

Serafim Seppälä

Kansallisen hengellisyuden rakentaminen varhaisessa armenialaisessa historiankirjoituksessa



Kansallisen ja uskonnollisen identiteetin samastaminen, samoin kuin hengellisyuden ja kansallisuusaatteen yhdistäminen, vaikuttaa nykyään vähintäänkin epäilyttävältä ja monien mielestä periaatteessakin mahdottomalta. Perspektiivi on tietyn historiallisen kehityksen ja historiännäkemyksen lopputulos: Euroopan vauraat valtiokirkot, ristiretket ja niiden demonisointi valistuksenajan historiankirjoituksessa, kansallisvaltion idea, kansallisvaltioiden reaalioliittiset käytännöt, natsismi, maailmansodat, kansanmurhat – kaikki tällainen on muovannut sitä aateilmastoa, jonka läpi ajattelemme ”kansallisen kristinuskon” luonnetta ja ”kansallisen hengellisyuden” mahdollisuutta. Nationalismi on muuttunut niin aggressiiviseksi termiksi, ettei sitä voi enää käyttää kristillisissä yhteyksissä. Jopa ”patriotismi” on läpikäymässä samanlaista negatiiviseksi leimautumista.

Mutta mistä alun perin oli kyse? Millaista oli varhaisin kristillinen kansallisuusaate ja kansallinen kristillisuus silloin kun ristiretkiä, maailmansotia ja kansanmurhia ei tunnettu edes ideatasolla eikä kansallisvaltioaatettakaan ollut olemassa? Millaista oli kansan kristillistäminen ja kristinuskon kansallistaminen silloin, kun valtiokirkon ja kansallisen uskon idea ja käytännöt olivat vielä määrittelemättä ja vailla suoranaisia esikuvia? Tässä artikkelissa tarkastellaan armenialaisen kansallisen kristillisyyden syntyä 300- ja 400-luvuilla sellaisena kuin sitä kuvataan varhaisimmassa armenialaisessa historiankirjoituksessa. Keskeinen kysymys on, minkälaisilla ajatusmekanismeilla armenialaisuuden ideaa työstettiin ja muokattiin kristilliseksi. Saman kysymyksen toinen puoli on se, miten kristillisyyttä armenialaistettiin. Näissä prosesseissa avainasemassa oli 400-luvun alussa valmistunut armenian kirjakieli ja sitä seurannut raamatunkäännös, jota alettiin soveltaa kansallisen tason kysymyksiin.

Armeniassa jouduttiin reagoimaan kansallisen kristinuskon haasteisiin jo ennen Roomaa. Jälkimmäinen ei muutenkaan ole toimiva esimerkki kristinuskon ja kansallisuusaatteen yhdistämisestä, sillä Rooman valtakunta samoin kuin sen sisällä toiminut kirkko oli monikansallinen ja -kielinen (latina, kreikka, armenia, kopti, syyria). Tähän verrattuna Armenia on lähestulkoon laboratoriomainen esimerkki varhaisesta kristillisen hengellisyiden kansallistumisesta. Siitä huolimatta kyseessä on myös yleisortodoksisen kirkon historia, sillä Armenian kirkko pysyi Bysantin kirkon yhteydessä teoriassa vuoteen 451 ja käytännössä 500-luvun loppupuolelle. Armenian kirkko näet hylkäsi Khalkedonin kirkolliskokouksen päätökset Dvinin kirkolliskokouksessa vuonna 554/555, ja toden teolla antikalkedonilaisen linjan vahvasti vasta väilirikko Georgian kirkon kanssa 600-luvun alkuvuosina.¹

Tiedot armenialaisuuden ja kristillisyyden liitosta perustuvat armenialaiseen historiankirjoitukseen, joka syntyi 400-luvun toisella puoliskolla Armenian itäisissä osissa, kaukana Bysantin vaikutuspiiristä. Materiaali tarjoaa karkeita suuntaviivoja ja valikoituja yksityiskohtia kaikesta siitä, mitä Armenian kristillistymisessä 300-luvulla tarkkaan ottaen tapahtui. Lähteiden tarkkuuteen, luotettavuuteen, tulkintaan ja ajoitukseen liittyy monenlaisia ongelmia.² Tämän artikkelin tarkoitus ei kuitenkaan ole analysoida varsinaisia *faktoja* – sitä, mitä tapahtui – vaan varhaisimmassa historiankirjoituksessa kuvatuille tapahtumille annettuja merkityksiä ja tulkintoja.³ Se, miten armenialaisen kansallisuusaatteen ja kristillisen hengellisyiden suhde ilmaistiin, ymmärrettiin ja tulkittiin, on tietysti käytännössä pitkälti sama kysymys kuin se, mitä uskottiin ja ymmärrettiin tapahtuneen.

Lähtökohtainen vaikeus tematiikan hahmottamisessa on anakronististen asenteiden purkaminen. Kun astumme 300-luvulle, astumme aikaan ”jolloin sekulaaria ei ollut” (John Milbank), ja siksi kansallisen ja hengellisen välilläkään ei ollut sellaista juopaa, minkä me oletamme siinä olevan. Lisävaikeutta tuo se, että tarkasteltavana on armenialaisen kirjallisuuden syntyvaihe. On tulkinnanvaraista, *yhdistettiin*kö hengellisyys jo olemassa olleeseen kansallisuusaatteeseen vai *luotiin*kö jälkimmäinen vasta tässä prosessissa.

¹ Ananyan 2006a, 307–309.

² Armenologit ja historioitsijat ovat tehneet näistä kysymyksistä paljon tutkimusta, jota käytetään tämän artikkelin tutkimuskirjallisuutena. Ajantasainen yhteenveto historiankirjojen tutkimustilanteesta: Thomson 2014.

³ Keskustelua historiallisen totuuden, tulkintojen ja myytin suhteesta armenialaisessa historiankirjoituksessa: Garsoïan 1994.

Kysymys jää vaille vastausta, koska kirjakielen syntyä edeltävän aikakauden aatemaailma on hämärän peitossa.

Tässä yhteydessä ei ole mahdollista eikä tarkoituksenmukaista menä yksityiskohtaisesti moderniin nationalismikeskusteluun, mutta on havainnollista panna merkille Armenian paikka tuossa keskustelussa. Nationalismikeskustelussa 1900-luvulla vallalla ollut *modernismi* variaatioineen (struktuurallinen modernismi) on syntynyt modernien länsimaisten kansallisvaltioiden luonteen analysoinnista, ja tällöin keskiöön nousevat valtioiden, kielten, kansallisuuksien ja identiteettien rajoihin liittyvä tietty satunnaisuus, tulkinnallisuus ja teennäisyys. Keskustelussa vilisee sellaisia käsitteitä kuin kansanmurhat, maailmansodat, kansallisvaltiot, valtiojohtoisuus, propaganda.⁴ Vanhanaikaisena ja romantisoivana pidetty *perennialismi* sen sijaan korostaa kansallisvaltioiden takana olevien kansojen jatkuvuutta ja jopa muinaisuutta, ja *primordialismi* painottaa kansojen luonnollisuutta; nämä kaksi liittyvät yleensä yhteen mutta ainakin periaatteessa voivat esiintyä myös toisistaan erillään. Tämäntapaiset periaatteet palvelevat 1900-luvun länsimaisten kansallisvaltioiden analyysia, mutta niillä on loppujen lopuksi varsin vähän annettavaa sellaisten kansojen tapauksessa, joilla on oma ja omintakeinen monituhattu vuotinen kielellinen, uskonnollinen, taiteellinen ja kulttuurillinen traditio ja näistä muodostuva vahva kollektiivinen identiteetti (juutalaiset, armenialaiset, etiopialaiset, japanilaiset). Syvällisempää perspektiiviä edustaa *ethnosymbolismina* tunnettu ajattelumalli, jota on kehittänyt ja työstänyt Anthony D. Smith (1939–2016). Smith on painottanut yhteisten myyttien, historiallisten muistojen ja jaetun kulttuurin muodostaman kollektiivisen muistin merkitystä. Hän on monissa teoksissaan käyttänyt Armeniaa – ja sen 400-luvun historiankirjoitusta – esimerkkinä kansasta, jolla on omat myyttinsä, pyhät maansa, muistonsa ja alkukertomuksensa, joista muodostuu vahva kollektiivinen identiteetti.⁵ Tavallaan ”modernismin” voikin nähdä länsimaisena reaktiona näiden puuttumiselle omasta kulttuurista.

