

# Järki ja tunteet

Elämänhallintaa Neljännen makkabilaiskirjan mukaan

## JOHDATUS NELJÄNNEN MAKKABILAISKIRJAN MAAILMAAN

Mitä heprealainen Joosef tunsu Potifarin vaimon viettelässä häntä? Raamatunkertomus (1. Moos. 39:6–20) maalaa eteemme ulkonäöltään miellyttävän nuoren miehen, jolle ei tuota vaikeuksia kieltäytyä vieraan naisen viettelevistä ehdotuksista; onhan selvää, että teko olisi paha ja Jumalan tahdon vastainen. Kun nainen jälleen pyytää Joosefia makaamaan kanssaan, hän pakenee paikalta. Lopulta ovela Potifarin vaimo saa toimitettua viattoman nuorukaisen vankilaan valheellisen todistuksen avulla.<sup>1</sup> Moni tarinan tunteva kiinnittää huomionsa siihen, kuinka hurskas Joosef ei saa palkintoa kunniallisesta käytöksestään, vaan joutuu epäoikeudenmukaisen tuomion kohteeksi. Tällaisen Joosefin tarina muistuttaa meitä omista tarinoistamme ja mahdollistaa samastumisen – esimerkiksi tyytymisen epäoikeudenmukaisiin tuomioihin. Yleisinhimillisiä ja iholle tulevia tapoja tulkita Joosefin kohtaloa on muitakin. Esimerkiksi Joosefin nuoruus herättää kysymyksiä: mikä saa miehen, jonka himot ja halut ovat kaiken järjen mukaan täydessä kukassaan, toimimaan haastavassa tilanteessa niin maltillisesti? Ajanlas-

kun taitteessa tämän kysymyksen esitti Neljännen makkabilaiskirjan kirjoittaja.

Tässä artikkelissa tarkastelemme Neljännen makkabilaiskirjan filosofis-uskonnollista vakau-  
musta ja sen suhdetta kirjoittajan tapaan käsitellä elämänhallintakysymyksiä raamatullisten hahmojen avulla. Kuvaus Joosefin suoriutumuksesta ei ole irrallinen välikohtaus, vaan heijastaa teoksen läpäisevää maailmankuvaa, jossa juutalainen perinne ja kreikkalainen filosofia ovat jatkuvassa vuorovaikutuksessa. Hellenistisen koulusivistyksen saaneen, korkeatasoista *koinee*-kreikkaa ja retorisia tehokeinoja käyttävän juutalaisen kirjoittajan teos sijoittuu luontevasti osaksi aikansa kreikankielistä kirjallisuutta.<sup>2</sup> Hänelle Joosefin innostava esimerkki osoittaa, kuinka ”kauneuden houkuttamat sielun himot menettävät voimansa” (2:1). Kirjoittaja kuvailee Joosefin mielenliikkeitä: ”Juuri siksi hän Joosef saa kiitosta maltistaan: harkinnallaan hän pani aistilliset halunsa kuriin. Vaikka hän oli nuori ja nuoruuden halut olivat kiihkeimmillään, hän tukahdutti järjellään tunteiden roihun.” (2:2–3.)<sup>3</sup>

Maltillisuuden lisäksi Joosefin teko ilmentää lainkuuliaisuutta (2:5–6): ”Sanoohan laki: ’Älä hi-

moitse lähimmäisesi vaimoa äläkä mitään, mikä on hänen omaansa.’ Kun itse laki kieltää meitä himoitsemasta, saanen vielä paremmin teidät vakuuttamaan siitä, että järki kykenee hallitsemaan himoja.” Tarina näyttää tarjoavan kirjoittajalle todisteen lain ja järjen yhteistyöstä ja ylivallassa: roihuavatkin halut ja tunteet kalpenevat järjen ohjatessa nuorukais-ta toimimaan lain mukaisesti. Tunne-elämän haasteet sekä hyveellisyys ja lainkuuliaisuus vastauksina niihin nousevat Neljännen makkabilaiskirjan mukaan arvovaltaisten kirjoitusten kokoelmasta. Tätä ongelmanratkaisua on mielekkäintä arvioida kirjoittajan maailmankuvaa vasten.

### Tutkielma filosofian hyödyllisyydestä

Neljäs makkabilaiskirja tunnetaan toisaalta filosofisesta aineksestaan<sup>4</sup> ja toisaalta kuvauksistaan, jotka käsittelevät yhdeksän hurskaan juutalaisen teloitusta Antiokhos IV Epifaneen toimeenpanemissa vainoissa.<sup>5</sup> Kirjoittajan mukaan kertomus Eleasarista, seitsemästä veljeksestä ja heidän äidistään todistaa parhaiten hänen näkemyksensä oikeaksi: he ”kuolivat sankarillisesti hyveiden puolesta – – eivät piitaneet tuskistaan – – ja osoittivat, että järki hallitsee tunteita” (1:8–9). Valmius kuolla vakaumuksen puolesta näyttää kuuluvan vakavasti otettavaan (so. hyveelliseen ja lainkuuliaiseseen) elämäntapaan. Kirjoittajalle hänen filosofiansa ja hurskaiden esimerkkien välinen yhteys on ilmeinen (1:7–11).<sup>6</sup>

Sävyltään käsitteellistä ja teoreettista jaksoa 1:1–3:18 kuvaillaan usein teoksen filosofiseksi johdannoksi.<sup>7</sup> Teoksen filosofinen aines heijastaakin oppineisuutta, jonka vivahteet avautuvat parhaiten sen kirjoittajan kaltaisille, juutalaisen ja kreikkalaisen ajattelun synteisiä etsiville koulutetuille ihmisille. Toisaalta kirjoittajan poimimat esimerkit ilmentävät käytännönläheisiä tilanteita ja elämäntaloustyökaluja, joita jokainen toisinaan tarvitsee järjen ja tunteiden kamppaillessa keskenään. Esimerkkien kautta filosofian käyttöarvo käy ilmeiseksi: joka ymmärtää, hän myös soveltaa. Kirjoittajan esittämä filosofia ja sitä toteuttavat henkilöahmot tuleekin nähdä hänelle mielekkäänä tapana havaita ja havainnollistaa ympäröivää todellisuutta, elämää ja ihmisyyttä. Marttyyrien ohella kirjoittaja valottaa järjen ja tunteiden välistä problematiikkaa sellaisten

heprealaisesta perinteestä juontuvien esimerkkien avulla, jotka eivät pääty kuolemaan. Koska kysymykset elämäntaloustaloudesta ja arjen kamppailuista ovat tämän artikkelin keskiössä, keskityimme näihin esimerkkeihin.<sup>8</sup>

- 1 Kuvaus ja muut raamatuntekijät koskevat lainaukset myötäilevät vuoden 1992 raamatunkäännöstä. Neljättä makkabilaiskirjaa koskevat lainaukset ovat kirkolliskokouksen vuonna 2007 hyväksymän suomennoksen mukaisia. Koska Neljännen makkabilaiskirjan kirjoittajan tuntemat kirjoitukset olivat todennäköisesti kreikankielisiä (deSilva 2006a, xxix–xxx), olemme tekstivertailussa huomioineet pääasiassa Septuagintan tekstivariantteja. Neljännen makkabilaiskirjan kirjoitusvaiheessa Raamatun kaanonin rajoja ei oltu vielä määritelty: tietyt tekstit miellettiin arvovaltaisiksi, mutta niiden kokoelma saattoi vaihdella eri juutalaisten ryhmien parissa (ks. Seppänen & von Weissenberg 2013). Tämän vuoksi kutsumme kirjoittajan lähteitä tässä artikkelissa väljemmin kirjoituksiksi.
- 2 Teoksen kirjoittaja on anonymi, hellenisoitunut juutalainen; deSilva 2006a, xii–xiii. Kirjoitusajankohtana pidetään noin vuotta 100 jKr.; deSilva 2006, xiv; Rajak 2014, 42. Jerusalem tai mikä tahansa antiikin diasporakeskus ovat mahdollisia kirjoituspaikkoja. Vähä-Aasian tai Antiokian puolesta ks. Anderson 1985, 534–537; deSilva 2006, xvii–vix. Ensimmäinen yleisö lienee ollut juutalainen. Teksti näyttää olleen suosittu varhaisten kristittyjen parissa ja se on säilynyt vain osana kristillisiä koodekseja.
- 3 Monet teoksen keskeisistä käsitteistä (erit. λογισμός, πάθος, ἐπιθυμία), jotka ovat tuttuja antiikin filosofisesta kirjallisuudesta, ovat suomennettavissa eri tavoin. Esimerkiksi *pathos* kattaa sellaiset merkitykset kuin himo, vietti, vaikutus ja tunne(tila) ja voi merkitä jopa kiusausta, kärsimystä tai vajavaisuutta. *Logismos* puolestaan voidaan kääntää ajatteluksi, ajatukseksi, päätelmäksi, harkinnaksi, järjeksi ja arvostelukyvyksi; Sariola 1996, 21–23. Pitäydymme suomennoksen käännösalinnoissa, jotka ilmentävät kirjan pateettista luonnetta.
- 4 Kirjan johdanto (1:1–3:18) sisältää sen keskeiset filosofiset argumentit, jotka toistuvat myös muualla; ks. esim. 5:22–27; 6:31–35; 7:16–23.
- 5 Niin Eleasarin kuin seitsemän veljen teloitukset kuvataan erikseen; ks. 6:5–11, 24–30; 8:12–14; 9:10–12:19.
- 6 Tämä ei kuitenkaan ole estänyt tutkijoita havaitsemasta niiden välillä jännitteitä ja pohtimasta niiden keskinäistä suhdetta: palveleeko uskonnon puolesta kuoleminen teoksen filosofisia tavoitteita vai alistuuko filosofia kirjoittajan uskonnolliselle agendalle? Ks. keskustelua Breitenstein 1976, 27; Anderson 1985, 537–538; Barclay 1996, 371–372; deSilva 2006a, xxvi–xxvii.
- 7 Kirjoittajan itsensä mukaan koko hänen esityksensä on filosofinen (1:1). Myös varhaisissa lähteissä teokseen viitataan usein sen ensimmäisellä jakeella; ks. esim. Eusebios, *Kirkkohistoria* 3.10.6.
- 8 Rajaus kattaa kaikki nimeltä mainitut hahmot, joita kirjoittaja käsittelee kirjansa johdanto-osuudessa.

