

# OIKEUSTIEDE

## JURISPRUDENTIA

XLIII

2010

---

SUOMALAISEN LAKIMIESYHDISTYKSEN JULKAISUJA

*Toimitusneuvosto*

Eva Tammi-Salminen, puheenjohtaja  
Tatu Leppänen  
Tapio Määttä  
Seppo Villa

*Toimittaja*

Tapani Lohi

*Tilausosoite*

Suomalainen Lakimiesyhdistys  
Kasarmikatu 23 A 17  
00130 Helsinki  
p. (09) 6120 300, f. (09) 604 668  
[www.lakimiesyhdistys.fi](http://www.lakimiesyhdistys.fi)  
[toimisto@lakimiesyhdistys.fi](mailto:toimisto@lakimiesyhdistys.fi)

© kirjoittajat ja Suomalainen Lakimiesyhdistys

ISSN-L 0355-8215

ISSN 0355-8215

ISBN 978-951-855-299-7

ISBN 978-951-855-728-2 (verkkokirja)

Vammalan Kirjapaino Oy, Sastamala 2010

**Juha-Pekka Rentto**

**SCIPION KYYNELISTÄ  
KONSTANTINOPOLIN RAUNIOILLE**

Rooman tasavallan  
valtiosääntöideologia 146 eKr.–1453 jKr.



---

# Sisällys

I	ROOMAN IDEA .....	268
II	KEISARIEN TASAVALTA .....	280
1	Augustuksen rohdot .....	280
2	Kaunopuhujain prinsipaatti .....	286
III	KEISARIEN APOTEOOSI JA UUSI JUMALA .....	295
1	Zeus maan päällä ja pakanallisen valtion loppu .....	295
2	Uusi rakkauden uskonto .....	301
IV	POLITEÍA TŌN RHŌMAÍŌN .....	308
1	Keisarikunta Jumalan valtakunnan ikonina .....	311
2	Lainalainen keisari kansan armosta .....	318
3	Antiikki herää munkkivaltiossa .....	325
	KIRJALLISET LÄHTEET .....	333
	SCIPIO CRIED FOR CONSTANTINOPE THE CONSTITUTIONAL IDEOLOGY OF THE REPUBLIC OF ROME FROM 146 BC TO AD 1453 .....	340



---

# Scipion kyynelistä Konstantinopolin raunioille

Rooman tasavallan valtiosääntöideologia 146 eKr.–1453 jKr.

Vaikka Bysantti, tuo Euroopan historian epäsiikio, musta aukko tai umpikuja ensin kätkeytyi oudon kielensä taakse, rakensi sitten ympärilleen kirkollisen skisman muurin ja sortui lopulta omaan mahdottomuuteensa, kun Turkin sulttaanin laumat ajoivat sen ylitse; vaikka se näytti jähmeän byrokratian halvaannuttamalta menneeseen suuruuteensa tarrautuvalta valtakunnalta, jota hallitsivat vallanhimoiset tyrannit kierolla diplomaattialla; vaikka sen keisarit vaikuttivat tekopyhiltä ja mielivaltaisilta itsevaltiailta, jotka kuvittelivat edustavansa Jumalaa maan päällä; vaikka sen kirkonmiehet ja oppineet näyttivät hännystelijöitä ja sen kansa hillittömältä ja tietämättömältä rahvaalta; vaikka sen valtioelämä vaikutti liturgiselta näytelmältä, jossa keisari esitti kaikkivaltiaasta Kristusta ja hovin virkamiehet tätä palvelevia enkeleitä; ja vaikka lännen silmin Bysantti oli kuin kristinuskon jäihin säilyttä Rooman irtokuva, joka vähitellen sulii vain pois ja ansaitsi kaikin tavoin unoituksen, se kuitenkin piti itseään alusta loppuun nimenomaan Roomana, asukkaitaan roomalaisina ja hallitsijoitaan Rooman kuninkaina. Roomaksi sitä nimittivät sen muhamettilaiset naapuritkin, joiden uskomus oli, että sen valloitus olisi lopun aikojen alkamisen merkki.

Rooma jatkoi elämäänsä Bysantissa: sen ulkomuoto muuttui hellenistiseksi ja sisältökin sai kristillisen tulkinnan, mutta alkuperäinen malli säilyi. Yksi alue, jolla Rooman jatkuvuus Bysantissa näkyy erityisen selvästi, on valtioelämä: siitä huolimatta, että sen teoreettinen ihanne oli yksinvaltainen, se käytännössä kuitenkin säilytti loppuun asti sen tasavaltaisen valtiosäännön, josta Rooman keisarikunta oli kasvanut. Siksi pä käsillä olevan kirjoituksen esineenä onkin Rooman valtiosääntöideologian koko historia Polybioksesta Georgios Gemistos Plethoniin. Tarkastelemme ensisijaisesti kaunopuhujien, filosofien ja muiden oppineiden jälkeensä jättämiä kirjallisia lähteitä, emmekä niinkään historiallisia tapahtumia, konkreettisia valtiokäytäntöjä tai positiivisia valtiosääntönormeja. Näkökulma on aatehistoriallinen: millainen oli Rooman ja Bysantin valtiollisen itseyttämyksen

kehitys? Jos aika ajoin viittaamme konkreettisiin tapahtumiin, tapahtuu se vain sivumennen, ja silloinkin usein aikalaiskronikoitsijain kirjoitusten kautta. Jos kerromme jotakin positiivisista valtiosääntönormeista, se on vain vähin, mikä on tarpeen niitä koskevien ajatusten ymmärtämiseksi. Ja jos joskus erehdymme esittämään tapahtumille selityksiä, ovat ne vain jälkiviisautta – lukija jättäköön ne omaan arvoonsa. Se, mitä tutkimme, on ajatus – oikeastaan vain yksi ajatus: Rooman keisarikunnan ajatus itsestään – ja millaisia ilmimuotoja se sai lyhyen historiansa aikana.

## I ROOMAN IDEA

Kun Rooman uusi kasvava maailmanvalta levisi Kreikan alueille, kreikkalaiset filosofitkin menettivät paljolti kiinnostuksensa valtioelämään. Roomalaiset taas eivät aluksi olleet lainkaan vastaanottavaisia kreikkalaisten naismaisille ajanvietteille, kuten filosofialle, sillä he pitivät yhtenä oman menestyksensä syynä juuri sitä, että he eivät pitäneet tapanaan heikentää toimintakykyään joutilailta pohdiskeluilla. Toisaalta he pitivät hyveitään ylivertaisina ja siksi voittojaan ansaittuina, ja uskoivat myös oman valtio- ja sotilasorganisaationsa loistavuuteen. Kun sitten filosofian harrastus kreikkalaisten opettajien ja kreikankielisten tekstien ensimmäisten latinannosten myötä alkoi 1. vuosisadalla eKr. levitä vaurastuneeseen ja jatkuvas- ta leirielämästä jo jonkin verran vieraantuneeseen Roomaan, siellä kehittyi omaleimainen taipumus ja tapa tarkastella Rooman omaa historiaa kreikkalaisen valtio-opin esimerkkitapauksena ja kuvituksena.<sup>1</sup> Roomalaista tasavaltaa pidettiin – historian voittojen valossa – parhaana mahdollisena hallitusmuotona: siinä olivat tulleet todeksi Platonin ja Aristoteleen valtio-opilliset ihanteet, joiden toteutumiselle ei hajanaisessa, toraisassa ja hienostelevassa Kreikassa ollut ollut edellytyksiä. Roomalaisille kuitenkin avasi pään tälläkin saralla heidän panttivangiksi ottamansa kreikkalainen Polybios (n. 201–120 eKr.), joka Scipio nuoremman opettajana ja ystävänä sai aitiopaikalta seurata Rooman voittokulkua maailmassa. Hänestä alkanut Roomaa idealisoiva ajatusperinne jatkui läpi keisariajan ja sai uusia muotoja vielä Rooman seuraajavaltioissakin.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ks. *Cicero: de re publica* III,4, jonka mukaan Roomassa oli toteutettu se, mikä Kreikassa oli jäänyt papyrukselle.

<sup>2</sup> Bysantin lisäksi myös lännessä oli Rooman valtakunnan jatkajia, erityisesti pyhä saksalais-roomalainen keisarikunta, jonka ajateltiin toteuttavan maailmassa pohjimmiltaan samaa kutsumusta kuin vanha Rooman keisarikunta.



Polybiosta innoitti maailmanhistorian kirjoittamiseen halu selvittää, miksi Rooma oli niin ylivertainen valloittaja:<sup>3</sup> olisiko Rooman valtiomuodossa jotakin erikoista, joka teki siitä niin mahtavan? Valtiomuoto koetellaan myötä- ja vastoinkäymisissä samoin kuin ihmisen luonne: hyvässä järjestyksessä kaikki onnen vaihtelut kestävä valtio on kuin jalo ja suuri-sieluinen mies, joka ei anna kohtalon oikkujen murtaa itseään. Monarkia, aristokratia ja demokratia eivät puhtaissa ihannemuodoissaan ole kestäviä hallitusmuotoja, vaan kokemus osoittaa parhaaksi niiden kaikkien yhdistelmän.<sup>4</sup> Valtiomuodot näyttävät sitä paitsi seuraavan toisiaan säännönmukaisessa järjestyksessä. Aluksi syntyy aina yksinvalta, joka lopulta rappeutuu rahvaan vallaksi: demokratian huonoksi muodoksi, jossa ei vallitse laki eivätkä hyvät tavat eikä maltillinen enemmistö vaan laittomuus ja mielivalta. Historia on osoittanut Rooman tasavallan poikkeuksellisen rappionkestäväksi, koska siinä on yhdistetty valtiomuotojen kolme perustyyppiä: valta on jaettu taitavasti yksinvaltaisen – tai paremminkin kaksinvaltaisen – konsuli-instituution, aristokraattisen senaatin ja demokraattisen kansankokouksen välille: yleistoimivalta valtion asioissa kuuluu konsuleille, budjettilta senaatille, ja kansankokous päättää uusista laeista sekä sodasta ja rauhasta. Näin eri valtioelimet ovat niin tasaveroisia ja toisistaan riippuvaisia, että ne kaikki pystyvät valvomaan ja vastustamaan toistensa pyrkimyksiä, eikä mikään niistä voi helposti yksin nousta ylivertaiseen asemaan. Harkittu vallanjako auttaa valtiota sopeutumaan vaihteleviin olosuhteisiin: vaaran uhatessa se mahdollistaa lujan ohjauksen ja vahvan keskusvallan, ja rauhan ja yltäkylläisyyden aikana valtio voi höllentää otettaan menettämättä kuitenkaan kykyään jarruttaa eri tahojen pyrkimystä päästä toistensa niskan päälle.<sup>5</sup>

Polybios kuitenkin arvelee, että rappio on lopulta väistämätön, koska liika menestys ja hyvinvointi johtavat moraalien höltymiseen ja pyrkyrit voivat valjastaa valtion omien etujensa palvelukseen. Kansakin kiihottuu, kun se huomaa vaikutusvaltansa sitä imarteleviin poliitikkoihin, ryhtyy tottelemattomaksi ja alkaa vaatia itselleen kaikkea mahdollista heti paikal-

<sup>3</sup> *Polybios* I,1. Alaviitteiden muotoilussa on käytetty Oikeustiede–Jurisprudentia-vuosi-kirjan vakiintunutta käytäntöä, vaikka kirjoittaja olisi toivonut, että alaviitteet, jotka eivät sisällä täydellistä virkettä, aloitetaan pienellä alkukirjaimella ja jätetään ilman pistettä.

<sup>4</sup> Tätä ajatusta ei toki Polybios keksinyt, vaan se oli Kreikan valtio-opissa vanhastaan tunnettu ja esimerkiksi Aristoteleen kannattama oppi; ks. *Politiikka* II,3 (1266a4–5) ja IV,6 (1293b31ff.).

<sup>5</sup> VI,11–18; Toinen Rooman menestyksen syy on sen asevelvollisuuteen perustuvan sotailaitoksen erinomaisuus ja kolmas sen kansalaisten rehellisyyttä tukeva uskonnollisuus; ks. VI,19–36, 52 ja 56–7.

la. Näin valtio muuttuu okhlokратиaksi, roskajoukon vallaksi, ja ajautuu häviön partaalle.<sup>6</sup> Rappio iti Polybioksen mielestä Roomassakin, koska sen sotamoraali oli romahtanut. Roomalaisethan tapasivat pitää sotiaan ja valloituksiaan oikeutettuina – hehän sotivat aina hyveellisesti ja tarkoittivat vain vihollistensa parasta, koska he tahtoivat lahjoittaa voittamilleen kansoille roomalaisen järjestyksen siunauksen.<sup>7</sup> Toisen puunilaissodan motiivina oli kuitenkin aivan selvästi paljas vallan- ja kunnianhimo, ja siinä käytettiin häikäilemättä kunniantomia menetelmiä.<sup>8</sup> Siksipä Polybios päättääkin kertomuksensa siihen, kuinka Scipio hävitetyn Karthagon luona lausui Homeroksen säkeen, jonka mukaan mahtavalle Troijallekin vielä oli koittava tuhon päivä, ja itki oman maansa tulevaa tuhoa.<sup>9</sup> – Roomalaiseen tapaan sopivasti *sekoitettu valtiomuoto* siis tekee valtion pitkäikäiseksi, mutta ei kuolemattomaksi, koska yksi niistä valtioelimistä, joiden on määrä pitää toisensa kurissa, nimittäin *kansa*, on itsessään muita taipuvaisempi sisäiseen kurittomuuteen.

Polybios kirjoitti, kun Rooma oli vielä nuoren voimansa tunnossa, mutta Sallustiukselle (86–35 eKr.) ja Titus Liviukselle (59 eKr.–17 jKr.) tasavallan häviö oli jo tosiasia. Sallustiukselle kansalaissodan Rooma oli ”synnytysten heikentämä nainen, eikä se pitkiin aikoihin tuottanut ainoatakaan huomattavaa miestä”, joka olisi voinut poikkeuksellisella mieskunnollaan estää valtiota joutumasta hillittömyyden valtaan.<sup>10</sup> Kehitys oli jo niin pitkällä, että Sallustius katsoi tarpeelliseksi vetäytyä politiikasta, koska isänmaata ei enää voinut niin keinoin auttaa.<sup>11</sup> Samaan tulokseen tuli myös hänen poliittinen vastustajansa Cicero (106–43 eKr.), joka Caesarin yksinvaltaisiin pyrkimyksiin pettyneenä vetäytyi kirjoittamaan filosofiaa. Ratkaisu oli luonteeltaan *stoalainen*. Roomalaisen älymystön sieluista näet kilpailivat nyt valloitetussa Kreikassa kehittyneet filosofiset koulukunnat, joista tärkeimmät olivat stoalaisuus, epikurolaisuus ja skeptisismi. Näitä kaikkia yhdisti valtio-opillinen resignaatio: koska Rooma oli valloittajana ratkaissut käytännössä kaikki valtio-opin ajatukselliset ongelmat, ei valtiooppia siinä mielessä kuin Platon ja Aristoteles olivat sitä kirjoittaneet, enää

<sup>6</sup> VI,57.

<sup>7</sup> Tämä näkemys osoittautui historiassa sangen sitkeäksi, ja monet kristitytkin auktoriteetit, kuten *Augustinus: de civitate Dei* V,12–13, hyväksyivät sen ja selittivät Rooman valtakunnan suuruuden maalliseksi palkinnoksi, jonka Jumala on sille sen maallisen hyveen perusteella myöntänyt.

<sup>8</sup> III,6–10, XXXVI,9.

<sup>9</sup> XXXVIII,22.

<sup>10</sup> *Catil.* 53; – Caesar ja Cato saattoivat kuitenkin olla tällaisia suurmiehiä.

<sup>11</sup> *Jugurth.* 3–4.

tarvittu. Sen sijasta filosofia saattoi keskittyä ajattelevan yksilön henkilökohtaiseen elämään maailmassa, jossa tuon elämän valtiollisiin olosuhteisiin ei enää voinut itse vaikuttaa. Kaikkien kolmen koulukunnan kannattajien keskeiseksi päämääräksi nousi mielenrauhan saavuttaminen. Mielihyvää arvostavien epikurolaisten mielestä se edellytti täydellistä luopumista politiikan huolista, mutta itseisarvoista hyvää arvostavien stoalaisten mielestä politiikkaan osallistuminen saattoi otollisissa olosuhteissa olla velvollisuuskin. Vaikutusmahdollisuuksien huvetessa turhasta yrittämisestä tuli kuitenkin luopua, ja moni stoalainen asettui ikään kuin valtion ulkopuolelle eräänlaisen passiivisen kansalaistottelemattoman asemaan.<sup>12</sup>

Stoalaisuuden piirissä oli syntynyt oppi *pienestä ja suuresta isänmaasta*, josta tuli ajan myötä erottamaton osa Rooman ideaa. Stoalaisuuden perustaja Zenon (333–261 eKr.) oli jo omaksunut kyyniseltä oppi-isältään Krateelta ajatuksen, jonka mukaan ihmisiä ei tulisi ensisijaisesti tarkastella yksittäisten ja toisistaan erillisten valtioiden toisilleen vieraina kansalaisina omine erityisine lakeineen, vaan kansalaistovereina yhdessä yleisessä maailmanvaltiossa, jota hallitsevat yhteiset ja yleispätevät lait<sup>13</sup> ja jonka ihanne on kaikille yhteinen hyve.<sup>14</sup> Sen kansalaisia ovat myös jumalat. He ovat kyllä sen johtajia ja ihmiset alamaisia,<sup>15</sup> mutta molemmat ovat järjellisinä olentoina kykeneviä vapaaehtoisesti noudattamaan luonnollista lakia ja siksi samaa maailmankansalaisten sukua.<sup>16</sup> Maailma ei näet olisi sopusointuinen kokonaisuus ja ykseys, elleivät laki ja järki olisi samat sekä kokonaisuudelle että kaikille sen osille.<sup>17</sup> Sitä paitsi kosmoksen ja poliiksen välillä vallitsee analogia, jossa maailma on täydellisenä järjestyksenä valtion esikuva.<sup>18</sup> Ero täydellisen esikuvan ja epätäydellisen kuvan välillä on kuitenkin niin suuri, että Khrysippoksen (n. 282–206 eKr.) mukaan maail-

<sup>12</sup> Ks. esim. Khrysippos III,611 [*Stoicorum Veterum Fragmenta* (jäljempänä SVF, toim. Hans von Arnim), Leipzig 1903–5] ja III,694 (SVF); *Seneca: de tranquillitate animi* 3,3ff., *de otio* 8,1–4.

<sup>13</sup> Zenon 262 (SVF); Khrysippos II,1131 (SVF)

<sup>14</sup> Ks. Khrysippos III,253 ja III,254 (SVF): orjat ja barbaaritkin voivat harjoittaa viisautta, koska kyky siihen on yleisinhimillinen ominaisuus.

<sup>15</sup> Epiktetoksen mukaan ihmiset ovat (*Diatr.* I:6,18–20) tällöin katsojan (*theatēs*) tai tulkit-sijan (*exēgētēs*) asemassa.

<sup>16</sup> Zenon I, 379 (SVF): saman fragmentin mukaan Ariston Khioslainen katsoo jumalten ja ihmisten yhteenkuuluvuuden perustuvan *adiaphoriaan* eli siihen, että sekä jumalat että ihmiset osaavat suhtautua välinpitämättömästi yhdentekeviin asioihin. – Ks. myös Khrysippos III,339 (SVF) ja II,528 (SVF).

<sup>17</sup> Khrysippos II,1127 ja II,1128 (SVF).

<sup>18</sup> Ks. esim. Khrysippos II,584 (SVF). – Plutarkhos tapansa mukaan pilkkaa oppia kosmoksesta valtiona: ks. Khrysippos II,645 (SVF).

mankaikkeus on ainoa todellinen valtio: inhimilliset valtiot ovat valtioita vain nimeksi,<sup>19</sup> ja kansalaisten vapaudellekin on sekä riittävä että välttämättömän ehto nimenomaan maailmanvaltion kansalaisuus ja luonnollisen lain eli oikean järjen alamaisuus.<sup>20</sup> Taipumus valtion muodostamiseen on silti merkki siitä, että ihminen on jumalten sukua: koska hän on järjellinen olento, hän kykenee jäljittelemään Jumalan valtion järjestystä, vaikka voikin epäonnistua siinä pahasti.<sup>21</sup> – Paljon myöhemmin stoalainen keisari Marcus Aurelius (121–180 jKr.) kirjoitti, että tuon jäljittelemisen tulisi ilmetä yksityisen ja yhteisen hyvän tarkoituksellisena samaistamisena oman toiminnan tasolla: koska meidät on luotu maailmanvaltion muodostaman kokonaisuuden järjelliseksi osiksi, on luonnollinen tehtävämme siinä asemassa noudattaa yhteistä kutsumustamme eli tietoisella tarkoituksella harjoittaa kaikille järjellisille olennoille yhteisen järjen mukaista yhteistoimintaa ja tavoitella yhteistä hyvää.<sup>22</sup> Se näet palvelee kokonaisuuden parasta, ja yksinomaan se, mikä palvelee kokonaisuutta, on hyväksi myös sen osille.<sup>23</sup> tehdessään muille hyvää ihminen toimii siis omaksi parhaakseen.<sup>24</sup> Valitettavasti vain ihmiskunnan enemmistöltä puuttuu todellisen maailmankansalaisen sielu ja kyky pitää eniten arvossa sitä, mikä on kaikille yhteistä, nimittäin järkeä, lakia ja totuutta.<sup>25</sup> Yleispätevän järjen sijasta he haluavat toteuttaa yksilölliset tahtonsa ja elävät sen vuoksi aineen pauloissa ja sen myötä eivät ainoastaan keskinäisessä vaan myös sisäisessä erimielisyydessä ja ovat maailmanvaltiolle, omalle isänmaalleen, vieraita.<sup>26</sup>

Dion Khrysostomoksen välittämästä Khrysippoksen katkelmasta<sup>27</sup> käy ilmi, että lapsetkin ovat luontonsa puolesta maailmanvaltion kansalaisia, vaikka he eivät käyttäydy kansalaisten tavoin eivätkä edes tunne yleistä

---

<sup>19</sup> Khrysippos III,327 (SVF). – Fragmentista voi päätellä Khrysippoksen tarkoittavan, että inhimillisissä valtioissa ei noudateta luonnollista lakia.

<sup>20</sup> Khrysippos III,360 (SVF).

<sup>21</sup> Khrysippos III,368 ja III,370 (SVF).

<sup>22</sup> *Marc. Aur.* II:1,3, ja 16; III:11; IV:4; V:6 ja 16; VII:5,13; VIII:7; IX:1; XI:18.

<sup>23</sup> *Marc. Aur.* V,8; VI:44 ja 54; – Stoalaisten mukaan maailma on sitä paitsi kokonaisuutena paras mahdollinen maailma, eikä sen järjestys sen vuoksi voi sisältää mitään sille itselleen vahingollista. Sen vuoksi mikään, mikä tapahtuu jollekin sen osalle, ei voi olla palvelemta kokonaisuuden parasta. Mutta jos kaikki, mikä palvelee kokonaisuuden parasta, palvelee sen osienkin parasta, ei silloin mikään, mikä tapahtuu yksilölle, voi olla hänellekään vahingollista. Kaikki, mikä yksilölle tapahtuu, on siis aina hyväksi sekä hänelle itselleen että sille kokonaisuudelle, jonka osa hän on; ks. *Marc. Aur.* VI:45, X:6 ja X:33. – Näin yhteis-hyvänkin toteuttaminen on itse asiassa vain sopeutumista omaan kohtaloon.

<sup>24</sup> *Marc. Aur.* VII:74. – Tehdessään muille pahaa hän vahingoittaa itseään; ks. IX:4.

<sup>25</sup> *Marc. Aur.* VII:9; X:2.

<sup>26</sup> *Marc. Aur.* VI:14 ja 41; IX:23; XI:21; XII:1.

<sup>27</sup> Khrysippos III,334 (SVF).

lakia, jonka noudattaminen on kansalaisen ominaispiirre. Kaikkia ihmisiä koskevat maailmankansalaisina yhtäläisesti samat luonnollisen lain periaatteet, eikä kukaan ole toista parempi muuten kuin paremman hyveen ansiosta.<sup>28</sup> Sen vuoksi ei kukaan myöskään ole luonnostaan orja,<sup>29</sup> vaan orjat ja herrat ovat yhdenveroisia, koska hyve ja järjellisyys eivät edellytä hienoa syntyperää eikä suurta varallisuutta, vaan ”alaston ihmisyyttä” riittää.<sup>30</sup> Vastaavaan tapaan kristityt myöhemmin ajattelivat, että kaikki ihmiset ovat mahdollisia Jumalan valtion kansalaisia, vaikka eivät sitä ehkä juuri nyt olekaan. Mutta ennen kristinuskon tuloa stoalainen oppi ehti monin tavoin palvella pakanallisen Rooman valtiollisia tarpeita: kävihän sen mukaan yhteinen etu luonnostaan erityisen edun edellä,<sup>31</sup> ja Rooman, vaikka se absoluuttisesti olikin vain pieni isänmaa, saattoi maailmanvaltana mieltää suureksi isänmaaksi suhteessa sen alistamiin pienempiin valtioihin, joille se edusti kokonaisuuden, laajimmillaan lähes koko tunnetun maailman, yhteishyvää. Varsinkin Ciceron kaltaiset maallisen isänmaansa palvelijat omaksuivat tämänsuuntaisen painotuksen.

Stoalaista ajattelua sängen valaiseva on Epiktetoksen (n. 50–138 jKr.) kuvaus ihmisen eri tehtävistä, ei vain maailmanvaltion kansalaisena, vaan myös niissä moninaisissa asemissa, jotka kohtalo on pienemmissä puitteissa hänelle määrännyt: jokaisen on ymmärrettävä asemansa ja epäitsekäästi täytettävä sen mukaiset palvelustehtävänsä eli velvollisuutensa.<sup>32</sup> Näin stoalaisuudesta tuli sekä Rooman hallitsijoiden että virkamieskunnan moraalinen normi. Mutta myös omaan pieneen isänmaahansa pettynyt stoalainen saattoi perustellusti luopua sen palvelemisesta, koska hän ei silloin suinkaan lakannut olemasta maailmanvaltion kansalainen, jollaisena hän saattoi kuitenkin palvella koko ihmiskunnan asiaa.<sup>33</sup>

Juuri tämän ratkaisun teki Cicero v. 48 eKr., kun Caesar oli nujertanut Pompeiuksen ja tasavalta oli menetetty: hän vetäytyi julkisuudesta ja omisti loppuelämänsä filosofisille harrastuksilleen. Siten hän arveli tekevänsä Rooman hyväksi sen, minkä vielä pystyi. Vaikka hän muilla ajattelun aloilla edustikin akateemisen koulukunnan maltillista, probabilistista skeptisismää, joka pyrki tarkastelemaan asioita eri koulukuntien näkökulmista il-

<sup>28</sup> Khryssippos III,349 (SVF).

<sup>29</sup> Khryssippos III,352(1) (SVF).

<sup>30</sup> Ks. *Seneca: Epist.* 44 ja *de beneficiis* III:19,1–22,4.

<sup>31</sup> Khryssippos: III,333 (SVF).

<sup>32</sup> *Epict. diatr.* II:10.

<sup>33</sup> Khryssippos III,696 (SVF). – Vrt. *Epict. diatr.* III:22,84–85, jossa kysytään, eikö ole parempi keskustella koko ihmiskunnan kanssa onnellisuudesta ja onnettomuudesta sekä orjuudesta ja vapaudesta, kuin puhua ateenalaisille valtion tulo- ja menoarviosta.

man lukkoon lyötyjä ennakkositoumuksia, käy hänen eettisistä ja valtiopillisista teksteistään selväksi, että niissä hän oli hyvin lähellä stoalaisuutta tai stoalaisittain väritynyttä peripateettisen koulun aristotelismia, jonka keskiössä on oppi ihmisluonnosta ja siitä seuraava ajatus luonnollisesta laista ihmisyyteiskunnan perustuksena. Sivuumme tässä Ciceron luonnonoikeusopin stoalaisen taustan tarkemman tarkastelun ja menemme suoraan siihen, miten hän sen esittää.

”Scipion unena” tunnetussa fragmentissaan Cicero toteaa, että luonto on tehnyt ihmisen alttiiksi ajamaan yhteistä hyvää: ihminen ei voi elää ilman hyvettä, ja valtion hallitseminen on paras hyveen viljelemiseen soveltuva alue, koska siellä hyve pystyy suurempiin tekoihin kuin missään muualla.<sup>34</sup> Kansalaisella on myös velvollisuus luovuttaa parhaat voimansa valtion palvelukseen, koska hän on sille velkaa sekä elämänsä että saamansa kasvatuksen.<sup>35</sup> Valtio, *res publica*, on ”yhteinen asia”, mikä taas on yhtä kuin ”kansan asia”: *res populi*.<sup>36</sup> Mutta kansa ei ole mikä tahansa ihmisjoukko, vaan yhteisö, jota yhdistävät yhteinen laki ja yhteinen etu. Sellaisen yhteisön muodostamiseen ihmisiä ajaa heidän luontainen seurallisuutensa: valtio, jonka he perustavat yhteisen asiansa hyväksi, on siten luonnollinen yhteisö. Sitä yhdistää yksituumaisuus (*concordia*),<sup>37</sup> joka ei perustu sopimukseen vaan luontoon. Luonto on näet antanut ihmiselle järjen jumalallisen kipinän, jonka hienoin ja eniten jumalaa muistuttava ilmenemistapa on ihmisen kyky muodostaa valtioita.<sup>38</sup> Näin valtio on tavallaan luonnollisen lain ihmiselle asettama velvollisuus tai tehtävä (*officium*). Tuon tehtävän täyttäminen edellyttää, että valtiolla on neuvokas johto.<sup>39</sup> Vastuu valtion johtamisesta voidaan uskoa yhdelle tai muutamille valituille, tai koko yhteinen kansa pitää johdon käsissään.

Niin monarkialla, aristokratialla kuin demokatiallakin on kuitenkin hyvät ja huonot puolensa. Demokratiassa parasta on vapaus, jota ihmiset mielellään vaalivat. Sen vuoksi yksituumainen demokratia on hallitusmuodoista vahvin – varsinkin, kun luonto saa parhaat kyvyt tavoittelemaan

<sup>34</sup> *De rep.* I,1–2. – Valtion perustajana tai johtajana ihminen pääsee niin lähelle jumalaa kuin voi; ks. I,7 *in fine*.

<sup>35</sup> I,4–6.

<sup>36</sup> I,24ff.; *de legibus* I,5.

<sup>37</sup> Ks. *de re publica* II,42, jossa Cicero vertaa yksituumaisuutta valtiossa harmoniaan musiikissa; ja *de officiis* I,4, *in fine*, jonka mukaan ihmisellä on luontainen kyky arvostaa kau neutta ja sopusointua ja sen myötä myös valtiollista järjestystä.

<sup>38</sup> Ks. *de re publica* III,1 ja V,6, sekä ns. Scipion uni, jossa kuvataan suuren valtiomiehen palkintoa tuonpuoleisessa elämässä (VI,3–21).

<sup>39</sup> Tästä alkaa Ciceron keskustelu eri hallitusmuotojen paremmuudesta; ks. *ibid.* I,26–47.

johtoasemia ja myös tavallisen kansan valitsemaan johtajikseen parhaat jäsenensä. Silloin demokratia lähestyy sopivasti aristokratiaa. Kansa voi kuitenkin erehtyä valitsemaan vääränlaisia johtajia, tai hillittömän rahvaan typeryys voi pahimmassa tapauksessa johtaa anarkiaa. Pitkällä aikavälillä valtion rappio näyttää välttämättömältä, ellei puolijumalan kaltainen valtiomies sitä pysäytä. Hän voi muodostaa valtiosta monarkian, aristokratian ja demokratian sopivan sekoituksen, jossa kuninkaallinen isällisyys, aristokraattinen kyvykkyys ja yhteisen kansan vapaus hillitsevät toistensa taipumuksia ylilyönteihin. Isällistä monarkiaa edustaa tällöin järjen, tuon sielun parhaan osan, yksinvalta niiden mielissä, jotka valtiota hallitsevat.<sup>40</sup> Käytännön esimerkki monarkian ja vapauden toiminnallisesta yhdistämisestä on Rooman diktaattori-instituutio, joka otetaan väliaikaisesti käyttöön, kun jonkin vaaran edessä tarvitaan tiukkaa yksituumaisuutta.<sup>41</sup>

Sekoitettua hallitusmuotoa parhaimmillaan edustaa Rooman valtiosääntö. Yksi syy tähän on se, ettei Rooman valtiosääntö ole yhden lainlaatijan luomus vaan tulos pitkästä olosuhteisiin sopeutuvasta kehityksestä, jota Cicero kuvaa *De re publica* -teoksen II kirjassa. Sen mukaan tärkeintä on valtion eri kansalaisryhmien ja valtioelinten välinen, olosuhteiden sanelemaan vaatimuksiin sopeutuva tasapaino. Jos joku saa liiaksi valtaa toisten kustannuksella, se johtaa hajaannukseen, heikkouteen ja moraaliseen rappioon.<sup>42</sup> Pahimmassa tapauksessa itse ”julkinen asia” katoaa eli valtio muuttuu pelkästään nimelliseksi instituutioksi, jota hallitsee mielivalta eikä ”yhteisen asian” periaate.<sup>43</sup> Yksituumaisuuden ja ”yhteisen asian” säilymisen tärkeä edellytys on myös oikeamielisyys: oikeamielisesti lakien mukaan kaikkien yhteiseksi hyväksi hallittu kansa on oikea kansa ja muodostaa oikean poliittisen yhteisön.<sup>44</sup> Tämän kiistää akateemisen koulun Kar-

<sup>40</sup> I,38. – Kun siis järki hallitsee yksinvaltiaana valtion hallitsijoita, valtio on oikeastaan monarkia, vaikka hallitsijoita olisikin enemmän kuin yksi. Järki näet on kaikille ihmisille luontojaan yhteinen asia.

<sup>41</sup> I,40.

<sup>42</sup> Esimerkiksi kansantribuuni-instituutio oli syntyessään haitallinen, koska se antoi kansalle liikaa valtaa ja lietsoi erimielisyyttä (ks. lähemmin *de legibus* III,8–9), mutta decemvirien ylivallassa se olisi ollut tarpeellinen vastapaino, jos se olisi ollut silloin käytössä. Toisaalta (*de legibus* III,10–11) kansantribuunit saattoivat kanavoida hillittömyyteen taipuvaisen kansan arvaamattomia liikkeitä helpommin hallittavaan suuntaan.

