



UNIVERSITY OF HELSINKI



<https://helda.helsinki.fi>

Helda

Aistillinen lankeemus ja noeettinen nousu : Maksimos Tunnustajan kuvaus Simsonista kilvoittelijana

Bergman, Andreas (Mika)

2022

Bergman, A 2022, Aistillinen lankeemus ja noeettinen nousu : Maksimos Tunnustajan kuvaus Simsonista kilvoittelijana. julkaisussa A Bergman (Toimittaja), Kristityt ennen kristittyjä : Vanhan liiton pyhät kirkkoisien silmin. Studia Patristica Fennica, Nro 16, Suomen patristinen seura, Helsinki, Sivut 153–191.

<http://hdl.handle.net/10138/356732>

publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

KRISTITYT ENNEN KRISTITTYJÄ

Vanhan liiton pyhät kirkkoisien silmin

TOIMITTANUT
ANDREAS (MIKA) BERGMAN



STUDIA PATRISTICA FENNICA 16



VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

© Suomen patristinen seura ry

Helsinki 2022

Kirjan artikkelit on vertaisarvioitu.

Toimitus: Andreas (Mika) Bergman

Taitto: Harri Huovinen

Kannen kuva: Venäläinen pyhien isien sunnuntain ikoni. Wikimedia Commons.

Julkaisija:

Suomen patristinen seura ry
c/o Teologinen tiedekunta
PL 4 (Vuorikatu 3)
00014 Helsingin yliopisto
www.suomenpatristinenseura.fi

Tämän teoksen painattamista on tuettu tieteellisten seurojen julkaisutoimintaan kohdennetulla valtionavustuksella.

ISBN: 978-952-69567-6-3 (nid.)
ISSN: 2341-7447 Studia Patristica Fennica

Paino: Painosalama, Turku.

SISÄLTÖ

Esipuhe	5
<i>Andreas (Mika) Bergman</i>	
Akhilleus ja filosofit	9
<i>Marke Ahonen</i>	
Efraim Syyrialaisen poeettinen visio vanhan liiton henkilö- hahmoista	33
<i>Serafim Seppälä</i>	
”Teidän Aaroninne ja Mooseksenne”: Diakonin ja piispan vanhatestamentillinen analogia Apostolisissa konstituutioissa	61
<i>Pauliina Pylöänäinen</i>	
Parantunut profeetta: Daavidin roolit Kyrillos Jerusalemlaisen katekeeseissa	83
<i>Harri Huovinen</i>	
Simson – pyhä vai syntinen? Kristillinen innovatiivinen tulkinta Simsonin kertomukseen ja juutalainen Simson-reseptio	111
<i>Antti Laato</i>	
Aistillinen lankeemus ja noeettinen nousu: Maksimos Tunnustajan kuvaus Simsonista kilvoittelijana	153
<i>Andreas (Mika) Bergman</i>	
Profeetta Elia bysanttilaisessa hymnografiassa	193
<i>Pappismunkki Damaskinos (Olkinuora) Ksenofontoslainen</i>	
Lyhenteet	217

AISTILLINEN LANKEEMUS JA NOEETTINEN NOUSU

MaksimOS Tunnustajan kuvaus Simsonista kilvoittelijana

ANDREAS (MIKA) BERGMAN

TM, VÄITÖSKIRJATUTKIJA, HELSINGIN YLIOPISTO

JOHDANNOKSI

Kiinnostus Maksimos Tunnustajan (n. 580–662)¹ teologiaan virisi 1800-luvun lopulla, ja hän on ollut viime vuosisadan puolivälistä lähtien erityisen suosittu patristisen tutkimuksen kohde. Tällä hetkellä Maksimosta pidetään laajalti yhtenä koko kristillisen tradition merkittävimmistä teologeista. Tämä johtuu hänen jälkivaikutuksestaan: hänellä oli huomattava merkitys niin bysanttilaisen luostarihengellisyyden kehitykseen kuin kuudennen ekumeenisen kirkolliskokouksenkin (680–681) päätöksiin.² Tutkijoiden suurta kiinnostusta selittäänee myös Maksimoksen tuotannon poikkeuksellinen syvällisyys; hän kehittää varhaisemmilta kirkon opettajilta ammentaen esimerkiksi Kristus-keskeisen kosmologisen vision, jossa kaikki olevainen on luotu Logoksen mukaan ja myös

¹ Maksimoksen elämästä ks. esim. Allen 2015.

² Ks. Constan 2018, 3; Prassas 2010, 3. Näitä tarkemmin modernista Maksimos-tutkimuksesta ks. Lollar 2015. Maksimoksen vaikutuksesta bysanttilaiseen teologiaan ks. esim. Louth 2015.

saavuttamaan täyttymyksensä Jumalan Pojassa.³ Maksimoksen ajattelua on kuvailtu vertaansa vailla olevaksi pyhien kirjoitusten⁴ eksegeesiin, askeettisen hengellisyyden, kirkkoisien teologian ja kreikkalaisen filosofian synteeksiksi.⁵

Maksimoksen pyhien kirjoitusten tulkinnassakin yhdistyy kokonaisvaltaisella ja luovalla tavalla häntä edeltänyt traditio.⁶ Sen taustalla on erityisesti kaksi toisiinsa läheisesti liittyvää tulkinta-perinnettä: Ensinäkin sitä leimaa muun muassa Filonin (n. 20 eKr.–40 jKr.) ja Origeneen (n. 185–254) edustama aleksandrialainen hermeneutiikan traditio – etenkin sellaisena kuin se esiintyy kappadokialaisien ja Pseudo-Dionysios Areiopagitan (n. 500) tuotannoissa. Maksimos ei omaksu Origeneen näkemyksiä kritiikittömästi, mutta tämän vaikutus näkyy esimerkiksi siinä, että Maksimos uskoo Jumalan ikään kuin verhoutuvan pyhiin kirjoituksiin ja siten sopeuttavan itsensä kunkin kuulijan tavoitettavaksi tämän hengellisyyden kypsyyden mukaisesti. Sopeutumisen ajatukseen liittyy kiinteästi vakaumus, että pyhät kirjoitukset ovat tarkoituksella monimerkityksellisiä. Toiseksi Maksimos edustaa itäisen luostariperinteen hermeneutiikkaa, jolle on ominaista pyhien kirjoitusten lukeminen käytännöllisen kilvoittelun oppaana, askeettisten kertomusten ja esimerkkien aarreaittana. Keskeinen vaikuttaja Maksimoksen hermeneutiikan kehittymiselle oli Evagrios

³ Blowers 2003, 17, 20–21. Käsittelen myöhemmin Maksimos logos-oppia, jonka valossa tässä sanottu käy ymmärrettävämmäksi.

⁴ Käytän Raamatun sijaan ilmaisua ”pyhät kirjoitukset” välttääkseni anakronistisuutta.

⁵ Constas 2018, 3.

⁶ Constas 2018, 37. Johdantona Maksimoksen harjoittamaan eksegeesiin ks. Blowers 2015. Maksimoksen askeettisen tradition reseptiosta ks. Plested 2015.

Pontoslainen (345–399), jonka eksegeettisissä teoksissa origenisinen traditio ja monastinen tulkintaperinne sulautuvat toisiinsa.⁷

Maksimoksen tärkeimmät eksegeettiset teokset ovat *Quaestiones ad Thalassium* ja *Quaestiones et Dubia*.⁸ Kumpikin teos kuuluu niin sanottuun kysymyksiä ja vastauksia -genreen (ἑρωταποκρίσεις), joka nautti laajaa suosiota patristisella ajalla. Kyseinen kirjallisuuden laji on joustava ja siksi sitä hyödynnettiin monenlaiseen käyttöön, kuten pyhien kirjoitusten selittämiseen, pastoraalisten pulmien ratkomiseen ja teologisiin ongelmakysymyksiin vastaamiseen. Genren joustavuus antoi Maksimokselle mahdollisuuden yhdistää *Quaestiones ad Thalassiumissa* ja *Quaestiones et Dubiassa* patristisen eksegeettisen perinteen, joka painuu vaikeaksi koettuihin pyhien kirjoitusten kohtiin, monastiseen pedagogiseen traditioon, jossa oppilas esittää hengelliselle isälleen kysymyksiä; teosten perusasetelma on se, että kysyjä, joka on oppilaan asemassa, esittää hengelliselle ohjaajalle, joka kyseisissä teoksissa on Maksimos, jonkin vaikeaksi kokemansa kohdan (ὑπότια). Tämän jälkeen seuraa Maksimoksen vastaus.⁹

Kysymyksiä ja vastauksia -kirjallisuuden piiriin kuuluu eksegeettisiä teoksia, jotka käyvät systemaattisesti läpi pyhiä kirjoituksia, mutta myös niitä, jotka koostuvat yksittäisten kohtien selityksistä.¹⁰ Maksimoksen tärkeimmät eksegeettiset teokset kuuluvat jälkimmäiseen ryhmään.¹¹ Teosten luonteesta johtuen ne

⁷ Blowers 2015, 253–255; Berthold 2014, 962–964. Laajempaan katsaukseen kahden tulkintaperinteen vaikutukseen Maksimoksen hermeneutiikassa ks. Blowers 1991, 3–6, 28–73. Tarkennuksena on tosin sanottava, että Vanhan testamentin askeettinen tulkinta ei ollut munkkien yksityisomaisuutta, vaan sitä harjoitti jo Filon, kuten pian näemme.

⁸ *Quaestiones ad Thalassiumista* ks. Constatas 2018, 4–21. *Quaestiones et Dubiasta* ks. Prassas 2010, 11–31.

⁹ Constatas 2018, 6–8; Deun 2015, 275. Ks. myös Plested 2015, 165; Blowers 1991, 249–250.

¹⁰ Constatas 2018, 6.

¹¹ Vrt. Blowers 1991, 13, 35.

eivät käy juurta jaksan läpi pyhien kirjoitusten henkilöhaahmojen elämänvaiheita, vaan niitä käsitellään pääasiassa vain sikäli, kun ne ovat kysymyksissä esillä. Sekä *Quaestiones ad Thalassium* että *Quaestiones et Dubia* tarjoavat nimenomaan moraalisia ja hengellisiä selityksiä pyhien kirjoitusten pulmakohtiin.¹² Maksimos ei ylipäättäänkään osoita suurta kiinnostusta kirjoitusten historiallista kontekstia tai kirjaimellista merkitystä kohtaan, mikä selittyy hänen sidoksisuudellaan origenistiseen hermeneutiikan perinteseen; Maksimokselle olennaista on nousu kirjaimelliselta tasolta hengellisiin merkityksiin, jotka ovat kilvoituksessa edistyneiden tavoitettavissa.¹³ Hänen luostaritaustansa näkyy siinä, ettei hän esitä hengellisiä selityksiä silkan spekulatiivisuuden vuoksi, vaan hänen teoksillaan on selkeä pedagoginen funktio: hengelliset selitykset on tarkoitettu käytännölliseksi avuksi munkkien kilvoitukseen.¹⁴

Tämän artikkelin tarkoituksena on valottaa Maksimoksen pyhien kirjoitusten tulkintaa hänen kilvoituksen teologiansa avulla.¹⁵ Keskeinen kysymys on, millaisia merkityksiä Maksimos näkee Vanhan testamentin tuomari Simsonin tarinassa teoksessaan *Quaestiones et Dubia*. Maksimoksen Simson-tulkinnan ymmärtäminen ei vaadi paneutumista ainoastaan Maksimoksen kilvoituksen teologian taustalla olevaan sieluoppiin ja kosmologiaan vaan myös niihin sidoksissa olevaan maailmankuvaan.

¹² Blowers 1991, 54, 112–113.

¹³ Berthold 2014, 962–963; Blowers 1991, 112–114. Maksimoksen anagogisesta, eli hengellistävästä, hermeneutiikasta ja sen origenistisista juurista ks. Blowers 1991, 185–192, 195–228.

