

Naisdivinaattorien pyydyksissä?

Katsaus Hesekielin kirjan jakeiden 13:17–23 taustalla mahdollisesti vaikuttaviin ilmiöihin

Patrik Jansson
Vanhan testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma
Lokakuu 2015

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion		Laitos – Institution	
Teologinen tiedekunta		Eksegetiikan osasto	
Tekijä – Författare			
Patrik Sebastian Jansson			
Työn nimi – Arbetets titel			
Naisdivinaattorien pyydyksissä? Katsaus Hesekielin kirjan jakeiden 13:17–23 taustalla mahdollisesti vaikuttaviin ilmiöihin			
Oppiaine – Läroämne			
Vanhan testamentin eksegetiikka			
Työn laji – Arbetets art		Aika – Datum	Sivumäärä – Sidoantal
Pro gradu		Lokakuu 2015	108
<p>Tarkastelen tässä pro gradu -tutkielmassa Hesekielin kirjan jakeiden 13:17–23 sisältämään kuvaukseen mahdollisesti vaikuttaneita uskonnollisia ilmiöitä. Nämä jakeet sisältävät pelkästään naisista koostuvalle ryhmälle suunnatun tuomion, jossa kiintoisasti viitataan sekä profetiaan että erikoisilla välineillä tapahtuvaan sielujen pyydystämiseen. Tästä syystä jakeita koskeva tutkimus on jakaantunut useampaan eri suuntaan. Osa tutkijoista on katsonut, että jakeiden takaa on mahdollista löytää ryhmä, joka olisi harjoittanut esimerkiksi noituutta, parantamista tai kuolleiden henkien kautta tapahtuvaa divinaatiota eli nekromantiaa. Toisaalta osa tutkijoista on tuonut esille, että jakeet peittävät poleemisella kuvauksellaan ryhmän todellista toimintaa, mikä estää tuomion kohteena olleen ryhmän löytämisen. Tutkielma pyrkii selvittämään, mikä olisi todennäköisin ja parhaiten perusteltavissa ratkaisu kuvauksen erikoisilta vaikuttaville piirteille.</p> <p>Metodologisesti pro gradu -tutkielmaa voidaan pitää uskonnonhistoriallisena tutkimuksena, jossa kiinnitetään huomiota vertailevaan menetelmään ja tekstien mahdolliseen ideologisuuteen. Olennaista tutkielmassa on erilaisten Vanhan testamentin ja muinaisen Lähi-idän uskonnollisten ilmiöiden tarkastelu. Tämän lisäksi tarkastelen Hesekielin kirjaa yleisesti tutkimuskysymyksen kannalta keskeistä näkökulmista.</p> <p>Tutkielman kolmannessa luvussa käsittelen jakeiden 13:17–23 rakennetta ja sanastoa. Jakeet ovat analyysin perusteella hyvin monitulkintaiset. Toisaalta niissä käytetään naisryhmästä profetiaan mahdollisesti viittaavaa verbiä mutta myös pyydystämiseen liittyvää kuvastoa. Pyydystämässä käytetyt välineet jäävät jakeiden perusteella moniselitteisiksi. Tulkinnanvaraista on myös se, pyydystävätkö naiset vertauskuvallisesti ihmisiä vai heidän sielujaan. Moniselitteisyys luonnollisesti johtaa erilaisiin painotuksiin, mikä näkyy lukuisissa jakeita käsittelevissä tutkimuksissa. Analyysi ja taustoitus toimivat pohjana eri tutkimuksissa tehtyjen ratkaisujen arvioinnille.</p> <p>Taustoituksen ja analyysin valossa tehty eri tutkimuksien arviointi mielestäni osoittaa, että jakeiden tuomion kieli selittyy parhaiten sillä, että kirjoittaja on hyödyntänyt käsityksiä vaarallisista naisista tai noidista. Sen sijaan jakeiden kuvaus ei suoraan vaikuta vastaavan kuvaa, joka esimerkiksi parantamisesta tai nekromantiasta on eri lähteiden perusteella mahdollista saada. Näin ollen naisista voidaan kohtalaisella varmuudella sanoa ainoastaan, että he olivat naispuolisia divinaation harjoittajia, jotka eivät sopineet kirjoittajan tavoittelemaan uskonnolliseen järjestykseen.</p>			
Avainsanat – Nyckelord			
Eksegetiikka, taikaesineet, sielu, profeetat, noidat, magia			
Säilytyspaikka – Förvaringställe			
Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia			
Muita tietoja			

Sisällysluettelo

1. Johdatus tutkimukseen.....	3
1.1 Tutkimuskohde	3
1.2 Tutkimuksen keskeisten painotusten esittely.....	5
1.2.1 Magian harjoittaja.....	6
1.2.2 Nekromantia	8
1.2.3 Parantaja	10
1.2.4 Yleisiä huomioita jakeita koskevasta tutkimuksesta	11
1.3 Metodologisia huomioita	12
1.3.1 Vertaileva tutkimus.....	12
1.3.2 Ideologisuuden tunnistaminen	15
1.4 Tutkimuksen dispositio.....	17
2. Uskonnolliset ilmiöt ja Hesekielin kirjan erityispiirteet jakeiden taustalla	18
2.1 Divinaatio, profetia ja magia – Katsaus termeihin ja niiden keskinäiseen suhteeseen	18
2.1.1 Divinaatio monimuotoisena ilmiönä	18
2.1.2 Magian kaksi puolta.....	23
2.1.3 Parantaminen divinaation ja magian risteyksessä.....	25
2.1.4 Sukupuolen merkitys ja noituuden ilmiö.....	26
2.1.5 Keitä olivat divinaattorit, magian harjoittajat ja noidat?	29
2.2 Hesekielin kirjan erityispiirteitä	30
2.2.1 Syntyhistoria ja rakenne	31
2.2.2 Hesekielin suhde uskonnonharjoitukseen.....	32
2.2.3 Pakkosiirtolaisuuden aikana saadut vaikutteet	34
2.2.4 Suhtautuminen naisiin	35
2.2.5 Jakeiden tarkastelun kannalta keskeisiä huomioita	36
3 Analyysi.....	37
3.1 Jakeiden 13:17–23 sanaston ja rakenteen analyysi.....	37
Masoreettinen teksti.....	37
Käännös	38
3.1.1 Jakeiden kirjallinen konteksti	38
3.1.2 Jae 17	39
3.1.2 Jae 18	43
3.1.3 Jae 19	50
3.1.4 Jae 20	53
3.1.5 Jae 21	55
3.1.6 Jae 22	56
3.1.7 Jae 23	57

3.1.8 Ovatko jakeet yhtenäinen kokonaisuus.....	57
3.1.9 Keskeiset analyysistä nousseet huomiot	59
4. Kuvauksen taustan löytäminen	60
4.1 Vahingoittava magia ja noituus.....	60
4.1.1 Vahingoittava magia Vanhassa testamentissa.....	60
4.1.2 Maqlûn noitakuvaus	61
4.1.3 Unisieluja pyydystävät naiset.....	68
4.1.4 Olivatko naiset todella noitia?.....	71
4.2 Parantaminen.....	74
4.2.1 Synnyttäminen ja sitominen vanhassa testamentissa	74
4.2.2 Mesopotamialaiset synnytysrituaalit.....	75
4.2.3 Šurpu esimerkkinä parantavasta sitomisesta.....	77
4.2.4 Olivatko naiset sitein parantavia divinaattoreita?	79
4.3 Nekromantia.....	80
4.3.1 Vanhassa testamentissa esiintyvä nekromantia.....	82
4.3.2 Ugaritin nekromantia ja lintumaiset sielut	84
4.3.3 Sananlaskujen nainen ja nekromantiaan viittaava kuvasto	86
4.3.4 Emarin munabbiātu ja Hesekielin kirjan naiset	91
4.3.5 Tarjoaako nekromantia ratkaisun?	94
5. Synteesi	95
6. Johtopäätökset.....	99
7.Lähde- ja kirjallisuusluettelo.....	101
Lyhenneluettelo.....	101
Lähteet ja apuneuvot	101
Kirjallisuus	102

1. Johdatus tutkimukseen

1.1 Tutkimuskohde

Vanha testamentti sisältää tekstejä, jotka ovat nykylukijalle sanastonsa, sisältönsä ja tyyliensä puolesta vaikeatulkintaisia. Tulkintaongelmat korostuvat erityisesti niiden tekstien kohdalla, jotka suhtautuvat johonkin ilmiöön, ryhmään tai uskonnonharjoituksen muotoon kielteisesti.¹ Tällöin esimerkiksi korostetun poleeminen kieli voi johtaa siihen, ettei lukija voi olla täysin varma millaiseen ilmiöön kirjoittaja on alkujaan halunnut viitata. Tämä muodostaa luonnollisesti erityisen haasteen yrityksille ymmärtää niitä uskonnollisia traditioita joita muinaiset israelilaiset eri yhteyksissä harjoittivat, mutta jotka myöhemmät kirjoittajat sittemmin eri syistä halusivat kieltää ja tuomita.²

Hesekielin kirjan 13. luvun jakeet 17–23 ovat monella tapaa hyvä esimerkki vaikeasti ymmärrettävästä tekstistä. Näissä jakeissa Jumala käskee profeetta Hesekieliä profetoimaan kiinnostavalla tavalla pelkästään naisista koostuvaa ryhmää vastaan. Jo alustava tarkastelu kuitenkin paljastaa, että ryhmän sukupuoli ja kuvauksen kielteinen asennoituminen ovat oikeastaan ainoita piirteitä, jotka ovat jakeiden tulkinnan kannalta jollain tapaa yksiselitteisiä.

Naisia kuvataan jakeissa tavalla, joka on monella tapaa silmiinpistävää. Yhtäältä heidän toiminnastaan käytetään verbiä נָבֵאָה, joka yleisesti Vanhassa testamentissa liitetään profetointiin tai divinaatioon.³ Heidät myös tuomitaan jakeissa 1–16 mainittujen miespuolisten profeettojen jälkeen. Tämän perusteella heitä olisi helppoa pitää jonkinlaisina naispuolisina divinaattoreina tai profeettoina, mikä ei sinänsä ole epätavanomaista muinaisen Lähi-idän tai Vanhan testamentin kontekstissa. Ongelmallista on kuitenkin se, että jumalallisen viestin välittäminen ja kommunikaatio, joka on profetiassa ja divinaatiossa olennaista, ei vaikuta olevan näiden jakeiden välittämässä kuvauksen perusteella naisten toiminnassa keskeistä.

¹ Esimerkiksi Thomas Römer (2003, 13–14) toteaa, että Vanha testamentti on pitkälti persialaisajalla vaikuttaneen eliitin kirjallinen tuotos, joka pyrkii vanhojen traditioiden säilyttämisen lisäksi polemisomaan ja jopa hävittämään niitä. Samansuuntaisesti Vanhan testamentin suhteen muinaisessa Israelissa harjoitettuun uskonnollisuuteen kuvaa myös Juha Pakkala (Hakola & Pakkala 2008, 93–95).

² Jeffers 1996, 18–19. Jeffersin mukaan edustava esimerkki tästä uskonnollisia traditioita torjuvasta ja piilottavasta suhtautumisesta on Deuteronomiumin luku 18, jossa torjutaan joukko ryhmiä, jotka nähtävästi harjoittivat magiaa tai divinaatiota. Teksti ei kuitenkaan kerro mitään ryhmien harjoittamasta toiminnasta, joka jää monilta osin arvoitukselliseksi. Esther Hamori (2015, 76) on pannut merkille, että myös silloin kun Vanhan testamentin teksti kuvaa varsin laajasti jotain ilmiötä, kuten Endorin naisen harjoittamaa nekromantiaa, uskonnollisen toiminnan yksityiskohdat jäävät epäselviksi.

³ Stökl 2012, 158–159.

Kirjoittaja on sen sijaan halunnut korostaa, että jakeissa kuvatut naiset pyydystävät sieluja hyödyntämällä kahta välinettä, joista käytetään hyvin harvinaisia ja siten vaikeatulkintaisia termejä תַּחֲתָּהּ ja תַּחֲתָּהּ. Verbaalinen valehtelu ja perinteinen kuva väärästä profetiasta tulevat ilmi ainoastaan jakeen 19 lopussa ja jakeissa 22–23. Jakeiden kuvaus vaikuttaisi näin viittaavaan pikemminkin toimintaan, jossa tietyin instrumentein naiset pyydystävät uhriensa sieluja (תַּחֲתָּהּ).⁴ Tämä herättää helposti mielikuvan, että naiset olisivat olleet jonkinlaisen maagisen toiminnan harjoittajia.

Jakeiden välittämä kuvaus on tästä syystä kiistämättä ongelmallinen ja herättää useita aiheellisia kysymyksiä. Miksi tällaisesta toiminnasta käytetään verbiä, joka esiintyy yleensä profetoimisen yhteydessä? Mitä kirjoittaja on halunnut tällaisella kuvauksella välittää? Mikä tämä pelkästään naisista koostunut ryhmä oli?

Vanha testamentti ei aina välitä paljoa tietoa tuomituista uskonnonharjoituksen muodoista. Tämän vuoksi onkin kiinnostavaa, että teksti vaikuttaa kiinnostuneelta nimenomaan naisten toiminnasta. Jumala ei vain tuomitse kielletyn toiminnan harjoittajia, kuten esimerkiksi Deuteronomiumin luvun 18 jakeissa tapahtuu, vaan repii heidän toimintansa apuna olleet välineet heidän yltään. Kuvaavaa on, että Ronald Hals on Hesekielin kirjaa käsittelevässä kommentaarissaan todennut, että jakeiden ”kielen värikäs eloisuus” voisi jopa kertoa kuvauksen taustan olevan todellisessa kohtaamisessa Hesekielin ja naisten välillä.⁵

Tilanne, joka aikoinaan johti jakeiden kirjoittamiseen ja niiden huomiota herättävään sisältöön ei kuitenkaan ollut välttämättä näin yksinkertainen ”todellinen kohtaaminen”. Tutkimuksessa on havaittu, että Hesekielin kirja on teksti, joka heijastaa voimakkaasti erilaisia teologisia ja jopa utopistisia tavoitteita⁶, eikä ensisijaisesti historialliseen tarkkuuteen pyrkivä raportti muinaisen Lähi-idän alueella tapahtuneesta uskonnonharjoituksesta. Onko kuvaus lopulta millään lailla luotettava viittaus johonkin erityiseen uskonnolliseen ilmiöön vai johtuvatko sen silmiinpistävät piirteet pikemminkin kirjoittajan tarpeesta ja tavasta tuomita naisten harjoittama toiminta erityisellä tyylivalinnalla?

⁴ Tarkastelen tulkinnan kannalta haasteellisen termin תַּחֲתָּהּ mahdollisia merkityksiä luvussa 3.1, tässä olen kääntänyt sen yksinkertaisuuden vuoksi sieluksi.

⁵ Hals 1989, 90. Samansuuntaisesti toteaa myös Athalya Brenner (1985, 75).

⁶ Duguid 1994, 131–142. Profeettakirjallisuuden sisältämästä historiallisesta tiedosta ja sen hyödyntämismahdollisuuksista on kirjoittanut myös Megan Moore (2006, 24). Lähdeaineiston historiallisuutta ja tämän merkitystä tutkimukselle käsittelemän myös tutkielman luvussa 1.3.2.

Kysymykset kuvauksen luonteesta ja sen taustalla mahdollisesti olevasta uskonnollisesta ilmiöstä ovat johtaneet erilaisiin teorioihin. Jakeita on tulkittu eri tavoin ja niiden taustalla olevaa ilmiötä on etsitty eri konteksteista. Samalla teorioissa on ollut taustalla erilaisia oletuksia profetian, divinaation ja magian käsitteistä ja niiden välisistä suhteista. Tutkijat eivät myöskään ole hakeneet vastauksia pelkästään Vanhan testamentin sisältä, vaan laajemmin muinaisen Lähi-idän alueelta säilyneistä teksteistä ja toisinaan jopa ajallisesti sekä maantieteellisesti kauempaa. Jakeita koskevaa tutkimusta voidaan siis syystä pitää hyvin monimuotoisena, mikä tietysti omalla tavallaan kertoo merkittävistä tulkinnallisista haasteista ja kiistanaiheista.

Tutkielma pyrkii esittelemään ja arvioimaan tutkimusta ja myös selvittämään, mikä voisi olla erikoisen kuvauksen taustalla. Tutkimus rakentuu aiemmille teorioille, joita jakeista on esitetty. Oletuksenani on, että riittävä taustoitus ilmiöihin ja mahdollisimman kattava analyysi jakeiden sanastosta mahdollistaa lopulta eri teorioiden heikkouksien ja vahvuuksien arvioinnin. Samalla pyrin nostamaan vertailun vuoksi myös näkökulmia, jotka tutkimuksessa ovat mahdollisesti jääneet vähemmälle huomiolle. Tavoitteenani on, että tämä tutkielma auttaa jäsentämään niitä haasteita ja mahdollisuuksia, jotka liittyvät jakeiden tutkimukseen.

1.2 Tutkimuksen keskeisten painotusten esittely

Jakeissa tuomittuihin naisiin kohdistunut tutkimus on ollut esitettyjen ratkaisujen suhteen vaihtelevaa. Vaihtelevuus on osin seurausta käsitteisiin, käännöksiin ja yleisesti lukutapoihin liittyvistä erimielisyyksistä. Osin vaihtelevuus johtuu myös siitä, että suuri osa tutkimuksesta on tapahtunut koko Hesekielin kirjaa käsitelleiden ja melko laajojen kommentaarien puitteissa. Kommentaareissa on ollut yleistä myös käyttää erilaisiin uskonnonharjoituksen muotoihin viittaavia termejä melko vapaasti ja suhtautuminen naisten toimintaan on ollut osin jopa kielteisesti väritynyttä tai vähättelevää.⁷

Jakeista on kuitenkin tehty yksityiskohtaisempaa tutkimusta, jossa on selkeästi pyritty löytämään selitys niiden kuvaamalle ilmiölle. Uudemmissa tutkimuksissa jakeissa tuomittuihin naisiin myös suhtaudutaan vähemmän arvotta-

⁷ Esimerkiksi Zimmerli (1979, 296) toteaa, että toiminnassa on kyse ”vähäisistä mantisista teoista ja magiasta”. Brownlee (1986, 194) väittää, että naisten toiminta ei ollut ”oraakkelimaista, vaan maagista”. Cooke (1936, 144) arvioi, että he ovat pikemminkin noitia kuin naisprofeettoja ja Eichrodt (1970, 170) kuvaa naisten toimintaa ”noitien synkiksi toimiksi”. Havainnon varhaisen jakeita koskeneen tutkimuksen asenteellisuudesta ovat nostaneet esille muun muassa Bowen (1999, 418–419), Stökl (2013, 61–62, 66) ja Hamori (2015, 168).

vasti kuin monissa yleisluontoisissa kommentaareissa, vaikka monet niissä esitetyistä havainnoista vaikuttavatkin niiden taustalla.

Esittelen seuraavaksi yleisellä tasolla teorioita, joita jakeista on tehty. Tarkoituksenani ei siis ole käydä läpi koko tutkimushistoriaa aikajärjestyksessä, vaan esitellä teemoittain ne keskeiset suunnat, joihin tutkimus on edennyt, ja jotka ovat nykyisinkin ajankohtaisia ja siten tämän tutkielman kannalta relevantteja.

1.2.1 Magian harjoittaja

Koska naiset tuomitaan profeettojen jälkeen, olisi luontevaa pitää heitä jonkinlaisen divinaation harjoittajina. Asiaa ei kuitenkaan ole aina tutkimuksessa haluttu näin. Koska jakeissa korostetaan voimakkaasti metsästämistä tai pyydystämistä, osa tutkijoista ei ole painottanut tekstin divinaatioon⁸ viittaavia teemoja. Tällöin jakeessa 17 naiseen viittaava verbistä נָבֵאָה muodostettu hitpaelissa oleva feminiinin monikon partisiippi הִתְנַבְּאָה on tulkittu niin, ettei sen tarvitsisi välttämättä viitata divinaatioon tai profetiaan. Toisinaan verbin esiintyminen hitpaelissa nähdään esimerkiksi siinä merkityksessä, että naiset vain teeskentelivät olevansa profeettoja.⁹ Selityksenä divinaatioon viittaavan sanaston olemassaololle on esimerkiksi voitu pitää naisten toimimista elämän ja kuoleman parissa.¹⁰ Naiset eivät kuitenkaan ensisijaisesti olleet divinaattoreita tai muita jumalallisen tiedon välittäjiä, vaikka partisiipissa oleva verbi hieman hämäävästi sellaiseen tulkintaan voisi johdattaaakin.

Ajatus naisten yhdistämisestä jonkinlaiseen vahingolliseen magiaan esiintyy jo James Frazerilla. Tutkimuksessaan hän käytti vertailukohtina monenlaisia kuvauksia hyvin erilaisissa kulttuureissa esiintyneistä ilmiöistä, joissa jonkinlainen maagisen toiminnan harjoittaja pyydysti sieluja. Jakeet siis kuvaavat henkilöitä, jotka instrumenteillaan pyydystävät näiden eksyneitä sieluja.¹¹

Vaikka Frazerin tutkimusmenetelmää onkin kritisoitu vertailussa käytetyn aineiston mielivaltaisuudesta¹², ajatus siitä, että naiset olisivat vahingoittavan magian harjoittajia tai noitia ei ole kadonnut. Sittemmin tutkimuksessa on ollut taipumuksena hakea vertailukohtia pääasiassa kulttuureista, jotka olisivat mahdolli-

⁸ Divinaation käsitettä esittelen tarkemmin luvussa 2.1.1.

⁹ Greenberg (1983, 239) katsoo, että käytetty hitpael-muoto viittaisi tässä yhteydessä profeettana teeskentelemiseen. Tarkastelen tätä aihetta tarkemmin tutkielman luvussa 3.1.2.

¹⁰ Zimmerli (1979, 296–297) katsoo, että verbiä käytettiin, koska naiset olivat tekemisissä elämän ja kuoleman kanssa kuten ”todelliset” profeetat. Steiner (2015, 26) esittää, että viittaus profetointiin liittyi mahdollisesti naisten uhkauksiin sielujen tappamisesta.

¹¹ Frazer 1918, 511–513.

¹² Talmon 1991, 383–384.

simman lähellä Vanhan testamentin kontekstia. Maagista puolta korostavissa tutkimuksissa, kuten H.F.W. Saggsin vuonna 1974 julkaistussa artikkelissa on tuotu esille yhtymäkohdat muinaisessa Mesopotamiassa käytettyihin noituuden vastaisiin manauskokoelmiin kuten Maqlûun. Samankaltaisuudet esimerkiksi sitomiseen ja pyydystämiseen liittyvissä kohdissa vahvistavat ajatusta nimenomaan vahingollisen magian harjoittajista. Myöhemmin Ann Jeffers on esittänyt, että naisten toiminnassa oli kyse magiasta, joka rinnastuisi tiettyihin voodooon muotoihin. Naiset rakensivat uhreistaan pieniä kuvia ja näihin esineisiin vaikuttamalla saattoivat tappaa tai jättää heidät eloon.¹³

Yksi ajankohtaisimmista tutkimuksista, joissa naiset yhdistetään noituuteen, on kuitenkin kiinnostavalla tavalla Frazerin lähestymistapaa muistuttava. Richard Steinerin tutkimuksessa jakeiden naiset pyydystivät nukkuvien uhriensa harhailevia unisieluja, joiden palauttamisesta he vaativat lunnaita.¹⁴ Steinerin, kuten myös Saggsin ja Jeffersin tutkimukset tuovat hyvin ilmi sen, että jakeissa olevaa tekstiä on ollut vaikea ymmärtää ilman Vanhan testamentin ulkopuolista lähdeaineistoa. Steiner on hyödyntänyt jopa Länsi-Afrikan noituustraditioista tehtyjä havaintoja jakeiden taustalla olevan ilmiön selvittämiseen.¹⁵ Vertailukohtia on siis haettu maantieteellisesti ja kulttuurillisestikin varsin etäisistä paikoista.

Osa tutkimuksesta, jossa jakeiden yhteyttä noituusteksteihin on korostettu, on kuitenkin lähtenyt varsin erilaiseen suuntaan. Vuonna 1999 julkaisemassa artikkelissaan Nancy Bowen teki huomion, että naisiin kohdistettu tuomio muistuttaa Maqlûn välittämää menettelyä, jossa noidan vaikutukset kumottiin ja tämän aiheuttama uhka yksilölle ja yhteisölle poistettiin. Toisin sanoen Maqlû ja Hesekielin kirjan jakeet ovat osin tarkoitukseltaan yhdenmukaisia.¹⁶

Bowenin tulkinta on kuitenkin siinä mielessä edellisistä tutkimuksista poikkeava, että hän näkee jakeiden mahdolliset noituusväitteet vain keinona leimata naiset uhaksi. Toisin sanoen jakeiden välittämällä noituusteksteistä vaikutuksia saaneella tuomiolla on kenties pyritty tuomitsemaan ryhmä, jonka toiminnan todellisesta luonteesta ei ole mahdollista saada luotettavaa tietoa.¹⁷ Samankaltaiseen lopputulokseen on päätyneet myös Rüdiger Schmitt, joka yhtäältä toteaa, että jakeiden kuvaus on ainoa Vanhan testamentin kuvaus noituuden harjoittamisesta,

¹³ Saggs 1974, 5; Jeffers 1995, 94–95

¹⁴ Steiner 2015, 26, 49–50.

¹⁵ Steiner 2015, 49–50. Steiner viittaa tutkimuksessaan Mary Kingsleyn 1800-luvun lopulla Länsi-Afrikassa tekemään tutkimukseen, joka on myös eräänä Frazerin käyttämänä lähteenä.

¹⁶ Bowen 1999, 421–422.

¹⁷ Bowen 1999, 421–423, 429.

mutta noituuskuvauksien luonteesta johtuen on epäselvää keitä naiset lopulta olivat ja millaista toimintaa he harjoittivat.¹⁸

Tutkimus, joka löytää jakeille taustan noituusteksteistä jakautuu siis kahteen suuntaan. Yhtäältä Saggs, Jeffers ja Steiner pitävät kuvausta melko tarkkana kuvauksena todellisen vahingollista magiaa harjoittaneen ryhmän toiminnasta. Sen sijaan Bowen ja Schmitt katsovat, että vaikka kuvaus on riippuvainen noituusteksteistä, se saattaa olla vain kirjoittajan tapa leimata ja tehdä naisryhmästä erityisen vaaralliselta vaikuttava joukko. Naisten todellinen toiminta jää kuitenkin kuvauksen perusteella avoimeksi.

1.2.2 Nekromantia

Koska jakeissa kuitenkin viitataan divinaatioon, osa tutkijoista on pyrkinyt löytämään jakeiden taustalta uskonnonhistoriallisen ilmiön, jossa divinaatio, metsästäminen, viestintä ja magia voisivat uskottavalla tavalla yhdistyä. Toisaalta naiset on toisinaan nykytutkimuksessa jopa luokiteltu pelkästään profeteoiksi.¹⁹ Osa tutkimuksesta on kuitenkin pyrkinyt etsimään tarkemmin määriteltävää ryhmää ja toimintaa jakeiden taustalta. Kiinnostavalla tavalla ratkaisu on löytynyt nekromantiasta eli kuolleiden henkien kautta tapahtuvasta divinaatiosta.

Nekromantiaan perustuvaa ratkaisuehdotusta on puoltanut muun muassa Karel van der Toorn. Hän katsoo, että jakeet kuvaavat rituaalia, jossa naiset instrumenttien avulla kommunikoivat kuolleiden kanssa. Toisin sanoen sielujen metsästäminen on viittaus nekromantiaan. Rituaalissa naiset instrumenteillaan ottivat yhteyttä jakeissa erityisellä tavalla lintumaisiksi kuvattuihin sieluihin, joka saattaisi olla viittaus muinaisessa Lähi-idässä esiintyneeseen tapaan kuvata kuolleiden sielut lintumaisina hahmoina. Divinaattoreiksi luokiteltavat naiset siis välittivät toiminnallaan tietoa ihmisille, tosin tavalla, joka van der Toornin mukaan oli osin virallisesti tunnustetun ja hyväksytyyn uskonnonharjoituksen ulkopuolella.²⁰

Myöhemmin teoriaa, jossa naiset ovat tekemisissä kuolleiden henkien kanssa, on kehittänyt pidemmälle Marjo Korpel, joka on kiinnostunut etenkin kuvauksen jakeesta 20, joissa naisten pyydystämiin sieluihin liitetään mielenkiintoinen lintukuva. Tämä viittaa myös hänen mukaansa muinaisessa Lähi-idässä esiintyneeseen tapaan kuvata kuolleet lintumaisina hahmoina. Erona suhteessa van der Toornin näkökulmaan on, että hän tulkitsee jakeissa esiintyvät tulkinnan puolesta

¹⁸ Schmitt 2012, 190–193.

¹⁹ Gafney 2008, 108–109.

²⁰ van der Toorn 1994, 123–124.

kiistanalaiset sanat כַּסְפֵי וְחַיִּים ja מַסְפָּחִים pyydystämisessä käytettäviksi instrumenteiksi, jotka toimivat kuin pyydykset tai lintuverkot. Korpelin lähestymistapa on myös selkeämmin vertaileva, ja hän ottaa analyysissään tarkempaan käsittelyyn Ugaritin tekstit, joissa kuvataan tilanteita, joissa lintumaisia kuolleita sieluja kutsutaan esiin.²¹

Kiinnostavaa on, että jakeissa kuvattu nekromantia olisi Korpelin mukaan varsin lähellä magiaa tai noituutta²² ja hän käyttää tutkimuksessaan rinnakkain termejä kuten profeetta ja noita. Hän viittaa myös James Frazerin tekemään tutkimukseen toiminnasta jossa, pyydystetään sieluja ja ottaa vertailukohdaksi jakeille Maqlûn erään katkelman, jossa noita saa uhrinsa ansaan kuin linnun.²³ Käytännössä Korpelin lukutavan mukaan jakeiden naiset olisivat toimintansa perusteella selkeästi pahantahtoisia ja maagisiin, noituutta lähentyviin keinoihin turvautuvia divinaattoreita.

Uuden näkökulman tähän ratkaisuun on tuonut Jonathan Stökl. Stöklin mukaan avain tekstin tulkintaan on naisista käytettävässä verbissä הִמְתַּבְּאֵרָה. Samankaltainen verbipartisiippi *munabbiātu* esiintyy kiinnostavalla tavalla Emarin teksteissä, jotka viittaavat uskonnonharjoittajiin, jotka ovat olleet yhteydessä jumalatar Isharaan. Ishara oli jumalatar, jolla oli useita eri tehtäviä, jotka ulottuivat mahdollisesti aina alisen maailman hallitsemisesta valojen vannomiseen ja divinaatioon.²⁴ On siis periaatteessa mahdollista, että Emarin *munabbiātu* ja Hesekielin tuomitsema הִמְתַּבְּאֵרָה olisivat toteuttaneet samanlaista tehtävää yhteisöissään.

Tämän lisäksi Stökl huomauttaa, että kyseinen verbi esiintyy myös niissä Emarin teksteissä, jotka mahdollisesti viittaavat jonkinlaiseen esi-isäkulttiin, jonka harjoituksessa vainajia kutsuttiin. Stökl myös vetoaa jo aiemmin käsiteltyyn Marjo Korpelin tutkimukseen, jossa sielujen pyydystäminen yhdistetään nekromantiaan.²⁵ Stöklin mukaan siis Emarissa esiintyvä verbimuoto ja Ugaritin tekstien tarjoama todistusaineisto lentävistä ja lintumaisista sieluista tukee toisiaan jakeiden tulkinnassa.

Esther Hamori on julkaissut erään uusimmista tutkimuksista, jossa nekromantia nähdään jakeiden taustalla vaikuttaneena ilmiönä. Hamorin argumentit rakentuvat hyvin pitkälti Korpelan teorialle, mutta hän katsoo, että myös Sanan-

²¹ Korpel 1996, 99–104.

²² Magian ja noituuden luonteesta laajemmin tutkielman luvuissa 2.1.3 ja 2.1.4.

²³ Korpel 1996, 103–105.

²⁴ Stökl 2013, 69–74.

²⁵ Stökl 2013, 75. Stökl huomauttaa, että Emarin tekstit ovat itsessään avoimia monenlaisille tulkinnoille.

laskujen kirjan jakeen 6:26 kuvauksessa aviorikkojanaisesta olisi mahdollisesti nekromantiaan viittaavaa aineistoa. Tämä kohta on vertailun kannalta kiinnostava siitä syystä, että tässäkin pyydystetään asiaa, josta käytetään termiä *שפך*. Hamori tuo tutkimuksessaan esille myös sen, kuinka naispuolisiin henkilöihin viittaaviin kuvauksiin saatettiin yhdistää noituuden kohdalla esiintyvää kuvastoa.²⁶

Edellä mainituissa tutkimuksissa jakeet tulkitaan varsin samalla tavalla kuin magiaa korostaneissa ratkaisuisa. Keskeistä on että naiset pyydystävät sieluja. Etenkin Korpelin ja Steinerin lukutavat ovat hyvin samankaltaisia siinä suhteessa, että ne korostavat ruumiittomien sielujen olemassaoloa ja niiden selkeän pahan-
tahtoista pyydystämistä. Stökl ja Hamori tuovat kuitenkin tutkimuslinjaan sen ratkaisevan eron, että toisin kuin oletetussa noituudessa tai vahingollisessa magiassa, nekromantiassa naisten toiminta ei välttämättä alun perin ollut vahingollista, vaan he olivat mahdollisesti arvostettuja uskonnonharjoittajia muinaisessa Israelissa. He kuitenkin ottavat huomioon, että Hesekielin kirjan kirjoittaja halusi kuvata heidät mahdollisimman kielteisessä valossa.

1.2.3 Parantaja

Edellisissä tulkintamalleissa jakeiden kuvaus sielujen tai elinvoiman pyydystämisestä on pääasiallisesti otettu todesta. Osa divinaationäkökulmaa korostavista tutkijoista ei kuitenkaan ole halunnut antaa pyydystämislle merkittävää painoarvoa. Tällöin ajatuksena on se, että jakeet ovat enemmän tai vähemmän epäluotettavia, mitä tulee niiden historialliseen luonteeseen

Nancy Bowen, joka esitti kuvauksen taustan löytyvän Maqlûsta, on todennut, että noituuteen viittaavalla kielellä pyrittiin mahdollisesti leimaamaan parantajina toimineita naisia. Nämä naiset olisivat toimineet etenkin synnytyksiin liittyneissä rituaaleissa, joissa sitomiseen liittyneet teemat olisivat myös esiintyneet. Vastaavasti Bowen argumentoi, että tällaisia toimijoita olisi voitu pitää profeettoina muinaisessa Israelissa. Vaikka Bowen on nähdäkseni teorian kannattaja, hän itse katsoo, että on periaatteessa mahdotonta tietää, millainen ryhmä jakeiden takana olisi vaikuttanut.²⁷

Samana näkökulman on nostanut esille Rüdiger Schmitt. Hän pääättelee, että teksti kuvaa omatoimisia parantajia, jotka uskonnollinen eliitti pyrki marginalisoimaan noituussyytöksin. Schmitt toteaa, että jos tekstin poleeminen luonne ote-

²⁶ Hamori 2015, 177.

²⁷ Bowen 1999, 423–425. Tuoreemmassa Hesekielin kirjaa käsittelevässä kommentaarissaan (Bowen 2010, 72) hän ehdottaa painokkaammin parantamista jakeiden taustalla olevaksi ilmiöksi. Muutenkin hän käsittelee kommentaarissa jakeita suppeammin kuin artikkelissaan.

taan todesta, on vaikea perustella olisivatko naiset kuitenkaan todella harjoittaneet pahantahtoista magiaa tai noituutta.²⁸

Parantajateoriaa on kehittänyt viime aikoina eteenpäin etenkin Susan Ackerman, joka katsoo, että kyseessä on nimenomaisesti synnyttämiseen liittyvät maagiset rituaalit. Kuten Bowen, myös hän rinnastaa magian ja profetian, eikä näe ongelmallisena kutsua naisia divinaattoreiksi. Yleisemmin Ackerman tarkastelee myös sitä, kuinka Vanha testamentti pyrkii piilottamaan naispuolisia synnytyserituaalien harjoittajia. Hesekielin kirjan leimaavat jakeet ovat tätä havainnollistava esimerkki.²⁹

Tämä ratkaisu rakentuu siis kahdelle oletukselle. Toisaalta sille, että divinaation ja parantamisen välillä ei ole ratkaisevaa eroa. Toinen keskeinen oletus on se, että jakeiden kuvaus on naisten todellista toimintaa piilottava, mutta säilyttää kuitenkin jossain määrin luotettavaa kuvausta. Luonnollisesti tämä ratkaisu edellyttää pääsyä kuvauksen mahdollisesti poleemisten elementtien taakse.

1.2.4 Yleisiä huomioita jakeita koskevasta tutkimuksesta

Edellisessä katsauksessa oli huomattavissa, että tutkimus on ajautunut erilaisiin lopputuloksiin. Jakeet ovat olleet yllättävän monitulkintaisia ja ehkä jopa yksiselitteistä käännöstä ja tulkintaa pakenevia. Eri tavoin perusteltavia vaihtoehtoja on runsaasti. Tällä hetkellä noituutta, nekromantiaa ja parantamista voidaan kuitenkin pitää suosituimpina ratkaisuin.

Näiden kolmen ratkaisun puitteissa voidaan kuitenkin mielestäni nähdä kaksi eri linjaa. Ensimmäisessä jakeiden kuvaus naisten toiminnasta otetaan enemmän tai vähemmän uskottavana raporttina. Naisten harjoittama sielujen pyydystäminen on siis todellista toimintaa. Tämä tulee ilmi etenkin Saggsin, Jeffersin ja Steinerin, mutta myös Korpelin tutkimuksessa. Jakeet eivät siis pyri peittämään naisten toimintaa, vaikka niiden kieli olisikin jossain määrin poleemista.

Toisessa linjassa, jota edustaa kaikkein selkeimmin Bowen, kuvaus nähdään enemmän tai vähemmän naisten toimintaa vääristävänä. Tämä tarkoittaa luonnollisesti sitä, että mahdollisuudet selvittää naisten toiminnan taustalla ollutta ilmiötä ovat vaikeammat. Sielujen metsästäminen onkin polemiikkaa, joka tekee naispuolisista divinaattoreista uhkaavia hahmoja, mikä oli Hesekielin pyrkimysten mukaista. Tällöin jakeiden kuvaus on tulkinnanvaraisempi ja mahdollista nähdä esi-

²⁸ Schmitt 2012, 190–193. Mielestäni on kiinnostavaa, ettei Schmitt lainkaan viittaa Bowenin, vaikka heidän tulkintansa jakeista ovat hyvin samanlaiset.

²⁹ Ackerman 2014, 23–25.

merkiksi parantajina toimineina divinaattoreita koskevana tuomiona. Mahdollista on myös, että kuvauksen takaa ei ole mahdollista löytää mitään selkeää ryhmää.

Toisin sanoen yhtä tärkeä kysymys kuin ”mistä ryhmästä jakeet kertovat” on ”millä tavoin jakeet kertovat”. Jakeiden taustalla olevan ongelman ratkaisu vaatii siis yhtäältä uskonnonhistoriallista tutkimusta mutta toisaalta myös tekstien mahdollisen ideologisuuden tiedostamista.

1.3 Metodologisia huomioita

Tutkimuskysymykset luonnollisesti määrittävät tutkimuksessa käytettäviä menetelmiä. Tämä työ paitsi esittelee ja taustoittaa, myös arvioi aiempaa tutkimusta. Kysymyksenä on, mikä teoria voisi tarjota kestävimmän ratkaisun Hesekielin kirjan luvun 13 jakeissa 17–23 kuvatulle ilmiölle. Kyseessä on siis sekä tutkimusta arvioiva että muinaisen Israelin uskonnonhistoriaan keskittyvä tutkielma. Jakeiden taustan selvittäminen merkitsee luonnollisesti perinteistä eksegeettistä työskentelyä eli sanaston ja rakenteen analyysiä. Toisaalta tämä merkitsee myös syventymistä profetian, magian ja divinaation ilmiöihin.

Uskonnonhistoriallinen tutkimus ei ole luonteeltaan yhteen metodiin turvautuvaa työskentelyä, vaan monialainen lähestymistapa, joka perinteisen raamatun tekstin ja rakenteen tarkastelemisen lisäksi ammentaa useista historian tutkimuksen ja vertailevan uskonnotutkimuksen lähestymistavoista.³⁰ Käytännössä tämä on ilmennyt siinä, että jakeita koskeneessa tutkimuksessa on tarkasteltu sitä, millaisista historiallisista ilmiöistä on kyse koko muinaisen Lähi-idän kontekstissa, kun puhutaan divinaatiosta, magiasta ja vaikkapa noituudesta. Yleiskatsaus näihin ilmiöihin tapahtuu luvussa 2.1, mutta ilmiöiden tarkempi esittely tapahtuu myös luvuissa, joissa jakeille etsitään taustaa tietystä uskonnollisesta ilmiöstä.

Tutkimushistorian yleisessä esittelyssä on ilmennyt, että jakeiden tarkastelussa on sekä vertailevalla tutkimuksella että ideologisuuden huomioinnilla ollut merkittävä rooli. Näiden tarkastelu on tässä yhteydessä mielestäni perusteltua ja välttämätöntäkin, jotta jakeisiin kohdistunutta tutkimusta voitaisiin ymmärtää ja arvioida.

1.3.1 Vertaileva tutkimus

Tutkimuskentän esittelyssä on tullut ilmi, että jakeiden taustaa selvittäessä monet tutkijat ovat hyödyntäneet erilaista Vanhan testamentin ulkopuolista tekstimateriaalia. Uskonnonhistoriallisessa Vanhan testamentin tutkimuksessa muinaisen Is-

³⁰ Hays 2009, 169.

raelin uskontoa ei nähdä erillisenä saarekkeena, joka olisi ollut täysin poikkeava sitä ympäröineistä kulttuureista. Raamatun tekstien kirjoittajat hyödynsivät monin tavoin kulttuurikontekstiensa tekstejä ja ajatusmalleja. Christopher B. Hays on todennutkin, että tekstien kirjoittajat siirsivät kulttuuripiirinsä tarjoamaa aineistoa uuteen tilanteeseen, jolloin kyse ei ole aina suoraviivaisesta lainaamisesta, vaan myös uusien merkitysten luomisesta.³¹

Jonathan Stökl on todennut omassa profetian ilmiötä tarkastelevassa tutkimuksessaan, että yhtenäistä vertailun metodologiaa ei lopulta ole olemassa. Tutkijoiden käsitykset työskentelyn yksityiskohdista siis vaihtelevat. Hän onkin tiivistänyt, että vertailevassa tutkimuksessa tarvitaan lopulta ”taidokkuutta ja hyvää arvostelukykyä” ja ”tieteellistä itsetietoisuutta.”³² Tässä haluan kuitenkin kiinnittää huomiota vertailun mahdollisiin haasteisiin, joita eri tutkijat ovat tuoneet esille vertailevan metodologian tarkasteluissaan.