<sup>43</sup> Ks. fragmentit, joista muodostuu se, mitä on jäljellä *de re publican* I kirjan luvuista 1–6; ks. myös III,31–3 ja V,6.

<sup>44</sup> Ks. *de re publica* II,42 ja Augustinuksen yhteenveto III kirjan sisällöstä (*de civitate Dei* II,21). – Vrt. *de officiis* I,7–18: oikeamielisyys kietoutuu läheisesti yhteen hyväntekeväisyyden (*beneficentia*) kanssa, jonka mukaan ihmisellä on asemansa puolesta luontainen velvollisuus tehdä hyvää läheisilleen. Vaikka Cicero maailmankansalaisena siis tunnustaa-kin kaikki ihmiset ”läheisikseen”, hän voi samanaikaisesti sanoa, että mitä läheisempiä ih-

neades, joka Platonin ”Valtiossa” esiintyvän Thrasymakhoksen tapaan väittää väärämielisyyttä valtion taitavan hallitsemisen välttämättömäksi osatekijäksi.<sup>45</sup> Lakeja säätämällä voidaan kyllä määrätä, mikä on konventionaalisesti oikeudenmukaista (*justum civile*), mutta on typerää vedota johonkin muka luonnolliseen oikeudenmukaiseen (*justum naturale*), koska on ilmeistä, että käsitykset oikeasta ja väärästä ovat aina vaihdelleet suuresti.<sup>46</sup> – Sitä paitsi oikeamielinen toiminta on toisten suosimista omalla kustannuksella, se on ristiriidassa hyödyn kanssa: oikeamielinen valtio ei saavuta voittoja vaan jää muiden jalkoihin. Roomakin on saavuttanut asemansa nimenomaan viekkaudella ja vääryydellä eikä suinkaan oikeamielisyydellä. Koska ainoa ihmisiä luonnostaan liikuttava vaikutin on oman edun tavoittelu, ei kukaan viisas ihminen eikä valtio uhraa etuaan oikeamielisyyden alttarille, ja jokainen, joka vastoin omaa luontoaan niin tekee, on auttamaton hölmö.

Ciceron vastaväite Karneadeelle on, että toisen alistaminen ei aina ole väärin alistettuja kohtaan. Päinvastoin alistussuhde on alistetuille hyväksi, jos alistaja on luonnostaan heitä parempi ja sen vuoksi kyvykäs tekemään heistäkin parempia kuin mihin he itsenäisinä pystyisivät: maailmanjärjestys osoittaa, että parempi on aina huonomman – jumala ihmisen, ihminen eläimen, isä pojan, vapaa orjan – luonnollinen hallitsija. Hyödyn ja oikeamielisyyden välillä ei siis olekaan ristiriitaa: oikeamielinen on hyödyllistä, koska se vaikuttaa yhteiseksi parhaaksi, eikä hyödyn tavoittelemisesta pidä luopua, vaan se tulee vain tehdä oikeamielisesti.<sup>47</sup> – Näin Cicero tulee implisiittisesti oikeuttaneeksi Rooman valloitukset – ovathan roomalaiset muita parempia – ja liittäneeksi valtio-oppinsa Platonista juurensa juontavaan pedagogiseen viitekehukseen, jonka mukaan kansan parhaimmisto, sen luontaiset hallitsijat, toteuttavat valtion tehtävää kasvattamalla tavallista kansaa, heidän luontaisia hallittaviaan, paremmiksi kuin he ilman tätä kasvatusista olisivat.

*De legibus* -teoksensa I kirjassa Cicero palaa luonnolliseen lakiin ja selittää, että lain filosofinen tarkastelu ei voi tyytyä lakipositivistiseen käsitykseen lakien ja oikeuden lähteistä: inhimillisenkään oikeuden lähteitä eivät ole vain kirjoitettu laki ja sen tulkitsijoiden ratkaisut, vaan sillä on

---

miset toisilleen ovat, sitä vahvempia ovat heidän välillään vallitsevat oikeamielisyyden ja hyväntekeväisyyden siteet, ja päätyä ihailemaan *isänmaallisuutta* virkamiesmoraalin kulkimäkinä.

<sup>45</sup> *De re publica* III,6–20. – Karneades ei tietävästi kirjoittanut lainkaan kirjoja, vaan kaikki, mitä tiedämme hänen ajatuksistaan, perustuu toisten muistiinpanoihin ja kertomuksiin.

<sup>46</sup> III,6–11.

<sup>47</sup> III,7–8, 13–15, 18–20 ja 23.



jokin syvempi tarkoitus ja syy, jonka ymmärtäminen edellyttää ihmisluonnon tuntemusta.<sup>48</sup> Koska ihmisluonnon ydin on rationaalisuus, on laki pohjimmiltaan yhtä kuin luontoon istutettu ylin järki siltä osin kuin se kertoo meille, mitä meidän on tehtävä ja mitä vältettävä. Järki on jumalten ja ihmisten yhteinen tekijä, ja sen vuoksi ihminenkin on ensi sijassa maailmankansalainen ja koko maailmaa hallitsevan yleispätevän järjen lain alainen ja vasta toissijaisesti jonkin osayhteisön, kuten valtion tai suvun, jäsen. Kun hän siis tiedostaa järjellisyytensä ja toimii järjen saneleman lain mukaan, hän – platonilaiseen tapaan – ”muistaa” oman jumalallisen alkupe ränsä ja toteuttaa – aristoteeliseen tapaan – hyvettä harjoittamalla täyden luontonsa. Luonto pyrkii näet aina eteenpäin ja sisältää itsessään järjenmukaisuuden kasvuun tarvittavat sekä ainekset että taipumuksen. Näin oikeamielisyys on ihmisen synnynnäinen tehtävä ja päämäärä, eikä oikea (*ius*) pohjimmiltaan perustu vaihteleviin mielipiteisiin vaan yleispätevään ihmisluontoon.

Yleispätevää ihmisluonnossa on etenkin ihmiselle luonteenomainen tapa ajatella: logiikka on kaikkien ihmisten yhteistä omaisuutta ja tekee kaikille mahdolliseksi totuuden ymmärtämisen ja hyveen harjoittamisen.<sup>49</sup> Eri kansojen ja eri ihmisten erilaiset uskomukset ja tavatkin johtuvat vain siitä, että kaikki ovat samoine heikkouksineen yhtä alttiita erehtymään erilaisten ulkoisten vaikutusten synnyttämien enemmän tai vähemmän satunnaisesti vaihtelevien mielipiteiden valtaan. Sen vuoksi ihmisten luontainen tehtävä on viljellä järkeään näiden erehdyttävien vaikutusten torjumiseksi. Näin he voivat oppia hylkäämään heitä toisistaan erottavat valheelliset tekijät ja huonot tavat ja muodostamaan oikean luonnonmukaisen yhteisön, jossa – Pythagoraan sananparren mukaan – ystävien tavarat ovat yhteisiä ja ystävät yhtäläisiä. Tuon yhteisyyden ja yhtäläisyyden toteuttaa viime kädessä lain noudattaminen eli oikean järjen (*recta ratio*) mukainen toiminta.<sup>50</sup> Vaikka Cicero ei sitä suoraan sano, lienee selvää, että jos tämän ihanneyhteisön laki on kaikille yhteinen oikea järki, sen täytyy viime kädessä olla maailmanvaltio – jonka toteuttajaksi Rooma on kutsuttu.

Tärkein ihmisiä erottavista tekijöistä on erheellinen ristiriita hyödyllisen ja oikean välillä: jos ”ystävien tavarat olisivat yhteisiä”, ei tuota ristiriitaa olisi.<sup>51</sup> Alun perin omistus olikin yhteistä, kunnes se käytännön syistä vä-

<sup>48</sup> *De legibus* I,5; ks. myös I,7.

<sup>49</sup> I,6–10. – vrt. *de officiis* I,30–31.

<sup>50</sup> *De legibus* I,11–12; vrt. *de officiis* I,16.

<sup>51</sup> *De legibus* I,12. – *De officiis* -teoksen III kirja käsittelee kokonaisuudessaan tätä asiaa: inhimillisen yhteisöelämän onnistumisen takaava ylin periaate on: ”älä erota yksitystä etua-

hitellen muuttui yksityiseksi.<sup>52</sup> Yhteisomistusta ei kuitenkaan tule palauttaa, vaan yksityisomaisuuden omistajien asenteet tulee yhteisöllistää: jos näet ihmiset olettavat ristiriidan oman etunsa ja oikeamielisyyden välille, he tottelevat lakeja vain laskelmoivista syistä, eikä mitään *eettistä* oikeamielisyyttä ole. Oikeamielisyys voi saada mielekkään merkityksen vain, jos ihmiset oletetaan luonnostaan halukkaiksi ymmärtämään yksityisen hyvänsä osaksi yhteishyvää ja toimimaan toistensa parhaaksi. Mutta silloin oikeamielisyyden ja hyödyn on käytävä yksiin.<sup>53</sup> – Sitä paitsi ainoastaan ihmislajin kaikille edustajille yhteinen kriteeri mahdollistaa hirmuvaltaitten vääryyksien erottamisen oikeudenmukaisista laeista. Jos kansan tai valtionpäämiehen tai tuomarin tahto olisi laki siitä riippumatta, mikä sen sisältö on, ei varkaudella ja oikeudella olisi käsitteellistä eroa, eikä mikään estäisi tekemästä hyveistä rikoksia ja rikoksista hyveitä, jos vain muutoksen taakse saataisiin riittävä äänen enemmistö. Tämänkin vuoksi on oletettava yleispätevä oikean ja väärän kriteeri, mikäli ylipäättänsä haluamme erottaa ne toisistaan: muutenhan olisi pakko tunnustaa, ettei millään ole mitään väliä, koska kaikki riippuisi vain vaihtuvista mielipiteistä.<sup>54</sup>

Luonto on ainoa, joka voi tarjota yleispätevän oikean ja väärän kriteerin. Luonnosta on kuitenkin keskenään kilpailevia teorioita. Stolaiset ja peripateetikot tarkoittavat silti samaa, vaikka sanovatkin sen eri tavalla, kun he puhuvat luontoon sopeutuvasta tai luonnonmukaisesta elämästä.<sup>55</sup> Viime kädessä ihmisen luontainen tehtävä järjellisenä olentona – ja sen myötä maailmankansalaisena – on osallistua jumalten kanssa maailman kaitselmukseen. Sen tehdäkseen hänen on toteutettava järjellistä luontoaan eli harjoitettava hyvettä.<sup>56</sup> Mutta hyveen paras harjoituskenttä on valtioelämä, ja pienen isänmaan puitteissa on hyvä harjoitella suuren isänmaan hyveitä,

---

si yhteisestä edusta” (III,6). ”Hyödyllisen” ja ”vilpittömän” eli ”itsessään hyvän” välillä ei pidä tehdä valheellista eroa (III,7.8): joka luulee voivansa hyötyä toisten kustannuksella rikkomalla hyveenmukaisia velvollisuuksiaan vastaan, erehtyy, koska vain se, mikä on hyveenmukaista, on myös toimijalle itselleen oikeasti hyödyllistä (III,17).

<sup>52</sup> *De officiis* I,7.

<sup>53</sup> *De legibus* I,14–15. – Ciceron premissi on, että kaiken inhimillisen toiminnan motiivi on oman hyvän saavuttaminen: jotta oikeamielisyys voisi motivoida, sen täytyy olla toimijan silmissä itsessään hyvä ja tavoiteltava asia; ks. I,18. Cicero tuntee silti tarvetta täydentää hyveen houkuttelevuutta todistelemalla, että se aina myös hyödyttää harjoittajaansa.

<sup>54</sup> I,15–17. – Onnellisuus-käsite puoltaa niin ikään Ciceron kantaa: jos haluamme onnellisuutta – jonka käsitteeseen sisältyy välttämättä pysyvyys – on mieleöntä yrittää perustaa se johonkin epävakaiseen, kuten vaihteleviin mielipiteisiin!

<sup>55</sup> I,20–22.

<sup>56</sup> I,23; II,4. – *De officiis* -teoksen kielellä sama asia voitaisiin sanoa, että hänen on täytettävä velvollisuutensa.

koska molempien isänmaiden järjestys on samankaltainen. Tästä seuraavat pienen isänmaan lakeihin kohdistettavat vaatimukset: jotta niitä voitaisiin sanoa oikeasti laeiksi, niiden tulee myötävaikuttaa maailman kaitsemukseen eli tavoitella yhteistä hyvää niissä puitteissa kuin se on mahdollista. Luonto on normi, johon positiivisen lain tulee perustua, ja sen tehdäkseen lain tulee rangaista pahoja ja suojella hyviä ja olla ”kansalaisten parhaaksi, valtion turvaksi, kaikkien rauhaksi ja onneksi” ja ”oikeuden vakuudeksi”. Sen sijaan ne, jotka eivät pyri näihin tavoitteisiin vaan tekevät säädöksillään vääryttä ja vahingoittavat kansaansa eivätkä paranna sitä, saavat aikaan jotakin aivan muuta kuin lakeja: heidän säädöksensä eivät eroa rosvojoukon sisäisistä säännöistä, eivätkä ne ole oikeita lakeja, vaikka ne olisivatkin muodollisesti päteviä ja vaikka kansa olisi ne itse hyväksynyt.<sup>57</sup>

Cicero olettaa muutta mutkitta, että Rooman vanhat lait edustivat luonnon mukaan parasta lainsäädäntöä aivan samoin kuin Rooman vanha valtiosäädäntökin edusti parasta valtiomuotoa.<sup>58</sup> Etenkin sen mukaiset valtioelimet ja niiden toimivallan jako olivat valtion toimivuuden ja jatkuvuuden kannalta optimaaliset.<sup>59</sup> Korkeiden virkamiesten moraalinen pysyvyydestä ei kuitenkaan voida saada varmoja takeita millään keinolla, ja sen vuoksi parhaassakin valtiossa on tarjolla vaara, että muutama turmeltunut johtaja pilaa esimerkillään koko kansan moraalin. Tämän vuoksi on erityisen tärkeää tarjota poliitikoille mahdollisimman vähän tilaisuuksia korruption harjoittamiseen. Siten taataan kansalle vapaus eli valta osoittaa vilpittömästi suosiota valtion asioita hoitavalle parhaimmistolle: kansa saa kokea itsensä vapaaksi, johtotehtäviin saadaan kunnon väkeä, ja valtion yksituumaisuus säilyy. Väkivaltaiset ratkaisumallit on torjuttava ennalta, ja on tarkoin vaalittava kansalaisten yhdenveroisuutta lain edessä: yksilölliset erioikeudet ovat rikoksia itse lain kaikille yhtäläistä olemusta vastaan.<sup>60</sup> Ennen muuta lakeja on sovellettava johdonmukaisesti kaikkiin, joita ne koskevat: mikään ei näet riko kansalaisten keskinäistä luottamusta niin pahasti kuin se, että he eivät voi varmasti luottaa vastavuoroisten sitoumustensa täyttämiseen.<sup>61</sup> – Näin muodoin Cicero toivoi vielä puhaltavansa henkeä Rooman tasavaltaan, mutta sen aika oli jo ohi. Ratkaisu Rooman valtio-organisaation horjuvaan yksituumaisuuteen löytyi muualta, kun ta-

<sup>57</sup> II,5.

<sup>58</sup> Koko II kirja käsittelee tätä aihetta. – Ks. erit. II,10.

<sup>59</sup> III,1–12.

<sup>60</sup> *Ibid.* III,14–19.

<sup>61</sup> Ks. *de officiis* II,24, jossa paheksutaan veloista vapautumisen helppoutta Ciceron Roomassa.

savallan eri valtioelinten tärkeimmät valtaoikeudet keskitettiin pysyvän diktaattorin asemaan nousseen keisarin käsiin.

## II KEISARIEN TASAVALTA

### 1 Augustuksen rohdot

Kun Augustus ryhtyi vakiinnuttamaan asemaansa Rooman kiistattomana hallitsijana, hänellä oli käytettävissään tasavaltainen valtiosääntö, jonka mukaan lainsäädäntövalta kuului kansalle, toimeenpanovalta kahdelle määräaikaiselle konsulille ja talous- ja ulkopoliittikka ylimystön senaatille. Näistä senaatti oli helpoimmin hallittava elin, ja jo Caesar oli muovannut siitä omien päätöstensä vapaaehtoisen myötäilijän. Yksinvaltiaan ei siis tarvinnut lakkauttaa senaattia, vaan se sai pitää muodollisen asemansa. Toimeenpanovallan ottaminen yksiin käsiin ei ollut yhtä yksinkertaista. Armeijan ylipäällikkönä keisari oli kyllä mahdollista ymmärtää diktaattorin valtuuksin toimivaksi poikkeustilajohtajaksi, ja sellainen asema Augustuksella toisen triumviraatin viimeisenä jäljellä olevana jäsenenä oli ollutkin, mutta diktaattorin tehtävä oli valtiosäännön mukaan määräaikainen.<sup>62</sup> Myös konsulit saivat olla virassaan vain kaksi vuotta, ja uudelleenvalinta oli periaatteessa rajoitettu kahteen kauteen. Sitä paitsi heitä piti olla kaksi. Lisäksi kuninkaan aseman tavoittelemisen ei voinut tulla kysymykseen, koska se olisi ollut kuolemanrangaistuksen alainen rikos tasavaltaa vastaan. Lainsäädäntövaltaa, jota kansa käytti korporaatioidensa (*tribu*) kautta, ei hallitsijan myöskään sopinut avoimesti anastaa, mikäli hän halusi esiintyä kansan asian ajajana. Augustuksen ratkaisu oli se, että hän ”palautti valtion takaisin senaatille ja kansalle” ja julisti olevansa vain yksi tasavallan kansalaisista, tosin heistä ensimmäinen (*princeps civium*), ja senaatin vanhin (*princeps senatus*).<sup>63</sup> Sekä senaatin että kansan päätöksiin hän kuitenkin otti itselleen viimeisen sanan valituttamalla itsensä pysyväksi kansantribuuniksi, joka saattoi *veto*-oikeudellaan estää melkeinpä minkä asian etenemisen hyvänsä. Ajan myötä tuli tavaksi, että tasavallan muitakin virkoja keskitettiin keisarin käsiin valitsemalla hänet myös konsuliksi ja kensoriksi. Silloinkin hänellä kuitenkin oli muodon vuoksi rinnallaan toi-

---

<sup>62</sup> Kansaa kyllä tarjosi Augustukselle diktaattorin asemaa, mutta hän kieltäytyi sitä vastaanottamasta.

<sup>63</sup> Tästä arvonimestä johtuu se, että keisarikuntaa Augustuksesta eteenpäin on tavattu kutsumaa prinsipaateiksi.

nen konsuli, ja myös kahden vuoden virkakaudesta pidettiin kiinni. Jopa uudelleenvalintaa koskevat rajoitukset pysyivät voimassa siten, että keisarit eivät mielellään antaneet valita itseään konsuliksi useammin kuin se tasavallan käytännön mukaan oli ollut mahdollista.

Tasavallan instituutiot siis säilytettiin lähes viimeistä piirtoa myöten, mutta valtiosäännön muutosäännösten sallimissa puitteissa keisari sai tosiasiallisen aseman, jonka turvin hän saattoi paljossa hallita muista valtioelimestä piittaamatta. Tämä asema oli tavallaan valtiosäännön ulkopuolinen tai sille rinnakkainen, *ylimääräisen* valtioelimen asema, ja Rooman valtioelämän historia sen vuoksi paljolti kertomus siitä, miten tämä ylimääräinen valtioelin vähitellen pyrki siirtämään itselleen yhä suuremman ja suuremman osan *varsinaisten* valtioelinten toimivallasta. Jäljempänä näemme, että se ei koskaan onnistunut täydellisesti, vaan hamaan katkeraan loppuun saakka Bysantinkin keisarikunnassa säilyneet Rooman tasavallan instituutiot kykenivät tarpeen tulleen käyttämään muinaisia valtaoikeuksiaan keisaria vastaan. Erityisen merkillepantavaa on se, että keisari ei milloinkaan saavuttanut virallista lainsäätäjän asemaa. Vaikka hän antoikin säädöksiä, jotka muodoltaan ja tarkoitukseltaan vastasivat lakeja, ja vaikka niiden tosiasiallinen merkitys ajan myötä kasvoikin, hän ei voinut nimittää niitä laeiksi. Toisaalta hän ei myöskään voinut omaksua tuomiovaltaa varsinaisilla laeilla säädettyihin asioihin, vaan ainoastaan omien säädöstensä soveltamiseen. Näin Ciceron vaalima ajatus kansasta ylimpänä valtioelimenä pysyi teoriassa vallitsevana sekä idässä että lännessä, vaikka se toki usein käytännössä jäikin keisarin varjoon. Sen lisäksi itse keisari-instituutiokin oli periaatteessa suvereenin kansan alainen roomalaisten juristien kehittämän *lex regia* -konstruktion kautta: paitsi että kansa valitsi keisarin – olkoonkin, että kansaa tällöin usein omavaltaisesti edusti jokin kansanosa, kuten armeija – oli kansan erityisellä valtuuslailla luovutettava omat valtuutensa kullekin uudelle keisarille henkilökohtaisesti.

”Se, minkä hallitsija hyväksi näkee”, sai siis lain voiman yksinomaan siksi, että kansa oli uskonut omat valtaoikeutensa keisarin käyttöön.<sup>64</sup> Se,

<sup>64</sup> *Inst.* I,2§6; *Dig.* I,1,4,1 (Ulpianus). – Tähän lausumaan on usein muutta mutkitta vedottu sen perustelemiseksi, että hallitsijalla on ehdoton yksinvalta, kun todellisuudessa se lienee alun perin päinvastoin korostanut keisarinvallan ehdollisuutta eli sitä, että se perustuu kansan valtuutukseen. Rivien välistä voidaan tällöin lukea, että jos keisari käyttää valtaansa väärin, voi kansa myös peruuttaa valtuutuksensa ja ottaa oikeutensa takaisin itselleen tai luovuttaa ne jollekulle toiselle. – Vrt. myös *Dig.* I,1,3,31 (Ulpianus), jonka mukaan keisari – mutta ei keisarinna – on lainalaisuudesta vapaa (*legibus solutus*): sekin jätti jälkipolville runsaasti erimielisyyden varaa koskien sitä, missä mielessä hallitsija tarkkaan ottaen muka oli lakien yläpuolella.

että keisarin lainsäädäntövalta ei tämän varauman jälkeenkään ollut juristien mielestä rajaton, näkyy Ulpianuksen lausumasta, jonka mukaan keisarilla ei ole lupa muuttaa sitä, mikä jo kauan (*diu*) on katsottu oikeaksi, ellei muutoksesta koitua hyöty ole ilmeinen.<sup>65</sup> Se, että Justinianus otti tämänkin lausuman kokoelmaansa, osoittaa, että ajatus eli vielä dominaintikin aikana. Bysantin historiasta näemme myös, että keisarin säädösvalta, jos sitä käytettiin ilman kansan myötävaikutusta, miellettiin sielläkin loppuun asti epävarsinaiseksi säädösvallaksi, jonka liikkumavara oli sangen rajattu. Moni myöhäinenkin keisari pyrki vahvistamaan säädönsensä voimaa kansan muodollisella myötävaikutuksella. Usein keisari myös aidosti alisti ehdotuksensa kansan hyväksyttäväksi tai hylättäväksi. Toisaalta kansa voi itsenäisestikin käyttää valtuuksiaan myös keisarikunnassa ”säättämällä” tapaoikeutta: kansan keskuudessa vakiintuva yleinen tapa voi muuttua itse laiksi ja kumota toisia, säädännäisiäkin, lakeja.<sup>66</sup> Vastaavasti juristit katsoivat, että kun senaatti antoi omia säädöksiään, silläkin oli siihen oikeus vain, koska oli epäkäytännöllistä koota koko kansa päättämään jokaisesta asiasta.<sup>67</sup>

Hyvän kuvan siitä, millaiseksi keisarin asema prinsipaatin alkuaikoina miellettiin, antaa keisari Neron opettaja Seneca (4 eKr.–65 jKr.), kun hän kirjoituksessaan ”*ad Neronem Caesarem de clementia*” tekee selväksi, että rangaistusten jakamista koskevat näkökohdat ovat erityisen tärkeitä keisarille, joka on ”jumalten sijainen maan päällä”.<sup>68</sup> Koska ihminen on sielullisista olennoista vaikeimmin käsiteltävä, on keisarin tehtävä hyvin vaativa. Ja koska siihen liittyy vastuu kaikkien elämästä, hänen on, samoin kuin kelpo lääkärin, tehtävä kaikki tarpeellinen kansan pitämiseksi moraalisesti terveenä.<sup>69</sup> Siksi hänen tulee etsiä sopivaa yleistä tasapainoa armeliaisuuden ja ankaruuden välillä ja ottaa huomioon se, että jotkut rikoksenteelijät palaavat helpommin hyveen tielle, jos heitä ei rangaista, ja että on hyvien tekojen tekijöitä, joita kuitenkin on joskus aihetta rangaista.<sup>70</sup> Pahetta ei

<sup>65</sup> *Dig.* I,1,4,2.

<sup>66</sup> *Dig.* I,1,3,32 (Julianus).

<sup>67</sup> *Inst.* I,2§5.

<sup>68</sup> *Seneca: de clementia* I:1,2.

<sup>69</sup> *Ibid.* I:17,1–3

<sup>70</sup> *Ibid.* I:2,1–2. – Tähän kohtaan saattaa sisältyä viittaus siihen, että ajalle tyypillinen ilmiö oli juuri stoalaisen filosofian innoittamana eräänlainen kansalaistottelemattomuus tai oman tunnon syistä tapahtuva kieltäytyminen noudattamasta esivallan käskyjä. Epiktetoksen mukaan (*Diatr.* I:9,14–17; ks. myös I:19,7ff. ja I:29,9ff. ja IV:7,33–36) passiivinen vastarinta ”rosvoja, varkaita, tuomioistuimia ja tyranneja” kohtaan onkin jo viisaisten lähes itsestään selvä velvollisuus: kestäväällä vainon ja sorron he voivat osoittaa olevansa jumalten kaltaisia ja kaikesta maallisesta ”oikeudesta” vapaita.

tule hyväksyä, mutta sitä täytyy jonkin verran sietää, jotta lääkkeitä voidaan taitavasti annostella otollisen tilaisuuden tullen.<sup>71</sup> Rangaistukset eivät aina toimi odotetusti varoittavina esimerkkeinä, vaan päinvastoin turruttavat kansan ja opettavat sen pitämään rikoksia arkipäivään kuuluvina ilmiöinä.<sup>72</sup> Tärkeätä on kuitenkin johdonmukaisuus, jotta hyvän ja pahan ero ei kansalaisten silmissä hämärtyisi.<sup>73</sup> Koska keisari on kansan sielu, ja kansa on keisarin ruumis, eikä kumpikaan tulisi toimeen ilman toistansa, keisarin tulee järjestyksenpidossaan jo itsensä vuoksi pitää huolta siitä, että kansan toimintakyky ja -halu säilyy hyvänä ja sillä säilyy motiivi puolustaa omaa turvallisuuttaan puolustamalla keisaria.<sup>74</sup> Sen vuoksi keisarin on oltava armelias itselleen olemalla armelias kansalle.<sup>75</sup> Sitä paitsi hyvin järjestetyn valtakunnan merkki on, että sen ei tarvitse vastata jokaiseen rikkeeseen väkivallalla.<sup>76</sup>

Ennen kaikkea on muistettava, että vaikka keisari käyttääkin kansalaisia palveluksessaan, on keisari itse palvelussuhteessa kansaan: keisari-instituutio ei ole olemassa sitä varten, että keisari saisi tehdä, mitä haluaa, vaan sitä varten, että keisari jättäisi tekemättä, mitä haluaa, ja tekisi sen sijaan velvollisuutensa taatakseen kansalle määräysvallan omaan elämäänsä. Näin todellinen käskijä on kansa, ja todellinen palvelija on keisari.<sup>77</sup> Koska keisarin palvelustehtävän ydin on sielujen lääkärin tehtävä, ovat teloitetut rikolliset merkki hänen epäonnistumisestaan – ja sen vuoksi hänelle yhtä huonoa mainosta kuin kuolleet potilaat lääkärille.<sup>78</sup>

Keisari oli siis lähes jumala, mutta kuitenkin vain kansan palvelija, ja hänen toimenkuvansa muistutti lääkärin toimenkuvaa, koska hänen tärkein tehtävänsä oli kansan moraalinen parantaminen. Tiedämme, että Seneca sai pettyä oman oppilaansa suoritukseen. Siitä, ja monen muunkin keisarin hirmuvaltaisista otteista huolimatta Tacitus (n. 55–120 jKr.) vahvistaa noin v. 81 laatimassaan dialogissa *De oratoribus*, että keisari-instituutio voitiin

<sup>71</sup> *Ibid.* I:22,3.

<sup>72</sup> *Ibid.* I:23,1. – Tästä näemme, että jo Seneca ymmärsi tämän yleisestäävyyteen perustuvan rangaistusteorian heikkouden.

<sup>73</sup> *Ibid.* – Epävarmoissa tilanteissa tulisi aina suosia lempeämpää vaihtoehtoa. Yksi syy tähän on se, että keisarin teoilla on valtavan paljon suurempi vaikutus maailmaan kuin yksityishenkilön teoilla; ks. *ibid.* I:8,4–7.

<sup>74</sup> *Ibid.* I:3,5–4,1. – Lempeä ohjaus on tätä silmällä pitäen tarpeen, koska ihmiset seuraavat mielellään johtajaa, jos he saavat tehdä sen vapaaehtoisesti, mutta käyvät helposti vastarintaan, jos heitä viedään väkisin; ks. *ibid.* I:24,2.

<sup>75</sup> *Ibid.* I:5,1.

<sup>76</sup> *Ibid.* I:7,2–3.

<sup>77</sup> *Ibid.* I:8,1–3.

<sup>78</sup> *Ibid.* I:24,1–2.

yhä tuolloin nähdä nimenomaan lääkkeeksi sairaan tasavallan kuolemantautiin. Kysymys on puhetaidon taantumisesta: miksi Roomassa ei ole enää yhtä etevää puhujaa kuin ennen?<sup>79</sup> Vastauksia annetaan kaksi. Messala perustelee ajan kaunopuhujien kehnotta heidän turmeltuneissa keisariajan oloissa saamallaan huonolla kasvatuksella.<sup>80</sup> Secundus lausuu päinvastoin, että puhetaidon kukoistus on merkki valtion rappiosta. Puhetaito tarvitsee näet polttoainekseen toraisan kansan ja riitaiset valtioelimet, levottomat olot ja yleisen epäjärjestyksen, joka antaa hyvät mahdollisuudet epärehellisille pyrinnoille.<sup>81</sup> Tasavallan loppuaikoina vallitsivat puhetaidolle otolliset olot, jotka kuitenkin merkitsivät valtiollista sekasortoa. Augustuksen *pax romana* ei rauhoittanut vain valtakunnan rajoja vaan myös kansalaisten elämän, oikeusolot ja sisäpolitiikan, eikä reetoreita enää tarvittu.<sup>82</sup> Lopuksi Maternus toteaa, että Spartassa ei ollut yhtään kaunopuhujaa, koska siellä vallitsi viisaiden valtiomiesten johdolla vakaa kuri ja järjestys, mutta Ateenassa vilisi reetoreita, koska valta oli siellä ymmärtämättömän kansan käsissä. Puhetaito kukoistaa aina, kun esivallalta puuttuu auktoriteetti ja kansalta rehellisyys ja yksimielisyys, mutta se näivettyy, kun kansa noudattaa hyviä tapoja ja on kuuliainen määrätietoiselle esivallalle. Puhetaito on näet lääke valtion sairauksiin, ja mitä enemmän sitä tarvitaan, sitä sairaampi valtio on.<sup>83</sup> Vahva keisarinvalta kelpo miehen käsissä voi kuitenkin parantaa koko taudin, ja kun niin tapahtuu, Rooma on ihannevaltion ruumiillistuma. – Tämä ajattelutapa johti ennen pitkää oppiin, jonka mukaan yksinvaltaisesti hallittu Rooman *res publica*<sup>84</sup> itse asiassa olikin demokratian ihannemuoto,

---

<sup>79</sup> Tacitus: *de orator.* 24ff.

<sup>80</sup> *Ibid.* 28–35.

<sup>81</sup> *Ibid.* 36–37 ja 39.

<sup>82</sup> *Ibid.* 38.

<sup>83</sup> *Ibid.* 50–51. – Puhelias politikointi ja ahkera oikeuden käyminen ovat rappeutuneen valtion merkkejä, eikä ihannevaltio tarvitse niitä, vaan vilpitöntä kuuliaisuutta ja yksimielisyyttä. Rooman valtakunnalla on vahvojen toiminnan miesten johdolla ainakin mahdollisuus – toisin kuin Kreikan puheliailta demokratioilla – saavuttaa tuo ihanne – eikä se suinkaan merkitse kansan alistamista vaan täydellistä kansanvaltaa, jossa kaikki ovat keisarin yhtäläisesti kuuliaisina alamaisina täysin yhdenveroisia.

