

Sari Kivistö

Satiirikon lääkärikirja – sairaus latinankielisen satiirin moraalikritiikissä

Roomalainen puhetaidon opettaja Quintilianus (n. 35–100 jKr.) kirjoitti *Institutio oratoria* -teoksessaan, että satiiri on puhtaasti roomalainen kirjallisuuden laji. Tällä hän tarkoitti sitä, että roomalaiset olivat omaksuneet muut lajit kreikkalaisilta – esimerkiksi latinankieliset komediat olivat käännöksiä ja mukaelmia kreikankielisistä komedioista – mutta satiiri oli heidän omaa luomustaan. Kreikassa satiiria ei esiintynyt itsenäisenä lajina, vaikka satiirisia piirteitä, pillkaavuutta ja aikalaiskriittikiä oli monissa kirjallisuuden muodoissa, esimerkiksi Aristofaneen (n. 445–385 eKr.) edustamassa vanhassa attikalaisessa komediassa ja iva- eli jambirunoudessa. Myös kynnikkojen ja stoalaisten harjoittamaa moraalifilosofista luentoa eli diatribia on pidetty lajin esikuvana, koska siinä saarnattiin satiiriseen tapaan paheista.

Roomalainen satiiri oli heksametrimitaan kirjoitettua latinankielistä runoutta, jolla oli selkeä kirjoittajakaanon. Sana *satura* pohjannee latinan sanaan *satur* (täysi, kylläinen), jota käytettiin esimerkiksi täytetyistä ruoista tai jumalille tarjotusta, erilaisia aineksia sisältäneestä uhrivadillisesta (*satura lanx*) puhuttaessa.¹ Varhaisvaiheessaan lajitermi *satura* tarkoitti siis lähinnä sekalaista ja runsasta kokoelmaa eikä sisältänyt vielä viittausta satiiriseen kritiikkiin. Varhaisimpia satiirikkoja olivat muun tuotantonsa ohella satiireja kirjoittanut Ennius (239–169 eKr.) sekä ensimmäinen pelkästään satiireihin keskittynyt runoilija C. Lucilius (n. 180–102 eKr.). Luciliuksen satiirituotannon säilyneistä fragmenteista voidaan päätellä, että hän kritisoi suorasukaisesti oman aikansa julkisuuden henkilöitä ja tarjosi monia tyyppiäiheita myöhempien satiirikkojen käyttöön. Tässä artikkelissa käsiteltävät lääketieteelliset aiheet olivat idullaan jo Luciliuksella.

Roomalaisen runosatiirin pääedustajat ovat Q. Horatius Flaccus (65–8 eKr.), A. Persius Flaccus (34–62 jKr.) ja D. Iunius Juvenalis (n. 60–135 jKr.). Heidän satiirinsa ovat säilyneet kokonaisuudessaan. Horatiuksen kirjallinen tuotanto koostuu epodeista eli ivarunoista, oodeista, runokirjeistä ja satiireista. Epodirunoudessa ruoskitaan ajan rappioidmiöitä, joten niissäkin on satiirinen elementtinsä, samoin kuin runokirjeissä. Varsinaisia satiireja Horatius kirjoitti kaksi kirjaa vuosina 35 ja 30 eKr., yhteensä 18 runoa. Hän nimesi satiirinsa puheiksi (lat. *sermones*). Niitä sävyttää lauhkea huumori, ja keskeisiä teemoja ovat satiirien kirjoittamisen syyt, hyveellinen elämä sekä ahneuden

myös rankaiseva, aggressiivinen ja toisinaan farssin aspekti.

Satiirikot eivät omaksuneet kuvastoaan kuitenkaan lääketieteestä, vaan sen taustalla oli retoriikka,³ joka perustui uskoon sanojen vahvasta vaikutuksesta vastaanottajaan, ja etenkin filosofia, jossa vastaava kuvasto on ollut yleistä. Esimerkiksi Platonilla (427–347 eKr.) sairaus yhdistyi valtiomuodon patologiaan, ja erityisesti stoalainen filosofia käytti paljon sairauksien kuvakieltä. Paheiden samastuminen sairauksiin ja filosofian rooli terapiana tulevat toistuvasti esiin esimerkiksi Ciceron (106–43 eKr.) ja Senecan (n. 4 eKr.–65 jKr.) filosofisessa tuotannossa.⁴

Satiiritutkimuksessa lääketieteellinen analogia on huomioitu usein, ja näillä huomioilla on pitkä historia. Renessanssin ajan runousopeissa lajia verrattiin toistuvasti lääkitsemiseen: siinä missä lääketiede paransi ruumiillisia sairauksia lääkekasvien ja mikstuuroiden avulla, satiiri auttoi paheisiin ja passioihin sairastunutta ihmistä varoittavilla ja siten parantavilla sanoillaan. Satiirista puhuttiin renessanssin runousopeissa lääketieteellisenä puhdistamisena (lat. *purgatio*), jossa ihmismieli tyhjennettiin siihen kasautuneista paheista. Erityisesti Horatiusta kutsuttiin lääkäriksi, joka hoitaa sairasta sielua runoudellaan.⁵ Modernissa satiiritutkimuksessa on huomioitu esimerkiksi runosatiirikon rooli lääkärinä (Freudenburg 1993), Persiuksen satiirien lääketieteellinen ja ruumiillinen kuvakieli (Lackenbacher 1937; Bramble 1974; Reckford 1962 ja 1998) sekä Persiuksen lääketieteellinen terminologia (Migliorini 1997). Migliorini on osoittanut, miten Persius lainaa teknisiä termejä niin diagnostiikan, patologian kuin terapiankin alueilta.