Shemaryahu Talmon kritisoi omassa metodologiaa käsittelevässä artikkelissaan 1900-luvun alun suuressa mittakaavassa tapahtunutta vertailevaa tutkimusta, jossa oletettiin jonkinlainen perusyhtäläisyys hyvin erilaisten kulttuurien välille. Tällainen asennoituminen, joka ilmeni esimerkiksi James Frazerin tutkimuksessa, tuotti Talmonin mukaan ongelmallisia tuloksia, joissa ei huomioitu vertailukohden kontekstia tarpeeksi hyvin.³³

Voiko Vanhaa testamenttia ja muinaisen Lähi-idän tekstejä verrata toisiinsa? Talmon puhuu aiheesta vertailevaa metodologiaa käsittelevässä artikkelissaan historiallisesta virrasta (historical stream), joka yhdisti muinaisen Lähi-idän eri kulttuurit toisiinsa. Käytännössä Talmon tarkoittaa sitä, että kielelliset ja yhteiskuntarakenteelliset olosuhteet mahdollistivat alueella tapahtuvan kulttuurillisten ajatusten ja tapojen vaihdon.³⁴ Tämän vuoksi vertaileva tutkimus, jossa Vanhan testamentin säilyttämää tekstiä ja jotain toista muinaisen Lähi-idän lähdeä tarkastellaan rinnakkain, on varsin luonnollinen osa jotain Vanhassa testamentissa esiintyvää ilmiötä selvittävän uskonnonhistoriallisen tutkimuksen metodologiaa.

Luonnollisesti pelkkä termi vertailu ei kerro merkittävästi tutkimuksen kuluista, tavoitteista ja metodologiasta. Meir Malul luokittelee omassa metodologiasaan useita erilaisia vertailevan tutkimuksen tavoitteita, joista osa voi liittyä kahden tekstin historiallisen yhteyden todistamiseen tai torjumiseen, osa taas hyödyn-

³¹ Hays 2009, 178–179.

³² Stökl 2012, 7.

³³ Talmon 1991, 383–385.

³⁴ Talmon 1991, 386–387.

tää vertailevaa materiaalia Vanhan testamentin kuvausten ajoitusten ymmärtämiseen. Tämän tutkimuksen yhteydessä vertailun tarkoituksena on ulkopuolisia lähteitä hyödyntäen valaista selkeästi epäselvältä vaikuttavaa Raamatun tekstiä. Vertailussa käytettävien lähteiden sisältö voi olla esimerkiksi sanastoa tai laajempaa ilmiötä valaisevaa.³⁵

Vaikka vertailu on luonnollinen ja perusteltu tapa lähestyä tekstejä, se ei ole ongelmaton. Malul toteaa, että jos tutkija ei löytöjensä kohdalla avaa kunkin havainnon mahdollista yhteyttä tai implikaatiota tekstin tulkinnan kannalta, ei havainnoilla ole tutkimuksen kannalta merkitystä. Toisin sanoen vertailevan tutkimuksen suurena ongelmana on vertailussa käytettävien kriteerien puute tai niiden lausumatta jättäminen.³⁶

Malulin eräänä keskeisenä huomiona on se, että vertailua voi periaatteessa toteuttaa kahdella tavalla. Ensimmäinen lähestymistapa on historiallinen vertailu, jossa kahden lähteen välille oletetaan jonkinlainen historiallinen yhteys. Tälle voi olla perusteena esimerkiksi samaan historialliseen virtaan, eli muinaisen Lähi-idän kontekstiin kuuluminen. Toinen lähestymistapa on typologinen, jolloin vertailua tehdään kahden eri kulttuuripiiriin kuuluvan lähteen kanssa. Oletuksena on, että eri kulttuureissa eläneillä ihmisillä on kuitenkin jotain yhteistä, joka mahdollistaa heuristisen vertailun.³⁷

Kuten Talmon myös Malul toteaa vertailevan metodologian analyysissään, että vertailussa tulisi ottaa huomioon kummankin tekstin kirjallinen ja historiallinen konteksti. Hesekielin kirjan jakeet on tutkittava ensin omassa asiayhteydessään. Tämä tarkoittaa sitä, että eri lukutavat on tekstihistoriallisesti selvitettävä ja tarkasteltavan kohdan sanaston mahdolliset merkitykset on otettava huomioon. Vastaavasti vertailussa on tutkittava myös mahdolliset Vanhasta testamentista saatavat kohdat, jos niitä on olemassa. Tämä ei kuitenkaan saa tarkoittaa sitä, että muita vertailukohtia pidetään toissijaisina.³⁸

³⁵ Malul 1990, 22–27.

³⁶ Malul 1990, 32–35.

³⁷ Malul 1990, 13–19, 51–54. Malul ei siis suhtaudu eri kulttuurien väliseen vertailuun niin kriittisesti kuin Talmon. Ongelmana on se, että typologisen vertailun perusteella on tehty liian pitkälle meneviä johtopäätöksiä

³⁸ Toisin kuin Talmon 1991, 409–410. Talmon esittää, että Vanhasta testamentista saatavia paralleelleja tulisi pitää ensisijaisina. Malul (1990, 45–47, 157–159.) huomauttaa, ettei ”Vanhan testamentin kontekstissa” vertaaminen ole välttämättä kovin yksiselitteistä. Vanhan testamentin sisällyttämät tekstit eivät ole aina riittävän yhtenäisiä, jotta voitaisiin puhua kontekstista, jonka eri tekstit jakaisivat. Toisin sanoen jokaisen Vanhan testamentin sisäisen tekstin oma yksilöllinen konteksti täytyy ottaa huomioon.

Aiemmassa tutkimuksessa jakeiden kuvausta on vertailtu teksteihin, jotka ovat sekä Vanhan testamentin ulkopuolelta ja edustavat eri kirjallisia genrejä. Malul toteaa, että eri lajityyppien välillä tapahtuva vertailu voi olla tavoitteesta riippuen ongelmallista. Hän kuitenkin toteaa, että se on hyväksyttävää, jos tarkoituksena on tutkia, onko joitakin elementtejä sisällytetty Vanhan testamentin narratiiviin.³⁹ Tästä syystä vertailu on oikeutettua.

Vertailevassa tutkimuksessa on mahdollisuus ylilyönteihin ja väärin tulkitoihin. Talmon toteaa artikkelissaan, että tutkimus, joka on pelkästään vertailukohtien kokoamista ilman niiden oman kontekstin selvittämistä, on ongelmallista, sillä ilmiötasolla identtisiltä vaikuttavat asiat voivat lopulta paljastua varsin erilaisiksi.⁴⁰ James Barr on todennut, että tämä pätee myös pienemmässä mittakaavassa tapahtuvaan vertailuun. On esimerkiksi tärkeää huomata, että sanojen kohdalla tapahtuvassa vertailussa samankaltaisuus ei vielä johda merkityksen samankaltaisuuteen. Vaikka kahdessa mahdollisesti eri kielellä kirjoitetussa tekstissä esiintyisi identtiseltä vaikuttava termi, se ei vielä todista, että ne viittaisivat samaan asiaan.⁴¹

Koska juuri tämä on tässä tutkimuksessa tavoitteena, vertailevaa metodologiaa ja sen kautta saatavia tuloksia voidaan periaatteessa pitää oikeutettuna, joskin aina vastaväitteille avoimena. Perusteluilla ja niiden arvioimisella on siis suuri merkitys.

1.3.2 Ideologisuuden tunnistaminen

Uskonnonhistoriallisessa tutkimuksessa pyritään selvittämään muinaisessa Israelissa harjoitetun uskonnon muotoja ja piirteitä. Tällaisessa työskentelyssä on omat taustaoletuksensa, joita on hyvä tässä yhteydessä avata. Edellä on tullut jo ilmi, että vertailu muinaisen Lähi-idän alueen ja Vanhan testamentin tekstien välillä on lähtökohtaisesti mahdollista, mikäli tutkimuksessa menetellään perustellusti. Tekstit ovat kuitenkin harvoin neutraaleja kuvauksia tietyistä ilmiöistä, vaan ne ovat syntyneet eri konteksteissa eri käyttötarkoituksiin. Niiden suhde historialliseen tilanteeseen on ongelmallinen, mistä tunnettuna esimerkkinä on esimerkiksi Vanhan testamentin historiankirjoituksen tapa kuvata Israelin kuninkaita.⁴² Mitä tämä merkitsee tutkimuksessa, jossa kohteena on nimenomaisesti profeettakirjassa esiintyvä tuomio?

³⁹ Malul 1990, 70–71.

⁴⁰ Talmon 1991, 385, 402.

⁴¹ Barr 1983, 90.

⁴² Hakola & Pakkala 2008, 61–62.

Keskeinen oletus on, että vaikka Vanha testamentti on pääasiallisena lähteenä muinaisen uskonnon eri muotojen tutkimuksessa, sen tarjoamia kuvauksia ei voida pitää neutraaleina. William K. Gilders toteaa antropologisia lähestymistapoja esittelevässä artikkelissaan, että esimerkiksi rituaalista toimintaa kuvaava teksti ei välttämättä välitä tietoa itse rituaalista, vaan muokkaa siitä välineen johonkin ideologiseen tarkoitukseen.⁴³

Tämä korostuu erityisesti siinä, että lähteenä on Hesekielin kirja. Profeettakirjallisuus ei ole varsinaista historiankirjoitusta. Profeettakirjallisuuden käyttäminen on kuitenkin historiantutkimuksessa mahdollista, koska se kuitenkin hyödyntää viestinsä välittämisessä historiallisia ilmiöitä ja käytäntöjä. Ei ole kuitenkaan itsestään selvää millä tarkkuudella ilmiötä kuvataan. Voi olla mahdollista, että teksti antaa vääristyneen kuvan muinaisen Israelin uskonnonharjoituksesta. Tämän vuoksi muista kulttuureista saatua tietoa on hyödynnettävä kuvan täydentämiseksi.⁴⁴

Toisin sanoen tutkimuksessa tulee ottaa huomioon tekstin ideologisuus. Tämä tarkoittaa sitä, ettei erikoiselta vaikuttava kuvaus välttämättä kerro ilmiöstä itsestään, vaan heijastaa pikemminkin kirjoittajan tyyliä. Vaikka esimerkiksi James Barr on todennut, että kaikkien Vanhan testamentin tekstien kohdalla ideologian tarkastelu ei ole hedelmällistä⁴⁵, näkisin että selkeästi konfliktia kuvaavissa teksteissä tai polemiikkeissa tämä olisi tärkeää ottaa huomioon. Profeettakirjallisuuden kohdalla voidaan puhua teksteistä, jotka pyrkivät vaikuttamaan ja siten hyödynsivät keinoja jotka vetosivat kohdeyleisönsä.

Tärkeää on myös, että Hesekielin kirjan tuomion sanat kohdistuvat ryhmään, joka koostuu yksinomaan naisista. Feministisessä raamatuntutkimuksessa tapaan kuvata Raamatun naisia on kiinnitetty runsaasti huomiota. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista esitellä kaikkia feministisen tutkimuksen tai kritiikin huomioita. Olennaista on mielestäni Athalya Brennerin huomio, että Vanhan testamentin naiskuvaukset osin heijastavat tiettyjä stereotyyppisiä, jotka voivat olla joko myönteisiä tai kielteisiä.⁴⁶ Tällöin osa tekstistä voi hyvinkin olla historiallisen

⁴³ Gilders 2009, 235–236.

⁴⁴ Moore 2006, 25–30.

⁴⁵ Barr 2000, 134–135, 139–140. Barr haluaa myös korostaa sitä, että ideologisuuden havaitseminen tekstissä ei saisi olla syy sille, että tekstiä tutkittaisiin normaalia heikommin tai että sen sisällyksen merkitys sivuutettaisiin. Huomattavaa on kuitenkin, että Barr on erittäin kriittinen ideologista lähestymistapaa kohtaan.

⁴⁶ Brenner 1985, 87–91.

kuvauksen sijaan pikemmin kirjallista tehokeinoa, jolla ei ole sinänsä perustaa todellisessa ilmiössä.

Tutkimukseen liittyy siis monia periaatteellisia haasteita. Ensinnäkään eri tekstien vertailukelpoisuus ei ole aina täysin yksiselitteistä. Toiseksi haasteena on se, millaista informaatiota tekstit ylipäättänsä sisältävät. William K. Gilders on mielestäni osuvasti todennut, että Vanhan testamentin tutkija joutuu olemaan jossain määrin ”nojatuoliantropologi”, joka joutuu tekemään johtopäätöksiä joko liian vähäisestä tai vaikeasti tulkittavasta aineistosta.⁴⁷ Tämän vuoksi teksteihin ja niiden välittämään tietoon on suhtauduttava asianmukaisella varovaisuudella.

1.4 Tutkimuksen *dispositio*

Tämän tutkimuksen kulku on seuraavanlainen. Ennen jakeiden varsinaista analyysiä ja vertailua eri ilmiöihin esittelen luvussa 2.1 yleisesti jakeiden taustalla mahdollisesti olevia laajempia uskonnonhistoriallisia ilmiöitä. Mitä olivat profetia, divinaatio ja magia. Mikä oli naisten mahdollinen rooli näiden harjoittajina muinaisessa Lähi-idässä? Luvussa 2.2 esittelen Hesekielin kirjan yleisiä piirteitä, sen yhtenäisyyttä ja yleistä suhtautumista uskonnonharjoitukseen ja naisiin. Tämä luku pyrkii luonnollisesti myös vastaamaan siihen millaisesta ideologisuudesta voidaan yleisesti Hesekielin kirjan kohdalla puhua ja kuinka se voi vaikuttaa jakeiden tulkintaan.

Kolmannessa luvussa analysoin jakeiden yhtenäisyyden ja kirjallisen kontekstin. Tässä siis selvitän sen, kuinka jakeet liittyvät niitä edeltävään tekstiin ja onko jakeissa mahdollisesti havaittavissa lisäyksiä, jotka vaikuttavat tulkintaan. Tämän lisäksi tarkastelen jakeiden keskeisen sanaston merkitystä. Tarkoituksena on siis selvittää, mitä jakeet itsessään kertovat ennen kuin niiden taustaa aletaan varsinaisesti etsiä jostain ilmiöstä.

Neljännessä luvussa pyrin selvittämään onko jakeille mahdollista löytää historiallista taustaa jostain uskonnollisesta ilmiöstä. Tässä siis tarkastelen edellä esiteltyjä tutkimuslinjoja. Mitkä ovat niiden ongelmat ja vahvuudet? Onko jossakin tutkimuslinjassa havaittavissa periaatteellista ongelmaa suhteessa sanastoon tai siihen miten tutkittavat ilmiöt on ymmärretty?

⁴⁷ Gilders 2009, 235.

2. Uskonnolliset ilmiöt ja Hesekielin kirjan erityispiirteet jakeiden taustalla

2.1 *Divinaatio, profetia ja magia – Katsaus termeihin ja niiden keskinäiseen suhteeseen*

Edellä on tullut ilmi, että Hesekielin kirjan luvun 13 jakeet 17–23 ovat herättäneet tutkimuksessa keskustelua ja eriäviä tulkintoja kuvauksen kohteena olevasta naisryhmästä. Osa tutkijoista on halunnut nähdä naisten toiminnan profetiaan kuuluvana.⁴⁸ Sen sijaan osa on luokitellut toiminnan divinaatioksi kuten nekromantiaksi, joka on jollain tapaa varsinaisesta profetiasta erottuva ilmiö.⁴⁹ Tämän lisäksi tutkimuksessa on nähtävissä taipumus lukea naisten toiminta taikakalujen perusteella magian piiriin.⁵⁰ Jakeista saatavan tiedon tulkinnan perusteella naiset on siis näin saatettu luokitella divinaattoreiksi, profetoiksi tai peräti noidiksi. Lisäksi on otettava huomioon, että osa tutkijoista katsoo, että profetoivat naiset olisivat toimineet samanaikaisesti parantajina.⁵¹

Erilaisten luokitusten ja termien määrä on siis jakeita käsittelevässä tutkimuksessa varsin runsas. Tällöin on syytä kysyä, mitä termeillä divinaatio, profetia ja magia tarkoitetaan ja millaisiin ilmiöihin niillä viitataan. Jotta Hesekielin kirjan jakeissa kuvattua toimintaa voitaisiin edes alustavasti ymmärtää ja jäsentää, on ymmärrettävä sitä, kuinka muinaisessa Lähi-idässä, puhuttiinpa Israelista, Juudasta tai Mesopotamiasta, divinaation, profetian ja magian merkitykset ja keskinäinen suhde toisiinsa ymmärrettiin.

Tässä luvussa esittelen näiden ilmiöiden erityispiirteitä ja sitä, mitä yhteistä ja toisaalta erilaista niissä oli. Tarkoitukseni on siis luoda taustoitusta ja käsitteellinen pohja jakeiden kuvaaman ilmiön tarkemmalle analyysille. Tarkoitukseni on myös selvittää missä määrin nämä luokitukset ylipäättänsä ovat käyttökelpoisia ja absoluuttisia jakeissa kuvattua ilmiötä tarkasteltaessa.

2.1.1 Divinaatio monimuotoisena ilmiönä

Varhaisessa ja pelkästään Vanhan testamentin antamaan informaatioon perustuneessa tutkimuksessa divinaatio nähtiin varsin huonomaineisena ilmiönä. Sitä pidettiin profetiasta kielteisesti erottuvana toimintana.⁵² Nykyinen tutkimus, jossa muinaisen Israelin ja Vanhan testamentin antamaa kuvaa tarkastellaan osana mui-

⁴⁸ Gafney 2008, 108–109.

⁴⁹ Stökl 2013, 75–76.

⁵⁰ Brownlee 1986, 194; Steiner 2015, 23–24.

⁵¹ Bowen 1999, 423–427; Ackerman 2014, 23–25.

⁵² Hamori 2015; 4–5.

naisen Lähi-idän kontekstia antaa kuitenkin varsin erilaisen ja vivahteikkaamman kuvan, jossa divinaatio ja profetia eivät ole vastakkaisia ilmiöitä vaan selkeästi yhteydessä toisiinsa.

Divinaatiolla tarkoitetaan sanan laajimmassa merkityksessä toimintaa, jossa erilaisia enteitä lukemalla ja tulkitsemalla pyritään selvittämään jumalan, jumalien tai muiden yliluonnollisten toimijoiden tahtoa. Divinaation harjoittamisen taustalla ja siihen motivoivana tekijänä on maailmankuva, jossa yliluonnollisilla toimijoilla kuten jumalilla on vaikutusvaltaa maailman tapahtumien kulkuun ja kaikki maailmankaikkeuden tapahtumat ja osa-alueet olivat jollain tapaa tekemisissä toistensa kanssa.⁵³ Divinaatio käytännössä siis lisäsi ihmisten mahdollisuuksia toimia yliluonnollisista tekijöistä riippuvaisessa maailmassa ja ennakoida näin elämänsä kulkua.

Divinaatio on sisällöllisesti varsin laaja käsite, jota on mahdollista jakaa tarkemmin erilaisiin divinaatiotapoihin. Jaottelu ei sinänsä ole uusi lähestymistapa ilmiöön. Eräs malli, jota Martti Nissinen ja Jonathan Stökl käyttävät pohjautuu osin jo Platonin tekemään ja siten antiikissa esiintyneeseen typologiaan. Nissisen ja Stöklin puoltamassa mallissa divinaatio jaetaan kahteen toisille läheiseen mutta kuitenkin erilaiseen ryhmään, jotka ovat tekninen ja intuitiivinen divinaatio. On kuitenkin huomattava, että Nissisen ja Stöklin jaottelu ei sisällä minkäänlaista tapojen arvottamista. Tekninen divinaatio ei ole ”huonompaa” kuin intuitiivinen divinaatio tai päinvastoin.⁵⁴

Niin sanottua teknistä divinaatiota nähtävästi harjoittivat erityiset tehtäväänsä koulutautuneet ammattilaiset. Käytännössä esimerkiksi muinaisen Mesopotamian kontekstissa tämä oli tieteeseen rinnastettavaa toimintaa, jossa oli selkeät ja ennalta määrätyt menetelmät, joihin turvauduttiin.⁵⁵ Divinaattorit olivat todennäköisesti lukutaitoisia ja kuuluivat kuningashuoneiden lähipiiriin. Hallitsijalle oli uskonnollisessa maailmankatsomuksessa tärkeää tietää oma paikkansa tarkasti määrätyssä järjestyksessä, joka perustui yliluonnollisiin toimijoihin.⁵⁶

⁵³ Nissinen 2010, 341; Schneider 2011, 76–78.

⁵⁴ Stökl 2012, 9-10; Nissinen 2010, 341–342. Esther Hamori (2015, 29–30) on jossain määrin kriittinen tällaista jakotapaa kohtaan, mikäli sitä käytetään vain korvaamaan perinteinen jakolinja sallitun profetian ja kielletyn divinaation välillä. Keskeistä on, että hänen mukaansa divinaation eri lajeista käytettävä terminologia on vielä alkutekijöissään raamatuntutkimuksen kontekstissa, mikä vuoksi liian suoraviivaisiin ja muuttumattomiin rajanvetoihin tulisi suhtautua asianmukaisella varovaisuudella.

⁵⁵ Nissinen 2010, 343.

⁵⁶ Nissinen 2010, 345; Schneider 2011, 84.

Tavat toteuttaa teknistä divinaatiota olivat moninaiset. Varsin yleinen menetelmä oli lukea enteitä sisäelimestä kuten maksasta, jonka piirteet saattaisivat kertoa jotain tulevista tapahtumista.⁵⁷ Toisinaan kuolleiden henget saattoivat olla jollain tapaa tiedon välityksessä keskeisellä sijalla, mitä heijastaa omasta näkökulmastaan esimerkiksi ensimmäisen Samuelin kirjan kuvaus Endorin naisesta, jolta Saul tulee pyytämään neuvoa muiden divinaatiomenetelmien osoittauduttua riittämättömiksi.⁵⁸ Exoduksessa ja Numerissa (2. Moos. 28:30 ja 4. Moos. 27:21) esiintyvät urim ja tummim olivat mahdollisesti apuvälineitä arpaan perustuneessa divinaatiossa.⁵⁹ Käytännössä teknisen divinaation harjoittajat eivät siis muodostaneet menetelmiltään yhdenmukaista ryhmää, vaikka kaikkien pääasiallisena toimenä ja tavoitteena oli jumalallisen tiedon saaminen ja välittäminen.

Vaikka Vanha testamentti kieltää monin paikoin divinaation harjoittamisen, mistä hyvänä esimerkkinä ovat Deuteronomiumin 18. luvun jakeet 9-14, siihen kuuluvissa teksteissä on monin paikoin säilynyt sen jäänteitä, jotka viittaavat vähemmän kärjistyneeseen todellisuuteen. Ensimmäisen Samuelin kirjan Endorin nainen kiinnostavalla tavalla onnistuu divinaatiossaan.⁶⁰ Ei-polemisoituna jäänteinä ovat säilyneet myös edellä mainitut urim ja thummin. Toisin sanoen teknisen divinaation harjoittaminen oli luultavasti osa muinaisen Israelin uskonnollista elämää, joka nousi ongelmaksi myöhäisemmässä uskonnollisuudessa, joka loi ja muokkasi Vanhan testamentin tekstejä.⁶¹

Intuitiivinen divinaatio sen sijaan kattoi divinaation muotoja, joihin ei nähtävästi kuulunut samanlaisia tieteseen rinnastettavia menetelmiä kuin teknisessä divinaatiossa. Intuitiivisen divinaation muotoihin kuuluu myös profetiana tunnettu ilmiö. Käsite ”profetia”, joka tulee kreikkalaisesta kontekstista ja viittaa erityisesti tulevaisuuden ennustamiseen on jossain määrin ongelmallinen, kun tutkimuksen kohteena on muinaisessa Lähi-idässä harjoitettu divinaation muoto.⁶²

Profetian harjoittaminen tunnettiin paitsi Vanhassa testamentissa luonnollisesti myös muualla muinaisessa Lähi-idässä. Yksinkertaisemmin määriteltynä profetiassa on kyse tiedon välittämistä kuulijoille, mikä tapahtuu erityisen henkilön eli profeetan toimesta. Martti Nissinen määrittelee profetian koostuvan neljästä osatekijästä: Viestin välittäjästä (jumaluus), viestistä, viestin saajasta

⁵⁷ Schneider 2011, 76–78.

⁵⁸ Jeffers 1996, 181.

⁵⁹ Cryer 1994, 273–276.

⁶⁰ Hamori 2015, 128–129.

⁶¹ Cryer 1994, 239.

⁶² Nissinen 1998, 4; Petersen 2002, 5.

(profeetta) ja lopulta vastaanottavasta yleisöstä. Profeetta sai tietonsa mahdollisesti unessa tai ekstaattisessa tilassa muttei teknisen divinaattorin tavoin lukemalla merkkejä tai enteitä.⁶³

Profetiaa harjoittaneiden henkilöiden asema ilmeisesti poikkesi teknisten divinaattoriden asemasta muinaisen Lähi-idän kulttuureissa. Teknistä divinaatiota harjoittaneiden henkilöiden toiminta oli luonteeltaan tieteeseen rinnastettavaa ja vaati koulutusta, jotta ennusmerkkejä saatettiin lukea oikein. Profeettojen toimintansa sijaan perustui muun muassa unien näkemiseen eikä se ollut samassa mielessä tiedettä kuin divinaation eri muodot. Tämän vuoksi naisten oli helpompi kuulua tähän ryhmään joissakin kulttuuripiireissä.⁶⁴

Vanhan testamentin kuva profetiasta on mielenkiintoinen vertailukohde muun muinaisen Lähi-idän aineistolle. Toisin kuin monet tekniseen divinaatioon luettavat tavat, profetia vaikuttaa olevan Vanhassa testamentissa sallitumpi muoto Jumalan ja ihmisten välisessä viestinnässä.⁶⁵ Vaikka väärät profeetat tuomitaan teksteissä useaan otteeseen, monet profeetat ovat ensisijaisia välittäjiä Jumalan ja ihmisten välillä. Profetian ja divinaation keskinäisen suhteen tutkimuksessa on toisinaan toimittu Vanhasta testamentista saatavan kuvan perusteella. Näin voitiin helposti olettaa, että divinaatio on selkeästi profetiasta erillinen ilmiö, joka yksiselitteisesti tuomittiin Israelin ja Juudan uskonnollisessa elämässä.

Samalla Vanha testamentti käyttää profeettoina pidettävistä henkilöistä ja ryhmistä hyvin monimuotoista terminologiaa. Samuelin kirjassa esiintyy esimerkiksi termi נִבִּי, joka tarkoittaa erityistä näkijää. Vaikka tällaista nimitystä saatettiin käyttää intuitiivisen divinaation harjoittajasta, sen merkitysalue on mahdollisesti paljon laajempi.⁶⁶ Toinen termi on niin ikään näkemiseen viittaava נִחֵן, joka esiintyy Jeffersin ja Stöcklin mukaan korostetun institutionaalisissa yhteyksissä, kuten kuninkaallisissa hoveissa.⁶⁷

Yleisin termi on kuitenkin נִבִּי, jonka etymologia ei ole kovin selkeä. Sanan juurena toimiva verbi נִבֵּן esiintyy Vanhassa testamentissa sekä profetian ja jonkinlaisen ekstaattisen toiminnan yhteydessä. Esimerkiksi akkadissa samasta seemiläisestä juuresta nb' muodostetulla verbillä on muun muassa kutsumiseen liittyviä piirteitä. Nämä voivat olla heprealaisenkin verbin taustalla, mutta Stöckl kui-

⁶³ Nissinen 2008, 6; Nissinen 2010, 343, 345.

⁶⁴ Nissinen 2010, 357.

⁶⁵ Nissinen 2010, 342.

⁶⁶ Jeffers 1996, 99–101.

⁶⁷ Jeffers 1996, 39; Stöckl 2012, 194–196.

tenkin toteaa, että on epäselvää olisiko termin ymmärretty eksiilin jälkeisellä aikakaudella viittaavan muuhun kuin profeettaan.⁶⁸

Toisaalla tällä termillä viitataan selkeästi intuitiivista divinaatiota harjoittaneisiin eli profetiaa henkilöihin, jotka välittivät Jumalalta saamaansa viestiä. Toisaalta nimitystä käytetään Vanhassa testamentissa myös henkilöistä kuten Aaron ja Elia, joiden suhde pelkkään intuitiiviseen divinaatioon on huomattavasti kyseenalaisempi, johtuen heidän tavasta toimia parantajina.⁶⁹ Lester L. Grabbe toteaa, että erotuksena muihin muinaisen Lähi-idän profeettoihin, Vanhan testamentin käsitettä נָבִיא voidaan siis käyttää henkilöstä, jossa yhdistyy, profeetan, papin ja ihmeidentekijän piirteitä.⁷⁰ Stökl toteaa, että on hyvin mahdollista, että termi alkujaan viittasi yleisesti divinaattoriin, eikä sisältänyt ajatusta johonkin tiettyyn metodiin erikoistuneesta ryhmästä. Tämä luonnollisesti aiheuttaa sen tutkimuksellisen haasteen, että pelkästään termin esiintymisen perusteella ei voida todeta, millaista divinaatiomuotoa henkilö harjoitti.⁷¹

Vanhan testamentin tarjoama tieto divinaatiosta on siis varsin haasteellista. Yhtäältä se vaikuttaisi luovan kuilua sallittujen ja kiellettyjen divinaatiotapojen välille, usein akselilla (tekninen) divinaatio ja profetia. Tämän lisäksi Vanha testamenti käyttää samaa terminologiaa ilmiöistä jotka saattoivat edustaa hyvin monenlaisia divinaatiotapoja ja jopa maagista toimintaa ja näin sekoittaa edellä olevaa jakoa intuitiiviseen ja tekniseen divinaatioon. Käytännössä selvää on siis se, että pelkkä profeettaan toisinaan viittaava epiteetti נָבִיא ei vanhan testamentin kontekstissa tarkoita sitä että henkilö olisi harjoittanut nimenomaan intuitiivista divinaatiota.

Vanhan testamentin ei kuitenkaan ole täysin tarkka tai historiallinen sen suhteen mitä tulee vastakkainasetteluun divinaation ja profetian välillä. Ensinnäkin on tiedostettava, että Vanhan testamentin kirjoitukset syntyivät suureksi osaksi pakkosiirtolaisuuden jälkeisenä aikana. Näin ollen ne kuvaavat aiempaa uskonnonharjoitusta näkökulmasta, joka ei välttämättä heijasta historiallista todellisuutta, vaan kirjoittajiensa omaa teologiaa ja suhtautumista divinaatioon. On siis hyvin mahdollista, että divinaatiota ja profetiaa ei ymmärretty muinaisisraelilaisessa kontekstissa ilmiöiden vastakkaisuutta korostavalla tavalla, jonka Vanha testamenti nykyisessä muodossaan esittää.

⁶⁸ Stökl 2012, 157–159, 167.

⁶⁹ Jeffers 1995, 82–83.

⁷⁰ Grabbe 1995, 83.

⁷¹ Stökl 2012, 175.

Näin profetia siis jäsentyy yhdeksi monista divinaation muodoista. Sekä teknisessä ja intuitiivisessa divinaatiossa pyrittiin selvittämään yliluonnollisten toimijoiden vaikutusta maailman tapahtumiin. Tästä huolimatta profetia ja divinaatio eivät kuitenkaan nähtävästi olleet täysin sama asia vaan divinaatiotapojen välillä oli selkeitä eroja. Käytännössä tämä tarkoittaa eri tavalla jumalien tahtoa selvittäneiden ja välittäneiden yksilöiden ja ryhmien olemassaoloa.

2.1.2 Magian kaksi puolta

Divinaatio voidaan nähdä siis monimuotoisena ilmiönä, jonka harjoittajien ja eri muotojen luokittelu voi olla tekstien perusteella haastavaa. Magian määritelmä on niin ikään haasteellinen. Ann Jeffersin mukaan perinteisissä määritelmissä maaginen toiminta on nähty salaisiin voimiin perustuneina pyrkimyksinä manipuloida tai hallita fyysistä todellisuutta. Magia oli siis jollain tavalla erillistä muusta uskonnollisesta toiminnasta.⁷²

Kuten divinaatio ja profetia, myös magia ja uskonto nähtiin siis toisilleen vastakkaisina ilmiöinä varhaisessa tutkimuksessa. Ensiksi mainittu oli epäilyttävää, itsekeskeistä ja salaperäistä toimintaa, kun taas jälkimmäinen edusti turvallisuutta ja hyväntahtoista kulttuurinmuotoa. Tämä käsitys on kuitenkin monella tapaa perusteeton ja tutkimuksen kannalta haitallinen. Nykyisessä tutkimuksessa magia nähdään uskonnollisuuden piirteenä, joka oli luonnollista muinaisen Lähi-idän kontekstissa.⁷³ Rüdiger Schmitt tiivistääkin Vanhan testamentin magiaa käsittelevässä kirjassaan niin, että ”maagis-rituaalinen-symbolinen teko on ihmisen vastaus olemassaolosta seuraaviin vastoinkäymisiin ja samanaikaisesti toivonilmaisuuksiin Jumalan pelastavaan välintuloon.”⁷⁴ Näin maaginen toiminta vaikuttaisi olevan uskonnollista toimintaa, jolla pyritään saamaan jonkinlaisia vaikutuksia aikaan.

Jos maaginen toiminta on luonnollinen osa Vanhan testamentin ja muinaisen Lähi-idän uskonnollisuutta, mikä on sen suhde divinaatioon? Ann Jeffers toteaa, että siinä missä divinaattori tulkitsee ja välittää jumalallisia merkkejä ja enteitä, magian harjoittaja pyrkii vaikuttamaan maan päällä oleviin tapahtumiin. Molemmat siis jakavat saman maailmankäsityksen, joka mahdollistaa tämän toiminnan.⁷⁵ Tästä on luonnollisesti seurauksena se, että vaikka divinaation ja magian välillä on

⁷² Jeffers 1996, 1.

⁷³ Hamori 2015, 20–25.

⁷⁴ Schmitt 2002, 398. “Magisch-ritualische-symbolisches Handeln ist die Antwort des Menschen auf die Zumutungen seiner Existenz und gleichzeitige die praktizierte Hoffnung auf das rettende Eingreifen Gottes.”

⁷⁵ Jeffers 1996, 20.

nähtävissä eroja, niitä mahdollisesti harjoittivat samat ihmiset. Jeffers tarkastelee useita esimerkkejä ja havaitsee, että varsin monien Vanhasta Testamentista löytyvien divinaatiokuvausten kohdalla on mahdollista havaita maagisia elementtejä. Hän ottaa Hesekielin kirjan jakeet 13:17–23 esimerkiksi tästä ja toteaa, että vaikka naisten toiminta on maagista, se ei välttämättä kumoa sitä, että naisista olisi voitu käyttää divinaatioon liittyvää terminologiaa.⁷⁶

Maaginen toiminta ilmeni usein eri tavoin. Osa toiminnasta oli tarkoitukseltaan parantavaa. Esimerkiksi sairauksien hoidossa saatettiin pyrkiä siirtämään sairaus johonkin kohteeseen, joka saattoi olla esine tai eläin. Tämänkaltainen magia esiintyy myös Vanhassa testamentissa, esimerkiksi 2. Kuninkaiden kirjan viidennessä luvussa spitaalia sairastavan Naamanin sairaus siirtyy vesiin ja poistuu niiden mukana.⁷⁷

Magiaa saatettiin käyttää myös vahingollisiin tarkoituksiin. Tämä ei kuitenkaan tehnyt toiminnasta välttämättä kiellettyä. Jeffers antaa kiintoisana esimerkkinä Jerikon kaupungin tuhoamista edeltävän rituaalin, jota voidaan hyvin pitää maagisena tekona. Kuitenkin osa nähtävästi maagisen toiminnan harjoittamisesta kiellettiin, mistä esimerkiksi Deuteronomiumin jakeet tunnetusti kertovat.⁷⁸

Vanhan testamentin suhtautuminen ilmiöön saattaa riippua eri tekstikerrostumista ja lähteistä. Esimerkiksi Thomas Römer on huomannut, että pappislähteen tekstit pyrkivät integroimaan maagisia elementtejä sisältönsä, kun taas deuteronomistisissa kerroksissa nämä on kokonaan pyritty poistamaan. Esimerkiksi kertomuksissa Aaronista on havaittu kuvauksia, joissa yhdistyy sekä maagisia, profeettallisia ja papillisia piirteitä. Vastaavasti myös Hesekielin toiminta, kuten symboliset teot tempelipihalla, voidaan nähdä osin maagisena.⁷⁹

Kahtalaisuus ilmenee myös muualla muinaisessa Lähi-idässä. Esimerkiksi babylonialaisessa kontekstissa magian harjoittajat saattoivat toisaalta olla noitia, joiden toiminta aiheutti haittaa ihmisille mutta kaikkea maagista toimintaa ei kuitenkaan kielletty. Noitien torjunnassakin hyödynnettiin magiaa ja näitä tekoja suorittanut manaaja, *āšipu*, oli täysin laillinen toimija.⁸⁰

Vanhassa testamentissa maagiseen toimintaan turvautuminen kielletään useaan otteeseen mutta profeettoja koskevissa kuvauksissa on nähtävissä maagisilta

⁷⁶ Jeffers 1996, 95.

⁷⁷ Jeffers, 1996, 234.

⁷⁸ Jeffers 1996,8–9, 241–242.

⁷⁹ Römer 2003, 14–17.

⁸⁰ Bowen 1999, 420–421.

vaikuttavia elementtejä, joita ei pyritä peittelemään.⁸¹ Suhtautumisessa maagiseen on siis tietynlainen kahtalaisuus. Se on toisaalta tietyissä tilanteissa tiettyjen henkilöiden tekemänä sallittua mutta väärissä tilanteissa väärin ihmisten toimintana kiellettyä. Tämä korostuu Vanhassa testamentissa, mutta näkyy myös sen ulkopuolisissa teksteissä.

2.1.3 Parantaminen divinaation ja magian risteyksessä

Ann Jeffersin tuo divinaation ja magian tarkastelussaan ilmi, että profeetta ja magian harjoittaja saattoivat kohdata parantamista käsittelevissä kertomuksissa. Esimerkiksi Toisen Kuninkaiden kirjan kertomus profeetta Elisasta on tästä näkökulmasta merkittävä, koska tässä yhteydessä profeetta parantaa spitaaliin sairastuneen lapsen.⁸² Koska esimerkiksi Nancy Bowen on argumentoinut voimakkaasti tällaisen tulkinnan perusteita Hesekielin kirjassa kuvattujen naisten kohdalla, on syytä tarkastella, mitkä ovat tällaisen ajatuksen perusteet.

Keskeisenä ajatuksena divinaation ja magian yhteydelle on se, että sairauksella on mahdollisesti yliluonnollinen alkuperä. Koska profeetta toimi välittäjänä jumalien ja ihmisten välillä, olisi luontevaa ajatella, että häneltä kysyttäisiin neuvoa sairauksien kohdatessa. Vanhassa testamentissa Jahve saattoi aiheuttaa ihmisille sairauksia, mikäli nämä olivat rikkoneet hänen säädöksiään. Sairauden määrittäminen on tosin haasteellista, koska epäpuhtauden ja varsinaisen sairauden ero ei välttämättä ole täysin selvä. Luonnollisesti Vanha testamentti kuitenkin tukee monin paikoin sitä, että kaikkia sairauksia ei suinkaan pidetty yliluonnollisina alkuperältään. Muun muassa vanhuuden ja onnettomuuksien aiheuttamat vaivat tiedostettiin.⁸³

Tarve löytää apua yliluonnollisista syistä johtuneisiin vaikeuksiin olisi Lester Grabben mukaan kenties johtanut siihen, että osa profetoista toimi parantajina kuningashuoneiden ulkopuolella.⁸⁴ Hector Avalosin mukaan kaikki parantajat eivät välttämättä olleet kuitenkaan sallittuja vaihtoehtoja. On mahdollista, että monissa teksteissä torjutut divinaattorit ja enteiden lukijat olisivat voineet olla sairauksien hoitoon liittyvän avun tarjoajia.⁸⁵

Muinaisen Lähi-idän aineisto voi tukea ajatusta divinaation, magian ja parantamisen läheisestä suhteesta. Babylonialaisessa ajatusmaailmassa sairauksien

⁸¹ Römer 2003, 14.

⁸² Jeffers 1996, 234.

⁸³ Avalos 1996, 242, 246–250, 260.

⁸⁴ Grabbe 1995, 218.

⁸⁵ Avalos 1996, 394.

diagnoosit toteutettiin divinaatioon rinnastettavalla tavalla. Parantajana toiminut manaaja ja magian harjoittaja, josta käytettiin nimitystä *āšipu*, siirtyi tämän jälkeen parantamaan potilaansa rituaalein, joihin saattoi liittyä erilaisia ruoka-aineita, amuletteja ja rukouksia.⁸⁶ Toisaalta tutkimuksessa on jonkin verran kiistanalaista, missä määrin *āšipu* toimi pääasiallisena divinaattorina. Esimerkiksi JoAnn Scurlock on taipuvainen näkemään, että *āšipua* avusti varsinainen divinaattori *barû*, kun ensiksi mainittu toteutti rituaaleja ja potilaan tilaan perustuvan diagnoosin.⁸⁷

Parantajien kategoria vaikuttaisi siis joissain tapauksissa hämärtävän profetian, divinaattorin ja magian harjoittajan rajoja entisestään. Sairauksien hoitaminen saattoi olla jotain, johon kykenivät niin teknisen divinaation harjoittajat ja myös Vanhan testamentin profetoiksi kutsutut ihmeidentekijät kuten Elia ja Elisa. Ilmeisesti Vanhan testamentin teksteissä roolit ymmärrettiin osin päällekkäisiksi. Haastavampi kysymys on kuitenkin missä määrin tätä puoltavat tekstit heijastavat historiallista tilannetta. Tämän lisäksi on huomattava, että vaikka divinaattori saattaisi toimia parantajana, kaikkea parantamiseen liittyvää toimintaa ei voida pitää divinaationa eli pyrkimyksenä saada jumalallista tietoa.

2.1.4 Sukupuolen merkitys ja noituuden ilmiö

Hesekielin kirjan jakeet kuvaavat pelkästään naisista koostuvaa ryhmää. Mikä oli (nais)sukupuolen merkitys divinaation tai magian harjoittamisen kannalta? Muinaisen Lähi-idän tekstit osoittavat, että divinaattoreina ja profettoina toimi sekä miehiä että naisia. Vanhan testamentin profetian kuvauksissa miesten rooli on suurempi, mutta tätä ei voida kuitenkaan pitää selkeänä kuvauksena todellisesta tilanteesta muinaisessa Israelissa.⁸⁸ Joka tapauksessa myös Vanha testamenti puoltaa sitä, että naiset saattoivat toimia profettoina.