¹⁴ Vrt. Louth 1996, 20–21, 33; Blowers 1991, 255. Vaikka origenistisessä perinteessä korostuukin nouseminen kirjaimesta henkeen, on huomattava, että Origeneellekin tekstin kirjaimellinen merkitys on kirjoitusten tulkinnan lähtökohta. Origeneen hermeneutiikasta ks. esim. Huovinen 2013.

¹⁵ Maksimoksen Simson-tulkintaan toisi lisäsyvyyttä hänen hermeneutiikkansa seemiläisten piirteiden analysoiminen, mutta se ei ole tämän artikkelin puitteissa mahdollista. Johdannoksi aiheeseen ks. Levy 2018.

MIKSI SIMSON?

Kun artikkelikokoelman teemana on Vanhan testamentin pyhät patristisessa tulkinnassa, voidaan kysyä, sopiiko Simson kirjaan mukaan. Tuomarien kirjan perusteellahan hän ei vaikuta kovin pyhältä mieheltä: Hän on muun muassa epäkuuliainen vanhemmilleen menemällä naimisiin filistealaisen kanssa, koska oli tähän ihastunut (Tuom. 14:3). Hän vaikuttaa olevan hyvin impulsiivinen, koska hän surmaa hurjia määriä filistealaisia kiivastuksissaan (14:19; 15:8) ja aiheuttaa paljon materiaalista vahinkoa (15:4–5; 16:3). Myös Simsonin oman kansan miehet kyllästyvät hänen vihanpuuskiinsa niin, että päättävät lähettää hänet vankina viholisilleen (15:11–13). Tästäkin tosin seurauksena on lisää kuolleita filistealaisia (15:15–16). Itsehillintäongelmien lisäksi Simson näyttää olevan viettelijöiden vietävissä (14:15–17; 16:1; 16:5–17), ja tämä käykin lopulta hänen kohtalokseen, kun hän Delilan viettelemänä menettää hiustensa leikkaamisen myötä voimansa ja joutuu viholisten armoille (16:17–20; vrt. Num. 6:5). Pylvääseen kahlehdittuna ja sokeutettuna hän sortaa rakennuksen itsensä ja filistealaisten päälle kärsien traagisen kuoleman (16:28–30).

Toisaalta jo Tuomarien kirjassa annetaan ymmärtää, että Simsonin heikkouksista ja rikkomuksista huolimatta Herran Henki oli alusta asti läsnä hänen elämässään (Tuom. 13:24–25). Jopa hänen kyseenalainen avioliittonsa filistealaisnaisen kanssa sanotaan olevan Jumalan Hengestä (14:4). Kertomus painottaa myös sitä, että Simson surmaa filistealaisia aina elämänsä viime metreille saakka nimenomaan Herran Hengen voimassa (14:19; 15:14–16; 16:28). Lisäksi Uuden testamentin Haprealaiskirjeessä kohtaamme Simsonin muiden Vanhan testamentin uskon esikuvien joukossa (Hepr. 11:32). Ehkäpä siksi ei olekaan yllättävää, että ainakin ortodoksinen kirkko muistelee Simsonia pyhänä ja Maksimoskin liittää

häneen esikuvallisia piirteitä, vaikka ei kaihdakaan mainitsemasta hänen lankeemustaan Delilan houkutukseen.

Simson ei ole Maksimoksen erityisen kiinnostuksen kohde pyhien kirjoitusten henkilöiden joukossa. Simsonia käsitellään ainoastaan teoksessa *Quaestiones et Dubia*, ja siinäkin melko lyhyesti.¹⁶ Maksimoksen Simson-tulkinta on kuitenkin kiitollinen tutkimuskohde hänen hermeneutiikkansa ymmärtämiseksi. Lähdeaineisto on nimittäin laajuudeltaan melko suppea, mutta siihen kätkeytyy syvyyttä, joka aukeaa vain, jos Simsonista sanotun tulkitsee eräiden Maksimoksen ajattelun ominaispiirteiden valossa. Simsonin tekee kiinnostavaksi myös se, että jo pyhissä kirjoituksissa häneen liittyy vahvoja ristiriitaisuuksia. Siksi on mielenkiintoista paneutua siihen, millaisia merkityksiä Maksimos liittää Simsonin tarinaan.

Syvennyksen ensin Maksimoksen Simson-tulkinnassa siihen, mitä hengellisiä näköaloja hän ajattelee kätkeytyvän Vanhan testamentin nasiirien elämäntapaan ja erityisesti nasiirilupaukseen. Tämän jälkeen selvitän, mitä kilvoituksen teologiasta nousevia selityksiä Maksimos liittää niihin muutamaaan Simsonin elämänvaiheeseen, joita hän käsittelee.

NASIIRI: IHANTEELLINEN KILVOITTELIJA

Quaestiones et Dubian kysymyksessä 47 Maksimokselta tiedustellaan selitystä kahteen pyhien kirjoitusten katkelmaan. Ensimmäisessä kysytään, mitä merkitsee Mooseksen oodin maininta: ”Sillä Sodoman viiniköynnöksestä on heidän viiniköynnöksensä ja heidän viiniköynnöksensä oksa on Gomorrasta” (Deut. 32:32, LXX). Toiseksi halutaan tietää, mitä ovat nasiirilupauksessa kielletyt viini, etikka, väkijuoma, rypäleet ja viininpolkemisestä jäänyt mäski (Deut. 6:3–

¹⁶ Simsonia käsitellään *Quaestiones et Dubian* vastauksissa kysymyksiin 47, 67 ja 68.

4).¹⁷ Koska kysyjän kiinnostuksen kohteena ei ole kirjoitusten kirjaimellinen merkitys, Maksimoksen vastauksetkin keskittyvät tekstissä piileviin hengellisiin merkityksiin.

Maksimoksen mukaan ”Sodoman viini” tarkoittaa järjenvastaisuutta (ἀλογία), ”Sodoma” sokeutta ja ”Gomorra” ärsytystä. Hän päättelee sekä Sodoman viinin että Gomorran merkitykset siitä, että niin kuin mieletön juopumus syntyy viinistä, niin ärsytys saa alkunsa järjenvastaisuudesta.¹⁸ Täten Sodoman viini edustaa irrationaalisuutta, ja Gomorra, toiseksi mainittuna ja ikään kuin jäljessä tulevana, siitä seuraavaa ärsytystä.¹⁹ Sodoman tulkitseminen sokeudeksi jää vaille suoranaista selitystä, mutta se käy ymmärrettäväksi, kun huomioidaan Maksimoksen sidoksisuus aleksandrialaiseen tulkintaperinteeseen. Jo Filon näet kommentoi kahteen otteeseen samaa Mooseksen oodin kohtaa. Hänen mukaansa ”typeryyden viiniköynnös” on Sodomassa, koska Sodoma tarkoittaa sokeuttamista, typeryyttä (ἀφροσύνη) ja hedelmättömäksi tekemistä. Merkitykset selittyvät sillä, että typeryys on sokeutta ja aikaansaamattomuutta toimia oikein.²⁰ Tulkinta Sodomasta sokeutena on toki voinut saada inspiraationsa myös eräästä Genesisin yksityiskohdasta: enkelit sokaisivat sodomalaiset miehet, jotka halusivat maata heidän kanssaan (Gen. 19:11). Filon tulkitse sokeuttamisen viittaavan tässä hengelliseen sokeuteen –

¹⁷ QD 47.

¹⁸ Mielenkiintoisesti Basileios Suuri (330–379) lausuu juuri päinvastoin: ”Viha on sielun humala, joka viinin tavoin saattaa sen järjiltään.” (Basileios 1994, 17) Maksimoksen ja Basileioksen välillä ei ole kuitenkaan todellista ristiriitaa, koska Maksimoskin tunnustaa, että viha sumentaa järjenkäytön.

¹⁹ QD 47.

²⁰ *De som.* II, 191–195; *De ebr.* 222. Toisin kuin Maksimos Filon tulkitsee Gomorran tarkoittavan mittaa ja päättelee, että jotkut ovat typeryydessään tehneet itsensä totuuden mitan. Lisäksi Maksimoksesta poiketen Filon väittää Mooseksen vertaavan viininjuonnin, mässäilyn ja aistillisten himojen vallassa olevia viiniköynnökseen ja sen tuotteisiin.

siihen, että himojen vallassa oleva ei kykene näkemään pyhiä ilmestyksiä.²¹

Sanan ”nasiiri” Maksimos ymmärtää tarkoittavan ”aidattua”, koska nasiiri on Jumalan lain tuntemisessa vahvistunut, eli ikään kuin ”lain aitaama”. Tällaisen Jumalan laissa vahvistuneen tulee pidättäytyä irrationaalisuuden viinin ja ärsytyksen lisäksi ”vihan rypälenipusta”, kaunan rusinasta, joka on kypsyynttä vihaa, etikasta, joka on surua epäonnistumisesta toimia nautinnonhalun mukaan, väkijuomasta, joka on kostamisen makeus, sekä mäskistä, joka edustaa harkittuja pahan tekemisen muotoja. Nasiiri ei kuitenkaan pidättäydy vain näistä, vaan jättää myös hiuksensa leikkaamatta. Tämä tarkoittaa sitä, että hän varjelee mieltään (voõç), joka on keskittyneiden ajatusten kaunistama.²²

Nasiirilta kiellettyjä tuotteita koskien Maksimoksen tulkinnat vaikuttavat sisäisesti johdonmukaisilta: jos esimerkiksi rypälennippu tulkitaan vihaksi, kaunan mieltäminen rusinaksi on ymmärrettävää, koska kauna on kypsyynttä vihaa, samoin kuin rusina on kypsyynt viinirypäle. Ei ole myöskään vaikeaa nähdä analogiaa viinimäskin työstämiseen ja harkittujen pahojen ajatusten muotoilemiseen välillä, koska kummatkin vaativat vaivaa. Voidaan kuitenkin kysyä: mikä selittää Maksimoksen tulkinnan nasiirilupauksessa kielletyistä ruoista ja juomista vihaan liittyvinä paheina? Filonista on jälleen tulkinnallista apua, koska selittäessään kohtaa Deut. 32:32 hän huomioi myös jatkon, jossa sanotaan Septuagintan mukaan: ”Heidän viininsä on lohikäärmeiden vihaa ja

²¹ QSG IV:40. Blowers (1991, 203) huomauttaa, että Filonin vaikutuksesta Origenes ja häntä seuranneet pyhien kirjoitusten selittäjät omistautuivat sanojen etymologiseen analysointiin.

