flannery-Dailey, Frances
2004 *Dreamers, Scribes, and Priests: Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 90. Leiden & Boston: Brill.

- Flower, Michael A.
2008 *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley & London: University of California Press.
- Fowler, Robert L.
2000 "Greek Magic, Greek Religion". *Oxford Readings in Greek Religion*. Ed. Richard Buxton. Oxford Readings in Classical Studies. Oxford: Oxford University Press, 317–343.
- Gantz, Timothy
1993 *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Graf, Fritz
1995 "Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic." *Ancient Magic and Ritual Power*. Eds. Marvin Meyer & Paul Mirecki. Religions in the Greco-Roman World 129. Leiden: Brill, 29–42.
1997 *Magic in the Ancient World*. Käänös Franklin Philip. Revealing Antiquity 10. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Henze, Matthias
2012 "The Use of Scripture in the Book of Daniel". *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Ed. Matthias Henze. Grand Rapids: Eerdmans, 279–307.
- Jeffers, Ann
1996 *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 8. Leiden: Brill.
- Labonté, André
1993 "Genèse 41 et Daniel 2: question d'origine". *The Book of Daniel in Light of New Findings*. Ed. A.S. van der Woude. Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium 106. Leuven: Leuven University Press, 271–284.
- Lindblom, Johannes
1962 *Prophecy in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press.
- Nigosian, Solomon
2008 *Magic and Divination in the Old Testament*. Brighton, Portland: Sussex Academic Press.
- Redford, Donald B.
1970 *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50)*. Vetus Testamentum Supplement Series 20. Leiden: Brill.
- Riter, R. K.
1993 *Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Studies in Ancient Oriental Civilization 54. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

Segal, Michael

2009 "From Joseph to Daniel: The Literary Development of the Narrative in Daniel 2". *Vetus Testamentum* 59, 123–149.

Strawn Brent A.

2009 "Comparative Approaches: History, Theory, and the Image of God". *Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen*. Eds. Joel M. Lemon & Kent Harold-Richards. Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study 56. Atlanta: Society of Biblical Literature, 117–142.

Thomas, Rosalind

2000 *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Veltri, Giuseppe

2001 "Der Magier im antiken Judentum: Von empirischer Wissenschaft zur Theologie". *Der Magus: Seine Ursprünge und seine Geschichte in Verschiedenen Kulturen*. Eds. Anthony Grafton & Moshe Idel. Berlin: Akademie Verlag, 147–168.

Wilson, Robert R.

1980 *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press.

Wyric, Jed

2014 "The Vanishing Scriptural Scaffolding of the Book of the Words of Jannes and Jambres and its Kindred Legends". *Old Testament Pseudepigrapha and the Scriptures*. Ed. Eibert Tigchelaar. Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium 270. Leuven: Peeters, 231–260.

JUTTA JOKIRANTA

Siunaamisen teoriaa

Kognitiivinen näkökulma

Johdanto

Miten siunaaminen ymmärretään? Milloin sen uskotaan olevan vaikuttavaa? Onko siunaus hyväntahtoinen tervehdys vai liikutetaanko siinä jumalallista voimaa? Muutaman vuoden takaisessa pääkaupunkiseudun luterilaisten seurakuntien ylläpitämän Valomerkki.fi-sivuston jutussa siunauksen teologiaa perättiin dogmatiikan dosentti Jyri Komulaiselta. Komulainen vastasi, että ”siunaus ei ole vain hurskasta toivottelua, vaan jumalallista voimaa siirtävä ja Jumalan läsnä olevaksi tekevä sana, Jumalan ylistämistä.” Toisaalta hänen mielestään siunaaminen ei ole ”mikään maaginen toimenpide” vaan ”Jumalan ja ihmisen kohtaaminen, vuoropuhelua. Talismanit ovat siitä kaukana. Olennaista on myöntyminen siunaukseen, Jumalan hyvien lahjojen vastaanottamiseen.”¹ Kannanotossa näkyy, että siunaus on vaikuttavaa, mutta jää epäselväksi, onko vaikuttava voima itse siunauksen sanoissa, kenties Jumalan lupauksessa siunata, siunauksen ymmärtämisessä Jumalan ylistämiseksi, vuoropuhelussa (rukouksessa) vai ihmisen asenteessa vai näiden yhdistelmässä.

Tässä artikkelissa pohdin, millaisena vaikuttavana (maagisena) toimintana siunaus ja siunaaminen näyttäytyvät Raamatun maailmassa.

¹ [Http://www.valomerkki.fi/kirkko-ja-kaupunki/kirkko-ja-kaupunki-arkisto/9926](http://www.valomerkki.fi/kirkko-ja-kaupunki/kirkko-ja-kaupunki-arkisto/9926). Lainattu 9.11.2015. Valomerkki.fi on Kirkko & kaupungin, Espoon seurakuntasanomien ja Vantaan Laurin yhteinen verkkomedia.

Tarkoitus on avata sitä, millaiseen ajatteluun siunaustoiminta tukeutuu. Miten ihmisen mielen kognitiivinen ”arkkitehtuuri” ohjaa tai rajoittaa siunaustoimintaa? Tarkasteluun voitaisiin yhtä lailla ottaa kiroukset, mutta rajoitun tässä siunauksiin, sekä analysoin tarkemmin joitakin Qumranin tekstiesimerkkejä esittelemäni teorian valossa.² Kirjassa esitellään toisaalla Heparalaisen Raamatun, Qumranin tekstien, sekä piirtokirjoituslöytöjen siunauksia ja kirouksia (Uusimäki, Pajunen, Valkama).

Hyödynnän erityisesti Jesper Sørensenin kognitiivista teoriaa magiasta.³ Vaikka ihmisen kognitiivinen kapasiteetti on pysynyt suhteellisen samana vuosituhanasia, kognitiivinen näkökulma ei tarkoita, etteikö ihmisten ajattelussa esiintyisi myös suurta kulttuurista ja ajallista variaatiota. Kognitiota tutkittaessa ei etsitä sellaisia yleistyksiä, jotka selittäisivät ihmisen toiminnasta jonkin perustavanlaatuisen osan aina ja kaikkialla. Tarkoitus on pikemminkin hahmottaa sellaisia kognitiivisia toimintoja ja malleja, jotka mahdollistavat käsitteellisen ajattelun ja sen ilmenemismuotojen vertailun erilaisissa konteksteissa ja tilanteissa.⁴ Siunaus voi merkitä hyvin erilaisia asioita suomalaiselle luterilaiselle ja ajanlaskun alun juutalaiselle. Siunaus voidaan käsitteellistää eri tavoin, myös kielestä riippuen.⁵ Toisaalta voidaan löytää yllättäviäkin samankaltaisuuksia: esimerkiksi käden nostaminen siunauksen merkiksi ja sen välittämiseksi esiintyy laajalti eri kulttuureissa. Kyseessä saattaa olla intuitiivinen toiminto, joka siksi toistuu eri konteksteissa.

Siunauksessa ihminen on tekemisissä ylikuonnollisen kanssa. Uusimäki esittelee Heparalaisen Raamatun siunauksia siitä näkökulmas-

² Sørensen 2007, 124, huomauttaa, että inhimillinen tarve karkottaa pahoja voimia voi olla kaiken kaikkiaan vahvempi kuin tarve vetää puoleensa hyviä voimia. Kiroukset ovat kuitenkin Heparalaisessa Raamatussa harvinaisempia kuin siunaukset, kuten Uusimäki artikkelissaan toteaa. Tämä ei välttämättä kuitenkaan heijasta uskonnon koko luonnetta. Qumranin teksteissä siunaukset Jumalan ylistämisenä ovat voittopuolisesti hallitsevia. Kuitenkin suoria kirouksia on tekstiaineistossa enemmän kuin varsinaisia ihmisiin kohdistuvia siunauksia.

³ Sørensen 2007. Ks. myös Czachesz & Uro 2013, ja Czacheszin ja Uron artikkelit tässä kirjassa.

⁴ Geertz 2008, 113–139.

⁵ Heparan *brk*-juurta käytetään sekä silloin kun Jumala siunaa ihmistä että silloin kun ihminen siunaa Jumalaa. Jälkimmäisessä tapauksessa *brk* käännetään usein ’ylistämiseksi’. Ks. Uusimäen artikkeli tässä kirjassa.

ta, kuka on toimija (subjekti), ja kuka kohde (objekti). Vaikka heprean juurta בִּרְךְ *brk*; ei käytetä pelkästään ihmisen ja Jumalan välisessä suhteessa vaan myös ihmisten kesken (esimerkiksi tervehtiessä), on mahdollista, että ihmistenkin väliseen kommunikaatioon sisältyy ajatus kolmannen, voimakkaamman toimijan läsnäolosta ja toiminnasta siunauksen aikaansaamiseksi. Ihminen ei pohjimmiltaan voi itse saada aikaan siunausta.⁶ Ihmisen usko yliluonnolliseen on yksi kognitiivisen uskontotieteen keskeisiä tutkimuskohteita. Useiden teorioiden mukaan usko yliluonnolliseen on hyvin kestävä ja ”luonnollinen”. Voidakseen käsitellä ympärillään olevaa informaatiota, ihmisen mieli olettaa tapahtumia selittäviä toimijoita eli agentteja, ja ajatus yliluonnollisista toimijoista on erityisen selitysvoimainen ja kestävä. Ajatus ihmisen kokemuspiiriin kuuluvista mutta jollakin tavalla siitä poikkeavista superolennoista on niin voimakas, että se esiintyy kaikissa kulttuureissa lukuisina variaatioina.

Siunaaminen on toimintaa, jossa käytetään sanoja ja puhetta. Heprean kielessä *brk*;-juurta käytetään sekä silloin kun Jumala siunaa ihmistä että silloin kun ihminen siunaa Jumalaa. Ovatko nämä kaksi toimintaa, joista käytetään samaa heprean verbiä, kuitenkin käsitteellisesti erotettavissa toisistaan? Onko Jumalan tekemä siunaaminen (*brk*;) ”varsinaista” siunaamista ja ihmisen Jumalaan kohdistuva ”siunaaminen” (*brk*;) itse asiassa Jumalan ”ylistämistä”? Miten muinaiset ihmiset ymmärsivät nämä kaksi toimintaa? Tätä kysymystä tarkastellaan sekä kognitiotutkimuksen että tekstiesimerkkien valossa.⁷

Siunauksen käsitettä analysoitaessa on otettava huomioon, että ihmisen käsitteellinen ajattelu tukeutuu pitkälti ”perustason” luokitteluun. Esimerkiksi perustason käsite on ’kuppi’, joka on yleistetty kon-

⁶ Kuitenkin esimerkiksi kirjeen alussa oleva vakiintunut siunaustervehdys on voinut toimia ilman ajatusta jumalallisesta toimijasta, Aitken 2007, 113–114.

⁷ Yksi hypoteesi on, että siunauksessa ei niinkään välitetä jotakin, vaan siinä tunnustetaan jonkun tai jonkin arvo. Siunaamisessa annetaan siunatulle sen vaatima tunnustus, suosio tai kiitos. Ihmisen antaessa siunauksen Jumalalle tämä merkitsee ehkä materiaalista lahjaa (uhrilahja) tai immateriaalista tunnustusta (”suun ylistys”). Heprean juuri *brk* käännetään Septuagintassa pääsääntöisesti verbillä εὐλογέω ’puhua hyvää’, ks. Aitken 2007, 102–105. Jumalan siunatussa ihmistä (tai ihmisen välittäessä Jumalan siunausta toiselle ihmiselle tai ihmisjoukolla) tunnustetaan se kaikki minkä varassa ihmisen elämä on: siunaus on usein sillä tavalla materiaallinen, että se tähtää ihmisen elämän säilymiseen ja hyvinvointiin (pitkä elämä, terveys, rauha, hedelmällisyys).

kreettisestä havaintojen maailmasta (kaikenlaisista kahvi- ja teekupeista). Ylemmän tason käsitteitä (‘astia’) puolestaan ei voi mieltää muuta kuin ajattelemalla sen osia (esimerkiksi kuppeja, lautasia ja kulhoja). Mitä kauemmaksi perustasolta mennään ylemmälle, abstraktille tasolle, sitä vaikeammaksi ja monimutkaisemmaksi käsitteen ymmärtäminen ja käyttäminen menee.⁸

Siunaaminen ja siunaus ovat käsitteitä, jotka kuuluvat käsitteellisen ajattelun abstraktille tasolle. Toisin sanoen ”siunaus” on käsite, joka voidaan jäsentää vain sen osatekijöiden kautta: kuvittelemalla, mistä siunaus koostuu tai mitä siunaus saa aikaan. Abstrakteja käsitteitä voidaan myös tarkastella selvittämällä millaisia mentaalisia sulaumia ne sisältävät.⁹ Siunauksen käsite voi perustua monenlaisiin yhdistelmiin, jotka nousevat kokemusten maailmasta, esimerkiksi yhdistämällä kokemus jälkeläisten tuomasta turvasta ja kokemus sosiaalisesta arvostuksesta. Siunaus on siten lupaus näistä molemmista.

Konteksti voi myös määrittää, millaisena käsite näyttäytyy. Liiton solmimisen kontekstissa siunaus esiintyy tyypillisesti kirousten kanssa (5. Moos. 28; Qumranin *Yhdyskuntasääntö* 1QS 2, ks. alla). Siunaukset ja kiroukset edustavat siinä muinaisesta Lähi-idästä tuttua lupauksen ja uhkausten sisällyttämistä sopimusten solmimiseen: liiton pitäjälle koituu siunaus, sen rikkojalle kirous. Runollisissa rukousteksteissä siunaaminen (ylistäminen) sen sijaan määrittää koko olemassaoloa ja suhdetta Jumalaan (esim. *Hymniien kirja* 1QH^a), eikä vaadi kirouksia vastaparikseen.

Historiantutkimuksessa emme pääse analysoimaan siunaamista empiirisenä toimintana ja käyttäytymisenä: sitä, millaista sosiaalista, psykologista tai neurobiologista toimintaa siunaaminen on ollut. Voimme tutkia ainoastaan niitä heijastumia, joita näistä on kirjallisissa lähteissä. Siunaamisen tutkiminen kommunikaationa on usein historialliselle tekstitutkimukselle luontevinta: tutkija pääsee käsiksi teksteihin, joissa on säilynyt siunauksen sanamuotoja, liturgisia kuvauksia ja ohjeita

⁸ Sørensen 2007, 39–40.

⁹ Tästä niin sanotusta käsitteellisen sulautumisen (conceptual blending) teoriasta, ks. Sørensen 2007, 51–61 ja Luomanen 2013, 85–90.

siunaamiseen tai teologista pohdintaa siunaamisesta.¹⁰ Siunaus käyttäytymisenä ei kuitenkaan tyhjenny tähän kommunikaation tutkimukseen. Kognitiiviset teoriat auttavat tekemään hypoteeseja, joiden avulla myös historian tutkimuksessa voidaan lähestyä tekstiaineistoa uusista näkökulmista.

Käsittelen ensin joitakin perustavia kognitiivisia näkökulmia magiaan. Nämä auttavat analysoimaan siunauksen representaatiota: sitä miten siunaus käsitteellistetään ajattelussa ja millaisia ilmenemismuotoja siitä esiintyy.

Kognitiivinen teoria magiasta

Magia on toimivana pidetty tapa muuttaa olemassa olevaa maailmaa tai joitakin osia siitä. Muutos toteutuu erityisten, arkikäyttäytymisestä poikkeavien, toimien välityksellä. Näihin toimiin liittyy usein vaikeaselkoisia syy- ja seuraussuhteita.¹¹ Siunaaminen toimintana voidaan alustavasti mieltää tällaiseksi tavallisuudesta poikkeavaksi toimeksi. Poikkeuksellisuus syntyy esimerkiksi siitä, että jos siunauksen tarkoitus on tuoda ihmiselle terveyttä ja menestystä (tai tunnustaa niiden kuuluvan tälle), toivottuun tulokseen ei pyritä normaalia reittiä, kuten parantamalla ihmisen vaivoja, opettamalla hänelle hyödyllisiä taitoja tai antamalla hänelle tarpeellisia lahjoja, vaan lausumalla sanoja. Siunaukseen osallistujat ehdollistetaan näkemään uusia syy- ja seuraussuhteita, joissa tällainen verbaalinen toiminta voi tuottaa muutoksia. Erityisesti tällai-

¹⁰ Siunaaminen voidaan laajasti ymmärrettyä luokitella rukoukseksi, sillä se on verbaalista toimintaa, jossa ollaan yhteydessä yliluonnolliseen toimijaan. Tällaista rukousta voidaan tarkastella kommunikaationa eri tasoilla: rukouksen sisältöä siunattaessa (rukous tekstinä), sitä, mitä nämä sanat saavat ympäristössään aikaan (rukous aktina eli puhetoimintana), ja sitä, miten siunauksesta puhutaan, miten se käsitteellistetään ja mitä teologiaa siihen liitetään (rukous perinteenä ja reflektion kohteena). Geertz (2008, 113–139) esittää artikkelissaan rukouksen eri tasojen luokittelun, tukeutuen Sam Gillin työhön (Gill 2005, 7367–7372).

¹¹ Määritelmä seuraa läheisesti Sørensenin alustavaa määritelmää, Sørensen 2007, 32. Czacheszin määritelmä tässä kirjassa (ks. s. 18–19) korostaa sitä, että magian tulokset ovat verifioitavissa tai falsifioitavissa nykyajan tieteellisin keinoin. Pelkästään ”uskonnolliseen” maailmaan sijoittuvat vaikutukset (kuten kasteen aikaansaama hengellisen tilan muutos) eivät ole tutkittavissa. Rituaalin vaikuttavuus ei siis ole sama asia kuin maaginen tulkinta rituaalista.

nen ehdollistaminen toimii, jos siunaus on osa rituaalia. Rituaaliset toiminnot eroavat tavallisista toiminnoista niin, että toiminnalla tai sen osatekijöillä ei ole välttämättä suoraa suhdetta päämäärään ja lopputulokseen. Rituaalien katsotaan seuraavan salaperäisiä, tarkkoja sääntöjä, joita ei voi muuttaa. Rituaalinen konteksti itsessään antaa siunaukselle erityisen merkityksen ja yhteyden yliluonnolliseen.

Maagista toimintaa on lähestytty monin tavoin. Sørensen erittelee kirjansa alussa neljä erilaista tapaa. Ensiksi maagista toimintaa on pyritty ymmärtämään: se ei suinkaan ole epärationaalista niin kuin ensi tuntumalta luulisi. Päinvastoin, se voi olla harjoittajalleen täysin rationaalista – nykytutkimuksen näkökulmasta vain usein vääriin lähtöoletuksiin perustuvaa. Toiseksi maagista toimintaa on tarkasteltu symbolisena toimintana: magia kuuluu erilliseen, rituaaliseen maailmaan, jossa toimijoilla on teoille ja asioille syvempiä symbolisia merkityksiä. Rituaalinen toiminta edustaa tässä lähestymistavassa esimerkiksi yhteisöä tai yhteiskuntaa ja sen järjestystä. Kolmanneksi magiaa on tarkasteltu sen vaikutusten ja performanssin kautta: maaginen rituaalinen toiminta poikkeaa tavallisesta toiminnasta. Magiassa tavallisetkin sanat saavat aikaan tavallisesta poikkeavia vaikutuksia. Neljänneksi magian voi nähdä kuuluvan tunteiden maailmaan: sen avulla kuvitellaan olosuhteita, hallitaan pelkoja, omaksutaan rooleja ja koetaan niiden välityksellä tunteita, joille ei muuten löydy purkautumistietä tai ilmeneismuotoa.¹²

Mikä sitten on kognitiivinen näkökulma magiaan? Kognitio tarkoittaa kaikkea sitä hermostollista ja ruumiillista toimintaa, jonka avulla tulemme toimeen maailmassa. Sen avulla havainnoimme ja prosessoimme tietoa ympäröivästä maailmasta, liikumme tarkoituksenmukaisesti, ennakoimme toimintojamme ja ympäristön tapahtumia, kommunikoimme muiden olentojen kanssa. Kognitio liittyy kaikkiin neljään juuri edellä kuvattuun magian tutkimusperinteeseen. Kognitiivinen lähestymistapa ei siten tarjoa yhtä vaihtoehtoista selitysmallia vaan yhdistää piirteitä useasta näkökulmasta. Keskeistä on, että magiaa ei käsitellä epärationaalisenä uskonnon vastakohtana vaan uskonnon osana, jossa

¹² Sørensen 2007, 8–29.

hyödynnetään usein symboleja, korostetaan uskonnon ja sen rituaalien vaikuttavuutta ja sallitaan ja hallitaan tunteita.

Magian tutkimuksessa on siis kyse myös kognition tutkimuksesta. Ihmiset tekevät ympäristöstään jatkuvasti oletuksia erillisten ontologisten kategorioiden varassa. Biljardipallolla, joka liikuttaa toista palloa, ei ole itsessään sisäistä energiaa, vaan liike on aiheutettu mekaanisesti. Sen sijaan biologisten olentojen toiminta selitetään toisin kuin fysikaalisten objektien. Toiminnalla on tekijä, agentti, ja jokin päämäärä tai välineellinen tavoite. Agentti kohdistaa toimintansa johonkin kohteeseen, ja mukana on ”energiaa”, voimaa, jonka agentti tuottaa.

Usein biologisten olentojen toimintaa pidetään myös tarkoituksellisena, ei sattumanvaraisena. Kognitiivisesti katsoen uskomus siitä, että jokin toiminta on vaikuttavaa eikä vain tapahdu sattumanvaraisesti tai fysikaalisten lakien varassa, perustuu useisiin kognitiivisiin kykyihin ja taipumuksiin, kuten ihmisen ajattelulle ominaiseen taipumukseen etsiä toiminnan aiheuttajaa (agenttia) ja ymmärtää syy- ja seuraussuhteita (ks. myös Czacheszin artikkeli). Yleensä tulemme melko hyvin toimeen ja erotamme esineen, jota liikutetaan, olennosta, joka liikkuu itsestään.¹³ Ihmiset voivat kuitenkin tehdä kategoriavirheitä ja luulla liikkuvaa esinettä tarkoituksellisesti toimivaksi (biologiseksi) olennoksi.

Pyrkiessään ymmärtämään ympäristöään ihminen turvautuu jatkuvasti myös muunlaisiin luokituksiin. Luokitus voi perustua havaintomaailman ulkoiisiin piirteisiin (ikonisuus) tai sisäiseen olemukseen (indeksisyys). Biologisiin olentoihin liitetään usein sisäiseen olemukseen kuuluvia piirteitä. Vaikka ulkoiset piirteet muuttuisivat, olennon olemus pysyy samana, esimerkiksi tiikeri olisi tiikeri ilman raitojakin ja appelsiinipuun siemen tuottaa appelsiinipuita eikä omenapuita. Olento ei voi menettää olemustaan ja olento tuottaa itsensä kanssa samanlaisia olentoja.¹⁴

Maaginen toiminta perustuu siihen, että perustavanlaatuisen ontologisten kategorioiden uskotaan sekoittuvan, ylittyvän tai vaikuttavan toisiinsa tavoilla, joita ei odoteta arkielämässä. Siinä missä arkikokemuksen mukaan elävä olento ei muutu esineeksi tai toisin päin, maagi-

¹³ Sørensen 2007, 34–36.

¹⁴ Sørensen 2007, 44.

sessä toiminnassa näin voi käydä. Sørensen erottaa kaksi ajattelun muotoa maagisen toiminnan taustalla. Ensimmäisessä olemuksellisten piirteiden uskotaan siirtyvän yhdestä kategoriasta toiseen (transformatiivinen magia, indeksisyys). Tästä Sørensen antaa esimerkeiksi ehtoollislevän muuttumisen Kristuksen ruumiiksi katolisessa ehtoollisliturgiassa (olemus muuttuu, ulkoiset piirteet eivät)¹⁵ ja ehtoollislevän nauttimisen (olemuksellisten piirteiden siirtyminen kontaktin kautta).

Toisessa maagisen ajattelun muodossa yhden kategorian manipuloimisen uskotaan muuttavan toiseen kategoriaan kuuluvan olennon piirteitä – olemus pysyy samana mutta elementtien suhteet muuttuvat (manipulatiivinen magia, ikonisuus). Esimerkkeinä tästä Sørensen antaa ”taaksepäin suuntautuvan tarttumisen” eli uskomuksen, jossa vaikkapa henkilön hiusta tai jalanjälkeä manipuloimalla voidaan vaikuttaa koko henkilöön (metonyyminen samanlaisuus eli osa edustaa kokonaisuutta), voodoo-nuket (samanlaisuus symbolin ja kohteen välillä) ja eksorkismin, jossa pahoja henkiä karkottavien sanojen toistamisella on yhteys odotettuun lopputulokseen (samanlaisuus toimintojen välillä tuottaa muutoksen).¹⁶

Usein olemuksellisten piirteiden siirtymistä ja samanlaisuuteen perustuvaa manipuloimista esiintyy yhdessä ja samassa rituaalissa. Esimerkiksi voidaan ottaa ehtoollisviinin muuttuminen Kristuksen vereksi. Siinä voi toimia transformatiivinen ajattelu, joka tarkoittaa viinin olemuksen muuttumista tavallisesta aineesta joksikin pyhäksi. Lisäksi rituaalissa voi vaikuttaa samanlaisuuteen perustuva ajattelu, jossa samankaltaisuus veren ja viinin välillä luo linkin ’pyhän’ ja ’tavallisen’ maailman välille.¹⁷

¹⁵ Mutta katso myös kriittistä vertailua protestanttiseen ehtoollisteologiaan: Taves 2014, 146–170.

¹⁶ Sørensen 2007, 96–139.

¹⁷ Sørensen 2007, 136–137. Ihmisen symbolinen ajattelu perustuu toki monenlaisiin kategorioiden sekoittumisiin myös ilman maagisia piirteitä (esim. kielikuva ”aika on rahaa”), mutta rituaalisissa konteksteissa käsitteille ja symboleille annetaan usein maagisia piirteitä.

Siunaaminen maagisena toimintana

Tapa, jolla Sørensen erottelee kaksi magian taustalla vaikuttavaa ajattelumallia, auttaa ymmärtämään myös siunaustoimintaa. Siunausta välittävissä amuleteissa perusidea on, että niihin kirjoitetut sanat tai kuvat siirtävät pyhän kategoriasta jotakin tavalliseen, maalliseen kategoriaan. Siirtäminen edellyttää kuitenkin fyysistä kontaktia amulettiin, esimerkiksi sen pitämistä kaulalla tai kädessä (ks. tässä kirjassa Valkama ja Korsvoll).¹⁸ Myös käsien päälle paneminen siunatessa liittyy ajatukseen siitä, että jokin voima siirtyy siunaajasta siunattavaan fyysisen kontaktin välityksellä (1. Moos. 48:17; 3. Moos. 9:22).

Useissa tapauksissa siunauksessa ei ole läsnä suoraa tarttumisen ajatusta, eli ajatusta siitä, että jotakin pyhää välinettä käyttämällä saataisiin aikaan siunauksen siirtyminen siunauksen kohteena olevaan ihmiseen tai esineeseen. Tällöin siunauksessa tavataan muita maagisen ajattelun piirteitä. Voidaan esimerkiksi ajatella, että siunaus vaikuttaa osallistujiin kaukaa niin, että pyhän olemukselliset piirteet siirtyvät siunaajasta siunattavaan vaikkapa käsien nostamisen ja ääneen lausuttujen sanojen kautta (transformatiivinen magia). Toinen mahdollisuus on imitoida siunaustoiminnassa jotain pyhää toimintaa, esimerkiksi Jumalaa ylistävä seurakunta jäljittelee taivaallista jumalanpalvelusta (manipulatiivinen magia).

Siunaukset esiintyvät usein rituaalisissa tilanteissa, joissa maallisen ja pyhän, luonnollisen ja yliluonnollisen oletetaan sekoittuvan.¹⁹ Mutta missä ne varsinaisesti sekoittuvat ja mihin perustuu siunauksen vaikuttavuus? Sørensen tarkastelee kolmea erilaista maagista toimijuutta sen mukaan, missä jumalallinen tai pyhä läsnäolo erityisesti sijaitsee: 1) toi-

¹⁸ Qumranista löydetty rukouksetelot eli tefillinit edustavat varhaisimpia esimerkkejä tärkeinä pidettyjen tekstien kantamisesta vartalolla. Otsalla pidettävät tekstit oli kirjoitettu niin pienellä kirjoituksella, ettei niitä ollut tarkoitettu luettaviksi vaan rukoukseteloon suljettaviksi ja sen mukana kannettaviksi. Taustalla on Viidennen Mooseksen kirjan käsky (6:4–9), jota usein on tulkittu kuvainnolliseksi, mutta joka näyttää viittaavan konkreettiseen ja elävään käytäntöön. Näissä kotoissa ei ollut siunauksia vaan käskyjä ja muistutuksia käskyjen tärkeydestä, mutta tällaiset kotelot antavat yhtä lailla viitteitä uskomuksista esineiden sisältämään siunaavaan voimaan.

¹⁹ Sørensen 2007, 63–64.

mijassa, 2) toiminnassa vai 3) toiminnassa käytetyissä esineissä.²⁰ Tämä kolmijako auttaa analysoimaan, millaista maagista toimintaa mikin rituaali tai rituaalin osa sisältää. Jaottelun avulla pääsemme vertailemaan siunaustoiminnan erilaisia muotoja.

Papillinen Aaronin siunaus (4. Moos. 6:22–27) ja sen muunnelmat Qumranin teksteissä tarjoavat yhden tarkastelun kohteen. Mooseksen ohjeistuksen mukaan Aaronin papit lausuvat tämän siunauksen israelilaisille, jotta Jumala siunaisi heitä. Mutta missä siunauksen voima sijaitsee: papeissa, liikkeissä, sanoissa, vastaanottajissa, näiden yhdistelmässä vai jossakin muualla? Tarkastelen seuraavassa muunnelmia papillisesta Aaronin siunauksesta tästä näkökulmasta sekä myös muita variaatioita siunaamistoiminnasta Qumranin teksteissä.

Vaikuttava voima toimijoissa

Israelilaisessa kulttuurissa, jossa ihmiset ajattelivat Jumalan erottaneen papit omaksi luokakseen, papillisessa syntyperässä voitiin nähdä jumalliseen valintaan perustuvaa erityistä vaikuttavuutta. Papit ymmärrettiin Jumalan valitsemiksi henkilöiksi, joilla asemansa puolesta oli etuoikeuksia ja uskonnollisia erityistehtäviä. Qumranin teksteissä papillisen syntyperän puhtaus ja papillisen johtajuuden merkitys oli erityisen korostunutta (esim. *Tooran määräyksiä* 4QMMT; 1QS 5:2; 8:1; 9:7). Vaikka pappien syntyperästä ei olisikaan ollut tarkkaa tietoa, tai liikkeen muitakin kuin papillisia jäseniä olisi luettu oikeisiin ja vanhurskaisiin ”Sadokin poikiin”, papillinen titteli oli kuitenkin viittaus myyttiseen menneisyyteen. Qumranin *Yhdyskuntasäännön* laajimmin säilyneen version alussa on kuvaus vuosittaisesta liittoon astumisen rituaalista (niin kutsuttu liiton uudistamisen rituaali, 1QS 1:1–3:12). Tämän mukaan papit lausuvat liikkeen jäsenille seuraavan siunauksen. Tätä siunausta käytettiin kenties vain kerran vuodessa (vrt. 1QS 2:19):

²⁰ Taustalla on teoria rituaalin muodon intuitiivisesta ymmärtämisestä, ks. McCauley ja Lawson 2002.

Papit siunatkoot kaikki Jumalan arpaosan miehet, jotka vaeltavat nuhteettomina Hänen teillään ja sanokoot: ”Siunatkoon Hän sinua kaikella hyvyydellä ja varjellkoon sinua kaikesta pahasta. Valaiskoon Hän sinun sydämesi elämän ymmärryksellä ja olkoon sinulle armollinen antamalla sinulle ikuista tietoa. Kääntäköön Hän uskolliset kasvonsa sinun puoleesi iankaikkiseksi rauhaksi.” (1QS 2:1–4)²¹

Pappien toimittama siunaus nähdään kognitiivisen teorian valossa vaikuttavampana kuin esimerkiksi toiminta, jossa tavallinen henkilö itse siunaisi itsensä joka päivä. Itsensä siunaaminen liitetään myös vilpilliseen kääntymiseen ja tuomitaan:

Papit ja leeviläiset sanokoot vielä: ”Kirottu olkoon se, joka tulee tähän liittoon niin, että hänellä on epäjumalia sydämessään.” Syntiensä lankeemuksen hän panee eteensä ja kompastuu siihen. Kuullessaan tämän liiton sanat *hän siunaa itseään sydämessään sanoen*: ”Rauha olkoon minulla, vaikka tulenkin sydän paatuneena.” Mutta hänen henkensä ja kaikki, mitä siinä on, pyyhkäistään pois ilman anteeksiantoa. Jumalan viha ja Hänen kiivaat tuomionsa leimutkoot. Tuhoutukoon hän ikuisiksi ajoiksi. Kohdatkoot häntä kaikki tämän liiton kiroukset. Jumala erottakoon hänet onnettomuuteen. Leikattakoon hänet irti valon lasten joukosta, sillä hän on kääntynyt pois Jumalasta palvelemaan epäjumaliaan ja lankeamaan synteihinsä. Jumala antakoon hänelle arpaosan ikuisesti kirottujen joukossa. Kaikki liittoon astuvat sanokoot heidän jälkeensä: ”Aamen, aamen!” (1QS 2:11–18)

Itsensä siunaamiseen liitetään tässä kielteinen piirre, paatumus. Siunauksella on siten useimmiten ulkopuolinen agentti, välittäjä. Papit olivat *Yhdyskuntasäännön* mukaan siunaamassa ryhmänä, yhdessä.²² Sen sijaan *Yhdyskuntasäännön* jatkeena olevassa tekstissä *Siunauksen sääntö* (1QSB) on läsnä toinen agentti: sen mukaan viisauden opettaja (*maskil*) siunaa niitä, jotka pelkäävät Jumalaa, sitten Sadokin poikia, pappeja, ja kolmanneksi seurakunnan ruhtinasta (1QSB 1:1–7; 3:22–28; 4:22–24).²³ Papillinen hegemonia on yhä havaittavissa siinä, että papit tulevat en-

²¹ Qumranin tekstien käännökset ovat sähköisesti julkaistavasta käännöskokoelmasta Sollamo & Pajunen, *Kokoelma Kuolleenmeren kirjakääröjä (tulossa)*, ellei erikseen mainittu. Yhdyskuntasäännön käännös, Sarianna Metso.

²² Kuitenkin yksi pappi vähintään kymmenen hengen ryhmässä siunasi leivän ja viinin (1QS 6:4–5).

²³ Mahdollisesti muitakin ryhmiä siunattiin, mutta teksti ei ole säilynyt kokonaan.

nen ruhtinasta, ja siunaamisen korostetaan olevan pappien, ei ruhtinaan tehtävä (1QSb 3:27; 4:22–24). Mutta liikkeen järjestyksessä on merkittävää, että papitkin ovat siunauksen kohteina ja siunaamisen tehtävää erikseen korostetaan. Toimijoissa ei ole niinkään vaikuttavaa voimaa näiden syntyperän vaan oikean vanhurskaan käytöksen perusteella.

Voiko näin ollen siunauksen vaikuttava voima olla (osittain) myös sen vastaanottajissa? Rituaalit eivät yleisesti ottaen voi epäonnistua, jos ne vain suoritetaan oikein²⁴ – tai vastaanotetaan oikein. *Siunauksen säännössä* ja *Yhdyskuntasäännössä* kaikki siunattavat ryhmät ovat jo valittuja ja niitä, jotka vaeltavat nuhteettomasti. Kun perinteisessä Aaroin siunauksessa koko Israel siunataan, *Yhdyskuntasäännössä* Jumalan valitsemat siunataan, ja paholaisen (Belialin) osana olevat kirotaan (1QS 2:4–5). Samoin kirotaan ne, jotka astuvat liittoon mutta joilla on ”epäjumalia sydämessään” (1QS 2:11–12, vrt. 5. Moos. 29:18). Siunaus kääntyy kiroukseksi niille, jotka ovat liittoon astuvien joukossa mutta jotka eivät halua seurata liiton määräyksiä.²⁵ Näin ollen siunauksen vaikuttava voima kääntyy pois niistä, joiden sisin toimii toisin kuin heidän ulkoinen käytöksensä antaisi ymmärtää.

Vaikuttava voima toiminnassa

Jos sen sijaan siunaamisen vaikuttava voima on toiminnassa, ei niinkään toimijassa, ei ole väliä sillä kuka siunauksen suorittaa; se vain täytyy suorittaa oikein, tarkasti tai muuten erityisellä tavalla. Arkaainen kieli, toistuvuus, tarkkuus tai muut vastaavat seikat herättävä uskon rituaalin vaikuttavuudesta. Tässä suhteessa voi ajatella, että muinaisen papillisen siunauksen esiintyminen *Yhdyskuntasäännössä* luo yhteyden myyttiseen menneisyyteen ja vaikuttava voima on näin näissä sanoissa. Mutta itse sanamuodot eivät kuitenkaan ole niin vakiintuneita, että ne yksistään

²⁴ Boyer 1994, 208.

²⁵ Tässä yhdistyy muun muassa ajatus papillisesta siunauksesta, joka lausutaan kansalle (4. Moos. 6), Viidennen Mooseksen kirjaan kuvaan liitosta, johon kuuluu siunaukset sen pitäjälle ja kiroukset sen rikkojalle (5. Moos. 28), kuten jo Joosuan kirjassa (8:33–34).

viittaisivat siunauksen sisältämään voimaan. Päinvastoin, raamatulliseen Aaronin siunaukseen tehtiin merkittäviä lisäyksiä ja muunnelmia:²⁶

Herra siunatkoon sinua ja
varjelkoon sinua,
Herra kirkastakoon sinulle kasvonsa
ja olkoon sinulle armollinen.
Herra kääntäköön kasvonsa sinun
puoleesi ja antakoon sinulle rauhan.
(4. Moos. 6:24–26)

Siunatkoon Hän sinua *kaikella hyvyydellä*
ja varjelkoon sinua *kaikesta pahasta*.
Kirkastakoon Hän sinun *sydämesi elämän*
ymmärryksellä ja olkoon sinulle armollinen
antamalla sinulle ikuista tietoa. Kääntäköön
Hän *uskolliset* kasvonsa sinun puoleesi
iankaikkiseksi rauhaksi. (1QS 2:2–4)

Aaronin siunauksen sisältö on merkillepantavaa. *Yhdyskuntasäännössä* Aaronin siunauksen lahjat ovat erityisen immateriaalisia: ymmärrystä, tietoa, ikuista rauhaa. Sellaisina näiden saattoi katsoa toteutuvan liikkeessä, jossa jäsenen tehtävä oli opiskella ja oppia. Jumala ei kirkastanut omia kasvojaan, vaan vastaanottajan sydämen ymmärryksellä. Siunauksen vaikuttavuus perustui tällöin siihen, että jäsen pisti merkille sitä puoltavat seikat ja jätti huomiotta sitä vastaan puhuvat asiat. Hän ikään kuin näki tiedon ja viisauden siirtyneen itseensä.²⁷ Tätä voi verrata toiseen tekstiin, niin kutsuttuun *Sodan sääntöön* (11Q14, *11QSefer ha-Milhamah*), jonka siunauksissa toivottiin pääsääntöisesti suotuisaa sääätä maanviljelyksessä, terveyttä ja turvaa pedoilta (11Q14 1 ii:2–15). Näissä tapauksissa vastaavidenssin etsiminen olisi ollut paljon vaikeampaa, jos jokin vastoinkäyminen olisi kohdannut siunattua henkilöä.

Yhdyskuntasäännön jäljessä tulevassa *Siunauksen säännössä* (1QSb) on selvästi toistuvuutta, mikä voi palvella käsityksiä siunauksen vaikutavuudesta. Esimerkiksi sanat ”osoittakoon hän sinulle suosiotaan/armoaa” (juuresta 𐤒𐤓 ’osoittaa armoa/suosiota’, vrt. 4. Moos. 6:25) toistetaan yhdessä tekstijaksossa lähes joka rivillä (1QSb 2:22–28); vain suosion sisältöä tai välittämisen välinettä varioidaan. Tällainen toistaminen, jopa yksitoikkoisuus, voi vähentää symbolisen, reflektiivisen tulkinnan tarvetta ja voimistaa uskomusta verbaalisen kommunikaation

²⁶ Muita esimerkkejä löytyy runsaasti esimerkiksi tekstistä *Siunauksen sääntö*.

²⁷ Broida 2014, 25, kiinnittää huomiota siihen, että kun vaikuttava voima nähdään sanoissa, sanojen nähdään olevan pikemminkin olioita kuin merkityksen kantajia: sanat tarttuvat kuulijaansa tai siirtyvät kuulijan sisään.

suoraan toimivuuteen ja voimaan: sanan toisto itsessään tuo jumalallisen suosion.²⁸

Toisinpäin suuntautuvassa siunauksessa – siunauksessa, jossa ihminen siunaa Jumalaa – toistuvuus on usein silmiinpistävää. Äärimmäisin esimerkki tästä on *Sapattiuhrin laulut* (4Q400–407),²⁹ joissa kuvataan taivaallista ylistystä niin, että käsikirjoitukset on kyllästetty *brk*-verbin eri esiintymillä (esim. 4Q403 frag. 1), samoin kuin muulla toistuvalla kielellä (esimerkiksi luvulla seitsemän). Teksti myös sisältää uudismuodon, siunaus-substantiivin maskuliinimuodon (4Q403 1 ii 11);³⁰ tällä siunauksella on pauhaava ääni, kun kaikki taivaan joukot siunaavat Jumalaa. Sørensen selittää, että toistuvuus ja formaalisuus rituaalisissa sanoissa ei lisää informaation siirtämisen todennäköisyyttä, vaan ennemmin rohkaisee osallistujia keskittymään sanomiseen ja sanoihin sinänsä, ei sanojen välittämään sisältöön.³¹ Siunata-verbin toistaminen on hepreaksa erityisen merkityksellistä, sillä kohdistuaessaan sen Jumalalle tai kuvatessaan taivaallista ylistys-siunausta ihminen ikään kuin ympäröi itsensä siunauksen kielellä.

Koko Yhdyskuntasäännön liiton uudistamisen rituaali koostui ainutlaatuisesta yhdistelmästä erilaisia elementtejä: Jumalan ylistys, syntien tunnustus, siunausten ja kirousten lausuminen, liittoon astuminen hierarkkisessa järjestyksessä ja vedellä puhdistautuminen. Mikä näistä sai aikaan sen, että henkilö tuli todellisesti kuulumaan liittoon, Jumalan valittujen ja siunattujen joukkoon, niin että hänen tietonsa, tekonsa ja puhdistautumisensa oli siitä lähtien oikeaa ja vaikuttavaa.³² Näyttää siltä, että koko rituaali yhdessä ja sen elementtien samanlaisuus aiempien pyhien tapahtumien kanssa vahvisti uskoa rituaalin vaikuttavuuteen, mutta tämä kysymys jää vielä osin avoimeksi.

²⁸ Tästä lisää Sørensen 2007, 22–24. Reflektiivinen ajattelu merkitsee tietoista tiedon prosessointia. Sen vastakohtana esitetään usein intuitiivinen ajattelu, joka on automaattista ja ei-tietoista.

²⁹ Ks. suomenkielinen käännös Juha Pakkala, teoksessa Sollamo ja Pajunen *tulossa* 2016.

³⁰ Aitken 2007, 118–20.

³¹ Sørensen 2007, 88–90.

³² *Yhdyskuntasäännön* kanssa läheinen teksti, *Damaskon kirja*, sisältää kohdan, jonka mukaan liittoon astuminen sai aikaa muutoksen niin, että henkilön annettua valan tuhon enkeli (Mastema) väistyi henkilöstä (CD 16:1–5).

Tämän kysymyksen kannalta on merkittävää, että toisessa sääntötekstissä, *Damaskon kirjassa*, on säilynyt tekstikohta, jossa puhutaan yhteisön sääntöjä rikkoneen, ei-katuvan jäsenen karkottamisesta. Karkotus ei tapahdu suoraan kiroamalla jäsen, vaan ensin siunaamalla Jumalaa:

Ketään, joka vastustaa näitä käskyjä, jotka ovat kaikkien Mooseksen laista löytyvien säädösten mukaisia, ei tule pitää yhtenä hänen totuutensa lapsista, sillä hän halveksuu hurskasta ohjausta. Kapinassa(an) hänet karkotettakoon muiden luota. Pappi, joka on asetettu monia valvomaan, puhukoon hänestä, todistakoon (ja) sanokoon: ”*Siunattu olkoon kaikkivaltias Jumala!* Sinun käsisäsi on kaikki. Sinä olet kaiken tehnyt. Sinä järjestit [kan]sat perheiksi, kiel(ryhmi)ksi ja kansakunniksi, mutta panit heidät harhailemaan erämaassa, missä ei tietä ole. Sinä valitsit isämme ja heidän jälkeläisilleen annoit todet säännöksesi ja pyhät käskysi. Jokaiselle, joka niitä noudattaa, ne antavat elämän. Sinä asetit rajat meille. Heidät, jotka ne rikkovat, sinä kiroisit. Me olemme lunastamasi kansa, laitumesi lampaista. Sinä kiroisit ne, jotka rikkovat ne (säädöksesi), mutta meitä autoit.” *Poislähetetyn täytyy lähteä* ja jokaisesta, joka syö hänen omastaan ja joka on yhtä mieltä hänen kanssaan {ja poislähetetty}, hänen asiastaan kirjoittaa valvoja pysyvästi ja hänen käskynsä on lopullinen. Kaikki leirien [asukkaat] kokoontukoot kolmantena kuukautena ja kirotkoot sen, joka poikkeaa oikealle [tai vasemmalle] laista. (4Q266 [4QD^a] 11:5–18)³³

Siunaamalla Jumalaa, joka oli asettanut lait ja rajat ja kironnut niiden rikkojat, puhuja siirsi kaiken vastuun rajojen asettamisesta ja pitämisestä Jumalalle, ja ikään kuin tämän siunauksen seurauksena tekstissä todetaan, että rajan ylittänyt kuuluu toiselle puolelle. Hänen kanssaan ei saa olla missään tekemisissä ja hän ansaitsee muiden jäsenten kirouksen. Ei kuitenkaan voida varmasti sanoa, ovatko *Yhdyskuntasäännön* kaltainen liittoon astumisen rituaali ja *Damaskon kirjan* säilyttämä erottamisrituaali olleet käytössä yhdessä ja samassa ryhmässä samaan aikaan, joten siunauksen roolia voi parhaiten tarkastella vain yhden tekstin sisällä.

³³ Käännös Marketta Liljeström, teoksessa Sollamo & Pajunen *tulossa*. ”Kiitetty” on tässä kuitenkin käännetty ”siunattu” ja korostus lisätty.

Vaikuttava voima välineissä

On mahdotonta sanoa, mitä sellaisia konkreettisia välineitä, asuja tai esineitä Qumranin rituaaleissa käytettiin, joihin saatettiin liittää uskomuksia vaikuttavuudesta ja erityisestä pyhän läsnäolosta. *Yhdyskuntasäännön* liiton uudistamisen rituaalissa esiintyy sanojen lisäksi mahdollisesti yksi merkittävä välittäjä: vesi. Vedellä puhdistautuminen oli tooran säännösten mukaisesti arkipäivää (vrt. 3. Moos. 12–17), mutta *Yhdyskuntasäännön* mukaan puhdistautuminen ei ollut vaikuttavaa, jos henkilö ei suostunut liikkeen ohjattavaksi:

Älköön häntä luettako nuhteettomien joukkoon. Häntä ei voida puhdistaa sovitustoimilla, ei puhdistusvesillä. Häntä ei voida pyhittää merissä eikä virroissa, eikä häntä voida puhdistaa minkäänlaisella peseytymisvedellä. Saastainen! Saastainen hän olkoon niin kauan kuin hän hylkää Jumalan käskyt eikä ota vastaan nuhdetta Hänen neuvostonsa yhdyskunnassa. (1QS 3:4–6)

Sen sijaan, että vesi puhdistaisi ihmisen, tässä tapauksessa rituaaliin osallistujia rohkaistiin näkemään asia jopa toisin päin: ihminen pyhittää veden, joka näin ollen toimii ja vaikuttaa niin kuin sen on tarkoitettu. Tällä voi olla merkitystä ylipäätään vesirituaalien ymmärtämisessä. Qumranin teksteissä on myös näyttöä siunauksen lausumisesta itse puhdistautumisessa. Käsikirjoituksessa 4Q414 henkilö lausuu siunauksen ilmeisesti ollessaan vedessä tai heti sen jälkeen:

Tämän jälkeen hän menee veteen [...] ja lausuu ja sanoo: ”Siunattu o[let sinä, Israelin Jumala...]. Sillä sen mukaan, mitä sinun huuliltasi lähtee, mää[räytyy kaikkien puhtaus ja erottuminen] epäpuhtaista miehistä näiden syy[lisyyden mukaan; (heillä) ei ole puhdistumista peseytymisen vedessä.]”
(4Q414 [*4QRitual of Purification A*] 2ii, 3, 4:5–8)³⁴

Mikäli tällainen puhdistautumissiunaus oli todella käytössä, millaisena tällainen toiminta näyttäytyi mahdolliselle toiminnan tarkkailijalle, ei vain osallistujalle? Siunauksen lausuminen vedessä voi vahvistaa tulkin-

³⁴ Täydennetyt kohdat hakasulkeissa perustuvat säilyneisiin paralleelikohtiin käsikirjoituksessa 4Q512 42–44 ii. Käännös omani.

taa, jonka mukaan itse siunaus teki puhdistautumisesta vaikuttavaa (ja vedestä puhdistavaa), etenkin jos tämä ei ollut yleinen tapa, tai tulkintaa, jossa oikea puhdistautuja osasi lausua oikeat sanat ja siten pyhitti veden. Siunauksessa vedottiin jumalallisiin sanoihin, jotka määräävät puhdistautumisen vaikuttavuuden.³⁵

Ylistämisen vaikuttavuus?

Edellä todettiin, että heprean kielessä käytetään siunata-verbiä sekä silloin, kun Jumala siunaa ihmistä, että silloin, kun ihminen siunaa Jumalaa. Usein jälkimmäinen käännetään ylistämiseksi. Erilaiset formaaliset ylistys-siunaukset selvästi lisääntyivät ja monipuolistuivat myöhäisen Toisen temppelein kirjallisuudessa.³⁶ Yhtäältä tässä voidaan nähdä juutalaisuuden pirstaloituminen ja kamppailu arvovallasta: ne jotka ylistivät, osoittivat olevansa siunattuja ja vanhojen lupauksen perillisiä. Muinainen papillinen siunauskin vaikutti näin ollen kaukaa menneisyydestä: sen nähtiin toteutuvan Qumranin liikkeen kaltaisessa järjestäytyneessä, Jumalan tahtoa etsivässä organisoidussa verkostossa, jossa ymmärrettiin, että siunaus ei ole vain materiaalista hyvää ja menestystä vaan tietoa ja viisautta. Ylistys-siunaamisen puolestaan ei nähty olevan pelkästään symbolista toimintaa, jossa välitettiin informaatiota Jumalan suuruudesta, vaan toimintaa, jonka kautta saatiin se, mistä Jumalaa ylistettiin. Esimerkiksi *Hymnien kirjassa* ylistetään:

Ole ylistetty [Herrani, jo]ka olet antanut palvelijasi saavuttaa tiedon, jotta hän ymmärtää ihmeesi, ja [kielen vas]/tauk/[sen, jotta] hän kertoo suuresta uskollisuudestasi. Laupias ja /u/skollinen Jumala, ole ylistetty suur[en] v[oi/]masi, totuutesi ja runsa[an] uskollisuutesi [mukaan] kaikkien tekojesi tähden. Tee palvelijasi sielu iloiseksi totuudestasi ja puhdistu minut oikeamielisyydessäsi. (1QH^a 19:30–33)³⁷

Ylistys-siunaaminen oli vaikuttavaa toimintaa, aktiivista Jumalan tahdon toteuttamista ja siten myös pahan voimien karkottamista. Tätä

³⁵ Siunauksen ja veden yhteys esiintyy myös muualla. Esimerkiksi Ymmärryksen ohjeessa Jumalan avaama lähde tuottaa siunauksen sanoja (4Q418 81+81a:1).

³⁶ Jumalan ylistämistä pidettiin jopa Jumalan luomistyön tarkoituksena (1Q34+34bis 3 i:6–7). Ks. lisää Penner 2012; Pajunen 2015.

³⁷ Käännös Katri Antin, teoksessa Sollamo & Pajunen *tulossa*.

vahvistaa se, että rukousajat olivat usein määrättyjä: tiettyihin aikoihin ylistäminen oli Jumalan määräämää (esim. 1QS 9:26–10:1).

Johtopäätökset

Kognitiivisen teorian mukaan voidaan tarkastella millaiset seikat rituaaleissa johtavat käsityksiin rituaalin vaikuttavuudesta ja sen toimijoiden, toiminnan tai välineiden sisältämästä ja välittämästä voimasta. Maaginen toimijuus merkitsee sitä, että johonkin osaan rituaalissa liitetään pyhän läsnäolo ja voima, niin että tämä voima tarttuu tai välitetään rituaalin kautta. Usein tämä voima ei sijaitse vain yhdessä tekijässä. Esimerkiksi rituaalissa, jossa šamaani käyttää maagisia välineitä tiukasti määrättyllä tavalla, maaginen vaikuttavuus liitettäisiin niin toimijaan, toimintaan kuin sen välineisiin. Osallistujat voivat silti painottaa rituaalin osien vaikuttavuutta eri tavoin. Teoreettisesti katsoen vaikuttavuus on täysin toimijassa, jos ei ole väliä sillä mitä tämä toimija tekee; vaikuttavuus on toiminnassa, jos ei ole väliä sillä kuka toiminnan tekee; vaikuttavuus on välineissä, jos ei ole väliä kuka niitä käyttää ja miten.

Vaikka magia on haluttu usein pitää erillään ”todellisesta” uskonnosta ja ”aidosta” vakaumuksesta, ihmisen kognitiivisen toiminnan tarkastelu antaa syytä olettaa, että maaginen ajattelu on itse asiassa keskeinen osa uskontoa ja rituaalien vaikuttavuutta ja siten myös rituaalien roolia uskonnossa. Maaginen ajattelu kattaa niin intuitiivisen ajattelun, jonka mukaan jokin ”tuntuu” oikealta tai hyvältä, kuin myös kulttuurisesti opittuja uskomuksia siitä, mikä toimii – millaisia syy- ja seuraussuhteita tyypillisimmin esiintyy. Siunaaminen verbaalisena ja rituaalisena toimintana on maagisesta ajattelusta hyvä esimerkki. Siunaamistointa jatketaan niin kauan kun sen nähdään olevan vaikuttavaa, ja sen nähdään olevan vaikuttavaa, kun toiminnassa nähdään erityinen voima. Maagista ajattelua pohdittaessa on mielekästä kysyä, siirtyykö voima pyhän maailmasta kohteeseen muuttaen tämän olemusta vai vaikuttaa voima niin että olemus säilyy mutta suhde tai tila muuttuu. On epäselvää, onko heprean siunata-verbin mielletty *tekevän* jonkun siunatuksi (esimerkiksi voimakkaaksi tai hedelmälliseksi) vai *pitävän* jotakuta siunattuna. Nämä eivät kuitenkaan välttämättä ole niin kaukana toisis-

taan kognitiivisen ajattelun näkökulmasta kuin voisi teologisesti tarkastellen luulla. Performatiivinen toiminta, jonkun julistaminen siunatuksi ja pitäminen siunattuna, edellyttää yhtä lailla sosiaalisia konventiota siitä, milloin tällainen verbaalinen toiminta on sopivaa, kuka on sopiva sanoja ja mikä on sopiva tapa, jotta toiminnan nähdään olevan vaikuttavaa. Jos siunauksesta otetaan kokonaan pois vaikuttava voima, se todennäköisesti latistuu ja lakkaa.

Qumranin *Yhdyskuntasäännössä* ja sen liiton uudistamisen rituaalisessa maaginen vaikuttavuus saatettiin liittää useisiin tekijöihin, joissa pyhä ja profaani alue sulautui. Jumalan valitsevat papit kantoivat tehtävänsä puolesta erityisiä odotuksia, näiden lausumat sanat viittasivat yhteiseen myyttiseen menneisyyteen ja aiempiin perinteisiin, vastaanottajien nähtiin olevan Jumalan ennalta määräämiä, ja lain täyttämisen yksi väline, vesi, sai erityismerkityksen, sillä se puhdisti vain ne, jotka jo olivat ”puhtaita”. Lisäksi Qumranin teksteissä ylistys-siunaukset – siunaukset, jotka kohdistetaan Jumalalle – tulivat hyvin tavallisiksi ja antavat aihetta kysyä, millaisena toimintana tällainen siunaaminen nähtiin. Voi olla, että niiden yleisyys ja vetovoima liittyi siihen, että toiminnassa nähtiin erityinen pyhä vaikuttavuus: kun siunataan Jumalaa, ihminen toteuttaa tehtäväänsä, ylistyksen sisältö tulee toteen ja paha väistyy.

Jesper Sørensenin teoriasta tulee esiin vielä yksi tärkeä asia. Samalla kun uskonnollisissa perinteissä esiintyy uskomuksia rituaalien vaikuttavuudesta ja erityisestä pyhän läsnäolosta, niissä esiintyy myös pyrkimyksiä hallita ja vähentää tällaisia uskomuksia. Maagisten vaikutususkomusten sijaan halutaan korostaa rituaalien symbolisia tulkintoja ja reflektiivistä ajattelua. Tämä tulee esiin myös nykyajan keskustelussa siitä mitä siunaus on.³⁸ Ei ole ihme, että myös muinaisissa teksteissä voidaan

³⁸ Vrt. Suomen evankelisuterilaisen kirkon sivusto ”Aamenesta öylättiin”, jonka mukaan ”siunaus tulee aina perimmiltään Jumalalta”. ”Kaikille ihmisille voidaan toivottaa siunausta. Tällöin rukoillaan, että Jumalan hyvä tahto, siunaus, toteutuisi ihmisen elämässä. Ihminen voi puolestaan ottaa Jumalan siunauksen vastaan vain uskon avulla.” ”Kristitty voi siunata itsensä tai toisia tekemällä ristinmerkin. Tällöinkin on kysymys Jumalan siunauksen välittämistä.” Määritelmässä korostetaan, että vaikuttavuus ei ole toimijassa (siunauksen lausujassa tai välittäjässä) tai tietyissä sanoissa tai toimissa (ristinmerkissä), vaan vastaanottajassa, joka uskon avulla ottaa siunauksen vastaan. Vastaavasti alussa esitetyssä Komulaisen kannanotossa korostettiin, että vaikutus riippuu vastaanottajan asenteesta. Mutta jos siunauksessa todella myös katsotaan liikkuvan jumalallista voimaa, tämä ohjaa vastaanottajia etsimään voiman siirtymisen agenttia ja mahdollistajaa myös oman asenteen ulkopuolelta. ”Aamenesta öylät-

nähdä samoja piirteitä. Jotkut siunaukset olivat alttiimpia vaikuttavuus-uskomuksille (esimerkiksi pappien lausumat siunaukset vuosittaisessa rituaalissa, ylistys-siunaukset yhteisöllisessä jumalanpalveluksessa, tai toistuvaa kieltä hyödyntävä rukous), toiset taas saattoivat olla alttiimpia symbolisille tulkinnoille ja reflektiiviselle ajattelulle (esimerkiksi ylipäätään Aaronin siunauksen hyödyntäminen ja tulkinnat teksteissä, ylistyskirjallisuuden muotojen ja määrän kasvu).

Kirjallisuus

- Aitken, J. K.
2007 *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew*. Ancient Near Eastern Studies Supplement 23. Louvain: Peeters.
- Boyer, Pascal
1994 *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Broida, Marian W.
2014 *Forestalling Doom: "Apotropaic Intercession" in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. Alter Orient und Altes Testament 417. Münster: Ugarit Verlag.
- Czachesz, István & Uro, Risto (Eds.)
2013 *Mind, Morality, and Magic: Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*. Durham: Acumen.
- Geertz, Armin W.
2008 "Comparing Prayer: On Science, Universals, and the Human Condition". *Introducing Religion: Essays in Honor of Jonathan Z. Smith*. Eds. Willi Braun & Russell T. McCutcheon. London: Equinox, 113–139.
- Gill, Sam
2005 *Prayer. The Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Lindsay Jones. New York, Macmillan, 7367–7372.

tiin" -sivuston mukaan siunaus voi ristinteologian hengessä merkitä myös muuta kuin onnea: "Siunaus ei ole yksilulotteista onnea ja hyvinvointia. Se on Jumalan läsnäoloa kaikissa elämän vaiheissa, myös tuskassa ja kärsimysten keskellä." Tällöin on kysymys enemmän siitä, missä ja miten Jumalan voi kohdata ja miten selittää pahan ongelmaa, kuin siunaamisen välittämisestä. Paikkojen tai rakennusten siunaamista perustellaan sillä, että "siunauksen avulla jokin asia tai esine voidaan erottaa jumalanpalveluskäyttöön."

<http://www.ev12.fi/sanasto/index.php/Siunaus>. Lainattu 10.6.2015.

- Luomanen, Petri
2013 "Kognitiotiede raamatuntutkimuksessa". *Johdatus sosiaalitieelliseen raamatuntutkimukseen*. Toim. Petri Luomanen, Jutta Jokiranta & Outi Lehtipuu. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 105. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 85–105.
- McCauley, Robert N. & Lawson, E. Thomas
2002 *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pajunen, Mika S.
2015 "The Praise of God and His Name as the Core of the Second Temple Liturgy". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 127, 475–488.
- Penner, Jeremy
2012 *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 104. Leiden: Brill.
- Sollamo, Raija & Pajunen, Mika S. (toim.)
tulossa Kokoelma Kuolleenmeren kirjakääröjä. Helsinki: Gaudeamus.
- Sørensen, Jesper
2007 *A Cognitive Theory of Magic*. Lanham, Md.: Altamira.
- Taves, Ann
2014 "'Magical thinking' and the Emergence of New Social Movements: Cognitive Aspects of Reformation Era Debates over Ritual Efficacy". *Journal of Cognitive Historiography* 1/2, 146–170.

Siunauksia ja kirouksia rautakauden Juudan haudoissa ja amuleteissa

Johdanto

Edellisessä artikkelissa Jokiranta tarkasteli siunausta ilmiönä pohtien minkälaisesta toiminnasta siunaamisesta tai sen pyytämisestä on kysymys. Tässä artikkelissa annan esimerkkejä siunauksista ja kirouksista, joita tunnetaan arkeologisista löydöistä. Artikkelissa käyn esimerkinomaisesti läpi kolmen löytöpaikan – Jerusalemin, Khirbet el-Qomin ja Khirbet Bet-Lein – haudoista löytyneitä siunaus- ja kiroustekstejä.¹ Tekstit sijoittuvat Juudan kuningaskunnan alueelle ja ajoittuvat 700- ja 600-luvuille eaa. Nämä hautojen seiniin kaiverretut piirtokirjoitukset on löydetty jo useita vuosikymmeniä sitten, eikä uusia piirtokirjoituslöytöjä ole juurikaan tehty tämän alueen haudoista viime aikoina. Vaikka säilyneitä tekstejä on vähän, ne osoittavat, että Juudassa, niin kuin lähialueilla, hautoihin haluttiin lisätä tekstejä, joilla toivottiin vainajalle hautarauhaa ja kirottiin haudanryöstäjiä. Erityistä huomiota on saanut Khirbet el-Qomin teksti, jossa siunauksen yhteydessä mainitaan sekä Jahve että Asera, ja viereen on kaiverrettu käden kuva. Tämän ajan haudoista on löydetty vain harvoja esineitä, joissa olisi tekstiä. Mielenkiintoinen poikkeus on Jerusalemissa, Ketef Hinnomissa, tehty hautalöytö, johon kuuluu kaksi pientä hopeista rullaa, jotka on tulkittu amuleteiksi.

¹ Artikkelissa esiteltävien yksittäisten piirtokirjoitusten tekstejä ja niiden kääntämistä on käsitelty suomeksi tarkemmin Juha Pakkalan toimittamassa kirjassa *Tekstejä rautakauden Levantista* (2014, Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 107). Kirjasta löytyy myös laajempi kirjallisuusluettelo aiheesta.

Nämä irtolöydöt ovat vaikeampia ajoittaa, mutta kirjainmuotojen ja löytökontekstin perusteella ne ajoitetaan yleensä 600- ja 500-lukujen taitteeseen eaa. Hopearulliin on kirjoitettu kantajaansa suojaavia tekstejä, joiden osana on Herran siunauksen muunnelmia. Nämä varhaisimmat Heprealaisen Raamatun tekstiä muistuttavat kirjoitukset ovat saaneet paljon huomiota. Itse esineet edustavat Lähi-idän ja Egyptin monipuolista amulettiperinnettä.

Juudan kuningasajan haudat

Jotta hautapiirtokirjoitusten löytökonteksteja olisi helpompi ymmärtää, on tärkeää huomioida ensin muutama keskeinen asia haudoista ja hautaamisesta Juudassa. Vanhan testamentin tutkimuksessa on hautauksia ja niihin liittyviä rituaaleja käsitelty jonkin verran, mutta Vanhassa testamentissa on ylipäänsä vähän viittauksia aiheeseen. Sen sijaan arkeologiset hautalöydöt ovat tarjonneet huomattavasti enemmän materiaalia tutkittavaksi. Pidempiä ajanjaksoja tutkittaessa nähdään, että hautaus-tavat ovat muuttuneet ja niissä on alueellisia eroja.² Israelin ja Juudan kuningaskunnissa hautaustavat yhtenäistyvät vähitellen rautakauden toisen periodin (n. 1000–586 eaa.) alkupuolella, jolloin asutusten ulkopuolelle hakattujen kalliohautojen määrä alkoi vähitellen kasvaa. Juudan kuningaskunnan ollessa laajimmillaan 700- ja 600-luvuilla, niistä tuli pääasiallisia hautapaikkoja. Lisäksi kalliohautoista tehtiin malliltaan keskenään hyvin samanlaisia niin sanottuja penkkihautoja. Penkkihau-dat olivat sukuhautoja, joita teetettiin, jos siihen suinkin oli varaa. Varrattomat ihmiset hautasivat vainajansa maakuoppiin, mutta näitä

² Yleisesityksen aiheesta on tehnyt esimerkiksi Elizabeth Block-Smith (1992). Hautaustavat poikkesivat toisistaan eri aikakausina. Pronssikauden lopun talojen lattioiden alle tai luoliin tehdyistä hautauksista luovutaan vähitellen varhaisrautakauden aikana (n. 1200–1000 eaa.), jolloin ilmeisesti siirrytään yksinkertaisiin maahan tehtyihin kuoppahautauksiin, joita kuitenkin tunnetaan vähän. Penkkihaudat olivat rautakauden toiselle periodille tyypillisiä ja babylonialaisten tuhoittua Jerusalemin (586 eaa.) jäi alueelle hyvin vähän asukkaita, jotka ilmeisesti hyödynsivät pääosin aikaisempia hautoja. Persialaisaikana (539–332 eaa.) hautaus-tavat olivat monimuotoisempia. Yleisimpiä olivat erilaiset tuetut hautakuilut. Erilaisista hautaustavoista ks. Block-Smith 1992, 25–55.

hautoja on löydetty vähän. Palestiinan rannikkoalueella sen sijaan suositettiin tähän aikaan polttohautauksia.

Penkkihaudat³ yleistyivät Juudassa 800-luvulta eaa. alkaen. Nykytutkimuksessa ne liitetään erityisesti Juudan kuningaskuntaan. Penkkihaudat ovat saaneet nimensä siitä, että neliön muotoon hakattua hautaluolaa kiersi kolmella sivulla koko hautakammion pituinen penkki. Oviseinällä, josta kammioon astuttiin sisään, ei ollut penkkejä. Vainajat asetettiin makaamaan penkin päälle. Kun uusille vainajille tarvittiin tilaa, siirrettiin aikaisempien vainajien luut ja heille jätetyt haulalahjat penkin reunalle, lattian perälle tai hautakammioon louhittuun erilliseen haulalahjoille ja luille tarkoitettuun syvennykseen (repository). Hauta saattoi muodostua useammasta hautakammioista joihin astuttiin keskuhuoneen kautta. Haudoista on löytynyt astioita, joissa on ollut syötävää ja juotavaa sekä lamppuja.⁴ Vainajien mukaan laitettiin myös henkilökohtaisia esineitä kuten koruja, sinettejä, figuriineja tai aseita. Arvoesineiden vuoksi haudat löydetään yleensä ryöstettyinä. Ryöstämättömistä haudoista on löydetty jopa satojen ihmisten luut.

Niin Vanhassa testamentissa kuin muissa Lähi-idän alueen teksteissä tulee ilmi ihmisten huoli saada mielestään kunniallinen hautaus kuoltuaan (Saarn. 6:3). Ilman asianmukaista hautausta jääneiden pelättiin jäävän kummittelemaan henkiolentona elävien keskelle. Mahdollisesti tästä syystä ja lämpimien ilmasto-olosuhteiden takia nopeaa hautaamista suositettiin (1. Moos. 23:2–4; 35:19; 5. Moos. 21:23). Vanhassa Testamentissa esiintyy ajatus, että haudattaessa vainaja siirtyy ”isiensä luo” (1. Moos. 25:8, 17; 35:29; 49:29, 33; Tuom. 2:10). Jonkinlainen ideaali oli perhehauta, jossa olivat jo aikaisemmat suvun vainajat ja josta suvun miehet huolehtivat (1. Moos. 35:29; 50:5–14).⁵

³ Lukijalle mahdollisesti tuttu esimerkki rautakautisesta penkkihaudasta saattaa olla Jerusalemissa sijaitseva Puutarhahauta, jonka C. Gordon esitti 1800-luvulla olevan Jeesuksen hauta. Kyseessä on 700-luvun eaa. taitteessa louhittu hauta, jossa on kaksi kammiota. Hautaa on uudelleenmuokattu bysanttilaisajalla sen nykyiseen muotoon.

⁴ Ruoka ja lamput oli mahdollisesti tarkoitettu vainajan matkaa varten ravitsemaan häntä ja antamaan valoa. Tähän viittaa epäsuorasti jakeet 5. Moos. 26:14; Tobit 4:17 ja Sirak 30:18 (kreikankielisen tekstin mukaan).

⁵ Esimerkiksi Avraham Faust ja Shlomo Bunimovitz (2008) ovat esittäneet melko pitkälle meneviä ajatuksia siitä kuinka penkkihaudat heijastelevat yhteiskunnassa samaan aikaan tapahtuneita muutoksia. Lisäksi erityisesti Faust on kehittänyt paljon kritiikkiä saanutta

Jerusalemien hautainskriptiot

Jerusalemien rautakautista asutusta ympäröi hautavyöhyke. Kaupungin alarinteiltä ja sitä ympäröivien laaksojen rinteiltä tunnetaan yli 250 kuningasaikaista hautaluolaa. Haudoista on löydetty vain neljä piirtokirjoitusta, mikä on vähän verrattuna hautojen suureen kokonaismäärään. Monet haudoista ovat tosin säilyneet huonosti ja niistä on jäljellä esimerkiksi vain osia hautapenkeistä tai haudan lattiasta. Kaikki neljä piirtokirjoitusta on löytynyt nykyisestä Silwanin kylästä, joka sijaitsee Kidronin laakson itäpuolella Daavidinkaupungista etelään. Yksi teksteistä on niin vaurioitunut, että siitä ei pystytäkään lukemaan mitään muuta kuin kirjainten osia. Haudasta numero 34 löytyi sisäänkäynnin yläpuolelta piirtokirjoitus. Siinä on tekstiä ainakin kolmella rivillä, mutta vain kahdesta ensimmäisestä pystytään lukemaan muutamia sanoja: ”1 [Tämä on] Zera[hjahun] hauta 2 [...] joka, av[aa ...].” Tekstin alussa kerrotaan, että hautaan on haudattu henkilö, jonka nimi alkaa Zera-. Toisella rivillä mainitaan ilmeisesti haudan avaaminen. Teksti on seuraavan esimerkin pohjalta sisältänyt todennäköisesti kirouksen henkilöille, jotka yrittävät häiritä hautarauhaa avaamalla haudan. Paleografisesti, kirjainmuotojen perusteella, teksti on ajoitettu 700-luvulle eaa.⁶

Zerahjahun haudan eteläpuolelta löytynyttä hautaa nimitetään piirtokirjoituksen mukaan Hovin päällikön haudaksi. Haudassa on kaksi tekstiä. Haudan sisäkammion sisäseinästä löytyi lyhyt teksti, jossa mainitaan vain ”huone (hauta)kammion sivulla [...]”.⁷ On mahdollista, että tätä on seurannut nimi, joka on kertonut kenelle hauta on louhittu, kuten Khirbet el-Qomin piirtokirjoituksessa 1 (ks. alla). Haudan keskuskammion sisäänkäynnin yläpuolelta löytyi sen sijaan pidempi teksti, josta käytetään nimeä Hovin päällikön piirtokirjoitus (the Royal

ajatusta, että penkkihaudat ja Juudalle tyyppilliset nelihuonetalot muistuttavat toisiaan ja edustavat myös syvemmällä tasolla Juudan asukkaiden maailmankuvaa.

⁶ Esimerkiksi Renz (1995, 191–192) ajoittaa tekstin 700-luvun loppuun tai 600-luvun alkuun, kun taas Ahituv (2008, 48) ajoittaa sen 700-luvun alkuun.

⁷ Donner & Röellig 1962 (KAI) 191A; Ahituv 2008, 47–48.

Steward Inscription). Molemmat tekstit on ajoitettu paleografisesti 700-luvun loppuun eaa.⁸ Pidemmässä tekstissä lukee:⁹

1 Tämä on hovin päällikön [...]jahun [hauta]. [Täällä] ei ole hopeaa, eikä ole kultaa, 2 [vain hänen luunsa] ja hänen palvelijattarensa luut hänen kanssaan. Kirottu olkoon se, joka 3 avaa tämän (haudan).

Hovin päällikkö on ollut kuningaskunnan korkein virkamies (ks. 2. Kun. 18:18). Hänen kanssaan on haudattu todennäköisesti hänen vaimonsa, vaikka termin sananmukainen käännös on 'palvelijatar' tai 'orjatar'. Hyvällä käsialalla kaiverrettu teksti kertoo, että se on rutinoituneen ammattilaisen tekemä. Teksti on rautakauden Levantille tyypillinen hautainskriptio. Kuitenkin Juudasta ja Israelista vain Hovin päällikön piirtokirjoitus ja mahdollisesti Zerajahun piirtokirjoitus edustaa tätä tyyppiä. Siinä kerrotaan hautaan haudatun merkkihenkilön nimi ja kirotaan ne jotka avaavat haudan. Kirous oli tarkoitettu haudanryöstäjille.¹⁰

Muualta Levantista tunnetaan samantyyppisiä hautainskriptioita, joista osa on pidempiä ja sisällöllisesti laajempia. Hyviä esimerkkejä ovat Nerabin kylästä 7 km Alepposta kaakkoon hautakummusta löytyneet kaksi steela, joihin molempiin on hakattu hautainskriptio. Ne on ajoitettu 600-luvun alkuun eaa. Nerabin hautainskriptiot ovat tyypillisiä hautatekstejä: Niissä mainitaan aluksi vainajan nimi ja titteli, sitten jumala tai jumalia ja vainajan suhde jumaliin. Lisäksi vakuutellaan, ettei haudassa ole mitään varastamisen arvoista, pyydetään, että hautaa ei avattaisi, ja lopuksi kirotaan ne, jotka haudan avaavat. Molemmissa teksteissä on esiintyy ajatus, että jumalat takaavat hautarauhan niille, jotka jättävät toisten haudat koskemattomiksi (ks. käännökset nootissa 11)¹¹ Kuninkaalliset hautainskriptiot olivat vielä laajempia, mutta niitä ei Juudasta tai Israelista tunneta.

⁸ Renz 1995, 261–262. Tekstit on irrotettu ja ne sijaitsevat British Museumissa Lontoossa. Tekstien kirjainmuodot ovat hyvin lähellä Siloan tunnelista löydetyn piirtokirjoituksen kirjainmuotoja.

⁹ Avigad 1953, Donner & Röllig 1962 (KAI) 191B; Renz 1995, 261–265.

¹⁰ Avigad 1953, 147–148.

¹¹ Hautainskriptiot on hakattu kuunjumala Saharin papeille nimeltä Sinsiribini ja Si-gabbar. Nerabin inskriptio I (Donner & Röllig 1962, [KAI] 225) on Sinsiribinin (Sin-ezer-ibni)

Edellisessä artikkelissa Jokiranta toi esille siunaamiseen liittyvän rituaalisen toiminnan. Teksteistä nousee monta kiinnostavaa kysymystä, joihin emme pysty nykyisin tunnetun materiaalin pohjalta vastaamaan. Liittyikö tämän tyyppisten hautainskriptioiden hakkaamiseen tai valmistumiseen jonkinlaista rituaalista toimintaa tai huomioitiinko teksti hautausrituaalien yhteydessä? Suoritettiinko ehkä jonkinlainen rituaali, jolla haudanryöstäjät kirotiin ja hauta suojattiin vai toimiko teksti ensisijaisena suojaavana elementtinä?

Khirbet el-Qomin hautainskriptiot

Khirbet el-Qomin kylästä tunnetaan useita hautainskriptioita. Se on tullut erityisesti tunnetuksi tekstistä, jossa mainitaan Jahve ja Asera. Kylä sijaitsee 14 km Hebronista länteen ja 10 km Lakisista kaakkoon. Sen arvellaan olevan Vanhassa testamentissa mainittu Makkeda (Joos. 10:10, 16–29). Kylän laidalta löytyi hautaluolia, jotka joutuivat haudanryöstön kohteeksi. Haudanryöstäjien saalis päättyi osittain vuonna 1967 arkeologi William G. Deverille erään jerusalemilaisen antiikki-kauppiaan kautta. Ryöstösaaliin joukossa oli haudan seinästä irtihakattuja piirtokirjoituksia, haudoista löytynyttä rautakautista keramiikkaa, pronssi- ja kiviesineitä sekä 11 punnitsemiseen käytettyä painoa. Painoissa on niiden kokoa osoittavat piirtokirjoitukset ja seitsemässä astias-

hautasteelasta. Tekstissä sanotaan: ”1 Sinsribini, Saharin 2 pappi Nerabissa kuoli. 3 Tämä on hänen kuvansa 4 ja nämä hänen jäännöksensä. 5 Kuka tahansa olet, 6 joka siirret tämän kuvan 7 ja nämä jäännökset 8 paikaltaan, 9 Sahar, Samaš, Nikkal ja Nusku hävittäköön 10 nimesi ja paikkasi elämästä ja 11 antakoon sinulle kauhean kuoleman, ja antakoon siemenesi hävitä. Mutta jos 12 suojelet tätä kuvaa ja näitä jäännöksiä niin 13 tulevaisuudessa sinuakin suojelellaan.” Nerabin inskriptio II (Donner & Röllig 1962, [KAI] 226) on Si-gabbarin hautasteelassa. Si-gabbar haluaa antaa tekstissä vaikutelman, että hän on elänyt mielestään hyvän elämän, ollut hyvässä kunnossa ennen kuolemaansa, saanut paljon jälkeläisiä ja haluaa vielä huolehtia hautarauhastansa: ”1 Si-gabbar, Saharin pappi Nerabissa. 2 Tämä on hänen kuvansa. Koska olen ollut vanhurskas hänen edessään, 3 hän on antanut minulle hyvän nimen ja pitkän elämän. 4 Sinä päivänä, jona kuolin, suutani ei suljettu sanoilta ja 5 silmilläni näin jälkeläiseni neljännessä polvessa. He elävät 6 minua suunniltaan surusta. He eivät asettaneet kanssani 7 hopea- ja pronssiastioita. He asettivat minut vain puvussani tänne, 8 jotta jäännöksiäni ei siirrettäisi tulevaisuudessa. Kuka ikinä olet sinä, joka aiot tehdä väärin 9 ja siirtää minut, aiheuttakoon Sahar, Nikkal ja Nusku hänelle surkean kuoleman 10 ja kadotkoon hänen jälkeläisensä.” Ks. tarkemmin Valkama 2014.

sa on piirtokirjoituksia, jotka ovat pääosin omistajaa tai valmistajaa osoittavia nimiä.¹² Kun löytöjen alkuperäinen löytöpaikka selvisi, tutkittiin kylän itä- ja etelärinteissä kaksi kallioon hakattua hautaa (haudat I ja II) tarkemmin. Molemmat haudat ovat 800–500-luvun eaa. Juudalle tyyppillisiä penkkihautoja.

Haudassa I on keskuskammio ja kolme sivukammiota, joista kaksi on huolellisesti viimeisteltyjä. Keskuskammion länsiseinästä, yhden sivukammion sisäänkäynnin vierestä, löytyi kohta, josta piirtokirjoitus (nro 1) oli hakattu irti. Teksti on kaiverrettu terällä, mutta se on myös vahvistettu mustalla värillä. Teksti on jaettu kolmelle riville ja siinä mainitaan kuka hautakammioon on haudattu: ”1 Ofajin 2 Netanjan pojan 3 on tämä hautakammio”.¹³ Saman hautakammion sisäänkäynnin yläpuolella on mustalla musteella maalattu piirtokirjoitus (nro 2): ”Ofajin Netanjan pojan”.¹⁴ Piirtokirjoitus löydettiin koskemattomana paikaltaan. Nämä kaksi tekstiä ovat tyyppillisiä hautakammion omistajaa osoittavia tekstejä. Haudasta löytyi lisäksi rastikuvioita ja muita seiniiin kaiverrettuja merkkejä.¹⁵

Haudassa II on keskuskammio, jonka molemmilla sivuilla on kaksi hautakammiota. Myös haudasta II oli hakattu irti piirtokirjoitus (nro 3), joka tuotiin Deverin lähistöllä johtamille kaivauksille. Piirtokirjoituksen alkuperäinen sijaintipaikka löytyi haudan II keskuskammioista kahden rinnakkaisen hautakammion välissä olevasta pilarista. Tekstin sisältö ja sen yhteydessä oleva kämmenen kuva ovat saaneet paljon tutkijoiden huomiota osakseen. Myös tästä haudasta löytyi erilaisia rasti- ja ristikuvioisia (x, + ja *) kaiverruksia.¹⁶ Piirtokirjoitukset on ajoitettu paleografisesti 700-luvulle eaa. ja haudoista löytynyt vähäinen keramiikka ajoittuu 700- ja 600-luvuille eaa.¹⁷

Tunnetuin tästä hautaluolasta löytynyt piirtokirjoitus on haudan-ryöstäjien irtihakkaama piirtokirjoitus 3, jonka irroituskohda pystyttiin

¹² Renz 1995, 211–217 (Renzin käyttämä lyhenne teksteistä: Kom 8:5–12).

¹³ Renz 1995, 200–201 (Kom 8:1); Ahituv 2008, 224.

¹⁴ Sana ”poika” on pitkälti päätelty piirtokirjoituksen 1 pohjalta. Renz 1995, 201–202 (Kom 8:2); Ahituv 2008, 224.

¹⁵ Dever 1970–1971.

¹⁶ Dever 1970–1971.

¹⁷ Renz 1995, 200.

kuitenkin paikallistamaan haudasta. Piirtokirjoitus 3 on kooltaan 34 x 40 cm ja se on paleografisesti ajoitettu 700-luvun jälkimmäiselle puoliskolle eaa. Tekstirivejä on kuusi. Kolme ensimmäistä on säilynyt kokonaan. Niiden alla on kämmenen kuva, jonka vieressä on pienemmällä käsialalla yksi sana. Käden kuvan alla on vielä kaksi tekstiriviä, jotka on kirjoitettu harjaantumattomalla käsialalla. Rivien alku puuttuu. Magian tutkimuksen kannalta piirtokirjoitukseen liittyy kaksi mielenkiintoista piirrettä; ”haamukirjoitus” ja sen yhteydessä esiintyvä käden kuva.

Teksti on kaiverrettu erittäin epätasaiseen, halkeamia ja hakunjälkiä täynnä olevaan seinään hyvin hennolla viivalla, niin että kirjaimia on osin vaikea havaita. Osa kirjaimista, erityisesti rivillä 3, on vahvistettu siten, että sama kirjain on kirjoitettu uudestaan. Muutamat tutkijat ovat esittäneet, että ei olisi kyse kirjoitusjäljen vahvistamisesta vaan tekstin korostamisesta jonkinlaisen maagisen rituaalin yhteydessä, jolla tekstin vaikuttavuutta haluttiin lisätä.¹⁸ Rivillä puhutaan vihollisista vapauttamisesta Aseran avulla.¹⁹ ”Haamukirjainten” käsiala kuitenkin vastaa rivien 5 ja 6 käsialaa ja on todennäköistä että toinen henkilö on lisännyt ne samalla kun on kirjoittanut viimeiset rivit.²⁰

Tutkijat ovat tekstin 3 lukutavasta melko yksimielisiä:²¹

- 1 Urijahu, rikas, on kirjoittanut tämän.
- 2 Siunatkoon Urijahua Jahve,
- 3 sillä hän on Aseransa avulla vapauttanut hänet vihollisistaan.
- 4 [...] Onijahulle (kuuluva)
- 5 [...] ja Aseransa kautta
- 6 [...] ja A[se]ransa kautta

Tekstin on todennäköisemmin kirjoittanut kuin itse kirjoittanut Urijahu-niminen henkilö, joka on teettänyt tekstin hautaansa. Urijahusta käytetään määritelmää ”rikas”.²² Tällä määreellä Urijahu on

¹⁸ Zevit 1984, 44.

¹⁹ Jahve ja hänen Aseransa rinnastetaan myös Kuntillet 'Ajrudin teksteissä. Renz 1995, 59–64.

²⁰ Renz 1995, 202–211.

²¹ Renz (1995, 202–211; Kom 8:3) esittelee laajalti käännöksestä esitettyjä vaihtoehtoja. Zevit 2001, 361; Aħituv 2008, 221–224.

²² Termi on myös käännetty ”ylimys” tai ”hallitusmies”, mutta nämä eivät ole todennäköisiä käännöksiä.

mahdollisesti halunnut osoittaa olleensa Jahven siunaama elinaikanaan. Olisiko teksti houkutelut haudanryöstäjiä? Tämä on epätodennäköistä, koska he tuskin osasivat lukea ja hautaan jo tunkeuduttuaan he epäilemättä ryöstivät sen joka tapauksessa. Haudanryöstäjät sen sijaan yritettiin pitää pois erilaisten kirousten avulla.