Selvitän artikkelissani, miten lääketieteellinen kuvakieli palvelee moraalikritiikin rakentumista ja satiirien poetiikkaa. Satiireissa tavataan aivan tietynlaisia sairauksia ja oireita, jotka satiirisessa kontekstissa muuttuvat fyysisistä oireista moraaliseksi symptomeiksi. Oleellista on huomioida, millaisia sairauksia valikoituu kuvattaviksi ja mikä on niiden funktio. Roomalaisessa satiirissa lääketieteellistä kuvastoa esiintyy ennen muuta Persiuksella, useissa Horatiuksen runokirjeissä ja satiireissa (etenkin stoalaisuutta parodioivassa satiirissa 2, 3) sekä yksittäisissä kohdissa Juvenaliksella. Esittelen artikkelissani muutamaa valikoitua yksityiskohtaa eli kahta patologista oiretta (haavaumat ja kalpeus) ja vammaa (kuurous ja sokeus). Näiden avulla voidaan alustavasti hahmottaa lääketieteellisen ja ruumiillisen kuvaston käyttöä satiirisessa kritiikissä. Käsittelyni rajautuu tässä yhteydessä pääasiassa roomalaiseen satiiriin, mutta otan artikkelini loppupuolella kaksi esimerkkiä myös 1600-luvulta osoittaakseni lyhyesti, miten ruumiillista kuvakieltä on hyödynnetty myös myöhemmässä latinankielisessä traditiossa. Sairausten kuvasto on kuulunut latinankielisen satiirin repertuaariin aina 1700-luvulle asti.

Kätkeyty haava sisäisen paheen merkinä

Satiireissa katseella on erityinen merkityksensä. Satiirikon katsetta voidaan kutsua kaikenläpäiseväksi. Se tunkeutuu kauniiden vaatteiden alle ja kuorii ihmiset valheelliseksi mielletystä, todellisen luonteen peittävästä ulkokuoresta. Horatius mainitsee edeltäjänsä Luciliuksen olleen ensimmäinen, joka uskalsi ”vetää ihmisten yltä nahan, joka päällepäin oli kiiltävä mutta sisältä häpeällinen” (Hor. sat. 2, 1, 64–65). Satiirin toimintatapoihin kuuluu olennaisesti tällainen paljastamisen pyrkimys. Se tuo näennäisen ja todellisen ristiriidan esiin ja osoittaa todellisuuden puutteelliseksi ideaalia vasten tarkasteltuna. Usein pyrkimys ottaa moraalisen luonteen: näennäisesti hyveellisen ja toimivan todellisuuden takaa (tai alta) näytetään paheellinen, todempi todellisuus. Tätä ihmisen todellista moraalista tilaa tarkastelemaan sopii hyvin satiirikkojen omaksuma lääkärin rooli. Satiirikko ja lääkäri toimivat molemmat tarkkasilmäisinä diagnosioijina, jotka tunnustelevat huolestuneina potilaansa pulssia, pyytävät tätä avaamaan suunsa ja katsovat sisään. Sisään katsomista tarkoittava verbi *inspicere* kantaa diagnostiikan ohella moraalisesti valveutuneen katseen merkitystä: ”katso (*inspice*), jotta tietäisit, kuinka paljon pahuutta piilee arvokkuuden ohuen kalvon alla” (Seneca, *epist.* 115, 9).⁶

Satiirikon katseesta antaa hyvän esimerkin Persiuksen kolmas runosatiiri, joka on kuuluisa potilaan kuvaus. Koko runo rakentuu sairauskuvaston varaan. Sen potilas on veltto nuori mies, joka loikoilee juhlien jäljiltä sängyssä peitettyjen ikkunaluukkujen takana, vaikka koirantähti on noussut jo korkealle; on siis puolipäivä. Potilaasta puhutaan minä-muodossa. Hän samastuu nuoreen runoilijaan itseensä, jota vanhempi auktoriteettihahmo ajaa jalkeille. Joutilaisuudessaan hän on niin rentoutunut ja hänen päänsä roikkuu niin raskaana, että se tuntuu miltei irtoavan. Hän kuorsaa niin, että on venäyttää leukansa. Ihmisen suureen ja avonaiseen kitaan viitataan muutenkin satiireissa, tarkoitettiinpa sillä haukottelua (eli toimettomuutta ja laiskuutta) tai suun avaamista ammolleen suuren palan syömiseksi (eli ahneutta ja sairasta halua). Satiirien kohteet käyttävät suutaan (usein lat. *rictus*, eläimen kita) siis korostetun eläimellisiin toimintoihin. Uneliaisuus taas ei ole satiirissa vain väsymystä vaan kertoo vakavammasta tietoisuuden häiriöstä ja haluttomuudesta filosofiseen itsensä kehittämiseen. Unesta herättäminen muodostuu satiirin tehtäväksi.⁷

Runon jälkipuolella potilasta katsotaan ikään kuin lääkärin silmin. Hänen tilansa näyttää päällisin puolin kelvolliselta (raajat ovat lämpimät, otsa on viileä, eikä patologisia oireita näytä olevan), mutta todellisuuden tajuamiseen tarvitaan satiirikkoon samastuvan lääkärin tarkkanäköisyyttä. Tasainen syke ja toimiva vätsä ovat näennäisiä vakauden merkkejä, sillä potilaan aukaistessa suunsa kaukaa nielun kätkeistä löytyy märkivä haava, hänen moraalisen tilansa tiivistävä tehokas kuva.

Haava on Persiuksen kolmannen satiirin pieni mutta tärkeä kielikuva, joka kantaa moraalisen oireen merkitystä. Haava on ruumista kalvava tulehduksellinen

erosion muoto. Siinä terve liha muuttuu äkkiä sairaaksi ja sen kiinteä, yhtenäinen rakenne hajoaa. Satiireissa havaitut haavat ovat aivan omanlaisiaan, jos niitä verrataan haava-sanana käyttöön muissa antiikin kirjallisuudenlajeissa. Esimerkiksi eepisessä runoudessa, kuten Homeroksen *Iliassa*, haavat olivat joko metaforisia rakkauden haavoja tai konkreettisia taisteluhaavoja. Jälkimmäiset olivat selvästi näkyviä pistotai viiltohaavoja, joita sankarit aiheuttivat toisilleen kunniaa tavoitellessaan. Myös Juvenaliksella roomalaisten sotaveteraanien haavat ovat kuin kunniamerkkejä ja muistoja vanhoilta hyviltä tasavallan ajoilta (2, 73; 14, 161–166). Satiirien kuvaamassa senhetkessä rappiotodellisuudessa haavat eivät kuitenkaan ole ulkoisen tekijän (teräaseen) aiheuttamia tai kunniaa tuovia vaan ruumiin omasta mätänemisestä lähteneitä, märkiviä ja tulehtuneita ajoksia. Niiden todellisen syyn löytämiseen tarvitaan potilaan kokonaisvaltaisempaa tarkastelua.⁸