⁴ Moderninationalismikeskustelu lähtee usein yksilökeskeisistä ja yhteiskuntakriittisistä periaatteista, ja taustalla voi vaikuttaa kapitalismin ja konservatiivisen politiikan kritiikki. Tämän problematiikan rinnastaminen 300–400-lukujen armenialaisten tilanteisiin olisi toivottoman anakronistista. Kriittiset asenteet ovat sinänsä luontevia, koska nimenomaan Euroopan ja Amerikan kansallisvaltioille on tyypillistä rajojen teennäisyys suhteessa historiaan, (kirja)kielten suhteellisen lyhyt historia, väestöjen sekoittuminen sekä kansallisuusaatteen tietty politisoituminen ja valtiojohtoisuuden korostuminen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kaikki etniset identiteetit olisivat näiden rajoitusten alaisia.

⁵ Smith 2003, 7, 66–73; Smith 2005, 133; Smith 2000, 46–47; Smith 2009, 45, 94.

Varhaiset historiankirjoittajat

Armenian kirjakielen synnyn jälkeisiltä vuosikymmeniltä on säilynyt historiikki kuudelta eri kirjoittajalta, joista viisi ensimmäistä on armenialaisen kulttuurihistorian suurnimiä ja kansallisia symboleita.⁶ Seuraavassa nämä kirjoittajat esitellään ja samalla arvioidaan heidän näkökulmiaan Jumalan ja historian väliseen suhteeseen, joka on hengellisen ja kansallisen dynamiikan kannalta oleellinen taustakysymys. Esittelyn jälkeen edetään tarkastelemaan yksityiskohtaisemmin niitä keinoja, joilla he hengellistivät kansallista ja kansallistivat hengellistä.

Armenian kirjakielen kehittäjän Mesrop Maštotsin oppilas **Koriun** laati oppi-isänsä elämäkerran, joka on varhaisin armeniaksi kirjoitettu teos. Ensimmäisenä armeniankielisenä biografiana se on symboliarvoltaan ylittämätön. Teos ajoitetaan 440-luvulle eli suhteellisen lähelle armenialaisen aakkoston ja kirjakielen syntyä (406). Esitys on tasapainoinen kokonaisuus, ja genreltään se edustaa henkilöhistoriaa, jolla on hagiografinen sävy. Kirjoittajan kansallis-hengellinen linjaus tulee esille heti alussa: **Koriun** toteaa päämääränsä olevan kirjoittaa Armenian kansasta, Jumalan sille antamasta aakkostosta ja Mesropin hyveistä.⁷ Narratiivin keskiössä on armenialaisten oma kirjoitusjärjestelmä, joka ilmiönä on tyypillisen kansallinen mutta tässä tapauksessa yhtä lailla myös hengellinen ilmiö, koska kirjoitusjärjestelmää käytettiin yksinomaan kristillisten tekstien kääntämiseen ja laatimiseen (profaanit aihepiirit alkoivat yleistyä armenialaisessa kirjallisuudessa vasta 1700-luvulla). Historiankirjoituskin oli hengellinen tiede: ”Historia oli maailmassa ilmevä Jumalan johdatuksen tallentamista”,⁸ kuten armenologian professori Robert W. Thomson on muotoillut. Armenialaisen historiankirjoituksen esikuvista tärkein oli Eusebioksen *Kirkkohistoria*, joka käännettiin hyvin varhain syyriasta. Kuvaa täydensivät hieman myöhemmin kreikasta käännetyt Josefuksen *Juutalaissodat*, Eusebioksen *Kronikka* ja Sokrateen *Kirkkohistoria*.

Agathangelos on armenialaisen kirjallisuuden ja kansallisen historiannäkemyksen peruskivi, joka esittää kansallisen kristillisyyden isähahmon pyhän Grigor Valontuojaan elämänvaiheet ja Armenian kristillistymisen suuren kertomuksen. Kyseessä on ensimmäinen armenialainen kirja, jonka ni-

⁶ Keskustelua esim. Cowe 1997, 52.

⁷ Keskustelua: Hairapetian 1995, 105–108.

⁸ Thomson 2005, 36.

messä on sana ”historia” (*patmutyun*).⁹ Genreltään se on kuitenkin lähinnä hagiografiaa ja rakentuu pitkälti hagiografisten konventioiden varaan.¹⁰ Teos antaa ymmärtää olevansa silmännäkijäkuvaus, ja kerronta päättyy vuoden 330 tienoille. Perinteisen ajoituksen mukaan teos oli laadittu 330-luvulla kreikaksi ja Koriun käänsi sen armeniaksi 400-luvun alussa. Moderni kriittinen tutkimus on kuitenkin osoittanut, että kyseessä ei ole käännös vaan 400-luvun puolivälin työ, jonka kirjoittaja on poiminut Koriunin teoksesta Mesropiin viittaavia ilmaisuja ja soveltanut niitä Grigoriin. Agathangeloksen tekstin epätasaisuudet viittaavat erilaisten aineiden koostamiseen. Kokonaisuuden kuitenkin tiedetään olleen koossa jo 400-luvulla.¹¹

Agathangelosta on luettu eri aikoina hyvinkin eri tavoin. Teoksen ihme kertomuksia on modernilla ajalla pidetty naiiveina ja taikauskoina, mutta niiden varsinainen funktio on jäänyt huomaamatta. Monilla ihmeillä on ilmeinen metaforinen luonne, ja lisäksi taustalla on lähes huomaamattomia persialaiseen kulttuuriin liittyviä viittauksia: ihmekertomuksiin sisältyy aineksia mytologiasta ja zarathustralaisesta symboliikasta, jolla korvattiin tiettyjä raamatullisia motiiveja. Esimerkiksi teoksen kuuluisin ihme, kuninkaan muuttuminen eläimeksi, on peräisin Danielin kirjasta, jossa kuningas syö ruohoa kuin härkä. Persian uskonnossa zarathustralaisuudessa härkä oli kuitenkin positiivinen ja jumalallinen symboli: häräksi muuttuminen olisi kuulostanut *apotheosikselta*, joten Agathangeloksen kertomuksessa kuningas muuttuukin villisiaksi.¹² Villisika puolestaan liittyi Vahagn-jumalaan, joten loppujen lopuksi transformaatio kuvaa kuninkaan ja Vahagnin voimattomuutta kristittyjen Jumalan edessä. Muuttuminen tapahtui metsästysretkellä, joka on persialaisten tarinoiden perinteinen näyttämö jumalallistumiselle (*apotheosis*). Kuningas eli kirjaimellisesti ”ruokojen seassa”; ilmaisuun kätkeytyy viittaus myyttiin, jossa Vahagn syntyy meren ruo’on savusta. Tällaiset piirteet osoit-

⁹ Teoksen nimi kokonaisuudessaan kuuluu ”Agathangeloksen historia, pyhän Grigorin elämä ja historia”. Tyyliässä on niin paljon samankaltaisuutta Koriunin kanssa, että tätä on epäilty molempien kirjoittajaksi. On kuitenkin luonnollista, että uuden kirjakielen ja kirjallisuuden syntyvaiheessa kirjoittaja ottaa mallia edeltäjältään.

¹⁰ Teoksen teemojen hagiografisesta luonteesta: Garsoïan 1982, 152. Rakenteellisia yhtymäkohtia on erityisesti syyrialaiseen *Addain opetukseen*. Keskustelua: Thomson 1982b, 142.

¹¹ Keskustelua: Khatchadourian 2006, 47–50, Garsoïan 1982, 151, Hairapetian 1995, 108–114.

¹² Persialaisia vaikutteita on jäljittänyt erityisesti Garsoïan 1982, 152–156. Vrt. Dan. 4:12–13, 29–30.

tavat, että narratiivin ihmeidentäyteiset yksityiskohdat eivät ole hagiografis-ta naiiviutta vaan tarkkaan harkittuja tehokeinoja, jotka alkuperäinen yleisö ymmärsi toisella tavalla kuin nykylukijat. Kertomus on siis tyylikäs, hivenen surumielinen parodia kuninkaan tilasta vanhan uskontonsa piirissä. Keskeinen opetus on, että Vahagn on voimaton kristittyjen Jumalan edessä.