Antiikin mielenfilosofiassa sielusta esitettiin monenlaisia käsityksiä, joista osa painotti sielun ykseyttä, osa sen jakautumista eri osiin.<sup>9</sup> Neljännen makkabilaiskirjan suosima ajatus järjestä, joka kamppailee haluja vastaan ja hallitsee niitä, vaikka ei kykenekään tuhoamaan niitä, on stoalaiselle käsitykselle vastakkainen ja heijastelee aristoteelista ymmärrystä moniosaisesta sielusta.<sup>10</sup> Vaikka kirjoittaja ammentaa filosofiset vaikutteensa pääosin stoalaisuudesta ja hänen ihmiskuvansa näyttää olevan muunnelma stoalaisesta tunneteoriasta, juuri tunteiden ja halujen kuvaukset sisältävät aristoteelisen filosofian aineksia. Hyveluettelot, joihin järjen toiminta keskeisesti liittyy, hyödyntävät puolestaan platonilaisia vaikutteita.<sup>11</sup>

Neljäs makkabilaiskirja ilmentää sitä, kuinka ajanlaskun taitteen filosofien ajattelu ei yleensä seurannut koulukuntien rajoja tiukasti.<sup>12</sup> Aikansa yleissivistyksen pohjalta sen kirjoittaja hahmottelee juutalaista elämäntapaa, joka vertautuu muihin ajan maailmankuviin mutta ei tyhjenny niihin.<sup>13</sup> Hän ei liitä itseään mihinkään tiettyyn koulukuntaan eikä vetoa antiikin filosofisiin auktoriteetteihin.<sup>14</sup> Sen sijaan hän perustaa filosofisen näkemyksensä tuntemiensa hurskaiden esimerkkien varaan. Näin filosofinen aines on riippuvainen juutalaisesta ajattelusta ja päinvastoin, eikä ole mielekästä eritellä niiden tavoitteita tai edes sisältöjä toisistaan erillisinä. Neljännen makkabilaiskirjan mielenfilosofia on yhtä aikaa uskonnollinen, filosofinen ja käytännöllinen (ks. esim. 7:7–9).

Teoksen filosofia tulee ymmärrettäväksi, kun sitä tarkastellaan osana vakaumuksellisen ihmisen argumentaatiota. Kirjoittaja etsii vaikutusvaltaisia perusteita näkemyksilleen, tunnistaa itsensä menneissä ihmiskohtaloissa ja haluaa tuoda etäisen tuntuiset tarinat mielekkäällä tavalla lähelle aikansa kysymyksiä. Teoksen filosofiaa ei ole syytä erottaa sen elämänmakuisesta sovellusarvosta, sillä aihe on ”hyvin filosofinen” (1:1) vasta sitten, kun lukija paneutuu tarkoin teoksessa kuvailtaviin menneiden aikojen esimerkkeihin, jotka ruumiin- ja hengenharjoituksessaan esitelmöivät hyvästä ja viisaasta elämästä.<sup>15</sup> Näissä henkilökuviissa hurskasta vakaumusta ei voi eikä pidä erottaa hellenistisestä filosofiasta ja juutalaisesta laista. Kertomuksiin

eläytyminen ja niiden esimerkeistä oppiminen ovat osa kirjoittajan edistämää lakihurskautta; laki tulee ilmi kirjoittajan tulkitsessa esimerkkejä filosofisten käsitteiden avulla.<sup>16</sup>

## FILOSOFISEN ELÄMÄN TEKNIIKAT JA VAKAUMUS KÄYTÄNNÖSSÄ

Neljännen makkabilaiskirjan kirjoittaja opastaa yleisöään hyveelliseen elämään tulkitsemalla omasta perinteestään nousevia tapauskertomuksia. Ennen varsinaista tekstianalyysiä on tarpeen arvioida, miten antiikin käsitykset filosofiasta ja esimerkillisyydestä osana argumentaatiota näkyvät teoksessa. Tämän jälkeen erittelemme kirjoittajan suhdetta kirjoituksiin Joosefin kaltaisten tapausesimerkkien valossa.

### Viisaaksi harjaantuminen Neljännessä makkabilaiskirjassa

Kirjoittajan käytännönläheinen näkemys filosofiasta voi vaikuttaa erikoiselta, sillä nykylukijaan on usein iskostunut käsitys filosofiasta teoreettisena tieteenalana. Antiikin maailmassa näkemys filosofiasta (φιλοσοφία), sananmukaisesti viisauden rakastamisesta, oli kuitenkin toinen. Käsitettä käytetään Neljännessä makkabilaiskirjassa siinä merkityksessä kuin se ymmärrettiin itäisellä Välimerellä ajanlaskun taitteessa.<sup>17</sup> Tässä artikkelissa pyrimme samaan. Akateemisen oppiaineen sijaan filosofiasa on kyse kokonaisvaltaisesta tavasta hahmottaa ihmisen tehtävä ja paikka maailmassa; 2000-luvun länsimaalaisen ihmisen ajattelussa käsitettä voisi monissa tapauksissa vastata esimerkiksi termi ”elämänhallinta”.

Vallitseva näkemys antiikin filosofian luonteesta pohjautuu Pierre Hadot’n tutkimuksiin. Hänen mukaansa antiikin Kreikan filosofisissa koulukunnissa harjoitettu filosofia edusti elämän- ja olemis-entapaa, ei niinkään yksinomaan ajattelun ja keskustelun keinoin saavutettavissa olevaa teoreettista sivistystä. Päämääränä oli viisaaksi ihmiseksi harjaantuminen, ja filosofia tarjosi viisauden etsijöille elettäväksi tarkoitetun harjoituksen, johon liittyi tietynlainen tapa olla, toimia ja nähdä maailma.<sup>18</sup> Filosofisen elämän tuli sisältää harjoitteita, joita voidaan kuvailla fyysisiksi (muun muassa ruumiiseen

ja ruokavalioon liittyvät rajoitteet), diskursiivisiksi (muun muassa dialogi ja meditaatio) tai intuitiivisiksi (muun muassa kontemplaatio). Harjoitteiden tarkoitus oli muovata viisauden rakastajia kehittämällä heitä hengellisesti.<sup>19</sup>

Hadot'n kuvaus antiikin filosofiasta sopii hyvin yhteen Neljännen makkabilaiskirjan esityksen kanssa. Jo aivan teoksen alussa kirjoittaja esittää kysymyksensä, jota hän kuvailee filosofiseksi – filosofiseksi siinä mielessä kuin hän itse käsitteen ymmärsi (1:1): ”Onko hurskas järki tunteiden herra?” Kirjoittajan pääväite on, että järki tai arvostelukyky (λογισμός), jolla hän viittaa yleisesti ihmisen rationaaliseen taitoon eritellä ja pohtia asioita sekä ratkaista ongelmia, hallitsee tunteita (esim. 1:3–9, 19, 29–35).<sup>20</sup> Keskeisen sijan tässä varsin käytännöllisessä filosofiassa saavat intohimolle (πάθος) vastakkaiset hyveet ja erityisesti itsehillintä, jota kirjoittaja pitää viisauden ilmenemismuotona (1:18).<sup>21</sup>

Järjen valta ei näy ylivoimaisissa älyllisissä kyvyissä vaan jokapäiväisessä elämässä: siinä, kuinka järki hallitsee ja pitää kurissa kohtuullisuudelle, oikeudenmukaisuudelle ja rohkeudelle vastakkaisia tunteita.<sup>22</sup> Sen toiminta rinnastetaan toistuvasti (yli)valtaan ja alistamiseen, mikä edellyttää jonkin hallitsemisen kohteen. Järjen keskeinen tehtävä näyttääkin olevan tunteiden ja tarpeiden hallinta: järki sananmukaisesti ruumiillistuu kyetessään hallitsemaan ruoan ahnehtimista ja muita himoja, mutta myös negatiivisia tunteita, kuten pahansuopuutta, vihaa, pelkoa ja tuskaa. Tämä ei tarkoita himojen ja halujen täydellistä tukahduttamista, vaan sitä, että hyveellinen ihminen ei järkensä avulla anna periksi niille (1:3–6). Negatiivisten tunteiden hallitsemisen ohella järki myös aktiivisesti ohjaa ihmistä hyveisiin (1:30).