Yleinen havainto on kuitenkin, että divinaattorit olivat useimmin miehiä, kun taas naiset saattoivat toimia varsin yleisesti profettoina. Tämä voi osaltaan johtua siitä, että divinaattorin koulutusta vaativa tehtävä oli vaikeammin huomomassa asemassa olevien naisten saavutettavissa.⁸⁹ Karel van der Toorn on esittänyt, että tilanteessa jossa virallisen aseman saavuttaminen oli naiselle vaike-

⁸⁶ Rochberg 2004, 91–96.

⁸⁷ Scurlock 1999, 76–77. Scurlock katsoo, että *āšipua* voidaan hyvin kutsua lähestulkoon lääkäriksi. Vaikka hänen toimintaansa liittyi maagisia piirteitä, ne eivät muodostaneet sairauksien hoidossa varsinaista perustaa parantavalle toiminnalle.

⁸⁸ Nissinen 2013, 35. Nissinen toteaa myös, että ideologinen korostus on olemassa myös muissa muinaisen Lähi-idän kulttuureissa. Esimerkiksi Assyriassa naispuolisten profettojen yleisyys voi olla seurausta tarpeesta korostaa Ishtarin kulttia. Lopulta syyt toisen sukupuolen korostumiselle voivat olla varsin moninaiset.

⁸⁹ Marsman 2003, 516–518.

aa, spontaani jumalan välikappaleena toimiminen oli mahdollista.⁹⁰ Toisaalta Esther Hamori on huomannut, että vaikka tekstit asettavat etusijalle miesten toteuttaman divinaation, ei naisten harjoittama toiminta ole täysin poissaolevaa teksteissä, mistä esimerkkinä on Vanhan testamentin kontekstissa nekromantiaa harjoittanut Endorin nainen.⁹¹ Toisin sanoen voi olla hyvin mahdollista että myös naiset saattoivat toimia teknisen divinaation harjoittajina.

Maagisen ja uskonnollisen toiminnan kohdalla sukupuoleen ja erityisesti naiseuteen liittyvät kysymykset ovat siis olennaisia. Erityisen kiinnostava ja sukupuoleen monella tavalla liittyvä ilmiö on noituus. Noituus on ilmiönä hyvin yleismaailmallinen. Osin tästä syystä kattavan ja ytimekkään määritelmän tarjoaminen on erittäin vaikeaa. Noituususkomukset olivat erilaisia esimerkiksi muinaisessa Lähi-idässä ja Afrikassa.⁹² Koska nyt tarkastelun kohteena ovat Vanhan testamentin ja yleisesti muinaisen Lähi-idän kulttuureihin kuuluvat käsitykset, on tarkasteltava, mitä noituudella niissä tarkoitettiin.

Käytännössä muinaisen Lähi-idän kulttuureissa noituuden uhka näkyi eri tavoin. Toisinaan arkeologisissa kaivauksissa on löydetty amuletteja, joiden on mahdollisesti ajateltu suojaavan noituuden vaikutuksilta.⁹³ Tämän lisäksi ilmiö esiintyy teksteissä, jotka on tarkoitettu torjumaan ja tuomitsemaan noituutta. Muinaisen Mesopotamian noituudesta saadaan tekstien kuten Maqlûn perusteella rakennettua varsin monipuolinen kuva. Noituus oli täysin mahdollinen ihmisiä kohtaavien onnettomuuksien ja sairauksien syy. Noidat hyökkäsivät ihmistä vastaan monella tavalla, kuten tekemällä savisia figuriineja, joita he turmelivat, varastamalla uhrin omaisuutta, myrkyttämällä maagisin tavoin vettä ja elintarvikkeita ja sitomalla erilaisia solmuja, jotka vaikuttivat uhriin.⁹⁴ Noituus oli siis eri tavoin ilmenevää vahingollista maagista toimintaa, joka oli yhteisössä kiellettyä ja laitonta.⁹⁵

Vanhassa testamentissa erityinen verbi רָצַח liitetään mahdollisesti noituuden harjoittamiseen. Vanhan testamentin noituuskäsityksien ymmärtämisen kuitenkin tekee haasteelliseksi lähteiden vähäisyys. Sellaista tekstiä kuin Maqlû ei ole löydettävissä Vanhasta testamentista. Näin kuva jää epämääräisemmäksi. Käytännös-

⁹⁰ van der Toorn 1994, 130.

⁹¹ Hamori 2015, 16-17.

⁹² Abusch & Schwemer 2010, 3.

⁹³ Schmitt 2012, 190.

⁹⁴ Rollin 1983, 34, 41-42.

⁹⁵ Schmitt 2012, 186.

sä verbiä käytetään esimerkiksi leimana torjuttaessa joitakin vieraita uskontoja.⁹⁶ Pelkästään Vanhan testamentin perusteella on siis vaikea sanoa, millaisia käsityksiä muinaisessa Israelissa liitettiin noituuteen.

Edellä on tullut ilmi, että noituus koettiin todelliseksi uhaksi. Haastavampi kysymys sen sijaan on, keitä noidat oikeastaan olivat. Mesopotamialaisessa kontekstissa noita saattoi olla esimerkiksi yliluonnollinen demoni, ulkomaalainen, marginaaliseen sosiaaliseen luokkaan kuulunut henkilö tai kulttitoimija. Mahdollista oli myös, että noita saattoi olla uhrin lähipiiriin kuulunut henkilö, jolloin korostuu kuva eräänlaisesta hyvän lähimmäisen vastakohtasta. Vaikka noita voi edustaa kumpaa tahansa sukupuolta, useimmiten hänet nähdään teksteissä naisena.⁹⁷

Vanha testamentti ja heettiläiset tekstit osoittavat, että noituussyytöksiä voitiin kohdistaa myös kuninkaallisiin henkilöihin. Esimerkiksi toisessa Kuninkaiden kirjassa viitataan kuningatar Isebelin tekemiin noituuksiin.⁹⁸ Heettiläiset dokumentit kertovat siitä, kuinka riitaantuneet valtaa pitäneet perheet syyttivät toisiaan oikeudessa vahingollisen ”mustan magian” tai noituuden harjoittamisesta.⁹⁹

Mitä näistä teksteistä tulisi päätellä? Onko oletettava, että naispuoliset kulttihenkilöt olisivat yleisesti olleet noitia. Tulisiko esimerkiksi Isebeliä tai heettiläisiä kuninkaallisia pitää noituuden harjoittajina? Ilmeisesti näin ei ole syytä ajatella. Jared Miller, joka on tutkinut heettiläisiä noituussyytöksiä, toteaa että tekstit eivät lopulta kerro paljoakaan mustan magian tai noitien olemassaolosta, vaan niiden pelosta.¹⁰⁰

Noituus on yhteisöllinen ilmiö. Tämä tulee selkeästi ilmi, kun tarkastellaan millainen henkilö noita saattaa olla. Mary Douglas katsoo, että noituususkomuksissa noita voi esiintyä erilaisissa suhteissa yhteisöönsä. Hän voi ensinnäkin olla jonkinlainen yhteisön ulkopuolinen vihollinen. Tällöin noituussyytökset antavat mahdollisuuden vahvistaa yhteisön yhtenäisyyttä ulkoista ja toisinaan tunnistamattomaa uhkaa vastaan. Toisaalta noita voi olla sisäinen vihollinen. Tällöin hän edustaa esimerkiksi jotain yhteisön sisällä olevaa kilpailutilanteessa toimivaa ryhmää, jolloin syytöksen tavoite on mahdollisesti järjestää jakautumassa oleva yhteisö. Toisaalta sisäiseksi uhaksi koettu noita voi olla jollain tapaa poikkeavaksi koettu henkilö. Tällöin yhteisö kykenee hallitsemaan ja torjumaan poikkeaviksi mieltä-

⁹⁶ Schmitt 2012, 186–187.

⁹⁷ Rollin 1983, 36–40, 44.

⁹⁸ Schmitt 2012, 187.

⁹⁹ Miller 2010, 173–175.

¹⁰⁰ Miller 2010, 179–183.

miään piirteitä. Kolmanneksi sisäinen vihollinen voi olla henkilö, joka käyttää ulkopuolisia liittolaisia yhteisössä olevaa ryhmää vastaan. Tässä tapauksessa tavoitteena voi olla jopa ryhmien välisten ristiriitojen korostaminen.¹⁰¹ Noituussyytökset palvelevat siis erilaisia tavoitteita.

Se, että jokin ryhmä tai henkilö leimattiin noidaksi, ei toisin sanoen kerro, että tämä henkilö olisi välttämättä ollut autenttinen vahingollisen magian harjoittaja. Riittävä peruste oli, että hänet voitiin kokea uhaksi yhteisölle. Sille, miksi juuri naiset leimattiin helposti noidiksi, on olemassa monenlaisia syitä. Sue Rollin toteaa, että tavanomainen asema esimerkiksi muinaisen Mesopotamian yhteiskunnissa oli kuulua osaksi miehen kotitaloutta. Tästä jollain tapaa poikkeaminen, vaikkakin sinänsä sallituissa tehtävissä toiminen, saattoi toisinaan vaikuttaa epäilyttävältä.¹⁰²

Noituustekstit kertovat osaltaan siitä, että naispuolisiin uskonnonharjoittajiin saatettiin suhtautua hyvinkin kielteisesti. Heidät saatettiin leimata noidiksi ja näin demonisoida ja sulkea ulkopuolelle. Tämä uhka koski mahdollisesti monenlaisia ryhmiä, aina kuningattarista parantajiin. Toisin sanoen noituuteen liitetyt ajatukset ja stereotyypit olivat liitettävissä ennen kaikkea naisiin. Tutkimuksessa onkin todettu, että paradoksaalisesti kirjoitukset, jotka kuvaavat naisten harjoittamaa magiaa kertovat lopulta hyvin vähän naisten toiminnasta itsestään. Sen sijaan ne kertovat usein miespuolisten tekstin kirjoittajien valtakäsityksistä.¹⁰³

Kiinnostava kysymys on luonnollisesti se, oliko suhtautuminen Israelissa naispuolisiin uskonnonharjoittajiin olennaisesti kielteisempää kuin muualla muinaisen Lähi-idän alueella. Tästä ei luonnollisesti voi olla täyttä varmuutta, koska tekstit luonnollisesti heijastavat erilaisia teologioita ja ideologioita. Lopulta tietyn ryhmän tai yksilön kirjallinen tuotos ei voi sisällyttää koko yhteisön monimuotoisuutta itseensä. Todennäköiseltä vaikuttaa kuitenkin se, että noidaksi tai pahantahtoisen magian harjoittajaksi leimautumisen riski kohtasi myös muinaisessa Israelissa toimineita uskonnonharjoittajia.

2.1.5 Keitä olivat divinaattorit, magian harjoittajat ja noidat?

Tämän katsauksen perusteella voidaan sanoa, että rajat profetian, divinaation ja magian välillä olivat muinaisessa Lähi-idässä ja etenkin Vanhan testamentin teksteissä varsin moniulotteiset. Divinaatio ja profetia toisaalta kuuluivat varsin sel-

¹⁰¹ Douglas 2013, xxvi–xxvii.

¹⁰² Rollin 1983, 44.

¹⁰³ Stratton 2007, 25.

västi yhteen, sillä molemmissa oltiin kiinnostuneita jumalten tahdosta ja sen välittämisestä. Selkeitä eroja on kuitenkin mahdollista havaita. Profetia on ilmeisesti liittynyt selkeämmin intuitiivisen divinaation luokkaan, jossa jumalallista tietoa saatiin ja välitettiin ilman mitään teknistä keinoa tai apuvälinettä. Vaikka ilmiöt olivat läheisiä, niissä käytetyt menetelmät poikkesivat toisistaan ja niitä toteuttivat eri henkilöt ja ryhmät.

Magia voidaan ymmärtää uskonnolliseen maailmankuvaan perustuvaksi, jolla pyritään saamaan jonkinlaisia vaikutuksia aikaan ympäristössä. Maaginen toiminta on toisinaan mahdollisesti liittynyt divinaatioon ja toisinaan se on ollut erillään siitä. Joka tapauksessa kaikissa tapauksissa ei voida sanoa, ettei magiaa harjoittanut henkilö olisi samalla harjoittanut divinaatiota. Vastaavasti Vanhan testamentin profeettoja koskevissa kuvauksissa on nähtävissä maagisia piirteitä. Näin ollen parantajien rooli on tekstien perusteella toisinaan ollut yhteensopiva divinaattorina toimimisen kanssa. Se, kuinka Vanhan testamentin kertomukset parantajina toimivista profeetoista heijastavat profeettojen roolia silloisessa yhteiskunnassa ei ole kuitenkaan täysin selvää.

Tekstit kertovat toisinaan erilaisten ryhmien tehtävistä ja niiden eroavaisuuksista ja päällekkäisyyksistä. Toisinaan ne kuitenkin kertovat ihmisyyhteisöissä muodostuneista uhkakuvista ja peloista. Etenkin naisten toimintaa kuvaavat noituustekstit voivat usein kertoa pikemminkin valtasuhteista ja tavoista sulkea pois naispuolisia uskonnonharjoittajia. Tässä tulee siis ottaa huomioon jo metodologiassa tehty havainto tekstien ideologisuudesta.

Koska Vanhassa testamentissa profetian, divinaation ja magian suhde on hyvin monimuotoisesti esitetty, Hesekielin kirjan jakeiden tarkastelussa on lähtökohtaisesti paljon tilaa erilaisille tulkinnoille ja vivahte-erojen näkemiselle. Vastaavasti niihin teksteihin, jotka suhtautuvat johonkin ryhmään erityisen kielteisesti ja hyödyntävät stereotyyppistä noituuskuvastoa tulee suhtautua historiallisen tiedon saamisen kannalta kriittisesti.

2.2 Hesekielin kirjan erityispiirteitä

Koska jakeet ovat osana Hesekielin kirjaa, on syytä tarkastella joitakin kirjan piirteitä. Tarkasteltavat piirteet määräytyvät tutkimuskysymyksestä. Jakeiden rakenteen analyysi edellyttää sitä, että Hesekielin kirjan mahdollinen toimitushistoria otetaan huomioon. Missä määrin siis eri lisäysten olemassaolo on todennäköistä? Tämän lisäksi Hesekielin kirjan teologia, etenkin kun se liittyy divinaatioon ja profetiaan on otettava tarkastelun kohteeksi. Koska tutkimuksessa on hyödynnetty

muinaisen Lähi-idän alueelta saatua tekstiaineistoa, on myös selvitettävä Hesekielin suhde tähän kontekstiin. Lopuksi, johtuen tarkasteltavana olevan ryhmän sukupuolesta, Hesekielin tapa suhtautua naisiin ja sukupuoleen yleensä on otettava huomioon.

2.2.1 Syntyhistoria ja rakenne

Hesekielin kirjan syntyhistoriaan liittyy haasteellisia kysymyksiä. Kirja sijoittuu oman narratiivinsa perusteella Juudan tuhon jälkeiseen pakkosiirtolaisuuteen. Hesekiel, joka kirjan mukaan on sekä pappi että profeetta, toimi pakkosiirtolaisten keskuudessa vuosien 593–571 eaa. välillä. Kirja on sisällöltään monipuolinen ja kattaa useita lajityyppejä aina proosasta ja oraakkeleista runouteen. Huomioitavaa on myös kirjan melko selkeä jakautuminen kolmeen osaan.¹⁰⁴ Kirjan perusrakenteen kuitenkin muodostavat ensimmäisessä persoonassa esiintyvät puheet. Nämä on kuitenkin esitetty Jahven sanoina, jotka välittyvät profeetan kautta.¹⁰⁵

Hesekielin kirjan syntyhistoriasta, rakenteesta ja yhtenäisyydestä on tutkimuksessa käyty jo pitkään varsin kiivasta keskustelua, eikä ehdotonta konsensusta ole syntynyt. Eräs tutkimuksen ääripää on, että kirja olisi ollut yhden kirjoittajan rakentama teos. Vastaavasti tutkimuksessa on keskusteltu, olisiko kirja alkujaan eksiiliajalta vai sen jälkeen kirjoitettu pseudoepigrafi, jolla ei olisi yhteyttä historialliseen profeettaan.¹⁰⁶

Yhtä Babyloniassa vaikuttanutta kirjoittajaa tai pseudoepigrafisuutta korostavissa äärimmäisissä ratkaisuihin on kuitenkin ongelmansa. Jos kirjalla olisi juurensa vain yhdessä kirjoittajassa, miksi teksti vaikuttaa monikerroksiselta ja joissain kohdin hajanaiselta?¹⁰⁷ Pseudoepigrafisuuden ongelmana taas on se, että kirjan sisältö muuttuu pikemminkin vaikeammaksi ymmärtää.¹⁰⁸ Duguid toteaaakin, että Hesekielin kirjassaan esittämä yhteiskuntajärjestys ei lopulta koskaan toteutunut eksiilin jälkeen.¹⁰⁹ Tämän vuoksi on vaikea ymmärtää, miksi tällainen pseudoepigrafi olisi koskaan kirjoitettu.

Keskeisen näkökulman kirjan syntyhistoriasta ja vastauksen näihin kysymyksiin on esittänyt Walther Zimmerli. Zimmerli puhuu niin sanotusta Hesekielin koulukunnasta, joka olisi muokannut ja täydentänyt alkuperäisen profeetan julistusta. Tälle täydennykselle ominaista on se, että se on tapahtunut niin, ettei niin

¹⁰⁴ Petersen 2002, 137–152.

¹⁰⁵ Zimmerli 1979, 24

¹⁰⁶ Duguid 1994, 3–8; Renz 2002, 27–31.

¹⁰⁷ Zimmerli 1979, 70–71.

¹⁰⁸ Renz 1999, 37–38.

¹⁰⁹ Duguid 1994, 140–143.

sanotulla alkuperäisellä materiaalilla ja lisäyksillä välttämättä ole nähtävissä merkittävää epäjatkuvuutta. Zimmerli puhuukin Hesekielin koulukunnan toteuttamasta tradition päivittämisestä, jonka mahdollisesti olisi aloittanut jo profeetta itse. Ajan myötä tapahtunut redaktio on kuitenkin ollut paikoin merkittävää, ja osassa kirjaa lisätty materiaali hänen mukaansa osin rikkoo tekstiä.¹¹⁰

Myös tekstitradiitioon liittyy kysymyksiä. Vaikka osa masoreettisen tekstin kohdista on ongelmattomia, osa saattaa sisältää myöhempiä tekstikorrutuksia. Zimmerli suosittelee Septuagintan hyödyntämistä lukutavan selvittämisessä, joskin toteaa, ettei sille tule antaa täysin yliverstaista asemaa.¹¹¹ Daniel I. Bock on omassa Hesekielin kirjaa käsittelevässä kommentaarissaan todennutkin, että Septuagintan tarjoamat lukutavat voivat johtua mahdollisista käänkövirheistä.¹¹² Vaikka esimerkiksi David L. Petersen toteaa yleisesti, että masoreettinen teksti on neljästä viiteen prosenttia kreikkalaista tekstiä laajempi¹¹³, voi olla kohdasta riippuen liian yksinkertaista arvioida, että Septuaginta tarjoaisi ehdottomasti varhaisimman lukutavan.

Hesekielin kirja sisältää siis runsaasti tekstin yhtenäisyyteen liittyviä kysymyksiä, joita ei tämän tutkimuksen yhteydessä voida kuitenkaan tarkastella kovin yksityiskohtaisesti. Seuraavat asiat ovat nähdäkseni analyysin kannalta olennaisia. On varsin todennäköistä, että vaikka niin sanottua alkuperäistä aineistoa olisi paljon, se on käynyt läpi pitkän toimitustyön. Se, oliko kirjoittajana alkuperäinen profeetta, on lopulta tämän tutkimuksen kannalta merkityksetöntä. Olennaista on se, että teksti voi olla paikoin monikerroksista, epäyhtenäistä ja haastavaa, mikä tulee ottaa jakeiden tarkastelussa huomioon, jos se auttaa oikean lukutavan selvittämisessä.

2.2.2 Hesekielin suhde uskonnonharjoitukseen

Hesekielin kirjan retoriikasta ja vaikuttamispyrkimyksistä on nähdäkseni mahdollista puhua yleisellä tasolla, jos redaktion ajatellaan tapahtuneen verrattain yhtenäisen koulukunnan toimesta. Lisäyksistä huolimatta kirjan kohdalla voidaan puhua siis yleisesti esiintyvistä piirteistä, joiden tausta voi olla eksiilin oloissa.

Edellä on tullut ilmi, että on perusteltua pitää Hesekielin kirjan lähtökohtaa Babylonian pakkosiirtolaisuudessa. Vaikka kirja ja sen tausta sijoittuvat pakkosiirtolaisuuteen, on kiinnostavaa, että uhka ei ole Babylonia tai babylonialaisten

¹¹⁰ Zimmerli 1979, 70–71.

¹¹¹ Zimmerli 1979, 75.

¹¹² Block 1997, 41–42.

¹¹³ Petersen, 2002, 165.

edustamat uskonnolliset tavat. Thomas Renz toteaakin, että kirjassa olennaista on sisäisen vihollisen tunnistaminen, eikä niinkään rajanveto vieraaseen kulttuuriin. Haasteena hänen mukaansa oli se, että monet traditiot olivat säilyneet pakkosiirtolaisuudessa. Näin ollen Hesekielin suhde uskonnonharjoitukseen on kuvailtavissa esimerkiksi Jahve yksin -liikkeen kaltaiseksi pyrkimykseksi keskittää kultti temppeleihin ja erityiselle papistolle. Renz toteaakin, että eksiilissä olleen yhteisön uhkana oli menneen aikakauden ihannointi.¹¹⁴

Iain M. Duguid on pannut merkille, että Hesekielin kirja pitää sisällään merkittävän paljon kritiikkiä erilaisia valtaa pitäviä ryhmiä kohtaa. Näin ollen hän toteaa, että Hesekielin kirjassa on ollut tavoitteena koko yhteiskunnan ja uskonnonharjoituksen uudelleenjärjestäminen. Tämä tarkoittaa sitä, että esimerkiksi hallitsijan rooli nähdään sellaisena, että tämän tulisi olla puuttumatta kulttiin ja olla poissa suorasta yhteydestä temppeleihin.¹¹⁵

Hesekiel on myös kriittinen profetiaa kohtaan. Duguid on todennut, että tilanteessa, jossa osin temppeleihin perustunut uskonnollinen järjestys oli romahtanut, profetian merkitys Jumalan ja ihmisen välillä vaikuttavana ilmiönä oli merkittävämpi. Koska Hesekiel odottaa Jahvelta tulevaa ratkaisevaa tuomiota, profetia, joka lupasi rauhaa ja turvallisuutta oli vahingollista. Tämä liittyy myös käsitykseen, että tällaisen profetian lähtökohta ei ollut lopulta Jumalassa, vaan profettojen omissa ajatuksissa. Duguid tiivistääkin, että Hesekielin kirjassa on Jahvelle uskollisia ja uskottomia profettoja, ja oikeastaan vain Hesekiel on uskollinen.¹¹⁶

Bowenin oma teoria pohjautuu samankaltaiseen käsitykseen Hesekielin pyrkimyksistä. Bowen itse puhuu Hesekielin kirjan kohdalla radikaalista epäjatkuvuudesta (radical discontinuity). Tämä tarkoittaa sitä, että kaikki eksiiliä edeltäneet uskonnon piirteet ovat ongelmallisia, jos ne eivät kykene sopeutumaan Hesekielin edustamaan uskonnonharjoitukseen. Vanhat instituutiot, edustivatpa ne joko maallista tai hengellistä hallintoa, on pyyhkäistävä pois.¹¹⁷

Edellä mainituista syistä johtuen vaikuttaa osin epätodennäköiseltä, että Hesekielin kirjan kritiikki kohdistuisi erityisesti niin sanottuun kansanuskontoon, vaikka monet sen piirteistä varmasti olisivat olleet kirjoittajan näkökulmasta sopimattomia. Sen sijaan ongelmana on, että Jerusalemin uskonnollinen eliitti ei ole

¹¹⁴ Renz 1999, 49–50, 131, 242–245.

¹¹⁵ Duguid 1994, 55–56.

¹¹⁶ Duguid 1994, 91–95, 108

¹¹⁷ Bowen 1999, 430–433.

kyennyt pitämään toimintaansa Hesekielin edustaman oikeaoppisuuden puitteissa.¹¹⁸

Näin ollen voidaan ainakin jollain tavoin ajatella, ettei kirjoittajan kiinnostus ole ainoastaan naisten toiminnassa, vaan siinä, mitä he ylipäättänsä olemassaolollaan edustivat. He kuuluivat hyvin todennäköisesti vanhaan järjestykseen ja yhteiskuntaan, joka eksiilin myötä oli osoittautunut Jumalan tahdon vastaiseksi ja siten Hesekielin näkökulmasta ongelmalliseksi. Hesekielin tehtävä profeettana oli kaikin tavoin kumota tämän järjestyksen palaaminen ja edistää yhteisön järjestäytymistä uudella tavalla.

2.2.3 Pakkosiirtolaisuuden aikana saadut vaikutteet

Lopulta on tarkasteltava myös sitä, mikä oli Hesekielin suhde muinaisen Lähi-idän kulttuuriin, teksteihin ja käytäntöihin. Edellä on tullut ilmi, että on varsin luontevaa katsoa kirjan juurien olleen pakkosiirtolaisuuden Babylonialaisessa kontekstissa. Edellä on tullut myös ilmi, että kirjan yleinen suhtautuminen Babyloniaan ei olisi ollut äärimmäisen kielteistä. Onko siis todennäköistä, että kirjoitusprosessissa olisi jollain tapaa hyödynnetty muinaisen Lähi-idän kontekstissa esiintyneitä piirteitä?

Tutkimuksessa pidetään mahdollisena sitä, että israelilainen eliitti olisi jollain tapaa uudelleen koulutettu pakkosiirtolaisuudessa. Tämä tarkoittaa sitä, että he olisivat tutustuneet isäntämaansa kieleen. Ei olisi siis sinänsä erikoista, jos papiin kuullut Hesekiel olisi kyennyt tutustumaan akkadin kieleen ja sillä kirjoitettuihin teksteihin. Mahdollista on, että kirjallinen eliitti olisi voinut saavuttaa jonkinlaisen yhteisen sovun, joka olisi mahdollistanut vaikutteiden siirtymisen.¹¹⁹

Koska Babylonia omaksui joukon assyrialaisia tekstejä ja kulttuuripiirteitä, on mahdollista että Hesekielin kirjan kirjoittajalla oli mahdollisuus hyödyntää hyvin laajaa ”tietokantaa” kirjan valmistamisessa. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista luetella kaikkia mahdollisia vaikutteita, mutta tutkimuskohteen kannalta on mielenkiintoista, että jo kirjan kolmannessa luvussa olevassa kuvauksessa Hesekielin puhekyvyn menettämisestä olisi kenties hyödynnetty kuvastoa, jossa on yhteyksiä myös noituusteksteihin kuten Maqlûun.¹²⁰

Toisin sanoen Hesekielin kirja tarjoaa lähtökohtaisesti hyvän tutkimuskohteen, mikäli tarkoituksena on etsiä paralleeleja muista muinaisen Lähi-idän teks-

¹¹⁸ Mein 2001, 101–102.

¹¹⁹ Petersen 2012, 17–22.

¹²⁰ Garfinkel 1989, 43.

teistä. Luonnollisesti tämä kuitenkin edellyttää vertailun kohteena olevien tekstien huolellista käyttöä.

2.2.4 Suhtautuminen naisiin

Hesekielin kirjan naiskuvaa on analysoitu tutkimuksessa varsin paljon. Yleensä tutkimus on keskittynyt lukuihin 16 ja 23, joissa israelilaiset kaupungit vertauskuvallisesti esitetään prostituoituina. Hesekiel hyödyntää tekstissään korostetun väkivaltaista ja halventavaa kieltä. Vaikka teksti antaa kuvan naisista uhreina, syy heidän kärsimälle väkivallalleen on lopulta heissä itsessään, sillä he ovat hylänneet Jahven joka rinnastetaan aviomieheen. Gravett myös tuo esille tutkimuksessa toisinaan esitetyn mahdollisuuden, että metaforalla on juurensa naisten yhteiskunnallisessa roolissa. Tekstit oikeuttavat naisen voimattoman roolin yhteisössä ja heidän rankaisemisensa.¹²¹

Stiebert toteaa, että Hesekielin suhtautumisissa naisiin ei ole nähtävissä oikeastaan mitään myönteisiä piirteitä. Käytännössä teksti hyödyntää siis naisiin liitetyjä piirteitä vain negatiivisissa asiayhteyksissä. Toisin sanoen Hesekielin maailmankuvassa naiseutta voidaan käyttää vertauskuvallisena tehokeinona silloin kun kuvataan kirjoittajan näkökulmasta kielteisiä tai pahoja asioita.¹²²

Tämän lisäksi Hesekielin naiskuva tulee ilmi sen papillisessa traditiossa ja puhtaussäädöksissä. Etenkin veri liitetään moraalittomuuteen, koska se on kultillisesti epäpuhdasta. Tällöin Jerusalemin kaupunki saatetaan esittää syntisenä ja verta vuotavana naisena. Metaforassa synnit siis liitetään hyvin konkreettisin tavoin sukupuoleen.¹²³

Nämä piirteet kertovat siitä, että tuomitessaan kultillista toimintaa Hesekiel toisinaan hyödyntää tietynlaisia naispuolisia kuvia. Kuitenkin on epäselvää, missä määrin nämä auttavat ymmärtämään nyt tarkasteltavina olevia jakeita, sillä niissä tällainen vertauskuvallisuus ei ainakaan ensisilmäyksellä ole voimakkaasti esillä. Naispuoliset uskonnolliset toimijat kuitenkin saattoivat olla Hesekielin näkökulmasta erityisen alttiita syytöksille. Voidaan myös sanoa, että Hesekielin kirjoittaja hallitsi hyvin provosoivien ja sukupuoleen liittyvien kuvien rakentamisen ja hyödyntämisen.

¹²¹ Gravett 2013, 152–158. Toisin katsoo Renz (1999, 145–146), joka korostaa, että teksti ei yleisesti sano naisista mitään. Teksti on tarkoitettu ensisijaisesti järkyttämään lukijoita.

¹²² Stiebert 2005, 76–80. Petersen (2012, 199–201) ottaa huomioon, että näissäkin väkivaltaisissa kuvissa on hyödynnetty muinaisesta Lähi-idässä esiintyvää vertauskuvallista aineistoa.

¹²³ Goldstein 2010, 100–103.

2.2.5 Jakeiden tarkastelun kannalta keskeisiä huomioita

Hesekielin kirjan yleispiirteiden tarkastelusta nousi neljä analyysin kannalta tärkeää huomiota. Ensimmäinen huomio on, että kirja on käynyt läpi pitkän redaktion ja sisältää lukuisia lisäyksiä. Tämä merkitsee sitä, että jakeiden paikkaa ja rakennetta ei voida pitää yksiselitteisesti selvänä. Analyysissä on selvitettävä mikä on mahdollisesti myöhempää lisäystä ja onko lisäyksillä tulkinnan kannalta merkitystä.

Toinen huomio on se, että Hesekielin kirjan suhtautuminen divinaatioon ja muihin mahdollisesti aiemmin Juudassa ja Israelissa harjoitettuihin uskonnollisuuden muotoihin oli mitä todennäköisimmin hyvin kielteinen. Kirjan visioimassa tulevaisuudessa uskonnonharjoitus on rakennettu temppelin ja papiston ympärille, jolloin eksiiliä edeltävälle uskonnollisuudelle ei ole paikkaa. Tämä merkitsee sitä, että mitä todennäköisimmin Hesekielin tuomion kohteena eivät ole Babyloniasta saadut vaikutteet, vaan sellainen uskonnollisuus, joka oli ennen eksiiliä hyväksyttyä.

Vaikka Hesekielin tuomio ei kohdistukaan todennäköisesti Babylonialaisiin tapoihin, on todennäköistä, että kirjan kirjoittaja olisi itse omaksunut monia muinaisen Lähi-idän piirteitä. On kuitenkin kysyttävä, kuinka suoraan kirjoittaja on hyödyntänyt tekstissä saamiaan vaikutteita. Kuten Christopher Hays on todennut, Vanhan testamentin kirjoittajat sovelsivat toisinaan omaksumiaan ajatuksia varsin luovasti ja muokkasivat ne uutta kontekstia varten.

Lopulta on huomattava, että vaikka Hesekielin kirja sisältää useita naisvas-
taisiksi katsottavia metaforia, ne ovat nimenomaisesti vertauskuvallisia. Kuitenkin mielestäni on nähtävä, että kirjan kirjoittaja on osannut luoda kuvia, jotka herättävät lukijoissa erilaisia tunteita. Tämä on korostunut etenkin naisia sivuavissa teksteissä. Se, että onko jakeissa kyse naisia erityisesti tiettyyn rooliin tai stereotyyppiin asettavasta kielestä on asia, joka on luonnollisesti selvitettävä, koska se vaikuttaa mahdollisuuksiin löytää jakeiden taustalla olevia ilmiöitä.

Hesekielin kirjan yleisen tarkastelun perusteella voidaan siis päätellä, että tuomiot eri ryhmiä kohtaan voivat heijastaa nimenomaan tarvetta luoda uudenlais-
ta uskonnollista identiteettiä. Tälle identiteetille aiemmat tavat olivat potentiaalinen uhka, joka oli torjuttava. Mielestäni jakeita tulkittaessa tämä tausta tulisi pitää mielessä.

3 Analyysi

3.1 Jakeiden 13:17–23 sanaston ja rakenteen analyysi

Hesekielin kirjan luvun 13 jakeissa 17–23 esiintyvien profetoivien naisten taustalla mahdollisesti olleita ilmiöitä ei voida tarkastella, ellei jakeiden kirjallista kontekstia, sanastoa ja rakennetta selvitetä. Tarkoitukseni on tässä luvussa esitellä edellä mainittuja osa-alueita ja pohtia lopuksi sitä, kuinka paljon pelkästään tämän raamatunkohdan perusteella voidaan naisten toiminnasta ylipäätensä saada tietoa ja voidaanko tämän tiedon perusteella tehdä selkeitä ja perusteltuja johtopäätöksiä.

Tarkastelu tapahtuu aluksi yleisellä tasolla. Ensiksi kiinnitän huomiota jakeiden kirjalliseen kontekstiin ja paikkaan luvussa 13. Tämän jälkeen tarkastelen tarkemmin jakeita 17–23. Tarkoituksena on selvittää missä merkityksessä Hesekielin kirjan kirjoittaja on mahdollisesti käyttänyt jakeiden lukuisia ilmaisuja, joilla naisten toimintaa kuvataan, ja lopulta pohtia voidaanko niiden perusteella ymmärtää riittävästi jakeiden taustaa ja sisältöä. Tarkoituksena on kuitenkin tässä vaiheessa sallia sanaston mahdollinen monimerkityksellisyys ja useat erilaiset lukutavat jos kirjallinen konteksti ei ole ristiriidassa niiden kanssa. Lopuksi tarkastelen mahdollisuutta ovatko jakeet 17–23 itsessään yhtenäinen kokonaisuus.

Aivan ensiksi esittelen kuitenkin masoreettisen tekstin ja sen pohjalta tekemäni suuntaa-antavan käännöksen. Selkeimmät ongelmalliset sanat olen selkeyden vuoksi lihavoanut tekstiin.

Masoreettinen teksti

17. וְאִתָּהּ בְּוָאֵדָם שִׁים פְּנִיָּה אֶל-בְּנוֹת עַמָּה הַמִּתְנַפְּאוֹת מִלְּבָהּ וְהִנְבֵּא עָלֶיהָ
18. וְאָמְרָת כֹּה-אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה הוּא לְמַתְפָּרוֹת כְּסָתוֹת עַל כָּל-אֲצִילֵי יָדָי וְעֲשׂוֹת הַמְּסַפְּחוֹת עַל-רֹאשׁ כָּל-קוֹמָה לְצוֹדֵד נְפֹשׁוֹת; הַנְּפֹשׁוֹת תִּצְוֹדְדֶנָּה לְעַמִּי וְנְפֹשׁוֹת לְכִנָּה תִּחְיֶינָה
19. וְתַחֲלֶלְנָה אֹתִי אֶל-עַמִּי בְּשַׁעֲלֵי שְׂעָרִים וּבְפִתּוֹתַי לְחֵם לְהַמִּית נְפֹשׁוֹת אֲשֶׁר לֹא-תִּמּוֹתְנָה וּלְחַיּוֹת נְפֹשׁוֹת אֲשֶׁר לֹא-תִחְיֶינָה: בְּכֹזְבֵכֶם--לְעַמִּי שְׂמַעִי כֹזֵב
20. לְכֵן כֹּה-אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה הִנְנִי אֶל-כְּסָתוֹתֶיכֶם אֲשֶׁר אֲתַנֶּה מִצְדָּדוֹת שֵׁם אֶת-הַנְּפֹשׁוֹת לְפִרְחוֹת וְקִרְעֵתִי אֲתֵם מֵעַל זְרוּעֹתֵיכֶם; וְשַׁלַּחְתִּי אֶת-הַנְּפֹשׁוֹת, אֲשֶׁר אֲתֵם מִצְדָּדוֹת אֶת-נְפֹשִׁים לְפִרְחוֹת
21. וְקִרְעֵתִי אֶת-מְסַפְּחֵיכֶם וְהִצַּלְתִּי אֶת-עַמִּי מִצָּדָן וְלֹא-יְהִי עוֹד בְּיָדְכֶם, לְמַצוֹדָה; וַיִּדְעֹתוּ, כִּי-אֲנִי יְהוִה
22. יַעַן הַכָּאוֹת לִב-צַדִּיק שָׁקַר וְאֲנִי לֹא הִכְאֲבֹתִיו וּלְחֹזֵק יָדָי רָשַׁע לְבַלְתִּי-שׁוּב מִדְּרָכּוֹ הָרַע לְהִקְיָתוֹ

23. לֹכֵן שׁוֹא לֹא תִּחְזִינָה וְקִסְם לֹא-תִקְסֶמְנָה עוֹד; וְהִצַּלְתִּי אֶת-עַמִּי מִיַּדְכֶן וַיִּדְעֶתֶן כִּי-אֲנִי יְהוָה.

Käännös

17. Ja sinä, ihmisen poika, käännä kasvosi kansasi tyttäriin, jotka **profetoivat** omasta sydämestään ja profetoi heitä vastaan

18 ja sano: Näin sanoo Herra Jahve. Voi niitä, jotka punovat **nauhoja kaikkiin ranteisiin** ja tekevät **huntuja kaikenkokoisiin päihin pyydystääkseen sieluja**.

Pyydystättekö kansaltani sieluja ja jätätte sielut itsellenne henkiin?

19 Ja te olette häpäisseet minut kansani edessä kourallisesta ohraa ja leivänmu-ruista tappaaksenne sielut, joiden ei pitäisi kuolla ja jättääksenne eloon sielut joi- den ei pitäisi elää. Valehtelemalla valheita kuuntelevalle kansalleni.

20 Sen tähden näin sanoo Herra Jahve: Katso, olen **nauhojanne** vastaan joilla te metsästätte **sieluja linnuiksi**, ja leikkaan ne irti käsivarsistanne ja päästän vapaak- si sielut jotka te olette metsästäneet. **Sielut linnuiksi**.

21 Ja minä leikkaan **huntunne** ja vapautan kansani teidän kädestänne, ja he eivät enää ole kädessänne saaliina. Ja te tulette tietämään, että minä olen Jahve.

22. Koska te olette aiheuttaneet kipua hurskaan sydämeen valheilla, vaikka minä en ole aiheuttanut kipua hänelle. Ja olette vahvistaneet jumalattoman käsiä, ettei hän kääntyisi pahalta tieltä ja jäisi eloon.

23. Sen tähden ette näe turhuutta, ettekä ennusta ja minä vapautan kansani käsis- tänne. Ja te tulette tietämään, että minä olen Jahve.

3.1.1 Jakeiden kirjallinen konteksti

Hesekielin kirjan 13. luku vaikuttaisi liittyvän kirjassa laajempaan osuuteen, jossa käsitellään profetiaa. Tästä on osoituksena luvussa myös luvuissa 12 ja 14 oleva tematiikka, joka sivuaa Hesekielin näkökulmasta väärän profetian ilmiöitä ja vaa- rallisuutta.¹²⁴ Näin ollen luvun 13 nykyinen paikka vaikuttaisi teemansa kannalta johdonmukaiselta. Yleisesti katsotaankin, että Hesekielin kirjan luvut 1-26 muo- dostavat yhtenäisen jakson¹²⁵, joten luvun 13 paikkaa Hesekielin kirjassa ei ole välttämättä syytä asettaa kyseenalaiseksi.

Luvun 13 sisäinen eheys kuitenkin herättää enemmän kysymyksiä. Tämä johtuu siitä, että siinä kuvataan kahta eri ryhmää. Jakeet 1-16 kohdistuvat profeet- toihin, joiden toiminta ja ennustukset ovat johtaneet lopulta Juudan tuhoon. Seu-

¹²⁴ Greenberg 1983, 6.

¹²⁵ Petersen 2002, 140.

raavissa jakeissa 17–23 tuomitaan kuitenkin erilainen ryhmä, joiden toiminnan kohdalla käytetään profetoimiseen viittaavaa verbiä mutta heistä ei käytetä nimitystä profetta. Vastaavasti heidän toimintansa sisältää maagiselta vaikuttavia piirteitä.¹²⁶ Jo ensivaikutelma mahdollistaa ajatuksen, että ryhmät ovat erilaisia ja toteuttavat yhteisössä erilaisia tehtäviä.

Ryhmien erilaisuus ei kuitenkaan välttämättä kerro tekstin kirjallisesta epäyhtenäisyydestä. Walther Zimmerli on havainnut, että jakeet 1-16 ja 17–23 vastaavat toisiaan. Tämä tulee esimerkiksi ilmi toistoissa luvun jakeissa 9, 14, 21 ja 23.¹²⁷ Moshe Greenberg niin ikään puoltaa yhtenäisyyttä ja toteaa, että sanasto verbien ja fraasien osalta on kummankin oraakkelin kohdalla samankaltaista.¹²⁸ Näin ollen kumpikin puoltaa sitä, että kyseessä on tarkasti rakennettu yksittäinen kokonaisuus, jonka yhtenäisyys ei rakoile. Tämä yhtenäisyys on kuitenkin mahdollisesti saavutettu vasta vaiheittain eikä poissulje sitä, että teksti olisi rakentunut nykyiseen muotoonsa huolellisen toimitustyön seurauksena.