²² QD 47. Ambrosius Milanolainen (n. 340–397) väittää, että nasiirin hiukset symboloivat hurskautta ja uskoa. Ks. *De Spir.* II, 14. Tulkinta tulee melko lähelle Maksimoksen esittämää, koska pian käy ilmi, että keskittyneet ajatukset edellyttävät hyveissä harjaantumista.

parantumaton kyiden vihaa.” (32:33) Filon toteaa, että tästä kohdasta näemme, mitä typeryys tuottaa: katkeruutta, pahan-suopuutta, ärhäkkyyttä, raivokkuutta, julmuutta, kärkevyyttä ja petollisuutta.²³ Deut. 32:33:n soveltaminen nasiirilupaukseen löytyy vuorostaan Evagriokselta, joka toteaa:

Olisiko meillä jotakin opittavaa ihmisten ikivanhasta arvoituksellisesta tavasta karkottaa koirat talosta rukouksen ajaksi? Se tahtoo vertauskuvallisesti muistuttaa, että rukoiltaessa mielen tulee olla vapaa vihasta, »Heidän viininsä on lohikäärmeitten kähyä» [Deut. 32:33]; siksi nasiirit pidättäytyvät viinistä.²⁴

Mitä ilmeisemmin Maksimos ei ole tulkinnoissaan omaperäinen vaan lujasti kiinni aleksandrialaisessa perinteessä. Vielä ei ole kuitenkaan käynyt selväksi, miksi juuri järjettömyys synnyttää liudan muita sielun paheita. Maksimoksen ajatuskulun hahmottamiseksi paneudun seuraavaksi hänen sielukäsitykseensä ja askeettiseen teologiaansa, joissa näkyy Evagrioksen selvä vaikutus.²⁵ Maksimoksen hermeneutiikkaa ei näet voida ymmärtää huomioimatta näitä kahta olennaista aihealuetta.²⁶

Maksimoksen pyhien kirjoitusten tulkinnan taustalla vaikuttaa patristinen sieluoppi, jonka juuret johtavat aina Platoniin saakka. Sen mukaan ihmissielu on kolmiosainen tai kolmi-kykyinen. Siinä, miten sielunosien välistä suhdetta tarkkaan ottaen jäsennetään ja millaisia termejä niihin liitetään, on kirkkoisien välillä hieman hajontaa, ja Maksimoksenkin sielun kuvauksessa on terminologista vapautta. Useimmiten hän pitäytyy kolmijakoon:

²³ *De som.* II, 192.

²⁴ Evagrius 1986, 74.

²⁵ Thunberg 1965, 185; Louth 1996, 34. Yksityiskohtaisena katsauksena Maksimoksen askeettisen teologian taustavaikutteisiin ks. jo mainittu Plested 2015.

²⁶ Vrt. Blowers 1991, 133.

himosielu (ἐπιθυμία/ἐπιθυμητικόν), intosielu (θυμός/θυμικόν) ja järkisielu (λόγος/λογιστικόν). Käsitettä ”mieli” (νοῦς), joka Evagrioksella esiintyy yleensä korkeimpana sielunosana, Maksimos ei useimmiten yhdistä yksittäiseen sielunosaan, vaan hän käyttää termiä puhuessaan ihmisestä hengellisenä subjektina;²⁷ Maksimos liittää mieleen muun muassa vallan päättää, miten ihminen suuntautuu sisäisesti.²⁸ Kun mieli ja järki kuitenkin erotetaan toisistaan kahtena sielun kykynä, silloin edelliselle kuuluu sielun korkein toiminta, hengellinen näkeminen (θεωρία) – johon palaamme myöhemmin – kun taas jälkimmäinen rajoittuu diskursiivisen ajattelun tasolle.²⁹

Sielun osien välillä on selvä hierarkia: Alimmalla sijalla on himosielu, jolle kuuluu (aisti)nautintojen kokeminen. Toiseksi alin osa, intosielu, on sielun aggressiivinen ja sisukas osa. Korkein osa on järkisielu. Sielunosat ja niiden toiminnat asettuvat oikeille urilleen silloin, kun kaksi alinta osaa toimivat korkeimmalle alisteisina. Luonnollinen, eli hyveellinen, toiminta on järjen (λόγος) mukaista. Kun ihminen sitä vastoin toimii järjen vastaisesti, kaikkien osien toiminta vääristyy. Pahaa ei Maksimoksen mukaan olekaan itsessään olemassa, vaan pahassa on kyse joko luonnollisten kykyjen puutteellisesta tai kieroutuneesta toiminnasta.³⁰ Maksimos ilmaisee tämän ytimekkäästi: ”Pahaa ei ole ruoka vaan vatsanpalkvonta, ei lasten siittäminen vaan haureus, ei raha vaan rahanhimo, ei kunnia vaan kunnianhimo. Näin siis asiat sinänsä

²⁷ Thunberg 1965, 185–186, 196–206. Kirjoittajien välisiä eroja termien käytössä ei tule kuitenkaan liioitella, koska 300-luvulta lähtien terminologia on huomattavan vakintunutta. Ks. Cunningham 1999, 28.

²⁸ *Car.* 3.92.

²⁹ Vrt. Harrington, 2007, 203–205.

³⁰ *Thal.* 1.2.11–12; *QD* 3; Thunberg 1965, 115, 118–119, 164–166, 207–217; Ivanovic 2015, 173–174. Luonnon mukaisuudesta ja luonnon vastaisuudesta Maksimoksella ks. Harper 2019, 196–202. Maksimoksen tulkinta paratiisin puista havainnollistaa hyvin järki- ja himosielun suhdetta. Ks. *Thal.* 43.

eivät ole pahoja, pahaa on ainoastaan niiden väärinkäyttö. Tämä väärinkäyttö johtuu siitä, ettei mieli välitä ohjata luontaisia voimiaan oikeaan.”³¹

Origeneen ajattelusta tietoisesti irrottautuen Maksimos väittää, että Jumala loi ihmisen kaiken muun luodun tapaan liikkeeseen, jotta tämä suuntaisi luontaiset voimansa Luojaansa ja saavuttaisi levon hänessä.³² Luonnollinen liike on luonnonmukaista toimintaa, järjen mukaista kurottautumista kohti Jumalaa. Ihmiselle luomisessa annettu vapaus mahdollistaa kuitenkin myös päinvastaisen suuntautumisen, ja tämä kävikin jo paratiisissa kohtalokkaaksi: Saatana houkutteli Aadamin kääntymään pois Luojaan aistittavaan luotuun ja vaihtamaan Jumalan hengellisestä katselemisesta saatavan nautinnon aistinautintoihin. Lankeemuksen seurauksena ihmisen suhde Jumalaan ja maailmaan muuttui perustavalla tavalla: ihmistä vaivaa tietämättömyys Jumalasta kaiken hyvän lähteenä, minkä vuoksi hän yrittää löytää levon aistittavan maailman nautinnoista.³³ Langenneen mieli on pimentynyt ja himojen valtaama. Sen täyttävät aistilliset halut ja viha.³⁴

Langenneen ihmisen keskeinen ongelma ovat juuri himot (πάθη), jotka ovat luonnonvastaisia mielihohteita.³⁵ Toisinaan Maksimos samaistaa myös himon ja pahan tottumuksen (ἔξις),³⁶ mikä

³¹ Maksimos 1986, 101 (*Car.* 3.4.).

³² Aquino 2013a, 371–373, 375, 379. Ks. myös Blowers 1996, 81. *Amb. Io.* 7 kääntää tunnetusti päällelleen Origeneen luomisajattelun: Origeneen mukaan järjelliset olennot elivät aluksi Jumalan katselemisen levossa (στάσις), josta pois suuntautunut liike (κίνησις) johti materiaalisen maailman syntymiseen (γένεσις). Maksimoksella luomisesta (γένεσις) seuraa liike (κίνησις), joka voi pysähtyä, eli päästä lepoon (στάσις), ainoastaan Jumalan katselemisessa.

³³ Thunberg 1965, 161, 164–165, 171, 239–240. Ks. myös Staniloae 2002, 77–78.

³⁴ *Car.* 1.14.

³⁵ Maksimos ei aina puhu himoista negatiivisessa merkityksessä, mutta selkeyden vuoksi pitäydyn kielteiseen määritelmään, jonka hän esittää *Car.* 2.16:ssa. Syvällisemmin himoista Maksimoksen ajattelussa ks. esim. Blowers 1996, 66–67.

³⁶ Louth 1996, 40.

on ymmärrettävää; jos ihmisessä näet leimahtaa toistuvasti esimerkiksi halu kokea aistinautintoa, tästä kehittyy sieluun nautintohakuisuuden taipumus.³⁷ Maksimoksen mielestä päähimo on itse-rakkaus (φιλαυτία), joka on nautinnonhakuista ja irratiionalista kiintymystä ruumiiseen. Itserakkaus on kaikkien muiden himojen perimmäinen lähde, koska siitä saavat alkunsa vatsanpalvonnan, rahanhimon ja turhamaisuuden ajatukset, joista vuorostaan syntyvät kaikki muut himot.³⁸ On merkille pantavaa, että himojen ja ajatusten (λογισμοί) välillä on kiinteä yhteys. Maksimoksen mukaan on kahdenlaisia ajatuksia: ensimmäiset ovat yksinkertaisia mielikuvia, jälkimmäiset ovat taas monisäikeisiä, koska niissä muistikuviin kietoutuu himo.³⁹ Maksimos havainnollistaa kahdenlaisten ajatusten eroa seuraavasti:

Voimme myös havaita, että kun monisäikeiset ajatukset alkavat taivuttaa mieltä syntiin, niiden kintereillä parveilee yksinkertaisia ajatuksia. Ottakaamme esimerkiksi kulta. Jonkun mieleen juolahtaa kullanhimo, ja hän alkaa hautoa mielessään varkautta ja tekee siten synnin ajatuksissaan. Kullan muistikuvaa saattelevat ajatukset kukkarosta, arkusta, kammioista ja niin edelleen. Ajatus kullasta on monisäikeinen – siihen on näet liittynyt himo; sen sijaan sitä seuraavat ajatukset kullan säilytyspaikoista ovat yksinkertaisia, sillä niitä kohtaan mieli ei tunne himoa. Tämä pätee yleensä kaikkiin ajatuksiin, olipa kyseessä turhamaisuus, lihanhimo tai mikä muu tahansa. Näin eivät siis kaikki himollisen ajatuksen seuralaiset ole himollisia. Tähän tapaan voimme aina päätellä, mitkä ajatuksista ovat himollisia ja mitkä eivät ole.⁴⁰

Himolliset ajatukset tulevat mieleen joko aistien, ruumiintilan tai muistin kautta: kun aistimme kohtaavat asioita, joita olemme

³⁷ Vrt. *Car.* 2.70; Bathrellos 2015, 294.

³⁸ *Car.* 2.59; 3.8, 56–57; *Thal.* 1.2.14; Thunberg 1965, 244–245, 257–260.

³⁹ Bathrellos 2015, 295.

⁴⁰ Maksimos 1986, 96 (*Car.* 2.84).

himoinneet, syntyy himollisia ajatuksia; ruumiin tasapainon häiriintyminen – kurittomuuden, pahojen henkien tai sairauden vuoksi – tuottaa himollisia mielikuvia; muisti voi puolestaan palauttaa mieleen himon kohteita ja siten herättää himollisia ajatuksia.⁴¹ Langenneen ihmisen himojen alainen tila käy selkeästi ilmi siitä, että jos ihminen keskittää huomionsa johonkin aistittavaan, hänessä herää ennen pitkää aistimaansa kohteeseen kohdistuva himollinen ajatus; yksinkertaiset mielikuvat kehittyvät monisäikeiksi. Himollinen ajatus taas houkuttaa mieltä antamaan sille suostumuksensa ja näin seurauksena on synti.⁴² Maksimoksen mukaan himollisten ajatusten kitkemiseksi on olennaista käydä käsiksi niiden taustalla vaikuttaviin himoihin.⁴³ Siksi hän neuvoo kristittyjä voittamaan himot askeettisilla harjoituksilla: esimerkiksi, haureuteen auttavat paasto ja valvominen, vihaa voidaan puolestaan vastustaa olemalla välinpitämätön niin kunniaa kuin halveksuntaakin kohtaan ja kaunan kukistamiseksi tulee ruukoilla loukanneiden puolesta.⁴⁴ Kuitenkin tehokkain keino himollisten ajatusten voittamiseksi on kaikkien sielun voimien suuntaaminen Jumalaan.⁴⁵ Palaan tähän teemaan hieman myöhemmin, kun se tulee suoremmin vastaan Maksimoksen Simson-tulkinnassa.

Koska himojen vaikutus ihmiseen on suuri, Jumala asetti heti lankeemuksen jälkeen ihmisluontoon aistinautinnon vastapariksi ja kurittavaksi rangaistukseksi kivun (ὀδύνη), jotta se hillitsi ihmisen nautintohakuisuutta. Tämä Jumalan asetus ei tosin riistä himoilta valtaa vaan usein ajaa langenneen ihmisen kivun ja

⁴¹ *Car.* 2.74.