Neljännellä rivillä, nimen Onijahu edessä on prepositio, joka mahdollistaa useita tulkintoja: teksti oli joko Onijahun kautta kirjoitettu, eli hän oli sen kirjuri. Sana voi olla myös muodossa Onijahulle kuuluva tai Onijahun, mikä voisi merkitä, että hänet olisi haudattu joko samaan tai naapurihautaan.²³

Tämä runomuotoinen teksti poikkeaa tyypillisistä hautainskriptioista, joissa kirotaan mahdollisia haudanryöstäjiä, kuten edellä Hovin päällikön piirtokirjoituksessa. Kyse on vainajan puolesta esitetystä siunauksesta, jotta hän voisi hyvin. Siunauksia tunnetaan rautakaudelta kirjeiden aloitustervehdyksistä,²⁴ esimerkiksi Kuntillet Ajrudista löytyneestä kiviastiasta²⁵ sekä Raamatusta (Tuom. 17:2, Ruut 2:20, 1. Sam. 15:13).



KUVA 1. KHIRBET EL-QOMIN
PIIRTOKIRJOITUKSEN 3 RIVIT 1–4 JA
KÄDEN KUVA (PIIRROS: PEKKA SÄRKIÖ).

Erityistä mielenkiintoa on herättänyt tekstin yhteydessä oleva käden kuva. Pienikokoinen aikuisen käsi on kuvattu sormet alaspäin. Suurin

²³ Zevit (2001, 361) lukee nimen muodosta Abijahu ja Aḥituv (2008, 221, 224) muodossa Danijahu.

²⁴ Katso tarkemmin esimerkiksi Aradin ostrakonit 16, 21 ja 40 (Renz 1995, 145, 386, 379).

²⁵ Renz 1995, 56.

osa tutkijoista on sitä mieltä että kyseessä on avoimen oikean kämmen kuva, mutta muutama tutkija arvelee, että kyseessä olisi vasen käsi. Yleisesti se on yhdistetty kämmentakuun, joita tunnetaan useita Mesopotamiasta ja Egyptistä. Niiden on ajateltu olleen onnea ja suojaa tuottavia symboleita, joihin liittyy myös pahan karkottaminen. Myöhemmissä yhteyksissä vastaavista käytetään sellaisia nimiä kuten Mirjamin käsi tai Fatiman käsi.²⁶

Ei ole varmaa, onko käden kuva hakattu samalla kuin Urijahun teksti, mutta se on ollut paikallaan viimeistään kun viimeiset rivit on kirjoitettu. Tekstissä oleva siunaus ja käden kuva sopivat hyvin yhteen. Niillä on haluttu turvata vainajan lepoa.

Piirtokirjoituksen 1 lisäksi edellä mainitulla jerusalemilaisella antiikkikauppialla oli kuusi lyhyttä tekstiä, joiden hän väitti löytyneen alueen haudoista, mutta niiden alkuperäistä sijaintipaikkaa ei kyetty vahvistamaan tutkimusten yhteydessä. Kaksi niistä voisi olla haudasta I, sillä niissä mainitaan samanniminen henkilö. Piirtokirjoituksessa 4 lukee: ”1 Kirottu olkoon Ofaj Netan[*jan*] poika. 2 Jahvelle.” Toinen rivi on saattanut olla osa itsenäistä tekstiä, josta ei ole säilynyt enemmän, ellei Ofaj sitten ole kirottu Jahven nimessä. Piirtokirjoituksesta 5 on näkyvissä vain osa ensimmäistä riviä: ”[. . .]Ofaj Netan[*jan*] poika [. . .].” Se on ollut mahdollisesti identtinen tekstin 4 kanssa. Myös piirtokirjoitus 6 on kirous: ”1 Kirottu olkoon Hagav Hagavin poika. 2 Jahve Sebaotille.” Toinen rivi on tässä tapauksessa mahdollisesti osa muuta tekstiä, sillä käsiala on suurempaa ja horjuvampaa kuin ensimmäinen rivi. Piirtokirjoituksesta 7 on näkyvissä osa siunausta: ”1 siunattu [...] 2 [...]hu Jahven”, kuten piirtokirjoituksessa 8: ”siunattu olkoon sinun louhijasi”. Piirtokirjoitus 9:n on lyhyt toteamus: ”Tässä hän on käynyt lepoon vanhimpien (luo)”.²⁷ Näiden lyhyiden tekstien tapauksessa löytökontekstin puute rajoittaa sitä, mitä voimme päätellä

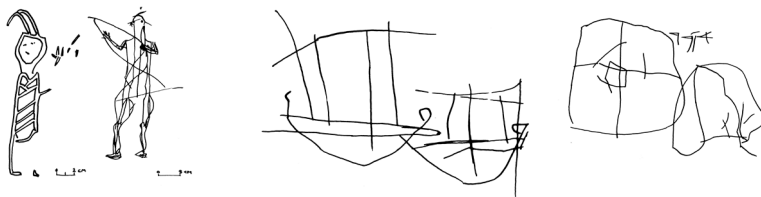
²⁶ Käden kuvan on ehdotettu olevan Jahven suojaava käsi, kuvan tekijän tai hautaan haudatun vainajan käden kuva. Nämä ehdotukset eivät ole saaneet paljon kannatusta. Ks. tarkemmin Renz 1995, 206; Särkiö 2006, 162. Zevit (2001, 369) esittää että kyseessä on ihmisen vasen käsi, joka kurottautuu kohti Jahven oikeaa kättä. Ajatusta on kuitenkin vaikea perustella vakuuttavasti.

²⁷ Ahituv 2008, 226–233.

niistä. Jos ne ovat aitoja, on kiinnostavaa, että ainakin kolmessa hautatekstissä henkilö kirotaan nimeltä. Olisivatko kyseisten henkilöiden vihemiehet käyneet haudassa ja jättäneet kirouksensa vihaamansa henkilön haudalle?

Khirbet Bet-Lein hautainskriptiot

Kolmas paikka, josta on löytynyt hautainskriptioita on löytynyt Khirbet Bet-Lei(Khirbet Bēt-Layy). Se sijaitsee 8 kilometriä Lakisista itään. Hauta löytyi kukkulan itärinteestä jo vuonna 1961. Haudassa on keskuskammio ja kaksi sivukammiota, jotka löydettiin ilmeisesti osittain ryöstettynä. Jäljelle oli jäänyt kahdeksan ihmisen luut, yksi sormus, pronssinen korvarengas ja pronssilevy, joka oli taitettu. Toisin kuin tavallisesti ei keramiikkaa ollut ollenkaan. Erikoista haudassa olivat keskuskammion seiniltä löytyneet kuvat, joissa on kuvattuna kaksi laivaa, kolme ihmishahmoa ja muutama rengaskuvio. Näiden kaiverrusten on arveltu kuvaavan assyrialaista sotilasta, jousimiestä, assyrialaisen sotailaivoja ja sotilasleiriä- ja telttaa (ks. kuva 3).²⁸ Lisäksi seinille on piirretty rastikuvioita (x ja *) ja vaakasuoria viivoja.



KUVA 2. KHIRBET BET-LEISTÄ LÖYTYNEEN HAUDAN SEINÄMIIN ON KAIVERRETU IHMISHAHMOJA, LAIVOJEN KUVIA SEKÄ MAHDOLLISESTI SOTILASLEIRIN POHJAPIIRROS JA TELTTAKUVIO (PIIRROS: PEKKA SÄRKIÖ).

²⁸ Yadin yhdisti kuvat ensimmäisenä Assyrian armeijaan (Naveh 1963, 77). Tämä tulkinta on hyväksytty melko yleisesti, tosin ihmishahmoista on eritetty useita eri tulkintoja. Zevit 2001, 435.

Epätasaisista seinistä, jotka ovat täynnä hakunjälkiä ja halkeamia on vaikea erottaa hennoilla viivoilla tehtyjä tekstejä ja kuvioita seinän pinnasta.²⁹

Piirtokirjoituksia on havaittu seitsemän.³⁰ Teksteissä b ja d lukee ”olkoon kirottu”. Nämä ovat yksittäisiä sanoja, joilla on ilmeisesti kirottu haudanryöstäjiä tai muita hautarauhan häiritsijöitä.³¹ Piirtokirjoituksen A teksti on kirjoitettu hyvällä käsialalla, mutta sitä on osin vaikea erottaa seinän halkeamista, minkä vuoksi siitä on esitetty useita erilaisia lukutapoja. Yleisesti hyväksytyyn lukutavan mukaan tekstissä lukee: ”1 Jahve on koko maan jumala. 2 Juudan vuoret kuuluvat hänelle, Jerusalemin jumalalle.”³² Piirtokirjoituksen alla lukee sana ”kirottu” ja sen alapuolella on hyvin hennosti kaiverrettu teksti B, josta on myös esitetty useita lukutapoja ja käännöksiä. Kyseessä on mahdollisesti pyyntö: ”Huolehdi (minusta) Jah, armollinen jumala, julista (minut) puhtaaksi, Jah, Jahve.” Viimeinen verbi voidaan kääntää myös merkityksessä ”julista syyttömäksi”, ”julista vapaaksi”.³³ Raamatussa Jahvesta käytetään nimitystä ”Jah Jahve” Jesajan kirjassa jakeissa 12:2 ja 26:4. Lähin vastine tekstille löytyy jakeista 2. Moos. 34:6–7, joissa taas ei esitetä pyyntöä vaan Jahven julistus.

Haudan keskuskammion eteläseinältä, kahden laivaa esittävän kuvan yläpuolelta löytyi kaksi sanaa (piirtokirjoitus C): ”Jahve, pelasta!” Tekstin voisi kääntää myös: ”Jahve, vapauta (minut/meidät)”.³⁴ Jos kuvat ja teksti liittyvät yhteen on mahdollista, että ajatuksena on pyytää pelastusta mereltä laivoilla saapuvista vihollisista tai vapautusta piilopai-kasta. Tämän tekstin alla on näkyvissä vain seitsemän kirjainta kahdella rivillä. Ne ovat muodostaneet piirtokirjoituksen a, joka on mahdollisesti ollut kirous haudan häpäisijöille tai sille, joka tuhoaa haudan piirto-

²⁹ Zevit 2001, 405–408.

³⁰ Tekstit julkaisi ensimmäisenä Naveh (1963).

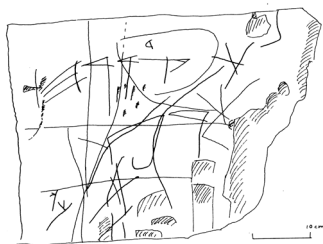
³¹ Renz 1995, 250–251. Zevit (2001, 408–410) pitää mahdollisena, että sana voi olla myös merkityksessä ’kiroaja’.

³² Teksti noudattelee Navehin (1963, 84–86) ensimmäiseksi esittämää lukutapaa. Renz 1995, 245–246 (BLay 7:1); Ahituv 2008, 233–235. Toisen lukutavan mukaan tekstin voisi kääntää: ”1 Olen Jahve sinun jumalasi. Minä teen hyvää 2 Juudan vuorille, minä vapautan Jerusalemin.”

³³ Käännös noudattaa Crossin esittämää lukutapaa. Renz 1995, 247–249 (BLay 7:2); Ahituv 2008, 235. Psalmeista löytyy useita tekstejä, joissa pyydetään Jumalaa armahtamaan (Ps. 4:2; 6:3; 9:14; 25:16), huolehtimaan ja puhdistamaan (Ps. 8:5; 19:13–14; 80:15 ja 106:4).

³⁴ Renz 1995, 247 (BLay 7:3); Ahituv 2008, 235.

kirjoitukset: ”1 Olkoon kirottu, 2 joka (tämän) häpäisee!” Viimeinen sana voidaan kääntää myös muodossa ”pyyhkii pois”.³⁵ Seitsemäs teksteistä on piirtokirjoitus c, joka on melko hyvin näkyvissä. Se voidaan kääntää: ”1 Olkoon kirottu, joka 2 syyttää sinua”.³⁶



KUVA 3. PIIRROKIRJOITUS A (PIIRROS: PEKKA SÄRKIÖ).

Kirjainmuotojen perusteella tekstit on paleografisesti ajoitettu 700-luvun loppuun tai 600-luvun alkuun eaa.³⁷ Piirrosten erikoiset aiheet ovat johtaneet useat tutkijat ehdottamaan, että kyse olisi haudassa piileskelleiden ihmisten tekemistä piirroksista ja teksteistä. Piileskelyn aiheuttanut sota voisi olla esimerkiksi Sanheribin hyökkäys Juudaan vuonna 701 eaa.³⁸ Teksteissä Jahvelta pyydetään huolenpitoa ja pelastusta. Lisäksi haudassa on useita lyhyitä kirouksia. On mahdotonta sanoa ovatko nämä tekstit liittyneet sotatilanteessa piileskelyyn vai onko kaikki tai osa niistä kirjoitettu liittyen hautaamiseen. Useaan otteeseen toistettu sana ”kirota” viittäisi vahvasti siihen, että haudasta haluttiin pitää kaukana joko haudanryöstäjät tai viholliset.

³⁵ Renz 1995, 249 (BLay 7:4); Ahituv 2008, 233, 235–236.

³⁶ Renz 1995, 250 (BLay 7:6); Ahituv 2008, 236.

³⁷ Renz 1995, 243; Zevit 2001, 435; Ahituv (2008, 233) tosin ajoittaa tekstin vasta 500-luvun eaa. alkuun.

³⁸ Zevit 2001, 435.

Ketef Hinnomin hopearullat

Ketef Hinnomin hopearullat, ja niihin kaiverretut siunaustekstit ovat saaneet paljon huomiota, koska tekstien osana on siunaus, joka on hyvin lähellä Herran siunausta siinä muodossa jossa se esiintyy Raamatussa (4. Moos. 6:24–26). Näiden siunausten on niiden löytymisen jälkeen esitetty olevan vanhimpia raamatullisia tekstilöytöjä ja niiden ajoitus on herättänyt paljon keskustelua. Nämä pienet amuletit löytyivät Jerusalemin vanhan kaupungin lounaispuolella Ketef Hinnomissa 1979 suorite-
tuissa kaivauksissa. Alueelta löytyi useita hautaluolia, jotka ajoittuvat rautakauden toiselle periodille. Hautaluolassa 24 oli keskuskammion ympärillä kolme hautakammioita. Niistä hautakammio numero 25 oli poikkeuksellinen siinä, että yksi hautapenkeistä oli tavallista leveämpi ja siihen oli tehty pään asettamista varten kolot kuudelle ihmiselle. Tämän hautapenkin alta löytyi hautalahjoja ja aikaisempien vainajien luita varten louhittu syvennys, joka oli lähes penkin kokoinen, n. 3,70 x 2,0 m. Kun syvennystä kaivettiin sieltä löydettiin yli tuhat esinettä kerrostuneena yli puoli metriä paksuun maa-aineksen joukkoon. Esineistön joukossa oli 263 keramiikka-astiaa, sinetti, kouruja, lasiesineitä, kolikko, aseita, metalliastioiden kappaleita ja kaksi hopearullaa, jotka kaikki kertovat perheen varakkuudesta. Lisäksi siellä oli noin sadan vainajan luut. Esineistö ajoitettiin rautakauden loppuun, babylonialais- ja persialaisajalle (500–400-luvuille eaa.). Lisäksi syvennyksen suuaukolta löytyi kahdeksan esinettä hellenistiseltä ajalta. Syvennyksen katto oli romahtanut osin jo muinaisuudessa, joten hauta oli säästynyt haudanryöstäjiltä.³⁹

Hopearulla I löytyi läheltä syvennyksen lattiaa, sen sijaan hopearulla II löytyi, kun syvennyksen takaosasta kaivettua maa-ainesta siivilöitiin.⁴⁰ Kun nämä tiukalle kääriyty hopealevyt avattiin laboratorioissa, niiden sisäpinnassa havaittiin tekstiä. Kirjoitus on kaiverrettu hyvin hennolla jäljellä levyn pintaan ja sitä on vaikea havaita. Tekstit julkaisiin ensimmäisen kerran 1992.⁴¹ Uudet valokuvat vuonna 1994 ovat

³⁹ Barkay 1992; Barkay et al 2004, 43–45.

⁴⁰ Barkay et al. 2004, 44.

⁴¹ Barkay 1992.

kuitenkin tuoneet tekstin näkyviin entistä selvemmin. Alusta asti oli selvää, että molemmissa teksteissä on osa Herran siunauksena (tai Aaronin siunauksena) tunnetusta siunauksesta, mutta tekstien kokonaisuudesta saatiin parempi käsitys uusien kuvien avulla.⁴²

Tutkijat eivät ole yksimielisiä tekstien ajoituksesta. Ajoitukset vaihtelevat 600- ja 500-luvuista eaa. hellenistiselle ajalle asti. Ketef Hinnomin kaivausten johtaja Gabriel Barkay on päätenyt ajoittamaan tekstit sekä paleografian että löytökontekstin perusteella 600-luvun loppuun tai 500-luvun alkuun eaa.⁴³ Puolet haudan esineistöstä on kuitenkin Jerusalemin tuhon (586 eaa.) jälkeiseltä ajalta, joten kontekstin mukaan ajoitus voi olla myös 500-luvun lopulta. Hopea-amulettien paleografista ajoittamista vaikeuttaa se, että metallille kaiverrettuja tekstejä tunnetaan niin vähän.

Hopea-amuletti I on esineistä suurempi, mutta sekin on avattuna kooltaan vain 2,7 x 9,7 cm, kun taas hopea-amuletti II on kooltaan vain 1,1 x 3,92 cm. Molemmat esineet ovat lähes puhdasta hopeaa. Amuletin I teksti voidaan kääntää⁴⁴:

...] jah ... suuri ... [joka pitää] liiton ja uskollisuus niitä kohtaan, jotka rakastavat [häntä] ja jotka pitävät hänen [käskynsä]. Ikuinen (?) [...] siunaus kaikista ansoista ja pahasta. Sillä hänessä on vapahdus, sillä Jahve on meidän ennalleenpalauttajamme ja kallio. Siunatkoon sinua Jahve ja varjelt[oon] sinua. Kirkastakoon Jahve kasvon[sa] ...

Tekstissä pyydetään siunausta ja välttymistä kaikesta pahasta. Barkay ja muut yhdistävät tekstin alkuosan Raamatun jakeisiin kuten 5. Moos.

⁴² Barkay et al. 2003; 2004.

⁴³ Suurin osa tutkijoista ajoittaa tekstit ajalle hieman ennen Jerusalemin tuhoa. (Barkay et al. 2004, 41–42, 68). Johannes Rentz (1995, 447–456) on esittänyt hellenistisen ajoituksen, joka on huomattavasti myöhempi, kuin muut ajoitukset. Tulkinta perustuu joihinkin kirjainmuotoihin sekä haudasta löytyneisiin hellenistisiin esineisiin. Barkay et al. (2004, 47–55) analysoivat tekstien paleografiset ja ortografiset piirteet ja päätyvät ajoittamaan tekstit 600- ja 500-lukujen taitteeseen. Saman tyyppiseen ajoitukseen päätyy myös Yardeni (1991), jonka vertaa tekstejä Gibeonin ja Bet Lein piirtokirjoituksiin ja päätyy ajoittamaan tekstit 500-luvun alkuun eaa.

⁴⁴ Molempien hopea-amulettien tekstit perustuvat Barkayn et al. vuonna 2004 esittämään pohjatekstiin.

7:9; Neh. 1:5 ja Dan. 9:4, joissa Jahven siunaus ja uskollisuus seuraa hänen käskyjensä pitämisestä.⁴⁵

Hopea-amuletti II on kirjoitettu hyvin pienellä käsialalla. Barkay ja muut arvioivat, että tekstin kirjoittaja on ollut harjaantunut kirjoittaja, mutta kirjoittanut tekstin nopeasti.⁴⁶ Tekstin alusta puuttuu ilmeisesti muutama rivi, joissa on todennäköisesti ollut omistajan nimi. Myös ensimmäinen lukukelpoinen rivi on vain osin näkyvissä. Myös amuletin II teksti katkeaa lopusta:

[...] siunatkoon häntä Jahve, joka on soturi ja pahan karkottaja. Jahve siunatkoon sinua ja varjeltkoon sinua. Kirkastakoon Jahve kasvonsa sinulle ja antakoon sinulle rauhan...

On mielenkiintoista että teksteissä, erityisesti amuletissa II, Herran siunaus on hyvin lähellä Neljännessä Mooseksen kirjassa (6:24–26) esiintyvää tekstimuotoa.⁴⁷ Amuletin II teksti katkeaa kesken, joten emme tiedä onko jatko ollut samanlainen kuin Raamatusta tunnetun siunaksen. Vaikuttaa siltä, että tämä siunaus oli joustava ja se vakiinnutti sanamuotonsa vasta myöhemmin.⁴⁸ Siunauksessa on samaa sanastoa kuin esimerkiksi foinikialaisten ja puunilaisten amulettien teksteissä, joissa 'siunata' ja 'varjella' ovat keskeisiä termejä.⁴⁹ Rullissa esiintyy myös muoto "Jahve varjelee sinua", kun taas myöhemmissä siunauksen muunnelmissa varjellaan nimenomaan pahalta tai tietyiltä demoneilta.⁵⁰ Toisaalta kummankin hopea-amuletin tekstissä tuodaan esille pahalta varjeltuminen.

Jeremy Smoakin mukaan tekstit noudattavat samaa rakennetta kuin ensimmäisen vuosituhannen eaa. foinikialaisten ja puunilaisten metalliamulettien tekstit ja jaottelee tekstien rakenteen seuraavasti: (1)

⁴⁵ Barkay et al. 2004, 55, 68. Smoak (2012, 221–223) yhdistää Jahven ominaisuudet useissa psalmeissa oleviin mainintoihin kuten Ps. 19:15 "... Herra, turvani ja lunastajani."

⁴⁶ Barkay et al 2004, 61–62.

⁴⁷ 4. Moos. 6:24–26 on vuoden 1992 suomennoksessa muodossa: 24 -- Herra siunatkoon sinua ja varjeltkoon sinua, 25 Herra kirkastakoon sinulle kasvonsa ja olkoon sinulle armollinen. 26 Herra kääntäköön kasvonsa sinun puoleesi ja antakoon sinulle rauhan.

⁴⁸ Smoak 2012, 215.

⁴⁹ Smoak 2012, 216.

⁵⁰ Yhdyskuntasääntö 1Q2:2, Targum Pseudo-Jonathan 2:4.

amuletin omistaja tai aloitussiunaus, (2) tunnustuksellisia väittämiä, liittyen siihen, että jumala suojelee hänelle uskollisia, (3) amuletin varsinainen funktio: pahalta vastaan suojaaminen, (4) luottamuksen lausumia, jotka kuvaavat minkälainen jumala on tai tämän erityisten nimien mainitseminen,⁵¹ (5) päätössiunaus. Molempien tekstien alussa olisi siis mahdollisesti ollut amuletin omistajan nimi. Hopea-amuletti I:n alussa olevat kirjaimet Smoak arvioi huomommalla käsialalla kirjoitetuiksi ja esittää, että amulettiin olisi lisännyt omistajan nimen eri henkilö siinä yhteydessä kun esine on hankittu. Hopea-amuletti II alkaa kuitenkin ilmeisesti lyhyellä siunauksella.⁵² Amuletin kääntöpuolella on joitain kirjaimia, jotka ovat ehkä muodostaneet omistajan nimen.⁵³

Barkay ja muut huomauttavat, että tekstissä esiintyvä muoto ”pahan karkottaja” tai ”karkottaa pahan” viittaa siihen, että kyseessä on suojaava amuletti, jollaisia tunnetaan myöhemmiltä ajoilta. Tutkijat ovatkin nykyään melko yksimielisiä, että esineet olivat amuletteja, joiden ajateltiin suojaavan kantajaansa.⁵⁴ Voimallinen siunaus oli osa suojaavaa elementtiä. Tekstien kirjaimet, joita ei ole kaiverrettu huolellisesti vaan ilmeisesti nopeasti hopealevyn pintaan, viittaavat myös siihen, että rullia ei ollut tarkoitus avata ja lukea sen jälkeen, kun teksti oli kirjoitettu ja ne oli rullattu kiinni. Tässä mielessä ne muistuttavat myöhemmässä juutalaisuudessa käyttöön tulleita tefillin- ja mezuzot-koteloiden tekstejä, jotka suljetaan kotelon sisään ja joita ei ole tarkoitus lukea.⁵⁵ Hopearullia on todennäköisesti kannettu kaulalla nauhassa tai ne on kiinnitetty esimerkiksi päähineeseen (ks. tavasta esim. 2. Moos. 13:9; 5. Moos. 6:8; Sananl. 1:9; 6:21 ja Jes. 3:20). Edellisessä artikkelissa Joki-

⁵¹ Myöhemmille amulettiteksteille on tyypillistä mainita erilaisia jumaluuden maagisia nimiä. Smoak 2012, 214.

⁵² Smoak 2012, 203–219.

⁵³ Barkay 1992, 167–169.

⁵⁴ Barkay et al. 2003, 163; 2004, 68. Ensimmäisen vuosituhannen eaa. eteläisestä Levantista tunnetaan tuhansia amuletteja. Niistä valtaosa esittää egyptiläisiä jumaluuksia. Ks. kirjallisuutta Smoak 2012, 223, nootti 60. Egyptissä kirjoitettiin suojaavia tekstejä pienille papyrusaloille jotka rullattiin ja kannettiin mukana amuletin sisällä. Egyptissä tämä tapa päättyi nopeasti 700-luvulla, mutta foinikialaisista haudoista tämän tyyppisiä esineitä tunnetaan 600- ja 500-luvuilta. Barkay 1992, 181–186.

⁵⁵ Barkay et al 2004, 41, 46. Barkay et al. (2004, 47) esittävät myös että tämän tyyppinen suojaavien tekstien kirjoittamien arvokkaalle materiaalille olisi ollut todennäköisesti kirjurien työtä.

ranta (ks. s. 100–101) esitteli Jesper Sørensenin erottelun magian taustalla vaikuttavasta ajattelutavasta. Tässä jaottelussa erityisten siunausta välittävien esineiden ajateltiin siirtävän siunaus pyhästä maalliseen. Amulettien, joihin kirjoitetut sanat tekivät niistä voimallisia ajateltiin siirtävän siunausta tai suojelusta kantajaansa sitä kautta että tämä oli kosketuksissa esineen kanssa – tekstiä itseään ei tarvinnut enää lukea uudestaan kun esine oli kerran suljettu.

Herran siunaus liitetään Vanhassa testamentissa vahvasti papilliseen toimintaan.⁵⁶ Näin on myös Qumranin *Yhteiskuntasäännössä*, jota Jokiranta käsitteli edellä (ks. s. 106). Myös siinä pappeja käsketään siunaamaan siunauksella, joka on laajennettu Herran siunauksesta. Tämän pohjalta esimerkiksi Ada Yardeni on esittänyt, että hopea-amuletteja, joissa oli Herran siunaus, olisivat käyttäneen nimenomaan papit.⁵⁷ Tämä tarkoittaisi, että kyseessä olisi pappissuvun hauta. Ajatus ei ole saanut laajempaa kannatusta. Smoak sen sijaan tuo yhteen tekstissä esiintyvät elementit ja näkee niiden taustalla rituaalista toimintaa. Siunauksen kirjoittaminen oli rituaalista toimintaa, jossa siunauksen voima siirrettiin amulettiin. Koska amuletissa yhdistyivät voimalliseksi koettujen sanojen tuntemus ja taito kirjoittaa ne, Smoak arvelee, että tekstin kirjoittaja oli mahdollisesti pappi. Koko amuletin voima perustui siihen, että siunaavan jumaluuden uskottiin olevan uhkaavaa pahaa suurempi.⁵⁸

Yhteenveto

Edellä kuvatut piirtokirjoitukset poikkeavat hieman toisistaan. Hovin päällikön piirtokirjoitus edustaa tyypillistä varakkaiden henkilöiden piirtokirjoitusta, jonka tarkoitus on kuvata haudattua henkilöä sekä pyytää tälle hautarauhaa. Vastaavia tekstejä tunnetaan myös muualta Levantista. Myös Khirbet el-Qomin teksti kuvailee haudattua henkilöä,

⁵⁶ Num. 6:22–23: ”Herra sanoi Moosekselle: ’Sano Aaronille ja hänen pojilleen: Kun siunaatte Israelin, lausukaa sille näin:’.

⁵⁷ Yardeni 1991, 185.

⁵⁸ Smoak 2012, 216–219, 232. Smoak (2012, 234) seuraa Jacob Milgromia ja esittää, että jakeessa 4. Moos. 6:27 olisi kysymys siitä, että Herran siunaus ”asetettiin Israelin päälle” nimenomaan kirjoittamalla se materiaalille, jota kannettiin kehon päällä.

tosin kertoo ainoastaan tämän olleen rikas. Henkilölle pyydetään siunausta. Lisäksi kirjoituksen yhteydessä on käsi, joka on tunnettu suojaava symboli. Khirbet Bet-Lein tekstit on mahdollisesti laadittu sodan aikana ja niiden joukossa on useita lyhyitä kirouksia siunausten lisäksi. Ketef Hinnomista löytyneet hopearullat ovat olleet suojaavia amuletteja, jotka ovat päättyneet hautaan ilmeisesti omistajiensa mukana.

Rukoukset, kiroukset ja manaukset liittyvät Lähi-idän perinteessä läheisesti toisiinsa ja näin on ollut myös muinaisessa Israelissa ja Juudassa.⁵⁹ Niillä on haettu turvaa elämän epävarmuuksien keskellä. Se, millaista rituaalista toimintaa näiden tekstien laatimisen yhteydessä on harjoitettu, on kysymys, johon tulevaisuudessa toivottavasti saadaan vastauksia.

Kirjallisuus

- Ahituv, Shmuel
2008 *Echoes from the Past: Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*. Jerusalem: Carta.
- Avigad, Nahman
1953 ”The Epitaph of a Royal Steward from Siloam Village”. *Israel Exploration Journal* 3.3: 127–152.
- Barkay, Gabriel
1992 “The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem”. *Tel Aviv* 19.1: 139–192.
- Barkay, Gabriel, Andrew G. Vaughn, Marilyn J. Lundberg & Bruce Zuckerman
2004 ”The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation”. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 334, 41–71.
- Barkay, Gabriel, Marilyn J. Lundberg, Andrew G. Vaughn, Bruce Zuckerman & Kenneth Zuckerman
2003 ”The Challenges of Ketef Hinnom: Using Advanced Technologies to Reclaim the Earliest Biblical Tests and their Context”. *Near Eastern Archaeology* 66.4, 162–171.
- Bloch-Smith, Elizabeth
1992 *Judahite Burial Practices and Beliefs about Dead*. Journal for the Study of Old Testament Supplement Series 123; Journal for the Study of the Old

⁵⁹ Smoak 2012, 226–235.

- Testament/American Schools of Oriental Research Monograph Series 7.
Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Dever, William G.
1970–71 "Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kom".
Hebrew Union College Annual 40–41, 139–204.
- Dobbs-Allsopp, F. W., Roberts J. J. M., Seow C. L. & Whitaker R. E.
2005 *Hebrew Inscriptions: Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*. New Haven & London: Yale University Press.
- Donner, Herbers & Röllig, Wolfgang
1962 *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (KAI). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Faust, Avraham & Bunimovitz, Shlomo
2008 "The Judahite Rock-Cut Tomb: Family Response at a Time of Change".
Israel Exploration Journal 58,2: 150–170.
- Naveh, Joseph
1963 "Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave". *Israel Exploration Journal* 13:
74–92.
- Renz, Johannes
1995 Die Althebräischen Inschriften. Teil 1. Text und Kommentar. Band I.
Renz, Johannes & Röllig, Wolfgang. *Handbuch der Althebräischen Epigraphik. I–III*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Smoak, Jeremy D.
2011 "'Prayers of Petition' in the Psalms and West Semitic Inscribed Amulets: Efficacious Words in Metal and Prayers for Protection in Biblical Literature". *Journal for the Study of the Old Testament*. 36.1: 75–92.
2012 "May YHWH Bless You and Keep You from Evil: The Rhetorical Argument of Ketef Hinnom Amulet I and the Form of the Prayers for Deliverance in the Psalms". *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 12: 202–236.
- Särkiö, Pekka
2006 *Kuningasajalta: Kirjoituksia Salomosta ja rautakauden piirtokirjoituksista*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisu 90. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.
- Valkama, Kirsi
2014 "Nerabin hautapiirtokirjoitukset". *Tekstejä rautakauden Levantista*. Toim. Juha Pakkala. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisu 107. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 181–185.
- Yardeni, Ada
1991 "Remarks on the Priestly Blessing on two Ancient Amulets from Jerusalem". *Vetus Testamentum* XLI:2, 176–185.

Zevit, Ziony

- 1984 "The Khirbet el-Qom Inscription mentioning a Goddess". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 225, 39–47.
- 2001 *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches*. London & New York: Continuum.

Siunaukset ja kiroukset Raamatun ajan maailmassa

Tässä artikkelissa tarkastellaan Raamatun ajan maailmasta tunnettuja siunauksia ja kirouksia, jotka liittyvät tyypillisesti kosmisiin tapahtumiin, kuten luomiseen, yksilöä koskeviin ja perhekriiseihin, päätöksentekoon ja kulttiin.¹ Ensin pohditaan niihin liittyvän toiminnan sisältöä ja kuulumista magian piiriin. Miksi siunaukset ja kiroukset on joko yhdistetty magiaan tai vastaavasti erotettu siitä? Onko ilmiöiden erottamiselle pitäviä perusteita? Ilmiön erittely osoittaa, että siunaamista ja kiroamista voidaan lähestyä eri näkökulmista, mutta niiden maagista ulottuvuutta ei ole tarpeen kiistää.

Tämän jälkeen tutustutaan Heprealaisessa Raamatussa, Kuolleenmeren kääroissä ja Uudessa testamentissa säilyneisiin siunauksiin ja kirouksiin.² Painopiste on hepreankielisen aineiston tarkastelussa, mutta esiin nostetaan varhaisia kristillisiä viitteitä ilmiöön. Varsinkin siunauksia ja niihin liittyvää kieltä mutta myös kirouksia ja kirouskuvastoa esiintyy satoja kertoja yksinomaan Raamatun teksteissä. Tapausten runsaan lukumäärän takia niitä ei voi eritellä kattavasti, vaan luvussa keskitytään Raamatun ajan maailmasta tunnettujen siunausten ja kirousten yleisesittelyyn ja havainnollistaviin esimerkkeihin. Laajemmat

¹ Urbrock 1992, 756–759.

² Rajauksen ulkopuolelle jää runsaasti varhaista juutalaista ja kristillistä kirjallisuutta, joka tunnetaan mm. ns. apokryfien ja pseudepigrafien välityksellä. Juutalaiset apokryfiteokset sisältävät lisäaineistoa kohdissa Bar. 1:20; 3:8; Jeremian kirje 65; Judit 13:18; 14:7; 15:10; 1. Makk. 2:69; 3:7; Sir. 3:8–9, 16; 4:4–6, 13; 7:32; 11:20; 21:27; 23:14, 26; 28:13; 29:6; 31:10; 33:9, 12, 17; 34:20; 35:29; (36:22); 37:24; 38:19; 39:22; 40:17, 27; 41:7, 9–10; 42:11; 44:21–23; 45:1, 15; 46:11; 47:6; 50:19–21, 29; 51:29; Tob. 4:12; 5:17; 7:7; 9:6; 11:17; 13:12, 18; Viis. 3:12; 11:5; 12:11, 27; 14:7–8; 15:19.

lainaukset koskevat pääosin Kuolleenmeren kääröjä, jotka ovat vähemmän tunnettuja eivätkä yhtä helposti lukijan saatavilla kuin Heprealainen Raamattu ja Uusi testamentti.

Miten maailmaa muutetaan rituaalisella toiminnalla?

Siunaus on yksi yleisimmistä eri uskontojen piirissä esiintyvistä rituaalisista toimista eli akteista. Sitä pidetään suosion osoittamisen ja vastaanottamisen riittinä. Siunauksen ajatellaan luovan siteen yliluonnollisen auktoriteetin ja ihmisten välille sekä pyrkivän hyödyttämään jälkimmäistä; rituaalinen toiminta voi vakuuttaa, luoda toivoa, lohduttaa tai karkottaa pelon. Pohjimmiltaan siunaus on kommunikatiivista puhetta, jonka avulla toimija eli agentti pyrkii lahjoittamaan siunauksen sisällön sen vastaanottajalle.³

Samoin yleismaailmallinen kirous muodostaa negatiivisen vastinparin siunaukselle. Kun siunauksen avulla pyritään jakamaan ja lisäämään hyvyyttä, kirouksessa puheakti palvelee päinvastaista tarkoitusta: sen toivotaan tuovan paha, epäonnea tai muuta harmia kirouksen kohteelle. Kirouksessa saatetaan vedota jumaluuteen tai muuhun korkeampaan voimaan. Toisaalta kiroaja ja kirouksen kohde voivat myös pitää kirousta sellaisenaan toimivana.⁴

Kuuluvatko siunaukset ja kiroukset magian piiriin? Kriittisessä raamatuntutkimuksessa kysymykseen on esitetty erilaisia vastauksia. Jotkut 1900-luvun tutkijat liittivät Heprealaisen Raamatun sisältämät siunaukset ja kiroukset primitiivisten uskontojen rituaalisiin käytäntöihin havaittuaan niissä kultillisia ja loitsumaisia elementtejä. Puheaktien maagisuuden ajateltiin kuuluvan esi-israelilaisen uskonnon maailmaan, joka kuitenkin menetti merkityksensä oletetun – ja sittemmin kiistetyin – monoteismin voittokulun myötä.⁵

³ Assavavirulhakarn 2005, 979–980.

⁴ Scheper 2005, 2097.

⁵ Tutkimushistoriasta ks. Aitken 2007, 8–10. Vrt. myös Martti Nissisen tutkimushistoriallisen katsaus tässä julkaisussa.

Toiset tutkijat taas esittivät, että Heparalaisen Raamatun siunaukset ja kiroukset eivät pääosin kuulu magian piiriin. Jaottelu näyttää pohjautuvan näkemykseen, että siunaus tai kirous edustaa maagista toimintaa vain, jos sen ajatellaan toimivan itsestään ilman turvautumista korkeampaan uskonnolliseen auktoriteettiin. Jumalan toimittama tai jumaluuden kanssa yhteistyönä toteutettu kirous ei siten kuulu magian piiriin vaan pikemminkin ilmentää profetallista perinnettä.⁶

Toisinaan nämä käsitykset on yhdistetty. Vuonna 1925 julkaistussa artikkelissaan Johannes Hempel jopa hahmotteli siunausten ja kirousten käytön kehityskulun muinaisen Israelin uskonnossa. Alkujaan ne toimivat kansanomaisen uskonnon piirissä maagisina ja itseään toteuttavina puheakteina, mutta sittemmin niiden käyttö siirtyi kultilliseen ympäristöön osaksi seremonioita. Lopulta siunausten ja kirousten sisältämän voiman ajateltiin juontuvan suoraan Jumalalta, joka toimi niiden välityksellä profettojen julistamien eettisten arvojen mukaisesti.⁷

Hempelin teorian vahvistavia todisteita ei ole olemassa. Lisäksi näkemys siitä, että maagiset kiroukset ovat muista kirouksista poiketen itsensä toteuttavia, näyttää pikemminkin palvelleen laajempia pyrkimyksiä erottaa Israelin uskonto ja magia toisistaan.⁸ Vaikka keinotekoinen jaottelu on asetettu kyseenalaiseksi, jopa viime vuosikymmeninä on esitetty, että Heparalaisen Raamatun siunaukset ja kiroukset voidaan jakaa kahteen eri ryhmään: toiset kuuluvat magian piiriin, kun taas toiset ovat ”puhtaan uskonnollisia”.⁹

Erottelu maagisiin ja uskonnollisiin siunauksiin ja kirouksiin on kyseenalainen, sillä vaikka Heparalaisessa Raamatussa erotetaan oikeana pidetty uskonnonharjoitus ja epäjumalanpalvelus toisistaan, erottelu koskee ainoastaan oikeina ja väärinä pidettyjä jumalia eikä arvota jumalanpalvelusmenetelmiä. Kuitenkin ne tutkijat, jotka erottavat Raamatun

⁶ Ks. tarkemmin Aitken 2007, 9, 11.

⁷ Hempel 1925, 20–110.

⁸ Aitken 2007, 11. Vrt. luku ”Magia vastaan uskonto?” Martti Nissisen artikkelissa sivuilla 42–45.

⁹ Näin Jeffers 1996, 245. Jeffers tosin tunnustaa, että jaottelu maagisen ja uskonnollisen maailman välillä on jokseenkin keinotekoinen, mutta pitäytyy silti käsityksessä, että on olemassa kahdenlaisia siunauksia ja kirouksia, joskin niiden erottelu on usein vaikeaa. Jeffers nojaa ajatukseen, että aktin voiman alkuperä – eli saako se voimansa jumaluudelta vai onko se itsessään voimakas – tarjoaa jonkinlaisen pohjan erottelulle.

siunaukset ja kiroukset magiasta, näyttävät vetoavan nimenomaan käsitukseen menetelmien oikeutuksesta eli siihen, vedotaanko puheaktissa Jumalaan vai toteutetaanko se suoraan ilman korkeammalle voimalle esitettyä vetoomusta.¹⁰

Kun magia ymmärretään rituaaliseksi toiminnaksi, jonka konkreettiset, tämänpuoleiset tulokset voidaan osoittaa vääriksi,¹¹ siunaukset ja kiroukset selvästi ilmentävät maagista ajattelua. Toisaalta tämä luonnehdinta on vain yksi näkökulma kyseiseen ilmiöön. Viimeisimmässä tutkimuksessa on esimerkiksi painotettu siunausten ja kirousten performansiluonnetta; ne ovat ennen kaikkea puhetta, jolla pyritään muuttamaan vallitsevia olosuhteita. Kielellisiä ilmauksia tekoina tarkasteleva puheaktiteoria on selventänyt, että kielen käyttäminen merkitsee erilaisten puheaktien toteuttamista. Pelkän kuvailevan esityksen sijaan lausumat pyrkivät panemaan jotakin täytäntöön.¹² Myös siunausten ja kirousten avulla pyritään joko hyödyttämään tai vahingoittamaan puheen kohdetta.

Seuraavissa alaluvuissa esitellään, minkälaisia (olemukseltaan magiaan liitettäviä) siunauksia ja kirouksia Raamatun maailmasta tunnetaan. Kuka voi siunata ja kenet? Mitä siunauksen ajatellaan pitävän sisällään? Kenet puolestaan kirotaan, miksi ja millä perusteella?

Siunaukset ja kiroukset Heprealaisessa Raamatussa

Heprean kielessä siunaamisesta käytetään sanajuurta *brk*; (ברך), jonka perusmerkitys on ”polvistua” (ks. 2. Aik. 6:13; Ps. 95:6) mutta joka useimmiten esiintyy pi’el-taivutusvartalossa. Tällöin sillä osoitetaan suosiota ja hyvyttä tervehtiessä, onnitellessa, kiittäessä, palvoessa tai

¹⁰ Aitken 2007, 9, 11–12. Vrt. Martti Nissisen päätelmä, että ”magian kriteerinä ei ole niinkään magian muoto kuin sen harjoittajan legitimiteetti” (s. 65).

¹¹ Ks. Istvan Czacheszin tässä julkaisussa magialle esittämä määritelmä (s. 18–19).

¹² Ks. erityisesti Austin 1962/1975; Searle 1969.

lyistäessä.¹³ Siunaus on yhtäältä itsessään tehokas voimallinen sana ja toisaalta toive ja rukous, että Jumala siunaisi jotakuta.¹⁴

Heprealaisessa ajattelussa siunattu tila merkitsee ennen kaikkea maallisen elämän täyteyttä ja hyvinvointia. Se tuo mukanaan elinvoimaa, terveyttä, pitkäikäisyyttä, hedelmällisyyttä, vaurautta (esim. maanomaisuutta ja eläinlaumoja), menestystä, kunniaa, hyvää mainetta, valtaa ja turvaa vihollisilta.¹⁵ Siunauksen ajatellaan olevan seurausta ihmisen oikeasta ja hurskaasta toiminnasta sekä Jumalaan luottamisesta.¹⁶

F. Rachel Magdalene jakaa Heprealaisen Raamatun siunaukset neljään ryhmään niiden toimijan (agentin) ja kohteiden perusteella.¹⁷ Ensinnäkin on olemassa Jumalan toteuttamia siunauksia. Ne voivat kohdistua muun muassa yksilöihin. Tunnetuin Jumalan lupauksen vastaanottaja on Abraham, jonka Jumala kutsui ja siunasi seuraavasti (1. Moos. 12:2–3):

Lähde maastasi, asuinsijoitasi ja isäsi kodista siihen maahan, jonka minä sinulle osoitan. Minä teen sinusta suuren kansan ja siunaan sinua, ja sinun nimesi on oleva suuri ja siinä on oleva siunaus. Minä siunaan niitä, jota siunaavat sinua, ja kiroan ne, jotka sinua kiroavat, ja sinun saamasi siunaus tulee siunaukseksi kaikille maailman kansoille.¹⁸

Abrahamin ja hänen vaimonsa Saaran¹⁹ ohella siunatuiksi tulevat vaikkapa Jaakob, joka siunattiin yöllisen painiottelun päätteeksi (1. Moos. 32:23–32), ja Job, joka sai yltäkylläisen siunauksen monien koettelemusten ja menetysten jälkeen (Job 42:12). Yksittäisten ihmisten ohella Jumalan siunaus voi kohdistua yksilöiden ominaisuuksiin, kuten älyyn

¹³ Magdalene 2000a, 192. Semanttisesti lähelle tulevat juuret *hnn* (חנן), *slb* (סלח) ja *ryh* (רצה) sekä substantiivit *hesed* (חסד) ja *räs-ōn* (רצון); Urbrock 1992, 756.

¹⁴ Mowinckel 1924, 31.

¹⁵ Magdalene 2000a, 192.

¹⁶ Ps. 37:26; Sananl. 10:6–7; 11:11, 26; 24:25; Jer. 17:7.

¹⁷ Seuraavaksi käsiteltävien tapausten lisäksi ks. sananlaskuun upotettu siunaus jakeessa Sananl. 22:9.

¹⁸ Abrahamin siunauksesta ks. myös 1. Moos. 12:7; 17:1–8; 18:18; 22:17. Abrahamin siunauksen jatkumista käsitellään kohdissa 1. Moos. 26:3–4; 35:11; 2. Moos. 1:6–7; 5. Moos. 1:8, 10–11; 4:40; 7:13; 11:8–12; 1. Kun. 3:8; Neh. 9:23; Jes. 51:2.

¹⁹ Saaraa, Ismaelia ja Iisakia koskien ks. 1. Moos. 17:15–21.

tai ymmärryksen (1. Sam. 25:33), miehen ja naisen muodostamaan pariskuntaan (1. Moos. 1:28; 5:2), ihmisryhmään, kuten Leevin heimon kuuluviin (2. Moos. 32:29), ja kokonaisesti kansoihin.²⁰

Ihmisten ja ihmisryhmien lisäksi Jumalan suomat siunaukset voidaan osoittaa muille luoduille, mukaan lukien niin villit kuin kotieläimet,²¹ ja elottomille kohteille. Jälkimmäisiä ovat Siion (Ps. 133:3), luovattu maa tai maa ylipäänsä,²² maan hedelmät ja sato,²³ ruoka ja juoma,²⁴ koti ja asunto (Sananl. 3:33), työ²⁵ sekä sapatti.²⁶ Jumalan siunausta pidetään menestyksen perustana: ”Herran siunaus menestyksen antaa, omin voimin sitä ei lisätä” (Sananl. 10:22). Perusteeton siunaus voi vastaavasti muuttua kiroukseksi (Mal. 2:2).

Toiseen ryhmään kuuluvissa rituaaleissa sekä siunauksen agenttina että sen kohteena on ihminen. Ihmiset siunaavat toisiaan tervehtiesään²⁷ ja lähtiessään,²⁸ ystävyyden ja rauhan vuoksi,²⁹ onnitellessaan,³⁰ kiitollisuudesta,³¹ kunnianosoituksesta (2. Sam. 14:22) ja toivottaessaan hedelmällisyyttä.³² Johtajat tai kuningas voivat siunata kansansa,³³ papit ja näkijät niin yksilöitä kuin seurakuntaa,³⁴ vieraat isäntäänsä (1. Sam. 25:14) ja ihminen jopa itseään.³⁵

Usein ihmisten välinen siunaus toimitetaan lähellä kuolemaa: Nuori Jaakob hankkii isältään Iisakilta esikoispoika-Esaulle varatun siunauksen.³⁶ Ennen kuolemaansa Jaakob itse siunaa sekä omat poikansa että

²⁰ 5. Moos. 7:14; 26:15; Jes. 19:1; 61:9; Jer. 4:2.

²¹ 1. Moos. 1:22; 5. Moos. 28:4.

²² 5. Moos. 26:15; Ps. 65:11; Jer. 31:23; Hes. 34:26.

²³ 3. Moos. 25:21; 5. Moos. 7:13.

²⁴ 2. Moos. 23:25; Ps. 132:15.

²⁵ 5. Moos. 28:8, 12; Job 1:10.

²⁶ 1. Moos. 2:3; 2. Moos. 20:11; Magdalene 2000a, 192.

²⁷ 1. Moos. 47:7; Ruut 2:4; Ps. 129:8; Sananl. 27:14. Juuri *brk*; merkitsee teknisesti tervehtimistä myös jakeissa 1. Sam. 13:10; 2. Sam. 8:10; 2. Kun. 4:29; 10:15; 1. Aik. 18:10.

²⁸ 1. Moos. 24:60; 32:1; 47:10; 1. Sam. 26:25; 1. Kun. 8:66.

²⁹ 1. Moos. 26:29; 2. Sam. 21:3.

³⁰ 1. Kun. 1:47; 1. Aik. 18:10. Huomaa, että siunaus voi merkitä lahjaa; ks. 1. Moos. 33:11; Joos. 15:19; Tuom. 1:15; 2. Kun. 5:15.

³¹ 5. Moos. 24:13; Ruut 2:19–20; 1. Sam. 25:33; Neh. 11:2; Job 31:20.

³² Ruut 4:11–12; 1. Sam. 2:20.

³³ 3. Moos. 9:23; 1. Kun. 8:14, 55.

³⁴ 4. Moos. 6:23–27; 23:11, 20; 1. Sam. 2:20; 2. Aik. 30:27.

³⁵ 5. Moos. 29:18; 1. Kun. 2:45; Ps. 49:19; Jes. 65:16; ks. myös 2. Moos. 12:32.

³⁶ 1. Moos. 27; ks. myös 1. Moos. 28:1–5.

poikansa Joosefin pojat (1. Moos. 48–49). Mooses puolestaan siunaa Israelin heimot ennen kuolemaansa. Vaikka agentti on kaikissa edellä mainituissa tapauksissa inhimillinen, ajatus mahdollisuudesta siunata näyttää perustuvan Jumalan ja ihmisen väliseen suhteeseen.³⁷ Jumalan osallisuus on erityisen selvä esimerkiksi silloin, kun hän kehottaa Moosesen välityksellä Aaronia ja hänen poikiaan siunaamaan Israelin (4. Moos. 6:22–27).

Harvinaisempia ovat tapaukset, joissa ihmiset siunaavat elottomia asioita esimerkiksi pyhittäessään teurasuhrin (1. Sam. 9:13). Siunauksen eloton kohde voi toimia myös vertauskuvana, kuten lähde on jakeessa Sananl. 5:18: ”Olkoon sinun lähteesi siunattu, iloitse vaimosta, jonka nuorena sait.” Toisinaan ihmiset ja enkelit myös siunaavat Jumalaa tai hänen nimeään. Näin tapahtuu esimerkiksi kohdassa Ps. 26:12: ”Minä seison vahvalla perustalla. Juhlivan kansan keskellä minä siunaan sinua, Herra.”³⁸ Jälkimmäisten siunausten tarkka merkitys on hieman epäselvä; kyse lienee ensisijaisesti Jumalan palvomisesta, ylistämisestä ja kiittämisestä.³⁹ Kyseessä voi olla myös toive, että Jumala olisi armollinen ihmiselle ja siunaisi häntä hyvillä asioilla myös jatkossa.⁴⁰

Kiroukset ovat siunauksia harvinaisempia. Niitä ilmaisevia verbijuuria ovat erityisesti *ʾrr* (ארר) mutta myös *ʾlh* (אלה), *zʾm* (זעם), *qbb* (קבב), *qll* (קלל) ja jopa vannomista merkitsevä *šbʿ* (שבט). Siinä missä siunauksessa pyritään lahjoittamaan elinvoimaa rituaalisen toiminnan vastaanottajalle, kirous toimii täsmälleen päinvastoin: sen tarkoitus on vahingoittaa kirouksen kohdetta.⁴¹ Jumalan kirous onkin tuhoava voima, kuten profeetta Sakarjan näkyyn liittyvä kirous selventää (Sak. 5:4):

³⁷ Ks. esim. 1. Moos. 14:19; 4. Moos. 22:6; 23:20; 5. Moos. 10:8; 21:5; Ruut 3:10; 1. Sam. 23:21; 2. Sam. 2:5; 7:29; 1. Aik. 23:13; Ps. 118:26; 129:8; Magdalene 2000a, 192.

³⁸ Ks. myös 1. Moos. 9:26; 14:20; 24:48; 2. Moos. 18:10; Tuom. 5:2; Ruut 4:14; 1. Aik. 29:10; 2. Aik. 20:26; Neh. 9:5; Job 1:21; Ps. 28:6; 63:5; 66:8; 68:27; 69:20; 103:1–2, 20–22; 104:1, 35; 113:2; 115:17–18; 134:1–2; Dan. 2:20; 3:28.

³⁹ Magdalene 2000a, 192.

⁴⁰ Vrt. Ps. 67:7–8; 72:15; 103:3–5.

⁴¹ van der Toorn 1995, 398–401. Myös juurta *brk*; (ברך) käytetään kiroamisen merkityksessä (1. Kun. 21:10; Job 1:5, 11; 2:5, 9; Ps. 10:3). Nämä kiroukset on osoitettu Jumalaa vastaan, minkä vuoksi tutkijat pitävät niitä kirjurien tekeminä eufemistisinä korjauksina, joskaan näkemykselle ei ole tekstievidenssiä; Magdalene 2000a, 192.

– Minä lähetän liikkeelle kiroukseen, sanoo Herra Sebaot. Se menee varkaan taloon ja sen taloon, joka on vannonut väärin minun nimeeni. Kirous jää sinne asumaan ja tuhoaa koko talon, niin hirret kuin kivetkin.

Kirouksen tuottama harmi voi ilmetä esimerkiksi häpeän, saastutuksen, tappion, tuhon, puutteen, karkotuksen, sairauden tai kuoleman muodossa. Sen agenttina voi toimia Jumala, jonka suuhun asetetaan huu-dahdus esimerkiksi Jakeessa Jer. 11:3: ”Kirottu olkoon jokainen, joka ei pidä liittoni säädöksinä!” Jumalan ohella agentteja voivat olla ihmiset, kuten vaikkapa Israelin vanhimmat todetessaan ”Mutta me israelilaiset emme voi antaa omia tyttäriämme heille vaimoiksi, koska olemme vannoneet: ”Kirottu se, joka antaa vaimon benjaminilaiselle.” (Tuom. 21:18).

Kirouksen kohteina voi olla Jumala ja hänen nimensä.⁴² Useammin sen kohteena on kuitenkin yksilö, kuten Kain (1. Moos. 4:11), petturiksi osoittautuva ihminen (Mal. 1:14) tai tehtävänsä pakeneva henkilö (Jer. 48:10),⁴³ tai laajempi ihmisryhmä, esimerkiksi Abrahamin kiroajat (1. Moos. 12:3), liiton- ja lainrikkajat (5. Moos. 28) ja Jumalansa pettävä kansa (Mal. 3:9). Kirotuiksi tulevat myös eläin, paratiisin petollinen käärme (1. Moos. 3:14), ja elottomat objektit, kuten maa (1. Moos. 3:17) ja eefa-mitta (Miika 6:10).⁴⁴ Kirous voi myös kohdistua kiroajaan itseensä.⁴⁵ Ihmisellä ei kuitenkaan ole lupaa kirota Jumalaa,⁴⁶ päämiestä (2. Moos. 22:28), vanhempiaan (2. Moos. 21:17) tai kuuroa (3. Moos. 19:14).

Kirousten ajatellaan olevan lähtöisin Jumalan kaikkivaltiudesta ja pyhydestä.⁴⁷ Siten ne saavat tehonsa ensisijaisesti jumaluudelta, johon kirouksessa vedotaan. Näin on myös silloin, kun agenttina toimii ihminen. Taustalla on ajatus, että ihmisen suhde Jumalaan antaa hänelle valtuudet kirota, mikäli kirouksen lausumiselle on legitiimi syy ja kohde

⁴² 3. Moos. 24:11; Jes. 8:21.

⁴³ Yksilöitä koskien ks. myös 1. Moos. 9:25; Sananl. 30:10.

⁴⁴ Magdalene 2000b, 301.

⁴⁵ 1. Kun. 2:23; vrt. 2. Sam. 3:9; 2. Kun. 6:31.

⁴⁶ 3. Moos. 24:10–16; Job 2:9–10.

⁴⁷ Ks. 4. Moos. 22:6; Job 12:14–25; Jes. 45:7; Jer. 19:1–13.

todella ansaitsee sen.⁴⁸ Kirous voikin olla ehdollinen ja edellyttää kohteen syyllisyyden tutkimista, kuten aviorikoksesta epäiltyä vaimoa käsittelevä tapaus osoittaa (4. Moos. 5:11–31). Kirousta ei voi käyttää miten tahansa, sillä sen väärinkäyttö on rangaistava teko.⁴⁹ Ihminen voi toivoa Jumalan kirousta toisen ihmisen päälle (1. Sam. 26:19),⁵⁰ mutta lopullinen auktoriteetti kuuluu aina Jumalalle, sillä kirouksen toimeenpano ei onnistu ilman hänen osallisuuttaan.⁵¹ Jumala voi myös muuttaa kirouksen siunaukseksi.⁵²

Kirousrituaali voi olla osa oikeudenkäyntiä (4. Moos. 5:11–31) tai olla upotettu liturgiseen asiayhteyteen (Ps. 37:22). Kirous voi toimia myös uhkauksena⁵³ tai ilmaista harmia (Tuom. 17:1–3), turhautumista (Jer. 20:14–18) ja pettymystä (Job 3). Useimmat kiroukset ovat toista ihmistä vastaan osoitettuja lausumia, mutta ne esiintyvät myös osana laajempaa valaa eli liittosopimusta.⁵⁴ Jälkimmäisten taustalla vaikuttavat muinaisen Lähi-idän lakisopimukset, joilla ilmaistiin liittovelvollisuuksia ja vakuutettiin uskollisuutta poliittiselle tai uskonnolliselle auktoriteetille. Näiden sopimusten mukaan siunaukset ovat osoitus kansan tottelevaisuudesta ja uskollisuudesta, kun taas kiroukset ovat rangaistus liiton laiminlyönnistä.⁵⁵

Tottelevaisuuden ja siunauksen tai tottelemattomuuden ja rangaistuksen välinen yhteys on erityisen selvä Deuteronomiumissa.⁵⁶ Siunauksen ja kirouksen välillä tehtävä valinta asetetaan israelilaisille heidän saapuessaan luvattuun maahan.⁵⁷ Siunaukset ja kiroukset esiintyvät jopa peräkkäisinä listoina.⁵⁸ Kirotuiksi tulevat lainrikkajat, kun taas siunaus koituu käskyjen noudattamisesta. Vastuu kirousten säilyttämisestä

⁴⁸ 4. Moos. 22:12; 23: 8; 2. Sam. 16:5–14; 1. Kun. 8:31–32.

⁴⁹ 2. Moos. 22:27; 3. Moos. 19:14; 20:9; 24:10–23; Magdalene 2000b, 301–302.

⁵⁰ Myös muut kuin israelilaiset kiroavat jumaliensa nimeen; ks. 1. Sam. 17:43.

⁵¹ 4. Moos. 23:8; Ps. 109:28; Sananl. 26:2.

⁵² 5. Moos. 23:6; Tuom. 17:2; Neh. 13:2.

⁵³ Joos. 6:26–27; 1. Sam. 14:24–45.

⁵⁴ 5. Moos. 7:20, 25–26; Joos. 7:15; Jer. 18:7–10; Magdalene 2000b, 301–302.

⁵⁵ Nitzan 2000, 95–96.

⁵⁶ 5. Moos. 7:12–26; 28; ks. myös 3. Moos. 26; Joos. 24.

⁵⁷ 5. Moos. 11:26–28; 30:1, 15–19.

⁵⁸ 5. Moos. 27:9–26; 28:1–14; 28:15–68. Liitonuudistusseremonioita ilman siunauksia ja kirouksia esiintyy kohdissa 1. Sam. 12:6–19, 2. Kun. 22:3–23:5; Neh. 9–10. Rinnakkaisia siunauksia ja kirouksia koskien ks. myös 5. Moos. 11:29; Joos. 8:34; Jer. 17:5–8.

annetaan leeviläisille (5. Moos. 27:14), ja vaikka ensimmäisessä liturgiassa kirouslistassa (5. Moos. 27:15–26) ei mainita jumalallista toimijaa, sitä seuraavat siunaus- ja kirouslistat sekä puheaktien sisällön yksityiskohtaiset kuvailut sisältävät useita viittauksia Herraan niiden toteuttajana.⁵⁹

Siunaukset ja kiroukset Qumranin teksteissä

Raamatun ohella muinaisia juutalaisia siunauksia ja kirouksia tunnetaan muun kirjallisen jäämistön välityksellä. Kyseisiä rituaalisia toimia tai niihin pohjautuvaa retoriikkaa käytettiin varsin laajalti myöhäisen Toisen temppelein ajan kirjallisuudessa.⁶⁰ Tässä luvussa tarkastellaan sitä, minkälaista tuoretta aineistoa ilmiön tarkasteluun tarjoavat Kuolleenmeren käärot.

Siunauksia ja kirouksia esiintyy useissa Qumranin liikkeen omista teoksissa. Näitä ovat erityisesti *Yhdyskuntasääntö* (1QS), siihen mahdollisesti liittyvä *Kiroukset* (4Q280), *Ylistyksiä ja kirouksia* (4Q286–290) ja *Sotakäärö* (1QM).⁶¹ Jälkiä kyseisistä puheakteista tavataan myös muualla, kuten pahoja henkiä vastaan osoitettua runoutta sisältävässä teoksessa *Viisaudenopettajan laulu*^b (4Q511).⁶² Seuraavassa keskitytään parhaiten säilyneisiin siunaus- ja kirouskatkelmiin, jotka kaikki heijastavat Qumranin liikkeen ajattelua.

⁵⁹ 5. Moos. 28:3, 7–13, 20–28, 35–36, 49, 59–68.

⁶⁰ Alaviitteessä 2 mainittujen apokryfien lisäksi viitteitä esiintyy varsinkin 1. Henokin kirjassa ja Riemuvuosien kirjassa; ks. 1. Henok 5:5–7; 6:2–6; 27:1–4; 41:8; 80:2–8; 97:10; 98:4; 102:3; Riemuvuosien kirja 9:14–15; 10:32; 20:5–10; 22:16–20; 23:11–30; 24:28–29; 26:34; 30:14–15; Anderson 2005, 132–136. Muiden ns. pseudepigrafien osalta ks. erityisesti 2. Henok 52; Leevin testamentti 10:1–5; 14:1–5; 16:1–5; Salomon psalmit 4:14–25.

⁶¹ Fragmentaarinen kirouskuvaus sisältyy myös tekstiin 5Q14 ja yksittäinen, Belialin miehelle osoitettu kirous *Eskatologiseen midrašiin* (4Q175 21–24 = 4Q379 22 ii 7–10). *Damaskoksen kirjassa* (4Q266 11:11–14) pappi siunaa Jumalaa ja puhuu epäsuorasti syntisten kiroamisesta. Teksti 6Q16 3 puolestaan viittaa siunauksiin ilmeisesti liittoa koskevassa asiayhteydessä. Ks. tarkemmin Nitzan 2000, 95–100.

⁶² Ks. 4Q511 11:4–6; 52–59. Vastaavaa runoutta tunnetaan teoksesta *Apokryfiset psalmit* (11Q11); ks. Mika Pajusen artikkeli tässä julkaisussa.

Bilhah Nitzan on tunnistanut kolme kaavaa, joihin Qumranin tekstien siunaukset ja kiroukset useimmiten perustuvat. Näitä ovat ensinnäkin jakeista 4. Moos. 6:24–26 tuttu papillinen siunaus, toiseksi jakson 5. Moos. 29:17–20 liittokirous ja kolmantena vetoaminen dualistista maailmankuvaa heijastaviin auktoriteetteihin, Jumalaan ja Belialiin, sekä heidän joukkoihinsa.⁶³ Kaavat eivät ole toisensa poissulkevia, vaan papillisten siunausten ja liittokirousten piirteet sekä dualistiset elementit sulautuvat usein toisiinsa.

Siunausten ja kirousten käyttö korostaa erottelua Tooralle uskollisten valittujen ja liiton ulkopuolelle jäävien lainrikkojien välillä. Se ilmentää myös liikkeen dualistista ideologiaa, joka ilmenee käsityksessä valon ja pimeyden voimien välillä käytävästä taistelusta.⁶⁴ Monet Hephrealaisen Raamatun kirouksista nojaavat lakiteksteistä tuttuun syyseuraussuhteeseen, jonka mukaan kiroukset ovat rangaistus vääränä pidetyn toiminnan toteuttamisesta. Qumranin liikkeen omissa teksteissä niihin nivoutuu lisäksi liikkeelle ominainen maailmankuva, johon kuuluu yksilön ennalta määrätty kohtalo joko valon lapsena tai valon lasten ulkopuolella.⁶⁵

Qumranin liikkeen ajattelun omalaatuiset painotukset käyvät ilmi useista eri teoksista. Parhaiten on säilynyt liikkeen keskeisen lakitekstin, *Yhdyskuntasäännön*, vuotuinen liittoseremonia (1QS I,16–II,18).⁶⁶ Katkelman muoto perustuu lukuun 5. Moos. 27, mutta siihen sisältyvät siunaukset ovat papillisen siunauksen (4. Moos. 6:24–26) eksegeettistä sovellusta. Lähdetekstistä poiketen Jumalan nimeä ei lausuta ja siunaukset on muovattu liikkeen maailmankuvaan sopiviksi.⁶⁷ Liittoon astuvien tunnustettua syntinsä (1QS I,22–II,1) papit lausuvat yhteisön jäsenille seuraavat siunaukset (1QS II,1–4):⁶⁸

⁶³ Papillista siunausta koskien ks. 1QS II,2–9; 4Q280 2:2–4b; liittokirousta koskien 1QS II,11–17; 4Q280 2:1; ja dualistisia auktoriteetteja koskien 1QM XIII,2–6; 4Q286 7 ii=4Q287 6; 4Q280 2:4c–7a; Nitzan 2000, 96.

⁶⁴ Nitzan 2000, 95.

⁶⁵ Metso 2008, 504.

⁶⁶ Ks. paralleelikohdat 4Q256 1–4; 4Q257 1 ii; 5Q11 1 i.

⁶⁷ Nitzan 2000, 96–97.

⁶⁸ *Yhdyskuntasäännön* suomenkieliset käännökset on laatinut Sarianna Metso (2015).

Papit siunatkoot kaikki 2 Jumalan arpaosan miehet, jotka vaeltavat nuhteettomina Hänen teillään ja sanokoot:

”Siunatkoon Hän sinua kaikella 3 hyvyydellä ja varjeltkoon sinua kaikesta pahasta.

Valaiskoon Hän sinun sydämesi elämän ymmärryksellä ja olkoon sinulle armollinen antamalla sinulle ikuista tietoa.

4 Kääntäköön Hän uskolliset kasvonsa sinun puoleesi iankaikkiseksi rauhaaksi.”

Tämän jälkeen leeviläiset kiroavat Belialin eli paholaisen joukkoihin kuuluvat.⁶⁹ Kuvaus on siunausten kuvausta yksityiskohtaisempi ja muodoltaan vapaampi. Kirosformeleita seuraavat toivotukset rakentuvat papillisen siunauksen (4. Moos. 6:24–26) käänteiselle eksegeesille. Vastakkain asetetaan hyvä ja paha, valo ja pimeys sekä rauha ja sen puute.⁷⁰ Leeviläisten kirottua Belialin miehet kaikki liittoon astuvat vahvistavat juuri tapahtuneen rituaalisen toiminnan (1QS II,4–10):

Leeviläiset kirotkoot kaikki 5 Belialin arpaosan miehet ja sanokoot:

”Kirottu ole sinä kaikkien väärin ja syyllisten tekojesi tähden.

Antakoon 6 Jumala sinun (kokea) kauhua kaikkien kostajien käsissä ja lähetäköön hän perääsi tuhon niiden kautta, jotka hankkivat hyvityksen pahoista teoista.

7 Ole kirottu, vailla armoa, pimeiden töitteesi mukaisesti.

Ole kirottu 8 ikuisen tulen pimeyteen.

Älköön Jumala armahtako sinua, kun huudat Häntä avukseksi. Älköön Hän antako sinulle anteeksi, niin että pyyhkisi pois sinun syntisi. 9 Kääntäköön Hän vihansa kasvot (sinun puoleesi) ja kostakoon sinulle. Älköön sinulla olko rauhaa niiden puheissa, jotka noudattavat isien säädöksiä.”

10 Kaikki liittoon astuvat sanokoot siunaajien ja kiroajien jäljessä: ”aamen, aamen!”

Ensimmäistä kirouslistaa seuraa toinen kirouskatkelma. Se perustuu jakeisiin 5. Moos. 29:18–20, jotka käsittelevät liitonrikköiden rangaistusta ja osoitetaan yhteisöön väärin aikein ja uskomuksin liittyville.

⁶⁹ Paholaisen nimityksistä (esim. Belial ja Melkiresha) ks. Hanne von Weissenbergin artikkeli tässä julkaisussa.

⁷⁰ Nitzan 2000, 97. Kirouksia koskien ks. myös 1QS IV,11–14.

Tällaiset ihmiset kirotaan ja erotetaan valon lapsista eli siirretään Belialin joukkoon kuuluviksi.⁷¹ Rituaalin toimittavat jälleen papit ja leeviläiset, kun taas liittoon astuvien tehtävä on yhtyä lopun aamen-huudahdukseen (1QS II,11–18):

11 Papit ja leeviläiset sanokoot vielä:

”Kirottu olkoon se, joka tulee 12 tähän liittoon niin, että hänellä on epäjumalia sydämessään.”

Hän panee eteensä syntiensä lankeemuksen ja kompastuu siihen. 13 Kuullessaan tämän liiton sanat hän siunaa itseään sydämessään sanoen: ”Rauha olkoon minulla, 14 vaikka tulenkin sydän paatuneena.”

Mutta hänen henkensä ja kaikki, mitä siinä on, pyyhkäistään pois ilman 15 anteeksiantoa. Jumalan viha ja Hänen kiivaat tuomionsa leimutkoot. Tuhoutukoon hän ikuisiksi ajoiksi. Kohdatkoot häntä kaikki 16 tämän liiton kiroukset. Jumala erottakoon hänet onnettomuuteen. Leikattakoon hänet irti Valon lasten joukosta, sillä hän on 17 kääntynyt pois Jumalasta palvelemaan epäjumaliaan ja lankeamaan synteihinsä. Jumala antakoon hänelle arpaosan ikuisesti kirottujen joukossa.

18 Kaikki liittoon astuvat sanokoot heidän jälkeensä: ”Aamen, aamen!”

Nimellä *Kiroukset* (4Q280) tunnettu teos on säilynyt heikosti, mutta sisältönsä perusteella se liittyyne *Yhdyskuntasäännön* liittoseremoniaan.⁷² *Kiroukset* näyttää sisältäneen liikkeen lakeja rikkoneille osoitettuja kirouksia. Parhaiten on säilynyt kiroussarja, jossa papillisen siunauksen (4. Moos. 6:24–26) merkitys on muutettu päinvastaiseksi. Kiroukset osoitetaan ensin pahuuden johtajalle, Melkireshalle, ja sen jälkeen hänen seuraajilleen (4Q280 2:2–7a).⁷³

1–2 Sanokoot he edelleen: (*vacat*)

Ole ki]rottu, Melkiresha, kaikissa syn[tisen taipumuksesi suunnitelmissa. Saattakoon] 3 Jumala sinut kauhun valtaan niiden käsissä, jotka janoavat

⁷¹ Nitzan 2000, 97.

⁷² Vrt. 4Q280 1 ja 1QS II,15–17, 25–26. *Kiroukset* voi jopa edustaa liittoseremonian varhaisempaa kehitysvaihetta.

⁷³ Nitzan 2000, 97–98. *Kirousten* suomenkielisen käännöksen on laatinut Ilari Lahtela (2015).

kostoa. Herra älköön olko sinulle armollinen, [kun] huudat Häntä avuksesi. [Kääntäköön Hän kasvonsa vihassaan] 4 sinun puoleesi kiroten sinua. Yksikään suu ei rukoile rauh[aa]. [Ole kirottu] 5 ja ilman jäännöstä. Ole kirottu ja ilman pakoreittä.

Kirottuja olkoot ne, jotka laati[vat pahoja suunnitelmiaan,] 6–7 ne, jotka [to]teuttavat sydämessään sinun aikomuksesi juonittelemalla Jumalan liittoa vastaan [ja...Toora vastaan,] ja kaikkia sinun totuu[tesi] näkevien [sano]ja [vastaan. Jo]kainen, joka kieltäytyy astumasta [Jumalan liittoon, kulkien itsepäisesti...]

Niin *Yhdyskuntasäännön* kuin *Kiroukset*-tekstin siunaukset ja kiroukset esiintyvät liittoa koskevassa asiayhteydessä ja sisältävät viittauksia persoonalliseen hyvään ja pahaan. Dualististen elementtien vaikutus on vielä selkeämpi teoksessa *Ylistyksiä ja kirouksia*⁷⁴ (4Q286–290). Siinä kuvataan, kuinka taivaalliset olennot ja ilmeisesti myös liitolle uskolliset ihmiset lausuvat siunauksia ylistäessään Jumalaa (4Q286 1 ii–7 i; 4Q287 1–5).⁷⁴ Vakavista käsikirjoitusvaurioista huolimatta siunausaihe käy ilmi esimerkiksi seuraavista, fragmentaarisesti säilyneistä katkelmista:⁷⁵

4Q286 2, 2 [...] Mahtavat jumalolennot väkevyydessään, 3 [...]... voimakas kiivaus oikeuden puolesta 4 [...] he ylistävät] kaikki [yhd]essä Sinun pyhää nimeäsi 5 [...] kaikkein [py]hin, ja [he] kiroa[vat ... 6 ...] ym[mär]ryksen tunteminen 7 [...] ja laulavat iloiten ...[...]

4Q286 7i 3 [...] ja kaikki, jotka [tu]ntevat [...] psalmit 4 [...] ja oikea ylistys ju[hla]-aikoina 5 [...]... ja Sinun valtakuntasi tulee mahtavaksi kan[so]jen keskuudessa 6 [...] puhtaiden jumalolentojen [neu]vosto kaikkien niiden kanssa, jotka tuntevat ikuisen tiedon, kiittää[kseen 7 ja ylistääk]seen kunniasi nimeä kaikkina [aikoina, ikui]se[sti]. Aamen aamen. (*vacat*) 8 [S]itten he ylistäkööt [...] Jumalaa [...] kaik]kia ... Hänen totuutensa [...] 9 ...[...]

4Q287 2, 7 [...] ja kaikkein[pyhimmän henget laulavat ilosta] kaikkina juh[la]-aikoi[na ... 8 ...] ja ylistävät] kunnioitettua, jumalallista nimeäsi [...]

⁷⁴ Nitzan 2000, 98.

⁷⁵ *Ylistyksiä ja kirouksia* -teoksen suomenkielisen käännöksen on laatinut Ilari Lahtela.

Siunauksia seuraavat kiroukset, jotka lausuu ”yhteisön neuvosto”. Ne osoitetaan Belialille ja hänen joukoilleen, sillä he ovat juonineet pahoja suunnitelmia valon joukkoja vastaan (4Q286 7 ii). Kiroukset toimivat välineenä Jumalan (valon ja oikeuden edustajan) ja Belialin (pimeyden ja pahuuden edustajan) välillä käytävässä taistelussa:⁷⁶

4Q286 7ii 1 [...] Sen jälkeen tuomitko[ot] he Belialin 2 ja koko hänen syntisen arpaosansa. He todistakoot ja sanokoot (näin):

”Kirottu olkoon [Be]lial ja hänen vihamieliset [suun]nitelmansa, 3 olkoon hän tuomittu rikollisen hallintonsa tähden, ja kirottuja olkoot kaikki hänen [arpa]osansa hen[get] sekä niiden pahat suunnitelmat, 4 olkoot he tuomittuja saastaisten ja [e]päpuhtaiden suunnitelmiensa tähden. Sillä [he] (kuuluvat) pimeyden [arpao]saan, ja heidän rangaistuksenaan 5 on iankaikkinen kadotus. Aamen, aamen.” (*vacat*)

Olkoon Pa[ha] kirottu [kaikkina] valtakuntansa [aikakausina], ja olkoot tuomittuja 6 kaikki Beli[alin] lapset kaikkien palvelutehtäviensä vuoksi, kunnes heidät tuhotaan [lopullisesti. Aamen, aamen.] (*vacat*)

7–10 S[itteen he sanokoot:

”Ole kirottu, sinä kadotuksen [enke]li ja [Ab]addonin hen[ki], kai[ki]ssa syn[tisen] taipumuksesi aikaansaamissa suunnitelmissa (sekä) [kaikissa iljetä]vissä [juonissasi] ja paho[issa] neuvoissa[si]. [Ole tu]omittu [väärän] val[takun]ta[si], [pahan hallintosi ja syntyisyytesi tähden], yhdessä kaiken [tuone]lan saas[taisuuden, kadotuk]sen [häpeän] ja tuhoisan [hävä]istyksen kanssa. (Sillä) [jäännös]kin tuhoutuu, eikä yksikään saa ant[teeksi] [Jum]alan raivoisan vihan (syttyessä), [aina ja ikuis]es[ti. Aamen, aa]men.”

11 [Kirottuja olkoot ka]ikki, jotka toteutta[vat paho]ja [suunnitelmiaan] ja punovat juonia [sydämässään ja jotka juonittelevat 12 Juma]lan [liittoa vastaan] ja ...[...] Hänen [totuu]tensa [näki]joiden sanoja vastaan] muuttaakseen [Tooran] säädök[set 13...][...][...]

Pimeyden ja valon voimien välillä käytävä kosminen taistelu on siunausten ja kirousten käytön taustalla myös *Sotakäärössä*. Tämä eskatologista sotaa kuvaava teos sisältää peräkkäisiä puheakteja, joissa Jumalan siunaus ja Belialin kiroaminen näyttävät paitsi symboloivan eskatologisia palkintoja myös toimivan ”maagisena aseena”, jonka avulla Israelin

⁷⁶Nitzan 2000, 98.

Jumalalle uskolliset valon lapset hyökkäävät pimeyden voimia vastaan (1QM XIII,1–6):⁷⁷

XIII,1 ja hänen veljensä, papit, ja leeviläiset sekä kaikki taistelujärjestyksessä vanhimmat hänen kanssaan. He kiittäkööt siellä seistessään Israelin Jumalaa ja kaikkia hänen totuutensa tekoja ja kirotkoot 2 [Beli]alin ja kaikki henget, jotka ovat hänen puolellaan. He sanokoot:

”Ylistetty olkoon Israelin Jumala täydellisessä suunnitelmassaan ja totuuden teoissaan. Siunatut olkoot 3 kaikki, jotka [palv]elevat häntä vanhurskaudessa ja jotka uskollisesti tunnustavat Hänet. 4 Kir[ot]tu olkoon Belial vihamielisessä suunnitelmassaan, ja kirottu olkoon se, joka on hänen syyllisyytensä palveluksessa. Kirottuja olkoot kaikki ne henget, jotka ovat hänen puolellaan pahuuden suunnitelmassa. 5 Kirottuja ovat myös ne, jotka ovat likaisen saastaisuuden palveluksessa. Sillä he ovat pimeyden arpaosa, mutta Jumalan arpaosa kuuluu 6 [ikui]seen valoon.”

Qumranin liikkeen teksteissä siunauksia ja kirouksia käytetään siten etenkin seremonioissa, jotka pohjautuvat Heprealaisen Raamatun liittoformeliin ja hyödyntävät papillista siunausta, mutta samalla palvelevat liikkeen omia tarkoituksia; Tooraa tulee noudattaa sen edustaman tulkinnan mukaisesti. Rituaalisen toiminnan käyttö pyrkii vakuuttamaan liikkeen jäsenet liiton noudattamisen tärkeydestä ja korostamaan eroa niihin, jotka rikkovat lakeja eivätkä noudata liittoa. Pohjimmiltaan siunaukset ja kiroukset symboloivatkin eroa kahden toisilleen vastakkaisen ryhmän – Jumalalle uskollisen ja Belialin joukon – välillä.⁷⁸

Siunaukset ja kiroukset Uudessa testamentissa

Uusi testamentti sisältää huomattavasti vähemmän siunauksia ja kirouksia kuin Heprealainen Raamattu tai Kuolleenmeren käärot, mutta joitakin tapauksia tunnetaan niin evankeliumeista kuin kirjeistä. Siunaamisesta käytetään kreikan kielen verbiä *eulogein* (εὐλογεῖν) ja

⁷⁷ *Sotakäärön* suomenkieliset käännökset ovat laatineet Osmo Luukkonen ja Johan Westerlund.

⁷⁸ Nitzan 2000, 99.

kirouksesta puolestaan verbejä *anathematizein* (ἀναθεματίζειν) ja *kataraoimai* (καταράομαι).

Jumalan edellytetään toimivan siunauksen agenttina viimeistä tuomiota koskevassa kuvauksessa, jossa Ihmisen Poika toteaa hänen eteensä kootuille kansoille: ”Tulkaa tänne, te Isäni siunaamat” (Matt. 25:34, ks. myös koko tuomiota kuvaava jakso 25:31–46).⁷⁹

Useimmiten siunauksessa toimijana on kuitenkin Jeesus. Kolmessa tapauksessa kyse on ruoan siunaamisesta. Ensinnäkin Jeesus siunaa ruokkimisihmeessä viisi leipää ja kaksi kalaa: ”Sitten hän otti ne viisi leipää ja kaksi kalaa, katsoi ylös taivaaseen ja siunasi” (Matt. 14:19).⁸⁰ Myöhemmin evankeliumien narratiivissa Jeesus siunaa pääsiäisaterialla asettamansa ehtoollisen: ”Jeesus otti leivän, siunasi, mursi ja antoi sen opetuslapsilleen” (Matt. 26:26, ks. myös laajempi jakso Matt. 26:26–28 ja vrt. 1. Kor. 10:16). Lisäksi Luukas kertoo ylösnousemusta seuraavasta tapahtumasta, jossa Jeesus tapaa kaksi opetuslasta Emmaukseen tiellä ja siunaa heidän kanssaan syömänsä leivän, jolloin opetuslapset tunnistivat hänet (Luuk. 24:30).

Ihmisistä Jeesus siunaa opetuslapsensa ja hänen luokseen tuodut pienet lapset. Molemmissa tapauksissa siunaukseen sisältyy käten päälle paneminen. Opetuslasten siunaus kuvataan lyhyesti ”siellä hän kohotti kätensä ja siunasi heidät” (Luuk. 24:50–51), ja Jeesuksen luokse tuotuja lapsia koskien todetaan, että ”[h]än pani kätensä heidän päälleen” (Matt. 19:15, ks. myös laajempi jakso Matt. 19:13–15).⁸¹ Jeesus myös kehottaa seuraajiaan siunaamaan heidän kiroajansa (Luuk. 6:28): ”Siunatkaa niitä, jotka teitä kiroavat, rukoilkaa niiden puolesta, jotka parhaavat teitä.”⁸²

Naisten rituaalisesta toiminnasta antiikin juutalaisuudessa ja kristinuskossa on säilynyt vähemmän viitteitä kuin miesten vastaavasta. Siksi on merkillepantavaa, että toinen Uuden testamentin siunaamisrituaalien agentti on Elisabet, joka siunaa raskaana olevan Marian (Luuk. 1:42). Myös kansanjoukot voivat siunata: Jeesus kehottaa

⁷⁹ Myös Jumalan lupaus Abrahamin siunauksen jatkumisesta on läsnä jakeissa Ap. t. 3:25–26; Gal. 3:16, 29.

⁸⁰ Ks. myös paralleelikohdat Mark. 6:41; Luuk. 9:16; ks. myös Mark. 8:6–7.

⁸¹ Ks. myös paralleelikohdat Mark. 10:13–16; Luuk. 18:15–17.

⁸² Vrt. Room. 12:14; 1. Kor. 4:12; 1. Piet. 3:9.

osoittamaan siunauksia hänelle, ”joka tulee Herran nimessä” (Matt. 23:39), kuten muiden evankeliumien mukaan tapahtuukin.⁸³ Lisäksi Uuden testamentin tekstien kirjoittajat siunaavat Jumalaa, usein teoksen johdanto-osuudessa tai ylipäänsä sen alkupuolella, kuten jakeessa 2. Kor. 1:3: ”Siunattu olkoon meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen Jumala ja Isä, armahtava Isä ja runsaan lohdutuksen Jumala!” Jumalaan kohdistuva siunaus on seurausta kiitollisuudesta, ja sen tarkoitus on ylistää Jumalaa.⁸⁴

Kirouksia esiintyy Uudessa testamentissa vielä vähemmän kuin siunauksia. Viimeisen tuomion kuvauksessa kirodot ihmiset lähetetään Saatanalle ja hänen enkeleilleen varattuun ikuiseen rangaistustuleen (Matt. 25:41–46). Kirous on merkki Jumalan voimasta Jeesuksen kirotsessa viikunapuun, jonka kerrotaan kuivettuneen siinä samassa, kun Jeesus lausui kirouksen,⁸⁵ ja Pietarin kerrotaan kiroavan kieltäessään Jeesuksen, joskaan tällä kirouksella ei ole varsinaista kohdetta.⁸⁶ Paavali puolestaan kiroaa ne, jotka eivät rakasta Jumalaa (1. Kor. 16:22) ja jotka julistavat evankeliumia toisin kuin hän (Gal. 1:8–9). Hän myös toivoisi itse olevansa kirottu, jos voisi siten auttaa oman kansansa jäseniä eli muita juutalaisia (Room. 9:3).⁸⁷

Lopuksi huomiota ansaitsevat Uuden testamentin makarismit eli autuaaksijulistukset (*makarios / μακάριος*) ja voi-huudot (*ouai / οὐαί*), sillä niitä on usein pidetty siunausten ja kirousten mietoina muotoina. Edellisen tarkoitus on onnitella, mutta hyvää toivottavana puheaktina se sisältää siunauksen elementin.⁸⁸ Vastinparin makarismille muodostaa voi-huudahdus. Jeesus esimerkiksi julistaa autuaaksi köyhät, nälkäiset,

⁸³ Mark. 11:9–10; Luuk. 19:38; Joh. 12:3. Jeesusta puhutellaan lisäksi ”siunatun Jumalan poikana” (Mark. 14:61).