3.1.2 Jae 17

Jae 17 on itsessään helposti ymmärrettävissä. Jumala käskää ihmisen poikaa eli profetta Hesekieliä kääntämään kasvonsa kohti ”kansasi tyttäriä, jotka profetoivat omasta sydämestään” ja vastaavasti profetoimaan heitä vastaan. Ensimmäinen kuvaus naisten taustasta jakeessa 17 on siis se, että he ovat בָּנוֹת עַמָּךְ, kansasi tyttäriä.¹²⁹ Ilmaisua vaikuttaisi viittaavan siihen, että jakeessa olevat henkilöt kuuluvat samaan kansaan kuin Hesekiel itse.¹³⁰

Keskeisempää on kuitenkin se, että naisten toimintaa kuvataan ilmauksella, joka muodostuu verbistä הִתְנַבְּאוּ (hitpaelin monikon feminiinin partisiippi verbistä נָבֵא) ja sitä määrittävästä sanassa sydämistään מִלְּבָבָהּ, joka merkitsee sitä, että profetian lähtökohta ei ole Jahvessa, vaan heissä itsessään. Ilmaisua on siis pääasiassa sama kuin luvun 13 ensimmäisessä jakeessa tuomittujen profettojen kohdalla mutta tässä yhteydessä verbin vartalo on nifalin sijaan harvinaisemmassa hitpaelissa. Edellä on tullut ilmi, että Hesekielin ajattelussa väärän profetian piirre ylei-

¹²⁶ Duguid 1994, 95–96.

¹²⁷ Zimmerli 1979, 290.

¹²⁸ Greenberg 1983, 242.

¹²⁹ Stiebert 2013, 27–28. Johanna Stiebert esittää kiintoisan ajatuksen, kuinka pelkkä ilmaisu בָּנוֹת עַמָּךְ voisi jossain yhteyksissä ilmaista tietynlaista uskonnollista toimijuutta. Vaikka tässä yhteydessä havainto tuskin tuo erityisesti lisäinformaatiota naisten taustasta, kertoo se jotain siitä kuinka monimerkityksellisiä yksiselitteisiltäkin vaikuttavat fraasit saattavat todellisuudessa olla.

¹³⁰ Renz 1999, 214–215. Hesekielin kirjassa käytetään Jahven Hesekielille osoittamassa puheessa kahta määrettä, kansasi (עַמְּךָ) ja kansani (עַמִּי). Renz toteaa, että vaikka naiset kuuluvat Hesekielin omaan ryhmään, he eivät enää kuulu eksklusiivisempaan Jahven kansaan, joka on joutunut naisten uhreiksi.

sesti oli se, että sen lähtökohta oli jokin muu kuin Jahve. Tässä suhteessa naiset on mahdollista nähdä Hesekielin näkökulmasta väärän profeetan edustajina.

Verbin esiintyminen on ollut yksi tutkimuksen keskeisimmistä kysymyksistä, koska naisten toiminta on ollut tutkijoiden mielestä seuraavien jakeiden perusteella ilmeisen etäällä perinteisistä profetian määritelmistä. Esimerkiksi Zimmerli katsoo, että naisten toiminta kuuluu pikemmin magian piiriin, muttei edusta varsinaista profetiaa. Hän myös nostaa esille tulkinnan kannalta olennaisen huomion, että naisista ei kuitenkaan käytetä yksiselitteistä profeetta-epiteettiä.¹³¹ Tämän huomion ja näkemyksen jakaa myös Richard Steiner, joka katsoo taivutusvartalon käytön olleen tietoinen valinta kertoa naisten toiminnan erosta suhteessa hyväksyttävään profetiaan tai divinaatioon, jossa viestin välittäminen olisi keskeistä.¹³²

Epiteetin puuttuminen ei välttämättä kerro kuitenkaan siitä, että naiset eivät olisi olleet profeettoja tai divinaattoreita. Kyseessä voi olla tapa vähätellä heidän asemaansa, johon myös verbivartalon käyttäminen voi ehkä liittyä.¹³³ Tässä vaiheessa on kuitenkin jo selvää, että profeettojen toiminta sikäli kun se sijoittuu verbin נָבִיָּה alle, on kirjoittajan näkökulmasta väärää.

Erikoinen toiminta yhdistettynä harvinaisempaan verbivartaloon ja selkeän epiteetin puutteeseen joka tapauksessa herättää kysymyksen. Onko jakeiden kirjoittaja kuitenkin halunnut tehdä verbivartalolla jonkinlaisen lisämerkityksen naisten toimintaan? Onko myös mahdollista, että verbivartalon vaihtuminen siirtää naisten toiminnan tavanomaisen profetian ulkopuolelle?

Ensiksi on selvitettävä verbin tausta. Verbin tausta on nähtävästi juuressa nb', joka Jonathan Stöcklin mukaan on yleinen seemiläisissä kielissä. Akkadinkielessä juuresta muodostettu verbi *nabû* merkitsee nimittämistä tai julistamista. Emarista saatu evidenssi yhdistää verbin myös mahdolliseen esi-isien ja jumalien kutsumiseen, jolla saattoi toisinaan olla yhteyksiä esi-isäkultteihin.¹³⁴

Verbin merkitykset Vanhassa testamentissa ovat moninaiset niin nifal- kuin hitpael-vartaloissakin. Ensiksi mainittua taivutusvartaloa käytetään niin divinaation kuin myös ekstaattisen toiminnan yhteydessä.¹³⁵ Sen käyttö ei myöskään rajoitu myönteisessä valossa kuvattuun profetiaan vaan se esiintyy toisinaan myös niin

¹³¹ Zimmerli 1979, 293.

¹³² Steiner 2015, 24–26.

¹³³ Jonathan Stökl (2012, 117-118) mainitsee kiintoisan neo-assyrialaisen tekstin, jossa ilmeisesti kielteisen profetian lausuneeseen naishenkilöön viitataan profeetan sijaan orjatyttonä.

¹³⁴ Stökl 2012, 159-166.

¹³⁵ Stökl 2012, 158-159.

sanotun väärän profetian yhteydessä.¹³⁶ Nifalin käytöstä ei siis voi tehdä pitkälle meneviä johtopäätöksiä toiminnan muodosta tai hyväksyttävyydestä ilman, että muuta kirjallista kontekstia otetaan huomioon.

Hitpaelin käyttö on niin ikään monipuolista, joskin sillä on joitakin erityisellä vaikuttavilla funktioita Vanhan testamentin teksteissä.¹³⁷ Esimerkiksi ensimmäisessä Samuelin kirjassa (1 Sam. 10:10–13) sillä kuvataan Samuelin toimintaa kiinnostavalla tavalla musisoivien profeettojen joukossa. Hesekielin kirjan luvussa 37 verbivartalo esiintyy Hesekielin profetoitessa kuolleille luille. Näin ollen vaikuttaa siltä, että verbillä on Raamatussa voitu kuvata hyvinkin erilaista toimintaa, joka on voinut edustaa hyvin monenlaisia tapoja toteuttaa divinaatiota.¹³⁸

Perinteinen ajatus hitpaelin merkityksestä tämän verbin yhteydessä on kuitenkin ollut se, että sillä viitataan ensisijaisesti ekstaattiseen profetiaan tai divinaatioon. Näin ollen painopiste ei ole viestin välittämisessä vaan ulkoisessa toiminnassa, joka voi ilmetä esimerkiksi tanssina tai lauluna. Näin voisi siis ajatella, että jakeissa kuvattujen naisten toiminta on kirjoittajan mukaan ollut nonverbaalista ja painottunut edellä mainitun kaltaiseen ulkoiseen toimintaan.¹³⁹

Toinen vaihtoehto on kuitenkin se, että hitpael sisältää pejoratiivisen sävyn. Teoria on ollut esillä useissa kommentaareissa ja on mahdollistanut johtopäätöksen, että naisten toiminta olisi jollain tavoin alempaa suhteessa oikeaan profetiaan. He olisivat siis eräänlaisia valeprofeettoja, joiden toiminta on todellisuudessa voinut olla jotain muuta uskonnollista toimintaa.

Klaus-Peter Adam, joka on kartoittanut vuonna 2009 julkaistussa artikkelissaan verbivartalon käyttöä, on tullut tutkimuksessaan johtopäätökseen, että verbi ei pääasiassa viittaa ekstaattiseen toimintaan vaan pikemminkin tarkoittaa, että henkilö kuuluu profeettojen sosiaaliseen ryhmään. Vartalon pääasiallinen tarkoitus on siis joukkoon kuuluminen. Adam argumentoi myös, että verbin käyttöön saattaa kontekstista riippuen liittyä kielteinen sävy. Näin ollen verbi merkitsee, että joku teeskentelee olevansa profeetta. Tämä ei ole verbin ehdoton merkitys, mutta suuressa osassa hitpaelin esiintymisiä kielteinen asennoituminen hänen mukaansa pätee.¹⁴⁰

Adam ei siis argumentoi, että verbivartalo ehdottomasti olisi kielteinen. Kuitenkin valtaosa verbin esiintymistä tapahtuu kirjoittajan näkökulmasta kieltei-

¹³⁶ Gafney 2011, 37.

¹³⁷ Adam 2009, 12-13; Gafney 2011, 36-37.

¹³⁸ Gafney 2011, 35–38.

¹³⁹ Zimmerli 1979, 292.

¹⁴⁰ Adam 2009, 12-13.

sen toiminnan yhteydessä.¹⁴¹ Määrällisesti Adamin argumentaatio on siis melko vakuuttavaa, koska ehdottomaan enemmistöön verbivartalon esiintymistä liittyy kielteinen sävy.

Ongelmaksi Adamin teorialle muodostuu kuitenkin se, ettei kyseisellä vartalolla ole aina halventavaa sävyä. Edellä on tullut jo ilmi, että verbi esiintyy toisen kerran hitpaelissa Hesekielin kirjan luvun 37 jakeessa 10, jossa profeetta profetoi Jumalan käskystä kuolleille luille ja saa nämä heräämään eloon. Näin ollen Hesekielin kirjassa sillä kuvataan myös Hesekielin omaa toimintaa ja Jumalan hyväksymää eikä sillä tässä yhteydessä ole siis kielteistä merkitystä. Tämän vuoksi on epäselvää ymmärsikö jakeiden kirjoittaja verbivartalolla olleen erityisen pejoratiivista merkitystä.

Erityisen paljon Hitpaelin tällaista merkitystä korostavaa tutkimusta kritisoi Wilda Gafney, joka on luetteloinut verbimuotojen esiintymisen masoreettisessa tekstissä. Gafneyn mukaan taivutusvartalosta ei voida yksiselitteisellä tavalla päätellä profetian laatua, koska sen käyttö ei ole riittävän johdonmukaista tätä johtopäätöstä varten. Esimerkiksi samassa jakeessa voidaan käyttää sekä nifalia että hitpaelia.¹⁴²

Verbimuodon tarkastelu ei siis anna yksiselitteistä kuvaa naisten toiminnasta. Hitpaelin esiintymisestä ei voida tehdä johtopäätöstä, että sen voisi ehdottomasti ymmärtää tarkoittavan profeettana esiintymistä. Pelkästään Hesekielin kirjassa sitä käytetään sekä hyväksyttävästä että tuomittavasta toiminnasta. Tämä ei muutenkaan toisi välttämättä uutta tietoa Hesekielin asenteesta naisiin, sillä jo fraasi ”omasta sydämestään” osoittaa, että hän ei katsonut naisten toiminnan olleen lähtöisin Jumalasta.

Vaikka kirjoittaja olisikin katsonut, että naiset eivät olleet aitoja profeettoja, se ei välttämättä heijasta yleistä asennoitumista ilmiöön. Keskeisin argumentti naisten profeettana teeskentelemiseen on nähtävästi se, että heitä ei suoraan nimitetä profetoiksi. Verbin esiintyminen pakottaa kuitenkin ottamaan vakavasti heidän toimintansa mahdollisen yhteyden divinaatioon, johon profetiakin ilmiönä kuuluu. Lopulta jae 17 kertoo siis naisista vain sen, että heidän harjoittama divinaatioon jollain tapaa liittyvä toiminta ei ollut lähtöisin jumalasta. Tämän vuoksi profetan on käännyttävä vastustamaan heitä.

¹⁴¹ Adam 2009, 21.

¹⁴² Gafney 2011, 45.

3.1.2 Jae 18

Kuvauksen tulkintaongelmat liittyvät suurilta osin jakeeseen 18. Jakeessa kuvataan naisten toimintaa tavalla, joka yhtäältä antaa melko paljon tietoa, mutta samalla herättää kysymyksiä. Naisten kerrotaan punoneen ja valmistaneen jonkinlaisia instrumentteja, joista käytetään termejä כְּסוּתוֹת ja מְסֻפָּחוֹת, jotka on tarkoitettu ihmisten ranteisiin ja päihin. Niiden varsinainen funktio on kuitenkin se, että naiset ovat pyydystäneet niillä asiaa, josta käytetään sanaa נְפִשׁוֹת. Tämän lisäksi jae päättyy arvoitukselliseen kysymykseen הַנְּפִשׁוֹת הַצְּרוּדָה לְעַמִּי וְנְפִשׁוֹת לְכַנָּה תַחֲיִינָה, joka voitaisiin kääntää ”pyydystättekö נְפִשׁוֹת kansaltani ja jätätte נְפִשׁוֹת eloon itsellenne”.

Tarkastelen ensin metsästämistä. Verbi צוּד, jota toiminnasta käytetään, on Vanhassa testamentissa melko tavallinen. Kuitenkin sitä voidaan käyttää sekä kirjaimellisesta että vertauskuvallisesta metsästämisestä. Esimerkiksi ensimmäisen Mooseksen kirjan 27. luvussa verbiä käytetään riistan metsästämisestä (1 Moos. 27:30). Kuitenkin sananlaskujen kirjan kuudennen luvun jakeessa 26 sillä viitataan Moshe Greenbergin mukaan ihmisen viettelemiseen, eli kuvainnolliseen pyydystämiseen.¹⁴³

Tässä vaiheessa kuvausta kyse voi olla kummastakin merkityksestä, sillä pyydystäminen kohdistuu asiaan joista käytetään termiä נְפִשׁוֹת. Tämä käsite on jokseenkin ongelmallinen. Raamatunkäännöksissä tästä sanasta käytetään toisinaan sanaa sielu, mutta tämä käännös ei välttämättä jakeiden oikean ymmärtämisen kannalta ole tarkoin mahdollinen. Toisinaan Vanhan testamentin tutkimuksessa ajatellaan, että muinaisen Israelin uskontoon ei liittynyt erityisen ruumiin ulkopuolisen sielun olemassaoloa. Tästä syystä נְפִשׁוֹת tulisi tulkita tässä yhteydessä termiksi, joka viittaa elävään ihmiseen.¹⁴⁴

Sana esiintyy varsin monenlaisissa yhteyksissä vanhassa testamentissa. H.W. Wolff katsoo, että sana periaatteessa voi viitata fyysiseen ihmisen kaulaan tai kurkkuun, joka toisaalta on Vanhan testamentin kontekstissa paitsi ravintoa hankkiva, myös hengittävä elin. Hieman abstraktimmalla tasolla sana voi viitata myös intohimoon tai haluun. Wolff toteaaakin, että siinä mielessä, että se on ihmisen elämän ja halujen keskus, siitä voisi toisinaan olla oikeutettua käyttää sanaa sielu. Tämän lisäksi on mahdollista, että termillä viitataan ihmisen elämään. Wolff

¹⁴³ Greenberg 1983, 240.

¹⁴⁴ Cooke 1936, 146; Greenberg 1983, 240. Käännösmahdollisuudet tulevat hyvin kun verrataan vuoden 1933 ja 1992 raamatunkäännöksiä. Ensimmäisessä käytetään suoraan sanaa sielu, mutta jälkimmäisessä viitataan kuvainnollisempaan ihmisten pyydystämiseen.

haluaa kuitenkin painottaa, että kyseessä ei ole mikään kuolematon ihmisen ydin, joka olisi niin sanottu ruumiin ulkopuolinen sielu.¹⁴⁵ Lopulta sana voi viitata elävään ihmiseen eli yksilöön. Monikossa sanalla voidaan siis kuvata ihmisryhmää yleisellä tasolla.¹⁴⁶

Pyydystivätkö naiset siis uhriensa elämää? Tällaiselle elävän ihmisen metsästämiseksi on löydettävissä melko hyvä vertailukohta jo edellä mainitusta sananlaskujen kirjan kuudennesta luvusta, jossa vieras nainen metsästää uhrinsa kallista henkeä *נָפְשׁ יְקָרָהּ תְּצַוֵּר*.¹⁴⁷ Jos tätä kohtaa halutaan käyttää Hesekielin kirjan jakeissa esiintyvän pyydystämisen vertailuparina, tarkastelun kohteena olevien naisten toiminta olisi lähinnä ihmisten epämääräistä vahingoittamista, jossa on käytetty muuallakin Vanhassa testamentissa esiintyvää pyydystämismetaforaa.¹⁴⁸

Tällaista näkökulmaa on myös arvosteltu. Olennaista kritiikille on se, että *נָפְשׁ* voi viitata myös kuolleeseen ihmiseen. Tällöin käyttö on kuitenkin rajoittunut fyysiseen ruumiiseen. Vertailevassa tutkimuksessa, jossa on tarkasteltu sanan merkityksiä muualla Lähi-idässä, on havaittu ainoastaan yksi poikkeus, joka on niin sanottu Katumuwa-piirtokirjoitus. Kyseessä on aramealaisessa hautamonumentissa oleva kirjoitus, joka implikoi, että kuolleen Katumuwa nimisen kuninkaan palvelijan sielu olisi ruumiista irrallaan steelassa. Tässä yhteydessä *נָפְשׁ* luonnollisesti voisi mahdollisesti tarkoittaa myös kuolleen ihmisen sielua.¹⁴⁹

Tuoreen näkökulman sanan luonteeseen on tarjonnut Richard Steiner. Hänen mukaansa ei ole perusteita kieltää sitä, että *נָפְשׁ* ei voisi viitata myöskin elävien ihmisten sieluihin. Tässä hänellä on perusteena edellä mainitun piirtokirjoituksen lisäksi kattava analyysi sanan käytöstä Vanhassa testamentissa. Käytännössä Steiner tulkitsee osan Vanhan testamentin kohdista joissa *נָפְשׁ* on luettu elämänä tarkoittamaan sielua. Perusteena on pitkälti se, että elämästä usein käytettyyn sanaan

¹⁴⁵ Wolff 1970, 10–25.

¹⁴⁶ Wolff 1970, 18–23.

¹⁴⁷ Fox 2000, 232.

¹⁴⁸ Cooke (1936, 146) toteaa, että esimerkiksi Frazerin ajatus sielujen pyydystamisestä on seurausta liian kirjaimellisesta lähestymistavasta tekstiin. Samansuuntaisesti päättelee myös Greenberg 1983, 240. Sitä vastoin Hamori (2015, 172) toteaa, että Greenbergin käännös, jossa viitataan kansan persoonien metsästämiseen, on ongelmallinen, kritisoi sitä kuitenkin sitä tarkemmin. Kansani persoonat ei kenties ole kaikkein ihanteellisin käännös, mutta mielestäni on kuitenkin tässä vaiheessa oikeutettua ajatella, että *נָפְשׁ* viittaisi tässä eläviin Jahven kansan jäseniin. Poikkeavan tulkinnan sananlaskujen kohdassa tapahtuvalle tulkinnalle tarjoaa Hamori (2015, 204) Tätä tulkin-taa arvioin luvussa 4.3.3.

¹⁴⁹ Steiner 2015, 10–12. Myös Spronk 1986, 207–208, joka kuitenkin toteaa, että kyseessä on pikemminkin poikkeus, joka vahvistaa säännön. Kuitenkin esimerkiksi Hamori toteaa, että Myös Janowski (2013, 197) nostaa esille ajatuksen, että Numerin sääntö sulkea kuoleman jälkeen vesiasiat ja ajatus aukinaisista astioista saataisiin voisi heijastaa ajatusta kuolleesta ja uutta asuntoa etsivästä sielusta.

חייִי ei liity sellaista tilallista ulottuvuutta, joka näissä kohdissa esiintyy.¹⁵⁰ Myös Esther Hamori on sillä kannalla, että sielu on käyttökelpoinen sana, kunhan sitä ei tulkita hellenistiseksi kuolemattomaksi sieluksi.¹⁵¹

Steinerin tutkimuksen vahvuuksiin tai heikkouksiin ei voida tässä yhteydessä ottaa laajimmalla mahdollisella kantaa, mutta voidaan todeta, että tällä hetkellä ei ole syytä sulkea pois hänen esittämiään sanan mahdollisia käyttötarkoituksia. On kuitenkin varsin epäselvää viitataan sille tässä yhteydessä vertauskuvallisesti ihmisiin, kuolleisiin sieluihin, vai jonkinlaisiin ruumiista irtautuneisiin sieluihin. Pelkkä viittaus metsästämiseen ei riitä antamaan yksiselitteistä ratkaisua tähän kysymykseen. Selkeää on joka tapauksessa, että sanan voi tulkita tarkoittamaan elävää ihmistä. Vasta jakeiden kokonaisuuden tarkastelu voi auttaa ratkaisuun pääsemisessä, ja myös tämän jälkeen asia voi jäädä tulkinnanvaraiseksi.

Mitä olivat instrumentit, joilla naiset metsästäivät? Tutkijat ovat yleisesti pitäneet edellä mainittuja termejä ja kielikuvia vaikeatulkintaisina. Syynä tälle on ollut haasteellinen sanasto, jota on vaikea tulkita pelkän Raamatun sisäisen vertailun perusteella. Sanat, joita käytetään naisten tekemistä esineistä esiintyvät koko masoreettisessa tekstissä ainoastaan nyt tarkasteltavina olevissa Hesekielin kirjan jakeissa.

Sanasta כְּתוֹת tiedetään tämän jakeen perusteella, että pyydystämistä varten ne punottiin (לְמַתְּפְרוֹת) käsiin (עַל כָּל-אֲצִילֵי יָדַי). Esineiden valmistamisesta käytettyä verbistä voidaan toki päätellä, että ne olisivat olleet materiaaliltaan jonkinlaisia tekstiilejä. Niiden kohde on jossain määrin selkeän tulkinnan kannalta haasteellinen. Ensinnäkin ei ole täysin selvää, mitä אֲצִילֵי tarkoittaa. Sana esiintyy masoreettisessa tekstissä tämän jakeen lisäksi kahdesti. Toisessa kohdassa (Hes. 41:8) se viittaa nähtävästi pituuteen jolloin käännökseenä voisi olla ”kaikkiin kädenmittoihin”. Yleensä käänöksissä käytetään kuitenkin Jeremian kirjassa (Jer. 38:12) esiintyvää merkitystä, joka on kädentaive. Näin esineet punotaan kaikkiin kädentaiveisiin eli mahdollisesti ranteisiin. Myös septuaginta antaa tämän merkityksen sanalle, joten en näe syytä asettaa tulkintaa kyseenalaiseksi. Ongelmana on kuitenkin vielä, ettei jae yksilöi kenen ranteisiin esineet sidottaisiin. Olivatko kohteena niitä valmistaneet naiset vai heidän uhrinsa?

¹⁵⁰ Steiner 2015, 69–72, 78. Steinerin tutkimuksessa on kuitenkin huomattava, että hyvin suuri osa hänen koko Vanhaa testamenttia koskevasta argumentistaan perustuu sille, että Hesekielin kirjan jakeissa esiintyvä תְּפִישׁוֹת tulkitaan sieluiksi.

¹⁵¹ Hamori 2015, 172.

Tällä hetkellä on selvää, että instrumenttia käytettiin metsästämiseen, se oli jollain tavoin tarkoitettu käsiin ja se valmistettiin punomalla. Voidaanko sanan merkitystä selvittää tarkemmin? Vaikka תִּתְּרֶךְ esiintyy vain tässä yhteydessä, sille on etsitty sukulaissanoja Vanhan testamentin kontekstista. Hepreankielisessä Vanhassa testamentissa esiintyy verbijuuri תִּתְּרֶךְ, jonka pääasiallinen merkitys on peittää. Verbi esiintyy Hesekielin kirjassa useita kertoja ja sen ilmaisema peittäminen on monenlaista. Kirjan 16. luvun jakeessa 10 viitataan vaatteilla peittämiseen, kun taas luvun 7 jakeessa 18 tunnetila peittää ihmiset alleen vertauskuvallisesti. Tämän verbijuuren tarkastelu ei kuitenkaan varsinaisesti valaise sitä, millaisen peitteen naiset olisivat voineet punoa ihmisten kädentaifeisiin tai onko tällä juurella ja sanalla תִּתְּרֶךְ edes merkitystä valottavaa yhteyttä.

Tästä syystä on ollut perusteltua ja suosittua, että tutkimuksessa sanan merkitystä on etsitty muista seemiläisistä kielistä. Vertailukohtat akkadin kielestä ovat antaneet sanalle taustan verbissä sitoa (*kasû*). Verbillä kuvataan eri tavalla rajoittavaa toimintaa; toisaalta sitomista tai kahlehtimista, toisaalta myös maagista ja halvaannuttavaa sitomista.¹⁵² Verbin ilmaiseva sitominen on siis joko konkreettista tai vertauskuvallisempaa jonkun henkilön usein tämän näkökulmasta haitalliseen vaikutusvaltaan saattamista. Ottaen huomioon, että naisten toiminta on jollain tasolla vahingoittavaa, on ymmärrettävää, että instrumentit on tulkittu jonkinlaisiksi taikanauhoiksi.

Käytännössä akkadista ei siis ole vertailun kautta löytynyt selkeää instrumenttia joka vastaisi hepreankielistä sanaa, vaan tähän ratkaisuun on päädytty siitä syystä, että instrumentit punottiin ja oletettavasti kiinnitettiin ranteisiin ja niillä mahdollisesti oli maagista voimaa, joka ilmenee akkadinkielisen verbin käytössä. Kyseessä olisi siis ilmeisen ainutlaatuinen sana, joka on johdettu akkadinkielisestä juuresta. Jonathan Stökl on kuitenkin ehdottanut, että sanan taustalla olisi mahdollisesti ollut verbistä johdettu termi *kasītu*, joka hänen mukaansa tarkoittaisi sidettä.¹⁵³

Vaihtoehtoista tulkintaa sanalle on ehdottanut Marjo Korpel. Sen sijaan, että Korpel yhdistäisi termin תִּתְּרֶךְ akkadin sitomista merkitsevään verbiin *kasû*, hän liittääkin sen verbiin *katāmu*, jonka merkitys on ”peittää”. Tämä verbi taas on yhdistettävissä lintuverkkoa tarkoittavaan sanaan *kātimtu*.¹⁵⁴ Tätä lukutapaa kohtaan on kuitenkin esitetty kritiikkiä, koska *katāmu* on etymologisesti kaukana sa-

¹⁵² CAD K, 250–253.

¹⁵³ Stökl 2013, 64.

¹⁵⁴ Korpel 1996, 103.

nasta נִסְתַּחֵת.¹⁵⁵ Korpelin ratkaisu kuitenkin tuo sanan lähemmäksi jo aiemmin esitettyä hepreankielistä verbijuurta ja sopii kieltämättä hyvin jakeen pyydystämiskuvastoon.

Kumpaakin akkadista nousevaa lukutapaa on kritisoinut Richard Steiner. Ensinnäkin Steiner toteaa, että akkadinkielistä sanaa *kasītu* ei olisi lainattu hepreaan jakeiden tarjoamassa muodossa. Toisekseen sana, jota Stökl on ehdottanut, ei todellisuudessa, tarkoita sidettä, vaan sitomisen kohteena olemista.¹⁵⁶ Steinerin argumentin ongelmana on kuitenkin mielestäni se, että tutkimuksessa ei yleisesti ole suoraan ehdotettu sanan *kasītu* oleva jakeiden sanan taustalla. Pääasiassa oletuksena on ollut se, että kyseessä on ollut sana, joka on perustunut sitomista merkitsevään verbiin *kasû*, ei siis kahleita tarkoittavaan akkadinkieliseen substantiiviin.¹⁵⁷

Steinerin argumentin toinen osa on sen sijaan kiinnostavampi. Hän katsoo, että on epätodennäköistä, että Hesekielin kirjan kirjoittaja olisi lainannut sanoja akkadista. Perusteena on se, että aramea oli tuolloin syrjäyttämässä akkadin käytön ja lähes kaikki akkadista lainatut sanat olisivat olleet myös arameassa käytössä. *Kasitu* kuitenkin puuttuu aramealaisesta sanastosta, eikä ole kovin yleinen edes akkadin kielellä kirjoitetuissa lähteissä.¹⁵⁸ Toisaalta Steiner itsekin toteaa, ettei tämä ole ainoa ratkaisu kysymykseen, sillä osa tutkijoista katsoo akkadin olleen merkittävästi vaikuttamassa Hesekielin kirjan sanastoon.¹⁵⁹ Tämän lisäksi Steiner ei lainkaan ota huomioon sitä, että vaikutteet olisivat voineet tulla nimenomaan kirjallisten lähteiden kautta. Jos jakeiden kirjoittajalla olisi ollut pääsy teksteihin, hän olisi voinut omaksua sanoja niiden akkadinkielisissä muodoissa. Kaiken kaikkiaan Steinerin argumentti akkadista saatavien vertailukohteiden hylkäämiseksi ei ole mielestäni lainkaan ongelmaton.

Sen sijaan Steiner katsoo, että sanan merkitys paljastuisi myöhemmästä hepreasta, jossa esiintyy hyvin samankaltainen sana נִסְתַּחֵת. Tällä tarkoitettiin nahasta tai villasta tehtyä esinettä, joka jätettiin yhdeltä sivulta avonaiseksi. Ne olivat toisaalta esineitä, joissa saatettiin kantaa tavaroita mutta toisaalta niitä saatettiin myös

¹⁵⁵ Stökl 2013, 64.

¹⁵⁶ Steiner 2015, 28–29.

¹⁵⁷ Poikkeuksen muodostaa nähdäkseni ainoastaan Stökl (2013, 64), jonka väite ei ole ainakaan sanakirjan (CAD K, 243) antaman tiedon mukainen.

¹⁵⁸ Steiner 2015, 29–31. Steiner katsoo, että pakkosiirtolaisuuden aikana akkadi oli toki olemassa kirjoitettuna kielenä. Hänen mukaansa ei kuitenkaan ole välttämätöntä, että eksiilin aikana juudealaisten olisi tarvinnut opetella kieltä.

¹⁵⁹ Steiner 2015, 31.

täyttää ja käyttää tyynyinä. Kyseessä on siis monikäyttöinen esine, joka tässä yhteydessä voitaisiin suomentaa hyvin pyydykseksi.¹⁶⁰

Käytännössä Steinerin selitys tarjoaa ratkaisun sille, miksi Septuaginta antaa sanalle varsin erikoisen lukutavan. Se on nimittäin käännetty tyynyiksi (προσκεφάλαια). Käännös on ollut tulkinnan kannalta ongelmallinen, koska on vaikeaa ajatella, millaisia olisivat tyynyt, joita olisi kuitenkin sidottu ranteisiin. Sen sijaan käännös on ymmärrettävämpi, jos sillä on haluttu viitattavan täyttämätömiin tyyniliinoiniin. On kuitenkin epäselvää, kuinka tällaisilla olisi pyydystetty sieluja tai ihmisiä.

Jos pyydystäminen halutaan nähdä vertauskuvallisempänä toimintana, instrumentteja voitaisiin kenties pitää myös amuletteina, jotka kiinnittivät ihmisten huomion itseensä. Walther Eichrodt esittääkin, että ne olisivat verrattavissa juutalaisten tefilimiin eli nahasta tehtyihin kuutiomaisiin astioihin, jotka sisälsivät tooran kappaleita.¹⁶¹ Tämä tulkinta on luonnollisesti hyvin spekulatiivinen, mutta voisi saada tukea Steinerin käännöksestä ja Septuagintan tarjoamasta sanasta.

Toinen pyydystämisessä käytetty esine valmistettiin (ועשות) pään päälle (-לעל ראש כל-קומה). Esineiden kohdetta on jälleen syytä tarkastella lähemmin. כל-קומה viittaa tässä yhteydessä melko selkeästi kaiken korkeisiin, joten suora käännös olisi, että esineet valmistettiin kaiken korkuisille päille. Edelleen käännös antaa tilaa tulkinnoille. Jae ei paljasta tässäkään olivatko ne tarkoitettu uhreille vai niitä valmistaneille naisille. Vastaavasti on kiinnostavaa mitä päiden korkeus tarkoittaa. Olivatko esineet kenties erikokoisia riippuen niiden kohteesta?¹⁶²

Jos lähtökohtana on pelkästään heprealainen sanasto, המספחה on yhtä ongelmallinen kuin edellä käsitelty toinen pyydystämisessä käytetty esine. Periaatteessa on mahdollista, että sanan taustalla olisi jokin muualla Vanhassa testamentissa esiintyvä verbijuuri. Tässä tapauksessa mahdollinen juuri olisi הפח, joka merkitsee ”kiinnittää”. Toisin kuin verbillä הפח, tällä verbillä ei ole niin selkeää

¹⁶⁰ Steiner 2015, 31–37.

¹⁶¹ Eichrodt 1986, 169–170.

¹⁶² Brownlee 1986, 195 katsoo, että קומה olisi feminiinin aktiivin partisiippi verbistä nousta. Brownlee katsoo, että naiset valmistivat instrumentit nostettaviksi päitensä ylle, jotta niitä voitaisiin käyttää kuin lintuverkkoja. Näkökulma ei ole ollut erityisen suosittu, koska se ei ole nähdäkseen yksinkertaisin tapa tulkita jakeen sanastoa ja syntaksia. Huomattavaa on myös se, että lintuverkkokuvaa puoltava Korpel (1996, 106) ei hyödynnä Brownleen käännöstä.

mahdollista yhteyttä johonkin vaatekappaleeseen, ellei sanan haluta viittaavan vain pään ylle laitettaviin kiinnikkeisiin.¹⁶³

Koska heprean sanaston tarkastelu tekee sanasta osin arvoituksellisen, tämänkin sanan kohdalla vertailukohtia on pyritty löytämään akkadista. Eräs suosittu mahdollisuus, jonka kautta merkitystä on etsitty, on ollut verbi *sapāhu*, jonka merkitys on kiinnostavalla tavalla päinvastainen, vapaaksi päästäminen tai levittäminen. Koska sana esiintyy yhteydessä päähän, on luontevaa ajatella jonkinlaisia huntua, joka levitetään pään ylle. Tämä ratkaisu saa tukea myös Septuagintasta, jossa käytetään peitteitä merkitsevää sanaa τὰ ἐπιβόλαια. Kuten verbi *kasû* myös *sapāhu* sisältää mahdollisesti maagisia käyttömerkityksiä. Zimmerli esimerkiksi toteaa, että se olisi ollut jopa verbin *kasû* ilmaiseman sitomisen vastapari.¹⁶⁴

On jossain määrin kuitenkin epäselvää kuinka päähän asetetulla peitteellä olisi voitu pyydystää sieluja. Saggs ja Korpel yhdistävät toisinaan hunnuiksi käännetyn sanan מִסְפָּחִים akkadinkieliseen termiin *musahhiptu*, joka niin ikään merkitsee lintuverkkoa. Näin metsästämiseen ja lintuihin liittyvä kuvasto on korostunutta jakeissa.¹⁶⁵ Kuitenkin Stökl on esittänyt kritiikkiä huntujen kääntämistä lintuverkoiksi, koska sen pohjana oleva oletus metateesista aiheuttaisi vokalisaation kannalta ongelmia. Kuitenkin Stökl toteaa, että sanojen tulkitseminen verkoiksi olisi metsästyseeman kannalta loogista.¹⁶⁶ Steiner toteaa saman ongelman ja huomauttaa, että hepreassa olisi käytettävissä myös muita sanoja joilla voidaan viitata lintuverkkoon.¹⁶⁷

Vastaavasti Steiner turvautuu myöhäiseen hepreaan myös tämän sanan tulkinnan kohdalla, osin siitä syystä, että *sapāhu* ei esiinny arameassa. Sana מִסְפָּחִים kuitenkin esiintyy rabbiinisissa lähteissä tyynyjen kanssa rinnakkain, koska sillä voitiin viitata erityisesti tyynyntäytteinä käytettyihin vaatekappaleisiin. Toisin sanoen kyseessä olisi sana, joka on mahdollista ymmärtää sekä päähineenä ja osana instrumentteja, jotka voidaan kääntää eräänlaisiksi avonaisiksi tyynyiksi. Tyyny ja tyynyntäyte muodostavat Steinerin mukaan kiinnostavan parin, jota jälkimmäisessä esiintyvä määräinen artikkeli vaikuttaisi ennakoivan. Jakeen perusteella

¹⁶³ Walther Eichrodt (1986, 170) on esittänyt, että kyseessä voisi olla jonkinlainen profeetallinen voimaa-antava vaatekappale. Esimerkiksi hän antaa esimerkiksi manttelin, joka esiintyy Elisan kutsussa profeetaksi. Vertailuun perustuvaa analyysyä Eichrodt ei kuitenkaan tarjoa.

¹⁶⁴ Zimmerli 1979, 297.

¹⁶⁵ Saggs, 1974, 4; Korpel 1996, 33–37.

¹⁶⁶ Stökl 2013, 64–65.

¹⁶⁷ Steiner 2015, 39 antaa esimerkiksi muun muassa sanan מִשְׁפָּחִים. Kiinnostavalla tavalla tämä sana esiintyy myös Hesekielin kirjassa (17:20) tilanteessa jossa sanalla kuvataan vertauskuvallista ansaan saamista tai pyydystämistä.

ei kuitenkaan ole kovin ilmeistä miksi naiset olisivat käyttäneet tällaista syöttiä, vaikka se vaikuttaisi sopivan varsin hyvin yhteen edellisen instrumentin kanssa.¹⁶⁸ Steinerin ratkaisu on kieltämättä monesta näkökulmasta ongelmia ratkaiseva, mutta jakeesta ei kuitenkaan selviä kovin helposti millaisessa yhteydessä sieluja olisi pyydystetty nimenomaan avoimilla tyynyliinoilla ja päiden ylle laitetuilla tyynytäytteillä. Tällaiseen tulkintaan on nähdäkseni vaikea päästä pelkästään näiden jakeiden perusteella.

Loppukaneetti on mielenkiintoinen, koska se vaikuttaa implikoivan, että naiset pyydystivät Jahven kansan sieluja mutta jättivät sielut eloon. Ottaen huomioon sanan mahdolliset käyttömerkitykset, tämä voisi merkitä monia asioita. Jos kyseessä olivat ihmiset, naiset kenties saivat ihmiset omaan vaikutusvaltaansa. Toisaalta voi ajatella, että he pyydystivät nimenomaisesti Jahven kansan sieluja, mutta kuitenkin pitivät joitakin sieluja elossa. Varmaa on ainoastaan se, että toiminta oli kirjoittajan näkökulmasta selkeän vaarallista nimenomaan suhteessa Jahven kansaan.

Jae 18 sisältää kuvauksen tulkinnan kannalta paljon tietoa, joka vaikuttaa välttävän yksiselitteistä tulkintaa. Selvää on, että naiset pyydystävät ihmishenkiä tai sieluja. Tässä heidän apunaan olivat instrumentit, joista käytetään Vanhan testamentin kontekstissa harvinaisia termejä. Ensimmäinen näistä voidaan lukea jonkinlaisena pyydyksenä tai maagisena siteenä. on vaikeampi nähdä pyydyksenä, koska sitä pidettiin päässä. Lopulta jae 18 jää varsin monitulkintaiseksi.

3.1.3 Jae 19

Jakeessa 19 kerrotaan, että naiset ovat häpäisseet Jumalan hänen kansansa edessä kourallisesta ohraa ja leipää (וַתִּחַלְלֵנָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי-עַמִּי בְּשַׁעֲלֵי שְׂעָרֵיהֶם וּבִכְתוּתֵי לֶחֶם). Tästä voi saada sen käsityksen, että naiset ovat saaneet toiminnastaan palkkion elintarvikkeiden muodossa, ja tämä toiminta on kirjoittajan mukaan ollut Jumalaa häpäisevää, mikä ilmaistaan verbillä תִּחַלְלֵנָה. Tämän lisäksi heitä syytetään siitä, että he ovat tappaneet sielut, jotka eivät saa kuolla ja jättäneet eloon sielut, jotka eivät saisi elää (לֹא-תִחַיֶּינָה). Jakeen päättää ilmaisu, joka yhdistää tappamisen ja elämän antamisen Jahven kansalle valehtelemiseen (בְּכִזְבֹּתָם-לְעַמִּי שְׂמָעִי כָזָב).

Zimmerlin mukaan häpäiseminen liittyy siihen, että naiset olivat tekemisissä elämän ja kuoleman kanssa, jotka kuuluivat Hesekielin kirjan kirjoittajan ajatus-

¹⁶⁸ Steiner 2015, 39–42.

maailmassa yksin Jahven valtapiiriin.¹⁶⁹ Jakeiden kontekstista on kuitenkin vaikea tehdä sen pidemmälle menevää johtopäätöstä kuin, että naisten toiminta on kokonaisuudessaan Jahven tahdon vastaista.

Huomattavaa on kuitenkin se, että naisten tekemästä häpäisystä käytettävä sana תַּחֲלֵלְנָה yhdistää heidät varsin lähelle kultissa tapahtuvaa toimintaa.¹⁷⁰ Tarkoittaisiko tämä sitä, että myös näiden naisten toiminta oli nimenomaan kultillisista? Ottaen huomioon Hesekielin kiinnostuksen eliitin uskonnonharjoitukseen ratkaisu vaikuttaa mahdolliselta. Jakeet eivät kerro paljoa siitä, että millaiseen kulttiin naiset olisivat kuuluneet. Mahdollista olisi, että he olisivat toiminnallaan häpäisseet Jahven nimen siten, että he turvautuivat toiminnassaan nimenomaisesti häneen.¹⁷¹

Jakeessa käytetyt sanat שְׂעָרִים ja לֶחֶם (ohra ja leipä)eivät ole itsessään harvinaisia, eikä niihin välttämättä ole tarpeen liittää maagisia tai profeetallisia elementtejä. Tällainen käänös viittaisi siis siihen, että naiset toimivat ruokapalkalla ja samalla korostaisi sitä, että heidän toimintansa motivaattorina ei ollut Jumala vaan hengissä pysyminen. Ajatus ruokapalkasta ei ole perusteeton, sillä Samuelin kirja (1. Sam 9:7) antaa kuvan näkijästä, jolle maksetaan leivällä.¹⁷²

Tämä ei kuitenkaan ole ainoa mahdollinen tulkinta jakeille. Prepositio אַ voi nimittäin viitata siihen, että naiset häpäisivät Jahven ohralla ja leivällä. Merkitysero on siis melko huomattava, sillä tällöin ruokatarvikkeista tulee välineitä naisten tuomittavassa toiminnassa. Tämän näkökulman on tuonut esille etenkin Nancy Bowen. Aiemmassa tutkimuksessa myös Greenberg ja Cooke ovat puoltaneet tätä teoriaa, sillä ohraa ja leipää käytettiin joko divinaatiovälineenä tai sitä uhrattiin jumalille tai hengille Mesopotamiassa.¹⁷³

Se, että käyttivätkö naiset ohraa ja leipää välineinä vai maksutarvikkeina ei tämän perusteella ole yksiselitteistä. Esimerkiksi Gafney pitää molempia vaihtoehtoja mahdollisina, eikä niiden tarvitse olla toisiaan poissulkevia.¹⁷⁴ Ilman vertailua muihin teksteihin tämä kohta jää siis tulkinnan kannalta varsin avoimeksi.