Kaiken kaikkiaan Agathangelos näki Jumalan läsnäolon, johdatuksen ja vaikutuksen uskonnollisissa tapahtumissa ja ilmiöissä, mutta hän oli varauksellinen sen suhteen, oliko maallisen elämänmenon ja tapahtumien yhteydessä syytä puhua Jumalan johdatuksesta.

Pavstos Buzandin (Φαυστού Βυζαντινῆ, ”Faustos Bysanttilainen”) teos *Armenialaisten historia* käsittelee vuosia 330–387 melkoisen yksityiskohtaisesti. Perinteisen näkemyksen mukaan kirjoittaja oli kreikkalainen, joka laati esityksensä 300-luvun lopulla ja myöhemmin se käännettiin armeniaksi. Nykytutkimuksessa teos on ajoitettu 470-luvulle eikä sitä pidetä käännöstekstinä. Kieli on näet selkeää ja idiomaattista; kirjoittaja on tuntenut Agathangeloksen historiikin ja armenialaisen raamatunkäännöksen. Hän myös käyttää armenialaisia legendoja ja runoutta. Toisaalta voidaan kysyä: jos tekijä kirjoitti 470-luvulla, miksi kerronta on niin yksityiskohtaista ja miksi se pysähtyy vuoteen 387? Ei ole mahdotonta, että kirjoittaja olisi käyttänyt jotain kreikankielistä tallennetta tuon ajan tapahtumista ja luonut siitä poikkeuksellisen onnistuneen oman versionsa.¹³

Pavstos Buzand poikkesi edeltäjistään kahdessa suhteessa. Hän oli kiinnostuneempi maallisista tapahtumista ja korosti, että Jumalan johdatus toimii myös niissä. Lopputulos on holistishakuinen visio, jossa Jumalan käsi vaikuttaa kaikessa, mitä maailmassa tapahtuu. Toiseksi Buzand oli eräänlainen isänmaallisuuden airut, joka ensimmäisenä historiankirjoittajana korosti isänmaanrakkautta. Niinpä hän on keskeinen lähde siihen, miten kansallisuusaa-te ja hengellisyys käytännössä yhdistyvät.

Pavstos Buzandille kristinusko oli kansaa ja yhteiskuntaa yhdistävä ja

¹³ 400-luvun lopussa Ghazar Parbetsi ilmeisesti (*Badmutyun Hayots*, Tbilisi 1904, 5–6) piti mahdollisena, että teos oli jonkun muokkaama tai Buzandin nimissä laadittu. Tämä viittaisi siihen, että alkuperäinen teos oli todennäköisesti kreikankielinen ja joku teki sen pohjalta armenialaisen esityksen 470-luvulla. Samaan suuntaan viittaa myös yhden käsikirjoituksen kolofonin maininta siitä, että Pavstos Buzand oli ”kreikkalaisten kronologi”. Tämä selittää myös sitä, miksi teos ei keskiajalla kuulunut armenialaisten suosituimpiin. Toinen syy oli se, että teoksen kaksi ensimmäistä lukua olivat kadonneet jo varhain. Keskustelua teoksessa Khatchadourian 2006, 57.

harmonisoiva voima. Ajatuksena ei ollut, että valtio yhdistäisi kansaa käyttämällä kirkkoa välineenä – toki niinkin saattoi joskus tapahtua – vaan kirkko oli yhdistävä voima nimenomaan siksi, että se ei ollut valtion johdon käsikassara vaan maallisten valtarakenteiden ulkopuolinen tekijä. Varhaiskirkko näet suhtautui ihmisiin korostetun tasapuolisesti ja sen piispat uskalsivat kritisoida ja nuhdella valtion johtoa jopa oman henkensä uhalla. Buzandin heikkoutena on pidetty sitä, että hänen historianäkemyksensä ja henkilögalleriansa on rasittavan mustavalkoinen: hyvät ja pahat ajat vuorottelevat, pyhi-mykset ja paholaiset seuraavat toisiaan.¹⁴ Linjaus vaikuttaa Vanhan testamentin historiankirjojen innoittamalta.

Esteettisesti tasokkainta historiankirjoitusta edustaa **Yeghiše**, jonka kielijä ja ajatuksenkulku erottuvat kauneudellaan ja lyyrisyydellään. Hän opiskeli Sahakin ja Mesropin opissa ja sittemmin Aleksandriassa arkkipiispa Kyrilloksen johdolla. Sotilasjohtaja Vardan Mamikonianin palveluksessa hänestä tuli legendaarisen Avarairin taistelun silminnäkijä, ja kokemustensa pohjalta hän kirjoitti teoksen *Vardandin ja armenialaissodan historia*, josta hän itse käytti nimitystä *Hišatakaran*, ”Muistelmia”. Hän laati teoksen Rštunikin vuorilla Vanjärven rantamilla, jossa hän eli erakkona viimeiset parikymmentä vuottaan. Tämä ehkä osaltaan selittää teoksen kontemplatiivista tyyliä. Yeghiše haudattiin Vostaniin Jumalansynnyttäjän luostariin, joka sittemmin tunnettiin hänen nimellään ja pysyi pyhiinvaelluskohteena vuoteen 1915 saakka.

Yeghišen tekstiä on jonkin verran toimitettu keskiajalla. Jotkut ovat ehdottaneet tekstin ajoitukseksi vasta 500- tai 600-lukua, mutta kanta on jäänyt vähemmistöön.¹⁵ Kyseessä on eittämättä syvälinen kirjoittaja, jonka maailmankuva on teoksen patrioottiseen teemaan nähden ylevä ja avara: näkemys kristinuskosta ja Jumalasta kaikessa kosmisuudessaan ja universalismissaan on kaukana nurkkakuntaisuudesta. Toisaalta samoista syistä Yeghišen kaunopuheista liitelyä on pidetty huonona historiankirjoituksena. Tapahtumien kuvaamisen lomassa kertoja pysähtyy aika ajoin ihmisyyden syvimpien kysymysten äärelle, ja lopputulos on erikoisen eteerinen ja henkevä tapa kirjoit-

¹⁴ Hacikyan 2000, 187.

¹⁵ Keskustelua: Cowe 1997, 52 ja Hairapetian 1995, 28–29. Teoksen autenttisuutta on kyseenalaistettu, erityisesti sillä perusteella, että Yeghiše on selvästi saanut vaikutteita Filon Aleksandrialaiselta, jonka kirjoituksia oletettiin käännetyn armeniaksi vasta 500-luvulla. Sittemmin on käynyt ilmi, että Filonin käännöksiä on tehty jo ennen 480-lukua. Yeghiše opiskeli Aleksandriassa, joten hän on voinut itekin vaikuttaa Filonin suosioon Armeniassa. Keskustelua: Khatchadourian 2006, 109–110.

taa historiaa. Pelkistä ulkonaisista tapahtumista kiinnostuneille nämä jaksot voivat vaikuttaa turhilta.¹⁶ Yeghiše esimerkiksi kuvailee lyyrisesti niiden naisten osaa, joiden aviomiehet kaatuivat sodassa:

Uusien talvien jäät sulivat, keväät koittivat ja pääskysel palasivat. Elämää rakastavat kuolevaiset näkivät ja iloitsivat, mutta he eivät koskaan saaneet nähdä rakkaitaan. Kevään kukat muistuttivat heitä heidän uskollisista miehistä, heidän silmänsä kaipasivat aina heidän hienoja kasvojaan. - - Heidän nimensä oli kaiverrettu heidän muistoihinsa, vaan mikään jokavuotisista juhlista ei tuonut heitä takaisin kaukaisilta vierailta mailta.¹⁷

Yeghiše korosti persialaissodan tapahtumien uskonnollista pohjavirettä. Armenialaiset puolustautuivat ylivoimaisen suurvallan hyökkäystä vastaan, ja koska persialaisten tavoitteena oli kristinuskon kitkeminen pois Armeniasta, armenialaiset taistelivat uskonnonvapautensa puolesta. Yeghiše teki kuitenkin selkeän eron taistelun maallis-käytännöllisen ja periaatteellisen-hengellisen puolen välillä eikä pyrkinyt korostamaan Jumalan vaikutusta asiainkulussa. Vastustajia hän piti lähinnä materialisteina, jotka olivat kiinnostuneita vain ulkonaisista asioista. Yeghišen myötä Avarairin taistelusta tuli kaikkien aikakausien armenialaisia yhdistävä tekijä: hän onnistui antamaan niin ajattoman kuvauksen, että se sopi symboloimaan taistelua, jota armenialaiset ovat kaikkina aikoina käyneet identiteettinsä säilyttämisen puolesta.