⁸⁴ Jakeen 2. Kor. 1:3 ohella ks. Luuk. 1:68; Room. 1:25; Ef. 1:3; 1. Piet. 1:3.

⁸⁵ Matt. 21:18–22; Mark. 11:12–14, 20–22.

⁸⁶ Matt. 26:72–74; Mark. 14:66–72; vrt. Luuk. 22:57–60; Joh. 18:17, 25, 27.

⁸⁷ Tehdessään salaliiton juutalaiset myös ”kirouksen uhalla vanhoivat”, etteivät syö mitään ennen kuin Paavali on kuollut (Ap. t. 23:14). Paavali itse pohtii sitä, kuinka Jeesus lunastaa ihmiskunnan ”lain kirouksesta” (Gal. 3:10–13) ja kuinka Jeesusta ei kiroa kukaan Jumalan hengen valtaama (1. Kor. 12:3). Kieli kehoitetaan pitämään kurissa, sillä ”kiitos ja kirous lähtevät samasta suusta” (Jaak. 3:10). Ks. myös vitsauksia koskeva uhkaus kohdassa Ilm. 22:18–19; Magdalene 2000b, 302.

⁸⁸ Autuaan eli onniteltavan tilan ajatellaan seuraavan jumalallista siunausta, mutta makarismi ei sinänsä toimeenpane siunauksen tilaa vaan pikemminkin vahvistaa sen.

itkevät ja vihatut tai herjatut ja osoittaa sitten voi-huudot rikkaille, kylläisille, nauraville ja hyviä puheita osakseen saaville (Luuk. 6:20–26).⁸⁹ Vaikka makarismit sisältävät siunauksen ja mahdollisesti myös kirouksen kairuja, niiden luonne ei ole yksioikoisen maaginen. Toisin kuin edellä esitetty määritelmä edellyttää, makarismien ja varsinkin voi-huutojen sisältö on usein epämääräinen eikä siten osoitettavissa vääräksi;⁹⁰ puheaktit näyttävät toimivan pikemmin kannustavina kehotuksina.

Yhteenveto

Siunauksia ja kirouksia tunnetaan runsaasti Raamatun maailmasta. Tässä artikkelissa on tarkasteltu niiden esiintymistä Heprealaisessa Raamatussa, Kuolleenmeren kääroissä ja Uudessa testamentissa. Tutkijat ovat aiheellisesti kyseenalaistaneet aiemmin esitetyn näkemyksen, jonka mukaan siunaukset ja kiroukset voidaan erottaa magiasta, sillä jaottelu liittyy laajempiin pyrkimyksiin erottaa muinaisen Israelin uskonto, antiikin juutalaisuus ja varhainen kristinusko magiasta. Kun magia ymmärretään rituaaliseksi toiminnaksi, jonka tulokset voidaan osoittaa vääräksi, Raamatun maailmasta tunnetut siunaukset ja kiroukset sopivat hyvin tähän määritelmään, sillä niillä pyritään tuottamaan joko hyvää tai pahaa puheaktin vastaanottajalle nimenomaan tämänpuoleisessa maailmassa, joskin Matteuksen evankeliumissa viitataan myös Ihmisen Pojan toimeenpanemiin, lopun ajoilla tapahtuviin ja tuonpuoleista koskeviin siunauksiin ja kirouksiin (Matt. 25:31–46).

⁸⁹ Makarismeja koskien ks. myös Matt. 5:3–11; 24:46; Luuk. 10:23; 14:15; Joh. 13:17; 20:29; Room. 4:7–8; Ilm. 1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7, 14. Voi-huutoja puolestaan esiintyy jakeissa Matt. 11:21; 18:7; 23:13–36; 26:24; Mark. 14:21; Luuk. 22:22; Ilm. 18:10, 16, 19; ks. myös Ilm. 9:12.

⁹⁰ Vrt. Istvan Czacheszin magialle esittämä määritelmä (s. 18–19).

Kirjallisuus

- Aitken, James K.
2007 *The Semantics of Blessing and Cursing*. Ancient Near Eastern Studies Supplement 23. Louvain: Peeters.
- Anderson, Jeff S.
2005 "Denouncement Speech in Jubilees and Other Enochic Literature". *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*. Eds. G. Boccaccini et al. Grand Rapids: Eerdmans, 132–136.
- Assavavirulhakarn, Prapod
2005 "Blessing". *Encyclopedia of Religion*. Ed. L. Jones. 2. painos. Detroit: Macmillan, 2:979–985.
- Austin, J. L.
1962/1975 *How to Do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Eds. J. O. Urmsson & M. Sbisà. 2. painos. Oxford: Clarendon.
- Hempel, Johannes
1925 "Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79, 20–110.
- Jeffers, Ann
1996 *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 8. Leiden: Brill.
- Lahtela, Ilari
2015 "Kiroukset (4Q280)". *Kuolleenmeren kadonnut kansa: Qumranin kirjoituksia*. Toim. R. Sollamo & M. S. Pajunen. Helsinki: Gaudeamus, 348–349.
2015 "Ylistyksiä ja kirouksia (4QBer^{a-c})". *Kuolleenmeren kadonnut kansa: Qumranin kirjoituksia*. Toim. R. Sollamo & M. S. Pajunen. Helsinki: Gaudeamus, 343–348.
- Luukkonen, Osmo & Westerlund, Johan
2015 "Sotakäärö (1QM)". *Kuolleenmeren kadonnut kansa: Qumranin kirjoituksia*. Toim. R. Sollamo & M. S. Pajunen. Helsinki: Gaudeamus, 113–138.
- Magdalene, F. Rachel
2000a "Bless, blessing". *The Eerdmans Dictionary of the Bible*. Eds. D. N. Freedman & A. C. Myers. Grand Rapids: Eerdmans, 192.
2000b "Curse". *The Eerdmans Dictionary of the Bible*. Eds. D. N. Freedman & A. C. Myers. Grand Rapids: Eerdmans, 301–302.

Metso, Sarianna

2008 "Shifts in Covenantal Discourse in Second Temple Judaism". *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*. Eds. A. Voitila & J. Jokiranta. Journal for the Study of Judaism Supplement Series 126. Leiden: Brill, 497–512.

2015 "Yhdyskuntasääntö (1QS)". *Kuolleenmeren kadonnut kansa: Qumranin kirjoituksia*. Toim. R. Sollamo & M. S. Pajunen. Helsinki: Gaudeamus, 33–56.

Mowinckel, Sigmund

1924 *Psalmstudien V: Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmendichtung*. Videnskapsselskapets Skrifter. Kristiania: Jacob Dybwad.

Nitzan, Bilhah

2000 "Blessings and Curses". *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Eds. L. H. Schiffman & J. C. VanderKam. New York: Oxford University Press, 1:95–100.

Scheper, George

2005 "Cursing". *Encyclopedia of Religion*. Ed. L. Jones. 2. painos. Detroit: Macmillan, 3:2097–2108.

Searle, John R.

1969 *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Toorn, Karel van der

1995 "Curse". *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Eds. K. van der Toorn, B. Becking & P. W. van der Horst. Leiden: Brill, 398–406.

Urbrock, William J.

1992 "Blessings and Curses". *Anchor Bible Dictionary*. Eds. D. N. Freedman et al. New York: Doubleday, 1:755–76.

HANNE VON WEISSENBERG

Enkelit ja demonit

Henkiolennot Raamatussa ja Qumranin teksteissä

Johdanto

Raamatussa puhutaan Jumalasta, mutta siellä on myös kertomuksia muista henkiolennoista. Nämä henkiolennot ovat Jumalan sanansaattajia, jotka toimittavat erilaisia tehtäviä: ne kuljettavat viestejä, tekevät joskus Jumalan puolesta tämän likaisen työn, ne ylistävät Jumalaa ja toimivat sotilaina hänen sotajoukoissaan. Teksteissä on mainintoja myös ihmisen kannalta uhkaavista tai vaarallisista henkiolennoista. Niitä voidaan kutsua demoneiksi tai riivaajiksi.

Mitä ovat nämä muut henkiolennot? Mikä on Jumalan suhde niihin tai niiden suhde Jumalaan? Raamatussa ei juuri pohdita enkelten ja riivaajien alkuperää. Vanhassa testamentissa maininnat erityisesti pahoista hengistä ovat kaiken kaikkiaan melko vähäisiä. Suomenkielises-
sä käännöksessä ne on häivytetty lähes näkymättömiin. Kun tutkitaan Vanhan testamentin ulkopuolisia juutalaisia tekstilähteitä, vaikuttaa siltä, että enkeleitä ja demoneita koskeva ajattelu muuttuu juutalaisuudessa Toisen temppelein aikakauden (n. 300 eaa. – 70 jaa.) lopulla. Maininnat sekä enkeleistä että eritoten demoneista lisääntyvät, ja yli-
luonnollisista olennoista kerrotaan enemmän ja yksityiskohtaisemmin. On mahdollista, että varhaisempinakin aikoina juutalaisuudessa on ollut luultua monimuotoisempia uskomuksia henkiolennoista, mutta näitä kuvauksia ei vain ole kirjattu Vanhan testamentin kanoniseen kokoelmaan kuuluviin teksteihin (vrt. Martti Nissisen artikkeli tässä kirjassa).

Uudessa testamentissa sen sijaan on lukuisia viittauksia sekä enkeleihin että riivaajiin.

Useimmiten esitetään, että juutalaiset käsitykset enkeleistä ja muista henkiolennoista olisivat kehittyneet ja monipuolistuneet Babylonian pakkosiirtolaisuuden eli eksiilin jälkeen. Yhdeksi syyksi ajattelutavan muutokseen on ehdotettu monoteismin¹ vakiintumista. Kun Jahven valta-asema ainoana jumalana vakiintui, puhe muista henkiolennoista ei enää uhannut häntä. Niitä ei enää voinut pitää varsinaisina jumalina, vaan ne olivat Jahvelle alisteisia. Vanhassa testamentissa vaikuttaisi kuitenkin edelleen olevan kaikuja vanhasta, monoteismia edeltävästä ajattelusta, jossa israelilaisten Jumala oli vain yksi jumalolento muiden joukossa.² Vanhaa testamenttia myöhemmissä teksteissä tehdään selväksi, että enkelit ovat Jumalan luomia, ja siksi tähän nähden alisteisessa asemassa.

Toisaalta enkeleiden ja henkiolentojen merkitys kasvoi, kun Jumalasta tuli enemmän transsendentti.³ Tällä tarkoitetaan sitä, että Jumala nähtiin yhä enemmän kuuluvaksi johonkin toiseen, tuonpuoleiseen maailmaan, joka on ihmisten maailmasta etäällä. Mitä kauemmas ihmisten maailmasta Jumala siirtyi, sitä enemmän tarvittiin taivaallisia välittäjähahmoja kommunikoimaan ihmisen ja Jumalan välille.

Toisen tempelin ajan loppupuolella myös maailmankuva muuttui. Ajattelu kehittyi apokalyptiseen ja dualistiseen suuntaan. Aikakauden yhteiskunnallinen levottomuus synnytti kirjallisuutta, jossa tämän maailman pahuudesta, vääryydestä ja vaikeuksista selviämiseksi käännettiin katse tulevaan maailmaan, jossa kaikki muuttuu. Apokalyptisiin odotuksiin liittyvässä dualistisessa ajattelussa jaettiin maailma, sekä ihmiset kokemuksineen että henkimaailma, kahteen toisistaan erottuvaan leiriin. Kahtiajako ei siis koske ainoastaan ihmiskuntaa vaan myös yliluonnollista. Näin oli välttämätöntä myös tehdä selkeämpi ero henkiolentojen välillä. Toiset niistä olivat pahoja ja toiset hyviä.

¹ Monoteismi on uskoa yhteen jumalaan monien sijaan (polyteismi).

² Muinaisraeilaisen pantheonin rakenteesta ja muokkautumisesta ks. Valkama 2010, 7–12.

³ Transsendentti eli havaittavissa olevan maailman ulkopuolella oleva, tuonpuoleinen, vastakohtana immanentille eli tämänpuoleiselle.

Mutta mistä paha oli saanut alkunsa? Toisen temppelein ajan teksteissä oli kaksi osittain toisensa poissulkevaa selitysmallia. Toinen niistä selitti pahan alkuperän taivaallisten olentojen kapinana. Eri teoksien yksityiskohdissa oli toki eroja, toiset mainitsivat kapinan tapahtuneen taivaassa (1. Henokin kirja), toiset taas esittivät enkeleiden ensin laskeutuneen maan päälle ja vasta sitten kapinoineen (*Riemuvuosien kirja*). Toisessa selitysmallissa ajateltiin Jumalan luoneen sekä hyvät että pahat henkiolennot. Näin ollen koko tarina oli Jumalan käsikirjoittama, ja nykyinen maailmanaika, jolloin pahat henget ja niiden johtaja hallitsivat, oli vain väliaikainen todellisuus. Kaikki oli Jumalan käsissä, ja paahuus vain väliaikaista.

Vaikka henkiolentojen suhde Jumalaan on mielenkiintoinen kysymys, on kiehtovaa pohtia myös ihmisen asemaa tässä kokonaisuudessa. Kun ihminen puhuu Jumalasta ja jumalista, puhuu hän aina myös itsestään, ihmisestä ja inhimillisestä kokemusmaailmasta. Tekstilähteissä toisaalta korostetaan ihmisen heikkoutta Jumalaan ja henkivaltoihin nähden: Ihminen on Jumalaan ja yliluonnollisiin voimiin nähden alisteinen, heikko ja avuton, ”savinen astia”. Enkelit välittivät Jumalan viestejä yliluonnollisen ja inhimillisen maailman välillä. Ne myös toteuttivat Jumalan antamia tehtäviä. Pahojen henkien ajateltiin aiheuttavan sairauksia ja kaikenlaisia ongelmia. Ne uhkasivat ihmisten ja ihmisyhteisöjen hyvinvointia ja turvallisuutta. Erilaisin rituaalein ja magian avulla niitä voitiin kuitenkin hallita ja niiden aikaansaamalta uhalta suojautua. Toisaalta ihminen voi siten omilla toimillaan vaikuttaa henkivaltoihin ja suojautua niiltä (rituaalinen puhtaus, magia, eksorkismit, suojele-rukoukset). Tästä tarkemmin Mika Pajusen artikkelissa tässä kirjassa.

Enkelit Vanhassa testamentissa

Mikä on enkeli? Vanhassa testamentissa enkeli on yliluonnollinen olento, erilainen kuin ihminen, mutta ei aivan jumalakaan. Enkelit saattoivat vierailta ihmisten keskuudessa, mutta niiden varsinainen asuinpaikka oli taivaallisessa maailmassa. Vanhassa testamentissa on selvää että nämä henkiolennot ovat osa Israelin uskontoa. Enkeliolentoilla on Vanhassa testamentissa lukuisia nimiä. Toisinaan nimitykset myös paljastavat

jotain näiden olentojen ulkomuodosta tai niiden lukuisista erilaisista tehtävistä.

Yleisin nimitys on ”viestinviejä” (hepr. *mal’äk*; vrt. kreikan *aggelos*). Enkeleiden tärkein tehtävä Vanhassa testamentissa on toimia Jumalan viestinviejänä.⁴ Tärkeämpää kuin hahmo sinänsä, oli tehtävä, jota se suoritti Jumalalle. Esimerkiksi Abrahamin luona vierailevat kolme miestä (1. Moos. 18), jotka esiintyivät ihmishahmoisina, olivat selkeästi tunnistettavissa yliluonnollisiksi olennoiksi. Asemastaan huolimatta olennot olivat nimettömiä ja persoonattomia.⁵ Niiden tehtävä oli välittää viesti. Kertomus paljastaa myös sen, että varhaisissa kertomuksissa enkeliolennot kuvattiin miehiksi, eikä niillä välttämättä ollut siipiä. Lisäksi tämä ja lukuisat muut kohdat kertovat, että vaikka enkelit kuuluvat taivaalliseen maailmaan, ne voivat tulla ihmisten joukkoon.

Läheistä suhdetta Jumalan ja hänen hallitsemiensa henkiolentojen välillä kuvaavat nimitykset Herran enkeli (1. Moos. 16, 22; 2. Moos. 3:2–4; Tuom. 2:1–3) ja Jumalan enkeli (1. Moos. 31:11; 2. Moos. 14:19). Aina tämän välittäjähahmon ja Jumalan suhde ei ole selvä, vaan ne lähestulkoon samaistuvat toisiinsa (esim. 2. Moos. 3:2–4, vrt. Apt. 7:30, 35).

Alempia jumalolentoja kutsutaan myös nimillä ”jumalan pojat” tai ”jumalat” (*bēnê ’elohim, ’elim*; 1. Moos. 6:2; Ps. 29:1; 82:6, Job 1:6). Nämä olennot saattoivat olla jäseniä taivaallisessa neuvostossa tai Jumalan hovissa. Vanhan testamentin tekstit puhuvat myös Jumalan taivaallisista sotajoukoista (esim. Joos. 5; 1. Kun. 22:19; ks. myös UT: Ilm. 12:7). Vanhassa testamentissa Jumalaan viitataan lukuisia kertoja taivaallisten sotajoukkojen jumalana ”Herra Sebaotina”.

13 Jerikon lähellä ollessaan Joosua näki eräänä päivänä edessään miehen, jolla oli paljastettu miekka kädessään. Joosua meni miehen luo ja kysyi häneltä: ”Oletko meikäläisiä vai vihollisiamme?” 14 Mies vastasi: ”En kumpakaan. Olen Herran sotajoukon päällikkö ja olen juuri saapunut tänne.” Silloin Joosua lankesi polvilleen, kumartui maahan saakka ja sanoi: ”Herrani, mitä tah-

⁴ Sanaa *mal’äk*; voidaan Vanhassa testamentissa käyttää myös ihmisestä, joka toimittaa viestiä (esim. 1. Moos. 32:3).

⁵ Sen sijaan Talmudin mukaan nämä enkelit olivat Mikael, Rafael ja Gabriel.

dot minun tekevän?” 15 Herran sotajoukon päällikkö sanoi Joosualle: ”Riisu kengät jalastasi, sillä paikka, jossa seisot, on pyhä.” Ja Joosua teki niin. (Joos. 5:13–15)

Jumalan ylistäminen oli yksi enkelien tehtävistä (VT: Ps. 148; Jes. 6:3; Job 38:7, Qumran: 4Q286, UT: Luuk. 2:13; Ilm. 4:8). ’Pyhät’ (*qêdôšîm*) ovat erityinen termi enkeliolennoille, joiden tehtävä on ylistää Jumalaa (Ps. 89). Pyhyys liittyy Jumalaan itseensä, sekä jumalanpalvelukseen. Muihin tehtäviin kuului ihmisten suojeleminen (VT: Dan.; Ps. 91, ks. myös UT: Matt. 4:6; Luuk. 4:10–11), ihmisen edustaminen Jumalan edessä (Job 33:23–26; Sak. 1:12).

Joissakin kohdissa mainitaan vain ’henki’ (*rûah*), joka tekee Jumalan tehtäviä (1. Kun. 22). Erityisiä enkeleitä olivat kookkaat ja siivekkäät kerubit (esim. 1. Moos. 3:24; Hes. 10; Ps. 18:11) ja siivekkäät käärmeet, serafit (Jes. 6:2–4).⁶ Kerubit toimivat pyhän puun tai Edenin puutarhan vartijoina (1. Moos. 3:24; 1. Kun. 6:29–35; Hes. 41:13–25; 28:14, 16). Heidän tärkein tehtävänsä oli kuitenkin kantaa ja vartioida pyhää valtaistuinta (Hes. 10:20).⁷

Samoja nimityksiä enkeleistä esiintyy myös Vanhan testamentin ulkopuolisissa Kuolleenmeren eli Qumranin teksteissä. Lisäksi siellä viitataan enkeleihin taivaan poikina (*běné šāmajim* ks. *Yhdyskuntasääntö* 1QS 4:22; 11:8; *Hymniien kirja* 1QH^a 11:22) ja mainitaan tuhon enkelit (*malkê hebel*), jotka Jumala lähettää hävittämään jumalattomia: ”Kaikkien niiden rangaistuksena, jotka sillä tiellä vaeltavat, ovat monet turmion enkelien tuottamat vitsaukset...”⁸ (1QS 4:12, vrt. myös *Damaskon kirja* CD 2:6). *Siunaukset ja kiroukset* -tekstissä (4QBerakhot) mainitaan kerubien lisäksi jumalan vaunut, joiden pyörät (*opannîm*) rinnastetaan kerubeihin ja voidaan ymmärtää jonkinlaisiksi henkiolennoiksi, samaan tapaan kuin myöhemmässä juutalaisessa *merkaba*-mystiikassa.⁹

⁶ De Hulster 2015, 147–164.

⁷ Mettinger 1995, 189–192.

⁸ Käännös Sarianna Metso. Käännös on julkaistu teoksessa Sollamo & Pajunen (toim.), *Kuolleen meren kadonnut kansa: Qumranin kirjoituksia*, 2015.

⁹ 4QBera 1a, ii, b–13. Ks. myös Sapattiuhrien laulut. Näiden teosten suomenkieliset käännökset on luettavissa teoksessa *Kuolleen meren kadonnut kansa*.

Erilaiset enkelit

Toisen temppelin aikakaudella enkeliäjattelussa tapahtui muutoksia. Enkelten määrä kasvoi, niiden tehtävissä ja asemassa nähtiin eroja, ja enkelimaailma kehittyi hierarkkiseksi. Systemaattista enkelioppia ei kuitenkaan vielä tässä vaiheessa kehitetty. Enkelit ovat Jumalan luomia, kuolemattomia ja ikuisia. Jumalan luotuina ne ovat tälle alisteisia ja tiedoltaan rajallisia, kuitenkin viisaampia kuin ihmiset (1. Moos. 3:5, 22; Sananl. 9:10; 30:3; Mal. 2:7). Sekä enkeleillä että pahoilla hengillä ajateltiin olevan johtajansa, ja näihin hahmoihin viitattiin eri nimillä eri teksteissä.

Danielin kirjassa viitataan suojelutehtävissä toimiviin enkeleihin (Dan. 10:13). Ajatus enkeleistä ihmisen suojelijana pohjautuu Raamatun eri kohtiin, esim. 1. Moos. 48:16; 2. Moos. 23:20–22; Ps. 91; Matt. 4:6; 18:10; Luuk. 4:10–11.

Vanhassa testamentissa mainitaan nimeltä vain kaksi enkeliä, Gabriel ja Mikael (Danielin kirja). Niiden ajateltiin kuuluvan enkeleiden korkeimpaan luokkaan, joista käytetään joko nimitystä ylienkelit tai arkkienkelit. Vanhan testamentin apokryfikirjoihin kuuluva Tobitin kirja nimeää lisäksi Rafaelin. Joidenkin tekstien mukaan arkkienkeleitä on yhteensä seitsemän (Tob. 12:15; Ilm. 1:4; 8:2). Ensimmäinen Henokin kirja mainitsee nimeltä neljä: Mikael, Uriel, Rafael ja Gabriel. Qumranin liikkeen tekstissä nimeltä *Sotakäärö* mainitaan taasen Mikael, Gabriel, Sariel ja Raphael. Gabriel ja Mikael mainitaan nimeltä myös Uudessa testamentissa (Luuk. 1; Juud. 1:9; Ilm. 12:7). Qumranin teksteissä enkelten ja valon lapsien johtohahmoksi nimetään myös Totuuden enkeli ja Valon prinssi.

Ylienkeleiden lisäksi tunnetaan ns. valvojaenkelit, joiden nimitys tulee valvomista merkitsevistä sanajuuresta (Dan 4:10, 14; 1. Hen., Riemuv. k., CD 2:18). Nämä enkelit mainitaan myös nimiltä Ensimmäisen Henokin kirjaan kuuluvassa *Valvojaenkelien kirjassa*. *Valvojaenkelien kirjan* mukaan enkelit ohjailevat luonnonilmiöitä, esimerkiksi salamoita ja tuulta, ja niiden nimet heijastavat niiden tehtävälueita.

Miltä enkelit näyttivät?

Vaikka nykyisissä kuvauksissa enkeleiden hahmo mielletään siivekkääksi olennoiksi, Vanhassa testamentissa siivet mainitaan vain osassa kuvauksia. Siivekkäitä olentoja olivat pelottavat ja kookkaat kerubit ja serafit (1. Moos. 3:24; 1. Kun. 6:24; 2. Moos. 25:20; Jes. 6:2; 2. Sam. 22:11; Ps. 18:10; Ps. 104:3).¹⁰ Kaikki enkelit eivät siis ole ihmishahmoisia, esimerkiksi serafi on siivekäs käärme, jolla on kuusi siipeä. Hesekielin näyssä enkelihahmoilla on neljät kasvot, neljä siipeä ja useita silmiä (Hes. 10). Kuvia muinaisen Lähi-idän siivekkäistä olennoista löydät de Hulsterin ja Saaren artikkelista.

Kun enkelit kuvataan ihmishahmoisiksi, ne ovat miehiä (1. Moos. 6; 1. Moos. 18:2; Mark. 16:5; Riemuvuosien kirja 15:26–28) tai sukupuoleettomia olentoja. Enkelit on useimmiten kertomuksissa tunnistettavissa yliluonnollisiksi olennoiksi ja niitä kuvataan Jumalan kirkkautta symboloivilla elementeillä kuten valo, tuli ja jalometallit. Raamatussa enkeleillä ei ole sädekehää, sen sijaan valkeat vaatteet mainitaan (Dan. 10; Mark. 16:6; Matt. 28:3). Uudessa testamentissa enkelit voidaan kuvata myös ruumittomiksi henkiolennoiksi (Luuk. 24:3; Hepr. 1:14).

Katsellessani ympärilleni minä äkkiä huomasin miehen, joka oli pellavavaatteissa, uumillaan vyö parasta kultaa. Hänen ruumiinsa säihkyi kuin krysoliitti, hänen kasvonsa välkehtivät kuin salama, hänen silmänsä olivat kuin tulisoihdut, hänen käsivartensa ja jalkansa kuin kiiltävä pronssi, ja hänen äänensä oli kuin kansanjoukon pauhu.
(Dan. 10:5–6)

Keskiajalla tapahtui muutos enkeleiden roolissa ja tehtävissä, ja muutoksen seurauksena niistä tuli androgyynisiä ja feminiinisiä. Nykyisin enkelit usein kuvataankin naishahmoisina.

¹⁰ Myöhemmin, noin 300-luvulla, ajatus enkeleiden siivekkyydestä vakiintui, osin hellenismien vaikutuksesta (Nike, Eros). Kirkkoisä Tertullianuksen mukaan kaikki henkiolennot, niin enkelit kuin riivaajatkin ovat siivekkäitä.

Qumranin teksteissä ja *Riemuvuosien kirjassa* tavataan Läsnäolon enkeli. *Riemuvuosien kirjassa* Läsnäolon enkelin tehtävä on sanella Jumalan ilmoitus Moosekselle ja Mooses puolestaan kirjoittaasen ylös. Qumranin teksteissä Läsnäolon enkelit palvelevat Jumalaa kaikkein pyhimässä, taivaallisen temppelin keskuksessa (1QH^a 14:13; ”*Siunauksen sääntö*” 1QSb 4:25–26; Riemuv. k. 1:27–2:1).

Enkelit ja Qumranin yhteisö

Qumranin yhteisön omissa teksteissä viitataan usein enkelimaailmaan. Qumranin liikkeen ajatteluun kuului myös mahdollisuus mystiseen kommunikaatioon enkelien ja Jumalan kanssa. Enkelit kuuluivat taivaalliseen maailmaan, mutta saattoivat tulla ihmisten joukkoon. Qumranin yhteisö uskoi elävänsä enkelien kanssa yhteydessä ja osallistuvansa enkelien kanssa taivaalliseen jumalanpalvelukseen. Enkeleiden läsnäolosta seurasi tavanomaista korkeampi rituaalisen puhtauden vaatimus.

Josefuksen mukaan essealaiset, joihin Qumranin liikekin kuului, opiskelivat enkelten nimiä (Josefus *Juutalaissota* 2.142; ks. myös Qumranista löytyneet Valvojaenkeliin kirja ja Riemuvuosien kirja). Valon lapsien eli Qumranin liikkeen johtaja on Valon prinssi / Valon ruhtinas (*Sotakäärö* 1QM, 1QS) tai Totuuden enkeli (1QS, *Eskatologinen midraš* 4Q177), joka on myös enkelien johtohahmo. Enkelien tärkein tehtävä Qumranin teksteissä on palvella enkelipapistona taivaallisessa temppelissä, sekä toimia Jumalan taivaallisena sotajoukkona, erityisesti lopunajallisessa sodassa. Sotakäärö kuvaa hyvin Qumranin liikkeen dualistista maailmankuvaa, jossa sekä ihmiset että henkiolennot on jaettu kahteen toisistaan erottuvaan leiriin. Teksti kuvailee lopunaikojen sotaa, jossa Valon lapset yhdessä enkelien ja niiden johtajan kanssa käy voittoisaan taisteluun pahoja henkivaltoja ja luopioihmisiä vastaan.¹¹

¹¹ Wassen 2009, 307–318.

Uusi testamentti ja enkelit

Uuden testamentin tekstit osoittavat, että enkelit ja riivaajat kuuluivat itsestään selvästi kirjoittajien maailmankuvaan. Kuitenkin näyttää siltä, että uskomukset yliluonnolliseen vaihtelivat juutalaisten ryhmien, fariseusten, saddukeusten ja essealaisten välillä. Esimerkiksi Apostolien teoissa kerrotaan ryhmien välisistä erimielisyyksistä:

... fariseusten ja saddukeusten kesken puhkesi ankara kiista ja koko joukko jakautui kahtia. Saddukeukset näet väittävät, ettei mitään ylösnousemusta ole, ei myöskään enkeleitä eikä henkiä, kun taas fariseukset uskovat näihin kaikkiin. (Ap. t. 23:7–8).

Uudessa testamentissa enkeleillä on samankaltaisia tehtäviä kuin Vanhassa testamentissa, kuten Jumalan viestien kuljettaminen. Tunnetuin esimerkki tästä on enkeli Gabriel, jonka mainitaan Luukkaan evankeliumissa ilmoittavan Marialle Jeesuksen syntymästä (Luuk. 1:26–38). Enkelien tehtäviin kuului edelleen Jumalan tehtävien toimittaminen, kuten rangaistuksien toimeenpano, esim. Ap. t. 12:23: ”Samassa Herran enkeli löi Herodesta, koska hän ei antanut kunniaa Jumalalle. Madot söivät hänet, ja niin hän heitti henkensä.” Uudessa testamentissa mainitaan enkelien rooli jumalallisen ilmoituksen välittäjinä: ”Te saitte enkelien tuomana lain, mutta ette ole sitä noudattaneet.” (Ap. t. 7:53; ks. myös Gal. 3:19; vrt. *Riemuvuosien kirjan* Läsnaolon enkeli).

Uuden testamentin teksteissä Jeesus puhuu usein enkeleistä ja riivaajista (esim. Matt. 18:10). Evankeliumeissa saatana/paholainen kiusaa Jeesusta, mutta enkelit suojelevat häntä (Mark. 1:13; Luuk. 4:2). Enkelit muodostavat taivaallisen sotajoukon (Luuk. 2:13). Uuden testamentin kirjoittajien mukaan enkelit myös osallistuivat henkivaltojen taisteluun, ja ylienkei Mikael enkeleineen taistelee paholaista vastaan (Ilm. 12:7, ks. myös Juud. 9). Myös Paavalin nimissä kulkevan Efesolaiskirjeen mukaan hyvät ja pahat voimat taistelevat maailmassa:

Pukekaa yllenne Jumalan taisteluvarustus, jotta voisitte pitää puolianne Paholaisen juonia vastaan. Emmehän me taistelee ihmisiä vastaan vaan henkivaltoja ja voimia vastaan, tämän pimeyden maailman hallitsijoita ja avaruuden pahoja henkiä vastaan. (Ef. 6:11–12)

Hyvien ja pahojen voimien välinen lopunajallinen taistelu on keskeinen myös Qumranin yhteisön tekstissä *Sotakäärö*.¹²

Pahat henget Vanhassa testamentissa

Vanhassa testamentissa mainitaan myös sellaisia henkiolentoja, jotka ovat jollain tavoin negatiivisia, demoneita tai riivaajia. Näitä mainintoja on huomattavasti vähemmän kuin viittauksia hyviin henkiolentoihin. Sen sijaan muussa varhaisessa juutalaisessa kirjallisuudessa (esim. Qumranin tekstit) ja Uudessa testamentissa demonit ja riivaajat ovat yhtä yleisiä kuin enkelitkin.

Paha henki (*rúah ra'á*) on tuhoavista ja sairautta aiheuttavista tehtävistään huolimatta Jumalan lähettämä henkiolento (Tuom. 9:23; 1. Sam. 16:23). Onkin mielenkiintoista pohtia, millä perusteilla henkiolennot määritellään joko enkeleiksi tai riivaajiksi – riippuuko se niiden suhteesta Jumalaan vai niiden tehtävistä? Vastaus ei näyttäisi olevan aivan yksiselitteinen.

Samalla tavoin Jumalan ja henkien monimutkainen suhde näkyy myös 1. Kuningasten kirjan luvussa 22. Luvussa puhutaan valheen hengestä (*rúah seqer*), joka on osa Jahven taivaallista hoviväkeä. Valheen henki lähtee Jahven käskystä eksyttämään Ahabin ja hänen profeettansa, jotta Ahab kuolisi sotaretkellä.

Minä näin Herran istuvan valtaistuimellaan, ja kaikki taivaan joukot seisoivat hänen ympärillään hänen oikealla ja vasemmalla puolellaan. Ja Herra sanoi: ”Kuka eksyttäisi Ahabin, niin että hän lähtee sotaretkelle ja kaatuu Ramot-Gileadissa?” Yksi vastasi yhtä, toinen toista, kunnes esiin tuli muuan henki. Se asettui Herran eteen ja sanoi: ”Minä eksytän hänet.” ”Millä tavoin?” kysyi Herra. Henki vastasi: ”Minä lähden sinne ja menen valheen henkenä jokaisen hänen profeettansa suuhun.” Silloin Herra sanoi: ”Eksytä sinä hänet, sinä pystyt siihen. Mene ja tee niin.” Ja niin on käynyt, Herra on lähettänyt valheen hengen kaikkien näiden profeettojesi suuhun. Onnettomuuden hän on sinun osallesi määrännyt! (1. Kun. 22: 19–23)

¹² Suomenkielinen käännös on luettavissa teoksessa Sollamo & Pajunen 2015.

Näyttää siis siltä, että Jahven joukkoihin kuuluvat henkiolennot eivät välttämättä toimineet ainoastaan yksiselitteisesti hyväntekijöiden rooleissa. Vanhassa testamentissa muita tekstikohtia, joissa Jumala lähettää petollisen tai pahaan aikaansaavan hengen yksittäiselle ihmiselle tai ihmisryhmälle ovat seuraavat: Tuom. 9:23–24¹³; 1. Sam 16:14–23; 18:10–12; 19:9–10¹⁴; 2. Kun. 19:7¹⁵; Jes. 19:13–14¹⁶. Kuten edellä mainittiin, *Damaskon kirjassa* ja *Yhdyskuntasäännössä* esiintyvät Tuhon enkelit, jotka Jumala lähettää hävittämään jumalattomia. Esimerkit osoittavat, ettei aina ole yksinkertaista määrittää, milloin henkiolento on hyvä tai paha, enkeli tai riivaaja.

Vanhassa testamentissa on myös muita nimityksiä pahoille henkiolentoille. *Seirim*-niminen hahmo mainitaan muutamia kertoja (3. Moos. 17:7; Jes. 34:14; 2. Aik. 11:15). *Seirim*-termi viittaa jonkinlaisiin karvaisiin olentoihin, jotka vuoden 1933/38 suomenkielinen raamatunkäännös käänsi 'metsänpeikoiksi'. Vuoden 1992 käännös kääntää sanan eri tavoin kohdasta riippuen. Esimerkiksi 3. Mooseksen kirja 17:7 kääntää 'aavikon pahalaisiksi', Jesaja 34:14 villivuohiksi. 2. Aikakirjan jae 11:15 rinnastaa *seirim*-hahmot epäjumaliin: ”Jerobeam oli asettanut omia pappejaan kukkulapyhäkköihin palvelemaan pukki- ja sonnipatsaita, jotka hän oli teettänyt.” Jesajan kirjan jakeessa 24:14 kuvataan tuomion ja tuhon julistusta Edomille, ja kohdassa kuvataan sitä miten maa on autioitunut ja sitä asuttavat vain villieläimet ja henkiolennot. *Seirim*-hahmojen lisäksi siinä mainitaan myös Lilitin hahmo.¹⁷ Jesajan kirjan kohdassa ei kuitenkaan välttämättä vielä ymmärretä Lilit-hahmoa personifioiduksi riivaajaolennoksi.

¹³ Tuom. 9:23–24 Jumala lähetti pahan hengen rikkomaan Abimelekin ja sikemiläisten välit.

¹⁴ 1. Sam. 16:14–23; 18:10–12; 19:9–10: Herran lähettämä paha henki ahdistaa Saulia.

¹⁵ 2. Kun 19:7 ”Odota, niin minä annan hänelle toisen mielen (*ruah*): hän kuulee sanoman, joka saa hänet palaamaan maahansa, ja minä annan hänen kaatua miekkaan omassa maassaan!”

¹⁶ Jes. 19:13–14 ”...Herra on lähettänyt heihin hämmennyksen hengen.”

¹⁷ Jakeen suomenkieliset käännökset eroavat hieman toisistaan, ja niistä voi olla vaikeaa ilman alkutekstää päätellä, minkälaisista olennoista oikein on kyse. Vuoden 1933 käännös kääntää seuraavasti: ”Siellä erämaan ulvojat ja ulisijat yhtyvät, metsänpeikot (*se'irim*) toisiansa tapaavat. Siellä yksin öinen syöjätär (*lilit*) saa rauhan ja löytää lepopaikan.” Vuoden 1992 käännös on hieman erilainen: ”Villikoirat ja sakaalit siellä kohtaavat, villivuohi villivuohia (*se'irim*) kutsuu. Siellä lepää Lilit, öinen velhotar, sieltä hän löytää rauhallisen sijan.”

Epäjumaliin rinnastettavat *shedim*-olennot mainitaan kahdesti Vanhassa testamentissa (5. Moos. 32:17; Ps. 106:37). Suomenkielisessä käännöksessä ne on käännetty (pahoiksi) hengiksi.

Suuren sovituspäivän (*Jom kippur*) rituaalin yhteydessä mainitaan jakeissa 3. Moos. 16:8–10 Asasel.¹⁸ Rituaalissa yksi vuohi uhrataan Jahvelle ja toinen Asaselille:

Hän heittääkään arpa siitä, kumpi pukeista kuuluu Herralle ja kumpi Asaselille. **9** Sen pukin, jonka arpa määrää Herralle, Aaron tuokoon esiin ja uhratkoon syntiuhriksi, **10** mutta se pukki, jonka arpa määrää Asaselille, jätetään seisomaan elävänä Herran eteen. Sovitettavat synnit pantakoon sen kannettaviksi. Sitten se ajettakoon Asaelin luo autiomaahan.

Tavallisimmin Asasel selitetään erämaassa asuvaksi henkiolennoksi, demoniksi. Sen enempää tästä hahmosta ei Vanha testamentti kerro. Vanhan testamentin apokryfikirjoihin kuuluvassa Ensimmäisessä Henokin kirjassa Asasel on merkittävässä roolissa, sillä hän on Shemihazan ohella toinen langenneiden enkelten johtajista.

Edellä mainittujen lisäksi Vanhassa testamentissa tavataan kolme termiä, jotka voivat viitata joko demoneihin tai demonisoituihin vieraisiin (kanaanilaisiin) jumaliin. Näitä ovat *deber* (Ps. 91:1–6; Hos. 13; Hab. 3:5), *qeteb* (Ps. 91:6) ja *resef* (5. Moos. 32:24; Hab. 3:5).¹⁹

Resef oli hyvin laajalle levinnyt jumalhahmo muinaisen Välimeren alueella.²⁰ Se oli mahdollisesti kanaanilainen ruton Jumala.²¹ Termi liitettiin paitsi ruttoon, myös kuoleman maailmaan.²² Vanhassa testamentissa vieraat jumalat demonisoidaan, ja tämän seurauksena resefistä tulee demoninen hahmo; sama koskee *deber*-hahmoa.²³

Esimerkiksi Habakukin kirjan jakeessa 3:5 nämä kaksi ruttoa, sairautta ja kuolemaa merkitsevää hahmoa rinnastetaan: ”Hänen edel-

¹⁸ Janowski 1999, 128–131.

¹⁹ Näitä nimityksiä ei tavata enää Qumranin teksteissä.

²⁰ Mulder 2004, 10–16.

²¹ Greifenhagen 2000, 1062. Nimi tunnetaan lukuisista seemiläisistä kielistä, ks. Xella 1995, 700–703.

²² Vanhassa testamentissa sana esiintyy seitsemän kertaa. Näiden lisäksi se tavataan kerran erisnimenä jakeessa 1. Aik. 7:25, jossa Resef on yksi Efraimin jälkeläisistä.

²³ *Deber* liitetään kuolemaan, mutta termiä lisäksi käytetään myös viittaamaan personifioituun demonihahmoon. Del Olmo Lete 1995, 231–232.

lään kulkee rutto (*deber*), kuolema (*resef*) kulkee hänen jäljessään.” Hahmojen itsenäinen asema selkeästi häviää. Sen sijaan ne ovat Jumalalle alisteisia, hänen edellään ja jäljessään käyviä palvelijoita, jotka toteuttavat hänen tahtoaan. Tässäkin kohdassa voidaan nähdä se, miten vaikea on toisinaan määrittellä hyvien ja pahojen henkiolentojen ero.

Qeteb esiintyy neljästi Vanhassa testamentissa ja se merkitsee sairautta, tuhoa ja kuolemaa. Myös tässä on kyseessä muinainen jumaltai henkiolennon nimi.²⁴ *Deber* ja *qeteb* mainitaan molemmat Psalmissa 91:5–6. Psalmi voidaan ymmärtää suojelurukoukseksi, jossa luetellaan pahoja voimia, sairauksia ja henkiä, joilta Jahve suojelee.

5 Et pelkää yön kauhuja etkä päivällä lentävää nuolta, 6 et ruttoa (*deber*), joka liikkuu pimeässä, et tautia (*qeteb*), joka riehuu keskellä päivää.

Deber ja *qeteb* mainitaan yhdessä myös Hoosean kirjassa muiden pahojen voimien keralla: ”Missä on mahtisi (oik. ”ruttosi”, *deber*), kuolema (*mawet*), missä pistimesi (oik. ”surmasi”, *qeteb*), tuonela (*sbeol*)?” (Hoos. 13:14).

Yksi tunnetuimmista pahoista henkiolennoista Vanhassa testamentissa lienee saatana (4. Moos. 22:22, 32, Job 1–2, Sak. 3:1–6 ja 1. Aik. 21:1).²⁵ Hepreankielinen termi saatana tarkoittaa yleisesti ”vastustajaa” ja sitä voidaan käyttää myös ihmisistä.²⁶ Vanhassa testamentissa hahmo on myös taivaallinen olento, yksi Jumalan neuvostoon kuuluvista enkeleistä. Esimerkiksi Jobin kirjan kehyskertomuksessa saatanan rooli on yhdellä Jumalan pojista joka toimii Jumalan suostumuksella. Sillä ei siis ole valtaa muuten kuin Jumalan sitä antaessa. Vasta myöhemmin Saatana kehittyi itsenäiseksi hahmoksi.

²⁴ Wyatt 1999, 673–674.

²⁵ 1. Aikakirjan kirjoittaja editoi Samuelin kirjan paralleelikohtaa. Tällöin Samuelin kirjassa mainittu ”Jumalan viha” personifioituu 1. Aikakirjassa Saatanaksi.

²⁶ Juuren יָשׁוּב eri johdannaiset esiintyvät Vanhassa testamentissa 43 kertaa. Kaikki esiintymät eivät kuitenkaan viittaa taivaallisiin olentoihin, vaan juuri יָשׁוּב ja sen johdannaiset voivat viitata myös ihmisiin tai eläimiin.

Pahat henget Qumranin teksteissä

Qumranin teksteissä pahojen henkien tai langenneiden enkelien jonkinlaisen johtohahmon nimiä on lukuisia: Asasel, Shemihaza, Belial, Melkiresa, Beelzebub, Pimeyden enkeli. Erisnimien antaminen kuvastaa sitä, että paha on personifioitu, toisin kuin Vanhassa testamentissa. Myös termit saatana ja *mastema*, esiintyvät, mutta eivät välttämättä erisniminä.²⁷

Qumranin teksteissä tavataan osa Vanhassa testamentissa mainituista demonisista hahmoista. Toisaalta hahmoja myös ilmaantuu lisää ja niille annetaan nimiä. Esimerkiksi Vanhassa testamentissa mainitut Lilit ja shedim-hahmot mainitaan myös Qumranilta löytyneessä *Viisauden opettajan lauluissa*. Tässä tekstissä nimet luetellaan lukuisten muiden demonisten olentojen kanssa. Viisauden opettaja on tässä oppinut henkilö, jolla on voima suojella yhteisöään pahoilta hengiltä Jumalaan vetoamalla.

Minä olen viisauden opettaja, joka julistaa hänen majesteettisuutensa loistoa kauhistuttaakseen ja pelästyttääkseen kaikki turmion enkelien henget, kiellelystä suhteesta syntyneet henget, [...] demonit (*shedim*), Lilitin, ulvojat ja erämaan demonit [...] ja ne, jotka iskevät yllättäen eksyttääkseen ymmärryksen hengen ja tehdäkseen autioiksi heidän sydämensä ja heidän [...] pahuuden valtakauden aikana ja Valon lasten nöyryytyksen aikakautena, joka on synnin rangaistuksella lyötyjen syyllisyyden määrittämä aika. Se ei ole tarkoitettu heille ikuiseksi kadotukseksi vaan nöyryytyksen ajaksi rikkomusten tähden. (*Viisauden opettajan laulut* 4Q510 frg. 1i)²⁸

Lilitin hahmoa kehitellään eteenpäin myöhemmässä juutalaisuudessa. Lilitista tuli Adamin ensimmäinen vaimo, ja heidän jälkeläisistään ajateltiin syntyneen demoneja. Jesajan kirjan kohdassa ei välttämättä vielä ymmärretä Lilit-hahmoa personifioiduksi riivaajaolennoksi. Mielenkiintoista on kuitenkin se, että Lilitistä tulee selkeästi sukupuoleltaan naispuolinen hahmo. Sen sijaan enkelit ovat poikkeuksetta miehiä

²⁷ Tigchelaar 2015.

²⁸ Käännös Mika S. Pajunen; Sollamo & Pajunen 2015, 339.

silloin kun ne kuvataan ihmishahmoisiksi olennoiksi, joiden sukupuoli on määriteltävissä.

Qumranin liikkeen jäsenet ajattelivat luonnollisesti itse kuuluvansa hyvien henkivaltojen kanssa samaan leiriin, siinä missä muu maailma kuului Belialin leiriin. Koska Jumala on ennalta säätänyt kaiken, hän on myös päättänyt milloin Belialin aika on päättyvä. *Sotakäärössä* kuvataan Valon lapsien ja Pimeyden lapsien lopunajallista taistelua: ”Valon lapset aloittavat hyökkäämällä niitä vastaan, joiden arpaosana on olla Pimeyden lapsia.” (1QM I, 1–2)²⁹ Sotaan osallistuvat ihmisten lisäksi myös taivaalliset sotajoukot. Enkelien sotajoukko on Jumalan armeija (vrt. Vanha testamentti, esim. Joos. 5; 1. Henok): ”Silloin joutuvat suureen verilöylyyn enkelijoukot ja ihmiskunta, Valon lapset ja Pimeyden arpaosaan kuuluvat. He taistelevat yhdessä jumaltensa voimalla.” (1QM I, 10–11)³⁰

Pahat henget Uudessa testamentissa

Uuden testamentin kirjoittajat elivät pitkälti samanlaisessa uskonnollisessa ilmapiirissä kuin Qumranin tekstien laatijat. Qumranin yhteisön kirjoituksista tuttu mustavalkoinen maailmankuva näkyy parhaiten Johanneksen evankeliumissa, muilla kirjoittajilla dualistinen ajattelu ei korostu yhtä selkeästi.

Uudessa testamentissa Saatana esiintyy Jeesuksen kiusaajana ja vastustajana. Saatana ja paholainen (kr. *diabolos*) viittaavat Uudessa testamentissa samaan hahmoon (vrt. esim. Mark. 1:13 ja Luuk. 4:2; Ilm. 12:9). Hahmo on muiden pahojen henkiolentojen johtaja (Luuk. 11:18). Nimet Beelsebul ja Beliar viittaavat todennäköisesti myös tähän hahmoon.³¹ Esimerkiksi Toisessa Korinttilaiskirjeessä Kristus ja Beliar esitetään toisilleen vastakkaisina voimina (2. Kor. 6:15; vrt. Qumranin teksteissä ilmenevä ajatus hyvien ja pahojen henkivaltojen johtajista).

²⁹ Käännös Osmo Luukkonen; Sollamo & Pajunen 2015, 113.

³⁰ Käännös Osmo Luukkonen; Sollamo & Pajunen 2015, 113.

³¹ Beliar on mahdollisesti muunnos Qumranin tekstien Belialista.

Jeesuksella on Uuden testamentin kertomuksissa selkeä valta hallita riivaajia ja toimia eksorkistina (esim. Mark. 5:1–20).

Pahojen henkien vaikutukset

Pahat henget aiheuttivat ihmisille kaikenlaista ikävyyttä ja haittaa. Toisen temppelin aikakaudella ne antavat selityksen sairauksille. Vanhassa testamentissa Jumala on vastuussa ihmisen sairastumisesta:

Näettehän nyt: minä olen ainoa, ei ole muuta jumalaa minun rinnallani. Minä lähetän kuoleman, minä annan elämän, minä lyön ja minä parannan, minun vallassani on kaikki. (5. Moos. 32:39)³²

Ensimmäisessä Samuelin kirjassa kerrotaan kuningas Saulin sairastumiseen pahan hengen vaikutuksesta – mutta kohdassa sanotaan suoraan, että paha henki oli Jumalan lähettämä (1. Sam. 16:14–23; 18:10–12; 19:9–10). Sen sijaan myöhemmissä teksteissä sairaudet selittyvät pahojen henkien omavaltaisella toiminnalla, näin on esimerkiksi Tobitin kirjassa, lukuisissa Qumranista löytyneissä teksteissä (esim. *Genesis-apokryfi*) sekä Uudessa testamentissa. Pahat henget saattoivat tunkeutua ihmisen sisään aiheuttaen sairauksia (ks. esim. *Damaskon kirjan* fragmentti 4QD^a 6i:6–8).

Qumranista löytynyt arameankielinen *Genesis-apokryfi* on teos, joka laajentaa Vanha testamentin Ensimmäisen Mooseksen kirjan kertomuksia lisäillen siihen tarinaa värittäviä yksityiskohtia. Teos laajentaa tarinaa Abrahamin ja Saaran elämästä ja kertoo mm. siitä kuinka Jumala suojelee Saaraa tämän jouduttua faaraon hoviin lähettämällä pahan hengen faaraon vaivaksi. Paha henki aiheuttaa faaraolle impotenssin, joka estää faaraota kajoamasta Saaraan:

³² Ks. myös 2. Sam. 24:15: ”Niin Herra antoi Israeliin tulla ruton, jota kesti siitä aamusta hänen säättämänsä hetkeen asti. Kansaa kuoli Danista Beersebaan seitsemänkymmentätuhatta henkeä” ja 5. Moos. 28:22: ”Herra lyö teitä hivuttavalla taudilla, kuumeella ja tulehduksilla–kunnes teitä ei enää ole.”

Sinä yönä Korkein Jumala lähetti häneen ruton kaltaisen hengen kiusaamaan häntä ja kaikkia hänen talonsa miehiä, pahan hengen, joka kiusasi häntä ja kaikkia hänen talonsa miehiä, niin etteihän voinut lähestyä Saraita eikä yhtyä tähän, vaikka tämä oli hänen luonaan kaksi vuotta. (*Genesis-apokryffi* 1QapGen XX, 16–18)³³

Faarao kutsuu Abrahamin luokseen, ja tämä parantaa faaraan käten päälle panemisen avulla: ”Minä rukoilin että hän parantuisi, ja panin käteni hänen päänsä päälle. Vaiva lähti pois hänestä, paha henki ajettiin hänestä, ja hän jäi eloon.” (1QapGen XX, 28–29) Samalla tavoin Uudessa testamentissa Jeesus parantaa ajamalla pahat henget ulos ihmisestä. Kuten Uuden testamentin Jeesuskin, *Genesis-apokryfin* Abraham toimii eksorkistina. (Eksorkismeista lisää Mika Pajusen artikkelissa tässä julkaisussa).

Qumranin teksteistä käy ilmi että yhteisön jäsenet kokevat elävänsä lopunaikojä ja Belialin hallintavallan aikaa. Se selittää paitsi yhteiskunnallisen kaaoksen, myös oman yhteisön ristiriidat ympäröivän yhteiskunnan kanssa. Belialin hallintavallan aikana myös pahat henkivallat ovat valloillaan maailmassa ja aiheuttavat sairauksia ja kärsimystä, rituaalista epäpuhtautta ja hengellistä vahinkoa. Ne johtavat ihmisiä syntiin ja uhkaavat elämää kaikin tavoin.

Vaikka Jumala olikin kaikkivaltias, demonit uhkasivat silti ihmisiä tässä ajassa. Ne saattoivat jopa houkutellessa Qumranin liikkeen jäseniä luopumaan yhteisöstä. Siksi niiltä oli suojauduttava. Suojautumista varten lausutut rituaalit olivat samalla yhteisön oman identiteetin vahvistamista, kuten rituaalisessa *Ylistyksiä ja kirouksia* -tekstissä:

Sen jälkeen he tuomitkoot Belialin ja koko hänen syntisen arpaosansa. He todistakoot ja sanokoot näin:

”Kirottu olkoon Belial
ja hänen vihamieliset suunnitelmansa,
olkoon hän tuomittu rikollisen hallintonsa tähden,
ja kirottuja olkoot kaikki hänen arpaosansa henget
sekä niiden pahat suunnitelmat,
olkoot he tuomittuja saastaisten ja epäpuhtaiden suunnitelmiensa tähden.
Sillä he kuuluvat pimeyden arpaosaan

³³ Käännös Michael Cox; Sollamo & Pajunen 2015, 208.

ja heidän rangaistuksenaan on iankaikkinen kadotus. Aamen aamen.” (*Ylistyksiä ja kirouksia*)³⁴

Pahan alkuperä

Mistä pahat henget tulivat maailmaan? Valvojaenkeillä on keskeinen merkitys kun etsitään selitystä pahojen henkien alkuperään. Valvojaenkeliä lankeemuksesta kerrotaan Ensimmäisen Henokin kirjan kokonaisuuteen kuuluvassa *Valvojaenkeliä kirjassa*.³⁵ Valvojaenkeliä legendan taustalla on katkelma Ensimmäisestä Mooseksen kirjasta:

Kun ihmiset alkoivat lisääntyä maan päällä ja heille syntyi tyttäriä, jumalien pojat huomasivat, että ihmisten tyttäret olivat kauniita, ja he ottivat näistä vaimoikseen keitä halusivat. Herra sanoi: ”Minä en anna elämän hengen asua ihmisessä miten kauan tahansa. Ihminen on lihaa, heikko ja katoavainen. Olkoon siis hänen elinikänsä enintään satakaksikymmentä vuotta.” Siihen aikaan ja myöhemminkin oli maan päällä jättiläisiä, kun jumalien pojat yhtyivät ihmisten tyttäriin ja nämä synnyttivät heille lapsia. Juuri näitä olivat muinaisajan kuuluisat sankarit. (1. Moos. 6:1–4)

Myöhemmässä juutalaisessa perinteessä Ensimmäisen Mooseksen kirjan lyhyttä mainintaa kehitellään eteenpäin. Ensimmäisen Henokin kirjan tarinan mukaan Valvojaenkelit, taivaan pojat, kapinoivat Shemihazan johdolla ja ottivat vaimoikseen ihmisiä. Ihmisvaimoihin liittymisen seurauksena he opettavat ihmisille kiellettyjä taitoja, esimerkiksi metallien työstöä ja magiaa (1. Hen. 8). Seuraava lainaus on Valvojaenkeliä kirjan arameankielisestä käsikirjoituksesta, joka on säilynyt Qumranista:

Shemihaza opetti loitsimista ja juurien leikkaamista. Hermoni opetti kuinka torjua noituutta, loitsuja, magiaa ja taikakeinoja. Barakel opetti salamoista ennustamista. Kokabel opetti tähdistä ennustamista. Ziqiel opetti pyrstötähdistä ennustamista. Arataqof opetti maan merkeistä ennustamista. Samsiel opetti

³⁴ Käännös Ilari Lahtela; Sollamo & Pajunen 2015, 346.

³⁵ Varhaisimmat käsikirjoitukset tästä teoksesta on löydetty Qumranin luolista. Teos kuitenkin tunnettiin käännösten kautta jo ennen Qumranin löytöjä.

auringosta ennustamista. Sahariel opetti kuusta ennustamista. He kaikki rupe-
sivat paljastamaan salaisuuksia vaimoilleen. (*Valvojaenkeliin kirja* 4QEn^a IV).³⁶

Enkeleille ja ihmisvaimoille syntyneet jälkeläiset olivat jättiläisiä, jotka alkavat riehua maan päällä, ja sen seurauksena kaaos ja pahuus lisääntyvät. Tämä tarjoaa myös selityksen sille miksi maa piti hävittää vedenpainsumuksella. Ensimmäinen Henokin kirja (1. Hen. 9) kertoo edelleen kuinka arkkienkelit Mikael, Sariel, Rafael ja Gabriel katsovat taivaasta alas maahan ja näkevät väkivallan ja kaaoksen ja päättävät toimia. Sariel ohjeistaa Nooa ja varoittaa tulvasta. Rafael vangitsee Asaselin. Mikael vangitsee Shemihazan ja tuhoaa jättiläiset.

Jättiläiset siis surmataa, mutta niiden hengistä tulee pahoja henkiä jotka jäävät maan päälle ihmisten vaivaksi (1. Hen. 15:8–16:1). *Riemu-
vuosien kirjassa* tapettujen jättiläisten henkien johtaja, Mastema, tekee sopimuksen jumalan kanssa ja saa jättää kymmenesosan alaisistaan demoneina maailmaan aiheuttamaan sairautta ja paha.

Yksi selitys demonien ja niiden aiheuttaman pahan alkuperälle on siis enkelien lankeaminen. Tämä poikkeaa Ensimmäisen Mooseksen kirjan alkukertomuksista, joissa lankeemus kuvataan ihmisen teoksi.

Qumranin teksteissä esiintyy myös selitysmalli, jonka mukaan Jumala itse on luonut pahan. Jumalan suunnitelmien merkitys jo luomisessa näkyy *Hymnien kirjassa* (1QH^a 5:24–26):

Tämän (kaiken) Sinä [olet] ase[tanut] muinaisista [ajoista] alkaen, tuomitak-
sesi niiden avulla 25 kaikki luotusi, ennen kuin loit heidät. Samaan aikaan
(Sinä loit) henkiesi joukon ja [taivaallisten olentojen] seurakunnan, pyhän
taivaankantesi ja kaikki 26 sen joukot...³⁷

Sotakäärö ja Yhdyskuntasääntö ovat pahan alkuperän suhteen vielä eksplisiittisempiä. Niiden mukaan Jumala itse loi Belialin pahaksi (1QM XIII,11; 1QS III,25). Niiden mukaan omnipotentti luojajumala on luonut hyvän ja pahan, syntiset ja valitut, enkelit ja demonit:

³⁶ Käännös Nea Pohja; Sollamo & Pajunen 2015, 228.

³⁷ Käännös Katri Antin 2010.

”Jumala itse on luonut sekä Valon että Pimeyden hengen ja perustanut kaikki teot niiden varaan.” (1QS III, 25).³⁸

Tämä tarkoittaa että Belial on Jumalan luoma ja siksi alisteinen Jumalalle. Siinä missä Belial on demonien johtaja, niiden yläpuolella ja kontrolloi heitä, Jumala on Belialin yläpuolella. Pahan alkuperä Jumalan luomisessa korostaa Jumalan kaikkivaltiuutta. Jumala, enkelit ja demonit muodostavat hierarkkisen järjestelmän ja maailmassa on selkeä järjestys.

Qumranilta löytynyt apokalyptinen viisausteksti, *Salaisuuksien kirja*, kiteyttää lopunaikoihin liittyvät toiveet. Teksti kertoo tulevaisuuden toivosta, jonka mukaan Jumalan ohjauksessa kaikki ratkeaa selkeästi ja yksiselitteisesti:

Tämä on teille merkinä siitä, että näin tapahtuu: Kun vääryydestä syntyneet teljetään, katoaa pahuus oikeamielisyyden edestä niin kuin pimeys väistyy valon edestä. Ja niin kuin savu haihtuu, eikä sitä enää ole, lakkaa pahuus ikuisiksi ajoiksi. Oikeamielisyys paljastuu niin kuin maa, jonka aurinko valaisee ja ketään heistä, jotka seuraavat ihmeiden salaisuuksia, ei enää ole. Tieto täyttää maan ja mielettömyyttä ei ole enää koskaan. Näin tapahtuu varmasti. Ennustus on totta. (*Salaisuuksien kirja*)³⁹

Yhteenveto

Tässä artikkelissa tehtiin katsaus siihen, mitä Raamatussa ja tärkeimmissä myöhäisen toisen temppelein ajan Raamatun ulkopuolisissa teksteissä kerrotaan enkeleistä ja demoneista. Vanhassa testamentissa mainitaan enkelit huomattavasti useammin kuin pahat henkiolennot, mutta myös riivaajista on joitakin mainintoja. Uuden testamentin tekstit osoittavat, että yliluonnolliset olennot kuuluivat itsestään selvästi kirjoittajien maailmankuvaan. Kuolleen meren alueelta, Qumranin luolista löydetty juutalaiset teksti tarjoavat valtavasti lisätietoa yliluonnollisista olennoista ajalta ennen ajanlaskumme alkua. Enkelit välittivät Jumalan viestejä ja toteuttivat Jumalan antavia tehtäviä. Qumranin yhteisö ajatteli elävänsä

³⁸ Käännös Sarianna Metso; Sollamo & Pajunen 2015, 37.

³⁹ Käännös Hanna-Riitta Mäkitalo; Sollamo & Pajunen 2015, 360.

läheisessä yhteydessä enkelimaailman kanssa. Pahojen henkien ajateltiin aiheuttavan sairauksia, ongelmia ja kaikenlaista hätää. Erilaisin rituaalein ja magian avulla niitä voitiin kuitenkin hallita ja niiden vaaroilta suojautua. Apokalyptisissa teksteissä kuvataan hyvien ja pahojen henki-valtojen välistä lopunajallista sotaa, joka päättyy Jumalan ja hänen hyvien, niin taivaallisten kuin maan päällä sotivien joukkojensa voittoon.

Kirjallisuus

- Alexander, Philip S.
1999 "The Demonology of the Dead Sea Scrolls". *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*. Vol II. Eds. P. W. Flint & J. C. VanderKam. Leiden: Brill, 331–353.
- Antin, Katri
2010 *Ihmeellisistä salaisuuksista opastit minua: Jobdatus Hymnien kirjan (1QH) yhteisöllisiin hymneihin ja hymnien käännös*. Pro gradu-tutkielma. Helsingin yliopisto 2010. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/23694>
- Collins, John J.
2000 "Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls." Pages in *Religion in the Dead Sea Scrolls*. Edited by J. J. Collins & R. A. Kugler. SDSSRL. Grand Rapids / Cambridge, U.K.: Eerdmans, 9–28.
- Greifenhagen, F. V.
2000 "Plague". *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Eds. David Noel Freedman & Allen C. Myers. Grand Rapids: Eerdmans, 1062.
- Hulster, Izaak J. de
2015 "Of Angels and Iconography: Isaiah 6 and the Biblical Concept of Seraphs and Cherubs". *Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible / Old Testament: An Introduction to Its Method and Practice*. Eds. Izaak J. de Hulster, et al. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 147–164.
- Janowski, B.
1999 "Azazel". *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Eds. Karel van der Toorn et al. Leiden: Brill, 128–131.
- Mettinger, T. N. D.
1995 "Cherubim". *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Eds. K. van der Toorn, B. Becking, & P. W. van der Horst. Leiden: E. J. Brill, 189–192.
- Mulder, M. J.
2004 "Rešep". *Theological Dictionary of the Old Testament* 14. Ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren. 10–16.

- Olmo Lete, G. del
1995 "Deber". *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Eds. Karel van der Toorn et al. Leiden: Brill, 231–232
- Sollamo, Raija & Mika S. Pajunen (toim.)
2015 *Kuolleen meren kadonnut kansa: Qumranin kirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Steudel, Annette
2000 "God and Belial". *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*. Eds. L. H. Schiffman, E. Tov & J. C. VanderKam. Jerusalem: Israel Exploration Society, 332–340.
- Tigchelaar, Eibert
2015 "Evil Spirits in the Dead Sea Scrolls: A Brief Survey and Some Perspectives". *Dualismus und ‚böse‘ Gestalten‘ in antiken Judentum und frühen Christentum*. Leuven: KU Leuven publication, 2015.
- Valkama, Kirsi
2010 "Johdanto". *Israelin uskonto ennen juutalaisuutta: Näkökulmia pronssi- ja rautakauden Palestiinan uskontoihin*. Toim. Kirsi Valkama. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisu 100. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 3–17.
- Wassen, Cecilia
2007 "Angels in the Dead Sea Scrolls". *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2007. Angels: The Concept of Celestial Beings-Origins, Development and Reception*. Eds. Friedrich Reiterer, Tobias Nicklas & Karin Schöpflin. International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature/ISDCL. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 499–523.
- 2009 "Enkeleitä ja riivaajia". *Aarre saviastioissa*. Toim. Jutta Jokiranta. Helsinki: Kirjapaja, 307–318.
- Weissenberg, Hanne von
tulossa "God(s), Angels, and Demons in the Dead Sea Scrolls". *The T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*. Eds. George J. Brooke & Charlotte Hempel. T&T Clark.
- Wyatt, N.
1999 "Qeteb". *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2nd. rev. ed. Eds. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter Willem van der Horst. Leiden: Brill, 673–674.
- Xella, P.
1999 "Resheph". *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2nd. rev. ed. Eds. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter Willem van der Horst. Leiden: Brill DDD, 700–703.

Psalmeilla pahuutta vastaan

Manaukset ja suojelurukoukset vastauksena myöhäisen Toisen temppelein ajan muuttuvaan maailmankuvaan

Nykyaikana eksorkismi eli pahan hengen karkotukseen tähtäävä rituaali on tuttu lähinnä kristillisestä kasteesta, katolisessa kirkossa edelleen löytyvästä eksorkistin virasta, ja populaarikulttuurin saralta, kuten elokuvasta Manaaja. Aikana, jolloin kohtuullisen harvat länsimaissa enää uskovat erilaisiin henkivaltoihin, on eksorkismista tullut marginaalinen ilmiö. Eksorkismi koetaan yhtä aikaa jonkinlaisena maagisena muinaisjäänteinä ja kiehtovana ilmiönä, jossa yhdistyy jotain salaista ja mystistä. Ajanlaskun alun molemmiin puoliin tilanne oli kuitenkin täysin toinen, ja pahan hengen karkottaminen rituaalisin menoin oli luonteva ja tavallinen osa ihmisten elämää. Sitä ei itsessään pidetty mitenkään poikkeuksellisena toimintana ja sitä harjoitettiin niin muinaisessa Lähi-idässä kuin kreikkalaisessa maailmassa. Eniten kuvauksia varsinaisesta eksorkistisesta toiminnasta on säilynyt tältä ajalta Uudessa testamentissa, jossa ne ovat yksi yleisimmistä Jeesuksen hahmoon liitettyistä ihmeteoista. Eksorkismilla oli kuitenkin tätä ennen jo pitkät juuret juutalaisuudessa ja vielä paljon pidemmälle ajassa taaksepäin ulottuu muualta Lähi-idästä löydetty evidenssi.¹ Suurin osa näistä eri ajoilta ja paikoista säilyneistä lähteistä ei kuitenkaan käsittele itse eksorkistista toimintaa, vaan pääosin ne ovat tekstejä, joita todennäköisesti on käytetty tällaisissa rituaaleissa.

¹ Juutalaisista lähteistä, ks. Bohak 2008 ja mesopotamialaisista lähteistä, esim. Bácskay 2013, 1–7.

Tässä artikkelissa keskitytään käsittelemään eksorkismia juutalaisuudessa myöhäisellä Toisen temppelin ajalla (n. 300 eaa. – 68 jaa.). Säilyneiden lähteiden perusteella vaikuttaa siltä, että pahojen henkien vaikuttamiseen tähtäävä toiminta yleistyi tällä aikakaudella merkittävästi ja aluksi artikkelissa eritellään tähän kehitykseen mahdollisesti vaikuttaneita syitä. Tämä jälkeen esitellään konkreettisemmin, miten ja millaisilla teksteillä pahoja henkiä vastaan kamppailtiin. Pahoihin henkiin pyrittiin tällä aikakaudella vaikuttamaan erityisesti psalmeilla ja rukouksilla, jotka ovat jaettavissa kahteen päälajiin, manauksiin ja suojelurukouksiin. Manauksilla pyrittiin ajamaan pahat henget pois ihmisestä, kun taas suojelurukouksia käytettiin ennaltaehkäisemään ja torjumaan henkien hyökkäyksiä. Eksorkistiseen rituaaliin saattoi kuulua molemman tyyppisiä psalmeja, joten jatkossa käytetään termejä manaukset ja suojelurukoukset kuvaamaan näitä erilaisia psalmityyppejä.² Termillä eksorkismi puolestaan tarkoitetaan pahan hengen karkottamiseen tähtäävää rituaalia. Vaikka eksorkismirituaalissa käytettyjen psalmien määrä varmasti vaihteli, olivat rituaalit ilmeisesti sisällöltään hyvin kaavamaisia. Siten tietyt esiteltävät piirteet ja tekniset termit ovat tunnusomaisia niissä käytetyille psalmilajeille. Nämä piirteet säilyivät hyvin samankaltaisina muuttuvissa käyttöyhteyksissä ja -yhteisöissä, ja monet näistä tunnusomaisista piirteistä olivat laajasti käytössä myös ympäröivissä kulttuureissa. Siksi kaavoista poikkeamiseen on yleensä olemassa merkittävä ideologinen syy, joita on nähtävissä esimerkiksi Qumranin liikkeen teksteissä. Aivan lopuksi pohditaan vielä sitä, miten aikalaiset mielsivät eksorkismin, oliko se magiaa vai tulisiko se ymmärtää jollain muulla tavalla.

² Psalmityyppien luokittelusta, ks. Eshel 2003b, 395–415. Psalmeilla tarkoitetaan tässä artikkelissa sekä nykyisen Vanhan testamentin Psalmien kirjaan sisältyviä psalmeja että muita samanlaisia Toisen temppelin ajalta peräisin olevia runollisia kokonaisuuksia. Näitä on säilynyt erityisesti Qumranin kirjakääröissä, mutta jonkin verran myös osana Vanhan testamentin apokryfikirjoja.

Uudet psalmilajit vastauksena muuttuvaan maailmankuvaan

Ensiksi kartoitetaan manauksien ja suojelurukousten yleistymistä myöhäisellä Toisen temppelein ajalla. Selvä muutos manauksien ja suojelurukousten esiintymisessä tapahtuu vasta hellenistisen ajan (323–63 eaa.) teksteissä. Tätä edeltävältä ajalta on olemassa vain muutamia juutalaisia kirjoituksia (esim. Jes. 34:14), joissa pahat henget ovat minkäänlaisessa roolissa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, ettei pahojen henkien olemassaolo olisi uskottu. Hellenististä aikakautta edeltävältä ajalta on nimittäin peräisin useita pahoilta hengiltä suojaavia amuletteja sekä mahdollisesti tähän tarkoitukseen käytettyjä figuriineja, ja muista muinaisen Lähi-idän kulttuureista on säilynyt paljonkin eksorkismeihin liittyvää aineistoa. On siis mahdollista, että kansan parissa tällaiset uskomukset ovat olleet hyvinkin yleisiä, mutta säilyneen tekstievidenssin edustamaan viralliseen uskontoon ne päätyivät juutalaisissa yhteisöissä kiinteämmin ilmeisesti vasta myöhemmin.

Tältä hellenististä aikakautta edeltävältä ajalta peräisin olevia tekstejä tulkittiin kyllä myöhemmin suojelurukouksiksi pahoilta hengiltä, mutta niitä ei alun perin kirjoitettu sellaisiksi. Tästä esimerkkinä on kaksi sekä varhaisissa että myöhäisissä amuleteissa suosittua tekstiä, Herran siunaus (4. Moos. 6:24–26) ja Psalmi 91 (ks. tässä kirjassa sekä Valkama että Korsvoll). Molemmat näistä teksteistä liitetään myös kirjallisissa lähteissä pahoilta hengiltä suojaavaan käyttöön. Rabbien mukaan ne ovat molemmat soveliaita pahoilta hengiltä suojautumiseen (*Babylonialainen Talmud Shebuot* 15b, *Palestiinalainen Talmud Erubim* 10:11, *Targum Pseudo-Joonatan* ja *Sifre* kohdasta 4. Moos. 6:24),³ mutta itse asiassa ne molemmat liitetään jo Qumranin teksteissä tällaiseen käyttöön. Herran siunausta käytetään käänteisenä kiroamaan demonit ja niitä seuraavat ihmiset *Yhdyskuntasäännössä* (1QS 2:5–9) ja erillisessä kiroustekstissä 4Q280, mikä viittaa siihen, että kyseisen siunauksen uskottiin liittyvän jollain tapaa näiltä hengiltä suojautumiseen. Siten

³ Eshel 2003a, 70–71; Henze 2005, 186.

kääntämällä hengiltä suojaava siunaus kiroukseksi, oli samalla tekstillä mahdollista aggressiivisemmin torjua näitä henkiä ja niiden juonia.

4. Moos. 6:24–26

24 -- Herra siunatkoon sinua ja varjeltkoon sinua, 25 Herra kirkastakoon sinulle kasvonsa ja olkoon sinulle armollinen. 26 Herra kääntäköön kasvonsa sinun puoleesi ja antakoon sinulle rauhan. (KR 1992)

4Q280

Ole ki]rottu, Melkiresha, kaikissa syn[tisen taipumuksesi suunnitelmissa. Saattakoon] 3 Jumala sinut kauhun valtaan niiden käsissä, jotka janoavat kostoaa. Herra älköön olko sinulle armollinen, [kun] huudat Häntä avuksesi. [Kääntäköön Hän kasvonsa vihassaan] 4 sinun puoleesi kiroten sinua. (Käännös Ilari Lahtela)⁴

Psalmi 91 puolestaan päättää Qumranin käsikirjoituksissa kokonaisen eksorkismirituaalin, jonka viimeiset viisi psalmeja on säilynyt käsikirjoituksessa 11Q11.⁵ Psalmin kautta rituaalin kohteena ollut ihminen tunnustaa luottamuksensa ja rakkautensa Jumalaan, ja saa vastineeksi lupauksen jumalallisesta suojelusta kaikissa elämän vaaroissa, mukaan lukien pahojen henkien hyökkäykset.⁶ Tällainen Psalmin 91 käyttö suojelurukouksena saa tukea myös Septuagintasta ja Peshittasta, joissa Psalmin jakeissa 5 ja 6 luetellut vaarat on eksplisiittisesti tulkittu pahoiksi hengiksi.⁷ Hellenististä aikaa edeltävältä ajalta on siis olemassa muutamia tekstejä, joita ainakin myöhemmin käytettiin suojelurukouksina. Sitä vastoin manauksia tai myöhemmin tällaisina käytettyjä tekstejä ei tuolta varhaisemmalta ajalta ole tiettävästi säilynyt.

Hellenistisellä ajalla tilanne muuttui selvästi. Suojelurukoukset ja manaukset tulivat selvästi osaksi yleisempää liturgista toimintaa.

⁴ Artikkelissa esiintyvät Qumranien tekstien käännökset ovat tulevasta teoksesta *Kokoelma Kuolleenmeren kirjakkääröjä*, toim. Raija Sollamo & Mika S. Pajunen (Helsinki: Gaudeamus, 2016). Käännökset, ilman hakasulkeita ja rivinumeroita, sisältyvät myös teokseen *Kuolleenmeren kadonnut kansa: Qumranin kirjoituksia*, toim. Raija Sollamo & Mika S. Pajunen (Helsinki: Gaudeamus, 2015), 228–29, 291–92, 339–42, 348–49, 364–65

⁵ Pajunen 2015a, 128–161.

⁶ Pajunen 2008, 591–605.

⁷ Ks. LXX από πράγματος διαπορευομένου ἐν σκότει ἀπό συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ, jossa masoreettisen tekstin ruton ja kulkutaudin sijaan puhutaan selkeästi demonisista olennoista. Vrt. Henze 2005, 182–184.

Yhdessä muutamien muiden uusien psalmilajien, kuten katumusrukousten,⁸ kanssa ne yleistyvät merkittävästi tällä ajalla sekä kerronnallisissa että psalmi- ja rukousteksteissä. Kerronnallisten tekstien osana manauksia ja suojelurukouksia esiintyy esimerkiksi Genesis apokryfissä (1QapGen 20:24–29), *Riemuvuosien kirjassa* (*Riemuv. k.* 6:1–7, 12:19–20) sekä Arameankielisessä leeviläisessä tekstissä (4Q213a frgs. 1 ja 2). Psalmitekstejä, jotka toimivat tällaisessa funktiossa ovat muiden muassa psalmi Pelastuksen pyyntö psalmikäärössä 11QP^a (11Q5 19), Psalmi 155 samaisessa käsikirjoituksessa (11Q5 24), ainakin yksi Hodayot - psalmi (1QH^a frg. 4), kahdessa käsikirjoituksessa säilyneet Viisauden opettajan laulut (4Q510–511), sekä käsikirjoitukset 4Q444, 4Q560, 6Q18, 8Q5 ja 11Q11.⁹ Kolme näistä käsikirjoituksista sisältää Qumranin liikkeen kirjoittamia tekstejä (1QH^a, 4Q510 ja 4Q511), mutta suurin osa heijastaa laajempien juutalaisten ryhmien uskomuksia. Muutamia vastaavia tekstejä on löydetty myös Egyptin papyrusaineistosta.¹⁰ Voidaan siis päätellä pahojen henkien vaikuttamiseen pyrkivien tekstien lisääntyneen juutalaisten keskuudessa hellenistisenä aikana merkittävästi, ja säilyneiden Qumranin käsikirjoitusten, Uuden testamentin kirjojen ja Josefuksen kertomusten perusteella niiden runsas käyttö mitä ilmeisimmin jatkui myös roomalaisajalla (63 eaa. – 70 jaa.). Pelkästään säilyneiden liturgisten tekstien avulla ei voitaisi tehdä suoria päätelmiä tietyn tyyppisestä käytöstä tai sen yleistymisestä historiallisessa kontekstissa. Tästä malliesimerkkinä voidaan pitää Psalmien kirjaan sisältyviä lukuisia yksityisen ihmisen valituspsalmeja. On selvää, että niillä on ollut jokin merkittävä käyttötarkoitus, joka jää kuitenkin hypoteettiseksi, koska kuvauksia tällaisten psalmien käytöstä ei juuri ole säilynyt. Mutta tilanne eksorkismien kohdalla on toisenlainen, koska liturgisten tekstien kanssa saman aikakauden kerronnallisissa teksteissä ruvetaan kuvaamaan itse eksorkistista toimintaa. Kun siis sekä tietynlaisen liturgisen toiminnan kuvaukset että tähän tarkoitukseen soveltuvat liturgiset

⁸ Ks. Werline 1998; Newman, 1999.

⁹ Eshel, 2003a, 69–88. Muutama näistä teksteistä on kirjoitettu arameaksi, mutta suurin osa hepreaksi.

¹⁰ Ks. Eshel 2003b, 405–406.

tekstit lisääntyvät samanaikaisesti merkittävässä määrin, on ajatuksella eksorkistisen toiminnan yleistymisestä vahvat perusteet.

Tähän historialliseen kehitykseen, joka johti manausten ja suojelurukousten yleistymiseen myös tekstilähteissä, on varmasti monia syitä, joista osaa lienee lähes mahdotonta enää tavoittaa, mutta ainakin joitakin tekijöitä pystytään säilyneen aineiston perusteella pitämään todennäköisinä osasyinä tässä prosessissa. Yksi lienee eksorkismiin liittyvien aatteiden, ideologioiden ja erityisesti käytänteiden leviäminen naapurikulttuureilta myös juutalaisten keskuuteen osana hellenististä kulttuurinvaihtoa. Yhtenä osoituksena tästä levinneisyydestä yli kulttuurirajojen ovat jaetut muotopiirteet erityisesti manauksissa. Sen yksityiskohtaisemmin tämän vaikutuksen tarkkaa lähdettä on kuitenkin hankala kartoittaa, koska näiden psalmien muotopiirteet olivat ympäröivissä kulttuureissa niin yleisiä. Lisäksi juutalaiset kirjoittivat psalmitekstien varsinaisen sisällön omista lähtökohdistaan, eivät esimerkiksi lainaten suoraan muiden enkeli- ja demoniluokitteluja. Tämä vaikeuttaa merkittävästi suorien kulttuuristen vaikutussuhteiden hahmottamista säilyneiden traditioiden välillä.

Toinen selkeä tekijä tässä historiallisessa prosessissa on enkeli- ja demonilajien luokittelujen kehittyminen tällä aikakaudella ja samaan ilmiöön kuuluva lisääntyvä kiinnostus niiden molempien alkuperään ja toimintaan. Esimerkiksi *Riemuvuosien kirjassa* enkelien alkuperä ulotettiin aina luomisen ensimmäiseen päivään (*Riemuv. k. 2:2*), kun taas pahojen henkien sikiämisestä muodostui eräänlainen enkelien syntiinlankeemuskertomus *Ensimmäisessä Henokin kirjassa* (1. Hen. 1–36). Sekä enkelien että demonien lajeja listataan monissa tämän ajan teksteissä, kuten edellä mainituissa *Ensimmäisen Henokin ja Riemuvuosien kirjoissa* (esim. 1. Hen. 6:7, 20:1–8; *Riemuv. k. 2:2*; 4Q510 1 5–6; *Kolmen miehen kiitoslaulu Dan. 3:58–73*), ja niille annetaan erilaisia lajityypillisiä ominaisuuksia. Tämä yleinen kiinnostus henkivaltoihin vaikutti taatusti myös siihen, että eri henkien manipulointiin tarkoitettuja tekstejä kirjoitettiin huomattavasti enemmän ja ne ovat selkeästi osa yleistä uskonnon harjoittamista.

Kolmas merkittävä historiallinen kehityslinja on ennen kaikkea ideologinen ja liittyy siihen, miten hurskaan ihmisen kärsimyksen ongelma ymmärrettiin myöhäisellä Toisen temppelein ajalla. Todennäköi-

sesti tältä ajalta peräisin oleva Jobin kirjan kehyskertomus (Job 1–2 & 42:7–17) tiivistää tämän näkemyksen hyvin eli kaikki on sinänsä Jumalan käsissä, mutta Jumala antaa Saatanan johtaa hurskaita kiusaukseen koetellakseen heidän uskollisuuttansa. Ajatus Jumalan lähettämästä koettelemuksesta hurskaan ihmisen kärsimyksen aiheuttajana hyväksyttiin laajasti hellenistisen ajan teksteissä, ja esimerkiksi Qumranin liikkeen teksteistä välittyy selkeä uskomus, että Belialilla ja hänen johtamillaan pahoilla hengillä on Jumalan antama valta toimia vapaasti maan päällä määrätyn ajan verran ennen lopunaikaa. Siksi Jumala ei estänyt tai tuhonnut pahoja henkiä vaan niitä vastaan oli jatkuvasti kamppailtava. Kysymys siitä, oliko tällainen tulkinta Jobin kirjan välitöntä vaikutusta vai onko Jobin kirjan kehyskertomus vain heijastusta tällaisesta näkemyksestä, on erittäin monimutkainen, eikä vastaus välttämättä ole joko–tai-tyyppinen. Toisaalta kehyskertomus ilmentänee tällaista näkemystä, mutta se on puolestaan osaltaan voinut vaikuttaa vahvistavasti vielä myöhempien kirjoittajien näkemyksiin aiheesta.

Joka tapauksessa on siis selvää, että myöhäisellä Toisen temppelein ajalla uskottiin yleisesti Jumalan aika ajoin koettelevan myös uskollisia seuraajiaan. Joskus tämän koettiin tapahtuvan vieraiden kansojen, kuten roomalaisten, kautta (esim. *Salomon psalmit* 3 ja 7–10), joskus taas henkien välittämien tautien ja houkutusten muodossa. Demonit nimitäin aiheuttivat uskomuksen mukaan eri sairauksia, ja luetteloja, joissa tietyt demonit yhdistettiin kukin omiin sairauksiin, tehtiin ainakin Mesopotamiassa jo toisella vuosituhannella ennen ajanlaskun alkua.¹¹ Joidenkin demonisten hahmojen tehtäviin kuului myös hurskaiden harhauttaminen synnin tekemiseen. Näitä olivat ainakin Saatanan sekä naispuolinen haureuteen kutsuva demoni, joksi Sananlaskujen kirjassa kuvattu Tyhmyys tällä aikakaudella muuttui. Saatanaan palataan artikkelissa vielä, mutta seuraava teksti antaa hyvän kuvan naispuoliseen hahmoon liitetystä piirteistä.

4Q184 1 5–17

5 Hänen peitteenään on illan hämäryys. Hänen korunsa ovat tuonelan saastuttamia. Hänen leposijoinaan ovat tuonelan vuoteet [...] 6 haudan syvyys.

¹¹ Bácskay 2013, 2–4.

Hänen asuinpaikkoinaan ovat pimeyden yösiijat. Yön silmässä on hänen valtakuntansa. Pimeän perustuksille 7 hän pystyttää telttansa. Kuolemanhiljaiseen majaan hän asettuu, keskelle ikuista tulta. Hänellä ei ole osuutta 8 kirkkaasti loistavien perinnöstä. Hän on kaikkien vääryyden teiden alku.