Jakeiden mukaan naiset häpäisivät Jahven tappaakseen sielut/henkilöt jotka eivät saisi kuolla (לֶהָמִית נַפְשׁוֹת אֲשֶׁר לֹא-תָמוּתְנָה) ja jättääkseen eloon sielut/henkilöt jotka eivät saisi elää (וּלְחַיּוֹת נַפְשׁוֹת אֲשֶׁר לֹא-תַחֲיֶינָה).. Kenties tämä myös selittäisi

¹⁶⁹ Zimmerli 1979, 297.

¹⁷⁰ Mein 2001, 159-160.

¹⁷¹ Zimmerli 1979, 297.

¹⁷² Zimmerli 1979, 297.

¹⁷³ Cooke 1936, 146; Greenberg 1983, 240; Bowen 1999, 422.

¹⁷⁴ Gafney 1999, 152.

jakeen 18 loppua, jossa sama elossa pitämiseen viittaava verbi esiintyy. Tämä voisi siis tarkoittaa sitä, että naiset vainoavat hyviä ihmisiä, Jahven kansaa, mutta toimivat pahojen eduksi.

Naisten toiminnasta saa jakeiden perusteella joka tapauksessa sen käsityksen, että he kykenevät ratkaisemaan elämään ja kuolemaan liittyviä kysymyksiä, mikä ymmärrettävästi korostaa naisten toiminnan voimakkuutta ja vaarallisuutta. Zimmerli kuitenkin tulkitsee sanojen merkitystä kiintoisalla tavalla. Hän katsoo, että naisten toimintaa kuvataan divinaatioon viittaavalla verbillä nimenomaisesti siitä syystä, että he toimivat elämän ja kuoleman parissa. Tämä on Hesekielin kirjassa toimintaa, johon Hesekielkin liittyy, mistä on esimerkkinä luku 37, jossa Hesekiel profetoi kuolleet luut eloon. Hesekielin kirjassa profetaan toimialueeseen kuuluivat siis elämän ja kuoleman kysymykset. Zimmerlin mukaan naisten toiminta onkin tuomittavaa juuri tämän takia.¹⁷⁵

Jakeet eivät kuitenkaan lopulta kerro suoraan, kuinka elämän ja kuoleman antaminen tapahtuivat. Mahdollista on, että se liittyi pyydystämiseen, jolloin se valottaisi instrumenttien toimintaa. On myös epäselvää, selventääkö tämä jae sanan שָׁפַרְךָ merkitystä tässä yhteydessä. Se on kuitenkin otettava huomioon, että verbiä מָת käytetään nimenomaisesti ihmisten tappamisesta.

Jae päättyy kiintoisaan syytökseen $\text{כִּי לֹא יִשְׁמְעוּ אֶת דְּבָרֵי הַנְּבִיאִים--לְעֵמֶי שְׁמַעְיָ כָּזָב}$, joka on helppo kääntää ”valehtelemalla valheita kuuntelevalle kansalleni”. Valheiden esiintyminen tässä yhteydessä viittaisi siihen, että naiset johtivat ihmisiä harhaan, mikä tulee ilmi myös jakeessa 23. Selkeää on kuitenkin se, että naisten voima on kirjoittajan mukaan ollut ilmeisen todellista. Mahdollisesti jakeissa olisi korostunut kilpailutilannetta suhteessa kirjoittajan näkökulmasta oikeaan ja hyväksyttävään profetiaan joka olisi tuonut sen sijaan elämän ja kuoleman niille, jotka olisivat ne todella ansainneet.¹⁷⁶

Mahdollista on kuitenkin myös, että jakeen loppu on lisäys, jonka tarkoituksena on liittää naisten toiminta lähemmäksi aiemmin luvussa tuomittujen väärien profeettojen toimintaa. Zimmerli on huomannut, että $\text{כִּי הָיָה בְּכִיבְרָתָם}$ sisältää erikoisen maskuliinisuffiksin, joka ei vaikuta kovin loogiselta kun kyseessä ovat naispuoliset toimijat.¹⁷⁷

Tämä jae on siis niin ikään tulkinnallisesti haasteellinen. Selvää on että naiset ovat toiminnallaan häpäisseet Jahven ja kykenevät vaikuttamaan elämään ja

¹⁷⁵ Zimmerli 1979, 297.

¹⁷⁶ Eichrodt 1986, 172.

¹⁷⁷ Zimmerli 1979, 288.

kuolemaan. Epäselvää on kuitenkin kohdistuuko toiminta ihmisiin vai heidän sieluihinsa sekä mikä oli leivän ja ohran rooli tässä kaikessa. Vastaavasti on vaikea sanoa, kuinka keskeistä valehtelu olisi ollut heidän toiminnassaan.

3.1.4 Jae 20

Jaetta 20 voidaan pitää erittäin ongelmallisena tutkimuksen kannalta. Se sisältää useita erikoisia ja mahdollisesti virheellisiä muotoja sanoista, jotka voivat olla seurausta tekstikorruptiosta tai ne voivat olla jopa tarkoituksellisia.¹⁷⁸

Sisältö on osin helposti ymmärrettävissä. Edellisissä jakeissa on kuvattu naisten toimintaa, nyt on vuorossa Jahven vastaus naisille. Jahve ilmoittaa, että hän on naisten pyydystämässä käyttämiä instrumentteja vastaan (אל-כַּסְתוּתֵיכֶנָה) ja leikkaa ne heidän käsistään (וְקָרַעְתִּי אֹתָם) (מְעַל וְרוּעַתֵיכֶם). Näin Jahve päästää sielut tai ihmiset vapaiksi (וְשִׁלַּחְתִּי אֶת-הַנְּפֹשׁוֹת, (אֲשֶׁר אִתְּם מִצְדָּדוֹת אֶת-נְפֹשֵׁי לְפָרְחֹת).

Jae voisi osittain auttaa jakeen 18 tulkinnassa sikäli kun tarkasteltavana ovat pyydystämässä käytettyjen välineiden kohteet. Jakeessa oli nimittäin osin epäselvää kenen ranteisiin instrumentit tai tekstiilit punottiin. Jae 20 tekee kuitenkin selväksi, että Jahve leikkaa instrumentit nimenomaan naisten käsistä. Tämä tekee luonnollisesti hankalaksi sen tulkinnan, että niitä olisi sidottu heidän uhreihinsa.¹⁷⁹

Tosiasiassa tilanne lienee kuitenkin monimutkaisempi. Ensinnäkin käsiin viittaava sana sisältää maskuliinisuffiksin, jota täytyy pitää virheellisenä, koska kyseessä on aiempien jakeiden perusteella pelkästään naisista koostunut ryhmä. Samaten נְפֹשֵׁי sisältää feminiiniselle sanalle varsin erikoisen maskuliinisuffiksin.¹⁸⁰ Käytännössä tutkimuksessa ei ole selvyttä sen suhteen, mitä sanan perusteella tulisi päätellä instrumenttien kohteesta. Esimerkiksi Susan Ackerman toteaa, että tämä kohta ei kumoa mahdollisuutta, että instrumentit olisi punottu naisten uhreihin.¹⁸¹

Erikoisuudet eivät rajoitu kuitenkaan maskuliinisuffikseihin. Sielujen tai ihmisten pyydystämisen yhteydessä jakeessa esiintyy varsin erikoinen termi לְפָרְחֹת. Hepreassa esiintyy verbi פָּרַח, jota toisinaan käytetään esimerkiksi spitaalinvuorokauden yhteydessä tai silloin kun halutaan viitata jonkin asian kukoistamiseen (Psalmi 72:7). Koska tällainen merkitys ei sovi kovin selkeästi jakeiden yh-

¹⁷⁸ Cooke 1936, 147; Zimmerli 1979, 289.

¹⁷⁹ Toisin Cooke (1936, 147–148), joka katsoo, että kyseessä on tekstin kopioinnissa tapahtunut virhe. Kopioija, joka ei olisi ollut tietoinen toiminnasta, olisi lisännyt sanaan toisen persoonan monikon suffiksin, johtuen muodon runsaasta esiintymisestä muissa jakeen sanoissa.

¹⁸⁰ Zimmerli 1979, 289.

¹⁸¹ Ackerman 2014, 16.

teyteen, apuna on käytetty arameasta saatavaa merkitystä ”lentää”. Tästä syystä sanan on tässä yhteydessä ajateltu merkitsevän lentäviä olentoja kuten lintuja.¹⁸² Septuagintassa yhteys lintuihin ei ole niin selvä, sillä tässä käytetty sana on διασκοπισμόν, jonka merkitys on levittää ympäriinsä. Toisin sanoen Jahve päästää sielut vapaiksi ja levittää ne ympäriinsä. Tällöin masoreettisessa tekstissä sielut pääsevät vapaaksi ja lentävät lintujen lailla pois.¹⁸³

Käytännössä sanan לַפְרָחִית tulkinta ja suhde jakeeseen on osoittautunut erittäin vaikeaksi. Zimmerli huomaa, että Septuaginta ei sisällä sanan ensimmäistä esiintymistä jakeessa, ja on valmis poistamaan sen. Toisaalta septuaginta kuitenkin tunnustaa sanan kun se esiintyy jakeessa toisen kerran. Kuitenkin Zimmerli pitää mahdollisena, että myös jakeen lopun לַפְרָחִית תִּשְׁמַחְנָה olisi lisäys.¹⁸⁴ Selvää on, että tässäkin on sielujen kohdalla vääriä vaikuttava monikon maskuliinin muoto. Arvoitukseksi kuitenkin jää miksi jakeisiin olisi haluttu lisätä itsessään erikoiselta vaikuttava lintukuva.¹⁸⁵

Osa tutkijoista on selkeästi halunnut pidättäytyä tekemästä kovin pitkälle meneviä johtopäätöksiä sanan perusteella. Sen sijaan Steiner, Korpel ja Hamori jotka pitävät mahdollisina erillisten sielujen pyydystämistä, ovat tehneet pidemmälle meneviä johtopäätöksiä. Käytännössä kaikille on keskeistä se, että sielut saatettiin kuvata muinaisen Lähi-idän kontekstissa lintumaisiksi hahmoiksi.¹⁸⁶

Steiner pitää mahdollisena sitä, että sielut olisivat muuttuneet naisten pyydyksissä jonkinlaisiksi lentäviksi tai lintumaisiksi sieluiksi.¹⁸⁷ Tulkinta on periaatteessa täysin mahdollinen johtuen prepositiosta לְ, mutta Steinerin argumentoinnin ongelmana on kuitenkin se, ettei hän huomioi lainkaan jakeen tulkintaan vaikuttavia ongelmia eli mahdollisia lisäyksiä ja vioittuneita sanoja.

On myös mahdollista, että jakeissa kuvataan, että naisten uhrin ovat pyydyksissä ollessaan kuin lintuja. Esimerkiksi psalmin 124 seitsemännessä jakeessa kertoja kertoo Israelin kansan päässeen pakoon kuin lintu pyytäjän ansasta. Eikö tässäkin olisi mahdollista tulkinta, että pyydyksissä uhrin ovat kuin ansaan joutuneet linnut?¹⁸⁸

¹⁸² Zimmerli 1979, 289.

¹⁸³ Zimmerli 1979, 289.

¹⁸⁴ Zimmerli 1979, 289.

¹⁸⁵ Tähän on kiinnittänyt huomiota Hamori (2015, 173–174.)

¹⁸⁶ Enemmän tavasta kuvata sielut lintumaisina hahmoina kerrotaan tämän tutkielman luvuissa 4.1.3 ja etenkin 4.3.2.

¹⁸⁷ Steiner 2015, 64–65. Steiner toteaa, että לְ on toisinaan ymmärretty merkitsemään ”kuin”.

¹⁸⁸ Näin esimerkiksi Cooke (1936, 147–148) ja Brownlee (1986, 240–241) Korpel (1996, 104) ottaa alaviitteessä esille tämän psalmin ja toteaa, että sitä ei voi käyttää, koska tämä jae kertoo

Jae sisältää myös kiintoisan lokatiivin םֶשֶׁ. Richard Steiner argumentoi, että lokatiivin käyttö osoittaa, että sielut olivat konkreettisesti naisten käyttämässä pyydyksessä.¹⁸⁹ Myös Zimmerli korostaa, että lokatiivi korostaa sitä, että sielut todella olivat pyydyksien muodostamassa tilassa, mutta toteaa että se on vain osa vertauskuvallista kieltä.¹⁹⁰ Pelkkä lokatiivi ei nähdäkseni anna kovin vahvaa oikeutusta tehdä jakeen kuvauksesta irrallisten sielujen metsästämistä.

Selkeää jakeissa on lopulta vain tämä. Jahve on naisten pyydystämässä käyttämiä instrumentteja vastaan, repii ne pois ja päästää sielut tai ihmiset vapaiksi. Toisaalta voidaan nähdä, että לְפָרְחָתָהּ todella antaa tekstille lisämerkityksen. Sielut muuttuivat kuolleiksi lintumaisiksi sieluiksi. Tämä ei välttämättä ole ristiriidassa sen kanssa, että naiset tekstin mukaan päättivät elämään ja kuolemaan liittyvistä asioista. Jae 20 on kokonaisuudessaan erittäin haasteellinen yksiselitteisen tulkinnan kannalta. On vaikea päätellä pelkästään tämän tekstin perusteella mitä lentävillä tai lintumaisilla sieluilla on haluttu tarkoittaa, jos ne edes olivat alun perin osa jaetta. Samaten jakeen luonteen perusteella on yhä haastavaa sanoa kenen käsissä instrumentit olivat.

3.1.5 Jae 21

Jae 21 on varsin selkeää jatkoa edelliselle jakeelle. Nyt Jahve leikkaa naisten yltä toiset instrumentit (וְקָרַעְתִּי אֶת-מִסְפַּחֲתֵיכֶם). Kiinnostavaa on tosin, että toisin kuin edellisessä jakeessa, nämä instrumentit eivät ole selkeästi naisten ruumiinosissa kiinni. Jae lopulta antaa siis varsin vähän tietoa instrumenteista. Huomattavaa jakeessa on jälleen kontekstiin nähden virheelliseltä vaikuttava maskuliinisuffiksi.¹⁹¹

Lopputulokset on kuitenkin selvä. Jahve vapauttaa kansansa naisten käsistä, joka ei ole enää naisten käsissä metsästettävänä (וְהִצַּלְתִּי אֶת-עַמִּי מִיָּדָיו וְלֹא-יִהְיוּ עוֹד (בְּיָדָיו, לְמִצִּיּוֹדָה). Edellisen jakeen mielenkiintoinen lintukuvasto ei siis enää toistu. Tämän lisäksi arvoitukselliset sielut rinnastuvat Jahven kansaan, joka päästetään vapaaksi. Näin vaikuttaa mahdolliselta, että sielut olisivat olleet eläviä ihmisiä, jotka naiset olisivat vertauskuvallisesti pyydystäneet.¹⁹²

kuolleiden sieluista eikä ole vertauskuva. Kuitenkaan Korpel ei perustele lainkaan miksi vertauskuvallisuus ei olisi Hesekielin kirjan jakeissa mahdollista.

¹⁸⁹ Steiner 2015, 43–44.

¹⁹⁰ Zimmerli 1979, 289.

¹⁹¹ Zimmerli 1979, 289.

¹⁹² Toisin katsoo Hamori (2015, 173), joka toteaa, että kuolleista käytetään Hesekielin kirjan 26. luvun jakeessa 20 määrettä עַם עוֹלָם, siis (menneiden) aikojen kansa. Hamori ei kuitenkaan ota huomioon sitä, että tässä yhteydessä puhutaan nimenomaisesti Jahven kansasta, joka Hesekielin kirjassa ei rinnastu missään vaiheessa selkeästi kuolleisiin.

Jahven kansa on itsessään kiinnostava määritelmä, johon tutkimuksessa on toisinaan kiinnitetty huomiota. Renz on havainnut, että termiä käytetään erityisesti ryhmästä, joka on Jahven erityisessä suojeluksessa. Olennaista on, että jakeessa tuomitut profeetat olivat Hesekielin kansaa. Toisin sanoen vaikka jotkut kuuluvat Hesekielin kansaan ja siten pakkosiirtolaisuuden kokeneeseen ryhmään, he eivät mahdollisesti toimintansa perusteella kuulu eksklusiiviseen Jahven kansaan.¹⁹³

Fraasi ”ja tiedätte, että minä olen Jahve” כִּי יְהוָה יִדְעָתֶם, וְאֲנִי לֹא päätää jakeen samalla tavoin kuin saman luvun jakeen 14, jossa Jumala murtaa miespuolisten divinaattoreiden vallan. Zimmerli toteaa tästä, että se on oraakkelille tyypillinen tunnistusformeli (recognition formula), joka on tekemässä luvusta kirjallisesti yhtenäistä.¹⁹⁴

3.1.6 Jae 22

Jae 22 alkaa uudella syytöksellä. Naiset ovat tuoneet kipua hurskaan sydämeen, vaikka Jahve ei ole aiheuttanut hänelle kipua. (עַן הַכְּאוֹת לְב-צַדִּיק שֶׁקָר, וְאֲנִי לֹא) (הַכְּאוֹתֶיךָ) Vastaavasti he ovat myös vahvistaneet pahantekijän käsiä niin, ettei hän kääntyisi pahalta tieltään. (וְלִחְזֹק יָדַי רָשָׁע, לְבִלְתִּי-שׁוּב מִדְּרָכֶיךָ הָרַע לְהִחְיֶיתוּ.)

Masoreettisessa tekstissä esiintyy ahdistuksen aiheuttamisessa valhetta merkitsevä sana שֶׁקָר, joka on Zimmerlin mukaan tarkoitettu selventämään naisten toimintaa. Kyseinen sana ei esiinny Septuagintassa, joten sitä on mahdollista pitää lisäyksenä. Sana kuitenkin tuo jakeeseen mielenkiintoisen kontrastin suhteessa aiempaan kuvaukseen. Jos aiemmin tuomiossa oli keskeistä sielujen pyydystämisen torjuminen, nyt keskeiseksi on muodostunut monitulkintaisempi ahdistuksen aiheuttaminen, joka olisi kenties tapahtunut valheilla.

Jälleen jakeessa tulee ilmi ajatus kahdesta ryhmästä. Osa ihmisistä on hurskaita, ja naisten toiminta on heitä vastaan. Sen sijaan osa on pahoja ja naiset kirjoittajan mukaan tietoisesti vahvistavat heitä. Jae ei kuitenkaan sinänsä tuo uutta tietoa esimerkiksi instrumenttien tulkintaan, mutta juuri huomionarvoista on, että siinä eivät enää korostu maagisilta vaikuttaneet toiminnalliset piirteet. Pikemminkin naiset ovat eräänlaisia eksyttäjiä, jotka toimivat päinvastoin kuin Jahve. Tämä korostuu etenkin masoreettisen tekstin antamassa lukutavassa. Edellisissä jakeissa esiintynyt elämän ja kuoleman tematiikka tulee kuitenkin tässä jakeessa ilmi, koska לְהִחְיֶיתוּ implikoi, että naiset ovat saaneet aikaan, että pahantekijät pysyvät elossa.

¹⁹³ Renz 1999, 214–218.

¹⁹⁴ Zimmerli 1979, 290.

3.1.7 Jae 23

Tämä jae päättää kuvauksen Jahven esittämällä toteamuksella. Te ette enää näe turhuuksia ja ettekä ennusta ennustuksia (לֹכְנוּ שׂוֹא לֹא תִּהְיוּ יָהּ וְקִסְמֵי לֹא-תִקְסְמוּנָה עִוִּי). Keskeinen sana on קִסְמֵי, joka esiintyy Vanhassa testamentissa monenlaisen haitalliseksi koetun divinaation yhteydessä. Ann Jeffers toteaa, että termiä käytettiin arpojen kautta tehtävässä divinaatiossa ja päätöksenteossa. Se on kuitenkin varsin yleinen termi, joka viittaa oraakkeliin kautta saataviin päätöksiin ja tietoon. Tiedonhankinnassa käytetty menetelmä kuitenkin vaihtelee merkittävästi.¹⁹⁵

Tämä jae vaikuttaisi vahvistavan naisten toimintaa divinaation harjoittajina. Toisaalta on kysyttävä, muodostaako tämä jae ristiriidan edellä kuvatulle pyydystämiseksi ja on pyrkimys siirtää naisten toimintaa lähemmäs jakeissa 1-16 tuomitua väärää profetiaa. Kuten edellisen jakeen kohdalla, pyydystämiseen ei suoraanaisesti viitata. Tosin tässä toistuu jo jakeessa 21 esitetty ajatus siitä, että Jumala vapauttaa kansansa heidän käsistään. Tämä kuitenkin vaikuttaisi viittaavan siihen, että Jahven kansa oli kuvainnollisesti naisten käsissä, eikä kirjaimellisesti sielunjensa puolesta pyydyksissä.

Jae päättyy jo jakeessa 21 esiintyneeseen tunnustusformeliin. Yhdessä jakeet 22 ja 23 siis vaikuttavat tekevän naisten toiminnasta tavanomaisempaa väärää profetiaa, jossa keskeistä ovat valheelliset lupaukset, jotka aiheuttavat vahinkoa oikeamielisille mutta saavat aikaan hetkellistä hyötyä jumalattomille.

3.1.8 Ovatko jakeet yhtenäinen kokonaisuus

Sanastoanalyysin perusteella on ilmennyt, että jakeiden kieli ja sisältö ovat yksiselitteisen tulkinnan kannalta haastavia. Yhtäältä osa tekstistä korostaa hyvin vahvasti sitä, että pyydystäminen oli toiminnassa keskeistä. Tämä saattoi lukiavasta riippuen olla metaforallista tai todellista toimintaa. Toisaalta jakeet pyrkivät antamaan kuvan, että naiset harjoittivat divinaatiota ja ennustamista. Tällöin herää kysymys, onko jakeiden rakenne alkujaan ollut sisällöltään kaksijakoinen.

On siis tarkasteltava jakeiden 17–23 yhtenäisyyttä. Useat kommentaattorit ovat huomanneet, että jakeet 17–21 ja 22–23 ovat tematiikaltaan hieman erilaisia. Ensiksi mainituissa korostuu naisten toiminnallinen puoli, kun taas viimeiset jakeet tuntuvat korostavan perinteisempää viestinvälitystä.¹⁹⁶ Ronald Hals katsoo, että jakeissa on kaksi oraakkeliä 17–20 ja 22–23, jotka molemmat noudattavat

¹⁹⁵ Jeffers 1995, 96–98.

¹⁹⁶ Stökl 2013, 64.

samaa järjestystä, jossa aluksi esitetään tuomion syyt, sitten julistus ja lopuksi tunnustusformeli ”jotta tiedätte, että minä olen Jahve”.¹⁹⁷

Kysymykseksi siis nousee, viittaavatko nämä alkujaan erilliset oraakkelit samaan ilmiöön. Esimerkiksi William Brownlee katsoo, että jakeet 22–23 ovat mahdollisesti peräisin mahdollisesta erilaisesta traditiosta, joka on lisätty edeltäviin jakeisiin tai ne ovat kirjallinen keino, jolla on pyritty saamaan luku 13 yhtenäisemmäksi kokonaisuudeksi.¹⁹⁸ Toisaalta Zimmerli esittää, että jakeet 22–23 ovat liian tiiviissä kirjallisessa yhteydessä edeltäviin jakeisiin ollakseen täysin itsenäinen oraakkeli. Toisin sanoen ne tulisi ymmärtää myöhempänä lisäyksenä, joka on riippuvainen aiempien jakeiden olemassaolosta.¹⁹⁹

Zimmerli ei siis näe jakeita täysin yhtenäisinä vaan katsoo jakeessa 19 olevan valehteluun viittaavan ilmaisun olevan mahdollinen lisäys, koska se on kielipillisesti epätavallinen suhteessa Hesekielin kirjaan. Sama koskee myös jakeita 22–23, jotka osin tulkitsevat jakeita 17–21 perinteisen divinaation suuntaan.²⁰⁰ Samalla myös Greenberg korostaa, että jakeet 22–23 kierrättävät jakeista 1–16 saatua materiaalia.²⁰¹

Koska jakeet 22–23 vaikuttavat osin irrallisilta, mutta toisaalta yhdistävät oraakkelin tunnustusformeleillaan jakeisiin 1–16, olisiko siis mahdollista, että naiset on vasta myöhemmin pyritty liittämään niin sanottujen väärin profettojen joukkoon. Jonathan Stökl, joka kannattaa tätä vaihtoehtoa, toteaa että tämän seurauksena naisia ei suoraan voida pitää pelkästään viestiä välittäneinä profettoina, vaan mahdollisesti hyvin vaihtelevilla tavoilla tietoa hankkineina divinaattoreina.²⁰²

Edellä mainitut tekstistä nousevat huomiot luovat merkittävän ongelman jakeissa kuvatun ilmiön tulkinnan kannalta, koska jos valehtelu ja jakeet 22–23 suljetaan alkuperäisen oraakkelin ulkopuolelle, naisten toiminta muuttuu joiltain osin vähemmän perinteistä väärää profetiaa tai divinaatiota muistuttavaksi ja etäännyy aiemmissa jakeissa tuomittujen profettojen toiminnasta. Tämän vuoksi voi olla perusteltua katsoa jakeet 22–23 lisäyksenä, jonka merkityksenä on rakentaa luvusta 16 yhtenäinen kokonaisuus jossa torjutaan kaksi jollain tapaa divinaatioon

¹⁹⁷ Hals 1989, 88.

¹⁹⁸ Brownlee 1986, 196.

¹⁹⁹ Zimmerli 1979, 291.

²⁰⁰ Zimmerli 1979, 290.

²⁰¹ Greenberg 1983, 241.

²⁰² Stökl 2013, 63–64. Toisin kuin Bowen (2010, 72), jonka mukaan kokonaisuus on osoitus siitä, että ryhmät nähtiin samanarvoisina.

liittynyttä ryhmää. Toisaalta jae 17 tekee vaikeaksi sulkea naiset divinaation ulkopuolelle, vaikka jakeet 22–23 nähtäisiin myöhempänä lisäyksenä.

3.1.9 Keskeiset analyysistä nousseet huomiot

Edellä on huomattu, että jakeet ovat osittain hyvin monitulkintaisia. Tämä on selvää jo siitä syystä, että kysymykset mahdollisista lisäyksistä vaikeuttavat lukutavan löytämistä. Silti jakeissa on mielestäni nähtävissä piirteitä, jotka lukutavasta riippumatta ovat keskeisiä ja jotka tulee ottaa huomioon taustan löytämisessä.

Ensinnäkin naisten toiminnasta käytetään yleensä Vanhan testamentin kontekstissa profetiaan tai yleisemmin divinaatioon viittaavaa verbiä. Tästä syystä naisten toiminnassa tulisi olla olemassa jokin divinaatioon viittaava piirre. Vaikka jakeet 22–23 olisivat osin irralliset suhteessa kokonaisuuteen, jakeen 17 verbi pakottaa ottamaan divinaation todellisena vaihtoehtona. Siitä, millaista divinaatiota naiset olisivat harjoittaneet, jae ei kuitenkaan paljasta. Tämä voi siis olla teknistä tai intuitiivista toimintaa.

Toinen selkeä huomio on se, että naiset harjoittavat ihmisille vahingollista toimintaa ja päättävät heidän elämästä tai kuolemasta. Sitä mahdollisesti tehtiin Jahven nimissä, koska toiminta häpäisi Jumalan. Tätä toimintaa kuvataan jakeissa pyydystämiseksi. Ei ole sinänsä selvää, liittyikö pyydystäminen divinaatioon, mutta jonkinlainen yhteys näillä tekstin perusteella vaikuttaisi olevan.

Kolmas huomio on se, että vahingoittava toiminta kohdistui niin sanottuun Jahven kansaan, eli ihmisiin, jotka ovat eksiilissä tunnustaneet Jahven kanssa tehdyn liiton merkityksen. Kirjoittaja haluaa siis todeta, että naiset vainoavat nimenomaan hyviä ihmisiä. Pahat he jättävät eloon ja jakeen 22 mukaan estävät heitä palaamasta väärältä tieltään Jahven yhteyteen.

Jakeet ovat kuitenkin suurilta osin huomattavan tulkinnanvaraisia. Suurimmat ongelmat liittyvät naisten käyttämiin instrumentteihin. Ei ole lainkaan selvää, olisivatko ne olleet vaatteita, taikanauhoja, vai pyydyksiä. Vaikka naiset hyödynsivät haitallisessa toiminnassaan näitä instrumentteja, ei ole varmaa pyydystettiinkö niillä sieluja konkreettisesti vai ihmishenkiä kuvainnollisesti. Jakeiden antama tieto on siinä määrin monitulkintaista, että on mahdotonta yksiselitteisesti kumota kumpaakaan ratkaisua

Tämän lisäksi jakeessa 20 esiintyvä viittaus lentäviin tai lintumaisiin sieluihin on erittäin vaikeatulkintainen. Pelkästään tämän kuvauksen perusteella on vaikea sanoa onko kyse kielikuvasta tai viittauksesta jonkinlaiseen sielun olomu-

toon. Käytännössä jakeen käyttäminen tulkinnan avaimena on erittäin haasteellista, johtuen jo lukuisista tekstikorruptioista.

Jakeiden analyysin perusteella on siis varsin ymmärrettävää, että tekstile on pyritty etsimään taustaa hyvin erilaisista ilmiöistä. Seuraavaksi tarkastelen mille nämä taustoitukset perustuvat ja kuinka hyvin niissä huomioidaan jakeiden lukuisat erityispiirteet.

4. Kuvauksen taustan löytäminen

Analyysin perusteella ei ole yksiselitteisesti selvinnyt millaiseen toimintaan kirjoittaja on halunnut viitata. Yhtäältä hän on käyttänyt verbiä, joka viittaa divinaatioon mutta hän on kuvannut toimintaa tavalla, joka ei herätä mielikuvia kaikkein tavanomaisimmista jumalallisen viestin välittämisen muodoista.

Tässä luvussa tarkastelen tutkimuslinjoja, jotka ovat pyrkineet selittämään kuvauksen taustaa eri tavoin. En pyri pelkästään referoimaan tutkimusta vaan otan kantaa niiden ongelmiin ja esitän mahdollisuuksien huomioita, jotka ovat nousseet jakeista tekemästäni analyysistä.

4.1 Vahingoittava magia ja noituus

Jakeiden yksityiskohdista riippumatta on selvää, että kokonaisuudessaan naisten toiminta kuvataan vahingollisena. Tämän lisäksi on mahdollista tulkita naisten käyttämät instrumentit maagisiksi pyydyksiksi, joilla mahdollisesti ihmisten elämänvoimaa tai sieluja saatiin varastettua. Kyseessä olisi tällöin mitä ilmeisimmin kuvaus, joka viittaisi pahantahtoiseen magiaan tai noituuteen.

4.1.1 Vahingoittava magia Vanhassa testamentissa

Kuinka vahingollinen maaginen toiminta esiintyy Vanhassa testamentissa? Edellä on tullut ilmi, että Vanhassa testamentissa maaginen toiminta on sinänsä neutraali ilmiö, jota harjoittivat hyvin erilaiset toimijat aina lähes legendaarisista hahmoista mahdollisesti historiallisempiin ryhmiin. Ann Jeffers esittää, että on melko luontevaa, että profeetoiksi kutsutut henkilöt harjoittivat maagista toimintaa. Tämä johtuu siitä, että mahdollisesti Vanhan testamentin profeettatraditioiden taustalla on ollut erilaisia perinteitä, joissa viestin välittäminen ei ollut niin keskeistä.²⁰³ Profeettojen maagisessa toiminnassa saatettiin käyttää myös instrumentteja, mistä on esimerkkinä Elisan vaatekappale, joka sisältää erityistä voimaa.²⁰⁴ Hesekielin kirjan kohta on kuitenkin ainutlaatuinen viitatessaan pyydystämiseen divinaatio-

²⁰³ Jeffers 1995, 67.

²⁰⁴ Jeffers 1995, 233.

termin yhteydessä. Kuitenkin instrumentein toteutettu magia ei sinänsä ole vierasta Vanhan testamentin ajatusmaailmassa.

Olisivatko Hesekielin kirjan naiset edustaneet jotain muualla Vanhassa testamentissa torjuttua ryhmää? Torjuttujen uskonnonharjoittajien toimintatapojen selvittäminen ei ole yksinkertaista. Ongelma Vanhan testamentin kohdalla on esimerkiksi siinä, että vaikka verbi קָשַׁר voidaan yhdistää noituuden harjoittamiseen, se ei kerro mitään sen taustalla olevista käsityksistä, vaan on lähinnä leimaavaksi tarkoitettu sana.²⁰⁵ Toisinaan kiellettyyn toiminnasta on muodostu ryhmään viittaava sana מְכַשְׁפִּים , joka esiintyy Danielin kirjassa Nebukadressarin hovissa monien muiden ryhmien kanssa (Dan 2:2). Ann Jeffers toteaa, että tämän ryhmän toiminnasta on erittäin vaikea sanoa mitään. Mahdollisesti he liittyivät esimerkiksi parantavien kasvien käyttämiseen, ja olivat yrttien asiantuntijoita.²⁰⁶ Yhtäläisyyksiä Hesekielin kirjan jakeisiin on kuitenkin vaikea löytää.

Löytyisikö pyydystämislle vastinetta muista Vanhan testamentin kuvauksista? Deuteronomiumissa (Deut. 18:11) viitataan kiintoisaan ryhmään, josta käytetään nimitystä $\text{הַכֹּהֵן הַקָּדָשׁ}$. Ann Jeffersin mukaan kyseessä oli mahdollisesti ryhmä, joka symbolisesti satoi ihmisiä lausutuilla manauksilla. Ongelmana on se, että ryhmästä voidaan päätellä hyvin vähän.²⁰⁷ Toisaalta heidät tuomitaan Deuteronomiumissa yhdessä muiden divinaattoreiden kanssa, mutta heidän toiminnastaan ja suhteesta divinaatioon tai Hesekielin kirjan jakeisiin on vaikea tehdä pitkälle meneviä johtopäätöksiä, ellei pyydystämistä ja symbolista sitomista halua rinnastaa toisiinsa.

Koko Vanhan testamentin vahingoittavasta magiasta antama kuva on lopulta siinä määrin monimuotoinen, että Hesekielin kirjan naisten vertaaminen eri kohtiin ei tuota kovin ratkaisevia tuloksia. Tämän vuoksi on perusteltua tarkastella muita samaan kulttuuripiiriin kuuluvia lähteitä.

4.1.2 Maqlûn noitakuvaus

Koska Vanha testamentti ei anna tiettävästi riittävän selkeitä vertailukohtia, osa tutkijoista on hyödyntänyt muuta muinaisen Lähi-idän alueelta saatua vertailumateriaalia. Etenkin Saggs, Jeffers ja Bowen ovat huomanneet jakeissa merkittäviä yhteyksiä Maqlûun, joka on mahdollisesti tunnetuin noituuden vastainen teksti.

²⁰⁵ Schmitt 2012, 186.

²⁰⁶ Jeffers 1995, 65–66, 69–70.

²⁰⁷ Jeffers 1995, 31–35.

Yhteydet ovat koskeneet heidän mukaansa naisten ja noitien toimintaa sekä jakeiden yleisempää rakennetta.

Maqlû on varsin monimutkainen mesopotamialainen rituaali, joka toteutettiin yhden yön aikana Abu-kuun viimeisenä päivänä. Vaikka rituaali on yhtenäinen, se on mahdollista jakaa kolmeen osaan, joista ensimmäisessä keskitytään noidan tuomioon, tuhoamiseen ja yhteisöstä karkottamiseen. Rituaalissa noitaa edustavia esineitä poltetaan, ja noidan vahingollista magiaa symboloivia solmuja avataan. Toisessa yöllä tapahtuvassa osassa keskittymään torjumaan noitaa, joka vainoaa uhria tämän unen aikana. Kolmas osa on aamulla tapahtuva puhdistautuminen, jossa syötäväksi tarkoitetut noidasta tehdyt kuvat heitetään koirille ja rituaali päätetään.²⁰⁸

Rituaalissa keskeiset henkilöt ovat potilas, joka saattoi rituaalin vaatavuudesta johtuen kuulua yläluokkaan ja olla jopa kuningas.²⁰⁹ Keskeinen toimija on miespuolinen manaaja, josta käytetään termiä *āšipu*. *Āšipulla* oli monia erilaisia rooleja, jotka ulottuivat aina parantajasta uskonnolliseen toimijaan, joka pystyi karkottamaan pahaa aiheuttaneita yliluonnollisia toimijoita. Sukupuoleltaan *āšipu* oli mies.²¹⁰

Āšipun toiminta kohdistui noidan vaikutuksien kumoamiseen. On kuitenkin tärkeää kysyä, mitä naispuolinen noita, josta käytetään nimitystä *kaššāptu*, teki? Maqlûn antama kuva noidasta on hyvin moniulotteinen. Yhtäältä noita on ihminen, joka pahantahtoisesti toimii yhteisön järjestystä vastaan. Toisaalta noita on tekstissä myös yli-inhimillinen toimija ja kykenee esimerkiksi unien kautta vainoamaan uhrejaan. Tällainen kuvaus siis tekee noidasta pikemminkin demonisen toimijan, joka heijastaa ehkä enemmän yhteisön ja uskonnollisen yläluokan pelkoja kuin todellisen ryhmän toimintaa.²¹¹

Olennaista vertailun kannalta on se, että noita pyrkii aiheuttamaan uhrilleen vahinkoa usealla eri tavalla. Maqlûn ensimmäisessä taulussa annetaan ymmärtää, että noidat ovat valmistaneet uhristaan jonkinlaisia kuvia. Kuvien valmistamiseen on mahdollisesti liittynyt uhrilta varastetun omaisuuden hyödyntämistä. Noidat ovat vahingoittaneet ja sitoneet kuvia tai figuriineja ja siten aiheuttaneet uhrilleen vahinkoa. Tällainen toiminta on sinänsä neutraalia, koska Maqlûssa noidan ai-

²⁰⁸ Abusch 2002, 15–17. Rituaali on myös aiheena kuningas Esarhaddonin manaajalta saamassa kirjeessä, joka on ajoitettu vuoden 670 eKr elokuulle.

²⁰⁹ Abusch 2002, 15.

²¹⁰ Abusch 1999, 83–84.

²¹¹ Abusch 2002, 9–10.

heuttama vahinko torjutaan samalla tavalla eli noidasta valmistetaan kuva, joka hävitetään.²¹²

Noidat eivät pelkäästään sitoneet kuvia, vaan he myös juottivat niille erilaisia rohtoja. Tutkimuksessa onkin pohdittu, olisiko noita koskevien kuvauksien taustalla voinut olla jokin parantajana toiminut ryhmä, sillä tällainen toiminta muistuttaa tietynlaista parantamista. Tämä voisi siis heijastaa kehitystä, jossa sinänsä hyväksyttävän toiminnan harjoittajat ovat ajan myötä leimattu noidiksi.²¹³ Tällaisiin toimijoihin olisi kenties kuulunut myös Maqlûssa mainittu *qadištu*, joka nähtävästi oli kultissa toiminut naispuolinen henkilö.²¹⁴

Noita on kuitenkin Maqlûssa hyvin pitkälti manaajana toimivan *āšipun* varjopuoli. Noita aiheuttaa kaaosta ja tuhoa yhteisöönsä, mutta *āšipu* palauttaa rituaalisella toiminnallaan järjestyksen. Tästä on Abuschin mukaan ollut seurauksena se, että noita on tietyissä Maqlûn teksteissä demoninen olento, johon vain yliluonnollista maailmaa tunteva *āšipu* voi vastata tai voimakas jopa jumalien valta-asemaa uhmaava ihminen.²¹⁵

Maqlûn noidasta antama kuva on siis erittäin monimuotoinen ja tutkimuksen kannalta haastava. Maqlû osoittaa kuinka vakavana uhkana noituutta pidettiin. Voidaanko sen perusteella kuitenkin olettaa jotain todellisen pahantahtoisen ryhmän olemassaoloa? Abuschin ja Schwemerin mukaan ei voida. Se tarjoaa sen sijaan noidan stereotyypin, eli kuvan pahantahtoisesta toimijasta, jossa heijastuu hyvin monenlaisia käsityksiä.²¹⁶ Tutkimuksessa on kuitenkin tämän vuoksi vaikeaa etsiä mitään historiallista ryhmää, joka olisi toiminut Maqlûn kuvauksen mukaisesti.

Kiintoisa osa stereotyyppejä on kuitenkin myös se, että noita ilmeisesti kykeni jossain määrin hallitsemaan ja manipuloimaan kuolleiden maailmaa. Abusch toteaa, että Maqlûn neljännessä taulussa noita asettaa uhriaan esittävän figuriinin ja aavetta symboloivan pääkallon vierekkäin ja tällä tavoin usuttaa kuolleen hengen uhrinsa kimppuun.²¹⁷ Abusch ei ota kantaa siihen, olisiko Maqlûssa esiintyvään stereotyyppiin otettu piirteitä myös nekromantian harjoittamisesta, mutta tämän esimerkin perusteella tämä vaikuttaa ainakin mahdolliselta. Vaikka Esther

²¹² Abusch & Schwemer 2002, 7–8.

²¹³ Absuch & Schwemer 2010, 5.

²¹⁴ Rollins 1984, 38–39.

²¹⁵ Abusch 2002, 14.

²¹⁶ Abusch & Schwemer 2010, 4–6.

²¹⁷ Abusch & Schwemer 2010, 7.

Hamori ei tarkastele tätä kohtaa, hän toteaa yleisellä tasolla, että nekromantiaan liittyvä kuvasto on osa ”vaarallisen naisen” stereotyyppiä.²¹⁸

Tarjoaako rituaali, joka ei välttämättä kuvaa mitään selkeää ryhmää, hyvän vertailukohdan, jos jakeiden taustalta halutaan etsiä jokin historiallinen ihmisjoukko? Luultavasti ei, mutta mahdollisempaa on kuitenkin kysyä, että kuinka hyvin kuvaus vastaa Maqlûssa kuvattua stereotyyppistä noitaa. Kokonaan toinen kysymys on kuitenkin, mitä niistä tulisi päätellä.