Persiuksen mainitsemassa haavassa on oleellista myös sen paikka: haava piilee ruumiin sopukoissa. Kätkeyty haava on merkki sisäisestä paheesta, joka ruumiiseen uurtuessaan on samalla kroonistuvan ja vaarallisen sairauden oire. Sisäinen haava on ulkoista pahempi, koska se viittaa sielun sairauteen. Esimerkiksi Senecan kirjeissä kerrotaan, miten tauti muuttuu ruumiin sisäosiin edettyään vaikeammaksi parantaa: ”meitä kohtaava paha ei ole ulkopuolellamme, vaan se on asettunut sisuksiimme, ja sen vaikeampaa on paraneminen, kun emme itse huomaa sairastavamme” (Sen. *epist.* 50, 4). Vastaavasti Cicero toteaa, että ”kun mielen kuohut ja kiihtymys pitkittyvät ja ikään kuin asettuvat verisuoniin ja sydämeen, siitä seuraa sairastuminen” (Cic. *Tusc.* 4, 24). Stoalaiseen kuvakieleen kuuluikin muun muassa kätkeytyn sairauden metafora. Nielun haavat olivat erityisen vaikeita hoitaa myös ajan lääketieteen mielestä. Tähän viittasi esimerkiksi ensimmäisellä vuosisadalla elänyt Cornelius Celsus lääketieteellisessä teoksessaan *De medicina* (6, 11, 3).

Persiuksen runossa kyseessä on nimenomaan sisäinen haava ja piilevän taudin oire, joka samalla tarkoittaa vakavaa ja pahaenteistä. *Latet ulcus in ore* (suussa piilee haava; Pers. *sat.* 3, 113) kantaa myös muodossaan mukana uhkaavuutta. Lauseen rakenne muistuttaa antiikin kuuluisinta salakavalasta pahasta varoittavaa lentävää lausetta *latet anguis in herba* (ruohikossa piilee käärme), joka oli lähtöisin Vergiliuksen *Paimenlauluista* 3, 93. Kielikuva kätkeytystä haavasta toistuu Persiuksella myöhemminkin. Piilossa olevaa haavaa peittää nyt kultainen vyö (Pers. *sat.* 4, 43–45), aivan kuten sisäisiä heikkouksia peittävät satiirien maailmassa usein kulta ja rikkaudet. Horatius puolestaan järkeilee, että on typerää kätkeä haavansa sen sijaan, että etsisi apua lääkäriltä (Hor. *epist.* 1, 16, 24).

Kätkeytyn sairauden teema esiintyy myös muilla runosatiirikoilla. Juvenalikselle viha on parantumaton haava (15, 34), aivan kuten se oli ollut Senecalle tämän tutkielmassa vihasta, *De ira*. Haavasta puhutaan myös Juvenaliksella kuuluisassa misogynisessä

ntää, yhtenäinen
os niitä verrataan
rkiksi eppisessä
orisia rakkauden
ti näkyviä pisto-
tellessaan. Myös
niamerkkejä ja
irien kuvaamassa
ulkaisen tekijän
a mätänemisestä
ämiseen tarvitaan

ka: haava piilee
joka ruumiiseen
sisäinen haava on
Senecan kirjeissä
mmaksi parantaa:
suksiimme, ja sen
e” (Sen. *epist.* 50,
itkittyvät ja ikään
Cic. *Tusc.* 4, 24).
metafora. Nielun
tä. Tähän viittasi
lääketieteellisessä

levän taudin oire,
ussa piilee haava;
Lauseen rakenne
ävää lausetta *latet*
n *Paimenlauluista*
tin. Piilossa olevaa
säisiä heikkouksia
olestaan järkeilee,
(Hor. *epist.* 1, 16,

Juvenalikselle viha
män tutkielmassa
sa misogynisessä

kuudennessa satiirissa, jota on pidetty aiheeltaan terapeuttisena. Runo on kenties Juvenaliksens tärkein ja ainakin pisin; se muodostaa kokonaan satiirien toisen kirjan. Aiheena on naisten paheellisuus, ja Juvenalis kasaa siinä lukemattomia esimerkkejä naisten kieroutuneesta luonteesta. Varsinainen sairaus on Postumus-nimisen miehen mielellöni aiemmenä naimisiin. Se pyritään parantamaan vastalääkkeen avulla: näyttämällä naisten todellinen, paheellinen luonne. Haava-sana ilmenee kohdassa, jossa kuvataan naista ehostamassa kasvojaan. Satiirien maailmassa kaikkinaisen illuusioita rakentava kosmeettinen toiminta on tuomittavaa; näin on myös kauneuden keinotekoisien kohentelun kanssa. Nainen kokoaa kasvonsa erilaisista voiteista ja väriaineista, joista satiirikko käyttää lääkeaineiden nimitystä (*medicamina*). Kun kerros kerroksen jälkeen on sivelty, ”hänen tutut piirteensä alkavat vihdoinkin olla tunnistettavissa”. Satiirikko kuitenkin kysyy patologisuuteen viitaten, voidaanko tässä puhua ”kasvoista vai haavasta” (*facies dicitur an ulcus*; 6, 473). Kasvojen ylenmääräinen hoito ja voiteiden runsaus samastuvat haavan lääkitsemiseen. Sanapari tiivistää samalla satiirien hahmottaman kaksinaisen todellisuuden. Satiireissa ulospäin ja toisille ihmisille näkyvä samastuu usein valheellisuuteen. Näin *facies* (kasvot, ulkonäkö) viittaa peittävään meikattuun ulkokuoreen, kun taas haava kertoo sisäisestä moraalista todellisuudesta. Kasvojen ja haavan samastamisessa on myös solvaavaa seksuaalista kaksimielisyyttä.