Moses Khorenatsi on armenialaisen kirjallisuuden ylivertainen klassikko, josta on käytetty sellaisia nimityksiä kuin ”historian isä” (*patma-hair*) ja ”Armenian Herodotos”. Khorenatsia käytettiin Armenian historian peruslukemistona aivan moderneihin aikoihin saakka. Hänen tapauksessaan ajoitusongelmat ovat kuitenkin kaikkein suurimpia. Perinteisen ajoituksen mukaan teos on laadittu vuoden 480 tienoilla. Kun teksti tuli 1700-luvulla tunnetuksi lännessä, sitä haluttiin lukea kriittisesti; pian löydettiin lainauksia myöhemmästä kirjallisuudesta ja ajoitus siirrettiin 700–800-luvuille. Sen myötä historiikin totuusarvo kyseenalaistui oleellisesti. Sitten Conybeare osoitti, että vaikutussuhteet oli mahdollista ja jopa järkevämpää jäsentää toisin päin: Khorenatsi oli paremminkin niiden lähde, joita hänen oli oletettu lainanneen. 400-luvun ajoitusta ei voi pitää mitenkään mahdottomana. Ilmei-

¹⁶ Vrt. Hairapetian 1995, 129. Sodan ja armenialaisarmeijan ulkonaisen puolen analyysi: Bagdasarian 2010.

¹⁷ Yeghiše, 129.

sesti lännessä on oltu asian suhteen ylikriittisiä, sillä myöhäisempi ajoitus ratkaisee huomattavasti vähemmän ongelmia kuin aiemmin oletettiin mutta synnyttää monia uusia. Myöhäisemmän ajoituksen perusteita on viime aikoina kritisoitu systemaattisesti, mutta asiaa ei voi vielä pitää loppuun käsitellynä.¹⁸

Armenialaisille Khorenatsi on kansallinen symboli ja siksi hänen kritisoimisensa on herättänyt kiivasta vastakritiikkiä. Khorenatsin hauta oli Mušin lähellä Pyhien apostolien luostarissa (*Arakelolts vank*), joka hävitettiin kansanmurhan yhteydessä, ja niinpä hänen väittämisiensä epäautenttiseksi nivoutuu armenialaisten miellissä helposti osaksi samaa historiallisen epäoikeudenmukaisuuden vyyhtiä kuin hänen muistonsa konkreettinen hävittäminen Turkissa.

Khorenatsin historia on suuri kertomus, joka kuvaa armenialaisten tarinan aina Nooan jälkeläisestä Haikista¹⁹ lähtien. Muut historioitsijat kertoivat tapahtumista jotakuinkin atomistisesti, mutta Khorenatsi järjesti historian aikakausiin ja hahmotteli suuria linjoja – ”ilman kronologiaa ei ole historiaa”, hän totesi. Ote on kypsä, ja poikkeuksellisesti Khorenatsi kertoo toisinaan lähteensä.²⁰ Khorenatsin arvoa lisää, että muinaisuudesta kertoessaan hän käytti lähteinään suullista kansanperinnettä – muinaisia eepoksia, kansanlauluja ja legendoja – pyrkien siivilöimään niistä historiallisia kehityskulkuja. Muista lähteistä kuuluisin lienee syyrialainen munkki Mar Abbas ja hänen tuntemansa muinaiset kaiverrukset tempppelin arkistoista, mikä kuitenkin lienee lähinnä kerronnallinen tehokeino.²¹

Muista historioitsijoista poiketen Khorenatsi ei kuvaa historiaa jumalallisen suunnitelman toteutumisenä, ei selitä tapahtumia Jumalan vaikutuksel-

¹⁸ Jos teos olisi tehty 700–800-luvulla, kuten kritiikin perusajatus edellyttää, on erikoista, että Khorenatsi onnistuu olemaan mainitsematta mitään, mikä viittaisi 500- ja 600-lukujen suurimpiin tapahtumiin: irtautumiseen Bysantin kirkon yhteydestä ja arabivalloituksiin. Monet myöhäisen ajoituksen perusteet ovat myös faktuaalisesti virheellisiä tai loogisesti ei-sitovia. Perusteiden yksityiskohtainen kritiikki teoksessa Soultanian 2011.

¹⁹ Haikista tulee armenian kielen sana *hai*, ”armenialainen” (ihminen), josta on johdettu *hajastan* ”Armenia”, *hajeren*, ”armenian kieli” ja *haikakan*, ”armenialainen” (asia).

²⁰ Läntiselle ylikriittiselle asenteelle on kuvaavaa, että Khorenatsia on syytetty huonoksi historioitsijaksi, koska hän ei aina kerro lähteitään – vaikka hän siis kertoo lähteistään enemmän kuin vanhan ajan historioitsijat yleensä. On löydetty toistakymmentä lähdeettä, joita Khorenatsi käytti anonymisti. Hairapetian 1995, 145–147.

²¹ Erityisen kriittinen on Thomson. Ks. esim. Thomson 1982b, 143.

la, ei kuvaa ihmeitä eikä edes anna moraalisia arvioita. Hänen otteensa on siis melkoisen moderni, vaikka lopputulos jäi kauaksi virheettömyydestä.

Ghazar Parbetsi on Sahakin ja Mesropin kasvattaman armenialaisen kirjallisuuden ensimmäisen suuren sukupolven viimeinen edustaja. Parbetsi on samalla ensimmäinen historioitsija, jonka henkilöllisyydestä ja kirjoitusajankohdasta ei ole minkäänlaista epävarmuutta. Paradoksaalisesti juuri hän ei jostain syystä saavuttanut armenialaisessa kulttuurissa aivan yhtä ikonista asemaa kuin edeltäjänsä. Parbetsi opiskeli Armenian lisäksi myös Konstantinopolissa (465–470) ja toimi sittemmin Nakhitševanin piispana. Hän kirjoitti teoksensa vuosien 493–499 tienoilla ja nukkui pois pian sen jälkeen. Hänet haudattiin kotikyläänsä Parbiin Jerevanin lähistölle.²²

Ghazar Parbetsin *Armenialaisten historia* oli jatkoa Pavstos Buzandin teokselle ja keskittyi pitkälti kuvaamaan Mamikonianin suvun vaiheita ”armenialaisten maassa”. Parbetsi pyrki historialliseen tarkkuuteen ja hänen otteensa on luotettavampi kuin edeltäjillään. Konstantinopolin vuosiaan muistellen kirjoittaja totesi, että historiaa on kirjoitettava kreikkalaisen historiankirjoituksen metodien mukaan: on käytettävä ainoastaan luotettavia lähteitä ja kerrottava vain todellisista tapahtumista ja henkilöistä. Faktokajaan ei tule liioitella tai vähätellä. Niinpä Parbetsi ei sisällyttänyt kerrontaansa mielikuvituksellisia ihmeitä. Käytännössä hän kuitenkin ajautui ajoitusvirheisiin ja ristiriitaisuuksiin lähdeongelmien takia. Lisäksi hänkin laati keskusteluita ja puheita, joista tuskin oli olemassa dokumentaatiota.²³

Kriittisistä ideaaleistaan huolimatta Ghazar Parbetsi näki maallisissa asioissa uskonnollisia merkityksiä ja jumalallisen vaikutuksen. Kansallinen selviytymistaistelu oli syvimmiltään hengellistä taistelua kristinuskon säilyttämisen puolesta. Hän myös ylisti rohkeita ja hyveellisiä isänmaan rakastajia.²⁴

²² Hacikyan 2000, 213–215.

²³ Hän ilmeisesti käytti sekä Yeghišen että Moses Khorenatsin historioita, mikä osoittaa, että näistä oli olemassa (ainakin jonkinlainen) versio jo 400-luvulla. Keskustelua: Khatchadourian 2006, 120–123.