Tarkastelen ensiksi H.W.F. Saggsin tekemiä havaintoja. Olennaista on se, että hän tulkitsee naisten käyttämät instrumentit taikanauhoiksi ja verkoksi. Taustalla tulkinnassa ovat siis akkadinkieliset sanat *kasû* ja *musahhiptu*.²¹⁹ Analyysin perusteella ensiksi mainittu on täysin mahdollinen tulkinnassa käytettävä vertailukohde, mutta kuten analyysissä on käynyt ilmi, *musahhiptun* tulkitseminen verkoiksi on ongelmallisempaa.

Saggs ei ole varsinaisesti kiinnostunut sitomisesta tai siitä sidottiinko instrumentit naisten vai heidän uhriensa ylle, vaan siitä, että naiset nimenomaan pyydystivät jakeiden mukaan niillä jotain.²²⁰ Metsästäminen on kieltämättä eräs Maqlûssa esiintyvä noitaan liitetty ominaispiirre. Saggs on tutkimuksessaan ottanut esimerkiksi Maqlûn kolmannessa taulussa olevan kuvauksen, jonka olen kääntänyt suomeksi Gerhard Meierin tekemän saksannoksen pohjalta.

1. Manaus. (nais)Noita joka vaeltaa kaduilla
2. ja joka tunkeutuu taloihin,
3. joka juoksee kujilla,
4. joka metsästäää aukioilla:
5. hän kääntyilee edestakaisin.
6. jää seisomaan kadulle ja kääntää jalkaansa
7. aukiolla hän tukkii tien.
8. Hän varastaa komealta mieheltä tämän viriiliyden,
9. hän varastaa kauniilta nuorelta naiselta tämän hedelmällisyyden.
10. Katseellaan hän vie tämän viehättävyyden”²²¹

²¹⁸ Hamori 2015, 206–208.

²¹⁹ Saggs, 1974 5-7. ottaa kantaa myös siihen että toisen sanan taustalla olisi sapahu, mutta hän näkee tämän tulkinnan ongelmallisena siitä syystä, että sana ei viittaa huntumaiseen amulettiin, jonka osa tutkijoista on olettanut.

²²⁰ Saggs 1974, 7.

²²¹ Maqû III, 1-10.

Kuvauksessa jossa noita esitetään pahantahtoisena hahmona, joka vaanii kadulla ihmisiä. Erityisesti sekä mies- ja naispuolisten uhriensa kohdalla noita tässä kuvauksessa pyrkii pyydystämään jotain heidän sukupuoltaan määrittävää. Näistä käytetään sanoja *dūtu* ja *kuzbu*²²², joista toinen viittaa viriliteettiin²²³ ja toinen naisen seksuaaliseen viehätysvoimaan.²²⁴

Saggs olisi taipuvainen näkemään viriliteettiin viittaavassa sanassa jonkinlaisen paralleelin sielulle, joka on pyydystämisen kohteena Hesekielin kirjan jakeissa, koska niitä käytetään toisinaan synonyymeinä sanoille jotka ovat niin sanottuja ulkoisesti esiintyviä persoonan osatekijöinä.²²⁵ Käytännössä noita nimittäin varastaa melko selkeästi nimenomaan viriliteetin, joten on mielestäni epävarmaa, voiko tältä pohjalta heistä tehdä nimenomaan sielua varastavaa noitaa. Yhteys on kuitenkin siinä, että noita kaappaa uhriltaan jonkin hänelle kuuluvan ominaispiirteen.

Erona on kuitenkin huomattava, että noidalle ei tässä kyseisessä kohdassa ole määritetty mitään konkreettista instrumenttia. Vastaavasti vaikuttaa siltä, että pyydystäminen ja varastaminen eivät ole tapahtuneet konkreettisesti. Nyt käsiteltyssä kohdassa naisen ominaisuus viedään ilmeisesti pahantahtoisella katseella.

On kiinnostavaa, että Saggs ei ota omassa tutkimuksessaan huomioon toista Maqlûn kolmannen taulun kohtaa, joka esiintyy Marjo Korpelin tarkastelussa. Korpelin mukaan kohta on erittäin tärkeä jakeiden tulkinnan kannalta. Meier kääntää rivit seuraavalla tavalla:

158 Käsi, Käsi

159 Mahtava ihmiskäsi

160 joka sai miehen kiinni kuin leijonan

161 kuin lintuverkko kaatoi miehen alas

162 peitti vahvan (miehen) kuin ansaverkko

163 vangitsi johtajan kuin verkko

164 Peitti mahtavan (miehen) kuin pyydys

165 Miesnoita, naisnoita, polttakoon Girra kätenne

166 Girra ahmaiskoon, Girra juokoon, Girra kuljettakoon pois

²²² Hamori 2015, 207.

²²³ CAD D, 202.

²²⁴ CAD K, 614–615.

²²⁵ Saggs 1974, 7. Myös Steiner 2015, 50–51.

Tämä kohta on kiinnostava siitä syystä, että se sisältää viittauksen siihen, että noitien ihmisiä vastaan käyvä toiminta olisi ikään kuin lintujen pyydystämistä. Myös erilainen verkkokuvasto esiintyy riveissä. Korpel toteaaakin, että kyseessä on osin samaa kuvastoa kuin Hesekielin kirjan 13. luvussa.²²⁷ Vaikka Korpelin havaintoja käytetään yleensä kun jakeiden yhteyttä nekromantiaan halutaan korostaa, havainto sopii varsin hyvin mahdollisen noituusyhteyden tarkasteluun.²²⁸

Tässä kohdassa ei kuitenkaan selkeästi pyydystetä mitään ihmisen ominaisuutta, vaan pikemminkin uhreja itseään. Jos tätä kohtaa käytetään paralleelina Hesekielin kirjan jakeille, jakeet tulisi kenties ymmärtää vertauskuvallisempina ihmisten vainoamisena. Tämä on mahdollista, koska heprealainen termi שָׁדִים voi vertauskuvallista tarkoittaa ”kokonaista” ihmistä ja hänen henkeään, ja jakeissakin ne rinnastuvat erityiseen ryhmään, eli Jahven kansaan.

Ann Jeffersin tutkimuson hyvin pitkälti riippuvainen Saggsin tulkinnasta. Hän ei suoraan viittaa Maqlûun, vaan tekee sen Saggsin julkaisun kautta. Lukutapa on kuitenkin erilainen. Jeffers kiinnittää huomiota etenkin siihen huomioon, että Maqlûssa viitataan noitien tapaan sitoa kuvia, jotka edustavat heidän uhrejaan. Figuriinien sitominen joka esiintyy Maqlûn ensimmäisessä luvussa, on kielämättä eräs noitien keskeisistä tunnuspiirteistä, joskin se kuuluu myös noituuden vastaisiin toimiin. Koska Saggs ei esittele Maqlûn kohtia, näen hyvänä tehdä sen tässä yhteydessä. Seuraavat kohdat ovat Maqlûn ensimmäisen taulun rivit 95–98 ja 131–134.

95. Sinä, Nusku, tuomari, joka vangitset pahat ja viholliset, vangitse heidät ennen kuin tuhoudun!

96. He jotka valmistivat minun kuvani, jotka jäljensivät minun muotoni.

97. jotka tarttuivat kasvoihini, sitovat kaulani,

98. lyövät rintaani, taivuttivat selkäni,

99. heikensivät käteni, veivät viriiliyteni

²²⁶ Maqlû III 158–167.

²²⁷ Korpel 1996, 105.

²²⁸ Tämän on havainnut Bowen, joka toteaa että on sinänsä erikoista, että Korpel ottaa Maqlûn esimerkiksi, vaikka noidat eivät olleet nekromantian harjoittajia.

131. Ne, jotka tekivät nämä figuriinit minun kuvaani vastaaviksi, jotka jäljensivät minun muotoni

133. He ottivat minun sylkeäni, he repivät minun hiuksiani

132. he leikkasivat minun viittaani ja ottivat maata, jonka päällä jalkani ovat kulkeneet

134. Oi tulenjumala, sankari, pura heidän noituus!²²⁹

Kohdat kertovat osaltaan hyvin, että kuvien valmistaminen ja sitominen oli noituuteen liitetty piirre. Kuinka nämä valaisisivat Hesekielin kirjan jakeita? Kiinnostavalla tavalla Jeffers tekee seuraavan oletuksen. Myös Hesekielin kirjan jakeissa kuvatut naiset valmistivat uhreistaan kuvia, sitoivat niitä ja näin saivat aikaan uhriensa kuoleman. Tätä he tekivät maksua vastaan, jotka olivat jakeissa kuvatut ohra ja leipä.²³⁰

On selvää, että jakeiden sisällön perusteella Jeffersin analyysiä ei voi pitää ongelmattomana. Sinänsä on mahdollista, että jakeessa 18 olisi viite sitomiseen. Vastaavasti on epäselvää, mihinkä jakeessa kuvatut kaikki ranteet viittaa. Tähän yhtäläisyydet mielestäni kuitenkin päättyvät. Tämä johtuu siitä, että mikään tekstissä ei viittaa suoraan figuriinien valmistamiseen tai niiden sitomiseen.²³¹ Käytännössä Jeffers lukee suoraan Maqlûsta saatavan noituuden kuvauksen Hesekielin kirjan jakeisiin.

Tarkastelen lopuksi vielä Nancy Bowenin väitettä Maqlûn ja Hesekielin kirjan jakeiden mahdollisesta yhteydestä. Käytännössä Bowen hyväksyy etenkin Jeffersin huomaavat yhtäläisyydet Hesekielin tuomitsemien naisten ja noitien välillä, joskin Bowen joka on ottanut huomioon noituuskuvausten stereotyyppisen luonteen, ei halua suoraan väittää että jakeiden naiset olisivat olleet todellisia noitua. Toinen ero on se, että Bowen ottaa huomioon myös Maqlûn yleisen rakenteen ja Hesekielin jakeiden laajemman yhtäläisyyden. Maqlûn rakenne on hänen mukaansa mahdollista jäsentää seuraavalla tavalla. Ensin noita tunnistetaan ja hänen rankaisemiselle pyydetään oikeutusta auringonjumala Šamašilta. Tämän jälkeen noituuden välineet torjutaan eli naisten tekemät siteet symbolisesti puretaan. Lopuksi myös noidat symbolisesti hävitetään ja näin yhteisö turvataan tulevaisuuden varalta.²³²

²²⁹ Maqlû I, 95–98, 132–134.

²³⁰ Jeffers 1995, 93–95.

²³¹ Jeffersin teoriaa kritisoi tästä syystä Ackerman (2014, 15–16.).

²³² Bowen 1999, 205.

Hesekielin tuomio muistuttaa siis Maqlûa etenkin siitä näkökulmasta, että siinä tuomitaan naiset ja heidän instrumenttinsa ja vaikutuksensa kumotaan ja hävitetään. Voidaan ajatella, että osin ihmismäinen kuva Jumalasta, joka ottaa pois naisten instrumentit olisi saanut vaikutteita toimijasta, joka kumoaa noituuden vaikutuksia. Ongelmana on luonnollisesti se, että teksteissä on eroja. Maqlû on pitkä rituaali ja Hesekielin kirjan välittämä kuvaus on lyhyt tuomio. Niiden funktio ja sisältö eivät siis ole täysin verrattavissa ja yhtenäisiä. Bowen on kuitenkin mielestäni siinä oikeassa, että molemmat ovat kuvauksia stereotyyppisellä tavalla vaarallisesta ja uhkaavasta toiminnasta, joka tulee torjua.²³³

Lopulta yhteydet noituuskuvausten ja jakeiden näyttävätkin rajoittuvan kaikista selkeimmin niiden jakamaan kuvaan pyydystämisestä, joka kohdistui joko vertauskuvallisesti suoraan uhreihin tai johonkin heidän ominaisuuteensa. Yleisemmällä tasolla sekä Hesekielin kirjan jakeet että Maqlû antavat kuvan vaarallisesta ihmisistä uhkaavista toimijoista. Maqlûn stereotyyppinen luonne kuitenkin estää sen, että naisten historiallinen tausta olisi ollut ryhmässä, joka harjoitti noituutta.

4.1.3 Unisieluja pyydystävät naiset

Viimeisimmän noituutta ratkaisuksi ehdottavan lukutavan on muodostanut Richard Steiner. Jo analyysissä on ilmennyt, että Steinerin tulkinta on varsin yksityiskohtainen tapa lukea naisten instrumentit tyynyliinoiksi ja tyynyn täytteiksi, joilla he pyydystivät sieluja jotka muuttuivat erityisiksi lintusieluiksi.

Jakeiden naiset olivat hänen mukaansa noitia, jotka kaappasivat nukkuvien ihmisten sieluja uhreilta varastetuilla vaatekappaleilla täytettyihin avonaisiin tyynyihinsä, joita he pitivät toiminnassaan päänsä yläpuolella. Kun sielut olivat jääneet kiinni, he Steinerin mukaan kiristivät uhrejaan, sillä tyynyihin jäänyt sielu lopulta kuoli ja muuttui lintumaiseksi sieluksi. Hesekiel käyttää naisista normaalisti divinaatioon liitettyä termiä, koska lunnasvaatimuksilla naiset ikään kuin ennustivat sen, kuka uhreista voisi kuolla. Näin naisten vaatimukseen suostuminen olisi väärään profetiaan turvautumista.²³⁴

Steinerin ratkaisu perustuu vertailevalle aineistolle, joka nousee varsin monenlaisista teksteistä. Keskeistä on ajatus ruumiista irrallaan olevan ja vapaasti liikkuvan unisielun olemassaolosta. Tälle hän nostaa tukea mesopotamialaisen

²³³ Bowen pohtii, olisiko Hesekielin kirjan jakeiden tausta ollut mahdollisesti jossain noituuden torjumiseen tähdänneessä rituaalissa.

²³⁴ Steiner 2015, 26–27, 51

zaqīqu-hengestä, koraanin maininnoista unessa kuoleman hetkellä Jumalan luokse matkaavista sieluista, sekä rabbiinisista teksteistä, joissa sielu vaeltaa unen aikana vapaasti. Steiner luonnollisesti olettaa myös, että muinaisessa Israelissa ajateltiin ruumiista irrallisten elävien sielujen olevan mahdollisia.²³⁵

Steinerin ratkaisut perustuvat pitkälti hänen käyttämäänsä kirjallisuuteen. Esimerkiksi *zaqīqu*-hengen kohdalla Steiner ei toteuta itse lähteiden analyysiä, vaan viittaa JoAnn Scurllockin tekemään tutkimukseen. Yhtä kaikki, pelkkä harhailevan unisielun olemassaolo ei kuitenkaan ole osoitus siitä, että naiset olisivat olleet noitia, jotka nimenomaisesti varastivat niitä. Vaikka Maqlûssa esiintyvä viriliteettiä merkitsevä sana voidaankin ehkä tulkita sielumaiseksi persoonan osaksi, ei noitien toiminta siinä yhteydessä ole kuitenkaan selkeästi unen aikana vaeltavien sielujen kaappaamista. Steiner ei vetoakaan pelkästään Maqûun, kun hän pyrkii osoittamaan yhteyden kuvauksen ja noituuskuvausten välillä. Hän toteaaakin, että myös egyptiläisissä teksteissä esiintyy pelkoa sieluun rinnastettavan elämänvoiman varastamisesta magian avulla. Steinerin esittelemissä teksteissä olennaista on, että unisielu voi syystä tai toisesta harhautua öisellä vaelluksellaan, jonka vuoksi turvautuminen esimerkiksi maagisiin amuletteihin on välttämätöntä.²³⁶

Olennaista on myös se, että ruumiin ulkopuolista sielua kuvataan eri yhteyksissä lintumaiseksi olennoiksi sekä egyptiläisissä että mesopotamialaisissa lähteissä. Steiner kuitenkin katsoo, että unisielu ja varsinainen lintusielu ovat jossain määrin eri asioita. Lintumainen sielu liittyi läheisesti kuolemaan. Toisaalta Steiner joutuu toteamaan että mesopotamialaisessa lähteissä oleva *zaqīqu*, joka ei suoraan liity kuolemaan, oli myös lintumainen.²³⁷ Ylipäätänsä kuva elävistä tai kuolleista sieluista lintumaisina hahmoina vaikuttaa varsin yleiseltä. Steinerin ratkaisun edellyttämä kuvasto on siis periaatteessa vakavasti otettavaa. Toisaalta Steinerin käsittelyssä vaikuttaa jossain määrin epäselvältä vaikuttaa, kuuluiko lintumaisuus eksklusiivisesti kuolleiden sielujen ominaisuudeksi.

Steiner luonnollisesti tarvitsee ratkaisunsa tueksi vertailukohtaan, jossa jokin toimijat nimenomaisesti varastavat unisieluja uhkaavat niiden tappamisella. Kaikkein lähimmän kuvauksen Steiner on löytänyt kuitenkin maantieteellisesti kauempaa kuin muinaisen Lähi-idän kontekstista. Hän viittaa pääasiallisena läh-

²³⁵ Steiner 2015, 46–49

²³⁶ Steiner 2015, 46–47, 51–53

²³⁷ Steiner 2015, 46–47.

teenä Mary Kingsleyn kirjoittamaan julkaisuun, joka kertoo länsiafrikkalaisten kansojen noituuskäsityksistä.²³⁸

Afrikkalaisessa noituudessa noidat pyydystivät erityisin syötein unessa ruumiista irtautuvaa sielua. Sielu yrittää kuitenkin palata ruumiiseensa, mutta ek-syy pyydyksiin, joissa noidat ovat käyttäneet uhriensa omaisuutta. Noitien toimintana ei Kingsleyn mukaan ollut henkilökohtaiseen kaunaan perustuva motivaatio, vaan materiaallinen hyöty. He saattoivat palauttaa uhrinsa sielun maksua vastaan.²³⁹

Afrikkalaista aineistoa, jota Steiner käyttää, voi luonnollisesti käyttää vain typologisessa vertailussa, johtuen historiallisesta ja maantieteellisestä etäisyydestä. On myös kyseenalaista, voiko Kingsleyn tutkimusta edes pitää samanlaisena lähteenä kuin esimerkiksi Maqûn kaltaista tekstiä. Ongelmallisena pitäisin myös sitä, ettei Steiner pyri millään tavoin analysoimaan Kingsleyn välittämän kuvauksen kontekstia, vaan ottaa kuvauksen sellaisenaan ja käyttää sitä suoraan vertailukohteena Hesekielin kirjan jakeisiin.²⁴⁰

Lopulta Kingsleyn eduksi voi todeta, että hänen menetelmiä on luonnehdittu aikaansa edellä oleviksi²⁴¹, täytyy huomata, että hän teki tutkimuksensa 1800-luvun lopulla eikä esimerkiksi suhtautunut afrikkalaisiin vertaisinaan.²⁴² Kuitenkin erotuksena nykyisiin käsityksiin noituudesta leimana, joka lyötiin eri ryhmiin, Kingsley itse on vakuuttunut siitä, että noituus todella oli hengenvaarallinen uhka, joka vaati uhreja.²⁴³ Voidaan ajatella, että Kingsleyn raportti voisi tarjota typologisen vertailukohdan väitteelle heijastavat käsitystä pahantahtoisestä elämästä uhkaavasta magian harjoittajasta. Silti on syytä kysyä, voidaanko tällaista todistusaineistoa pitää kiistattomana tai erityisen vahvana, etenkin jos sitä Steinerin tavoin käytetään perusteena jakeiden käännöksen ymmärrettävyydelle.

Steinerin lukutapa on tietysti jakeiden sanaston kannalta mahdollinen. Lintumaisiin kuolleisiin sieluihin viittaava kuvasto on nähtävästi muinaisen Lähi-idän kontekstissa yleistä ja myös sellaista jota jakeiden sinänsä haasteellinen sanasto voisi tukea. Periaatteessa on myös mahdollista, että naiset olisivat toimineet jon-

²³⁸ Steiner 2015, 25–27, 49–51.

²³⁹ Kingsley 2003, 461–463; Steiner 2015, 25–27.

²⁴⁰ Steiner 2015, 51.

²⁴¹ Porter 2007, 149–152.

²⁴² Kingsley 2003, 458 toteaa kahdesta tarkastelemastaan ryhmästä muun muassa, että "The mental condition of the lower forms of both races seems very near the other great border-line that separates man from the anthropoid apes, and I believe that if we had the material, or rather if we could understand it, we should find little or no gap existing in mental evolution in this old, undisturbed continent of Africa"

²⁴³ Kingsley 2003, 462–463

kinlaista maksua vastaan, sillä jakeissa mainitaan ohra ja leipä, jotka voidaan tulkita kaupankäynnin välineiksi.

Ongelmaksi muodostuu kuitenkin se, että monet asiat, joita Steiner olettaa eivät nouse tekstistä itsestään ilmi. Mikään tekstissä ei sinänsä viittaa esimerkiksi siihen, että naiset olisivat hyödyntäneet uhreilta varastettuja vaatekappaleita. Mikään ei myöskään suoraan viittaa varsinaisesti siihen, että Hesekielin kirjan jakeissa esiintyvät sielut olisivat nimenomaisesti unisieluja, vaikka uni olisi mahdollisesti naisille otollinen aika niiden metsästämiseen. Haasteellista on myös se, voidaanko tällaista kiristämistoimintaa pitää aidosti sellaisena, joka sopisi verbin piiriin.

Käytännössä Steinerin ratkaisu perustuu hyvin moniin oletuksiin, jotka eivät nouse selkeästi jakeiden kuvauksesta ilmi, vaan pikemminkin vertailussa käytetyssä aineistosta, joka on enemmän tai vähemmän epämääräistä. Kuitenkin Steinerin osin yllättävistä lähteistä nouseva ratkaisu kertoo jakeiden mahdollisesta yhteydestä erilaisiin noituuden eri ilmenemismuotoihin, joissa saattaa heijastua melko yleismaailmallisia pelkoja sielun tai elämänvoiman menettämisestä.

4.1.4 Olivatko naiset todella noitia?

Edellisessä tarkastelussa ilmeni että noituus oli muinaisessa Lähi-idässä yhteisöä uhkaava pääasiassa naisten harjoittama ilmiö, johon liittyi toimintaa jota kuvattiin sielujen tai elämänvoiman metsästämiseksi. Tällaiset käsitykset esiintyvät muualakin maailmassa. On mahdollista ajatella, että Hesekielin kirjan jakeiden erikoisilta vaikuttavat piirteet nousisivat juuri pyydystämiseen liittyvistä käsityksistä ja peloista. Mielestäni on kuitenkin huomattava, että suoraa paralleelia jakeille ei esimerkiksi Maqlûsta löytynyt. Steinerin tulkintamalli taas perustuu nähdäkseni liian monelle epävarmalle tekijälle ja varsin vaikeasti sovellettavaan vertailumateriaaliin.

Noituus ilmiönä siis selittää osaa kuvauksen piirteistä, mutta aiheuttaa toisaalta ongelman. Miksi naisista tulisi tällöin käyttää myös divinaatioon liittyviä termejä? Steinerin selitys lunnasvaatimuksista on ongelmallinen, koska lunnaat eivät millään tavoin esiinny jakeiden tekstissä vaan niiden pohjana on ainoastaan Kingsleyn tutkimus, jota ei voitane maantieteellisestä, ajallisesta ja kulttuurillisesta etäisyydestä johtuen kovin helposti soveltaa jakeisiin. Miksi kirjoittaja olisi kuitenkin kuvauksensa alussa käyttänyt termiä, joka yleisesti viittaa profetiaan ja divinaatioon, jos sellainen piirre olisi noitien toiminnassa lähes olematon?

Itse näkisin, että tämä muodostaa ongelman, jos jakeissa tuomittujen naisten ajatellaan olleen oikeasti noitita. Keskeistä esimerkiksi Saggsin, Jeffersin ja Steinerin noituustulkintojen kannalta on se, että muinaisessa Israelissa olisi vaikuttanut naisista koostunut ryhmä, joka todella olisi pyydystänyt sieluja. Toisin sanoen kuvaukset noituudesta olisivat uskottavia raporteja jonkin todellisen ja yhteisölle vihamielisen ryhmän toimintatavoista. Onko esimerkiksi Steinerin väite joka implikoi, että Mesopotamian ja Israelin kaduilla liikkui sieluja vainoavia noitita kuitenkaan historiallisesti tarkka ja uskottava?

Noituuden pelko oli muinaisessa Lähi-idässä todellista. Noitien langettamisiin kirouksiin uskottiin ja niitä pyrittiin torjumaan. Lukuisat tekstit, joihin muun muassa edellä käsitelty Maqlû kuuluu, todistavat tästä pelosta. Tämä ei kuitenkaan ole todistus siitä, että rituaalien kuvaamia noitita olisi historiallisena ryhmänä ollut olemassa. Tämän tutkimuksen taustoittavassa luvussa olen tuonut esille, että noituudessa oli ilmiötasolla suurelta osin kyse vallankäytöstä ja tarpeesta muodostaa yhteisölle rajoja. Ne olivat siis osin tapoja leimata ryhmiä, jotka nähtiin toisinaan uhkina. Tällöin noidan leima oli varsin tehokas keino korostaa jonkin ryhmän toiseutta ja vaarallisuutta.

Lyhyesti sanottuna tämä merkitsee sitä, että vaikka noituuden pelkääminen oli todellinen ilmiö, todisteet noitien olemassaolosta ovat vähäisiä. Luonnollisesti muinaisessa Lähi-idässä oli useita ryhmiä, joihin tätä leimaa voitiin verrattain helposti soveltaa mutta se ei tarkoita että nämä ryhmät olisivat todella harjoittaneet noituuden vahingollisinta ja stereotyyppisintä toimintaa.

Muun muassa Tzvi Abusch ja Daniel Schwemer toteavat, että Maqlûsta saatava noidan kuva on suurelta osin stereotyyppi. Tällöin noidan toimintaan liitettiin piirteitä, jotka olivat tiedostetun uhkaavia. Sue Rollins toteaaakin että noidan sijoittamista historialliseen kontekstiin lopulta vaikeuttaa se, että kuvaus heijastaa stereotyyppistä noidan kuvaa, joka toisaalta on voinut saada vaikutusta yleisistä uskomuksista ja toisaalta myös yläluokan tai *āšipujen* maailmankuvasta.²⁴⁴

Tärkeä kysymys on siis kertooko noituuskuvasto siitä, että Hesekilin kirjassa sieluja pyydystävät koettiin todelliseksi uhaksi vai siitä, että divinaattorit haluttiin nähdä yhtä vaarallisina kuin stereotyyppiset noidat. Ottaen huomioon sen mitä noituuden luonteesta ilmiönä tiedetään, jälkimmäinen vaihtoehto on todennäköisempi. Noituuskuvaston esiintyminen kertoo lähinnä siitä, että naiset haluttiin

²⁴⁴ Rollins 1991, 36.

nähdä uhkana. Tämä ratkaisu, jota Bowen ja myös Rüdiger Schmitt ovat ehdottaneet, on nähdäkseni oikeanlainen.

Mutta miksi naiset olisi leimattu noidiksi? Jo tarkastelussa on tullut ilmi, että noituussyytökset liittyivät monesti epävakaaseen tilanteeseen yhteisössä. Uhkaava noita mahdollistaa yhteisön tiivistymisen. Hesekielin kirjassa on nähtävissä taipumus rakentaa eksiilissä eläneelle ryhmälle identiteettiä, joka erottuisi paitsi babylonialaisista vaikutteista, ennen kaikkea vanhoista uskonnollisista käsityksistä ja tavoista. Käytännössä tilannetta voi pitää kirjoittajan näkökulmasta herkkänä.

Tilanteen puolesta noituuskuvaston käyttäminen ei olisi lainkaan erikoista. Mary Douglas on tuonut esille, että noita sisäisenä vihollisena tarjosi mahdollisuuden ryhmän solidaarisuuden vahvistamiselle. Tähän perustuen Rüdiger Schmitt on mielestäni arvioinut oikeansuuntaisesti, että Hesekielin kirjan jakeet tekevät naisista Mary Douglasin määritelmän mukaisen sisäisen vihollisen. Naiset edustivat joko kirjoittajan näkökulmasta kilpailevaa tai vain poikkeavaa ryhmää. Schmitt olettaa, että jakeissa olisi mahdollisesti ollut taustalla papillisen eliitin ja naisten ristiriitatilanne, mutta tämä ei suoraan selviä jakeista.²⁴⁵ Poikkeavuuteen riittänee, että naisilla oli jonkinlainen asema yhteisössä ja heidän arvonsa poikkesivat Hesekielin käsityksistä.

Syynä noituuskuvaston käytölle voidaan mahdollisesti pitää siis sitä, että naiset toiminnallaan uhkasivat Hesekielin edustamaa ehdotonta epäjatkuvuutta, mitä tulisi vanhoihin uskonnollisiin traditioihin. Bowen toteaa kuitenkin, että jo Jahven kautta saatavan tiedon etsiminen olisi ollut Hesekielin näkökulmasta ongelmallista tilanteessa, jossa perinteinen suhde Jumalaan on menetetty. Periaatteessa naiset saattoivat siis olla täysin tavallisia profeettoja.²⁴⁶ Schmittin ja Bowenin huomiot siis tukevat toisiaan, ja ovat perusteltavissa sen perusteella mitä noituudesta ja Hesekielin kirjasta yleisesti tiedetään.

Noituustekstien ja kuvien poleeminen luonne on kuitenkin hankalasti hyödynnettävää, mikäli tarkoituksena on saavuttaa mahdollisimman puolueeton kuva jonkin ryhmän toiminnasta. Seuraava kysymys luonnollisesti on, voidaanko tämän kuvaston läpi päästä. Voidaanko sen takaa löytää todellista ryhmää vai jäävätkö naiset lopulta divinaattoreiksi, joiden todellinen luonne on lähes täydellinen arvoitus?

²⁴⁵ Schmitt 2012, 192.

²⁴⁶ Bowen 199, 430–433.

4.2 Parantaminen

Edellä on käynyt ilmi, että on mahdollista, että jakeet sisältävät stereotyyppistä kuvastoa, joka peittää jonkin ryhmän todellista toimintaa. Edellä on tullut myös ilmi, että periaatteessa voisi olla mahdollista nähdä jakeet pelkästään yleisesti divinaatiota koskevana tuomiona, koska on vaikea sanoa onko jakeissa enää jäljellä mitään, jota voisi käyttää jonkin historiallisen ryhmän löytämiseen. Tämä kuitenkin tarkoittaisi sitä, että jakeet ovat lähes pelkästään leimaava stereotyyppi, jonka tarkoituksena on saada naisten toiminta näyttämään mahdollisimman uhkaavalta.

Voiko leimaavan kielen takana kuitenkin olla mahdollisesti jotain autenttista toimintaa? Se on periaatteessa mahdollista, sillä jopa selkeät noituuden vastaiset tekstit demonisesta ja poleemisesta kuvastostaan huolimatta voivat sisältää piirteitä, jotka alkujaan olisivat liittyneet johonkin hyväksytyyn toimintaan. Esimerkiksi Abusch on ehdottanut, että Maqlûssa tuomittu *kaššāptu* olisi saattanut olla alkujaan parantajana toiminut nainen, ja toisinaan noidan toiminta on samanlaista magiaa mihin myös manaaja turvautuu. Toisin sanoen, vaikka noitia ei välttämättä sellaisenaan esiintynyt, heidän kuvauksissa hyödyntämänsä maagiset keinot saattoivat olla todellisia.

Tällöin kuvauksen sinänsä stereotyyppisen ja leimaavan kielen ja todellisen toiminnan välillä voisi olla mahdollista havaita jonkinlainen yhteys. Kiinnostavalla tavalla eräs tutkimuslinja, jossa jakeiden taakse on pyritty pääsemään, on myös löytänyt taustan parantajina toimineista naisista. Seuraavaksi tarkastelen, tarjoavatko jakeet ja vertailumateriaali todella mahdollisuuden tällaiseen ratkaisuun.

4.2.1 Synnyttäminen ja sitominen vanhassa testamentissa

Jo edellä on tullut ilmi, että Vanha testamentti sisältää kohtia, joissa harjoitetaan parantavaa magiaa. Harjoittajina saattoivat olla profeetaksi luettavat henkilöt, kuten Elia ja Elisa. Ongelmana näissä kertomuksissa on kuitenkin niiden legendaarisen luonne, jonka pohjalta on osin vaikea tehdä jotain historiallista ryhmää koskevia johtopäätöksiä. Periaatteessa on kuitenkin mahdollista, että profeetat tai divinaattorit olisivat toimineet parantajina. Kokonaan toinen kysymys on kuitenkin, antavatko Hesekielin kirjan jakeet tukea tällaiselle oletukselle.

Koska naisten käyttämät instrumentit voidaan tulkita sidottaviksi ja ihmisiin kiinnitettäviksi tekstiileiksi, kiinnostavia ovat nimenomaisesti sellaiset kohdat, joissa tällaiset piirteet esiintyvät. Sekä Nancy Bowen että Susan Ackerman nostavat esille Genesiksessä (1. Moos. 38:27 – 30) olevan kertomuksen Tamarin syn-

nyttämistä kaksosista. Synnytyksen yhteydessä kättilö sitoo langan kaksosiin voidakseen tunnistaa ja erottaa nämä.²⁴⁷

Olisiko Hesekielin kirjassa kyse tällaisesta toiminnasta? Toimijana on kummassakin tekstissä naispuolinen henkilö. Periaatteessa olisi mahdollista myös tulkita, että naiset sitoivat tekstiilejään nimenomaisesti pienten lasten ylle, sillä jakeet kertovat ”kaiken kokoisista päistä”. Ongelmana on luonnollisesti se, että Genesiksen teksti ei suoraan sisällä minkäänlaista uskonnollista ja maagista merkitystä, eikä se anna suoraan ymmärtää, että sitomisen toteuttanut henkilö olisi ollut profeetta tai divinaattori.²⁴⁸

Synnytystä koskeva teksti on kuitenkin siinä määrin kiinnostava, että se voisi tarjota suunnan, josta parantajina toimineita profeettoja voidaan etsiä. Sitominen vaikuttaisi nimittäin liittyvän parantamista koskeviin teksteihin. Tämä kuitenkin vaatii Vanhan testamentin ulkopuolisen aineiston hyödyntämistä, koska nämä tekstit ovat Raamatussa harvinaisia.

4.2.2 Mesopotamialaiset synnytsrituaalit

Sekä Bowen että Ackerman ja osin myös Schmitt hyödyntävät tutkimuksissaan JoAnn Scurlockin mesopotamialaisiin synnytsksteihin kohdistunutta tutkimusta. Käytännössä teksteissä ilmenee se, että synnytykseen liittyi monenlaisia ylluonnollisia uhkia, joilta vastasyntyntä täytyi suojella. Noidat ja erilaiset demonit uhkasivat synnytystä ja vastasyntyntä lasta. Nämä uhat vaativat erilaisia vastatoimia, jotka voisivat heijastua myös Hesekielin kirjan jakeissa.²⁴⁹

Ensinnäkin Scurlockin analyysissä on huomattavaa, että sitominen vaikuttaisi olevan olennainen osa monia rituaaleja, joilla synnyttäjää pyrittiin suojelemaan. Käytännössä toiminta oli värikkäiden nauhojen sitomista. Toisinaan nauhoissa oli käytetty myös kiviä ja kasveja. Nauhoilla ei sinänsä ole yhtenäistä kohdetta, mutta toisinaan ne oli tarkoitettu tyrehtyttämään verenvuotoa. Toisin sanoen ne suojasivat paitsi ylluonnollisia myös luonnollisia synnytykseen liittyviä uhkia vastaan.²⁵⁰

Toinen havainto koskee mahdollista yhteyttä jakeissa esiintyvään leipään ja ohraan. Eräässä rituaalissa kättilö tekee jauhoista maahan ympyrän, jonka keskelle asetetaan paistamaton tiiliskivi. Scurlockin mukaan tiilen päälle asetettiin synnytyksen jälkeen istukka, joka toimi syöttinä pahantahtoiselle demonille. Syntyneet

²⁴⁷ Bowen 1999, 426, Ackerman 2014, 15–18.

²⁴⁸ Ackerman 2009, 54.

²⁴⁹ Scurlock 1991, 137, 140.

²⁵⁰ Scurlock 1991, 138–141.

lapsi oli turvassa, kun ympyrään erehtynyt demoni oli saatu vaarattomaksi. Leipä esiintyy rituaalissa, jossa manaaja valmistaa Lamaštu-demonista kuvan ja asettaa tämän eteen leipiä. Kuvalle lausutaan manauksia ja lopulta se haudataan.²⁵¹

Mielestäni on syytä tarkastella keitä rituaaleissa esiintyneet toimijat mahdollisesti olivat. Scurlock nimeää synnytykseen liittyvissä teksteissä toimijoiksi miespuolisen manaajan, joka on myös noituusteksteissä esiintynyt *āšipu*. Edellä on tullut ilmi, että *āšipun* toimintaan tietyissä yhteyksissä, kuten diagnoosin toteuttamisessa saattoi liittyä divinaatioon rinnastettavaa toimintaa. Muutoin rituaaleissa toimineet henkilöt olivat naispuolisia kättilöitä, joiden identiteetti jää jossain määrin epäselväksi.²⁵² Varsinainen kättilö oli nimeltään *šabsūtu*, jonka toimintaan ei nähtävästi liittynyt erityisiä kultillisia tehtäviä tai divinaatiota.²⁵³

Scurlock esittää mahdollisuutena, että eräs tomijoista olisi ollut niin kutsuttu *qadištu*.²⁵⁴ *Qadištu* on erityisen kiinnostava hahmo, koska hän esiintyy myös Maqlûssa luettuna osaksi noitia. Ongelmana on kuitenkin se, että ainoa viittaus *qadištun* toiminnasta synnytyksien yhteydessä liittyy erääseen mesopotamialaiseen myyttiin, joka ei välttämättä vastaa todellisuutta. Pikemminkin kyseessä oli naispuolinen kulttihenkilö, joka toteutti puhdistamiseen liittyviä rituaaleja.²⁵⁵

Analyysissä on selvinnyt, että Hesekielin kirjassa tuomittujen naisten käyttämät instrumentit eivät ole luonteeltaan kovin selkeitä. On periaatteessa mahdollista, että ne viittaisivat ainakin joiltain osin punottuihin nauhoin, joita sidottiin maagisissa rituaaleissa. Jos kirjoittaja on halunnut torjua parantajina toiminutta ryhmää, olisi sinänsä ymmärrettävää, että alkujaan parantavista nauhoista olisi tullut tappavia pyydystysvälineitä. Jakeiden viittaus leipään ja ohraan on niin vaikeatulkintainen, että on vaikea sanoa tarkoitettiinko sillä palkkaa vai jonkinlaista välinettä naisten toiminnassa.

Muuten jakeista on vaikea löytää suoraan parantamiseen liittyvää aineistoa. Rüdiger Schmitt toteaa, että mahdollisesti jakeen 19 viittaus kuolemaan ja elämään paljastaisi jotain naisten toiminnasta parantajina. Toisaalta Schmitt joutuu toteamaan, että tämäkin kohta on mahdollisesti vain osa jakeiden poleemista kokonaisuutta.²⁵⁶

²⁵¹ Scurlock 1991, 152–153, 159.

²⁵² Scurlock 1991, 142.

²⁵³ Marten 2000, 171–172.

²⁵⁴ Scurlock 1991, 142.

²⁵⁵ Macgregor 2012, 12–15.

²⁵⁶ Schmitt 2012, 191–193.

Ongelmallisempana voidaan kuitenkin pitää sitä, että naisista käytetään divinaatioon viittaavaa verbipartisiippia. Tämä ei kuitenkaan ole välttämättä ongelma, jos divinaation ja parantamisen yhteys halutaan nähdä selkeänä. Ei ole kuitenkaan lainkaan selvää, voidaanko mesopotamialaisissa teksteissä esiintyneitä naisia kuten *qadištua* ja *šabsūtua* pitää divinaattoreina. Vielä tärkeämpi kysymys onkin, voidaanko sitovaa toimintaa pitää edes divinaationa, eli jumalallisen tiedon saamisena ja välittämisenä.

Toisaalta voidaan kysyä antavatko tekstit täysin koko kuvaa divinaattorin roolissa toimineiden henkilöiden sukupuolista. Toisin sanoen naisten taustan löytäminen parantajista ei ole vailla perusteita, mutta vaatii melko runsasta ja varsin vapaata tulkintaa. Vaikka synnytyksessä olisi läsnä kulttihenkilöitä, ei heitä voida automaattisesti pitää divinaattoreina.

4.2.3 Šurpu esimerkkinä parantavasta sitomisesta

Edellä on käsitelty tekstejä, jotka liittyvät synnyttämiseen, koska ne sisälsivät etenkin viitteitä sitomiseen instrumentteja. Mutta tapahtuiko sitomista myös muissa parantamista koskevissa teksteissä? Vaikka Bowen on tarkastellut Maqlûn yhteyttä jakeisiin, hän ei ole tutkinut voisiko yhteyksiä löytyä myös toisesta akkadinkielisestä manauskokoelmasta, Šurpusta. Koska mahdollinen yhteys Šurpuun on tutkimuksessa kuitenkin tullut esille, on luontevaa tarkastella voisiko sen vertaaminen jakeisiin tuoda mahdollisuuksia jakeiden ymmärtämiseen.²⁵⁷

Šurpu poikkeaa Maqlûsta. Toisin kuin Maqlûssa, tämän kyseisen kokoelman rituaalit eivät suoraan liity noituuden vaikutusten kumoamiseen. Rituaaleissa potilas ei välttämättä tiedä, mikä on lopulta ollut syynä hänen tilaansa. Eräs keskeinen termi on *mamitu*, joka on mahdollista kääntää valaksi. Vala ei alun perin välttämättä ollut itsessään paha mutta nähtävästi se saattoi olla potentiaalisesti haitallinen. Tämä johtuu mitä ilmeisimmin maagisen ajattelun dualistisesta luonteesta. Toiminta voi yhtä aikaa olla seurauksiltaan sekä hyvää että paha.²⁵⁸

Rituaalin kääntänyt Erica Reiner kuvaa Šurpua monimutkaiseksi ja on tunnistanut siinä kolme toimijaa. Useimmissa osissa toimijoina on potilas ja rituaalin suorittava pappi. Rituaalipapin nimike ja identiteetti jäävät epäselviksi, koska ohjeet on osoitettu hänelle suoraan toisessa persoonassa. Rituaalitaluissa voi kuitenkin toimia kolmantena osapuolena myös Maqlûssa esiintynyt *āšipu*, jonka rooli

²⁵⁷ Zimmerli 1979, 103.

²⁵⁸ Reiner 1958, 2–3, 55.

on papin avustaminen.²⁵⁹ Kuten Maqlû myös Šurpu siis kuuluu normatiivisen uskonnon piiriin ja siinä toimijoina ovat tietyt virallisen aseman omaavat miespuoliset henkilöt. Nähtävästi ainakaan virallisesti naiset eivät toimittaneet tämänkaltaista rituaalia. Kuitenkin yleisen vertailun kannalta kokoelman tarkastelu on mahdollista.