<sup>84</sup> Roomalaisten *res publica* ei ole kreikkalaisen *dēmokratían* suora vastine, vaan se viittaa enemmän yhteishyvän ajatukseen. Se on siis ”demokratia” siinä merkityksessä, että vaikka se ei olisikaan kansan hallitsema, se on kuitenkin kansan parhaaksi. *Res publica* voi hyvin olla yksinvaltiutus, jos se vain parhaiten toteuttaa ”yhteistä asiaa”. – Aivan vastaava ”tasavallan” ja ”kansanvallan” välinen käsite-erottelu tavataan esimerkiksi Montesquieun kirjoituksissa.



ja teki kaunopuhujista keisareiden imartelijoita ja näiden edustaman Rooman ”tasavallan” ihailijoita.<sup>85</sup>

Augustinuksen luoman pax romanan muisto näytti joka tapauksessa vahvistavan, että kehityksen suunta oli oikea: yksinvalta oli paras tapa ajaa Rooman ”yhteistä asiaa”. Kysymys ei kuitenkaan ollut pelkästään tosiasiallisesta poliittisesta muutoksesta, vaan myös uusien ajatustapojen leviämisestä. Hallitsijan jumalaan rinnastava hellenistinen kuninkuuskäsitys alkoi enenevässä määrin vaikuttaa myös Roomassa. Omaleimaisen roomalaisen muodon keisarin jumaloiminen sai siitä, että se piti ajatuksellisesti sovittaa perinteiseen tasavaltaa ihannoivaan ideologiaan, joka pitkään säilyi poliittisten puheiden kantavana teemana. Koska keisari korvasi filosofit, ei systemaattista valtiofilosofiaa tarvittu, eikä sitä sen vuoksi kirjoitettukaan. Valtiosääntökin pysyi lähes muuttumattomana koko Augustinuksen perustaman prinsipaatin ajan.<sup>86</sup>

Se, että Roomassa aineellistuivat yhtäaikaan tasavaltaisen kansansuvereniteetin ja yleismaailmallisen yksinvaltiuden ideat, sai paljon ideologista tukea siitä, että tasavallan ajan ulkonaiset päätöksentekomuodot säilyivät myös keisarikunnassa ja tarjosivat niin muodoin poliittisen älymystön edustajille tilaisuuden tuoda ajatuksiaan julki. Vaikka esimerkiksi senaatin päätösvalta oli vain varjo entisestä, se kuitenkin kokoontui, ja istunnoissa pidettiin puheita. Kun keisari oli ”hyvä”, oli tarjolla tilaisuus keisarin ylistyksen varjolla markkinoida käsityksiä siitä, millainen keisarin tulisi olla ja mitä hänen tulisi tehdä. ”Huonoille” keisareille ei arvatavasti uskallettu pitää merkittäviä puheita, mutta heidän kuoltuaan heitä oli helppo käyttää varoittavina esimerkkeinä kehotuspuheissa uusille nuorille hallitsijoille, joista ei vielä tiedetty, tulisiko heistä hirmuhallitsijoita vai hyväntekijöitä.<sup>87</sup> Näin aikakirjoihin jääneiden keisaripuheiden

<sup>85</sup> Philon Juutalainen (n. 20 eKr.–50 jKr.) saattoi olla ensimmäisiä, jotka ajattelivat tähän tapaan: hän puhuu usein (ks. *de confusione linguarum* 108–109, *de agricultura* 45–48, *de Abrahamo* 242, *de virtutibus* 180, *de specialibus legibus* IV,237) demokratiasta parhaana valtiomuotona ja näyttää silloin tarkoittavan juuri demokratian kykyä ylläpitää hyvää järjestystä ja tavoitella – ei sitä, mitä kansa haluaa – vaan sitä, mikä on kaikille parasta. Vaikka hän siis käyttäikin kreikan sanaa *dēmokratía*, hän ehkä ajattelee sille roomalaisen *respublican* sisällön.

<sup>86</sup> Muodollisesti tasavaltaisen valtiosäännön mursi Diocletianuksen 200-luvun lopulla perustama *dominaatti*, joka teki keisarista riippumattoman itsevaltiaan, keisarikunnasta valtiokommunistisen työkomennuskunnan ja kansalaisista torppareita. Sekään ei kuitenkaan hävittänyt alkuperäisiä instituutiota eikä tasavaltaisen imperiumin ajatusta kokonaan, kuten jäljempänä näemme.

<sup>87</sup> Keisarit olivat prinsipaatin aikana myös viimeistään kuolemansa jälkeen vastuunalaisia teoistaan: senaatti päätti silloin joko jumaloida keisarin, kuten Augustuksen, tai tuomita

sisältö kiertyy yleensä hallitsijan henkilökohtaisten hyveiden ympärille, tähdentää hänen velvollisuuksiaan kansan ”yhteistä asiaa” kohtaan ja määrittelee hänen asemaansa Rooman tehtävän toteuttajana, kaitselmuksen toimeenpanijana ja jumalaa jäljittelevänä todellisena maailmankansalaisena.

## 2 Kaunopuhujain prinsipaatti

Tarve perustuslaillisten pidäkkeiden rakentamiseen yksinvaltaisten hallitsijain väärinkäytösten estämiseksi lienee yhtä vanha kuin yksinvaltiuskkin. Jo Platon ja Aristoteles huomasivat, että yksinvaltiuden hyvyys riippuu hallitsijan henkilökohtaisesta hyveestä: jos siinä on puutteita, on parempi, että hänen valtansa ei ole rajaton vaan laeilla säädelty. Jos yksinvaltiaan valta kuitenkin on tosiasiallisesti ehdoton, eivät mitkään lailliset pidäkkeet häntä estä, ellei hän itse hyväksy niitä ja pidä niitä itseään sitovina. Tällaisissa oloissa tavanomainen ilmiö on juridisen perustuslain korvaaminen moraalaisella perustuslaillisuudella: alamaiset – etenkin hallitsijan vaihtuessa – muistuttavat hallitsijaa hänen velvollisuuksistaan ja myös omasta oikeudestaan lausua moraalinen tuomio siitä, toimiiko hallitsija kuin oikea kuningas vai tyranni – ja hallitsija vastaavasti katsoo tarpeelliseksi osoittaa alamaisille oikeamielisyytensä erityisin vakuutuksin, joiden taas toivotaan vahvistavan hänen henkilökohtaista taipumustaan oikeamielisiin tekoihin. Jos perustuslaki on heikko, se on jatkuvasti palautettava sekä hallitsijain että alamaisten mieleen puhein ja kirjoituksin, jotta se ei katoaisi kokonaan. Prinsipaatin perustaminen synnytti Roomassakin tarpeen moraalista perustuslaillisuutta ylläpitävälle kirjallisuudelle, jonka varhaisimpia säilyneitä edustajia ovat Senecan *de Ira* ja *de Clementia*. Niissä kirjoittaja esiintyy keisarin opettajan ominaisuudessa.<sup>88</sup> Toista tyyppiä edustavat viralliset kiitos- ja ylistyspuheet, joita senaatissa tuli erinäisissä tilaisuuksissa tavaksi pitää keisarin läsnäollessa. Vaikka ne olivatkin ylistyspuheita, niiden korulauseisiin oli mahdollista kätkeä vakavia kehotuksia, muistutuksia ja moitteitakin. Olihan jo yksin se, että ne pidettiin tasavaltaisessa valtioelimestä, muistutus siitä, että keisarin valtiollinen asema riippui Rooman

---

hänet valtion viholliseksi, kuten Domitianuksen, tai vain tallettaa hänen asiakirjansa odottamaan historian tuomiota, kuten Tiberiuksen kohdalla tehtiin.

<sup>88</sup> Myöhemmin vastaavia kehotuskirjoituksia ja moraaliooppaita laativat hovin hengenmiehet, kuten diakoni Agapetus keisari Justinianukselle, tai hallitsijat omille perillisilleen, kuten keisari Leo Viisas pojalleen.

kansan antamasta valtuutuksesta, jonka oletettu edellytys oli, että se voidaan myös peruuttaa, jos sitä käytetään muuhun kuin Rooman yhteisen asian edistämiseen.<sup>89</sup>

Aikakirjoihin jääneiden suurten keisaripuheiden sarjan aloitti Roomassa Plinius Nuorempi (n. 61–110) ”Trajanuksen ylistyksellään”. Plinius oli toiminut valtion viroissa jo tyrannina pidetyn Domitianuksen aikana, mutta Trajanuksen aikana hän nousi konsuliksi. Ylistyspuhe oli alun perin kiitospuhe tuon nimityksen johdosta. Yhdestä Pliniuksen kirjeestä käy ilmi, että hänellä oli selvä poliittinen tarkoitus, kun hän laajensi puhetaan kirjalliseen muotoon:<sup>90</sup> ylistys olikin perustuslaillisen keisariuden ohjelmajulistus, jossa Trajanuksen hyveiden piti toimia esimerkkinä siitä, miten sellainen keisari toimii, joka on kansan oikea palvelija eikä omaa etuaan ajava despootti. Nero ehkä ansaitsi kiitoksen näyttelijäntaidoistaan ja Domitianus ulkomuodostaan, mutta Trajanus oli arvonimensä (*optimus*) mukaisesti paras pidättyväisyydessä, lempeydessä, inhimillisyydessä ja mielenhallinnassa.<sup>91</sup> Trajanus täytti Platonin ihanteen mitat myös siinä, että hän oli ollut haluton hallitsijaksi.<sup>92</sup> Hän ei myöskään ollut perinyt asemaansa, vaan Nerva oli valinnut hänet ”kaikkien joukosta”: koko kansan hallitseminen on liian vaativa tehtävä, että siihen oikeuttaisi pelkkä verisukulaisuus.<sup>93</sup> Keisariksi valittavan tulee siksi jo ennen valintaansa olla ominaisuuksiltaan oikea keisari:<sup>94</sup> kaikista paras, mutta silti yksi kansasta.<sup>95</sup> Paitsi kansan ”yhteisen asian” (*salus rei publicæ*) edistäjä,<sup>96</sup> keisari on jumalten isän sijainen maan päällä.<sup>97</sup> Siitä huolimatta hän ei ole lakien yläpuolella,<sup>98</sup> vaan päinvastoin hänen tulee olla niiden alamainen enemmän kuin kenenkään muun, koska hänen vastuunsa niiden valvomisesta ja väärinkäytön estämisestä on suurin.<sup>99</sup> Hänen tärkein tehtävänsä

<sup>89</sup> Merkille pantavaa on, että keisari lähes aina valittiin eikä pitkäikäisiä dynastioita oikeastaan syntynyt ennen Bysantin viimeistä Palaiologosten dynastiaa.

<sup>90</sup> *Plinius: Epist.* III,18,2.

<sup>91</sup> *Plinius: Panegyricus* 2,7–8.

<sup>92</sup> *Ibid.* 5,5–7. – Puhe oikein herkkutelee sillä, kuinka vaikeata oli saada Trajanus — vastoin tasavallan tapaa – suostumaan kolmannelle konsulikaudelle.

<sup>93</sup> 7, 4–7.

<sup>94</sup> 9,3–4.

<sup>95</sup> 21,4.

<sup>96</sup> 67,4–6, 68,1.

<sup>97</sup> 80,3–5.

<sup>98</sup> 24,4. – Kansa taas on samalla tavalla keisarin kuin lakienkin alainen. Koska lakien tehtävä on hallita haluja ja himoja, lienee Pliniuksen tarkoitus sanoa, että alamaisen velvollisuus keisaria kohtaan päättyy, kun keisari ylittää laillisen toimivaltansa ja antaa halujensa ja himojensa hallita (järjen) lain sijasta.

<sup>99</sup> 65,1–2.

on kuitenkin ”pysyvän kensorin”, tasavallan tapoja valvovan virkamiehen, tehtävä, jossa hän voi hyvällä esimerkillään tehdä kansalaisista hyviä:<sup>100</sup> koska hän on yksi kansasta mutta kansan johtajana aina kaikkien näkyvillä, hän on kuin peili, josta kansalaiset voivat nähdä oman kuvansa ja ottaa oppia. Hänen tehtävänsä ei niinkään ole ohjata kansalaisia pakolla ja rangaistuksilla, koska pelko on huono opettaja, vaan koetella heitä valtion tarjoamilla etuuksilla: kun hän suo kansalaisille mahdollisuudet toimia vapaasti ja toimii itse hyvin ja palkitsee näkyvästi suosiollaan hyvin toimivia ihmisiä, kansa ei halua olla hallitsijaansa huonompi ja oppii, että rehellisyys maan perii. Silloin kansa on myös vapaa, koska rehellisten ei tarvitse kaiken aikaa pelätä epärehellisyyttä, eikä epärehellisten kohtuutonta julmuutta, jos he joutuvat kiinni. Tämä kaikki erottaa todellisen prinsipaatin hirmuvallasta, jossa sekä hallitsija että alamaiset ovat orjia.<sup>101</sup>

Pliniuksen aikalainen Dion Khrystostomos (n. 40–120), Bithynian Prusasta kotoisin oleva kaunopuhuja, oli nuoruudessaan sofist ja filosofien vastustaja<sup>102</sup> mutta liittyi myöhemmin stoalaisiin Roomassa, josta hänet karkotettiin filosofeja vainonneen keisari Domitianuksen aikana. Tämän kuoltua Dion pääsi uuden keisari Nervan suosioon. Tämänkin kuoltua hän ystävystyi läheisesti Trajanuksen kanssa. Hän laati joukon poliittisia ja moraalisia puheita, joissa hän kierrätti Platonilta, stoalaisilta ja kynnikoilta omaksuttuja ajatuksia keisarin ja kaiken kansan ylösrakennukseksi. Toisin kuin Plinius, Dion Prusalainen saattoi kuitenkin jo kutsua keisaria kuninkaaksi, koska hän kirjoitti kreikaksi.

Oikea kuningas on Dionin mukaan kuin paimen, joka on omistautunut alamaistensa hyvinvoinnille eikä käytä heitä omaksi hyödykseen. Hän hallitsee itseään ja hillitsee halunsa, sillä jos hän ei siihen kykenisi, ei hän osaisi hallita muitakaan. Hän kunnioittaa jumalia, rakastaa hyviä ihmisiä ja pitää huolta kaikkien tarpeista. Hän on kaikille inhimillinen ja lempeä, koska hän pitää kaikkia ystävinään. Hänen korkea asemansa merkitsee vain muita suurempaa osaa vastuusta ja velvollisuuksista: hän ei ole kuningas itseään vaan kaikkia ihmisiä varten.<sup>103</sup> Ylivertaisena ihmisenä ku-

---

<sup>100</sup> 46,8.

<sup>101</sup> 45,3–46,8. – Kansalaisvapauteen kuuluu vapaus arvostella hallitsijaa ilman rangaistuksen pelkoa; ks. 46,7, 53,3 ja 66,4. – Keisarin tulee myös elää avoimesti kansan näkyvillä ja olla vapaasti sen käytettävissä, ks. 48ff.

<sup>102</sup> Täältä ajalta on peräisin kuuluisa ”Hiusten ylistys”, johon Synesios myöhemmin vastasi ”Kaljuuden ylistyksellä”.

<sup>103</sup> *Orat.* I,12–24; II,6 ja 69–72; III,55ff., IV,44 ja 75.

ningas on luonnostaan vastuussa muiden elämästä,<sup>104</sup> ja tuon vastuun kantajana hän jäljittelee ylijumala Zeusta. Hänen tehtävänsä on osallistua maailman kaitselmukseen noudattamalla ja vaalimalla sen luonnollista järjestystä. Valtioelämässä tämä tarkoittaa oikeuden ja kohtuuden ylläpitämistä: kun kuninkaan toimet perustuvat lakiin eli oikean järjen (*lógos orthós*) neuvoon, se säilyttää oikeudenmukaisuuden, hyvän järjestyksen (*eunomía*) ja rauhan.<sup>105</sup> Hänen alamaistaankin tulee hyviä, koska hän harjoittaa kaikkia hyveitä heidän puolestaan, eivätkä he sen vuoksi kehtaa jäää häntä huonommiksi.<sup>106</sup> Kuninkaan vastakohta on hirmuvaltias: rai-vo härkä ja hillitön eunukki, jonka hallitusta leimaavat julmuus, hybris, laittomuus, hajaannus ja kaikinainen epävakaus.<sup>107</sup> Pohjimmiltaan kysymys on siitä, että ihminen on määritelmänsä mukaan järjellinen eläin: koska valtio on inhimillinen instituutio, senkin tulee olla järjellinen. Ja koska järki on yhtä kuin laki, valtion tulee olla lain mukaan järjestetty, mikäli se on täyttääkseen oman määritelmänsä. Siinä valtiot ovat kyllä epätäydellisiä, koska kaikki ihmiset eivät luonnostaan taivu yksituumaisuuteen, vaan jotkut luulevat voittavansa jotakin ihmisten välisistä riidoista tai oman, ristiriitaisten sielunliikutusten repimän sielunsa sisäisestä hajaannuksesta. Kuitenkin Jumalten isän johtama maailmanvaltio on järjennemukaisessa yksituumaisuudessaan niiden kaikkien täydellinen esikuva.<sup>108</sup>

Hallitus (*arkhē*) on siis ihmisten johtamista tai heistä huolehtimista lain mukaan (*prónoia katà nómon*). Lainmukaisuudella tarkoitetaan tällöin ensisijaisesti luonnollisen järjen mukaisuutta: säädetyt inhimilliset lait ovat vain pelotteita niitä varten, jotka eivät toimi järjen mukaan, ellei heitä siihen käsketä.<sup>109</sup> Lain, oikeuden ja yhteishyvän mukaisia hallitusmuotoja ovat kuninkuus, aristokratia ja demokratia, ja niitä vastaavia laittomia – eli raakaan voimaan perustuvia – hallitusmuotoja ovat tyran-

<sup>104</sup> *Orat.* II,71–72; III,50 ja 62ff. – Vrt. III,9–11: kuninkaan asemassa velvollisuus hyveeseen on ehdoton.

<sup>105</sup> *Orat.* I,37–46 ja 73–75.

<sup>106</sup> *Orat.* III,6–9.

<sup>107</sup> *Orat.* II,73–76; III,33–35; I,76–82. – IV,35 mainitsee ”hillittömäksi eunukiksi” sofistin.

<sup>108</sup> *Orat.* XXXVI,19–38; XL,35–36; XXXVIII,11–20.

<sup>109</sup> *Orat.* LXIX,7–9. – Dionin käsitys ihmisistä on yleensä pessimistinen: vain harvat noudattavat järkeä itsestään, ja useimmat ihmiset ovat epäluotettavia (ks. *Orat.* LXXIV,4–9). – Vrt. *Orat.* LXXV (”Laista”) ja LXXVI (”Tavoista”), joita näennäisen ristiriitaisuutensa vuoksi pidetään Dionin sofistisen kauden harjoitelmina: ne voisi kyllä myös tulkita niin, että ensimmäisessä puhutaan hyviä hallitsevasta *Laista* ja jälkimmäisessä pahojen hallitsemiseen käytetyistä positiivisista *laeista*, jotka voivat joskus olla ”vain kuolleita kirjaimia kivitaluissa tai lakikirjoissa” (LXXX,5).

nia ja oligarkia, joita yhdistää mielivaltainen julmuus ja johtajien edun edistäminen kansan kustannuksella, ja hillittömän rahvaan valta, jolle on ominaista demagogien lietsoma epäjärjestys<sup>110</sup>. Laillisista hallitusmuodoista kuninkuus on tarkoituksenmukaisin, koska hyveellisellä yksinvaltiaalla on parhaat mahdollisuudet onnistua hyvän järjestyksen luomisessa, ja demokratia vaikein, koska se vaatii hyvettä ja itsehillintää niin monilta.<sup>111</sup> Vaikka kuninkuuden määritelmän mukaan monarkin yksinvalta on ”ehdoton” ja ”kuninkaan mielipide laki”,<sup>112</sup> ei yksinvalta sinänsä ole mielivaltaa eikä laeista vapaata. Kuninkaan määritelmään kuuluu näet oikean järjen mukainen itsehillintä. Sen vuoksi kuningas on lain yläpuolella vain siinä mielessä, että hän osaa käskemättä itsestäänkin toimia lain mukaan. Hän nimittäin Sokrateen ohjeen mukaan *tuntee itsensä* ja tietää, että hän itse on sekä itsensä että valtakuntansa pahin vihollinen, jos hän antaa nautinnonhalun, ahneuden tai kunnianhimon demonin ottaa itsensä vallan.<sup>113</sup> Jos hän ei niitä hallitse, hän ei ole kuningas ollenkaan, vaan tyranni.<sup>114</sup>

Silti joskus tarvitaan kovia otteita. ”Puhe Aleksandrian kansalle” kertoo, miten käy, kun liika vauraus, joutilaisuus ja ylellisyys johtavat moraaliseen rappioon: kansa sairastaa pahetta eli järjen ohjauksen puutetta, pitää menestystä hyvettä parempana, välittää enemmän hevosajoista ja teatterihuveista kuin omasta käytöksestään ja oikeasta elämästä. Huvien, hetairojen ja ylensyönnin vankina se suhtautuu kaikkeen muuhunkin kuin teatteriin, ja koko kaupunki on siksi kuin teatteridemokratian näytelmään

---

<sup>110</sup> *Orat.* XXXIV,19–20: Hillittömyys ja pahe liittyvät itsekeseiseen yksilöllisyyteen, joka uhraa yhteisen hyvän yksityisille eduille ja aiheuttaa valtion hajoamisen. Demokratiassa tämä käy helpoimmin, koska niin monien täytyy pysyä yksituumaisina, jotta valtio ei hajoaisi.

<sup>111</sup> *Orat.* III,43–49. – Vrt. *Orat.* XXXII,25–28, jossa sanotaan hyvää demokratiaa ”kunin-gasvallan luontoiseksi” ja huonoa demokratiaa parhaiden platonilaisten perinteiden mukaan rahvaan moninaisten paheiden sekamelskaksi ja sekasikiöksi, joka on olevinaan yksi mutta onkin todellisuudessa monta. Demokratia on vaikea, koska sitä hallitsee koko kansa joukostaan nousevien johtajien (*protatēs*) kautta: koska vain ilmeisesti pienempi osa kansasta ja sen potentiaalisista johtajista (ks. *Orat.* XXXIV,28–30) on luonteeltaan ”kuninkaallisia” ja suurempi osa ”tyrannimaisia”, ovat useimmat demokratiat huonoja.

<sup>112</sup> *Ibid.* 43. – Kuitenkin *Orat.* LVI:n mukaan kuningas voi olla tilivelvollinen, kuten Agamemnon Nestorille.

<sup>113</sup> *Orat.* IV,55–59 ja 83ff. – Yksi syy kuninkaan tehtävän vaativuuteen on se, että hänen tulee itsensä lisäksi pystyä hallitsemaan alamaisia, jotka ovat kaikin mahdollisin eri tavoin näiden kolmen demonin vallassa.

<sup>114</sup> *Orat.* LXII,1–4. – *Orat.* IV,24–25:n mukaan on turhaa sanoa ”hyvä kuningas”: ”kunin-gas” riittää, koska hyvyys kuuluu kuninkaan olemukseen. *Orat.* XLIX:n mukaan taas se, että kuninkuus edellyttää itsehallintaa, viittaa filosofien sopivuuteen hallitsijoiksi.

eläytyvä ulvovien koirien kuoro; tai kuin kilpaorin astuma uusi Pasiphaë, josta ei tiedä, millaisen Minotauroksen se kohta synnyttää; tai kuin komea talo, jonka isäntä ei kelpaisi edes ovimieheksi, valtavan tunkion keskellä.<sup>115</sup> Vain päättäväinen ja ankara johtaja, joka ei välitä siitä, miellyttääkö hän kansaa vai ei, voi korjata tilanteen.<sup>116</sup> Esimerkki epäonnistumisesta on Solonin lainsäädäntö: koska se huolehti vain kaupungin ulkoisesta vapaudesta, se vahvisti kansalaisten sisäistä rahan ja nautintojen orjuutta.<sup>117</sup> Vauras elinkeinoelämä on sopiva ominaisuus *markkinapaikalle*, mutta ei *kaupungille*, ja menestys on hajanaiselle valtiolle vain pahaksi, kun taas yksituumaiselle valtiolle on kaikki – sekä menestys että sen puute – vain hyväksi.<sup>118</sup> Köyhyys itsessään ei ole ongelma, vaan se voi päinvastoin olla hyväksi, koska se pakottaa kansalaiset viettämään hyödyllisempää ja luonnonmukaisempaa elämää kuin rikkaat öykkärit, vetelehtijät ja elostelijat.<sup>119</sup>

Myös Ailios Aristeides (129–189) korosti hyveen, järjenmukaisen järjestyksen ja yksituumaisuuden autuuttavaa merkitystä politiikassa<sup>120</sup> ja katsoi, että huonomman tulee totella parempaansa, tietämättömän viisaampaansa ja alemman ylempäänsä.<sup>121</sup> Hänenkin mielestään kansan sisäinen hajoaminen johtuu ihmisten taipumuksesta panna yksityiset intressinsä yhteisen hyvän edelle: vain vaara- ja hätätilanteissa ihmiset vetävät luonnostaan yhtä köyttä, kun taas hyvien olojen aikana kaikki ajavat erillisiä etujaan ja maksavat toisilleen pahan pahalla. Parasta kuitenkin olisi, että ”ystävien tavarat” olisivat aina ”yhteisiä” siinä mielessä, että kansalaiset ymmärtäisivät yksilölliset etunsa epävarmoiksi ja näennäisiksi, ellei niitä käytetä hyveenmukaisesti kaikkien yhteisen sopusoinnun parhaaksi.<sup>122</sup>

Parhaiten Aristeides muistetaan ”Rooman ylistyksestä”, jolla hän pyrki keisarin suosioon Roomassa vuosien 142–143 vaiheilla. Jotkut ovat nähneet tässä puheessa vain tyhjää imartelua. Toiset ovat pitäneet sitä oivana kuvauksena siitä, millaiseksi keisarikunta ymmärrettiin II vuosisadalla. Se on myös mahdollista nähdä platonilaisen valtio-opin taitavaksi sovellutukseksi sen hetkiseen todellisuuteen. Joka tapauksessa sen ilmeinen

<sup>115</sup> *Orat.* XXXII,17–90.

<sup>116</sup> *Orat.* XXXIV,32–33.

<sup>117</sup> *Orat.* LXXX,3–10.

<sup>118</sup> *Orat.* XXXII,37–38, XXXIX,5–7, XLVIII,9, XLVI,1–2 ja 11, LXXIX,3.

<sup>119</sup> *Orat.* VII 103–4 ja 115.

<sup>120</sup> *Aristeides: Orat.* XXIII,30ff., XXI 4ff., XXIV,13, 19 ja 42.

<sup>121</sup> *Orat.* XXIV,35–36; vrt. II,191, XXVIII,123–125 ja XXXIV,53.

<sup>122</sup> *Orat.* XXIII,65–79; XXIV,33–34 ja 36.

tarkoitus on osoittaa, että keisari Hadrianuksen jälkeensä jättämä Rooma on valtiotaidon huippu: kaikki muut valtakunnat ovat epäonnistuneet siinä, missä Rooma on onnistunut. Persia sortui, koska se suhtautui valloituksiinsa kuin vieraaseen omaisuuteen ja ryösti ne tyhjiksi. Sen omakaan väki ei siksi ollut yhtenäinen kansa, vaan kilpailevien rosvojoukkojen sekamelska, eikä valtakuntaa vällinnut järjestys vaan kaikkien pelko kaikkia kohtaan. Sitä paitsi Persian kuningas oli kuin kotitalouden isäntä: despootti, joka piti valtakuntaa yksityisomaisuutenaan ja alamaisia orjinaan. Näin kansalta puuttui vapaus, eikä sillä siksi voinut olla yhteisiä päämääriäkään. Aleksanteri Suuri taas ei *järjestänyt* valtakuntaansa millään tavalla, vaan se hajosi kuin rosvojoukon saalis. Vain Rooma on onnistunut säilyttämään kaiken, minkä se on saavuttanutkin, koska se on liittänyt valloittamansa maat sopusointuiseksi ja hyvin toimivaksi kokonaisuudeksi ja tehnyt koko maailmasta yhden valtakunnan, jossa asuu yksi kansa ja jonka hallitusmiehet kunnioittavat jumalia ja tottelevat yksituumaisesti keisaria.<sup>123</sup> Näin on käynyt, koska Rooma on ensimmäinen valtakunta, jolla on ollut aineelliset edellytykset imperiumin luomiseen: se, että Rooma on pystynyt pitämään valloituksensa, on antanut valtiotaidolle mahdollisuuden kehittyä, ja se taas on mahdollistanut uudet valloitukset ja niiden pitämisen.<sup>124</sup>

Erityismaininnan Rooma ansaitsee siitä, että se hallitsee vain vapaita alamaisia: sen maaherrat eivät voi pitää provinssveja omaisuutenaan, koska keisari lähettää niihin joka vuosi uuden miehen, jonka tehtävä on hallita aluetta sen asukkaiden parhaaksi, aivan kuin hän olisi heidän itsensä valitsema. Näin maaherrat pysyvät alamaisina alamaisten joukossa, ja kaikki langat pysyvät kaikista yhtäläistä huolta pitävän keisarin käsissä. Tällä tavalla keisarikunta on parempi ja demokraattisempi kuin mikä tahansa demokratia, koska kaikilla sen asukkailla on aina turvanaan hallitsija ja tuomari, joka on jokaiselle alamaiselle – oli tämä sitten rikas tai köyhä, ylhäinen tai alhainen – yhtä etäinen ja yhtä yliverainen ja sen vuoksi puolueeton.<sup>125</sup> Rooma ei ole myöskään tahtonut loistaa valloitetujen alamaistensa kustannuksella, vaan se on sitonut parhaan osan alueellaan asuvista muukalaisista itseensä myöntämällä heille täydet ja yhtäläiset kansalaisoikeudet. Sen johdosta kaikki on kaikille mahdollista, eikä mikään estä ketä tahansa, joka on sen arvoinen, pääsemästä mihin tahansa asemaan valtakunnassa. Näin Rooma on yhden miehen hallitsema

---

<sup>123</sup> *Orat.* XXVI,14–33.

<sup>124</sup> *Ibid.* 58.

<sup>125</sup> *Ibid.* 31 ja 34–39.



täydellinen demokratia, ja Tiberin kaupungin *agora, forum romanum*, kokoaa ajatuksellisesti yhteen kaikki maailman vapaat miehet.<sup>126</sup> Sen vuoksi valtakuntaa ei pidä koossa sotavoima, vaan kansalaisten uskollisuus. Provinssija ei sorreta, vaan emämaa uhrautuu niiden hyväksi, eikä kansalaisuudettomiakaan asukkaita syrjitä, koska hallitusmiehet johtavat heitä kuin omia maanmiehiään. Kaikkien turvallisuus sekä ulkoisia että sisäisiä rauhanhäiritsijöitä vastaan on yhtäläisesti taattu, ja sekä köyhät että rikkaat voivat viettää aineellisesti turvattua elämää. Koska kaikki ymmärtävät, että näiden siunausten syy on kuuluminen Rooman valtakuntaan, he haluavat myös pysyä siinä eivätkä pelkää mitään niin paljon kuin sitä, että jokin erottaisi heidät sen yhteydestä.<sup>127</sup>

Salaisuus kaiken takana on taas kerran Rooman valtiosääntö, jota Aristeides Polybioksen tapaan ylistää siitä, että se yhdistää monarkian, aristokratian ja demokratian parhaat puolet ja tekee tyhjiksi kaikki niiden huonot puolet. Mutta toisin kuin Polybioksen aikana, kysymys ei enää olekaan siitä, että valtioelimet tasapainottavat ja valvovat toisiaan, vaan siitä, että sellaista tasapainottamista ja valvontaa ei tarvita, koska ylivertaisen keisarin taitava ohjaus saa kansan, ylimystön ja virkamiehet näyttämään parhaat puolensa ja toimimaan yksissä tuumin koko valtakunnan parhaaksi. Valtioelinten ”sekoittaminen” on turhaa, koska niiden edustamat kansanosat ovat sekoittuneet yhdeksi ristiriidattomaksi kokonaisuudeksi, jossa jokaisella kansalaisella on oma paikkansa.<sup>128</sup> Roomalaisten järjestelmässä keisari *institiutiona* toimii kuin Platonin vertauskuvan kutoja,<sup>129</sup> vaikka hän ei *henkilönä* olekaan filosofi, mutta hän ei kudo kestäväää ja sopusointuista kangasta pelkästään hallitusmuotojen ja kansanluokkien, vaan myös kokonaisten kansojen langoista. Rooma näet hallitsee alamaiskansojaan yhtäläisesti. Se ei toki kohtelee kaikkia samalla tavalla, mutta sillä on yhtäläinen huoli jokaisen kansan parhaasta ja se kohtelee niitä sen mukaan: kreikkalaisia se kunnioittaa esivanhempinaan ja antaa heille suuren vapauden ja laajan itsehallinnon, kun taas barbaareja se kasvattaa ankaruudella ja lempeydellä, joka näiden sivistämiseksi on tarpeen. Valtakunnan osien väliset ristiriidat ovat kadonneet, väkivallan rautakahleet ovat murtuneet, ja elämä on kaikille pelkkää vaurauden, kau-

<sup>126</sup> *Ibid.* 59–62. – Järjestelmä, jonka mukaan valloitetujen maiden kansalaisista useimmiten ennemmin tai myöhemmin tuli myös Rooman kansalaisia, lienee ollutkin yksi tärkeimmistä valtakuntaa koossa pitävistä tekijöistä ainakin niin kauan kuin Rooman kansalaisuuden tarjoamat aineelliset edut vaikuttivat barbaareistakin houkuttelevilta.

<sup>127</sup> *Ibid.* 64–68.

<sup>128</sup> *Ibid.* 72–91; vrt. *Polybios* VI,11–12.

<sup>129</sup> Ks. *Valtiomies* 279B–283B.

neuden ja nautintojen juhlaa. Rooman keisarikunnassa on tullut konkreettisesti todeksi stoalaisen maailmanvaltion rajaton ihanne, eikä kreikkalaisella ja barbaarilla ole enää eroa, koska roomalainen kuri ja järjestys on sivistänyt kaikki. Enää ei tarvita maantiedettä, koska kaikki on yhtä maata, eikä valtioiden lakikokoelmia, koska keisarin sana on laki ja oikeus kaikkialla. Entisen kansojen sekamelskan on korvannut yksi yhteinen järjestys, ja maailmanajojen kierto on täyttynyt, kun rautainen sukupolvi on väistynyt oikeuden ja kunniantunnon tieltä.<sup>130</sup>

Aristeides joutui pian häpeään: jos hänen etevän hallitsijan varaan rakentamansa ihannekuva vielä jossakin määrin vastasikin todellisuutta Antoninus Piuksen (138–161) ja Marcus Aureliuksen (161–180) aikana, osoitti viimeksi mainitun poika Commodus (180–192) jo selvästi, ettei keisarius instituutiona tarjonnut mitään takeita maailmanvaltion sisäisestä yksituumaisuudesta ja onnellisuudesta. Henkivartiokaartin murhattua Commoduksen alkoi sotilaskeisarien kaikkea muuta kuin rauhallinen ja sopusointuinen kausi (193–284), joka kyllä teki kaikille selväksi, että Rooman ”demokraattisessa” valtakunnassa kuka tahansa saattoi päästä mihin virkaan tahansa, keisariksikin, mutta osoitti samalla vanhojen valtioelinten, kuten senaatin, täydellisen voimattomuuden avainasemaan nousseen sotaväen rinnalla. Kun ulkoisten vihollisten paine valtakunnan rajoilla kasvoi yhä suuremmaksi, eivät toinen toistaan lyhyin väliajoin seuraavat väkivaltaiset vallankaappaukset ainakaan parantaneet oloja. Tämän sekasortoisen kauden puolimaihin tavataan ajoittaa erheellisesti Aristeideen nimiin luettu tuntemattoman tekijän keisaripuhe,<sup>131</sup> joka voidaan aihetodisteiden perusteella päätellä todennäköisesti osoitetuksi ensimmäisenä kristittynä keisarina pidetylle Philippus Arabsille (244–249). Epätoivoinen puhuja näkee siinä muka vastahakoisen hallitsijan oljenkorreksi, johon hän Senecan moralistisia sävyjä heijastavin sanakääntein tarttuu muistuttaakseen kuulijoita hyveen ja vastuuntunnon rajaaman ”perustuslaillisen” keisariuden siunauksista: oikea keisari on oikeamielinen ja lempeä ihmisten ystävä, vapautta rakastava, omat himonsa hillitsevä ja oman väkensä ahneuden suitsiva, kaikkien käytettävissä oleva kansojen isä, paimen ja perämies. Selvästikin puhe on siitä, mistä on puute, eikä Philippuskaan saanut mitään pysyvää muutosta aikaan.