²⁴ Hacikyan 2000, 213, Khatchadourian 2006, 124, Hairapetian 1995, 126.

Kansallisaate ilman kansallisvaltiota

Tigran Suuren (140–55 eKr.) aikojen jälkeen armenialaiset eivät ole koskaan eläneet yhden valtion alaisuudessa. Yleensä he ovat kuuluneet samanaikaisesti kahden tai kolmen monikansallisen imperiumin (Rooma, Persia, Osmani-Turkki, tsaarien Venäjä, Neuvostoliitto) alaisuuteen, minkä lisäksi heillä on ajoittain ollut omia itsenäisiä kuningaskuntiaan tai autonomisia ruhtinaskuntiaan, jotka kuitenkin kattoivat vain pieniä osia armenialaisten perinteisistä asuinalueista.

Monikansallisissa imperiumeissa oli selvää, että valtio rajoineen ja kansalaisoikeuksineen ei sanele kansallista (etnistä) identiteettiä. Nykyajasta käsin onkin helppoa yliarvioida valtiollisten rajojen merkitystä. Armenialaiskylissä ihmisten identiteettiä ei säädellyt se, mihin kaukaiseen suurkaupunkiin verorahat kannettiin.

Mistä sitten kansallisaate muodostui? Myöhäisantiikin maailmassa ei edes ollut olemassa identiteetin käsitettä, mutta kulttuurit olivat täynnä aineksia, joita voi pitää identiteetin tekijöinä. Armenialaisilla oli omanlaisensa kansallinen erityisluonne, joka koostui kielestä, runoista, myyteistä, lauluisista, tansseista, häärituaaleista ja niin edelleen. Näitä varhaiset historioitsijat väläyttelevät kuitenkin vain niukalti; heidän intressinsä olivat kirkollisissa tapahtumissa ja kansallisissa käännekohdissa, ja kyläkulttuuri oli heille muutenkin itsestään selvää.

Se, että kansallistunne ylipäättään oli olemassa, on itsessään merkittävää. Historioitsijat kirjoittivat *armenialaisten historioita*, eivät minkään tietyn valtakunnan tai suvun kronikoita.²⁵ Eryteisesti Khorenatsia on pidetty suorastaan kansan (*azg*) käsitteen luojana.²⁶ Toisin sanoen historiankirjoittajilla näyttää olleen yhden Armenian ja armenialaisuuden idea siitä huolimatta, että puolet armenialaisista eli Itä-Rooman valtakunnan puolella ja toinen puoli taisteli vapaudestaan persialaisten kanssa ja osin keskenään. Sisäisiäkin ongelmia näet oli kosolti. Eryteisesti Ghazar ja Yeghiše kritisoivat itsekkäitä armenialaisia maanomistajia, joille henkilökohtaisen omaisuuden vaaliminen oli tärkeämpää kuin yhteisen kansallisen edun puolustaminen.²⁷ Solidaari-

²⁵ Keskustelua: Margaryan 2013, 36–37.

²⁶ "...avoir formulé le concept de nation ou de *l'ethos* à partir de la conscience collective du groupe et des traits communs d'ordre historique et culturel se révélant dans cette conscience même au-delà de la croyance religieuse." Zekiyani 2000, 203.

²⁷ Hacikyan 2000, 216. Khatchadourian 2006, 124.

suudentunnekin on määritelty kansallisen identiteetin keskeisiin piirteisiin,²⁸ joten sitä peräänkuuluttaessaan Ghazar ja Yeghiše olivat asian ytimessä.

Kristinuskon kansallista luonnetta ja armenialaisen kansallisuusaatteen kristillistä luonnetta vahvisti voimakkaasti ajan sotilaallispoliittinen tilanne. Persian valtakunta suhtautui kristinuskoon vihamielisesti erityisesti sen jälkeen, kun sen arkkivihollinen Rooma oli hyväksynyt kristinuskon. Persiasa kristittyjä alettiin vainota verisesti 300-luvulla, ja niinpä armenialaisten ja persialaisten yhteenotossa oli väistämättä kysymys myös uskonnosta ja uskonnonvapaudesta. Ensimmäisen kerran historiassa kristityillä oli kuitenkin mahdollisuus puolustautua miekka kädessä heitä vainoavan suurvallan edessä.

Armenialaisten näkökulma kiteytyy hyvin kaatuneiden muistopuheessa, jonka Pavstos Buzand esitti vuonna 338 kaatuneiden yhteydessä. Nämä olivat kuolleet ”ennen muuta kirkkojen ja jumalallisesti annetun uskon ja (niiden) piirin (*aškarh*)²⁹ puolesta”, jottei sitä ”orjuutettaisi ja kukistettaisi ja jottei pyhiä kirkkoja tuhottaisi, marttyyreita häpäistäisi tai pyhiä astioita jäisi epäpuhtaiden ja uskottomien käsiin”.³⁰ Sanalla sanoen persialaisvallan alle jääminen olisi merkinnyt kristinuskon loppua armenialaisalueilla. Kyseessä ei ollut enää pelkkä yksilöiden vaino – ja yksittäisten sielujen pelastus – vaan kansallisen tason draama. Siksi kaatuneet olivat kuolleet paitsi kastettujen myös tulevaisuudessa kastettavien puolesta, ja kirkon tehtävä oli viettää vuosittaista muistopäivää³¹ heidän kunniaakseen.

Historiankirjoittajat nostivat asetelman huipentumaksi Avarairin taistelun vuonna 451. Sassanidi-Persia pyrki vahvistamaan valtakunnan yhtenäisyyttä uskonnollisella yhdenmukaistamispolitiikalla. Armenialaisille tämä tarkoitti, että jos he halusivat rakentaa kirkkoja ja luostareita, rukoilla niissä sekä ylläpitää ja kehittää kristillistä kulttuuria, heidän oli *pakko* taistella Persian hyökkäystä vastaan. Taistelulla oli tietysti käytännöllis-kansallinen puolensa, mutta samalla uskontoa koskeva merkityslataus oli ilmeinen.

²⁸ Smith 1986, 32.

²⁹ Sana merkitsee maailmaa, aluetta, maata, valtakuntaa.

³⁰ Buzand 3:11.

³¹ Juhlaa on perinteisesti vietetty suuren paaston alkua edeltävänä torstaina.

Jatkuvuus: tradition edellytys

Nykyajasta on helppo olla huomaamatta, kuinka *uusi* asetelma oli. Kristinuskon kansallisen tason voittokulku alueella oli tuore ilmiö, samoin kuin kristittyjen vaino Persiassa. Uutuus taas oli itsessään epäilyttävää. Myöhäisantiikin maailmassa uskonnon muinaisuus ymmärrettiin sen totuuden takeena, ja siksi uudempaan uskontoon vaihtaminen oli lähtökohtaisesti lähes absurdia. Persialaiset kritisoivat armenialaisten kristinuskoa siitä, että se ei ollut heidän alkuperäinen uskontonsa, ja väitteen purevuus käy ilmi siitä, että Yeghiše ohitti sen ilman vasta-argumenttia.³²

Kristinuskolta puuttui muinainen jatkuvuus – lukuun ottamatta sen juutalaisia juuria, jotka Armeniassa olivat astetta kaukaisempi asia kuin kirkon kantaseuduilla Syyriassa, Egyptissä ja Pyhällä maalla. Kristillistymisen ei kuitenkaan tarvinnut merkitä kansallisen kulttuurin loppua vaan transformaatiota. Tällöin jatkuvuus muinaiseen armenialaisuuteen toimi ikään kuin vastamyökkynä uuden uskonnon historiattomuudelle. Kansallisen identiteetin rakentaminen täytti samalla sitä tyhjiötä, joka syntyi otettaessa pesäeroa muinaisiin uskontoihin.

Kansallisuusaatteen ja hengellisyysyden yhteenkuuluvuudessa olennaisinta oli kylien juhlat ja arki. Kansallisen ja hengellisen ulottuvuuden yhteisessä merkityksellisintä eivät ole sotien tapaiset poikkeustilat tai kuninkaiden ja piispojen suhteet, vaan se, miten kristinuskko läpäisee tavallisten kylänmiesten ja -naisten elämän ja miten heidän kulttuurinsa lauluineen ja tapoineen tulee kristilliseksi. Kansan elämä ilmenee historiikeissa kuitenkin vain satunnaisesti, sillä niissä keskitytään kirkon ja valtion johtohahmoihin ja historiallisiin taitekohtiin.