⁴² *Car.* 1.84.

⁴³ Prassas 2021, 43–44. Vrt. Thunberg 1965, 224–225.

⁴⁴ *Car.* 3.13.

⁴⁵ Prassas 2021, 44.

nautinnon noidankehän: etsiessään nautintoa ihminen joutuu kärsimään kipua, minkä seurauksena hän yrittää saada nautinnosta lieivitystä tuskaansa ja näin päätyy jälleen kokemaan kipua. Saa-tana yllyttää ihmistä antautumaan nautinnon ja tuskan kierteen vietäväksi, koska mikään ei miellytä paholaista niin paljon kuin nähdä Jumalan luomus kärsimyksen riivaamana. Lopulta kivun ja nautinnon kierto päättyy kuolemassa, joka on myös Jumalan ran-gaistus himollisuudessa rypemisen rajoittamiseksi. Perimmäinen ratkaisu nautinnon ja kivun noidankehän murtamiseen on Kristus: himoista vapaana hän uudisti ihmisyyden itsessään ja viattomalla kärsimyksellään mahdollisti sen, että ihminen voi kilvoittelulla saavuttaa himottomuuden.⁴⁶ Koska Maksimos ei kuitenkaan Simson-tulkinnassaan kiinnitä suoranaisesti huomiota Kristuksen merkitykseen himojen voittamisessa, en syvenny aiheeseen tar-kemmin.⁴⁷

Aistinautinnon ja kivun vastakkainasettelu muistuttaa stoa-laista näkemystä, jonka mukaan nautintoon antautumisesta seuraa suru, ja vaikka Maksimos korostaakin yleensä kipua nautinnon vastaparina, hän hyödyntää myös stoalaista jäsennyttä.⁴⁸ Tästä päästäänkin palaamaan nasiirilupaukseen, koska vastauksessaan kysymykseen 47 Maksimos määrittelee etikan suruksi, joka on seu-rausta epäonnistumisesta toimia nautinnonhalun mukaan. Asian kääntöpuoli on näin ollen se, että nasiirin tulee kilvoitella aisti-nautintohakuisuutta vastaan, jotta hän välttäisi sen seurauksena syntyvän surun. Muillakin nasiirilupauksessa mainituilla paheilla on yhteys aistinautintoon: kun aistillisuuden voittama ei pysty saavuttamaan haluamiaan nautintoja, intosielu reagoi tähän

⁴⁶ Thunberg 1965, 161–162, 165–166, 169; *Amb. lo.* 7; 8; *Thal.* 61.1–12, *schol.* 1–3.

⁴⁷ Kristuksesta himojen voittamisen mahdollistajana ks. esim. Bathrellos 2015, 289–291.

⁴⁸ Ks. Thunberg 1965, 166–169. Esimerkkeinä surusta nautinnon vastaparina ks. *Thal.* 58.6, 9–10, 12, *schol.* 1–6.

ärsyyntymisellä, vihalla, kaunalla ja kostonhalulla.⁴⁹ Järjen turmeltunut toiminta ilmenee vuorostaan Maksimoksen mainitsemassa ”harkituissa pahan tekemisen muodoissa”, koska niissä intosielen tulistumiseen kietoutuu pohdinta, miten lähimmäiselle voisi tehdä paha. Täten nasiirilta on kielletty kaikkiin sielunosiin liittyviä paheita, joiden juurena on itserakkaus, φιλαντία.⁵⁰

Nasiirilta kiellettyjen asioiden joukosta on jäänyt vielä selittämättä Maksimoksen tulkinta hiustenleikkuukiellosta keskittyneiden ajatusten varjelemisena. Maksimoksen tulkinta avautuu ihmisen langenneesta tilasta käsin: koska ihmismieli on päätynyt himojen valtaan, aistien kautta vastaanotetut ja nautintoja lupaavat ärsykkeet vetävät mieltä puoleensa, synnyttävät lukemattomia ihmistä eri suuntiin vetäviä himollisia ajatuksia ja siten hajaannuttavat ihmisen sisäisesti.⁵¹ Maksimoksen mukaan himojen valtaama on itse asiassa polyteisti, koska tämä kohtelee jokaista aistimaansa kohdetta kuin Jumalaa.⁵² Koska näkyvään maailmaan kohdistuva mielenkiinto synnyttää mielessä moninaisia himollisia ajatuksia, keskittyneet ajatukset kertovat puolestaan siitä, että ihminen on suuntautunut aistimaailman tarjoamien nautintojen moneudesta kohti Luojaansa, joka on kaiken hyvän ainoa lähde.

Yhteenvetona voidaan todeta, että vastauksen 47 alkupuoli maalaa lukijan kasvojen eteen askeettisen kilvoittelun lupauksen. Maksimosta vaikuttaa kiinnostavan hyvin vähän se, mitä kysymyksessä mainitut pyhien kirjoitusten kohdat ovat tarkoittaneet alkuperäiskontekstissaan. Aleksandrialaisesta hermeneutiikan

⁴⁹ Vrt. *Thal.* 1.2.15; Harper 2019, 225–226. Ks. myös samasta aiheesta *Thal.* 50.10.

⁵⁰ Mielenkiintoisen vertailukohdan tarjoaa Evagrioksen ja häntä seuranneiden teologiin jäsenys siitä, miten kahdeksan pääpahetta liittyvät eri sielunosiin; ks. Thunberg 1965, 262–271. Sielun trikotomiasta ja paheista Maksimoksella ks. Thunberg 1965, 274–294.

⁵¹ Ks. Thunberg 1965, 171, 294–295; *Theo.* 2.95.

⁵² *Thal.* 63, *schol.* 3.

perinteestä ammentaen hänen huomionsa on siinä, millaisia kilvoituksen teologian näköaloja kirjoitusten kohtiin kätkeytyy. Nasiirin elämäntavan selittämisestä Maksimos etenee selvittämään, miten Simson epäonnistui korkean kutsumuksensa täyttämässä.

SIMSONIN AISTILLINEN LANKEEMUS JA HENGEN PALAUTTAVA KATUMUS

Kysymyksen 47:n lopussa Maksimos alkaa käsitellä Simsonin lankeemusta Delilan houkutukseen. Maksimoksen mukaan Simsonin lepääminen Delilan reittä⁵³ vasten kuvastaa sitä, että Simson antautui sielunsa himollisen osan vietäväksi. Tästä seurasi hiusten leikkaaminen, eli Simson menetti keskittyneet ajatukset, jotka olivat olleet hänen vahvuutenaan himoja vastaan, ja joutui demonien leikkikaluksi. Hiusten leikkauksen seurauksena Simsonin kumpikin silmä sokaistiin, eli hän menetti niin käytännöllisen kilvoituksen (πρᾶξις) kuin *theorian*kin kautta saamansa tiedon.⁵⁴ Maksimos liittää Simsonin hiuksiin vaikeasti ymmärrettävän selityksen: "Simson [- -] merkitsee parta ja hiukset ajettuna 'samankaltaisuutta kuvaava' (εἰκάζων εἰκασίαν), mutta ajamattomana 'heidän aurinkonsa' (ἥλιος αὐτῶν) [- -]".⁵⁵ Ennen kuin paneudumme vastauksen 47 loppuun tarkemmin, on vielä hyödyllistä luoda katsaus Maksimoksen vastaukseen kysymykseen 67, joka täydentää edellä sanottua.

Kysymyksessä 67 tiedustellaan, mitä Simsonin sokaistuminen tarkoittaa *theorian* mukaan. Maksimos aloittaa vastauksensa

⁵³ Vaikka sekä masoreettisen tekstin että Septuagintan mukaan Delila nukutti Simsonin polvilleen, Maksimos puhuu reidestä polvien sijaan ilmeisesti sen tähden, että yhteys sukupuolielimiin olisi ilmeisempi. Toisaalla Maksimos antaa suoranaisesti ymmärtää, että puhe reidestä viittaa sukupuolielimiin Ks. QD 54.

⁵⁴ QD 47.

⁵⁵ QD 47.

toteamalla, että Simsonin nimi tarkoittaa aurinkoa, Delilan köyhdyttävää. Maksimos päätelee, että koskapa Simson nojautui Delilan reiteen, eli aistinautintoon, tämä köyhdytti Simsonin ja toi paikalle parturin, saatanan, joka petoksen partaveitsellä leikkasi Simsonin hiukset, eli valaisevan hyveen. Petoksen ja partaveitsen yhteys käy ilmi Ps. 52:2:ssa (LXX), jota Maksimos lainaa: "olet terävöittänyt petoksen kuin partaveitsen." Simsonin hiukset, hänen seitsemän palmikkoaan (Tuom. 16:13, 19), symboloivat taas Pyhän Hengen seitsemää toimintaa (ἐνέργεια⁵⁶), joista profeetta Jesaja puhuu (Jes. 11:2).⁵⁷ Seitsemän palmikkoa ja Hengen seitsemän toimintaa liittyvät selkeästi toisiinsa seitsenluvun tähden,⁵⁸ ja jo esimerkiksi Gregorios Nyssalainen (n. 335 – n. 395) kiinnitti huomiota Simsonin seitsemän palmikon ja Jesajan kirjan kohdan väliseen yhteyteen.⁵⁹ Maksimoksen kilvoituksen teologia auttaa kuitenkin jälleen hahmottamaan hänen tulkintojaan.

Aloitan Simsonin nimestä: vaikka Maksimoksen etymologiset analyysit ovat usein mielikuvituksellisia,⁶⁰ hän väittää aivan oikein, että nimi "Simson" tarkoittaa aurinkoa, sillä nasiirin nimi juontuu aurinkoon liittyvästä שמש-juuresta. Maksimoksen mielessä Simsonin hiusten ja nimen välillä on yhteys, koska Simson on aurinko hiustensa tähden. Lukijalle jää tosin epäselväksi, mistä nimen ja hiusten välinen yhteys johtuu ja mikä selittää

⁵⁶ Vrt. *Thal.* 29:2. Myös Gregorios Teologi (n. 330–389) ymmärsi Jes. 11:2:n puhuvan Hengen seitsemästä toiminnasta. Ks. *Orat.* 41:3.

⁵⁷ *QD* 67. Filon vaikuttaa tulkinneen Simsonin lankeemuksen ainakin osittain saman suuntaisesti: hänenkin mukaansa paholaisella on parturin rooli ja aistillisen lankeemuksen myötä Simson menetti hyveen ja Hengen. Ks. *De Samp.*, 550, 563–564. Harmillisesti Filonin teoksesta ei ole säilynyt jaksoa, jossa hän käsittelee laajemmin Simsonin lankeemusta.

⁵⁸ Maksimoksen harjoittamasta lukujen tulkinnasta ks. Blowers 1991, 211–219.

⁵⁹ *STP*, 63/II:13.

⁶⁰ Berthold 2014, 963. Blowers (1991, 204) huomauttaa, etteivät Maksimoksen etymologiset analyysit juuri poikkea Origeneen ja hänen seuraajiensa esittämistä.

Maksimoksen tulkinnan Simonin hiuksista valaisevana hyveenä. Jotta yhteys valon ja Simsonin hiusten välillä olisi paremmin ymmärrettävissä, on paneuduttava siihen, miten pimeys ja järjenvastaisuus liittyvät toisiinsa. Samalla panen myös merkille, mitä Maksimos tarkoittaa niin käytännön kilvoituksen kuin *theorian*kin kautta saadulla tiedolla.