---

<sup>130</sup> *Ibid.* 92–107; vrt. *Hesiodos: Erga* 196.

<sup>131</sup> (Pseudo-)Aristeides: *Orat.* XXXV.

### III KEISARIEN APOTEOOSI JA UUSI JUMALA

#### 1 Zeus maan päällä ja pakanallisen valtion loppu

Lyhyen aikalisän rappeutuvalla keisarikunnalla antoi Diocletianuksen (284–305) perustama *dominaatti*, joka ylensi keisarin ensimmäisestä kansalaisesta ehdottomaksi yksinvaltiaaksi (*dominus*), alensi senaatin kaupungin paikallishallintoelimeksi ja muutti koko valtakunnan keskusjohtoiseksi suunnitelmataloudeksi. Diocletianuksen keksimä vallanjako- ja perimysjärjestelmä johti kuitenkin vielä hänen elinaikanaan uusiin ongelmiin, kun kanssahallitsijat (augustukset), joille hän oli valtansa luovuttanut, ja näiden seuraajikseen valitsemat apulaishallitsijat (caesarit) kävivät keskenään veriseen valtataisteluun. Valtakunnan kokosi kuitenkin vielä yhteen Konstantinus Suuri (324–337), joka yritti aloittaa puhtaalta pöydältä, hylkäsi vanhan Rooman ja perusti vanhan Byzantionin paikalle uuden pääkaupungin.

Konstantinuksen seuraajien Constantius II:n, Julianus Luopion, Jovianuksen, Valentinianuksen, Gratianuksen ja Theodosius Suuren aikana vaikutti kaunopuhuja ja Aristoteleen kommentaattori Themistios (n. 317–389). Hänen poliittisissa puheissaan yksinvaltaisen keisarin pakanallinen apoteoosi saavutti jälkijätöisen huippunsa aikana, jona kristinusko jo hallitsi uuden Rooman, Konstantinopolin, politiikkaa. Filosofaa hallitsi silloin uusplatonismi, joka ei yleensä pitänyt valtion asioita filosofien toimialaan kuuluvina.<sup>132</sup> Tässä tilanteessa Themistios oli outo lintu, joka ei ainoastaan halunnut palauttaa Aristotelesta Platonin rinnalle<sup>133</sup> ja vaalia pakanallista ajatusperintöä kristillistyvässä valtakunnassa, vaan myös vaikuttaa suoraan politiikkaan: hän tahtoi käytännöllisenä valtiofilosofina *toimia* valtion parhaaksi.<sup>134</sup> Keisari Theodosius olikin halukas hyväksymään tämän Konstantinopolin Ciceron politiikan aktiiviseksi toimijaksi ja nimitti

<sup>132</sup> Vasta 800–1200-lukujen islamilaiset filosofit, *falāsafa*, sovittivat tahollaan tulkintansa Platonin ja Aristoteleen valtio-opillisista kirjoituksista uusplatonistiseen metafysiikkaan, joka sopi hyvin yhteen muun muassa suuffilaisen mystiikan ja joidenkin shiialaisille lahkouille tyypillisten opinkappaleiden kanssa.

<sup>133</sup> *Themistios: Orat.* VIII,9:n mukaan (107cd) Platonin oppi, jonka mukaan paha ei lopu, elleivät filosofit ryhdy kuninkaiksi tai kuninkaat filosoifeiksi (*Gorgias* 464B), on osoittautunut epärealistiseksi. Aristoteles sen sijaan ymmärtää (*Aristoteles: fragm.* 647, Ross), että kuninkaan ei tarvitse olla filosofi: kuningas on näet toiminnan mies, mitä filosofi ei yleensä ole. Koska kuitenkin olisi parasta, jos kuninkaan toimet perustuisivat filosofin veroiseen tietoon, kuninkaan tulee olla kuuliainen filosofien opetuksille ja valmis toimimaan niiden mukaan; ks. *Orat.* VIII,11 (108c–109a); XIII,13 (171b–172d).

<sup>134</sup> Ks. *Orat.* IV, ingressi.

hänet kaupungin prefektiksi.<sup>135</sup> Niin filosofin elämäntyö sai täyttymyksen-  
sä. Historiaan hän jätti jälkensä luomalla pakanallisen prototyypin *ikonisesta*  
valtio-opista, jonka mukaan hallitsija on Jumalan maanpäällinen ikoni:  
kuva ja symbolinen vastine. Kristillisten kirjoittajien, kuten Eusebios  
Caesarealaisen, olikin helppo omaksua Themistioksen ajatusmalli ja käsitteistö  
lähes sellaisenaan. 400-luvulla syntyneiden pseudo-Dionysioksen  
teosten kautta ikoninen valtiokäsitys vaikutti myös lännessä varsinkin sen  
jälkeen, kun Johannes Scotus Erigena oli 800-luvulla kääntänyt ne latinaksi.  
Idän keisarikunnassa siitä muodostui keisarillisen propagandan pysyvä  
paradigma, jolla oli kyllä vastineensa keisarihovin ja patriarkaatin seremonia-  
allisissa muodoissa, mutta ei välttämättä poliittisessa todellisuudessa: jos  
keisarin asema näet riippui hippodromilla riehuvien penkkiurheilijoiden  
huutoäänestyksestä,<sup>136</sup> oli vaikea pitää häntä kovin jumalallisena olentona.

Dominaatin ajan lapsena Themistios torjuu ”perustuslaillisen” ajatuksen,  
jonka mukaan keisarin vielä Julianus Luopionkin mielestä olisi pitänyt olla  
vain ”tasavallan” *primus inter pares*, ja puolustaa ehdotonta yksinvaltaa:  
keisari on hänelle oikea kuningas (*basileús*) ja itsevaltias (*autokrátor*),  
jonka asema perustuu suoraan Jumalaan. Hänen valtakuntansa, uusi Rooma,  
on taivaallisen valtakunnan kuva maan päällä, ja sen itsevaltiaana hän on  
Jumalan edustaja kosmoksen maanpäällisessä osassa ja Jumalaa jäljittelevä  
Jumalan kuva (*eikòn theou*),<sup>137</sup> jonka Jumala on ihmisrakkautensa valinnut<sup>138</sup>  
ja lähettänyt pitämään huolta ihmisistä ja ”pelastamaan” maailman.<sup>139</sup>  
Jumalan maanpäällisenä jäljittelijänä hän on ”elävä laki” (*nómos émpsykhos*),  
jonka tehtävä on suojella alamaisiaan kirjoitettujen lakien kovuutta ja  
niiden mahdollistamia väärinkäytöksiä

<sup>135</sup> Ks. *Orat.* XVII,1 (213c); ks. myös *Orat.* XXXI ja XXXIV.

<sup>136</sup> Bysantissa syntyi vakiintunut puoluelaitos, joka sai alkunsa, kun hevoskilpailujen yleisö  
jakaantui ”sinisiin” ja ”vihreisiin” sen mukaan, keitä he kisassa kannattivat. Näin toteutui  
pääkaupungissa aivan konkreettisesti se ”teatteridemokratia”, jota Dion Prusalainen oli  
kammoksunut.

<sup>137</sup> *Orat.* I,12 (9ac); II,19 (34bd); XV,5 (188a–189a).

<sup>138</sup> *Orat.* V,5–6 (65b–66d); VI,4 (73bd): Vaikka ihmiset valitsevat keisarin, se tapahtuu  
Jumalan johduksesta koko maailman parhaaksi: jos näet valinta olisi vain ihmisten, se siir-  
täisi keisarille pelkän *vallan*, mutta koska se on myös Jumalan, sen mukana tulee välttämät-  
tön *hyve ja kyky*.

<sup>139</sup> *Orat.* I,3 (3bc); XV,5 (188bc). – ”Pelastaminen” (ks. esim. VI,3,73a) on yksinvaltiaan  
tehtävä Zeus ”Pelastajan” jäljittelijänä.

vastaan.<sup>140</sup> Hän on auringon kaltainen luonnollinen kuningas<sup>141</sup>, joka on saanut taivaasta kyvyn hallita.<sup>142</sup> Jumalan näkyvänä kuvana alamaisten, jotta nämä häntä jäljittelessään välillisesti jäljittelisivät jumalallisia hyveitä<sup>143</sup> ja valtakunnassa vallitsisi sopusointu.<sup>144</sup> Koska hänen hallituksensa näin rakentuu hyveen varaan ja tarkoittaa yksinomaan kaikkien parasta, hän on kaikin tavoin vastakohta tyrannille, joka tavoittelee vain omaa etuaan: hän ei siis ole kauppias (*kápēlos*), kuten Dareios, eikä isäntä (*despótēs*), kuten Kambyses, vaan isä (*patēr*), kuten Kyros.<sup>145</sup>

Itsevaltias on kuitenkin jumalallinen olento nimenomaan virkansa haltijana, ei henkilönä. Viranhaltijana hän ei ole vastuullinen inhimillisen lain edessä, mutta henkilönä hän on vastuussa Jumalalle siitä, että hän pyrkii sovittamaan henkilönsä virka-asemansa asettamiin vaatimuksiin: hänen on henkilönä pidettävä itsensä kutsumuksensa arvoisena. Siksi hänen velvollisuutensa on jäljitellä Jumalaa ja harjoittaa taivaan esimerkin mukaan hyvettä kaikilla elämänalueilla.<sup>146</sup> Sen ensimmäinen perusta ja edellytys on kyky itsehallintaan,<sup>147</sup> mutta sen viimeinen täydellisyys ja yksinomaisesti kuninkaallinen ilmenemismuoto on inhimillisyys eli ihmisrakkaus (*humanitas, philanthrōpía*), joka erottaa itsevaltiaan muista ihmisistä omaksi lajikseen. Muillakin voi toki olla samoja hyveitä kuin kuninkaalla, kuten rohkeutta ja malttia, mutta rohkea kuningas ilman ihmisrakkautta on vain sotapäällikkö: jotta hänen rohkeutensa olisi *kuninkaallista* rohkeutta, sen täytyy palvella ihmisrakkautta. Kukaan ei näet

<sup>140</sup> *Orat.* I,19 (14d–15b): Koska lain luonteeseen kuuluu yleispätevyys ja sen myötä joustamattomuus, se tarjoaa aina saman vastauksen, vaikka kysymys ei olisikaan sama. Koska hallitsija on itse laki ja siten lainalaisuudesta vapaa, hän voi soveltaa lakia niin, että se tarjoaa tilanteeseen sopivan vastauksen. Näin hänen toimintansa muistuttaa sitä, mitä Aristoteles nimitti kohtuudeksi.

<sup>141</sup> *Orat.* IV,1–4 (49a–51d); XI,14 (150ab); XIII,7 (166d–167b); II,22 (36bc); XIX,13 (232ab). – Hän on siis luonnoltaan kuningas, vaikka ei olisikaan muodollisesti kuninkaan virassa.

<sup>142</sup> *Orat.* XI,2 (142ca–143a); XVIII,3 (269a). – Hallitsijan taito on ylivertainen, koska kaikki muut maalliset taidot palautuvat viime kädessä sen ylimmän todellisuuden näkemiseen, joka mahdollistaa hallitsijalle Zeuksen valtakunnan jäljittelemisen; ks. IX,10 (126d–127a).

<sup>143</sup> *Orat.* IX,11:n mukaan (127ab) näin saavutetaan se onnellinen olotila, jota Platon piti saavuttamattomana ihanteena, että kirjoitettuja lakeja ei tarvita. – Vrt. XV,8–9 ja 14 (191d–192b, 195d), jonka mukaan ihmisillä on luonnostaan taipumus jäljitellä johtajiaan.

<sup>144</sup> *Orat.* IX,3 (122c).

<sup>145</sup> *Orat.* II,21 (35cd); XIX,13 (232a); vrt. *Herodotos* III,89. – Myös Zeus on ”jumalten ja ihmisten isä”.

<sup>146</sup> *Orat.* IX,10–11.

<sup>147</sup> *Orat.* I,6 (5bc); IX,8 (126ab).

voi toimittaa mitään tehtävää hyvin, ellei tehtävä ole hänelle mieluisa. Koska kuninkaan tehtävä on ihmisistä huolehtiminen, hän ei voi suoriutua tehtävästään hyvin, ellei hän ole ihmisten ystävä.<sup>148</sup> Mutta tavalliset ihmiset eivät voi harjoittaa todellista filantropiaa, koska se edellyttää voimavaroja ja valtuuksia, joiden avulla rakkautta on mahdollista osoittaa kaikkia ihmisiä kohtaan.<sup>149</sup> Näin ihmisrakkaus on Jumalan ja itsevaltiaan yhteinen hyve ja heidän lähisukulaisuutensa merkki, ihmisrakkauden kautta itsevaltiat on Jumalan kuva, ja sen harjoittaminen on yksinomaan hänelle ominainen ja mahdollinen tapa jäljitellä Jumalaa.<sup>150</sup>

IhmISRakkaus erottaa kuninkaan tyrannista, koska ihmisystävällisen hallitsijan alamaisetkin pitävät tehtäväänsä, nimittäin tottelemista, mieluisana ja täyttävät sen vapaaehtoisesti. Siksi he ovat vapaita, ylpeitä ja onnellisia, ja hän on itse onnellisin onnellisten keskellä.<sup>151</sup> Koska ihmisrakkauden tehtävä on tuottaa hyvää, on erityisen tärkeää, miten kuningas jakaa palkintoja ja rangaistuksia: on parempi palkita kuin rangaista, koska palkinto edistää ihmisten hyvyyttä, kun taas rangaistus vain estää pahan kasvua. Themistios näyttää hyväksyvän Platonin ajatuksen, jonka mukaan rangaistusten tulisi olla hyväksi rikoksenteijälle, mutta tunnustaa, että ne todellisuudessa useimmiten päinvastoin pahentavat rikollisen sielua ja ovat hyödyksi vain muille ihmisille. Sitä paitsi lait ovat vanhaan liian julmia ja jäykkiä, jotta niiden mukaan voitaisiin ottaa huomioon rikosten yksilölliset piirteet ja tekijöiden yksilölliset kasvatukselliset tarpeet. Julmia lakeja tulisikin lieventää, mutta joka tapauksessa kuningas voi kohtuullistaa lakien soveltamista: elävänä lakina hänen tehtävänsä on lakien korjaaminen (*epanóρθōsis*) ihmisrakkauden ja armeliaisuuden nimissä, että ne tuottaisivat yksittäistapauksissa täsmälleen oikeita ratkaisuja.<sup>152</sup>

Themistios nostaa ihmisrakkauden kaikkien hallitustoimien johtavaksi periaatteeksi. Esimerkiksi valtiovarainhoidossa tulee sen mukaan huolehtia siitä, että verotaakka ja valtion jakamat edut jakautuvat yhtäläisesti kaikille.<sup>153</sup> Ihmisrakkaus puoltaa myös sitä, että sisäpolitiikka on paljon

<sup>148</sup> *Orat.* I,6 (4c); 7 (5c–6b); 13 (9c–10d).

<sup>149</sup> *Orat.* I,8 (6b–7a); X,6 (132b). – *Philia*-käsitteeseen jo kuului konnotaationa ajatus, että se kohdistui tavalla tai toisella ylemmästä alempaan.

<sup>150</sup> *Orat.* I,11 (8ac); 7 (6b); 12 (8d–9c). – Filosofikin jäljittelee Jumalaa, mutta epätäydellistemmin kuin kuningas, koska hänellä ei ole valtaa, jonka avulla hän voisi panna ”inhimillisyyttä” koskevan tietonsa myös toimeen.

<sup>151</sup> *Ibid.* 13 (10d–11c).

<sup>152</sup> *Ibid.* 16–20 (13a–16b); XI,19 (154a); XVI,21 (212c).

<sup>153</sup> *Orat.* VIII,17–20 (112b–115a)

tähdellisempää kuin ulkopoliittikka ja rauhan toimet aina yhteisen onnellisuuden kannalta ensisijaisia ja että sodankin tarkoitus on aina rauha.<sup>154</sup> Valtakunnan sielullinen hyvinvointi on tärkeämpää kuin sen ulkonainen rikkaus ja menestys, ja ensin mainittuun sisältyy myös voitettujen barbaarien osuus valtakunnan alamaisten yhteisestä onnellisuudesta. Raakalaiset eivät näet viime kädessä sorru Rooman ylivoimaan, vaan koska he ymmärtävät oman alemmuutensa ja käsittävät, että heille on parempi liittyä Rooman valtakuntaan. Sodan päätyttyä voitettuja raakalaisia ei saa sen vuoksi tuhota, vaan heidät tulee ottaa ystävällisesti ja kunnioittavasti vastaan ja kesyttää, opettaa ja sivistää järjen valtakunnan erottamattomaksi osaksi. Niin barbaarit muuttuvat roomalaisiksi<sup>155</sup> ja kuninkaastakin tulee ei vain roomalaisten, vaan kaikkien ihmisten oikea valtiias.<sup>156</sup> Mutta raakalaisten kasvattaminen ei sinällään ole riittävä oikeutus sodalle, vaan oikea kuningas tarttuu aseisiin vain, kun se on välttämätöntä: paljon parempi on, jos barbaarit vapaaehtoisesti alistuvat kesytettäviksi.<sup>157</sup> Silloin toteutuu helpoimmin Platonin ihanteen mukaan toimiva järjestys, jonka jokainen jäsen tietää tarkoin paikkansa ja tehtävänsä ja odottaa omaa vuoroaan ennen kuin toimii,<sup>158</sup> ja jonka hallitsija on ”filosoifeista suurin”, koska hän ei anna nautinnonhimon, ahneuden eikä kunnianhimon nousta tyranniksi eikä menetä itseään eikä valtiota ristiriitaisten halujen sekasortoille demokratialle vaan antaa mielen luontaisen ylemmyyden vallita.<sup>159</sup>

Synesios Kyreneläinen (n. 370–413) oli Themistioksen kuollessa noin kaksikymmenvuotias. Samoihin aikoihin (vuonna 390) Theodosius sääti kristinuskon valtionuskonnoksi ja kielsi muut uskonnot. Vaikka Synesios oli ainakin sen jälkeen, kun hänet oli vuonna 410 valittu Ptolemaiin piispaksi, oikeauskoinen kristitty, hänen kirjoituksensa osoittavat hänen

<sup>154</sup> *Orat.* XV,3–5 (185c–189a); X,4 (131ab); vrt. *Platon: Lait* 628D ja *Dion Khrysostomos: Orat.* I,27. – Rauhan takeena kyllä on Themistioksenkin mielestä valmius sotaan; ks. *Orat.* X,13 (138b). Koska sisäisen järjestyksen ylläpitäminen on paljon vaikeampaa kuin ulkoisten vihollisten torjuminen, on hallitsija enemmän Jumalan kaltainen sisäpoliittikkona kuin ulkopoliittikkona – Jumalallehan kaikki on sisäpoliittikkaa!

<sup>155</sup> *Orat.* X,17(141ac); 14 (139bc); XVI,18–19; vrt. XV,15 (197b). – Barbaarit eivät ole Rooman ulkopuolisia vihollisia vaan roomalaisuuden pimeä puoli, jonka valistaminen järjenmukaisella järjestyksellä toteuttaa Rooman yleismaailmallisen kutsumuksen; ks. XIII,6 (166c).

<sup>156</sup> *Orat.* X,5–6 (131b–132c). – Eihän aistiselun järjettömiä liikukuksiakaan pidä hävittää, kuten stoalaiset ajattelivat, vaan niitä tulee hallita järjen kuninkuudella.

<sup>157</sup> *Orat.* XIII,18 (176ad); XVI,13 (207b–208a).

<sup>158</sup> *Orat.* XVII,8 (216bc).

<sup>159</sup> *Orat.* II,20–22 (35a–36c).

omaksuneen vaikutteita kaikista aikansa lähteistä: uusplatonismista, oikeauskoisesta kristinopista, gnostikkojen salaopeista, hermeettisistä teksteistä ja Kaldean oraakkeleista. Dion Khrysostomoksen ihailijana hän kirjoitti tästä kirjan, jossa Dion korotetaan kaunopuhujan ja filosofin yhdistelmän ihanteelliseksi esikuvaksi. Vuodesta 399 vuoteen 402 Synesios oleskeli Konstantinopolissa Libyan Pentapoliin verotaakan lievennystä keisari Arkadiokselta<sup>160</sup> pyytämään lähteneen lähetystön jäsenenä. Pääkaupungissa hän piti puheen ”Kuninkuudesta” Arkadioksen edessä vuonna 400.

Monet Synesiosuksen teemoista ovat samoja kuin Themistioksen: tärkeintä hallitsijalle on kyky hallita oman sielunsa liikkeitä ja huolehtia alamaisten parhaasta ennen henkilökohtaista hyötyään. Hänen tulee harjoittaa kaikkia hyveitä, ja koska hän on Jumalan kuva, hänen tulee alamaistensa parissa jäljitellä Jumalan kaitselmusta, joka on jokaisen maallisen hallituksen esikuva, ja jakaa kaikkea maallista hyvää ihmisten parhaaksi. Se on kuitenkin vaikeaa, koska Jumala on luonut ihmisen monista osista ja kyvyistä koostuvaksi ristiriitaiseksi ja vaikeasti hallittavaksi ”hydraakin oudommaksi olennoiksi”, jonka sisällä vallitsee halujen demokratia. Tämä sisäinen rahvaanvalta tulisi kumota, ja järjen tulisi nousta ihmisiä ”yksimielisesti” hallitsevaksi kuninkaaksi.<sup>161</sup> Tässä tarkoituksessa kuninkaan tulee olla alamaistensa ulottuvilla, jos he tarvitsevat apua tai oikeutta, ja toimia näkyvänä hyveen esimerkkinä, jotta he oppisivat omaisuuden sijasta kadehtimaan toistensa hyveitä.<sup>162</sup> Synesios on kuitenkin epävarma nuoren keisarin mielenlaadusta ja moraalista<sup>163</sup> – sekä Konstantinopolissa näkemänsä perusteella vakuuttunut siitä, ettei vastikään kansalaisiksi otetuista germaaneista vastoin Themistioksen toiveita olekaan tullut oikeita roomalaisia.<sup>164</sup> Sotalaitosta ei saisi rakentaa heidän varaansa, koska heiltä puuttuu oman maan ja omien lakien puolustamisen motiivi – he ovat kuin susia koirien tehtävissä. Muistakin hallitustehtävistä ”uudet kansalaiset” tulisi erottaa, varsinkin kun valtakunnassa on paljon heidän kansallisuuttaan edustavia orjia, joiden kanssa heillä on enemmän

---

<sup>160</sup> Theodosiuksen kuoltua valtakunta oli v. 395 jaettu kahteen erilliseen keisarikuntaan, joista Länsi-Roomaa hallitsi Honorius ja Itä-Roomaa Arkadios (395–408).

<sup>161</sup> *Synesios: ad imperatorem de regno* 4–10.

<sup>162</sup> *Ibid.* 22–23 ja 28.

<sup>163</sup> Tämä näkyy erityisesti siinä, kuinka hän vertaa Arkadiosta tämän isään: Theodosios oli *ansainnut* valtakuntansa, mutta Arkadios oli *perinyt* sen, eikä sen johdosta ollut lainkaan selvää, ansaitsiko hän sen myös; ks. erit. *ibid.* 4–5.

<sup>164</sup> Goottikriisinä tunnetussa tapauksessa äskettäin kansalaisiksi otetut gootit, entiset sotilaalliset liittolaiset, yrittivät anastaa vallan Konstantinopolissa.



yhteistä kuin oikeiden roomalaisten kanssa.<sup>165</sup> Näistä syistä Synesios kohtaa hätähuudon vanhan Rooman puolesta ja muistuttaa, samoin kuin Dion Khryssostomos aikanaan, että kuninkaan olemukseen kuuluu järjen eli lain alaisuus, eikä kuningas sen vuoksi ole laeista vapaa siinä mielessä, että hän voisi toimia mielitekojensa mukaan, kuten tyranni.<sup>166</sup> Virkamiehiä valitessaan hänen olisi muistettava, että rikkaat ovat todennäköisemmin epärehellisiä kuin köyhät.<sup>167</sup> Hänen tulisi myös itse – vanhan prinsipaatin tapaan – muistaa olevansa osa kansaa ja sotaväen jäsen toisten sotilaiden joukossa eikä eristäytyä seremoniallisen ja ylellisen hovielämän keskelle viettämään ”meduusan elämää” ikään kuin joku Persian suurmestari: kuninkaan tehtävä on erota muista sisäisen, ei ulkoisen, suuruutensa puolesta.<sup>168</sup>

Kohtalon ivaa on, että Itä-Roomassa ei pian Synesioksen jälkeen ollut roomalaisista jäljellä juuri muuta kuin nimi ja sitkeä muisto, ja että Länsi-Rooman tuhouduttua – parin vuosisadan interregnumin jälkeen – sen jatkajaksi ilmoittautui Synesioksen luonnolliseksi orjiksi nimittämien germaani Pyhä saksalais-roomalainen keisarikunta. Imperiumin hajoaminen, kutistuminen ja siirtyminen eivät kuitenkaan hävittäneet ajatusta ”Rooman” ja ”roomalaisten” vastuusta koko maailman sivistämisestä ja hallitsemisesta. Lännessä se eli 1800-luvulle asti, jolloin saksalaiset romantikot vielä toivoivat keisarikunnan paluuta Euroopan poliittiseksi johtajaksi. Idässä ajatus eli katkeamatta Bysantin oikeauskoisessa keisarikunnassa, kunnes 1300-luvun puolimaissa alkoi näyttää ilmeiseltä, ettei sillä enää ollut katetta todellisuudessa.

## 2 Uusi rakkauden uskonto

Kristinuskon nousu valtauskonnoksi Rooman vaikutuspiirissä ei merkinnyt jyrkkää katkosta antiikin ajatusperinteeseen. Se tuli näet luontevasti mukaan kuvioihin osana hellenistisen kulttuurin yleistä orientalismia, samoin kuin ”egyptiläiset” ja ”kaldealaiset” vaikutteet, ja roomalaisille tuotti aluksi vaikeuksia erottaa sitä muista ”syyrialaisista” suuntauksista, kuten

<sup>165</sup> *Ad imperatorem* 19–20. – Germaaneista ei koskaan voikaan tulla oikeita roomalaisia, sillä he ovat luonnostaan orjia, maankiertäjiä ja naismaisia olentoja (*ibid.* 21).

<sup>166</sup> *Ibid.* 6.

<sup>167</sup> *Ibid.* 27.

<sup>168</sup> Näin Synesios ennakoi, mihin suuntaan Bysantin hovielämä oli kehittyvä; ks. *ibid.* 14–16.

juutalaisuudesta. Antiikin filosofia oli sitä paitsi kristinuskosta riippumattakin jo siirtynyt uskonnolliseen vaiheeseen: uusplatonismi, stoalaisten yksijumalainen teologia, niin sanotut hermeettiset tekstit ja Kaldean ja syyllän oraakkelit, itämailta omaksuttujen jumalien mysteerit ja gnostilaisuus edustivat kukin tavallaan samaa maailmasta pois kääntymisen kutsusta, johon kristinusko oli vastaus muiden joukossa. Ympäristöön sulautumista helpotti myös se, että monet juutalaiset olivat jo valmiiksi omaksuneet hellenistisen kulttuurin ja kreikan kielen. Philon Juutalainen oli jo antanut kristillisille oppineille esikuvan siitä, miten Raamattua voidaan tulkita kreikkalaisen filosofian käsittein. Näissä oloissa uuden uskon julistajien oli helppo ymmärtää, että ilosanoman julistus kannatti sovittaa käypään käsitteistöön.

Omaan mytologiaansa kyllästyneet kreikkalaiset ja roomalaiset eivät välttämättä kaivanneet tilalle uutta mytologiaa, vaan järkeenkäyvän opin, jota tukivat hyvät filosofiset perusteet. Tämän tarpeen tyydytti kristillinen teologia, kun se ”galilealaisen” maailmanlopun liikkeen kirjavista aineksista rakensi vähitellen yhtenäisen kirkon paljolti stoalaisin ja platonistisin termein kirjoitetun systemaattisen oppirakennelman perustalle, jota se alkoi kutsua ”todelliseksi filosofiaksi”. Vaikka jotkut kristityt oppineet suhtautuivatkin torjuvasti ”helleenien viisasteluun”,<sup>169</sup> useimmat heistä kuitenkin rinnastivat pakanallisen filosofian juutalaisuuteen: samoin kuin juutalaiset, pakanalliset filosofitkin olivat nähneet ennalta osan totuudesta – mutta nyt *Logos* oli tullut lihaksi ja ilmaissut jumaluuden kaikille näkyvässä ja ymmärrettävässä muodossa.<sup>170</sup> Kristillinen teologia sulki näin filosofian sisäänsä oman täydellisen totuutensa epätäydellisenä profeettallisena edeltäjänä ja enteenä. Siksi sitä ei tarvinnut hylätä, vaan sen käsitteet ja menetelmät voitiin pienellä muokkauksella ottaa omaan käyttöön.

Kristinusko muutti silti filosofian aseman, kun se liitti sen oman ajatusmaailmansa osaksi: sitä mukaa kuin kirkon oppi kehittyi, se vahvisti yksiyymmärteisen vastauksen moniin kysymyksiin, joista eri koulukuntien filosofit olivat olleet eri mieltä. Kristinuskon voittokulun myötä erimielisyydet poistuivat pitkäksi ajaksi kokonaan päiväjärjestyksestä, koska ne ratkaistiin Raamatun ilmoituksella tai kirkon auktoritatiivisin päätöksin. Näin

---

<sup>169</sup> Paavali oli jo Ateenan areopagin edessä näyttänyt, että kreikkalaisen ajatusmaailman kanssa oli mahdollista käydä hedelmällistä vuoropuhelua (Apt. 17:17–34), mutta muutamat kirkkoisät, kuten Tatianos, Tertullianus ja aluksi myös Lactantius, halusivat torjua kokonaan kaiken vanhan – olihan Paavaliakin toisessa yhteydessä (I Kor. 1:19–31) tuominut kaiken maailmallisen viisauden hulluudeksi Jumalan silmissä.

<sup>170</sup> Kuten Paavali sen ilmaisi, he olivat tietämättään etsineet ja palvoneet ”tuntematonta Jumalaa”, joka nyt tahtoi tehdä itsensä tunnetuksi heillekin; ks. Apt. 17:18–34.

lyötiin lukkoon, että maailma oli yhden ainoan kaikkivaltiaan, aineettoman ja iankaikkisen Jumalan tyhjästä luoma, ja että sillä oli alku ja loppu. Ihmisillä oli vain yksi maanpäällinen elämä, mutta heidän aineeton sielunsa oli kuolematon, ja heitä odotti ajan viimeisenä päivänä langetettava palkinto tai rangaistus ajattomassa iäisyydessä. Elämä oli ihmisille testi: heidän tehtävänsä oli alistaa syntinlankeemuksen seurauksena omavaltaiseksi muuttunut ruumis takaisin hengen määräysvaltaan, ja jos he siinä onnistuivat, he saivat palkaksi autuuden. Koska tuo palkinto oli tuonpuoleinen, oli kaikki tämän elämän aineellinen hyvä ja paha toisarvoista. Ratkaisevaa oli vain se, käyttivätkö he voimavaransa, mitä ne sitten olivatkin, Jumalalle mieluisaan elämään. Koska kaikki riippui ylivertaisen Jumalan tahdosta, nousi hyveen uudeksi paradigmaksi tottelevaisuus<sup>171</sup> ja sen rinnalle pakannalliselle filosofialle lähes tuntematon nöyryys,<sup>172</sup> jolla piti nujertaa Saatanan ihmisiin kylvämä omavoimainen ylpeys. Näin ihmiskuva sai voittopuolisesti pessimistisen sävyn: kreikkalaisten ja roomalaisten luottamuksen omiin kykyihin ja oman hyveen voimaan korvasi tietoisuus siitä, että vaikka ihminen Jumalan kuvaksi luotuna olikin alun perin hyvä, hän oli syntiinlankeemuksessa menettänyt kyvyn olla hyvä omin voimin ja ilman Jumalan armoa. Vapaa tahto hänelle kuitenkin oli jäänyt, ja sen myötä nousi tärkeäksi kysymykseksi se, missä määrin ihminen voi sen avulla vaikuttaa omaan kohtaloonsa kaikkivaltiaan ja kaikkitietävän Jumalan kaikenkattavan kaitselmuksen puitteissa.

Syvällinen vaikutus historian kulkuun oli sillä, että kristinuskon mukaan pelastettavat olivat yksilöitä – eivät siis kansalaisia – ja autuus, jonka nämä voivat saavuttaa, yksilöllinen. Koska jokainen ihminen myös oli *yksilönä* Jumalan kuva, hän oli itsessään arvokas ja hänen yksilöllinen pelastustuksensa korvaamaton.<sup>173</sup> Yksilö oli itse vastuussa itsestään, eikä pelastusta voinut kukaan ihminen toimittaa toisten puolesta. Kreikkalais-roomalaisessa ajatusmaailmassa taas valtiomiehet ja hallitsijat saattoivat pelastaa kansoja ja kaupunkeja ja tehdä ne onnellisiksi. Nyt avainkysymykseksi nousi valtion asema suhteessa yksilöiden pelastukseen: jos valtio ei voi

<sup>171</sup> Tottelevaisuuden merkityksestä ks. esim. *Cyprianus: de habitu virginum* 2.