Tällä ihmiskuvalla on niin filosofisia, psykologisia kuin teologisia ulottuvuuksia ja seurauksia. Kirjoittaja valaisee järjen hallintakykyä koskevaa väitettään monin kirjoituksista juontuvien esimerkein, joita käsittelemme myöhemmin. Lisäksi hän hahmottelee ihmiskuvaansa yleisinhimillisemmin ja juutalaiseen perinteeseen tukeutumatta. Hänen käsityksensä mukaan järki ohjaa ihmistä hyveisiin ja hallitsee tunteita. Tunteiden lajeista laaja-alaisimpina hän pitää nautintoa ja tuskaa (1:20–21). Filo-

sofisemman erittelyn (1:22–27) jälkeen kirjoittaja jatkaa esitystään yleismaailmallisella mielikuvalla: hän vertaa nautintoa (ἡδονή) ja tuskaa (πόνος) kasveihin, jotka sivuversoineen vaikuttavat sekä ruu-

- 
- 9 Platonistis-aristoteelinen käsitys jakaa sielun eri osiin, jotka saattavat toimia keskenään ristiriitaisesti ja näin aiheuttaa sielunsisäisen konfliktin. Stoalainen käsitys puolestaan painottaa sielun yhteyttä ja rationaalisuutta, mistä johtuen tunteita pidettiin järkipärisen sielun virheellisenä päätelminä; Knuutila & Sihvola 1998, 4–5.
  - 10 Ks. Sariola 1996, 23–24, joka seuraa pitkälti Breitensteinia (1976, 134). Aristoteelinen ja stoalainen ajattelu eroavat mm. siinä, ovatko tunteet niiden mukaan kokonaan kitkettävissä vai vain hallittavissa; Nussbaum 1994, 389–390.
  - 11 Sariola 2008, 247–248.
  - 12 Antiikin filosofisten koulukuntien välisistä suhteista ks. Engberg-Pedersen 2010, 4–5.
  - 13 Kirjoittaja kuvaa vakaumustaan filosofiaksi; esim. φιλοσοφία (1:1), ἐπιστήμη (5:4) ja εὐλογιστία (8:15). Lisäksi teoksessa väitellään siitä, onko juutalaisten filosofia oikeaa filosofiaa (5:6–24). Tämä ei ole yllättävää sikäli, että useat antiikin kirjoittajat esittivät juutalaisuuden filosofiana; ks. Taylor 2003, 105–125.
  - 14 Sariola 1996, 26–27; Sariola 2008, 247.
  - 15 Vrt. Hadot'n käsitys antiikin filosofiasta elämäntapana, jota käsittelemme tarkemmin alla.
  - 16 Termi ”laki” (kr. νόμος) liittyy heprean sanaan ”toora” (תּוֹרָה), joka antiikissa käännettiin juuri laiksi (mm. Septuaginta, Uusi testamentti). Sanamukaisesti toora merkitsee opetusta (juuresta תּוֹרָה). Neljännen makkabilaiskirjan asiayhteydessä ei ole yksiselitteisen selvää, mitä ”laki” tarkoittaa, mitä siihen sisältyy ja miten se tulisi kääntää. Lain sisältöjä käsitellessään kirjoittaja viittaa sekä Pentateuikin lakeihin (esim. 2:5–6, 8–9, 14) että sen narratiiveihin. Lakia ei siksi tule samastaa yksinomaan käsky- ja kieltokokoelmaan, vaan se on voinut sisältää muutakin. Vrt. Cohen (2007, 121–123) varhaisen rabbiinisen tradition ”tooran” sisällöistä: minimissään se viittaa rabbin auktoriteettiin ja maksimissaan sisältää kaiken kirjallisen ja suullisen perinteen Mooseksesta eteenpäin. Huttunen (2009) puolestaan huomauttaa Paavalin samastavan tooran yleisempiin filosofisiin jumalallisiin lakeihin (117–118) ja arvioi Paavalin käsitystä lain täyttämisestä antiikin filosofisen etiikan asiayhteydessä (127–153).
  - 17 Vrt. Sariola 1996, 21; deSilva 2006a, xi, xiii, 68, 71, 85.
  - 18 Hadot 1995/2002, 220. Myös varhaiskristilliset koulut voi nähdä filosofioina; ks. Dunderberg 2008; Salminen 2014a, 2014b.
  - 19 Hadot 1995/2002, 6. Hengellisiä harjoitteita koskien ks. myös Hadot 1975–76.
  - 20 Sariola 2008, 247–248. Käsitteen kääntämisestä ja tulkinasta ks. alaviite 3.
  - 21 Kirjoittajan hyveajattelusta ks. erityisesti 1:18; 2:23; 5:23–24 ja Sariola 1996, 25.

miissa että sielussa. Järki toimii kuin ylin puutarhuri, jonka tehtävänä on karsia, leikata, sitoa ja kastella rönsyileviä tunteita ja niiden muodostamaa villiä kasvustoa. Kasveja hoitamalla puutarhuri-järki voi ohjata vettä eri puolille puutarhaa ja siten jalostaa ja ohjailla ihmisen tunteita ja taipumuksia (1:28–30).

Neljännessä makkabilaiskirjassa hahmotellun juutalaisen filosofian mukaan viisaus on todellista elettyä: viisaaksi harjaantuminen tapahtuu hyveellisen elämän kautta ja siihen kuuluu olennaisesti harkinnasta ammentava itsekontrolli. Järjen hallintakyky ei kuitenkaan pohjimmiltaan nojaa inhimillisiin kykyihin, vaan sillä on jumalallinen perusta. Järjen ylistäminen on toki tyyppillistä antiikin filosofialle, mutta kirjoittajan siihen liittämä määre ”jumalinen/hurskas” (ὁ εὐσεβῆς λογισμός) on omintakeinen.<sup>23</sup> Onkin syytä huomata, että klassisen kreikan sanastossa ei ole erillistä termiä ”uskonto”, vaan hurskaus, hengellisyys ja mystiikka, jotka nykyisin länsimaissa yhdistetään uskontoon, kuuluvat nimenomaan filosofian piiriin.<sup>24</sup>

Yleisen hurskauden lisäksi järki liittyy juutalaiseen lakihurskauteen jopa niin läheisesti, että järki ja laki ovat toisinaan kirjoittajalle identtisiä käsitteitä (ks. 2:8–10).<sup>25</sup> Teoksen mukaan Jumala istutti ihmiseen erilaiset tunteet ja taipumukset luomisessa, mutta samalla ”asetti valtaistuimelle kaiken pyhäksi hallitsijaksi ajattelukyvyn”. Näin hän alisti aistit ajattelukyvyille ja antoi ajattelukyvyille lain. Siten viisas ja hyveellinen ihminen, joka elää lain mukaan, saavuttaa kuninkuuden: hän saa haltuunsa kohtuullisuuden, oikeudenmukaisuuden, hyvyyden ja rohkeuden valtakunnan (2:21–23).<sup>26</sup>

Henkilöhahmot elämäntavan tulkkeina ja argumentoinnin tukena

Esimerkit ovat keskeisellä sijalla Neljännen makkabilaiskirjan filosofisessa argumentaatiossa, ja kaikki teoksessa nimeltä mainitut hahmot ovat tunnistettavasti osa juutalaista perinnettä.<sup>27</sup> Henkilöiden ja tarinoiden tuttuus näyttää tarjoavan yhteisen maaperän, jota kirjoittaja hyödyntää ohjatessaan yleisöään eläytymään argumentointiinsa.<sup>28</sup> Kirjan johdanto-osuudessa filosofinen periaate kytketään toistuvasti tapausesimerkkeihin, joiden kautta periaate ikään kuin löydetään.<sup>29</sup>

Esimerkkien (lat. *exempla*; kr. παράδειγμα) hyödyntäminen argumentaatiossa tunnetaan laajalti antiikista. Niiden on määrä ilmentää puheenaihetta tarinan kautta ja saada yleisö tunnistamaan ilmiö tai samastumaan siihen.<sup>30</sup> Yleensä esimerkki poimitaan yleisesti tunnetusta aineistosta, joka voi olla historiallista, myyttistä, kirjallista tai suullista. Kirjallisuustieteilijä Liisa Saariluoman mukaan esimerkki selvittää käsiteltävää aihetta, mutta sillä on myös todistusarvoa: väite on uskottavampi, jos sen voidaan näyttää toteutuneen ja/tai toistuvasti toimivan elävässä elämässä. Lisäksi tapaus sisältää moraalisen arvostelman ja siten innoittaa yleisöä esimerkilliseen toimintaan.<sup>31</sup> Saariluoma luonnehtiikin *exemplum*in käyttöä tekniikaksi, jolla ”jokin uusi, nykypäivään sijoittuva tilanne voidaan yhdistää vanhaan, jo tulkittuun tai merkitykseltään traditionaalisesti fiksattuun, ’paradigmaattiseen’ tapaukseen, joka tulkitsee nykypäiväisen ja antaa sen vuoksi osviittaa nykyhetkessä toimimiselle”.<sup>32</sup>

Esimerkkejä ja samastumista käytetään monenlaisissa kirjallisissa ja suullisissa asiayhteyksissä. Kyseessä ei ole lajisidonnainen tekniikka vaan yleinen viestinnän konventio. Marja-Leena Hännisen analyysi Hannibalin esimerkistä antiikin roomalaisessa historiankirjoituksessa ilmentää osuvasti esimerkin käytön monipuolisuutta: sotaisan vihollisen kuvauksissa korostuu toisaalta tämän paheellisuus, jotta roomalaisia hyveitä saatiin alleviivattua, toisaalta tämän ylivertaisuus, jotta roomalaisten voiton suuruutta voitiin hehkuttaa.<sup>33</sup> Ennen kaikkea pyrkimys on vaikuttaa yleisöön. Aristoteleen *Retoriikassa* esimerkkien merkitys tunnustetaankin laajalti vakuuttamisen keinona. Sen mukaan historialliset esimerkit ovat keksittyjä parempia, joskin niiden löytäminen menneistä tapahtumista on joskus vaikeaa. Juuri ”neuvovassa puheessa on hyödyllisempää viitata tapahtuneeseen, sillä tulevaisuus on usein menneen kaltainen”.<sup>34</sup>

Myös Neljännen makkabilaiskirjan juutalaisesta ja varhaiskristillisestä aikalaiskirjallisuudesta löytyy monia esimerkkejä vastaavan retorisen tekniikan soveltamisesta. Näistä tunnetuimpia ovat Sirakin kirjan esi-isien ylistys (Sir. 44–50), Viisauden kirjan katsaus, jossa kirjoittaja esittelee Israelin kansa historiallisia tapahtumia viisauden toimijuuden kautta

(Viis. 10–19) sekä Heprealaiskirjeen uskonsankarien luettelo (Hepr. 11:2–39). Neljänestä makkabilaiskirjasta löytyy yksittäisten esimerkkien lisäksi vastaavanlaisia luetteloita esimerkillisistä toimijoista (ks. 16:16–23; 18:11–13). Samantapaisia listoja tunnetaan monista muista varhaisista juutalaisista ja kristillisistä teksteistä.<sup>35</sup> Lisäksi kirjoitusten henkilöahmoin eläytyminen ja heidän esimerkkien soveltaminen synnyttivät runsaasti tekstejä, jotka toimivat ikään kuin kirjoitusten jatkokertomuksina ja samalla kommentaareina.<sup>36</sup>

Neljännän makkabilaiskirjan tapaa käyttää esimerkkejä voidaan lähestyä myös antiikin retoriikan lajien valossa. Teoksen selkein lajivastine on *logos protreptikos*, kehottava tai suostutteleva (opetus-)puhe.<sup>37</sup> Kirjoittaja näyttää ymmärtävän roolinsa juuri puhujana, aktiivisessa suhteessa aikalaisyleisönsä (ks. erityisesti 14:9; myös 1:10; 3:19). Hän tiedostaa, mikä voima esimerkillisillä tarinoilla on osoittamisessa ja vakuuttamisessa (1:[7–]8; 3:19). Vaikuttavan argumentoinnin lisäksi kirjoittaja pyrkii myös ylistämään (1:2; 1:10). Hänen esimerkinsä toimivat usealla tasolla: kirjoittaja pyrkii niiden avulla takaamaan maailmankuvansa todenperäisyyden ja samalla osoittamaan sen toimivuuden sekä innostamaan sen mukaiseen elämään. Esimerkki osoittaa toimivuutensa, jos sen käyttäjä kykenee paljastamaan jotain ihmisyyden ytimestä esimerkkihenkilö(i)ssään tavalla, joka resonoi samastumisen kautta myös tekstin yleisössä ja siten ohjaa heitä toimimaan tietyllä tavalla.