Kätkeytyksen vaivojen kuvastossa merkittävä on myös Juvenaliksens toinen satiiri, joka ruoskii homoseksuaalisuuttaan peittelevien roomalaisten kaksinaismoraalia. Satiiri kuvaa pisteliäin sanankääntein homoseksuaalien tapaa koristautua ja ehostaa itseään, omistautua naismaisille toimille kuten kutomiselle ja kokoontua juhliin viettämään simuloituja häitä kahden miehen välillä. Satiirikon räikeän tuomitseva asenne on tekstin silmiinpistävin ominaisuus. Sen kohteena ei kuitenkaan ole niinkään seksuaalinen suuntautuminen vaan omaa identiteettiä peittelevä ja valheellinen käytös. Tässäkin hahmottuu satiirin tapa rakentaa vastakohta ulospäin näytettävän valheellisen fasadin ja sisäisen todellisuuden välille. Homoseksuaalit näyttävät satiirin poetiikan lainalaisuuksia noudattaen erilaisilta sisältä ja ulkoa. Ulospäin he ovat karvaisia, suorastaan eläimellisten jousimaisten harjasten peittämiä sekä filosofiseen tapaan partaisia ja miehekkäitä. Ruumis lupaa päältä päin Herakleen tai Polyfemoksen kaltaista väkivahvaa ja rohkeata miestä. Lääkärin saapuessa paikalle paljastuu kuitenkin jotain, joka sen peittävän verhon takaa osoitetaan ikään kuin totuudeksi: toogan alta satiirikko-lääkäri löytää miehisen karvaisuuden sijasta sileäksi ajellun alapään ja runsaan anaaliseksi turvottamat peräpukamat (Juv. *sat.* 2, 11–13). Tälle näylle satiirikko-lääkäri nauraa makeasti, ennen kuin hän ryhtyy raudalla polttamaan vaivaa pois.

Tekstikohtaa voidaan pitää yhtenä roomalaisen runouden väkevimmistä yksityiskohdista. Samalla katkelma valottaa erinomaisesti Juvenaliksens tapaa rakentaa satiirinsa drastisten ja lukijaa provosoivien konkreettisten esimerkkien

varaann. Katkelmassa lääkäri samastuu tarkkanäköisyytensä ja naurunsa perusteella selvästi satiriikkoon. Samalla käy ilmi satirikon tapa kohdella potilastaan: kohteen häpäiseminen, näkyville asettaminen ja yksityisyyden julkistaminen ovat satirien tavoitteena, eikä ole mitään paikkaa, minne satirikon tarkka katse ei ulottuisi. Kohteen käyttämä ohut sifonkivaare ei riitä hänen todellista muotojaan peittämään, vaan satiriikko sivaltaa painokkaan verbin: *peritices*, näyt läpi (2, 78). Sitä, että totuutta ilmaistaan tässä peräpukamien muodossa, voidaan kursua huumoriksi. Kliinisesti ajatellen pukamat ovat vertaavotavan haavan yksi muunnos. Ne myös osoittavat paikallaan häpeälliseksi tulkitun teon kohtraa.

Haava voi satireissa kuitenkin olla myös parantava ja lääkärin aiheuttama. Antiikin lääketieteen kirurgisiin toimenpiteisiin kuului tulehduksien hoitoa. Antikainen puhkaisuhoito ja hoitaminen pistohaavojen avulla. Persiuksen satireissa käytetään esimerkiksi ihon viittäväseen viittäväseen verbiä *nudere* (kaapia, raaputtaa); siinä puhdistetaan veitsellä märkivää ihoa? Kirurgisen instrumentin käyttö ja ihon rikkominen symboloivat pintoja särkevää satirista kirjoittamista. Hoitoon kuuluu sekä rankaiseva (kipua tuottava) että parantava aspekti. Joskus satiriko-lääkärin käyttö voi olla avoimen aggressiivista vaikka sillä terapeutin tarkoituksensa olisikin: hän kiskoo ennakkoiluja ja luuttua irti potilaansa keuhkoista ja käsköä tätä suoravivaisten koulumestarin tavoin oppimaan (Pers. sat. 5, 92). Muita satirikkojen käyttämiä kirurgian termejä ovat esimerkiksi leikkaaminen (*secare*) ja polttaminen (*urere*). Pulssin tunnistaminen (*venas tangere*) puolestaan pohjaa diagnostikan kieleen.¹⁰

Sisäisen pahan kuvasto on satireissa muussakin muodossa. Sisäisistä tulehduksista tai ruoansulatuksen häiriötiloista kertovat esimerkiksi rikinkarkuiset kuplat, joita potilaat röyhäilevät sisuksistaan raskaan aterian jälkeen. Tällöin ruumiilliset valvat johtuvat suoraan potilaan ylellisestä elämästä ja ahneuden pahesta. Persiuksen kolmannesta satirista löytyy kuuluista kuolevan ahmatin kuvaus. Tätä on edeltänyt lääkärin varoitava puhe ja neuvo pidättäytyä raskaasta ruoasta, mutta potilas ei ota viisaita ohjeita vastaan vaan jatkaa entistä elämäänsä:

Turvonneena hän menee pitoihin ja kyhvertää valkoisen varsansa hengittään hitaasti nielustaan rikinkarkuisia höyryjä. Muuta maljojen välissä hiippi vapina ja ravista lampimän pikarin käsistä, paljaat hampaat kalisevat, rasvainen suolapala kieri velloilta huulilta. Tätä seuraavat surmussuikkeli ja kynttilät. (Pers. sat. 3, 98–103; suom. S.K.)

Satirinen kuolema, joka pahellista elämää seuraa, ei ole kaunis, mutta se on ansaittu. Myös pelkkä raskas hengitys (*gravis habitus*, Pers. sat. 3, 89) on oireellinen, sillä se kertoo painavasta sisäisestä taakasta, jonka kanssa ei ole helppo hengittää. Satireissa syy-seuraus -suhde eivät noudata lääketieteen logiikkaa, vaan oireille löytyy omat perustelunsa potilaan moraalista tilasta.