<sup>172</sup> Nöyryyden vieraudesta pakanoille ks. esim. *Origenes: contra Celsum* VI,15.

<sup>173</sup> Ks. esim. *Clemens: Pædagogus* I,3 (8,1). – Kristillinen kolminaisuusoppi sai teologit näkemään paljon vaivaa persoonan käsitteen erittelyn eteen. Kun sitä lopulta alettiin analogisesti soveltaa yksilöllisen ihmisen henkilöön, alkoi kehitys, joka johti nykyaikaisiin käsityksiin ihmisyksilön yksilöllisestä arvokkuudesta ja ihmisten oikeudesta tulla kohdelluksi päämääränä itsessään eikä välineenä toisten päämääriin. – Siitä, että ”persoonan” käsitettä käytettiin jo varhain apuna ”pelkän ihmisen” eristämiseksi ihmisestä erilaisten roolien, tehtävien ja asemien haltijana, ks. *Clemens: Pædagogus* I,4 (10,1.3).

pelastaa ketään, mikä on sen tehtävä, ja miten siihen pitäisi suhtautua positiivisesti? Yhtäältä se on osa Jumalan ihmisille järjestämää koetta: siihen on siis jokaisen kristityn sopeuduttava.<sup>174</sup> Toisaalta sillä voi olla negatiivinen tehtävä: vaikka se ei pelastakaan ketään, se voi voimakeinoin huolehtia siitä, että pahat ihmiset eivät estä hyviä yksilöitä elämästä Jumalan tahdon mukaista elämää ja hankkimasta siten henkilökohtaista pelastusta. Viimeksi mainittu näkökohta kuvastaa luomiskertomuksesta ammentavaa pessimististä luonnonoikeusoppia, jonka mukaan ihmisluonto syntiinlankeemuksen jälkeisessä turmeltuneessa tilassaan edellyttää maallisen esivallan perustamista, jotta sen avulla voidaan torjua ihmisten pahojen taipumusten toteutumisesta seuraava onnettomuus.<sup>175</sup> Ensin mainittua käsitystä taas tukevat lukuisat raamatunkohdat, joiden mukaan kaikki – huonokin – esivalta on Jumalan asettamaa: kehottihan Jeesuskin antamaan keisarille sen, mikä keisarille kuuluu, eikä Pilatuksella olisi ollut Häneen valtaa, ellei sitä olisi ylhäältä annettu.<sup>176</sup>

Lännessä vakiintui vähitellen kanta, jonka mukaan kirkon hengellinen auktoriteetti ja keisarin maallinen auktoriteetti olivat erilliset, koska ensin mainittu piti silmällä ihmisen ylikuonnollista päämäärää eli tuonpuoleista autuutta, kun taas viimeksi mainittu palveli ihmisen luonnollista päämäärää eli ajallista onnellisuutta. Maallinen auktoriteetti oli tuon päämäärän saavuttamiseksi välttämätön ja senkin vuoksi suoraan Jumalasta, koska Jumala ei ollut voinut luoda ihmisluontoa antamatta sille kaikkea, mitä se tarvitsi voidakseen saavuttaa lajioiminaan täyttymyksensä. Mutta koska maallisen valtion päämäärä oli alempi, se sisältyi kirkon päämäärään, ja tästä syystä kirkon auktoriteetti oli periaatteessa ylempi ja kirkon tehtäviin kuului maallisen vallan pitäminen kurissa ja Herran nuhteessa.

Idässä kehitys oli hieman erisuuntainen sen jälkeen, kun Eusebios Kesarealainen (n. 260–399) oli antanut kristilliselle keisari-instituutiolle lähes

---

<sup>174</sup> II vuosisadalta peräisin olevassa *Kirjeessä Diognetokselle* esitetään, että kristittyjen tulee elää maailmassa muukalaisina omissa valtakunnissaan ja kärsiä kaikki muukalaisille ominaiset vaikeudet muistaen, että heidän todellinen kansalaisuutensa on taivaan valtakunnassa; ks. *Anonymi epistola ad Diognetum* 5–6 – *Migne: Patrologia Graeca* (jäljempänä PG) 2, pp. 1173–1176.

<sup>175</sup> Tämän ajattelutavan perustajaksi tavataan mainita kirkkoisä Irenäus, Lugdunumin eli Lyonin piispa (n. 115–200), jonka mukaan (ks. *adversus haereses* V,24) Jumala on asettanut maalliset hallitukset omaksi miekakseen maan päälle, jotta pahuuteen langenneet ihmiset, jotka ovat lakanneet pelkäämästä Jumalaa, edes pelkäisivät näkyvän kuninkaan pakkovaltaa ja oppisivat sen vuoksi tottelemaan. Sen vuoksi jokaisella kansalla on hallitus, joka kohtelee sitä juuri niin hyvin tai huonosti kuin se oman moraalisen tasonsa perusteella tarvitsee jotakin oppiakseen.

<sup>176</sup> Mt. 22:21, Mk. 12:17, Lk. 20:25; Jh. 19:11.

sanasta sanaan saman aseman Jumalan maanpäällisenä vastineena kuin pakanallinen Themistioskin.<sup>177</sup> Vaikka idässäkin kiisteltiin keisarin ja kirkon valtasuhteista, keisarin asema oli vahvempi kuin lännessä, koska hänen tehtävänsä pidettiin jossakin määrin myös hengellisenä. Konstantinopolissa keisarit pitivätkin kuria oikeasta opista kinastelevalle kirkolle ja osallistuivat aktiivisesti kirkolliskokouksiin, eikä kirkko – toisin kuin lännessä – koskaan avoimesti ryhtynyt maallisen vallan kilpailijaksi nimenomaan maallisen vallan käytössä.

Paavalin mukaan se, joka nousee esivaltaa vastaan, nousee Jumalan säättämystä vastaan ja tuottaa itselleen tuomion sekä maallisessa että hengellisessä merkityksessä, koska kristityillä on omantunnon mukainen velvollisuus totella esivaltaa. Hyville ihmisille se ei ole taakka, koska he toimivat pakottamattakin oikein, mutta pahoille se on Jumalan kosto ja rangastus.<sup>178</sup> Pietarin I kirjeen mukaan vilpittömästi totteleva alamainen on vapaa, koska hän tekee sen vapaaehtoisesti kuin oikea Jumalan palvelija, kun taas pahoille ihmisille se, mitä he pitävät vapautena, on vain pahuuden verho.<sup>179</sup> Näissä kohdissa tulee esille kristilliseen ajatteluun suuresti vaikuttanut näkemys ihmiskunnan jakautumisesta kahteen toistensa parissa elävään mutta samalla toisistaan erilliseen osaan: hyviin ja pahoihin, kristittyihin ja ei-kristittyihin, hengellisiin ja lihallisiin, taivaallisiin ja maailmallisiin. Kanonisen muotoilunsa se oli saava kahden valtakunnan opissa, jonka mukaan ihmiset ovat joko Jumalan valtion tai maallisen valtion kansalaisia.<sup>180</sup> Mutta jos ihmisiä on kahdenlaisia ja heillä on kahdenlaisia, yhtäältä hengellisiä, toisaalta maallisia päämääriä ja tarpeita, ja jos sen vuoksi on oltava kaksi esivaltaa, joista ensimmäisen tehtävä on palvella tuonpuoleisen autuuden saavuttamista ja jälkimmäisen ajallista rauhaa ja turvallisuutta, kummalla on etusija, jos niiden toimivallat ulottuvat samoihin asioihin? Vaikka ihmisen tulee yleensä mukisematta totella maallista esivaltaa, on kuitenkin selvissä ristiriitatilanteissa toteltava mieluummin Jumalaa.<sup>181</sup>

<sup>177</sup> Ks. erit. *Eusebios: de laudibus Constantini* 4–5 (PG 20, 1332–1340).

<sup>178</sup> Room. 13:1–7. – Ne, joita Jumala maallisen esivallan kautta tai muulla tavoin tässä elämässä rankaisee, voivat kuitenkin olla kehityskelpoisia. Sen vuoksi Jumala ei maksa pahaa pahalla, vaan Hänen tarkoituksensa on, että pahantekijät ottaisivat opikseen ja vapautuisivat valheen hirmuvallasta yksituumaaisessa kristikansassa vallitsevan mielenrauhan piiriin; ks. esim. *Clemens: Pædagogus* I,8–12 (62,1–100,3).

<sup>179</sup> I Piet. 2:13–16.

<sup>180</sup> Vaikka opin ”isäksi” usein mainitaan Augustinus, joka rakensi teoksensa ”Jumalan valtio” (*de civitate Dei*) sen ympärille, on siltäkin nimenomainen raamatullinen perusta Paavalin kirjeessä filippiiläisille (3:17–21).

<sup>181</sup> Apt. 5:29.

Näin oli ensinnäkin mahdollista perustella Jumalan positiivisen lain ja myös implisiittisesti Jumalan luojana säätämän luonnollisen lain etusijaa positiivisiin lakeihin verrattuna. Mutta kun toisaalta Jeesus oli luovuttanut ainakin hengellisen esivallan Pietarille ja muille opetuslapsille ja, kuten ajateltiin, näiden seuraajille,<sup>182</sup> voitiin kysyä, kuuluiko siihen jossakin mielessä myös maallinen esivalta tai jokin sen osa, ja oliko päinvastoin maallisella esivallalla ehkä toimivaltaa hengellisissä asioissa. Lännessä tämä kysymys hallitsi poliittista keskustelua uuden ajan alkuun asti. Bysantissa se ei noussut läheskään niin keskeiseksi. Yksi tärkeä syy siihen lienee se, että Augustinus kirjoitti kahden valtakunnan oppinsa kielellä, jota siellä ei juuri luettu.

Yksilökeskeisen näkökulman kanssa käsi kädessä kävi kristinopille ominainen moraaliiuniversalismi: Jumalan alamaisina ihmiset olivat kaikki samanlaisia, eikä esimerkiksi valtion kansalaisuus ollut sen kannalta merkityksellinen seikka. Näin kaikkia ihmisiä koskivat yhtäläisesti samat säännöt. Ajatus ei ollut uusi: juutalaisetkin olivat katsoneet, että lain muut kuin uskonnolliset määräykset velvoittivat kaikkia kansoja.<sup>183</sup> Sopiva kasvualusta ajatukselle oli myös stoalaisten oppi maailmankansalaisuudesta, mutta missä pakanalliset mielet näkivät Rooman valtakunnan kansalaisuuden ajatuksellisen maailmankansalaisuuden maallisena kuvana, kristityt katsoivat Jumalan ylimaallisen valtakunnan kansalaisuuden tulleen sen tilalle:<sup>184</sup> sen näkökulmasta ei ollut eroa juutalaisella ja kreikkalaisella, vapaalla ja orjalla eikä miehellä ja naisella, vaan kaikki olivat samanveroisia.<sup>185</sup> Tärkeä yhteys asialla on myös oppiin luonnollisesta laista, jonka Paavali omaksui ja ikuisti kristilliseen muotoon todetessaan, että Jumala ei

---

<sup>182</sup> Mt. 16:18–19, Mt. 18:18, Jh. 20:23, Jh. 21:15–17.

<sup>183</sup> Juutalaisessa traditiossa puhutaan kaikille ihmisille yhteisestä Nooan laista, joka sisältää Mooseksen lain siltä osin kuin tämä ei perustu valitun kansan erityissuhteeseen Jumalan kanssa.

<sup>184</sup> Filipp. 3:19–20. – Tähän valtakuntien seuraantoon liittyi monien mielestä Vanhan ja Uuden Testamentin välistä suhdetta muistuttava jatkuvuus: kristinusko lopetti Baabelin tornista alkunsa saaneen kielen ja mielen hajaannuksen kutsuessaan kaikki yhden Sanan palvelukseen, mutta Rooman valtakunta oli ennen sitä tarpeen, koska se kokosi kätevästi kaikki kansat yhden maallisen vallan alle ja teki siten helpoksi niiden saattamisen myös yhden Jumalan alamaisiksi. – Ks. myös, kuinka *Eusebios: de vita Constantini* II,9 (PG 20, 996B–997B) rinnastaa yhden Jumalan, yhden keisarin ja yhden valtakunnan.

<sup>185</sup> I Kor. 12:13, Gal. 3:26–28; *Clemens: Pædagogus* I,6 (31,1–2). – Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kristinusko olisi tullut poistamaan yhteiskunnallisista asemista johtuvia eroja niiden haltijain velvollisuuksissa ja oikeuksissa (ks. I Kor. 7:20–24). Vaikka ihmiset ovat yhtäläisiä suhteessa Jumalaan, he ovat eri tehtävissään ja asemissaan kuin ihmisruumiin jäsenet, jotka I Kor. 12:4–30:n mukaan ovat eriarvoisia mutta silti yhtäläisesti tarpeellisia.

katso henkilöön, vaan tuomitsee kaikki siitä riippumatta, onko Mooseksen laki ilmoitettu heille vai ei. Lain kuuleminen ei näet vanhurskauta, vaan lainkuuliaisuus, ja pakanatkin osaavat olla lainkuuliaisia. Vaikka lakia ei olekaan heille ilmoitettu, Jumala on kirjoittanut lain heidänkin sydämiinsä niin, että he ovat itse itsellensä laki ja toimivat luonnostaan lain mukaan, koska heidän omatuntonsa niin sanelee.<sup>186</sup> Noiden sanojen jälkeen kristillinen käsitys laista ja oikeudesta ei voinut rakentua minkään muun kuin luonnollisen lain pohjalle. Parhaiten Paavalin ajatukseen sopi rationalistinen malli, jonka mukaan lain tuntemus myös ”pakanain” keskuudessa perustuu ihmisen luontaiseen järjellisyteen.<sup>187</sup> Sen kannalta ongelmalliseksi oli muodostuva ilmoituksen mukaisen Jumalan positiivisen lain tarkka suhde luonnolliseen lakiin ja myös kysymys Jumalan kaikkivaltiuden suhteesta ihmisjärjen itsestään selvinä pitämiin periaatteihin.

Jumalan positiivisen lain ja luonnollisen lain suhde ajateltiin kahtalaiseksi: vanha Jumalan laki, eli evankeliumin myötä positiivisena oikeutena kumotuksi tullut Mooseksen laki, ajateltiin Jumalan tavaksi ilmaista epätäydellisille ihmisille luonnollisen lain sisältö.<sup>188</sup> Positiivisesti voimassa oleva Jumalan laki oli sen sijaan täysikasvaisille ihmisille julkistettu uusi evankeliumin laki, joka ilmaisi suorasti sen, mitä laki ja profeetat olivat epäsuorasti tarkoittaneet, kun se kehotti rakastamaan Jumalaa yli kaiken ja lähimmäistä kuin itseään.<sup>189</sup> Mutta rakkauskäsitys ylitti luonnollisen lain vaatimukset, koska Jumalan lain tarkoitus ei ollut vain ihmisen ajallinen onnellistuttaminen, kuten maallisen lain, vaan autuuttaminen tuonpuoleisessa elämässä. Kaikki inhimillinen hyvä oli yhdentekevää ilman uskoa, toivoa ja ennen kaikkea rakkautta.<sup>190</sup> Näin ihmisen elämäntehtävä jakaantui kahteen osaan: ihmisluonnon mukaiseen täydellistymiseen, jonka hän voi saavuttaa harjoittamalla hänelle järjellisenä olentona luontaisia hyveitä, kuten oikeamielisyyttä, malttia ja mielenlujuutta; ja ylikuonnolliseen jumaloitumiseen eli vanhurskautumiseen, joka onnistui ihmiselle vain, jos Jumala armostaan tahtoi vuodattaa häneen myös uskon, toivon ja rakkauten ylikuonnolliset hyveet.<sup>191</sup> Epäilemättä vain niiden avulla ihminen kykenee täyttämään esimerkiksi vuorisäärän yli-inhimilliset vaatimukset toi-

<sup>186</sup> Room. 2:1–15; vrt. *Aristoteles: Nikomakhoksen etiikka* IV,8 (1128a31–32).

<sup>187</sup> Ks. tästä esim. *Johannes Khrysostomos: in Epist. ad Rom. homil.* VI,1–2.

<sup>188</sup> Ks. esim. *Ambrosius Milanolainen: Epist.* 73 ja 74.

<sup>189</sup> Mt. 22:37–40; vrt. *Irenæus: Adversus hæreses* IV,13.2, 16, 37 ja 41.

<sup>190</sup> I Kor. 13.

<sup>191</sup> Ks. Room. 3:21–31, josta käy ilmi, että jo Paavali oli tietoinen ongelmasta, joka tästä seuraa: jos vain armo ratkaisee, mitä merkitystä on lailla, ja mitä väliä on sillä, mittä ihminen tietää ja mitä hän tekee?

senkin posken kääntämisestä ja vihollisen rakastamisesta ja Isän kaltaisen täydellisyyden tavoittelemisesta.<sup>192</sup> Tältä pohjalta kristillisen ajattelun perusjaotteluksi nousi velvoittavien (*præcepta*) ja kehottavien normien (*consilia*) erottelu: ensin mainittujen tottelemista saattoi vaatia keneltä tahansa, mutta viimeksi mainittujen noudattamista vain pyhien ihmisten veroisilta armoitetuilta yksilöiltä. – Toisella tavalla kaksijakoiseksi kristillinen etiikka kasvoi siksi, että se suhteessa tekijään korosti tämän sisäistä hyvettä ja eettistä hyvää, kun taas suhteessa tekojen kohteena oleviin ihmisiin se korosti näiden ulkoista ja aineellista hyvinvointia. Tämäkin jaottelu sai aikanaan käyttöä argumenttina kiistassa hallitsijan ja lainlaatijan toimivallan rajoista.

#### IV POLITEÍA TŌN RHŌMAÍŌN

Länsi-Roomalle tuotti lopullisen häviön Odovakar, kun hän nujersi Augustulus Romuluksen vuonna 476. Itä-Rooma selvisi kuitenkin kansainvaelluksista hengissä, ehkä osin siksi, että nuo vaeltavat kansat halusivat kaikki valloittaa Rooman ja nousta siellä maailman herroiksi. Lännessä ei hävinnyt yksinomaan Rooma, vaan oikeastaan koko valtion kreikkalais-roomalainen käsitekin katosi siellä yleisestä tietoisuudesta lähes vuosituhanneksi. Konstantinopolissa sen sijaan Rooman valtiosääntöperinne jatkui keskeytyksettä vuoteen 1453 asti, jolloin valtakunnan viimeinenkin jääne, itse metropoli, kaupunkien äiti, joutui Turkin sulttaanin käsiin. Ja vaikka Justinianus hurskauden vimmassaan lakkauttikin Platonin perustaman pakanallisen akatemian, ei kreikkalaisen sivistyksen perinne Bysantin vaikutuspiirissä silti katkennut: sen perussävy pysyi katkeamatta uusplatonistis-aristoteelisena, kunnes XI vuosisadan oppineet Mikael Pselloksen johdolla kääntyivät takaisin alkuperäisen Platonin suuntaan.

Perinteen jatkuvuus lienee kuitenkin ollut yksi syy siihen, että vaikka harrastus filosofiaan sinänsä pysyi elävänä, filosofit eivät juurikaan pyrkineet ajattelemaan itse vaan tyytyivät toisintamaan muinaisten viisaiden ylivertaisina pitämiään ajatuksia.<sup>193</sup> Sitä paitsi jo pakanallisessa uusplatonismissa kiinnostus eritoten valtio-oppiin oli ollut sangen laimeaa: metafy-

---

<sup>192</sup> Mt. 5:38–48.

<sup>193</sup> Theodoros Metokhites (n. 1261–1332) aloitti tässä hengessä vanhaa traditiota välittäväksi tarkoitetun kirjansa *Hypomnēmatismoí* [julk. *Theodori Metochitæ Miscellanea* (toim. Chr. G. Müller – Th. Kießling), Leipzig 1821] kappaleella, jonka otsikon mukaan ”ajallamme ei ole enää mitään sanottavaa” (s. 13 ss.).



siikka ja jumaluusoppi olivat paljon tärkeämpiä. Tämä suuntaus jatkui ja vahvistui koko Bysantin historian ajan: mielenkiinto jumaluusoppiin kasvoi koko ajan sitä mukaa kuin keisarikunta pieneni ja Konstantinopolin patriarkaatti laajeni. Suurimmat poliittiset ristiriidatkin syntyivät Bysantissa teologisista oppiriidoista eli siitä, mihin oikeauskoisessa keisarikunnassa tulee uskoa, eivätkä niinkään maallisen politiikan pyrkimyksistä.<sup>194</sup> Missä kirkko ja maallinen valta länessä kokivat toisensa kilpailijoihinsa ja vähitellen loittonivat toisistaan, idässä kirkon ja keisarikunnan ykseys vain tiivistyi, ja viimeisinä aikoinaan Bysantti muistutti yhä enemmän teokratiaa. Idässä keisarin ja kirkon valta eivät olleet rinnakkaisia ja toisistaan riippumattomia, kuten länessä oltiin taipuvaisia ajattelemaan, vaan ne muodostivat välttämättömän ykseyden, jonka sisällä ei – platonismin hengessä – voinut olla ristiriitaa: vaikka Justinianus Suuri oli selvästi määritellyt, että keisari ei voi olla pappi eivätkä papit maallisia hallitsijoita,<sup>195</sup> keisarin virka pysyi Bysantissa myös kirkon virkana ja hänen asemansa puolipapillisena.<sup>196</sup> Näin siellä ei päässyt syntymään sellaista poliittista pole-

<sup>194</sup> Tärkein näistä kiistoista oli pitkällinen riita pyhien kuvien oikeaoppisesta kunnioittamisesta, johon keisarit osallistuivat hyvin aktiivisesti. Muihinkin oppiriitoihin he mielellään sekaantuivat, mutta kansakin suhtautui niihin intohimoisemmin kuin maallisen politiikan kysymyksiin: ikään kuin kaikki Bysantin yhteiskunnan kerrokset olisi läpäissyt se platonilainen idea, että tärkeintä valtiossa on yksimielisyys oikeista mielipiteistä. Senkin ainoan kerran, kun Bysantissa kansa riisti pitemmäksi ajaksi vallan itselleen johtajiensa käsistä (Thessalonikassa XIV vuosisadan puolimaissa), syynä ei pohjimmitaan ollut erimielisyys hallitsijan persoonasta eikä rikkaiden ja köyhien välinen vastakkainasettelu, vaikka nämäkin seikat kapinaan myötävaikuttivat, vaan kiista hesykasmista eli siitä, pitäisikö munkkien luostareissaan keskittyä hiljaiseen mietiskelyyn (eli ”oman napansa tuijottamiseen”, kuten kriitikot sitä kutsuivat) vai pitäisikö heidän myös oppia ja harjoittaa maallista viisautta, kuten vanha hellenistinen perinne edellytti.

<sup>195</sup> Ks. Justinianuksen *Novella VI*, Präf., ja pane merkille, kuinka siinä kuitenkin korostetaan papillisen ja keisarillisen tehtävän ykseyttä.

<sup>196</sup> Vaikka keisari oli maallikko, hän sai nauttia ehtoollisen papiston joukossa alttarin sisäpuolella, ja häntä oli tapana nimittää ”ulkopuolisten – eli ei-kristittyjen – piispaksi”. Ekuumeenisten kirkolliskokousten koolle kutsuminen, niiden esityslistan valmistelemineen, niihin osallistuminen ja niiden päätösten vahvistaminen kuuluivat itsestään selvästi keisarin tehtäviin. Toisaalta hänen velvollisuutensa oli myös mukautua niihin eli tunnustaa virallista oikeata uskoa. Piispatkin keisari nimitti ja myös tarvittaessa erotti. Yleisesti ottaen keisarilla oli aluksi selvä johtoasema kirkkoon, mutta valtakunnan kutistuessa ja patriarkaatin laajetessa viimeksi mainitun riippumattomuus lisääntyi. Siitä huolimatta kirkon suuri lainoppinut Theodoros Balsamon vielä 1100-luvun lopulla kirjoitti *Meditata*-teoksessaan (ks. PG 138, 1017–1020), että keisari on kirkossa patriarkkoihin verrattavassa asemassa ja hänen tehtävänsä on sekä sielujen että ruumiitten pelastaminen, kun taas kirkon toimivalta koskee yksinomaan sieluja – ja keisarinnan yksinomaan ruumiita! Myös patriarkka Antiokhoksen kirje Moskovan suuriruhtinas Vasilij I:lle noin v:lta 1395 [julk. *Acta et Diplomata Græca Medii Ævi sacra et prophana II* (toim. Fr. Miklosich – Ios. Müller), Wien 1862, ss. 188–192] osoittaa, että kirkko piti keisaria loppuun asti välttämättömänä ja *luonnollisena* insti-

miikkia hengellisen ja maallisen vallan edustajien välillä, joka lännessä toimi uusien ajatusten hautomona. Opillisen omaperäisyyden puutteen syyksi mainitaan kirjallisuudessa vielä se, ettei Bysantissa koskaan syntynyt oikeata yliopistolaitosta, koska munkkikunnat eivät siellä järjestäytyneet oppineisuudessa keskenään kilpaileviksi yhtenäisiksi sääntökunniksi ja koska idän vanhat koulutuskeskukset jäivät valloittajien käsiin persialaisten ja arabialaisten levittäytyessä Lähi-itään ja Afrikkaan.

Historiankirjoituksen alalla bysanttilaiset sen sijaan kunnostautuivat: he kirjoittivat ahkerasti kronikoita aikansa tapahtumista ja hallitsijoittensa teoista. Näiden kronikoiden ja erilaisten antikvaaristen luetteloiden avulla on mahdollista päästä perille siitä, millaisia Bysantin valtiolliset käytännöt olivat ja miten ne muuttuivat vuosisatojen aikana.<sup>197</sup> Ajatukselliset virtaukset eivät kuitenkaan tämäntyypissä kirjallisuudessa näy muutoin kuin epäsuorasti kirjoittajan painotuksista ja sanavalinnoista. Bysanttilaisen valtioajattelun historiaa onkin sen vuoksi paljon luettava Konstantinopolin tapahtumista käsin. Varsinaisesti valtio-opillinen kirjallisuus rajoittuu lähinnä muutamiin keisaripuheisiin ja ruhtinaspeileihin, ja niidenkin luonne on etupäässä propagandistinen: keisarihovia lähellä olevat kirkonmiehet puhuvat niissä ideologisista toiveistaan ja korostavat keisari-instituution jumalallista perustaa ja itsevaltiutta. Todellisuudessa keisari kuitenkin pysyi koko Bysantin historian ajan valtion heikoimpana lenkkinä: hän ei milloinkaan päässyt vapaaksi siitä ylimääräisen poikkeusinstituution asemasta, johon Rooman valtiosääntö hänet oli sijoittanut kansan vaihtelevien mielialojen armoille. Oikeasta valtioteoreettisesta kirjallisuudesta tuskin voidaan puhua. Noin Justinianus I:n ajalta tunnetaan katkelmia yhdestä valtio-opillisesta dialogista nimeltä *Peri politikēs epistēmēs*, jonka sisältö jää kuitenkin paljolti arvoitukseksi.<sup>198</sup> Maininnan ansaitsevat lisäksi Manuel Moskhopoloksen kirje keisari Andronikos II:lle (1282–1328)<sup>199</sup> ja eräät Georgios Gemistos Plethonin

---

tuutiona, koska kristikuntaa ei voinut ajatella ilman keisaria – oli hänen maallinen valta-asemansa Jumalan sallimuksesta kuinka mitätön hyvänsä.

<sup>197</sup> Ehkä tunnetuin tällainen teos on Mikael Pselloksen (1018–1096?) *Chronographia*. Eriyismaininnan ansaitsee Konstantinos VII Porphyrogenetoksen 800-luvulla laatima hoviseremoniakirja (*de caerimoniis aulae byzantinæ*), jossa on yksityiskohtaisen tarkasti kuvattu esimerkiksi keisarinvaalien menettelytapoja.

<sup>198</sup> Julk. *Scriptorum Veterum Nova Collectio* (toim. kardinaali Mai) II, Rooma 1827, ss. 571–609.

<sup>199</sup> Julk. L. Levi: *Cinque lettere inedite di Emmanuele Moscopulo*. Studi Ital. Fil. Class. 10 (1902), ss. 64–68.

omintakeiset kirjoitukset 1400-luvulta.<sup>200</sup> Lähdeaineiston ohuutta kuvaa hyvin se, että alan kirjallisuudessa niin usein nostetaan esille erään Keikaumenoksen XI vuosisadalla pojalleen elämänohjeeksi kirjoittama *Strategikon*,<sup>201</sup> jonka loppuun on liitetty sisällöllisesti sangen lattea kehoituspuhe keisarille – se kun taitaa olla ainoa säilynyt kokonainen kirja, jossa bysanttilainen kirjoittaja tarkastelee ”politiikkaa”, mutta siinäkin vain tavallisen virkamiesuran näkökulmasta.

## 1 Keisarikunta Jumalan valtakunnan ikonina

Bysantin valtioelämää on länsimaisin silmin perinteisesti tavattu pitää Jumalaa maan päällä jäljittelevän keisarin henkilön ympärille<sup>202</sup> käsittämättömän byrokratian varaan ja juonittelevan reaalipolitiikan verhoksi rakennettuna seremoniallisena spektaakkelinä. Bysanttilaisen byrokratian maine johtuu epäilemättä siitä, että lännessä ei oikean valtion puuttuessa sellaista ollut. Kuva bysanttilaisesta juonittelusta taas perustunee löyhästi siihen seikkaan, että vaikka Bysantti joutui lähes jatkuvasti käymään sotia, se ei pohjimmiltaan ollut sotaisa valtio vaan suosi yleensä – Themistioksen hengessä – rauhanomaisia ratkaisuja.<sup>203</sup> Silloin tarvittiin nimenomaan taitavaa diplomatiaa. Käsitys keisarista Jumalan jäljittelijänä on puolestaan tosi siinä mielessä, että se vastasi virallista ideologiaa, jonka mukaisen kuvan

<sup>200</sup> Georgios Gemistos, liikanimeltään Plethon, suositteli kirjeissään keisarille uutta yhteiskunnallista järjestystä paljolti Platonin oppien mukaan (ks. PG 160,821–866) ja arvosteli teoksessaan ”*Lait*” (*nomōn syngraphē*) ”munkkivaltiota” ja ehdotti paluuta pakanalliseen valtionuskontoon (julk. C. Alexandre, Pariisi 1858). Plethonin suurin merkitys jälkipolville oli kuitenkin se, että hän osallistui vuosina 1438 ja 1439 Ferrarassa ja Firenzessä käytyihin neuvotteluihin idän ja lännen kirkkojen jälleenyhdistymisestä ja sai niiden yhteydessä Cosimo de’ Medicin innostumaan Platonin tutkimuksesta ja perustamaan Firenzeen Akatemian, josta platonistinen renessanssi sitten levisi kaikkialle länteen.

<sup>201</sup> Ks. *Vademecum des byzantinischen Aristokraten*. Das sogenannte Strategikon des Keikaumenos, Verlag Styria, Graz 1956.

<sup>202</sup> Vaikka sangen yleinen käsitys onkin, että Bysantin hallitusmuoto oli ehdoton kuningasvalta (*basileía*), siellä kuitenkin osattiin hyvin erottaa toisistaan keisarin henkilö ja hänen virka-asemansa valtiossa, jota tavattiin kutsua nimellä *politeía tōn Rhōmaíōn* (vrt. *res publica Romana*) tai *hē tōn Rhōmaíōn hēgemonía* (vrt. *imperium Romanum*). Nämä nimitykset, samoin kuin valtakunnasta käytetty yleisnimi *koinōn* (yhteisö), eivät viittaa sen enempää monarkiaan kuin mihinkään muuhunkaan erityiseen valtiomuotoon.

<sup>203</sup> Tavallinen teema Bysantin keisaripuheissakin oli sodan ja ylipäättänsä väkivallan viimesijaisuus keinona; ks. esim. *Theophylacti Bulgariae archiepiscopi Institutio Regia ad Porphyrogenitum Constantinum* (PG 126, 249–286) II,26; *Theoduli magistri Oratio de Regis officiis ad Andronicum II Palaeologum* (PG 145, 447–496) cap. 7 (457BC).

Bysantin hallitsijat mielellään antoivat itsestään ja asemastaan, jos siihen oli tilaisuus. Se myös jatkoi suoraan pakanallisen ajan traditiota, jonka mukaan keisari ei ainoastaan ollut jumalan jäljittelijä vaan itsekin jumalallinen olento. Kristinuskon myötä keisari kyllä palautettiin ihmiseksi, mutta Raamatun mukaan jokainen ihminen oli Jumalan kuva, jonka eettinen kutsumus oli jäljitellä Kristuksessa ymmärrettäväksi tullutta Esikuvaa. Vaikka tämä oli kaikkien ihmisten tehtävä, sen kuitenkin voitiin yhä ajatella kuuluvan keisarille hänen asemansa vuoksi kaikkia muita enemmän. Siksi Pietarin istuimen etusijaa Konstantinopoliin kiivaasti puolustaneelle Rooman piispa Leo I:llekään (440–461) ei tuottanut vaikeuksia osoittaa alamaisuutta maallista hallitsijaa kohtaan, kun hän kirjoitti keisari Theodosiukselle tai keisari Markianokselle.<sup>204</sup>

Se, että ihminen oli Raamatun mukaan luotu Jumalan kuvaksi, tulkittiin eettiseksi normiksi: ihmisen tehtävä syntiinlankeemuksen jälkeisessä tilassa oli karistaa yltään hänet Jumalasta erottava maailmallinen kuona ja elää ja toimia oman vapaan tahtonsa mukaan niin, että hänestä tuli sen johdosta niin paljon Jumalan kaltainen kuin mahdollista, nimittäin järjellä sielunliikutuksia ja ruumista Jumalan ja luonnon lakien mukaan hallitseva vapaa persoona. Ihmisen tuli siis elämällään piirtää omasta aineestaan lihaksitulleen Kristuksen muodostamaa esikuvaa muistuttava aineetoman Jumalan kuva eli *ikoni*. Toisin sanoen ihmisen tuli jäljitellä Jumalaa, koska hän Jumalan järjelliseen olemukseen osallisena<sup>205</sup> oli aineellisista olennoista analogisesti eniten Jumalaa muistuttava. Sen vuoksi hänen toimintansa *merkityskin* oli keskeisiltä osin *symbolinen*: hänen tekonsa, enemmän kuin minkään älyttömän tai sieluttoman luontokappaleen toimet, olivat *merkki* Jumalan teoista. Tämän käsityksen moraalinen seuraamus oli, että ihmisen tuli toimia jumalallisen arvonsa edellyttämällä tavalla.