Esimerkit kuuluvat Neljännän makkabilaiskirjan filosofisen argumentoinnin ytimeen. Niiden käyttö paljastaa, miten kirjoittaja tulkitsee perinnettään osoittaakseen sen luotettavuuden ja ajankohtaisuuden. Luodessaan kytköksiä tuttujen tarinoiden ja omien näkemystensä välille tulkitsija sekä osoittaa kokevansa yhteisen perinnön omakseen että pyrkii omistamaan sen. Jatkumon luomiseen sisältyy tietty vastuu perinteen säilyttämisestä. Samalla se on myös taistelua totuudesta. Tämä on ilmeistä erityisesti silloin, kun tulkittavat tarinat ammennetaan arvovaltaiselta taholta, kuten uskonnollisista kirjoituksista. Neljännän makkabilaiskirjan *exemplum*-tekniikka heijastelee kirjoittajansa mahdollisuuksia ”fiksata” traditiotaan. Väitämme,

että samalla se myös auttaa näkemään, ettei mikään ”jo tulkittu” ja ”merkitykseltään traditionaalisesti fiksattu” ole olemassa sellaisessa mielessä, joka esittäisi uudelleentulkinnan.<sup>38</sup> Eteenpäin siirtäminen (lat. *traditio*) on aina säilyttämistä (lat. *conservare*) mutta myös luovuttamista (lat. *trado*).

- 
- 22 Näin voidaan todeta etenkin filosofisesta johdannosta. Sitä seuraaville marttyyrikuvauksille puolestaan on ominaista tietty ylenpalttisuus, minkä seurauksena niin kohtuullisuuden kuin tilanteen jokapäiväisyyden voidaan nähdä kärsivän.
- 23 Ks. 1:1; 6:31; 7:16; 13:1; 15:23; 16:1; 18:2.
- 24 Ks. Taylor 2003, 106–111. Filosofisen ja uskonnollisen aineksen limittyneisyyttä löytyy erityisesti stoalaisuudesta; Sariola 1996, 23. Neljännessä makkabilaiskirjassa tämä tiivistyy oivallisesti Eleasarin vastauksessa Antiokhokselle (5:22–24).
- 25 Toisinaan järjen ja lain samastaminen on haluttu ymmärtää joko järjen ylivalentana laista tai lain ylivalentana järjestä, mutta kirjoittaja ei mahdollisesti näe eroa näiden kahden välillä (ks. keskustelua sekä alaviitteet 6 ja 16 yllä).
- 26 Ajatus viisaan ihmisen kuninkuudesta on stoalainen; Sariola 1996, 22.
- 27 Lista esimerkeistä löytyy teoksesta deSilva 2006a, xxx. Pääesimerkkejä (Eleasar sekä seitsemän veljeä ja heidän äitinsä) pidetään usein Toisen makkabilaiskirjan lukujen 6–7 uudelleenkirjoituksena.
- 28 DeSilva 2006a, xix.
- 29 Filosofisen ajatuksen esittelystä ja sen välittömästä kytköksestä tarinaan ks. esim. 2:1, 2, 16–19; 3:5–6.
- 30 Esimerkin retorinen vaikutus pohjautuu kykyyn havaita samankaltaisuutta; Yrjönsuuri 2001, 52–55.
- 31 Saariluoma 2001, 9.
- 32 Saariluoma 2001, 9.
- 33 Ks. Hänninen 2013, 62–64, 68–69.
- 34 *Retoriikka 2.20. Exemplumin* käytöstä antiikin kirjallisuudessa ks. Brenk 2008.
- 35 Ks. erityisesti 1. Makk. 2:49–64; 3. Makk. 2:1–20; 6:1–15; Filon, Virt. 198–210; Leg. all. 3:77–106; *Sefanjan apokalypsi* 9:4; 4 Esra 7:106–110; 1. Clem. 4:7–6:4; 9:2–12:8; Borgen 1997, 48–56. Filon omistaa myös kokonaisia teoksia Israelin historian merkkihenkilöiden (erit. Abrahamin, Joosefin ja Mooseksen) muistelulle.
- 36 Monet näistä ovat ns. pseudepigrafista kirjallisuutta. Ks. esim. Najman 2003; Reed 2009.
- 37 *Logos protreptikos* -tyylissä yhdistyvät demonstratiivinen ja ylistävä käsitteilytapa: esimerkit näyttävät teorian käytännössä tavoilla, joiden on määrä sekä opastaa että herättää ihailua. Yleisesti Neljäs makkabilaiskirja muistuttaa juhlapuheille tyypillistä epideiktistä retoriikkaa; deSilva 2006a, xxi, xxiii; ks. myös Viljamaa 2001, 17–18.
- 38 Vrt. Saariluoman (2001, 9) määritelmä. Kirjoituksessaan Saariluoma (2001, 7) sivuaa tätä kirjoittajan vapautta ja toisaalta sidonnaisuutta suhteessa muihin kirjoitettuihin tai muuten olemassa oleviin diskursseihin.

## JÄRKI JA KOHTUULLISUUS KÄYTÄNNÖSSÄ – JA KIRJOITUKSISSA

Neljännän makkabilaiskirjan kirjoittaja poimii teoreettiset työkalunsa toimintaympäristöstään, mutta etsiessään käytännön esimerkkejä hän pitäytyy oman perinteensä merkkihenkilöissä. Elämänhallintaa käsittelevät katkelmat ovat kirjalliselta muodoltaan erilaisia: Moosesta, Jaakobia, Simeonia ja Leeviä käsitellään vain muutaman rivin verran, kun taas Daavidia koskeva jakso kattaa lyhyen kertomuksen. Tästä huolimatta kaikki tapausesimerkit ovat sisällöllisesti merkityksellisiä artikkelimme pääteesin kannalta, sillä ne selvittävät, mitä järjen ja kohtuullisuuden ohjaama elämä käytännössä on. Filosofinen viitekehys näkyy erityisesti siinä, millaisilla sanavalinnoilla ja huomioilla tutut kertomukset väritetään. Nämä tulkinnalliset elementit voivat olla hienovaraisia, mutta niiden vaikutus teoksen kokonaissävyn kannalta on merkittävä.

### Esi-isien yltyvät vihantunteet (4. Makk. 2:15–23)

Negatiivisten tunteiden yhteydessä mainitaan Mooses, Jaakob, Simeon ja Leevi. Viittaukset sijoittuvat jaksoon, joka rakentuu kirjoittajan edellisille, lain ja järjen suhdetta ja niiden välistä yhteistoimintaa käsitteleville pohdinnoille. Kirjoittaja siirtyy pohtimaan tarkemmin vihan tunnetta ja sen taltuttamista todettuaan järjen voivan hallita lain avulla ”jopa vihollisuutta, niin että vihollisten hedelmäpuita ei kaadeta ja että vihamiehenkin omaisuus jätetään rauhaan ja hänen kaatunut eläimensä autetaan jaloilleen” (2:14).<sup>39</sup> Hän valaisee kohtuullisuuden kykyä hallita vihan tunteita kuvaamalla juutalaisen perinteen keskeisten hahmojen käytöstä tietyissä tilanteissa (2:15–20):

Ilmeistä on, että järki pitää vallassaan myös tunteiden vääristymiä, kuten vallanhalua, turhamaisuutta, mahtailua, kerskailua ja panettelua. Kohtuullisuus pitää kurissa kaikki nämä pahat tunteet, samoin vihan, jota se myös vallitsee. Ei Mooseskaan Dataniin ja Abiramiin vihastuttuaan tehnyt vihassaan heille mitään, vaan taltutti suuttumuksensa järjellään. Kohtuullisuus, kuten sanoin, kykenee voittamaan tunteet; toiset niistä se muuntaa

muuksi, toiset tukahduttaa. Miksi kaikkiviisas isämme Jaakob syytti Simeonia ja Leeviä ja heidän miehiään, kun he olivat tappaneet kaikki sikemiläiset, miksi hän sanoi: ’Kirottu olkoon heidän vihansa?’ Siksi, että he eivät käyttäneet järkeään. Jos järki ei pystyisi hillitsemään vihaa, hän ei olisi sanonut näin.

Kirjoituksia ei lainata sanatarkasti eikä sitaattiformeleita käytetä, vaan kirjoittaja maalaa tutun kertomuksen yleisön silmien eteen omin sanoin ja ytimekkäiden viittausten välityksellä. On merkilepantavaa, että vihan hillitsemistä perustellessaan kirjoittaja vetoaa Pentateukin inhimillisiin kertomuksiin, ei niinkään yleisiin, eettisiin periaatteisiin.<sup>40</sup> Koska niin ihminen kuin lakikin pysyvät samana aikakaudesta toiseen, lukija voi – ja hänen kannattaa – samastua elettyä viisautta edustaviin menneisyyden hahmoihin. Mooseksen, lain vastaanottajan, arvostus on juutalaisessa perinteessä vailla vertaa.<sup>41</sup> Neljännessä Makkabilaiskirjassa Mooseksen esimerkillisyyttä alleviivataan viittamalla Datanin ja Abiramin kapinaan häntä vastaan (ks. 4. Moos. 16). Mihin tapahtumiin kirjoittaja haluaa yleisön kiinnittävän huomionsa?