 12 Hän kulkee kaupungin toreilla hunnutettuna, asettuu paikoilleen kylien porteille. Ei ole ketään, jonka hän jättäisi [rauhaan 13 alituiselta haureude]ltaan. Silmä tarkkana hän katselee ympärillensä. Julkeasti hän kohottaa katseensa, kun löytää kunniallisen 14 [miehen], ja johdattaa hänet harhaan, [m]ahtavan miehen, ja saa hänet lankeamaan. Oikeamieliset hän käännyttää teiltään, ja valitut vanhurskaat 15 noudattamasta käskyjä. [Mieleltään] vakaat hän tekee häilyviksi häpeämättömyydellään, ja vilpittömästi vaeltavat hän saa muuttamaan sää[döksia]. Hän saa 16 nöyrät kapinoimaan Jumalaa vastaan, kääntämään askeleensa oikealta tieltä. Hän panee röyh[key]den heidän [miehiinsä], suistamaan heidät 17 rehellisiltä reiteiltä. Hän eksyttää ihmiset tuhon tielle, hän viettelee ihmisen pojat viekkauksellaan. (Käännös Hanna Tervanotko)

Samat demonien piirteet näkyvät myös Uuden testamentin kuvauksissa eksorkismeista. Kun erityisesti hellenistiseltä ajalta tunnetaan enemmän suojelurukouksia, Uudessa testamentissa on selvästi enemmän manauksia (esim. Mark. 9:14–28 ja Matt. 8:28–32). Tosin siellä on kuvattu myös paljon eksorkismitilanteita, joissa rituaalin sisältöä ei tarkemmin kerrota, sen sijaan kertomuksissa keskitytään kuvaamaan eksorkismin välittömiä vaikutuksia (esim. Mark. 1:34 ja Luuk. 6:18). Eräs lisä aiempiin kuvauksiin eksorkismeista ovat manaajan symboliset teot, jotka ovat osa rituaalia.

Symbolisia tekoja kuvataan sekä evankeliumeissa että Josefuksella, mutta varhaisemmissa teksteissä tällaisia elementtejä ei juuri esiinny.¹² Josefus kertoo tapauksesta, jossa manaaja nimeltä Eleazar vetää pahan hengen ulos ihmisestä sierainten kautta (*Ant.* 8.46–49). Samoin esimerkiksi Markuksen evankeliumissa kerrotaan, kuinka Jeesus parantaa miehen panemalla sormensa miehen korviin, sylkäisemällä, koskettamalla hänen kieltään, ja sanomalla arameaksi *effata eli 'aukene'* (Mark. 7:31–35). Markuksen evankeliumissa aramean sanojen käyttö kuin loitsusanoina muuten kreikankielisessä kontekstissa on erikoinen ja kansan-

¹² Poikkeuksen muodostaa Tobit 8:1–3, jossa Tobit karkottaa demoni Asmodaioksen kalan maksan ja sydämen suitsukeastiassa muodostaman katkun avulla.

omainen piirre. Sen sijaan Qumranista löytyneet tekstit ovat lähes poikkeuksetta hepreaksi eikä vastaavassa loitsukäytössä olevia yksittäisiä sanoja ole ainakaan säilynyt. Toisaalta itse eksorkistinen toiminta vaikuttaa Uudessa testamentissa olevan yleisesti hyväksyttyä ja myös fariseusten ja lainopettajien harjoittamaa toimintaa (Matt. 12:27, Ap. t. 19:13–16). Se, että hellenistisenä aikana laaditut manaukset olivat saavuttaneet jonkinlaisen aseman tunnustettuina eksorkismiteksteinä aivan Toisen temppelin ajan lopulla tai ainakin välittömästi sen jälkeen, on myös nähtävissä sekä Josefuksella että evankeliumeissa. Josefus kertoo henkienmanaajasta, joka ajaa pahan hengen ulos ihmisestä Salomon nimissä olevan psalmin avulla (*Ant.* 8.45). Markuksen evankeliumissa kerrotaan Jeesuksen puolestaan sanoneen opetuslapsilleen erään hengen lähtevän vain tietyllä rukouksella (Mark. 9:28).

Vaikuttaa siis siltä että vielä ensimmäisellä vuosisadalla ajanlaskun alun jälkeen sekä suojelurukousten että manausten käyttö oli melko yleistä, laajasti tunnettua ja hyväksyttyä toimintaa. Sen jälkeen ainakin juutalaisuudessa näytetään hiljalleen palaavan kansanomaisempaan käytäntöön, joka oli vallalla ennen hellenististä aikaa, ja ainakaan manauksien käyttö ei enää nauti uskonnollisten johtajien hyväksyntää. Talmudin mukaan Psalmeja 3 ja 91 voitiin käyttää suojelurukouksissa ja samaan tehtävään sopi myös Herran siunaus. Suojelurukouksia siis sai käyttää, mutta manausten aseman arvioinnin kannalta merkittävää on rabbinen ohje, jonka mukaan Heprealaisen Raamatun lauseita voi käyttää pahoilta hengiltä suojelemaan, mutta ei parantamiseen.¹³ Manauksista tulee siis virallisen uskonnonharjoituksen ulkopuolista toimintaa. Tämä näkyy konkreettisesti pahoilta hengiltä suojautumiseen käytetyissä maljoissa tältä ajalta, joissa on käytetty runsaasti sitaatteja Heprealaisesta Raamatusta,¹⁴ kun taas manauksia ei ole juurikaan löytynyt (ks. tässä kirjassa Korsvoll). Samoin nykyäänkin juutalaisissa kodeissa nähtävät taloa ja sen asukkaita pahoilta hengiltä suojaavat erityiset esineet, kuten loitsumaljat ja mezuzat, todistavat nimenomaan suojautumisen tärkei-

¹³ Henze 2005, 186.

¹⁴ Käytännöllinen lista maljoissa käytetyistä sitaateista sisältyy tutkimukseen: Müller-Kessler 2013. Maljoissa käytettyjen tekstien yhteyksistä Toisen temppelin ajan eksorkismiteksteihin, ks. Bhayro 2013.

destä.¹⁵ Sen sijaan ne harvat manauspsalmit, joita on keskiajalle ulottuvien lainausten perusteella ilmeisesti vielä käytetty, kuten psalmikääröstä 11Q11 löytyvä psalmi Saatanaa vastaan,¹⁶ ovat tässä vaiheessa jo osa apokryfistä tekstiaineistoa. Toisaalta evidenssiä on säilynyt hyvin vähän eikä sitäkään kaikkea ole vielä julkaistu, joten varsinkin tavallisten ihmisten näkemyksistä koskien manauksia on vaikea sanoa mitään varmaa.

Sen sijaan kristillisessä perinteessä manaukset näyttäisivät säilyneen keskeisemmässä roolissa, koska ne olivat osa kasterituaalia. Ehkä myös Saatanan ja pahojen henkien merkittävä rooli Uudessa testamentissa ja sen maailmankuvassa verrattuna Heprealaiseen Raamattuun edisti juutalaisten ja kristillisten eksorkismiperinteiden eriytymistä ja niiden tarkempaa vaalimista kristittyjen keskuudessa. Mikäli Qumranin liikkeelle tyypillinen dualistinen maailmankuva, jossa valon ja pimeyden taistelu on keskeisessä osassa, olisi hyväksytty juutalaisuudessa laajemmin, on mahdollista, että eksorkismiperinne olisi sielläkin jatkunut voimakkaampana.

Tyypillisiä manausten ja suojelurukousten erityispiirteitä

Suojelurukouksia ja niiden piirteitä on tutkittu jo kauan ja edelleen laajasti käytössä oleva luettelo niiden erityispiirteistä on David Flusserin 1960-luvulla laatima.¹⁷ Viimeisen kymmenen vuoden aikana manaukset on viimein pystytty erottelamaan omaksi psalmilajikseen, erityisesti Qumranin tekstiaineiston myötä runsaasti kasvaneen tekstievidenssin avulla. Bilha Nitzan ja etenkin Esther Eshel ovat tehneet tällä saralla

¹⁵ Nykyään nämä esineet ovat selkeä osa juutalaista identiteettiä ja niiden käyttö saattaa useilla ihmisillä liittyä enemmän siihen kuin suojautumisen tarpeeseen. Alun perin ornamentit ovat kuitenkin olleet nimenomaan suojautumista varten eivätkä juutalaiset olleet tässä suhteessa mitenkään muista kansoista tai uskonnoista erottautuva ryhmä. Kodin suojaaminen pahalta erilaisin koristein tai arkkitehtuurisin ratkaisuin on ollut erittäin yleistä ja ihmisille tyypillistä käyttäytymistä.

¹⁶ Bohak 2008, 303–305.

¹⁷ Flusser 1966, 194–205.

merkittäviä muotokriittisiä tutkimuksia ja seuraan suurelta osin heidän luomaansa erityispiirteiden luokittelua.¹⁸ Jonkin verran piirteet toki vaihtelevat eri teksteissä, mutta etenkin manauksissa kaavamaisuus vaikuttaa olleen niin tärkeä elementti, että tietyt ominaispiirteet löytyvät lähes kaikista säilyneistä manauksiteksteistä.

Yhteistä sekä manauksille että suojelurukouksille on yhden tai useamman pahan hengen eksplisiittinen maininta. Jotkin psalmit on suunnattu yhtä henkiolentoa vastaan (11Q11 IV 1–V 3 ja V 4–VI 3), kun taas toiset sisältävät pitkiä listoja pahoista hengistä (11Q11 II 3–4). Esimerkkinä tällaisesta listasta voidaan mainita *Viisauden opettajan lauluista* löytyvä pahojen henkien luettelo:

4Q510 li 5-6

5 kaikki turmion enkelien henget, kielletystä suhteesta syntyneet henget, demonit, Lilitin, ulvojat ja [erämaan demonit ...] 6 ja ne, jotka iskevät yllättäen, (Käännös Mika S. Pajunen)

Jumalan ylistäminen on Nitzanin mukaan toinen näille psalmilajeille yhteinen piirre, mutta ainakin hellenistiseltä ajalta lähtien Jumalan ylistäminen oli juutalaisuudessa koko liturgisen elämän keskus ja siten on lähes mahdotonta löytää tältä ajalta psalmia, jossa ei olisi käytetty ylistyselementtejä.¹⁹ Sen takia tätä piirrettä ei voi pitää mitenkään ominaisena juuri näille psalmilajeille. Kolmas yhdistävä piirre on Jumalan suurten ihmetekojen mainitseminen. Tarkoituksena on osoittaa, kuinka voimallinen Jumala on verrattuna yhteenkään pahaan henkeen. Sen takia teksteissä viitataan yleisimmin luomiseen (esim. 11Q11 III 2–4), sillä kaiken luojana Jumalalla on yli koko luomakunnan ja henkivaltojen valta, jota pahat hengetkään eivät pysty vastustamaan.

Neljäs ja ehkäpä tärkein yhdistävä piirre on Jumalan nimen tai vähintään epiteettien runsas käyttö. Yleensä käytetään tetragrammia (YHWH) suoraan tai puhutaan Jumalan pyhästä nimestä. Jumalan nimen käyttäminen on erittäin merkittävää, koska se antoi eksorkismeille niiden voiman. Qumranin liikkeen manauksissa ja suojelurukouksissa varsinaista Jumalan nimeä vältetään teologisista syistä, mutta

¹⁸ Nitzan 1992, 53–63; Eshel 2003b, 395–415.

¹⁹ Pajunen 2015b.

sen voima pyrittiin korvaamaan Jumalan ylistämisen aikaansaamalla mahdollilla. Jumalan nimen käyttäminen eksorkismeissa oli kuitenkin ilmeisesti muuten laajalti käytössä juutalaisuudessa. Siitä on löydetty esimerkkejä paitsi Qumranin tekstien joukosta, esimerkiksi 8Q5 ja 11Q11, myös Egyptistä.²⁰ Lisäksi on tärkeä huomioda, että Jumalan nimen käyttäminen etenkin manauksissa oli ominaista myös muiden kansojen manausperinteissä. Tältä ajalta on esimerkiksi säilynyt kreikan-kielisiä manauksia, joissa toimitaan Apollon nimen voimalla.²¹

Uusi testamentti eroaa muista lähteistä tässä asiassa merkittävästi, sillä Jumalan nimen sijaan opetuslapset ja myös muut manaajat käyttävät Jeesuksen nimeä (esim. Mark. 9:38, 16:17; Luuk. 10:17). Evanke-liumeissa Jeesus itse antaa opetuslapsille voiman karkottaa pahoja henkiä (Luuk. 10:17–19), ja esimerkiksi Belsebul -kiista (Matt. 12:22–30) osoittaa, että poikkeava tapa herätti ainakin evankeliumien kirjoittajien sosiaalisessa ympäristössä kysymyksiä. Jos kerran Jeesus ja hänen oppilaansa eivät käytä Jumalan nimen voimaa, mistä heidän käyttämänsä mahti on peräisin? Matteuksen evankeliumin mukaan vastaus on, että voima on peräisin Jumalan hengestä eli voiman lähde on sama, mutta käytetty toteuttamistapa on erilainen. Kuten edellä on todettu, poikkeamiin totutuista manauskaavoista on yleensä olemassa selkeä ideologinen syy. Sellainen on todennäköisesti myös Uuden testamentin kuvaaman käytännön taustalla ja sitä pitäisi jatkossa ideologisena myös tutkia.

Näiden manauksille ja suojelurukouksille yhteisten piirteiden lisäksi molemmilla psalmilajeilla on vielä omat erityispiirteensä. Manus eroaa suojelurukouksesta ensinnäkin pahan hengen suoralla puhuttelulla, joka tapahtuu yksikön toisen persoonan muodoilla. Lisäksi manauksissa esiintyy yleensä tekninen termi ”vannottaa”, hepreaksi מִשְׁבִּיעַ ja kreikaksi ὀρκίζω. Sitä ei käytetä kuin manauksissa ja sama termi on käytössä erikielisisissä eksorkismeissa (11Q11 IV 1, Ap. t. 19:13).²² Esimerkkinä voidaan mainita Apostolien tekojen jae 19:13, jossa esiintyy vannottamisen lisäksi eksorkismin elementtinä myös edellä

²⁰ Eshel 2003b, 402–403.

²¹ Nitzan 1992, 56–57.

²² Nitzan 1992, 54–56; Eshel 2003b, 395, 403.

kuvattu nimen käyttö. Kohdassa kerrotaan joidenkin muidenkin juutalaisten manaavan henkiä Jeesuksen nimen avulla käyttäen seuraavaa manausta: ”Minä vannotan teitä sen Jeesuksen nimessä, jota Paavali julistaa.”

Qumranin teksteistä selviää, että sairauksia aiheuttavia pahoja henkiä ja muilla tavoin ihmiseen vaikuttavia demoneja karkotettiin erilaisilla manauksilla (esim. 4Q560, 8Q5). Seuraava esimerkkiteksti on manaus, joka on tarkoitettu käytettäväksi Saatanaa vastaan. Sillä pyritään selkeästi kieltämään Saatanan omaavan mitään valtaa tai voimaa ihmiseen. Merkittävä piirre tässä psalmissa on Saatanan kuvaaminen sarvipäisenä, sillä tämä on varhaisin teksti, jossa Saatanaan liitetään tämä ominaispiirre, joka on niin hyvin myöhemmin esillä etenkin kuvataiteessa.

11Q11 V 4–VI 3

4 Daavidin. [Saatanaa] vas[taan. Loit]su Her[ra]n nimessä. [...] aika 5 Saat[ana]lle, [kun]hän tulee luoksesi yö[lä s]ano hänelle: 6 Kuka sinä olet, sinä, [joka olet syntynyt] ihmis[estä] ja pyh[ien] siemenestä? Kasvosi ovat vain [har]haa 7 ja sarvesi silkkaa un[t]a. Sinä olet pimeys, et valo, 8 [väär]yys, et oikeus [...]... armeija. Herra [sitoo] sinut 9–11 syvimpään [tuone]la[an ja sulkee] pronssiset ov[et, joi]ta valo e[i läpäise,] eikä [sinulle loista] aurinko, jo[ka nousee] oikeudenmukaise[lle] ...[...] ja] sano ...[...] 12 ... oikeu]denmukainen tullakseen [...] kohtelee kaltoin häntä ...[...] 13 ...[...] on] hänelle [oi]kein [...] 14 ...[...]... VI, 1 [...]...[...]... 2 [...]...[...] ikuis[et]i 3 ...] Bel[ialin] jälkeläiset. [...] *Selah* [(vacat)] (Käännös Mika S. Pajunen)

Suojelurukouksen tyypilliset erityispiirteet manaukseen verrattuna ovat puolestaan pyyntö suojelusta tai ainakin tämän suojelun ja/tai parantamisen mainitseminen sekä syntien anteeksi pyytäminen. Tunnetuin esimerkki lienee Psalmi 91, jota on käytetty suojelurukouksena niin juutalaisessa kuin kristillisessä perinteessä.²³

Psalmin 91 käyttö Qumranista löytyneessä eksorkismirituaalissa on selvä osoitus tästä, mutta samaan kontekstiin se liitetään molemmissa sitä siteeraavissa kohdissa myös Uudessa testamentissa. Ensimmäinen on Jeesuksen kasteen jälkeinen kiusaaminen erämaassa, jossa paholainen

²³ Ks. Müller-Kessler 2003, 242.

vetoaa Jeesukseen, että tämä käyttäisi Psalmin 91 antamaa jumalallisen suojelun lupausta (Matt. 4:6). Tässä merkittävää on pahoihin henkiin liittyvän kontekstin lisäksi se, että tämä suojele kuuluu vain Jumalan valituille hurskailla. Jumala oli evankeliumien mukaan juuri kasteessaan valinnut Jeesuksen ja tämän valinnan mukanaan tuoma suojaus pahoilta hengiltä tulee näin kertomuksessa heti koetelluksi. Toisessa kohdassa (Luuk. 10:17–19) puolestaan Jeesus itse antaa opetuslapsilleen Psalmin 91 sanoja mukaillen voiman ja suojan pahoja henkiä vastaan, missä jälleen näkyy Psalmin 91 antaman suojelun kohdistuminen nimenomaan Jumalan valituiksi itsensä kokevaan ryhmään. Psalmin 91 sisällön ja erilaisten käyttökontekstien perusteella on hyvin mahdollista, että sitä käytettiin joissain juutalaisissa ryhmittymissä osana initiaatiomenoja.²⁴ Psalmi 91 ei kuitenkaan ole paras mahdollinen esimerkki suojelurukouksesta, koska se ei sisällä läheskään kaikkia tälle psalmilajille tyypillisiä elementtejä. Tosin se johtunee siitä, että Psalmia 91 ei alun perin kirjoitettu sellaiseen käyttöön.

Toisena esimerkkinä tunnetusta rukouksesta, jossa on monia tutkijoiden listaamista suojelurukouksen piirteistä, voidaan mainita Isä meidän -rukous (Matt. 6:9–13). Siinä pyydetään Jumalalta suojele, mainitaan paha henki ja Jumalan nimi, sekä pyydetään unohtamaan rikkomukset. Tällä rukouksella saattoi toki olla myös muita samanaikaisia käyttötarkoituksia, mutta se toimii selvästi myös suojelurukouksena.

Edellä lueteltujen piirteiden avulla voidaan arvioida myös jatkossa, tulisiko jokin psalmi luokitella manaukseksi tai suojelurukoukseksi. Manauksien piirteet ovat huomattavasti selkeämpiä kuin suojelurukousten ja niille löytyy vastineita myös muiden kansojen käyttämistä manauksista. Siten tekstin määrittelemine manaukseksi on yleensä melko perusteltua. Suojelurukousten kohdalla tilanne on hieman toinen. On selvää, että psalmeja käytettiin tähän tarkoitukseen, mutta sovelletut piirteet myös vaihtelivat merkittävästi. Suojelun pyyntö tai mainitseminen ja pahojen henkien maininta ovat ehkä kriteereistä tärkeimmät, mutta eri asia on, voidaanko ne katsoa riittäväksi perusteeksi tietyn psalmin luokittelussa suojelurukoukseksi. Yksiselitteisin tapaus tietenkin

²⁴ Pajunen 2015a, 109–113.

on, jos psalmin tarkoitus ilmaistaan selvästi tekstissä itsessään, kuten *Viisauden opettajan lauluissa* (4Q510 ja 4Q511) tai sen käytöstä suojele-
rukouksena on olemassa mainintoja eri lähdeaineistoissa, kuten Psalmin
91 kohdalla.

Magian ja tieteen rajapyykillä

Lopuksi on vielä arvioitava, olivatko eksorkismit magiaa? Jos seuraa modernien tutkijoiden, kuten Armin Langen, Esther Eshelin tai Gideon Bohakin, arvioita, jotka perustuvat yleensä tutkijoiden määritelmiin siitä, mitä magia on, niin vastaus on selvästi kyllä.²⁵ Totta onkin, että eksorkismeihin on liittynyt ilmeisesti aina paljon kansanomaisia uskomuksia ja tapoja. Ainakin tavallinen kansa on selvästi halunnut uskoa eksorkismien toimivuuteen, josta hyvänä esimerkkinä ovat henkien manipulointiin tähtäävät amuletit ja maljat. Kuitenkin on niin että katolinen kirkko on säilyttänyt eksorkismeille tärkeän elementin: niiden toteuttaminen on jo Toisen temppelin ajalla ollut oppineiden spesialistien tehtävä. Eksorkismit olivat osa aikansa tiedettä, ja niillä oli tietyt tarkat kaavat, joihin niiden vaikutus ainakin osittain perustui. Jo Babyloniasa ja Assyriassa eksorkismit kuuluivat niihin vihkiytyneille ammatillisille (papeille), ja manausten peruskaavojen samankaltaisuus myös kreikankielisessä maailmassa todistaa laajalle ulottuvasta oppineiden toiminnasta.

Samana arvion esittää myös Josefus, joka kirjoittaessaan kuningas Salomonin saavutuksista (*Ant.* 8.45), mainitsee lukuisien eksorkismien laatimisen osana kuninkaan tieteellisiä ansioita, joihin muutoin sisältyi mm. kasvitiede. Qumranin liikkeen näkemys vaikuttaa hyvin samankaltaiselta. Esimerkiksi *Viisauden opettajan laulut*, joiden erikseen mainittuna päätarkoituksena oli pitää pahat henget loitolla, korostavat pahoja henkiä pelottelevan henkilön olevan nimenomaan *Maskil* eli viisauden opettaja.

²⁵ Lange 1997, Eshel 2003b ja Bohak 2008.

4Q510 1i 4–5

”Minä olen viisauden opettaja, joka julistaa hänen majesteettisuutensa loistoa kauhistuttaakseen ja peläs[tyttääkseen] 5 kaikki turmion enkelien henget ...”.
(Käännös Mika S. Pajunen)

On tärkeää muistaa myös, se että Qumranin luolista löytyi sekä liikkeen omia että laajemmalle joukolle laadittuja rukouksia. Tämä on jälleen yksi osoitus eksorkistisen toiminnan laajuudesta juutalaisten keskuudessa. Jo se, että eksorkismeja on löydetty runsaasti kirjallisessa muodossa osoittaa niiden kuuluvan harvojen lukutaitoisten oppineiden repertuaariin. Sama kuva eksorkismien laajasta käytöstä välittyy myös Uudesta testamentista eli Jeesus oppilaineen ei tässä suhteessa vaikuta poikenneen muista juutalaisista. Vaikka Josefuksen mukaan essealaiset, joita qumranilaisetkin mahdollisesti edustivat, olivat erityisen taitavia manajia (*Bell.* 2.136), toiminta ei missään nimessä rajoitu heidän piireihinsä. Fariseukset ja lainopettajat harjoittavat samaa toimintaa ainakin evankeliumien mukaan ja myös manauksiin liittyvät kiistat käytiin oppineiden välillä.

Juutalaisessa perinteessä on myös tehty selväksi, mitkä ovat kiellettyjä käytäntöjä. Hyväksytyä uskonnollista toimintaa sääteleviä käskyjä sisältyy esimerkiksi Kolmanteen ja Viidenteen Mooseksen kirjaan sekä *Temppelikääröön*. Voidaankin kysyä, kuuluisiko eksorkismi ymmärtää osaksi esimerkiksi Viidennen Mooseksen kirjan maagisia riittejä koskevaa kieltoa?

5. Moos. 18:10–11

Keskuudessanne ei saa olla ketään, joka panee poikansa tai tyttärensä kulkemaan tulen läpi, ei myöskään ketään taikojen tekijää, enteiden tai ennusmerkkien selittäjää, noitaa, 11 loitsujen lukijaa, henkienmanajaa, tietäjää eikä ketään, joka kysyy neuvoa kuolleilta. (KR 1992)

Merkittävää on, että listassa ei suoraan mainita pahojen henkien manajista pois ihmisistä. Kirkkoraamatun käännös on siinä mielessä harhaanjohtava, että henkienmanaja tulisi todennäköisesti ymmärtää tässä henkiä konsultoivaksi henkilöksi, ei niitä pois manaavaksi. Vastaava lista sisältyy *Ensimmäiseen Henokin kirjaan* nykyisin kuuluvaan *Valvojaenkelien kirjaan* (1. Hen. 1–36). Siinä luettelo kielletyistä käytännöistä esitellään kiellettyinä salaisuuksina, joita langenneet valvojaenkelit pal-

jastivat vaimoilleen. Tässä kiellettyjen salaisuuksien listassa ei ole mainintaa eksorkismeistä.

4QEn^a IV 1–5

Semihaza opetti loitsimi[sta ja juurien leikkaamista.] Hermoni opetti, kuinka torjua noituutta, [lo]itsuja, magiaa ja taikakein[oja. Barakel opetti salamoista ennustamista. Kokabel opetti] 3 tähdistä [enn]ustamista. Zikie[l opetti pyrstötähdistä ennustamista. Aratakof opetti maan merkeistä ennustamista. 4 Sam]siel opetti aurin[gosta] ennustamista. [Sahariel opetti] ku[usta ennustamista. Kaikki he rupesivat 5 paljastama]an salaisuuksia vaimoilleen. (Käännös Nea Pohja)

Kun juutalaisissa teksteissä esiintyvään kuvaan eksorkismeista otetaan mukaan vastaavat näkemykset muilta lähialueiden kansoilta, on selvää, että ainakin myöhäisellä Toisen temppelin ajalla eksorkismi oli laajalle levinnyttä, oppineiden harjoittamaa, tieteelliseksi koettua toimintaa. Se, halutaanko siitä nykyään keskustella magiana, on puolestaan laajempi määritelmäkysymys, mutta joka tapauksessa on syytä pitää mielessä myös lähteistä paljastuva aikalaisnäkemys.

Johtopäätökset

Eksorkismi eli pahojen henkien karkottaminen oli tärkeä uskonnollinen ilmiö Toisen temppelin ajan lopulla. Sen juuret ovat mahdollisesti enemmän kansanomaisessa maagisessa käytössä, jossa luotettiin suojaaviin amuletteihin ja ehkä lyhyisiin spontaaneihin rukouksiin, kuin pappien johtamissa tarkkaan säädelyissä yhteisöllisissä rituaaleissa. Toisen temppelin aikakaudella se vähitellen kehittyi yleiseksi mutta erityisosaamista vaatineeksi osaksi aikansa viisaiden ammattitaitoa. Eksorkismeista tuli tässä vaiheessa kaavamaisia hyvinkin pitkiä rituaaleja, jotka kirjoitettiin muistiin. Ne kuuluivat kiinteäksi osaksi maailmankuvaa, jossa koettiin oltavan jatkuvassa kanssakäymisessä sekä enkelien että demonien kanssa. Myöhemmin temppelin tuhoutumisen jälkeen eksorkismit menettivät vähitellen asemaansa institutionaalisessa uskonossa, mutta säilyttivät selkeästi osansa kansanperinteessä ja maagisissa tavoissa.

Kirjallisuus

- Bácskay, András
 2013 "Asakkû: Demons and Illness in Ancient Mesopotamia". *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*. Eds. A. de Hemmer Gudme, H. Jacobus & P. Guillaume. Biblical Intersections 11. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 1–7.
- Bhayro, Siam
 2013 "The Reception of Mesopotamian and Early Jewish Traditions in the Aramaic Incantation Bowls". *Aramaic Studies* 11, 187–196.
- Bohak, Gideon
 2008 *Ancient Jewish Magic: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eshel, Esther
 2003a "Apotropaic Prayers in the Second Temple Period". *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fifth International Symposium of The Orion Center for The Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19–23 January, 2000*. Ed. E. G. Chazon. Studies on the Texts of the Desert of Judah 48. Leiden: Brill, 69–88.
- 2003b "Genres of Magical Texts in the Dead Sea Scrolls". *Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*. Eds. A. Lange, H. Lichtenberger & K. F. D. Röhmel. Tübingen: Mohr Siebeck, 395–415.
- Flusser David
 1966 "Qumrân and Jewish Apotropaic Prayers". *Israel Exploration Journal* 16, 194–205.
- Henze, Matthias
 2005 "Psalm 91 in Premodern Interpretation and at Qumran". *Biblical Interpretation at Qumran*. Ed. M. Henze. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 168–193.
- Lange, Armin
 1997 "The Essene Position on Magic and Divination". *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Published in Honor of Joseph M. Baumgarten*. Eds. M. Bernstein, F. García Martínez & J. Kampen. Studies on the Texts of the Desert of Judah 23. Leiden: Brill, 377–436.
- Müller-Kessler, Christa
 2013 "The Use of Biblical Quotations in Jewish Aramaic Incantation Bowls". *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*. Eds. A. de Hemmer Gudme, H. Jacobus & P. Guillaume. Biblical Intersections 11. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 228–245.

- Newman, Judith
 1999 *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism*. Society of Biblical Literature Early Judaism and Its Literature 14. Atlanta: Scholars Press.
- Nitzan, Bilhah
 1992 "Hymns from Qumran—4Q510–4Q511". *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*. Eds. D. Dimant & U. Rappaport. Studies on the Texts of the Desert of Judah 10. Leiden: Brill, 53–63.
- Pajunen, Mika S.
 2008 "Qumranic Psalm 91: A Structural Analysis". *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*. Eds. A. Voitila & J. Jokiranta. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126. Leiden: Brill, 591–605.
- 2015a "How to Expel a Demon: Form- and Tradition-Critical Assessment of the Ritual of Exorcism in 11QapocrPs". *Crossing Imaginary Boundaries: The Dead Sea Scrolls in the Context of Second Temple Judaism*. Eds. M. S. Pajunen & H. Tervanotko. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisu 108. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 128–161.
- 2015b "The Praise of God and His Name as the Core of the Second Temple Liturgy". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 127, 475–488.
- Sollamo Raija & Pajunen Mika S. (toim.)
tulossa Kokoelma Kuolleenmeren kirjakääröjä. Helsinki: Gaudeamus.
- Werline, Rodney
 1998 *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution*. Society of Biblical Literature Early Judaism and Its Literature 13. Atlanta: Scholars Press.

Voimallinen rukous ja historia

Valta ja vuorovaikutus Toisessa makkabilaiskirjassa

Toinen makkabilaiskirja kertoo makkabilaiskapinasta ja sen alkuvaiheista Juudeassa (n. 180–160 eaa.).¹ Teoksessa kuvatut tapahtumat keskittyvät erityisesti johdannossa nimeltä mainitun Juudas Makkabilaisen sotilaalliseen menestystarinaan, jota taivaalliset ilmestykset näyttävästi tukivat (2. Makk. 2:19–22).² Jumala kuvataan kirjassa (kaikki)valtiaaksi, joka tekee historiallisia tekoja ihmisten keskuudessa ja tulee niiden kautta laajalti tunnetuksi ja kunnioitetuksi (esim. 2. Makk. 1:19–29; 5:19–20; 6:12–16). Jumalan valta ja halu puuttua maallisiin asioihin onkin kirjoittajan näkökulmasta selvö – se on osa hänen maailmankuvaansa ja tulee ilmi hänen tavassaan kirjoittaa historiaa. Mutta *millainen* tuo Jumalan mahti on ja *miten* se Toisen makkabilaiskirjan mukaan näyttäytyy tai toimii? Millaisia mahdollisuuksia ihmisillä on vaikuttaa omaan kohtaloonsa operoimalla taivaallisten voimien kanssa? Voivatko ihmiset tehdä Jumalan suosiolliseksi omille pyrkimyksilleen?

¹ Toinen makkabilaiskirja on kreikkankielellä ja kreikkalaisin ihantein kirjoitettu historiategos. Koska kirjoittajasta ei ole mitään tietoa, sisällölliset seikat sekä tekstin yhteys muuhun antiikin kirjallisuuteen vaikuttavat teoksen alkuperän määrittämisessä. Niihin nojaten teos ajoitetaan yleensä kirjoitetuksi makkabilaiskapinan jälkeen ja ennen kuin roomalaiset valtasivat Juudean vuonna 63 eaa. Ajoittaminen on kuitenkin vaikeaa eikä myöhemmälle ajoitukselle ole vahvoja vasta-argumentteja. Kirjoituspaikan suhteen vallitsee vastaavasti vaihtoehtojen kirjo: perinteisempi sijoittaminen diasporaan (erityisesti Aleksandriaan) on saanut rinnalleen Juudean, missä nykytutkimuksen mukaan hellenistiset vaikutteet olivat yhtä lailla vahvoja.

² Kaikki artikkelin viittaukset Toiseen makkabilaiskirjaan seuraavat Kirkolliskokouksen vuonna 2007 hyväksymää suomennosta.

Rukous on olennainen osa Toisen makkabilaiskirjan kerrontaa. Nykytutkimuksessa rukoustekstien ja loitsutekstien välillä nähdään usein yhtäläisyyksiä: molemmissa pyritään yhteyteen näkymättömien, tuonpuoleisten tai korkeimpien voimien kanssa.³ Tässä artikkelissa tarkastelen rukouksen vaikutuksia ja rukouksen avulla käytettyä valtaa tekstissä, joka edustaa historiankirjoitusta. Pyrin osoittamaan, että myös historiallisiin kuvauksiin keskittyvät lähteet – joita Raamatussa on runsaasti – ovat hyödyllisiä magiantutkimukselle.

Tutkiessani Toisen makkabilaiskirjan rukousta en käytä käsitettä *magia*. Sen sijaan puhun rukouksesta *rituaalisena vaikuttavana toimintana*, jossa toimija otaksuu olevan inhimillisten osapuolten lisäksi myös jonkinlaisen yliluonnollisen/jumalallisen aktiivista osallisuutta sekä näiden kahden välistä vuorovaikutusta. Tarkastelen tällaista rukousta historiaa selittävänä tekijänä, joka kytkeytyy teoksen kirjoittajan maailmankuvaan ja historiantajuun.⁴ Analyysin rakenne heijastelee István Czacheszin heuristista määritelmää, jonka mukaan *magia* käsittää rituaalisesti vaikuttavan toiminnan (ritual efficacy) sekä vastaavasti uskon sellaisiin todellisuutta koossapitäviin mekanismeihin, jotka selittävät kyseistä vaikuttavuutta, mutta joiden olemassaoloa ei sinänsä voida todentaa.⁵

Historiankirjoitus pyrkii tuomaan ilmi, miten asiat etenivät. Sikäli se on tapahtumien valikoivaa esittämistä sekä uskottavien syiden etsimistä ja osoittamista niille. Historiaan perustuva ymmärrys pohjaa paitsi kronologiaan myös otaksuttuun kausaalisuuteen: historialliset tapahtumat tulevat ymmärrettäviksi, kun syyt ja seurauksia eritellään ja arvioidaan. Näin luotu *historia* on tunnettujen tapahtumien ja aineiston tulokintaa olemassa olevan eli *nykytiedon* valossa, se on menneisyyden

³ Kategorisen eron tekeminen loitsun ja rukouksen välillä ei aina ole edes mielekäästä. Magian verbaalisista symbolielementeistä sekä siihen liittyvästä toimijuudesta Vanhan testamentin teksteissä ks. Nissinen (s. 48–52) tässä kirjassa. Esimerkiksi Qumranin *Sotakäärön* tutkimuksessa huomion kohteeksi on noussut jumalallisen väliintulon ja rukouksen rooli tekstissä. Ks. Vanonen 2013, 261.

⁴ Vrt. Elizabeth A. Clarkin (2004, 178–181) hahmottelema *tekstin sosiaalis-teologinen logiikka*. Esim. Josefuksen historiantajusta, sen suhteesta aikaansa sekä aikansa historiallisiin dokumentteihin, ks. Rajak 2001 (1986), 13–18.

⁵ Ks. Czachesz (s. 18–19) tässä kirjassa.

ajankohtaista ja uskottavaa muistamista.⁶ Toisen makkabilaiskirjan kirjoittaja tunnustaa tämän: hän näkee laatimansa historiateoksen hyödyttävän lukijaansa, koska siitä voi oppia jotain (2. Makk. 2:24–28). Selittämällä mennyttä hänkin välittää lukijoilleen mielestään uskottavia sekä oman aikansa mukaisia käsityksiä maailmasta, ihmisestä sekä muista näkyvistä ja näkymättömistä voimista, joiden hän hahmottaa vaikuttavan historian kulkuun.⁷

Lähden liikkeelle siitä, että voimme historiankirjoitusta analysoimalla ymmärtää sen kuvaaman ajan mukaista rituaalista toimintaa ja sitä kautta niitä historian kannalta merkittäviä vaikutuksia, joita kyseisellä rituaalisella toiminnalla on voitu tuona aikana otaksua olevan.⁸ Väitän, että Toisen makkabilaiskirjan rukous tulee lähelle Czacheszin määritelmää sikäli, mikäli se tarjoaa teoksen henkilöihahmoille paitsi toistettavissa olevan keinon kommunikoida ylluonnollisen kanssa myös mahdollisuuden vaikuttaa ylluonnolliseen. Artikkelijakautuu lukuihin, joista ensimmäisessä käsittelem Toisen makkabilaiskirjan kirjoittajan historiantajua eli teoksen käsitystä siitä, miten ja miksi historia toimii. Historiantaju ohjaa hänen ymmärrystään paitsi tapahtumien kulusta, myös historiassa vaikuttavista voimista sekä ihmisten mahdollisuuksista vaikuttaa niihin, ja toimii tärkeänä kontekstina rukouksen vaikutusten

⁶ Nykyinen postmodernin kritiikin innoittama keskustelu historiallisen tiedon luonteesta on poikkeuksellisen vilkasta. Vallitsevien monimuotoisten käsitysten mukaan kirjoitettu historiallinen tieto rakentuu historioitsijan päässä ja on itsessään historiallista. Sen avulla puhutaan menneestä, jota ei enää ole. Näin *historia* on näin aina eri kuin *menneisyys*. Vrt. Clark 2004, 18–19; Väyrynen & Pulkkinen 2015, 7–13.

⁷ Vastaavasti nykyisissä historiakuvauksissa esiintyy esimerkiksi sellaisia näkymättömiä voimia kuten *globaalit markkinat*, *ryhmäpaine* tai *identiteetti*. Vaikka ne ovat näkymättömiä, niiden otaksutaan olevan uskottavia sen ilmeisen vaikuttavuuden tähden, joka niillä on ihmisten järjestäytymiseen ja toimintaan. Siksi ne voidaan lukea historiallisesti merkittäviksi. Raamatun historiankirjoituksessa eräs keskeinen historiaan vaikuttava joskus näkyvä mutta usein näkymätön voima on *Jumala*. Jumala luo paitsi maailman myös ajan ja pitää elämää yllä (esim. 1. Moos. 1:3–4; Ps. 104; 139:15–17). Tämän perustavan vaikutuksen lisäksi Jumala saattaa aktiivisesti ohjailla maailman tapahtumia, puuttua yksilöiden elämään (esim. 2. Moos. 3) tai osallistua etnisten ryhmien välisiin yhteenottoihin (esim. 5. Moos. 2:24–3:7; Joos. 6:1–21). Vanhan testamentin teologia on usein luonteeltaan historiallista tai ”historisoivaa”; ks. esim. Timo Veijolan (1998, 166–173; sekä 1990, 91–108) tulkinnat inhimillisen ja luonnollisen historian yhteen kietoutumista Vanhan testamentin historiakuvauksissa. Historiasta, historianfilosofiasta ja niiden suhteesta kristilliseen teologiaan ks. D’Arcy 1959.

⁸ Ks. Nissisen (s. 47–48) luonnehdinta Vanhan testamentin tekstien maailmasta.

ymmärtämiselle. Tämän jälkeen esittelen muutaman esimerkillisen tapauksen, jossa rukouksella on tapahtumien kulun kannalta keskeinen merkitys. Hahmottelen sitten laajemmin rukouksen roolia Toisessa makkabilaiskirjassa sekä niitä edellytyksiä, jotka teoksen mukaan tekevät rukouksesta ja rukoilijoista voimallisia ja vaikutusvaltaisia. Lopuksi palaan Toisen makkabilaiskirjan historiallisiin ihmekertomuksiin todentaakseni, että rukous on teoksen kontekstissa vallankäytön muoto, jolla on maagisia, paitsi voimallisia myös kiisteltyjä vaikutuksia.

Historia, teoria ja kertomusten voima

Toinen makkabilaiskirja on Jerusalemiin ja Juudeaan keskittyvä *paikallishistoria*. Se mallintaa muinaisen Lähi-idän ja antiikin lähteistä tuttua historiakirjallisuuden muotoa, jossa tiettyyn paikkaan tai pyhäkköön sitoutunut jumalolento saapuu toistuvasti palvojiensa pyynnöstä puolustamaan sitä ja ihmeellisesti pelastamaan sen.⁹ Toisaalta Toista makkabilaiskirjaa voidaan pitää *apologeettisena historiankirjoituksena* samoin kuin Josefuksen teoksia tai Uuden testamentin historia-teosta (Luukas–Apostolien teot).¹⁰ Yhtä kaikki teos edustaa antiikin historiankirjoitusta, jossa historioitsijan tehtäväksi nähtiin ”paljastaa kaitselmuksen suunnitelma ja teot, joiden kautta se tavoittaa päämääränsä”.¹¹

Teoksen kirjoittaja tähdentää, että Jumala kasvattaa omiaan historian kriisien avulla pysymään uskollisina sekä suostumaan tahtoonsa, liittoonsa tai lakiinsa (ks. erityisesti 2. Makk. 6:12–17; myös 4:13–17; 5:17–20; 7:33; 10:4). Monet tutkijat ovat esittäneet, että hänen näkemyksessään heijastuu ”deuteronomistisen” synnin ja rangaistuksen

⁹ Doran 2012, 6–7, 89–90.

¹⁰ van Henten 1997, 20 n. 7; Lichtenstein 2008, 385–387.

¹¹ Väyrynen 2015, 40. Ks. D’Arcy 1959, 133–137; myös Neyrey 2004, 92. Toisaalta Gruen (2002, 175–176) ja Johnson (2004, 4–5) ovat korostaneet Toisen makkabilaiskirjan historian ”fikttiivistä” luonnetta ja kirjallista arvoa. Vaikka painotus on ymmärrettävä, ei sen vuoksi tule ajatella, etteikö Toisen makkabilaiskirjan kirjoittaja olisi mieltänyt itseään jonkinlaiseksi historioitsijaksi; vrt. esim. Väyrysen (2015, 35–41, 48–49) kuvaukset hellenistisistä historioitsijoista Polybioksesta ja Diodoros Sisilialaisesta.

tematiikka, jossa Jumalan kasvatustoimenpiteet ymmärretään usein reaktioksi johonkin tiettyyn ihmisten tottelemattomuuteen.¹² Näin ollen historiassa tulkitaan toteutuvan jonkunlaisen systemaattisen kausaalisuuden ja vastaavasti on mahdollista, että ihmisten reaktiot kasvataviin tapahtumiin voivat aikaansaada muutosta Jumalan toiminnassa, kuten alla tulen esittämään.

Varsinaista historiateosta¹³ edeltää Toisessa makkabilaiskirjassa johdanto, jossa teoksen laatija kuvailee työtään ja motivaatiotaan. Ensinnäkin hän ilmoittaa teoksensa kertovan:

[– –] Juudas Makkabilaisesta [– –] sodista [– –] sekä taivaallisista ilmestyksistä, jotka tulivat näiden juutalaisten uskon ja elämän puolesta taistelleiden urheiden sankareiden tueksi. Niiden avulla he vähälukuisinakin ottivat maan haltuunsa ja ajoivat pois raakalaisten joukot, valloittivat takaisin kautta maailman tunnetun tempppelin, vapauttivat kaupungin ja vakiinnuttivat Herran hyvyden ja armon ansiosta lait, jotka oli aiottu kumota. (2:19–22)

Kirjoittaja ei peittele mieltymystään ihmeellisiin tapahtumiin. Päinvastoin hän antaa taivaallisille ilmestyksille keskeisen roolin makkabilais-sodan historiassa. Hellenistisessä sotahistoriankirjoituksessa vastaavaa esiintyy yleisemminkin.¹⁴ Tutkijat ovat kuitenkin joskus kokeneet

¹² Ks. esim. Doran 1981, 110; Nickelsburg 1981, 118–9; Lichtenberger 2008, 389; Schwartz 2008, 21–22.

¹³ Toiseen makkabilaiskirjaan sisältyy myös kaksi juhlakirjettä (1:1–10a; 1:10b–2:18), jotka on jossain vaiheessa liitetty historiateokseen; ks. Doran 2012, 1–3. Tarkasteluni rajautuu pääasiassa kuitenkin varsinaiseen historialliseen kuvaukseen (3:1–15:37) sekä johdantoon (2:19–32) ja loppusanoihin (15:37–39), jotka kehystävät sitä. Paikoitellen historiallisen kerronnan katkaisevat myös kirjoittajan huomiot (esim. 6:12–17); ks. Lichtenberger 2008, 388. Tutkijoiden mielipiteet jakautuvat historiateoksen eheyden suhteen. Muutamat (erityisesti Doran 2012, 1–2, 4–6; 1981, 12–23; ks. myös van Henten 1997, 17–18, 20, 36) argumentoivat historiallisen narratiivin sisällöllisen ja kielellisen yhtenäisyyden puolesta. Toisaalta moni on huomauttanut tekstissä näkyvän erilaisia kerrostumia niin sisällöllisin kuin myös kielellisin perustein (ks. esim. Bowersock 1995, 10–11; Himmelfarb 1998, 31–32; Johnson 2004, 15, 39–41; Shepkaru 2006, 19–33; Schwartz 2008, 20–21, 37; McClellan 2009). Tämän artikkelin näkökulmasta ei ole välttämätöntä olettaa ideologisesti ristiriidatonta yhden kirjoittajan tekstiä eikä liioin otaksua, että monien lähteiden hyödyntäminen tai mahdolliset tekstin myöhemmät toimittajat välttämättä tekisivät kokonaisuudesta sisällöllisesti tai kielellisesti epäyhtenäisemmän. Toinen makkabilaiskirja, sellaisena kuin sen tunnettiin, on kuitenkin ollut riittävän koherentti varhaisille lukijoilleen ja tästä syystä sitä on mielekästä tarkastella kokonaisuutena.

¹⁴ Lichtenberger 2008, 386, 388. Ilmestyksistä antiikin sotahistorioissa ks. Pritchett 1979, 11–46.

Toisen makkabilaiskirjan ihmekertomukset hyödyttömiksi vakavalle historianutkimukselle ja jopa haitallisiksi teoksen uskottavuudelle.¹⁵ Lisäksi kirjoittajan ote on mielletty tempoilevaksi, mikä ei paranna vaihtelua: toinen toisensa perään toistuvat täpärät pelastumiskertomukset ja niitä paikoin rytmittävät innostuneet välikommentit hengästyttävät lukijaa ja toisto syö yksittäisten historiallisten tapausten uskottavuutta.¹⁶

On huomattava, että teoksen laatijalle itselleen juuri nämä seikat – sekä ihmeelliset ilmestykset että tapauksissa toistuva kaava – ovat paitsi positiivisia myös tarkoituksenmukaisia: hänen mielestään ”helposti mieleen jäävät kertomukset” (2:25) palvelevat lukijakuntaa, jota kiinnostavat historian ”keskeiset linjat” (2:28). Mahdollisimman tehokkaalla kommunikoinnillaan kirjoittaja uskoo palvelevansa niitä, jotka todella ”haluavat perehtyä historian tapahtumiin” (2:24).¹⁷ Lisäksi on hyödyllistä ymmärtää kirjoittajan esitystapa hänen kuvailemansa kirjoitustilanteen asiayhteydessä. Hän kertoo teoksensa olevan yhteenvedo laajasta kirjoitetusta historiateoksesta (2:23), joka puolestaan on alkuperäisteokselle tyypilliseen tapaan suorastaan uuvuttavan yksityiskohtainen ja

¹⁵ Esim. Harrington 1999, 138–139, 149–150; Schwartz 2008, 51–53. Arviot on usein tehty Ensimmäisen makkabilaiskirjan ”perinteisempää” kerrontatyyliä vasten; ks. esim. Grintz 2007, 318; Nisula 2008a, 156; 2008b, 160–161. David S. Williams on aktiivisesti pyrkinyt puolustamaan Toista makkabilaiskirjaa omassa kontekstissaan uskottavana historiallisena dokumenttina; Williams 2003, 71; 2001, 180–181; sekä Doran 2012, 3.

¹⁶ Keräämäni opiskelijoiden lukijapalaute syksyllä 2014 Helsingin yliopistolla on valaisevaa. Vaikka opiskelijat kokivat teoksen värikkyuden enimmäkseen positiiviseksi (”kuin jännityskirjallisuutta mukaileva toimintapläjäys”), he arvioivat kokonaisuutta kuitenkin sekavaksi (”tekstissä on haastavampaa pysyä mukana”; kirjassa ”ei selosteta tarpeeksi [...] niitä asioita, jotka ovat tapahtuneet kuvattujen tapahtumien välillä”; ”nimien vilinä sivuilla” ja ”tiivis tapahtumakulku ja lukuisat henkilöahmot ovat turhan raskasta luettavaa”). Erään opiskelijan mukaan: ”Kirja on hyvää kaunokirjallisuutta ja miellyttävä lukukokemus. Historiallista tarkkuutta edellytettäessä kirja sortuu siinä määrin tekemään tulkintoja luotettavuuden kustannuksella, että varsinaisena historiallisena dokumenttina kirjaa tuskin voisi pitää.” Nämä lukijakokemukset vastaavat hyvin Larry Scanlonin (1994, 29) tyypielmää modernista lukijasta, jossa historialliset didaktiset esimerkkikertomukset herättävät uskottavuusongelman.

¹⁷ Johnson (2004, 6) painottaa, että kirjoittajan tyylillisiä tavoitteita ei ole syytä sivuuttaa kevyesti; ne palvelevat kirjoittajansa tarkoituksia ja usein niillä on opetuksellinen tehtävä siitäkin huolimatta, että ne pyrkivät viihdyttämään lukijoitaan. Samoin Doran 2012, 89. Kerronnan tunteikkaus on paitsi viihdyttävää, usein keino tehostaa yleisön muistamis- ja oppimisprosessia. Gervais & Willard & Norenzayan & Henrich 2011, 393–395. Ihmekertomusten suosiosta vrt. myös Czachesz (s. 30) tässä kirjassa.

perinpohjainen (2:24, 28, 31).¹⁸ Keskeisiä linjoja korostavan tiivistelmän ei ole tarkoitus olla sellainen eikä liioin ole tarkoitus, että helppoluukuinen versio korvaisi mainitun monumentaalisen historiateoksen. Niin kuitenkin kävi: Jason Kyreneläisen viisiosaisesta teoksesta ei ole Toisen makkabilaiskirjan maininnan lisäksi säilynyt mitään.¹⁹

Toisen makkabilaiskirjan tyyli, ihanteet sekä keskeiset sisällöt nivoutuvat yhteen juuri sen esitustavassa. Teos rakentuu historiallisten esimerkkikertomusten varaan, jotka ovat itsenäisiä tapahtumien kuvauksia, ja kuitenkin niissä toistuu yleisempi ideologinen funktio.²⁰ Keskeisen roolin saavat sankarit, jotka ovat hyveellisiä, teoksen ihanteiden mukaisia hahmoja.²¹ He taistelevat juutalaisuuden puolesta ja ilmestykset tukevat heitä. Parhaimmillaan historian tuntemus voi opettaa tuntemaan myös ne syyt, jotka myötävaikuttivat kirjan sankarien menestykseen.

Kun rukousta seuraa menestys

Toisen makkabilaiskirjan historiallinen kuvaus ei ala Judas Makkabilaisesta vaan jännittävällä kertomuksella Jerusalemin tempppelin pelastumisesta (3:14–30). Sen yhteydessä kerrotaan Jumalan ihmeellisestä ja ratkaisevasta ilmestymisestä. Episodi käynnistyy siitä, kun ”muuan Simon” ja hurskas ylipappi Onias riitautuvat (3:1–14). Riidan myötä sana tempppelin aarteista kiirii Aasian kuninkaan Seleukokselle, jonka hallitsemaan alueeseen myös Juudea kuuluu. Kuningas lähettää Heliodorosnimisen miehen Jerusalemiin takavarikoimaan tempppelin rahat (3:7). Näin yllättävä uhka varjostaa temppeleä ja saattaa kaikki kaupungin

¹⁸ Edelleen Väyrysen (2015, 41) mukaan hellenistisen historioitsijan tuli kertoa ”[h]istorian suuri kertomus” eikä ”tyytyä osahistorioiden tapaan pilkkoa historian elävää organista kokonaisuutta”.

¹⁹ Schwartz 2008, 171, 175–176; Doran 2012, 11.

²⁰ Antiikin kirjallisuudessa historiallinen/myyttinen esimerkkikertomus (*paradeigmal exemplum*) toimi tapana tuottaa moraalista vaikutusvaltaa vetoamalla sankarihahmoihin, jotka yleisö jo tunsi. Erityisesti roomalaisajalla yleistyvälle historiakäsitykselle oli tyypillistä ymmärtää historian perimmäinen luonne esimerkillisenä. Scanlon 1994, 32–33; Väyrynen 2015, 49.

²¹ Himmelfarb 1998, 33–38.

asukkaat ahdistuksen valtaan (3:14). Papit heittäytyvät maahan, kohottavat katseensa ja pyytävät, että Jumala tekisi sen, mitä hänen lain mukaan kuuluisikin tehdä (3:15). Ylipapin koko olemus huokuu kauhua ja kärsimystä (3:16). Miehet ryntäävät kodeistaan ulos ja liittyvät pappien rukoukseen (3:18). Myös kaikki naiset kohottavat kätensä ja huutavat avuksi Jumalaa (3:19–20). Kertoja painottaa, että näky on tunteisiin vetoava ja säälittävä (3:21).

Vaikka kansa rukoilee kiihkeästi, Heliodoros ei keskeytä toimiaan (3:22–23). Kun hän sitten pääsee temppelin aarrekammion luokse, hänen kulkunsa katkaisee ilmestys, jonka ”kaikkien henkien ja voimien valtias” lähettää (3:24). Ensiksi kauhistuttava ratsumies ratsastaa paikalle ja hänen uljaasti varustettu ratsunsa potkii Heliodorosta (3:25). Sitten ilmaantuvat kaksi upeannäköistä nuorukaista, jotka ihmeellisellä voimalla ruoskivat häntä (3:26). Temppelin häpäisijä saa tällä tavalla kohdata ja kokea Jumalan mahdin; hän lysähtää maahan ”vailla toivoa henkiin jäämisestä” (3:27–29). Samassa kaupungin ihmiset täyttävät temppelin ja iloitsevat, koska ”Kaikkivaltias Herra oli ilmestynyt heille!” (3:30).

Kertomus temppelinryöstöyrityksestä ei jätä kylmäksi: se tuntuu, näkyy ja vaikuttaa (3:21, 24, 28). Väliin tulevat ilmestykset ovat muodoltaan miehiä ja hevosia, ja kuitenkin niiden ihmeellinen ulkonäkö kielii taivaallisesta voimasta.²² Tapahtumassa rukous ilmentää niin pappien kuin maallikoiden aktiivista mukana oloa sukupuoleen tai ikään katsomatta (3:15–21).²³ Jälkikäteen kaupunkilaiset ovat vakuuttuneita siitä, että myös Jumala osallistui ja tuli apuun, kun he häntä tarvitsivat.²⁴ Jaettu kokemus sekä uhasta että pelastumisesta kehystää ihmeellistä väliintuloa. Tämä onkin yksi Toisen makkabilaiskirjan voimallisen rukouksen keskeisiä piirteitä. Vaikka tapahtumien perimmäiset syy ja seuraus -suhteet jäävät kerronnassa tulkinnanvaraisiksi, tapahtumaketjun perusteella voidaan päätellä, että hädästä nouseva yhteinen ja

²² Doranin (2012, 85–87) mukaan kuvaus sisältää antiikin ilmestyksille tyypillisiä motiiveja, jotka alleviivaavat tapauksen jumalallista luonnetta.

²³ Ks. Doran 2012, 83–85.

²⁴ Herran ilmestyminen (3:30) samastetaan näin aiempaan ilmestykseen (3:24).

vilpitiön rukous sekä taivaalliset ilmestykset liittyvät toisiinsa. Ainakin niiden tavoitteet osuvat yksiin.

Toinen ja historiateoksen kannalta keskeinen rukouskohtaus sijoittuu hetkeen, jossa Juudas Makkabilainen varsinaisesti astuu näyttämölle (8:1–7).²⁵ Sitä edeltävät toinen toistaan hirvemmän esimerkit ahdingoista, joihin alueen juutalaiset ovat joutuneet ristiriitojen jatkuessa ja kuninkaan ahdistellessa heitä (4:7–7:42). Juudaksen kerrotaan kierrelleen salaa kylissä keräilemässä joukkoja valikoiden mukaansa vain ne, jotka ovat pysyneet juutalaisten uskossa (8:1). Yhdessä he sitten rukoilevat Herraa,

”että hän kääntäisi katseensa kaikkien sortaman kansansa puoleen ja osoittaisi laupeutensa myös temppeleille, [– –] armoa kovia kokeneelle kaupungille [– –] että Herra kuulisi, kuinka murhattujen veri huusi hänelle ja [– –] muistaisi, kuinka laista piittaamattomat ihmiset olivat tappaneet viattomia lapsia ja [– –] että hän vihassaan hyökkäisi tuota pahuutta vastaan” (8:2–4).

Juudaksen ja hänen miestensä rukous on tunteikas läpileikkaus seudun lähihistoriaan. Se tiivistää akuutit uhkakuvat, joita on edellä kuvattu seikkaperäisemmin. Ja se näyttää tepsivän: ”Kun Makkabilainen oli koonnut sotajoukkonsa, pakanoista ei ollut vastustamaan häntä, sillä Herran viha oli kääntynyt armoksi” (8:5).

Ilmestykset, jotka pysäyttävät Heliodoroksen, ovat spektaakkelinomaisia verrattuna Juudaksen maineen kuvauksen pelkistettyyn muotoon. Molempia tapauksia yhdistää kuitenkin kaksi seikkaa: jumalallisen suojeluksen välillinen toiminta sekä tuota suojelusta edeltävä yhteinen rukous. Jerusalemin asukkaat kääntyvät Jumalan puoleen vastauksena heitä kauhistavaan uhkaan, ja Jumalan voimalla vihollinen tulee voitetuksi. Juudaksen esirukous on samanlainen käännekohta: se toimii kuin ihmeellinen väliintulo, jonka seurauksista (so. Juudaksen joukkojen sotilaallisesta menestyksestä) voidaan tulkita, että Kaikkivaltias on palauttanut suosionsa.²⁶ Rukous ilmaisee, että Jumala on se toimija, jota

²⁵ Tätä ennen hänet on johdannossa nimetty kirjan päähenkilöksi (2:19) ja mainittu lyhyesti hänen häipyessään pakoilemaan vuorille säilyäkseen puhtaana (5:27).

²⁶ Jaetta 8:5 pidetään kirjan historiallisessa narratiivissa käännteentekevänä. Tavoista hahmottaa narratiivin rakenne ks. Williams 2003, 76–78; Doran 2012, 11–13. Ks. lisäksi Nickelsburg 1981, 118–119; Schwartz 2008, 48. Shmuel Shepkarun (2006, 25–26) mukaan

kaivataan ja kutsutaan aktiivisesti osallistumaan tapahtumien kulkuun. Se on kuitenkin enemmän kuin ilmaus. Vetoava rukous onnistuu herättämään Jumalan sympatian sekä oikeudenmukaisen tilannetajun. Sen mukaisesti seuraavissa tapahtumissa toteutuu armeliaisuus sekä rangaitus maan päällä.

Rukous tavoitteellisenä ja vaikuttavana vetoamuksena

Edellä kuvatut kaksi rukoustapahtumaa eivät ole outoja poikkeamia Toisen makkabilaiskirjan kerronnassa.²⁷ Päinvastoin, teoksen kuvauksia näyttää jatkossakin kannattelevan malli, jossa Juudas joukkoineen reagoi uhkaavaan tilanteeseen rukouksella. Tyypillisesti taistelua edeltävä rukous on Jumalan voimaan vetoamista sekä taivaallisen avustajan tai liittolaisen pyytämistä.²⁸ Siihen saattaa liittyä erilaisia vilpittömyyttä tai katumusta kuvastavia eleitä, kuten maahan heittäytymistä (10:4, 25) ja mullan ripottelemista (10:25; 14:15), Jumalan ylistystä tai kanssa-

käänentekevä on jaetta edeltävä aktiivista vastarintaa edustavien hurskaiden esirukous (8:2–4): se saa Kaikkivaltiaan leppymään; ks. myös McClellan 2009, 86. Tutkijoiden enemmistö kuitenkin uskoo, että nämä ns. ”martyyyrikuolemat” (lukuissa 6–7) soveltavat Jumalan vihan ja saavat aikaan pelastuksen; Nickelsburg 1981, 199; van Henten 1997, 154–156; Himmelfarb 1998, 31–32; Harrington 1999, 138, 145; Schwartz 2008, 47–48, 50; Doran 2012, 181; 1981, 54, 56–57. Toisaalta myös näissä kertomuksissa Jumalaan vedotaan rukouksessa (ks. erityisesti rukous jakeissa 7:37–38); ks. myös alaviite 40 alla.

²⁷ Jonathan A. Goldstein (1983, 6) huomauttaa, että kirjoittajan pyrkimys tiivistää asiaansa ei estä häntä toistuvasti kuvaamasta rukouksia ennen taisteluita. Myös Hermann Lichtenberger (2008, 390–392) korostaa rukouksen jatkuvaa ja toistuvaa roolia kerronnassa erityisesti luvusta 8 eteenpäin. Daniel R. Schwartz (2008, 46–48) ja Michael Tuval (2012, 210) ovat noteeranneet rukouksen ja kaitselmuksen roolin teoksessa. Heidän tulkintansa mukaan kirjoittaja korostaa kyseisiä piirteitä häivyttääkseen temppelein merkitystä uskonnonharjoitukselle.

²⁸ Tavanomaisimpia rukousta ilmaisevia verbejä ovat *ἄξιόν* (ks. esim. 8:14, 29; 10:4, 16; 12:42; sekä *καταξιόν* jakeessa 13:12) ja *ἐπικαλέω* (ks. esim. 8:2; 12:15, 28, 36; 13:10; 15:21, 22). Sanojen merkityskenttään sisältyy ajatus rukouksesta pyyntönä, vetoamuksena tai vaatimuksena. Lisäksi ilmaiset osoittavat kunnioitusta vaikutusvaltaisena pidetyille taholle. Kirjassa esiintyy myös substantiivi *λιτανεία* (3:20; 10:16; sekä verbi *λιτανεύω* jakeessa 14:15), joka tarkoittaa hurskasta anomusta, sekä vastaavasti *ἱκετεία* ja *ἱκετεύω* (ks. esim. 11:6; 12:42) merkitsemässä vetoamista korkeampaan auktoriteettiin sekä siltä muutoksen anomista. Termi *λιτανεία* esiintyy Septuagintassa mainittujen kohtien lisäksi vain Kolmannessa makkabilaiskirjassa (2:21; 5:9) hyvin samankaltaisissa asiayhteyksissä.

taistelijoita rohkaisevia kannustushuutoja (8:23; 12:37; 13:15; 15:8–9). Rukoustilanteiden kuvaaminen on Toisessa makkabilaiskirjassa (erityisesti 8:6 eteenpäin) miltei yhtä toistuvaa kuin taisteluidenkin, joita rukous yleensä edeltää, ja sen välittömiin seurauksiin lukeutuu rohkeuden lisääntyminen.²⁹ Rukouksessa Jumalan armoille heittäytynyt soturijoukko voittaa aina ja ymmärtää menestyksensä Jumalan antamaksi.³⁰

Näyt ja ilmestykset seuraavat Juudasta, hänen miehiään ja heidän rukoustaan. Osa niistä on todella ihmeellistä, taivaallista lajia, kuten Heliodoros-kertomuksessa yllä, ja niillä on historiallisesti merkittäviä seuraamuksia (ks. esim. 10:29–31; 11:6–11; 12:22). Toisaalta Juudas kumppaneineen saavuttaa voittoja myös ilman näyttävää jumalallista väliintuloa, ja näissäkin tapauksissa Kaikkivaltiaan uskotaan myötävaikuttaneen voittoon (ks. esim. 8:24–25; 12:16). Taivaallinen ilmestys on jotain, mitä voidaan pyytää paikalle rukouksessa (ks. esim. 12:36–37), mutta se ei ole välttämätön edellytys sille, että Jumala osoittaa suosiotaan tai osallistuu taisteluun. Korkeimman osallisuus voi ottaa taivaallisten ilmestysten muodon tai näkyä yleisemmin Kaikkivaltiaan oikeamielisenä voimana ja ohjailuna. Sen sijaan rukous on kirjan esitystavassa keskeinen: enemmän ja vähemmän spektaakkelinomaisia väliintuloja yhdistää rukouksessa Jumalaan vetoaminen. Tämä teema toistuu Toisessa makkabilaiskirjassa. Ilmestys tässä yhteydessä on kuin Jumalan leimasin – se vahvistaa tulkinnan, jonka mukaan Jumala ottaa osaa historiaan.³¹

²⁹ Juudas rohkaisee miehiään valmiuteen taistella kuolemaan asti myös puheillaan (8:21; 15:10–11, 17). Lain vuoksi kuoleminen esitellään ihanteena myös luvuissa 6–7 (toisin tosin Shepkaru 2006, 20). Tessa Rajakin (2001 [1986], 17–18) mukaan myös Josefuksen kirjoituksissa näkyy ymmärrys historian ja lain välisestä yhteydestä siten, että lakien puolesta kuoleminen on ikään kuin integroitu juutalaisten elämään ja historiaan.

³⁰ Kiitosrukouksia esiintyy taisteluvoittojen jälkeen (esim. 8:27; 10:38; 15:34).

³¹ Ilmestykset ovat eräs Toisen makkabilaiskirjan tyypillisimpiä toistuvia piirteitä, ikään kuin kerronnallinen lähtöoletus. Ks. Schwartz 2008, 172; Doran 1981, 98–104. Antiikin asiasyhteydessä sana *ἐπιφάνεια* ei välttämättä edellytä jumalallista toimintaa; esimerkiksi sotilaallisessa kielenkäytössä se saattoi viitata armeijan etulinjaan tai vihollisen yllättävään ja odottamattomaan ilmaantumiseen, joka johti ratkaisevaan taisteluun. Hellenistisellä ajalla merkitys tuli sisältämään jumalallisen myötävaikutuksen, joka voitiin lukea taistelun tuloksesta eli voitossa. Ks. Lührmann 1971, 187, 189–190. Toisessa makkabilaiskirjassa ilmestykset ovat yhtäältä odottamattomia ja näkyviä taivaallisia ilmestyksiä (*ἐπιφάνεια*) ja toisaalta näkyväksi tulevia tapahtumia ja toimia (pass. *ἐπιφάνω*). Ks. Schwartzin (2008, 431) kommentti jakeeseen 12:22.

Toisessa makkabilaiskirjassa voimallinen rukous on aina yhteistä ja yhteisöllistä ja toimii usein reaktiona lähestyvään uhkaan.³² Lainkuulijain, jalojen ja pelkäämättömien juutalaisten rukous voi vaikuttaa Jumalaan ainakin sen verran, että se kykenee hillitsemään Jumalan vihan (ks. erityisesti 8:2–4). Rukoileva joukko voi sisältää taistelukuntoisten miesten lisäksi myös pappeja, naisia ja lapsia, mutta kirjoittajan näkökulmasta on tärkeätä, että rukouksen esittäjät ovat rituaalisesti puhtaita.³³ Korostamalla saastumattomina pitämiensä juutalaisten yhteistä rukousta hän paitsi ylläpitää kuvaa ihanteellisesta yhteisöstä myös antaa ohjeita yhteisöelämälle: voimallinen rukous tukee yksimielistä yhteisöä tavoilla, jotka tekevät toisinajattelun vaikeaksi.³⁴

Lisäksi näyttää siltä, ettei Jumalaa voida pyytää toimimaan miten vain mielivaltaisesti. Hurskaan ja oikeamielisen rukoilijan asialle on eduksi, jos hän pystyy vetoamaan lakiin ja aiempiin historian esimerkeihin sekä sijoittamaan itsensä historialliseen jatkumoon. Rukouksen sisällöissä toistuu vetoaminen johonkin, minkä toivotaan ja uskotaan sitovan ja sitouttavan rukouksen kohdetta eli Jumalaa. Toisen makkabilaiskirjan uskolliset juutalaiset vaativat itselleen sitä kohtelua, jonka heidän isänsä ennen heitä saivat osakseen (8:19–20; 12:13–16).³⁵

Tarinoissa toistuva jännitysmomentti on siinä, että taivaallinen voima on säännönmukaisesti kutsuttavissa eikä kuitenkaan käskettävissä. Usein huomioidaan, kuinka teoksen historia alleviivaa Jumalan kaitselmuksen kaikkivaltiuutta.³⁶ Samalla esimerkit näyttävät puoltavan

³² Uusi kohtaaminen alkaa usein hyökkääjän – ei niinkään Juudaksen joukkojen – valmistautumisen kuvauksella (ks. esim. 8:8–12; 10:14–15, 24–25; 11:1–6; sekä 3:7–14).

³³ Tarkkuus esimerkiksi sapatin noudattamisessa kesken sotimisenkin alleviivanneen rituaalista puhtautta ja lainkuuliaisuutta (näin esim. 8:1, 25–26).

³⁴ Ei siksi ole outoa, että erään taistelun päätteeksi huomataan kuoleman karsineen juutalaisten riveistä ne, jotka olivat kantaneet yllään ”epäjumalille omistettuja taikalajua” (12:38–42).

³⁵ Kerronta vahvistaa hurskaiden uskollisten juutalaisten jatkumoa esi-isistä Juudakseen ja hänen miehiinsä; ks. Gruen 1998, 7–8. Teoksen loppua kohden myös Juudaksen ja hänen miestensä aiempi menestys taisteluissa toimii vastaavana vetoamuksena (15:22–24). Historiallis-ideologisia vetoamuksena toimivia teemoja ovat myös liitto ja laki (8:15, 21, 36; 10:25–28, 36); vrt. myös kertomukset luvissa 6–7.

³⁶ Harrington 1999, 149; Schwartz 2008, 47. Schwartz listaa kohtia, joissa kautta teoksen viitataan Jumalan kaitselmukseen (1:27; 7:6, 35; 8:2; 9:5; 12:22; 15:2); ks. Schwartz 2008, 205. Kerronnassa on tyypillistä viitata Jumalaan (kaikki)valtiana (ks. 1:25; 3:22, 24, 28, 30; 5:20; 6:27; 7:35, 38; 8:11, 18, 24; 11:13; 12:15, 28; 15:4, 8, 23, 29, 32).

sitä, että Kaikkivaltias toimii juutalaisten tavoitteiden mukaisesti välttämättä sillä ehdolla, että nämä ovat lainkuuliaisia ja oikeamielisiä. Rukouksien kohde ei ole kovin persoonallinen eikä hänen kanssaan kommunikoida suoraan: Jumala on voimiensa, ilmestystensä, lain tai aiempien historian tapahtumien kautta tunnettavissa ja, jos hän toimii maan päällä, on toiminta välillistä. Näin ollen Jumalaa ei käsketä Toisessa makkabilaiskirjassa, mutta Kaikkivaltiaaseen näyttävät pätevän jotkut kausaaliset ja rituaaliset säännöt, aiemmat sopimukset, johdonmukaisuus tai muut universaalit periaatteet, joiden myötä ihmisten on mahdollista toiminnallaan jopa ohjailla taivaallisia voimia.³⁷

Toisessa makkabilaiskirjassa rukous on vaikuttavaa historiallista toimintaa.³⁸ Se on rituaali, jonka kautta ihmiset eivät ole vain vuorovaiikutuksessa vaan voivat myös toimia yhteistyössä taivaallisten voimien kanssa. Mainitulla vuorovaikutteisella yhteistyöllä pyritään toistuvasti takaamaan oma voitto ja siten vaikuttamaan historian kulkuun. Siinä, missä hurskaiden rukous on vaikuttavaa, ei uskottomien rukouksella puolestaan ole tehoa. Rukouksen voimaa ei kuitenkaan alleviivata tai testata teoksessa esimerkiksi siten, että kerrottaisiin kirjan sankareiden kerran jättäneen rukoilematta ja sillä kertaa juuri sen tähden hävinneen. Toistuva rukous ilmentää rukoilijoiden vankkumatonta luottamusta Kaikkivaltiaan apuun. Kyse ei ole *varmasta tiedosta* vaan *uskonvarmuudesta*: sankarit toistavat rukouksessa (ainakin retorisesti) myös epävarmuutensa siitä, tuleeko Jumala yhä taisteluiden tueksi.³⁹ Rukousrituaali vaikuttaa kahteen suuntaan: se tuottaa (itse)varmuutta sotureiden paris-

³⁷ Toisen makkabilaiskirjan rukous tarjoaa mielenkiintoisen esimerkin rituaalisesta käyttäytymisestä tilanteessa, johon liittyy tarkoitushakuinen pyrkimys muuttaa asiointitilaa. On kuitenkin huomattava, ettei teoksen esimerkeistä voida ongelmitta johtaa sitä, miten tapahtumat *todella etenivät*. Kirjoittaja ei myöskään paneudu pohittamaan sitä, miten asiat olisivat voineet mennä toisin; tässä mielessä hänen teoksensa edustaa historiankirjoitusta; vrt. Väyrynen (2015, 44–47) runouden ja historian erottelusta Aristoteleen *Runousopissa*.

³⁸ Poikkeuksen muodostaa Antiokhoksen katumusrukous, jonka hän rukoilee vilpittömästi mutta – kirjoittajan arvion mukaan – liian myöhään (ks. luku 9, erityisesti jae 13).

³⁹ Rukouksen pyytävä ja vetoava muoto sisältää epävarmuusaspektin (ks. esim. 8:28–29; 10:26). Schwartz (2008, 22–23) huomauttaa, että teoksen rukouksissa on mahdollista nähdä tapahtumien myötä asteittain korostuva varmuus kansan pelastuksesta. Toisaalta jokainen episodi näyttää itsenäisenä jännittävänä koetuksena (ks. 13:10) ja luottamuksenvaraisuus on leimallista Juudakselle ja hänen joukoilleen (8:18).

sa mutta myös kutsuu Jumalan osalliseksi taisteluihin ja – kirjan yleisön näkökulmasta – tekee tiettäväksi Jumalan osallisuuden historiassa.⁴⁰

Vallan tunnustaminen, käyttö ja kritiikki

Toinen makkabilaiskirja todistaa hurskaiden juutalaisten toistuvasta kääntymisestä Jumalan puoleen sekä siitä, että he siten saivat taivaallisen avun. Teoksen merkkihenkilöt – Juudas joukkoinen – taistelevat taivas tukenaan. Luottaen ja hurskaina he vetoavat Jumalan suojelukseen kerta toisensa perään ja yksi rukouksen funktioista lieneekin antaa tunnustusta Kaikkivaltiaan kunnialle ja mahdille. Samalla on huomattava, etteivät rukoilijat alistu mihin tahansa; teoksen urheat sankarit eivät ole vain jumalallisen voiman instrumentteja.⁴¹ He ovat aktiivisia historiallisia toimijoita, jotka luovuttavat kohtalonsa Kaikkivaltiaalle tuodakseen julki oman vaatimuksensa. Heillä on selkeitä valtapoliittisia päämääriä, joiden mukaan he valitsevat esimerkkinsä ja siten pyrkivät vaikuttamaan kohtaloonsa.⁴² Rukouksen vaikuttavuus on taivaallisen vallan käyttöä maan päällä, ja tämän seurauksena taivaallisista voimista tulee osa myös

⁴⁰ Toisen makkabilaiskirjan tunnetuimmat yksittäiset kertomukset löytyvät sen luvuista 6–7. Niissä pääosassa ovat lain ja juutalaisen elämäntavan puolesta teloitettavat Eleasar, äiti ja hänen seitsemän poikaansa. Nämä hahmot eivät aktiivisesti taistele, ja kun he kuolevat, taivas vaikenee eikä mikään mahti kiiruhda heidän avukseen. Turkijoiden parissa (esim. Shepkaru 2006, 20–24, 32–33; McClellan 2009) käydään kriittistä keskustelua siitä, sopiiko tällainen toiminta Toisen makkabilaiskirjan historiankuvaukseen, ja tässä analyysissäni olen tarkoituksella jättänyt nuo kertomukset vähemmälle huomiolle. Rukouksen rituaalisen vaikuttavuuden näkökulmasta on kuitenkin mielenkiintoista huomioida toistuva toiminnan kaava, joka voi nähdä yhdistäväksi tekijäksi. Nimittäin kaikki teoksen merkkihenkilöt rukoilevat uskossaan vahvoina ja vetoavat esimerkillisesti Jumalan lakiin ja lupauksiin (6:27–28, 31; 7:2, 6, 14, 36–38). Näin ollen, vaikka lukujen 6–7 eetos poikkeaa teoksen muiden sankarien eetoksesta, hahmojen hurskaus, rohkeus, kuuliaisuus laille sekä valmius kuolla turvaten Jumalaan liittävät heidät kuitenkin luontevasti kirjan sankarien joukkoon. Czacheszin (s. 18–19, 21–23, 26 tässä kirjassa) mukaan magiaan liittyvän tulkintajärjestelmän (so. sitä tukevien kognitiivisten rakenteiden) selitysarvo voi olla niin vakaa, että se kestä ”kielteisistä todistusaineista”. Tässä valossa voidaan esimerkiksi tulkita myös Eleasarin, äidin ja seitsemän pojan taistelleen vaikuttavasti sikäli, että he(kin) vetosivat tavallaan Jumalaan ja siten historian kulkuun.

⁴¹ Toisin Harrington 1999, 138.

⁴² Vrt. amuletit, joiden vetoomusteksteissä tiettyihin voimallisiin raamatunkertomuksiin viitataan esittämällä ne ikään kuin oman tilanteen ennakkotapauksina; aiheesta tarkemmin Korsvoll (s. 269–270) tässä kirjassa.

ihmisten välisiä suhteita. Käsitelläkseni analyysini lopuksi vallan tunnustamista, käyttöä ja siihen liittyvää kritiikkiä kiinnitän huomion historia-teoksen ensimmäiseen varsinaiseen rukoustaapahtumaan ja tässä yhteydessä erityisesti sen välittömiin seurauksiin.

Heliodoroksen temppelinryöstöriityksen (3:13–30; ks. yllä) estänyttä ihmeellistä väliintuloa seuraa toinen perin erikoinen rukousskohtaus (3:31–40). Kaupunkilaisten voitonriemu on tuskin haihtunut, kun huomataan, että Heliodoros makaa henkivieverissä. Heliodoroksen seuralaiset pyytävät ylipappi Oniasta pelastamaan hänet – huutamalla Jumalaa avuksi (3:31).⁴³ Onias pistää toimeksi ja virittää sovitusuhrin virvoittaakseen miehen, jonka taivaalliset ilmestykset olivat hetki sitten piesset. Epäjohtonmukaista toimintaa selitetään kertomuksessa toteamalla, että ylipappi ”pelkäsi, että kuningas voisi luulla pahoinpitelyn olevan jollakin tavoin juutalaisten syytä” (3:32). Toimituksen ollessa vielä meneillä ne kaksi uljasta nuorukaista, jotka olivat ruoskineet Heliodoroksen, palaavat paikalle. Heliodoros – jälleen tajuissaan – saa heilätä varmistuksen siitä, että ruoskaniskut todella tulivat taivaasta (3:33–4). Kun Heliodoros pääsee jaloilleen, hänestä tulee Korkeimman Jumalan mahtitekojen todistaja (3:36) ja hän lähteekin viipyilemättä kuninkaan luo kertomaan ihmeellisistä kokemuksistaan (3:38–39).

Tapaus antaa ymmärtää, että taivaalliset ilmestykset jättivät jälkeensä hävityksen ja voitonriemun lisäksi myös hämmennystä ja huolta. Ylipappi Oniaan korjaava väliintulo tekee hyvää jerusalemlaisten ulkosuhteille: Onias osoittautuu vastuulliseksi mieheksi, joka osaa ajatella askeleen pidemmälle, ja hänen toimittamansa uhrin vaikutuksesta haitalliset seuraukset muuttuvat hyväksi, kun Heliodoroksesta kuoriutuu Korkeimman tekojen todistaja.⁴⁴ Tämän tapauksen valossa ensimmäinen ilmestys näyttäytyy ihmeellisen voimallisena, mutta sen voima saa hieman kontrolloimattomia piirteitä. Onhan ilmestys ollut vähällä ajaa

⁴³ Pyytäjät antavat arvovallan ylipappi Oniaalle, jotta tämä vetoaisi Korkeimpaan. Kreikan-kieliset ilmaukset vastaavat edellä esiteltyä teoksen tyypillistä rukoustoimintaa, jossa Jumalan toimivalta tunnustetaan. Näistä ilmauksista ks. alaviite 28 yllä.

⁴⁴ Kirjoittajan halu korostaa sitä, kuinka myös muut saattoivat tunnustaa juutalaisia suojelevan Kaikkivaltiaan voiman, ei poikkea teoksen muista kertomuksista (vrt. esim. 8:34–36; 9:11–17; 11:13–14). Doranin (2012, 87) mukaan korostus on tyypillinen ilmestyskertomuksille yleisemmin.

jerusalemilaiset uuteen ehdinkoon ja siten laittanut ilmestyksen nuorukaiset selittäjän rooliin. Toiminnallaan ylipappi Onias ottaa haltuun taivaallisten voimien vaikutukset – ja auktoriteetin.

Taivaallisten ilmestysten seuraukset eivät pääty vielä tähänkään. Konflikti jatkuu, kun huomio palaa niihin henkilöihin, joista kaikki tavallaan lähti: ylipappiin sekä aiemmin mainittuun Simoniin. Nimittäin tämä Simon alkaa ”nyt levittää huhua, että Heliodorosta järkyttäneen hyökkäyksen ja pahoinpitelyn oli pannut toimeen Onias” (4:1). Taivaallinen väliintulo on näin herättänyt huolen lisäksi myös keskustelua, jossa sen alkuperästä vallitsee vastakkaisia tulkintoja. Ristiriidasta seuraa vihanpitoa ja jopa murhia juutalaisten kesken (4:3). Jerusalemlaisia näyttää jakavan käsitys siitä, oliko väliintulo jumalallinen vai ehkä jumalaton. Yhden näkökannan mukaan jumalallinen mahti pieksi Heliodoroksen; tämän version olemme jo kuulleet. Sen mukaan kaupunkilaiset ovat korkeintaan välillisesti vastuussa tapahtuneesta – he kyllä olivat pyytäjän roolissa, mutta toteutuksesta vastasi Jumala. Toisen näkökannan mukaan ylipappi Onias lietsoi Heliodoroksen kohdistuneet väkivallanteot: ylipappi itse oli pahojen ilmestysten takana. Robert Doran huomauttaa, että pappien ”temput” eivät ole poikkeuksellinen teema antiikin kirjallisuudessa vaan ihmeentekijät saattoivat joutua puolustelemaan ihmeitään.⁴⁵ Kysymys aitoudesta näyttääkin keskeiseltä, sillä tulkinta (so. tunnustuksen antaminen Jumalalle) tekee yhdestä hurskaan sankarin ja toisesta panettelijan ja petturin.⁴⁶

Jumalalliset ja inhimilliset tekijät ovat ihmeellisessä tapahtumassa sekaisin tavalla, joka sallii monitulkintaisuuden: ilmestys on ehkä jumalallista alkuperää, mutta ilmiönsänsä mukaan sillä on myös inhimillinen tekijä.⁴⁷ Edelleen mielenkiintoinen on ratkaisu, johon ylipappi Onias päätyy huomattaessaan jännitteiden sen kun kiihtyvän ja ymmärtäessään

⁴⁵ Doran 2012, 88. Vrt. Czachesz (s. 18–19, 26–27) tässä teoksessa, jonka mukaan sama käytäntö voi saada niin maagisia kuin ei-maagisia tulkintoja.

⁴⁶ Toisen makkabilaiskirjan kirjoittajalle on selvää, että Simonin edustama näkökanta on silkkää panettelua, onhan Simon tunnetusti isänmaan petturi (4:1) ja Onias taas sankari (4:2).

⁴⁷ Vastaavasti toisessa alun juhlakirjeistä kuvataan erikoinen tapaus, jonka mukaan papit oveluudessaan lukitsivat kuninkaan temppeliin ja kivittivät häntä katolta. Kuningas kohtaa loppunsa ”kuin salaman lyömänä” ja tilanne tulkitaan ”meidän Jumalamme”⁵ kostoksi jumalattomille (1:13–17).

tulkintakiistaa seuraavan ”vihanpidon vaarat” (4:3–4). Hän ei enää kokoa kansaa ja käännä Jumalan puoleen eikä edes uhraa, vaan lähtee kuninkaan puheille: ”Hän näet tajusi, että ilman kuninkaan väliintuloa olisi mahdotonta saada oloja rauhoittumaan” (4:6).⁴⁸

Tempppelinryöstörytyksen jatkokertomukset ilmentävät otaksuttuihin taivaallisiin voimiin ja voimankäyttöön kuuluvaa valtapeliä. Ilmestysten seuraukset voivat olla kaikkien nähtävissä, mutta niiden jumalallinen alkuperä vaatii aina tunnustamisen. Molemmissa tapauksissa Oniaksen oma vastuullinen rooli ja kyky hahmottaa tilanteen vakavuus korostuu lopulta kaikkien eduksi. Uskonnollisesti virittynyt kohtaaminen päättyy yllättävän maallisissa diplomaattisissa merkeissä, kun Onias näkee tarpeelliseksi vedota maallisen vallan väliintuloon.

Taivaalliset ilmestykset ovat Toisen makkabilaiskirjan sankarien käytössä ja niihin vedotaan tarpeen vaatiessa. Ihmisten välisissä (so. maallisissa, poliittisissa) suhteissa näyttää kuitenkin korostuvan sankarihahmojen kyky neuvotella, liittoutua ja solmia suhteita.⁴⁹ Ylipappi Oniaan esimerkin lisäksi sama ilmenee myös Juudas Makkabilaisen halussa tehdä rauhansopimuksia (ks. esim. 11:15; 12:11–12), sekä molempien tavoissa ratkaista yhteisön sisäisiä ristiriitoja. Ulkosuhteita hoitaessaan Onias saattaa turvautua ”taivaallisiin” keinoihin, mutta – yllättäen – juutalaisten sisäisessä konfliktissa ei-juutalainen erotuomari saa positiiivisen rauhantekijän roolin.⁵⁰ Rukous on yksi, vaan ei ainoa, saatavilla oleva voimallinen ja vaikuttava menettelytapa. Niin se kuin myös vaihtoehtoiset toimintamuodot vaativat tilannetajua sekä oikeamielisyttä.