Maksimoksen mukaan yksi pääpaheista jo mainitun itsekkäuden rinnalla on tietämättömyys (ἄγνοια) – tietämättömyys Jumalasta kaiken hyvän lähteenä. Kyseessä on järkiselun pahe, sisäinen pimeys, joka merkitsee sitä, että ihminen ei tiedä, mikä on todella hyvää ja merkityksellistä, ja niinpä hän etsii elämänsisältöä rajoittuen aistittavaan maailmaan. Jotta tästä pimeydestä päästään vapaaksi, tarvitaan tietenkin valoa, joka on tietoa (γνώσις), Jumalan tuntemusta. Tähän tietoon ihminen voi päästä henkilökohtaisesti käsiksi silloin kun hänen mielensä ei jää kiinni aistittavaan maailmaan, todellisuuden pintatasoon,⁶¹ vaan suuntaa mielensä kulun (διάβασις) aistittavan läpi aineettomiin, Jumalasta kertoviin merkityksiin, jotka ovat ikään kuin piirtyneinä aineeseen.⁶² Juuri tätä on todellisuuden hengellinen katseleminen, eli *theoria*. Kyky sen harjoittamiseen edellyttää aistillisuuden kuolettamista askeettisilla harjoitteilla ja hyveellisyyttä, koska hyveet vapauttavat pinnallisesta, himojen sumentamasta näkökulmasta luotuun.⁶³ Kun siis Simson langetessaan menetti silmänsä, hän kadotti hankkimansa

⁶¹ Thunberg 1965, 170–171; *Thal.* 1.2.13–16, 19–20, 22; 4.2–3; 37.4; 49, *schol.* 11; 52.7–8; 64, *schol.* 17. Ks. myös esim. *Amb. Io.* 10.27; *Theo.* 2.41.

⁶² Mielen kulkemisesta aistimaailman läpi aineettomiin merkityksiin ks. esim. Blowers 1991, 97–100, 137–138. Luonnon anagogisesta luonteesta ks. Harper 2019, 92–95.

⁶³ Hyveiden ja epistemisten kykyjen välisestä suhteesta Maksimoksella ks. Aquino 2013b; Bathrellos 2015, 301–303; Blowers 1991, 133–137. Ks. myös esim. *Thal.* 28.2; 50, *schol.* 8; 59.2; 64, *schol.* 16; *Amb. Io.* 10.1–22a; *QD* 8, 30. Maksimoksella on tapana mainita tieto ja hyve sekä *theoria* ja käytännöllinen kilvoitus yhdessä. Ks. esim. *Amb. Io.* 10.6, 11, 16, 20a, 20e, 21, 31a; 37; 38; 48; *QD* 9, 17; 43; 80; 95; 139; 145–147; 167; 185; 187; 190–191; *Theo.* 2.40, 51, 87, 94.

kyvyn nähdä ”pintaa syvemmälle”. Aistinautinto sokaisi mielelle ominaisen tavan tarkata todellisuutta.⁶⁴

Maksimoksen ajattelua tiedosta, *theoriasta* ja hyveistä niiden edellytyksenä avaa hänen logos-oppinsa, joka on saanut syviä vaikutteita Origeneeltä, Evagriokselta ja Pseudo-Dionysiokselta.⁶⁵ Tässä yhteydessä ei ole mahdollista analysoida kyseistä oppia syvällisesti. Simson-tulkinnan ymmärtämiseksi riittää yleisluontoinen käsitys, että Maksimoksen kosmologisessa ajattelussa kaikkea luotua määrittävät logokset (λόγοι), jotka ovat jumalallisia ajatuksia ja tahdon ilmauksia. Maailmankaikkeus luotiin niiden mukaan ja ne ylläpitävät sitä. Ne myös määrittävät, millaisia luodut ovat ja mikä on niille luonnonmukaista. Siksi logokset tekevät todellisuudesta merkityksellisen ja ymmärrettävän. Koska logokset määrittävät kaikkea luotua, ihminen voi luomakunnan tarkkailemisen kautta päästä hengellisesti katsomaan logoksia – ja logoksissa itse Logosta. Maksimoksen ajattelu seurailee nimittäin Khalkedonin kristologista muotoilua muistuttavaa jäsennystä: logokset ja Logos ovat yhtä, kuten Kristuksen yksi persoona, mutta eriteltävissä niin kuin Kristuksen kaksi luontoa. Logoksen ja logos-ten välinen syvä yhteys tulee ilmi myös esimerkiksi siitä, että Maksimos kuvaa maailman luomista Logoksen inkarnaatioksi, koska jo silloin Logos alentui läsnä olevaksi maailmaan logoksissaan, joiden mukaan luominen tapahtui.⁶⁶

Mielelle on luonnollista askarrella logosten parissa, mutta himoilla on sokaiseva vaikutus mielen toimintaan. Käytännöllisellä kilvoituksella on tarkoitus nousta luonnonvastaisesta, himol-

⁶⁴ Vrt. Thal 59.2, *schol.* 9; Constan 2018, 22–23.

⁶⁵ Blowers 1991, 107.

⁶⁶ Ks. Töllefsen 2015, 312–314, 316; Ivanovic 2015, 163–164, 169–172; Cvetković 2013, 199–201; Harper 2019, 159–173; Wirzba 2016, 220–230; Louth 1996, 65–66. Ykseydestä ja eriteltävyydestä Maksimoksen ajattelua kauttaaltaan leimaavana piirteenä ks. Törönen 2007.

lisesta tilasta luonnon mukaiseen. Tämä tapahtuu siten, että kilvoittelija käyttää luomakuntaa järjelle (λόγος) alistaisesti.⁶⁷ Toimimalla oman logoksensa mukaisesti ihminen kasvaa hyveissä ja saa arvostelukykyä (δίωκρισις) siitä, mitä on logoksen mukaisuus. Tästä edetään kokemuksellisesti käsittämään hyveiden mielekkyys, mikä vuorostaan herättelee ihmisen sisäisiä silmiä näkemään ja kokemaan aistimaailmassa Jumalan viisaat tarkoitukset eli logokset, jotka strukturoivat kosmosta niin kuin hyveet sielua. Maksimos kuvaa tätä kilvoituksessa etenemistä juuri Hengen seitsemän toiminnan kautta. Prosessi alkaa käskyjen noudattamisesta – ilman että juuri ymmärretään niiden mielekkyyttä – jonka myötä saadaan Herran pelon ja Herran voiman Henki. Tämän jälkeen Pyhä Henki alkaa asteittain valaista ihmisen ymmärrystä antaen tälle jumalallista tietoa. Edetessään kilvoittelija avautuu yhä enemmän Hengen eri toiminnoille saavuttaen lopulta viisauden Hengen, jolloin askeetti yhdistyy logosten Alkuperään, näkee kaikissa luoduissa niiden logokset ja logosten ykseyden Jumalassa.⁶⁸

Joka on saavuttanut Herran viisauden Hengen, on tullut himottomaksi, koska himot syntyvät aistillisesta kiintymyksestä aineeseen. Se joka katselee kaikkialla Jumalaa logoksissa, ei jää aineellisuuteen kiinni. Hänelle näkyvä todellisuus on portti näkymättömään, väline siihen nousemiseen. Origeneesta poiketen Maksimos kuitenkin väittää, ettei kilvoituksen alempia vaiheita missään vaiheessa jätetä taakse: himottomuudessa säilyminen vaatii jatkuvaa kilvoittelua, koska se ei ole tässä ajassa lähtemättömästi

⁶⁷ Vrt. Constat 2018, 26–27. Tiedon ja askeesin suhteesta ks. esim. *Thal.* 63, *schol.* 6, 8–10; *QD* 73; 76.

⁶⁸ Ks. *Thal.* 54.22–23. Hengen seitsemästä toiminnasta Maksimoksella ks. Staniloae 2002, 196–200. *Theorian* asteista ks. Harrington 2007; Staniloae 2002, 214–223. Kilvoituksessa etenemisestä ks. esim. *Thal.* 36.3–4; 63.9.

vakiintunut tila.⁶⁹ Tämä uskomus tulee itse asiassa meitä vastaan juuri Simsonin hiusten leikkaamisessa: Hänen ajatuksensa eivät olleet himojen riepoteltavina vaan keskittyneitä. Hänen mieltään valaisi hyve ja hänellä oli Hengen seitsemän lahjaa, eli myös Herran viisaus. Silti hän lankesi Delilan houkutukseen ja menetti saavuttamansa – niin käytännöllisen kokemuksesta kuin *theoriasta*, eli logosten katselemisesta, saadun tiedon. Perkele petti Simsonin aistillisella houkutuksella ja sokaisi hänet. Sokaistuna Simson oli himojensa vankina, demonien armoilla ja pilkattavana.

Mutta jos himottomuuden menettäminen on mahdollista, niin on myös kääntyminen takaisin Jumalan puoleen. Vastauksensa lopulla kysymykseen 67 Maksimos tuokin tämän ilmi:

Siispä kun hänen hiuksensa alkoivat kasvaa, eli kun hän tuli katumaan sitä, mitä oli tehnyt, silloin pieni poika, Jumalan laki, otti häntä kädestä kiinni ja johdatti hänet pylväille, joiden varassa oli muukalaisten talo ja jotka ovat viha [θυμός] ja himo [ἐπιθυμία]. Niiden vangitsema on jokainen muukalaismieli. Ja se, että Simson kuolee yhdessä muukalaisten kanssa, tarkoittaa täyttymystä, toisin sanoen, lihallisen ajattelutavan kuolettamista.⁷⁰

Simson oli vangittuna muukalaisten talossa. Muukalaiset on Maksimoksen sieluopin valossa luontevaa tulkita himoiksi, koska ne ovat jotain sieluun kuulumatonta, sille vierasta.⁷¹ Muukalaismieltä pitävät vallassaan himo ja viha, eli sielu on vieraantunut Jumalasta ja toimii luonnonvastaisesti. Tällaisessa kurjassa tilassa, johon Simson oli langennut, hän alkoi kuitenkin katua lankeemustaan ja hänen hiuksensa alkoivat kasvaa, eli hän alkoi vähi-

⁶⁹ Vrt. Staniloae 2002, 185–186; Louth 1996, 66. Siitä, että käytännöllisestä kilvoituksesta *theoriaan* siirtyminen ei tarkoita edellisen hylkäämistä, ks. esim. Harper 2019, 231–233. Hyvän esimerkin himottomuudesta lankeamisesta tarjoaa tietysti myös syntiinlankeemuskertomus. Ks. *Amb. Io.* 45.

⁷⁰ *QD* 67.

⁷¹ Vrt. Origeneen *Hom. Gen.* III:4–7.

tellen vahvistua hyveissä ja Jumalan Hengen tuntemisessa. Kun näin tapahtui, pieni poika tuli taluttamaan Simsonin talon tukipilareiden, eli vihan ja himon, luo, jotta Simson pystyi kukistamaan ne ja saavuttamaan jälleen himottomuuden, lihallisen mielen kuolettamisen.⁷² Tulkinta on luonteva, kun huomioidaan Maksimoksen alkuperäinen lukijakunta: Simsonin hiusten kasvamisen tulkitseminen katumukseksi rohkaisi luostarikilvoittelijoita kääntymään Jumalan puoleen syvistäkin lankeemuksista.

Maksimoksen kilvoituksen teologian valossa on vaivatonta ymmärtää hänen tulkintansa Simsonin viime hetkistä, mutta tekstissä on eräs yksityiskohta, joka on syytä nostaa esiin: pienen pojan tulkitseminen Jumalan laiksi. Tuomarien kirja ei tee tätä identifikaatiota suoranaisesti eikä sitä esiinny muilla kirkkoisilla.⁷³ Tästä herää kysymys: mistä Maksimoksen tulkinta johtuu? Olennaista on kiinnittää huomio siihen, mitä pienen pojan sanotaan tehneen: hän otti Simsonia kädestä ja johdatti tämän pylväiden luo. Maksimoksen ajattelussa kirjoitetulla Jumalan lailla on nimenomaan hurskaaseen vaellukseen johdettava tehtävä: Kun ihminen on himojensa sokaisema, hän ei osaa elää Jumalan tahdon mukaisesti. Tämän takia Jumala on antanut ihmiselle kirjallisen lakinsa, joka muun muassa käskyjen rikkomisesta seuraavien rangaistusten uhalla patistaa ihmistä omaksumaan hyveiden mukaisen elämäntavan.⁷⁴ Tällä on selvä yhteys Herran pelon Henkeen. Maksimoshan toteaa, että ensimmäinen Hengen lahja on pelosta johtuva ulkonainen kuuliaisuus. Lakia käyttäen Henki siis laittaa aluilleen kilvoituksen, jonka päämääränä on jälleen osallisuus viisauden Hengestä.