Neljännän Mooseksen kirjan mukaan Korah, Datan ja Abirahim olivat uhmanneet Moosesta kyseenalaistamalla Mooseksen ja Aaronin erityisaseman ja saaneet paljon israelilaisia puolelleen. Kapinallisten purnatessa Mooses painoi kasvonsa maahan ja kertoi israelilaisille tuliastiakekeesta, jonka avulla Herra ilmoittaisi, ketä hän pitää pyhänä. Mooses puhutteli erikseen Datania ja Abiramia, jotka kuitenkin kieltäytyivät seuraamasta hänen ohjeitaan. Tämä suututti Mooseksen. Kansan keräännyttyä tuliastioineen pyhäkköteltan luo Herra ilmoitti Mooseksen välityksellä, että kansan tulisi siirtyä pois Korahin, Datanin ja Abirahimin majojen lähetyviltä, jotteivät he tuhoutuisi näiden syntien takia. Israelilaiset tottelivat kehotusta, mutta Datan ja Abiram perhekuntineen jäivät teltojensa eteen. Juuri ennen kuin maa nielaisi heidät, Mooses vakuutti israelilaisille tapahtumien olevan merkki siitä, että hän toimii jumalallisen käskyn mukaan. (4. Moos. 16:1–30.)

Pitkähkö kiista israelilaisten johtajuudesta kilpistyy Neljännessä makkabilaiskirjassa yhteen

lauseeseen (2:17): ”Ei Mooseskaan Dataniin ja Abiramiin vihastuttuaan tehnyt vihassaan heille mitään, vaan taltutti suuttumuksensa järjellään.” Kirjoittaja selvästi olettaa, että yleisö tuntee tarinan, vaikka sen yksityiskohtia ei kerrata.<sup>42</sup> Kiinnostus kohdistuu ennen kaikkea Natanin ja Abiramin kapinan Mooseksessa aiheuttamaan vahvaan tunnereaktioon.<sup>43</sup> Kirjoittaja selittää, kuinka esimerkillinen Mooses ei antautunut vihalleen, vaan taltutti sen järjen avulla. Tapaus tulkitaan siten vastakohtaisuuden kautta: toiminta tunteen (θυμῶ) ja järjen (λογισμῶ) vallassa nähdään vaihtoehtoisina käyttäytymismalleina. Mooses oli kohtuullinen sanoissaan eikä ryhtynyt itse kostamaan kapinoitsijoille, vaan tyytyi antamaan tuomiovallan Jumalalle.<sup>44</sup> Kertomuksen opetus summataan ylevästi (2:18): ”Kohtuullisuus (ὁ σὼφρων νοῦς), kuten sanoin, kykenee voittamaan tunteet (τῶν παθῶν); toiset niistä se muuntaa muuksi, toiset tukahduttaa.”

Vihaa ja kohtuullisuutta käsittelevä argumentaatio jatkuu viittauksella Ensimmäisessä Mooseksen kirjassa kerrottuun Simeonin ja Leevin toimittamaan joukkomurhaan (1. Moos. 34). Kirjoittaja kysyy lyhyesti: ”Miksi kaikkiviisas isämme Jaakob syytti Simeonia ja Leeviä ja heidän miehiään, kun he olivat tappaneet kaikki sikemiläiset, miksi hän sanoi: ’Kirottu olkoon heidän vihansa?’” (4. Makk. 2:19). Viittaus palauttaa mieleen hirvittävän tarinan siitä, kun Sikem loukkasi Israelin kunniaa ja suuttutti Jaakobin pojat raiskaamalla heidän sisarensa Dinan. Dinaan sittemmin rakastunut Sikem halusi hänet vaimokseen, ja osana neuvotteluita Jaakobin pojat vaativat Sikemin isän Hamorin hallitseman kaupungin miespuolisten asukkaiden ympärileikkauksista. Miesten ollessa kipeimmillään Simeon ja Leevi tunkeutuivat kaupunkiin, tappoivat kaikki miehet ja ryöstivät surmattujen omaisuuden, naiset ja lapset. Pettynyt Jaakob valitti pojilleen, kuinka heidän kostonsa saattaisi koitua israelilaisten tuhoksi. Simeon ja Leevi kuitenkin vetosivat Dinan raiskaukseen: ”Eihän meidän sisartamme saa kohdella kuin porttoa!” (1. Moos. 34:1–31.)

Myöhemmin Ensimmäisessä Mooseksen kirjassa kerrotaan, että Jaakob vielä kuolinvuoteellaan nuhteli murhaan syyllistyneitä poikiaan ja kirosi heidän vihansa (1. Moos. 49:5–7). Käsitellessään Simeonin ja

Leevin tunnereaktiota Neljännen makkabilaiskirjan kirjoittaja tarttuu tähän Jaakobin kirouksessaan esittämään arvostelmaan. Jälleen hän olettaa, että tapaus on yleisölle tuttu, ja kohdistaa huomion toiminnan motiiveja yhdistävään yksityiskohtaan: Simeonin ja Leevin ongelma oli se, että he eivät vihansa vallassa käyttäneet järkeään, vaan seurasivat himoaan ja käyttäytyivät harkitsemattomasti aiheuttaen joukkotuhon. ”Kaikkiviisaaksi” kuvaillun – ja siten filosofiin verrattavan<sup>45</sup> – isä-Jaakobin kirous ikään kuin vahvistaa sen, että veljekset olisivat kyllä halutessaan voineet taltuttaa vihansa typerän tekonsa sijaan. Kirjoittaja huomauttaa, että Jaakobin kirous itse asiassa todistaa tämän: ”Jos järki ei pystyisi hillitsemään vihaa, hän [Jaakob] ei olisi sanonut näin.” (2:20.) Toisin kuin Mooses, Simeon ja Leevi ovat negatiivinen *exemplum*, esimerkki ei-toivottavasta ja epäonnistuneesta käytöksestä, jota teoksen yleisön tulisi välttää.

Esimerkkiä seuraa muistutus siitä, kuinka Jumala istutti ihmiseen luomisessa tunteiden ja taipumusten lisäksi aistien yläpuolelle nousevan ajat-

39 Kirjoittaja ei tunneteoriansa mukaisesti pohdi sitä, miten negatiivisesta tunteesta voisi päästä kokonaan eroon, vaan korostaa järjen ja siitä nousevan kohtuullisuuden hyveen roolia vihan ja muiden ”vääristyneiden” tunteiden hallinnassa. Vrt. alaviite 10.

40 DeSilva 2006a, 101.

41 Mooseksen hahmon ympärille syntyi runsaasti uutta kirjallisuutta varhaisessa juutalaisuudessa; ks. erityisesti Najman 2003. Filon kuvaa Mooseksen kuninkaana, joka toimii välittäjänä Jumalan ja ihmisten välillä; Meeks 1968.

42 4. Mooseksen kirjassa useaan kertaan mainitun Korahin ohittaminen saattaa viitata siihen, että kirjoittaja käsittelee perinnettään muistinvaraisesti. Tarttuessaan yhteen yksityiskohtaan – Datanin ja Abiramin hahmoihin – hän omasta mielestään ehkä muistaa tarinan olennaisen sisällön. Toisaalta on mahdollista, että kirjoittaja haluaa alleviivata Datanin ja Abiramin kapinaa, sillä heistä poiketen Korah ei vastustanut Mooseksen tulikoetta ja tottelevaisesti kokosi kansan pyhäkköteltan ovelle, vaikka maa lopulta nielaisi myös hänet ja hänen väkensä (4. Moos. 16:8–32).

43 4. Mooseksen kirjassa (16:15) reaktio käsitellään ylimalkaisella viittauksella ”Mooses suuttui tästä kovin”.

44 DeSilva (2006a, 101) huomauttaa, kuinka kosto on vihan päämäärä Aristoteleen mukaan (*Retoriikka* 2.2.1).

45 Myös Filon kutsuu Jaakobia filosofiksi; deSilva 2006a, 102.



telukyvyn, johon sisältyvän lain avulla ihminen voi toimia kohtuullisesti, oikeudenmukaisesti, hyvin ja rohkeasti (2:21–23; vrt. Filon, *Legum allegoriae* 1.43–50). Näin kirjoittaja, joka juutalaisena edusti vähemmistökulttuuria kreikkalaisroomalaisessa maailmassa, haluaa ehkä korostaa sitä, että Simeonin ja Leevin barbaarinen, vieraaseen kansaan kohdistunut teko ei suinkaan ollut oikean juutalaisen filosofian tai elämäntavan mukainen.<sup>46</sup>

Vihaa tarkastellaan kahden esimerkkihakmon avulla, jotka tukevat kirjoittajan filosofista ymmärrystä. Moosesta koskevan viittauksen (2:17) jälkeen kirjoittaja kiirehtii korostamaan, kuinka tapaus vahvistaa hänen teesinsä todenmukaisuuden (2:18), ja esittelee toisen esimerkinsä (2:19). Lopuksi hän vahvistaa teesinsä vasta-argumentin avulla (2:19).<sup>47</sup> Negatiivisten tunteiden hallitsemista koskeva ihanne esitetään näin osana juutalaisuutta, yhtä ajan filosofioista. Lyhyiden, todennäköisesti muistinvaraisten viittausten avulla kirjoittaja nostaa esiin niin onnistuneen (Mooses) kuin epäonnistuneen (Simeon ja Leevi) esimerkin. Näin hän muistuttaa yleisöään kirjoituksiin kätkeytyvistä toimintamalleista ja samalla täydentää näitä järki-tematiikalla: Mooseksen esimerkillinen käytös oli seurausta järjen käytöstä, kun taas Simeonin ja Leevin kirous koitui sen puutteesta.