⁴⁸ Kuninkaan toimivaltaa (*πρόνοια* jakeessa 4:6) ei tarvitse rinnastaa jumalalliseen kaitselmukseen (*πρόνοια/providentia*). On silti mielenkiintoista, että Onias näyttää luottavan siihen keinona saavuttaa rauha juutalaisten kesken.

⁴⁹ Gruen 1998, 9–11; Doran 2012, 13–14.

⁵⁰ Vastaavasti, kun Juudasta joukkoineen uhkaa ulkoinen vihollinen, voidaan Jumalaa pyytää mukaan taisteluun, mutta mitä omiin luopioihin tulee, ei heidän kuitenkaan toivota joutuvan taivaallisten voimien musertamiksi vaan heille rukoillaan armoa (vrt. 12:38–45). Tästä huolimatta petollisiksi paljastuneet uskottomat juutalaiset saavat kirjassa usein karun lopun, jota pidetään Jumalan oikeudenmukaisena tuomiona (ks. esim. 4:26; 5:7–10).

Yhteenveto

Rukous on osa Toisen makkabilaiskirjan historiankuvausta. Se on hurskaiden ja vaikutusvaltaisten juutalaisten toimintaa ja sellaisena yksi teoksen historian kannattelevia teemoja. Mutta voidaanko sitä pitää *maagisena*? Olen edellä esittänyt, että esitystapa, jossa rukous kytkeytyy historiallisten sankarihahmojen toimintaan ja osaltaan selittää makkabilaiskapinan menestystä, tekee rukouksesta historiallisesti vaikuttavaa. Kun rukoilijat saavat Jumalan puolelleen ja koska kuvio toimii toistuvasti, tulee Jumalasta historiaan osallistuva ja osittain ennakoitavissa oleva (so. ikään kuin kausaalinen) toimija. Näin ollen Toisen makkabilaiskirjan kaltaisen historiankirjoituksen pohjalta voidaan hahmottaa rituaaliseen toimintaan liittyviä käytäntöjä, tapoja ja uskomuksia sekä ymmärtää sille annettuja (otaksuttuja) historiallisesti vaikuttavia maagisia merkityksiä. Historiallisen kerronnan analyysin yhdistäminen muunlaisiin säilyneisiin aikalaislähteisiin (esim. antiikin rukous- tai suojeleusteksteihin) tukee monipuolista uskonnon/magian historiallista tutkimusta.

Rituaalista toimintaa tarkasteltaessa Toisen makkabilaiskirjan Jumala näyttää olevan paitsi Kaikkivaltias myös melko etäinen rukousten kohde, pikemminkin voimanlähde kuin toimija. Toisaalta tunteisiin vetoava kerronta vihjaa, että inhimillisesti koskettavat kohtalot liikuttavat myös Jumalaa. Tällä on vaikutusta rukoukselle: se osoitetaan Korkeimmalle, jolle rituaali myös antaa vallan ja kunnian. Toisen makkabilaiskirjan rukous ei ole vuoropuhelua ihmisten ja persoonallisen Jumalan välillä vaan pikemminkin maanpäällistä kriisinhallintaa ja taivaallisen avun sekä auktoriteetin hakemista omille toimille. Tässä mielessä se on eräänlainen maagisen vallankäytön muoto. Auktoriteetissa on kyse Jumalan historiassa jo ilmi tulleesta sekä yhä ilmi tulevasta tahdosta, johon voidaan perustellusti vedota, mutta johon vetoaminen ei kuitenkaan joka tilanteessa ole mielekäästä.

Toisen makkabilaiskirjan historiassa inhimilliset ja jumalalliset voimat ovat yhteistyössä siinä määrin, että niiden toimijuuden välillä on paikoin mahdotonta tehdä eroa. Tämän kaltaiselle uskonnolliselle historialle ilmestysten monitulkintaisuus ei ole ongelma vaan antaa kirjoittajalle mahdollisuuden korostaa perustavina ja todellisina pitämiään mer-

kityksiä ja kehityslinjoja yksittäisten tapahtumien taustalla. Jumalallisten taustamerkitysten näkeminen tapahtumien taustalla ei ole teoksessa itsestäänselvyys vaan paikoitellen kiistelty aihe.

Voimallinen rukous ei ole vain rukoilijoiden ja rukouksen kohteen välistä vuorovaikutusta Toisessa makkabilaiskirjassa. Se kytkeytyy poliittiseen todellisuuteen sikäli, että sillä on maallisia ja inhimillisiä seurauksia, todistajia ja myös kiistäjiä. Lisäksi, vaikka rukous on voimallinen strategia, siihen turvautuvilta käyttäjiltä vaaditaan antiikin maailmassa yleisesti tunnustettuja hyveitä – puheenlahjoja, älykkyyttä, omatoimisuutta ja vastuullisuutta.

Kirjallisuus

- Bowersock, G. W.
1995 *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, Elizabeth A.
2004 *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn*. Cambridge: Harvard University Press.
- D’Arcy, Martin Cyril
1959 *The Sense of History. Secular and Sacred*. London: Faber and Faber Limited.
- Doran, Robert
2012 *2 Maccabees. A Critical Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.
- 1981 *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 12. Washington: The Catholic Biblical Association of America.
- Gervais, Will M., Willard, Aiyana K., Norenzayan, Ara & Henrich, Joseph
2011 ”The Cultural Transmission of Faith. Why Innate Intuitions Are Necessary, But Insufficient, To Explain Religious Belief”. *Religion* 41/3, 389–410.
- Goldstein, Jonathan A.
1983 *2 Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. 41A. New York: Doubleday.
- Grintz, Yehoshua M.
2007 ”Maccabees, Second Book of”. *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 13. 2. painos. Eds. M. Berenbaum & F. Skolnik. Detroit: Macmillan Reference USA, 317–318.

- Gruen, Erich S.
 1998 *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley: University of California Press.
 2002 *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge: Harvard University Press.
- Harrington, Daniel J.
 1999 *Invitation to the Apocrypha*. Cambridge: William B. Eedmans Publishing Co.
- Himmelfarb, Martha
 1998 "Judaism and Hellenism in 2 Maccabees". *Poetics Today* 19/1, 19–40.
- Johanson, Sara Raup
 2004 *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identities. Third Maccabees in Its Cultural Context*. Berkeley: University of California Press.
- Lichtenberger, Hermann
 2008 "The Untold End. 2 Maccabees and Acts." *Empsychoi Logoi: Religious Innovations in Antiquity: Studies in Honour of Pieter Willem Van Der Horst*. Eds. A. de Jong, M. W. Misset-van de Weg, P. W. van der Horst & A. Houtman. Leiden: Brill, 385–403.
- Lührmann, Dieter
 1971 "Epiphaneia. Zur Bedeutungsgeschichte eines griechischen Wortes". *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*. Eds. G. Jeremias & H.-W. Kuhn & H. Stegemann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 185–199.
- McClellan, Daniel O.
 2009 "A Reevaluation of the Structure and Function of 2 Maccabees 7 and Its Text-critical Implications". *Studia Antiqua* 7/1, 81–95.
- Neyrey, Jerome H.
 2004 *Render to God: New Testament Understandings of the Divine*. Minneapolis: Fortress Press.
- Nickelsburg, George W. E.
 1981 *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress Press.
- Nisula, Timo
 2008 "Ensimmäinen makkabilaiskirja". *Urhea Judit, viisas Sirak: Johdatus Vanhan testamentin apokryfikirjoihin*. Toim. Kiilunen, Jarmo & Huhtala, Aarre. Helsinki: Kirjapaja, 153–159.
 2008 "Toinen makkabilaiskirja". *Urhea Judit, viisas Sirak: Johdatus Vanhan testamentin apokryfikirjoihin*. Toim. Jarmo Kiilunen & Aarre Huhtala. Helsinki: Kirjapaja, 160–166.

- Pritchett, W. Kendrick
1979 *The Greek State at War. Part III: Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Rajak, Tessa
2001 "The Sense of History in Jewish Intertestamental Writing". *The Jewish Dialogue with Greece & Rome. Studies in Cultural & Social Interaction*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. 48. Leiden: Brill. Artikkel on alun perin julkaistu vuonna 1986.
- Scanlon, Larry
1994 *Narrative, Authority and Power. The Medieval Exemplum and the Chaucerian Tradition*. Cambridge Studies in Medieval Literature. 20. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwartz, Daniel R.
2008 *2 Maccabees*. Commentaries on Early Jewish Literature. Berlin: Walter de Gruyter.
- Shepkaru, Shmuel
2006 *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*. Cambridge: University Press.
- Tuval, Michael
2012 "Doing without the Temple: Paradigms in Judaic Literature of the Diaspora". *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. Eds. D. R. Schwartz & Z. Weiss yhteistyössä R. A. Clementsin kanssa. Leiden: Brill, 181–239.
- van Henten, Jan Willem
1997 *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*. SJSJ 57. Leiden: Brill.
- Vanonen, Hanna
2013 "Vastakkainasettelun aika. Valon ja Pimeyden lapset Qumranin Sotakäärössä". *Teologinen aikakauskirja* 118/3, 259–269.
- Veijola, Timo
1998 *Teksti, tiede ja usko. Epäajanmukaisia eksegeettisiä tutkielmia ajankohtaisista aiheista*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 69. Helsinki: Vammalan Kirjapaino Oy.
1990 *Vanhan testamentin teologia ja tutkimus*. Suomen Teologinen Kirjallisuusseura 167. Helsinki: Gummerus.
- Väyrynen, Kari
2015 "Historian kokonaisuus ja tieteenstatus antiikin aikana". *Historianfilosofia: Klassiset ajattelijat antiikista nykyytyteen*. Tampere: Vastapaino, 20–51, 395–398.

Väyrynen, Kari & Pulkkinen, Jarmo

2015 "Johdanto". *Historianfilosofia. Klassiset ajattelijat antiikista nykyisyyteen*.
Tampere: Vastapaino, 7–13, 395.

Williams, David S.

2003 "Recent Research in 2 Maccabees". *Currents in Research: Biblical Studies*.
2/1, 69–83.

2001 "Recent Research in 1 Maccabees". *Currents in Research: Biblical Studies*
9, 169–184.

Jeesus parantajana

Rituaalitutkimuksen näkökulma

Oliko Jeesus maagikko? Shamaani? Henkipossession inspiroima eksorkisti? Tutkijat ovat kuvanneet Jeesusta näiden ja muiden vastaavien sanojen avulla.¹ Jeesuksen historian tutkimuksessa ollaan yleisesti ottaen yksimielisiä siitä, että Jeesus oli menestyksellinen parantaja ja vihamiesten henkien karkottaja. Erimielisyydet alkavat, kun lähdetään pohtimaan sitä, minkälainen parantaja Jeesus oli (esimerkiksi sosiaalitieteiden termein kuvattuna) ja kuinka keskeiseksi tekijäksi terapeutin eli parantava toiminta nähdään Jeesus-liikkeen synnyssä ja varhaiskristillisyydessä yleensäkin.

Jeesus-tutkimuksen suuressa linjassa parantaminen ei ole ollut kaikkein keskeisimpiä kysymyksiä. Valtaosa Jeesus-tutkijoista on ollut kiinnostunut enemmän Jeesuksen opetuksesta kuin hänen parannustoiminnastaan. Vaikka on kiistatonta, että Jeesus saavutti mainetta myös uskonnollisena julistajana, näkökulma Jeesuksesta parantajana on hedelmällinen. Se avaa realistisen, ruohonjuuritason näkymän Jeesuksen ajan maailmaan, jossa sairaanhoito oli alkeellista ja erilaisille kansanparantajille oli kysyntää. On myös tärkeää, ettei Jeesuksen julistusta tutkita erillään hänen toiminnastaan. Ihmiset omaksuvat harvoin ajatuksia pelkkinä ajatuksina, vaan he arvioivat ajatusten uskottavuutta esittäjän tekojen valossa.² Menestys parantajana antoi pontta Jeesuksen sano-

¹ Ks. esim. Smith 1978; Twelffree 1993; Vermes 1993; Davies 1995; Craffert 2008; Theissen 2010.

² Kulttuurirevoluution tutkijat ovat eritelleet erilaisia tekijöitä, jotka ohjaavat ja ”vinouttavat” tiedon kasautumista ja siirtymistä eteenpäin. Tällaisia ovat mm. prestiisivinoutuma (ihmiset

malle Jumalan valtakunnasta. Jeesuksen sanotaan myös itse vedonneen tähän: ”Jos minä ... ajan pahoja henkiä ihmisistä Jumalan sormella, silloinhan Jumalan valtakunta on jo tullut teidän luoksenne” (Luuk. 11:20; vrt. Matt. 12:28).

Tarkastelen aihetta rituaaliteoreettisesta näkökulmasta.³ Tutkin parantamista rituaalisena toimintana ja hyödynnän rituaalitutkimuksessa saavutettua tietoa. Rituaalinen parantaminen on traditionaalisen luokitelun mukaan osa kriisirituaalien ryhmää, toisin sanoen rituaaleja, jotka suoritetaan jonkin ahdingon kohdatessa yhteisöä tai yksittäistä ihmistä.⁴ Puhe Jeesuksen parantamisteoista rituaaleina saattaa kuulostaa yllättävältä; yhdistetäänhän rituaalin käsite yleensä perinteisiin ja kaavamaisiin toimintoihin. Evankeliumien kertomuksien mukaan Jeesus käytti erilaisia parantamismenetelmiä ja näyttää improvisoineen pikemminkin kuin pitäytyneen valmiisiin toimintakaavoihin. Valitsemallani tarkastelutavalla on kuitenkin etunsa. Rituaalitutkijat ovat olleet kiinnostuneita shamanistisesta parantamista ja henkipossessiosta eli uskomuksesta, jonka mukaan vihamielinen tai hyväntahtoinen henki valtaa ihmisen; näihin teemoihin liittyvää tietoa on hyödynnetty myös Jeesus-tutkimuksessa. Rituaaliteoreettinen näkökulma herättää kysymyksen siitä, miten ymmärtää meille vieraan ja ajallisesti kaukaisen kulttuurin sairanhoidollisia käytäntöjä. Määritelläänkö muinaisen maailman parantamiskäytännöt ”rituaaleiksi” siksi, että ne eivät ole modernin länsimaisen lääketieteen mukaisia? Rituaalinen näkökulma johtaa myös pohtimaan vaikuttavuuden ongelmaa: parantamisrituaalilla pyritään saamaan aikaan selkeästi havaittava muutos rituaalin kohteena olevassa henkilössä.⁵ Rituaalin vaikuttavuus puolestaan liittyy olennaisesti tämän kirjan teemaan eli magiaan.

jäljittelevät maineikkaita esikuvia) ja konformistinen vinoutuma (ihmiset mukautuvat enemmistön ajatteluun). Tärkeä tiedon siirtymisen vaikuttava tekijä on kuitenkin myös ihmiselle kehittynyt taipumus välttää huijatuksi tuleamista. Uskottavuutta lisäävät esitykset (CRED = credibility enhancing displays) ovat siksi usein keskeisessä roolissa kulttuurisen tiedon ja uskontojen leviämisessä (ks. Henrich 2009).

³ Yksityiskohtaisemmin käsittelen teemaa kirjassa Uro 2016 (luku 4).

⁴ Ks. Bell 1997, 115–120; Kärkkäinen Terian 2004.

⁵ Sax et al. 2010.

Rituaalin vaikuttavuus ja magia

István Czachesz kuvaa tämän kirjan ensimmäisessä artikkelissa, kuinka uskontotieteen pioneirit loivat 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa vastakkainasettelun uskonnon ja magian käsitteiden välille. Rituaalitutkimuksessa merkittävä on ollut Émile Durkheimin näkemys, jonka mukaan aidot uskonnolliset rituaalit sekä ilmentävät että vahvistavat yhteisön olemassaoloa. Sen sijaan maagiset riitit eivät ole yhteisöllisiä. Tai kuten Durkheimin asian ilmaisi: maagikolla ei ole kirkkoa, ainoastaan asiakkaita.⁶ Tällä erottelulla on ollut syvällisiä vaikutuksia siihen, miten tutkijat ovat analysoineet ja teoretisoineet rituaalista toimintaa. Tutkimuksessa on ollut paljon yleisempää tarkastella rituaalien yhteisöllisiä vaikutuksia ja symbolisia ulottuvuuksia kuin analysoida niitä toimintana, jossa agentit suorittavat rituaalisen aktin potilaille (rituaalin kohteena oleville objekteille) ja jolla on selkeä vaikutus kohteeseensa.⁷ Parantamisrituaaleissa toiminta ja sen vaikutus ovat olennaisia. Durkheimin ajattelun mukaan ne siis näyttäisivät kuuluvan pikemminkin magian kuin aidon uskonnon piiriin.

Erottelu uskonnon ja magian välillä voi kuitenkin johtaa käsitteellisiin ongelmiin. Siitä näyttäisi esimerkiksi seuraavan, että Jeesus parantaessaan epileptisen pojan harjoitti magiaa (Matt. 17:14–20), kun taas Paavali kehottaessaan Korintin yhteisön jäseniä kokoontumaan yhteen ja toteuttamaan hengellisiä lahjojaan (mm. profetoimista ja kielillä puhumista) kannusti ihmisiä aitoon uskonnollisuuteen (1. Kor. 14:26). Vastakkainasettelu ei selvästikään vaikuta hedelmälliseltä.

⁶ Durkheim 1980 [1912], 62.

⁷ Näkökulmasta, jossa rituaaleja tarkastellaan nimenomaan toimintana, ks. Laidlaw & Humphrey 2008. Rituaalin rakennetta toimintana, jossa agentit suorittavat rituaalin potilaille mahdollisesti jonkin instrumentin avulla, ovat analysoineet erityisesti Lawson & McCauley 1990 ja McCauley & Lawson 2002. Heidän mukaansa uskonnollisia rituaaleja voidaan kuvata siten, että niissä rituaaliset agentit vaikuttavat patienttiin ja yli-inhimilliset agentit liittyvät rituaalin johonkin rakenneseen. Toiminta saa aikaan muutoksen ”uskonnollisessa maailmassa” (McCauley & Lawson 2002, 13). Parantamisrituaalien kohdalla ilmaus ”uskonnollinen maailma” on kuitenkin ongelmallinen, sillä rituaalin tavoitteena on aikaansaada konkreettinen muutos potilaan terveydentilassa, ei niinkään ”uskonnollisessa maailmassa”.

Yksi tapa ratkaista tällaiset vaikeudet on luopua kokonaan magia-termistä, joka voidaan helposti tulkita negatiiviseksi ja muita kulttuureja tai yhteisöjä vähätteleväksi.⁸ Monet tutkijat korostavat, että kulttuurisia ilmiöitä on analysoitava tutkittavan kulttuurin omista lähtökohdista käsin. Toisen kulttuurin parantamiskäytäntöjen leimaaminen ulkopuolelta ”magiaksi” on epäreilua. On siksi parempi pyrkiä ymmärtämään parantamista osana sitä maailmaa, jossa sitä on harjoitettu. Kulttuurien ”maailmat” ovat sosiaalisesti ja kulttuurisesti rakentuneita ja siksi niitä on syytä tarkastella niin paljon kuin mahdollista sisältäpäin. Kohtuullisesti sovellettuna tämä näkökulma on perusteltu, mutta äärimmillen vietyä se johtaa umpikujaan.⁹ Jos kaikki kulttuurit ovat erillisiä maailmoja, miten voimme ylipäänsä tutkia vieraita kulttuureja tai ymmärtää menneitä maailmoja?

Magia-termin käytöstä luopuminen ei muuta sitä tosiasiaa, että jotkut rituaaleiksi luokitellut toiminnot nähdään tekoina, jotka aikaansaavat konkreettisen muutoksen patienteissa (esimerkiksi juuri parantamisrituaalit), kun taas toisissa rituaaleissa ei vaikuttavuus ei ole yhtä keskeinen elementti (esimerkiksi symboliset rituaaliset eleet). Tämä on usein myös tulkintakysymys. Sama rituaali voidaan nähdä joko pelkätään symbolisena toimintana tai tekona, joka muuttaa rituaalin kohdetta jollain olennaisella tavalla.¹⁰ Rituaalien yhteydessä ”magia” on siis korvattavissa rituaalin vaikuttavuuden käsitteellä.¹¹ Kaikki tutkijoiden magiaksi luokittelemat asiat eivät kuitenkaan liity rituaaliseen käyttäytymiseen; ne voivat esimerkiksi olla onneen tai epäonneen liittyviä maagisia uskomuksia, jotka eivät esiinny rituaalisissa yhteyksissä tai eivät välttämättä laukaise rituaalista käyttäytymistä. Olennaista magian ymmärtämisen kannalta on se, että ihmisen mielen toimintaan sisältyy ajasta ja paikasta riippumatta mekanismeja ja päättelyä, jota voidaan kutsua

⁸ Magia-sanaan (*mageia*) liittyi jo antiikissa usein negatiivinen konnotaatio. Ks. Graf 1997.

⁹ Viitataan ns. sosiaaliseen konstruktionismiin. Ajatussuuntauksen perusteos on Berger & Luckmann [1966] 1994. Sitä analysoivat ja arvioivat esim. Hacking 2009 ja Hjelm 2014.

¹⁰ Jesper Sørensen on esittänyt, että rituaalien tulkinnat liikkuvat usein jatkumolla, jonka toisessa päässä on ”maaginen” ja toisessa päässä ”symbolinen” tulkintatapa (Sørensen 2005). Ks. myös Ketola 2008, 350–351. Hänen mukaansa rituaalien tulkinnoissa painotetaan usein joko maagista (välineellistä) tulkintaa tai toisaalta sitä, miten rituaalit ilmentävät yhteisön oppeja ja elämäntapaa (symbolinen tulkinta).

¹¹ Uro 2011, 496–497.

maagiseksi ajatteluksi. Psykologit ovat tutkineet intensiivisesti käyttäytymismalleja ja uskomuksia, jotka perinteisessä uskonnon tutkimuksessa on määritelty magiaksi.¹² Magian tutkimuksessa ei siis ole kyse toisten leimaamisesta, vaan ihmisen käyttäytymisen ymmärtämisestä.

Shamanismin ja magian tutkimus auttaa ymmärtämään

Kiistelty raamatuntutkija Morton Smith kohautti tutkijapiirejä julkaisemalla vuonna 1978 kirjan *Jesus the Magician*, jossa hän arvioi Jeesuksen toimintaa niin sanottujen maagisten loitsutekstien valossa.¹³ Smithin vertailu ei osunut kaikilta osin kohdalleen ja tutkimuksen tulokset kiistettiin laajalti, mutta monet hänen väitteistään ja kysymyksistään jäivät rikastuttamaan jatkotutkimusta. Smith kiinnitti huomiota siihen, että Jeesuksen maine menestyneenä parantajana oli laajalti tunnustettu. Vastustajatkaan eivät kiistäneet sitä, että Jeesus kykeni parantamaan. He kuitenkin väittivät Jeesuksen käyttävän hyväkseen mustaa magiaa eli karkottavan riivaajia pääpaholaisen voimalla (Mark. 3:22).

Teologisesta tutkimusperinteestä poiketen Smith antoi painoa sille, että Jeesuksen toiminnassa on merkkejä muuntuneesta tajunnantilasta eli niin sanotusta ASC-kokemuksista (altered state of consciousness). ”Taivas aukenee” ja ”henki laskeutuu Jeesuksen päälle”, kun Johannes kastaa Jeesuksen. Henki ”ajaa” Jeesuksen erämaahan (Mark. 9:9–13). Omaisten reaktio Jeesuksen toimintaan on, että hän ”on poissa tolaltaan” (Mark. 3:21).¹⁴ Kirkastusvuoren tapahtumat (Mark. 9:2–10) voidaan tulkita yritykseksi pukea ekstaattinen kokemus sanoiksi.

¹² Carol Nemeroff ja Paul Rozin ovat tutkineet maagiseen tarttumiseen ja ns. sympateettiseen magiaan liittyviä uskomuksia lukuisissa haastattelututkimuksissa (ks. esim. Nemeroff & Rozin 2000). Ks. myös Vyse 1997 ja Czacheszin tässä kirjassa esittelemä tutkimuskirjallisuus. Erilaisia maagisen ajattelun taustalla olevia mekanismeja (mm. mielen kaksoisprosessointia, essentialismia, intuitiivisia emootioita) yhdistelee osuvasti Pohjanheimo 2015.

¹³ Smith 1978. Maagisilla loitsuteksteillä viitataan kokoelmaan Egyptistä löydettyjä 100–400 -luvulta peräisin olevia kreikan- ja koptinkielisiä tekstejä, jotka sisältävät loitsuja, hymnejä ja rituaalien kuvauksia. Ks. Betz 1992

¹⁴ Jakeessa esiintyvää verbi *existēmi* (”olla tolaltaan, järjiltään”) voi antiikin kreikassa viitata tilaan, jossa jumalallinen henki valtaa ihmisen (esimerkkejä: Yarbrow Collins 2007, 227).

Monet sosiaalitieteellisesti suuntautuneet tutkijat ovat myöhemmin kehittäneet tätä tulkintaa eteenpäin.¹⁵ Uutta tietoa ja ymmärrystä on etsitty mm. shamanismin ja henkipossession tutkimuksesta.¹⁶ Shamanistisesta parantamisesta ja possessiosta on nykyisin paljon empiriseen tutkimukseen perustuvaa tietoa, joka on inspiroinut tutkijoita selittämään Jeesuksen toimintaa uudesta ja realistisesta näkökulmasta. Hengen valtaama parantaja-manaaja ei välttämättä vastaa länsimaisen teologian luomaa kuvaa Jeesuksen persoonasta. Evankeliumien kertomuksien analyysi yhdistettynä vertailevaan etnografiseen tutkimukseen tuottaa kuitenkin näkökulman, jonka avulla voi selittää henkipossession keskeistä roolia myös Jeesus-liikkeen myöhemmissä vaiheissa. Palaan tähän aiheeseen vielä jäljempänä.

Jeesuksen kuvaaminen maagikoksi, manaajaksi tai shamaaniksi ei sinällään johda syvempään ymmärtämiseen, mutta rituaalisen parantamisen tieteellinen tutkimus voi antaa välineitä Jeesuksen toiminnan analyysiin. Jeesuksen eksorkismit vertautuvat monissa kulttuureissa harjoitettuun henkiparantamisiin. Tutkijat ovat mm. analysoineet hengen karkottamisia kulttuurisina performansseina. Eksorkismien teho voi ainakin osittain perustua niiden voimaan julkisina esityksinä, joissa toimijoina ovat niin manaaja ja potilas kuin yleisökin.¹⁷

Jeesus hyödynsi kiistatta kosketusmagiaa parantaessaan ihmisiä. Rituaalisen parantamisen tutkimus voi selittää sen, miksi Jeesus oli menestyksellinen parantaja. Kansanparantajien tavoin hän keskittyi sairauksiin, joihin liittyi sosiaalisia stigmoja ja joiden syy voi olla psykosomaattinen.¹⁸ Hän kiinnitti huomiota sairauksien psykososiaaliseen ulottuvuuteen, esimerkiksi sairauden synnyttämään syyllisyyteen. Jeesuksen luokse ei tuotu pahoin haavoittuneita tai loukkaantuneita ihmisiä eikä sellaisia sairaustapauksia, joissa menehtymisen vaara on erittäin suuri (Jeesuksen maineen kasvaessa hänen tililleen luettiin luonnollisesti suuriakin ihmeitä). Potilaiden uskon korostaminen evankeliumeissa vastaa

¹⁵ Esim. Davies 1995; Klutz 1999; Strecker 2002; Craffert 2008.

¹⁶ Hyvä johdatus shamanismiin tutkimukseen on DuBois 2009. Henkipossessiosta ks. esim. Goodman 1988; Boddy 1994; Cohen 2008.

¹⁷ Tätä näkökulmaa soveltaa Jeesuksen eksorkismeihin Strecker 2002. Tärkeä antropologinen tutkimus eksorkismeista performansseina on Kapferer 1983.

¹⁸ Uro 2003.

sitä, mitä moderni tutkimus on pystynyt selvittämään plasebotutkimuksissa.¹⁹ Usko rituaalisen parantamisen voimaan voi tuottaa todennettavissa olevia fysiologisia muutoksia potilaissa.²⁰

Kuinka Jeesus paransi?

Kun vertaamme Jeesuksen terapeuttista toimintaa muihin perinteisiin parantajiin niin Jeesuksen omassa kulttuurissa kuin muuallakin, voimme valita kaksi erilaista lähestymistapaa. Voimme painottaa joko samankaltaisuuksia tai erilaisuuksia. Kumpikin lähestymistapa on perusteltu. Jeesuksen toiminnan erityispiirteiden tarkastelua ei kuitenkaan pidä sekoittaa teologisen keskusteluun Jeesuksen ainutlaatuisuudesta.

Miten Jeesuksen parannustoiminta vertautuu rituaalisten parantajien käyttämiin tekniikoihin eri kulttuureissa. Susan Sered ja Linda Barnes ovat eritelleet seuraavia tyypillisiä metodeja, joita perinteisiä hoitoa antavat parantajat soveltavat maailmanlaajuisesti.²¹

1. Pyhien tai symbolisten välineiden käyttö
2. Rukous ja meditaatio
3. Sairauden aiheuttaman hengen tai elementin poistaminen
4. Jonkin elementin, lääkkeen jne. antaminen potilaalle
5. Sairaahan koskettaminen
6. Transsin tai muuntuneiden mielentilojen hyödyntäminen (transsissa voi olla parantaja tai potilas tai molemmat)
7. ”Performatiivisten” elementtien käyttö: musiikki, visuaaliset tehosteet, julkiset esitykset, maut, hajut, ruumiin hallinta
8. Hoidot, joissa rohkaistaan potilasta suhtautumaan sairauteensa uudella tavalla

Luokittelua voi täydentää tai jäsentää toisellakin tavoin. Sen avulla voi kuitenkin havainnollistaa sitä, miten Jeesuksen harjoittama sairaanhoito on monessa mielessä verrattavissa rituaalisen parantamisen tapoihin eri kulttuureissa. Kahdeksasta hoitomuodosta evankeliumin kertomuksissa

¹⁹ Theissen 2010

²⁰ Plasebotutkimusta esittelee rituaalin näkökulmasta Brody 2010.

²¹ Sered & Barnes 2007.

useimmiten esiintyvät sairauden aiheuttaman hengen poistaminen (3) ja sairaan koskettaminen (5). Viitteitä on kuitenkin myös muista tekniikoista. Edellä on jo mainittu siitä, että Jeesuksen toiminta kuvataan toisinaan tavalla, joka voi viitata transsiin (kohta 6 yllä olevassa listassa).²² Joidenkin kertomusten mukaa Jeesus myös käytti lääkkeisiin tai symbolisiin välineisiin verrattavissa olevia elementtejä parantaessaan (kohdat 1 ja 4).²³ Evankeliumeissa on myös viitteitä siitä, että Jeesus rukoili parantaessaan (kohta 2).²⁴ Eksorkismeja ja parantamisia kuvataan usein julkisina performansseina. Jeesus hyödynsi ”esityksen voimaa” parantaessaan (vrt. kohta 7). Ainoa Seredin ja Barnesin listassa oleva parantamismetodi, joka ei varsinaisesti esiinny evankeliumien kertomuksissa, on kohta 8 eli potilaan rohkaiseminen uuteen näkökulmaan (mutta ks. 2. Kor. 12:8–9).

Jeesuksen parantamistoimintaa voidaan myös verrata hänen oman aikansa kulttuuriin käytäntöihin. Käsitys aggressiivisten henkien aiheuttamista sairauksista oli Jeesuksen ajan juutalaisuudessa varsin yleinen. Säilyneessä kirjallisuudessa on suhteellisen paljon eksorkistisia tekstejä, joiden tarkoituksena oli demonien torjuminen (ks. tässä kirjassa Pajunen ja von Weissenberg). Sairauden aiheuttaman hengen manaiminen ei ollut poikkeuksellinen parantamisen muoto Jeesuksen kulttuurissa.²⁵ Yleisesti ottaen Jeesuksen toiminta voidaan nähdä osana traditiota, jota Jeesus-tutkija Geza Vermes on luonnehtinut ”karismaattiseksi juutalaisuudeksi”, eli osana pitkää ketjua karismaattisia uskonnollisia johtajia, joista monet tunnettiin myös ihmeiden tekijöinä ja parantajina.²⁶

²² Mark. 3:21. On mahdollista, että jakeen Mark 7:34 kuvaus (Jeesus ”katsoo taivaalle” ja ”huokaa” parantaessaan kuuron miehen) viittaa muuntuneeseen tajunnan tilaan. Huokaamisen taustalla oleva kreikankielinen verbi (*stenazō*) voidaan kääntää myös voihkaista. Evankeliumeissa on useita viittauksia siihen, että Jeesus oli hengen valtaama, esim. Mark. 6:14–15; 8:28–30; Luuk. 4:1; 5:17.

²³ Esim. Mark. 7:31–37 ja 8:22–26 (syljen käyttö; vrt. Joh. 9:6). Matteuksen ja Luukkaan evankeliumeissa ei näitä kertomuksia ole. Markuksen kuvaus Jeesuksen parantamistoiminnasta on monessa suhteessa ”maanläheisempi” kuin muiden synoptikkojen. On todennäköistä, että Markus on tässä säilyttänyt joitakin varhaisia piirteitä. Ks. Uro 2016, 111–112.

²⁴ Mark. 7:34 (taivaalle katsominen viittaa rukoukseen); ks. myös Mark. 9:29 ja Mark. 1:35.

²⁵ Penney & Wise 1994; Sørensen 2002, 58–74.

²⁶ Vermes 1977; 2013.

Mutta Jeesuksen harjoittamassa sairaanhoidossa voidaan yhtälailla nähdä monia erityisiä piirteitä. Hän nojautui parantamistyössään ennen muuta omaa persoonalliseen arvovaltaansa: koskettaminen ja henkien manaaminen käskemällä olivat hänen tärkeimpiä hoitokeinojaan. Jeesus ei käyttänyt maagisia formeleita tai loitsuja. Materiaalien ja instrumenttien hyödyntäminen oli Jeesuksen parantamistyössä vähäistä. Vaikka kertomuksissa on joitakin viitteitä rukoukseen, Jeesuksen ei voida sanoa parantaneen erityisesti rukouksen voimalla. Jeesuksen profiili parantajana perustui pitkälti persoonalliseen vaikuttamiseen; Jeesusta onkin siksi kuvattu ”karismaattiseksi maagikoksi”.²⁷ Voidaan myös ajatella, Jeesuksen menestys parantaja perustui ainakin osittain siihen, miten hän kykeni luomaan henkilökohtaisen ja lämpimän suhteen parannettavaan henkilöön.²⁸

Jeesus siis sekä samastuu muihin kansanparantajiin että erottuu omaleimaisena parantajana riippuen siitä, minkä mittakaavan vertailulle valitsee. Laajassa katsannossa Jeesuksen toiminta vertautuu rituaalisen parantamiseen eri kulttuureissa. Tarkempi vertailu auttaa näkemään Jeesuksen omaleimaisuuden parantajana.

Kuinka erilaisia ensimmäiset kristityt olivat?

Vertailua voidaan tehdä myös toisenlaisesta lähtökohdasta. Uuden testamentin tutkijat tähdentävät usein Uuden testamentin maailman ja nykyajan kulttuurista etäisyyttä. Tämä lähestymistapa on ollut tavallinen erityisesti sellaisessa sosiaalitehteilisessä raamatuntutkimuksessa, jossa tekstejä luetaan osana muinaisen Välimeren kulttuurista systeemiä tai kulttuurisia arvoja.²⁹ Myös Uuden testamentin sairaanhoidtoa tutkittaessa on painotettu voimakkaasti sitä, että Jeesuksen ja varhaisten kristittyjen parantamiskäytäntöjä on tulkittava ennen kaikkea niiden alkuperäisestä kulttuurisesta viitekehyksestä käsin.³⁰ Kulttuurin-

²⁷ Twelftree 2007, 48.

²⁸ Theissen 2010.

²⁹ Uuden testamentin sosiaalisen maailman tutkimuksesta ks. esim. Uro 2004.

³⁰ Pilch 2000.

tutkimuksessa vakiintunutta terminologiaa käyttäen parantamista on tutkittava emic-näkökulmasta, ikään kuin Uuden testamentin ajan ihmisen silmin. Tässä lähestymistavassa vertailua tehdään lähinnä muinaisen ja modernin länsimaisen maailman eroja korostamalla. Ero saateetaan nähdä hyvinkin jyrkkänä. Esimerkiksi Pieter Craffert argumentoi, että historian tutkijat ovat menneet vakavasti harhaan eritellessään varhaisempia ja myöhäisempiä kerrostumia evankeliumien kertomuksista ”positivistisen” maailmankuvan ohjaamina. ”Galilealaisen shamaanin” elämä on sijoitettava maailmaan, jossa henkimaailma ja muuntu-neisiin tajunnantiloihin perustuvat kokemukset olivat olennainen osa yhteisesti jaettua todellisuutta.³¹

Myös antropologit ovat tähdentäneet sitä, että kulttuurisia uskomuksia ja käytänteitä, esimerkiksi juuri sairaanhoitoa, on tulkittava kunkin kulttuurin omasta viitekehyksestä käsin. Toisaalta antropologinen ja etnografinen tutkimuskirjallisuus osoittaa selvästi, kuinka laajalle levinneitä monet uskonnolliset ideat ja käyttäytymismallit ovat. Esimerkiksi possessiouskomuksia on esiintynyt ja esiintyy rakenteellisesti hyvin samankaltaisina monissa kulttuureissa eri puolella maailmaa. Possesioon liittyvät ilmiöt määritellään länsimaissa helposti patologisiksi, mutta sopivissa olosuhteissa ne voivat silti tulla laajalti hyväksytyiksi. William Blattyn kirja *The Exorcist* (1971) ja siitä tehty samanniminen elokuva synnyttivät Pohjois-Amerikassa valtaisan eksorkismien boomin, joka levisi eri kirkkokuntiin ja uskonnollisiin liikkeisiin.³² Vaikka emme eksorkismeihin uskoisikaan, meidän mieleemme on helppo ymmärtää erilaisia ruumiinvaltajia, jotka ovat varsin yleisiä muun muassa scifikertomuksissa.³³ Rituaalisen parantamisen eri muodot ovat suosittuja niin sanotuissa uusissa uskonnoissa ja ”vaihtoehtohoidoissa”.³⁴ Ei ole perusteltua väittää, että modernin länsimaisen ihmisen mielen rakenne olisi ratkaisevasti erilainen kuin Uuden testamentin ajan ihmisen.

³¹ Craffert 2008.

³² Ilmiötä kartoittaa ja kommentoi oivaltavasti Cuneo 2001.

³³ Hyvä esimerkki on Roland Emmerichin ja Dean Devlinin luoma *Stargate*. Tämän scifi-sarjan ja elokuvan maailmaan kuuluu useita parasiittirotoja, jotka valtaavat isäntänsä tai tulevat isäntiinsä kutsuttuina palvelijoina. Ks. <https://en.wikipedia.org/wiki/Stargate>.

³⁴ Esimerkkejä Suomessa suosituista parantamisrituaaleista ovat reiki-hoidot ja ns. enkeliparantaminen. Ks. Pohjanheimo 2012 ja Utriainen, *tulossa*.

Etäisyyttä Uuden testamentin maailman ja nykyajan välillä ei tule korostaa liiaksi.

Erilaisia possession muotoja

On tullut tavalliseksi puhua negatiivisesta ja positiivisesta possessiosta.³⁵ Vihamielisten henkien lisäksi hyväntahtoiset henget ovat keskeinen teema niin antiikin maailmassa kuin varhaiskristillisyydessä. Evankeliumien kertomuksissa on esimerkkejä sekä positiivisista että negatiivisista hengen valtauksista. Jeesus toimi Jumalan hengen vallassa ja karkotti potilaistaan pahoja henkiä. Paavalin kirjeisiin ei sisälly juurikaan viitteitä negatiivisesta possessiosta. Sen sijaan myönteinen henkipossessio oli osa niin Paavalin kuin hänen yhteisöjensä uskonnollista elämää. Parhaiten tiedämme Korintin yhteisön karismaattisista ilmiöistä, kielillä puhumisesta ja profetiasta (1. Kor. 12–14). Paavali itse tulkitsee profeettojen käyttäytymistä yhteisössä kontrolloituna possessiona: ”profeettojen henget tottelevat profeettoja” (1. Kor. 14:32).³⁶

Hengen valtausta voidaan eritellä myös siitä näkökulmasta, minkälaisia mielen prosesseja uskomus edellyttää. Possession ilmiötä kognitiivisesta näkökulmasta tutkinut Emma Cohen on jaotellut eri kulttuureissa esiintyvät possessiouskomukset kahteen ryhmään, joita hän nimittää ”eksekutiiviseksi” ja ”patogeeniseksi”.³⁷ Eksekutiiviselle possessiolle ominaista on se, että hengen valtauksen kohteeksi joutuneen henkilön identiteetti muuttuu ainakin hetkellisesti (esim. ääni tai puhetapa muuntuu toisenlaiseksi). Valtaus myös koetaan oman kehon kontrollin menetyksenä. Cohenin hypoteesi on, että tällaisen eksekutiivisen possession taustalla on ihmismielen intuitiivinen dualismi, toisin sanoen ihmisen yleinen taipumus hahmottaa itsensä ruumiina ja mielenä (tai sieluna tms.).³⁸ Historiallisessa ja etnografisessa aineistoissa on kuitenkin paljon esimerkkejä myös sellaisista possessiouskomuksista, joissa hengen

³⁵ Bourguignon 1976.

³⁶ Raamatun suomenoksessa (1992) lause käännetään ”profeetat pystyvät hallitsemaan henkilalahjoaan” ja näin häivytetään pois viittaus possessioniin.

³⁷ Cohen 2008.

³⁸ Bloom 2004.

valtaus ei ilmene identiteetin muutoksena, vaan pikemminkin ”tarttumisen” kokemuksenä. Cohen kutsuu tätä patogeeniseksi possessioksi. Ihmiseen tunkeutuva henki nähdään saastuttavana tai vaikuttavana elementtinä, ei niinkään agenttina, joka valtaa isäntänsä mielen ja persoonan. Cohenin mukaan patogeenisen possession selittävänä tekijänä voidaan ainakin osittain nähdä ihmismielen syvälle juurtunut taipumus kosketusmagiaan.³⁹

Uuden testamentin maailmasta voidaan löytää esimerkkejä kummastakin tavasta hahmottaa hengen tunkeutuminen ihmiseen. Keskustellessaan potilaan kanssa Jeesus puhuttelee vihamielistä henkeä, joka on ottanut uhrinsa täysin valtaansa (esim. Mark. 1:23–26; 5:1–17). Ruumiin kontrollin menettäminen voidaan nähdä merkinä aggressiivisen demonin hyökkäyksestä (Matt. 17:14–28). Toisaalta karkotettavat henget kuvataan usein ”saastaisiksi”, mikä tuo vahvasti mukaan saastumisen ajatuksen. Tunkeutuva henki ei aina aiheuta potilaassa identiteetin muutosta (esim. Luuk. 13:11). Monet esimerkit eksekutiivisesta possessiosta ovat kuitenkin mielenkiintoisia verrattuna muihin varhaisuutalaisiin lähteisiin, joissa vihamielisten henkien vaikutus nähdään yleensä tarttuvuutena tai saastumisena.⁴⁰ Sekä negatiivinen että positiivinen hengen valtaaminen, johon liittyy identiteetin muutos tai muuntunut mielentila, näyttäisi olevan tunnusmerkillistä ainakin osalle varhaiskristillisestä liikkeestä.

Rituaalinen parantaminen varhaiskristillisyydessä

Parantaminen ei varhaiskristillisyyden historiassa rajoittunut pelkästään Jeesuksen toimintaan. Toisella vuosisadalla vaikuttaneet teologit Justinos ja Irenaeus viittaavat kumpikin menestykselliseen henkien karkotta-

³⁹ Ks. edellä n. 11.

⁴⁰ Possessiosta ja demonologiasta varhaisissa juutalaisissa teksteissä ks. esim. Sørensen 2002, 47–74; Alexander 1999; Wassen 2008.

miseen ja parantamiseen puolustaessaan kristinuskon ylivertaisuutta.⁴¹ Jaakobin kirjassa on säilynyt ainutlaatuinen kuvaus parantamisrituaalista (Jaak. 5:14–16). Sairauden sattuessa yhteisön jäsentä kehoitetaan kutsumaan luokseen seurakunnan vanhimpia. Nämä voitelevat sairaan öljyllä ja rukoilevat hänen parantumisensa puolesta. Parantamisrituaaliin liittyi todennäköisesti myös julkinen syntien tunnustaminen (Jaak. 5:16).⁴²

Jeesuksen parantamistoiminnasta alkanut eksorkistinen käytäntö jatkui varhaisen kirkon liturgisessa elämässä. Säilyneissä lähteissä on mm. kuvauksia kasteoppilaiden päivittäisestä manaamisesta ja kasteveden puhdistamisesta vihamielisistä hengistä.⁴³ 200–300-luvuilta peräisin olevan kirkkokäsikirjan, *Apostolisen tradition*, mukaan kastejumalanpalvelukseen sisältyi lukuisia antidemonisia riittejä.⁴⁴ Liturgisissa eksorkismeissa korostui patogeeninen possessio: sekä kastettavat että kastevesi haluttiin puhdistaa demonisesta epäpuhtaudesta.

Maaginen ajattelu ja possessio esiintyvät kaikissa inhimillisissä kulttuureissa. Rituaalinen näkökulma auttaa näkemään Jeesuksen ja varhaisten kristittyjen terapeuttisen toiminnan osana suurempaa kokonaisuutta. Parantaminen on usein rituaalista ja eri uskontojen rituaalit tarjoavat suojaa terveyttä ja hyvinvointia uhkaavilta voimilta. Kristinuskon ei tässä suhteessa ole poikkeus. Paljon keskustelua herättäneessä kirjassaan *The Rise of Christianity* (1996) Rodney Stark esitti, että kristittyjen uhrautuva sairaanhoito Rooman valtakunnan suurien tautiepidemioiden aikana vaikutti väestökehitykseen ja kristinuskon leviämiseen. Sairaanhoidolla on voinut olla tätäkin laajempi merkitys kristinuskon synnyssä. Jeesuksen kannattajien joukko olisi tuskin alun alkaenkaan laajentunut liikkeeksi ilman heidän johtajansa menestyksellistä parantamistoimintaa.

⁴¹ Ks. esim. Justinos, *Toinen apologia* 6.6 ja Irenaeus, *Harhaoppeja vastaan*. 1.13.3; 1.23.4; 2.32.4.

⁴² Vrt. 1. Joh. 1:9; 5:6 ja *Did.* 4:14; 14:1. Syntien tunnustamisesta 1. Joh:n yhteisössä ks. Roitto 2012.

⁴³ Ks. esim. Theodotoksen katekesekset 74–82 ja Apostolinen traditio 20–21.

⁴⁴ Antidemonisista riiteistä ks. esim. Dölger 1909; Kelly 1985; Leeper 1990.

Kirjallisuus

- Alexander, Philip S.
 1999 "The Demonology of the Dead Sea Scrolls". *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*. Eds. Peter W. Flint, James C. VanderKam & A. E. Alvarez. Leiden: Brill, 331–353.
- Bell, Catherine
 1997 *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann
 1994 *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Suomentanut ja toimittanut Vesa Raiskila. Jälkisanat Tapio Aittola ja Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus. (alkup. 1966).
- Betz, Hans Dieter (ed.)
 1992 *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Blatty, William Peter
 1971 *The Exorcist*. New Yor: Harper & Row.
- Bloom, Paul
 2004 *Descarte's Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*. New York: Basic Books.
- Boddy, Janice
 1994 "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality". *Annual Review of Anthropology* 23, 407–434.
- Bourguignon, Erica
 1976 *Possession*. San Francisco, CA: Chandler and Sharf.
- Brody, Howard
 2010 "Ritual, Medicine, and the Placebo Response". *The Problem of Ritual Efficacy*. Eds. William S. Sax, Johannes Quack & Jan Weinhold. Oxford: Oxford University Press, 151–167.
- Cohen, Emma
 2008 "What is Spirit Possession? Defining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms". *Ethnos* 73/1, 101–126.
- Craffert, Pieter F.
 2008 *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*. Matrix: The Bible in Mediterranean Context. Eugen, OR: Cascade Books.
- Cuneo, Michael W.
 2001 *American Exorcism: Expelling Demons in the Land of Plenty*. London: Bantam Books.

- Davies, Stevan L.
1995 *Jesus the Healer: Possession, Trance, and the Origins of Christianity* London: SCM.
- DuBois, Thomas A.
2009 *An Introduction to Shamanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, Émile
1980 *Uskontoelämän alkeismuodot: Australialainen toteemijärjestelmä*. [Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912]. Suomentanut S. Randell. Helsinki: Tammi.
- Dölger, Franz J.
1909 *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual: Eine religionsgeschichtliche Studie*. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3:1–2. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Goodman, Felicitas D.
1988 *Ecstasy, Ritual, and Alternate Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- Graf, Fritz
1997 *Magic in the Ancient World*. F. Phillip. Cambridge: Harvard University Press.
- Hacking, Ian
2009 *Mitä sosiaalinen konstruktionismi on?* Suomentanut I. Koskinen. Tampere: Vastapaino.
- Henrich, Joseph
2009 "The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion: Credibility Enhancing Displays and Their Implications for Cultural Evolution". *Evolution and Human Behavior* 30, 244–260.
- Hjelm, Titus
2014 *Social Constructionisms: Approaches to the Study of the Human World*. London: Palgrave Macmillan.
- Kapferer, Bruce
1983 *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kelly, Henry Ansgar
1985 *The Devil at Baptism: Ritual, Theology, and Drama*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ketola, Kimmo
2008 *Uskonnot Suomessa: Käsikirja uskontoihin ja uskonnollisiin liikkeisiin*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 102. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

- Klutz, Todd
1999 "The Grammar of Exorcism in the Ancient Mediterranean World". *Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical origins of the Worship on Jesus*. Eds. Carey C. Newman, James R. Davila & Gladys S. Lewis. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods: Supplement Series 63*. Leiden: Brill, 156–165.
- Kärkkäinen Terian, Sara
2004 "Crisis Rituals". *The Routledge Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*. Ed. Frank A. Salamone. New York: Routledge, 101–103.
- Laidlaw, James & Humphrey, Caroline
2008 "Action". *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts*. Eds. Jens Kreinath, Jan Snoek & Michael Stausberg. *Numen Book Series 114:1*. Leiden: Brill, 265–284.
- Lawson, E. Thomas & McCauley, Robert N.
1990 *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leeper, Elizabeth Ann
1990 "From Alexandria to Rome: The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite". *Vigiliae Christianae* 44:1, 6–24.
- McCauley, Robert N. & Lawson, E. Thomas
2002 *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nemeroff, Carol & Rozin, Paul
2000 "The Making of the Magical Mind: The Nature and Function of Sympathetic Magical Thinking". *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*. Eds. Karl S. Rosengren, Carl N. Johnson & Paul L. Harris. Cambridge: Cambridge University Press, 1–34.
- Penney, Douglas A. & Wise, Michael O.
1994 "By the Power of Beelzebub: An Aramaic Incantation Formula from Qumran". *Journal of Biblical Literature* 113/4, 627–650.
- Pilch, John J.
2000 *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Pohjanheimo, Outi
2012 "Enrichment of Magical Thinking through Practices among Reiki Self-healers". *Post-secular Religious Practices*. Eds. Tore Ahlbäck & Björn Dahla. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis 24*. Åbo: Donnerska Institutet för Religionshistorisk och Kulturhistorisk Forskning, 289–313.

- 2015 "Tarttuuko köyhyys? Intuitiiviset oletukset ja maaginen ajattelu köyhyyteen liittyvien mielikuvien, asenteiden ja kontrollijärjestelmän taustalla". *Teologinen Aikakauskirja* 120/4, 355–366.
- Roitto, Rikard
2012 "Practices of Confession, Intercession and Forgiveness in 1 John 1:9; 5:16". *New Testament Studies* 58/2, 235–253.
- Sax, William S., Johannes Quack & Jan Weinhold (Eds.)
2010 *The Problem of Ritual Efficacy*. Oxford: Oxford University Press.
- Sered, Susan S. & Linda L. Barnes
2007 "Teaching Healing/Healing Rituals". *Teaching Ritual*. Ed. Christine Bell. AAR: Teaching Religious Studies. Oxford: Oxford University Press, 195–208.
- Smith, Morton
1978 *Jesus the Magician*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Sorensen, E.
2002 *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:157. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stark, Rodney
1996 *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. Princeton: Princeton University Press.
- Strecker, C.
2002 "Jesus and the Demoniacs". *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Eds. W. Stegemann, Bruce J. Malina & Gerd Theissen. Minneapolis, MN: Fortress, 85–102.
- Sørensen, Jesper
2005 "Charisma, Tradition, and Ritual: A Cognitive Approach to Magical Agency". *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Eds. Harvey Whitehouse & Robert N. McCauley. Walnut Creek, CA: AltaMira, 167–185.
- Theissen, Gerd
2010 "Jesus and his Followers as Healers: Symbolic Healing in Early Christianity". *The Problem of Ritual Efficacy*. Eds. William S. Sax, Johannes Quack & Jan Weinhold. Oxford: Oxford University Press, 45–66.
- Twelftree, G. H.
1993 *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:54. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- 2007 *In the Name of Jesus: Exorcism among Early Christians*. Grand Rapids, MI: Baker.
- Uro, Risto
- 2003 "Sairaus ja parantaminen Uuden testamentin maailmassa". *Teologinen Aikakauskirja* 108, 326–339.
- 2004 "Kuinka tutkia Uuden testamentin sosiaalista maailmaa? Sosiologia ja antropologia Uuden testamentin tutkimuksen aputieteinä". *Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran vuosikirja 2004*. Toim. L. Larjo. Helsinki: STKS, 9–32.
- 2011 "Cognitive and Evolutionary Approaches to Ancient Rituals: Reflections on Recent Theories and Their Relevance for the Historian of Religion". *Mystery and Secrecy in Late Antique Thought and Praxis*. Eds. John D. Turner, Christian H. Bull & Liv Ingeborg Lied. Nag Hammadi and Manichaean Studies 76. Leiden: Brill, 487–510.
- 2016 *Ritual and Christian Beginnings: A Socio-Cognitive Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Utriainen, Terhi
- tulossa* "Healing Enchantment: How Does Angel-healing Work?" *Religion, Spirituality, and Psychiatry: Negotiating Healthy Minds – Unsettling Clinical Practices*. Eds. Helene Basu, Arne Steinforth & Roland Littlewood. Oxford: Berghahn Books.
- Vermes, Geza
- 1977 *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Fontana/Collins.
- 1993 *The Religion of Jesus the Jew*. Minneapolis, MN: Fortress.
- 2013 *Christian Beginnings from Nazareth to Nicaea, AD 30–325*. London: Penguin.
- Vyse, Stuart A.
- 1997 *Believing in Magic: The Psychology of Superstition*. New York: Oxford University Press.
- Wassen, Cecilia
- 2008 "What Do the Angels Have Against the Blind and the Deaf? Rules of Exclusion in the Dead Sea Scrolls". *Common Judaism: Explorations in Second-Temple Judaism*. Eds. Wayne O. McCready & Adele Reinhartz. Minneapolis, MN: Fortress, 109–124.
- Yarbro Collins, Adela
- 2007 *Mark: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress.

VOJTĚCH KAŠE

Ekklesiologiaa, kristologiaa ja magiaa

**Paavalin ehtoollistradition kognitiivinen
uudelleenarviointi**

Johdanto

Paavalin Ensimmäinen kirje korinttilaisille sisältää kaksi tärkeää tekstijaksoa, joissa käsitellään ehtoollisen viettoa varhaiskristillisessä seurakunnassa.¹ Ensimmäinen teksteistä (1. Kor. 10:16–17) on osa epäjumalille uhratun lihan syömistä koskevaa keskustelua.

Eikö malja, jonka me siunaamme, ole yhteys Kristuksen vereen? Ja eikö leipä, jonka me murramme, ole yhteys Kristuksen ruumiiseen? Leipä on yksi, ja niin mekin olemme yksi ruumis, vaikka meitä on monta, sillä tulemme kaikki osallisiksi tuosta yhdestä leivästä. (1. Kor. 10:16–17)

Toisessa tekstissä (1. Kor. 11:17–34) Paavali puolestaan käsittelee Korintin seurakunnan ehtoollisen vietossa ilmenneitä väärinkäytöksiä. Jakso sisältää muun muassa varhaisimman version niin kutsutuista ehtoollisen asetussanoista.

Olen saanut Herralta tiedoksi tämän, minkä olen myös opettanut teille: Herra Jeesus sinä yönä, jona hänet kavallettiin, otti leivän, kiitti Jumalaa, mursi leivän ja sanoi: ”Tämä on minun ruumiini, joka annetaan teidän puolestanne. Tehkää tämä minun muistokseni.” Samoin hän otti aterian jälkeen maljan ja

¹ Englannista kääntäneet Antti Marjanen ja Nina Nikki.

sanoi: ”Tämä malja on uusi liitto minun veressäni. Niin usein kuin siitä juotte, tehkää se minun muistokseni.” (1. Kor. 11:23–25)

Perinteisesti näitä tekstejä on tulkittu yhteisöllisestä näkökulmasta. On ajateltu, että Paavali tähtää ehtoolliseen liittyvällä opetuksellaan ennen kaikkea Korintin kristillisen seurakunnan yhteisen identiteetin rakentamiseen. Tämän painotuksen mukaisesti tutkimuksessa on hyödynnetty enimmäkseen sosiaalitieteellisiä ja erityisesti sosiofunktionalistisia² näkökulmia. Tässä artikkelissa kuitenkin poiketaan tästä yleisestä suuntauksesta ja tarkastellaan Paavalin ehtoollistraditiota rituaalitutkimuksen keinoin, kognitiivis-mekanistisesta näkökulmasta käsin. Huomio kiinnitetään varhaisten kristillisten aterioiden muodollisiin piirteisiin ja niiden ritualisaatioon. Artikkelissa hyödynnetään kognitiivisen uskontotieteen teorioita, jotka käsittelevät rituaaleja, rituaalista vaikutusta ja magiaa.³ Näiden teorioiden mukaisesti ritualisaatiolla tarkoitetaan ihmisen käyttäytymisen universaalia taipumusta muuttua rituaaliseksi. Tällaiseen ritualisaatioon liittyy varsinkin uskonnollisessa ja maagisessa kontekstissa usein myös usko käytöksen yliluonnolliseen vaikuttavuuteen.

Kokeellisessa tutkimuksessa on osoitettu, että jotkut uskonnolliset uskomukset ovat ihmismielelle helpompia käsitellä kuin toiset. Lisäksi nämä samat lainalaisuudet tiedon käsittelyssä pätevät kulttuurista riippumatta.⁴ Ilmiön universaalisuus selittyy sillä, että ihmismielen evoluutio ylettyy ajallisesti kauas tunnetun historian taakse.⁵ Historiantutkimuksen kannalta tämä tarkoittaa, että ihmismielen voidaan olettaa noudattaneen samoja lainalaisuuksia myös aiempina aikoina, esimerkiksi varhaiskristillisyydessä.⁶

Kokeellinen todistusaineisto viittaa myös siihen, että uskoa rituaalien yliluonnolliseen tehoon alkaa ilmetä, kun käytäntö on vahvasti ritualisoitua. Näin rituaalinen käytäntö saavuttaa *kognitiivisen attraktorin* aseman, toisin sanoen, siitä tulee ihmismielelle helposti käsiteltävä,

² Sosiofunktionalistisissa selityksissä oletetaan, että uskonnolla on funktionaalinen rooli yhteiskunnassa ja päinvastoin.

³ Teorioita esittelevät yleisellä tasolla esim. Czachesz & Uro 2013.

⁴ Xygalatas 2013.

⁵ Cosmides, Tooby & Barkow 1992, 5.

⁶ Martin 2007, ks myös Czachesz & Uro 2013.

jolloin sen vetovoima muodostuu suuremmaksi kuin muiden vastaavien käytäntöjen.⁷ Tästä keskustellaan artikkelin keskiosassa, jossa pohditaan paavalilaisen ehtoollisen edellytyksiä synnyttää ja lisätä uskoa nautitun leivän ja viinin yliluonnolliseen tehoon. Artikkelin ensimmäisessä osassa sen sijaan keskitytään tekstien 1. Kor. 10:16–17 ja 11:17–34 tutkimushistoriaan ja tarkastellaan kriittisesti tekstien sosiofunktionalistista tulkintaa. Artikkelin lopussa sovelletaan rituaalisen käyttäytymisen teoriaa, rituaalisen kompetenssin teoriaa ja kognitiivista teoriaa magiasta Paavalin ehtoollisteksteihin. Käsittelyn perusteella ehdotetaan, että vaikka tekstit tarjoavatkin tартtumapintaa sekä ekklesiologiselle että kristologiselle ehtoollistulkinnalle, vain viimeksi mainittu pohjusti myöhempää uskoa ehtoollisen maagiseen vaikuttavuuteen. Kristologinen tulkinta olikin kognitiivisesti attraktiivisempi ja välittyi tämän tähden myös myöhempään kristilliseen ehtoollisteologiaan.

Paavalin Korinttilaiskirjeet ja Herran ehtoollinen

Tutkimuksessa ollaan oltu erimielisiä useista Paavalin ja korinttilaisten kirjeenvaihtoa ja paavalilaista ehtoolliskäytäntöä koskevista seikoista. Tämän artikkelin aiheen kannalta keskeisiä ovat kysymys Korintin uskonnollisesta kontekstista ja sen vaikutuksesta kristillisiin käytäntöihin⁸ sekä kysymys korinttilaisten kristittyjen jakaantumisesta yhteiskunnallisiin kerroksiin⁹ ja tämän eriarvoisuuden mahdollisista vaikutuksista ateriakäytäntöihin.¹⁰ Tutkimuksessa on myös keskusteltu kristittyjen ateriakokoontumisten paikoista arkeologian näkökulmasta¹¹ ja pohdittu

⁷ Tästä termistä, ks. Sperber 1996, 98–118.

⁸ Broneer 1971, 169–187; Smith 1980, 241–249; Harding 1989, 203–223.

⁹ Ns. ”uusi konsensus” pitää todennäköisenä, että varhaiskristittyjen jakaantuminen yhteiskunnallisiin kerroksiin oli monimuotoisempaa kuin on aiemmin ajateltu. Ks. erityisesti Malherbe 1977; Theissen 1982; Meeks 1983; Murphy-O’Connor 2002. Uudesta tutkimuksesta ks. Barclay 2004, 363–366.

¹⁰ Hyvin vaikuttavasta näkemyksestä ks. Theissen 1982.

¹¹ Kysymys arkeologisista spekulatioista liittyi läheisesti ”uuteen konsensukseen” Korintin tilanteesta. Ks. erityisesti Murphy-O’Connor 2002, 153–172, joka ehdottaa, että varhaiskristityt luultavasti kokoontuivat Korintissa roomalaisessa huvilassa. Horrell 2004, 349–369 on tosin kritisoinut tätä näkemystä.

rituaaliteorioiden mahdollisuuksia edistää ehtoollista käsittelevien tekstitohtien tulkintaa.¹²

Jakeessa 1. Kor. 11:20 Paavali kutsuu ateriakokoontumista Korintissa nimellä *kyriakon deipnon* (κυριακὸν δεῖπνον). Termi paljastaa, että kyseessä on iltakokoontuminen, jonka päämääränä on ravita osallistujat. Suppeammassa merkityksessä termi *deipnon* viittaa kreikkalais-roomalaiseen yhteisölliseen juhla-ateriaan, jota tavallisesti seurasi *symposion* eli pidot.¹³ Kreikkalais-roomalaisessa kontekstissa olisi ollut outoa, mikäli varhaiskristityt eivät olisi osallistuneet tällaisille yhteisille aterioille.¹⁴

Paavali yhdistää yhteisruokailukäytännön ateriaan, jonka Jeesus vietti ”sinä yönä, jona hänet kavallettiin” (1. Kor. 11:23), ja ilmeisesti lainaa ehtoollisen asetussanat (11:23–25). Tässä yhteydessä ei ole tarpeellista keskustella asetussanojen suhteesta synoptisten evankeliumien vastaaviin (Matt. 26:26–29; Mark. 14:22–26; Luuk. 22:14–23). On kuitenkin huomattava, että vaikka Paavalin versio asetussanoista on vanhin, ei ole selvää, kuinka monimutkaiseen traditioon hän sanoja muotoillessaan turvautuu.¹⁵ Sanojen suhde pääsiäistraditioon ei myöskään ole yksiselitteinen. Tämän artikkelin tarpeisiin riittää kuitenkin todeta, että Paavalille ehtoollisen suhde pääsisäisateriaan ei ole keskeinen kysymys ainakaan 1. Korinttilaiskirjeessä. Viittaus ”Herran kuoleman” julistamiseen (1. Kor. 11:26) vaikuttaa sekin lähinnä palvelevan Korintin ajankohtaisten ongelmien selvittämistä.¹⁶

Erityistä huomiota ansaitsee se rooli, joka ehtoollisen asetussanoilla on rituaalin käytännön toteutuksessa sekä Korintissa että muissa yhteisöissä, joissa Paavali on vierailut tai joille hän on kirjoittanut kirjeitä. Paavali ei esimerkiksi määrää, että asetussanat tulisi lausua ruoka-aineiden ylitse. Asetussanat eivät Paavalin esityksessä myöskään ole osa kiitosrukousta, vaan tulevat sen jälkeen.¹⁷ Vaikuttaakin siltä, että traditio-

¹² Al-Suadi 2011.

¹³ Yksityiskohtaisemmin erityisesti Klinghardt 1996; Smith 2003.

¹⁴ Tätä korostaa McGowan 2014, 20.

¹⁵ Ks. Marcus 2013, 303–324.

¹⁶ McGowan 1999, 78 huomauttaakin, että toisin kuin synoptikot, Paavali ei kerro viimeisestä ateriasta passiokertomuksen yhteydessä, vaan tähtää kertomuksella yksiselitteisesti oikean järjestyksen saattamiseen ehtoollisyhteisössä.

¹⁷ Vrt. ”kiitti Jumalaa, mursi leivän ja sanoi: ”Tämä on minun ruumiini...”” (1. Kor. 11:24).

naalisten sanojen tarkoitus on Paavalin tekstissä enimmäkseen etiologinen tai katekeettinen.¹⁸

Ehtoollinen ja yhteiskunnallinen kerroksisuus

Usein korostetaan, että 1. Korinttilaiskirjeen ehtoollistekstit liittyvät yhteisön ajankohtaisiin sosiaalisiin ongelmiin enemmän kuin itse ateria-kokoontumisiin.¹⁹ Merkittävä osa tekstistä näyttääkin tukevan tätä oletusta (11:17–21). Teksti antaa ymmärtää, että ehtoollisen osanottajien joukossa vallitsi ”hajaannus” (*skhismata*, 11:18) ja että jotkut yhteisön jäsenet söivät ”omaa päivällistään” (*idion deipnon*) ja olivat juovuksissa ennen kuin toiset saapuivat paikalle (11:21). Tekstikohdan lopussa Paavali vaatii siksi kaikkia syömään yhdessä (11:33). Gerd Theissenin mukaan jae 11:33 on avain koko ehtoollista käsittelevän perikoopin ja myös ehtoollisen asetussanojen ymmärtämiseen. Hän ehdottaa, että Paavalin mukaan ehtoollisen asetussanat tuli lausua lähinnä varakkaimpien jäsenten mukanaan tuomien ruokien ylitse, jolloin sanojen tarkoituksena oli ennen kaikkea muuntaa yksityinen panos yhteisön omaisuudeksi.²⁰ Ehtoollissanojen ensisijainen tarkoitus liittyy siis Theissenin mielestä sosiaaliseen yhdentymiseen.

Kaikki tutkijat eivät Theissenin tavoin esitä yksityiskohtaista selontekoa oletetuista yhteisöllisistä olosuhteista, vaan keskittyvät analysoimaan Paavalin teologiaa ja retoriikkaa kyseisessä tekstikohdassa. Esimerkiksi Jerome Murphy-O’Connorin mukaan Paavalin kohtaama perusongelma on se, että korinttilaisilta puuttuu ”kristillisen yhteisön todellinen luonne”.²¹ Hänen mukaansa Paavali käyttää termiä ”ruumis” 1. Korinttilaiskirjeessä (erit. 10:16 ja 11:29) viitatakseen nimenomaan

¹⁸ Stowersin (2011, 136) mukaan Paavalin teksti ei millään tavoin edellytä tai ennakoiki asetussanojen käyttöä myöhemmässä kristillisessä liturgiassa. Hänen mukaansa ei myöskään ole selvää, että Paavali lausui kertomuksen aina samassa muodossa ja samoin sanoin. Stowersin mukaan tarina on etiologinen myytti, mutta tämän tunnustaminen ei saisi viedä huomiota tekstin varsinaiselta retoriselta tähtäyspisteeltä.

¹⁹ Vrt. Theissen 1982, 145–174.

²⁰ Theissen 1982, 148, vrt. myös 151.

²¹ Murphy-O’Connor 1976, 72.

yhteisöön Kristuksen ruumiina.²² Theissenin tavoin Murphy-O'Connor kuitenkin edellyttää, että Uuden testamentin neljä kuvausta ehtoollisen asetussanoista ovat peräisin liturgisista versioista.²³ Jo G. C. Nicholson vastusti tätä ongelmallista olettamusta ja totesi Theissenin näkemystä kritisoidessaan, että ei ole olemassa todisteita sen puolesta, että Paavalin jakeissa 1. Kor. 11:23–25 esittämällä asetussanoilla olisi kirjoitusajan-kohtana ollut mitään liturgista funktiota.²⁴

Ensimmäinen Korinttilaiskirje 10:16 ja 11:29

Asetussanojen lisäksi Paavalin ehtoollistekstit sisältävät myös muita merkittäviä mutta moniselitteisiä ilmauksia. Ensimmäisenä herää kysymys siitä, miten Paavali käyttää termiä *koinōnia* (κοινωνία) jakeessa 10:16. Toinen tärkeä kysymys liittyy ilmaisuun ”erottamatta – ruumista” jakeessa 11:29. King James -raamatunkäännöksessä kreikkalainen termi *koinōnia* käännetään sanalla ”yhteys” (engl. communion), mikä tarjoaa raamatullisen perustan sille, että ehtoollista kutsutaan englanniksi termillä ”Holy Communion”.²⁵ Uuden testamentin kirjoittajista Paavali käyttää eniten termiä *koinōnia* ja sen johdannaisia.²⁶ On kuitenkin hyvin kiisteltyä, kuinka tämä termi pitäisi kääntää ja ymmärtää – erityisesti jakeen 10:16 ja sitä seuraavan tekstin yhteydessä.²⁷ Merkitys vaihtelee johonkin osallistumisesta tai jonkin jakamisesta (Anteilhaben) läheistä yhteyttä ja yhteisöä tarkoittaviin merkityksiin (Gemeinschaft).²⁸

Läpi koko 1. Korinttilaiskirjeen käsitellään kysymystä epäjumalille uhratun lihan syömisestä. Jakeissa 10:20–21 Paavali varoittaa kuulijoita siitä, että epäjumalille uhratun lihan syöminen voi saattaa heidät yhteyteen pahojen henkien kanssa. Termin *koinōnia* käyttö tässä yhteydessä

²² Murphy-O'Connor 1977, 67.

²³ Murphy-O'Connor 1977, 59.

²⁴ Nicholson 1986, 3.

²⁵ Koester 1997, 45–53, crit. 45 n. 1.

²⁶ Jourdan 1948, 11.

²⁷ Jourdan 1948; Prout 1982, 78–81; P. Sigal 1983, 134–139; Sebothoma 1989, 243–250.

²⁸ Sebothoma 1990, 63; Lampe 1991, 208.

voikin valaista käsitteen käyttöä.²⁹ Tässäkään yhteydessä ei kuitenkaan voi varmuudella päättää, mikä edellä mainituista *koinōnia*-sanan merkityksistä on ensisijainen. Se, että tekstissä edellytetään analogia pahojen henkien maljan/pöydän ja Herran maljan/pöydän välille, tarkoittaa kuitenkin, että pelkästään yhteisölliseen ulottuvuuteen nojaava selitys näyttää vajavaiselta.

Toinen tärkeä tekstikohta tässä artikkelissa käsiteltävän teeman kannalta on jae 11:29, jossa Paavali varoittaa syömästä ja juomasta ehtoollista ”erottamatta” sitä. Tässäkään ilmaisussa ei ole selvää onko kyse (Herran) ruumiin *sakramentaalisen läsnäolon* vai *seurakunnan läsnäolon* erottamisesta.³⁰ Dale Martin on tiivistänyt lyhyesti neljä mahdollista kantaa tähän kysymykseen:

Paljon mustetta on kulutettu tämän lauseen tulkintaan. Viittaako *soma* [ruumis] tässä (a) ehtoolliselementtiin (tarkoittaen näin ollen, että ehtoolliselementtejä on käsiteltävä asianmukaisesti tunnistuen niiden tosi luonne), (b) Kristuksen ruumiiseen (tarkoittaen, että ehtoollinen pitäisi nähdä täysin Kristuksen kuoleman muistoateriana), (c) seurakuntaan Kristuksen ruumiina (tarkoittaen, että yhteisen seurakunnan merkitys ymmärretään ja että yhteisöä kohdellaan asianmukaisesti), (d) kristityn ruumiiseen (joko kristityn omaan ruumiiseen, jota on siis kohdeltava arvostaen, tai kristityn lähimmäisen ruumiiseen, jota on varottava loukkaamasta tai kohtelemasta väärin)? Haluan itse ajatella, että *soma* viittaa kaikkiin näihin jakeissa 11:29.³¹

A. Andrew Dasin mukaan

nykytulkitsijat ovat jopa väittäneet, että tekstin horisontaalinen aspekti [ekklesiologinen tulkinta] itse asiassa hallitsee jaksoa 1. Kor. 11:17–34. Kun siis Paavali tässä yhteydessä puhuu ”ruumiin erottamisesta”, hänen täytyy heidän mukaansa viitata seurakuntaruumiiseen, uskoviin ryhmään.³²

²⁹ ”Tarkoitan sitä, että epäjumalien palvelijat uhraavat pahoille hengille eivätkä jumalalle, enkä halua teidän joutuvan yhteyteen pahojen henkien kanssa. Te ette voi juoda sekä Herran maljasta että pahojen henkien maljasta, ette voi olla osallisina sekä Herran että pahojen henkien pöytään.” (1. Kor. 10:20–21).

³⁰ Das 1998, 187: ”when we ‘discern the body’ are we discerning a sacramental presence or are we discerning, perhaps, the presence of the church, our fellow believers in Christ?”

³¹ Martin 1995, 194–195.

³² Das 1998, 197–198.

Esimerkiksi Valeriy Alikin tekee seuraavan johtopäätöksen:

Joissakin käsikirjoituksissa lukee ”Herran ruumis”, mikä on kristologista tulkintaa. Teksti tulee kuitenkin todennäköisesti lukea niin, että ”ruumis” tarkoittaa seurakuntaa. Jos uskovat eivät havaitse toistensa tarpeita eivätkä välitä niistä, (seurakunta)ruumista ei oteta huomioon vaan sitä laiminlyödään.³³

Mutta kuten Elmer Prout toteaa aikaisempaa tutkimusta seuraten, ”[t]ämä on houkutteleva tulkinta, mutta teksti ei näytä tukevan tällaista suoraa viittausta seurakuntaan Kristuksen ruumiina.”³⁴

Aihe herättää tässä artikkelissa kehitettävän argumentin kannalta tärkeitä kysymyksiä. Mistä syystä tekstin 11:29 *ekklesiologinen tulkinta* on niin houkutteleva? Mikä evidenssi tukee näkemystä, jonka mukaan *koinōnia* tulisi ensisijaisesti ymmärtää yhteisöllisenä käsitteenä? Mikä lopulta on johtanut tutkijat väittämään, että ”lausuma ’tämä on minun ruumiini’ ei viittaa Jeesuksen omaan (fyysiseen tai johonkin muunlaiseen) ruumiiseen vaan hänen opetuslastensa muodostamaan ruumiiseen”.³⁵

Ongelmana on, että ekklesiologista näkemystä edustavat tutkijat muodostavat argumenttinsa joko (1) Paavalin oman yhteisöllisyyttä edistävän retoriikan perusteella, (2) yhteisateroinnin yhteisöllisiä vaikutuksia koskevien yleisten olettamusten perusteella tai (3) arvioiden yhteisateriointia sosiofunktionalististen teorioiden pohjalta.

³³ Alikin 2012, 119–131, erit. 123–124, n. 21.

³⁴ Prout 1982, 78–81; Murphy-O’Connor 1976.

³⁵ Klinghardt 2010, 5. Klinghardtin (2010, 6) mukaan Paavalin ehtoollisteksti on johdonmukainen vain, jos *sōma* ymmärretään ekklesiologisesti. Ks. myös Klinghardt 2011, 52: ”’Der Leib’ ist nicht, was die Gemeinde *isst* (eine besondere, sakramentale Speise), sondern was sie *ist*: eine korporative Einheit.”

Sosiofunktionalismi, varhaiset kristilliset ateriakäytännöt ja Korintin tilanne

Sosiofunktionalistinen tapa lähestyä varhaiskristillisiä ateriakäytäntöjä näyttää saavuttaneen vakiintuneen aseman 1990-luvulta lähtien.³⁶ Soveltaessaan vaikkapa Mary Douglasin käsitystä ateriasta koodina³⁷ tutkijat keskittyvät kysymään, kuinka ateriat vaikuttavat yhteisöllisten rajojen, yhteyksien, velvollisuuksien, hierarkioiden ja tasa-arvoasetelmien luomiseen³⁸ eli lyhyesti sanottuna siihen, miten aterioiden kautta synnytetään erillinen kristillinen identiteetti.³⁹ Tässä tilanteessa ei ole yllättävää, että Rachel McRae aloittaa analyysinsä Korintin kristillisistä ateriakäytännöistä toteamalla, että Paavali käyttää ateriarituaalia luodakseen uuden kristillisen yhteisöllisen identiteetin.⁴⁰

Hal Taussig on inspiroiva poikkeus tässä yleisessä suuntauksessa, koska hän perustaa lähestymistapansa rituaaliteorioihin. Taussigin mukaan merkittävä virhe aiemmassa tutkimuksessa on ollut se, että ”yleensä rituaalia (tässä tapauksessa keskiaikaista ehtoollista) on pidetty esoteerisena toimituksena, johon sosiaaliset rakenteet ja kokeilut eivät vaikuttaneet.”⁴¹ Taussig itse rakentaa asianmukaisemman tulkinnallisen kehyksen Catherine Bellin, Jonathan Z. Smithin, Pierre Bourdieun, Victor Turnerin ja Mary Douglasin rituaaliteorioiden pohjalle.⁴² Näiden tutkijoiden teorioihin nojaten Taussig esittää, että rituaali on

eräänlaista sosiaalista älykkyyttä; se kohdistuu usein aiheeseen, joka on osoittautunut liian monimutkaiseksi yksityisen ihmisen arvostelukyvyn näkökulmasta, liian pelottavaksi suoralle kohtaamiselle tai joka liittyy pitkäaikaisiin, kilpaileviin sosiaaliisiin uskollisuussuhteisiin.⁴³

³⁶ Klinghardt 1996; McGowan 1999; Taussig 2009; Smith & Taussig 2012; Klinghardt & Taussig, 2012.

³⁷ Douglas 1997, 36–54. Vrt. McGowan 1999, 3–4; Smith 2003, 9; Taussig 2009, 65–66.

³⁸ Smith 2003, 9–11.

³⁹ Taussig 2009, 19.

⁴⁰ McRae 2011, 166.

⁴¹ Taussig 2009, 56.

⁴² Taussig 2009, 57–66. Al-Suadilla on hyvin samanlainen teoreettinen kehys (2011).

⁴³ Taussig 2009, 66.

Vaikka Taussig vakuuttaa, että hänen lähestymistapansa ei ole sosio-funktionalistinen, rituaalin sosiaalinen funktio on kuitenkin ehdottoman tärkeä hänelle. Se johtaa hänet hylkäämään kaikki yritykset nähdä varhaiskristillisissä ateriakäytännöissä mitään ”keskiaikaisen salaisen toimituksen” piirteitä. Kuten tulen osoittamaan tuonnempana, tämä piirre tekee Taussigin lähestymistavasta riittämättömän.

Rituaalien formaaliset piirteet vs. rituaalien sosiaalinen funktio

Rituaalin formaaliset piirteet ja sosiaalinen funktio voidaan erottaa toisistaan. Formaaliset piirteet voidaan jakaa kahdentyyppisiin ilmiöihin. Yhtäältä rituaalia voidaan tarkastella puhtaasti sarjana toimintoja, jotka seuraavat kaavamaisesti rituaalin aiempia ja normatiivisia toteutuksia ja jotka eroavat oleellisella tavalla arkielämän toiminnoista. Toisaalta voidaan tarkastella myös näiden toimintojen käsitteellistämistä, erityisesti sitä, kuinka toiminnat sidotaan kausaalisesti ylikuonnolliseen lopputulokseen. Vaikka kaikilla näillä formaalisilla piirteillä voi olla sosiaalisia vaikutuksia, niitä voidaan myös tarkastella analyttisesti näistä vaikutuksista erillään.

Rituaalien formaalisten piirteiden erottaminen niiden sosiaalisista funktioista tarjoaa erään lähtökohdan kognitiiviselle uskontotieteelle ja sen sosiofunktionalistiseen uskonnontutkimukseen kohdistuvalle kritiikille.⁴⁴ On selvää, että uskonnollisilla uskomuksilla ja käytännöillä on tärkeitä yhteisöllisiä tehtäviä, mutta niissäkin tapauksissa ihmismielen täytyy ensin käsitellä uskonnollisia uskomuksia ja käytäntöjä jollakin tavalla. Tällä tasolla voidaankin ajatella, että rituaalien formaaliset piirteet aktivoivat määrättyjä kognitiivisia mekanismeja.

Tästä näkökulmasta katsoen ei ole järkevää pystyttää rajalinjaa uskonnollisten rituaalien ja arkikäyttäytymisen välille – mekanismit ovat samat. Parempi vaihtoehto on hahmottaa tilanne asteikkona, jonka

⁴⁴ Valaisevan esimerkin yhteisöllis-funktionalistisen lähestymistavan kritiikistä tarjoaa Boyer 2001, 23–27.

toisessa ääripäässä on arkikäyttäytyminen ja toisessa ritualisoitu käyttäytyminen, johon liittyy kausaalisuhteita koskevia yliluonnollisia uskomuksia. Kahden ääripään välille sijoittuu toiminta, joka on osittain ritualisoitua. Kiinnostava kysymys kuuluukin, millaiset kognitiiviset mekanismit liikuttavat ihmisiä arkikäyttäytymisestä rituaalisempaan, jopa niin, että käytös täyttyy samanlaisilla yliluonnollisilla uskomuksilla, jotka luonnehtivat magiaa ja uskonnollisia rituaaleja ympäri maailmaa.

Tämä näkemys, jossa rituaali yhdistetään sen toivottuihin yliluonnollisiin seurauksiin ja jätetään yhteisöllinen funktio vähemmälle huomiolle, vie meidät lähelle keskustelua rituaalin (tai uskonnon) ja magian vastakkainasettelusta. Kognitiivisesta näkökulmasta on toissijaista pohdita, onko käyttäytyminen yksilöllistä vai kollektiivista. Siksi jokainen pyrkimys tehdä ero uskonnollisen rituaalin ja magian välillä viittaamalla niiden sosiaaliseen funktioon⁴⁵ on epäoikeutettu, vaikka oltaisiinkin samaa mieltä siitä, että sosiaalisella funktiolla on tärkeitä seurauksia käyttäytymisen kulttuurisen välityksen kannalta. Näyttää niin ikään hyödyttömältä rakentaa vastakkainasettelua uskonnon ja magian välille niiden odotettujen seurausten näkökulmasta: jos väitetään, että magiisen käyttäytymisen vaikutusten ajatellaan olevan tämänpuoleisia ja uskonnollisen rituaalin yliluonnollisia,⁴⁶ ei oteta huomioon, että vaikutukset sekoittuvat usein käytännön tasolla. Joku ehtoollisen osallistuja saattaa esimerkiksi uskoa, että ehtoollisleivän ja -viinin nauttimalla hän saavuttaa kuoleman jälkeisen elämän (yliluonnollinen vaikutus), kun taas toinen henkilö saattaa uskoa tämänpuoleisiin vaikutuksiin vaikkapa ihmeparantumisen muodossa. Molemmissa tapauksissa käyttäytyminen ja siihen liittyvät mekanismit ovat samoja. Vain se, miten rituaalin tähtäyspiste on käsitteellistetty, eroaa.

⁴⁵ Vrt. Durkheim 1995, 39–44.

⁴⁶ Pyysiäinen 2004, 96–97.

Kognitiiviset rituaaliteoriat

Ihmismielen universaalien kognitiivisen rakenteen seurauksena ihmisen käyttäytyminen on yleensä jossain määrin ritualisoitua riippumatta siitä, onko käyttäytyminen profaania vai uskonnollista tai siitä, onko kyseessä yksilön vai ryhmän käyttäytyminen. Ritualisaatio on yleisempää toistuvan käyttäytymisen kohdalla, varsinkin, jos tavoiteltua seurausta ei ole helppo ymmärtää tai saavuttaa. Siksi voidaan olettaa, että myös kaikki antiikin ateriat, sekä uskonnolliset että ei-uskonnolliset, olivat alttiita ritualisaatiolle.

Kognitiivisissa teorioissa käyttäytymisen ritualisaatiota pidetään keinona ohjata toimintojen virtaa. Rituaaleja luonnehtivina piirteinä pidetään pakkoa (asiat täytyy suorittaa tietyssä järjestyksessä), kaavamaisuutta (asiat täytyy suorittaa oikealla tavalla), tarpeettomalta näyttävää toistoa (sama asia toistetaan usein saman rituaalin aikana), päämäärään suuntautumattomuutta (toiminnot erotetaan niiden tavanomaisista tavoitteista).⁴⁷ Kognitioteoreetikkojen Pascal Boyerin ja Pierre Liénardin mukaan rituaaliseen käyttäytymiseen kannustavat *toiminnalliset ritualisointimekanismit* (action ritualization mechanisms), jotka koostuvat ainakin osittain kahdesta erityisestä kognitiivisesta kokonaisuudesta: *uhkiin varautumisjärjestelmästä* (hazard precaution system) ja *toiminnan jäsentämisjärjestelmästä* (action parsing system).⁴⁸ Tyypillisimmillään ensimmäisen mekanismin aktivoi pilaantumisuha, jolle ihminen herkistyy erityisen voimakkaasti ruoan ja juoman nauttimisen yhteydessä. Voidaankin olettaa, että tämä mekanismi on aktivoituneena myös kaikissa käyttäytymismallien kokeellisissa tutkimuksissa, joissa nautitaan ruokaa ja juomaa.⁴⁹ Samoin voidaan olettaa, että käyttäydyttäessä rituaalisesti tai tällaista käytöstä tarkkailtaessa myös aistihavaintoon perustuva toiminnan jäsentämisjärjestelmä aktivoituu. Kokeellisesti on voitu todeta, että kun toiminnalta puuttuvat sen normaalit piirteet (eli siinä toteutuu kaavamaisuus, tarpeettomalta näyttävä toisto ja päämäärään suuntautumattomuus), kokeen osallistujat jäsentävät toimintaa tehok-

⁴⁷ Liénard & Boyer 2006, 815. Vrt. Boyer & Liénard 2006, 595–613, keskustelu 613–650.