⁷² Vrt. *QD* 182.

⁷³ Irenaeus Lyonilainen (n. 130 – n. 202) tulkitsi poikasen Johannes Kastajaksi, jonka tehtävänä oli johdattaa kansa uskomaan Kristukseen. Ks. *Frag.* 27.

⁷⁴ *Thal.* 64.31–32. Kirjallisen lain, luonnon lain ja armon lain suhteesta Maksimoksella ks. Harper 2019, 186–191.

Kootusti voidaan sanoa, että vastauksensa 47 lopussa ja vastauksessa 67 Maksimos esittää hengellistävän tulkinnan Simsonin lankeemuksesta ja kääntymyksestä. Vaikka Tuomarien kirjassa Simsonin elämään liitetään yhtä ja toista, mikä voi vaikuttaa moraalisesti kyseenalaiselta, Maksimoksen tulkinnan mukaan Simson oli saavuttanut korkean hengellisen tilan, josta hänen mielensä lankesi pois aistinautinnon houkuttelemana. Saatana petti Simsonin, joka antautui aistillisuuteen ja menetti kilvoituksensa kautta saamansa hengelliset lahjat. Lopulta Simson kuitenkin alkoi katua, nousi lankeemuksestaan ja onnistui jälleen saavuttamaan himottomuuden, kuolettamaan lihallisen mielensä.

RUKOUKSESTA VIRVOITTUMINEN, LOGOKSEN MANIFESTOITUMINEN SEKÄ AISTIEN HENGELLISTYMINEN

Maksimoksen kilvoituksen teologia aukeaa vielä entisestään, kun hän vastaa kysymykseen 68: mitä merkitsee, että Simson surmasi aasinleukaluulla muukalaisia, eli filistealaisia. Vastaus jakautuu kahteen osaan: Ensin Maksimos tuo ilmi rinnakkaisuuksia Simsonin ja Kristuksen välillä ja käsittelee niiden yhteydessä kysymystä filistealaisten surmaamisesta leukaluulla. Tämän jälkeen hän toteaa lyhyesti, mitä tarkoittaa Tuomarien kirjan kuvaus, jossa saarrettu Simson nostaa Gazan portit hartioilleen ja vie ne Hebronia vastapäätä olevan vuoren laelle (Tuom. 16:3) – vaikka tästä häneltä ei kysytykään.⁷⁵ Käyn ensin läpi Tuomarien kirjan kertomuksen leukaluusta ja filistealaisten surmaamisesta pääpiirteittäin ja Maksimoksen tulkinnan niistä. Sitten luon katsauksen hänen esittämiinsä rinnastuksiin Kristuksen ja Simsonin välillä ja selvitan, mistä ne johtuvat. Tämän jälkeen paneudun siihen, mitä porttien vieminen vuorelle tarkoittaa.

⁷⁵ QD 68.

Tuomarien kirjan 15. luvussa kerrotaan, että juutalaiset sitoivat Simsonin ja veivät hänet Lehiin, muukalaiskaupunkiin. Lehissä häntä vastaan juoksi riemusta huutavia filistealaisia, jotka ilmeisesti iloitsivat siitä, että heidän vihollisensa oli jäänyt vangittuna heidän armoilleen. Jumalan Henki kuitenkin täytti Simsonin, niin että köydet, joilla hänet oli sidottu, kirposivat hänen käsistään. Simson huomasi lähellään aasinleukaluun ja löi sillä kuoliaaksi tuhat filistealaista. Yhteenoton jälkeen hän oli kuolla janoon ja pyysi Jumalalta apua. Jumala vastasi rukoukseen vuodattamalla leukaluusta vettä, jonka juominen elvytti Simsonin hengen. (Tuom. 15:14–19)

Maksimოს tulkitsee filistealaiset himoiksi ja leukaluun ruumiin kurissa pitämiseksi (ἐγκράτεια τοῦ σώματος) ja väittää, että Simson surmasi käytännöllisellä kilvoituksella (πρακτική) himot. Kun aiemmin toin ilmi sen, että käytännöllisellä kilvoituksella pyritään luonnonvastaisesta tilasta luonnonmukaiseen, viittasinkin jo kyseisen hyveeseen, koska järjen mukainen elämä vaatii itsehillintää.⁷⁶ Mitä tulee taas Maksimoksen tulkintaan muukalaisista, aiemmin totesin myös, että Maksimoksen ajattelussa on luonnollista nähdä muukalaiset himoina, koska ne ovat jotain sielulle vierasta. Maksimos ei ole kuitenkaan tiukka muukalaisten tulkitsemisessa himoiksi, koska tehdessään rinnastuksia Kristuksen ja Simsonin välillä hän tulkitsee muukalaiset demoneiksi. Kahden eri tulkinnan välillä ei tosin ole jännitettä tai ristiriitaa, koska demonit hyökkäävät ihmisen kimppuun himojen kautta. Koska Maksimos toteaa toisaalla, että toisen ihmisen vihaaminen on intosielun pahe

⁷⁶ Ks. myös *Amb. Io.* 13; *QD* 140; 151.

ja vihan ainoa oikea käyttö on pahan vastustamisessa, on ilmeistä, että tämä vakaumus ohjaa hänen hermeneutiikkaansa.⁷⁷

Kun Simson oli kukistanut himot, hänellä oli sietämätön jano. Maksimos toteaa tähän liittyen: ”Sitten kun hän janoaa jumalallista tietoa, hänelle lähetetään avuksi huudon kautta – joka on peräisin samasta hyveellisestä kilvoituksesta – jumalallinen tieto, joka juottaa ja virvoittaa hänet.”⁷⁸ Lehin yhteenoton tulkinnassa korostuu se, ettei askeesi ole päämäärä tai itseisarvo, koska sitä luonnehtii Jumalan tuntemisen janoaminen. Kilvoitus on vain väline tulla osalliseksi iankaikkisesta elämästä, joka on elämää antavaa tietoa, Jumalan tuntemusta, kuten Maksimos antaa ymmärtää viittaamalla Joh. 17:3:een.⁷⁹ Koska edellä jumalallisen tiedon saaminen hahmottui hengellisessä näkemisessä tapahtuvaksi mielen osallisuudeksi logoksiin, Simson kuvataan tässä kilvoittelemassa himoja vastaan, jotta hän tulisi virvoitetuksi *theoriasta*.⁸⁰ Täten Lehin yhteenoton tulkinta seurailee Hengen seitsemän toiminnan mukaista kilvoituksessa etenemistä käytännöllisestä kilvoittelusta logosten hengelliseen katselemiseen.

Tulkinta himot voittaneesta mutta tiedon puutteesta kärsivästä Simsonista korostaa hengellisen elämän riippuvuutta Pyhästä Hengestä.⁸¹ Toisaalla Maksimos painottaakin sitä, että käytännöllisellä kilvoituksella saavutettavat hyvät tottumukset ovat

⁷⁷ Ks. *Car.* 1.15; 2.67. Ks myös *Thal.* 51.18. Yleensä ottaen Maksimos on hyvin joustava kirjoitusten tulkinnassaan: koska pyhän kirjoitukset ovat äärettömän Jumalan sanaa, yksittäisiin jakeisiin kätkeytyy lukemattomia hengellisiä selityksiä. Ks. *Thal.* 50.2. Constat (2018, 39) kuitenkin huomauttaa, että valideja tulkin-toja rajaavat käytännössä Maksimoksen eettiset, opilliset ja kirkolliset näkemykset.

⁷⁸ *QD* 68.

⁷⁹ *QD* 68. Askeesin ja *theorian* sidoksisuudesta toisiinsa ks. myös esim. *Thal.* 58.5; *QD* 87; *Theo.* 1.20; 2.74.

⁸⁰ *Vrt. Theo.* 1.32.

⁸¹ *Vrt. Theo.* 1.31, 46.

ainoastaan kuin astioita, jotka Pyhän Hengen tulee täyttää.⁸² Tässä voi huomata Maksimoksen poikkeavuuden origenististen munkkien ajattelusta: he kuvasivat sielun paluun Jumalan yhteyteen melko mekaanisena prosessina, joka oli täysin kiinni kilvoittelijan omista ponnisteluista, kun taas Maksimoksen mukaan pelastus on syvästi riippuvainen Jumalan toiminnasta;⁸³ koska kilvoittelija ei voi omin voimin saavuttaa elämää antavaa, jumalallista tietoa, hän kuolee hengelliseen janoon, ellei Pyhä Henki kohota hänen mieltään *theoriaan*.

Tähän mennessä Maksimoksen vastauksessa 68 on paljon samaa kuin aikaisemmissa vastauksissa. Aivan uudelta piirteeltä vaikuttaa se, että Maksimos kutsuu Simsonia todelliseksi Kristuksen nasiiriksi ja esikuvaksi (τύπος) tehden seuraavat rinnastukset heidän elämäntapahtumiensa välille: niin kuin Simson surmasi leukaluulla tuhat filistealaista, niin Kristus otti meidän lihamme ilman synnin kosteutta – mikä viittaa himottomuuteen – ja tuhosi filistealaiset demonit; niin kuin Simsonin oma kansa satoi hänet ja luovutti muukalaisille, niin juutalaiset sitoivat Kristuksen ja antoivat tämän pakanoiden tuomittavaksi; kuten luusta, niin myös Kristuksen kyljestä vuoti tiedon vettä, Jumalan ja Kristuksen tuntemusta (Joh. 17:3).⁸⁴ Näin ollen Kristuksen elämänvaiheet piirtyvät ikään kuin profeetallisesti esiin Simsonin elämässä. Vaikka aiemmissa vastauksissa ei olekaan vastaavia rinnastuksia, Maksimoksen logos-oppi tarjoaa perustan, jonka valossa ajatus käy ymmärrettäväksi: koska logokset ja Logos ovat yhtä, hyveellinen, logosten mukainen elämäntapa on myös osallisuutta Logokseen.

⁸² *Thal.* 63.10.

⁸³ Vrt. Louth 1996, 66–67.

⁸⁴ QD 68. ”Synnin kosteudesta” himottomuutena ks. QD 80.

Maksimoksen mukaan Logos inkarnoituu hyveellisessä ihmisessä, koska Logos on hyveiden täyteys ja lähde.⁸⁵

Pääsemme toiseen osaan. Vastauksensa lopuksi Maksimos toteaa, että jos kilvoittelija löytää itsensä Gazan muurien sisäpuolelta, eli aistimaailman alta, hän Simsonin tavoin nostaa kaupungin portit, eli aistit, käytännöllisen kilvoittelun hartioille, ja vie ne korkean tiedon vuorelle.⁸⁶ Jälleen Maksimos esittää käytännöllisestä kilvoituksesta tietoon etenemisen ajatuksen, mutta tässä katkelmassa kiinnostavaa on se, mitä hän sanoo aisteihin liittyen. Vaikka edellä aisteihin on liitetty lähinnä negatiivisia piirteitä, Maksimoksen toteamus aistien viemisestä hengellisen tiedon vuorelle tuo ilmi sen, että kilvoituksessa aisteista ei pyritä eroon. Vaikka aistien kautta saatujen ärsykkeiden kautta demonit herättelevät ihmisissä himoja, aisteissa ei sinällään ole mitään vikaa. Kun kilvoittelija puhdistaa sieluansa himoista, jottei se olisi aistinautintojen vanki, aisteille avautuu merkittävä hengellinen tehtävä: juuri aistihavaintojen kautta mieli pääsee käsiksi logoksiin, jotka ovat piirtyneinä aistittavaan maailmaan.⁸⁷ Siksi aistit ovat ”portit”, joiden kautta jumalallinen tieto otetaan vastaan, kun ne on ensin kilvoituksen kautta viety ”korkean tiedon vuorelle”.