Hengellisyysyden kansallinen ulottuvuus edellyttää yleismaailmallisen ”peruskristillisyyden” lisäksi myös jotain omaleimaista, jolla kansa erottuu muista kristityistä, sekä jatkuvuutta esikristillisen kansallisen tradition kanssa. Jälkimmäistäkään historiankirjoittajat eivät käsitelleet, koska heidän intressinsä liittyivät uuden uskonnon sisältöihin. Sen vähän, mitä he tulivat maininneeksi, taakse kätkeytyy kuitenkin valtava merkityslataus. Kuvattuun armenialaisten ensimmäisen joukkokasteen Euftrat-virrassa Agathangelos toteaa, että pyhä Grigor asetti muistojuhlan Armenian aiempien marttyyrien kunniaksi ja päivämääräksi valittiin Amanor- ja Vanatur-jumalten perinte-

³² Yeghiše, 102.

nen juhlapäivä.³³ Sisältö vaihdettiin, mutta ajankohta ja oletettavasti myös joitain ulkonaisia muotoja säilyi.

Agathangelos tulee myös maininneeksi, että kirkon rakentamisen tieltä piti purkaa edellisen temppelin alttari. Kyseessä oli Vahagnin temppeli Aštišatissa (Vanjärveltä länteen), joka oli muinaisarmenialaisen uskonnon tärkeimpiä keskuksia.³⁴ Kirkkoja siis rakennettiin paikoille, jotka olivat armenialaisille pyhiä jo hamasta muinaisuudesta. Tämä oli ilmeisesti paremmin sääntö kuin poikkeus: ainakin nyky-Armenian alueella arkeologinen tutkimus on vahvistanut, että monien keskeisten kirkkojen alla on muinaisen temppelin jäänteitä.

Jatkuvuus esikristillisen elämänmenon kanssa toteutui siis sekä tilan että ajan kategorioissa: pyhät paikat säilyttivät pitkälti asemansa ja juhlien ajankohdatkin joissain tapauksissa. Uusien pyhien tilojen ja juhlien sisällöt olivat taas puhtaan kristillisiä, joten siirtymä kansalliseen kristinuskoon oli valtava operaatio, jossa sisällöt vaihdettiin³⁵ mutta pinnat pysyivät ainakin osittain entisinä. Jos jatkuvuus oli näin konkreettista jopa kulttiin liittyen, on selvää, että esimerkiksi kansanlaulujen, työlaulujen, tuutulaulujen, häälaulujen sekä satujen ja tarinoiden tapaisten ilmiöiden suhteen jatkuvuus oli kitkatonta. Itse asiassa tämä tiedetään jopa modernin ajan etnografisista tutkimuksista:³⁶ monet esikristillisten traditioiden jatkumot kestivät laajoilla alueilla aina vuoden 1915 kansanmurhaan saakka osana kristillistä yhtenäiskulttuuria.

400-luvun historioitsijat sen sijaan korostivat jatkuvuutta kristillisen Armenian sukupolvien välillä. Paljonpuhuva tässä suhteessa on Ghazar Parbetsin ilmaisu, jonka mukaan pyhä Grigor Valontuoja oli ”ajanut pois Armenian maasta *meidän* syntiemme pimeyden”. Parbetsi ei siis puhunut yksilöiden synneistä vaan keskusteli kansallisella tasolla: ”me” oli koko Armenian

³³ Agathangelos §836. Kyseessä oli sadonkorjuujuhla, jonka jumalat olivat uuden sadon jumala Amanor ja vieraanvaraisuuden jumala Vanatur.

³⁴ Agathangelos §812. Keskustelua: Hultgård 1982, 15. Hultgård näkee paljon vaivaa osoittaaakseen pyhän Grigorin näyn tullen ja valon zarathustralaisiksi vaikutteiksi, mutta molemmat ovat universaaleja symboleita, jotka löytyvät lähes kaikista uskonnollista traditioista.

³⁵ Sisällön vaihtaminen oli sinänsä hyvinkin todellista. Esi-isien uskontoa pidettiin ”tavanmukaisena erehdyksenä” ja mielettömyytenä (Agathangelos §16). Vanhojen jumalien kanssa ei tehty kompromisseja, vaan ne todettiin demoneiksi. Kompakti keskustelu muinaisarmenialaisista jumaluuksista: Shenkar 2015, 19–22.

³⁶ Esimerkiksi Hoogasian Villa & Kilbourne Matossian 1982.

kansallinen kristillisyyys, tuolloin 200-vuotinen. Jatkuvuus koskee myös historioitsijoita itseään: Sahakin ja Mesropin työn jatkajien ajateltiin perineen hengellisten isiensä karisman ja auktoriteetin, ja siksi he toimiessaan armenialaisalueilla edustivat sekä uudistumista että jatkuvuutta.³⁷

Armenialaisten raamatullistaminen

Historioitsijoiden haaste tulee ymmärtää aikansa kontekstissa. Armenian kristillistyminen oli ilmiö, jolla ei ollut edeltäjää. Siitä huolimatta heidän oli ymmärrettävä prosessi ja annettava sille merkityksiä – hengellistä tulkintaa. Uusi testamentti ei juuri tarjonnut eväitä kansallisen tason uskonnollisuuden käsittelemiseen, mutta Vanha testamentti piti sisällään valmiin mallin Jumalan ja kansan väliseen suhteen kuvaamiseen. Sitä alettiin nyt soveltaa kristilliseen yhteyteen.

Ratkaisu oli luonnollinen ja metodisesti perustui myös kirkon teologiseen traditioon. Syntymästään alkaen kirkko oli tulkinnut suuret tapahtumansa Vanhan testamentin kuvien typologisina täyttymyksinä (Punaisenmeren ylitys–kaste). Samaan tapaan varhaiset armenialaiset historioitsijat etsivät Raamatusta yksityiskohtia ja periaatteita, jotka soveltuisivat kristinuskon läpilyöntiin kansallisella tasolla, olihan kyseessä suurin tapahtuma, mitä kuvitella saattoi: kristinuskon lopullinen voitto.

Raamatun käyttöinto oli muutenkin huipussaan, koska pyhät kirjoitukset oli juuri saatu käännettyä armeniaksi. Tätä kuvaa Koriunin toteamus, jonka mukaan edes suuri Mooses ei vuorelta laskeutuessaan ollut yhtä onnellinen kuin Mesrop tuodessaan aakkoset Armeniaan. Koriun käytti tätä ilmaisua tietoisena siitä, että Mooses oli täysin ainutlaatuisen Jumalan näkijä.³⁸ Koriun kuvailee tuolloista ilmapiiiriä ilon ja innon täyttämäksi:

Tuolloin siunattu ja ihana Armenian maamme tuli totisesti ihailamisen arvoiseksi. Kahden työtoverin käsien kautta lainantaja Mooses, profeettojen kuoro, intoilija Paavali ja koko apostolien rivistö samoin kuin maailmaa ravitseva Kristuksen evankeliumi alkoivat yhtäkkiä, silmänräpäyksessä, puhua armeniaa. Mikä sydäntä lämmittävä ilo vallitsikaan tuosta lähtien, mikä ihas-

³⁷ Näin toteaa Zekiyan 2000, 203.