Jakeiden kannalta erityisen kiinnostava on taulujen V-VI rivit 144–171, jotka olen kääntänyt Erica Reinerin käännöksen pohjalta. Kyseisessä rituaalissa tarkempana kontekstina on, että potilaan ylle on tullut kirouksen kaltainen sekaantumisen ja päänsärky.²⁶⁰ Otan ne tässä tarkastelun kohteeksi.

144/145 Manaus. (Uttu) otti nauhan (käteensä),
146/ 147(Ishtar) teki Uttun nauhan valmiiksi,
148/149 ja laittoi taidokkaan naisen istumaan;
150/151 hän kehräsi värttinällä valkoista villaa, mustaa villaa, kaksinkertaisen nauhan
152/153 mahtavan nauhan, suuren nauhan, monivärisen nauhan, nauhan joka leikkaa valan,
154/155 pahantahtoisia sanoja vastaan, miesten (aiheuttaman) valan,
156/157 jumalten kirouksia vastaan,
158/159 langan, joka leikkaa valan;
160/161 hän sitoi tämän miehen pään, kädet ja jalat,
162/163 jotta Marduk, Eridun poika, prinssi, voisi repiä sen pois paljain käsin.
164/165 Poistakoon hän nauhan, (joka edustaa) valan kentälle, puhtaaseen paikkaan,
166/167 paha vala astukoon syrjään,
168/169 tämä mies puhdistukoon, siistiytyköön,
170/171 jotta hänet voidaan luovuttaa jumalansa suosiollisiin käsiin.²⁶¹

Näissä riveissä kuvataan kuinka Jumalat puhdistavat potilaan kirouksesta. Tekstissä jumalat valmistavat erityisen monivärisen nauhan. Nauha edustaa valaa eli mamitua, joka on potilaan vaivan syynä. Nauha sidotaan potilaan päähän, käsiin ja

²⁵⁹ Reiner 1958, 2.

²⁶⁰ Šurpu V-VI, 1–8.

²⁶¹ Šurpu V-VI, 144–147.

jalkoihin. Vapauttaakseen potilaan valasta Marduk irrottaa nauhan tämän yltä. Seurauksena potilas on puhdistunut ja jumalansa turvassa.

Näkisin, että jakeet tietyiltä osin sisältävät kiinnostavaa aineistoa vertailun kannalta. Kuten Hesekielin kirjan jakeissa mahdollisesti tapahtuu, tässä rituaalissa keskeistä on vaatekappaleen sitominen ihmisen ylle, päähän ja käsiin. Sitomisen merkitys on kiinnostava. Vaikka sen pohjimmainen merkitys on parantava, lanka itsessään edustaa potilaan kannalta haitallista valaa. Toisin sanoen parantumisen seuraa vasta, kun Marduk repii nauhan potilaan yltä. Samalla tavoin jakeissa Jahve poistaa naisten valmistamat instrumentit.

Yhteyksiä Hesekielin kirjan jakeisiin on siis löydettävissä. Erot on kuitenkin otettava huomioon, kuten Maqlûnkin kohdalla. Ensinnäkin Šurpu ei edusta samaa genreä kuin Hesekielin kirja. Vastaavasti yhtäläisiä sanoja ei ole löydettävissä, joten yhtäläisyyttä on pidettävä sisällöllisenä ja siten vaikeammin perusteltavissa olevana. Myös suora viittaus divinaatioon puuttuu.

Šurpussa parantajat, jotka suorittivat rituaalin, olivat ilmeisesti miehiä. Kuitenkin noituuteen viittaavat tekstit, kuten Maqlû vaikuttaisivat kertovan, että tällaista parantavaa toimintaa harjoitettiin kenties myös normatiivisen uskonnon rajoilla ja tällöin parantajat olivat nimenomaisesti naisia. Nancy Bowen vaikuttaisi siis olevan oikeassa, kun hän toteaa Maqlûssa olevan noidan ja āšipun olevan osin rinnasteisia. Toinen toimii sallitun uskonnon piirissä, toinen taas epävirallisemmassa kontekstissa.²⁶²

Olisiko tämän kaltaista rituaalia siis ollut toteuttamassa joskus jonkinlainen naispuolinen uskonnollinen toimija? Olisiko mahdollista, että Hesekielin kirjan jakeet kuvaavat naisia, joilla olisi ollut rooli tällaisen rituaalin suorittamisessa. Näin ollen sitominen olisi ollut toimintaa, jolla olisi sekä parannettu ja näkökulmasta riippuen aiheutettu vahinkoa.

4.2.4 Olivatko naiset sitein parantavia divinaattoreita?

Tämän katsauksen perusteella on selvinnyt kaksi asiaa. Sitominen oli osa muinaisessa Lähi-idässä harjoitettua parantavaa magiaa. Toisinaan nauhalla oli suojaavia merkityksiä. Toisinaan se saattoi myös symboloida sairautta tai kirousta, joka parantamisessa konkreettisesti revittiin pois. Paikoin myös jakeissa esiintyneet elintarvikkeet olivat osa myös demonien manaamisessa toteutettujen rituaalien kuvasto.

²⁶² Bowen 1999, 435.

Tarjoavatko nämä tekstit siis ehdotonta ratkaisua jakeiden arvoitukseen? Mielestäni eivät. Ratkaisu edellyttää, että jakeiden instrumentit tulkitaan siteiksi, mikä ei välttämättä ole ongelmatonta. Toiseksi jakeet antavat osin myös sen kuvan, että instrumentit sidottiin naisiin itseensä, mikä heikentää kuvaa sitomiseen perustuvan parantavan magian harjoittamisesta. Toisin sanoen tämä tulkintamalli edellyttää toisaalta jakeiden vertauskuvallisuutta, mitä tulee pyydystämiseen ja sielujen metsästämiseen mutta myös osittain kiistettävissä olevaa tulkintaa naisten käyttämistä välineistä.

Ehdoton ongelma on joka tapauksessa siinä, että Bowen ja Ackermann ovat halukkaita pitämään parantajia nimenomaisesti profeettoina.. Vaikka divinaation ja parantamisen välillä saattoi olla yhteys, se ei kuitenkaan aina ollut ehdotonta. Monet synnytyserituaaleissa toimineista henkilöstä eivät olleet divinaattoreita ja vaikka toisinaan divinaattorina nähty *āšipu* esiintyykin Sûrpuussa, ei ole varmuutta mikä oli rituaalia ensisijaisesti toteuttaneen papin suhde divinaatioon.

Parantajaratkaisu on mahdollinen, mutta se herättää kysymyksen? Miksi naisista haluttiin käyttää divinaatioon liittyvää terminologiaa? Bowen ja Ackermann selittävät tämän sillä, että divinaattori saattoi toimia parantajana. Tämä ei kuitenkaan ole täydellinen vastaus, vaikka tehtävien välillä olisikin toisinaan päällekkäisyyttä. Esther Hamori on mielestäni tehnyt oikean huomion, kun hän havaitsee, ettei Bowen lainkaan selitä mikä on divinaation ja parantavan toiminnan yhteys synnyttämiseen liittyvissä rituaaleissa. Scurlockin esittelemissä teksteissä, joita Bowen ja Ackerman hyödyntävät, divinaation harjoittaminen kuten enteiden lukeminen on käytännössä olematonta.

Merkittävin ongelma on kuitenkin se, miksi Hesekielin kirjan teksti haluaisi rinnastaa divinaation ja maagisen nauhojen sitomisen. Ehkä parantajanäkökulman ongelmista kertoo paljon myös se, että teorian merkittävin kannattaja Nancy Bowen katsoo, että kuvaus ei kerro todellisesta toiminnasta. Bowen toteaaakin, että kaikki parantamiseen viittaavat kohdat jakeissa voidaan lopulta nähdä pelkästään leimaavina stereotyyppinä, jotka esiintyvät noituusteksteissä.²⁶³ Parantajanäkökulma on siis monella tapaa hyvin epävarma ratkaisu jakeiden taustaan.

4.3 Nekromantia

Jos naiset halutaan nähdä parantajina, pyydystämiseen ja mahdollisesti sielujen kohdalla esiintyvään lintukuvastoon ei voida kiinnittää kovin paljoa huomiota.

²⁶³ Bowen 1999, 429.

Entä jos sen sijaan sielujen pyydystäminen olisi viittaus johonkin divinatiomuotoon? Eräs nykytutkimuksessa esiintyvistä teorioista on se, että naisten harjoittamaan toimintaan voitaisiin löytää yhtäläisyyksiä nekromantian kuvauksista.

Nekromantia on lyhyesti kuvattuna divinaatiomuoto, jossa divinaattori saa tietoa kommunikoimalla kuolleiden henkien kautta. Ann Jeffers toteaa, että toiminta edellyttää käsitystä siitä, että vainajilla on jonkinlainen kyky tarjota jossain määrin jumalallista tietoa. Tämän lisäksi nekromantiolla on vahva yhteys erilaisiin hautaustapoihin ja esi-isien kunnioittamiseen.²⁶⁴ Kyseessä on siis divinaatiomuoto, joka liittyy hyvin monenlaisiin uskonnollisiin käsityksiin.

Tekstilähteiden välittämä informaatio nekromantian harjoittamisesta on hyvin vaihtelevaa. On myös syytä todeta, että nekromantian kohdalla ei myöskään voida puhua normatiivisen uskonnollisuuden ulkopuolella esiintyneestä toiminnasta. Esimerkiksi Ugaritissa kuolleiden esi-isien välityksellä tapahtunut toiminta oli hyväksyttyä ja liittyi olennaisesti kuningashuoneen tukemaan uskonnollisuuteen.²⁶⁵ Myös Vanhassa testamentissa on viitteitä siitä, että jossakin vaiheessa nekromantia olisi saattanut olla hyväksytty divinaatiomuoto, joka niin ikään oli kuningashuoneen edustajien harjoittamaa.²⁶⁶

Nekromantiaa varsin todennäköisesti harjoitettiin sekä Ugaritissa että Israelissa ja mahdollisesti myös Syyrian Emarissa. Tästä kertovat lähteet ovat kuitenkin erilaisia. Vanha testamentti suhtautuu toimintaan kriittisesti, kun taas Ugaritin teksteissä suhtautuminen on neutraalia. Tämä johtuu luonnollisesti myös tekstien tyylistä. Esimerkiksi kertomus Saulista ja Endorin naisesta ei ole luonteeltaan yhteismitallinen Ugaritista säilyneen rituaalitekstin kanssa.²⁶⁷ Ilmiö on kuitenkin siinä määrin yleinen, ettei se vaikuta marginaaliselta uskonnon ilmenemismuodolta.

Oleannaista on kysyä, voidaanko nekromantian kuvauksissa esiintyviä piirteitä yhdistää tarkasteltavana oleviin Hesekielin kirjan jakeisiin. Antaako käytävissä oleva vertailuaineisto riittävästi tukea ajatukselle, että naiset olisivat olleet nekromantian harjoittajia? Nekromantia on hyvin erilainen tulkintamalli kuin aiemmin esitetty ajatus parantamisesta, jossa suurin osa naisten toiminnan kuvauksesta, etenkin pyydystäminen, nähtiin osana leimaavia tehokeinoja. Käytännössä se vaatii tuekseen sitä, että naiset olisivat jollain tavalla olleet tekemisissä

²⁶⁴ Jeffers 1995, 176.

²⁶⁵ Jeffers 1996, 173–175.

²⁶⁶ Hamori 2015, 113–114.

²⁶⁷ Jeffers 1995, 176.

kuoleman kanssa tai yhteyttä kuvauksen ja nekromantiasta kertovien rituaalien kanssa.

4.3.1 Vanhassa testamentissa esiintyvä nekromantia

Tässä yhteydessä ei ole mahdollista antaa täydellistä kokonaiskuvaa Vanhan testamentin suhteesta nekromantiaan. Tekstit, joita tarkastelen tässä antavat kuitenkin jonkinasteisen kuvan siitä, millaisia piirteitä Vanhan testamentin kirjoittajat liittivät ilmiöön ja onko näissä kuvauksissa löydettävissä kosketuspintaa Hesekielin kirjan jakeisiin.

Deuteronomiumin jakeessa 18:11 kielletään kääntymästä niiden puoleen, jotka tiedustelevat aavetta tai tietäviä henkiä (וְשִׂאֵל אִיִּב וְיִדְעֵנִי). Tätä voidaan pitää nekromantian kieltona mutta se ei kovin paljoa ryhmien harjoittamasta toiminnasta. Lopulta jakeet vaikuttavat kertovan lähinnä siitä, että kirjoittaja oli halunnut luokitella kuolleiden kautta tapahtuvan divinaation osaksi erilaisia kiellettyjä maagisia ja uskonnollisia toimintatapoja. Tämän vuoksi jakeiden informaatiomäärä ja hyöty vertailussa on varsin vähäinen.

Vertailun kannalta paras nekromantista toimintaa kuvaava kokonaisuus löytynee ensimmäisen Samuelin kirjan kuvauksesta, joka käsittelee Endorin naista. Tämä pitkä kokonaisuus on mahdollisesti jopa tunnetuin kuvaus nekromantian harjoittamisesta. Tekstin ajoitus on osittain epäselvä, sillä ainakin Christophe L. Nihan pitää mahdollisena, että teksti olisi syntynyt persialaisajalla ja on vastaus ristiriitaan perheiden uskonnollisuuden ja Toora-keskeisen uskon välillä.²⁶⁸ Ajoitukseen liittyvistä ongelmista huolimatta tekstiä ei ole syytä sivuuttaa.

Tekstissä Kuningas Saul pyrkii saamaan epävakana aikana jumalallista ohjausta. Koska sallitut menetelmät kuten unet ja profeetat eivät ole tarjonneet vastausta, Saul kääntyy Endorissa asuvan naisen puoleen. Saul ja divinaattori kohtaavat naisen yöaikana ja tätä pyydetään kutsumaan profeetta Samuel esiin. Endorin nainen onnistuukin tehtävässään ja kutsuu vastentahtoisen Samuelin Sheolista, kuolleiden asuinsijoista.

Vaikka teksti on varsin pitkä ja antaa kiinnostavalla tavalla nekromantiasta kuvan tehokkaana divinaatiomenetelmänä, se jättää monia kysymyksiä avoimiksi. Mikä oli naisen uskonnollinen asema? Tapahtuiko divinaatiossa jotain muuta rituaalista toimintaa Samuelin kutsumisen lisäksi? Naisesta käytetään nimitystä בְּעֻלַת-אִיִּב, eli nainen, jolla on אִיִּב. Tämän termin merkityksestä on käyty tutkimuksessa.

²⁶⁸ Nihan 2003, 52–54.

Toisinaan on ajateltu, että kyseessä on instrumentti, jota käytettiin yhteydenotossa kuolleisiin.²⁶⁹

Toisaalta צִיִּים voisi myös viitata kuolleiden henkiin, joiden kanssa divinaattori toimii. Jesajan kirjan luvussa 29 implikoidaan, että kyseessä olisivat kuolleet henget, jotka elävät maan alla Sheolissa. Vielä kiinnostavampi on kuitenkin kahdeksannessa luvussa oleva kuvaus, jonka mukaan divinaattorien konsultoimien henkien äänet olisivat lintumaisia.²⁷⁰ Toisin sanoen tällä termillä voisi olla yhteys Hesekielin kirjan jakeiden lintukuvastoon, vaikkakin on huomattava, että näissä jakeissa ei esiinny termiä צִיִּים.

Erot ovat kuitenkin lopulta merkittävät. Ei vaikuta siltä, että Hesekielin kirjan kuvauksessa esiintyvät instrumentit olisivat läsnä Samuelin kirjan kuvauksessa. Vastaavasti Endorin nainen kuvataan selkeän yksinäisenä divinaattorina, kun taas profetoivat naiset ovat selkeä joukko. Tämän lisäksi pyydystämiskuvastoa ei tekstissä esiinny lainkaan. Se, että Samuel kutsutaan paikalle, ei ole sama kuin sielun jääminen pyydykseen.

Kaiken kaikkiaan kohta antaa hyvin vähän sellaista tietoa, jota voitaisiin käyttää Hesekielin kirjan jakeiden selvittämiseen. Tärkeää on kuitenkin huomata, ettei eroavuus välttämättä kerro siitä, ettei kyseessä olisi ollut nekromantia. Esimerkiksi Jesajan kirjan jae 65:4 osoittaa nähtävästi sen, että nekromantian harjoittaminen ei ole Vanhan testamentin kuvauksissa yksiselitteisesti yhteen ainoaan muotoon sidottua. Jeffers käyttää tekstin kuvaamasta ilmiöstä nekromantinen inkubaatio, jossa yhteys alamaailmassa oleviin kuolleisiin saadaan nimenomaisesti unien kautta. Tämä lyhyt teksti ei tarjoa Hesekielin kirjan näkökulmasta vertailuaineistoa mutta toisaalta voi puhua sen puolesta, että nekromantian kuvaukset saattoivat olla hyvin vaihtelevia. Se, että jonkun ryhmän toiminta esimerkiksi ei täysin vastaa Samuelin kirjassa kuvatun Endorin naisen toimintatapaa, ei välttämättä sulje tätä nekromantian ulkopuolelle.²⁷¹

Vanha testamentti ymmärtää nekromantian yhtenä divinaation muotona, mutta sen harjoittajista käytetyt nimitykset ja kuvaukset vaihtelevat. Sinänsä on mahdollista, että Hesekielin kirjan käyttämä määritelmä צִיִּים voisi liittyä nekromantiaan. Toisaalta, kuten edellä on tullut ilmi, kyseinen verbi voi kontekstista riippuen tarkoittaa hyvin monenlaista divinaatioon, profetiaan tai jopa yleensä

²⁶⁹ Jeffers 1996, 172.

²⁷⁰ Jeffers 173–175.

²⁷¹ Jeffers 1995, 180.

uskonnonharjoitukseen liittyvää toimintaa. On myös epäselvää, kuuluiko jae, jossa tämä sana esiintyi alkuperäiseen tuomioon.

Vanhan testamentin säilyttämässä kuvauksissa on luonnollisesti myös se ongelma, että ne heijastavat kirjoittajiensa tarkoitusperiä eivätkä ole millään tapaa neutraaleja. Näin ilman hyvin tarkkaa analyysiä on vaikea selvittää, mikä on esimerkiksi poleemista kuvastoa ja mikä mahdollisesti aitoa kuvausta. Joka tapauksessa Vanhan testamentin sisältämät kuvaukset nekromantiasta eivät suoraan näytä valaisevan Hesekielin kirjan jakeita.

4.3.2 Ugaritin nekromantia ja lintumaiset sielut

Tutkimus, joka on etsinyt vastinetta nekromantiasta, on kiinnittänyt huomiota etenkin jakeeseen 20, ja siinä esiintyvään tapaan rinnastaa sielut ja linnut. Jo analyyssissä on tullut ilmi, että kyseinen jae on erittäin vaikeasti tulkittavissa, eikä ole välttämättä varmaa, ovatko viittaukset lintuihin edes olleet osa alkuperäistä oraakkelia. Kuitenkin edellä käsitellyssä Vanhan testamentin nekromantian kuvauksissa on tullut ilmi, että toisinaan kuolleiden henkien ajateltiin pitäneen lintumaisia ääniä. Richard Steinerin toi omassa tutkimuksessaan niin ikään, että ruumiin ulkopuolinen sielu toisinaan nähtiin lintumaisena hahmona.

Koska Vanhan testamentin kuvaukset nekromantian harjoittamisesta eivät kuitenkaan ole riittävällä tavalla valaisseet Hesekielin kirjan jakeita, muuta muinaisen Lähi-idän tekstimateriaalia on pyritty hyödyntämään tutkimuksessa. Kuolleiden henkien kutsuminen on varsin näkyvästi esillä etenkin Ugaritista löydettyissä teksteissä. Suhtautuminen toimintaan oli Ugaritissa joiltain osin erilaista kuin Vanhan testamentin teksteissä. Tekstit eivät ole luonteeltaan tuomitsevia vaan osin myyttisiä rituaaleja, jotka kuvaavat kyseistä toimintaa. Toiminta myös liittyy olennaisesti hallitsijoiden harjoittamaan uskontoon.²⁷²

Tekstit paljastavat, että kuolleisiin henkiin viitataan käsitteellä Rp'um. Nämä eivät olleet keitä hyvänsä kuolleita, vaan etuoikeutettuja vainajia, kuten kuninkaita. Suurimman osan ajasta he viettävät alamaailmassa mutta heitä kuitenkin säännöllisesti muistettiin esimerkiksi ruokauhrein. Tekstit kuitenkin myös kertovat, että uuden vuoden juhlallisuuksien aikana Rp'um saatettiin kutsua maan päälle. Tällöin heidät kuvataan lintumaisina hahmoina. kutsumisessa ruokaa käytettiin

²⁷² Spronk 1986,67–75

houkutuksena. Toisinaan he kuitenkin olivat ihmismäisiä. Rituaalissa motivoivana tekijänä oli ajatus esi-isien parantavista voimista ja valtakunnan suojelemisesta.²⁷³

Ugaritin teksteistä saatava tieto on osin rajallista, mutta niissä on nähtävissä samankaltaisia elementtejä kuin Vanhan testamentin kuvauksessa Endorin naisesta. Kuolleet kutsutaan esiin ja heidän kanssaan käydään jonkinlaista dialogia.²⁷⁴ Voisiko tällainen ajatus kuolleiden hengistä esiintyä myös muualla Vanhassa testamentissa? Tämä on mahdollista, sillä hepreassa käytetään kuolleista puhuttaessa toisinaan sanaa *רְפָאִים*, jolla voisi olla mahdollisesti yhteys edellä käsiteltyyn termiin.²⁷⁵

Tärkeää on kuitenkin huomata, että Vanhan testamentin kontekstissa sanalla *רְפָאִים* saatettiin viitata vainajiin hyvin erilaisissa yhteyksissä. Yhtäältä sitä käytetään mytologisesta jättiläisistä koostuneesta heimosta. Christopher Hays on huomannut, että etenkin Jesajan kirjan kontekstissa sanalla saatetaan viitata hyvinkin samanlaiseen ilmiöön kuin Ugaritissakin eli kuolleisiin kuninkaisiin. Toisinaan sillä kuitenkin viitattiin myös kaikkiin kuolleisiin ilman erityistä asemaan perustuvaa erottelua.²⁷⁶ Pelkästä tämän sanan esiintymisestä ei siis voi tehdä liian pitkälle meneviä johtopäätöksiä.

Ajatus lintumaisista kuolleiden hengistä, joihin voidaan ottaa yhteyttä, on ollut keskeinen etenkin Marjo Korpelin teoriassa, jota myös Esther Hamori ja Jonathan Stökl ovat tutkimuksessaan hyödyntäneet. Ensinnäkin hän havaitsee, että lintuyhteys toistuu sekä Hesekielin kirjan jakeissa että Ugaritin nekromantiaa kuvaavassa aineistossa. Tämä on totta, vaikka esimerkiksi Steiner on tuonut esille mahdollisuuden, että myös muusta syystä ruumiin ulkopuolelle joutuneita sieluja saatettiin kuvata lintumaisella kielellä. Joka tapauksessa on selvää, että Korpel tulkitsee jakeen 20 hyvin kirjaimellisella tavalla ja ohittaa tulkinnassaan sen mahdolliseen korruptoitumiseen liittyvät ongelmat.²⁷⁷

Hänen ratkaisussaan olennaista on se, että jakeiden sielut tulkintaan samankaltaisiksi kuolleiden hengiksi, joita esimerkiksi Ugaritin *rp’um* olivat. Toisin sanoen näin Hesekielin kirjassa säilyisi kuva naisista, jotka instrumenteillaan pyydystävät sieluja divinaatiota varten. Korpelin tulkinnassa kiinnostavaa on kuitenkin se, että hänen mukaansa naisten pyydystämät sielut eivät aluksi olleet kuollei-

²⁷³ Spronk 1986, 161–162, 167–168, 195–196.

²⁷⁴ Jeffers 1996, 181.

²⁷⁵ Hays 2011, 107, 167.

²⁷⁶ Hays 2011, 167–168.

²⁷⁷ Korpel 1996, 103–105.

ta, vaan he muuttivat ne lintusieluiksi, joita he saattoivat myöhemmin kutsua esiin. Taustalla on tässä metsästämissen esiintyminen Maqlûssa.²⁷⁸

Se, että Korpel hyödyntää tulkinnassaan Maqlûa on nähty ongelmallisena. Käytännössä ongelma on siinä, että Maqlû on rituaali, jossa tarkoituksena on torjua noitua. Noituus ei kuitenkaan ole sama asia kuin nekromantia, ja vaikka nekromantian harjoittajia olisi voitu epäillä noitina, on epäselvää onko kyseisessä Maqlûn kohdassa edes viittausta tällaiseen toimintaan.²⁷⁹ Riveissä noidat pyydystävät ihmisiä osin instrumenteilla, joita käytetään lintujen pyydystämiseksi, mutta mitään varsinaisesti nekromantiaan viittaavaa kohdassa kyseisessä Maqlûn kohdassa ei ole.

Käytännössä Korpel käyttää hyvin sekaisin käsitteitä, kuten profetia, nekromantia, noituus ja musta magia. Tämä mielestäni asettaa kyseenalaiseksi, puoltaako Korpelin tutkimus lopulta ajatusta, että naiset olisivat olleet nekromantian harjoittajia, vai sitä että he toteuttivat ihmisiä vahingoittavaa magiaa, eli toimivat noitina. Lopulta pyydystämisen tai vahingoittava toiminta ei esiinny nekromantian kuvauksissa Ugaritissa tai Vanhassa testamentissa. siivekkäitä sieluja voidaan pitää tietynlaisena nekromantisen toiminnan piirteenä, mutta jos tämä on jakeissa ainoa asia, joka yhdistää kuvauksen nekromantiaan, ratkaisua ei mielestäni voida pitää kovin yksiselitteisesti perusteltuna. Lopulta Korpelin ratkaisua voidaankin kiinnostavalla tavalla pitää käytetyn vertailuaineiston puolesta tukena sille, että kyseessä olisi kuvaus noituudesta.

4.3.3 Sananlaskujen nainen ja nekromantiaan viittaava kuvasto

Yhdessä uusimmista tutkimuksista, joka koskee näitä jakeita Esther Hamori pitkälti toistaa Korpelin argumentit siitä, että jakeissa tuomittujen naisten tausta tuli si nähdä nekromantissa toiminnassa. Hamorin peruslähtökohtana on se, että ei ole epäilystä siitä, että naiset harjoittivat divinaatiota. Tämä tulee ilmi paitsi jakeen verbipartisiipissa, myös jakeessa 22, jonka kiistanalaisuutta kokonaisuuden kannalta hän ei kuitenkaan tarkastele tai ota huomioon.²⁸⁰ Ymmärtäessään jakeet nekromantiaksi Hamori tukeutuu pitkälti jo edellä käsiteltyihin Korpelin argumentteihin.

²⁷⁸ Korpel 1996, 108–109.

²⁷⁹ Bowen 1999, 428.

²⁸⁰ Hamori ei ota lainkaan kantaa jakeiden mahdollisiin lisäyksiin. Tämä ei kuitenkaan ole välttämättä ongelma, koska jo verbipartisiippi pakottaa ottamaan vakavasti mahdollisuuden, että naiset toimivat jonkinlaisessa divinaatioon liittyvässä tehtävässä.

hin. Toisin sanoen lintumaiset sielut tulkitaan kuolleiden hengiksi.²⁸¹ Näiltä osin Hamori siis vaikuttaisi seuraavan Korpelin teoriaa.

Selkeänä erona Korpeliin on, että Hamori tiedostaa selkeämmin jakeiden kielteisen asennoitumisen naisten toimintaan. Hän ei myöskään halua tehdä kovin pitkälle meneviä johtopäätöksiä naisten käyttämistä instrumenteista. Hamori kuitenkin ilmeisesti katsoo, että pyydystäminen itsessään on verrattain uskottava viittaus nekromantiseseen toimintaan, vaikka hän pitääkin kuvausta varsin epäselvänä ja korostetun kielteisenä.²⁸²

Toinen Hamorin keskeinen oma huomio on, että jakeiden arvoituksellinen väite naisten kyvystä säilyttää elämä ja aiheuttaa kuolema voisi liittyä kuolleiden kutsumiseen nekromantisissa rituaaleissa. Käytännössä jakeissa voisi olla kyse samanlaisesta toiminnasta kuin kuvauksessa Endorin naisesta. Hamori kuitenkin toteaa että kuvauksissa on kuitenkin suhteessa toimintatapaan selkeitä eroja. Toisaalta Hamori pitää mahdollisena, että kuoleman aiheuttaminen on yleisempi viittaus siihen, että naiset toimivat kuoleman parissa.²⁸³

Vaikka Hamori ei välttämättä katso, että naisten toiminta olisi ollut todellisuudessa aggressiivista sielujen pyydystämistä, hän näkee tämän kuvaston esiintymisen osoituksena jakeiden yhteydestä nekromantiaan. Hän nostaakin vertailuun toisinaan tässä yhteydessä tarkastellun sananlaskujen kuvauksen naisesta, joka pyydystää sielua.

Sananlaskujen kirjan naiskuvaukset ovat saaneet tutkimuksessa hyvin erilaisia tulkintoja. Käytännössä kysymyksessä ovat kirjan luvuissa 1-9 esiintyvät kuvaukset vieraasta naisesta. Eräs mahdollisuus olisi se, että kuvauksen taustalla on yksiin jälkeinen konteksti, jossa kuvauksilla olisi vastattu kansojen välisistä avioliitoista aiheutuneeseen ongelmaan. Toisaalta tutkimuksessa ei aina ole haluttu rajoittaa naisen vierautta kansallisuuteen, vaan nähdä hänet naishahmoisena marginalisoituna ”toisena”.²⁸⁴

Hamori nostaa erääksi ratkaisunsa avainkohdaksi jakeen 6:26. Jae on yksinänsinkin kiinnostava, mutta olen jättänyt seuraavaan käännökseen aiemmat jakeet selventämään kontekstia:

20. Minun poikani, pidä isäsi käskyt, äläkä hylkää äitisi lakia

²⁸¹ Hamori 2015, 169–170, 172–176.

²⁸² Hamori 2015, 171–173, 178.

²⁸³ Hamori 2015, 176–178.

²⁸⁴ Nam Hoon Tan 2008, 1-3.

21. Sido ne aina sydämeesi, sido ne kaulasi ympärille
22. Kun kävelet, se johtaa sinua, kun nukut, se vartioi sinua, kun nouset, se puhuu kanssasi
23. Sillä käsky on lamppu, ja laki on valo, ja kurin nuhde on elämän tie.
24. Suojatakseen sinut pahalta naiselta, vieraan kielen pehmeydeltä.
25. Älä himoitse hänen kauneuttaan sydämessäsi, älä anna hänen ottaa sinua silmäripsillään
26. Sillä porton takia menee leivän hinta, mutta toisen miehen vaimo pyydystää kallista sielua/henkeä.²⁸⁵

Näissä jakeissa esiintyvä vieras nainen on yksinkertaistettuna uskonon nainen, joka viettelee miehen. Luvuille 1-9 tyypilliselle tapaan kohta on esitetty isän puheena pojalleen. Kuvaus on kieltämättä kiinnostava etenkin siitä syystä, että se on ainoa toinen kuvaus Vanhassa testamentissa, jossa jokin henkilö metsästää sielua. Yleensä tätä esimerkkiä ei kuitenkaan ole otettu vertailukohdaksi Hesekielin kirjan jakeille, paitsi silloin kun on haluttu argumentoida sen puolesta, että naiset olisivat vertauskuvallisesti saalistaneet uhrejaan tai uhanneet heidän henkeään.²⁸⁶

Hamori kuitenkin katsoo, että kuten Hesekielin kirjan jakeissa, myös tässä kohdin sielun pyydystäminen on viittaus nekromantiaan. Käytännössä Hamori ei kuitenkaan lainkaan tarkastele mahdollisuutta, että sana voisi tässä yhteydessä tarkoittaa elävää ihmistä, vaikka hän toteaaakin tekstin olevan vertauskuvallinen. Samaten Hamori pohtii, voisivatko käskyt ja laki jotka neuvotaan pitämään kaulan ympärillä alluusio jonkinlaisiin suojaaviin amuletteihin. Toisaalta kyseessä voi hyvin olla vertauskuva, joka hyödyntää ajatusta, että käsky ja oppi suojaavat kuin amuletti.²⁸⁷ Yhtä kaikki, ne ovat suojaamassa pahalta vieraalta naiselta.

Yksistään jakeesta 6:26 on vaikea päätellä viitataanko siinä ehdottomasti sielun pyydystämiseen. Hamori ei otakaan tätä jaetta ainoaksi vertailukohdaksi. Seitsemännessä luvussa esiintyy kuvaus ja varoitus vieraasta naisesta, joka on jälleen varsin kiehtova. Hamori kiinnittää huomioit jakeisiin 22–23.

²⁸⁵ Jakeen ensimmäinen lause on kääntämisen kannalta haasteellinen. Kirjaimellisesti se tarkoittaisi porttonaisen kautta leivänpalaan, joka ei ole kovin luonteva käänös. Eräs mahdollisuus Tremper Longmanin (2006, 169) mukaan naisen hintaa merkitsevän merkityksen ohella olisi se, että portto vie asiakkaansa kerjäläisen asemaan.

²⁸⁶ Fox 2000, 232 näkee yhteyden Hesekielin kirjan jakeiden välillä, mutta siinä merkityksestä, että jakeet heijastavat noituuteen liitettyä ajatusta. Tämä on myös Hesekielin kirjassa taustalla.

²⁸⁷ Hamori 2015, 204–205.

22. Hän (naisen uhri) menee hänen (naisen) perään äkkiä kuin härkä teuraaksi tai tyhmä nilkkakahleissa kuritettavaksi.

23. Kunnes nuoli lävistää hänen maksansa hän kiiruhtaa kuin lintu pyydykseen, eikä tiennyt, että tässä oli hänen elämänsä.

Tärkein yhtäläisyys Hesekielin kirjan jakeisiin on nähtävästi tässä kohdissa, että nainen pyydystää uhrinsa kuin linnun. Tämä voisi sinänsä tarjota vertailukohdan Hesekielin kirjan jakeiden lintukuvastolle. Kuitenkin on mielenkiintoista huomata, että vaikka jakeessa 23 esiintyy sielua mahdollisesti merkitsevä sana, Hamori kuitenkin tässä yhteydessä toteaa, että nainen vie uhrin elämän.²⁸⁸ Toisin sanoen, viittaako lintukuvasto tässä vain siihen, että nainen vertauskuvallisesti metsästää uhrinsa henkeä? Aiemmin kuudennessa luvussa on mahdollista huomata viittaus valojen täyttämiseen, joka voisi viitata uskonnonharjoittamiseen. Mahdollista olisi siis, että tässä luvussa nainen viettelee uhrinsa jonkinlaiseen väärään uskonnolliseen toimintaan.²⁸⁹ On kuitenkin mahdotonta sanoa, olisiko kyseessä nekromantia tai edes mikään muu divinaatiotapa.

Lopuksi Hamori antaa todistusaineistoksi vielä yhdeksännen luvun jakeet 13–18:

13. Tyhmyyksien nainen on äänekäs ja yksinkertainen ja ei tiedä mistään mitään.

14. Ja hän istuu talonsa ovella, kaupungin korkeilla paikoilla istuimella

15. Kutsuakseen kulkijoita, jotka kulkevat tiellänsä eteenpäin.

16. ”joka on yksinkertainen, kääntyköön tänne”, ja keneltä puuttuu ymmärrystä, hän sanoo

17. Varastetut vedet ovat makeita, ja salassa syöty leipä mieluisaa

18. Mutta hän ei tiedä, että kuolleet ovat siellä ja hänen vieraansa Sheolin syvyyksissä

Ensiksi on huomattava, että jakeessa käsitellään erityistä viisauden naisen antiteesiä, tyhmyyden naista. jossa vaeltavista kuolleista käytetään nimitystä jo Korpelin teorian yhteydessä käsiteltyä termiä $\square\aleph\aleph$. Tämä ei Hamorin mukaan ole pelkästään yksinkertainen viittaus siihen, että viisauden hylkääminen olisi kuolemaksi.

²⁸⁸ Hamori 2015, 205.

²⁸⁹ Nam Hoon Tan 2008, 97–99.

Sen sijaan naisen uhkaavuutta kuvataan erityisesti alamaailmaan ja siellä eläviin varjomaisiin kuolleisiin viittaavalla kielellä.²⁹⁰

Yhteys kuolemaan ja kuolleiden maailmaan on siis nähtävissä sananlaskujen kuvauksessa. Toisaalta on kyseenalaista, missä määrin kyseessä on viittaus suoraan nekromantiaan, vai pelkästään siihen, että tyhmyys halutaan tehdä vastakohtaksi viisaudelle. Viisauden ominaisuudet liittyvät elämään, ja tyhmyyden kuolemaan. Toisaalta esimerkiksi Fox ei kiistä mahdollisuutta, että kyseessä olisi jonkinlainen viittaus tai muistuma Ugaritin voimakkaisiin kuolleisiin henkiin.²⁹¹

Hamori ei oleta, että sananlaskujen kuvaukset, toisin kuin Hesekielin kirjan jakeet, viittaisivat suoraan siihen, että vieras nainen olisi harjoittanut nekromantiaa. Syy nekromantiaan mahdollisesti viittaavan sanaston käyttämiselle on Hamorin mukaan siinä, että ajatus yliluonnollisia voimia hallitsevasta ja aggressiivisesta naisesta oli erityisen uhkaava. Hamori myös toteaa, että samanlainen kuvasto esiintyy Maqlûssakin.²⁹² Sananlaskujen nainen kuitenkin muodostaa kuvan, jossa naiseus, seksuaalisuus, noituus ja divinaatiosta nousevat käsitykset muodostavat omanlaisensa uhkaavan kokonaisuuden.

Hamorin teoria on mielestäni osin ongelmallinen, mitä tulee vertailun kautta tehtäviin johtopäätöksiin. Ensinnäkin Hamorin päättelyssä on havaittavissa jossain määrin kehällisyyttä. Hesekielin kirjan jakeet tulkitaan nekromantiaksi hyödyntämällä sananlaskuista saatua vertailukohtaa ja sananlaskujen jakeen 6:26 kohdalla sielujen pyydystämiseen viittaavan perusteena käytetään Hesekielin kirjaa. Jos Hesekielin kirjan jakeita ei siis käytettäisi sananlaskujen tulkinnassa, ainoa mahdollinen viittaus nekromantiaan olisi ajatus Sheolista ja siellä asuvista kuolleista.

Toinen ongelma on se, että Sananlaskujen naiset vainoavat nimenomaan eläviä ihmisiä, eivätkä siis pyydystä kuolleita sieluja. Itsessään jakeessa 6:26 on epäselvää, viittaako sana ylipäätensä sieluun, vai siihen että avionrikkoja vaarantaa ihmisen hengen. Olisi kuitenkin varsin ymmärrettävää tulkita pyydystäminen vertauskuvalliseksi toiminnaksi. Näin on myös luvussa 7, jossa pyydykseen jääminen kuin lintu on selkeästi vertauskuva. Sanat itsessään ovat sellaisia, että niitä voitaisiin käyttää mahdollisesti käyttäen nekromantian kuvausten yhteydessä, mutta tämä ei ole kuitenkaan niiden ainoa käyttömahdollisuus.

²⁹⁰ Hamori 2015, 206–207. Hamori toteaa, että naisen vaarallisuutta olisi ollut mahdollista kuvata monella muullakin tavalla kuin Sheoliin ja sen kuolleisiin asukkeihin viittaavalla kuvastolla.

²⁹¹ Fox, 302–303.

²⁹² Hamori 2015, 207–208.

Kolmanneksi Hamori itsekin huomioi sen mahdollisuuden, että pyydystäminen on myös noituuskuvauksille tyypillinen piirre. Hän toteaaakin, että sananlaskujen seitsemäs luku muistuttaa tietyiltä osin Maqlûa. Tästä seuraisi kuitenkin luonnollisesti kysymys, nouseeko sananlaskujen kieli lainkaan nekromantiasta, vai pikemminkin noituuskuvauksesta?

Jos sananlaskujen pyydystävä nainen edustaa lähinnä stereotyyppistä kuvaa uhkaavasta naisesta, eikö tämä pikemminkin tarkoittaisi lopulta sitä, että myös Hesekielin kirjan jakeita tulisi pitää suurelta osin leimaavina? Käytännössä Hamori voisi argumentoida, että Hesekielin kuvaus olisi jonkinlainen stereotyyppi ja tietoisesti vääristävä kuvaus nekromantian harjoituksesta mutta kuten hän itsekin toteaa, tekstillä on nähtävissä yhteyksiä myös noituuskuvauksiin. Niissä nainen kuvataan niin ikään metsästäväänä hahmona. Pikemmin vaikuttaa siis siltä, että Hamorin tutkimus puhuu sen puolesta, että Hesekielin kuvausta ei voida nähdä kuvauksena nekromantiasta vaan stereotyyppinä. Koska se voi kätkeä taakseen monenlaista uskonnonharjoitusta, nekromantia on yksi mahdollisuus, mutta ei suinkaan ainoa vaihtoehto.