Sama, mikä koskee aisteja, on toki totta myös himo- ja into-sielun kohdalla. Maksimos näkee, että kilvoituksessa ei pyritä riisumaan sielua sen alemmista osista, vaan ne voidaan kirkastaa:

⁸⁵ Logoksen inkarnaatiosta hyveissä ks. Thunberg 1965, 342–350; Harper 2019, 172–173. Ks. myös *Thal.* 1.2.8; 8.2; *QD* 191; *Theo.* 2.71. Näitä näkökulmia tukee se, että Maksimos kutsuu Simsonin lisäksi myös Jumalaa auringoksi. Ks. *Theo.* 6.

⁸⁶ *QD* 68. Sekä tiedon vesi että tiedon vuori ovat kuvia, joita Maksimos käyttää muutenkin. Ks. esim. *Amb. Io.* 10.12, 16, 22a; *QD* 191.

⁸⁷ Hienona kiteytyksenä aistihavaintojen merkityksestä *theorialle* ks. Harrington 2007, 194. Ks. myös *Thal.* 58.9; 63, *schol.* 18; *Amb. Io.* 21; 71; *QD* 44; 116. Aistien ja mielen yhteistoiminnasta *theoriassa* ks. esim. Ivanovic 2015, 160, 170–171, 174–176, 179.

Erottautuen stoalaisista ja tullen lähelle Nemesios Emesalaista (n. 390) Maksimos väittää, että kun himo alistetaan järjelle, siitä tulee Jumalan armoon liittyneenä hengellistä nautintoa, joka tukahduttaa maallisen nautinnon haluamisen.⁸⁸ Kun ihminen on päässyt Jumalan yhteyteen, intosielu pyrkii vuorostaan palavasti varjellemaan tätä nautintoa, niin ettei mikään häiritse sitä. Sekä intosielu että himosielu saavat näin ollen täyttymyksensä suhteessa Jumalaan, rakkaudellisessa yhteydessä häneen. Itse asiassa rakkaus, joka on kaikkien hyveiden summa ja *theorian* edellytys, ei ole vain yhden sielunosan hyve vaan kaikkien: niin kuin kullakin sielunosalla on omat paheensa, niin niillä on myös luontaiset hyveensä, ja niin kuin itserakkaus (*φιλαυτία*) on kaikkien paheiden äiti, niin rakkaus (*αγάπη*) on kaikkien hyveiden. Koko luomakunta on luotu rakkaudessa ja kutsuttu palaamaan rakkauden ykseydessä takaisin Jumalan yhteyteen.⁸⁹ Ihminen kaikinensa on kutsuttu pelastumaan, löytämään elämän ja levon Jumalassa.

Maksimoksen vastaus kysymykseen 68 täydentää aiempien vastausten antamia näköaloja. Maksimos muun muassa painottaa käytännöllisen kilvoituksen välinearvoa ja hengellisen elämän riippuvuutta Pyhästä Hengestä. Hän tuo ilmi sen, että Kristuksen elämä tulee näkyväksi niissä, jotka elävät logoksen mukaisesti. Vastauksen lopulla hän antaa ymmärtää, että myös aistit voivat hengellistyä ja tulla osallisiksi korkeasta, jumalallisesta tiedosta. Maksimoksen selitykset jälleen paljastavat sen, kuinka vahvasti

⁸⁸ Ks. Thunberg 1965, 167.

⁸⁹ Harper 2019, 59, 106–107, 213–218, 234–235, 282–283. Ks. myös *Thal.* 1.3; 39.2, *schol.* 1; 55.25; 64, *schol.* 20; *Amb. lo.* 7; 21. Rakkaudesta päähyveenä ks. Harper 2019, 235–259. Niin himojen kirkastamista kuin rakkauden keskeisyyttä korostavana johdantona Maksimoksen kilvoittelun teologiaan ks. Berthold 2015. Syvällisenä katsauksena sielun parantumiseen Maksimoksella ks. Blowers 2011. Ks. myös Blowers 1996. Antiikin tunneteorioista laajemmin ks. Knuutila 2004, 5–176.

hän tulkitsee pyhiä kirjoituksia kilvoituksen teologisen ymmärryksensä kautta.

LOPUKSI: PYHÄT KIRJOITUKSET LOGOKSEN INKARNAATIONA JA MAKSIMOKSEN MAAILMANKUVA

Quaestiones et Dubian kolmen vastauksen analysoiminen osoittaa, että Maksimoksen hermeneutiikka leimaa hänen kilvoituksen teologinen ymmärryksensä. Se millainen ihmissielu on ja miten se saadaan kilvoituksen kautta järjestykseen ja osalliseksi jumalallisesta tiedosta, jäsentää kaikkia Maksimoksen esittämiä selityksiä. Lopuksi voidaan kuitenkin kysyä: miksi Maksimos tulkitsee pyhiä kirjoituksia kilvoituksen teologisesta näkökulmasta? Ilmeinen vastaus on se, että koska pyhät kirjoitukset ovat hänen mukaansa annettu johdattamaan ihminen pelastukseen ja aleksandrialaisen tradition vaikutuksesta hän pitää himoja keskeisenä esteenä jumalalyhteydelle, Maksimoksen on luontevaa lukea pyhiä kirjoituksia niin, että ne kauttaaltaan opettavat kilvoituksen teologiaa.⁹⁰ Mutta tässä ei ole kuitenkaan kaikki, koska Maksimos ajattelee, että hänen selityksensä todella nousevat pyhistä kirjoituksista itsestään eikä hän lue niitä siihen sisälle. Jotta kävisi ymmärrettäväksi, miksi hän ajattelee näin, on palattava kysymykseen 67, jossa tiedustellaan, mitä tarkoittaa Simsonin sokaiseminen *theorian* mukaan.⁹¹ *Theoriaa* käsiteltiin jo logosten hengellisenä katselemisena luomakunnassa, mutta kysymyksestä käy ilmi, että *theoria* ulottuu myös pyhiin kirjoituksiin.⁹²

Jo ennen Maksimosta oli yleistä puhua maailmankaikkeudesta "kosmisena kirjana", jossa voidaan lukea jumalallisia merkityksiä, mutta Maksimos liitti ajatuksen käänteisesti pyhiin kirjoituksiin.

⁹⁰ Vrt. Blowers 1991, 192–193.

⁹¹ *QD* 67.

⁹² Vrt. *Thal.* 65, *schol.* 24.

tuksiin. Hän ilmaisi selkeästi jo Origeneen ja Pseudo-Dionysioksen ennakoiman vakaumuksen: pyhät kirjoitukset ovat oma maailmansa täynnä merkityksiä, ja niin kuin Logos ilmoittaa itsensä luomakunnassa logoksissaan, niin hän ilmoittaa itsensä pyhiin kirjoituksiin kätkeytyvissä merkityksissä.⁹³ Pyhät kirjoituksetkin ovat Jumalan Logoksen inkarnaatio, ja sama, mikä pätee logosten/Logoksen näkemiseen luomakunnassa, on totta myös tässä: pyhien kirjoitusten syvien merkitysten näkeminen vaatii sielun puhdistamista himoista, käytännöllistä kilvoitusta.⁹⁴ Kun Maksimokselta siis kysytään pyhien kirjoitusten kohtien selittämistä *theorian* mukaan, häntä pyydetään välittämään ja sanallistamaan tietoa, jota hän on saanut *theorian* kautta tutkiessaan pyhiä kirjoituksia. Mitä ilmeisemmin hänen mukaansa *theoria* antaa – ainakin Simsonin elämänvaiheiden perusteella – ymmärrystä siitä, mitä on sielun oikeanlainen toiminta, mitä kristityn tulee varoa kilvoituksessaan ja miten *theoriaan* voidaan nousta käytännöllisen kilvoituksen kautta.⁹⁵

Theorian mukaisen luennan vastakohta on kirjaimeen rajautuva lukutapa. Tällainen perspektiivi pyhiin kirjoituksiin rinnastuu maailman näkemiseen aistillisuuden ehdoin: niin kuin himolinen mieli kaventaa todellisuuden himojen tyydyttämisen välineeksi ja on sokea siinä läsnäoleville hengellisille merkityksille, niin himot estävät näkemään pyhissä kirjoituksissa muuta kuin vain yhden kirjaimellisen, pintatason merkityksen. Maksimos on hyvin raju kritiikissään kirjaimeen kiinnittyvää lukutapaa kohtaan: kirjaimen orja on Kristuksen murhaaja. Hänen mukaansa maallisen onnen kaipuun vallassa olevat juutalaiset eivät osanneet

⁹³ Constatas 2018, 30–32; Blowers 1991, 102, 106. Ks. myös *Amb. Io.* 10.17–18.

⁹⁴ Ks. esim. *Thal.* 55.2. Vrt. *Amb. Io.* 19.

⁹⁵ Maksimoksen mukaan on olemassa vielä tätäkin ymmärtämistä ja selittämistä korkeampi taso, mutta se tulee hänen mukaansa ympäröidä hiljaisuudella eikä kirjoittaa paperille. Ks. *Thal.* 1.2.19; 21.8.

nähdä kirjoitusten täyttymystä, koska he olivat himollisen mielensä sokaisemia. Ja koska heillä ei ollut hengellisiä silmiä nähdä pyhiin kirjoituksiin kätkeytyviä logoksia, he eivät pystyneet myöskään tunnistamaan lihaksi tullutta Logosta kirjoitusten täyttymykseksi.⁹⁶ Se jolla ei ole silmiä nähdä Jumalan Logosta, näkee vain nasaretilaisen puusepän pojan, maailmassa mahdollisuuksia saada aistillista tyydytystä ja pyhissä kirjoituksissa lupauksia Rooman vallan murtumisesta.