#### Kuningas Daavidin himon muistaminen (4. Makk. 3:6–16)

Neljännän makkabilaiskirjan mukaan kukaan ei pääse kokonaan eroon tunteistaan, vaikka jokainen voi järjen avulla välttyä tulehasta niiden orjaksi (3:2–4).<sup>48</sup> Niin Joosefin seksuaalisten halujen tapauksessa kuin esi-isien vihastumisessa tunteiden hallintaprosessi näyttäytyy kuitenkin miltei ongelmattomana. Simeonin ja Leevin negatiivinen esimerkki luo särön tähän vaikutelmaan, mutta heidän epäonnistunut tunteiden hallintansa ei kutsu samastumaan. Osoittaakseen järjen toimivuuden tehden samalla oikeutta elämänhallinnan aidolle haasteellisuudelle kirjoittaja käy käsiksi onnistuneiden ja epäonnistuneiden yritysten välimaastoon. Tässä yhteydessä tarina kuningas Daavidin janosta tarjoaa mitä käyttökelpoisimman esimerkin siitä, mitä filosofian harjoittaminen käytännössä on (3:5–6).

Kirjoittaja syvennyy siihen seikkaperäisemmin kuin edellisiin esimerkkeihinsä (3:6–16):

Asia käy vielä selvemmäksi, kun tarkastelemme kertomusta kuningas Daavidin janosta. Kun Daavid oli koko päivän taistellut filistealaisia vastaan ja oman kansansa soturien kanssa surmannut heitä suuret määrät, hän tuli illalla kuninkaalliseen teltaansa hikisenä ja näännyksissä. Koko isiemme armeija oli leirissä teltan ympärillä. Kaikki toiset olivat jo aterialla, mutta kuningasta piinasi jano eikä hän kyennyt sammuttamaan sitä, vaikka siellä oli lähteissä runsaasti vettä. Hänen oli saatava vettä vihollisen puolelta – järjetön himo korvensi ja kiristeli, poltti ja uuvutti häntä. Henkivartijat eivät suostuneet tekemään niin kuin kuningas halusi, mutta kaksi nuorta ja vahvaa soturia kunnioitti kuninkaansa polttavaa himoa. He puukeutuivat täyteen sota-asuun, ottivat mukaansa vesileilin ja kiipesivät vihollisen suojavarustuksen yli. Porttia vartioivat sotilaat eivät huomanneet heitä, ja niin he etsivät lähettä joka puolelta vihollisleiristä ja sen löydettyään ammensivat rohkeasti siitä ja toivat kuninkaalle juotavaa. Jano polteli yhä Daavidia, mutta hän käsitti, että tuo vesi oli kuin noiden nuorukaisten verta, kauhistuttava vaara hänen sielulleen. Hän ottikin järjen avukseen himoaan vastaan ja vuodatti veden uhriksi Jumalalle.

Kirjoittajan tuntema Daavid-kertomus löytyy Toisesta Samuelin kirjasta ja Ensimmäisestä aikakirjasta (2. Sam. 23:13–17 / 1. Aik. 11:15–19).<sup>49</sup> Näiden kertomusten mukaan Daavid on leiriytyneenä vuoristossa ja filistealaisten etuvartio on alhaalla laaksoissa, jossa sijaitsee myös kaivo. Turvapaikastaan käsin Daavid laushtaa: ”Toisipa joku minulle vettä siitä kaivosta, joka on Betlehemin portilla!” (2. Sam. 23:15 / 1. Aik. 11:17.) Daavidin toiveen kuullessaan kolme hänen soturiaan lähtee välittömästi matkaan ja tuo Daavidille vettä vihollisen miehittämästä Daavidin kaupungista. Saatuaan haikailemansa veden Daavid kuitenkin kieltäytyy juomasta ja vuodattaa sen uhriksi Jumalalle (2. Sam. 23:16 / 1. Aik. 18). Hän huudahtaa: ”Herra minua varjelleen juomasta tätä! Tämähän on kuin niiden miesten verta, jotka ovat hakeneet sen henkensä uhalla.” (2. Sam. 23:17 / 1. Aik. 11:19.)

Neljännän makkabilaiskirjan kertomuksessa Daavid on kiistatta kertomuksen päähenkilö ja hä-

nen janonsa muodostaa tarinan juonen.<sup>54</sup> Janoinen kuningas saattaa kuitenkin vaikuttaa yllättävältä päähenkilövalinnalta. Kun teoksen Daavid-kertomusta verrataan Septuagintan tekstiin, ainoa yhtymäkohta näyttää olevan ilmaisu ”Daavid halusi”.<sup>55</sup> Esimerkki Daavidin janosta ilmentää perustavaa tunnetta, josta yksikään ihminen ei voi kuvitella pääsevänsä kokonaan eroon. Se edustaa inhimillistä tarvetta ja samalla sisältää tarpeettomia ja haitallisia himoja. Juuri janon tunne – tarinan asiayhteydessä ymmärrettävä ja muistakin yhteyksistä kaikille tuttu – kätkee sisäänsä taipumuksen, joka estää hyveellisen toiminnan.<sup>56</sup> Se edustaa jotain, mitä järjen on kunnostauduttava hallitsemaan. Kertomuksen Daavid ei juo, eikä janon kerrota poistuvan oikean moraalisen toiminnan myötä, mutta tapaus vahvistaa sen periaatteen, että ”[k]ohtuullisuus kykenee siis voittamaan tunteiden paineen” (3:17).

Tarinan keskiössä ei ole Daavidin karismaattinen johtajuus, joka saattaa uskolliset miehet tekemään hämmästyttäviä tekoja hänen vuokseen. Kirjoittaja ei liioin tunnusta Daavidin oikeutta oman kaupunkinsa (Betlehemin) vesilähteisiin, joita vihollinen miehittää, ja siten pyri oikeuttamaan Daavidin tunteita. Neljännen makkabilaiskirjan Daavid on janoinen mies – päivätyön uuvuttama, hikoileva, tarpeittensa polttama – johon jokainen voi samastua. Kirjoittaja antaa Daavidin janolle ymmärrettävän syyn, mutta samalla paljastaa, että näennäisen syyn taakse kätkeytyy perusteeton halu. Kirjoittaja huomauttaa, että Daavidin oman leiripaikan lähteet ovat täynnä vettä, jolla Daavid ei kykene sammuttamaan janoaan. Daavidin janon todellinen luonne on siinä, että se kohdistuu tietyn veden ahnehtimiseen. Kirjoittaja arvioi tällaisen janon järjenvastaiseksi (ἀλόγιστος ἐπιθυμία; 3:11).

Raamatunkertomukset sijoittuvat osaksi kirjallista kokonaisuutta, joka sisältää useita esimerkkejä Daavidin urheista satureista (2. Sam. 23:8–39 / 1. Aik. 11:10–49). Kertomusrykelmä päättyy sanoihin: ”Tällaisia tekoja tekivät nuo kolme sankaria” (2. Sam. 23:17 / 1. Aik. 11:19). Tarinat keskittyvät esimerkilliseen urheuteen eivätkä edes vihjaa Daavidin janoon, saati tarinaan siitä.<sup>50</sup> Aikalaisista Josefus kertoo saman tarinan juutalaisten historiaa käsittelevässä teoksessaan,<sup>51</sup> ja myös hänelle ker-

tomus ilmentää Daavidin satureiden rohkeutta.<sup>52</sup> On esitetty, että nostaessaan Daavidin ja tämän janon tarinan keskiöön kirjoittaja edustaa erityistä vapautta kirjoitusten tulkinnan suhteen, kun taas Josefuksen versio palautuu heprealaisten versioiden merkityksenantoon ja henkilöintiin.<sup>53</sup>

Kirjoittaja lienee poiminut lähteestään sen, mitä pitää keskeisenä. Huomio kiinnittyy Daavidiin ja tämän tunne-elämään huomattavasti enemmän kuin raamatunkertomusten (tai Jose-

46 Korostus on ymmärrettävä, sillä juutalaisuutta syytettiin toisinaan muukalaispelosta ja jopa -vihamielisydestä. Mahdollisesti kirjoittaja haluaa myös osoittaa, ettei juutalasiin liitetty ”lain kiivaus” välttämättä tarkoita aggressiivisia tekoja; deSilva 2006a, 103. Halu korostaa lainkiivauden ei-aggressiivista luonnetta ei kuitenkaan ole itsestään selvä. Esimerkiksi Ensimmäisen makkabilaiskirjan sankarit Mattatias ja hänen poikansa käyttäytyvät äärimmäisen aggressiivisesti; puheissaan Mattatias jopa kehottaa vihaan ja kiivailuun (1. Makk. 2).

47 DeSilva 2006a, 101.

48 Näkemys juontuu jälleen kirjoittajan tunnetoriasta; ks. 1:1–3, 6 sekä keskustelu ja alaviite 11 yllä.

49 Toisen Samuelin kirjan ja Ensimmäisen aikakirjan versioissa on vain pieniä eroja, joihin emme paneudu tässä yhteydessä.

50 DeSilva (2006b, 23) huomauttaa tästä artikkelissaan, joka erittelee Neljännen makkabilaiskirjan tulkintaa Daavidkertomuksesta ja siten myös kirjoittajan suhdetta omaan juutalaiseen perinteeseensä.

51 Kertomus on *Antiquitates Judaicae* -teoksessa (7.12.4); ks. deSilva 2006b, 24–29.

52 DeSilvan (2006b, 29) mukaan Josefuksen versiossa näkyy kerronnan kannalta strategisia lisäyksiä, mutta se on yhdenmukainen Toisen Samuelin kirjan ja Ensimmäisen aikakirjan tavoitteiden kanssa ja kertoo tarinan samoista lähtökohdista käsin.