³⁸ Koriun §9.

tuttava näky silmille! Maa, joka ei ollut tiennyt edes niiden alueiden nimeä, joissa kaikki nuo ihmeelliset jumalalliset teot olivat tapahtuneet, sai pian oppia kaiken mitä oli tapahtunut – eikä vain ajassa tapahtuneita vaan myös ikuisuudessa edeltäneitä samoin kuin myöhempiä: alun ja lopun sekä kaikki jumalalliset traditiot.³⁹

Pyhiä kirjoituksia tarvittiin nimenomaan kansallisen tason kristillistymisprosessin tulkintaan. Olisi ollut kummallista, mikäli pyhillä kirjoituksilla ei olisi ollut mitään sanottavaa tuossa vallankumouksellisessa tilanteessa. Kun oppilaita virtasi kaukaisiltakin armenialaisalueilta oppimaan armenian kirjoitusjärjestelmää ja kirjakieltä sekä pyhiä kirjoituksia, Koriun näki tässä avautuneen sellaisen ”jumalallisen tiedon lähteen”, että siinä saattoi nähdä myös yhteyden profetiaan: ”Tässä on tarpeen muistaa profeetan sanat: Daavidin huoneesta puhkeaa lähde.”⁴⁰ Samaan tapaan profetioita luki Ghazar Parbetsi:

Voin sanoa autuaan profeetta Jesajan sanoin, että koko Armenian maa täyttyi Herran tuntemisella niin kuin vedet peittävät meren, siunatun patriarkka Sahakin hengellisten jokien ansiosta.⁴¹

Armenialaisen kristillisyyden suurimmat pyhät esitettiin raamatullisten teemojen valossa. Grigor Valontuoja nimitettiin apostolien veroiseksi ja heidän työtoverikseen, kuten Ghazar Parbetsi, tai ”vastikään annetun apostolisen armon” ilmentäjäksi, kuten Agathangelos.⁴² Kun Nerses Suuri (k. 373) vihittiin Armenian kirkon esipaimeneksi, hänen ylleen Pavstos Buzandin mukaan laskeutui Pyhä Henki kyyhkysen muodossa.⁴³ Temaattisia paralleelleja voitiin käyttää melkoisen väljästi – jopa käänteisesti, osoittamaan eroja. Sahakin ja Mesropin kuolemasta kertoessaan Khorenatsi maalaili, kuinka he kuolivat kuin Mooses, mutta ei ollut Joosuaa, joka olisi jatkanut heidän työtään. Kyseessä ei siis ollut ainoastaan pyhien kirjoitusten tulkitseminen, vaan kirjallinen tyyli ja ilmaisukeinot muodostuivat raamatullishenkisiksi.

Yksilöiden osalta apostolienvertaisista pyhistä puhuminen oli sinänsä

³⁹ Koriun §11.

⁴⁰ Koriun §12. Vrt. Sak. 13:1.

⁴¹ Parbetsi 1:11.

⁴² Parbetsi 2:32. Agathangelos §16.

⁴³ Buzand 4:4. Vrt. Matt. 3:13–17, Mark. 1:9–11, Luuk. 3:22, Joh. 1:29–34.

yleiskristillinen käytäntö. Armeniassa raamatullisia kielikuvia alettiin kuitenkin soveltaa myös kansalliselle tasolle. Armenianlaisten haasteet olivat laajempia ja syvempiä kuin yksilöllisyyden kategorian kysymykset: kyseessä oli yhtäältä kristillisen kansan olemassaolo ja toisaalta sen luonteen teoreettinen määrittäminen ja ymmärtäminen.

Eräänlaista yksilöllisen ja kansallisen tulkinnan välimuotoa edusti Yeghiše rinnastaessaan kollektiivisesti armenialaiset leskinaiset Raamatun pyhiin naisein (profeetta Hanna, yläsaliin kokoontuneet rukoilevat naiset). Armenian naiset kestivät vastoinkäymisiä, kuten Ilmestyskirjan vainotut, ja tyytyivät elämään askeettisesti, kuten Paavali suositteli. Armenialaisnaisten kuvaus muistuttaa kuitenkin eniten askeettisten kilvoittelijoiden hagiografiaa.⁴⁴

Miten armenialaisuutta sitten tulkittiin Raamatun valossa? Symbolisesti on merkittävää, että ensimmäinen armeniaksi laadittu kirja alkaa sanalla *azkanazian*: Koriun esitti Armenian kansan määreeksi termin ”askenailainen”, joka tunnetaan paremmin myöhemmästä juutalaisuudesta. Sana on peräisin Jeremian kirjan kohdasta ”Kutsukaa taistelurintamaan Ararat, Minni ja Askenas”. Yhteys Armeniaan ei ole teennäinen, sillä Ararat oli armenialaisille keskeinen pyhä vuori, ja Genesiksessä Askenas oli Nooan pojan Jafetin pojan Gomerin poika. Ajatuksena oli yksinkertaisesti, että Araratin ympärillä asuu hänen jälkeläisiään.⁴⁵ Khorenatsi käytti kyseistä Jeremian kohtaa osoituksena siitä, että jo profeettojen aikana oli olemassa armenialainen valtakunta.⁴⁶ Toisin sanoen armenialaiset pitivät itseään ”aşkenaseina” puoli vuosituhatta ennen kuin juutalaiset ottivat saman sanan käyttöön yksityisessä merkityksessään. Khorenatsi näki Armenian ja muinaisen Israelin kohtalot paralleelisina ja jopa pyrki osoittamaan osan armenialaisista ylimyksistä olevan juutalaista syntyperää. Tämä ei sinänsä ole täysin mahdotonta, olivathan armenialaisalueet aivan Babylonian juutalaiskeskittymien naapurissa. Armenialaisalueilla myös tiedetään olleen juutalaisia varhaiskristillisinä aikoina, mutta 300–400-luvulla nämä katoavat historiasta – ilmeisesti he armenialaistuivat kääntymyksen kristityiksi.⁴⁷ Todennäköisimmin ylimyssukujen juutalaisella syntyperäl-

⁴⁴ Yeghiše, 127–129. Vrt. Terian 2005, 27–28.

⁴⁵ Koriun §1. Jer. 51:27, Gen. 10:3, 1. Aik. 1:6. Juutalaisuudessa termi otettiin käyttöön toisen vuosituhannen alussa merkitsemään Keski- ja sittemmin Itä-Euroopan juutalaisia.

⁴⁶ Khorenatsi 1:22.

⁴⁷ Kääntyminen oli todennäköisempää kuin etelämpänä siksi, että Armenian alueella ei ollut sellaisia juutalaisen oppineisuuden keskuksia kuin Babyloniassa, Syyro-Palestiinassa ja Egyptissä.

lä spekuloiminen on kuitenkin lähinnä kekseliäs yritys saada armenialaiset konkreettisesti osaksi pyhien kirjoitusten maailmaa.

Yleisemmin armenialaisista puhuttiin ”Torgomin huoneena”. Torgom (Togarma) oli Gomerin poika ja Askenasin veli. Tätä traditiota eivät edustaneet ainoastaan Agathangelos ja Khorenatsi,⁴⁸ vaan myös monet kreikkalaiset kirkkoisät Hippolytoksesta⁴⁹ (k. 235) alkaen, siis jo kauan ennen Armenian kansallista kristillistymistä. Sikäli armenialaisten kuuluminen raamatullisten traditioiden piiriin ei ollut vain heidän omien historioitsijoidensa luomus.

Myös kansan kristillistymisen kuvaamiseen etsittiin sopivia kielikuvia. Koriun maalaili armenialaisten jättäneen vanhat tapansa ja niiden muistelemisen lausuen: ”Olen unohtanut kansani ja isäni suvun.” Tämä on täyttymys Psalmin 45 lauseelle ”Unohda kansasi, unohda isäsi suku”. Tulkinta on sinänsä linjassa kristillisen tradition kanssa, sillä Aleksandriassa Didymos Sokea oli käyttänyt lausetta kristinuskoon kääntymisestä.⁵⁰

Varhainen armenialainen kirjallisuus on täynnä intertekstuaalisia viittauksia pyhiin teksteihin jo siitäkin syystä, että uudelle kirjakiellelle Raamattu oli ensimmäinen malli siitä, millaista kirjallisuus ja kirjoittaminen ylipäätään on. Niinpä kansalliset tapahtumat saivat tätä kautta hengellistä ilmaisua luonnollisella tavalla. Esimerkiksi Pavstos Buzand totesi Vatše Mamikonianista, että ”Herra oli usein lähettänyt pelastuksen armenialaisille hänen kauttaan”.⁵¹ Ilmaisua on yhtäältä kielellinen manööveri, jossa maallisiin tapahtumiin viitataan raamatullisen kielen tyylilajissa, mutta samalla se on myös aatteellinen julistus, jossa kansallinen tapahtuma on hengellistetty. Kansallismielisyyden ja hengellisyyden yhteys on juuri sitä, että nämä kaksi tasoa eivät sulje toisiaan pois.