Kalpeus moraalisenä oireena

Suurin osa satiireissa diagnosoiduista sairauksista liittyy suoraan ylensyöntiin, ja siten niiden aiheuttajana on yksi satiirien suosituimmista paheista, ahneus. Ahne ei koskaan lakkaa haluamasta, totesi Cicero sairaasta sielusta (*Tusc.* 3, 5; runoilija Enniusta siteeraten). Horatius puolestaan varasi hulluuden hoitoon käytetyn suurimman pärskäjuuriannoksen juuri ahneille (*Hor. sat.* 2, 3, 82). Ylensyömisestä johtuvat vatsanpurut ja sydäneläen polte eivät kuitenkaan ole poetiikan tutkimisen kannalta erityisen kiinnostavia. Niiden diagnostiikka on ilmeinen, ja potilaat tiedostavat ne itsekin. Sen sijaan tutkijaa kiinnostavat vaikeammin selitettävät oireet. Symptomaattiset värioireet esimerkiksi ovat tulkinnan kannalta monipuolisempia. *Rhetorica ad Herennium*-teoksen kirjoittaja huomioi, että omatunto ilmaisee itseään värein. Häpeillessämme me punastamme, ja syyllisyys tai pelko paljastumisesta puolestaan näkyvät kalpeutena kasvoilla (2, 5, 8). Näitä värin ilmaisevuuksia on hyödynnetty satiireissa vihjeinä syyllisyydestä.

Kalpeus (lat. *pallor*) liittyy satiireissa usein moraalisesti tuomittavaan käytökseen ja erityisesti kätkeytyyn syyllisyyteen, joka ilmaisee itsensä iholla. Kuten edellä käsitellyssä haavakuvastossa myös tässä iholla on erityinen merkitys. Edellä se ilmaisi rajaa sisäisen ja ulkoisen välillä, johon tiivistyi samalla todellisen ja näennäisen kohtaaminen; iho erotti nämä todellisuudet toisistaan. Ihosta käytetään roomalaisessa runosatiirissa usein alentavaa nimitystä nahka (lat. *pellis*), joka viittaa eläimen pintaan tai kuolleen ihmisen ihoon. Nahka on usein kiiltävä (*Hor. sat.* 2, 1, 64), siis hyvinvoiva, muhkea ja suorastaan rasvainen. Nahan kiilto on kuitenkin näennäistä, sillä sen alla piilee sairas kohta. Toisinaan nahka muuttuu kalpeaksi, mikä on puolestaan vaikeammin diagnosoitavan sairauden merkki. Aina se kuitenkin viittaa sisäiseen ja siten moraaliseen sairauteen, joka oireilee aluksi epämääräisenä kalvakuutena puhjetakseen myöhemmin esiin spesifinä sairautena. Kalpeuteen yhdistyy sisäisen pahan kuvasto. Se kavaltaa kantajansa ja sen, että tämä tahtoo kätkeä jotain. Satiireissa ruumis puhuu totta vaikka vastoin tahtoamme, ja satiirikot antavat ymmärtää, että ruumiin luonnollisia merkkejä seuraamalla pääsemme moraalisen totuuden äärelle.

Roomalaisessa runosatiirissa kalpeus on usein seurausta ylensyönnistä. Sen myötä ahmatin kasvot muuttavat väriä – toisinaan valkeiksi, toisinaan vihertäviksi (ks. esimerkiksi *Hor. sat.* 2, 2, 21 ja 2, 2, 75–77). Edellä siteeratussa Persiuksen satiirissa kylpyynsä kuoleva ylensyönyt mies kantoi syntinsä merkinä valkoista vatsaa (*albus venter*; 3, 98). Tämä hohtava yksityiskohta valaisi koko kuolevan miehen kuvauksen. Tässä yhteydessä kalpeuden oire oli myös ironinen, sillä fysiologian sääntöjen mukaan sen olettaisi viittaavan nälkäisyyteen. Me liitämme kalpeuden huonoon syömiseen ja anemiaan; yhdistyneenä ylensyöntiin kuvasta tulee vahvempi.¹¹

Kalpeuteen liittyy satiireissa usein määre ”syyllinen” (esimerkiksi *Hor. epist.* 1,

1, 61), millä korostetaan valkeutta huonon omantunnon värinä. Oireessa on selvä menneisyysorientaatio: se juontuu jostakin aiemmasta paheellisesta teosta, joka tietoisuuteen pyrkiessään ilmaantuu esiin pelon ja syyllisyyden värinä. Kalpeus kertoo suoraan ihmisen huonosta omastatunnosta ja menneistä pahoista teoista ja palvelee tässä mielessä satiirien moraalikritiikkiä. Toisaalla Juvenalis lisää syyllisyyden ilmenemiin myös hikoilemisen fyysisen oireen (1, 166–167). Huono omatunto oireilee kylmyyden ja lämmön vaihteluna, siis pelon ja häpeän hikoilua synnyttävänä vuorotteluna. Syyllisyys näkyy satiirikkojen mielestä ihmisessä myös jumalanpelkona. Juvenalis toteaa, että syylliset kalpenevat ja vavahtavat kauhusta aina kun ukkonen jysähtää (13, 223), eikä hän puhu tässä ukkosenpelosta, vaikka hän nauttiikin pelotellessaan kohdettaan. Syyllisyys saa ihmisen tulkitsemaan pienenkin sairauden oireen jumalien lähettämäksi rangaistukseksi (Juv. sat. 13, 229–232). On myös oireellista, että omantunnon tuskat eivät saa henkilöitä pohtimaan tekojensa oikeellisuutta sinänsä. Sen sijaan he vain pelkäävät pajojen tekojensa seuraamuksia.¹²

Kalpeus viittaa siis yhtäältä henkilön menneisyyden saloihin. Toisaalta siinä voidaan nähdä enteen luonne. Se kertoo tulevasta pahasta ja on vakavamman sairauden ensioire. Tällöin satiirikko kysyy huolestuneen ystävän suulla ”sinähän näytät jotenkin kalpealta” (Pers. sat. 3, 94) ja ihmettelee toisen sairaalloisen kellertäviä kasvonpiirteitä. Ihmettelyyn sekoittuu sääliä, aggressiota ja pilkkaa, kun terve ”minä” katsoo sairasta ”toista” ja kommentoi tämän ulkomuotoa. Kalpeus muistuttaa paheellista elämää seuraavasta ennenaikaisesta kuolemasta ja toimii satiirisena uhkauksena.