Ennen kaikkea velvollisuus tietoisesti jäljitellä Jumalaa koski papistoa, koska sen jäsenet olivat lähempänä Jumalaa kuin maallikot. Tunteamattoman tekijän luultavasti vuosien 485 ja 515 välillä laatimissa pseudo-

---

<sup>204</sup> Ks. *Acta Conciliorum Œcumenicorum* (toim. Edv. Schwartz) II,IV: *Leonis Papæ epistularum collectiones*, Pariisi ja Leipzig 1932. Kokoelman kirjeestä 2 (s. 3) käy lisäksi ilmi, että Leo puhui hyväksyvään sävyyn Theodosiuksen ”papillisista pyrinnoista” (*animus sacerdotalis*).

<sup>205</sup> Ks. *pseudo-Dionysios Areopagita: de cælesti hierarchia* I,1, jonka mukaan kaikki on Jumalasta ja kaikki palaa Jumalaan: luominen on toisin sanoen eräänlainen Jumalan hajaantumisen, jossa Jumalan alun perin ykseydellinen kaltaisuus monistuu porras portaalta lukuisammassa toinen toistaan etäisemmin Jumalaa muistuttavissa Jumalan kuvissa, joiden on Jumalan tarkoituksen mukaan ajan täytyessä määrän palata alkuperäiseen ykseyteen.

Dionysiuksen traktaateissa<sup>206</sup> *Taivaan järjestyksestä* ja *Kirkon järjestyksestä* esitetään, että kirkon virkajärjestys ja jumalanpalvelukset jäljittelevät taivaan arvojärjestystä ja siellä toimitettavia palvelusmenoja.<sup>207</sup> Mutta kaikilla *hierarkioilla*, siis myös valtiollisella järjestyksellä, on hierarkian määritelmän mukaan sama olemus ja tehtävä: niiden on määrä auttaa ihmistä kirkastumaan Jumalan kaltaiseksi ja palaamaan Jumalan yhteyteen. Hierarkia on Jumalan kauneuden kuva, jonka katseleminen välittää sen jäsenille käsityksen siitä, millainen se Kauneus ja Hyvyys on, jota heidän tulee jäljitellä, jotta heidän tekonsa myötävaikuttaisivat Jumalan suunnitelman toteutumiseen.<sup>208</sup> Hierarkian luonteeseen myös kuuluu, että sen ylemmät jäsenet, jotka ovat lähempänä Jumalaa, arvoaste arvoasteelta välittävät alemmille jäsenille näille sopivan osallisuuden kykyyn, joka on tarpeen, että he voivat tehdä Jumalan töitä.<sup>209</sup> Kaikkien muiden hierarkioiden malli on enkelten järjestys, josta myös nähdään, että ylemmillä arvoasteilla on kaikki se, mikä kuuluu alemmillekin, mutta ei päinvastoin: alemmat asteet ovat epätäydellisesti osallisia ylempiinsä ja sen myötä viime kädessä välillisesti myös Jumalaan.<sup>210</sup> Koska enkelit ovat lähempänä Jumalaa kuin ihmiset, toimivat enkelten eri säätyjen tehtävät esikuvina ihmisten toimille:<sup>211</sup> esimerkiksi herrauksiksi, valloiksi ja hallituksiksi kutsuttujen enkelten säätyjen tehtävät antavat esimerkin maalliselle hallitukselle: jotta se olisi oikea hallitus eikä hirmuvalta, sen tulee olla koko ajan pysyvästi Jumalaan päin kääntynyt ja pitää aineettomia päämääriä aineellisia tär-

<sup>206</sup> Pseudo-Dionysiuksen kirjoitukset (*Taivaan järjestyksestä*, *Kirkon järjestyksestä*, ns. negatiiviteologian kannalta tärkeä *Jumalan nimistä* sekä *Salaisesta teologiasta*) oli muka laatinut Paavalin puheen vuoksi kristinuskoon kääntynyt Ateenan areopagin jäsen Dionysios, jonka sanottiin sittemmin toimineen myös Ateenan piispana. Vaikka teoksia pidettiin keskiajalla aitoina, lienee selvää, että ne ovat epäperäisiä: tuskinpa mikään muu selittää sen, että niihin viitattiin kirjallisuudessa ensi kerran vasta 500-luvun alkupuolella. Roomassa ne tunnettiin 600-luvulla, ja 700-luvun puolivälissä tietoisuus niistä levisi frankkien valtakuntaan. 800-luvulla siellä pyhän innoituksen vallassa hämmennettiin asiaa vielä lisää, kun keksittiin – täysin epähistoriallisin perustein – että kysymyksessä täytyi olla sama Dionysios, joka oli myös ollut Pariisiin ensimmäinen piispa! Johannes Scotus Erigenan latinannoksena pseudo-Dionysios saavutti suurta suosiota kaikkialla lännessä, kunnes renessanssi-ajan humanistit alkoivat epäillä teosten aitoutta.

<sup>207</sup> Ks. esim. *de caelesti hierarchia* I,3.

<sup>208</sup> Vrt. Platon, joka oli *Pidoissaan* (210A–212A) esittänyt, että Kauneuden idean voi oppia tuntemaan katselemalla kauniita poikia.

<sup>209</sup> *De cael. hier.* III,1–3; *de eccl. hier.* I,2–4.

<sup>210</sup> *De cael. hier.* V; VIII,2; XI,2; *de eccl. hier.* V,7. – Osallisuus tekeekin piispasta tavallaan ”enkelin” ja ihmisestä ”jumalan” (XII,2–3).

<sup>211</sup> Maailman järjestyksen hierarkisessa ketjussa enkelten alin ja ihmisten ylin arvoaste ovat perättäiset lenkit, minkä vuoksi Raamatun mukaan ihmiskunnan eri osat kuuluvatkin eri enkeleiden hallitusvaltaan; ks. *de cael. hier.* IX,2–4.

keämpinä, jotta sen alaisuudessa vallitsisi vapaus maailmallisten pyrkimysten orjuudesta.<sup>212</sup> Viime kädessä tämä merkitsee jokaisen yksilöllisen alamaisen kohdalla, että hänen sisällään vallitsee jumalallista hierarkiaa muistuttava järjestys.<sup>213</sup> Silloin hän on omalta osaltaan saavuttanut hierarkian päämäärän siten kuin se hänen luonnollisen vastaanottamiskykynsä mukaan on mahdollista, nimittäin jumaloitumisen: hänestä on tullut niin paljon jumala kuin hän vain voi.<sup>214</sup>

Pseudo-Dionysioksen hierarkiamallin mukaan toiminta on myös sillä tavalla yksisuuntaista, että Jumalan vaikutus leviää ylhäältä alas niin, että ylempi arvoaste on aktiivinen eli vaikuttaa alempaan, jonka asema suhteessa ylempään on passiivinen eli vaikutuksen vastaanottava. Alemmat asteet ovat riippuvuussuhteessa ylempiinsä, ja ylempien velvollisuus on vaikuttaa niin, että alempien jumaloitumispotentiaali täyttyy.<sup>215</sup> Kun vielä seraafien esimerkin mukaan jumaloituminen viime kädessä merkitsee Jumalan olemuksen katselemista, voidaan hyvin havaita, että malli panee yksiselitteisesti etusijalle sisäisen elämän sopusoinnun ja korostaa mietiskelyä käytännön toimeliaisuuden kustannuksella. Malli on myös staattinen: tavoitteena ei ole muutos eikä kehitys vaan se, että kaikista tulisi mitä he oikeasti ovat ja että kaikki kääntyisivät takaisin alkuperäiseen asentoonsa, josta katsoen kaiken keskipisteessä on Jumala. Sen keskeinen valtio-opillinen sovellutus oli se, että maallinen hallitsija, hieman samaan tapaan kuin pappi, nähtiin Jumalan kuvaksi, jota katselemalla hänen alamaisansa saattoivat saada sen epätäydellisen käsityksen Jumalasta, jonka heidän puutteellinen käsityskykynsä salli heidän saavuttaa. Sen vuoksi ajalle tyypilliseksi poliittisen kirjallisuuden muodoksi kehittyivät Rooman keisaripuheiden perinnettä jatkavat ns. ruhtinaspeilit, joiden tarkoitus oli kehottaa hallitsijoita ikään kuin tutkistelemaan omaa kuvaansa Jumalan läheisenä kuvana ja johtamaan siitä tarpeelliset päätelmät sen suhteen, miten heidän tulisi asemassaan toimia.

Ikoniteologian näkökulmasta tärkeäksi poliittiseksi kiistakapulaksi nousi sekä idässä että lännessä kysymys siitä, millä tavalla vastuu alamaisten jumaloitumispotentiaalin toteutumisesta tuli jakaa maallisen ja kirkollisen hierarkian ylimpien arvoasteiden kesken. Konstantinopolissa Justinianus I teki tästä ajattelusta VI vuosisadalla äärimmäiset, ”caesaropapistiset” johtopäätökset ja katsoi olevansa sekä keisarikunnan että kir-

---

<sup>212</sup> *Ibid.* VIII,1; IX,1.

<sup>213</sup> *Ibid.* X,3.

<sup>214</sup> *De eccl. hier.* I,2–4.

<sup>215</sup> *De cael. hier.* XV.

kon päämies. Justinianukselle tuskin oli epämieluisaa, että hänen opettajansa, diakoni Agapetus, hänen valtaistuimelle noustessaan esitti nuorelle keisarille kaikkien myöhempien kristillisten ruhtinaspeilien esikuvana pidetyssä kehotuspuheessaan,<sup>216</sup> että keisari on asetettu Jumalan kaltaiseen asemaan: hänen huostaansa on uskottu koko maan piiri, jotta hän Jumalalle vastuullisena ylläpitäisi maan päällä taivaan valtakunnan kaltaista järjestystä, jossa oikeamieliset lait hallitsevat ja niiden rikkojat saavat ansaitsemansa rangaistuksen.<sup>217</sup> Koska hän on lakien pakottavan vallan yläpuolella, on erityisen tärkeää, että hän itse vapaaehtoisesti noudattaa aina lakeja tarkemmin kuin kukaan muu. Muuten hän näyttää huonoa esimerkkiä alamaisilleen, jotka pitää myös saada tottelemaan vapaaehtoisesti: pakkovalta johtaa näet valtakunnan hajoamiseen.<sup>218</sup> Täyttääkseen tehtävänsä Jumalan tahdon mukaan keisarin on opittava itsetunteuksen kautta toteuttamaan teoissaan se Jumalan kaltaisuus, joka hänessä on.<sup>219</sup> Tehdäkseen oikeita ratkaisuja hänen on kiillotettava sielunsa peiliksi, joka aina heijastaa Jumalan valoa, sillä yksin hänen puhtaudesta riippuu koko valtakunnan onni.<sup>220</sup> Jos hän sen säilyttää, hän on sielunliikutusten vaikutuksista horjumaton hurskauden kallio maailman epävakauden keskellä.<sup>221</sup> Vaikka hän on kaikkien herra, hän on kuitenkin Jumalan edessä kaikkien palvelija.<sup>222</sup> Alamaisilleen hän osoittaa ihmis- ja veljesrakkautta (*philanthrōpía* ja *agápē*), kuulee etenkin köyhien tarpeita ja auttaa silkasta hyvästä tahdostaan puutteenalaisia.<sup>223</sup> Hän ei näet ruumiin puolesta eroa muista ihmisistä, vaikka hän muistuttaakin korkean

<sup>216</sup> *Agapetus: Capita admonitoria* (PG 86, 1154–1186).

<sup>217</sup> *Agapetus*: capp. 1, 30. – Asettaja on Jumala itse: ks. cap. 61.

<sup>218</sup> Capp. 27, 35. – Esimerkin tärkeydestä ks. myös cap. 49. – Hyvin samantapaisia ajatuksia esittää myöhemmin patriarkka Photios (n. 820–891) kirjeessään Bulgarian prinssi Mikaelille (Boris I:lle; ks. PG 102, 627–696, esim. capp. 46, 57 ja 66).

<sup>219</sup> Ks. *Agapetus*: capp. 3 ja 6.

<sup>220</sup> Capp. 9–10. – Myös viisaus on hyväksi: cap. 17 antaakin ymmärtää, että Justinianuksella on edellytykset olla myös sellainen *filosofi-kuningas*, jollaista ”vanhat filosofit” toivoivat.

<sup>221</sup> Capp. 11, 13, 18, 33–34, 55. – Ollakseen toisten herra hänen täytyy olla ennen kaikkea oman itsensä isäntä (68).

<sup>222</sup> Capp. 68.

<sup>223</sup> Cap. 8–20, 51, 53, 60. – Ks. myös cap. 16 (vrt. *Photios: ad Michaelem* 43, PG 102, 672BC), jonka mukaan on oikeudenmukaisuuden nimissä väärin, että köyhät kärsivät samoista vastoinkäymisistä enemmän kuin rikkaat: varallisuuseroja tulisi tasata, jotta kaikilla olisivat samanlaiset edellytykset elämässä. – Capp. 37:n ja 45:n mukaan anteliaisuus hyväntekeväisyydessä on yksi keisarille ominainen tapa jäljitellä Jumalaa (vrt. *Photios: ad Michaelem* 45, 672D). Mutta ei siinäkään pidä liioitella: jotta keisari onnistuisi tehtävässään, hänen tulee herättää alamaisissa sekä rakkautta että pelkoa; ks. capp. 48 ja 52. – Kuningas itse, koska hän on Jumalan kaltainen myös suhteessa maalliseen omaisuuteen, ei tarvitse mitään muuta kuin Jumalaa; ks. cap. 63.



asemansa puolesta Jumalaa: sen vuoksi hänen tulee muistaa oma kuolevaisuutensa ja vaalia kaikkien ihmisten yhdenveroisuutta.<sup>224</sup> Hänen ja hänen alamaistensa hyvä on sitä paitsi yhteinen, koska Jumala on asettanut hänet ikään kuin yhteisöruumiin silmäksi, jotta hän huolehtisi sen jäsenten yhteistoiminnasta (*synergía*) kokonaisuuden hyväksi.<sup>225</sup> Toisen vertauskuvan mukaan hän on kuin rakastava isä, jota alamaiset pelkäävät kuin lapset.<sup>226</sup>

Vielä Agapetusta pitemmälle menee suunnilleen samalta ajalta peräisin oleva tuntemattoman tekijän valtio-opillinen dialogi, josta on säilynyt vain katkelma. Sen mukaan hallitsija on säädösten laatijana ja moraalin esimerkkinä Jumalan lähin jäljittelijä ja hänen tehtävänsä on saada koko valtakunta jäljittelemään Jumalan valtakunnan sopusointua, jotta sen kansalaiset voisivat sen myötä palata taivaallisen isänmaan kansalaisina alkuperäiseen jumalyhteyteen.<sup>227</sup> Näin voimme nähdä, että idässä keisarikunnan tehtävä alettiin jo hyvin varhain mieltää pääasiassa uskonnollis-eskatologiseksi ja vasta toissijaisesti maailmalliseksi.<sup>228</sup> Olennainen osa tätä kuvaa näyttää olleen luottamus maallisen vallan kykyyn myötävaiuttaa Jumalan kaitselmukseen sitä edistävästi ja myös – antiikin esikuvien tapaan – tehdä alamaisistaan parempia:<sup>229</sup> idässä ei rikoksista rankai-

---

<sup>224</sup> Capp. 21 ja 71. – Yksi yhdenveroisuuden aspekti on puolueettomuus; ks. cap. 41.

<sup>225</sup> Cap. 46.

<sup>226</sup> Cap. 59; vrt. *Photios: ad Michaelem* 69 (PG 102, 680B).

<sup>227</sup> *Peri politikēs epistēmēs [de Politica scientia]*, Scriptorum Veterum Nova Collectio II (toim. kardinaali Mai), Rooma 1827 ss. 571–609]; erit. V,6–9 (*Mai* II 600–603) ja V,13–15 (*Mai* II 606–608).

<sup>228</sup> Vrt. Basileios I:n valtiosääntöä muistuttava *Epanagōgē*-asiakirja [ks. *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus* (toim. Ernest Barker), The Clarendon Press, Oxford 1957 (jäljempänä *Barker*), ss. 89–97] noin vuodelta 880, jossa määritellään keisarin ensimmäiseksi tehtäväksi pyhien kirjoitusten, toiseksi ekumeenisten kirkolliskokousten päätösten, ja vasta kolmanneksi roomalaisen oikeuden toimeenpano ja vaaliminen (II§4), ja velvoitetaan hänet tunnustamaan oikean uskon mukaista jumaluusoppia Kolminaisuuden persoonista, ja lihaksitulleen Jumalan yhdestä persoonasta mutta kahdesta luonnosta kaksine tahtoineen ja kaksine toimintoineen (II§5). – Teksti liittyy Basileios I suunnitelmaan uudesta lakikodifikaatiosta, josta ei kuitenkaan tullut mitään, ja todennäköisesti ainakin osan siitä laati patriarkka Photios. Viimeksi mainitun ajatukset taas käyvät suoraankin ilmi hänen kirjeestään Bulgarian prinssi Mikaelille: siinä hän mm. korostaa, ettei hallitsijan ansioksi lueta niinkään valtion koon ja vaikutusvallan vaan sen hyvyden kasvattamista (*ad Michaelem* 48, PG 102, 673AB). Yli puolet sangen pitkästä kirjeestä on myös omistettu oikean uskon mukaisen opin määrittämiselle, koska sen puolustaminen on ilman muuta kuninkaan ensisijainen tehtävä.

<sup>229</sup> Ks. esim. *Photios: ad Michaelem* 47 (PG 102, 673A).



sevan esivallan rooli Jumalan ruoskana noussut läheskään niin hallitsevaksi kuin lännessä.<sup>230</sup>

Agapetuksen kuva oli toki vain ihanteellinen kuvitelma siitä, miten valtakunnan asiat sujuisivat, jos sillä olisi Jumalan suoraan asettama täydellinen hallitsija. Todellisuudessa ei edes Justinianus ollut sellainen, ja useimpia Bysantin hallitsijoita taatusti kiinnosti maallinen menestys ja maine enemmän kuin hyve ja kristillinen hurskaus, ja monet heistä käyttivät surutta asemaansa väärin yksityisten etujensa edistämiseen yhteisen asian kustannuksella. Koska Jumala ei myöskään valinnut keisareita itse vaan antoi ihmisten toimittaa keisarinvaalin, tarvittiin kauniiden puheiden ja ylevien kehotusten sijasta järjestelmää, joka minimoisi kehnon keisarinvaalin riskit ja pitäisi valtion toiminnassa keisarin puuttuessakin. Tämän tarpeen luultavasti ymmärsi mainitsemamme valtio-opillisen dialoginkin kirjoittaja, koskapa hän liitti oppiinsa Jumalan jäljittelemisestä luonnoksen perustuslaillista monarkiaa muistuttavasta järjestelmästä, jossa olisi tavallisten lakien lisäksi keisarinvaalia sekä ylimmän virkamiehistön ja papiston valintaa säätelevät lait.<sup>231</sup> Mutta hänkään ei näytä huomanneen, että keisari tulisi voida tarvittaessa myös erottaa hallitusti ja saattaa lailliseen edesvastuuseen teoistaan, ja että keisari-instituution suhde lakiin, muihin valtioelimiin ja kirkkoon tulisi muutenkin täsmenää. Justinianuksen lakikokoelmasta ei ollut näissä suhteissa mainittavaa apua, koska se vain vahvisti Rooman jo ennestäänkin epäselvän valtiosäännön, jonka mukaan se oli tasavalta, vaikka sitä johtivatkin itsevaltaiset keisarit.

<sup>230</sup> Tavallista oli, että Bysantissa korostettiin keisarin ja kirkon tehtävien yhteisyyttä, kuten esimerkiksi edellä mainitussa *Epanagōgē*ssa tehtiin (III§8). Leo III Isaurilainen (717–741) vertasi itseään peräti Pietariin ja katsoi olevansa kutsuttu ”uskollisen lauman” ylimmäksi vaalijaksi, kuten hänen lakikoonnoksestaan *Eklogē* käy ilmi (ks. *Barker*, ss. 84–85). Siihen hänelle kyllä saattoi tarjota motiivin hänen voimakkaasti ajamansa ikonoklastinen politiikka. Vastapuolelta tunnetaan oikeauskoisen Johannes Damaskolaisen († n. 754) ja Theodoros Studiteen († 826) kirkon ja keisarin toimivaltapiirien eroa puolustava kanta; ks. ensin mainitun osalta *de imaginibus oratio* II,12 (PG 94, 1296C–1297B) ja II,15 (1301), ja viimeksi mainitun osalta *Epist.* 129 (PG 99, 1415–1420, erit. 1417BC).

<sup>231</sup> *Peri politikēs epistēmēs* V,4–5 (*Mai* II 598–599). – Keisarinvaali tulisi järjestää niin, että sen tuloksena hänen asemansa olisi lahja sekä Jumalalta että kansalta.

## 2 Lainalainen keisari kansan armosta

Agapetuksen tapa puhua keisarin vapaaehtoisesta lakisidonnaisuudesta varmaankin vastasi Justinianuksen käsitystä.<sup>232</sup> Tämä saattaa myös näkyä siinä, että hän otatti lakikokoelmansa *Digesta*-osaan Ulpianuksen sitaatin, joka asiayhteydestään irrotettuna antaa ymmärtää, että keisari muka olisi lakisidonnaisuudesta vapaa.<sup>233</sup> Samalla kuitenkin *Codex*-osaan otettiin vuoden 429 *constitutio*, jonka mukaan keisarin auktoriteetti yksiselitteisesti perustui lain auktoriteettiin.<sup>234</sup> Tämän ristiriidan valossa olennainen kysymys ei ollutkaan, oliko keisari ylivertaisessa hyveellisyydessään lain ruumiillistuma ja ”elävä laki”, kuten kaunopuhujat olivat esittäneet, vaan se aivan konkreettinen seikka, jonka Rooman valtiosääntö oikeastaan kielisi: oliko hän ylipääntensä lainsäätäjäksi ollenkaan? Oliko keisarin tahto laki, kuten Ulpianus oli lausunut?<sup>235</sup> Entä oliko hän velvollinen noudattamaan voimassa olevia lakeja ja säädöksiä? Saiko hän rajoituksetta muuttaa tai kumota vanhoja lakeja? Yllä jo mainitun keisari Basileios I:n (867–886) aikaisen *Epanagōgēn* alkuun on Justinianuksen *Digestasta* poimittu Demostheneen sangen demokraattinen lain määritelmä: laki on yleisesti voimassa oleva säädös, jonka viisaat miehet ovat laatineet ja jota kansalaiset yhteisestä sopimuksesta noudattavat.<sup>236</sup> Sen mukaan (II§§1–4) keisari ei ole lakien säätäjäksi vaan niiden toimeenpanija ja rangaistusten ja palkkioiden jakaja, mutta ei mikään Jumalan kostaja, kuten lännessä tavattiin samaan aikaan korostaa, vaan paremminkin puolueeton erotuomari. Lisäksi hän saa tulkita lakeja ja analogisesti sovittaa vanhoja lakeja uusiin tapauksiin, joista ei ole säädetty lakia (II§6, II§10), mutta silloinkin hänen tulee kunnioittaa vallitsevaa tapaoikeutta (II§7, II§10) ja vakiintuneita laintulkintoja (II§9). Vaikka ei tiedetä, kävikö puheena olevan dokumentin teksti kaikilta osin yksiin keisarin oman käsityksen kanssa, voidaan Basileioksen omalle pojalleen Leolle laatimasta ruhtinaspeelistä nähdä, että hän joka tapauksessa itsekin piti keisaria lakien alaisena: tapaoikeutta keisarin on ehdottomasti noudatettava, samoin ”hyviä lakeja”, ja uusien säädösten tu-

<sup>232</sup> Vrt. *Institutiones* II,17,8, jossa mainitaan aikaisempien keisareiden Severuksen ja Antoninuksen kanta: *licet legibus soluti sumus, attamen legibus vivimus*.

<sup>233</sup> *Digesta* I,3,31; ks. yllä viite 64.

<sup>234</sup> *Cod. Iust.* I,14,4.

<sup>235</sup> *Digesta* I,4,1.

<sup>236</sup> Ks. yllä viite 228; vrt. *Dig.* I,3,2.

lee olla sopusoinnussa vanhastaan voimassa olevien lakien kanssa, koska muutoin ne synnyttäisivät vain sekaannusta ja epätietoisuutta.<sup>237</sup>

Vaikka Leo keisarina (Leo VI Viisas, 886–912) puolusti voimakasta yksinvaltiutta, hänen antamistaan konstituutioista<sup>238</sup> voidaan silti päätellä, että hän joutui ottamaan huomioon keisarin perinteisen lainalaisuuden, koskapa hän niiden johdannossa niin tarkoin selittää, ettei hän ole tekemässä muuta kuin selvyuden ja oikeusturvan nimissä karsimassa voimassa olevien lakien ja tapojen joukosta niitä, jotka ovat jääneet muutenkin pois käytöstä, menettäneet aikojen kuluessa tarpeellisuutensa tai ovat ristiriitaisia itsensä tai toisten säädösten kanssa.<sup>239</sup> Konstituutiosta 47 sanotaan kyllä senaatin eräiden valtaoikeuksien kumoamisen pohjustukseksi, että keisarin kattava kaitselmus on nykyjärjestelmässä korvannut vanhat valtioelimet,<sup>240</sup> ja konstituutiosta 78 kumotaan myös senaatin säädösvalta, mutta kummankin kumoamisen nimenomaisesti perusteluksi mainitaan *desuetudo* eli se seikka, että nämä senaatin oikeudet ovat muutenkin menettäneet tosiasiallisen merkityksensä eikä kyseisten säädösten pitäminen kirjoissa sen vuoksi enää palvele mitään tarkoitusta.

Muidenkaan lakien kumoamiseen Leo ei katso omien valtuuksiensa yksin riittävän: esimerkiksi konstituutioissa 19 ja 25 se perustellaan sillä, että kyseiset lait eivät ole tosiasiallisesti voimassa, koska ne eivät ole saaneet niiden hyväksyntää, joita ne koskevat, eivätkä siten myöskään sitä vaikutusta, jota niiden säätäjä on tarkoittanut. Sitä paitsi monen vanhan säädöksen kumoamisen perusteeksi mainitaan se, että se on tapaoikeuden vastainen. Leokin siis näkee lainsäädännön keisarin ja kansan

<sup>237</sup> *Basilii Imp. Parænesis ad Leonem filium* (PG 107, xxi–lvi), *Perì eunomías* (p. xxxvii); – Viittaus ”hyviin” lakeihin voi olla yritys vesittää lakisidonnaisuuden periaatetta, mutta ei kuitenkaan välttämättä, jos se nimittäin viittaakin roomalaisten tapaan arvioida keisareiden säädösten velvoittavuutta jälkikäteen sen mukaan, oliko keisari kuoltuaan todettu kelvolliseksi vai valtion viholliseksi. – Koska patriarkka Photioksella saattoi olla sormensa pelissä *Epanagōgēn* laadinnassa, on paikallaan todeta, että hän myös kirjeessään Bulgarian prinssi Mikaelille korostaa laillisuuden merkitystä (*ad Michaelem* 42 ja 46, PG 102, 672). Lisäksi hän (*ibidem* 62, 677A) esittää, että kansan tulisi saada osallistua, ei ainoastaan sodasta ja rauhasta päättämiseen, kuten Rooman valtiosääntökin jo edellyttää, vaan myös keisarin yksityiselämän hallitsemiseen. Kokonaan uusien lakien säätämistä hän kehottaa välttämään, ellei yhteinen hyvä sitä ehdottomasti edellytä, koska uudistukset hämmentävät ja saattavat vaaraan yleisen järjestyksen (*ibid.* 11–112, 693AB).

<sup>238</sup> *Leonis Sapientis novellæ constitutiones* (PG 107, 459–658).

<sup>239</sup> Samalla (ks. Procem. ja const. 1) hän tunnustaa, että kansan tapa voi kumota lain, vaikka hän toisaalta ottaakin itselleen oikeuden päättää, mitkä tähän astisista tavoista vastedeskin ovat lainvoimaisia ja mitkä eivät – mutta senkin hän tekee nimenomaisesti sillä perusteella, onko kyseinen tapa vakiintunut viisaaksi menettelytavaksi.

<sup>240</sup> Vrt. myös const. 46.

yhteistoiminnaksi, jossa keisarin toimintavapaus ei suinkaan ole rajoiton.<sup>241</sup> – Muidenkaan keisareiden käytännössä ei ole havaittavassa ainakaan kovin päättäväistä pyrkimystä todella nousta lakien yläpuolelle. Ehkä eniten sellaista halua oli Andronikos II Palaiologoksella, joka tavoitteli ehdottoman yksinvaltiaan asemaa II ristiretken latinalaisen väli-vaiheen jälkeen uudelleen perustetussa Bysantissa. Se ei kuitenkaan estänyt häntäkin tunnustamasta itseään edesvastuulliseksi mahdollisista rikkomuksistaan laillisen tuomioistuimen edessä.<sup>242</sup>

Basileios I kertoo pojalleen kirjoittamassaan ruhtinaspeilissä myös, että vaikka tämä on saanut keisarin seppeleen isänsä kädestä, se tulee kuitenkin todellisuudessa Jumalalta. Vaikka prinssin asema siis onkin isältä peritty, perimys ei yksin riitä sen oikeutukseksi, vaan tarvitaan Jumalan valtuutus ja lisäksi vielä se, että poika hyvettä harjoittamalla osoittaa ansaitsevansa niin läheisesti Jumalaa muistuttavan aseman.<sup>243</sup> Vaikka Basileios on perustamassa perinnöllistä dynastiaa, hän ei uskalla poikansa puolesta suoraan vedota hänen syntyperäänsä, koska Rooman valtiosäännön mukaan keisari *valitaan*. Eihän keisarikunta edes ole keisarin yksityisomaisuutta, vaan se kuuluu kaikille yhteisesti<sup>244</sup>. Sukujen dynastisista pyrkimyksistä ja Jumalan ajatuksellisen sanktion ahkerasta korostamisesta huolimatta olikin koko ajan käytännössä täysin selvää, että Bysantin keisari oli vaalikeisari. Sekin oli pääsääntöisesti kaikille toimijoille selvää, että viime kädessä vaali edellytti kansan suostumusta.<sup>245</sup>

<sup>241</sup> Hieman toisin asian esittää Kekaumenos kehotuspuheessaan, jonka hän ehkä piti Alexios I Komnenokselle v. 1081: vaikka hänet kirjallisuudessa tavataan mainita ehdottoman keisarinvallan vastustajaksi, hän kuitenkin asettuu kannalle, jonka mukaan keisari on *inhimillisen* lain yläpuolella – mutta ei kuitenkaan niin, että hänellä olisi lupa antaa *jumalallisen* (ilmeisesti myös *luonnollisen*) lain vastaisia säädöksiä; ks. *Strategikon* 235.

<sup>242</sup> Ks. Andronikos II:n valaediktiä (*prostagma orkōmotikón*) kokoelmassa C. N. Sathas: *Mesaiōnikē bibliothēkē* (*Bibliotheca Græca Medii Ævi*) VI, Venetsia ja Pariisi 1877, ss. 76–78. – Mainittakoon, että munkki Theodulos kehottaa juuri Andronikos II:lle osoittamassaan puheessa kuningasta pitämään oikeamielisyyttä valtakunnan tärkeimpänä linnoitukse-  
na ja tunnustamaan, että lakien voima on hänen omaa valtaansa korkeampi: muuten kansaan ei tottele lakeja – ks. *Theoduli de Regis officiis* 6 (456B–457A) ja 17 (473CD) – eikä onnellisuutta voida saavuttaa kuin laillisen järjestyksen kautta; ks. *ibidem* 27 (489D).

<sup>243</sup> *Basilii ad Leonem: Perì timēs gonéōn* (p. xxxii); ks. myös *Perì tēs tōn trópōn aretēs* (p. xxv).

<sup>244</sup> *Ibid.*: *Perì hyperopsías khrēmatōn* (p. xxxiii); – Keisari ei ole valtakunnan omaisuuden omistaja vaan sen ylin hoitaja yhteiseksi hyväksi.

<sup>245</sup> Näin Bulgarian arkkipiispa Theophylaktoskin puheessaan Konstantinos Porphyrogenetokselle; ks. *Theophylacti Institutio Regia* (PG 126, 270ff.) II,7 ja 11, joissa esitetään yhdeksi tyrannian kriteeriksi vallananastus ilman kansan suostumusta. – Ks. myös II,26, jossa Theophylaktos vertaa keisaria mehiläiskuninkaaseen (silloin ei tiedetty, että pesän

Vain se vaihteli, millä tavalla vaali konkreettisesti toimitettiin sen ”Rooman kansan” nimissä, jolle vaalioikeus alun perin kuului.