Kirjaimeen pitäytymisen kritiikki ei ole kuitenkaan pyhien kirjoitusten vähättelyä. Maksimoksen syvä kunnioitus kirjoituksia kohtaan näkyy muun muassa siinä, että origenistisesta perinteestä vahvasti ammentaen hän pitää pyhiä kirjoituksia Pyhän Hengen kirjoittamina ja ajattelee, ettei niihin ole kirjoitettu mitään turhaa. Siksi Maksimos voi kiinnittää paljon huomiota mitättömiltäkin vaikuttaviin pyhien kirjoitusten yksityiskohtiin ja niiden välisiin suhteisiin. Jopa moraalisesti sopimattomilla tai triviaalilla oloilla kertomuksilla pyhissä kirjoituksissa on tärkeä tehtävä, joka itse asiassa liittyy hengen ensisijaisuuteen: niiden tarkoituksena on herätellä lukija ymmärtämään, että tekstiin kätkeytyy syvempi merkitys kuin se, mikä on kirjaimen perusteella ilmeinen. Onhan jokainen Jumalan inspiroima kirjoitus hyödyllinen pelastukseen (vrt. 2 Tim. 3:16). Näin ollen vaikea kohta kutsuu lukijaa ylittämään kirjaimen, mikä ei kuitenkaan tarkoita kirjaimen mitättömistä. Niin kuin luonnossakin näkyvä ja näkymätön ovat kie-
toutuneet toisiinsa, niin pyhissä kirjoituksissakin kirjain ja

⁹⁶ Maksimoksen kritiikkiä ”juutalaista”, kirjaimeen rajautuvaa kirjoitusten tulkin-
taa kohtaan on runsaasti hänen teoksissaan. Ks. esim. *Thal.* 50.3; 52.5; 63.3-5;
64.18-19; 64.22-23; 65.3, 8, 11-17, 25, 33-34, *schol.* 10-12, 17, 31, 37-38. Ks. myös
Amb. Io. 10.18; *Theo.* 1.71; 2.43.

hengelliset merkitykset ovat sidoksissa toisiinsa, ja Jumalan tarkoitus on, että kirjain on väline henkeen nousemisessa.⁹⁷

Maksimos näkee analogian khalkedonilaisen kaksiluontoopin ja näkymättömän ja näkyvän maailman välillä: niin kuin Kristuksen kaksi luontoa läpäisevät toisensa säilyen eheinä, niin näkymättömän ja näkyvä ovat kietoutuneita toisiinsa, ja niin kuin Kristuksen liha mahdollistaa Jumalan kohtaamisen, niin myös näkyvän maailman ja kirjaimen on tarkoitus mahdollistaa yhteys Jumalaan.⁹⁸ Kirjain, aistimaailma ja Kristuksen ihmisyyden ovat kaikki luovuttamattomia nousussa henkeen, logosten katselemissen, jumaluuteen, mutta tarkoituksena on nousu, ei ”pintaan” pitäytyminen. Ongelma syntyy siitä, jos himot sokaisevat ihmisen mielen niin, että se pitää ainetta, kirjainta ja lihallista tyydytystä inhimillisen elämän päämääränä tai päätepisteenä. Tällöin ihmisen koko olemassaolon tapa on hänen luotuisuutensa vastainen. Ihminen on tarkoitettu näkemään syvemmin.

Johtopäätöksenä voimme todeta, että Maksimoksen kilvoituksen teologiset tulokset pohjautuvat hänen edustamaansa maailmankuvaan, joka on monessa mielessä päinvastainen modernille, sekulaarille maailmankuvulle.⁹⁹ Sikäli kuin moderni maailmankuva on materialistinen, se edustaa maksimoslaisesta perspektiivistä käsin kirjaimen ja aistillisuuden rajoittamaa näkökulmaa todellisuuteen, koska se poissulkee näkyvän maailman symbolisen ja kristologisen luonteen. Tämän maailmankuvallisen kuilun tie-

⁹⁷ Ks. Conostas 2018, 14–15, 42–45, 48. Ks. myös Berthold 2004, 962–967. Esi-merkkinä kohdasta, joka on *theorian* valossa totta mutta kirjaimellisesti virheellinen ks. *Thal.* 65.20.

⁹⁸ Conostas 2018, 17–18; *Thal.* 65.28. Maksimos havainnollistaa hengen ja kirjaimen suhdetta myös ruumiin ja sielun välisellä yhteydellä. Ks. *Thal.* 65, *schol.* 551. Conostas (2018, 17) huomauttaa, että jo Origenes näki analogian ihmisen ja kosmoksen rakenteen välillä.

⁹⁹ Antiikin maailmankuvasta ja kopernikaanisesta käänteestä ks. Harper 2019, 71–77. Ks. myös Conostas 2018, 29–30.

dostaminen on tärkeää Maksimoksen tulkintojen ymmärtämiseksi. Toisaalta, jos Maksimosta on uskominen, hänen hermeneutiikkansa mielekkyyden käsittää syvimmiltään ainoastaan se, joka ottaa Simsonin esimerkistä vaarin ja kilvoittelee päästäkseen osalliseksi jumalallisesta tiedosta.

LÄHTEET JA KÄÄNNÖKSET

Maksimós Tunnustaja. *Amb. Io.* = *Ambigua ad Iohannem*. PG 90.

— *Car.* = *Capita de Caritate*. PG 90.

— *QD.* = *Quaestiones et Dubia*. CCSG 10.

— *Thal.* = *Quaestiones ad Thalassium*. CCSG 7, 22.

— *Theo.* = *Capita theologica et oeconomica*. PG 90.

— (1986) = Rakkaudesta. *Filokalia: kokoelma pyhien kilvoittelijaisien kirjoituksia*. 2. osa. Suomeksi kääntänyt sisar Kristoduli. Helsinki: Valamon ystävät, 57–140.

Ambrosius Milanolainen. *De Spir.* II = *De spiritu sancto: liber secundus*. *Sancti Ambrosii opera*. P. 9, *De spiritu sancto libri tres, De incarnationis Dominicae Sacramento*. CSEL 79.

Basileios Suuri 1994 = Ensimmäinen puhe paastosta. *Pyhän Basileios Suuren opetuspuheita*. Suomeksi kääntänyt sisar Kristoduli. Joensuu: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto 1994, 7–19.

Evagrios Pontoslainen 1986 = Himojen ja ajatusten erittelemisestä. *Filokalia: kokoelma pyhien kilvoittelijaisien kirjoituksia*. 2. osa. Suomeksi kääntänyt sisar Kristoduli. Helsinki: Valamon ystävät, 70–88.

Filon Aleksandrialainen. *De ebr.* = *De ebrietate*. *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I. Ed. Leopold Cohn. Berolini 1894, 170–214.
— *De som.* II = *De somnis, liber II*. *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I. Ed. Leopold Cohn. Berolini 1894, 259–306.
— QSG IV = *Quaestiones et Solutiones in Genesin, Sermo Quartus*. *Philonis Judaei Paralipomena Armena: libri videlicet quatuor in Genesin, libri duo in Exodum, sermo unus de Sampsonē, alter de Jona, tertius de*

tribus angelis Abraamo apparentibus: opera hactenus inedita ex Armena versione antiquissima ab ipso originali textu Graeco ad verbum stricte exequuta saeculo nunc primum in Latinum. Ed. Jean-Baptiste Aucher. Venetiis 1826, 237–443.

— *De Samp.* = *De Sampsonē. Philonis Judaei Paralipomena Armena: libri videlicet quatuor in Genesim, libri duo in Exodum, sermo unus de Sampsonē, alter de Jona, tertius de tribus angelis Abraamo apparentibus: opera hactenus inedita ex Armena versione antiquissima ab ipso originali textu Graeco ad verbum stricte exequuta saeculo nunc primum in Latinum.* Ed. Jean-Baptiste Aucher. Venetiis 1826, 549–577.

Gregorios Nyssalainen. *STP* = *Sur les titres des psaumes.* SC 466.

Gregorios Teologi. *Orat.* 41 = *Oratio* 41. *Discours* 38–41. SC 358.

Irenaeus Lyonilainen. *Frag.* = *Fragmenta Depertitorum Operum.* PG 7/2.

Origenes Aleksandrialainen. *Hom. gen.* = *Homiliae in Genesim.* PG 12.

KIRJALLISUUS

Allen, Pauline (2015). *Life and Times of Maximus the Confessor.* Pauline Allen & Brownen Neil (toim.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor.* Oxford: Oxford University Press, 3–18.

Aquino, Frederick D (2013a). *Maximus on the Beginning and End of Rational Creatures.* Friedrich W. Horn, Ulrich Volp, Ruben Zimmermann und Esther Verwold (toim.), *Ethische Normen des frühen Christentums Gut – Leben – Leib – Tugend.* Tübingen: Mohr Siebeck, 371–381.

— (2013b). The Synthetic Unity of Virtue and Epistemic Goods in Maximus the Confessor. *Studies in Christian Ethics* 26(3), 378–390.

Bathrellos, Demetrios (2015). Passions, Ascesis, and the Virtues. Pauline Allen & Brownen Neil (toim.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 288–305.

Berthold, George (2015). Christian Life and Praxis: Centuries on Love. Pauline Allen & Brownen Neil (toim.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 398–413.

— (2014). Maximus the Confessor: Theologian of the Word. Charles Kannengiesser (toim.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*. Leiden; Boston: Brill, 942–971.

Blowers, Paul (1991). *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

— (1996). Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of the Human Passions. *Journal of Early Christian Studies* 4(1), 57–85.

— (2003). Introduction. *On The Cosmic Mystery of Jesus Christ: Selected Writings of St Maximus the Confessor*. Englanniksi kääntänyt Paul Blowers & Robert Louis Wilken. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 13–43.

— (2011). The Dialectics and Therapeutics of Desire in Maximus the Confessor. *Vigiliae Christianae* 65(4), 425–451.

— (2015). Exegesis of Scripture. Pauline Allen & Brownen Neil (toim.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 253–273.

Constas, Maximos (2018). Introduction. *St. Maximos the Confessor: On Difficulties in Sacred Scriptures. The Responses to Thalassios*. Englanniksi kääntänyt Maximos Constas. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1–60.

Cunningham, Mary B. (1999). 'Shutting the gates of the soul': spiritual treatises on resisting the passions. James Liz (toim.), *Desire and Denial in Byzantium. Papers from the 31st Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1997*. Aldershot; Brookfield: Ashgate/Variorum, 23–34.

Cvetković, Vladimir (2013). Wisdom in Maximus the Confessor Reconsidered. Dragiša Bojović (toim.), *St Emperor Constantine and Christianity: International Conference Commemorating the 1700th Anniversary of the Edict of Milan 31 May – 2 June 2013. Vol. II*. Niš: Centar za crkvene studije, 197–215.

Deun, Peter Van (2015). Maximus the Confessor's Use of Literary Genres. Pauline Allen & Brownen Neil (toim.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 274–286.

Harper, Demetrios (2019). *The Analogy of Love. St Maximus the Confessor and the Foundations of Ethics*. Yonkers: St Vladimir's Seminary Press.

Harrington, Michael (2007). Creation and Natural Contemplation in Maximus the Confessor's Ambiguum 10:19. Michael Treschow, Willemien Otten & Walter Hannam (toim.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented to the Rev'd Dr. Robert D. Crouse*. Boston: Brill, 191–212.

Huovinen, Harri (2013). *Henki ja sana: Origenes Aleksandrialaisen käsitys kirjoitusten jumalallisuudesta*. Dogmatiikan pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Ivanovic, Filip (2015). Maximus the Confessor's Conception of Beauty. *International Journal of the Classical Tradition* 22(2), 159–179.

Knuuttila, Simo (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Levy, Antoine (2018). Zar – St Maximus the Confessor and the Semitic Roots of the Byzantine Cosmos. *Byzantion: Revue Internationale des Études Byzantines* 88, 257–287.

Lollar, Joshua (2015). Reception of Maximian Thought in the Modern Era. Pauline Allen & Brownen Neil (toim.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 564–580.

Louth, Andrew (1996). *Maximus the Confessor*. London; New York: Routledge.

— (2015). Maximus the Confessor's Influence and Reception in Byzantine and Modern Orthodoxy. Pauline Allen & Brownen Neil (toim.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 500–515.

Plested, Marcus (2015). The Ascetic Tradition. Pauline Allen & Brownen Neil (toim.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 165–175.

Prassas, Despina D. (2010). Introduction. *St. Maximus the Confessor: Questions and Doubts*. Englanniksi kääntänyt Despina D. Prassas. DeKalb: Northern Illinois University Press, 3–41.

— (2021). Taming the Thoughts in the Writings of Maximos the Confessor. *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 14(1), 31–47.

Staniloae, Dumitru (2002). *Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar*. Englanniksi kääntänyt Jerome Neville. South Canaan: St. Tikhon's Seminary Press.

Thunberg, Lars (1965). *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund: C. W. K. Gleerup.

Tollefsen, Torstein T. (2015). Christocentric Cosmology. Pauline Allen & Brownen Neil (toim.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 307–321.

Törönen, Melchisedec (2007). *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press.

Wirzba, Norman (2016). Christian *Theoria Physike*: On Learning to See Creation. *Modern Theology* 32(2), 211–230.