⁴⁸ Ks. I. Pyysiäinen, *tulossa*.

⁴⁹ Uro 2011, 282–283.

kaemmin. Toisin sanoen he keskittyvät toiminnan yksityiskohtiin enemmän kuin sen yleiseen tavoitteeseen.⁵⁰ Tällainen keskittyminen tehostaa luonnollisesti myös toiminnan kulttuurista välittymistä.

E. Thomas Lawson ja Robert N. McCauley tekivät Noam Chomskyn generatiiviseen kielitieteeseen nojautuen eron rituaalisen kompetenssin ja rituaalisen performanssin välillä⁵¹ ja loivat *rituaalisen kompetenssin teorian*.⁵² Tämän teorian ytimessä on *hypoteesi rituaalisesta muodosta*. Hypoteesia on tutkittu paljon kokeellisesti.⁵³ Hypoteesin mukaan ihmisillä on *rituaalisia intuitioita*, joiden tehtävä on arvioida rituaalien vaikutuksia pelkästään rituaalisen toimintakokonaisuuden rakenteellisen tason perusteella. Ennakoidun rituaalisen vaikutuksen panee alulle yli-inhimillinen toimija (agentti), joka vaikuttaa yhteen kolmesta mahdollisesta yleisen toimintarakenteen osasta: (1) *agentti*, (2) *toiminta* (instrumentin välityksellä) ja (ei välttämättä) (3a) *patientti* tai (3b) *kohde*.

Itse ritualisaation vaikutus rituaalin ennakoituun tehoon ei ollut Lawsonin ja McCauleyn pääasiallinen kiinnostuksen kohde.⁵⁴ Cristine Legaren ja André Souzan uudet kokeelliset löydöt,⁵⁵ jotka keskittyvät syy-yhteyksiltään peruuttamattomasti vaikeaselkoiisiin (irretrievably causally opaque) maagisiin rituaaleihin,⁵⁶ osoittavat kuitenkin näiden aspektien tärkeyden. Heidän kokeensa perustuivat siihen, että kokeiden osallistujat arvioivat lievästi manipuloitujen perinteisten brasilialaisten

⁵⁰ Nielbo & Sørensen 2011, 18–30. Tutkimuksen taustalla on *toiminnan jäsentämismalli*, joka erottelee kolmen hierarkkisen toiminnan havaitsemistason välillä: (1) eleet (teot tai liikkeet), (2) episodit (sarja tekoja, jotka ovat tietyllä tavalla relevantteja toisilleen) ja (3) skripti (sarja tapahtumia, jotka on liitetty yhteen jotakin tehtävää varten). Ks. Zacks & Swallow 2007, 3–21.

⁵¹ Kyseessä oli Chomskyn kielellisen kompetenssin (sisäsyntyinen universaali kielioppi) ja performanssin (ilmeneminen käytetyssä kielessä) käsitteiden analoginen soveltaminen rituaaleihin. Lawson 1976, 123–139 (erit. 130).

⁵² Lawson & McCauley 1990; McCauley & Lawson 2002.

⁵³ Barrett & Lawson 2006, 463–482.

⁵⁴ Ks. Liénard & Lawson 2008, 160. Vrt. Sørensen 2007, 292.

⁵⁵ Legare & Souza 2012, 1–15.

⁵⁶ Käsitys maagisista rituaaleista syy-yhteyksiltään peruuttamattomasti vaikeaselkoina pohjautuu havaintoon, että rituaalisen toiminnan ja päämäärän väliltä ei voida löytää syy-yhteyksiä, jotka vastaisivat arkielämästä tuntemamme kausaliteettia. Tästä huolimatta rituaalin toimittaja kokee tärkeäksi toteuttaa rituaalin yksityiskohtiaan myöten oikein saavuttaakseen aiotun päämäärän.

maagisten rituaalien ennakoitua tehoa. Kokeiden osanottajat olivat tavallisia brasilialaisia ja yhdysvaltalaisia yliopisto-opiskelijoita. Viimeisessä kokeessaan yhdysvaltaisten yliopisto-opiskelijoiden kanssa, Legare ja Souza manipuloivat rituaalien ritualisaatioastetta neljän muutujan osalta. Näitä olivat ajankohdan tarkkuus, toimitusten toisto, toiminnallisten vaiheiden määrä ja uskonnollisen ikonin läsnäolo. Kokeessa osoitettiin ritualisaation merkitys sille, kuinka suureksi vaikuttavuus arvioitiin. Jos osallistujien käyttämistä kirjallisista ohjeista puuttui toimittamista koskevia yksityiskohtia kokonaan, osallistujat arvioivat rituaalin tehon heikommaksi.⁵⁷

Edellä mainittu rituaalin maaginen ulottuvuus voidaan yksinkertaisesti nähdä rituaalisten toimintojen vaikuttavana puolena.⁵⁸ Tästä syystä magiaa koskevilla kognitiivisilla teorioilla on erityinen merkitys rituaalin maagisen ulottuvuuden tarkastelussa.⁵⁹ Tarttuvuutta (contagion) ja saastuttavuutta (contamination) edistävien mekanismien aktivointi⁶⁰ auttaa rituaalin osanottajia luomaan yhteyksiä rituaalisen käyttäytymisen ja sen syy-yhteyksiltään vaikeaselkoisen vaikutuksen välillä ja avaa mahdollisuuksia uskonnollisen tulkinnan omaksumiselle. Näin maagiset rituaalit aktivoivat edellä mainittuja rituaalisen käyttäytymisen mekanismeja, ja metaforisen ajattelun mekanismit puolestaan tukevat näitä.⁶¹

Jos tarkastellaan edellä kuvattuja rituaalista kognitiota koskevia kokeellisia tuloksia, voidaan olettaa, että näiden mekanismien aktivoinnin yhdistelmä vaikuttaa siihen, mikä rituaalinen käytäntö saa kognitiivisesti vetovoimaisen aseman. Attraktorin asema riippuu siitä, mikä on vallitseva tasapaino rituaalisen käytännön ja sen odotetun yliluonnollisen tuloksen välillä. Historiallisesta näkökulmasta tällä pitäisi olla suuri merkitys rituaalisen käytännön kulttuuriselle keksimiselle, välittämiselle, muuntumiselle ja valinnalle. Luonnollisesti tämä koskee myös varhaisia kristillisiä aterioita.

⁵⁷ Legare ja Souza 2012, 7–9.

⁵⁸ Uro 2012, 496.

⁵⁹ Sørensen 2007.

⁶⁰ Paul Rozinin ja Carol Nemeroffin pitkäaikaisten empiiristen tutkimusten tuloksista ks. Rozin, Millman & Nemeroff 1986, 703–712; Nemeroff & Rozin 1994, 158–186; Nemeroff & Rozin 2000, 1–34.

⁶¹ Esim. käsitteellinen yhteen sulauttaminen; ks. Sørensen 2007, 39–45.

Kognitiiviset rituaaliset teoriat ja Paavalin ehtoollinen

Koska kreikkalais-roomalaisten juhla-aterioiden juomauhreihiin liittyvät toimitukset, hymnien laulamiset ja ääneen lukeminen olivat muodoltaan yhdenmukaisia, juhla-ateriat olivat olennaisilta osiltaan ritualisoituja tapahtumia.⁶² Näyttää siltä, että varhaiset kristilliset ateriat, mukaan lukien ne joita vietettiin Korintissa, eivät olleet tässä suhteessa poikkeuksia.

Voimme olettaa leivän ja viinin siunaamisen olleen vakio-osa korinttilaisten kokoontumisesta. Sen sijaan on spekulatiivista tehdä ehdotuksia siunausten täsmällisestä muodosta ja sisällöstä. Vaikka meillä on *Didakhessa* (9–10) poikkeuksellinen eukaristinen rukous, joka määrittää ehtoolliselementtien siunausten sisällön,⁶³ emme voi olettaa, että nämä siunaukset olisivat missään saaneet kiinteän sisällön varhaisten kristillisten aterioiden kehityksen ensi vaiheessa.⁶⁴ Näyttää näin ollen siltä, että kaavamaisuus, joka on ritualisaation tyypillinen piirre, ei ollut tässä suhteessa edennyt vielä kovin pitkälle.

Rituaalisen käyttäytymisen toinen tunnusomainen piirre on *päämäärään suuntautumattomuus* (goal-demotion) tai *toiminnallisen tarkoituksen puute* (non-functionality). Paavalin oma keskustelu aiheesta ei kuitenkaan salli meidän tehdä näin pitkälle menevää johtopäätöstä Korintin ehtoollisesta. Ehtoollisen tarkoituksena näyttää olleen nauttia kokonainen ateria. Sillä on normaalin kreikkalais-roomalaisen juhla-aterian muoto, ja se syötiin tavanomaisessa paikassa korinttilaisessa talossa. Kaikki tämä kuitenkin muuttui varhaiskristillisyydessä ajan kuluessa. Vaikka ilta-aterioilla oli kauan tärkeä osa ainakin joidenkin kristillisten yhteisöjen elämässä (ks. esim. Tertullianus, *Apologia* 39.16–19),⁶⁵ sunnuntaiaamun kokoontumiset, joihin sisältyi ehtoollisen eli eukaristian elementtien siunaaminen ja nauttiminen, saavuttivat vielä tärkeämmän

⁶² Vrt. esim. Murray 1990.

⁶³ Did 9:1: "Mitä tulee kiitosateriaan, lausukaa kiitosrukous seuraavasti: ..." (suom. H. Koskenniemi).

⁶⁴ Vrt. McGowan 2010, 188.

⁶⁵ Niitä kutsuttiin nimellä *agape*. Ks. McGowan 2004, 165–176.

merkityksen (vrt. Justinos, *1. Apologia* 66–67; Tertullianus, *De Corona* 3.3; Cyprianus, *Epistula* 63.16).⁶⁶ Samanlainen kehitys on nähtävissä koskien kokoontumispaikkaa.⁶⁷

McCauleyn ja Lawsonin rituaalista kompetenssiteoriaa hyödyntäen voidaan yrittää analysoida, missä kohden ylikuonnollinen toimija osallistuu toimintarakenteeseen: yhdistetäänkö kulttuurisesti postuloitu yli-inhimillinen agentti (CPS, culturally postulated superhuman agent) ensisijaisesti rituaalitoimijaan eli agenttiin, patienttiin eli toiminnan kohteeseen vai itse toimintaan (instrumentin välityksellä)? McCauleyn ja Lawsonin mukaan tällä pitäisi olla suoria seurauksia siihen, miten rituaalin osanottajat arvioivat rituaalin vaikutusta.

Jakeen 1. Kor. 10:16 valossa voidaan ensinnäkin olettaa, että ehtoolliselementit siunattiin ehtoollisen aikana rukoilemalla. On kiinnostavaa, että tästä puhuessaan Paavali käyttää monikkoa (”malja, jonka me siunaamme... leipä, jonka me murramme...”). Tämän voi nähdä epäsuorana todistuksena siitä, että ainakaan Paavalilla ei ollut mielessään rituaalispesialistia, joka olisi lausunut rukoukset. Kuten edellä on lisäksi todettu, ei myöskään ole selvää, mikä näiden siunausten sisältö on ollut. Näyttää hyvin todennäköiseltä, että rukoukset on enimmäkseen lausuttu etukäteen valmistelematta. Voidaan olettaa, että ne ovat sisältäneet viittauksia Herraan Jeesukseen, Isä Jumalaan ja Pyhään Henkeen. Tässä mielessä rukoukset muodostivat sen rakenteellisen elementin, joka oli rituaalissa välittömimmin yhteydessä yli-inhimilliseen toimijaan.

Rituaalin toinen toiminto koostuu siitä, että ehtoollisen osallistujat nauttivat ehtoolliselementit. Kuten teksti osoittaa, Paavali piti ehtoolliselementtejä erityisinä, luultavasti siksi, että ne oli siunattu. McCauley ja Lawson kuitenkin väittävät, että ehtoolliselementtien erikoislaatuisuuden tuoma hyöty saavutetaan elementit siunaavan toimijan erikoislaatuisuuden tähden. Tässä valossa Paavalin kuvaama rituaali, jossa ei

⁶⁶ Tämän kehityksen kuvaa Alikin 2010, 93: (1) aamukokoontuminen laajeni sunnuntaista muihin aamuihin, joissakin tapauksissa viikon kaikkiin aamuihin; (2) aamukokoontumiset alkoivat sisältää ehtoollisen, kirjoitusten lukemisen ja saarnan; ja (3) sunnuntai-illan kokoontuminen, joka sisälsi yhteisön aterian, menetti merkitystään, ja tilalle tuli sunnuntaiaamun kokoontuminen.

⁶⁷ Kysymys ehtoollisen viettotilasta vaatii yksityiskohtaista keskustelua niistä aterioista, joita syötiin hautausmailla, koska näistä hautausmaista tuli usein myöhempien kirkkorakennusten paikkoja. Ks. MacMullen 2009.

mainita tällaista toimijaa, oli vaarassa kohdata vaikeita ongelmia ajan kuluessa. Jotta ehtoollinen saattoi saavuttaa ja vakiinnuttaa attraktorin aseman, olikin välttämätöntä, että myöhemmässä vaiheessa ehtoolliseen tarvittiin erityinen henkilö rituaalispecialistin rooliin.⁶⁸

Eräissä kognitiivisen teorian ja lingvistiikan teorioissa ollaan kiinnostuneita siitä, että toiset käsitteet ovat kognitiivisesti vaikeampia käsitellä kuin toiset. Esimerkkeinä voi mainita tieteen, filosofian ja uskonnonkin abstraktit käsitteet. Käsitellessään niitä ihmismielen täytyy käyttää paljon psykologista heuristiikkaa. Yksi tällainen heuristinen väline on *käsitteellisen sulautumisen* (conceptual blending) mekanismi. Käsitteellisessä sulautumisessa mieli käyttää yhden alan käsitettä ymmärtääkseen tai kartoittaakseen jonkin toisen alan käsitettä.⁶⁹ Se, mikä seuraa tästä, on uusi käsite sulautetussa tilassa.

Voimme tunnistaa varhaiskristillisissä kirjallisissa lähteissä kokonaisen kirjon metaforia, joissa sekoitetaan eri alueiden termejä. Esimerkiksi seuraavat aihealueet sekoittuvat: (1) leipä, viini⁷⁰ ja muut ruoka-aineet; (2) Jeesus, hänen ruumiinsa ja verensä; (3) ihmisruumis yleensä ja (4) yhteisö, erityinen kokous tai koko universaali seurakunta. On ilmeistä, että varhaiskristityt tekivät runsaasti käsitteellisiä kokeiluja tässä asiassa – vaihtelevalla menestyksellä. Kreikankielisen termin *σῶμα* 120 esiintymiskerrasta 35 löytyy 1. Korinttilaiskirjeestä, joka kuitenkin

⁶⁸ Ignatios Antiokialaisen mukaan vain ”(s)ellaista ehtoollista pidettäköön pätevänä, joka tapahtuu piispan tai hänen valtuuttamansa henkilön toimesta. Minne piispa ilmaantuu, siellä olkoon lauma, samoin kuin katolinen kirkko on siellä, missä Jeesus Kristus on. Ilman piispaa ei ole lupa toimittaa kastetta eikä rakkaudenateriaa” (Smyrn. 8:1–2; suom. H. Koskenniemi). Samoin Justinos Marttyyri toteaa: ”...rukouksemme jälkeen leipä, viini ja vesi tuodaan esiin, ja kokouksen johtaja lausuu taivasta kohti pyyntörukouksia ja kiitosrukouksia parhaan kykynsä mukaan. Kansa vahvistaa tämän sanomalla ’amen’. Kiitosrukouksin siunatut aineet jaetaan jokaisen nautittavaksi, ja diakonit vievät niitä niille, jotka eivät ole läsnä” (1. Apol. 67.5; suom. Matti Myllykoski).

⁶⁹ Käsitteellisestä sulautumisesta ks. erityisesti Fauconnier & Turner 1988, 133–187; Fauconnier 1994; Fauconnier 1997; Fauconnier & Turner 2002; Fauconnier & Turner 2008, 53–66. Käsitteellisen sulautumisen teorian historiallisesta suhteesta sen sukulaiseen, käsitteelliseen metaforateoriaan, ks. uusi yleiskatsaus artikkelissa Fauconnier ja Lakoff 2009, 393–399.

⁷⁰ Jatkossa viinin käsitteellisistä sulautumisista ei enää keskustella. Vaikuttaa siltä, että ainakaan ravitsemuskontekstissa viinillä ei ole samaa metaforista potentiaalia kuin leivällä. Mahdollisesti tämä johtuu siitä, että viini nestemäisenä aineena on rajaton. Siksi on merkittävää, että viinin sijasta usein käytetään termiä ”malja” (vrt. 1. Kor. 10:16; 11:25).

edustaa vain 5%:a Uuden testamentin koko laajuudesta.⁷¹ Paavalin *sōma*-termin käyttöä tässä kirjeessä on vaikea kuvata juurta jaksain. Paavali esimerkiksi kuvaa ruumista hengen vastakohtana (1. Kor. 5:3), Kristuksen jäsenenä (6:15) ja Pyhän Hengen temppelinä, jota ihminen voi tahdollaan hallita (6:18–19). Jaksossa 1. Kor. 12:12–26 Paavali itse asiassa kuvailee seurakuntaa (yhteisöä) hyödyntäen kuvaa Jeesuksen ruumista. Tekstissä Jeesuksen ruumis sulautuu yhteen kastettujen yhteisön, seurakunnan, kanssa. Paavali painottaa tekstikohdassa, ettei mikään yhteisöllinen moninaisuus lopulta sodi sosiaalista yhtenäisyyttä vastaan. Moninaisuudella hän tarkoittaa joko sosiaalista kerroksisuutta, josta hän on puhunut edellisessä luvussa, tai armolahjojen, palvelutehtävien ja Jumalan voiman vaikutusten erilaisuutta⁷² tai sitten kyse on molemmista samanaikaisesti.

Paavali esittää samansuuntaisia ajatuksia jo jakeessa 10:17: ”Leipä on yksi, ja niin mekin olemme yksi ruumis, vaikka meitä on monta, sillä tulemme kaikki osallisiksi tuosta yhdestä leivästä.” Tämä ei kuitenkaan sovi yhteen edellisen jakeen kanssa, sillä leivän, ollakseen kuvailun lähtökohta jakeessa 10:17, täytyy tulla jotenkin hahmotelluksi jo aikaisemmin. Loogisesti ajateltuna jakeessa 10:16 siis Jeesuksen verta ja ruumista käytetään kuvailemaan maljaa ja leipää. Se, mitä ollaan kuvailemassa, ei siis ole Jeesuksen veri ja ruumis, vaan ehtoollis-elementit, joista puhutaan siunattuna ja murrettuna.

Sama käsitteellinen sulautuma vie meidät lopulta takaisin keskusteluun asetussanoista jaksossa 11:23–26. Näissä jakeissa leivän ja viinin tulkinta yhdistetään suoraan tiettyyn narratiiviin. Sulautuma on periaatteessa sama kuin jakeessa 10:16. Mikä sitten tekee ehtoollis-elementeistä niin erityisiä, että niitä pitää verrata Jeesukseen ruumiiseen ja vereen? Vastausta on haettava Paavalin ehtoollistekstin rituaalisesta kontekstista, erityisesti edeltävästä siunauksesta.

⁷¹ Kirje sisältää tarkalleen 6829 kreikankielistä sanaa, kun taas koko UT käsittää 138 020 sanaa. Ks. F. Just, ”New Testament Statistics” (2005). Online: <http://catholic-resources.org/Bible/NT-Statistics-Greek.htm>.

⁷² 1. Kor. 12:4–6: ”Armolahjoja on monenlaisia, mutta Henki on sama. Myös palvelutehtäviä on monenlaisia, mutta Herra on sama. Jumalan voiman vaikutuksia on monenlaisia, mutta hän, joka meissä kaikissa kaiken vaikuttaa, on sama.”

McCauleyn ja Lawsonin teoria osoittautui edellä hyödylliseksi ehtoollisrituaalin yleisen rakenteen hahmottamisessa. Jesper Sørensen kuitenkin laajentaa McCauleyn ja Lawsonin näkemystä rituaalien toimintarakenteesta *käsitteellisen sulautumisen teorian* avulla. Hän käyttää roomalaiskatolista pyhää ehtoollista esimerkkinä havainnollistaessaan kognitiivista teoriaansa magiasta.⁷³ Sørensen mukaan kulttuurisesti postuloidun yli-inhimillisen agentin ilmestyminen rituaaliin voi olla seurausta tiettyjen toimintaelementtien käsitteellisestä sulautumisesta yli-inhimillisiin elementteihin, jotka ovat peräisin uskonnollisesta käsitteellisestä järjestelmästä. Tällä tavoin toiminnallisiin elementteihin tulee mukaan se, mitä voidaan kutsua *maagiseksi voimaksi*.⁷⁴ Sørensenin mukaan

maaginen voima on olennainen edellytys rituaalien vaikuttavuudelle, silloin kun niitä ei ymmärretä yksinomaan symbolisina toimintoina, vaan niiden ajatellaan muuttavan tai ylläpitävän asioiden tilaa joko pelkästään rituaalin keinoin tai yhdistettyinä teknologiseen toimintaan.⁷⁵

Sørensen katsoo, että on olemassa kolmenlaista maagista vaikutusta: toimija-, toiminta- ja kohdeperustaista.⁷⁶ Toimijaperustainen vaikutus perustuu tyyppillisesti toimijan rooliin (*x on pappi*). Tosin siihen voi helposti liittyä myös metaforista (*pappi on Kristuksen kaltainen*) ja metonymiasta tulkintaa (apostolisen suksektion tähden *pappi osallistuu Kristuksen olemukseen*). Sørensenin termejä käyttäen roomalais-katolisen ehtoollisen elementit edustavat kohdeperustaista vaikutusta. Tälle on luonteenomaista, että

vastoin toimijaperustaista vaikutusta, joka perustuu metonymisiin yhteyksiin ja yleiseen essentialismiin, ja vastoin toimintaperustaista vaikutusta, joka perustuu havaittavissa olevaan samankaltaisuuteen ja yleiseen tila- ja kuvaskee-

⁷³ Sørensen 2007, 65, 85–87, 98–101, 105–106.

⁷⁴ Sørensen käyttää termiä *maaginen* ja sen johdannaisia jollakin tavalla pejoratiivisesti. Hänen mukaansa maagiset toiminnot ovat olennainen osa uskonnollista käyttäytymistä, ja siksi *maagisella* ”on tärkeä osa kaikkien uskonnollisten instituutioiden ja traditioiden kehittämisessä”; Sørensen 2007, 3–4.

⁷⁵ Sørensen 2007, 87.

⁷⁶ Sørensen 2007, 65–74. Engl. agent-based agency, action-based agency, object-based agency.

maan, se perustuu sekä metonymyysiin että metaforisiin yhteyksiin toisiaan vastaavien asioiden välillä.⁷⁷

Toisin sanoen leivän ja viinin välillä on sekä (1) yhdysside, joka yhdistää ne Jeesuksen ruumiiseen ja vereen, että (2) tietyntyypinen samankaltaisuus.

Sørensen olettaa, että on olemassa yleinen mielikuva eräänlaisesta säiliön ideasta (container), ”joka sallii molempien ehtoolliselementtien toimivan tietyn muun olemuksen säiliöinä”.⁷⁸ Ihmisten on tärkeää kiinnittää huomiota kätkeytyihin sisältöihin sekä elollisissa että erityisesti elottomissa kohteissa. Evoluution näkökulmasta on ollut hyödyllistä esimerkiksi hahmottaa veden saastuneisuuden olevan siinä jonkinlainen näkymätön ominaisuus. Myös ehtoollisleivän voidaan tällä tavoin nähdä sisältävän ehtoolliselementin sisäisen perusolemuksen samalla tapaa kuin lippu sisältää kansakunnan sisäisen olemuksen.

Mikä sitten on Sørensenin keskiaikaisesta transsubstantiaatio-opista luoman kuvan suhde Paavalin käsittelemään ehtoolliseen Korintissa? Missä mielessä Paavalin leipä–ruumis –metafora on vain symbolinen ja missä määrin metaforan osien välillä on konkreettista yhteyttä?

Näyttää siltä, että Paavali käyttää tietoisesti kolmea metaforista tai metonymyymistä lausetta: (1) yhteisö kuvattu Jeesuksen ruumiina (12:12–26); (2) yhteisö kuvattu leipänä (10:17); ja lopuksi (3) leipä kuvattu Jeesuksen ruumiina (10:16; 11:23–25; 11:29). On ensiarvoisen tärkeää kysyä, minkä tyyppisestä vastineiden välisestä yhteydestä on kyse viimeisessä tapauksessa. Vaikka jae 10:16 voidaan vielä tulkita muodostavan puhtaan metaforisen kytköksen, on paljon ongelmallisempaa tulkita samalla tapaa luvun 11 lopussa olevat varoittavat jakeet 11:27, 29. Varoitukset näyttävät sulauttavan yhteen leivän ja Jeesuksen ruumiin sekä metaforisen että metonymyymisen kytköksen välityksellä. Tässä mielessä Paavalin metaforinen kieli tarjoaa hedelmällisen maaperän sellaisen kohdeperustaisen maagisen toimijuuden selittämiseksi, joka kehittyikin myöhemmin.

⁷⁷ Sørensen 2007, 69.

⁷⁸ Sørensen 2007, 100, vrt. 71–72.

Totesimme jo edellä, että jotkut tutkijat lähestyvät luvun 1. Kor 11 ateriaa käsittelevää kohtaa sosiofunktionalistisesta perspektiivistä ja tulkitsevat ehtoollisen asetussanat ja niitä seuraavan tekstin ensisijaisesti ekklesiologisena pohdintana. Paavalin oma pyrkimys luoda kolmen käsitteen ryhmä, yhteisö–leipä–ruumis, osittain tukee tätä näkemystä. Metaforan ”leipä on yhteisö (seurakunta)” analyttinen tarkastelu kuitenkin paljastaa vakavan ongelman tässä näkemyksessä: leipä on tuote, jonka tehtävä on ravita sen syöjät. Kognitiivisella tasolla ei ole hyvä strategia samastaa leivän syöjät sen kanssa, mitä syödään. Siksi tätä metaforista kokeilua ei voi lukea Paavalin kaikkein vakuuttavimpien retoristen välineiden joukkoon.⁷⁹ Näin ollen jokainen tulkinta, joka lähestyy jaksoja 1. Kor. 10:16–17 ja 11:17–34 pelkästään ekklesiologisena pohdintana ja sivuuttaa sen mahdollisuuden, että tekstikohdat voisivat herättää uskon ehtoolliselementtien erityisluonteeseen, jää vajavaiseksi.

Johtopäätös

Paavalin ehtoolliskäsitystä viime aikoina tarkastelleilla tutkijoilla, jotka ovat lähestyneet varhaisia kristillisiä aterioita sosiofunktionalistisesta näkökulmasta, on ollut taipumus ylikorostaa aterioiden mahdollisuutta rakentaa kollektiivista identiteettiä. Muut aterioidhin liittyvät näkökohdat jätetään usein selvittämättä. Tässä artikkelissa sovellettiin *kognitiivis-mekaniista lähestymistapaa rituaaliin* ja analysoitiin Paavalin kuvaamaa ehtoollista syvemmällä tasolla. Kiinnostuksen kohteena oli ehtoollisen ritualisaatioprosessi, rituaalinen toimintarakenne ja ehtoollisrituaalissa vaikuttavat käsitteet ja metaforat.

Artikkelissa osoitettiin, että ritualisoidussa kontekstissa nautittu leipä ja viini hahmotetaan helpommin suhteessa Jeesuksen toimijuuteen kuin suhteessa seurakuntaan tai yhteiskuntaan, huolimatta siitä, että

⁷⁹ Vrt. Did. 9:4, joka näyttää esittävän samansuuntaisen, mutta yksityiskohtaisemman tulkinnan: ”Samoin kuin tämä leipä oli siroteltuna hajalleen vuorille, mutta sitten koottiin ja tuli yhdeksi, samoin tulkoon kirkkosi kootuksi maan ääristä sinun valtakuntaasi. Sillä sinun on kunnia ja voima Jeesuksen Kristuksen kautta iankaikkisesti.” (käänt. Koskeniemi). Ks. myös tämän näkemyksen reseptio: Serapion, *Rukous* 1; *De Virg.* 12–13; *Const. Apost.* 7.25; Cyprianus, *Ep.* 63.13.

Paavali olisi itse saattanut arvioida asian toisin. Tämä osoittaa, että ekklesiologinen ulottuvuus ei ollut niin ensisijaisen tärkeää varhaiskristillisten ateriakäytäntöjen kehityksessä kuin nykytutkimus antaa ymmärtää.

Kirjallisuus

Alikin, Valeriy A.

2012 "Eating the Bread and Drinking the Cup in Corinth: Defining and Expressing the Identity of the Earliest Christians". *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum*. Eds. M. Klinghardt & Hal Taussig. TANZ 56. Tübingen: Francke Verlag, 119–130.

Al-Souadi, Soham

2011 *Essen als Christusgläubige: Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte*. TANZ 55. Tübingen: Francke Verlag.

Barclay, John

2004 "Poverty in Pauline Studies: A Response to Steven Friesen". *Journal for the Study of the New Testament* 26, 363–366.

Barrett, Justin L. & Lawson, E. Thomas

2001 "Ritual Intuitions: Cognitive Contributions to Judgments of Ritual Efficacy". *Journal of Cognition and Culture* 1, 183–201.

Boyer, Pascal & Liénard, Pierre

2006 "Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals". *Behavioral and Brain Sciences* 29, 595–613.

Boyer, Pascal

2001 *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.

Broneer, Oscar

1971 "Paul and the Pagan Cults at Isthmia". *Harvard Theological Review* 64, 169–187.

Confer, Jaime C., Easton, Judith A., Fleischman, Diana S., Goetz, Cari D., Lewis, David M. G., Perilloux, Carin, & Buss, David M.

2010 "Evolutionary Psychology: Controversies, Questions, Prospects, and Limitations". *The American psychologist* 65, 110–126.

Cosmides, Leda, Tooby, John, & Barkow, Jerome H.

1992 "Introduction: Evolutionary Psychology and Conceptual Integration". *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*.

- Eds. J. H. Barkow, L. Cosmides, & J. Tooby. New York: Oxford University Press, 3–15.
- Czachesz, István & Uro, Risto
2013 *Mind, Morality and Magic: Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*. London: Acumen.
- Das, A. Andrew
1998 "1 Corinthians 11:17–34 Revisited". *Concordia theological quarterly* 62, 187–208.
- Douglas, Mary
1997 "Deciphering a Meal." *Food and Culture: Reader*. Ed. C. Counihan. New York: Routledge, 36–54.
- Durkheim, Émile
1995 *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press.
- Fauconnier, Gilles & Lakoff, George
2009 "On Metaphor and Blending". *Cognitive Semiotics* 5, 393–399.
- Fauconnier, Gilles & Turner, Mark
1998 "Conceptual Integration Networks". *Cognitive Science* 22, 133–187.
2002 *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books.
2008 "Rethinking Metaphor". In *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Ed. R. W. Gibbs. Cambridge: Cambridge University Press, 53–65.
- Fauconnier, Gilles
1997 *Mappings in Thought and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harding, Mark
1989 "Church and Gentile Cults at Corinth". *Grace Theological Journal* 10, 203–223.
- Horrell, David G.
2004 "Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre". *New Testament Studies* 50: 349–369.
- Just, Felix
2005 "New Testament Statistics". Available online, downloaded from <<http://catholic-resources.org/Bible/NT-Statistics-Greek.htm>> [April 26, 2015].
- Klinghardt, Matthias
1996 *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*. TANZ 13. Tübingen: Francke Verlag.
2010 "The So-Called 'Eucharistic Words' in the Context of Greco-Roman Meals: An Outline of their Meaning in the Light of the Seminar's

- Achievements (working paper)". *SBL Seminar on Meals in the Graeco-Roman World*.
- 2011 "Gemeindeleib Und Mahlritual: Söma in Den Paulinischen Mahltexten". *Zeitschrift für neues Testament* 27, 51–56.
- Klinghardt, Matthias & Taussig, Hal
- 2012 *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum*. TANZ 56. Tübingen: Francke Verlag.
- Koester, Craig R.
- 1997 "Promise and Warning: The Lord's Supper in 1 Corinthians". *Word & World* 17, 45–53.
- Lampe, Peter
- 1991 "Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11,17–34)". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 82, 183–213.
- Lawson, E. Thomas & McCauley, Robert N.
- 1990 *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Lawson, E. Thomas
- 1976 "Ritual as Language". *Religion* 6, 123–139.
- Legare, Cristine H. & Souza, André L.
- 2012 "Evaluating Ritual Efficacy: Evidence from the Supernatural". *Cognition* 124, 1–15.
- Liénard, Pierre & Boyer, Pascal
- 2006 "Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior". *American Anthropologist* 108, 814–827.
- Liénard, Pierre & Lawson, E. Thomas
- 2008 "Evoked Culture, Ritualization and Religious Rituals". *Religion* 38, 157–171.
- MacMullen, Ramsay
- 2009 *The Second Church: Popular Christianity A.D. 200–400*. Writings from the Greco-Roman World Supplement Series 1. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Malherbe, Abraham
- 1977 *Social Aspects of Early Christianity*. Baton Rouge & London: Louisiana University Press.
- Marcus, Joel
- 2013 "Passover and Last Supper Revisited". *New Testament Studies* 59, 303–324.
- Martin, Dale B.
- 1995 *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press.

- Martin, Luther H.
 2007 "The Promise of Cognitive Science for the Study of Early Christianity". *Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science*. Eds. P. Luomanen, I. Pyysiäinen, & R. Uro. Leiden: Brill, 37–56.
- McCauley, Robert N. & Lawson, E. Thomas
 2002 *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGowan, Andrew B.
 1999 *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford & New York: Clarendon Press & Oxford University Press.
 2010 "Rethinking Eucharistic Origins". *Pacifica* 23, 173–191.
 2014 *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*. Grand Rapids: Baker Academics.
- McRae, Rachel M.
 2011 "Eating with Honor: The Corinthian Lord's Supper in Light of Voluntary Association Meal Practices". *Journal of Biblical Literature* 130, 165–181.
- Meeks, Wayne A.
 1983 *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. London: Yale University Press.
- Murphy-O'Connor, Jerome
 1976 "Eucharist and Community in First Corinthians (I)". *Worship* 50, 370–386.
 1977 "Eucharist and Community in First Corinthians (II)". *Worship* 51, 56–69.
 2002 *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*. 3rd ed. Good News Studies 6. Collegeville: Liturgical Press.
- Murray, Oswyn
 1990 *Symptica: A Symposium on the Symposium*. Oxford: Clarendon Press.
- Nemeroff, Carol & Rozin, Paul
 1994 "The Contagion Concept in Adult Thinking in the United States: Transmission of Germs and of Interpersonal Influence". *Ethos* 22, 158–186.
 2000 "The Makings of the Magical Mind: The Nature and Function of Sympathetic Magical Thinking". *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*. Eds. K. S. Rosengren, C. N. Johnson, & P. L. Harris. Cambridge: Cambridge University Press, 1–34.
- Nicholson, G. C.
 1986 "Houses for Hospitality: 1 Cor 11:17–34". *Colloquium* 19, 1–6.

- Nielbo, Kristoffer L. & Sørensen, Jesper
 2011 "Spontaneous Processing of Functional and Non-Functional Action Sequences". *Religion, Brain & Behavior* 1, 18–30.
- Prout, Elmer
 1982 "One Loaf... One Body". *Restoration Quarterly* 25, 78–81.
- Pyysiäinen, Ilkka
 2004 *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*. Cognitive Science of Religion Series. Walnut Creek: AltaMira Press.
- tulossa* "Mechanical Explanation of Ritualized Behavior". *Religious Ritual, Cognition and Culture*. Eds. Armin W. Geertz & Jesper Sørensen. London: Equinox.
- Rozin, Paul, Millman, Linda, & Nemeroff, Carol
 1986 "Operation of the Laws of Sympathetic Magic in Disgust and Other Domains". *Journal of Personality and Social Psychology* 50, 703–712.
- Sebothoma, W.
 1989 "Koinonia in 1 Cor. 10:16: Its Significance for Liturgy and Sacrament". *Questions Liturgiques* 70, 243–250.
- Sigal, Philip
 1983 "Another Note to 1 Corinthians 10.16". *New Testament Studies* 29, 134–139.
- Smith, Dennis E.
 2003 *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis: Fortress Press.
- Smith, Dennis E. & Taussig, Hal
 2012 *Meals in the Early Christian World: Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*. New York: Palgrave Macmillan.
- Smith, Jonathan Z.
 2011 "Re: Corinthians". *Redescribing Paul and the Corinthians*. Eds. R. Cameron & M. P. Miller. Early Christianity and Its Literature 5. Atlanta: Society of Biblical Literature, 17–34.
- Smith, Morton
 1980 "Pauline Worship as Seen by Pagans". *Harvard Theological Review* 73, 241–249.
- Songer, H. S.
 1983 "Problems Arising from the Worship of Idols: 1 Corinthians 8:1–11:1". *Review & Expositor* 80, 363–375.
- Sørensen, Jesper
 2007a "Acts That Work: A Cognitive Approach to Ritual Agency". *Method and Theory in the Study of Religion* 19, 281–300.
 2007b *A Cognitive Theory of Magic*. Lanham: AltaMira Press.

- Sørensen, Jesper, Liénard, Pierre, & Feeny, Chelsea
 2006 "Agent and Instrument in Judgements of Ritual Efficacy". *Journal of Cognition and Culture* 6, 463–482.
- Sperber, Dan
 1996 *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford & Malden: Blackwell Publishers.
- Stowers, Stanley K.
 2011 "Kinds of Myth, Meals, and Power: Paul and the Corinthians". *Redescribing Paul and the Corinthians*. Eds. R. Cameron & M. P. Miller. Early Christianity and Its Literature 5. Atlanta: Society of Biblical Literature, 105–149.
- Taussig, Hal
 2009 *In the Beginning Was the Meal: Social Experimentation & Early Christian Identity*. Minneapolis: Fortress Press.
- Theissen, Gerd
 1982 *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. Philadelphia: Fortress Press.
- Uro, Risto
 2011a "Cognitive and Evolutionary Approaches to Ancient Rituals: Reflections on Recent Theories and Their Relevance for the Historians of Religion". *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*. Eds. C. H. Bull, L. Lied, & J. D. Turner. Nag Hammadi and Manichaean Studies 76. Leiden & Boston: Brill, 487–510.
- 2011b "Kognitive Ritualtheorien: Neue Modelle Für Die Analyse Urchristlicher Sakramente". *Evangelische Theologie* 71, 272–288.
- Xygalatas, Dimitris
 2013 "Special Issue on the Experimental Research of Religion". *Journal of Cognitive Science of Religion* 1, 137–139.
- Zacks, Jeffrey M. & Tversky, Barbara
 2001 "Event Structure in Perception and Conception". *Psychological Bulletin* 127, 3–21.
- Zacks, Jeffrey M. & Swallow, Khena M.
 2007 "Event Segmentation". *Current Directions in Psychological Science* 16, 80–84.

Raamatun teksti myöhäisantiikin amuleteissa

Johdanto

Paljon myöhäisantiikin materiaalisesta kulttuurista on hävinnyt aikojen saatossa, mutta huomattava määrä *amuletteja* on säilynyt aina meidän päiviimme saakka.¹ Ne ovat kuvin tai kirjoituksin varustettuja esineitä, joiden tarkoitus on torjua omistajaansa kohdistuvia harmeja tai toteuttaa hänen toiveitaan. Amuletteja sekä oppaita tai ohjekirjoja niiden valmistamiseen on löydetty kautta koko Välimeren ympäristön. Amulettien materiaalina on käytetty niin papyrusta, pergamenttia, ruukunpaloja (*ostraka*) sekä maljoja ja kulhoja, metallilevyjä (*lamellae*), jalokiviä ja muita koruja.² Amuletti saattoi siis olla esimerkiksi pieni koru, taiteltu papyruksen tai pergamentin pala, mutta myös astia.

Lakitekstit, tieteelliset ja kansanomaiset kirjoitukset sekä muut historialliset lähteet kuvailevat amuletteihin liittyviä rituaalisia käytäntöjä tuomitsevaan tai halventavaan sävyyn. Ne antavat ymmärtää, että amulettien käyttö ei kuulunut kunnollisille tai järkeville ihmisille.³ Joidenkin antiikin kirjoittajien mukaan amuleteilla sekä niihin liittyvillä käytännöillä pyrittiin hallitsemaan kosmosta. Toiset, kuten Platon tai Plinius vanhempi, uskoivat magian olevan psykologiaan liittyvä kysy-

¹ Artikkelin käännös: Anna-Liisa Tolonen. Kiitos prof. em. Tapani Harviaiselle suomenkielisen tekstin oikoluvusta sekä hänelle, prof. Antti Marjaselle, Päivi Juvoselle ja Katri Antinille avusta lähteiden suomentamisessa.

² Ks. esim. Preisendanz 1974; Naveh & Shaked 1985 ja 1993; Daniel & Maltomini 1991–1992; Meyer, Smith & Kelsey 1994; Spier 2007; de Bruyn & Dijkstra 2011.

³ Ogdén 2008.

mys.⁴ Säilyneiden amulettien määrä viittaa kuitenkin siihen, että niiden käyttö oli laajalle levinnyttä. Löydettyjä amuletteja on ajoitettu myös varhaiseen antiikkiin aikaan, mutta arkeologisen aineiston perusteella niiden määrä näyttää kasvaneen Välimeren alueella juuri 200- ja 300-luvulla ja saavuttaneen huippunsa 500-luvulla jaa.⁵ Amulettilöytöjä on tehty myös myöhemmiltä aikakausilta eikä amulettien käyttö ole lakannut. Niiden käytön voidaan olettaa olleen yleinen ilmiö samoihin aikoihin, kun rabbiininen juutalaisuus muotoutui ja kristinusko vakiinnutti paikkansa Rooman valtakunnassa. Heprealaisista lähteistä löytyy mainintoja amuleteista jo ennen Toisen temppelin aikaa,⁶ ja kristillisen kirkon järjestäytyessä muotoiltiin myös kristillinen oppi amuleteista.⁷

Raamatun kirjoituksia on käytetty amuleteissa aina siitä lähtien kun amulettien käyttö omaksuttiin juutalaisten ja kristittyjen parissa. Itse asiassa varhaisimmat olemassa olevat raamatuntekstikatkelmat on kaiverrettu kahdelle hopealevyllä, jotka ajoitetaan 600- tai 500-luvulle eaa. Kyseessä on Herran siunaus (4. Moos. 6:24–26) ja löydön on tulkittu olevan amuletti (ks. tässä kirjassa Valkama).⁸ Tooraa pidetään – ja pidettiin – juutalaisuudessa pyhänä ja sen tekstin rituaalinen/suojeleva käyttö tunnetaan myös nykyjuutalaisuudessa tefillinien ja mezuzoiden muodossa: tefillininit eli rukousskotelot ovat pieniä rasioita, joiden sisälle on rullattu tiettyjä Raamatun jakeita ja jotka rukouksen ajaksi sidotaan käsivarteen ja otsalle, mezuzarasiat puolestaan kiinnitetään ovenpieliin ja myös niiden sisälle on asetettu tiettyjä Raamatun kohtia sisältäviä tekstejä.

Talmudissa kielletään toistuvasti Tooran käyttäminen amuleteissa.⁹ Monet myöhäisantiikin juutalaisista amuleteista sisältävät kuitenkin viittauksia Raamatun tekstiin. Molemmat seikat osoittavat, että kirjoitukset olivat osa rituaalisia välineitä, joilla haettiin suojelusta (apotrooppinen käyttö).¹⁰ Myös Kairon Genizasta – keskiaikaisesta juutalaisten

⁴ Graf 2002.

⁵ Kotansky 1994, xix.

⁶ Bohak 2008.

⁷ Dickie 2001, 260–261, 280–281.

⁸ Barkay et al. 2003.

⁹ Hezser 2001, 210–213.

¹⁰ Angel 2009.

lähteiden ”aarreakusta” – on löydetty lukuisia amuletteja, jotka osoittavat, että niiden käyttö jatkui myös antiikin ajan jälkeen.¹¹ Niin kristillisistä pyhimyskertomuksista kuin myös kirkkoisien teksteistä välittyy käsitys kirjoitusten suojelevasta ja parantavasta voimasta.¹² Johannes Khrysostomos (347–407) ja hänen lisäksi monet muut toistuvasti kielsivät pyhiin kirjoitusten käyttämisen suojelusamulettien tavoin.¹³ Samoin kuin juutalaisuudessa niin myös kristinuskon tapauksessa kattava arkeologinen aineisto vahvistaa kiellon tarpeellisuuden: sekä kreikan- että koptinkieliset kristilliset amuletit sisälsivät viittauksia pyhiin kirjoituksiin.¹⁴

Raamatun tekstien käyttö amuleteissa on monimuotoista erilaisissa traditioissa, kuten de Bruyn ja Dijkstra toteavat: ”Katkelmia saatetaan lainata lyhennyksessä muodossa ikään kuin koodimaisina viittauksina laajempaan teokseen. Evankeliumeihin tai psalmeihin viitataan usein vastaavasti vakiintuneella lyhenteellä, joka tyypillisesti koostuu niiden ensimmäisestä jakeesta tai sanoista. Usein monia katkelmia asetetaan rinnakkain ja joskus niitä myös lainataan varsin epätäydellisesti tai sekavasti.”¹⁵

Tässä artikkelissa esittelen kolme erilaista esimerkkiä Raamatun tekstin käytöstä myöhäisantiikin amuleteissa. Esimerkkien ei ole tarkoitus olla kattava valikoima, mutta pyrin niiden avulla ilmentämään sitä käyttötapojen monipuolisuutta, joka on ominaista myöhäisantiikin amuleteissa esiintyville raamatunteksteille. Niin amulettien mallit esiinäänä kuin myös tekstin ilmiäiset niiden yhteydessä vaihtelevat. Ensimmäinen esimerkki on juutalainen amuletti, johon Raamatun jakeet on kopioitu suorina lainauksina. Sen jälkeen näytän, kuinka yksittäistä jaetta (Matt. 4:23) käytetään useissa kreikankielisissä kristillisissä amuleteissa. Viimeiseksi tarkastelen Marian hahmon esiintymistä koptinkielisissä amuleteissa esimerkkinä yleisen raamatullisen teeman käytöstä. Ennen esimerkkien tarkastelua hahmottelen amulettien ja nimenomaan

¹¹ Bohak 2009.

¹² Rapp 2007, 199.

¹³ Dickie 2001, 281.

¹⁴ De Bruyn & Dijkstra 2011, 164; Meyer, Smith & Kelsey 1994, 105–109.

¹⁵ De Bruyn & Dijkstra 2011, 172. Ks. myös Naveh & Shaked 1993, 22–25; Shaked, Ford & Bhayro 2013, 18–20.

niissä esiintyvän kirjoitusten käytön tutkimukseen liittyvää teoreettista keskustelua. Esimerkkien tarkastelun jälkeen palaan vielä uudestaan haasteisiin, joita liittyy amulettien tutkimukseen sekä niinkin perustavaan asiaan kuin sen tunnistamiseen, mikä on amuletti. Artikkelin kokonaistavoitteena on johdattaa lukijansa tämän moninaisen ja monimutkaisen materiaalin äärelle ja pohtimaan erityisesti raamatuntekstin käyttöä myöhäisantiikin amulettien asyayhteydessä.

Pyhien kirjoitusten rituaalinen käyttö

Myyttien, pyhien kertomusten ja kirjoitusten käytöstä ja niiden merkityksestä rituaaleissa ja amuleteissa on tehty paljon tutkimusta. Niin juutalaisuudessa kuin kristinuskossa kirjoitusten erityisasema on epäilemättä merkittävä, mutta jo niitä varhaisemmissa babylonialaisissa ja egyptiläisissä amuleteissa käytettiin usein uskonnollis-myyttistä tekstiaineistoa.¹⁶ Historiallinen esimerkkikertomus (*historiola*) on usein keskeisessä roolissa antiikin rituaalisissa käytänteissä, joilla haettiin turvaa ja suojelusta.¹⁷ Joidenkin tutkijoiden mukaan historialliset esimerkkikertomukset toimivat kuin ”alkumyytit, koska ne antava loitsun käytännöille myyttisen ennakkotapauksen”.¹⁸ Toisten mukaan ne edustavat *narratiivin* voimaan turvautuvaa keinoa hallita vallitsevaa asiantilaa ja määritellä se esimerkin avulla.¹⁹

Havaintoja vastaavista käyttötavoista on tehty myös antropologisissa tutkimuksissa.²⁰ Niissä myyttien tai pyhien kirjoitusten on nähty toimivan kuten eräänlainen ennakkopäätelmä: rituaalisessa käytössä tekstin nähdään tarjoavan esimerkin, jonka mukaisesti käsillä oleva ongelma tulee ratkaista.²¹ Toisaalta sosiologisissa tutkimuksissa pyhien kirjoitusten käyttö on ymmärretty tavaksi legitimoida loitsu sekä sisäl-

¹⁶ Montgomery 1913, 62; Frankfurter 1994, 80.

¹⁷ Johnston 2013, 122.

¹⁸ Shaked 2005, 15.

¹⁹ Frankfurter 1995, 459.

²⁰ Goody 2010, 1–3.

²¹ Malinowski 1926, 114; Eliade 1963, 6–8.

lyttää *virallinen uskonto* rituaaliseen toimintaan.²² Kirjoitusten käyttö voidaan myös ymmärtää yleisemmin osaksi kulttuuritajua, jota rituaalinen toiminta viestittää sekä lujittaa.²³ Uskontotieteellisissä rituaaliteorioissa painotetaan, että rituaali ei vain viittaa myyttiin; se tekee myyttisen teeman todeksi ja toimivaksi maailmassa.²⁴ Näin ollen amuletti on vaikuttava, koska se luo rituaalin suorittajalle ja siihen osallistujalle yhteyden niihin voimiin ja jumaluuksiin, joita rituaalin kautta tavoitellaan, sekä noiden voimien ja jumaluuksien toimintaan.²⁵

Näitä teorioita on hyödynnetty myös monissa antiikin rituaalien tutkimuksissa, joissa viittauksia myyttiin tai pyhiin kirjoituksiin on tarkasteltu rituaalisen toiminnan ennakkotapauksina.²⁶ Viittaus on nähty keinoksi yhtäältä kutsua tarvittavat jumaluudet tai voimat tekemään rituaalista vaikuttava²⁷ ja toisaalta legitimoida rituaali ja hankkia sille tunnustusta.²⁸ Onkin tärkeätä huomioda, että edellä esitetyt tulkintatavat eivät sulje toisiaan pois; erilaiset painopisteet johtuvat paljolti tutkimussuuntausten välisistä eroista. Myös lähestymistapojen kirjo ilmentää sitä moninaisuutta, mikä on ominaista myytin ja/tai pyhien kirjoitusten käytölle ja tarkoituksille pahan karkottamiseen ja/tai siltä suojautumiseen liittyvissä rituaalisissa käytännöissä. Seuraavaksi käsiteltävillä esimerkeillä pyrin edelleen ilmentämään tätä moninaisuutta.

Loitsumalja juutalaisessa perinteessä

Loitsumaljojen käyttö on kiehtova mesopotamialainen ilmiö, josta on jäänyt materiaalista todistusaineistoa, mutta ei yhtään kirjallista historiallista lähdettä. Joukkoon maljoja on kirjoitettu tekstejä aramealaisilla kielillä, mandeaksi tai syyrian murteilla, mutta suurimmassa osassa on käytetty heprealaisia aakkosia sekä babylonialaista Talmudin arameaa

²² Redfield 1956, 90; Tambiah 1968, 181.

²³ Tambiah 1979; Rappaport 1999, 24–26.

²⁴ Smith 1982, 63; Sigrist 2005, 297–298.

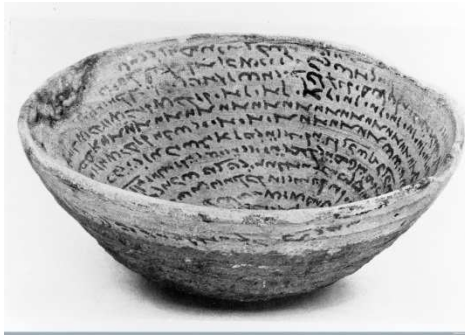
²⁵ Levine 1970, 371.

²⁶ Frankfurter 1994, 80; de Bruyn & Dijkstra 2011, 180.

²⁷ De Bruyn 2008, 79–81; Shaked, Ford & Bhayro 2013, 18.

²⁸ Naveh & Shaked 1993, 22; Kraus 2005, 44.

vastaavaa murretta. Maljat ovat keraamisia kulhoja, jotka ovat halkaisijaltaan 15–20 cm ja syvyydeltään yleensä 7–8 cm, ja niiden sisäpintaan on kirjoitettu musteella suojelusloitsuja. Teksti kulkee yleensä spiraalimaisesti maljan keskeltä reunaan kohti, jolloin maljan koosta riippuen sitä voi olla maljan pinnalla kahdeksasta kahteenkymmeneen kierrosta.²⁹ Suurin osa maljoista on kiertänyt myytävänä antiikkimarkkinoilla, mistä syystä tietoa niiden alkuperästä ja löytötilanteesta on saatavilla vähän. Valtaosa kaivauksilta löydettyistä maljoista on peräisin 1880-luvulta Nippurista, missä kaivettiin tuolloin esiin 500–600-luvuille ajoitettu kerrostuma.³⁰ Nippurin kaivauksissa maljoja löydettiin asuinrakennusalueelta, missä ne olivat haudattuina maahan yösalaisin; joissain tapauksissa kaksi maljaa oli kiinnitetty yhteen öljynkaltaisella liimausaineella (*bitumi*), mutta näissäkin tapauksissa ne olivat tyhjiin.³¹



KUVA 1. MESOPOTAMIASTA LÖYDETTY LOITSUMALJA, JOSSA MANDEANKIELINEN TEKSTI. (MALJA: M0003378, SIJAINTI: WELLCOME LIBRARY, LONTOO)

On ehdotettu, että maljoja olisi käytetty vedestä ennustamiseen (hydromantia), mikä tarkoittaa rituaalista toimitusta, jossa henkilön tulee juoda maljasta ja siten omaksua itselleen sen voimia.³² On myös esitetty,

²⁹ Ks. esim. Montgomery 1913, Hamilton 1971; Shaked, Ford & Bhayro 2013.

³⁰ Peters 1897, 153; Montgomery 1913, 14.

³¹ Hilprecht 1903, 447–448.

³² Naveh & Shaked 1985, 16, sekä Hamilton 1971, 11–12.

että ylösalaisin sijoitettujen maljojen tarkoituksena olisi ollut vangita demoneita.³³ Kuluneiden parinkymmenen vuoden aikana lukuisia uusia loitsumaljoja on julkaistu,³⁴ minkä seurauksena saatavilla olevan lähdemateriaalin määrä on lisääntynyt.³⁵

Esittelen seuraavaksi Joseph Naveh'n ja Shaul Shakedin jo vuonna 1985 julkaiseman maljan,³⁶ joka kuuluu Belgradin juutalaisen historian museon kokoelmaan (luettelonumero: 242/1). Jugoslavalainen rautatie-insinööri toi sen Belgradiin yhdessä toisen maljan kanssa vuonna 1912. Hän oli löytänyt maljat työskennellessään noin 6 km Bagdadin pohjoispuolella. Malja on yhä ehjä, mutta sen kirjoitus ja kuviointi on haalistunut, mistä syystä jotkut kohdat ovat lukukelvottomia tai ainakin vaikeasti tulkittavissa (ks. käänös alla). Maljan keskellä on piirros, johon on kuvattu ihmishahmo sekä joitain vaikeasti tunnistettavia esineitä. Malja on tehty Khusrau Izdân-dukhin pojan suojelemiseksi, ja sen teksti sisältää kolme Raamatun jaetta, jotka esiintyvät juutalaisissa amuleteissa kaikkein tiheimmin: Saatanan nuhteleva (Sak. 3:2), uskontunnustus (5. Moos. 6:4) sekä suojeluspsalmi (Ps. 91:1):

1 Liekiksi ja hehkuksi (?) <Suojaksi> Khusraun kynnykselle, Bar-Idalle Izdândukhin³⁷ pojalle, [...] 2 [...] ja Bar-Idalle, Izdândukhin pojalle, ja ...lle he ovat kirjoittaneet ni[met...] 3 [...] vaivoja ja sairauksia ja pahoja <tauteja> ja kateutta ja voimallisia loitsuja³⁸ ja pahaa puhetta [...] ja kaikkia sa<noja> vastaan, joita piilottelevat pelottavat 4 viholliset, ja [...] loitsijoita ja voimallisia ja kirouksia ja taikoja ja pakottamista vastaan ja [...] ja [...] vastaan, joilla viholliset kiroavat, ja 5 kaikenlaista pahaa vastaan. Aamen, aamen, aamen. Sela.

³³ Montgomery 1913, 42 ja Hamilton 1971, 13.

³⁴ Ks. esim. Segal 2000, Levene 2003, Müller-Kessler 2005 sekä Shaked, Ford & Bhayro 2013.

³⁵ Ks. myös Harviaisen (1981) yleistajuinen artikkeli loitsumaljoista sekä erään aramealaisen maljan tekstin suomennos.

³⁶ Naveh & Shaked 1985, 184–187.

³⁷ Suom. huom.: Kun loitsuteksteissä henkilöt esitellään sen-ja-sen poikana, isän sijasta mainitaan äiti; niinpä Izdândukh on naisen nimi. Menettelyn katsotaan juontavan juurensa lapsen ja äidin kiistattomasta sukulaisuudesta, kun taas isästä voidaan esittää epäilyksiä. Näin menetellen suojelusta hakevan henkilön identifiointi on yksiselitteinen. Kynnys viitannee rajana henkilön koko reviiriin.

³⁸ Kyseessä on mahdollisesti persian lainasana; ks. Naveh & Shaked 1985, 186.

”Ja JHWH sanoi Saatanalle: 'JHWH nuhtelee sinua, Saatan! JHWH, joka on valinnut 6 Jerusalemin, nuhtelee sinua. Eikö tämä mies ole tulesta temmattu kekäle?’³⁹ ”Kuule, se joka asuu Israelissa, on JHWH:n, Korkeimman, meidän Jumalamme, suojassa, yöpöy JHWH:n, 7 Kaikkivaltiaan, Ai-noan, varjossa.”⁴⁰ Aamen, aamen. Sela.

Uudelleen: tulkoon parannus taivaasta Khus(rau)n, 8 Izdändukhin pojan, kynny(kse)lle, niin että taivaan armosta hän pysyy terveenä ja <samoin> jokainen nimi,⁴¹ joka on siinä <talossa> [...] 9 Khusraun, Izdändukhin pojan, kynnyksen <takana> [...] Aamen, aamen, aamen. Sela.⁴²

Esimerkki on loitsumaljoille tyypillinen: sen johdanto ja päätössanat esittelevät henkilön, jota varten malja on tehty, ja niiden väliin sijoittuu lista pahoista voimista, joilta maljan on määrä omistajaansa suojella, sekä vannotus. Raamatun jakeet on kirjattu tekstiin sellaisenaan, ei esimerkiksi tarinan tai muun epäsuoran viitteen muodossa. Juuri jakeiden arvo pyhänä kirjoituksina sekä sisällöissä korostuva suojelutematikka tekevät niiden käytöstä rituaalisesti vaikuttavaa tässä amulettissa.

Maljan teksti mallintaa erästä tyypillisistä tapaa sisällyttää pyhät kirjoitukset osaksi amulettia juutalaisessa perinteessä. Käytetyt jakeet, joissa käsitellään pahalta suojautumista tai Jumalan voimaa, olivat suosittuja. Amuleteissa lainataan monia muitakin jakeita, joiden yhteiseksi nimittäjäksi voidaan lukea jonkinlainen suojeleva toiminta. Lisäksi lainaukset ovat tyypillisesti lyhyitä, vain muutaman jakeen mittaisia, ja myös ”vain jakeen ensimmäisen tai muutamien viimeisten sanojen lainaaminen koko jakeen sijasta tai tiettyyn jakeeseen viittaaminen jollain lyhenteellä on melko yleistä”.⁴³ Raamatun tekstiin viittaavia lyhenteitä käytetään vastaavalla tavalla myös liturgisissa käsikirjoituksissa, joissa niiden on määrä helpottaa tekstin lukemista ulkomuistista. Monet

³⁹ Jae Sak. 3:2 (1992 suomennoksen) mukaan: ”Mutta Herran enkeli sanoi Saatanalle: 'Herra nuhtelee sinua, Saatan! Herra, joka on valinnut Jerusalemin, käskää sinun vaieta! Eikö tämä mies ole tulesta temmattu kekäle?’”

⁴⁰ Lauseessa yhdistyvät jakeet 5. Moos. 6:4 sekä Ps. 91:1 siten, että joka toinen sana on toisesta ja joka toinen toisesta jakeesta. Muista kulhoista löytyy vastaavaa Raamatun tekstien käyttöä, ks. Naveh & Shaked 1985, 187.

⁴¹ Suom. huom.: Nimi viittaa henkilöön, nimen haltijaan.

⁴² Suomennos on laadittu prof. em. Tapani Harviaisen avustuksella yhteistyössä Päivi Juvosen kanssa editoidusta ja osin rekonstruoidusta tekstistä, ks. Naveh & Shaked 1985, 184. Englanninkielinen käännös: Naveh & Shaked 1985, 185.

⁴³ Naveh & Shaked 1993, 23.

tutkijat uskovat, että tapa, jolla tekstiä käytetään amuleteissa, heijasteleekin tekstien käyttöä liturgiassa. Amuleteissa käytetty jakeiden valikoima kuin myös niissä esiintyvä tietty kirjoitusasujen horjunta tukee sitä, että jakeet on tunnettu suullisen perinteen kautta.⁴⁴ Toinen tyypillinen tapa käyttää Raamatun tekstiä amuletissa on lainauksen sijoittaminen joko tekstin alkuun tai loppuun. Näissä tapauksissa lainausta ei selitetä eikä kehystetä millään muilla elementeillä vaan joidenkin tutkijoiden mukaan Raamatun teksti itsessään toimii kuin kehys, joka ilmentää maljan käyttäjän identiteettiä.⁴⁵ Juutalaisen perinteen loitsumaljoista löytyy myös viittauksia pyhien kirjoitusten historiallisiin kertomuksiin. Esimerkiksi israelilaisten pelastustarinaa Egyptin orjuudesta (Exodus) tai vastaavanlaisia esimerkkikertomuksia pidettiin rituaalisesti vaikuttavina ja niillä pyrittiin hallitsemaan siirtämällä niiden vaikutusta myös ajan-kohtaisiin tilanteisiin.⁴⁶

Matteus 4:23 kreikankielisissä amuleteissa

Valtaosa kreikankielisistä amuleteista on löydetty Egyptistä, missä kuiva erämaa on ollut suotuisa niin kalliimpien materiaalien, kuin erityisesti papyrusten säilymiselle. Muutamat satunnaiset arkeologiset löydöt niinkin kaukaa kuin Iso-Britanniasta vahvistavat, että papyruksesta tehdyt amuletit eivät olleet vain egyptiläinen ilmiö, vaan osa laajempaa Välimeren perinnettä. Monissa kreikankielisissä amuleteissa sisältö on selkeästi kristillistä, mistä päätellen amulettien käyttö jatkui kreikankielisten kristittyjen parissa. Myös näissä amuleteissa Raamatun teksti esiintyy osana vaikuttavien tekstien valikoimaa. Tyypillisin amulettityyppi näyttää olleen halvahko papyruspalanen, jolle vannotus tai rituaalinen kaava on kirjoitettu musteella. Myös pergamenttia, puisia tauluja sekä ruukunpaloja käytettiin.⁴⁷ Kalliimpia vaihtoehtoja olivat metallilaatat, joiden tekemiseen käytettiin kultaa, hopeaa ja lyijyä, ja joiden

⁴⁴ Shaked, Ford & Bhayro 2013, 18; Levene 2003, 11.

⁴⁵ Harviainen 1995, 57–58.

⁴⁶ Shaked, Ford & Bhayro 2013, 20; Levene 2003, 13–14.

⁴⁷ De Bruyn & Dijkstra 2011.

pintaan rituaalinen teksti kaiverrettiin.⁴⁸ Nämä kaikki amuletit ovat tyypillisesti pieniä ja näyttävät olleen kokoontaitettavia. Monet tutkijat ovat sitä mieltä, että amuletteja joko kuljetettiin mukana (osa niistä on löydetty pienissä koteloidissa) tai ne oli sijoitettu johonkin merkittävään paikkaan.

Raamatun tekstiä ja ikonografiaa löytyy myös koruista, joita omistajat kantoivat yllään ja joilla lienee myös ollut pahaa karkottava, suojeleva tehtävä. Esimerkiksi psalmia 91⁴⁹ käytettiin monissa ranneko-ruissa ja sormuksissa⁵⁰ samoin kuin juutalaisissa amuleteissa, joilla suojauduttiin pahaa vastaan.⁵¹ Näiden lisäksi on säilynyt lukuisia esimerkkejä vieläkin arvokkaammista jalokiviamuleteista (*intaglios*), jotka sisältävät lyhyen kaiverruksen ja/tai ikonografisia suojelukseen ja parantamiseen liittyviä kuva-aiheita.⁵² Otan seuraavan esimerkkini papyrus-amuleteista, mutta yhden tyypillisen amuletin sijasta esittelen muutamia amuletteja, joissa kaikissa käytetään samaa Raamatun tekstiä eli Matt. 4:23 (tai 9:35 tai 10:1).

Matteuksen evankeliumin jakeessa 4:23 kuvataan, kuinka Jeesus kulki Galileassa ja ”paransi kaikki ihmisten taudit ja vaivat” (sama ilmaus toistuu myös jakeissa Matt. 9:35 ja 10:1). Jae näyttää olleen hyvin suosittu kreikankielisissä kristillisissä amuleteissa: vain psalmi 91 ja *Isä meidän* -rukous (Matt. 6:9–13) esiintyvät useammin.⁵³

Theodore de Bruyn on tutkinut jakeen Matt. 4:23 käyttöä kreikankielisissä kristillisissä amuleteissa ja seuraava esittelyni pohjaakin hänen erinomaiseen artikkeliinsa.⁵⁴ Muutamat amuleteista, jotka sisältävät kyseisen jakeen, käyttävät sitä samaan tapaan kuin näimme Raamatun tekstiä käytettävän edellä esitellyssä loitsumaljassa. Niissä yksinkertaises-

⁴⁸ Kotansky 1994.

⁴⁹ Huom. sama teksti on kreikankielisissä raamatunkäsikirjoituksissa yleensä psalmi 90, kun taas heprealaisessa masureettisessa tekstissä (ja sen mukaisesti myös suomenkielisissä Raamatuissa) se on numero 91.

⁵⁰ Kraus 2005, 52–57.

⁵¹ Vaikkei amuletin uskonnollisen kontekstin määrittely useinkaan ole yksiselitteistä, on esimerkiksi juuri inskription kätetty kieli eräs elementti, jonka avulla tutkijat pyrkivät tekemään arvionsa. Samoin myös mahdolliset erisnimet, tekstin sisältö sekä symboliikka voi paljastaa jotain uskonnollisesta kontekstista.

⁵² Spier 2007.

⁵³ De Bruyn 2008, 69.

⁵⁴ De Bruyn 2008.

ti lainataan Raamatun tekstiä, joka aihepiirinsä ja raamatullisen alkuperänsä vuoksi tekee amuletista vaikuttavan. Esimerkiksi eräs papyrus (P. Berl. inv. 6069) sisältää jakeen Matt. 4:23 viimeisimpänä listassa, johon on koottu suojelukseen liittyviä Raamatun kohtia: Ps. 90:1 (Septuagintan mukaan; KR 91:1), Joh. 1:1–2, Matt. 1:1, Mark. 1:1, Luuk. 1:1, Ps. 117:6–7 (Septuagintan mukaan; KR 118:6–7), Ps. 17:2 (Septuagintan mukaan; KR 18:2) sekä Matt. 4:23. Listan jälkeen amulettiteksti päättyy sanoihin: ”Kristuksen ruumis ja veri säästäköön sinun palvelijasi, joka kantaa tätä amulettia. Aamen. Halleluja.”⁵⁵ Muisa tapauksissa Matt. 4:23 esiintyy yksinään, mutta tällöin sille on annettu johdannoksi jonkinlainen otsikko, esimerkiksi: *Matteuksen parantava evankeliumi* (P. Oxy. VIII 1077).⁵⁶ Edelleen vaihtoehtoinen tapa käyttää jaetta on sijoittaa se epiteetiksi, joka identifioi amuletin yhdistämällä sen Jeesuksen avuksi kutsumiseen vetoamalla hänen parantaviin voimiinsa, kuten tämän 400-luvun papyruksen (P. Oxy. VIII 1151) tekstissä:

[– –] Oi Herra (+) Kristus, elävän Jumalan Poika ja Sana, kaikkien tautien ja vaivojen parantaja, paranna myös palvelijasi Joannia, jonka synnytti Anastasia, myös Eufemiaksi kutsuttu. Suojele häntä ja torju ja poista hänestä kaikki kuume ja väritykset – päivittäiset, kahden- tai kolmen päivän välein tulevat – sekä kaikki paha. [– –]⁵⁷

Tekstin keskiössä on Jeesus, jota kutsutaan voimallisen hahmon tavoin tekemään amuletista vaikuttava. Lainausta Matteuksen evankeliumista toimii hänen kykynsä takeena ja samalla se myös yhdistää hänen voimallisuutensa erityisesti parantamiseen ja suojelemiseen. Muutamissa tapauksissa Matt. 4:23 nivoutuu osaksi varsinaista vannotusta, kuten tässä papyruksessa (P. Köln VIII 340), jossa seuraava vala seuraa Johanneksen evankeliumin lukua 1:

⁵⁵ De Bruyn 2008, 66–67.

⁵⁶ De Bruyn 2008, 66.

⁵⁷ Suomennos on laadittu yhteistyössä prof. Antti Marjasen kanssa editoidusta ja osin rekonstruoidusta tekstistä, ks. Preisendanz 2001, 212–213. Teksti on nähtävissä myös Internetissä osoitteessa <http://www.papyri.info/hgv/61652/?q=identifier%3A61652> (avattu 11.5.2015), käännöksen lainaus sen riveillä 23–38. Englanninkielinen käännös: de Bruyn 2008, 67.

[– –] Kutsumme teitä avuksi, Jumala ja Maria Jumalansynnyttäjä. Herramme ja Pelastajamme Jeesuksen Kristuksen Isä, lähetä enkelisi parantamaan tämän valan kantaja ja poista hänestä kaikki taudit ja vaivat [...].⁵⁸

Tässä tapauksessa viittaus tai katkelman luoma mielleyhtymä kertoo amuletin toiminnasta, jossa sen parantava voima yhdistetään evankeliumikertomuksen esittämään Jeesuksen tekemään parannusihmeeseen. De Bruyn on tutkinut, kuinka kyseistä evankeliumikatkelmaa on käytetty muualla, ja löytänyt runsaasti esimerkkejä niin opetuksellisista kuin myös liturgisista lähteistä. Hänen mukaansa aineiston runsaus osoittaa, että Jeesuksen rooli parantajana koettiin keskeiseksi. Lisäksi hän huomauttaa, ettei toistuvien ilmaisujen ja niiden keskinäisten yhteyksien merkitys myöhäisantiikin maailmassa näy vain monissa rituaalisissa käytännöissä vaan yleisemminkin ajalle tyypillisissä tavoissa ilmaista ja välittää eteenpäin ajatuksia.⁵⁹ Verratessaan amulettien jakeita Raamatun tekstiin de Bruyn huomauttaa amulettien tekijöiden käyttäneen suhteellisen vakaita tekstilähteitä.⁶⁰

Katsaus kreikankielisten kristillisten amulettien korpukseen vahvistaa, että viittauksia Raamatun tekstiin käytetään ennen kaikkea suoje-luksen ja parantamisen hankkimiseksi. Suosituimpia tekstikohtia ovat psalmi 91, Matt. 6:9–13 (*Isä meidän* -rukous) sekä yllä esitelty Matteuksen evankeliumin jae 4:23/9:35/10:1. Aineisto vahvistaa kuitenkin myös sen, että Raamatun tekstiä käytettiin monin erilaisin tavoin. Teksti saattaa toimia loitsuna, jolla haetaan oikeutusta ja voimaa amuletin vannotukselle. Sitä voidaan myös käyttää historiallisen esimerkkikertomuksen tavoin, jolloin jakeiden sisältämä suojeleva teema vahvistaa ve-toomuksen tehokkaalla ennakkotapauksella. Lisäksi Raamatun teksti voidaan esittää lainausten ketjussa niin, että kirjoitusten kokonaisuus näyttäytyy voimallisena ja suojelevana välineenä. Kaikki nämä kolme käyttötapaa ovat tunnistettavissa myös juutalaisissa amuleteissa. Krei-

⁵⁸ Suomennos on laadittu yhteistyössä prof. Antti Marjasen kanssa editoidusta ja osin rekonstruoidusta tekstistä, ks. Maltomini 1997, 84–85, käännöksen lainaus sen riveillä 33–46. Englanninkielinen käännös: de Bruyn 2008, 69.

⁵⁹ De Bruyn 2008, 70–81.

⁶⁰ De Bruyn 2008, 70.

kankielisissä kristillisissä amuleteista kuitenkin puuttuu vastaavanlainen tekstin käyttäminen identiteetin tunnuksena. Niissä esiintyy useimmiten niin alussa kuin lopussa liturgisia elementtejä,⁶¹ kuten trinitaarinen siunaus. Voikin olla, että liturgisilla viittauksilla kreikankielisissä kristillisissä amuleteissa on vastaava identiteetin ilmaisemisen funktio, joka Raamatun tekstin lainaamisella on useissa juutalaisissa amuleteissa.

Yhteistä niin juutalaisille kuin myös kreikankielisille kristillisille amuleteille on niiden tapa käyttää lyhyitä (enintään kolme jaetta) tai lyhennettyjä jakeita. Erityisesti evankeliumeihin ja psalmeihin viitataan vakiintuneilla lyhenteillä ja neljän evankeliumin lyhenteiden yhdistelmää käytetään toistuvasti.⁶² Vastaavanlainen lyhenteiden käyttö sekä tarkoitus ovat yleisiä niin kreikankielisissä kuin myös juutalaisissa liturgisissa käsikirjoituksissa. Samankaltaisuudesta johtuen tutkijat ovat ehdottaneet myös kreikankielisten amulettien liittyvän liturgiaan. On huomattu, että niin liturgisissa kuin myös amulettiteksteissä esiintyy samoja suosittuja tekstejä (kuten psalmi 90 Septuagintan mukaan, *Isä meidän* -rukous), joita käytetään monissa vakiintuneissa rituaalisissa käytännöissä.⁶³ Lisäksi molempien tekstimuodon, joka paikoin eroaa perinteisestä Raamatun tekstistä, nähdään heijastavan aikalaisten käytäntöä.⁶⁴ On kuitenkin tarpeen huomauttaa, ettei liturgian ja amulettien väliselle yhteydelle ole yksitulkintaista todistusaineista.

Marian rukous koptinkielisissä amuleteissa

Egyptin hiekkaerämaan säilyttämä rikas historiallinen materiaali osoittaa, että kreikankieliset amuletit vaihtuivat myöhäisantiikin loppua kohti vähittäin koptinkielisiin, samaan aikaan, kun kreikan kieli väistyi koptin tieltä. Ja vaikka koptin kielen nousu valta-asemaan kytkeytyy kristinuskon kasvuun ja kehitykseen Egyptissä, amulettien käyttö ja tuottaminen näyttää jatkuneen keskeytymättä ja runsaana: edellä esiteltyjen

⁶¹ De Bruyn & Dijkstra 2011, 181.

⁶² De Bruyn & Dijkstra 2011, 172.

⁶³ De Bruyn & Dijkstra 2011, 180; Kotansky 1994, 174–180.

⁶⁴ La'da & Papatomas 2004, 95.

parantamis- ja suojeleamulettien lisäksi materiaalista löytyy myös amuletteja, joilla pyrittiin hankkimaan rakkautta tai seksiä, toimittamaan kirouksia vihollisen pään menoksi, parantamaan kaupankäyntiä tai vaikkapa lauluääntä.⁶⁵ Näissä yleisimpiä materiaaleja ovat jälleen papyrus ja pergamentti, joiden muassa muutama metallilevy. Kooltaan ne ovat pieniä ja niissä näkyy jälkiä taittelusta. Sisällön ja muodon puolesta koptikieliset amuletit näyttävät siis jatkavan kreikankielistä perinnettä. Tämä jatkumo on saattanut monet tutkijat pohtimaan myös amulettien varhaisempaa alkuperää aina muinaiseen perinteeseen egyptiläiseen uskontoon saakka. Esimerkiksi David Frankfurter on esittänyt, että amulettien tuotanto siirtyi vuosisatojen aikana egyptiläisiltä temppelellepapeilta kristittyjen munkkien tehtäväksi.⁶⁶ Munkkien roolista rituaalisina asiantuntijoina löytyy mainintoja myös varhaisesta koptinkielisestä kirjallisuudesta, missä kristityt johtohahmot usein tuomitsevat joidenkin munkkien harjoittaman amulettien valmistamisen sekä siten sekaantumisen paikallisiin uskonnollisiin traditioihin ja tapoihin.⁶⁷

Esimerkkinä koptinkielisistä amuleteista esittelen rituaalitekstiä, joka tunnetaan nimellä *Marian rukous*. Teksti löytyy monenlaisina eri versioina useista koptinkielisistä käsikirjoituksista sekä myös etiopiaksi, syyriaksi ja arabiaksi.⁶⁸ Yksi pitkäkö ja ilmeisen hyvin säilynyt versio *Marian rukouksesta* löytyy koodeksista, jossa on amulettien valmistuksen ohjekirjalle tyypilliseen tapaan listattu useita rituaalisia tekstejä (P. Heid. Inv. Kopt. 685). Se sisältää seuraavan katkelman:

Minä anon tänään sinua, joka olet olemassa äiti,
 minä ylistän tänään sinua, Jao, joka kuljet korkealla pilvien päällä.
 Sabaoth, joka olet kaikkia voimakkaampi
 ja joka olet ollut ennen kaikkia aioneja,
 ennen kuin taivas ja maa tulivat esiin.
 Taivas tuli sinulle valtaistuimeksi, maa astinlaudaksi jaloillesi.
 Kuule minua tänään sinun suuren, siunatun nimesi tähden.
 Olkoon kaikki minulle alamaisia, sillä minä olen Maria,
 minä olen Mariham, minä olen koko maailman elämän äiti.

⁶⁵ Meyer, Smith & Kelsey 1994.

⁶⁶ Frankfurter 1998.

⁶⁷ Brakke (2006, 227–228) listaa esimerkkejä tällaisista lähteistä.

⁶⁸ Meyer 2002, 410.

Minä itse olen N.N.
 Kivi haljetkoon minun edestäni tänään,
 rauta sulakoon minun edessäni tänään,
 demonit vetäytykööt minun edestäni tänään,
 valon voimat ilmestykööt minulle,
 enkelit ja arkkienkelit ilmestykööt minulle tänään,
 ovet, jotka ovat lukitut ja suljetut,
 <avautukoot> minulle äkkiä ja nopeasti.
 Sinun nimesi on oleva minun auttajani ja elämäni
 olipa päivä tai yö.⁶⁹

Tekstissä N.N. merkitsee kohtaa, johon amuletin kantajan nimi tulee kirjoittaa. Tekstin tarkoituksena on näin yhdistää amuletin kantaja Mariaan ja siten sulkea myös hänet Marian esirukouksen turviin. Valta halkoa kalliota ja sulattaa rautaa on myöhäisantiikin amuleteissa yleisemminkin esiintyvä ilmaisu, joka kuvastaa kyseisen henkilön kykyä pitää paha loitolla. Samat voimat yhdistetään usein myös juuri Mariaan ja hänen rukoukseensa, jonka hän lausui vapauttaakseen vankilasta Mattiaan, joka oli ottanut Juudas Iskariotin paikan apostolien joukossa (Ap. t. 1:26). Aihe on hyvin suosittu pelastuskertomus koptilaisessa kristillisyydessä.⁷⁰ Esimerkiksi papyruksessa (P. Heid. Inv. Kopt. 685), joka sisältää tämän tekstin, on myös piirustus, jossa Maria on ympäröity erilaisin merkein ja nimikkein, sekä ohjeet rituaaliseen toimenpiteeseen, jossa vettä ja öljyä käytetään yhdessä amuletin kanssa.⁷¹

Koptinkielisissä amuleteissa esiintyy psalmi 90 (suomenkielisissä Raamatuissa psalmi 91) sekä evankeliumien lyhenteitä,⁷² samoin kuin viittauksia raamatullisiin teemoihin, kuten Kristuksen ylösnousemukseen ja toimintaan parantajana. Vastaavat teemat toistuvat kreikankielisissä kristillisissä amuleteissa. Kristuksen rooli parantajana saattaa koptinkielisissä amuleteissa kuitenkin sulautua yhteen perinteisempien egyptiläisten esimerkkikertomusten kanssa kuten tässä esimerkissä, jossa Kristus auttaa synnyttävää naaraspeuraa:

⁶⁹ Suomennos on laadittu yhteistyössä Katri Antinin sekä prof. Antti Marjasen kanssa editoidusta ja osin rekonstruoidusta tekstistä, ks. Meyer 1996, 10, 12, käännöksen lainaus sen riveillä 33–46. Englanninkielinen käännös ks. samoin Meyer 1996, 11, 13.

⁷⁰ Meyer 2002, 411–414.

⁷¹ Meyer 2003, 58.

⁷² Meyer, Smith & Kelsey 1994, 115–116.

[– –] Jeesus, meidän Herramme, kulki Öllymäellä kahdentoista apostolinsa [keskellä] ja kohtasi naaraspeuran, joka oli musertuneena [...]... synnytyksi-
vuisaan. Se [sanoi hänelle]: ”Terve, palvelija<ttare>n poika! Terve, isäsi ja
äitisi [esikoinen]! Tule luokseni auttamaan minua tällä hädän hetkellä [– –]”⁷³

Kohtauksen jälkeen Jeesus vastaa naaraspeuralle ja käskää sen poikasta syntymään. Esimerkkikertomuksen tarkoituksena on auttaa naisia synnytyksessä. Raamatun kertomuksen ja -henkilöiden lisäksi tämä kuin myös monet muut koptinkieliset amuletit sisältävät lainauksia vanhemmista egyptiläisistä myyteistä sekä homeerisesta kirjallisuudesta sekä viittauksia niihin.⁷⁴ Käytäntö ilmentää yhtä aikaa pyhien kertomusten yleistä merkittävyttä amulettiperinteessä sekä sitä perinteiden moninaisuutta ja sekoittuneisuutta, joka on amuleteille tyypillistä.⁷⁵ Frankfurter painottaakin, että vanhempien egyptiläisten tarinoiden ja muotoilujen jatkuva käyttö vahvistaa amulettien ja niiden käytön paikallisuonna.⁷⁶

Amuletteja vai katkelmia kirjoituksista?

Myöhäisantiikista on säilynyt runsaasti pieniä papyrus- tai pergamenttipalasia, joille on kirjoitettu vain Raamatun tekstiä. Jos tuollainen pieni fragmentti sisältää kirjoituksen, jonka sisällöt liittyvät suojelukseen tai parantamiseen, on joskus pohdittu, voidaanko löytö määritellä amulettiksi.⁷⁷ Tulkintaa pidetään toisaalta mahdollisena, mutta samalla monet tutkijat ovat huomautaneet, että pienet katkelmat ja keramiikkasirpalet ovat yhtä lailla voineet olla vaikkapa kirjoitusharjoituksia (Raama-

⁷³ Suomennos on laadittu yhteistyössä Katri Antinin sekä prof. Antti Marjasen kanssa editoidusta ja osin rekonstruoidusta koptinkielisestä tekstistä, ks. Beltz 1983, 66, käännöksen lainaus sen riveillä 3–9. Englanninkielinen käännös: Meyer & Smith & Kelsey 1994, 95–96. Muita viittauksia Kristukseen amuleteissa, ks. s. 97–98 (ylösnousemus), 101–102, 117–119, ja 131–133 (inkarnaatio).

⁷⁴ Ks. esim. Meyer, Smith & Kelsey 1994, 83–90.

⁷⁵ Meyer & Smith & Kelsey 1994, 79–82.

⁷⁶ Frankfurter 1994, 108–109.

⁷⁷ Meyer & Smith & Kelsey 1994, 28; de Bruyn & Dijkstra 2011, 167–173.

tun tekstiä pidetään tuona aikana yleisimmin tunnettuna tekstikorpusena), ohjeistavia muistilappuja tai rukouksen apuvälineitä.⁷⁸

Koska lyhyisiin katkelmiin liittyvää monitulkintaisuutta on vaikea ratkaista, useimmissa Raamatun tekstiin ja amuletteihin liittyvissä tutkimuksissa nämä lähteet mainitaan mutta niitä ei analysoida tarkemmin. Varsinainen analyysi keskittyy niiden sijasta lähteisiin, joissa lainausta pyhistä kirjoituksista tai viittausta niihin käytetään selkeämmin osana suojelus- tai loitsutekstiä. Toisen vastaavasti epäselvän kategorian muodostavat varhaiskristilliset jalokivet, joissa esiintyy raamatullista ikonografiaa.⁷⁹ Nämä ovat pieniä, kannettavia esineitä, ja niihin on usein kaiverrettu amuleteista – sekä pyhistä kirjoituksista – tuttuja suojelukohtauksia, kuten Joonas ja valas tai Hyvä paimen. Niihin ei kuitenkaan yleensä ole liitetty rituaalista kieltä, joka suoraan ilmiantaisi esineen käyttötarkoituksen. On mahdollista, ettei tällaisille maininnoille ole yksinkertaisesti ollut tilaa pienen esineen pinnassa. Toisaalta on muistettava, että kyseisellä esineellä on voinut olla joku kokonaan toinen käyttötarkoitus kuin amuleteilla. Lisäksi on muistettava, ettei tarkkojen tai toistensa poissulkevien käyttötapojen määrittelemisen näissä tapauksissa välttämättä vastaa historiallista todellisuutta. Frankfurterin mukaan ikonografiset viittaukset Raamatun kertomuksiin tulisi ymmärtää vain eräänlaiseksi historiallisten esimerkkien kerrontamuodoksi.⁸⁰

Yhteenveto

Olen edellä pyrkinyt tarjoamaan johdatuksen myöhäisantiikin amulettien ja niihin liittyvien suojeluskäytäntöjen monipuoliseen maailmaan sekä erityisesti Raamatun tekstin esiintymiseen niissä. Esimerkit ilmentävät amulettien materiaalin sekä niiden käytön moninaisuutta. On syytä vielä korostaa, että myöhäisantiikista löytyy myös lukuisia juutalaisia papyrus- tai *lamellae*-amuletteja, monia kreikankielisiä ohjekirjoja sekä pieniä koptinkielisiä amuletteja. Esitellyt tapaukset eivät siis kattavasti

⁷⁸ Hezser 2001, 213.