Itä-Rooman alkuaikoina keisarit olivat Konstantinuksen tapaan etupäässä sotilaiden valitsemia. Mutta Konstantinos Porphyrogennetos (945–959) kertoo, että jo Leo I Suuren huusivat, vielä Mars-kentällä, v. 457 keisariksi hovi (*tò palátion*), sotaväki, senaatti ja kansa yhdessä.<sup>246</sup> Anastasios valittiin v. 491 niin, että ”arkontit” kokoontuivat palatsiin ja kansa hippodromille, jossa sotaväen edustajat ryhmittivät keisarin aition ympärille. Leskikeisarinna piti puheen, jonka mukaan ratkaiseva olisi ”arkonttien”, s.o. senaatin ja hovin virkamiesten vaali, mutta sille piti saada lisäksi sotaväen vahvistus. Hippodromin tapahtumista voidaan taas päätellä, että myös kansan hyväksyntä oli välttämätön. Patriarkkakin oli läsnä antamassa vaalille kirkon pyhityksen. Kun ”arkontit” eivät päässeet yksimielisyyteen, he siirsivät vaalin leskikeisarinnalle, jonka ehdotuksesta kansa ja sotaväki huusivat Anastasioksen keisariksi.<sup>247</sup> Koska tämän kuoltua ei ollut tarjolla ketään valmista ehdokasta, kansa kokoontui hippodromille ja huusi hallitsijaksi senaatin, koska valtaistuini oli tyhjä. Sotaväki huomasi tullessaan syrjäytetyksi ja yritti esittää omaa ehdokasta, jonka kansa kuitenkin kivitti ulos hippodromilta. Lopulta senaatti ehdotti Justinusta, jonka kansa ja sotaväki yhdessä huusivat keisariksi.<sup>248</sup> Nämä tapahtumat olivat tietysti heijastusta yhtäältä virkamieskunnan merkityksen kasvusta sotaväen kustannuksella ja siitä, että Konstantinopolista oli nopeasti tullut vanhan Rooman korvaava pääkaupunki, jonka asukkaiden, ”Rooman kansan”, mielipidettä valtakunnan eliitti ei oman etunsa nimissä voinut mitenkään sivuuttaa. Näin yllä mainittujen vaalien menettelyta-voista tuli käytännössä tapaoikeutta, eivätkä sotilaat sitkeistä yrityksistään huolimatta saaneet takaisin erityisasemaansa edes sen jälkeen, kun valtakunnan hallinto militarisoitiin 600-luvulla. Vastaavasti ei dynastinen periaatekaan lyönyt itseään läpi, vaan monien eri dynastioihin kuuluneiden keisareiden toiminnasta voidaan hyvin nähdä, että he eivät uskaltaneet väittää omaavansa laillista *oikeutta* vallanperijän määräämiseen. Heidän oikeutensa oli lähinnä *lupa ehdottaa* jotakuta vakiintuneiden tapojen mukaan valittavaksi.<sup>249</sup> Vakiintuneiden tapojen tärkeyttä korosti

---

johtaja oli naaras) ja esittää, että myös ihmisten laillisen hallitsijan tulee turvautua väkivaltaan vasta viimeisenä keinona, kun mikään muu ei auta.

<sup>246</sup> *De caerimoniis aule byzantinae* I, 91 (PG 112, 745Bff.).

<sup>247</sup> *Ibid.* 92 (PG 112, 769Bff.).

<sup>248</sup> *Ibid.* 93 (PG 112, 788Bff.).

<sup>249</sup> Esim. Konstantinus VI Syyrialaisen valitseminen kanssahallitsijaksi edellytti tämän isän Leo IV:n mielestä, vaikka hänestä niin tulisi jo sukunsa neljäs keisari, sotaväen, senaatin ja

yleisemminkin Bysantissa viljelty ajatus keisarin toimien sitomisesta valtiollisen protokollan mukaiseen seremonialliseen järjestykseen: seremoniallisten kaavojen arvokas ja vakaa noudattaminen oli taivaallisen valtakunnan ylimaallista sopusointua jäljittelevä jumalallisen kaitselmuksen symboli, joka toistumisellaan vahvisti maanpäällistä järjestystä ja herätti alamaisissa ihailua ja luottamusta sitä kohtaan.<sup>250</sup>

Se, että keisarin erottaminenkin sai käytännössä vakiintuneet, lähes perustuslailliset muodot, osoittaa, että sitä pidettiin normaaliin valtioelämään kuuluvana ilmiönä: keisarin huutamista valtaan vastasi keisarin huutaminen vallasta. Esimerkiksi patriarkka Nikephoroksen mukaan Justinianus II huudettiin vallasta ensimmäisen kerran v. 685 ja hänen tilalleen valittiin Leontios. Laivaston miehet huusivat vuorostaan hänet vallasta v. 705, ja Justinianus II nousi toistamiseen valtaistuimelle. Mutta kun hän sitten erotti patriarkka Kallinikoksen, kansa kääntyi häntä vastaan ja julisti yhdessä patriarkan kanssa hänet muodollisesti virkansa menettäneeksi.<sup>251</sup> Theophanes taas kertoo, kuinka Heraklioksen (610–641) kuoltua leskikeisarinna Martina yritti testamentin avulla saada vallan itselleen ennen keisarin poikia. Kansankokous kuitenkin ohitti Martinan ja huusi pääkeisariksi Konstantinos III:n, joka oli Heraklioksen poika ensimmäisestä avioliitosta. Martina myrkytti pian keisarin, syrjäytti tämän pojan Konstansin ja anasti vallan poikansa Heraklonaan kanssa. Mutta nyt senaatti tarttui toimeen ja erotti vallananastajat ja julisti Konstansin yksinvaltiaaksi.<sup>252</sup>

Kun Theodosios III osoittautui kykenemättömäksi puolustautumaan keisariksi pyrkivää Leo Syyrialaista vastaan, senaatti, patriarkka ja keisari-rillinen henkivartiokaarti kehottivat häntä eroamaan ja palaamaan yksityishenkilöksi v. 717.<sup>253</sup> XI vuosisadalla keisarin erottaminen muistutti jo läheisesti oikeudenkäyntiä, jonka päätteeksi äänestettiin siitä, oliko kei-

---

kansan suostumusta; ks. *Theophanes Chronographia* 378 (PG 108, 908A–909B). Vastavasti Johannes II Komnenos pyysi juuri ennen kuolemaansa v. 1143, että jompikumpi hänen kahdesta pojastaan valittaisiin keisariksi, ja korosti, että keisarin asema ei ole sukulaisuuteen perustuva lahja vaan hyveen palkka; ks. *Niketas Khoniates: Historia (Joannes Comnenus)* 58–61 (PG 139, 369D–373B)

<sup>250</sup> Ks. esim. *de caerimoniis aule byzantinæ, præfatio* (PG 112, 74A–80A) – vrt. Theodoros *Balsamon: Meditata* (PG 138, 1017–1020).

<sup>251</sup> *Nicephorus Patr.: Breviar.* 38–42 (ks. kätevimmin. *Short History*. Text, translation and commentary by Cyril Mango, Dumbarton Oaks, Washington, D.C. 1990, ss. 92–105); ks. myös *Theophanes: Chronographia* (PG 108, 749–760).

<sup>252</sup> *Theophanes: Chronogr.* (PG 108, 680–697); ks. myös *Nicephorus Patr.* 27–28 (*Short History*, ss. 76–79).

<sup>253</sup> *Nicephorus Patr.* 52 (*Short History*, ss. 120–121).

sari rikkonut sen sopimuksen, joka ajateltiin hänen ja kansan välillä olevan, ja äänestyksen tulos saatettiin kansankokouksen hyväksyttäväksi tai hylättäväksi. Vastaavasti kansakaan ei mieltänyt voivansa yksin erottaa keisaria, vaan katsoi tarvitsevansa siihen senaatin esityksen ja enenevässä määrin myös papiston siunauksen. Tarvittaessa kansa saattoi jopa pakolla hankkia vallankumoukselleen tällaisen vahvistuksen.<sup>254</sup> Toisaalta moni keisarikin nimenomaisesti tunnusti erottamismenettelyn oikeudellisen ja velvoittavan luonteen,<sup>255</sup> ja keisarinna Irenen tapaus v. 802 antaa ymmärtää, että selvä vallankaappauskin voitiin mieltää juridisesti sitovaksi erottamiseksi.<sup>256</sup>

Sen lisäksi, että keisari oli lakien ja erottamisuhan alainen, hänen oli usein käytännössäkkin tunnustettava se Rooman valtiosäännön periaate, että ulkopolitiikka kuului senaatille ja sodasta ja rauhasta päättäminen kansalle. Valtakunnan pinta-alan huetessa Konstantinopolin ”kansan” poliittinen merkitys myös kasvoi, koska pääkaupungin asukkaat muodostivat suhteellisesti kasvavan osan koko valtakunnan asukkaista. Bysantin viimeisinä vuosisatoina keisarit alistivatkin yhä useammin valtakunnan asioita senaatin tai kansan taikka molempien ratkaistaviksi.<sup>257</sup> Senaatti ei kuitenkaan koskaan kehittynyt valtiopäivien kaltaiseksi instituutioksi.

<sup>254</sup> Esimerkistä käyköön Niketas Khoniateen selostama tapaus [ks. *Isaaci Angeli una cum Alexio filio iteratum imperium*, (PG 139, 929–948)], jossa kansa v. 1204 ryhtyi erottamaan Isaakios II Angelosta ja tämän poikaa Alexios IV:tä sen vuoksi, että nämä liiaksi taipuivat pääkaupunkia uhkaavien ristiretkeläisten vaatimuksiin, mutta senaatti ja kirkko olivat haluttomia liittymään kapinaan. Saadakseen omille toimilleen lain voiman kansa pakotti senaatin ja papiston osallistumaan kokoukseen ja valitsi uuden keisarin yksin vasta, kun kävi selväksi, ettei senaatti tekisi mitään ehdotusta. Kun tämäkin keisari pian pakeni, eikä seuraajasta päästy uudessa kokouksessa yksimielisyyteen, valittiin arvalla Konstantinos Laskaris.

<sup>255</sup> Esim. Konstans II tunnusti v. 641 edeltäjänsä Heraklonaan tulleen senaatissa laillisesti erotetuksi; *Theophanes: Chronogr.* 284 (PG 108, 697C). – Mikael III:n syrjäyttämisen ja murhan Basileios I:n toimesta v. 867 oikeutti Konstantinus VII:n mukaan senaatin ja kansan kelvottomalle keisarille langettama tuomio; ks. *Theophanes continuatus (Constantini Basiliius Macedo)* 254 (PG 109, 269CD).

<sup>256</sup> Kun Irene menetti vallankaappauksessa asemansa, hän ei ainakaan Theophaneen mukaan kiistänyt seuraajansa Nikephoros I:n legitimitettä; ks. *Theophanes: Chronogr.* 404 (PG 108, 951Aff.). Bysantissa olikin tavallista, että vallasta syösty keisarit sangen nopeasti hyväksyivät asian, eikä heitä sen vuoksi ollut tarpeen surmata.

<sup>257</sup> Tosin erityisesti Komnenosten dynastia 1100-luvulla pyrki syrjimään senaattia valitsemiansa virkamiesten hyväksi, ja senaatti olikin Bysantin viimeisinä vuosisatoina käytännössä *fiktiivinen* valtioelin: sitä, että valtakunnan virkamiehet olivat tosiasiallisesti koolla päättämässä asioista, kutsuttiin senaatiksi. – Kansaa oli taas jonkin aikaa kokonaan syrjässä politiikasta Nikean keisarikunnan aikana 1206–1264 siitä luonnollisesta syystä, että kansa ei ollut Nikeassa, vaan Konstantinopolissa.

Eräs syy tähän lienee se, ettei Bysantin ylimystöstä feodaalisen järjestelmän puuttuessa tullut vahvaa luokkaa, joka olisi tuntenut kutsumusta puolustaa omia yhteisiä intressejään keisaria vastaan. Vasta 1200-luvun lopulla Bysanttiin alkoi pesiytyä läntistä läänitysjärjestelmää vastaavia ilmiöitä. Manuel Moskhopouloksen uskollisuudenvaloja tarkastelevasta kirjeestä keisari Andronikos II:lle<sup>258</sup> voimme kuitenkin nähdä, etteivät luonteeltaan yksityisoikeudelliset feodaalisitoumukset Bysantissa suinkaan korvanneet valtiota samalla tavalla kuin lännessä, vaan siellä oli jo tuolloin mahdollista ymmärtää valtio yhteiskuntasopimukseen perustuvaksi instituutioksi. Valtioyhteisö (*koinón*) näet perustui siihen, että ihmiset eivät yksin pysty tyydyttämään moninaisia tarpeitaan: sen vuoksi yhteistoiminnallinen elämä (*synoikía*) on heille välttämätöntä. Sille on kuitenkin vaaraksi ihmisten taipumus joutua riitoihin keskenään. Tämän osin Hobbesia, osin Lockeä enteilevän käsityksen mukaan rauhan säilyminen edellyttää välttämättä tuomaria (*kritēs*), joka ylläpitää järjestystä. Tuomareita voidaan valita yksi tai useampia, mutta yksi monarkki on parempi kuin aristokratia, koska silloin tuomareiden välillä ei pääse syntymään erimielisyyksiä. Moskhopouloksen oppi uskollisuudenvaloista taas muistuttaa rakenteeltaan 1500-luvun kalvinististen monarkianvastustajien ajatusta, jonka mukaan yhteiskuntasopimus tehtiin kansan ja hallitsijan välillä kansan edusmiesten välityksellä niin, että näille jäi vastuu valvoa kansan hyväksi sitä, että hallitsija pitää oman sitoumuksensa. Moskhopoulos nimittäin esittää, että jos kansan täytyykin oman etunsa nimissä luovuttaa tuomarille tämän tarvitsemat valtuudet, ja jos tällä vielä lisäksi onkin oikeus vaatia alamaisiltaan *yleistä* uskollisuudenvaloa, niin nämä kuitenkin antavat sen ensisijaisesti valtioyhteisölle ja vain toissijaisesti tuomarille tuon valtioyhteisön vallan käyttäjän ominaisuudessa. Sen vuoksi vala ei velvoita alamaisia suhteessa tuomariin henkilönä, mikäli tämän yksityinen etu poikkeaa valtion edusta. Eri asia on sitten se, että tuomari voi vastiketta vastaan ottaa yksittäisiltä alamaisilta vastaan *erityisiä* uskollisuudenvaloja, joissa nämä vapaaehtoisesti sitoutuvat palvelemaan tuomaria jollakin erityisellä tavalla. Tällaisilla vasallisopimusta muistuttavilla valoilla ei kuitenkaan ole valtio-oikeudellista merkitystä, vaan ne ovat puhtaasti yksityisoikeudellisia sitoumuksia.

---

<sup>258</sup> Ks. alaviite 199.



### 3 Antiikki herää munkkivaltiossa

Jos Moskhopoulos ”realistina” lähti liikkeelle Platonin tarveteoriasta,<sup>259</sup> näkyi monissa muissa Bysantin ajattelihoissa taipumusta platonismin idealistisempiin korostuksiin. Tämän suuntauksen alkuunpanijana pidetään Mikael (maalliselta nimeltään Konstantinos) Psellosta (1018–1078?), jonka ensisijainen mielenkiinto ei kylläkään kohdistunut politiikkaan. Siitä huolimatta hän joskus kirjoituksissaan sovelsi platonistista metafysiikkaa myös siihen: politiikka on hänen tuntemattomalle vastaanottajalle kirjoittamansa kirjeen mukaan viisaille ominainen tapa harjoittaa filantropiaa.<sup>260</sup> ”*Chronographian*” mukaan taas valtiomiehen sielu on saavuttanut tietyn vapauden aineesta siitä kuitenkin kokonaan irtautumatta, minkä vuoksi hän voi toimia aineettoman todellisuuden ja aineen varjomaaailmassa elävien tavallisten ihmisten välimaastossa ja auttaa näitä nousemaan alhaisesta tilastaan – aivan kuin Platonin kuuluisan luolavertauksen sankari.<sup>261</sup> Valtiomiehyys eli maallisen yhteishyvän palveleminen on taas ihmisen ensimmäinen kehitysaskel kohti jumalyhteyttä: seuraava askel on enkelinveroisuus eli vapaus sielunliikutuksista. Sitä seuraa Jumalan kaltaisuus eli puhtaasti mietiskelevä elämä, ja lopulta ihminen voi nousta teurgiin verrattavaan asemaan (*theopatōr*, kirjaimellisesti ”Jumalan esi-isä”). Kaiken päämäärä on täydellisen ykseyden (*henōsis*) saavuttaminen Jumalassa.<sup>262</sup> Näin Psellos epäsuorasti muotoili Bysantin valtakunnan ylimaallisen tehtävän platonistisin termein – olihan Platonin mielestä päämäärä, nimittäin ideoiden ymmärtäminen ja niiden toteuttaminen valtiossa, merkinnyt ihmisen paluuta jumalten rinnalle.

Platonistinen oli myös Nikephoros Blemmydeen (1197–1272) tapa kutsua kuningasta esimerkilliseksi maanpäällisen onnellisuuden arkkityypiksi (*arkhétupos*) – eli siis ideaksi – jota jäljitellessään alamaiset välillisesti jäljittelevät Jumalaa ja voivat siten päästä tuonpuoleisesta autuudesta osallisiksi.<sup>263</sup> Platonista muistuttaa myös Blemmydeen luottamus totuuden voimaan: jos kuningas ottaa omaksi ohjeekseen puhtaan järjen

<sup>259</sup> Ks. *Platon: Valtio* II,9 (369Bff.)

<sup>260</sup> C. N. Sathas: *Mesaiōnikē Bibliothēkē* V, s. 256. – Platon oli vastaavasti esittänyt, että hallitsijan tulee olla filosofi ja hänen tehtävänsä on rakkaudesta kansaan opettaa sitä.

<sup>261</sup> Sathas IV, ss. 202–203.

<sup>262</sup> Ks. *de omnifaria doctrina* 53 (PG 122, 721; *theopatōr* on termi, jota oikeauskoinen kirkko käyttää kuningas Daavidista ja Marian vanhemmista Joakimista ja Annasta) ja *Sathas* V, s. 445.

<sup>263</sup> *Nicephori Blemmidæ Oratio Qualem oporteat esse Regem* (PG 142, 609–658), cap. 14 (657BC). – Vrt. myös cap. 1 (612–613B), jossa toivotaan kuninkaan harrastavan filosofiaa,

osoittaman totuuden, kansa seuraa vapaaehtoisesti hänen esimerkkiään.<sup>264</sup> Jumalan kaltaisuus kelpo kuninkaassa ilmenee Blemmydeen mielestä muun muassa itsehillintänä ja lempeytenä, pitkämielisyytenä ja rauhallisuutena. Kristuksen esikuvan mukaan hän on nöyrä ja vaatimaton eikä aja omaa etuaan vaan palvelee pyytettömästi ihmisten yhteistä hyvää.<sup>265</sup> Siinä tarkoituksessa kuninkaan tehtävä on – Platonin filosofihallitsijan tavoin – valjastaa kaikkien kansalaisten yksilölliset kyvyt yhteiseen käyttöön. Yhden myönnytyksen realismille Blammydes kuitenkin tekee: yhteiskuntarauha edellyttää vastoin Platonin kommunistista ihannetta sitä, että jokainen saa turvautusti nauttia yksityisestä omaisuudestaan.<sup>266</sup>

Platonistiseen jäljittelyyn, jonka tarkoituksena on, että alamaiset tulevat kuninkaan onnellisuudesta osallisiksi, perustuu Jumalan, kuninkaan ja kansan suhde myös munkki Theoduloksen eli Opettaja Tuomaan (*Thomas Magistros*) mukaan.<sup>267</sup> Platonin hevosvaljakoesimerkkiä käyttäen tämä Andronikos II Palaiologoksen virkamies esittää vielä, että kuninkaan tulee sisäisesti jäljitellä maailman luonnollista järjestystä ja sen kautta saattaa valtakuntansakin luonnonmukaiseen sopusointuun: kun hän siinä tehtävässä edustaa järkeä ja hallitsee niitä, joilta kykyä järjelliseen itsehallintaan puuttuu, hän on melkein kuin Jumala.<sup>268</sup> Jotakin Palaiologosten suvun dynastianrakennuksen ajalle tyypillisistä, sangen maallisista ongelmista kertonee sitä vastoin se, että Theodulos katsoo tarpeellisesti korostaa Rooman valtiosäännön ikaikaista periaatetta, jonka mukaan keisari ei ole valtakunnan varallisuuden omistaja ja isäntä (*despótēs*), vaan sen omistaa Rooman kansa, jota keisari palvelee taloudenhoitajana (*oikonómos*): kuninkaan tulee sen vuoksi hallita sitä yhteiseksi hyödyksi eikä omaksi edukseen.<sup>269</sup> Vaikka kuninkaalla ei olekaan ketään, jolle hän olisi tilivelvollinen, hän menettää *ipso facto* oikeutensa kuninkaan nimeen, jos hän käyttää asemaansa omaksi edukseen yhteisen hyvän kustannuksella. Hän toimii kansan valvovien silmien alla,

---

koska se on kaikkien taitojen kuningas ja koska kuningasvalta on kuva Jumalan kaitselmuksesta.

<sup>264</sup> Cap. 7 (633D–636A). Vrt. *Platon: Valtio* VI,13 (500C–502A).

<sup>265</sup> Capp. 2–4 (613C–625B); cap. 6 (633AB).

<sup>266</sup> Cap. 1 (613A).

<sup>267</sup> *Theoduli de Regis officiis* 1 (448–449B); 11 (464AB); 30 (496AC).

<sup>268</sup> *Ibid.* 25–26 (488B–489A). Vrt. *Platon: Faidros* 246–248.

<sup>269</sup> *De Regis officiis* 5 (456B); 13 (468C). Vrt. Johannes Zonaras: *Annales* XVI, 20 ja XVIII,29 (PG 135, 323–325).

ja jos hän käyttää asemaansa väärin, on kenellä tahansa oikeus syyttää häntä tyranniksi.<sup>270</sup>

Theodulos muistaa – pitkästä aikaa – myös korostaa, että valtion menestys ei riipu vain hallitsijasta vaan myös alamaisista: ei riitä, että hallitsija osaa hallita, vaan hallittavien on myös osattava olla hallittavina.<sup>271</sup> Tässä seikassa Theodulos poikkeaa platonismista ratkaisevasti peripateettisen opin suuntaan: olihan yksi Aristoteleen politiikkateorian keskeisimpiä ajatuksia ollut juuri se, että valtiossa vaaditaan kansalaisilta sekä hallitsemisen että hallittavana olemisen taitoa.<sup>272</sup> Theodulos ei näet tartu monien kollegojensa Cicerosta lähtien<sup>273</sup> suosimaan ajatukseen, jonka mukaan toiset ovat luonnostaan hallitsijoita ja toiset hallittavia: päinvastoin kaikki ihmiset syntyvät luontonsa mukaan yhtä vapaiksi, ja se, että eri ihmiset päätyvät eriarvoisiin asemiin, johtuu silkasta sattumasta. Ei ole ketään, joka olisi hallitsija joka suhteessa, vaan kaikki ovat jossakin suhteessa hallitsijoita ja jossakin toisessa suhteessa alamaisia. Sen vuoksi on peräti vastoin luontoa, että yksi ihminen nostetaan toisen herraksi.<sup>274</sup> Itse asiassa valtion alamaisten tehtävä on, samoin kuin kuninkaan, oppia hallitsemaan järjen avulla sitä, mitä luonnon mukaan tulee hallita, nimitäin ihmisen alempaa, eläimellistä luontoa: kun kaikki sillä tavalla hallitsevat itseään, he ovat onnellisia.<sup>275</sup> Siksi ei ole edes välttämätöntä kansan onnellisuuden kannalta, että joku hallitsee heitä heidän puolestaan: koska ihmisen luonto on vahvasti yhteisöllinen, ei mikään periaatteesta kansalaisia sekä osaamasta että tahtomasta hallita itseään ja toisiaan yhteiseksi hyväksi yksissä tuumiin – ja vieläpä menestyä siinä omin neuvoin: sen edellytyksenä on vain vakaa yhteinen tahto elää oikeasti onnellista elämää ja se, että kaikille opetetaan sen saavuttamiseksi tarpeelliset

<sup>270</sup> *De Regis officiis* 14 (469AB).

<sup>271</sup> *Theoduli monachi Oratio de subditorum officiis*, PG 145, 495–548, cap. 1 (497BD).

<sup>272</sup> Ks. *Politiikka* III,2–3 (1276b16ff., 1276b34ff., 1277b34ff.).

<sup>273</sup> Ks. edellä s. 276 ennen viitettä 47.

<sup>274</sup> *Theod. de subditorum officiis* 19 (533AC). – Myös Cicero (*de re publica* III,23) oli katsonut, että *mikäli* ihmiset ovat yhtä hyviä eli tasaveroisia, on vastoin luontoa, että joku tai jotkut heistä hallitsevat muita.

<sup>275</sup> *De subditorum officiis* 25–26 (544C–545D). – Myös tämä on läpeensä aristoteelinen ajatus: valtion päämäärä on vapaus, ja vapaus on pohjimmiltaan järjenmukaista itsehallintaa, mutta valtio tarjoaa kansalaiselle yksityiselämää täydellisemmän mahdollisuuden vapauden harjoittamiseen ja harjoittamiseen, koska sen puitteissa itsehallinta voi laajeta myös vertaisten, eli toisten kansalaisten, järjenmukaisen hallinnan sisältäväksi. Aristoteleen mukaan tämän piti parhaimmillaan tapahtua vuorotellen.

tiedot, taidot ja hyveet.<sup>276</sup> Silloin rikkaat ja köyhätkin puhaltavat yhteen hiileen. Se, että jotkut ovat rikkaita ja jotkut köyhiä, johtuu sinänsä vain sattumasta. Rikkaita kuitenkin tarvitaan, jotta he voisivat harjoittaa ihmiskokousta – tuota monissa muissa kirjoituksissa vain kuninkaille kuuluvaksi sanottua hyvettä – ja auttaa niitä, jotka ovat avun puutteessa. Niin tehdessään he eivät harjoita vapaaehtoista anteliaisuutta, vaan heillä on siihen velvollisuus, koska ”ystävien tavarat ovat yhteisiä”: köyhät, jotka luonnostaan ovat rikkaitten vertaisia, saavat näiltä silloin vain omaa omaisuuttaan!<sup>277</sup> Rikkaille – tai oikeastaan heidän parhaimmistolleen – myös kuuluu päävastuu yhteisten asioiden hoitamisesta, koska he pystyvät siihen paremmin kuin köyhät, ja koska viimeksi mainitut ovat helpommin ostettavissa.<sup>278</sup>

Vaikka Theoduloksen opeissa siis oli paikoitellen vahvasti aristoteelienkin sävy, hänen lukuisat suorat ja nimenomaiset viittauksensa Platonin oppeihin kertovat ehkä sittenkin enemmän uudesta pyrkimyksestä palata alkuperäiseen Platoniin tämän uusplatonististen tulkintojen ohitse. Lännessä tämä kehitys alkoi vasta parisataa vuotta myöhemmin ja liittyi selvästi renessanssiin. Idässä tuskin kuitenkaan voidaan puhua renessanssista sanan varsinaisessa merkityksessä, koska pakanallisen Kreikan ajatusperintö ei siellä ollut koskaan jäänyt niin täydellisesti unohtuiksi kuin lännessä. Antiikin aatteiden elpyminen oli kyllä osapuilleen samansuuntaista niin idässä kuin lännessäkin, mutta se alkoi idässä aikaisemmin<sup>279</sup> ja sen vaikutukset olivat siellä paljon laimeampia, koska siitä oikeastaan puuttui se uutuudenviehätys, joka lännessä synnytti suurta innostusta.<sup>280</sup> Palaiologosten dynastian ajan tärkeimmät valtio-oppineet,

<sup>276</sup> *Ibid.* 3 (500C–501B); 6–7 (505D–509B). – Tähän näyttää olevan kätkeyty piikki Moskhopoloksen kaltaista ”realistista” ihmiskuvaa vastaan: Theodulos nimittäin syyttää aikalaisiaan sokeudesta sen suhteen, mikä on olennaista, koska he ajattelevat vain sitä, mikä erottaa eri ihmisyyhteisöjä toisistaan, eivätkä lainkaan sitä, mikä saa ihmiset muodostamaan yhteisön.

<sup>277</sup> *Ibid.* 4 (501C–505A). – Toiselta puolen – aristoteelinen näkemys tämäkin – ne, jotka eivät toimi, kuten hyve edellyttää, kuten esimerkiksi rikkaat, jotka eivät auta köyhiä, vahingoittavat sen myötä nimenomaan *itseään*; ks. esim. cap. 12 (517CD).

<sup>278</sup> *Ibid.* 14 (521B–524C). – Johtoasemien perinnöllisyys on kuitenkin pahasta, koska itse kunkin hyveellisyys tai paheellisuus on hänen omaa ansiotaan (cap. 17, 529AD) ja koska kasvatuksen merkitys sille on olennainen (capp. 22–24, 537C–545A).

<sup>279</sup> Esim. Aristoteleen *Politiikka*, joka tuli lännessä yleiseen tietoisuuteen vasta 1200-luvun jälkipuolella, sai Bysantissa tietävästi Mikael Efesolaisen toimesta uuden kommentaarin jo 1000-luvun lopulla.

<sup>280</sup> 1200-luvulla tultiin kyllä Bysantissakin tietoisiksi siitä, että lännen skolastikot olivat kehittäneet Aristoteleen filosofiasta suuren ja johdonmukaisen systeemin. Erityisesti Tuomas Akvinolainen herätti aluksi suurta ihailua [esim. Johannes VI Kantakouzenoksen vir-

kuten Theodoros Metokhites (1260–1332) ja 1400-luvun puolimaissa myös Firenzen platonistiseen herätykseen myötävaikuttanut Georgios Gemistos Plethon, olivat kuitenkin harrastuksensa puolesta täysverisiä renessanssin edustajia: ensiksi mainittu matki kirjoituksissaan Synesios Kyreneläistä ja kierrätti muun vanhan ohella 200-luvun pseudo-pitagoralaisia oppeja, kun taas viimeksi mainittu laati vähän ennen Bysantin lopullista häviötä erikoisen ehdotuksen uudesta valtiojärjestyksestä, jonka tärkeä osa oli Kreikan pakanallisen valtionuskonnon palauttaminen voimaan. Mutta toisin kuin lännen renessanssin intoilevat dilettantit, jotka pian tulivat ajamaan samantapaisia oppeja viimeistä huutoa olevan muodin aallonharjalla ratsastaen, Bysantin viimeisetkin viisaat olivat nöyrästi tietoisia siitä, että he olivat vain vähäpätöisiä latvaoksia jo antiikin aikana juurtuneessa rungossa.

Kirjoittajana sangen tuottelias Theodoros Metokhites kuului samoihin piireihin kuin munkki Theodulos. Hänen *Hypomnēmatismoi*-kokoelmansa, jonka pääteema on antiikin ajatusperinnön elvyttäminen, sisältää myös sarjan poliittisia tekstejä. Niissä hän Platonin tapaan arvostelee demokratiaa hajanaisuudesta ja siitä, että se edistää yhteisen hyvän sijasta yksilöllistä itsekkyyttä.<sup>281</sup> Paras valtiomuoto on lakien mukaan hallittu yksinvaltiutus, koska on aina helpompi löytää yksi kuin monta hyvää hallitsijaa. Sitä paitsi, samaan tapaan kuin Dante samoihin aikoihin lännessä esitti,<sup>282</sup> yksinvaltiutus kykenee paremmin edistämään uskon ykseyttä ja jäljittelemään maallisessa valtakunnassa taivaallisen valtakunnan yhtenäisyyttä. Koska alamaisten onnellisuus riippuu siitä, että heillä on oiva esikuva, jota jäljitellä, on yksinvaltiutus muita parempi hallitusmuoto senkin vuoksi, että yhtä ja samaa miestä on helpompi jäljitellä kuin monia keskenään erilaisia ja erimielisiä johtajia. Erityisen huolissaan Theodoros näyttää olevan siitä, että ansioiden mukainen oikeudenmukaisuus kärsii, jos hallitsijoita on enemmän kuin yksi: jos alamaisten yläpuolella ei ole yhtä kiistatonta tuomaria jakamassa palkintoja ja rangaistuksia, riippuvat nämä osittain sattumasta ja päätösenteeseen osallistuvien vaihtelevista in-

---

kamies Demetrios Kydonos (1325–1398) kääntyi katolilaiseksikin], ja Bysantin oppineiden parissa heräsi siksi halu opiskella latinaa. Ihailu muuttui kuitenkin pian vastarinnaksi, koska skolastiikan katsottiin niin yksipuolisesti puoltavan Rooman kirkon heterodoksisia kantoja. Näin esim. Georgios (ensimmäisenä sulttaanin valitsemana patriarkkana Gennadios II) Skholarios (1405–1472 jälk.) puolsi nuoruudessaan unionia Rooman kirkon kanssa, mutta ryhtyi jo pian Firenzen kokouksen jälkeen sen vastustajaksi.

<sup>281</sup> Näin kappaleessa ”Demokratiasta” (Müller – Kießling, ss. 616–617; Barker, ss. 174–175).

<sup>282</sup> Dante: *de monarchia* I.

tresseistä, jotka avaavat alamaisille mahdollisuuksia hankkia itselleen ansiotonta etua opportunistisin menetelmin. Tasavaltojen huonoin ominaisuus onkin se huutava vääryys, että hyvät ja pahat ja jalot ja alhaiset ovat niissä oikeudenvastaisesti yhdenveroisia. Valtion olemus on näet eräänlainen sopusointu, jota voidaan pythagoralaisten tapaan verrata musiikin harmoniaan: jos soittimen kaikki kielet on viritetty samoin, ei synny sointua, koska kaikki soittavat samaa säveltä. Samalla tavalla ei valtiotakaan synny, ellei sitä muodosteta erilaisista ja eriarvoisista osista. Mitään yhteistä ei voi ollakaan muiden kuin erilaisten välillä: samanlaisten välillä ei ole muuta suhdetta kuin samuus. Mutta jotta järjestäytyneestä yhteisöstä voitaisiin puhua, yksinvaltiaan on järjestettävä erilaisuus yhdeksi kokonaisuudeksi: jos kuka tahansa pääsee päättämään valtion asioista, se on hajanainen ja sairas samoin kuin mieli on sairas, kun sitä hajottaa alhaisten halujen okhlokratia.<sup>283</sup> Hajanaisuus myös selittää sen, että muinaiset kreikkalaiset eivät monista ylivertaisista avuistaan huolimatta koskaan onnistuneet poliittisesti luomaan mitään pysyvää.<sup>284</sup>

Pysyvää eivät saaneet aikaiseksi myöskään Thessalonikan ”selootit” eli kiivailijat, jotka taloudellisen tasa-arvon ja köyhien asian nimissä vuosien 1342 ja 1350 vaiheilla nousivat kapinaan. He vastustivat rikasta yläluokkaa, vallanastajaa Johannes VI Kantakouzenosta sekä munkki Gregorios Palamaan johtamien hesykastien (”hiljaisten”) mietiskelyyn keskittyvää mystikkoliikettä, jota selootit pitivät rikkaan luostarilaitoksen itseriittoisena ja maailmalle vieraana symbolina.<sup>285</sup> Kaupungissa vallitsi kapinan aikana hetken tosiasiallinen demokratiakin, kunnes Johannes Kantakouzenos valloitti sen vuonna 1350 ja pani kansanliikkeelle lopun. Silloin sinetöitiin lopullisesti keisarikunnan eskatologinen missio: sen jälkeen kutistumistaan kutistuva keisarikunta ymmärsi maallisen mahdin olevan mennyt ja piti katseensa tiukasti tuonpuoleisen autuuden päämäärässä. Kuvaavaa on, että selootteja arvosteleva hesykasti Nikolaos Kabasilas piti heidän keskeisenä rikoksenaan sitä, että he pitivät maallista menestystä ja aineellista hyvinvointia aineettomia arvoja tärkeäimpinä. Historioitsija Nikephoros Gregoras on arvostelussaan vielä suorasukai-

---

<sup>283</sup> Tähän asti kappaleessa ”Monarkiasta”; (Müller-Kießling, ss. 625–636; Barker, ss. 176–179). – Ajatus hajanaisesta mielestä palautuu Platonin *Faidroksessa* (246–248) esittämään hevosvaljakkovertaukseen; vrt. myös *Valtio* VIII,3–13 (546–561), jonka mukaan valtio lopulta väistämättä hajoaa demokratiaksi, jossa vallitsee täydellinen mielten hajaannus.