Kalpeuden oire liittyy myös tiettyihin passioihin. Juvenaloksen ensimmäisessä satiirissa mies ansaitsee elantonsa tyydyttämällä vanhempaa naista seksuaalisesti (1, 43; ks. myös 2, 50). Sänkykamarista kömpiessään nuori herra on Juvenaloksen sanoin kalpea kuin hän olisi astunut käärmeen päälle; eräänlainen haava tämäkin. Ylenmääräisestä seksistä seuraava oire merkitsee koko tilanteen moraalittomuutta ja miehen tuntemaa vastenmielisyyttä työtään kohtaan, pahoinvointia. Seksin ohella kalpeus kertoo rahanhimosta, jonka sairaalloisuutta värittömyydellä myös ilmaistaan (Hor. sat. 2, 3, 78). Persiuksen satiireissa kalpeudesta kärsivät myös vanhat miehet. Tällöin siitä tulee rakkauden narrien väri, ja siihen sisältyy säälittelevä tai paremminkin kiusoitteleva asenne (Bramble 1974, 148–151).

Kalpeuden yhdistyminen huonoon elämään oli antiikin kirjailijoille niin tuttua, että Martialis nosti sen epigramminsa 1, 77 aiheeksi. Koko epigrammi rakentuu Charinuksen kalpeuden kuvaamisen varaan. Martialoksen sanoin Charinus on täysin terve, juo vain kohtuudella ja ruoansulatus toimii moitteetta, mutta silti hän on kalpea. Kalpeus ei tässä ilmaisekaan ylensyöntiä tai epäterveellisiä elämäntapoja, kuten niin usein runosatiirissa. Sen sijaan epigrammin kaksi viimeistä säettä ovat paljastavia. Ne kertovat Charinuksen olevan kalpea jopa värjättyään ihonsa ja nuollessaan toisen

asioita, mutta saaneet tilalle jotain parempaa, jumalaisen tulkin ja näkijän lahjan. Toisaalta sokeudessa oli myös rankaiseva aspekti: se saattoi olla jumalten rangaistus ja seurausta hybriksestä, kuolevaisen teosta, joka oli ylittänyt hänelle määrättyt rajat. Tietäjä Teiresiaan esimerkiksi kerrotaan sokeutuneen, koska hän oli nähnyt alastoman jumalatar Athenen. Toisen tradition mukaan jumalatar Hera sokaisi Teiresiaan tämän puoltaessa väitettä siitä, että nainen olisi libidoltaan miestä voimakkaampi. Ylijumala Zeus puolestaan lahjoitti hänelle tästä hyvästä toisenlaisen näkemisen, ennustaidon lahjan. (Ks. Barasch 2001, 27–33.)

Runosatiirissa sokeus ei ole viisauden merkki vaan kertoo henkisestä sokeudesta ja haluttomuudesta itsensä kehittämiseen. Tämän vuoksi Persiuksen kolmannen satiirin oppilas hieroo oliiviöljyä silmiinsä välttääkseen opinnot. Toisaalta sokeus saa satiireissa sellaisia muotoja kuin sokaistuminen ja häikäistyminen, joiden aiheuttajana on yleensä maine, rahan kiilto tai mikä tahansa imarteleva. Tähän liittyen Horatiuksen satiireissa henkilöt häikäistyvät (sokeutumisen aste) kullan kimaluksesta tai loistavien pitoastioiden välkkeestä (Hor. *sat.* 2, 2, 5). Kyseessä on hetkellinen tai pysyvämpi häiriötila, jossa ihminen joutuu ulkoisen hyvän ja rikkauksien pauloihin sen sijaan, että hän arvostaisi satiirikkojen puoltamia sisäisiä arvoja. Sokeuden kuvastossa on pitkälti kyse siitä, että ihminen perustaa toimintansa väärin arvojen, päätelmien ja valheellisen omakuvan varaan. Häikäistyessä käsitys todellisuudesta muuttuu ja vääristyy.

Roomalaisessa runosatiirissa sokeuden ja kuurouden teemoja käsitellään vain paikoin, mutta niitä tavataan myöhemmässä latinankielisessä satiirissa juuri moraalikriittisissä yhteyksissä. Yhtenä kiintoisana ilmentymänä tästä ovat parodis-satiiriset ylistyspuheet. Lajin suosio oli huipussaan 1600-luvulla, jolloin ilmestyi laajoja parodisten ylistysten kokoelmia. Tällaisissa ylistyspuheissa keskityttiin paradoksaalisesti jonkin vähäarvoisen, häpeällisen tai haitallisen asian kuvaamiseen ylistävässä sävyssä, mistä syntyi sen parodinen efekti. Tyypillisiä kohteita olivat esimerkiksi eläimet, kukkaset, sairaudet tai Neron kaltaiset paheelliset historian henkilöt. Sairauksista ylistettiin esimerkiksi kihtiä, kuumetta, yskää, munuaiskiviä ja sokeutta. Yhteistä näille on, että sairautta ei nähdä normaaliin tapaan elämää haittaavana tekijänä vaan ihmisen henkistä kasvua ja moraalialia hyödyttävänä seikkana. Sairauden hyöty perustui siihen, että potilas oli sen myötä eristynyt ulkomaailmasta ja sen houkutuksista. Sairas ei jaksanut viettää ylellistä elämää, joten hänelle jäi aikaa kaikenpuoliselle itsensä sivistämiselle. Näin suhde sairauteen onkin parodisissa ylistyksissä käänteinen roomalaisen runosatiiriin verrattuna: se ei enää ilmaise pahetta vaan hyvettä. Myöskään potilas ei ole satiirin kohde vaan esikuva, hyveellinen ihminen.

Tähän lajiin kuuluu muun muassa 1600-luvulla Groningenin yliopistossa etiikan ja logiikan professorina toimineen Marten Schoockin (1614–1669) latinankielinen ”Kuurouden ylistys” (*Surditatis encomium*). Teksti on satiiris-parodinen tutkielma

kiinnostavia, koska ne kytkeytyvät suoraan sen keskeiseen pyrkimykseen todellisuuden paljastamisesta ja oikean tiedon saavuttamisesta.¹⁶

Konkreettisten väriin havaintojen lisäksi Guther puhuu harhoista myös metaforisemmalla tasolla. Erityisesti mielen passiot ovat tällaisia selkeää kuvaa ja siten tietoa vääristäviä. Sen vuoksi puhutaan sokeista haluista sekä sokeasta kunnianhimesta, ahneudesta tai rakkaudesta. Sokeudesta kuuluisia ovat myös olleet onnen jumalatar Fortuna, oikeamielisyyden jumalatar Iustitia ja rikkauden jumala Plutos. Guther nojaa rässä niin stoalaiseen kuin satiiriseenkin perinteeseen, joissa juuri passiot aiheuttavat harkintakykymme vääristymistä.