53 DeSilva (2006b, 16) ymmärtää Neljännen makkabilaiskirjan version luovaksi ja dramaattiseksi tulkinnaksi, joka tarkoitushakuisesti häivyttää tekstin perinteisen merkityksen, jotta se palvelee paremmin kirjoittajan tarkoitusperiä.

54 Kertomus tunnetaan tarinana Daavidin janosta; τοῦτο διὰ τῆς Δαυὶδ τοῦ βασιλέως δίψης (3:6).

55 Septuagintassa (Ralfsin editiossa 2 Reg 23:15): καὶ ἐπεθύμησεν Δαυὶδ. Aktiivin aoristi verbistä ἐπιθύμειω voidaan kääntää: hän kaipasi, halusi, himoitsi, tavoitteli.

56 Myös stoalainen filosofi Epiktetos mainitsee janon tunteen hallitsemisen esimerkkinä hyveellisen elämäntavan harjoituksena. Ks. Epiktetos, *Käsikirja* 47. Kiitämme artikkelimme anonyymiä arvioitsijaa tästä huomiosta.

fuksen) kohdalla. Daavidin oma esimerkki näyttää olleen kirjoittajalle hänen satureidensa esimerkkiä käyttökelpoisempi. Tahdonalaiset tuntemukset ja äkilliseltä vaikuttava mielenmuutos ovat kiinnostavampia kuin totteleminen ja urheus. Janoon keskittyminen tekee tarinan henkilöahmasta yleisesti tunnistettavan ja samastuttavan: kaikki eivät ole kuninkaita tai satureita, mutta janon tunne on yleinen arkikokemus. Daavidin tapaus osoittaa, ettei järki hallitse omia vajavaisuuksiaan vaan ainoastaan ruumiillisia tunteita (ks. 3:1). Daavid voi järjellään käsittää, missä piilee ”kauhistuttava vaara hänen sielulleen” niissäkin tilanteissa, joissa himo ei jätä häntä rauhaan (3:15–16). Esimerkki alleviivaa, että niin järki kuin tunteet ovat todellisia toimijoita ihmisessä; kysymykset elämänhallinnasta eivät ole kenenkään – edes kuningas Daavidin – ohitettavissa.

Daavidin jano ei jäänyt vaille kritiikkiä, sillä hänen henkivartijansa eivät suostuneet toteuttamaan kuninkaan tahtoa, vaan valittivat katkerasti (3:12).<sup>57</sup> Vain kaksi nuorta ja vahvaa soturia sonnustautuivat lopulta ryöstöretkelle kuninkaan puolesta. Kirjoittaja pyrkii perustelemaan heidän elettään toteamalla, että soturit häpesivät kuningastaan polttavaa himoa (3:12).<sup>58</sup> Tarina huipentuu siihen, että Daavid tulee tietoiseksi erehtyväisyydestään ja tajuaa – kuitenkin vasta veden saatuaan! – minkä kauhistuttavan vaaran hän oli tuottanut sielulleen altistaessaan nuorukaisten hengen oman himonsa tähden. Raamatunkertomusten tapaan Daavid havahtuu siihen, että hän himossaan saattoi miehensä vaaraan. Lisäksi hän ymmärtää samalla vaarantaneensa oman sielunsa (3:15). Tämä yllättävä loppukäänne on Neljännen makkabilaiskirjan mukaan täysin loogisesti selitettävissä: valitsemalla vastakkaisista toimintatavoista suotavamman Daavid otti ”järjen avukseen himoiaan vastaan” (ἀντιθεῖς τῆ ἐπιθυμίᾳ τὸν λογισμὸν) (3:16).

Kirjoittaja näyttää ottavan riskejä Daavid-esimerkinsä tähden. Korostaessaan Daavidin sisäistä taistelua hän tulee sijoittaneeksi mahtavan kuninkaan tilanteeseen, jossa tämä on vähällä menettää kunniansa vartijoiden – ja siten myös tapauksen myöhempien yleisöjen – silmissä.<sup>59</sup> Riskinotto lieenee tarkoituksenmukaista: Daavidin näyttäminen

tunnekamppailussa ja ikään kuin vain juuri ja juuri himojensa voittajana alleviivaa sitä, miten kohtalokasta himojen orjuuteen antautuminen voi olla, miten tärkeää järjen ylivalta tunteista on ja miten todellista sisäinen taistelu.<sup>60</sup> Lopputuloksena Neljännen makkabilaiskirjan lukijoille siirtyy käsitys koetellusta ja kohtuullisuuden tiellä tasapainoilvasta Daavidista.

Kirjoittaja välittää Daavid-kertomuksen tavalla, joka sopii hänen tavoitteisiinsa. Hän lisää siihen omia korostuksiaan ja jättää epäolennaisina pitämänsä seikat huomiotta. Tulkinnaaliset valinnat osoittautuvat tarpeellisiksi, kun tapaus sijoitetaan osaksi kirjoittajan ihmiskäsitystä ja luetaan muiden esimerkkien yhteydessä. Kuningas Daavidin hahmo edustaa vastaavanlaista tunnettavuutta kuin Joosef tai Mooses. Kohtalokkaan kertomuksen kautta hän tarjoutuu yllättävän horjuvaksi, inhimilliseksi ja siten samastuttavaksi esimerkiksi ihmisille kaikkina aikoina. Janoinen Daavid ei ole erehtymätön, mutta hänen esimerkkinsä osoittaa, kuinka ihminen voi vastustaa vahvoja viettelyksiä ja elää niiden kanssa. Jaakobin tavoin Daavid ymmärtää järkensä suvereniteetin ja osoittaa kykynsä sekä arvioida että hallita halujaan.

## YHTEENVETO

Neljännen makkabilaiskirjan kirjoittaja on kiinnostunut varhaisemman perinteen välittämisestä, mikä edellyttää sen uskottavaa ajankohtaista käyttöä. Näin teos johdattelee nykylukijan tilanteeseen, jossa pyhien kirjoitusten elinvoimainen perinne synnyttää tulkintoja tutuista teksteistä ja varustaa niitä ajankohtaisilla merkityksillä. Tunnetut kertomukset ovat kirjoittajien käytössä, toistettavissa ja muokattavissa. Tämä prosessi heijastelee tiettyjen tekstien yhä keskeisempää asemaa juutalaisuudessa ja samalla lisää niiden arvovaltaa osoittamalla tekstien relevanssin uudessa ympäristössä. Neljännen makkabilaiskirjan filosofisen ihmiskuvan kytkeytyminen kirjoituksista tuttujen henkilöiden käyttäytymisen tulkintaan on yksi esimerkki tästä.

Kirjoittajan poimimat esimerkit ovat erilaisia mutta toimivat saman päämäärän hyväksi. Vihaa koskevia tapauksia ei esitellä kronologisessa järjestyksessä vaan hahmojen esimerkillisyyden perus-

teella; näin korostuu Mooseksen hyveellinen käytös, joka edustaa kirjoittajan ihannoimaa ja edistämää lakihurskautta, kun taas kirjoitusten narratiivissa varhaisemmaksi sijoittuva Simeon ja Leevi -kohtaus toimii varoittavana esimerkkinä. Seuraava kertomus Daavidin janosta puolestaan alleviivaa sitä, että halut ovat vastustettavissa, joskaan eivät kokonaan kitkettävissä. Teoksen kokonaisuudessa menneisyyden esimerkit antavat pontta myös ajankohtaisempien tapahtumien tulkinnalle; tätä kirjoittaja esittelee seikkaperäisesti marttyrikertomuksissa rohkeuden, kärsimyksen ja kansallisen selviytymisen valossa.

Käsitellessään raamatullisia hahmoja kirjoittaja on yhtä aikaa vapaa ja kahlittu. Toisinaan – kuten Daavidin janon tapauksessa – hän näyttää kertovan miltei uuden tarinan. Tällöin kytkös kirjoittajan omaan aikaan sekä hänelle tärkeisiin kysymyksiin on helposti havaittavissa. Neljännen makkabilaiskirjan kertomus tulee kuitenkin ymmärrettäväksi kirjoittajan maailmankuvaa vasten. ”Daavidin jano” on jotain, mitä hän saattoi löytää perinteestään vastaukseksi polttavaan kysymykseensä. Tulkinnan luontevuutta on mielekää arvioida ennen kaikkea teoksen omassa viitekehityksessä; arviointi voi tapahtua vain siinä määrin kuin tunnemme ja ymmärrämme kirjoittajaa ja hänen maailmankuvaansa.

Kirjoitukset, juutalaisten historia ja laki määrittelevät teoksen maailmankuvaa. Kirjoittaja hyödyntää kertomuksia tavoilla, jotka vaikuttavat vapaamielisiltä. Tulkinta ei kuitenkaan ole mielivaltaista, vaan sen tulee olla sopusoinnussa kirjoittajan niin juutalaisen kuin kreikkalaisen maailmankuvan ja vakaumuksen kanssa. Se, miten hän ymmärtää ihmisyyden, näyttää rajoittavan tulkintoja jopa arvovaltaisia kirjoituksia enemmän. Yhdistäessään esimerkkien (epä)onnistuneen käyttäytymisen aikansa keskusteluun järjen ja tunteiden roolista kirjoittaja tarjoaa yleisölleen samastumispinnan ja elävän kontaktin omaan perinteeseensä. Esikuvien inhimillisuus ei syö heidän esimerkillisyyttään, vaan päinvastoin vahvistaa sitä helpottamalla samastumisprosessia. Näin kirjoittaja luo universaalia ja emotionaalista, ihmisyyden perusolemukseen liittyvää jatkuvuutta varhaisemman juutalaisen perinteen ja yleisönsä välille.