⁷⁹ Spier 2007, 63–80.

⁸⁰ Frankfurter 1995, 464–465.

edusta perinnettään eikä valituilla esimerkeillä ole erityistä tai muodollista kytkestä juuri siihen perinteeseen, jota ne tässä edustavat. Yhäkin tärkeämpää lienee mainita, että kaikissa näissä perinteissä näyttää esiintyneen myös amuletteja, joissa ei ole lainkaan Raamatun tekstiä vaan niiden sijasta kertomuksia vaikkapa muinaisista egyptiläisistä tai mahtavista rabbeista. Raamatun tekstin käyttö ei siksi ole määräävä piirre, jonka välttämättä kuuluu sisältyä amulettiin juutalaisessa tai kristillisessä perinteessä. Ja kuitenkin: pyhät kirjoitukset kytkeytyvät amulettien ulkoasuun ja käyttötarkoituksiin. Amulettien sisältämän materiaalin moninaisuus ilmentää pyhien kirjoitusten käyttöön liittyvää luovuutta sekä sitä, kuinka syvästi ja saumattomasti Raamatun teksti kuului myöhäisantiikin yhteisöjen ajatteluun, uskomuksiin ja käytäntöihin.

Lähteet ja kirjallisuus

- Angel, Joseph
2009 "The Use of the Hebrew Bible in Early Jewish Magic". *Religion Compass* 3/5, 785–798.
- Barkay, Gabriel, Lundberg, Marilyn J., Vaugh, Andrew G., Zuckerman, Bruce & Zuckerman, Kenneth
2003 "The Challenges of Ketef Hinnom: Using Advanced Technologies to Reclaim the Earliest Biblical Texts and Their Context". *Near Eastern Archaeology* 66/4, 162–171.
- Beltz, Walter
1983 "Die koptischen Zauberpapyri der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin". *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 29, 59–86.
- Bohak, Gideon
2008 *Ancient Jewish Magic. A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
2009 "The Jewish magical tradition from late antique Palestine to the Cairo Genizah". *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman East*. Eds. H. M. Cotton, R. G. Hoyland, J. J. Price & D. J. Wasserstein. Cambridge: Cambridge University Press, 324–342.
- Brakke, David
2006 *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*. London: Harvard University Press.

- de Bruyn, Theodore S. & Dijkstra, Jitse H. F.
 2011 "Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets". *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 48, 163–216.
- de Bruyn, Theodore S.
 2008 "Appeals to Jesus and the One 'Who Heals Every Illness and Every Infirmary' (Matt 4:23, 9:35) in Amulets in Late Antiquity". *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006*. Eds. L. DiTommaso & L. Turcescu. Leiden: Brill, 65–81.
- Daniel, Robert W. & Maltomini, Franco
 1991–1992 *Supplementum Magicum*. 2 vols. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Dickie, Matthew
 2001 *Magic and the Magicians in the Greco-Roman World*. London: Routledge. 2001.
- Eliade, Mircea
 1963 *Myth and Reality*. New York: Harper & Row.
- Frankfurter, David
 1994 "Healing Spells". *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. Eds. M. Meyer, R. Smith & N. Kelsey. Princeton: Princeton University Press, 79–82.
 1995 "Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells". *Ancient Magic and Ritual Power*. Eds. M. Meyer & P. Mirecki. Leiden: E. J. Brill, 457–476.
 1998 *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press.
 2005 "Beyond Magic and Superstition". *Late Ancient Christianity. A People's History of Christianity*, Vol. 2. Ed. V. Burrus. Minneapolis: Fortress Press, 255–284.
- Goody, Jack
 2010 *Myth, Ritual and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graf, Fritz
 2002 "Theories of Magic in Antiquity". *Magic and Ritual in the Ancient World*. Eds. P. Mirecki and M. Meyer. Leiden: Brill, 93–104.
- Hamilton, Victor P.
 1971 *Syriac Incantation Bowls*. Väitöskirja, Brandeis University. Ann Arbor.
- Harviainen, Tapani
 1980 "Aramealaisen loitsumaljan turvissa". *Vartija* 3. 100–109.
 1995 "Pagan Incantations in Aramaic Magic Bowls". *Studia Aramaica. New Sources and New Approaches. Papers Delivered at the London Conference of The Institute of Jewish Studies University College London 26th-28th June*

1991. Eds. M. J. Geller, J. C. Greenfield and M. P. Weitzman. *Journal of Semitic Studies Supplement 4*. Oxford: Oxford University Press, 53–60.
- Hezser, Catherine
2001 *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Texts and Studies in Ancient Judaism 81. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hilprecht, H. V.
1903 *Explorations in Bible Lands during the 19th Century*. Philadelphia: A. J. Holmen and Company.
- Johnston, Sarah Iles
2013 "Myth and the Getty Hexameters". *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinus*. Eds. C. A. Faraone and D. Obbink. Oxford: Oxford University Press, 121–156.
- Kotansky, Roy
1994 *Greek Magical Amulets: The Written Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance*. Papyrologica Coloniensia 22, Part 1. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kraus, Thomas J.
2005 "Septuaginta-Psalm 90 in apotropäischer Verwendung: Vorüberlegungen für eine kritische Edition und (bisheriges) Datenmaterial". *Biblische Notizen* 125, 39–73.
- Levene, Dan
2003 *A Corpus of Magic Bowls. Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*. London: Kegan Paul.
2011 "'This is a qbyl' for overturning sorceries': Form, Formula – Threads in a Web of Transmission". *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*. Eds. G. Bohak, Y. Harari & S. Shaked. Leiden: Brill, 219–244.
- Levine, Baruch J.
1970 "Appendix. The Language of the Magical Bowls". Neusner, Jacob. *A History of the Jews in Babylonia. V. Later Sasanian Times*. Studia Post-Biblica 15. Leiden: E. J. Brill, 343–373.
- Malinowski, Bronislaw
1926 *Myth in Primitive Psychology*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co Ltd.
- Maltomini, Franco
1997 "Amuleto con NT Ev. Jo. 1, 1–11". *Kölner Papyri (P. Köln)* 8. Eds. M. Gronewald, K. Maresch & C. Römer. Opladen: Westdeutscher Verlag, 82–95.

Meyer, Marvin

- 1996 *The Magical Book of Mary and the Angels* (P. Heid. Inv. Kopt. 685). Text, Translation, and Commentary. Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung, n.s., no. 9. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- 2002 "The Prayer of Mary Who Dissolves Chains in Coptic Magic and Religion". *Magic and Ritual in the Ancient World*. Eds. P. Mirecki & M. Meyer. Leiden: Brill, 407–415.
- 2003 "The Prayer of Mary in the Magical Book of Mary and the Angels". *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique Worlds*. Eds. S. Noegel, J. Walker & B. Wheeler. University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 57–67.

Montgomery, James A.

- 1913 *Aramaic Incantation Texts from Nippur*. University of Pennsylvania, The Museum, Publications of the Babylonian Section III. Philadelphia.

Müller-Kessler, Christa

- 2005 *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen*. Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities im Eigentum der Friedrich-Schiller-Universität, Jena 7. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Naveh, Joseph & Shaked, Shaul

- 1985 *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: The Magnes Press, Hebrew University.
- 1993 *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: The Magnes Press, Hebrew University.

Ogden, Daniel

- 2008 *Night's Black Agents. Witches, Wizards and the Dead in the Ancient World*. London: Hambledon Continuum.

Peters, John Punnett

- 1897 *Nippur. Explorations and Adventures on the Euphrates. The Narrative of the University of Pennsylvania Expedition to Babylonia in the Years 1888–1890*, Vol. II. London: G. P. Putnam's Sons.

Preisendanz, Karl

- 1973 *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. 2 vols. 2nd edition. Stuttgart: Verlag B. G. Teubner.
- 2001 *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, Vol 2. 2nd edition. Leipzig: K. G. Saur, 212–213.

Rapp, Claudia

- 2007 "Holy Texts, Holy Men, and Holy Scribes. Aspects of Scriptural Holiness in Late Antiquity". *The Early Christian Book*. Eds. W. E. Klingshirn & L.

- Safran. Washington: The Catholic University of America Press, 194–222.
- Rappaport, Roy A.
1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110. Cambridge: Cambridge University Press.
- Redfield, Robert
1956 *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Segal, J. B.
2000 *Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum*. London: British Museum Press.
- Shaked, Shaul
2000 "Manichean Incantation Bowls in Syriac". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24, 58–92.
2005 "Form and Purpose in Aramaic Spells: Some Jewish Themes (The poetics of Magic Texts)". *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*. Ed. S. Shaked. Leiden: Brill, 1–30.
- Shaked, Shaul & Ford, James N. & Bhayro, Siam
2013 *Aramaic Bowl Spells. Jewish Babylonian Aramaic Bowls*, Vol. 1. Magical and Religious Literature of Late Antiquity 1. Leiden: Brill.
- Sigrist, Marcel
2005 "Magic and Human Reason". *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*. Ed. S. Shaked. Leiden: Brill, 295–316.
- Smith, Jonathan Z.
1982 *Imagining Religion: from Babylon to Jonestown*. Chicago Studies in the History of Judaism. Chicago: University of Chicago Press.
- Spier, Jeffrey
2007 *Late Antique and Early Christian Gems*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Tambiah, Stanley J.
1968 "The Magical Power of Words". *Man* 3/2, 175–208.
1979 "A Performative Approach to Ritual". *Proceedings of the British Academy* 65, 113–169.

Amulettien siivekkäät olennot

– ja kuinka israelilainen profeetta kääntää
muinaisen magian päälaelleen

Johdanto

Enkelit tuovat nykypäivänä monen mieleen siivekkään ja ihmishahmoisen olennon.¹ Muinaisessa Lähi-idässä enkelit (kirjaimellisesti ’sanansaattajat’) kuitenkin kuvattiin yleensä ilman siipiä. Siitä huolimatta siivekkäitä henkiolentoja tunnettiin suuri joukko. Juutalais-kristillisessä traditiossa kaksi siivekkäiden olentojen lajia, serafit ja kerubit, ymmärrettiin enkeleiksi. Juuri käsitykset ja niiden pohjalta luodut kuvaukset serafeista ja kerubeista aiheuttivat suurelta osin sen, että enkeleitä alettiin pitää siivekkäinä.² Tässä artikkelissa luomme aluksi yleiskatsauksen siivekkäisiin olentoihin ja tarkastelemme niiden esiintymistä erityisesti amuleteissa. Amuletteja pidettiin suojaavina esineinä ja siivekkäät olennot ovat niissä yleinen kuva-aihe. Esittelemme myös kaksi tapausta, jossa siivekkäät olennot esiintyvät Raamatun tekstissä. Jälkimmäisessä keskitymme erityisesti serafeihin Jesajan kirjan kuudennessa luvussa. Tämä teksti muokkasi aikalaistensa käsitystä amulettien ”tulisista olennoista” yllätyksellisellä tavalla.

¹ Enkeleistä enemmän Hanne von Weissenbergin artikkelissa tässä kirjassa.

² Vrt. de Hulster 2014, 101–102. Kerubi- ja serafikuvastoon pohjautuvia mielikuvia enkeleistä alkoi esiintyä ajanlaskun alun vaihteessa. Ikonografisessa aineistossa enkeleitä alkaa esiintyä 300–400-luvuilta lähtien. Tuolloin kuvauksille alettiin ottaa mallia kreikkalais-roomalaisesta taiteesta ja enkeleiden kohdalla erityisesti Nike-jumalattaresta (esim. Keel 2010).

Lähestymistapamme Raamatun tekstiin on ikonografinen eksegeesi, jota hyödynnetään perinteisten raamatuntutkimuksen menetelmien rinnalla. Ikonografinen eksegeesi tutkii Raamatun tekstejä, mutta ottaa myös huomioon muinaisen Lähi-idän laajan visuaalisen kulttuurin, joka vaikutti tekstien rinnalla.³ Teologisessa tutkimuksessa on tapana rajoittaa tekstilähtöisiin lähestymistapoihin. Muinaisen Lähi-idän kuvallinen aineisto on kuitenkin tekstintutkijallekin erityisen tärkeää, sillä se heijastaa sitä tapa- ja uskomuskulttuuria, jonka Raamatun kirjoittajatkin tunsivat.⁴ Ikonografinen eksegeesi on ollut suomalaisen raamatuntutkimuksen parissa vielä melko vähäistä, vaikka menetelmä itsessään ei ole uusi.⁵ On kuvaavaa, että ikonografisesta tutkimuksesta muinaisen Lähi-idän kontekstissa ei ennen tätä artikkelia ole kirjoitettu suomeksi. Suomalaiset raamatuntutkijat ovat kuitenkin harjoittaneet ikonografista eksegeesiä. Maininnan arvoinen on erityisesti Martti Nissisen ja Charles E. Carterin toimittama englanninkielinen teos *Images and Prophecy in the Ancient Eastern Mediterranean* (2009). Eksegeettisillä tapausesimerkeillämme onnistumme toivon mukaan osoittamaan antiikin visuaalisten medioiden eli viestimutojen ja ”visuaalisen ajattelun” tärkeyden tekstien tutkimisessa.

Ikonografinen aineistomme koostuu pääosin amuleteista, joissa kuvataan siivekkäitä olentoja. Amuletti voi olla muodoltaan kolmiulotteinen, eli kauttaaltaan kaiverrettu, jolloin koko esine itsessään on kuin miniatyyripatsas (ks. kuvat 22–23). Tällaista amuletta käytettiin usein riipuksena.⁶ Kaksiulotteisella amuletilta tarkoitetaan esinettä, jonka taaiselle pinnalle on kaiverrettu kuva (ks. esim. kuva 24a), eli esine ”kantaa” kuvaa. Tyypillisin kaksiulotteinen amuletti on sinetti.⁷ Koska amuletit olivat pienikokoisia, ne olivat nopeita ja halpoja valmistaa. Näin

³ Vrt. de Hulster 2009a; 2009b ja de Hulster, Strawn & Bonfiglio 2015.

⁴ LeMon 2009, 146.

⁵ Ks. esim. LeMon 2009, 143; 146, *SBW* ja *GGG*.

⁶ Emme käsittele tässä figuriineja, jotka ovat jonkin verran amuletteja suurempia (karkeasti arvioituna n. 5–20cm). Toisin sanoen: figuriinit ovat kämmenen korkuisia, amuletit sormen.

⁷ (Sinetti-) amulettien tunnetuin muoto on skarabi, eli pieni lantakuoriaisen muotoinen esine, jonka vatsapuolelle motiivi on kaiverrettu. Sineteissä inskriptio on tehty peilikuvana, jotta sinetinpainallus olisi luettava (vrt. esim. kuvat 15b, 24e). Jos inskriptiota ei ole tehty peilikuvana, sen käyttötarkoitus ei silloin ole ollut leimaaminen. Saveen leimatusta sinetinpainalluksesta käytetään nimeä *bullā* (mon. *bullae*) (kuvat 19, 26a–b). Myös kaksiulotteisia amuletteja saatettiin käyttää riipuksina.

ollen monella oli mahdollisuus hankkia itselleen amuletteja. Mutta mi-
hin ihmiset tarvitsivat niitä? Amuletteihin tehtyjen kuvien ja merkkien
tarkoitus on useimmiten apotrooppinen eli ne suojelevat kantajaansa
pahalta, esimerkiksi pahoilta henkiolennoilta,⁸ tai tuottavat tälle hyvää.
Amuletteja voisi siis kutsua myös ”onnenkaluiksi”. Toisin sanoen niihin
liitettiin maagisia ominaisuuksia, jotka saivat kantajansa tuntemaan
olonsa turvatuksi.

Taiteellisilla motiiveilla eli aiheilla voi välineestä riippumatta olla
samankaltaisia merkityksiä. Vaikka tämän artikkelin painopiste on mi-
niatyyriesineissä, samat motiivit esiintyvät usein myös monumentaalitai-
teessa. Kyse on toisenlaisesta mittakaavasta: miniatyyritaiteessa pyritään
suojelemaan yksilöitä ja karkoittamaan paha heidän läheisyydestään.
Monumentaalitaitteessa suojataan rakennuksia tai kaupungeja. Vaikka
tässä artikkelissa keskitymme amuletteihin ja sinetteihin, otamme huo-
mioon myös muita esineitä, jotka auttavat luomaan kattavamman ku-
van siivekkäiden olentojen monimuotoisuudesta.

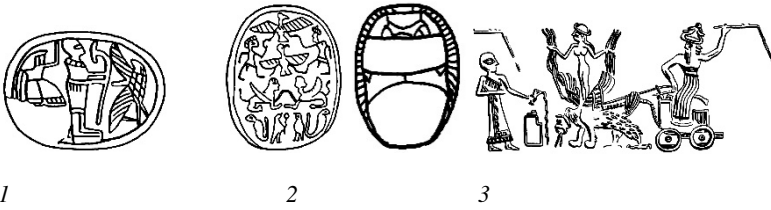
Siivekkäät olennot

Emme pyri esittelemään kaikkia mahdollisia siivekkäitä olentoja mui-
naisesta Lähi-idästä, vaan mainitsemme muutamia niistä. Erityisesti
huomioimme sellaiset esimerkit, jotka auttavat ymmärtämään metaforaa
Jumalasta siivekkäänä hahmona. Keskitymme ensisijaisesti Israel-Pales-
tiinän alueen materiaaliin ensimmäisen vuosituhannen ajalta.⁹ Tämän
aikakauden aineistossa näkyy vaikutteita sekä Assyrian että Egyptin iko-
nografiasta ja magian harjoituksesta, vaikkakin amulettien tutkimus kes-
kittyy usein voimakkaammin egyptiläisen materiaaliin.¹⁰

⁸ 'Amuletti' (lat. *amuletum*) on todennäköisesti johdettu latinan sanasta *amoliri*, 'raivata pois, poistaa'.

⁹ Huomioimme kuitenkin, että motiivit ja symbolit ovat voineet elää vuosisatojen ajan. Toisinaan valitsemme kuitenkin esimerkeiksi varhaisempiakin esineitä, jos kuvaustapa on niissä selkeämpi ja esine parempikuntoinen kuin myöhemmät vastineet.

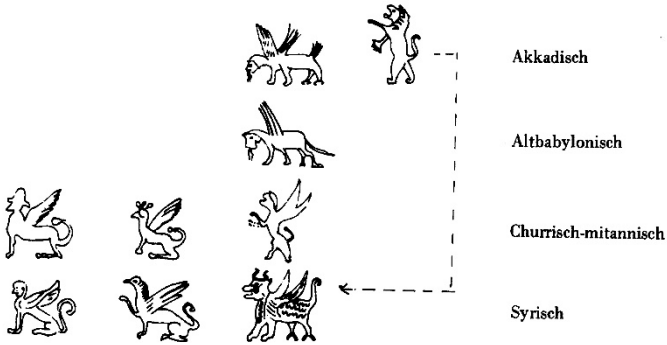
¹⁰ Katso Herrmann ja Staubli 2010 sekä Herrmann 1994, 2002, 2006, 2012. Vrt. myös Herrmann ja Staubli 2010, 162–174 ja Schmitt 2014. Figureja (magiakontekstissa) tutkitaan yleensä suhteessa Assyriaan.



1

2

3



4



5

KUVA 1. SKARABI (PITUUS 21 MM), N. 1600 EAA. ISRAEL-PALESTIINA.

KUVA 2. SKARABI (PITUUS 16,5 MM), 900–700 EAA., AKKO.

KUVA 3. SYLINTERISINETTI (KORKEUS 33,5 MM; HALKAISJA 20 MM), 2350–2150 EAA., UR.

KUVA 4. KAAVIO, JOKA OSOITTA YHTÄLÄISYYKSIÄ USEAN ERI HYBRIDIELÄIMEN VÄLILLÄ.

KUVA 5. PATSAS (KORK. 350 CM), 865–860 EAA., NIMRUD.

Arkielämässä siivekkäistä olennoista puhuttaessa tulevat ensimmäisenä mieleen linnut, samoin kuin kärpäset, mehiläiset ja koppakuoriaiset. Vaikka luonnon siivekkäät eläimet tarjoavat taustan kuvitteellisille olennoille, ne kuitenkin unohtuvat helposti muinaista uskontoa tutkittaessa. Linnun siipien on useimmiten tulkittu symboloivan suojelusta (kuva 1). Egyptissä siivekkäät yhdistelmäolennot eli *hybridit* olivat harvinaisia. Niitä kuitenkin esiintyi, kuten ihmispäinen *ba*-lintu, joka kuvastaa sielua sekä siivekäs käärme. Egyptissä siivet liitettiin myös aurinkoon jo kolmannelta vuosituhannelta eaa. lähtien (siivekäs auringonkehrä, ks. alla).¹¹ Sen sijaan esimerkiksi siivekäs sfinksi on kehittynyt Egyptin ulkopuolella: yleisimmin se on määritelty foinikialaiseksi kuva-aiheeksi (kuva 2).

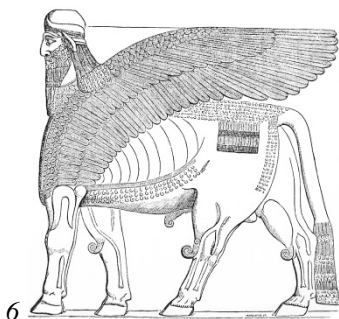
Varhaisimmista mesopotamialaisista siivekkäistä hybridiolennoista mainitsemisen arvoisia ovat leijonanpäinen kotka¹² ja leijonalohikäärme, sekä siivekäs säähirviö, joka kantaa selässään sateen jumalatarta (kuva 3). Tämä säähirviö esiintyi usein sfinksien ja kerubien kanssa (kuva 4).¹³ Siivekäs leijona oli myös tunnettu vartijahahmo (kuva 5), samoin kuin siivekäs härkä (kuva 6). Antropomorfisten eli ihmisen kaltaisten siivekkäiden olentojen joukkoon mahtuu muutama jumalatar, erityisesti Inanna-Ishtar yhdessä ilmenemismuodoistaan sekä *dea nutrix* -motiivi (kuva 7), joka kuvastaa imettävää äitijumalatarta. Mesopotamiassa oli laajasti tunnettu myös siivekäs ihmishahmo, joka surmaa leijonan (kuva 8).¹⁴ Myös *apkallut* kuvattiin usein siivekkäinä (kuva 9). Useista ilmeneisvariaatioista johtuen on vaikea sanoa, mitä *apkallut* tarkalleen ottaen olivat, mutta useimmiten niitä pidettiin kuitenkin rauhanomaisina hahmoina. Kalapukuisena sen merkitys viittaa kenties enemmän tietäjään, mutta siivekkäänä sen tehtävä näyttää olevan pyhäkön tai muun pyhän

¹¹ Wildung 1977, 277.

¹² Esim. Imdugud-reliefi, n. 2500 eaa., Tell Al-'Ubaid (Iraq), nyt British Museumissa (nro 114308); http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?assetId=32493001&objectId=371420&partId=1 (Katsottu: 8.10.2015).

¹³ Metzger 1985, 322.

¹⁴ Kuva 8a on erityislaatuinen, sillä siinä siivekkään ihmishahmon lisäksi myös leijona kuvataan siivekkäänä. Useimmiten vain ensiksi mainitulla kuvattiin siivet. Vrt. LeMon 2010, fig. 3.26.



6



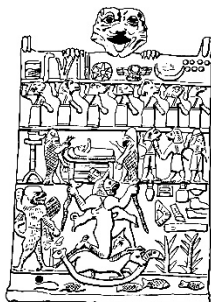
8a



7



9b



11



8b



9a



10



12

KUVA 6. PATSAS, (KORKEUS 309 CM), 883–859 EAA. NINEVE.

KUVA 7. DEA NUTRIX. NORSUNLUURELIEFI, MYÖHÄINEN PRONSSIKAUSI IIB (N. 1380 EAA.), UGARIT.

KUVA 8A. SEINÄPANEELIRELIEFI (241 CM X 363 CM) ASHURNASIRPAL II:N PALATSI, 885–860 EAA., NIMRUD. KUVA 8B. SYLINDERISINETTI (29X16 MM), BABYLONIA.

KUVA 9. APKALLU: 9A. SINETTI (PIT. 18 MM), 8. TAI 7. VUOSISATA, INSKRIPTIO ETELÄSEEMILÄINEN TAI ARABIALAINEN (LUULTAVASTI ARAMEALAINEN) SG'DD (MAHDOLLISESTI HENKILÖN NIMI 'SUURI ON ADAD'; BRON 1985, 341). KUVA 9B. NORSUNLUUPANEELI (KORK. 6 CM), 9. VUOSISATA, NIMRUD.

KUVA 10. SINETTI (PIT. 18 MM), N. 665 EAA., AMMON. INSKRIPTIOSSA LUKEE: "AMMINADABIN PALVELIJALLE, ADONIPILLETILLE KUULUVA".

KUVA 11. LAATTA-AMULETTI (135X85 MM), 7.–6. VUOSISATA EAA., ASSYRIA.

KUVA 12. SKARABI (LEVEYS 14 MM), ALKUPERÄ TUNTEMATON. KUVASTAA SKORPIONIHÄNTÄISTÄ LINTUMIESTÄ. (EI KUITENKAAN GIRTABLULLU: SCHMITT 2014, 24; KS. SCHMITTIN KUVA 8, JOKA SEN SIIJAAN KUVAA GIRTABLULLUÄ; VRT. WIGGERMANN 1993–1997, 242–246. VRT. ERITYISESTI KATEGORIOITA 4B JA 15). SCHMITT 2014, 24 (KUVA 7)

tilan rituaalinen puhdistaminen.¹⁵ Tämä puhdistustehtävä ilmenee kuvista 9a–b joissa *apkallu*-hahmo kantaa toisessa kädessään astiaa ja toisessa ilmeisesti veden vihmomiseen tarkoitettua käpyä.

Kuvan 10 ammonilaisessa sinetissä kuvataan *apkallua* muistuttava hybridiolentoa, mahdollisesti siivekstä *ugallu*-demonia.¹⁶ Leijonanpäis-tä ugallua pidettiin hyväntahtoisena hahmona, jonka uskottiin suojelevan pahoilta demoneilta ja sairauksilta. Kuvassa 11 esiintyy siivekäs Pazuzu Lamashtun kanssa. Myös Lamashtu kuvataan toisinaan siivekkäänä. Kuva-aiheeltaan vastaavanlainen suurehko Lamashtua kuvaava laatta-amuletti on löytynyt myös Israel-Palestiinan alueelta.¹⁷ Pazuzun tehtävänä oli suojella Lamashtulta. Lamashtu oli naispuolinen demoni, joka yhdistettiin useisiin tauteihin. Erityistä pelkoa Lamashtu herätti lapsivuoteessa, sillä sitä pidettiin vauvojen tappajana.¹⁸

Myös Israel-Palestiinan alueella esiin kaivetuissa mesopotamialais/assyrialaisvaikutteisissa miniatyyriesineissä on paljon erityyppisiä siivekkäitä hahmoja.¹⁹ Skorpionihäntäinen lintumies kuvastaa hedelmällisyyttä ja seksuaalisuutta (kuvat 12)²⁰. Samat ominaisuudet liittyvät myös siivekkäeseen härkään ja härkä-mieheen (kuva 13), mutta härän hahmolla viitataan myös yleisemmin voimaan ja mahtiin, sekä arkisemmin

¹⁵ Green 1993–1997, 252–253.

¹⁶ Schmitt 2014, 21–22.

¹⁷ Vrt. <http://www.ashmolean.org/ash/amps/iraq-navel/citylife/1998-19.htm> (Katsottu: 6.10.2015). Cogan arvelee, että Sefelasta löytynyt Lamashtu-laatta kuului idästä tulleelle ulkomaalaiselle kauppiaille tai sotilaille, joka oli matkalla Lakisiin ja hukkasi amulettinsa (Cogan 1995, 161). Laatan löytökonteksti (alue I–P) on sellainen, että on yhtä hyvin mahdollista, että se on ollut paikallisesti tunnettu ja käytössä. Coganin teoriassa erikoista on se, että amuletti olisi kuulunut miehelle, vaikka esineen funktio liittyy enemmän naisten elämän piiriin.

¹⁸ Wiggermann 2000.

¹⁹ Koska kaikkien sinettien alkuperää ei tiedetä, tärkein kriteeri luetteloinnissa on heprealainen inskriptio. On kuitenkin mahdollista, että inskriptiot on lisätty myöhemmin, mikä luonnollisesti heikentää kuvan kulttuurisen alkuperän ja sen käytön yhteyttä. Seuraavat siivekkäät olennot esiintyvät heprealaisten sinettien ja sinetinpainallusten (bullat ja ruukunkahvat) joukosta (ks. Avigad & Sass 1997): Horus-haukka, siivekäs auringonkehrä, lintuja, kukko, kaksi- ja nelisiipiset kuoriaiset / skarabit, sirkat, siivekäs aarnikotka (kuvassa 198 mies hyökkää aarnikotkan kimppuun), ja kaksi- ja nelisiipinen *uraeus*. Monesti nimen tai termin identifioiminen kuvasta on hankalaa, sillä muinaisen Lähi-idän taiteessa harvoin käytettiin kuvatekstejä.

²⁰ Skorpioniin liitettävistä merkityksistä ks. Zernecke 2008, 107–127 ja Staubli 2009, 611–630.



13

14

15a

15b



16

17

18

19



20a

20b

20c

20d

20e

KUVA 13. SINETTI (PITUUS 24 MM), 7. VUOSISATA, AMMON. KUVASSA SIVEKÄS HÄRKÄMIES (EI ADADLAMMU; VRT. KUVA 6 JA GREEN 1993–1997, 255); SINETTIN TOISELLA PUOLELLA ASSYRIA-LAISTYYLINEN, NELISIIPINEN ANTROPOMORFINEN HAAMO (EI KUVAA TÄSSÄ).

KUVA 14. SINETTI (L. 14 MM), ALKUPERÄ TUNTEMATON. HEPREALAINEN INSKRIPTIO: "PADA".

KUVA 15A. SINETTI (PIT. 24 MM), ALKUPERÄ TUNTEMATON. INSKRIPTIOSSA LUKEE: "HANNALLE KUULUVA". **KUVA 15B.** SINETTI (PIT. 31 MM), ALKUPERÄ TUNTEMATON, 9. VUOSISATA. INSKRIPTIOSSA LUKEE: "JEZEBELILLE KUULUVA".

KUVA 16. SINETTI (PITUUS 17,5 MM), ALKUPERÄ TUNTEMATON. HEPREALAINEN INSKRIPTIO: "GA'ALILLE, SHU'ALIN POJALLE KUULUVA".

KUVA 17. SINETTI (PIT. 14 MM), VALMISTETTU 8. VUOSISADALLA (KAIVAUKSISSA LÖYDETTY 4.–3. VUOSISADAN KONTEKSTISTA KARTHAGOSTA). HEPREALAINEN INSKRIPTIO: "YO'ABILLE KUULUVA".

KUVA 18. SINETTI (20 MM X 18 MM), 8.–6. VUOSISATA.

KUVA 19. BULLA, (WD 3A, 10A, 11B, 12, 24; LEVEYS N. 15 MM), WADI DALIYEH.

KUVA 20. TULKINTOJA BAALIN SIVEKKÄÄSTÄ MUODOSTA. A. SKARABI (15 MM), N. 1250–1150 EAA., TELL EL-FAR'A (ETELÄINEN). B. SKARABI (13,5 MM), 1100–900 EAA., TELL EL-FAR'A (ETELÄINEN). C. SINETTI (LÄPIMITTA 15 MM), N. 850–650 EAA., TEL GAMMA. SIVEKÄS MIES NIIN KUTSUTUSSA "POLVI-JUOKSU-ASENNOSSA"; HAAMO JUOKSEE, VAIKKA NÄYTTÄÄKIN KUVASSA POLVISTUNEELTA. D. SINETTI (14 MM), 728–525 EAA., AKKO. E. SKARABI (PIT. 17 MM), 8.–3. VUOSISATA EAA., FOINIKIALAINEN HAUTA, THARROS (SARDINIA).

karjan ylläpitoon.²¹ Siivekäs haukkapäinen mies (kuva 14) symboloi kuninkuutta ja suojelusta. Auringon kanssa kuvattuna motiiviin yhdistyy vielä elämää antava voima. Etenkin Egyptissä haukka ja aurinko liitettiin usein yhteen²², Mesopotamiassa sen sijaan haukan ja auringon yhdistelmä assosioitiin magiaan, parantamiseen ja ennustamiseen.²³ Muita tällä alueella tunnettuja siivekkäitä olentoja ovat esimerkiksi naispuolinen siivekäs sfinksi (kuva 15) sekä siivekäs naishahmo (kuva 16) ja mieshahmo (kuva 17). Toisinaan useampi edellä mainituista hahmoista saattoi olla kuvattuna samaan sinettiin (kuva 18).²⁴

Persialaisajalta tunnetaan vielä muita siivekkäitä hahmoja. Kuvassa 19 esiintyy kaksi siivekkääksi sfinksiksi kuvattua hirviötä, joiden välissä seisoo kuningas. Kuvan asettelu paljastaa kuninkaallisen ylivallan; olennot ovat sankarimaisen ihmishahmon hallinnassa. Aiemmiltä aikakausilta on mainittava vielä Baal-Sethin siivekäs muoto (huomattavan egyptiläisvaikutteinen)²⁵ eri tulkintoineen (kuva 20). Tämä motiivi assosioitiin aavikolla vaikuttavaan jumalaan ja se on uskonnonhistoriallisesta näkökulmasta merkittävä, sillä se on myös varhaisin Jahveen liitettävissä oleva kuvaustapa (eksodustraditio). Historian kuluessa Jahveen alettiin liittää muitakin rooleja. Aiemmin ne olivat jakautuneet useiden eri jumalten kesken, mutta monoteismin voimistuessa yksi jumala ”peri” useita eri tehtäväalueita.²⁶

Suurin osa Israel-Palestiinasta löytyneistä egyptiläisvaikutteisista sineteistä on skarabin muotoisia.²⁷ Niiden joukossa on useita siivekkäitä olentoja kuvaavia amuletteja (luonnon siivekkäitä, kuten lintuja [kuva 21], kärpäsiä, mehiläisiä ja koppakuoriaisia; viimeksi mainittu esiintyy myös siivet levitettyinä). Siivekkäiden *hybridien* joukossa on skorpioneihin yhdistetty Serket, jonka uskottiin suojelevan puremilta ja huolehtivan

²¹ Levin 2008, 703–704. Etenkin Egyptissä härkä yhdistettiin voimansa vuoksi myös kuninkaan kaaseen (Störk 1984, 257–263).

²² Altenmüller 1977, 93–97.

²³ Ebeling 1957, 5.

²⁴ Vrt. Schmitt 2014. Ks. tämän osion osalta myös Wiggermann 1993–1997 ja Green 1993–1997.

²⁵ Uehlinger 2001, 819.

²⁶ Levin 2012, 153–157. Keel 2009, 87–107.

²⁷ Ks. alaviite 7.



KUVA 21. AMULETTIMUOTTI, 13. –12. VUOSISATA EAA., TEL 'ARA.

KUVA 22. AMULE-TTI, 9–7. VUOSISATA EAA., EKRON.

KUVA 23. AMULETTI, 5. VUOSISATA EAA., ASKELON.

KUVAT 24A-E. SOTURI SIIVEKKÄÄSSÄ AURINGONKEHRÄSSÄ. A. SKARABI (16 MM), N. 830–700 EAA., GAZA.; B. SYLINTERISINETTI, 9. VUOSISATA EAA.; C. SINETTI, 7. VUOSISATA EAA., GEZER. ; D. YKSITYISKOHTA SEINÄRELIEFISTÄ, 883–859 EAA., NIMRUD.; E. SINETTI, JOSSA ON KOLMELLA PUOLELLA KAIVERRUS (TÄSSÄ YKSI SIVU KOLMESTA), 7. VUOSISATA EAA., ALKUPERÄ TUNTEMATON. SISÄLTÄÄ ARAMEALAISEN INSKRIPTION, LUULTAVASTI Š³N (EI PEILIKUVANA).

KUVA 25A. MOABILAINEN LEIMASINETTI, N. 8. TAI 7. VUOSISATA EAA.

KUVA 25B. SYLINTERISINETTI ARAMEALAISELLA INSKRIPTIOILLA, 7. VUOSISATA EAA.

KUVA 26A. SINETTINPAINALLUS, JOSSA INSKRIPTIO LMLK (KUNINKAALLE) JA HBRN (HEBRON).

KUVA 26B. SINETTINPAINALLUS, JOSSA INSKRIPTIO LMLK (KUNINKAALLE) JA MMŠT.

KUVA 27. ESIMERKKEJÄ MOTIIVISTA: ”PÄÄJUMALA SIIVEKKÄÄN AURINGONKEHRÄN KESKELLÄ” (EI MITTAKAAVASSA).

sairaista ja kuolleista. Tämä jumalatar saattoi myös tarjota suojelusta muille jumalille. Kuvassa 22 Serket kuvataankin siivet levitettyinä *pataikos*²⁸-hahmon ympärille.²⁹ Toisena esimerkkinä siivekkästä sekahahmosta mainittakoon kuvassa 23 esiintyvä siivekäs sfinksi.³⁰

Siivekkäiden olentojen ohella on mainittava myös siivekkään auringonkehrän motiivi, sillä sen yhteydessä kuvattiin useita eri jumaluuksia, ihmishahmoja ja eläimiä. Motiivilla onkin pitkä traditio ja siitä esiintyy useita variaatioita (kuvat 24a–e). Myös siivekkäänä esitettyjä kuunsirpejä tunnetaan (kuvat 25a–b).³¹ Siivekkään auringonkehrän erityisenä esiintymismuotona voidaan pitää niin kutsuttuja *lmlk* -sinetin painalluksia ruukun kahvoissa, joita on ajoitettu 700-luvun lopun ja 600-luvun alun Juudaan. Näissä siivekkään auringonkehrän (tai aikaisemmissa esiintymissä nelisiipisen skarabin; kuvat 26a–b) yhteydessä on kirjaimet *lmlk* ('kuninkaalle'), joiden perusteella esineiden käyttö liittyy Juudan kuningaskunnan hallintoon.³²

Ennen Raamatun tekstien käsittelyä on syytä pohtia, mistä syystä näitä monenlaisia siivekkäitä olentoja ja erilaisia hybridihahmoja kuvattiin. Ensinnäkin eri olentojen yhdistelmät tai sekamuodot eivät kuulu reaali maailmaan ja ovat siksi jollain lailla mystisiä ja yliluonnollisia, toiseen todellisuuteen kuuluvia. Lisäksi erilaisten elementtien yhdistäminen voi viestiä olennon funktiosta tai voimasta. Siivekkäät olennot, ja etenkin ne, joilla ei luonnostaan ole siipiä, osoittavat siten jo ulkomuodollaan taivaallista tai yliluonnollista luontoaan. Siivet saattavat viestiä nopeasta liikkumisesta tai kyvystä yhdistää yliluonnollinen ja maallinen, erityisesti enkeli-ikonografiassa. Siivet saattavat myös toimia kilpinä, joilla tarjotaan suojelusta. Tässäkin tapauksessa ne liittyvät vahvasti taivaallisiin voimiin.

²⁸ *Pataikos* tarkoittaa ”pientä Ptahia” ja se on kreikkalaisen historioitsijan Herodotuksen termi egyptiläisen Ptah-jumalan kääpiömuotoiselle esiintymälle. Ei ole selvää, kuinka egyptin kieli määritteli tämän olennon. Joka tapauksessa hahmo muistuttaa myös pienikokoista, kääpiömäistä Bes-jumalaa. (Dasen 2013, 84–98.)

²⁹ Vrt. Herrmann 1994: 464–468; 2006: 47, 133, 141.

³⁰ Ks. edellä oleva keskustelu siivekkään sfinksin foinikialaisesta alkuperästä.

³¹ Ornan 2005, 68–69.

³² Ks. esim. *GGG* §162.

Tapausesimerkit

Siirrymme seuraavaksi kahteen tapausesimerkkiin, joissa sovellamme muinaisen Lähi-idän ikonografian tuntemusta Raamatun teksteihin. Ensimmäinen, lyhyehkö esimerkki käsittelee Jahven siivekstä muotoa psalmeissa. Toisessa tapauksessa kysymme, minkälaisen hahmon profetta näki Jesajan kirjan kuudennessa luvussa. Painopiste on erityisesti siivekkäissä olennoissa, jotka Jesaja luokittelee serafeiksi.

Jahven siivekäs muoto

Kuudessa Raamatun psalmissa puhutaan Jahven siivekkästä muodosta³³ (Ps. 17:8; 36:8; 75:2; 61:5; 63:8; 91:4). Psalmien tarkastelu osoittaa, että tätä metaforaa käytettiin useissa eri konteksteissa ja jokaisessa kohdassa se synnytti assosiaatioita erilaisiin hahmoihin.³⁴ Kun viholliset uhkaavat psalmin kirjoittajaa, Jumala suojelee häntä haukkana (kuva 1) tai hyökkää leijonina kuvattujen vihollisten kimppuun (kuvat 8a–b). Tämä aggressiivinen aspekti välittyy myös ”militarisoidun” auringonkehrän kautta (vrt. kuva 24d). Muitakin auringonkehrän merkityksiä ilmenee Jahven siivekkään muodon kuvauksessa, esimerkiksi (siivekkään) auringon elämää antava ominaisuus (kuva 24b; vrt. 24c). Tällä aspektilla on myös toinen siivekäs muoto: *dea nutrix* (kuva 7). Toinen aurinkomotiivi on ylivoimainen jumala siivekkään auringonkehrän keskellä (kuva 27). Koska jumala identifioidaan auringoksi, myös aurinko on näin ollen palvonnan kohde (kuva 24c; vrt. 24e). Psalmiin 57 kolmannessa jakeessa armon ja uskollisuuden kerrotaan olevan läsnä Jumalan kanssa, ja niitä voisi verrata hänen seuralaisiinsa kuvassa 24e. Useiden tämän tyyppisten elementtien voi tulkita viittavaan Jumalaan oikeudenmukaisuuden aurinkona. Aurinko ja oikeudenmukaisuus miellettiin usein yhteenkuuluviksi muinaisessa Lähi-idässä. Tämä ajatus näkyy myös arkeologisissa löydöissä, joissa auringonjumala ajaa demonin pois aamun koitteesta. Kuva 28 näyttää, kuinka auringonjumala

³³ Ks. LeMon 2009, 2010 & 2015.

³⁴ LeMon 2010; vrt. 2009 & 2015.

tuomitsee demonin, jonka hänen säteilevä apurinsa on jumalan luokse tuonut. Erityisesti Psalmissa 61, joka paradoksaalisesti kuvaa jumalallista läsnäoloa, näkyy myös sillan rakentaminen jumalallisen tuonpuoleisen ja maallisen välille. Sama ilmenee Atonin ikonografiassa (kuva 29). Koska metafora Jahven siivekkästä muodosta herättää mielleyhtymiä muihin merkittäviin siivekkäisiin olentoihin, kuten siivekkäeseen aurin-gonkehrään ja ylivoimaiseen jumalaan, muinaisen Lähi-idän kuvallinen materiaali tarjoaa erityisen tärkeää tukea tekstejä analysoivalle eksegeesille.

Jesaja 6³⁵

- 1 Kuningas Ussian kuolinvuonna minä näin Herran: hän istui korkealla ja ylhäisellä istuimella, ja hänen vaatteensa liepeat täyttivät tempelin.
- 2 Hänen yläpuolellaan seisoivat serafit, joilla oli kuusi siipeä kullakin: kahdella he peittivät kasvonsa, kahdella verhosivat ruumiinsa ja kahdella lensivät.
- 3 He huusivat toinen toiselleen:
”Pyhä, pyhä, pyhä on Herra Sebaot! Hänen kirkkautensa täyttää kaiken maan.”
- 4 Ovenpielet vapisivat äänten voimasta, ja huone tuli täyteen savua.
- 5 Ja minä sanoin: ”Voi minua, minä hukun! Minulla on saastaiset huulet, ja saastaiset huulet on kansalla, jonka keskellä elän, ja nyt minun silmäni ovat nähneet Kuninkaan, Herran Sebaotin.”
- 6 Silloin yksi serafeista lensi luokseni kädessään hehkuva hiili, jonka hän oli ottanut pihdeillä uhrialtarilta.
- 7 Hän kosketti sillä minun huuliani ja sanoi: ”Katso, tämä on koskenut huuliasi, sinun syyllisyytesi on poissa ja syntisi sovitettu.”
- 8 Minä kuulin Herran äänen sanovan: ”Kenet minä lähetän? Kuka lähtee sananviejäksi?” Niin minä vastasin:
”Tässä olen, lähetä minut!”³⁶

³⁵ Tämän esimerkin pohjana on de Hulsterin artikkeli ”Of Angels and Iconography: Isaiah 6 and the Biblical Concept of Seraphs and Cherubs” (de Hulster, Strawn & Bonfiglio 2015). Kyseinen artikkeli perustuu de Hulsterin tulkintaan Othmar Keelin teoksesta *Jahwe-Visionen und Siegelkunst: eine neue Deutung der Majes-tätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (1977).

³⁶ Raamatun suomennos vuodelta 1992.

Jesajan kirjan kuudes luku kertoo näystä, jossa profeetta kutsutaan tehtävänsä. Se ajoitetaan 730-luvulle eaa. Luku sisältää värikkään ja eloisan kertomuksen Jumalasta, profeetan toimeksiannosta ja – mikä tässä tapauksessa tärkeintä – serafeista. Mutta millainen tämä näky on luonteeltaan? Kenties sitä voisi pitää kuvallisena vastineena puheelle Jumalasta, sillä siinä esitetään jumalallinen todellisuus käsittein, jotka ihminen kykenee ymmärtämään. Jesaja leikitteleekin taitavasti tavalla, jolla todellisuus käsitetään. Sen sijaan, että hän sanoisi saaneensa näyn, hän yksinkertaisesti toteaa: ”Minä näin”. Tällä tavoin hän voi astua näkynsä maailmaan. Jesajan näkyä voisikin verrata sarjakuvaan, joka muuttuu videopeliksi. Nähdessään näyn (sarjakuva), Jesajasta tulee osa sitä (videopeli).

Serafit

Vaikka serafeilla on keskeinen rooli profeetan näyssä, lukijalle ei juuri avata, mitä nämä olennot tarkalleen ottaen ovat. Niillä kerrotaan olevan kuusi siipeä, joista kaksi on lentämistä varten. Yhden niistä kerrotaankin lentävän Jesajan luo. Ne ovat läsnä valtaistuimellaan istuvan Jumalan luona, ja lausuvat ylistysveisua (*doksologia*), joka tunnetaan myöhemmässä liturgisessa käytössä ”kolmesti pyhänä” (*trishagion*). Serafit ottavat myös osaa Jesajan tehtävänsä asettamiseen. Yksi niistä toimittaa puhdistusseremonian, jolla Jesajan syyllisyys ja synnit pyyhitään pois. Puhdistautumisensa jälkeen profeetta on valmis vastaamaan Jumalalle, joka etsii sanansaattajaa.

Septuagintaa seuraten suurin osa moderneista Raamatun käännöksistä ei varsinaisesti käännä heprealaista termiä *šārāp*, vaan muodostaa siitä translitteroidun muodon. Verbimuoto heprean juuresta *šrp* tarkoittaa ”polttaa”, mikä viittaa siihen, että serafit voidaan tulkita ”tuliseksi” tai ”palaviksi” olentoiksi. Kun juurta *šrp* käytetään yhdessä sanan *nāḥāš* (käärme) kanssa, sanapari voidaan kääntää ”palavaksi” tai ”myrkylliseksi” käärmeeksi. Neljännessä Mooseksen kirjassa Jumala kehottaa Moosesta tekemään tangon päähän käärmeen kuvan (Num. 21:6, 8). Suurin osa tutkijoista yhdistää tämän Mooseksen pronssisen käärmesauvan tempelikonktextissa tunnettuun esineeseen, josta käytettiin nimeä ”nehustan” (*nāḥāš*; käärme-sanasta johdettu erisnimi). Kulttireforminsa yhteydessä kuningas Hiskia rikkoi tämän esineen, jota kuvaillaan

”Mooseksen tekemäksi pronssikäärmeeksi (*neḫpaš hanneḫḫōšet*)” (2. Kun. 18:4). Vaikka kirjoittaja ei käytä tässä jakeessa sanaa *šārāp*, on luultavaa että pronssikäärme on halventava viittaus Mooseksen tekemään käärmesauvaan.

Serafeja esiintyy myös muualla Jesajan kirjassa. Jakeiden Jes. 14:29 ja 30:6 mukaan serafit ovat ”tulisia, lentäviä käärmeitä” (*šārāp meḫ(ōpēp)*). Vaikka Jesajan jakeissa ei mainita siipiä, serafien kuvaaminen ”lentäviksi (*meḫ(ōpēp)*) olennoiksi”, vihjaa niiden siivekkäistä olomuodosta. Jesajan kuudennen luvun kuvaus on eksplisiittinen, sillä siinä yksi siivekkäistä serafeista ”lentää” (*wp*) profeetan luo. Paralleelit erilaisten käärmeiden kanssa vahvistavat tulkintaa, jonka mukaan Jesajan kuudennen luvun serafit tulisi ymmärtää käärmemäisiksi, siivekkäiksi olennoiksi.

Jesajan serafien ikonografinen tausta

Jesajan kuudennen luvun kuvaukseen serafeista eli siivekkäistä käärmeistä on todennäköisesti vaikuttanut *uraeus*-symbolin (mon. *uraei*) hallitseva asema muinaisegyptiläisessä taiteessa. *Uraeus* kuvataan useimmiten pystysuorassa asennossa olevaksi kobraksi, ja sitä pidettiin Wadjetin, Ala-Egyptin suojelijajumalattaren symbolina. Faarao ja hänen puolisonsa kantoivat tätä symbolia kruunuissaan tarkoituksenaan havainnollistaa sitä jumalallista valtuutusta, jolla he perustelivat ylivaltaansa (kuva 30). Sama symboli kuvattiin myös usean eri jumalan ja jumalattaren otsalle (kuva 31).

Uraeus-symbolilla oli muun muassa suojeleva funktio, ja sitä käytettiin torjumaan pahaa. Tämän vuoksi esimerkiksi rakennusten seinäornamentit olivat usein täynnä niitä. Jos *uraeus* kuvattiin siivekkäänä, tarkoituksena oli kasvattaa objektin voimaa ja kykyä suojella kuninkaan nimeä tai tiettyjä jumalia (kuvat 32–34). Myös amuletteihin kuvatuilla *uraeuksilla* oli suojeleva funktio. Niiden yhteys tuleen ilmenee ikonografisesti skarabeissa, joissa faarao kuvataan aurinkona. Korventavan kuumuuden symboliarvoa vahvistaa faaraan suusta tuleva serafi (kuva 35). Toisinaan *uraeus*-symbolit kuvataan pareina (kuva 34). Tämä saattaa näkyä Jesajan kuudennessa luvussa, jossa puhutaan useista serafeista.

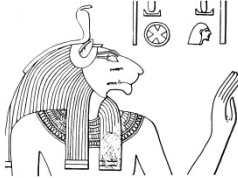
Egypti vaikutti voimakkaasti Levantin alueen kulttuuriin ja siivillä varustettu *wraeus* esiintyykin sineteissä ja amuleteissa myös Syyria-



28



30



31



29



33



34



35



36

KUVA 28. SYLINTERISINETTI, 2350–2150 EAA.

KUVA 29. KALKKIKIVIRELIEFI (KORK. 105 CM), 1377–1358 EAA., AMARNA.

KUVA 30. SAT-HATHOR-JUNITIN DIADEEMI, OTSAN KOHDALLA URAEUS. N. 1887 EAA.

KUVA 31. SEINÄRELIEFI, 12. VUOSISATA EAA., MEDINET HABU.

KUVA 32. MEDIUM, 12. VUOSISATA EAA., MEDINET HABU.

KUVA 33. SKARABI, 13. VUOSISATA EAA., LAKIS.

KUVA 34. SKARABI, 14.–13. VUOSISATA EAA., MEGIDDO.

KUVA 35. SKARABI, 10.–9. VUOSISATA EAA., LUULTAVASTI FILISTEASTA.

KUVA 36. BULLA, JOSSA TEKSTI: SHEKANYAHULTA, 720–640 EAA., ‘EL’ASA.

Palestinian alueen ikonografiassa (vrt. kuvat 33–34). Jesajan aikaa lähestyttäessä siipien lukumäärä lisääntyy kahdesta neljään (kuva 36). Määrän tuplaantumisen arvellaan olevan keino lisätä olennon suojaavaa voimaa. Sama voi päteä Jesajan kuvauksessa kuusisiipisistä serafeista, vaikka kuutta siipeä ei juuri esiinnykään ikonografisessa aineistossa.

Kuvien ja tekstin yhtäläisyyksistä huolimatta erojakin löytyy. Jesajan näyssä serafit peittävät kasvonsa Jumalan läsnä ollessa. Sen sijaan, että ne suojelisivat Jumalaa, kuten egyptiläisessä ikonografiassa, Jesajan kirjan serafit näyttävät tarvitsevan *itse* suojelusta tai ainakin suojautumista. Jakeissa 6–7 nämä siivekkäät käärmeet osoittautuvat Jumalan palvelijoiksi. Ne esiintyvät Jumalan seurassa, niiden tehtävänä on laulaa ylistystä Jumalalle ja toimittaa Jesajan puhdistumisriitti. Vaikka Jesajan serafit onkin kuvattu mahtavina olentoina, niiden mahti kalpenee pyhän Jumalan rinnalla, jonka läsnäolo täyttää koko maailman.³⁷

Jumalan ylistämisen lisäksi serafit ovat vuorovaikutuksessa profetan kanssa puhdistusrituaalin kautta. Tässä kohdassa serafin hahmosta ilmenee jälleen uusi piirre: serafilla, joka lähestyy Jesajaa, kerrotaan olevan ”käsi”. Ikonografisessa aineistossakin *uraeus*-kuvien käärmeillä kuvataan toisinaan siipien lisäksi kädet tai jalat. Tämän lisäksi yksi Jesajan serafeista käyttää pihtejä ottaessaan palavan hiilen alttarilta. Tämä tuo



³⁷ Beuken 2004.

mieleen heprean *šrp*-juuren, joka liittyy palamiseen tai tuleen. On kuitenkin silmiinpistävä, että nämä itsessään tuliset olennot näyttävät tarvitsevan pihtejä poimiakseen palavan hiilen. Kenties tämä yksityiskohta korostaa hiilien tehokkuutta puhdistuksen ja tuomion rituaaleissa, joista molemmilla on merkittävä rooli Jesajan lähettämisessä.

On myös tärkeää huomata, että konteksti, jossa serafit esiintyvät, havainnollistaa Jumalan kunniaa. Herra istuu korkealla, ylhäisellä valtaistuimellaan. Hänen vaatteensa liepeiden kerrotaan täyttävän koko temppelein (*hékāl*), minkä vuoksi Jesajan näyn on usein tulkittu sijoittuvan kaikkein pyhimpään tai johonkin vastaavaan paikkaan kultillisissa kontekstissa. Hepreankielen termi *hékāl* voi kuitenkin viitata myös kuninkaalliseen palatsiin. Tässä tapauksessa Herra istuu kuninkaallisella valtaistuimella ja jopa hänen vaatteensa liepeet riittävät täyttämään jumalallisen palatsin kokonaan. Jumala kuvataan ylhäisenä Herrana, Kuninkaiden Kuninkaana, jota palvovat yhtälailla sekä ihmiset että ihmisestä poikkeavat olennot. Serafit sisältyvät Jesajan näkyyn mahdollisesti siitä syystä, että niiden tehtävänä on tehostaa Jahven kunnian ja pyhyyden kuvausta. Kun ne ylistävät Jumalaa, ovenpielet vapisevat ja huone täyttyy savusta. Jälkimmäinen viittaus voi liittyä teofaniaan eli jumalan ilmestykseen (vrt. Gen. 15:17; Ex. 19:18; 20:18), mutta se on myös yhtenevä tulkinnan kanssa, jonka mukaan serafit ovat ”tulisia” tai ”palavia” olentoja. Yhtä kaikki, Jesaja on vaikuttunut näkemästään.

Jesajan tapa puhutella aikalaisiaan

Mitä Jesaja siis kuvaa nähneensä? Sarjakuvan ja videopelin vertausta voisi soveltaa myös serafeihin. Aluksi ne näyttävät toimivan pelkkänä kirjallisenä tehokeinona. On kuitenkin otettava huomioon, että osa Jesajan yleisöstä on käsittänyt serafit voimallisina olentoina ja käyttänyt niiden kuvilla varustettuja suojelevia amuletteja. Näin ollen heille viittaus serafeihin ei ole pelkästään kirjallinen tehokeino, vaan kyseessä on kuvaus yliluonnollisesta todellisuudesta.

Kun Jesajan kuudetta lukua tarkastellaan ikonografista taustaa vasten, on selvää että Raamatun kuvaus serafeista ammentaa muinaisen Egyptin visuaalisesta kulttuurista ja *uraeus*-kuvastosta. Jesaja kuitenkin muuntelee tätä kuvastoa oman sanomansa ilmaisemiseen. Jesajan kuudennen luvun serafeista tehdään toisaalta entistä voimakkaampia lisää-

mällä niiden siipien lukumäärää, mutta loppujen lopuksi asiat käännetään taitavasti pääläelleen ja serafien mahti pyyhitään pois.

Kuvatessaan näkyään Jesaja hyödyntää aikansa visuaalista ja materiaalista kulttuuria ja pyrkii näin kiinnittämään yleisönsä huomion heille tutuilla aiheilla. Toisaalta myös Jesajan kuudennen luvun voi tulkita pilkkaavan amuletteihin ja epäjumalankuviin liittyviä uskomuksia, mikä on yksi Jesajan kirjan toistuvista teemoista (esim. Jes. 40:18–20; 44:9–20). Sen sijaan, että Jesaja osoittaisi suoralta kädeltä jumalankuvien tai jumalien materiaalisen muodon turhaksi, hän mitätöi ihmisten niihin projisoiman voiman asettamalla olennot ylivoimaisen ja mahtavan Jumalan rinnalle. Jesajan kuvauksesta käy selväksi, että serafit eivät ole Jumalan vartijoita tai suojelijoita, kuten Jesajan yleisö olisi saattanut amulettiensa ja egyptiläisen *uraeus*-ikonografian perusteella päätellä. Päinvastoin, ne joutuvat itse suojautumaan mahtavan Herra Sebaotin läsnäollessa ja toimivat tämän palvelijoina ja taivaallisen seureen jäseninä.

Yhteenveto

Kuten katsauksemme osoitti, muinaisen Lähi-idän taiteessa tunnettiin laaja kirjo siivekkäitä olentoja vaihtelevine variaatioineen. Eri olentojen sekamuodot eli hybridit saivat ne vaikuttamaan yliluonnollisilta, salaperäisiltä ja mystisiltä, eli olennoilta, jotka ovat peräisin toisenlaisesta todellisuudesta. Näin ollen on luontevaa, että myös jumalat, Jahve mukaan lukien, saivat siivekkään muodon. Toisaalta siivet viestivät myös kyvystä liikkua maan ja taivaan välillä ja siksi osalla olennoista on viestintäviejän tehtävä. Ikonografisen aineiston perusteella on selvää, että siivekkäitä olentoja pidettiin mahtavina ja voimallisina olentoina. Sen vuoksi niiden kuvia kaiverrettiin amuletteihin. Olentojen tehtävänä oli siivillään suojella kuvansa kantajaa, karkottaa paha pois tämän ympäriltä ja houkutella hyvää hänen luokseen.

Ikonografisen materiaalin tuntemus avaa tutkijalle ja lukijalle uuden tulokulman Raamatun tekstiin. Tutustumalla muinaisen Lähi-idän kuva-aineistoon serafeista jopa moderni lukija voi ”nähdä Jesajan näyn”. Lukija voi myös ymmärtää, kuinka Jesajan tapa puhua mahtavista sera-

feista paljastaa hänen hienovaraisen ja taitavasti muotoillun kritiikkinsä jumalankuvia ja amuletteja kohtaan. Tutkimalla kuvallista aineistoa tekstien rinnalla on mahdollista kohdata muinainen Lähi-idän kulttuuri monine eri vivahteineen.

Lyhenteet

- ANEP* James B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1969 (2nd edition).
- CSAJ* Jürg Egger & Othmar Keel, *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien: vom Neolithikum bis zur Perserzeit*. Orbis Biblicus et Orientalis: Series Archaeologica 25. Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- CSAPI* Othmar Keel, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel : von den Anfängen bis zur Perserzeit*. Orbis Biblicus et Orientalis: Series Archaeologica 13, 29, 31, 33, etc. Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vuodesta 1997.
- GGG* Othmar Keel & Christoph Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottes-symbole : neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*. Fribourg: Bibel + Orient Museum, 2012 (7th edition) / English translation: *Gods, Goddesses and Images of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- SBW* Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament : am Beispiel der Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 (5th German edition) / English translation: *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997 (2nd English edition).

Kirjallisuus

- Altenmüller, Hartwig
1977 ”Falke”. *Lexikon der Ägyptologie* 2. Wiesbaden: Harrassowitz, 93–97.
- Avigad, Nahman & Sass, Benjamin
1997 *Corpus of West Semitic Stamp Seals*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.

- Beuken, Willem A. M.
2004 "The Manifestation of Yahweh and the Commission of Isaiah: Isaiah 6 Read Against the Background of Isaiah 1". *Calvin Theological Journal* 39, 72–87.
- Bonomi, Joseph
1857 *Nineveh and its Palaces: The Discoveries of Botta and Layard, Applied to the Elucidation of Holy Writ*. 3rd edition. London: Bohn.
- Bron, François
1985 "Sur quelques sceaux à légendes sudarabiques et proto-arabes". *Syria* 62/3, 337–341.
- Cogan, M.
1995 "A Lamashtu Plaque from the Judean Shephelah". *Israel Exploration Journal* 45/2–3, 155–161.
- Collon, Dominique
2001 *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals V: Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Periods*. London: British Museum.
- Darby, Erin D.
2014 *Interpreting Judean Pillar Figurines: Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual*. Forschungen zum Alten Testament: 2. Reihe 69. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dasen, Véronique
2013 *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*. Oxford Monographs on Classical Archaeology. Oxford: Clarendon Press.
- Deutsch, Robert
1999 *Messages from the Past: Hebrew Bullae from the Time of Isaiah through the Destruction of the First Temple*. Tel Aviv: Archaeological Center Publications.
- Ebeling, Erich
1957–71 "Falke". *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 3. Berlin: Walter de Gruyter, 5.
- Gane, Constance Ellen
2012 *Composite Beings in Neo-Babylonian Art*. Julkaisematon väitöskirja, University of California, Berkeley (<http://escholarship.org/uc/item/3p25f7wk>).
- Green, A.
1993–97 "Mischwesen. B- Archäologie. Mesopotamien". *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 8. Berlin: Walter de Gruyter, 246–264.
- Herrmann, Christian
1994 *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel: Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament*. *Orbis Biblicus et Orientalis* 138.

- Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 2002 *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*. Orbis Biblicus et Orientalis 184. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 2006 *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel III*. Orbis Biblicus et Orientalis: Series Archaeologica 24. Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 2012 *Amulettführer durch die Welt der ägyptischen Amulette aus Israel/Palästina* (Ausstellungskatalog). Gachnang: Evangelisches Pfarramt Gachnang.
- Herrmann, Christian & Thomas Staubli
- 2010 *1001 Amulett: Altägyptischer Zauber, monotheisierte Talismane, säkulare Magie*. Freiburg, Schweiz: BIBEL + ORIENT MUSEUM.
- Hulster, Izaak J. de
- 2009a *Iconographic Exegesis and Third Isaiah*. Forschungen zum Alten Testament: 2. Reihe 36. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 2009b "Illuminating Images: A Historical Position and Method for Iconographic Exegesis". *Iconography and Biblical Studies*. Eds. Izaak J. de Hulster & Rüdiger Schmitt. Alter Orient und Altes Testament 361. Münster: Ugarit-Verlag, 139–162.
- 2014 "The Two Angels in John 20,12: The Old Testament Background". *Biblische Notizen* 162, 97–120.
- 2015 "Of Angels and Iconography: Isaiah 6 and the Biblical Concept of Seraphs and Cherubs". *Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible / Old Testament: An Introduction to its Method and Practice*. Eds. Izaak J. de Hulster, Brent A. Strawn & Ryan P. Bonfiglio. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 147–164.
- Hulster, Izaak J. de, Strawn, Brent A. & Bonfiglio, Ryan P. (eds.)
- 2015 *Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible / Old Testament: An Introduction to its Method and Practice*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jakob-Rost, Liane
- 1997 *Die Stempelsiegel im Vorderasiatischen Museum [Staatliche Museen zu Berlin]*. Mainz am Rhein: von Zabern.
- Janowski, Bernd
- 1989 *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils: das Motiv der Hilfe Gottes, ‚am Morgen‘ im Alten Orient und im Alten Testament. Band I: Alter Orient*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 59. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Keel, Othmar

- 1977 *Jahwe-Visionen und Siegelkunst: eine neue Deutung der Majestäts-schilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4.* Stuttgarter Bibelstudien 84/85. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- 1982 "Der Pharao als 'Vollkommene Sonne': Ein neuer ägypto-palästinischer Skarabäentyp." *Egyptological Studies*. Eds. Sarah Israelit-Groll. Scripta Hierosolymitana 28. Jerusalem: Magnes, 406–529.
- 2009 "Seth-Baal und Seth-Baal-Jahwe – interkulturelle Ligaturen." *Jerusalem und die Länder. Ikonographie-Topographie-Theologie*. Eds. G. Theißen, H.U. Steymans, S. Ostermann, K.M. Schmidt & A. Moresino-Zipper. Festschrift für Max Küchler zum 65. Geburtstag. NTOA 70. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 87–107.
- 2010 "Von den heidnischen Ahnen einiger jüdisch-christlicher Engelvorstellungen". *Engel: Mittler zwischen Himmel und Erde*. Ed. S. Hahn. München: Deutscher Kunstverlag, 66–75.
- Korpel, Marjo C. A.
2006 "Seals of Jezebel and Other Women in Authority". *Journal of Semitics* 15/2, 349–371.
- Layard, Austen Henry
1852 *A Popular Account of Discoveries at Nineveh*. New York: Harper.
- Leith, Mary J. W.
1997 *Wadi Daliyeh I: The Wadi Daliyeh Seal Impressions*. Discoveries in the Judaeen Desert XXIV. Oxford: Clarendon Press.
- LeMon, Joel M.
2009 "Iconographic Approaches: The Iconic Structure of Psalm 17". *Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen*. Eds. Joel M. LeMon & Kent H. Richards. Atlanta: Society of Biblical Literature, 143–168.
- 2010 *Yahweh's Winged Form in the Psalms: Exploring Congruent Iconography and Texts*, Orbis Biblicus et Orientalis 242. Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 2015 "On Wings in a Prayer: Multistable Images for God in Psalm 63". *Iconographic Exegesis of the Hebrew Bible / Old Testament: An Introduction to its Method and Practice*. Eds. Izaak J. de Hulster, Brent A. Strawn & Ryan P. Bonfiglio. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 263–279.
- Levin, C.
2001 "Stier". *Neues Bibel-Lexikon* 3. Zürich: Benziger, 703–704.
2012 "Integrativer Monotheismus im Alten Testament". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109, 153–175.
- Metzger, Martin
1985 *Königsthron und Gottesthron: Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor*

Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament. Alter Orient und Altes Testament 15. Kevelaer: Butzon & Bercker.

Ornan, Tallay

1993 "The Mesopotamian Influence on West Semitic Inscribed Seals: A Preference for the Depiction of Mortals". *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*. Eds. Benjamin Sass and Christoph Uehlinger. Orbis Biblicus et Orientalis 125. Fribourg: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 52–73.

2005 *The Triumph of the Symbol: Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, Orbis Biblicus et Orientalis 213. Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Osten, Hans Henning von der

1936 *Ancient Oriental Seals in the Collection of Mrs. Agnes Baldwin Brett*. Oriental Institute Publications 37. Chicago: Oriental Institute.

Parayre, Dominique

1993 "À propos des sceaux oust-sémitiques: le rôle de l'iconographie dans l'attribution d'un sceau à une aire culturelle et à un atelier". *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*. Eds. Benjamin Sass & Christoph Uehlinger. Orbis Biblicus et Orientalis 125. Fribourg: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 27–51.

Schmitt, Rüdiger

2014 "Mixed Creatures and the Assyrian Influence on the West Semitic Glyptic Repertoire". *Image, Text, Exegesis: Iconographic Interpretation and the Hebrew Bible*. Eds. I. J. de Hulster & J. M. LeMon. The Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 588. London: Bloomsbury, 19–28.

Sass, Benjamin

1991 *Studia alphabetica: On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek Alphabets*. Orbis Biblicus et Orientalis 102. Fribourg: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Seidl, Ursula

1989 *Die babylonischen Kudurru-Reliefs: Symbole mesopotamischer Gottheiten*. Orbis biblicus et orientalis 87. Fribourg: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Staubli, Thomas

2003 *Werbung für die Götter: Heilbringer aus 4000 Jahren*. Fribourg: Bibel + Orient Museum (with contributions by Othmar Keel, Madeleine Page Gasser, Alois Senti, and Ueli Schenk).

- 2009 "Bull Leaping and Other Images and Rites of the Southern Levant in the Sign of Scorpius". *Ugarit-Forschungen* 41, 611–630.
- Störk, Lothar
1984 "Rind". *Lexikon der Ägyptologie* 4. Wiesbaden: Harrassowitz, 257–263.
- Tiradritti, Francesco & De Luca, Araldo
2000 *Kunstschatten uit Egypte*. Leuven: Davidsfonds.
- Wiggermann, Frans A. M.
1993–1997 "Mischwesen. A. Philologisch. Mesopotamien". *Realexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 8. Berlin: Walter de Gruyter, 222–246.
- 2000 "Lamaštu, daughter of Anu. A profile". *Birth in Babylonia and the Bible*. Ed. M. Stol. Groningen: Styx, 217–252.
- 2007 "The Four Winds and the Origins of Pazuzu". *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient: Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*. Eds. Joost Hazenbos, Claus Wilcke, & Annette Zgoll. Wiesbaden: Harrassowitz, 125–165.
- Wildung, D.
1977 "Flügelsonne". *Lexikon der Ägyptologie* 2. Wiesbaden: Harrassowitz, 277–279.
- Zernecke, Anna Elise
2008 "Warum sitzt der Skorpion unter dem Bett? Überlegungen zur Deutung eines altorientalischen Fruchtbarkeitssymbols". *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 124, 107–127.

Kuvien lähteet

- Kuva 1: Staubli 2003, 33 (kuva 20).
- 2: *CSAPI* 1, 599 (Akko 195). http://www.bible-orient-museum.ch/bodo/details.php?bomid=19563_
- 3: *SBW* (kuva 44; piirros: Othmar Keel).
- 4: Metzger 1985, 322.
- 5: Bonomi 1857, otsikkosivulta (vrt. http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/me/c/colossal_statue_of_winged_lion.aspx)
- 6: Layard 1852, 86 (vrt. http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/me/c/colossal_statue_winged_bull.aspx).
- 7: LeMon 2010 (kuva 7.1).
- 8a: Ornan 2005, 254 (kuva 105); vrt. http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=367086&partId=1&searchText=ninurta&page=1.
- 8b: Ornan 2005, 244 (kuva 80); vrt. von der Osten 1936, 19 (esine 129).

- 9a: <http://www.bible-orient-museum.ch/bodo/details.php?bomid=4249>. Sass 1991, 51 (kuva 29).
- 9b: <http://www.bible-orient-museum.ch/bodo/details.php?bomid=4251>.
- 10: Avigad & Sass 1997 (esine 858).
- 11: *SBW* (kuvat 91–92; piirros: Othmar & Hildi Keel-Leu [yksityiskohtainen kuvaus: Herrmann ja Staubli 2010, 164]).
- 12: Avigad & Sass 1997 (esine 159).
- 13: Avigad & Sass 1997 (esine 973; piirros: *CSAJ* Amman 6).
- 14: Avigad & Sass 1997 (esine 320).
- 15a: Avigad & Sass 1997 (esine 37).
- 15b: Korpel 2006, 359–360, 369 (kuva 13 [valokuva]; piirros: Parayre 1993, kuva 19).
- 16: Avigad & Sass 1997 (esine 112 [valokuva]; piirros: Ornan 1993, kuva 20) (ks. myös *GGG*, §196–197).
- 17: Avigad & Sass 1997 (esine 185).
- 18: Avigad & Sass 1997 (esine 173; piirros: <http://www.bible-orient-museum.ch/bodo/details.php?bomid=4247>).
- 19: Leith 1997, 220–224 (kuva XIX).
- 20a: *CSAPI III*, Tell el-Far‘a (eteläinen) 718 (<http://www.bible-orient-museum.ch/bodo/details.php?bomid=18441>).
- 20b. *CSAPI III*, Tell el-Far‘a (eteläinen) 718.
- 20c: *CSAPI IV*, Tel Gamma 99 (<http://www.bible-orient-museum.ch/bodo/details.php?bomid=31231>).
- 20d: *CSAPI I*, Akko 119 (<http://www.bible-orient-museum.ch/bodo/details.php?bomid=19460>).
- 20e: Hölbl 1986, 309 (esine 153; vrt. http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1401953&partId=1&searchText=Tharros,+Grave+8&page=1).
- 21: Herrmann 2012, 120 (kuva 2).
- 22: Herrmann 2012, 92–93 (kuva 11: vrt. 136, kuva 2).
- 23: Herrmann 2012, 78 (kuva 3).
- 24a: *CSAPI IV*, Gaza 6 (<http://www.bible-orient-museum.ch/bodo/details.php?bomid=18058>).
- 24b: LeMon 2010 (kuva 4.7).
- 24c: Ornan 2005, 281 (kuva 211), (vrt. LeMon 2010, kuva 4.9 ja *GGG*, kuva 293a).
- 24d: LeMon 2010 (kuva 3.14).
- 24e: Avigad & Sass 1997 (esine 845).
- 25a: Ornan 2005, 68; 243 (kuva 74).
- 25b: Ornan 2005, 69; 243 (kuva 77).
- 26a: *GGG* (kuva 275a).

- 26b: *GGG* (kuva 276b).
27: Collon 2001, 80.
28: Janowski 1989, 92 (kuva 18; vrt. *SBW* kuva 286).
29: *SBW* (kuva 2888; piirros: Hildi Keel-Leu; vrt. *ANEP*, kuva 408).
30: Tiradriitti & Luca 2000, 139.
31: Keel, 1977 (kuva 39).
32: Keel 1977 (kuva 50).
33: Keel 1977 (kuva 80).
34: Keel 1977 (kuva 83).
35: Keel 1982, 408-415 (kuva 1).
36: Deutsch 1999 (kuva 86).

Mitä figuriinit kertovat rautakautisen Palestiinan uskonnosta?

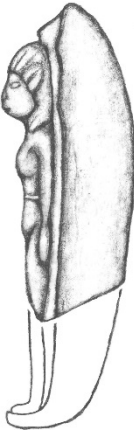
Palestiinan alueelta on arkeologisissa kaivauksissa löydetty tuhansia rautakaudelle (noin 1200–600 eaa.) ajoitettuja pieniä terrakottapatsaita¹ eli figuriineja.² Tutkimuksessa ne liitetään usein jonkinlaiseen uskonnolliseen toimintaan. Tässä luvussa käsitellään ensin erilaisten figuriinien valmistushistoriaa, sekä teorioita siitä, ketä tai mitä patsaat kuvaavat – näin saatetaan päätellä jotain myös patsaiden käyttötarkoituksesta, joista yksi esitetty vaihtoehto on magia.

Ihmisiä esittävät figuriinit kuvaavat enimmäkseen naisia, mutta mukana on myös muutamia miehiä ja jonkun verran hevosia ja ratsastajia kuvaavia patsaita. Ylivoimaisesti suurimman joukon muodostavat kuitenkin eläimiä, todennäköisesti hevosia kuvaavat patsaat. Joukossa on myös härkiä tai karjaa ja joitain villieläimiä kuvaavia patsaita, mutta ne ovat harvinaisia.

Aina 1800-luvun lopusta lähtien sekä tekstitutkijat että arkeologit ovat nähneet naisia esittävässä patsaissa todisteita Raamatussa kiellettyjen kanaanilaisten jumalattarien Anatin, Astarten ja Aseran palvonnasta Israelin ja Juudan kuningaskuntien alueella. Patsaista käytetty nimitys ”Astarte-figuriinit” on vahvasti kytköksissä ajatukseen hedelmällisyyden

¹ Terrakotta tarkoittaa savesta tehtyä, matalassa lämpötilassa poltettuja lasittamattomia keramiikkaesineitä. Suurin osa säilyneistä rautakautisista patsaista on valmistettu savesta, mutta niitä tehtiin myös metallista, kivistä, luusta ja polttamattomasta savesta.

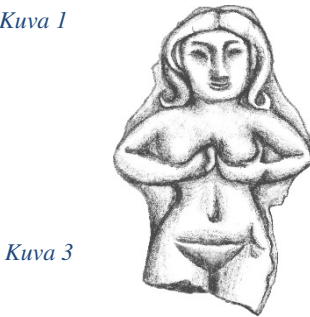
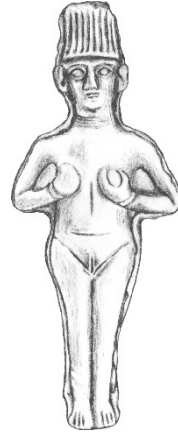
² Teksti on lyhennetty ja päivitetty artikkelista: Katri Saarelainen (2010), ”Jumalattaren lyhyt historia: Palestiinan rautakautiset figuriinit uskonnollisen toiminnan ilmentäjinä”, K. Valkama (toim.), *Israelin uskonto ennen juutalaisuutta: Näkökulmia pronssi- ja rautakauden Palestiinan uskontoihin* (Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 100; Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura), 145–179. Artikkelin kaikki piirroksat: Katri Saarelainen.



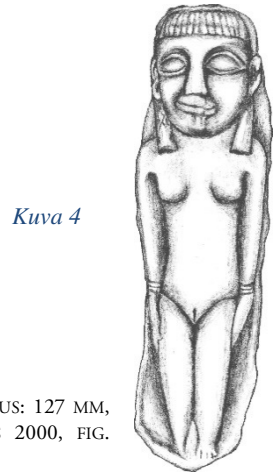
Kuva 1



Kuva 2



Kuva 3



Kuva 4

KUVA 1. MYÖHÄISPRONSSIKAUTINEN LAATTAFIGURIINI (KORKEUS: 127 MM, REKONSTRUKTION KANSSA). LÖYTÖPAIKKA: MEGIDDO. (SASS 2000, FIG. 12.35: 1).

KUVA 2. MYÖHÄISPRONSSIKAUTINEN FIGURIINI (KORKEUS: 164 MM). SIJAINI: BIBEL+ORIENT MUSEUM, FRIBOURG. (KEEL & SCHROER 2004, NO. 104; KATSO MYÖS KLETTER, COVELLO-PARAN & SAARELAINEN 2010, FIG. 11, JOSSA PATSAAN MUOTOILTU TAUSTA ON KUVATTU).

KUVA 3. VARHAISRAUTAKAUTINEN LAATTAFIGURIINI (KORKEUS: 111 MM; LEVEYS: 72 MM). LÖYTÖPAIKKA: TEL ZEROR. (OHATA 1967, PL. 47: 3).

KUVA 4. FIGURIINIEN VALMISTUKSEEN KÄYTETTY FOINIKIALAISTYYLINEN MUOTTI, RAUTAKAUDEN II PERIODI. KUVASSA MUOTILLA VALMISTETTU MODERNI KOPIO (KORKEUS: 156 MM). LÖYTÖPAIKKA: TIMNA. (MAZAR & PANITZ-COHN 2001, PHOTO 133, PL. 30: 1).

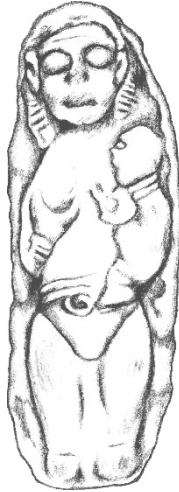
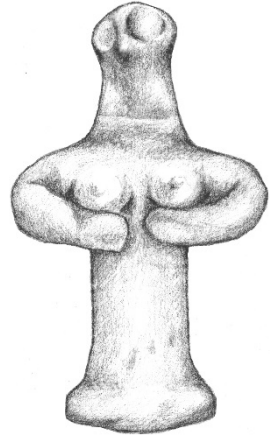
jumalattaresta ja tutkimuksessa kiistellään edelleen siitä, onko patsaiden kuvaamaa hahmoa mahdollista nimetä. Itse figuriineja ei Raamatun teksteissä kuitenkaan mainita.³ Niiden merkityksestä tiedetään varmuudella melko vähän, koska ei ole löydetty kirjoituksia, jotka kertoisivat, ketä tai mitä patsaat esittivät tai mihin niitä käytettiin. Löytökontekstien perusteella ne näyttäisivät kuitenkin kuuluneen jokapäiväiseen elämään.

Figuriinien valmistushistoriaa

Figuriineista voidaan valmistustekniikan ja ikonografisten teemojen perusteella erottaa useita eri alueille eri aikakausina tyypillisiä ryhmiä, joita voidaan tulkita eri tavoin. Myöhäisen pronssikauden aikana (noin 1500–1200 eaa.) Palestiinan alueella yleistyivät niin kutsutut laattafiguriinit, joiden käyttö ja valmistus jatkui koko rautakauden ajan. Yksipuolisilla muoteilla valmistettiin melko pieniä (korkeus noin 45–150 mm) litteitä figuriineja painamalla pala savea avoimeen muottiin (kuva 1). Patsaiden tausta on yleensä kupera ja karkeasti viimeistelty, mutta Palestiinan pohjoisosista tunnetaan myös patsaita joiden tausta saattaa olla valmistettu muotilla (kuva 2).

Varhaisen rautakauden (noin 1200–1000 eaa.) lopun laattafiguriineissa on kuvattu useimmiten kokonaan tai osittain alaston naishahmo, joka pitelee joko molemmin käsin rintojaan, tai jonka käsivarret on asetettu vartalon sivuille (kuva 3–4). Harvinaisemmissa tapauksissa toinen käsi on rinnan alla ja toinen sivulla tai molemmat lepäävät alavatsalla. Rautakauden II periodin aikana (noin 1000–600 eaa.) laattafiguriinien valmistus jatkui erityisesti Palestiinan pohjoisosissa. 900- ja 800-luvuilla eaa. yleistyivät laattafiguriinit joissa kuvattu naishahmo pitelee käsissään pyöreää esinettä, joka kuvaa todennäköisesti käsirumpua

³ Raamatussa mainitaan (esim. 1. Moos. 31:19, 34) kotijumalat (*terafim*), jotka olivat tarpeeksi pieniä mahtuakseen satulasäkkiin. Tekstikatkelmia ei kuitenkaan voida yhdistää saviisiin figuriineihin.

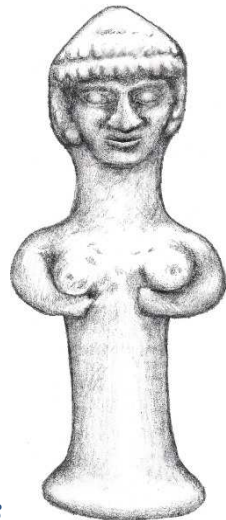
*Kuva 5**Kuva 6**Kuva 7*

KUVA 5. RUMMUNSOITTAJAA KUVAAVA LAATTAFIGURIINI, RAUTAKAUDEN II PERIODI (KORKEUS: 120 MM). LÖYTÖPAIKKA: TEL REHOV. (PAZ 2007, FIG. 2.2: 1.)

KUVA 6. IMETTÄVÄÄ NAISTA KUVAAVA LAATTAFIGURIINI, RAUTAKAUDEN II PERIODI (KORKEUS: 109 MM). LÖYTÖPAIKKA: PELLA. (POTTS ET AL. 1988, PL. 22: 3).

KUVA 7. KÄSIN VALMISTETTU JUUDAN PILARIFIGURIINI, RAUTAKAUDEN II PERIODI (KORKEUS: 140 MM; LEVEYS: 90 MM). LÖYTÖPAIKKA: BEERSEBA. (ISRAEL MUSEUM IAA 1978-1437).

KUVA 8. MUOTILLA VALMISTETTU JUUDAN PILARIFIGURIINI, RAUTAKAUDEN II PERIODI (KORKEUS N. 170 MM). ISRAEL MUSEO, JERUSALEM (REIFENBERG KOKOELMA).

*Kuva 8*

(kuva 5).⁴ Muutamat patsaista kuvaavat myös lasta sylissä pitelevää tai imettävää naista (kuva 6). Hahmoille on muotoiltu yksityiskohtaisesti erilaisia kampauksia ja päähineitä. Ranteissa, nilkoissa ja joskus myös kaulalla on koruja.

Juudan alueella erityisesti 700- ja 600- luvuilla eaa. valmistettiin niin kutsuttuja Juudan pilarifiguriineja. Ne muodostavat Palestiinan alueen rautakautisista patsaista ylivoimaisesti suurimman ryhmän. Juudan pilarifiguriinit voivat olla kokonaan käsin muovattuja, jolloin nenä ja silmäkuopat on nipistetty päähän sormin (kuva 7). Kasvot voivat olla myös muotilla valmistetut, jolloin niitä kehystävät lyhyet kiharat hiukset (kuva 8). Patsaiden (korkeus noin 100–210 mm) vartalon muodostaa pyöreä pilari, johon muotilla valmistetut päät, rinnat ja niitä kannattelevat kädet on lisätty. Myös Palestiinan rannikolta ja pohjoisosista tunnetaan rautakauden loppupuolelta joitakin, usein rummunsoittajia kuvaavia pilarifiguriineja (kuva 9–10). Patsaiden ontot vartalot on tehty yleensä dreijaamalla ja niille on voitu kuvata esimerkiksi pitkät hiukset tai erilaisia koruja. Osaa pilarifiguriineista on peittänyt valkoinen kalkkimaali, ja joidenkin pinnalta on löydetty myös jäänteitä punaisesta tai mustasta maalista. Ei voida varmuudella sanoa, onko patsaiden tarkoitus kuvata alastomia vai puettuja hahmoja.