Gutherin ylistyspuheen lajinomainen paradoksaalisuus piilee kuitenkin siinä, että sokeus on myös hyveen ja oikean tiedon lähde. Sokeita ovat historiassa olleet viisaat, oppineet ja filosofit. Vaikka filosofi Demokritos ei erottanut mustaa valkoisesta, erotti hän pahan hyvästä ja havaitsi vääramielisen, kunniallisen ja häpeällisen tarkasti. Gutherin esimerkit liittyvät usein juuri filosofeihin, jotka saattoivat jopa sokaista itsensä nähdäkseen (näin teki esimerkiksi lampsakoslainen filosofi Metrodoros). (Guther 1666, 264–268.) Satiirinen näkeminen on moraalista näkemistä sekä kääntymistä kohti ideaalia tai sisäistä maailmaa ja kontemplaatiota. Viisaan miehen ja satiirin kohteen erona on, että viisas ottaa vallan omiin käsiinsä ja sokaisee tarvittaessa itse itsensä sulkeakseen näköpiiristään pois toisarvoisen ilmiömaailman ja saadakseen mielenrauhan. Satiirin kohteelle sokeus ei kuitenkaan ole lahja tai valinta vaan merkki tiedon puutteesta. Hän ei näe sen enempää itseään kuin ympäröivää maailmaakaan todellisen tiedon valossa.

Lopuksi

Sairauden kuvastolla on tärkeä sija satiirien moraalikritiikissä. Roomalaisessa runosatiirissa varoitetaan huonon elämäntavan ja ylellisyyden vaikutuksista kuvaamalla huonovointisia, vatsanpuruista kärsiviä tai kuolevia potilaita. Sairaudet ovat joko suoraa seurausta liiallisuudesta, ylensyönnistä ja ahneudesta, tai ne toimivat näiden paheiden metaforina. Varoittavien esimerkkien vastakohtiksi hahmottuvat satiirikkojen puoltamina arvoina kohtuus, vähään tyytyminen ja yksinkertainen elämä. Satiirit hyödyntävät myös vähäisempiä mutta kritiikin kannalta tärkeitä patologisia oireita, kuten edellä käsittelemiäni haavaumia ja kalpeutta. Ne eivät kytkeydy mihinkään yksittäiseen paheeseen kuten ylellisyyteen vaan ovat yleisemmin sielun sairauden kuvia. Hyvinvoivan ihon alla muhivat haavaumat korostavat ulkoisen ja sisäisen moraalisien todellisuuden eroavaisuutta, sillä myös ulospäin hyvinvoiva ihminen on satiireissa usein sisäisesti sairas. Satiirien poetiikka rakentuu yleisemminkin tämän ristiriidan varaan. Niissä osoitetaan, että ulkoinen todellisuus pettää ja että ihminen on olennaisesti sielultaan sairas, mitä kätkeyty haava ja potilaan kalpeus osaltaan ilmaisevat. Tämä

⁴ Roomalaisen runosatiirin suhteesta stoalaisuuteen ks. Colish 1985, 159–224; Kivistö 2006. Viisaasta miehestä lääkärinä, ihmisestä potilaana ja filosofista terapiana ks. esimerkiksi Seneca (*De constantia sapientis* 13, 2; *epist.* 15, 1; 8, 2; 50, 9; 78, 5). Filosofista sielun lääkitsemisenä ja passioista sairauksina ks. Cicero, *Tusculanae disputationes* 3–4.

⁵ Satiirin lääketieteellistä funktiota renessanssissa käsittelevä *Medical satire* - tutkimuksessa. Roomalaisen satiirin ruumiillisesta diskurssista ks. *Arethusa* 3/1998.

⁶ Satiirisesta ristiriidasta näytävän pinnan ja sisäisen rappion välillä Persiuksella ks. Bramble 1974, 153–154. *Inspicere*-termin teknisestä luonteesta ks. Migliorini 1997, 131 ja 147. Kärketystä sairaudesta Persiuksella ja stoalaisilla ks. Reckford 1962, 498.

⁷ Horatius taas väittää kärsivänsä unettomuudesta, siis saman logiikan mukaan korostuneesta tietoisuudesta. Hän perustelee satiirin kirjoittamistaan sillä, että hän ei saa unta vaikka kävisi öljyhieronnassa, joiisi vahvaa viiniä tai laskisi Caesarin triumfeja. (*Hor. sat.* 2, 1, 1–12.)

⁸ Antiikin ja etenkin epiikan haavakuvastosta ks. Wöhrle 1991; haavoista yleisemmin Majno 1975.

⁹ *Radere*-verbistä teknisenä terminä ks. esimerkiksi Migliorini 1997, 152; Bellandi 1988, 37.

¹⁰ Lääketieteen verbeistä ja teknisestä kielestä satiireissa ks. Migliorini 1997; Lackenbacher 1937.

¹¹ Nälkään kalpeus yhdistyy Juvenaloksen tarkastellessa kannibaaleja: ”Vasta kun he olivat syöneet kaiken ruohon, jokaisen elävän olennon ja kaiken, minkä heidän hurjistuneet ontot vatsansa pakottivat nielaisemaan, vasta kun jopa heidän vihollisensa tunsivat sääliä heidän kalpeuttaan ja riukumaisia, kuivettuneita jäseniään kohtaan, vasta silloin nälkä sai heidät kaluamaan toistensa luita.” (*Juv. sat.* 15, 99–102; suom. S.K.)

¹² Roomalaiset satiirikot suhtautuvat jumaliin ja jumalanpelkoon ironisesti. Jälkimmäistä kuvataan irrationaalisen käyttäytymisen muotona, eikä luonnonilmiöiden taustalla nähdä jumalallisia voimia. Tavoitteena on järkiperaisen toiminta, jota myös satiirikko-lääkäri, satiirien viisas mies, edustaa.