Filosofia ymmärrettiin antiikissa ennen kaikkea elämäntavaksi ja elämisen metodiksi. Sen kuului toimia käytännössä. Neljännen makkabilaiskirjan hahmottelema ja esittelemä vakaumus sopii erinomaisesti tähän määritelmään, eikä sitä sen vuoksi tule pitää tavalla tai toisella epätäydellisenä kreikkalaisena filosofiana tai juutalaisuuden arveluttavana sovelluksena. Kirjoittaja ei peittele pyrkimystään samastaa tosi filosofia juutalaiseen lakiin. Hänen käsityksensä mukaan laki ei typisty kielto- ja käskykoelmaksi, vaan edustaa yleismaailmallista viisautta, jossa toisensa kohtaavat niin kreikkalainen filosofia kuin kirjoittajan oma juutalainen perintö. Kirjoittaja tulkitsee pyhiä kirjoituksia soveltaen filosofista tietämystään ja pyrkii sanottamaan uudelleen tutuista kertomuksista löytämänsä merkitykset.

Filosofisen johdannon toivottu lopputulos on kirjoittajan suosiman hurskaan ja hyveellisen toiminnan arvostaminen teoriassa ja sen lisääntyminen käytännössä. Vaikka teoksen alkuperäistä yleisöä ei tunneta, esitystavasta voidaan johtaa, että kirjoittaja olettaa lukijoidensa tunnistavan kirjoituksista poimitut esimerkit. Hän valjastaa menneisyyden hahmot ja heidän auktoriteettinsa oman ajattelunsa tueksi. Samalla hänen voidaan nähdä puolustavan kirjoitusten arvovaltaa omassa ajassa; esimerkit auttavat tekstin vastaanottajia ymmärtämään perinteen relevanssin heidän oman

---

57 Jakeen 3:21 suomennoksen mukaan ”[h]enkivartijat eivät suostuneet tekemään niin kuin kuningas halusi”. Kreikankielinen teksti antaa ymmärtää enemmän: kielitaytymistä ilmaiseva verbi (σχετλιάζω) tarkoittaa (vaikeuksista) valittamista, mikä onkin huomioitu monissa muissa käännöksissä (esim. deSilva 2006a, 11).

58 Jakeen 3:21 mukaan ”kaksi nuorta ja vahvaa soturia kunnioitti kuninkaansa polttavaa himoa”. Verbi (καταιδέομαι) voi yhtä lailla tarkoittaa häpeämistä; ks. deSilvan (2006a, 11) käännös. DeSilva keskustelee tästä myös artikkelissaan (2006b, 36) ja toteaa, että nuorukaisien reaktio on ymmärrettävä häpeäksi, kun otetaan huomioon sekä sotilaiden kritiikki että Daavidia polttavan himon ilmeinen vääryys.

59 Ks. deSilva 2006b, 36.

60 DeSilva (2006b, 38) näkee Neljännen makkabilaiskirjan kertomuksessa opetuksen hybrisen vaaroista.

aikansa kysymyksille. Nämä pyrkimykset – soveltaminen ja säilyttäminen – tukevat ja edellyttävät toisiaan. Kirjan filosofisen aineksen tarkastelu esimerkkien valossa tarjoaa mahdollisuuden ymmärtää ihmistä, joka ponnistelee vakaumuksensa säilyttämisen ja aikansa kysymysten luomassa ristipaineessa.

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### Lähteet

#### ARISTOTELES

1997 *Retoriikka. Runousoppi*. Suom. P. Hohti. Tampere: Gaudeamus.

#### EPIKTETOS

2004 *Käsikirja*. Suomenoksen, johdannon ja selitykset laatinnut Marke Ahonen. *Stoalaisuus: Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia*. Toim. T. Kaarakainen & J. Kaukua. Helsinki: Gaudeamus, 264–281, 360–363.

#### EUSEBIOS

1997 *Eusebiuksen kirkkohistoria*. Kreikan kielestä kääntänyt sekä johdannolla ja selityksillä varustanut Ivar A. Heikel. 2. painos. Keuruu: Otava.

#### JOSEFUS

1934 *Josephus: in Nine Volumes. Vol. 5, Jewish Antiquities: Books 5–8*. Transl. H. St. J. Thackeray and R. Marcus. Loeb Classical Library 281. London: Heinemann.

#### RAAMATTU

1992 *Raamattu*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Kirjapaja: Suomen Kirkon Sisälähetysseura.

#### NELJÄS MAKKABILAISKIRJA

2009 *Vanhan testamentin apokryfikirjat*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 2007 hyväksymä suomennos. Helsinki: Kirjapaja, 566–595.

#### SEPTUAGINTA

2006 *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes*. Ed. A. Ralfs. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft.

## Kirjallisuus

#### ANDERSON, HUGH

1985 ”4 Maccabees (First Century A.D.) Translation and introduction”. *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2*. Ed. J. H. Charlesworth. New York: Doubleday, 531–564.

#### BARCLAY, JOHN M. G.

1996 *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edinburgh: T&T Clark.

#### BORGEN, PEDER

1997 *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*. Leiden: Brill.

#### BREITENSTEIN, URS

1976 *Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs*. Diss. Basel and Stuttgart: Schwabe.

#### BRENK, FREDERICK E.

2008 ”Setting a Good Exemplum: Case Studies in the *Moralia*, the *Lives* as Case Studies”. *The Unity of Plutarch’s Work*. Ed. A. G. Nikolaidis. Berlin: de Gruyter, 237–253.

#### COHEN, SHAYE J. D.

2007 ”The Judean Legal Tradition and the *Halakhah* of the Mishnah”. *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. Ed. C. E. Fonrobert & M. S. Jaffee. Cambridge: University Press, 121–143.

#### DESILVA, DAVID A.

2006a *4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*. Leiden: Brill, 2006.

2006b ”...And Not a Drop to Drink’: The Story of David’s Thirst in the Jewish Scriptures, Josephus, and 4 Maccabees”. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 16/1, 15–40.

#### DUNDERBERG, ISMO

2008 *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press.

#### ENGBERG-PEDERSEN, TROELS

2010 ”Setting the Scene: Stoicism and Platonism in the Transitional Period in Ancient Philosophy”. *Stoicism in Early Christianity*. Ed. T. Rasmus, T. Engberg-Pedersen & I. Dunderberg. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1–14.

- HADOT, PIERRE  
1975–76 ”Exercices spirituels”. *Annuaire de la V<sup>e</sup> section de l’École pratique des hautes études* 84, 25–70.
- 1995/2002 *What is Ancient Philosophy?* Transl. M. Chase. Cambridge: Belknap.
- HUTTUNEN, NIKO  
2009 *Paul and Epictetus on Law: A Comparison*. London: T&T Clark.
- HÄNNINEN, MARJA-LEENA  
2013 ”Vihollinen ja sankari: Hannibal roomalaisten mielikuvissa”. *Vieras, outo, vihollinen: Toiseus antiikista uuden ajan alkuun*. Toim. M.-L. Hänninen. Vantaa: Hansaprint, 53–71.
- KNUUTTILA, SIMO & SIHVOLA, JUHA  
1998 ”How the Philosophical Analysis of Emotions Was Introduced”. *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Ed. J. Sihvola & T. Engberg-Pedersen. Dordrecht: Kluwer, 1–19.
- MEEKS, WAYNE A.  
1968 ”Moses as God and King”. *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Ed. J. Neusner. Leiden: Brill, 354–371.
- NAJMAN, HINDY  
2003 *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*. Leiden: Brill.
- NUSSBAUM, MARTHA C.  
1994 *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- RAJAK, TESSA  
2014 ”The Maccabean Mother between Pagans, Jews, and Christians”. *Being Christian in Late Antiquity: A Festschrift for Gillian Clark*. Ed. C. Harrison, C. Humfress & I. Sandwell. Oxford: University Press, 39–56.
- REED, ANNETTE YOSHIKO  
2009 ”The Construction and Subversion of Patriarchal Perfection: Abraham and Exemplarity in Philo, Josephus, and the Testament of Abraham”. *Journal for the Study of Judaism* 40/2, 185–212.
- SAARILUOMA, LIISA  
2001 ”Alkusanat: Exemplum-perinne ja esimerkillisyyden ongelma”. *Esimerkin voima: Exemplum ja esimerkillisyys antiikin retoriikasta nykypäivän naistenlehtiin*. Toim. L. Saariluoma. Turku: Kirja-Aurora, 7–15.
- SALMINEN, JOONA  
2014a ”Kilvoittelua kaupungissa ja erämaassa: Askeesin sosiaalinen merkitys varhaiskristillisyydessä”. *Teologinen Aikakauskirja* 119, 221–233.
- 2014b ”Symposiumista gymnasiumiin: Ruumiillisia ja henkisiä harjoituksia varhaisessa kristinuskossa”. *Ruumiillisuus varhaiskristillisessä teologiassa*. Toim. J. Junni. Helsinki: Suomen patristinen seura, 143–168.
- SARIOLA, HEIKKI  
1996 *Neljäs makkabilaiskirja*. Helsinki: Yliopistopaino.
- 2008 ”Neljäs makkabilaiskirja”. *Urhea Judit, viisas Sirak: Johdatus Vanhan testamentin apokryfikirjoihin*. Toim. J. Kiilunen & A. Huhtala. Helsinki: Kirjapaja, 240–255.
- SEPPÄNEN, CHRISTIAN & WEISSENBERG, HANNE VON  
2013 ”Raamattu ennen kaanonaa: Kirjoitusten arvovaltaisuus Qumranin teksteissä”. *Teologinen Aikakauskirja* 118, 196–209.
- TAYLOR, JOANE.  
2003 *Jewish Woman Philosophers of First-Century Alexandria: Philo’s ‘Therapeutae’ Reconsidered*. Oxford: University Press.
- VILJAMAA, TOIVO  
2001 ”Kertomus puheen osana: Exemplum antiikin retoriikassa”. *Esimerkin voima: Exemplum ja esimerkillisyys antiikin retoriikasta nykypäivän naistenlehtiin*. Toim. L. Saariluoma. Turku: Kirja-Aurora, 17–31.
- YRJÖNSUURI, MIKKO  
2001 ”Esimerkki filosofisissa kirjoituksissa Aristoteleesta renessanssifilosofiaan”. *Esimerkin voima: Exemplum ja esimerkillisyys antiikin retoriikasta nykypäivän naistenlehtiin*. Toim. L. Saariluoma. Turku: Kirja-Aurora, 51–67.