<sup>284</sup> Näin kappaleessa ”Kreikkalaisista”, (Müller – Kießling, ss. 760–761, Barker, ss. 179–183).

<sup>285</sup> He antoivat hesykasteille nimeksi *omphalopsýkhai*, koska nämä käyttivät oman navan tuijottamista yhtenä keskittymismenetelmänään.

sempi: hän syyttää kapinoitsijoita sattumanvaraisesta okhlokratiasta, hillittömästä mielivallasta, demagogiasta, rosvouksesta, kaupungin hajottamisesta puolueisiin ja koko laillisen järjestyksen tuhoamisesta.<sup>286</sup>

Viisi vuotta seloottikapinan kukistamisen jälkeen syntynyt Georgios Gemistos Plethon (n. 1380–1450), jonka väitetään nuorena opiskelleen Turkin puolella zarathustralaista uskoa tunnustavan juutalaisen oppineen johdolla, oli päinvastoin sitä mieltä, että hesykastien munkkivalta johti Bysantin tuhon partaalle: heitä hän ilmeisesti tarkoitti itseensä keskittyneillä ”filosoifeilla”, joiden hyödyttömän ”toiminnan” rahoittamiseen valtion ei tullut millään tavalla osallistua.<sup>287</sup> Bysantin jäännöksen pelastamiseksi tarvittiin radikaaleja käytännön toimia: ensimmäinen askel oli siirtyminen platonilaiseen työnjakoon: sotilaat ja tuottavaa työtä tekevät kansalaiset oli erotettava toisistaan niin, että kumpikin luokka saattoi keskittyä oman tehtävänsä hoitamiseen. Tuottavan työn tulokset piti jakaa kolmia tuottajien – heloottien – elatukseen, tuotantovälineiden ylläpitoon ja valtion hyväksi, eikä helooteilta saanut vaatia mitään muuta panosta kuin veron maksamista. Käytännössä sotaväen elatus piti järjestää niin, että kukin helootti sai nimetyn sotilaan tai puoli sotilasta vastuulle. Kansalaiset voitiin myös järjestää toistensa ylläpidosta vastaaviksi pareiksi, joiden jäsenet olivat vuorotellen sotapalveluksessa.<sup>288</sup> Näiden järjestelyjen helpottamiseksi maa tuli palauttaa luontonsa mukaan yhteiseksi siten, että jokaisella oli oikeus ottaa viljelläkseen niin paljon maata kuin pystyi siellä, missä halusi, ja pitää tuo maa hallussaan niin kauan kuin hän sitä viljeli. Siten kaikki viljelykelpoinen maa saataisiin tuottavaan käyttöön. Ratkaisuksi siihen, että valtionhoito edellytti muutakin työtä kuin sotapalvelusta ja maataloutta, hän esitti, että rikolliset tuomittaisiin perinteisten rangaistusten sijasta pakkotyöhön. Kansalaisten taloudellisten pyrintöjen oikeata kohdentamista helpottaisi myös luopuminen rahataloudesta, etenkin ulkomaan valuutan käytöstä omassa maassa, ja

<sup>286</sup> Ks. *Barker*; s. 192 ja Nikephoros *Gregoras: Historia Romaica* XIII,10,4–6 (PG 148, 900–901) ja XVI,1,2 (*ibidem* 1044–1045).

<sup>287</sup> Ks. *ad regem Emmanuelem de rebus Peloponnesiacis oratio I* (PG 160, 821–840), erit. kohdat 15–17 (832C–833B).

<sup>288</sup> *De rebus Peloponnesiacis I*, 11–14 (828D–831B). Ks. myös. *ad principem Theodorum de rebus Peloponnesiacis oratio II* (PG 160, 841–866), erit. 8–9 (848D–849C), jossa Pletthon erottaa kolme luokkaa: viljelijät, muun tuottavan työn tekijät ja johtajat. Viimeksi mainittuja tarvitaan niiden kurittamiseksi, jotka pyrkivät rahoittamaan elämänsä muulla kuin rehellisellä työllä.

korkeiden tullien käyttöönotto tarpeettoman tavaran maahantuonnin ja tarpeellisen tavaran maastaviennin estämiseksi.<sup>289</sup>

Vaikka monarkia onkin Plethonin mielestä paras valtiomuoto, koska se kykenee rekrytoimaan parhaat neuvonantajat ja panemaan lait tehokkaimmin toimeen, olisi valtiosääntöä täydennettävä – kenties Pohjois-Italiassa hyvin menestyneiden porvarisvetoisten valtioiden esimerkin mukaan – parlamentin tapaisella pysyvällä neuvotteluelimellä, johon olisi valittava taloudellisen keskiluokan jäseniä sellainen määrä kuin olisi tarpeen, että valtion asiat tulisivat siinä tarkastelluiksi kaikista yhteishyvän kannalta merkittävistä näkökulmista. Rikkaat ja köyhät eivät olisi sopivia jäseniä, koska he todennäköisesti panisivat oman etunsa yhteisen hyvän edelle, ja ennen kaikkea hippodromilla hihkuvat järjettömät ihmismassat tulisi erottaa tärkeiden päätösten teosta tyystin.<sup>290</sup> Koska Plethonin mielestä valtion päämäärä ei niinkään ollut tuonpuoleinen autuus vaan maallinen menestys, oli uskonto puhdistettava ja palautettava mallilliselle, stoalaisten ”luonnollista teologiaa” muistuttavalle pohjalle,<sup>291</sup> jossa sukupuolielämästä pidättäytyvälle askeesille ei ollut sijaa, koska se vaikeutti ihmisen yhteisöllisen tehtävän toteuttamista.<sup>292</sup> Jumaluuden ja ihmisluonnon ykseys oli saavutettavissa vain järjenmukaisen yhteiselämän, ei sisällisen mietiskelyn, kautta.<sup>293</sup> *Nomōn syngrophē* -teoksessaan Plethon jo sitten nimittääkin luonnollista Jumaluutta Zeukseksi. Valitettavasti vain hänen uudesta ”helleenisestä teologiastaan” on jäljellä pelkkiä katkelmia: muutamia vuosia sen jälkeen, kun aika jo oli Konstantinopolin valloituksen myötä ajanut Plethonin käytännöllisten ehdotusten ohi, patriarkka Gennadios II Skholarios sai *Nomōn syngrophē* -teoksen ilmeisesti ainoan kokonaisen kappaleen käsiinsä, poltti siitä suurimman osan – ja jätti jälkipolville vain joitakin sivuja todisteeksi sen harhaoppisuudesta.

Polybios oli ollut oikeassa: edes Rooman loistava valtiosääntö ei onnistunut takaamaan valtakunnan kuolemattomuutta. Tavalla, jota hän ei ollut osannut ennustaa, hän oli ollut oikeassa siinäkin, että viimeisen naulan keisarikunnan arkkuun ehkä löi juuri kansa sinä vaikeasti hallittavana valtioelimenä, joka se Rooman valtiosäännön mukaan oli: Konstantinopolin

<sup>289</sup> *De rebus Pelop. I*, 21–23 (837AD); *de rebus Pelop. II*, 14 (853BC).

<sup>290</sup> *De rebus Pelop. II*, 7 (848BD). – Senaatti oli tähän mennessä muuttunut fiktiiviseksi instituutioksi, jonka *ajateltiin* kokoontuvan, kun hovin virkamiehet olivat koolla tilanteessa, jossa valtiosäännön katsottiin edellyttävän senaatin myötävaikutusta.

<sup>291</sup> *De rebus Pelop. II*, 15 (853D–856A).

<sup>292</sup> *Nomōn syngrophē* III,31 (julk. *Plēthōnos nómōn syggraphē* (toim. C. Alexandre), Pariisi 1858: *Alexandre*, ss. 121–130; *Barker*, s. 214).

<sup>293</sup> *Ibid.* III,34 (*Alexandre*, s. 186; *Barker*, s. 215).



kansa ei näet suostunut hyväksymään Firenzen kokouksessa vuosina 1438–1439 syntynyttä, keisarin puoltamaa ehdotusta sopimuksesta, jonka mukaan Konstantinopolin patriarkaatin oli määrä vastineeksi lännen myöntämästä avusta palata yhteyteen Rooman kirkon kanssa. Polybioksen kannalta paradoksaalista vain tässä oli se, että kansa ei silloin ajatellut itsekkäitä etujaan vaan keisarikuntansa tuonpuoleista kutsumusta. Pian sen jälkeen tehtiin Rooman tasavallan viimeinen valtiotoimi, kun keisari Konstantinos XI Dragases (1449–1453) lähetti kaupunkia piirittävän Turkin sulttaanille viestin, jonka mukaan Rooman senaatti oli päättänyt olla luovuttamatta kaupunkia taistelutta. Taistelun jälkeen keisari oli kuollut, kaupunkien äiti oli menetetty, mutta maailmanloppu ei tullutkaan, ja ajatus Rooman yleismaailmallisesta kutsumuksesta sai vajaan sadan vuoden kulluttua uuden isännän, kun Iivana Julma omaksui Josif Volotskijn oppien mukaan Rooman keisarin aseman maailman ainoana laillisena hallitsijana. Rooman valtiosääntöä kolmannen Rooman tsaari ei kuitenkaan enää omaksunut: hän ei johtanut tasavaltaa vaan oikeauskoista teokratiaa, jonka hän katsoi Konstantinus Suuren seuraajana saaneensa suoraan Jumalalta hallituksensa sen jälkeen, kun varjagien vanha Miklagardr oli joutunut väärauskoisten valloittajien käsiin.

## KIRJALLISET LÄHTEET

### Huomautus:

Koska useimmista lähteistä on julkaistu useita ja monista jopa valtava määrä eri laitoksia ja käännöksiä lukuisille kielille, on niihin pyritty viittamaan siten, että kyseiset kohdat on viittausten perusteella mahdollista löytää mistä tahansa laitoksesta. Alan kirjallisuudessa käytetty konventionaalinen viittaustapa on yleensä ollut ensisijainen valinta. Jos kuitenkin bysanttilainen teksti on otettu *Mignen Patrologiaan*, on viitattu tähän silloinkin, kun tavallisin viittaustapa on toinen, koska nämä tekstit ovat maassamme kätevimmin käsillä Kansalliskirjastossa olevan Patrologian kautta.

Tärkeiden lähteiden etsimisessä ovat minua suuresti auttaneet etenkin seuraavat teokset: *Hans-Georg Beck: Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1970; *idem: Senat und Volk von Konstantinopel. Probleme der byzantinischen Verfassungsgeschichte*, 1966; ja Antonio *Truyol y Serra: Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado I: De los orígenes a la baja Edad Media*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid (1970) 1976.

*Agapetus*, diakoni: *Capita admonitoria* (Kehotuksen kappaleita)

cap. 61 viittaa kappaleen numeroon

*Ailios Aristeides*: puheita

*Orat.* XXIII,30 viittaa puheen numeroon ja kohtaan

*Ambrosius Milanolainen*, kirkkoisä: kirjeitä

*Epist.* 73 viittaa kirjeen numeroon

*Andronikos II Palaiologos*, keisari:

*prostágma orkōmotikón* (valaedikti) kokoelmassa C. N. Sathas: *Mesaiōnikē bibliothēkē* (*Bibliotheca Graeca Medii Aevi*) VI, Venetsia ja Pariisi 1877; viittaukset sen sivuille

*Anonymus: Epistula ad Diognetum* (Kirje Diognetokselle)

ad Diognetum 5 (PG 2, 1173–1176) viittaa kohtaan 5 (Mignen *Patrologia Graeca* -sarjan osaan 2, palstoille 1173–1176)

*Anonymus: perì politikēs epistēmēs – de politica scientia* (Valtiotiedosta)

teoksessa *Scriptorum Veterum Nova Collectio* (toim. kardinaali Mai) II, Rooma 1827; viittaukset sen sivuille

*Antiokhos*, patriarkka: kirje Moskovan suuriruhtinas Vasilij I:lle

teoksessa *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi sacra et prophana II* (toim. Fr. Miklosich – Ios. Müller), Wien 1862; viittaukset sen sivuille

*Apostolien teot*

Apt. 17:18 viittaa lukuun ja jakeeseen

*Aristoteles: Nikomakhoksen Etiikka*

*Nikomakhoksen etiikka* IV,8 (1128a31–32) viittaa kirjaan ja lukuun (standardilaitoksen sivulle 1128, palstalle a, riveille 31–32)

*Aristoteles: Politiikka*

viittaukset samoin

*Augustinus*, kirkkoisä: *Jumalan valtio(sta) pakanoita vastaan*

*de civitate Dei* V,12 viittaa kirjaan ja lukuun

*Auctores varii: Theophanes continuatus* (Theophanean *Chronographian* jatko-osa)

*Theophanes continuatus* (*Constantini Basilius Macedo*) 254 (PG 109, 269CD) tarkoittaa teokseen sisältyvää Konstantinoksen kirjoittamaa Basileios Makedonialaisen elämäkerrtaa; numero 254 viittaa vuoden 1685 latinalaisen laitoksen (toim. Franciscus Combafis) sivuille (PG:n osan 109 palstalle 269, alueelle, joka on palstalla merkitty kirjaimin C ja D)

*Balsamon, Theodoros: Meditata sive Responsa* (Mietelmiä eli Lausuntoja)

viittaukset PG:n osan 138 palstoille (ks. *Auctores Varii*)

*Basileios I*, keisari: *Epanagōgē* (lakiehdotus)

otteita kokoelmassa *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus* (toim. Ernest Barker), The Clarendon Press, Oxford 1957 (ss. 89–97); II§5 viittaa lukuun ja pykälään (koko asiakirja sisältyy teokseen *Jus graeco-romanicum* (toim. I. ja P. Zepos) G.Phexis, Ateena 1931 (jälkip. Aalen 1962), jota en tämän painoon mennessä saanut Kansalliskirjastosta käsiini)

*Basileios I*, keisari: *Parænesis ad Leonem filium* (Neuvoja pojalleni Leolle)

*Basilii ad Leonem: Perì timēs gonéōn* (p. xxxii) viittaa kappaleen otsikkoon ja PG 107:n liitesivujen palstalle (ks. *Auctores Varii*)

*Blemmydes, Nikephoros: Oratio Qualem oporteat esse Regem* (Puhe kuninkaalle sopivista ominaisuuksista)

cap. 14 (657BC) viittaa kappaleeseen ja PG 142:n palstalle (ks. *Auctores Varii*)

*Cicero: de officiis* (Velvollisuuksista)

*de officiis* I,4 viittaa kirjaan ja kappaleeseen);

*Cicero: Laeista*

*de legibus* I,5 viittaa kirjaan ja kappaleeseen

*Cicero: Valtiosta*

*de rep(ublica)* III,4 viittaa kirjaan ja kappaleeseen

*Clemens Aleksandrialainen, kirkkoisä: Pædagogus* (Kasvattaja)

*Pædagogus* I,3 (8,1) viittaa kirjaan ja lukuun (toisen tavan mukaan kappaleeseen ja kohtaan)

*Corpus Iuris Civilis* (lakikokoelma)

viittauksissa *Dig(esta)* I,1,4,1 (Ulpianus); *Inst(itutiones)* I,2§5 ja *Cod(ex) Iust(iniani)* I,14,4 roomalainen numero viittaa pääjaksosta riippuen osaan tai kirjaan (joihin pääjakso ensimmäiseksi jakautuu) ja arabialaiset numerot etenevässä järjestyksessä aina pienempiin osiin (kuten pääkappaleeseen ja pykälään); juristi, jonka lausumasta on kyse, on mainittu sulkeissa; *Novella* VI viittaa asetuksen numeroon *Novellæ*-osassa

*Cyprianus, kirkkoisä: de habitu virginum* (Neitseiden elintavasta)

*de habitu virginum* 2 viittaa kappaleeseen

*Dion Khrysostomos: puheita*

*Orat.* I,12 viittaa puheen numeroon ja kohtaan

*Dionysios Areopagita, pseudo-: Kirkon järjestyksestä*

*de eccl. hier.* I,2 viittaa päälukuun ja kappaleeseen

*Dionysios Areopagita, pseudo-: Taivaan järjestyksestä*

*de cælesti hierarchia* I,1,1 viittaa päälukuun, lukuun ja kappaleeseen

*Epiktetos: Keskusteluja*

(*Epict.*) *Diatr.* I:6,18 viittaa kirjaan, lukuun ja kohtaan

*Eusebios, kirkkoisä: de laudibus Constantini* (Konstantinuksen ylistys)

*de laudibus Constantini* 4–5 (PG 20, 1332–1340) viittaa kappaleisiin ja PG 20:n palstoille (ks. *Auctores Varii*)

*Eusebios, kirkkoisä: de vita Constantini* (Konstantinuksen elämäkerta)

*de vita Constantini* II,19 (PG 20, 996B–997B) viittaa kirjaan ja lukuun ja PG 20:n palstoille (ks. *Auctores Varii*)

*Gregoras, Nikephoros: Historia Romaica* (Rooman historia)

*Historia Romaica* XIII,10,4–6 (PG 148, 900–901) viittaa kirjaan, lukuun ja kappaleisiin ja PG 148:n palstoille (ks. *Auctores Varii*)

*Herodotos: Historiateos*

*Herodotos* III,89 viittaa kirjaan ja kappaleeseen

*Hesiodos: Työt ja päivät*

*Erga* 196 viittaa kohtaan

*Irenaus, kirkkoisä: Adversus hæreses* (Harhaoppisia vastaan)

*Adversus hæreses* V,24 viittaa kirjaan ja lukuun

*Johanneksen evankeliumi*

Jh. 19:11 viittaa lukuun ja jakeeseen

*Johannes Damaskolainen*, kirkkoisä: *de imaginibus oratio* (Puhe kuvista)

*de imaginibus oratio* II,12 (PG 94, 1296C–1297B) viittaa puheen numeroon ja kohtaan ja PG 94:n palstoille (ks. *Auctores Varii*)

*Johannes Khrysostomos*, kirkkoisä: *in Epistola ad Romanos homilia VI* (Saarna roomalais-kirjeestä)

*in Epist. ad Rom. homil. VI*,1 viittaa saarnan numeroon ja lukuun

*Kabasilas*, Nikolaos: puhe esivallan laittomista hyökkäyksistä hengellisiä asioita vastaan otteita teoksessa *Barker: Social and Political Thought in Byzantium* (ks. Basileios I); käsikirjoitus on Barkerin mukaan Pariisin Kansalliskirjastossa (MS gr. No. 1213)

*Kekaumenos: Stratēgikon* [Upseerin (t. virkamiehen) opas]

saksannos *Vademecum des byzantinischen Aristokraten*. Das sogenannte Strategikon des Kekaumenos (toim. Hans-Georg Beck), Verlag Styria, Graz 1956

*Khoniates, Niketas: Historia*

*Historia* (*Joannes Comnenus*) 58–61 (PG 139, 369D–373B) viittaa teoksen Johannes Komnenosta käsittelevään osaan, sen kappaleisiin ja PG 139:n palstoille (ks. *Auctores Varii*)

*Khryssippos*: fragmentteja

Khryssippos III,611 viittaa teoksen *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF, toim Hans von Arnim), Leipzig 1903–5, osaan ja fragmentin numeroon

*Konstantinos VII Porphyrogennetos*, keisari: *de caerimoniis aulae byzantinae* (Byzantin hoviseremonioista)

*de caerimoniis* I, 91 (PG 112, 745B) viittaa kirjaan ja lukuun ja PG 112:n palstalle (ks. *Auctores Varii*)

*Leo*, paavi: kirjeitä

kokoelmassa *Acta Conciliorum Œcumenicorum* (toim. Edv. Schwartz) II,IV: *Leonis Papae epistularum collectiones*, Pariisi ja Leipzig 1932

*Leo III Isaurilainen*, keisari: *Eklogē* (lakikoonnos)

viittaukset otteisiin teoksen *Barker: Social and Political Thought in Byzantium* (ks. Basileios I) sivuille; myös tämä teksti sisältyy kokonaisuudessaan teokseen *Jus graeco-romanum* (ks. Basileios I)

*Leo VI Viisas*, keisari: *Novellae constitutiones* (asetuksia)

viittaukset konstituution numeroon ja PG 107:n palstoille (ks. *Auctores Varii*)

*Luukkaan evankeliumi*

Lk. 20:25 viittaa lukuun ja jakeeseen

*Marcus Aurelius*, keisari: *Itsetutkiskeluja* (oik. "Itselleni")

*Marc. Aur. VII:74* viittaa kirjaan ja kappaleeseen

*Markuksen evankeliumi*

Mk. 12:17 viittaa lukuun ja jakeeseen

*Matteuksen evankeliumi*

Mt. 22:21 viittaa lukuun ja jakeeseen

- Metokhites*, Theodoros: *Miscellanea* (Sitä ja tätä)  
*Theodori Metochitæ Miscellanea* (toim. Chr. G. Müller – Th. Kießling), Leipzig 1821;  
 otteita kokoelmassa *Barker: Social and Political Thought in Byzantium* (ks. *Basileios I*); viittaukset näiden sivuille
- Moskhopoulos*, Manuel: kirje keisari Andronikos II:lle  
*L. Levi: Cinque lettere inedite di Emmanuele Moscopulo*. Studi Ital. Fil. Class. 10  
 (1902), ss. 64–68
- Nikephoros*, patriarkka: *Breviarium* (Katsaus)  
*Nicephorus Patr.* 27 viittaa lukuun; rinnalla viittaukset englanninnokseen *Short History*. Text, translation and commentary by Cyril Mango, Dumbarton Oaks, Washington, D.C. 1990
- Origenes*, kirkkoisä: *contra Celsum* (Celsusta vastaan)  
*contra Celsum* VI,15 viittaa kirjaan ja kappaleeseen
- Paavali*, apostoli: *Ensimmäinen kirje korinttolaisille*  
 I Kor. 1:19 viittaa lukuun ja jakeeseen
- Paavali*, apostoli: *Kirje filippiläisille*  
 Filipp. 3:17 viittaa lukuun ja jakeeseen
- Paavali*, apostoli: *Kirje galattalaisille*  
 Gal. 3:26 viittaa lukuun ja jakeeseen
- Paavali*, apostoli: *Kirje roomalaisille*  
 Room. 13:1 viittaa lukuun ja jakeeseen
- Philon Juutalainen (Philon Aleksandrialainen): de Abrahamo* (Aabrahamista)  
*de Abrahamo* 242 viittaa kohtaan
- Philon Juutalainen (Philon Aleksandrialainen): de agricultura* (Maanviljelyksestä)  
 viittaukset samoin
- Philon Juutalainen (Philon Aleksandrialainen): de confusione linguarum* (Kielten sekaan-  
 nuksesta)  
 viittaukset samoin
- Philon Juutalainen (Philon Aleksandrialainen): de specialibus legibus* (Erityisistä laeista)  
*de specialibus legibus* IV,237 viittaa kirjaan ja kohtaan
- Philon Juutalainen (Philon Aleksandrialainen): de virtutibus* (Hyveistä)  
*de virtutibus* 180 viittaa kohtaan
- Photios*, patriarkka: *Epistola ad Michaelem Bulgariae principem* (Kirje Bulgarian ruhtinas  
 Mikaelille)  
*ad Michaelem* 69 (PG 102, 680B) viittaa kappaleeseen ja PG 102:n palstalle (ks. *Auctores Varii*)
- Platon: Faidros*  
*Faidros* 246C–248B viittaa standardilaitoksen sivuille 246 (kohdasta C)–248 (kohtaan  
 B)
- Platon: Gorgias*  
 viittaukset samoin
- Platon: Pidot*  
 viittaukset samoin

*Platon: Valtiomies*

viittaukset samoin

*Platon: Valtio*

*Valtio* II,9 (369B) viittaa kirjaan ja lukuun (ja standardilaitoksen sivulle kuten yllä)

*Plethon, Georgios Gemistos: ad principem Theodorum de rebus Peloponnesiacis oratio II* (Toinen puhe Peloponnesoksen asioista)

*de rebus Pelop. II, 7* (848BD) viittaa puheen numeroon ja kohtaan ja PG 160:n palstalle (ks. *Auctores Varii*)

*Plethon, Georgios Gemistos: ad Regem Emmanuelem de rebus Peloponnesiacis oratio I* (Ensimmäinen puhe Peloponnesoksen asioista)

*de rebus Pelop(onnesiacis) I, 11–14* (828D–831B) viittaa puheen numeroon ja kohtiin ja PG 160:n palstoille (ks. *Auctores Varii*)

*Plethon, Georgios Gemistos: Nomōn syngraphē* (Lait)

*Nomōn syngraphē* III,31 viittaa kirjaan ja lukuun; viittaukset myös laitoksen *Plēthōnos nomōn syngraphē* (toim. C. Alexandre), Pariisi 1858, sivuille ja kokoelmaan Barker: *Social and Political Thought in Byzantium* (ks. *Basileios I*), jossa on otteita teoksen fragmenteista; teoksen sisällysluettelo ja fragmentteja löytyy myös PG:n osasta 160

*Plinius Nuorempi: Epistulae* (Kirjeitä)

*Epist.* III,18,2 viittaa kirjaan, kirjeeseen ja kohtaan

*Panegyricus dictus Traiano imp.* (Keis. Trajanuksen ylistys)

*Panegyricus* 2,7 viittaa lukuun ja kohtaan

*Polybios: Maailmanhistoria*

*Polybios* I,1 viittaa kirjaan ja lukuun

*Psellos, Mikael: Chronographia* (Ajankuvaus)

kokoelmassa *Sathas: Mesaionikē bibliothēkē* IV, jonka sivuille viitataan (ks. *Andronikos II Palaiologos*)

*Psellos, Mikael: de omnifaria doctrina* (Kaikenlaisista opeista)

*de omnifaria doctrina* 53 (PG 122, 721) viittaa kappaleeseen ja PG 122:n palstalle (ks. *Auctores Varii*)

*Psellos, Mikael: kirje tuntemattomalle vastaanottajalle*

kokoelmassa *Sathas: Mesaionikē bibliothēkē* V, jonka sivuille viitataan (ks. *Andronikos II Palaiologos*)

*Sallustius: Catilinan salaliitto*

*Catil.* 53 viittaa kappaleeseen

*Sallustius: Jugurthan sota*

*Jugurth.* 3 viittaa kappaleeseen

*Seneca: de beneficiis* (Hyvistä teoista)

*de beneficiis* III:19,1 viittaa kirjaan, lukuun ja kohtaan

*Seneca: de clementia* (Armeliaisuudesta)

*de clementia* I:1,2 viittaa kirjaan, lukuun ja kohtaan

*Seneca: de otio* (Joutilaisuudesta)

*de otio* 8,1–4 viittaa lukuun ja kappaleisiin

- Seneca: de tranquillitate animi* (Mielenrauhasta)  
*de tranquillitate animi* 3,3 viittaa lukuun ja kappaleeseen
- Seneca: Epistulae* (Kirjeitä)  
*Epist.* 44 viittaa kirjeen numeroon
- Synesios: ad imperatorem de regno* (Keisarille kuninkuudesta)  
*ad imperatorem* 4 viittaa kappaleeseen
- Tacitus: Dialogus de oratoribus* (Dialogi puhujista)  
*de orator* 24 viittaa kappaleeseen
- Themistios: puheita*  
*Orat.* VIII,11 (108c–109a) viittaa puheen numeroon ja kohtaan (standardilaitoksen s:lta 108 kohdasta c:sille 109 kohtaan a)
- Theodoros Studites (Studionlainen), kirkkoisä: Epistulae* (Kirjeitä)  
*Epist.* 129 (PG 99, 1415–1420) viittaa kirjeen numeroon ja PG 99:n palstoille (ks. *Auctores Varii*)
- Theodulos, munkki: de Regis officiis* (Kuninkaan velvollisuuksista)  
*de Regis officiis* 6 (456B–457A) viittaa kappaleeseen ja PG 145:n palstoille (ks. *Auctores Varii*)
- Theodulos, munkki: de subditorum officiis* (Alamaisten velvollisuuksista)  
 viittaukset samoin
- Theophanes: Chronographia* (Ajankuvaus)  
 viittaukset vuoden 1655 latinalaisen laitoksen (toim. *Franciscus Combafis*) sivuille ja PG 108:n palstoille (ks. *Auctores Varii*)
- Theophylaktos, arkkipiispa: Institutio Regia ad Porphyrogenitum Constantinum* (Kuninkaan kasvatus)  
 II,26 viittaa osaan ja lukuun; muutoin viittaukset PG 126:n palstoille (ks. *Auctores Varii*)
- Thomas Magistros* (Opettaja Tuomas) = *Theodulos*, munkki
- Zenon: fragmentteja*  
*Zenon* 262 viittaa fragmentin numeroon SVF:n I osassa (ks. *Khrysippos*)
- Zonaras, Johannes: Annales* (Aikakirjat)  
*Annales* XVIII,29 (PG 135, 323–325) viittaa kirjaan ja lukuun ja PG 135:n palstoille (ks. *Auctores Varii*)

## SCIPIO CRIED FOR CONSTANTINOPLE

### THE CONSTITUTIONAL IDEOLOGY OF THE REPUBLIC OF ROME FROM 146 BC TO AD 1453

Despite its latter-day monarchic government and autocratic ideal, the Roman Empire retained a working republican constitution all through its history. The present article follows the development of the political self-image of Rome from her victory over Carthage to the ultimate fall of Constantinople, the New Rome. Its method is to consider in a chronological order a wide range of constitutionally relevant passages in texts written by ancient Roman and Byzantine authors from Polybius to Georgios Gemistos Plethon.

The idea of Rome was defined in the expansive period of the republic. Its main ingredient was a belief in Roman excellence, based on military superiority and sincere religious virtue. This belief gave Rome a mission to conquer and govern the world: to give the barbarians the gift of Roman order. Very important for Roman superiority was her unique constitution which could resist internal division better than any other. This was due to an optimal balance of power whereby the people, the senate and the consuls, the main organs of state, could effectively check each other's ambitions. Essential to the self-image of Rome was also the Stoic idea that all men, as rational creatures, were primarily cosmopolitans, i.e. citizens of the great fatherland of gods and men, and only secondarily citizens of their own city or state, the small fatherland. Rome as a world power was an approximation to the great fatherland, and it became an indelible part of the ethic of Roman civil servants that when they were performing their duties for Rome they were only furthering the interests of humanity. The Roman laws which they served were the best thinkable expression for the Natural Law of Reason, and the Roman constitution which defined their powers was the one which best secured the common good and the concord which was necessary for both outward success and inward peace.

When Augustus introduced the principate, he did not overthrow the republican institutions but allowed them to remain, claiming for himself merely the status of first citizen and eldest of the senate. The constitution remained republican in form, but to it was appended an extraordinary organ of state, the emperor, which began to compete for power with the ordinary organs of state. This was constitutionally possible, thanks to the juridical notion of *lex regia*, according to which the sovereign people not only elected each emperor but also entrusted him at accession its own con-



stitutional powers by delegation. This made the emperor a servant of the people and a personal embodiment of popular sovereignty. He united all the free men of the world in one perfect democracy. He was the guardian of the common good and the executor of the mission of Rome, the first citizen of the world. As such, he resembled a god and personified the Natural Law of Reason. He maintained in himself the constitutional balance for which different, equally powerful organs had earlier been necessary. — But he never gained the power to pass proper laws, which remained the prerogative of the people.

Diocletian was the first emperor to adopt the official position of an autocratic ruler, *dominus*. During the dominate, the pagan apotheosis of the emperors reached its apex. Now monarchy was the optimal form of government because it was best suited for maintaining concord. The emperor was, if not a god, at least an image of God, and his main office, like God's, was philanthropy, which became the leading principle of his duties. When Christianity took over, it soon adopted a very similar view of the emperor, short of regarding him an actual god, but now his main responsibility as the first citizen of the world was to save the souls rather than the bodies of the people. — But the republican ideas were not altogether dead, and even the republican institutions came back and began to play their traditional rôles again in the New Rome founded by Constantine at Byzantium.

Rome perished in 476, but the New Rome persisted until 1453. The last millennium of Rome was characterised by a constant tension between – on the one hand – the political ideal of a theocratic autocracy in which the government of the empire was an earthly image of God's heavenly government and the emperor an icon of the All-Powerful Christ, and – on the other hand – the constitutional reality of the republic according to which the emperor was still an extraordinary organ of state without authority to legislate and always at the mercy of "the people of Rome", i.e. the citizens of Constantinople gathered, no longer on the *forum Romanum*, but now at the hippodrome of the new capital. Revolution, in which not only the people but also the senate – later replaced by the body of imperial civil servants – and the potentates of the church – a new extraordinary organ of state – took active part under more or less fixed pseudo-constitutional forms, became a constantly recurring phenomenon in the Byzantine Empire.

The theocratic ideal gained further support from the predominantly (Neo-)Platonic philosophers and publicists of Byzantium. Also the shrinking of the Empire contributed to a more and more otherworldly preoccupation among the leading *élite*. But apace with this, the territorial decline at the same time increased the relative importance of the ancient ordinary

organs of state in political practice. By the mid-1300's, Byzantium realised that she had permanently lost the means for world leadership and concentrated on her religious mission. The republican institutions continued to function, nevertheless, until the very last days before the Mother of Cities was taken by the Sultan. Here the Roman republic ended, but its mission for world supremacy was later adopted by the Muscovite Third Rome.