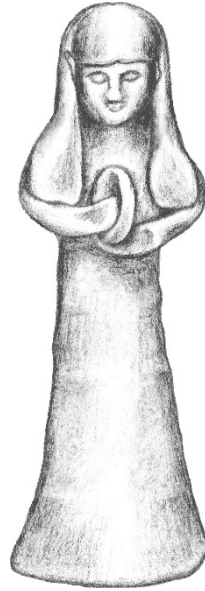
Rautakauden lopulla yleistyivät pilarifiguriinien kanssa myös käsin tehdyt eläinpatsaat sekä hevosia ja ratsastajia kuvaavat patsaat, joiden yleisimmin ajatellaan kuvaavan ratsumiehiä (kuva 11).⁵

Ketä tai mitä figuriinit kuvaavat?

Aina 1900-luvun alusta lähtien naisia kuvaavien figuriinien ajateltiin esittävän ”Äiti-Jumalatarta”, joka oli yhteydessä maahan, ja jonka toimivalta saattoi ulottua myös eläinten lisääntymiseen ja kasvien kasvuun.

⁴ Tekstitutkimuksen vaikutus näkyy erityisesti pyöreän esineen tulkinnessa, jonka on ehdotettu kuvaavan Jeremian kirjasta (esim. Jer. 7:18; 44:17–19, 25) tunnetulle Taivaan kuningattarelle omistettua leipää tai kakkua, mutta myös auringonkehrää.

⁵ Jotkut tutkijat yhdistävät ratsukot Heprealaisessa Raamatussa mainittuun taivaalliseen sotajoukkoon (esim. 1. Kun. 22:19).

*Kuva 9**Kuva 10*

KUVA 9. RUMMUNSOITTAJAA KUVAAVA PILARIFIGU-
RIINI (KORKEUS: 120 MM). LÖYTÖPAIKKA: MEGIDDO.
(SCHUMACHER 1908, ABB. 156).

KUVA 10. FOINIKIALAISTYYLINEN, RUMMUNSOITTA-
JAA KUVAAVA PILARIFIGURIINI (KORKEUS: 219 MM;
LEVEYS: 82 MM). LÖYTÖPAIKKA: AKZIV. (DAYAGI-
MENDELS 2002, FIG. 7.2).

KUVA 11. HEVOSTA JA RATSASTAJAA KUVAAVA FIGU-
RIINI (KORKEUS: 162 MM). LÖYTÖPAIKKA: LAKIS.
(TUFNELL 1953, PL. 29:18).

*Kuva 11*

Ilman kirjallisia lähteitä tätä suurta hedelmällisyyden jumalataria oli kuitenkin mahdotonta nimetä. Nykyään universaalien äiti-jumalattaren ideaa pidetään parhaimmillaankin epämääräisenä, koska jokaisen yhteiskunnan jumalatar on välttämättä ainutlaatuinen. Jokaisella Lähi-idän suurista jumalattarista voidaan osoittaa olleen joitain hedelmällisyyteen ja äidillisyyteen liitettäviä piirteitä.⁶

Teorioita patsaiden merkityksestä on useita – silti edelleen ylivoimaisesti suosituimpien teorioiden mukaan suurin osa patsaista esittää jumaluuksia, erityisesti Aseraa. Khirbet el-Qomin ja Kuntillet Ajrudin inskriptio- ja piirrosloytöjen jälkeen sekä vanhoja että uusia arkeologisia löytöjä on liitetty yhä enenevässä määrin Aseraan. Lisäksi Vanhan testamentin tekstiitkimus on vaikuttanut erityisen voimakkaasti juuri Juudan pilarifiguriinien tulkintaan. Patsaat on nähty vuoroin osaksi kiellettyä marginaalista kulttia, niitä on särjety Josian reformissa tai ne on yhdistetty Jeremian kirjan Taivaan kuningattareen.⁷ Löytökontekstin ja määrän perusteella niitä ei kuitenkaan ole mielekäästä tulkita niin kutsutun virallisen uskonnon⁸ vastaisiksi tai marginaaliseen kulttiin kuuluviksi esineiksi.

Suhteellisen selkeästi rajatun levinneisyytensä vuoksi Juudan pilarifiguriinien ajatellaan nykyään heijastavan juuri Juudan alueelle tyypillistä uskontoa ja patsaiden suurta määrää pidetään usein osoituksena Asera-kultin alueella saavuttamasta suosiosta.⁹ Esimerkiksi Raz Kletterin

⁶ Erityisesti Peter J. Ucko on kritisoinut universaalien ”Äiti-jumalattaren” ideaa, johon liittyy joskus myös ajatus naisten hallitsemasta yhteiskunnasta. Kletterin (1996, 74–75) mukaan Heprealaisen Raamatun perusteella Juuda oli miesten hallitsema alue, kuitenkin suurin osa figuriineista kuvaa naisia. Figuriinien sukupuoli kertoo siis hyvin vähän naisten tai miesten asemasta muinaisissa yhteiskunnissa, eikä niiden perusteella voida rekonstruoida matriarkaalista yhteiskuntajärjestystä.

⁷ Pilarifiguriinien ajoitus sopii huonosti Josian reformiin, ne olivat yleisiä 700- ja 600-luvuilla eaa. Josian reformi ajoitetaan yleensä 600-luvun eaa. lopulle, mutta ilmeisesti esimerkiksi Jerusalemissa pilarifiguriineja on käytetty aina 587 eaa. tapahtuneeseen kaupungin tuhoon asti. Myöskään todisteita patsaiden tahallista rikkomisesta ei ole.

⁸ Virallisella uskonnolla tarkoitetaan tässä uskontoa, jota on voitu harjoittaa esimerkiksi Jerusalemin temppelissä, ei niitä tulkintoja, joita esimerkiksi Heprealaisen Raamatun deuteronomistiset toimittajat edustavat. Raamatun teksteissä kritisoidaan käytäntöjä, joita myöhemässä juutalaisuudessa ei hyväksytty.

⁹ Taustalla vaikuttaa käsitys, jonka mukaan Asera on Heprealaisen Raamatun tekstien, sekä Khirbet el-Qomin ja Kuntillet Ajrudin löytöjen ajoituksen valossa Lähi-idän jumalattarista ainoa varteenotettava vaihtoehto. Aseraa arvellaan palvotun Israelin alueella ainakin 900-luvulta eaa. lähtien. Mahdollisesti jumalatar tunnettiin alueella jo aikaisemmin. Khirbet el-

mukaan Juudan pilarifiguriinit kuvaavat Aseraa, jolla oli merkittävä osa Juudan alueella rautakauden aikana harjoitetussa Jahve-uskonossa. Figuriinit olivat tavallisten ihmisten omistamia jumalattaren kuvia, jotka liittyivät kodeissa jokapäiväiseen elämään.¹⁰ Vaikka varmuudella ei voida sanoa, kuvasivatko Juudan pilarifiguriinit Aseraa, niiden ajoitus ja levinneisyys sopisivat tähän hyvin. On silti hyvä pitää mielessä, että patsaiden identifiointi perustuu ainoastaan tekstilähteisiin eikä nouse esineistä itsestään.¹¹

Etenkin Juudan alueella pilarifiguriinien kanssa esiintyy samanlaisesti runsaasti eläinpatsaita (niitä tavataan myös ympäröiviltä alueilta). Vaikka ei ole selviä todisteita siitä, että figuriineja olisi käytetty ryhmissä, eläin- ja ihmispatsaita ei voida pitää täysin toisistaan erillisinä esineinä. Kletterin mukaan yhdessä eläinpatsaiden kanssa Juudan pilarifiguriinit saattavat edustaa ideaalista elämää ja runsautta, jossa jumalattarta ympäröivät hevoset, karja, sekä muut eläimet.¹² Ehkä myös korkeaa asemaa heijastavat ratsumiehet olivat osa tätä maailmanjärjestystä.¹³ Eläinpatsaita on kuitenkin tutkittu suhteellisen vähän ja niiden merkitys ja yhteys muihin patsaisiin on huonosti tunnettu, joten tulkinta jää hyvin avoimeksi.

Qomin ja Kuntillet Ajrudin inskriptioiden perusteella Aseran palvonta jatkui ainakin 700-luvulle eaa. asti. Lopulta Raamatussa voidaan nähdä, kuinka todisteet Aseran palvonnasta yritetään hävittää. Patsaiden yhteyttä Aseraan on pyritty vahvistamaan myös esittämällä pilarivartaloiden kuvaavan puunrunkoja tai niiden on ajateltu olevan kopioita suuremmasta patsaasta, jopa asera-paaluista. Pilarivartalot ovat kuitenkin Lähi-idän alueella yleinen tekninen ratkaisu valmistettaessa ilman tukea seisovia patsaita. Ei ole syytä olettaa, että Juudan alueella niillä olisi ollut erityinen lisämerkitys.

¹⁰ Kletterin (1996, 81) mukaan suuri, kallisarvoisempi Asera-patsas seisoi mahdollisesti tempelissä, jossa se on ollut tärkeä osa Jahve-uskontoa. Jumalattaren rooli oli todennäköisesti kuitenkin Jahvea vähäisempi.

¹¹ Esimerkiksi Erin Darbyn (2014, 399) mukaan on epätodennäköistä, että Juudan pilarifiguriinit kuvasivat Aseraa, sillä Mesopotamiasta tunnetuissa figuriinirituaaliteksteissä saviset figuriinit eivät koskaan kuvaa merkittäviä jumaluuksia. Lisäksi Heprealaisessa Raamatussa osa A/asera-maininnoista näyttäisi olevan kytköksissä puisiin kulttiesineisiin tai puihin, ei jumalattaren itseensä. Pilarifiguriineja ei siis voida suoraan rinnastaa Raamatun Aseraan sanan kaikissa merkityksissä (katso esim. Hadley 2000, 200–205).

¹² Koska eläinfiguriinit eivät kuvaa ainoastaan kotieläimiä, niiden ei voi yksiselitteisesti ajatella liittyvän esimerkiksi karjan hedelmällisyyteen.

¹³ Kletter 1996, 65, 78; Kletter & Saarelainen 2014. Aseraa ei kuitenkaan helposti voi yhdistää hevosiin, sotajoukkoihin tai ratsumiehiin, joten tulkinta jää spekulatiiviseksi.

Koska rautakautisilta figuriineilta puuttuvat selkeät jumaluutta osoittavat attribuuutit, niiden voidaan tulkita esittävän myös vähäisempiä jumaluuksia tai kuolevaisia ihmisiä. Ikonografisen yhdenmukaisuuden puute saattaa viitata siihen, ettei suurin osa laattafiguriineista kuvannut samaa hahmoa ja niitä on vaikea liittää mihinkään tiettyyn jumaluuteen. Kuitenkin esimerkiksi savisten pyhäkkömallien julkisivuissa ja kulttiesineissä esiintyvät, laattafiguriineja hyvin läheisesti muistuttavat naishahmot vahvistavat myös laattafiguriinien määrittelyä uskonnollisiksi esineiksi. Tämä ei silti ratkaise kysymystä siitä, ketä tai mitä figuriinit kuvaavat. Patsaat saattavat yhtä hyvin kuvata palvonnan kohteena ollutta jumalataria tai jumalattarelle omistautunutta palvojaa. Esimerkiksi muotilla valmistettuja rummunsoittajahahmoja tunnetaan pyhäkkömallien julkisivuista, joissa ne, kuten rummuttajia kuvaavat figuriinitkin, identifioidaan usein Astarten tai Aseran kulttiin kuuluviksi palvojiksi tai papittariksi.¹⁴

Myös pilarifiguriinit voisivat kuvata ihmisiä, silti ainakin Juudan pilarifiguriineilta puuttuvat selkeästi yksilölliset piirteet ja ne näyttävät olevan kopioita samasta hahmosta, niitä myös todennäköisesti käytettiin yksittäin. Erin Darbyn mukaa Juudan pilarifiguriinien ikonografia ei viittaa muinaisen Lähi-idän pääjumalattariin, vaan niissä kuvattu hahmo muistuttaa pikemminkin esimerkiksi sineteistä tunnettuja alempia jumaluuksia, palvelijoita tai muita kulttiin osallistuvia henkilöitä.¹⁵ Jos Juudan pilarifiguriinit kuvaavat kuolevaista naista, kysymykseksi nousee, miksi olisi haluttu valmistaa useita satoja kopioita samasta naishahmosta ja mikä merkitys tällä hahmolla olisi ollut?

¹⁴ Rummunsoittajafiguriineja on löydetty rautakaudella lähinnä (modernin) Pohjois-Israelin ja Jordanian alueelta. Astarte liitetään ensisijaisesti Palestiinan rannikkoalueeseen ja pohjoiseen Israeliin, joten sitä pidetään usein Aseraa sopivampana vaihtoehtona.

¹⁵ Darbyn (2014, 399) mukaan Juudan pilarifiguriinien päähineitä muistuttavia päähineitä voidaan nähdä esimerkiksi sineteissä sekä metalli- ja norsunluuesineissä jumalallisten ja puolijumalallisten olentojen tai kulttihenkilöiden ja palvelijoiden päässä.

Mihin figuriineja käytettiin?

Figuriinien identifioiminen uskonnollisiksi esineiksi ei ole täysin ongelmaton, kuitenkin lähes poikkeuksetta ihmisiä esittävien patsaiden ajatellaan liittyvän jollain lailla uskonnolliseen toimintaan. Teorioita erityisesti naisia esittävien patsaiden merkityksestä ja käyttötarkoituksesta on useita: niiden on esitetty kuuluneen jollain tavalla hautakulttiin, olleen leluja, magian välineitä tai votiiveja.¹⁶

Patsaiden ikonografiasta, valmistustekniikasta ja löytökonteksteista saatetaan päätellä jotain myös niiden käyttötarkoituksesta. Ylivoimaisesti suurin osa savisista figuriineista on löydetty asuinkortteleista. Niiden ensisijainen paikka näyttäisikin olleen kodeissa, joissa ne liittyivät jokapäiväiseen elämään. Silti patsaiden käyttö ei rajoittunut pelkästään kodin piiriin, vaan niitä tunnetaan myös julkisista tiloista kuten varastoista, porteilta, kaduilta, viljasiiloista ja kaivoista, sekä uskonnollisiksi tulkituista konteksteista.¹⁷ Haudoista figuriineja on löydetty niin harvoin, että ne tuskin liittyivät ensisijaisesti hautakulttiin, pikemminkin vainajan mukaan on saatettu laittaa hänelle elinaikana tärkeitä esineitä.¹⁸ Lisäksi patsaita on löydetty pyhäköistä niin vähän, ettei niiden käyttöä votiiveina voida todistaa.

Lähinnä teoreettisena mahdollisuutena on esitetty pilarifiguriinien olleen lasten leluja. Halpa valmistusmateriaali, patsaiden koko ja yleisyys asuinkortteleissa saattaisivat puoltaa tätä tulkintaa. Savi on kuitenkin haurasta ja patsaat rikkoutuvat helposti. Voisi myös kuvitella, että olisi ollut mahdollista valmistaa yksilöllisempiä, kestävämpiä leluja, joista osa olisi kuvannut miehiä.

¹⁶ Votiiveilla tai votiivilahjoilla tarkoitetaan yleensä esineitä, jotka omistetaan lupauksen, pyynnön tai valan yhteydessä tai toteutuessa jumalille tai hengille. Ne jätetään yleensä palvontapaikalle, esimerkiksi pyhäkköön.

¹⁷ Erityisesti rummunsoittajia kuvaavia figuriineja on löydetty kulttiin yhdistetyistä konteksteista.

¹⁸ Miriam Tadmor (1982) on esittänyt käsivarsia vartalon sivuilla pitäviä naisia kuvaavien laattafiguriinien kuuluneen ensisijaisesti hautakulttiin. Patsaat olisi asetettu vaakatasoon, koska ne eivät pysy pystyssä ilman tukea ja karkeasti muotoiltu, kaartuva takaosa näyttäisi Tadmorin mukaan osoittavan, että niitä oli tarkoitus katsoa ylhäältä käsin. Hahmoja ympäröi lisäksi usein ylijääneestä savesta muodostunut reunus, jonka Tadmor tulkitsee egyptiläisen vertailumateriaalin perusteella sängyksi.

Aika ajoin figuriineja on yritetty liittää myös erityisesti naisten uskonnonharjoitukseen. Tulkintaan ovat vaikuttaneet patsaiden yleisyys kodeissa, halpa valmistusmateriaali, sekä teknisen toteutuksen matalana pidetty taso ja miehiä kuvaavien patsaiden vähäisyys. Kuitenkaan mikään kuvauksen kohdetta lukuun ottamatta ei yhdistä figuriineja erityisesti naisiin. Taloissa voidaan olettaa asuneen sekä miehiä että naisia (ja lapsia), eikä alkeellisena tai huonona pidetystä toteutuksesta automaattisesti seuraa, että patsaita olisivat valmistaneet tai hankkineet ainoastaan naiset.

Vaikka jotkut laattafiguriineista kuvaavat erityisesti (mutta ei ainoastaan) naisille merkityksellisiä aiheita kuten raskautta tai imetystä, nämä teemat ovat harvinaisia. Figuriinit on liitetty perinteisesti hyvin vahvasti hedelmällisyyteen, ja erityisesti ideaan hedelmällisyyden jumalattaresta, mutta ne eivät näytä mitenkään yksiselitteisesti sitä kuvaavan – ellei jo pelkästään alastomuutta voida pitää viittauksena hedelmällisyyteen. Erityisesti Juudan pilarifiguriineilla naishahmon rintoja on pidetty merkittävänä, mahdollisesti imetykseen liittyvänä piirteenä, vaikka patsaiden vartalot on yleensä kuvattu sopusuhtaisina ja rintoja korostavat lähinnä niitä kannattelevat kädet. Jos rautakautiset figuriinit olivat ensisijaisesti tai ainoastaan hedelmällisyyttä kuvaavia esineitä, raskautta, synnytystä, imetystä tai äitiyttä kuvaavien aiheiden luulisi esiintyvän niissä huomattavasti useammin.

Myös patsaiden käyttöä rituaaleissa tai magian välineinä on lähes mahdotonta osoittaa pelkästään arkeologian avulla, koska niistä jää hyvin harvoin jäljelle arkeologisissa kaivauksissa tunnistettavissa olevia jälkiä. Kun figuriineja tutkimuksen alkuvaiheissa liitettiin magiaan, niiden ajateltiin toimineen pahaa torjuvina (apotrooppisina) esineinä tai sympaattisen magian välineinä. E. B. Tylorin ja James B. Frazerin teorioihin pohjaten magia ymmärrettiin uskonnolle (ja jopa jumaluuksille) vastakkaisena, primitiivisenä ilmiönä.¹⁹ Patsaat saatettiin nähdä muun muassa onnenkaluina, mutta ei ole selvää, ketä tai mitä niiden ajateltiin kuvaavan. Esimerkiksi vuonna 1939 William F. Albright tulkitse Tel Beit Mirsimistä löydettyt, poikkeuksellisesti raskautta kuvaavat, laatta-

¹⁹ Katso István Czachesz, tässä julkaisussa sivut 16–19.

figuriinit synnyttävien naisten kuviksi, joiden tarkoituksena oli sympaattisen magian avulla vauhdittaa synnytystä.²⁰ Ikonografisten teemojen perusteella suurin osa figurineista ei kuitenkaan näytä kuvaavan hedelmällisyyttä ja niitä tuskin käytettiin erityisesti tai yksinomaan synnytyksen, raskauden tai imetyksen aikana suojelevina tai hedelmällisyyttä lisäävinä esineinä.²¹

Varhaisessa tutkimuksessa magiaa pidettiin vaihtoehtoisena selityksenä silloin, kun figurineja ei haluttu suoraan yhdistää jumaluuksiin. Nykyään magia nähdään yhtenä mahdollisena osana figuriniin käyttötarkoitusta. Esimerkiksi Ziony Zevitin mukaan pilarifiguriinit saattoivat edustaa helposti lähestyttäviä naispuolisia välittäjiä, joita käytettiin välittämään anomuksia etäisinä koetuille jumaluuksille. Anomuksen perille saattamiseksi patsas olisi rikottu pyynnön esittämisen yhteydessä.²² Pilarifiguriinit ovat kuitenkin hyvin hauraita ja hajoavat todennäköisemmin vahingossa, joten selitys ei ole kovin todennäköinen.

Raz Kletterin mukaan Juudan pilarifiguriineja käytettiin kodeissa suojelevina esineinä ja hyvän magian harjoittamiseen, ja samalla ne edustivat myös Aseraa.²³ Erin Darby puolestaan liittää pilarifiguriinit suojelun lisäksi erityisesti kodeissa pahan karkotukseen ja sairauksien parantamiseen liittyviin rituaaleihin. Koska patsaiden käyttöä rituaaleissa tai magian välineinä on lähes mahdotonta osoittaa pelkästään arkeologian avulla, Darby nojaa tulkinnassaan erityisen vahvasti uussyrialaisiin rituaaliteksteihin, joissa kuvataan savisten figuriniin käyttöä.²⁴ Tekstien perusteella hän esittää myös useimpien figuriniin kuvaavan vähäisempiä jumaluuksia raamatustakin tunnettujen pääjumaluuksien Aseran tai Astarten sijaan.

²⁰ Albright 1939, 119.

²¹ Lisäksi Darbyn (2014, 402) mukaan tunnetut rituaalitekstit, jotka liittyvät hedelmöittymiseen, raskauteen, syntymään tai lasten kuolleisuuteen, eivät sisällä viitteitä figuriniin käytöstä. Mesopotamiasta ja Egyptistä tunnetut hedelmällisyyteen liittyvät rituaalitekstit mainitsevat yleensä muiden amulettien ja yrttien käytön.

²² Zevit 2001, 274.

²³ Kletter (1996, 77, 80–81) ei tarkemmin määrittele sitä, mitä hän magialla tarkoittaa tai miten sitä olisi harjoitettu, hän pitää silti epätodennäköisenä sitä että Juudan pilarifiguriinit olisivat liittyneet hedelmällisyyteen, Kletterin mukaan ne kuvaavat todennäkemmin paljoutta tai yltäkülläisyyttä (*plenty*).

²⁴ Darby 2014, 61–97.

Vaikka patsaiden käyttötarkoituksesta ja merkityksestä ei ole päästy yksimielisyyteen, voidaan silti todeta, että ikonografisten teemojen perusteella (kuten ystävällinen ilme, kauneus, alastomuus, nuoruus, päähiineet, korut ja soittimet) figuriinit edustivat todennäköisesti hyviä asioita. Vaikka figuriinien ympärille rakennettua kulttia ei voida osoittaa, löytökontekstien perusteella ne näyttäisivät kuuluneen kaikille elämänalueille. Halvan valmistusmateriaalinsa ja massatuotantoa muistuttavan valmistustekniikkansa ansiosta ne olivat useille ihmisille helposti saatavilla ja niitä käyttivät ja omistivat todennäköisesti niin rikkaat kuin köyhät ja miehet kuin naisetkin.

Jos figuriinien hyväksytään liittyneen jollain lailla uskonnollisuuteen, niiden merkitystä rautakautisen Palestiinan uskonnon tutkimukselle voidaan pitää suurena, kuvasivatpa ne sitten jumaluuksia, palvojia tai kuolevaisia ihmisiä. Figuriinitutkimuksen avulla voidaan täydentää kuvaa erityisesti kodeissa harjoitetusta uskonnosta, johon myös magia on voinut kuulua ja josta tiedetään muuten varsin vähän. Jos patsaiden hyväksytään edelleen liittyvän jollain lailla jumalattariin, ne ovat yksi harvoista jumalattarien palvontaan liittyvistä jäänteistä Palestiinan alueelta. Muinaisen Lähi-idän alueella palvottiin useita jumalattaria ja jumalia, eikä rautakautinen Palestiina ollut tästä poikkeus. Vaikka Astarten, Aseran ja Taivaan Kuningattaren kultti tunnetaan myös Raamatusta, tekstilähteet eivät paljasta juuri mitään siitä, miten jumalattaria palvottiin alueella ennen Jerusalemin tuhoa.²⁵

Kirjallisuus

Albright, William F.

1939 ”Astarte Plaques and Figurines from Tell Beit Mirsim”. *Mélanges Syriens offerts à Monsieur René Dussaud*. Vol. 1. Bibliothèque Archéologique et Historique, Institut Français d’Archéologie du Proche Orient, Beyrouth 30. Paris: Geuthner, 107–120.

²⁵ Heprealaisessa Raamatussa Jer. 7:18; 44:17–19, 25 ovat niitä harvoja kohtia joissa puhutaan jumalattaren palvelemisesta.

- ‘Amr, Abdel Jalil
1980 *A Study of Clay Figurines and Zoomorphic Vessels of Transjordan during the Iron Age, with Special Reference to their Symbolism and Function*. Julkaisematon väitöskirja. University of London.
- Beck, Pirhiya
2002 "A New Type of Female Figurine". *Imagery and Representation: Studies in the Art and Iconography of Ancient Palestine. Collected Articles*. Journal of the Tel Aviv University Institute of Archaeology Occasional Publications 3. Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, 385–391.
- Cornelius, Izak
2004 *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadeshet and Ashera c. 1500–1000 BCE*. Orbis Biblicus et Orientalis 204. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Darby, Erin
2014 *Interpreting Judean Pillar Figurines. Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual*. Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 69. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dayagi-Mendels, Michal
2002 *The Akhziv Cemeteries. The Ben-Dor Excavations 1941–1944*. IAA Reports 15. Jerusalem: Israel Antiquities Authority.
- Fowler, Mervyn D.
1985 "Excavated Figurines: A Case for Identifying a Site as Sacred?". *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 97, 333–343.
- Gimbutas, Marija
1991 *The Civilization of the Goddess*. San Francisco: Harper.
- Hadley, Judith M.
2000 *The Cult of Ashera in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holland, Thomas A.
1975 *A Typological and Archaeological Study of Human and Animal Representations in the Plastic Art of Palestine during Iron Age*. Julkaisematon väitöskirja. University of Oxford.
1977 "A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines with Special Reference to Jerusalem Cave 1". *Levant* 9, 121–155.
- Im, Miyoung
2006 *Horses and Chariotry in the Land of Israel during the Iron Age II (1000–586 BC)*. Julkaisematon väitöskirja. Bar Ilan University, Ramat Gan.

- Keel, Othmar & Schroer, Silvia
 2004 *Eva – Mutter alles Lebendigen: Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient*. Sammlungen Bibel + Orient der Universität Freiburg. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Keel, Othmar & Uehlinger, Christoph
 1998 *Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel*. Saksasta englanniksi kääntänyt T. Trapp. Edinburgh: T&T Clark.
- Kletter, Raz
 1996 *The Judean Pillar Figurines and the Archaeology of Ashera*. British Archaeological Reports International Series 636. Oxford: Tempus Reparatum.
 2001 "Between Archaeology and Theology: The Pillar Figurines from Judah and the Ashera". *Studies in the Archaeology of the Iron Age Israel and Jordan*. Ed. A. Mazar. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 331. Sheffield: Sheffield Academic Press, 179–216.
- Kletter, Raz, Covello-Paran, Karen & Saarelainen, Katri
 2010 "Beautiful from All Sides: Twice Molded Figurines of the Southern Levant". *Levant* 42/1, 17–29.
- Kletter, Raz & Saarelainen, Katri
 2011 "Judean Drummers". *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 127/1, 11–28.
 2014 "Horses and Riders and Riders and Horses". *Family and Household Religion: Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies*. Eds. R. Albertz, B. Alpert Nakhai, S. M. Olyan & R. Schmitt, R. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 197–224.
- Mazar, Amihai & Panitz-Cohen, Nava
 2001 *Timnah (Tel Batash) II. The Finds from the First Millennium BCE*. Qedem 42. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem.
- Moorey, Peter R. S.
 2003 *Idols of the People: Miniature Images of Clay in the Ancient Near East. The Schweich Lectures of the British Academy 2001*. Oxford: Oxford University Press.
- Ohata, Kiyoshi
 1967 *Tel Zeror II. Preliminary Report of the Excavation. Second Season 1965*. Tokyo: The Society for Near Eastern Studies in Japan.
- Ornan, Tallay
 2007 "Labor Pangs: The Revadim Plaque Type". *Bilder als Quellen – Images as Sources: Studies on Ancient Near-Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*. Eds. S. Bickel, S. Schroer, R. Schurte & C. Uehlinger. Orbis Biblicus et Orientalis Sonderband. Fribourg: Academic Press Fribourg, 215–235.

Paz, Sarit

2007 *Drums, Women and Goddesses: Drumming and Gender in Iron Age II Israel*. Orbis Biblicus et Orientalis 232. Fribourg: Academic Press Fribourg.

Pilz, Edwin

1924 "Die weiblichen Gottheiten Kanaans". *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 47, 129–168.

Potts, Timothy F., Bourke, S. J., Edwards, P. C., Richards, S. & Wightman, G. J.

1988 "Preliminary Report on the Eighth and Ninth Seasons of Excavation by the University of Sydney at Pella (Tabaqat Fahl), 1986 and 1987". *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 32, 115–149.

Press, Michael

2012 *Ashkelon 4: The Iron Age Figurines of Ashkelon and Philistia*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Pritchard, James B.

1943 *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known Through Literature*. American Oriental Series 24. New Haven, Philadelphia: American Oriental Society.

Saarelainen, Katri

2010 "Jumalattaren lyhyt historia: Palestiinan rautakautiset figuriinit uskonnollisen toiminnan ilmentäjinä". *Israelin uskonto ennen juutalaisuutta: Näkökulmia pronssi- ja rautakauden Palestiinan uskontoihin*. Toim. K. Valkama. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 100. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 145–179.

Sass, Benjamin

2000 "The Small Finds". *Megiddo III. The 1992–1996 Seasons*. Eds. I. Finkelstein, D. Ussishkin & B. Halpern. Tel Aviv University Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology Monograph Series 18. Tel-Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, 349–423.

Schumacher, Gottlieb

1908 *Tell el-Mutesellim: Bericht über die 1903 bis 1905 mit Unterstützung SR. Majestät des deutschen Kaisers und der Deutschen Orientgesellschaft vom deutschen Verein zur Erforschung Palästinas Veranstalteten Ausgrabungen. I Band. Fundbericht. A. Text*. Leipzig: Rudolf Haupt.

Sugimoto, David T.

2008 *Female Figurines with a Disk from the Southern Levant and the Formation of Monotheism*. Tokyo: Keio University Press.

Tadmor, Miriam

1982 "Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel: Archaeological Evidence". *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays: Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5–7*

- December, 1979*. Ed. T. Ishida. Tokyo: Yamakawa-Shuppansha, 139–173.
- Tufnell, Olga, Murray, Margaret A. & Diring, David
 1953 *Lachish III (Tell ed-Duweir). The Iron Age*. London: Oxford University Press.
- Ucko, Peter J.
 1968 *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with Comparative Material from the Prehistoric Near East and Mainland Greece*. London: Szmidla.
- Uehlinger, Christoph
 1997 "Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search of Yahwe's Cult Images". *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Ed. K. van der Toorn. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 21. Leuven: Peeters, 97–156.
- Winter, Urs
 1983 *Frau und Göttin: Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*. Orbis Biblicus et Orientalis 53. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Zevit, Ziony
 2001 *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*. London: Continuum.

RICK BONNIE

Helios ja astrologiset kuva-aiheet bytanttilaisissa synagogissa

Johdanto

Kuva auringonjumala Helioksesta, jota ympäröi astrologiset eläinradan merkit ja neljää vuodenaikaa symboloivat naishahmot (nk. eläinratamotiivi, ”zodiac motif”) yleistyy kuva-aiheena nykyisen Israel-Palestiinan synagogissa bysanttilaisella ajalla (324–636 jaa.).¹ Tämä kuva-aihe, Helios ja eläinrata, on löytynyt arkeologisissa kaivauksissa kuuden synagogan keskilaivan lattiamosaiikeista (Bet Alfa, Hammat Tiberias, Huseifa, Na‘aran, Sepforis ja Susija). Figuratiivista taidetta esiintyi laajalti juutalaisissa konteksteissa (esim. Bet Shearim, Sepforis, Dura Europos) jo ennen bysanttilaisten synagogien rakentamista Palestiinassa. Helios ja eläinrata -motiivin lisäksi joidenkin bysanttilaisten synagogien lattioissa oli geometrisia kuva-aiheita ja eläinaiheita kuvaavia mosaiikkeja. Toisissa kuvattiin raamatullisia henkilöitä. Näitä ovat esimerkiksi Daavid Goljatin aseistuksen kanssa (Meroth) tai Simsonin hahmo (Khirbet Wadi Hamam ja Huqoq).

Kaikista kuva-aiheista Helios ja eläinrata -motiivi on kuitenkin laajimmalle levinnyt ja toteutukseltaan yhtenäisin aiheenvalinta synagogien lattiamosaiikeissa. Motiivi on varmasti myös yksi erikoisimmista, ainakin nykynäkökulmasta. Miksi tällaiset, meidän näkökulmastamme selkeästi ”ei-juutalaiset” aiheet, kuten astrologiset eläinradan merkit ja auringonjumala Helios, on kuvattu juutalaisessa pyhäkössä alueella,

¹ Käännös Kirsi Valkama ja Hanne von Weissenberg.

jonka väestö oli vahvasti juutalaista? Kenen toimeksiannosta mosaiikit tehtiin ja mikä niiden tarkoitus oli? Entä kuinka synagogassa käyneet aikalaiset ymmärsivät nämä kuva-aiheet? Nämä kysymykset ovat askarruttaneet tutkijoita jo lähes sata vuotta, mutta yleisesti hyväksytyä näkemystä asiasta ei ole löytynyt. Helios ja eläinrata -aihe on ehkä kiehtovin antiikin juutalaisen taiteen motiiveista.

Kuva-aihe on hyvin kiistelty tutkijoiden keskuudessa siksi, että se liittyy laajempaan tieteelliseen keskusteluun rabbiinisen juutalaisuuden hegemoniasta ja kehitymisestä valtavirran uskonnoksi myöhäisantiikin Palestiinassa.² Jotkut pitävät Helios ja eläinrata -motiivia todisteena jonkinlaisesta hellenisoituneesta, mystisestä liikkeestä tai maagisesta traditiosta myöhäisantiikin Palestiinan juutalaisuudessa. Liikkeen tai tradition oletetaan kehittyneen vastapainona ”valtavirtajuutalaisuudelle”, jonka piirissä noudatettiin ja toteutettiin rabbien välittämiä lakeja (jotka sisältyvät heidän kirjoituksiinsa). Toiset taas pyrkivät rajaamaan Helios ja eläinrata -motiivin ilmaantumisen rabbiinisen juutalaisuuden sisälle ja vastustavat ajatusta, että kuva-aiheet tulisi ymmärtää todistusaineistoksi ei-rabbiinisesta juutalaisuudesta. Tämän näkemyksen mukaan rabbit suvaitisivat enemmistön suosimia ”ei-juutalaisia” elementtejä ja symboleita, vaikka eivät niitä täysin hyväksyneetkään. Näin kuva-aiheet osoittivatkin ajan rabbiinisen juutalaisuuden olleen luonteeltaan sallivaa.

Tämän artikkelin tarkoituksena on esitellä ja arvioida erilaisia tulkintoja, joita Palestiinan bysanttilaisten synagogien Helios ja eläinrata -aiheelle on annettu. Tulkinnat pyritään liittämään laajempaan keskusteluun ajan juutalaisuuden luonteesta ja kehityksestä. Ensin tämä taiteellinen kuva-aihe on kuitenkin kuvailtava ja liitettävä sekä arkeologiseen että kulttuuriseen kontekstiinsa.

² Ks. keskustelun historiasta Schwartz 2002. Itse asiassa keskustelu Palestiinan bysanttilaisajan juutalaisuuden luonteesta ja kehityksestä käynnistyi monelta osin juuri ensimmäisten Helios ja eläinrata kuva-aiheiden löydyttyä synagogista arkeologisissa kaivauksissa (erityisesti Bet Alfaan mosaiikki, joka kaivettiin jo 1929).

Helios ja eläinrata kuva-aiheena ja kuvien konteksti

Helios ja eläinrata -aiheita tunnetaan Israel-Palestiinan bysanttilaisajan juutalaisista synagogista kuusi. Näistä varhaisin on ajoitettu 300-luvun jälkipuoliskolle jaa. ja se on löydetty koristamasta synagogan lattiaa Hammat Tiberiaasta, nykyisen Tiberiaan kaupungin lähiöstä Gennesaretinjärven länsirannalta.³ Hyvin säilyneet mosaiikkilattiat on kaivettu esiin myös Sepforiksen synagogasta (400-luvun alku jaa.) ja Bet Alfasta (500-luvu jaa.), joka sijaitsee länteen Bet-Seanista.⁴ Kolme muuta Helios ja eläinrata -aihetta ovat erittäin huonosti säilyneitä. Susijan (300-luvun loppu / 400-luvun alku) synagogasta Juudean vuorten eteläosasta löydetty mosaiikki on myöhemmin peitetty geometrisia kuvioita kuvaavalla mosaiikilla.⁵ Huseifasta (400-luvun puoliväli), Karmelin vuoren rinteillä sijaitsevasta synagogasta löydetyssä mosaiikissa vain neljän vuodenajan ja muutaman eläinradan merkin symbolit ovat säilyneet.⁶ Na'aranin synagoga (500-luku) lähellä Jerikoa, on myös huonosti säilynyt kohde. Siellä suurin osa kuvista on tuhottu myöhemmän ikonoklastisen hävityksen yhteydessä.⁷ Näiden kuuden mosaiikin lisäksi Helios ja eläinrata -motiivi on saattanut koristaa myös Jafian, Khirbet Wadi Hamamin ja Bet-Seanin synagoga, mutta niiden mosaiikeista on säilynyt niin pieniä osia, että varmuutta asiasta ei ole.⁸

Helios ja eläinrata -motiivissa on nelikulmaisen kehityksen keskellä kaksi sisäkkäistä ympyrää. Sisempään ympyrään on kuvattu auringonjumala Helios (tai kuten Sepforiksessa, kymmenen säteen ympäröimä auringonkehä), joka ratsastaa neljän hevosen vetämillä vaunuilla.

³ Dothan 1983, 27–70. Vaikka Dothan (1983, 66–67) ajoittaa synagogan rakennusvaiheen, jolloin mosaiikki tehtiin, 300-luvun alkuun, on suurin osa tutkijoista nykyään sitä mieltä että ajoitus tulisi siirtää vähintään 300-luvun jälkimmäiselle puoliskolle. Ks. esim. Dunbabin 1999, 189 n. 6; Magness 2005, 10–13.

⁴ Sepforis: Weiss 2005, 104–141. Bet Alfa: Sukenik 1932.

⁵ Gutman, Yeivin & Netzer 1981, 126.

⁶ Avi-Yonah 1934.

⁷ Vincent 1919; 1921; 1961.

⁸ Jafia: Barag 1993. Khirbet Wadi Hamam: Leibner & Miller 2010, 239–240. Bet Shean: Zori 1967; Hachlili 2013, Fig. V-33.



KUVA 1. HAMMAT TIBERIAAN SYNAGOGAN MOSAIKKILATTIA. YLLÄ HELIOS JA ELÄINRATA-MOTIIVI. ALLA TOORA-ARKKU JA JUUTALAISIA ESINEITÄ. (KUVAT: JUHA PAKKALA).

Tämän ympyrän ulkopuolella on laajempi ympyrä, joka on jaettu kahteentoista säteittäiseen osioon. Jokaisen osion sisällä on yksi eläinradan merkki ja sen nimi hepreaksi. Ulompi ympyrä lähes koskettaa neliön muotoista kehystä jättäen neliön kulmiin kolmikulmaiset alueet, joihin jokaiseen on kuvattu yksi neljästä vuodenajasta personifioituna naishahmona (naisen rintakuvana). Mosaiikissa naishahmon viereen on kirjoitettu hepreaksi tämän kuvaaman vuodenaajan ensimmäisen kuukauden nimi.

Eläinratoja kuvaavissa osioissa on kuitenkin huomattavia eroja. Esimerkiksi Na^ʿaranissa ja Huseifassa eläinradan merkit on järjestetty myötäpäivään kun taas Hammat Tiberiaassa, Sepforiksessa ja Bet Alfassa ne kulkevat vastapäivään. Lisäksi Hamat Tiberiaassa ja Sepforiksessa eläinradan merkit vastaavat niitä vuodenaikoja, joita paneelin kulmissa kuvataan, kun taas Huseifan, Bet Alfän ja Na^ʿaranin mosaiikeissa ei ole tällaista järjestystä. Lopuksi, eläinradan hahmot Hammat Tiberiaassa, Sepforiksessa ja Huseifassa on aseteltu niin, että niiden päät ovat kohti keskusympyrää, sen sijaan Bet Alfän ja Na^ʿaranin hahmojen päät ovat ulospäin ja niiden jalat ovat kohti keskusympyrää.

On syytä korostaa, että Helios ja eläinrata -motiivi ei ollut lattiamosaiikkien ainoa kuva-aihe. Kaikissa kuudessa tunnetussa tapauksessa Helios ja eläinrata -motiivi oli synagogan keskilaivan lattiamosaiikin keskellä osana paljon laajempaa kompositiota. Esimerkiksi Hammat Tiberiaassa eläinratamotiivia reunustaa synagogan oviaukon puolella nelikulmainen kuvakenttä eli paneeli, jossa oli kahdeksan kreikankielistä dedikaatio- eli lahjoituspiirtokirjoitusta (dedicatory inscription), joita reunustaa kaksi heraldista leijonaa. Eläinratamotiivin toisella puolella, synagogan Toora-kääröjen säilyttämiseen käytetyn arkun tai kaapin (Torah shrine) vieressä, on nelikulmainen paneeli, johon on kuvattu Toora-arkku, jota reunustaa pareittain juutalaisia symboleja (*menora, sofar, lulav, etrog* ja suitsutuslapio [incense shovel]). Samankaltainen kolmiosisainen rakenne tunnetaan myös Bet Alfasta. Suurimpana erona on sisäänkäynnin viereen kuvattu paneeli, jossa kuvataan Raamatun kertomuksista Iisakin uhraus. Kuvan vieressä on lisäksi Abrahamin ja Iisakin nimet hepreaksi sekä hepreankielinen inskriptio, joka viittaa Jakeeseen 1. Moos. 22:12.

Neljän muun mosaiikin kompositio on vaihtelevampi (esim. Sepforiksen mosaiikki koostuu kolmen paneelin sijasta seitsemästä paneelistä), mutta niissä kuvatut aiheet ovat varsin samankaltaisia kuin Hammat Tiberiaan ja Bet Alfaan mosaiikeissa. Iisakin uhraaminen on kuvattu myös Sepforiksessa. Muita Raamatun kertomuksia ovat esimerkiksi enkelin vierailu Abrahamin ja Saaran luona (Sepforis) ja Daniel leijonien luolassa (Naʿaran, Susija). Paneeli, jossa on kuvattuna Toora-kääröjen säilytysarkku ja sitä reunustavia juutalaisia symboleita, löytyy läheltä varsinaista Toora-arkkua jokaisesta synagogasta yhtä lukuun ottamatta – Huseifassa paneeli sijaitsee sisäänkäynnin luona.

Yhteenvetona voidaan todeta, että edellä kuvatut mosaiikkilattiat ja niissä esiintyvät Helios ja eläinrata -motiivit ovat keskenään hyvin samankaltaisia, vaikka yksityiskohtien tasolla niissä on paljon eroja. Myös löytökonteksteissa on sekä yhtäläisyyksiä että eroja. Mosaiikit poikkeavat toisistaan esimerkiksi siinä, että ne on löydetty eri puolilta Palestiinaa ja erityyppisistä asuinpaikoista, sekä maalais- että kaupunkiasutuksista. Lisäksi löydöt ajoittuvat koko bysanttilaisajalle. Vaikka motiivi omaksuttiin juutalaisuuteen laajemmasta kreikkalais-roomalaisesta maailmasta, sen kuvamaailma on mitä ilmeisimmin tarkoituksella suunniteltu juutalaiseen jumalanpalveluskontekstiin sopivaksi. Palestiinan synagogien Helios ja eläinrata -motiivien ajallisesti lähimmät ikonografiset paralleelit löytyvät yhden kylpylän lisäksi pääosin eliitin asuintaloista.⁹ Näiden profaanien rakennusten lisäksi Neitsyt Marian luostarista Bet-Seanista on löydetty mosaiikki (kuudennelta vuosisadalta jaa.), jossa kuvataan Helios ja kuun jumalatar Selene eläinradan hahmojen ympäröiminä.¹⁰

Helios ja eläinrata -motiivin erikoisuutta korostaa se, että juuri näihin synagogissa oleviin mosaiikkeihin ei viitata suoraan missään tunne-

⁹ Ruokailutila (*triclinium*) *Kalenteritalossa* (keskikehä on pääosin tuhoutunut, mutta siinä on kuvattuna mahdollisesti Helios), Antiokia, Syyria (2. vs. jaa.); vastaanottotila *Villa Rusticassa*, Münster-Sarmsheim, Saksa (3. vs. puoliväli jaa.); ruokailutila rakennuksessa (keskikehään on kuvattu Selene ja Helios ja komposition kulmiin neljä tuulta), Sparta, Kreikka (4. vs. jaa.); ruokailutila, Tessaloniki, Kreikka (5. vs. jaa.); Tallarasin kylpylä (Helios, joka on nostanut oikean kätensä siunaavaan asentoon, mutta jolla ei ole vaunuja), Astypalaeaan saari, Kreikka (5. vs. jaa.). Tästä vertailevasta materiaalista (ja laajemmin kirjallisuudesta) ks. Levine 2012, 323–26; Hachlili 2013, 373–82.

¹⁰ Fitzgerald 1939, 6–7, Pls. vi–viii.

tussa kirjallisessa lähteessä. Siinä missä Josefus nimenomaisesti toteaa eläinratamotiivin olleen kielletty Jerusalemin temppelissä myöhäisellä toisen temppelin ajalla,¹¹ Qumranin teksteistä ja muusta aikakauden kirjallisuudesta löytyy jonkin verran viittauksia eläinradan merkkeihin.¹² Maininnat yleistyvät myöhemmässä juutalaisessa kirjallisuudessa kuten joissain midrasheissa ja *pijjutim*-kirjallisuudessa (juutalaisia liturgisia runoja).¹³ Toisenlainen esimerkki eläinratakaiva-aiheiden juutalaisesta käytöstä löytyy kirkkoisä Epifanios Salamilaisen tekstistä kolmannelta vuosisadalta:

Tässä ovat jälleen heidän heprealaiset nimensä niille, joita he väärin pitävät planeettoina, vaikka [kreikkalaiset, jotka] petollisesti johtivat maailman jumalattomuuteen, kutsuivat niitä eläinradan merkeiksi: Tela', Sor, T'omin, Zar'tan, Ari, Bethulah, Moznaim, 'Akrabh, Qesheth, G'di, Dalli, Daggim. Seuraten kreikkalaisia, ilman mitään syytä, he, tarkoitan fariseukset, käänsivät samat termit hepreaksi seuraavasti. Oinas on mitä he kutsuvat nimellä Tela'; Härkä on Sor; Kaksoset, T'omim; Rapu, Zar'tan; Leijona, Ari; Neitsyt, Bethulah; Vaaka, Moznaim; Skorppiooni, 'Akrabh; Jousimies, Qesheth; Kauris, G'di; Vesimies, Dalli; Kalat, Daggim.¹⁴

Yksikään näistä kirjallisista teksteistä ei kuitenkaan tarjoa yksiselitteistä kuvausta, joka voitaisiin liittää mosaiikkien kuviin. Relevantteja tekstejä, jotka käsittelevät Heliosta, on vielä vähemmän. Tärkein on juutalainen käytännöllisen magian käsikirja *Sefer Ha-Razim* (*Salaisuuksien kirja*; mutta ks. myös *Numeri Rabbah* 12.4), joka on yleisesti ajoitettu kol-

¹¹ Josefus, *Juutalaissodan historia* V, 5.214: ”Kankaalla [temppelissä] oli nähtävissä koko taivaankansi, eläinradan kuvioita lukuun ottamatta.” (suom. Pauli HUUHTANEN).

¹² Esim. 4Q138 (Brontologian); 4Q186 (4QHOROSCOPE), mutta myös Josefus, *Juutalaissodan historia* 5.217. Katso myös 2. Henok 30: ”And I appointed the sun over the illumination of the day, but the moon and stars over the illumination of the night. And the sun goes in accordance with each animal, and the twelve animals are the succession of the months.” (Charlesworth 1986, I:150).

¹³ Esim. Tanhuma, Vajehi, 16. Pijjutim runoista ks. Fine 2005, 202–204. On hyvä huomata, että keskiaikaisissa askenasi-käsikirjoituksissa eläinratakaiva-aiheet ovat melko yleisiä ja liitetään usein esimerkiksi Rabbi Eleazar ha-Qalirin sadetta ja kastetta käsitteleviin pijjutim-runoihin. Tämä ei kuitenkaan vielä osoita linkkiä pijjutim-runojen ja varhaisempien Helios ja eläinrata -motiivien välillä.

¹⁴ Epifanios, *Panarion* [Lääkelaukku] 16.2.4–5 (käännös englanniksi: Williams 2009, 43–44).

mannelle tai neljännelle vuosisadalle jaa.¹⁵ Kirja sisältää rukouksia Heliokselle, joka kuvataan voimallisena enkelinä, superenkelinä:

Pyhä Helios, joka nouset idästä, taitava merenkulkija, auringon säteiden varma ohjaaja, luotettava [todistaja], joka ammoisina aikoina asetit paikalleen [taivaiden] mahtavan kehän, pyhä järjestyksen luoja, taivaan akselin hallitsija, Herra, Säteilevä johtaja, Kuningas, Soturi.¹⁶

Helios ja eläinrata -motiivin erilaisia tulkintoja

Mikä oli eläinratamotiivin merkitys? Esitettyjen tulkintojen ongelma on, että lähes kaikki tutkijat pyrkivät löytämään kattavan selityksen, joka koskee kaikkia eläinratamotiivia hyödyntäneitä synagogayhteisöjä, ottamatta huomioon motiivin eri variaatioita, erilaisia esiintymiskonteksteja ja pitkää ajanjaksoa, jonka aikana aihetta käytettiin. Yhden varhaisimmista tulkinnoista esitti E. R. Goodenough, joka identifioi Helioksen kosmosta hallitsevaksi Israelin jumalaksi.¹⁷ Hänen mukaansa Helios ja eläinrata -motiivi oli todiste mystisestä, ei-rabbiinisesta juutalaisuudesta, josta oli säilynyt vain vähän mainintoja teksteissä. Ehdotus oli erittäin provosoiva, sillä Goodenoughin aikana tutkimuksessa oli vallalla näkemys monoliittisestä rabbiinisesta juutalaisuudesta. Jotkut tutkijat pitivätkin Goodenoughin väitettä epäuskottavana. He esittivät, että 200–300-lukuihin jaa. mennessä ei-juutalainen kuvasto olisi menettänyt syvemmän uskonnollisen merkityksensä. Näin ollen juutalaiset olisivat voineet ottaa sen käyttöön vain dekoratiivisista syistä.¹⁸ Lisäksi, lattioiden koristeaiheita laatineet taiteilijat käyttivät mallikirjoja (copybooks), joita käytettiin niin synagogien kuin muidenkin rakennusten suunnittelussa. Mallikirjojen käyttö tarkoittaa, ettei mosaiikkien teettäjien tai synagogissa vierailleiden ihmisten tarvinnut välttämättä ymmärtää motiivien taustalla olleita laajempia kulttuurisia merkityksiä.

¹⁵ Kirjan ajoituksesta katso Morgan 1983, 8–11.

¹⁶ Suomennettu englanninkielisestä käännöksestä, ks. Morgan 1983, 71.

¹⁷ Goodenough 1953–68, 8:215–218. See also, e.g., Goodman 2007.

¹⁸ E.g. Urbach 1959, 236–237; Ovadia 2002, 481–509.

Tämän ajatuksen varaan rakensi Nahman Avigad, joka ehdotti, että Helios ja eläinrata -motiivi ilmaisee yleisesti astrologian merkitystä juutalaisessa elämässä bysanttilaisaikaan.¹⁹ Michael Avi-Yonah ja hänen oppilaansa Rachel Hachlili esittivät sen sijaan, että motiiville annettiin erityinen juutalainen merkitys, joka viittasi kalenterin keskeiseen rooliin juutalaisessa traditiossa.²⁰ G. Forester, Avi-Yonan toinen oppilas, taas näki Helios ja eläinrata -motiivin jumalallisen kosmisen järjestyksen symbolina.²¹ Viime aikoina Foresterin tulkinnasta on esittänyt variaation Zeev Weiss, joka johti Sepforiksen synagogan kaivauksia. Weiss tulkitsee synagogan mosaiikin korostavan Jumalan voimaa historiassa.²² E. L. Sukenik totesi jo 1930-luvulla, että jotkut paikallisten juutalaisyhteisöjen liturgiset *pijjutim*-runot viittaavat selvästi eläinrataan teemana. Tämän yhteyden perusteella hän ja eräät viimeaikaiset tutkijat ovat esittäneet, että Helios ja eläinrata -motiivi todellakin kytkeytyi juutalaiseen kalenteriin ja sitä kautta jonkinlaiseen jumalalliseen järjestykseen.²³ Heidän mukaansa joissain juutalaisissa paikallisyhteisöissä eläinrata-aihe toimi synagogaliturgiassa visuaalisena lisänä *pijjutim*-runojen resitaation rinnalla. Näin se mitä kuultiin ja se mitä nähtiin, muodosti yhtenäisen kokonaisuuden.

Toiset tutkijat, kuten Morton Smith ja Lucille A. Roussin, ovat käyttäneet Helios ja eläinrata -motiivin tulkinnan apuna teosta *Sefer Ha-Razim* (Salaisuuksien kirja).²⁴ He identifioivat mosaiikkien keskellä esitetyn Helios-hahmon superenkeliksi, seurakunnan puolesta Jumalan edessä toimivaksi taivaalliseksi välittäjäksi. Tässä tulkinnassa kompositiokokonaisuuden alempien kuvakenttien tulkitaan viittaavan maanpäällisen maailmaan kun taas ylemmän paneelin, jossa on Toora-arkku, katsotaan viittaavan ylimpään maailmaan. Jodi Magness on tarkentanut tulkintaa edelleen.²⁵ Hän ehdottaa *Hekhalot* ja *Merkava* -kirjallisuuden pohjalta, että Helios-hahmo edustaa jumalallista superenkeli Metatronia

¹⁹ Avigad 1962; 1976, 282.

²⁰ Avi-Yonah 1964, 56–57; Hachlili 2002, 234–235.

²¹ Foerster 1985, 388; 1987, 225.

²² Weiss 2005, 231–235, 242; 2009.

²³ Sukenik 1934, 64–67. Katso myös esim. Fine 2005, 186–189, 204–205.

²⁴ Smith 1982, 209*–210*; Roussin 1997.

²⁵ Magness 2005.

ja että vaunut, joita kuvissa esiintyy, tulisi nähdä hänen valtaistuinvuonuihin (*merkava*). Tässä mystisessä kirjallisuudenlajissa Henok muuttuu maanpäällisestä ihmispapista enkelipapiksi nimeltä Metatron, joka palvelee taivaallisissa pyhäköissä. Henokin mainitaan myös eläneen 365 vuotta, minkä vuoksi hänet yhdistetään aurinkokalenterin laskentatapaan ja sen välittämiseen. Tällä on mahdollisesti yhteys Helios-hahmoa ympäröivään eläinrataan, joka osaltaan kuvaa kalenterivuotta.

Pohdintaa

Yksikään edellä esitetyistä tulkinnoista ei kuitenkaan ole täysin ongelmaton. Ensinnäkin väite, että ei-juutalaista kuvastoa käytettiin vain koristelutarkoituksiin, kumoutuu jo sillä, että synagogissa eläinratamotivia käytettiin yhdenmukaisesti ja toistuvasti kautta koko bysanttilaisajan Palestiinan. On huomattavaa, että juutalaiset eivät käyttäneet synagogien koristeluun muita ei-juutalaisia kuva-aiheita. Lisäksi Helios-hahmon korvaaminen auringolla Sepforiksen tapauksessa osoittaa, että ainakin joissain juutalaisissa yhteisöissä tätä hahmoa pidettiin ongelmallisena.

Myös ajatus, jonka mukaan Helios ja eläinrata -motiivit kuvaavat juutalaista kalenteria, on ongelmallinen, sillä aiheissa ei ole mitään suoraa viittausta juutalaiseen juhlakalenteriin. Pikemminkin eläinradan aurinkokalenteri, jossa on Helios-hahmo keskuksena, on ristiriidassa juutalaisen kuukalenterin kanssa. Mosaiikin kuva-aiheiden tietoisesta valinnasta kertoo se, että jotkut eläinratamotiivit ei-juutalaisissa konteksteissa (Sparta, Bet-Sean) kuvaavat Helioksen rinnalla myös kuun jumalattaren, Selenen. Tämän aineiston valossa vaikuttaa erikoiselta, että juutalaiset, mosaiikkeja rahoittaneet mesenaatit Palestiinassa valitsivat Helioksen hahmon eivätkä Seleneä, jos he halusivat korostaa yhteyttä juutalaiseen kuukalenteriin. Lisäksi, puolesta tunnetuista synagogien eläinratamosaiikeista vuodenaajat ja kuukaudet eivät täsmää keskenään, kuten edellä todettiin. Tämän vuoksi kalenteritulkinta vaikuttaa epätoennäköiseltä ainakin näissä tapauksissa.

Yhteys synagogien Helios ja eläinrata -motiivien ja suunnilleen samalle ajalle ajoittuvan *Sefer Ha-Razimin* superenkelihahmon ja

Hekhalot-kirjallisuuden Metatron-hahmon välillä vaikuttaa todennäköisemmältä. Tämän tulkinnan ongelma tosin on, että laajoja, kolmi-osaisia mosaiikkeja, joissa maallinen, taivaallinen ja korkein piiri on edustettuna, on tähän mennessä löydetty vain Hammat Tiberiaasta ja Bet Alfasta. Lisäksi on kysyttävä, kuinka moni mosaiikin nähnyt aikalainen olisi ymmärtänyt näin pitkälle menevän viittauksen synagogan Helios-hahmossa? On muistettava, että mosaiikkilattioiden lisäksi Helios oli tuttu suurelle yleisölle kuvista, joita oli tähän aikaan sekä rahoissa että öljylampuissa. Vaikka kuvien tarkka merkitys ei ole aina selvää nykytutkijoille, näiden tavallisten esineiden täysin juutalainen tulkinta vaikuttaa epätodennäköiseltä.

Tämä johtaa meidät edeltävien tulkintojen ehkä kaikkein suurimpaan ongelmaan. Tulkinnoissa nimittäin oletetaan kaikkien synagogan käyttäjien edustaneen normatiivista juutalaisuutta riippumatta siitä, oliko kyse synagogan rakennuttajista ja mesenaateista vai tavallisista vierailijoista: miehistä tai naisista, lapsista tai aikuisista, kaupunkien tai kylien asukkaista. Erityisesti Lee I. Levine on vastustanut Helios ja eläinrata -motiivin yleistävää tulkintaa.²⁶ Levine selittää motiivin suosion synagogissa juontuvan sen varhaisimmasta tunnetusta ja myös kaikkein vaikuttavimmasta esimerkistä: Hammat Tiberiaan mosaiikista. Tähän aikaan Hammat Tiberiaassa sijaitsi juutalainen patriarkaatti ja se oli epäilemättä aikansa johtava juutalainen kaupunki.²⁷ Synagogan suurin mesenaatti oli läheisessä suhteessa vaikutusvaltaisen patriarkan kanssa, kuten Hammat Tiberiaan mosaiikin dedikaatiopiirtokirjoituksessa mainitaan peräti kahteen otteeseen. Levine ottaa huomioon sekä patriarkaatin että kaupungin aseman ja merkityksen ja esittää, että tästä johtuen muut juutalaiset yhteisöt saattoivat pitää Helios ja eläinrata -motiivia kiehtovana ja houkuttelevana, minkä vuoksi se lopulta omaksuttiin myös muihin synagogiin. Levinen mukaan edellä mainitut syyt selittävät myös teksteihin päätyneiden eläinrataa ja Heliosta koskevien viittausten ilmaantumisen tähän aikaan.²⁸

²⁶ Levine 2012, 328.

²⁷ Levine 2012, 329–335.

²⁸ Esim. Epifanios, *Panarion* 16.2.4–5; *Sefer Ha-Razim*.

Levinen selitys painottaa konkreettisten sosiaalisten, kulttuuristen ja yhteisöllisten olosuhteiden merkitystä enemmän kuin abstrakteja ideologisia ja uskonnollisia ideoita. Mutta hänenkin argumentoinnissaan on useita ongelmia. Suurin niistä on se, että emme voi olla varmoja, oliko Hammat Tiberiaan Helios ja eläinrata -motiivi kaikkein varhaisin. Itseasiassa Susijan motiivi voi teoriassa olla varhaisempi kuin Hammat Tiberiaan. Lisäksi jää selittämättä, miten ja miksi Helios ja eläinrata -motiivi päätyi juuri niihin viiteen muuhun synagogaan, joista ne tunnemme, eikä muihin synagogiin, jotka tältä ajalta tunnetaan. Selittämättä jää myös mosaiikkien yksityiskohdissa esiintyvä huomattava vaihtelu. Käsitellessään eläinradan merkkejä ja Heliosta koskevia viittauksia tekstilähteissä Levine myös sekoittaa asioiden riippuvuussuhteen ja seuraussuhteen. Ei ole mitään keinoa varmistaa, vaikuttivatko mosaiikkilattiat tekstiviitteisiin vai vaikuttivatko tekstit kuvien syntyyn. Vaikka Levinen selitys Helios ja eläinrata -motiivin leviämislle Hammat Tiberiaan esimerkin kautta onkin uusi, se on lopulta kuitenkin vain variaatio aiemmasta ideasta, jonka mukaan kuvasto oli menettänyt eijutalaisen miellelyhtymän (ks. edellä).

Levine on kuitenkin oikeassa korostaessaan sitä, että kaiken kattava, kaikkia synagogia koskeva tulkinta Helios ja eläinrata -motiiville on liian yksinkertaistava. Vaikka samankaltaisuudet varmasti viittaavat jonkinlaiseen kulttuuriseen ja/tai uskonnolliseen yhteyteen eri synagogien välillä, mosaiikeissa esiintyvä vaihtelu osoittaa, että paikallinen konteksti synnytti niihin merkittävästi variaatioita. Helios ja eläinrata -motiivit tulkitaan myös useimmiten mosaiikkeja rahoittaneiden mesenaattien näkökulmasta olettaen, että juuri he päättivät niissä esiintyvät teemat. Jää ratkaisematta, ymmärsivätkö tavalliset seurakunnan jäsenet mosaiikit samalla tavalla. Lisäksi voidaan kysyä, olisiko synagogan vakiokäviöillä ollut erilaisia ajatuksia aiheiden tulkinnasta verrattuna satunnaisiin vieraisiin?

Mosaiikkeja nähneiden aikalaisten tulkinnat ovat pitkälti riippuvaisia siitä, millaisessa vuorovaikutuksessa he olivat Helios ja eläinrata -motiiviin. Ikävä kyllä, tätä on erittäin vaikea selvittää historian tutkimuksen keinoin. Vaikka Helios ja eläinrata -motiivien sijoittaminen synagogien lattioiden keskelle viittaa niiden merkitykseen henkilöille, jotka päättivät synagogien arkkitehtuurista ja taiteesta, on todennäköistä, että

tavallisten jumalanpalvelusten aikana vain vähän näistä kookkaista kuvista oli näkyvissä seurakuntalaisille, jotka seisoivat tai istuivat niiden päällä. On mahdollista, että ajoittain myös matot peittivät osia mosaiikeista. Olisi siis kiinnitettävä huomiota myös synagogien valaistukseen arvioitaessa sitä, kuinka katsoja ymmärsivät mosaiikit. Se, että jotkut kuvista lopulta korvattiin toisen tyyppisillä mosaiikeilla (Susija) tai tuhottiin ikonoklasmissa (Na'aran) paljastaa myös, että jossain vaiheessa kuvien merkitys, ainakin näissä synagogissa, muuttui merkittävästi.

Suurin osa Helios ja eläinrata -motiivin tulkinnoista lähtee siitä perusoletuksesta, että annettu tulkinta sopii kaikkiin synagogan jäseniin. Tulkinnat ovat myös kytköksissä laajempaan keskusteluun bysanttilaisajan Palestiinan juutalaisuuden luonteesta ja kehityksestä. Eri tulkinnat lähtevät ajatuksesta, että aikakauden juutalaiset liikkeet olivat melko irrallisia ja autonomisia, eivätkä juuri vaikuttaneet toistensa tekemisiin. Kuten artikkelin alussa mainittiin, Helios ja eläinrata -motiivi tulkitaan tämän mukaisesti joko osoitukseksi mystisen ja maagisen juutalaisen liikehdinnän vahvuudesta tai valtavirtaa edustaneen rabbiinisen juutalaisuuden monimuotoisuudesta. Silti tutkijat ovat entistä tietoisempia siitä, että ajatus eri juutalaisten ryhmien keskinäisen vaikutuksen puutteesta ei pidä paikkansa.²⁹ Jäljelle jää vain monimutkainen kuva juutalaisista liikkeistä, jotka kehittyivät ja muuttuivat keskinäisen vuorovaikutuksen kautta. Tämän kaltaisen laajemman näkemyksen mukaan Helios ja eläinrata -motiivin ei voida enää ymmärtää edustavan ”mystistä”, ”maagista” tai ”rabbiinista” juutalaisuutta. Sen sijaan voidaan sanoa, että motiivi ilmentää juutalaisen yhteiskunnan monimuotoisuutta tänä aikana.

Yhteenveto

Tällä hetkellä ei vaikuta siltä, että konsensusta bysanttilaisten synagogien Helios ja eläinrata -motiivien merkityksestä juutalaiselle yhteiskun-

29 Ks. Boustan 2011 ja hänen aiempi kirjallisuutensa.

nalle saavutettaisiin aivan lähiaikoina. Tämä johtuu lähinnä neljän tekijän yhdistelmästä: (1) eläinratamotiivi ei sovi yhteen sen kanssa, mitä pidetään ”juutalaisuutena”, eli ”valtavirran” rabbiinisen juutalaisuuden kanssa; (2) kuva-aihe esiintyy bysanttilaisajan Palestiinassa ainoastaan jumalanpalvelukseen tarkoitetuissa rakennuksissa eli synagogissa, ei missään muualla; (3) synagogien mosaiikkeja ei kuvata juutalaisissa kirjallisissa lähteissä ja (4) tutkijoiden näkemykset juutalaisuuden kehityksestä myöhäisantiikin aikana poikkeavat toisistaan. Silti juuri nämä neljä aspektia tekevät Helios ja eläinrata -motiivista niin mielenkiintoisen tutkimusaiheen, joka jatkossakin tulee epäilemättä synnyttämään vilkasta keskustelua tutkijoiden parissa.

Kirjallisuus

Avigad, Nahman

1962 ”The Mosaic Pavement of the Beth-Alpha Synagogue and its Place in the History of Jewish Art”, in *The Beth Shean Valley: The 17th Archaeological Convention*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 63–70 (Hepreaksi).

1976 *Beth She'arim, Vol. 3: Report on the Excavations during 1953–1958, Catacombs 12–23*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Avi-Yonah, Michael

1934 ”A Sixth-Century Synagogue at Isfiya”. *Quarterly of the Department of Antiquities of Palestine* 3, 118–131.

1964 ”The Caesarea Inscription of the Twenty-Four Priestly Courses”. *The Teacher's Yoke: Studies in Memory of Henry Trantham*. Eds. E. J. Vardaman & J. L. Garrett. Waco: Baylor University Press, 45–57.

Barag, Dan

1993 ”Japhia”. *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Vol. 2. Ed. E. Stern. Jerusalem: Israel Exploration Society, 659–660.

Boustan, Ra'anan

2011 ”Rabbinization and the Making of Early Jewish Mysticism”. *Jewish Quarterly Review* 101/4, 482–501.

Charlesworth, James H.

1983 *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments*. The Anchor Yale Bible Reference Library. New Haven: Yale University Press.

- Dothan, Moshe
 1983 *Hammath Tiberias, Vol. I. Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Dunbabin, Katherine M. D.
 1999 *Mosaics of the Greek and Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fitzgerald, Gerald M.
 1939 *A Sixth Century Monastery at Beth-Shan (Scythopolis)*. Publications of the Palestine Section of the University Museum 4. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Foerster, Gideon
 1985 "Representations of the Zodiac in Ancient Synagogues and Their Iconographic Sources". *Eretz Israel* 18, 380–391 (Hepreaksi).
 1987 "The Zodiac in Ancient Synagogues and Its Place in Jewish Thought and Literature". *Eretz Israel* 19, 225–234 (Hepreaksi).
- Goodenough, Erwin R.
 1953–68 *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. 13 Vols. Princeton: Princeton University Press.
- Goodman, Martin D.
 2007 "The Jewish Image of God in Late Antiquity". *Judaism in the Roman World: Collected Essays*. Ed. M. D. Goodman. Ancient Judaism and Early Christianity 66. Leiden: Brill, 205–217.
- Gutman, Shmaryahu, Ze'ev Yeivin & Ehud Netzer
 1981 "Excavation in the Synagogue at Horvat Susiya". *Ancient Synagogues Revealed*. Ed. L. I. Levine. Jerusalem: Israel Exploration Society, 123–128.
- Hachlili, Rachel
 2002 "The Zodiac in Ancient Synagogal Art: A Review". *Jewish Studies Quarterly* 9/3, 219–258.
 2013 *Ancient Synagogues—Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*. Handbuch der Orientalistik 1.105. Leiden: Brill.
- Leibner, Uzi and Shulamit Miller
 2010 "A Figural Mosaic in the Synagogue at Khirbet Wadi Hamam". *Journal of Roman Archaeology* 23, 238–264.
- Levine, Lee I.
 2012 *Visual Judaism in Late Antiquity. Historical Contexts of Jewish Art*. New Haven: Yale University Press.
- Magness, Jodi
 2005 "Heaven on Earth: Helios and the Zodiac Cycle in Ancient Palestinian Synagogues". *Dumbarton Oaks Papers* 59, 1–52.

- Morgan, Michael A.
1983 *Sepher Ha-Razim: The Book of the Mysteries*. SBL Texts and Translations 25; SBL Pseudepigrapha Series 11. Chico: Scholars Press.
- Ovadia, Asher
2002 *Art and Archaeology in Israel and Neighbouring Countries*. London: Pindar Press.
- Roussin, Lucille A.
1997 "The Zodiac in Synagogue Decoration". *Archaeology and the Galilee: Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods*. Eds. D. R. Edwards & C. T. McCollough. Atlanta: Scholars Press, 83–96.
- Schwartz, Seth
2002 "Historiography on the Jews in the 'Talmudic Period' (70–640 CE)". *Oxford Handbook of Jewish Studies*. Ed. M. D. Goodman. Oxford: Oxford University Press, 79–114.
- Smith, Morton
1982 "Helios in Palestine". *Eretz-Israel* 16, 199*–214*.
- Sukenik, Eleazar L.
1932 *The Ancient Synagogue of Beth-Alpha*. Jerusalem: Magnes Press.
1934 *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*. London: British Academy.
- Urbach, Ephraim E.
1959 "The Rabbinical Laws on Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts". *Israel Exploration Journal* 9, 149–165, 229–245.
- Vincent, Louis-Hugues
1919 "Le Sanctuaire Juif de" Ain-Doug". *Revue Biblique* 16, 532–563.
1920 "Le Sanctuaire Juif de" Ain-Doug". *Revue Biblique* 30, 442–443.
1961 "Une Sanctuaire dans la region de Jericho, la Synagogue de Na'aren". *Revue Biblique* 68, 163–177.
- Weiss, Zeev
2005 *The Sepphoris Synagogue: Deciphering an Ancient Message Through Its Archaeological and Socio-Historical Contexts*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
2009 "Between Rome and Byzantium: Pagan Motifs in Synagogue Art and Their Place in the Judaeo-Christian Controversy". *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern*. Eds. L. I. Levine & D. R. Schwartz. Tübingen: Mohr Siebeck, 367–390.

Asiasanasto

aeromantia

Ennustaminen ilmaston muutosten perusteella.

agentintunnistusjärjestelmä (engl. hypersensitive agency detection device, HADD)

Kognitiivinen mekanismi, joka reagoi automaattisesti lähistöllä oleviin tavoitesuuntautuneisiin toimijoihin eli → agentteihin. Järjestelmän uskotaan kehittyneen ja säilyneen evoluutiossa, koska sillä on ihmistä suojaava vaikutus. Mekanismi on hypersensitiivinen eli yliherkkä. Se reagoi nopeasti ja automaattisesti pieniinkin vihjeisiin agenteista, olipa lähistöllä todellisuudessa agenttia tai ei.

agentti

Termillä tarkoitetaan useimmiten tavoitesuuntautunutta toimijaa (intentional agent). Tällainen agentti havaitsee ympäristön tapahtumia, reagoi niihin ja kykenee tavoitteelliseen toimintaan. Intuitionvastaisella agentilla (counterintuitive agent) tarkoitetaan agenttia, jossa → kehittymisen myötä luonnollisesti syntyvät ontologiset odotukset (→ ontologiset kategoriat) sekoittuvat, jolloin agentti voi olla esim. osaksi eläin ja osaksi ihminen. Vrt. → patientti.

amuletti

Mukana kannettava esine tai koru, jonka ajatellaan suojaavan pahalta, tuovan onnea tai toteuttavan toiveita. Amuleteissa on usein jokin kuva tai kirjoitusta.

Anat

Muinaisemaalainen sotaisa jumalatar, joka on tunnettu erityisesti Ugaritin Baal-syklistä ja Aqhat-epoksesta sekä egyptiläisestä ikonografiasta. Jumalattareen viitataan myös Elefantinen 400-luvun eaa. lopun

juutalais-aramaalaisen sotilasyhteisön teksteissä. Vanhassa testamentissa Anatiin viitataan vain epäsuorasti.

apotrooppinen (kr. apotropaion)

Suojeleva tai loitolla pitävä, esimerkiksi apotrooppinen rukous tarkoittaa pahoilta hengiltä suojelevaa rukousta.

ASC (engl. altered state of consciousness)

Muuttunut tietoisuudentila eli tila, joka ei vastaa tavallista valvetietoisuutta (esim. uni tai ekstaattiset tilat).

Asera

Länsiseemiläinen äitijumalatar. Asera mainitaan myös Kuntillet Ajrudin ja Khirbet el-Qomin inskriptiossa sekä useissa Vanhan testamentin kohdissa.

Astarte

Länsiseemiläinen jumalatar, joka tunnetaan pääasiassa Ugaritin teksteistä ja Vanhasta testamentista. Jumalatarta palvottiin etenkin itäisen Välimeren rannikkokaupungeissa. Astarte on yhdistetty nimensä perusteella itäseemiläiseen Ištariin.

astrologi

Henkilö, joka ennustaa tulevaisuutta taivaankappaleiden avulla. Muinaisessa Mesopotamiassa astrologi tulkitsi taivaankappaleista jumalallisia viestejä ja enteitä.

bull

Savenkappale, jossa on sinetinpainauma. Esimerkiksi papyrukselle kirjoitetut kirjeet suljettiin kiertämällä naru asiakirjan ympärille. Narun päälle asetettiin savenkappale, johon painettiin sinetillä leima.

dedikaatio- eli **lahjoituspiirtokirjoitus** (engl. dedicatory inscription)

Teksti, josta ilmenee esimerkiksi rakennuksen tai sen koristamisen rahoitukseen osallistuneen mesenaatin nimi ja mahdollisesti muita lahjoitukseen tai lahjoitustilanteeseen liittyviä tietoja. Dedikaation syynä

saattoi olla esimerkiksi aiemmin tehdyn lupauksen lunastaminen tai jumalille annettu kiitoslahja.

divinaatio

Toimintaa, jossa pyritään hankkimaan jumalallista tietoa ja välittämään sitä eteenpäin. Toisin kuin magiaan divinaatioon ei liity pyrkimystä saada aikaan muutosta toiminnan kohteessa.

eksorkismi

Pahan hengen karkottamiseen tähtäävä rituaali.

emic

Sisäpuolisen näkökulmasta tehty (esim. tutkimus), tutkimuskohteen omia termejä ja kategorioita hyödyntävä. Vrt. → etic.

etic

Ulkopuolisen näkökulma. Esimerkiksi ulkopuolisen näkökulmasta tehty tutkimus, jossa tutkija käyttää oman kulttuurinsa kategorioita ja termejä kuvatakseen toista kulttuuria. Vrt. → emic.

figuriini

Pienoispatsas. Nimitystä käytetään yleensä savesta valmistetuista ihmisistä tai eläimiä esittäivistä patsaista, mutta myös metallisista pienoispatsaista.

HADD (engl. hypersensitive agency detection device) → agentintunnistusjärjestelmä.

Helios

Kreikkalais-roomalainen auringonjumala.

henkipossessio

Hengen valtaus, hengen valtaamaksi joutuminen. *Negatiivisella possessiolla* tarkoitetaan pahantahtoisen hengen valtausta, *positiivisella* hyvän-tahtoisen. *Eksekutiivisella possessiolla* tarkoitetaan tilaa, jossa hengen valtauksen kohteeksi joutuneen henkilön identiteetti muuttuu ainakin hetkellisesti ja johon liittyy kokemus oman kehon kontrollin menetyk-

sestä. *Patogeenisessa possessiossa* ihmiseen tunkeutuva henki nähdään saastuttavana tai vaikuttavana elementtinä eikä agenttina, joka valtaa isäntänsä mielen ja persoonan.

hepatoskopia

Uhrieläimen maksasta ja muista sisälmyksistä ennustaminen.

hydromantia

Vedestä ennustaminen, esimerkiksi veden virtauksen tai väreilyn avulla. Myös ajatus, että astiassa olevan voiman ajateltiin siirtyvän siitä juodun veden kautta juojaan.

ikonografinen eksegeesi

Ikonografinen tutkimus on taiteessa esiintyvien kuvien ja symbolien tutkimusta. Uskonnontutkimuksen yhteydessä sillä tarkoitetaan yleensä lähestymistapaa, joka perustuu saman kuvallisen teeman tai aiheen esiintymien tunnistamiseen erilaisissa esineissä, ja joiden avulla ajatellaan olevan mahdollista rekonstruoida uskonnon muodostavia symbolijärjestelmiä. Ikonografinen eksegeesi huomioi Raamatun tekstien rinnalla muinaisen Lähi-idän laajan visuaalisen kulttuurin ja symbolijärjestelmän.

inskriptio

Piirtokirjoitus. Kovaan materiaaliin kuten kiveen tai keramiikkaan kaiverrettu, hakattu tai maalattu teksti.

intuitiivinen ajattelu

Automaattinen, ei-tietoinen ajattelu, vrt. → reflektiivinen ajattelu.

intuitionvastaisuus

Ajatukset tai ideat, jotka eivät ole → kehittymisen myötä luonnollisesti syntyvien ontologisten odotusten mukaisia. On todennettu, että ajatukset ja ideat, jotka sekoittavat arkijärjen vastaisia ja outoja elementtejä optimaalisella tavalla, muistetaan paremmin ja ne ovat siten etulyöntiasemassa kulttuurien välittämisessä. Muistamisen kannalta optimaalisia

ovat minimaalisesti intuitioinvastaiset (engl. minimally counterintuitive) asiat.

kehittymisen myötä luonnollisesti syntyvät ontologiset odotukset (engl. maturationally natural ontological expectations)

Ihmiselle luonnostaan syntyvät käsitykset → ontologisista kategorioista ja niiden toiminnasta.

kerubi

Olento, joka Vanhassa testamentissa ymmärrettiin siivekkääksi enkeliolennoksi (ks. 1. Moos. 3:24; 2. Moos. 25:18; Hes. 28:14; Ps. 18:11; 80:2 ja 99:1)

kognitiivinen

Ihmismielen tiedonkäsittelyyn (havaitsemiseen, muistiin ja päättelyyn) liittyvä.

kognitiivinen attraktori

Uskomus tai käytäntö, joka soveltuu hyvin ihmismielen käsiteltäväksi ja tämän vuoksi selviytyy ja tulee suosituksi.

käsitteellisen sulautumisen teoria (engl. conceptual blending theory)

Gilles Fauconnierin ja Mark Turnerin kehittämä kognitiivisen lingvistiikan alaan kuuluva teoria. Teoria kuvaa tapaa, jolla yhden alan käsitteitä selitetään muiden alojen käsitteiden avulla niin, että syntyy käsitteellisiä sulaumia, metaforia.

lamelli (lat. *lamella*, mon. *lamellae*)

Ohut metallilevy. Amuletteja kaiverrettiin pienille ohuille metallilevyille, jotka saatettiin rullata tai taittaa.

maaginen vaikuttavuus (engl. magical efficacy)

Laajempi käsite kuin → rituaalinen vaikuttavuus. Maagista vaikuttavuutta on myös ilman rituaalia (esim. onnennumerot).

manaus

Rukous, jolla pyritään karkottamaan tai kutsumaan esiin henkiolento.

manipulatiivinen magia

Magian laji, jossa manipuloidaan yhtä aluetta maagisilla käytännöillä muutetaan asioiden tilaa toisen alueen sisäpuolella (esim. auringonlaskua viivästytetään asettamalla kivi puunrungon päälle). Tässä elementtien suhdetta muutetaan, mutta keskeiset ominaisuudet säilyvät samoina. Vrt. → transformatiivinen magia.

mezuza

Juutalaisessa perinteessä ovenpieleen kiinnitettävä rukouksetelo, jonka sisällä on yleensä pergamentille kirjoitettuja Vanhan testamentin katkelmia.

nekromantia

Tiedon kysyminen vainajilta.

oneiromantia

Unien tulkinta ja unista ennustaminen.

ontologiset kategoriat

Synnynnäiset tai kasvamisen myötä ihmismielessä syntyvät luonnolliset asioiden luokitukset, esim.: ihminen, eläin, kasvi, valmistettu esine (artefakti) ja luonnollinen asia.

ostrakon, mon. ostraka (kr.)

Keraaminen ruukunsirpale, johon on kirjoitettu tekstiä musteella tai raaputtamalla.

paleografia

Vanhojen käsialojen ja kirjurikäytäntöjen tutkimus. Paleografian perusteella voidaan mm. antaa karkeita ajoituksia käsikirjoituksille niissä käytettyjen kirjainmuotojen perusteella.

Parhedros (kr.)

”Vieressä istuva”. Yliluonnollinen olento, jota antiikissa pidettiin maagikon avustajana.

patientti

Tapahtuman kohde tai kokija. Esimerkiksi rituaalin kohteena oleva henkilö.

penkkihauta

Kallioon louhittu hauta, jollaiset olivat 800–600 lukujen eaa. Juudassa tyypillisiä. Suorakaiteenmuotoisen hautakammion kolmea sivua kiersivät seinien mittaiset penkit, joiden päälle vainajat asetettiin makaamaan.

possessio

ks. → henkipossessio

reflektiivinen ajattelu

Ajatusten tietoinen prosessointi, vrt. → intuitiivinen ajattelu

rituaali

Toiminta, jossa → agentti suorittaa rituaalisen aktin → patientille, ja jolla on selkeä vaikutus kohteeseensa, ks. → rituaalinen vaikuttavuus. Joissakin rituaaleissa korostuu välineellisyys ja vaikuttavuus, toiset ovat luonteeltaan symbolisempia, ja ilmentävät esim. yhteisön oppeja ja elämäntapaa.

rituaalinen vaikuttavuus (engl. ritual efficacy)

Rituaalin odotettu vaikutus, joka ei koske yksinomaan sosiaalista tai psykologista todellisuutta.

serafi

Siivekäs, mahdollisesti siivekkään käärmeen hahmoinen enkeliolento, ks. Jes. 6:2.

skarabi

Egyptiläisen lantakuoriaisen näköiset esineet, joita käytettiin amuletteina, sinetteinä sekä koruina. Skarabien käyttö levisi Egyptistä koko Väli-meren alueelle. Esineet ovat muutaman senttimetrin mittaisia ja alle 1 cm korkuisia, ja ne valmistettiin pääasiallisesti kivistä.

steela

Kivistä valmistettu monumentti, joka pysyy pystyssä oman painonsa varassa. Steeloihin on usein kaiverrettu tai maalattu tekstiä, kuvia tai molempia.

symposium t. symposion

Juhla-aterian jälkeiset pidot.

taikauskoinen ehdollistuminen (engl. superstitious conditioning)

Ihmisen ja eläimen taipumus ehdollistua toimimaan määrätyllä tavalla palkinnon toivossa, vaikka palkinto ja toiminta eivät ole kausaalisesti yhteydessä. Perustuu taipumukseen yliarvioida kausaalisuus. Esimerkiksi rituaaliset tavat onnen tuottamiseksi ennen urheilusuoritusta.

tartunta (engl. contagion) ja **tartunnan välttäminen** (engl. contagion avoidance)

Magian taustalla vaikuttava kognitiivinen mekanismi, joka mieltää tartunnan mahdollisuuden sinne, missä sitä ei rationaalisesti ajateltuna ole, esimerkiksi moraalisten piirteiden tarttuvuus esineiden kautta. Näkyvät erityisesti kuviteltujen haitallisesti tartuttavien asioiden välttämisenä.

tefillin

Käsivarteen ja otsalle kiinnitettävä nahkainen rukouskotelo, jonka sisällä on yleensä pergamentille kirjoitettuja Vanhan testamentin säkeitä.

tietäjä (hepr. *khartoum*)

Vanhassa testamentissa vieraisiin kulttuureihin liitettävät divinaattorit, jotka pyrkivät eri menetelmien avulla tulkitsemaan jumalallisia enteitä kuten unia. (Ks. 2. Moos. 7–9; Dan. 1–2)

transformatiivinen magia

Magian laji, jossa yhden alueen (engl. domain) tyypilliset ominaisuudet siirtyvät toiseen alueeseen (esim. leivästä tulee Kristuksen ruumis). Vrt. → manipulatiivinen magia.

uraeus

Käärmesymboli, usein pystyasennossa oleva kobra, jota kannettiin esimerkiksi otsalla suojeluksen saamiseksi.

vahvistamistaipumus (engl. confirmation bias)

Kognitiivinen mekanismi, joka koskee todisteiden puolueellista tulkin-
taa. Taipumus etsiä todisteita, jotka vahvistavat henkilön hypoteeseja ja
vastaavasti välttää niitä kyseenalaistavia todisteita.

vastamagia

Magia, jolla pyritään kumoamaan toisen magian voima ja vaikutus.

votiivi (lat. *votum*, 'luvattu')

Lahja, joka annettiin jumalille esimerkiksi kiitokseksi tai annetun lu-
pauksen toteutumisen merkiksi.