¹³ Korvista ks. *Pers. sat.* 1: 22, 107–108, 126; 5: 63 ja 86; *Hor. epist.* 1, 1, 7; 1, 8, 16. Korvien käsittelevä ks. Reckford 1962.

¹⁴ Schoock siteeraa Senecaa (*epist.* 31, 2.), joka kehotti viisasta miestä tilkitsemään korvansa maailman seireenien laululta. Tämä viittaa Homeroksen *Odyseian* kuuluisaan tarinaan (12, 173–), jossa Odysseus tilkitsi miehistönsä korvat vahalla ja pyysi sitomaan itsensä mastoon seireenien saarta ohitettaessa. Vaha ja masto on tulkittu järjen, moraalin tai kristinuskon metaforiksi, seireenien laulu taas sensuaalisiksi iloiksi tai kerettiläisiksi epäuskon ääniksi. Ks. Vredeveld 2001. Juvenaloksen satiireissa korvansa tukkii ironisesti onnetar, Fortuna, kun on kyse köyhän miehen pienistä toiveista (9, 148–150).

¹⁵ Schoockin kohteena on myös naisten lavertelu. Muut ruumiinosat voivat naiselta sairastua, mutta ”toraisa ääni säilyy vahingoittumattomana, eikä kurkku koskaan käheydy, eikä kieli saa haavauma”. Antiikin ivarunoilija Semonideehen viitaten Schoock kutsuu vaimoa miehen haaksirikoksi, kodin myrskynsilmäksi, levollisen elämän esteeksi, päivittäiseksi kuritukseksi, kalliiksi taisteluksi ja koristelluksi koiraksi. (1666, 608–609.)

¹⁶ Guther huomioi myös silmien kyvyn paljastaa kätkettyjä tunteita. Silmät voivat olla tylyt, mulkoilevat, leiskuvat, pälyilevät, nöyrät, eloiset tai uupuneet. Silmäterien hallitsematon liike ja pyöräminen kertovat hulluudesta, tulinen katse akuutin sairauden tulosta. (1666, 259–260.)

Lähteet

Arethusa, vol. 31, nro 3.

BARASCH, MOSHE 2001: *Blindness: the history of a mental image in Western thought*. New York and London: Routledge.

BELLANDI, FRANCO 1988: *Persio: dai "verba togae" al solipsismo stilistico*. Bologna: Pátron Editore.

BRAMBLE, J. C. 1974: *Persius and the programmatic satire. A study in form and imagery*. Cambridge: Cambridge University Press.

CELSUS, CORNELIUS 1948 & 1953: *De medicina*. Vols. I–II. Ed. W. G. Spencer. Cambridge: Harvard University Press.

CICERO 1967 (= Cic. *Tusc.*): *M. Tulli Ciceronis Tusculanae disputationes*. Toim. M. Pohlenz. Stuttgart: Teubner.

COLISH, MARCIA L. 1985: *The Stoic tradition from antiquity to the early modern ages*. Vol. I. Leiden: E. J. Brill.

FREUDENBURG, KIRK 1993: *The walking muse: Horace on the theory of satire*. Princeton: Princeton University Press.

GUTHER, JAKOB 1666: Tiresias seu caecitatis encomium. *Admiranda rerum admirabilium encomia. Sive diserta & amoena Pallas disserens seria sub ludicra specie*. Noviomagi Batavorum: typis Reineri Smeti, 245–276.

HORATIUS 1975 (=Hor. *sat.* = satiirit, *epist.* = kirjeet): *Q. Horati Flacci opera*. Toim. Edvard C. Wickham ja H. W. Garrod. Oxford: Clarendon Press.

JUVENALIS 1950 (=Juv. *sat.*): *D. Iunius Juvenalis Saturae*. Toim. Ulrich Knoche. München: Max Hueber Verlag.

KIVISTÖ, SARI 2002: *Creating anti-eloquence. Epistolae obscurorum virorum and the humanist polemics on style*. Commentationes humanarum litterarum 118. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.

KIVISTÖ, SARI 2006: Roomalainen moraalikriittinen runosatiiri. Teoksessa S. Kivistö toim., *Satiirikirja. Johdatus lajin historiaan ja teoriaan*. Helsinki: Palmenial Yliopistopaino (tulossa syyskuussa 2006).

LACKENBACHER, HANS 1937: Persius und die Heilkunde. *Wiener Studien* 55, 130–141.

MAJNO, GUIDO 1975: *The healing hand: man and wound in the ancient world*. Cambridge: Harvard University Press.

MARTIAL 1961: *Epigrams*. Vols. I–II. Ed. Walter C. A. Ker. Cambridge: Harvard University Press.

MIGLIORINI, PAOLA 1997: *Scienza e terminologia medica nella letteratura Latina di età neroniana: Seneca, Lucano, Persio, Petronio*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

PERSIUS 1961 (= Pers. *sat.*): *Auli Persi Flacci Saturae*. Toim. Nino Scivoletto. Firenze: La

nuova Italia editrice.

RECKFORD, KENNETH J. 1962: Studies in Persius. *Hermes* 90, 476–504.

RECKFORD, KENNETH J. 1998: Reading the sick body: decomposition and morality in Persius' third satire. *Arethusa* 31: 3, 337–354.

Rhetorica ad Herennium. Ed. Theodor Nüsslein. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1994.

SCHOOCK, MARTEN 1666: Surditatis encomium. *Admiranda rerum admirabilium encomia. Sive diserta & amoena Pallas disserens seria sub ludicra specie*. Noviomagi Batavorum: typis Reineri Smeti, s. 602–625.

SENECA 1914 (= Sen. *epist.*): *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt*. Toim. Otto Hense. Lipsiae: Teubner.

VERGILIUS 2002: *Bucolica. Paimenrunoja*. Toim. Teivas Oksala. Espoo: Artipictura Oy.

VREDEVELD, HARRY 2001: "Deaf as Ulysses to the Siren's Song": The Story of a Forgotten Topos. *Renaissance Quarterly* 54, 846–882.

WÖHRLE, GEORG 1991: Zur metaphorischen Verwendung von *elkos* und *ulcus* in der Antiken Literatur. *Mnemosyne* XLIV (1–2), 1–16.