4.3.4 Emarin munabbiātu ja Hesekielin kirjan naiset

Toinen vertailukohta jakeiden kuvaukselle, joka voisi tukea nekromantiaa, löytyy Jonathan Stöcklin mukaan Emarin teksteistä. Kyseessä on suuri nykyisen Syyrian alueelta peräisin oleva tekstimassa, joka sisältää lukuisia kirjoituksia, joista osa on kultillisia, osa taas yksityishenkilöiden perintöihin liittyviä dokumentteja. Tekstit eivät kuitenkaan liity erityisen vahvasti kuningashuoneiden hallintoon. Pikemminkin niiden kautta on mahdollista saada varsin hyvä kuva erilaisten ihmisten elämästä ja uskonnollisuudesta eräässä muinaisen Lähi-idän kaupungissa.²⁹³

Kiinnostavaa on se, että tietyissä Emarin teksteissä esiintyy akkadinkielinen verbi *nabû*, joka jakaa saman länsiseemiläisen juuren nb' kuin Vanhassa testamentissa ja Hesekielin kirjassa esiintyvä usein profetiaan viittaava נבּוּ. Akkadinkielisen verbin käyttötarkoitus on varsin laaja. Sitä käytetään niin uskonnollisissa kuin myös oikeudellisissa yhteyksissä. Käytännössä se voi merkitä esimerkiksi nimeämistä tai määräämistä. Uskonnollisissa yhteyksissä se voi viitata esimerkiksi jumalan kutsumiseen nimeltä tai julistamiseen. Laajan merkityskentän vuoksi tämän verbin esiintymisen perusteella ei voida tehdä kovin pitkälle meneviä joh-

²⁹³ Fleming 2000, 6–9.

topäätöksiä vaan ympäröivä konteksti tulee ottaa kulloinkin huomioon. Stökl huomioi lisäksi, että etenkin D-juuressa sillä on valittamiseen liittyvä merkitys.²⁹⁴

Merkitseekö Emarissa D-juuri kuitenkin pelkästään valittavaa toimintaan? Fleming kuitenkin huomauttaa, että myös D-juuressa verbin voisi ilmaista kutsu-
mista. Tämä johtuu siitä, että juuri esiintyy Emarissa perimistä käsittelevissä laki-
teksteissä. Teksteissä suvun naispuolinen jäsen kutsuu ”jumaliaan ja kuolleitaan”.
Ne ovat niin sanottuja adoptiosopimuksia, joissa perillisen oikeudet vanhemman
omaisuuteen ja oikeuksiin vahvistetaan. Tässä lapsi myös peri vanhemman velvol-
lisuuden suorittaa uskonnollisia velvollisuuksia vanhempiaan kohtaan. Tämä viit-
taisi siis jonkinlaiseen esi-isien kunnioittamiseen, joka ilmeni toimintana jossa
heitä kutsuttiin.²⁹⁵

Nähdäkseni Stöklin ratkaisun kannalta olennaista on se, että verbi esiintyy
näissä teksteissä siten, että sillä voidaan viitata jumalien ja kuolleiden kutsumi-
seen. Luonnollisesti pelkästään tämän perusteella on vaikea tehdä Hesekielin kir-
jan jakeita koskevia johtopäätöksiä. Ensinnäkin kyseisissä teksteissä toimijana
yksityishenkilö, joka ei nähtävästi edusta mitään erityistä uskonnollista tai kultil-
lista ryhmää. Informaatio, jonka teksti antaa on kuitenkin se, että verbiä ainakin
Emarissa saatettiin käyttää toiminnasta, jossa on jonkinlaisia nekromantian piirtei-
tä.²⁹⁶

Olenaisempaa Stöklin teorian kannalta on siis, että verbi esiintyy myös toi-
sessa yhteydessä, joka on jo edellä mainittu *munabbiātu*. Keskeistä on se, että sitä
nähtävästi käytetään jonkinlaisesta uskonnollisesta ryhmästä. Kysymykseksi nou-
see kuitenkin millainen ryhmä olisi kyseessä? Ensinnäkin Emarin *munabbiātu*
esiintyy juhlallisuuksia käsittelevän tekstin yhteydessä. Kyseessä on mitä ilmei-
simmin ihmisryhmä, joka liittyy jollain tavalla Ishara -jumalattareen. Tämän li-
säksi teksti paljastaa, että *munabbiātulle* tuli välittää ruokatarvikkeita kuten lihaa.
Tämän tekstin perusteella voidaan sanoa siis vain, että *Munabbiātu* viittaa jonkin-
laiseen uskonnolliseen ryhmään, jolla on yhteys nimenomaisesti jumalatar Isha-
raan. Teksti ei kuitenkaan vastaa siihen olivatko he profeettoja, divinaattoreita vai
muita kulttihenkilöitä. Ottaen huomioon D-juuren valittamiseen liittyvän merki-
tyksen, naiset on toisinaan ymmärretty jonkinlaisiksi kultti-itkijöiksi. Fleming

²⁹⁴ Stökl 2012, 158–159.

²⁹⁵ Fleming 1993, 177–178

²⁹⁶ Toisenlaisen kuvan teksteistä johtaa Schmidt (1994, 125–131), jonka mukaan Emarin teksteissä mikään ei sinänsä viittaa nekromantiaan tai esi-isien kunnioittamiseen, vaan siihen, että testamenttikontekstissa kuolleiden nimet oli tapana lausua ääneen.

kuitenkin ehdottaa, että heidät pitäisi nähdä kulttihenkilöinä, jotka kutsuivat Jumalaa johonkin apua vaativaan tarkoitukseen.²⁹⁷

Ongelman selkeälle tulkinnalle muodostaa sekin, että Isharan esiintyminen näissä teksteissä ei lopulta kerro kovin merkittävästi ryhmän funktiosta. Stökl luonnehtii Isharaa alisen maailman jumalaksi, todeten kuitenkin sen, että jumalatarella oli myös muitakin funktioita, ennen kaikkea valat ja niiden vahvistaminen.²⁹⁸ Stöklin ratkaisun tueksi on mahdollista kuitenkin nostaa se, että Isharrasta käytettiin Babyloniassa epiteettiä, divinaation rouva. Tämä puoltaisi sitä, että naiset tulisi nähdä divinaation harjoittajina. Fleming kuitenkin huomauttaa, että Isharan rooli jää Emarissa lopulta hyvin epäselväksi. Jumalatar nähtävästi ei myöskään ollut selkeästi alisen maailman Jumalatar. Emarin tekstit paljastavat lopulta vain sen, että Isharalla oli Emarissa jonkinlainen temppeli, mikä vahvistaa sen mahdollisuuden, että naisilla oli uskonnonharjoituksessa melko vakaa asema.²⁹⁹

Toisin sanoen nekromantia tai muu kuolleisiin liittyvä toiminta on *munabbiātun* kohdalla mahdollista, muttei välttämätöntä. Lopulta teksti paljastaa siis, että Emarissa ryhmällä, johon viitataan samankaltaisella termillä kuin Hesekielin tuomitsemiin naisiin, oli kiinteä yhteys Isharraan. Tämä merkitsee myös sitä, että ryhmä kuului Emarissa hyväksytyyn uskonnollisuuden piiriin, eikä edustanut noituutta tai jotain kiellettyä divinaatiota.³⁰⁰

Stöklin argumentointi etenee seuraavasti. Koska Emarin teksteissä verbi *nabû* esiintyy hyvin samankaltaisessa muodossa kuin Hesekielin kirjassa ja nähtävästi jonkinlaisen esi-isäkultin yhteydessä, voidaan päätellä, että verbillä viitattiin nimenomaisesti nekromantiaan. Tässä argumentoinnissa on kuitenkin mielestäni keskeinen ongelma, johon Stökl ei riittävästi kiinnitä huomiota.

Stöklin ratkaisu perustuu siihen, että hän vertailee kahta jossain määrin erilaista Emarin tekstiä. Ratkaisu olisi hyväksyttävä, jos mahdollisesti esi-isäkulttia koskevat tekstit viittaisivat Isharaan tai *munabbiātuun*. Tällaista yhteyttä ei kuitenkaan ole. Ainoa yhteys tekstien välillä on, että ne kuuluvat Emarin runsaaseen tekstimassaan ja niissä esiintyy sama verbijuuri. Stökl ei myöskään ota huomioon sitä, että perintöteksteissä toimijat ovat yksityishenkilöitä, eikä toiminnassa ole nähtävissä yhteyttä temppeliin.³⁰¹

²⁹⁷ Fleming 1993, 182–183

²⁹⁸ Stökl 2013, 55–58.

²⁹⁹ Fleming 1993, 178–179, 182–83

³⁰⁰ Stökl 2013, 55–58.

³⁰¹ Fleming 1993, 178.

Emarin tekstit eivät siis anna muuta informaatiota kuin, että verbi esiintyi mahdollisen esi-isäkultin yhteydessä ja *munabbiātu* saattoi toteuttaa jonkinlaista divinaatiotehtävää. Stökl onkin lopulta riippuvaisempi Korpelin väitteistä omassa ratkaisussaan kuin Emarin teksteistä saadusta informaatiosta, joka itsessään ei ole jakeiden selvittämisen kannalta erityisen informatiivista. Silti Emarin tekstit mahdollistavat ajatuksen, että kenties heprealaiseen profetointia tarkoittavaan verbiin liittyi aikoinaan hyvin erilaisia uskonnollisia merkityksiä. Se, mitä nämä merkitykset olisivat Hesekielin kirjan jakeissa olleet divinaation ohella, jää kuitenkin arvoitukselliseksi.

4.3.5 Tarjoaako nekromantia ratkaisun?

Sekä Stöklin, Korpelin ja Hamorin teoriat rakentuvat tietyille keskeisille oletuksille. Ensinnäkin Hesekielin kirjan jakeiden välittämä kuvaus sielujen pyydystämisestä on yhdistettävissä nekromantiaan. Heidän teorioitaan yhdistää ajatus, että Hesekielin kirjan jakeet säilyttävät ajatuksen lintumaisista sieluista. Sinänsä on mahdollista, että Vanha testamentti käyttää lintukuvastoa ruumiin ulkopuolisten tai kuolleiden sielujen kuvauksessa. On kuitenkin todettava, että jakeiden lintukuvasto ei ole lainkaan yksiselitteistä ja voi olla vertauskuvallistakin. Toisin sanoen pelkästään tämän piirteen esiintymisen perusteella on vaikea tehdä johtopäätöstä naisten toiminnan luonteesta

On toki periaatteessa mahdollista, että tuomitut naiset olisivat olleet nekromantiaa harjoittaneita divinaattoreita. Tämä johtuu osittain jo siitä, että verbipartiisi voi kattaa sisälleen monenlaista toimintaa. Emarista saatu aineisto voi tukea ajatusta, että verbin piiriin olisi kenties kuulunut kutsuva toiminta. On kuitenkin epäselvää, millaista toimintaa esimerkiksi Emarin *munabbiātu* olisi harjoittanut. Nekromantia on joka tapauksessa houkutteleva selitys etenkin siitä syystä, että se antaa mahdollisuuden ymmärtää, miksi jakeissa naisten toimintaan viitataan divinaatiota tai profetiaa merkitsevällä verbillä.

Ratkaisussa on kuitenkin lukuisia ongelmia. Ensinnäkin ajatus vahingoittavasta pyydystämisestä vaikuttaa olevan noituuteen tai muuhun haitalliseen ja henkeä uhkaavaan toimintaan liitetty piirre. Se toistuu sekä Korpelin että Hamorin mukaan Maqlûssa. Vaikka Hamori löytää pyydystämiskuvastoa sananlaskujen kirjasta, hän ei nähdäkseni kykene riittävän yksiselitteisesti yhdistämään tätäkään kuvastoa nekromantiaan, vaan toteaa itsekkin, että taustalla saattaisi olla yleisluontoinen käsitys ”vaarallisesta naishahmosta” Tällöin olisi luonnollista kysyä, olisi-

ko Maqlûn tai sen taustalla olleiden käsitysten vaikutus nähtävissä paitsi Hesekielin kirjassa myös Sananlaskujen naiskuvauksessa.

Vertailussa käytetyn aineiston perusteella nekromantia oli toimintaa, jossa kuollut kutsuttiin hetkellisesti, jotta tiedon kysyminen olisi mahdollista. Aggressiivinen pyydystämiskuvasto sen sijaan puuttuu kuvauksista. Tästä syystä Korpel tekee oletuksen, että naiset olisivat vanginneet ja tappaneet eläviä sieluja. Kuva on kieltämättä jakeiden perusteella mahdollinen, muttei kovinkaan yhteensopiva nekromantian kuvausten kanssa. Oletuksena Korpelilla vaikuttaisikin olevan käsitys, että nekromantia ja noituus olisivat sama asia. Tällaista ei ole kuitenkaan syytä olettaa edes Vanhan testamentin perusteella, jossa selkein kuvaus nekromantian harjoittajasta on kuvaus divinaattorista.

Vertaileva aineisto ei siis anna tukea sellaisille nekromantisille rituaaleille, joissa sieluja pyrittäisiin pyydystämään. Toki voidaan ajatella, että jakeiden kirjoittaja käytti sanavalintoja, jotka pyrkivät esittämään toiminnan mahdollisimman kielteisessä valossa. Tällöin on kuitenkin kysyttävä onko kuvauksessa enää mitään sellaista, joka viittaisi pelkästään nekromantiaan, eikä johonkin vaaralliseen toimintaan kuten noitaan.

5. Synteesi

Tämä tutkielma koostui taustoituksesta ja analyysistä, jonka tarkoituksena oli selvittää Hesekielin kirjan jakeissa olevan kuvauksen taustaa. Taustoituksessa selvisi, että muinaisessa Lähi-idän uskomuksissa yliluonnollisilla toimijoilla oli vaikutusta ihmisten elämään. Tämä toisaalta mahdollisti jumalten tahdon selvittämisen ja välittämisen (divinaatio), ja toisaalta heidän avullaan saatavien vaikutusten aikaansaamisen (magia). Divinaation ja magian rajat eivät olleet aina kovin selvät. Toisaalta, teksteissä ilmenee eroja teknisen divinaation ja intuitiivisen divinaation välillä. Toisaalta kummankin divinaatiotavan harjoittajat saattoivat tietyissä teksteissä toimia esimerkiksi parantajina ja manaajina. Tämän lisäksi paljastui, että noituus on historiallisen tutkimuksen näkökulmasta haastava ilmiö, joka heijastaa esimerkiksi naisten uskonnolliseen toimintaan liitettyjä pelkoja kuin todellista vaarallisten noitien ryhmää.

Hesekielin kirjan yleinen tarkastelu osoitti sen, että kirjan tarkoituksena oli nähtävästi torjua pakkosiirtolaisuutta edeltänyttä ja tuolloin sallitussa asemassa ollutta uskonnollista toimintaa. Tästä näkökulmasta Hesekielin kirjan kuvauksen kohteena olleet naiset olisivat mahdollisesti olleet virallisen uskonnon piirissä

toimineita henkilöitä, eikä babylonialaisen kulttuurin mukana yhteisöön soluttanut ryhmä. Tarkastelussa myös ilmeni se, että Hesekielin kirjan kirjoittajan oli mahdollista omaksua babylonialaisia ja assyrialaisia traditioita ja hyödyntää näitä tekstissään. Vastaavasti Hesekielin kirjan muokausprosessi pakottaa ottamaan vakavasti sen, että jakeet eivät välttämättä ole yhtenäinen kokonaisuus vaan sisältävät syystä tai toisesta lisättyä ainesta.

Analyysissä tehtiin selvitys jakeiden keskeisestä sanastosta, kontekstista ja vertailtiin sitä aiemmin tehdyn tutkimuksen valossa eri ilmiöihin. Vaihtoehdot naisten toiminnan tulkinnan kannalta riippuivat lopulta siitä, tulisiko kuvaus toiminnasta eli pyydystäminen tai sitominen lukea todelliseen toimintaan viittaavana vai pikemminkin retorisena tehokeinona, jonka tarkoitus oli leimata ja tehdä naisista ja heidän toiminnastaan uhka.

Analyysi paljasti, että jakeet pakenevat yksiselitteistä ja kiistämätöntä tulkintaa. Sanasto on siinä määrin monitulkintaista, että naisten hyödyntämät instrumentit voidaan perustellusti tulkita hyvin monella tavalla. Vastaavasti ei ole selvyyttä, millaisiin olentoihin sanalla $\text{w}^{\text{p}^{\text{p}}}$ viitataan. Kyseessä on voinut olla Jahven kansaan kuulunut ihminen tai tämän sielu tai elinvoima. Myös jakeen 20 lentämiin tai lintuihin viittaava kuvaus jää ongelmalliseksi. Selvää on ainoastaan se, että naisten toiminnasta käytetään erikoisella tavalla sekä divinaatioon ja pyydystämiseen viittaavia verbejä. Yleisellä tasolla analyysissä jäi myös epäselväksi, mikä materiaali olisi mahdollisesti myöhempää lisäystä. Todennäköistä on, että jae 22–23, olisi sellaista, mutta myös jae 20 saattaa sisältää lisäyksiä.

Ensiksi tarkastelin jakeiden mahdollista yhteyttä noituuteen. Tämä vaihe osoitti yhtäältä sen, että vaikka naisten toiminnalle oli vaikeaa löytää täysin vastaavaa paralleelia muinaisen Lähi-idän noituusteksteistä. Sekä Saggsin, Jeffersin ja Steinerin ratkaisuihin Hesekielin kirjan jakeisiin luetaan piirteitä, jotka eivät suoraan niistä välity, kuten ajatuksia figuriineista, uhrien omaisuuden varastamisesta tai unisieluista. Saggs ja Steiner pitävät oletuksessa että noidat varastivat nimenomaan jotain sieluun rinnastettavaa, mutta eivät ota huomioon sitä, että vertauskuvallinen ihmisen pyydystäminen esiintyy myös Maqlûssa. Lopulta on kuvaavaa, että Steiner ei löydä teorialleen paralleelia muinaisen Lähi-idän teksteistä, vaan eräästä afrikkalaisesta kuvauksesta, jolla on merkittävä maantieteellinen ja ajallinen ero tarkasteltavana oleviin Hesekielin kirjan jakeisiin. Yksiselitteisesti ruumiin ulkopuolista sielua metsästävästä ryhmästä ei ole muinaisen Lähi-idän ja Vanhan testamentin tekstimateriaalissa mainintaa.

Samankaltaisuutta noituuteen oli kuitenkin havaittavissa, vaikka täydellistä paralleelia ei löytynytäkään Maqlûsta. Hesekiel kuvaa naiset uhkana, jotka noitien tavoin pyydystävät uhrejaan tai jotain heille kuuluvaa, puhuttiinpa sielusta tai elinvoimasta. Tämä on yhteistä noituuskuvauksien kanssa. Vaikka esimerkiksi Bowenin ajatus jakeiden ja Maqlûn yleisen rakenteen vastaavuudesta on nähdäkseen hieman liian pinnalliselle tarkastelulle rakentuva, huomio siitä, että molemmissa on kyse vaarallisten naisten torjumisesta, on varsin osuva.

Sekä Saggs, Jeffers ja Steiner olisivat valmiita näkemään, että kuvauksen taustalla on jokin todellinen noitien tai pahantahtoisten maagien ryhmä. Ongelmana on kuitenkin se, että näiden piirteiden olemassaolon perusteella ei voida suoraan päätellä sitä, että naiset olisivat olleet noitia. Noituustekstit kuten Maqlû eivät nimittäin tarjoa selkeän historiallista kuvaa ryhmästä, joka olisi toiminut noitina.

Vaikuttaa pikemminkin siltä, että kirjoittaja on halunnut liittää naisiin jonkinlaisen uhkaavan ryhmän tai ihmisen stereotyypin, joka esiintyy myös muualla Vanhassa testamentissa, mahdollisesti esimerkiksi sananlaskujen vieraan naisen kohdalla, joka pyydystää uhrejaan ja saa aikaan näiden kuoleman. Näin ollen pyydystämiskuvastoon tulisi suhtautua varauksella, sillä sitä voidaan hyvin pitää monenlaisiin naisista koostuviin ryhmiin sovellettavana leimana. Tämä ratkaisu, jota esimerkiksi Bowen on puoltanut jakeiden kohdalla, on mielestäni mahdollisen noituuskuvaston esiintymisen suhteen oikea. Tämä ratkaisu on käytännöllinen jo siitäkin syystä, että noituussyytökset tarjosivat mahdollisuuden paitsi leimata ihmisryhmiä myös hallita yhteisön arvomaailmaa ja yhteenkuuluvuutta. Tämä pyrkimys sopii hyvin Hesekielin kirjan mahdolliseen kirjoitustilanteeseen. Tämä ratkaisu kuitenkin johtaa jatkokysymykseen. Millaista ryhmää on noituuskuvastolla pyritty leimaamaan?

Seuraavaksi tarkastelin mahdollisuutta, että naisten tausta voisi löytyä parantamista käsittelevistä teksteistä. Parantamista käsittelevien tekstien kohdalla, puhuttiinpa synnytyserituaaleista tai Šurpusta, oli vaikea löytää selkeitä vastineita koko kuvaukselle. Paralleeleista voidaan puhua vain, jos joihinkin jakeiden piirteisiin, kuten sitomiseen kiinnitetään eniten huomiota. Tämä ilmenee etenkin Bowenilla ja Ackermanilla. He eivät kuitenkaan riittävän hyvin ole huomioineet sitä, että synnytyserituaaleissa toimineet eivät välttämättä olleet divinaattoreita. Šurpu, jota käsitteletin, sisälsi nauhojen sitomiseen ja avaamiseen perustuvan parantamisrituaalin. En kuitenkaan näe rituaalia kovin osuvana vertailukohtana. Toimijat ritua-

aalissa ovat miehiä ja heidän suhteensa divinaatioon on mahdollisesti varsin etäinen.

Kokonaisuudessaan parantamisen yhteys Hesekielin kirjan jakeisiin oli vain osittainen. Luonnehtisin sitä etäiseksi mahdollisuudeksi. Se ei perustu kovin vahvalle tai parhaimmalla tavalla yhteensopivalle todistusaineistolle. Teorialle on olennaista kuva sitomisesta, mutta voi olla mahdollista, että se on tarkoitettu pelkästään polemiikiksi eikä jäänteeksi naisten alkuperäisestä toiminnasta. Ongelma on mielestäni erityisesti se, että jos jakeiden kuvaus pyydystämisestä poistetaan poleemisena aineistona, jäljelle jää kokonaisuus jonka taakse on erittäin vaikea päästä.

Nekromantia osoittautui ratkaisuksi, jossa tutkijat näkivät sekä pyydystämiskuvan että lintumaiset sielut mahdollisuutena päästä jakeiden taakse. Yhtäältä nekromantian kaltainen divinaatio on parantamista siinä mielessä parempi ratkaisu, että se selittäisi hyvin miksi jakeessa 17 käytetään divinaatioon viittaavaa verbipartisiippia. Tarkastelussa selvisi myös, että vainajahenget mahdollisesti kuvattiin lintumaisiksi hahmoiksi niin Ugaritissa kuin Vanhassa testamentissa.

Ongelmaksi muodostui kuitenkin se, että naisten toiminta, johon kuului pyydystäminen, ei rinnastunut kovin selkeästi nekromantian harjoittamiseen Vanhan testamentin tai muun muinaisen Lähi-idän teksteissä. Pyydystäminen rinnastui noituuteen, joka ei ole sama asia kuin divinaatio. Tästä syystä Marjo Korpelin tapa käyttää Maqlûa tässä yhteydessä oli varsin ongelmallinen. Esther Hamori pyrki näkemään sananlaskujen naisessa nekromantiaan liittyvää kuvastoa, mutta tämäkin voidaan nähdä myös noituusteksteistä ja eräänlaisista vaarallisen naisen kuvista nousevana. Sekä Korpel ja Hamori joutuvat myös tulkitsemaan vertailuaineistossa esiintyvän pyydystämisen siten, että se ei olisi vertauskuvallista kokonaisten ihmisten saamista ansaan. Tämä ei kuitenkaan ole Sananlaskujen kirjassa tai Maqlûssa välttämättä luontevin lukutapa.

Vastaavasti ongelman aiheutti se, että ratkaisussa jakeiden sielut tulee lukea nimenomaisesti kuolleiden sieluiksi. Tämä ei kuitenkaan jakeiden rakenteen valossa ole luonteva ratkaisu, koska naisten uhrit rinnastuvat Jahven kansaan, jota on varsin vaikea pitää jonkinlaisena kuolleiden kollektiivina. Luonnollisesti on mahdollista, että tekstin taustalla ja kohteena olleet naiset olisivat harjoittaneet nekromantiaa, joka oli kultillista toimintaa. Jakeet eivät kuitenkaan suoraan viittaa tällaiseen, vaan piilottavat sen varsin täydellisesti leimaavan kuvaston alle.

Jonathan Stökl'in tapa yhdistää Emarin naiset ja Hesekielin kirjan naiset on osin mahdollinen. Sekä Emarissa että Hesekielin kirjan luvussa samankaltaisilla termeillä mahdollisesti viitattiin divinaatioon. Ongelmana on kuitenkin se, että Stökl ei kovin vakuuttavasti pysty yhdistämään Emarissa toiminutta ja Isharaan liittynyttä ryhmää nekromantiaan. On sinänsä totta, että verbiä käytettiin myös kuolleiden kutsumisessa perintödokumenttien yhteydessä. Stökl ei kuitenkaan pysty selittämään eri tekstein yhteyttä muuten kuin saman varsin monimerkityksellisen verbin esiintymisellä.

6. Johtopäätökset

Tämä tutkielma pyrki etsimään taustaa Hesekielin kirjan jakeissa esiintyvälle ryhmälle. Tutkimuksessa olen ottanut huomioon eri vaihtoehdot, arvioinut niitä ja niiden lähtökohtia. Synteesissä olen kokoavasti tuonut esille, että kaikki vaihtoehdot eivät ole yhtä hyvin perusteltavissa tai yhtä selitysoimaisia.

Se, että ratkaisut jakeiden selvittämiseksi ovat olleet monenlaisia, ei sinänsä ole yllättävää. Ensinnäkin käsitykset muinaisen Lähi-idän divinaatiosta, sitä harjoittaneista ryhmistä ja niiden suhteista perustuvat teksteihin, joiden tulkitseminen on aina enemmän tai vähemmän haastavaa. Aina ne eivät tarjoa vastauksia niihin kysymyksiin, jotka olisivat tutkimuksen kannalta mielenkiintoisia. Vastaavasti Hesekielin kirjan jakeet itsessään ovat kokonaisuus, joka vaikuttaa pakenevan täysin yksiselitteistä tulkintaa. Tutkimuksen aikana on tullut esille, että periaatteessa jokainen yksittäinen jakeiden ongelmakohta on mahdollista ratkaista perustellusti monella eri tavalla. Tämä luo luonnollisesti hyvin monenlaisia lähtökohtia pyrkimyksille selvittää niiden taustaa.

Mutta mikä vaikutti jakeiden taustalla? Ajatus, että naiset olisivat olleet noitia, on sen valossa, mitä noituudesta ilmiönä tiedetään varsin ongelmallinen. Noituuden harjoittaminen oli leima, joka usein lyötiin eri ryhmiin, joilla ei välttämättä ollut vahingollisen toiminnan kanssa mitään tekemistä. Pyydystämiskuva on nähtävästi vahva osa noidan tai ylipäättänsä vaarallisen (nais)yksilön stereotyyppiä, joten on haastavaa olettaa, että kirjoittaja olisi nähnyt uhkana jonkun oikeasti sie-luja tai ihmisiä pyydystäneen ryhmän.

Noituuskuvaston tarkastelu auttaa kuitenkin ymmärtämään, miksi kuvaus on nykyisenlainen. Nancy Bowenin esittämä ajatus, että Hesekiel olisi pyrkinyt tuomitsemaan jonkun aikoinaan täysin hyväksytyin ryhmän, on nähdäkseni sellainen, jota tukevat tieto noituudesta ilmiönä ja Hesekielin kirjan suhtautuminen uskon-

nollisiin ilmiöihin. Jakeiden erikoiseen tyyliin vaikutti siis tarve tuomita naiset. Tässä Hesekiel mahdollisesti hyödynsi Maqlûn kaltaisia noituuskuvauksia, tai yleisemmin vaarallisen naisen stereotyyppiä, jonka Esther Hamori on tuonut tutkimuksessaan ilmi, ja sai naispuoliset toimijat kuvattua mahdollisimman uhkaavina yhteisönsä edessä.

On ymmärrettävää, ettei tutkimuksessa ole haluttu tyytyä ratkaisuun, että naiset olisivat olleet tarkemmin määrittelemätön ryhmä. Ainoa kohtuullisen varma tieto, jonka jakeet antavat sukupuolen lisäksi, on, että toiminnasta käytettiin divinaatioon kuten profetiaan viittaavaa verbiä. Tällöin vaihtoehdot jakeiden taustan selvittämiseksi ovat hyvin laajat.

Millaista divinaatiota nämä henkilöt harjoittivat? Sitä jakeet eivät suoraan kerro. Ottaen huomioon naisten esiintymisen Vanhassa testamentissa niin profeettoina kuin teknisinä divinaattoreina, kumpikin on mahdollista. Tutkimuksessa esitetyt nekromantiaan tai parantamiseen liitetyt ratkaisut ovat kuitenkin jakeiden leimaavan kielen huomioiden ongelmallisia. Parantajaratkaisussa divinaation ja parantamisen suhdetta korostetaan nähdäkseni liikaa ja osin teoriaa tukemattomilla esimerkeillä. Nekromantiaan perustuvassa ratkaisussa ongelma on se, että nekromantinen toiminta oletetaan noituuden kaltaiseksi, mitä se lähteiden perusteella ei kuitenkaan ollut.

Mihin tutkimus voisi edetä seuraavaksi? Ottaen huomioon, että sekä Hamorin ja Steinerin tutkimukset julkaistiin vuonna 2015, vaikuttaa siltä, että näiden jakeiden tutkimus on hyvin elinvoimaista. Kenties uudemmassa tutkimuksessa voitaisiin hyödyntää tarkempia malleja, jotka auttavat selvittämään kuinka Hesekielin kirja leimaa ja torjuu haitallisina pitämiään ryhmiä. Ehkä tutkimuksessa nousee uusi muinaisen Lähi-idän alueelta saatava lähdeteksti, joka voisi auttaa ymmärtämään naisten toimintaa. Itse pitäisin kuitenkin esimerkiksi jonkin sosiaalitieteistä saatavan mallin hyödyntämistä kiinnostavampana ja helpommin toteutettavissa olevana vaihtoehtona uudelle tutkimukselle.

Joka tapauksessa Hesekielin kirjassa tuomittuun naisryhmään kohdistunut tutkimus osoittaa, kuinka erään lyhyen Vanhan testamentin tekstin tarkastelu voi kulkea eri suuntiin ja avata edetessään uusia tutkimuskysymyksiä ja tutkimuksellisia haasteita. Pieneltä vaikuttava teksti onkin ikkuna suureen ja monilta osin tuntemattomaan Vanhan testamentin ja muinaisen Lähi-idän maailmaan.

7.Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lyhenneluettelo

AOAT	Alter Orient und Altes Testament
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
CAD	Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East
FAT	Forschungen zum Alten Testament
HBM	Hebrew Bible Monographs
JANES	Journal of the Ancient Near Eastern Society
JSOT	Journal for the Study of Old Testament
KCLSBG	King's College London Studies in the Bible and Gender
LXX	Septuaginta
SBL	Society of Biblical Literature
SHCANE	Studies in the History and Culture of the Ancient Near East
UBL	Ugarit-Biblische Literatur

Lähteet ja apuneuvot

Aspinen, Mika

2011 Raamatun heprean kielioppi. Helsinki: Oy Finn Lectura Ab.

Biblia Hebraica Stuttgartensia

– Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph et al. Editio quinta emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997.

Brown, F & Driver S. & Briggs, C.

2006 The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Coded with Strong's Concordance Numbers. Peabody: Hendrickson Publishers, Inc.

Civil, Miquel et al.

1971 The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume 8. K. Chicago: Oriental Institute.

Gelb, Ignace J. et al.

1959 The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume 3. D. Chicago: Oriental Institute.

Liddel & Scott

1961 An Intermediate Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press.

Liljeqvist, Matti

2004 Heprea-suomi, aramea-suomi Vanhan testamentin sanakirja. Saarijärvi: Aikamedia.

Maqlû

– Die Assyrische Beschwörungssammlung Maqlû. Gearbeitet von Gerhard Meier. – Archiv für Orientforschung, herausgegeben von Ernst Weidner. Beiheft 2. Osnabrück: Biblio Verlag. 1967.

Pyhä Raamattu

- Pyhä Raamattu. Helsinki: Suomen Piipäseura. 1975.

Pyhä Raamattu

- Pyhä Raamattu. Suomen Piipäseura. 1992.

Septuaginta.

- Septuaginta. Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahfls. Editio altera quam recognovit et emandavit Robert Hanhart.

Šurpu

- A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations. Translated by Erica Reiner. – Archiv für Orientforschung, herausgegeben von Ernst Weidner. Beiheft 11. Osnabrück: Biblio Verlag. 1970.

Kirjallisuus

Abusch, Tzvi

- 1999 Witchcraft and the Anger of Personal God. – Mesopotamian Magic. Textual, Historical and Interpretative Perspectives. Ed. by T. Abusch & K. van der Toorn. Ancient Magic and Divination I. Groningen: Styx. 81–122
- 2002 Mesopotamian Witchcraft: Towards a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature. – Ancient Magic and Divination V. Leiden: Brill.

Abusch, Tzvi & Schwemer, Daniel

- 2010 Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals: Volume one. –Studies in Ancient Magic and Divination. Leiden: Brill.

Ackerman, Susan

- 2014 "I have hired you with my son's mandrakes": Women's reproductive magic in ancient Israel. – Sex in Antiquity. Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World. Ed. by M. Masterson & N. Sorkin Rabinowitz & J. Robinson. New York: Routledge. 15–29.

Adam, Klaus-Peter

- 2009 And He Behaved Like a Prophet Among Them." (1 Sam 10:11b) The Depreciative Use of Nb' Hitpael and the Comparative Evidence of Ecstatic Prophecy. - Welt des Orients. 39/1. 3–57.

Avalos, Hector

- 1995 Illness and Health Care in the Ancient Near East. –Harvard Semitic Monographs 54. Atlanta: Scholars Press.

Barr, James

- 1983 Comparative Philology and the Text of the Old Testament. London: SCM Press
- 2000 History and ideology in Old Testament. New York: Oxford University Press.

- Block, Daniel I.
1997 The Book of Ezekiel. Chapters 1–24. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.
- Bowen, Nancy
1999 The Daughters of Your People: Female Prophets in Ezekiel 13:17–23. - *Journal of Biblical Literature* 118/3. 417–433.
2010 Ezekiel. –Abingdon Old Testament Commentaries. Nashville: Abingdon Press.
- Brenner, Athalya
1986 The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative. Sheffield: JSOT Press.
2009 Gender in Prophecy, Magic and Priesthood: From Sumer to Ancient Israel. –Embroidered Garments. Priests and Gender in Biblical Israel. Ed. by D. Rooke. HBM 25. KCLSBG 2. Sheffield: Sheffield Phoenix Press. 3-18.
- Brownlee, William H
1986 Ezekiel 1–19. – Word Biblical Commentary. Waco: Word Books.
- Cooke, G. A.
1936 A Critical and Exegetical Commentary on Book of Ezekiel. Edinburgh: T. & T. Clark
- 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: JSOT Press.
- Duguid, Iain M
1994 Ezekiel and the Leaders of Israel. –*Supplements to Vetus Testamentum* 56. Leiden: Brill.
- Eichrodt, Walther
1986 Ezekiel: A Commentary. Transl. by Cosslet Quin. London: SCM Press.
- Fleming, Daniel E
1993 Nābû and Munabbiātu: Two New Syrian Religious Personnel. – *Journal of American Oriental Society*. 113/2 175–183.
2000 Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's Archive. Winona Lake: Eisenbrauns
- Fox, Michael V
2000 Proverbs 1-9. A New Translation With Introduction and Commentary. – Anchor Bible. Garden City, N.Y: Doubleday.
- Frazer, James
1918 Folklore in Old Testament. *Studies in Comparative Religion Legend and Law*. London: Macmillan.
- Gafney, Wilda

- 2008 Daughters of Miriam. Women Prophets in Ancient Israel. Minneapolis: Fortress Press.
- Garfinkel, Stephen
1989 Another Model for Ezekiel's Abnormalities. –Journal of the Ancient Near Eastern Society 19. 39–50.
- Gilders William K.
2009 Anthropological Approaches: Ritual in Leviticus 8, Real or Rhetorical. – Method Matters. Ed. by J. Lemon & K. Richards. Atlanta: SBL. 233–250.
- Goldstein, Elizabeth
2009 Genealogy, Gynecology, and Gender: The Priestly Writer's Portrait of a Woman. –Embroidered Garments. Priests and Gender in Biblical Israel. Ed. by D. Rooke. HBM 25. KCLSBG 2. Sheffield: Sheffield Phoenix Press. 74–86.
- Grabbe, Lester L
1995 Priests, Prophets, Diviners, Sages: A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel. Valley Forge: Trinity Press International.
- Gravett, Sandie
2013 Feminist Metaphors as Part of the Past and Present: Feminist Approaches to the Books of Isaiah, Jeremiah and Ezekiel. Feminist Interpretation of the Hebrew Bible Volume I: Biblical Books. Ed. by S. Scholz. Sheffield: Sheffield Phoenix Press. 150-169.
- Greenberg, Moshe
1983 Ezekiel 1-20. A New Translation With Introduction and Commentary. – Anchor Bible. Garden City, N.Y: Doubleday.
- Hakola Raimo & Pakkala Juha
2008 Kristinuskon ja juutalaisuuden juuret. Arkeologian näkökulmia. Helsinki: Kirjapaja.
- Hals, Ronald M
1989 Ezekiel. – The Forms of Old Testament Literature 19. Grand Rapids, MI: Eerdmann.
- Hamori, Eshter
2015 Women's Divination in Biblical Literature. Prophecy, Necromancy and Other Arts of Knowledge. New Haven: Yale University Press.
- Hays, Christopher B
2009 Religio-Historical Approaches: Monotheism, Method and Mortality. – Method Matters. Ed. by J. Lemon & K. Richards. Atlanta: SBL. 169-193.
2011 Death in the Iron Age II and in First Isaiah. – FAT 79. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Janowski, Bernd

- 2013 Arguing With God. A Theological Anthropology of Psalms. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Jeffers, Ann
1996 Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria. – SHCANE VIII Leiden: Brill.
- Kingsley, Mary
2003 Travels in West Africa. New York; Dover Publications.
- Korpel, Marjo
1996 Avian Spirits in Ugarit and Ezekiel 13. – Ugarit, religion and culture. Ed. by N. Wyatt. UBL 12. Münster: Ugarit-Verlag. 99–113.
- Longman, Tremper
2006 Proverbs. – Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms. Grand Rapids: Baker Academic.
- Macgregor, Sherry Lou
2012 Beyond Hearth and Home. Women in the Public Sphere in Neo Assyrian Society. Helsinki: Neo Assyrian Text Corpus Project.
- Malul, Meir
1990 The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies. – Alter Orient und Altes Testament 227. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Marsman, Hennie J
2003 Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East. Leiden: Brill.
- Miller, Jared L.
2010 Practice and Perception of Black Magic among the Hittites. – Altorientalische Forschungen. 37/2 167–185.
- Mein, Andrew
2006 Ezekiel and the Ethics of Exile. New York: Oxford University Press.
- Moore, Megan B.
2006 Writing Israel's History Using the Prophetic Books. Israel's Prophets and Israel's Past. – Essays on the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History in Honor of John H. Hayes. Ed. by B. Kelle & M. Moore. London: T & T Clark.
- Nam Hoon Tan, Nancy
2008 The Foreignness of the Foreign Woman in Proverbs 1–9. A Study of the Origin and Development of a Biblical Motif. Berlin: Walter de Gruyter.
- Nihan, Christophe L
2003 1 Samuel 28 and the Condemnation of Necromancy. – Magic in The Biblical World. Ed. by T. Klutz. London: T & T Clark. 23–54.

- Nissinen, Martti
 1998 References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
 2010 Prophecy and Omen Divination: Two Sides of the Same Coin. – Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World. Ed. by A. Annus. Chicago: The University of Chicago. 341–351.
 2013 Gender and Prophetic Agency in the Ancient Near East and in Greece. Prophets Male and Female. – Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Mediterranean, and the Ancient Near East. Ed. by J. Stökl & C. Carvalho. Atlanta: Society of Biblical Literature. 27–58.
- Petersen Daniel L.
 2002 The Prophetic Literature. An Introduction. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Peterson, Brian Neil
 2012 Ezekiel in Context: Ezekiel's Message Understood in Its Historical Setting of Covenant Curses and Ancient Near Eastern Mythological Motifs. – Princeton Theological Monograph Series 182. Eugene: Pickwick Publications.
- Porter, Bernard
 2007 Critics of Empire: British Radicals and the Imperial Challenge. New York: I. B. Tauris.
- Reiner, Erica
 1970 Introduction & Commentary – Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations. Translated by Erica Reiner. Archiv für Orientforschung, herausgegeben von Ernst Weidner. Beiheft 11. Osnabrück: Biblio Verlag. 1– 6, 54–61.
- Renz, Thomas
 1999 The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel. – Supplements to Vetus Testamentum 76. Leiden: Brill.
- Rochberg, Francesca
 2004 The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rollin, Sue
 1983 Women and Witchcraft in Ancient Assyria (c. 900-600 BC.) – Images of Women in Antiquity. Ed. by A. Cameron & A. Kuhrt. London: Croom Helm Ltd. 34-45.
- Römer, Thomas C
 2003 Competing Magicians in Exodus 7-9: Interpreting Magic in the Priestly Theology. – Magic in The Biblical World. Ed. by T. Klutz. London: T & T Clark. 12–22.
- Saggs, H.W.F.
 1974 “External Souls” in the Old Testament. – Journal of Semitic Literature. 19/1. 1–12.

- Schmidt, Brian B
 1994 Israel's Beneficent Dead. – FAT 11. Tübingen: Mohr.
- Schmitt, Rüdiger
 2004 Magie im Alten Testament. – AOAT 313. Münster: Ugarit Verlag.
 2012 Theories Regarding Witchcraft Accusations and the Hebrew Bible. – Social Theory and the Study of Israelite Religion. Ed. by S. Olyan. Atlanta: SBL. 181-194.
- Schneider, Tammi J
 2011 An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing.
- Scurlock, JoAnn
 1991 Baby Snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Magico-Medical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia. – *Incognita*. Vol. 2. 137–185.
 1999 Physician, Exorcist, Conjuror, Magician: A Tale of Two Healing Professionals. – *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*. Ed. by T. Abusch & K. van der Toorn. *Ancient Magic and Divination I*. Groningen: Styx. 69-80.
- Spronk, Klaas
 1986 Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East. – *Alter Orient und Altes Testament* 219. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Steiner, Richard C
 2015 Disembodied Souls. The Nefesh in Israel and Kindred Spirits in the Ancient Near East, with an Appendix on the Katumuwa Inscription. – *Ancient Near East Monographs* 11. Atlanta: SBL Press.
- Stiebert, Johanna
 2013 *Fathers and Daughters in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press.
- Stol, Marten
 2000 *Birth in Babylonia and Bible*. – *Cuneiform Monographs* 14. Groningen: STYX Publications.
- Stratton, Kimberly
 2007 *Naming the Witch. Magic, Ideology & Stereotype in the Ancient World*. New York: Columbia University Press.
- Stökl, Jonathan
 2012 Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison. – *CHANE* 56. Leiden: Brill.
 2013 The מַתְּבָאוֹת in Ezekiel 13 Reconsidered. – *JBL* 132/1. 61–76.
- Talmon, Shemaryahu

1991 The 'Comparative Method' in Biblical Interpretation - Principles and Problems. –Essential Papers on Israel and the Ancient Near East. Ed. by Greenspahn F. New York: New York University Press.

van der Toorn, Karel

1994 From Her Cradle to Her Grave. The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman. Transl. by S. Denning-Bolle. Sheffield: JSOT Press.

Wolff, Hans Walter

1970 Anthropology of the Old Testament. London: SCM Press Ltd.

Zimmerli, Walther

1979 Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel: Chapters 1–24. – Hermeneia. Transl. by Ronald E. Clements. Philadelphia: Fortress Press.