Armenialaisten ja Raamatun kytkös nousi esiin myös käytännöllisemmällä tasolla. Yeghiše mainitsee, että 450-luvun persialaissodassa vangiksi joutuneet armenialaissotilaat kestivät nälkää, janoa ja pahoinpitelyitä siksi, että ”monet heistä olivat opiskelleet pyhiä kirjoituksia lapsuudestaan saakka” ja kykenivät siten lohduttamaan ja rohkaisemaan niin itseään kuin vankitovereitaan. Sotavankien tilan kuvaaminen antoi kansallismielen ja hengellisyyden suhteelle konkreettisen muodon. Vankeudessa sotilaat olivat Yeghišen

⁴⁸ Agathangelos §16, §776, §796. Khorenatsi 1:10, 1:12.

⁴⁹ Hippolytus: *Chronik*, 12.

⁵⁰ Koriun §15. Vrt. Ps. 45:10 (Sept. 44:10). Didymos Sokea: *Comm. Zech.* 7. Keskustelua: Layton 2004, 149–150 ja O’Keefe & Reno 2005, 29–30. Lauseessa nähtiin myös viittaus nuoren Neitsyt Marian temppeleintuomiseen (keskustelua: Livius 1893, 80).

⁵¹ Buzand 3:11.

mukaan sisäisesti iloisia, rakkaudesta Kristukseen, mutta ulkonaisesti surullisia kärsimystensä takia ja koska eivät saaneet nauttia ”kansallisesta vapaudestaan”.⁵² Asetelma on Yeghišelle tyypillinen: samalla tapahtumalla on sisäinen ja ulkonainen puolensa, jotka voivat olla keskenään hyvinkin erilaisia. Tässä tapauksessa hengellinen tulkinta ei ole vain retrospektiivistä maalailua vaan kuvaa sinänsä reaalista tilannetta: sotilaat olivat vankilassa nimenomaan kristinuskosta kiinnipitämisen takia, koska kieltäytyivät vaihtamasta uskontoaan.

Esikuvina makkabilaiset

Kun armenialaiset olivat suurvallan sotilaallisen, uskonnollisen ja kulttuurillisen imperialismiin puristuksessa, heidän tilanteensa tulkitsemiseen parhaiten soveltuva pyhä teksti oli Makkabilaiskirjat. Käytännössä makkabilaiset tosin tunnettiin paremminkin heidän juhlapäivänsä (1.8.) teksteistä ja Gregorios Teologin homiliasta, joissa heidän merkitystään oli selitetty ja elävöitetty.⁵³

Lännempänä Makkabilaiskirjat olivat tarjonneet kristityille mallin siitä, miten marttyyreista kirjoitetaan hagiografiaa. Armenialaiset laajensivat eoksen käyttöä yksittäisistä uskonsankareista kansalliselle tasolle ja puolustusodan sankarivainajiin. Varhaisin käyttöyhteys on Pavstos Buzandin kuvauksessa sotilaskomentaja Vatše Mamikonianin kuolemasta (338): patriarkka Vertanes ylisti ”hurskaita marttyyreita”, vertasi heitä makkabilaisiin ja kuvasi armenialaisten tilanteen samanlaisina kuin juutalaisten kärsimys oli ollut se-leukidien alaisuudessa.⁵⁴

Uudenlaisessa tilanteessa tarvittiin esikuvia, jotka ovat luonteeltaan kansallisia. Yeghiše mainitsi makkabilaiset nimeltä vain kerran, mutta hänen ajattelunsa syvärakenteessa kirjojen vaikutus oli ilmeinen. Armenialaisten ja makkabilaisten tilanteessa oli kolme yhteneväistä piirrettä. Molemmat taistelivat suurvaltaa vastaan saadakseen pitää kiinni uskonnostaan. Toiseksi kummassakin tapauksessa korostettiin, että taistelussa kaatuminen ei ollut loppu, vaan tuotti maineen, muiston ja kunnian maan päällä ja taivaassa; armenia-

⁵² Yeghiše, 13.

⁵³ Keskustelua makkabilaisten käytöstä varhaisessa armenialaisessa kirjallisuudessa: Thomson 1975. Yeghišen teoksen osalta ks. Thomson 1982a, 43–49.

⁵⁴ Buzand 3:11.

laisten kohdalla painotettiin lisäksi vahvasti ikuista elämää. Kolmanneksi osa omista petti kansansa, uskontonsa ja Jumalansa asettumalla vastustajan puolelle.⁵⁵

Myös nationalismitutkija Smith pani merkille armenialaisten ja juutalaisten kohtalonyhteyden ja summasi sen seuraavasti:

Roomalaiset ja bysanttilaiset kilpailivat useiden vuosisatojen ajan persialaisten sassanidi-monarkkien kanssa Armenian hallinnasta. Lopulta Armenia menetti itsenäisyyden mahdollisuuden Avarairin tuhoisassa taistelussa vuonna 451, huolimatta lyhyestä elpymisestä Bagratuni-aikana 800-luvulla. Tässä mielessä Armenia muistutti Juudean kuningaskuntia, joista sen johtajat ja ylimykset väittivät periytyvänsä. Molemmat sijaitsivat taistelevien suurvaltojen strategisissa solmukohdissa, ja molemmat kansat saivat poliittisesta vihollisuudesta innoitusta muodostaa moraalinen yhteisö ja uudelleentulkita historialliset kohtalonsa hengellisesti.⁵⁶

Se, minkä puolesta armenialaiset kuolivat, oli ”Jumalan antama uskonto” (*astuatsatur awrēnk*); ilmaisukin on makkabilaiskirjoista peräisin.⁵⁷ Sana *awrēnk* ei merkitse vain ”uskontoa” vaan myös koko ”elämäntapaa” kansallisine tapoineen ja traditioineen. Vastaavasti *hayreni awrēnk* on ”armenialainen elämäntapa” pitäen sisällään uskonnon.⁵⁸ Ei ollut uskontoa ilman elämäntapaa eikä elämäntapaa ilman uskontoa.

Pyhä liitto

Teologisesti erityisen painava ratkaisu liittyy *liiton* käsitteeseen. Yeghiše, Pavstos Buzand ja Ghazar Parbetsi puhuivat armenialaisten ja Jumalan ”liitosta” (*ukht*) hyvin samantapaisesti kuin vastaava heprealainen termi *bʿrit*

⁵⁵ Armenialaisten tapauksessa sielun pelastuminen ja ikuinen elämä korostuu enemmän kuin makkabeilla, joilla palkkio oli lähinnä tämänpuoleinen muisto; ainoa viittaus ikuiseen elämään palkkiona liiton noudattamisesta kuolemaan saakka on 2. Makk. 7:36. Keskustelua: Thomson 1982a, 43.

⁵⁶ Smith 2005, 133.

⁵⁷ 3. Makk. 1:12.

⁵⁸ Septuagintassa vastaavana terminä on *nomoi*. Keskustelua terminologiasta: Thomson 1982a, 43–44.

ymmärrettiin juutalaisuudessa, mutta nyt liitto oli Jumalan ja armenialaisten välinen. Ghazar Parbetsilla liiton käsite oli avain persialaissodan ymmärtämiseen⁵⁹ ja Yeghišelläkin se oli tärkeämpi kuin vaikkapa ”isänmaa”. Sanaa käytettiin useimmiten nimenomaan kristinuskon puolustamiseen sitoutuneista; sanan arkisemmat käytöt ovat harvinaisempia.⁶⁰

Liiton käsitteellä oli varhaiskirkossa myös spesifi käyttötapa, jonka armenialaiset tunsivat hyvin. Varhaisessa syyrialaisessa kristillisyydessä, ennen varsinaisen luostarilaitoksen muodostumista, sitä käytettiin sitoutumisesta askeettiseen, neitseelliseen elämään. Syyrialaisessa retoriikassa puhuttiin muutenkin hengellisestä elämästä pyhänä kilvoituksena ja taisteluna. Armenialaisissa luostareissa jatkettiin samaa askeettista retoriikkaa, mutta sitä alettiin myös soveltaa laajempiin yhteyksiin.

Armeniassa sanalle *ukht* muodostui monta merkitystasoa. Sitä käytettiin tavallisista sopimuksista, jotka vahvistettiin valalla.⁶¹ Kirkollisessa kirjallisuudessa sana taas viittaa useimmin klerikoihin eli papistoon (kr. *klēros*). Tässä merkityksessä käytettiin sellaisia ilmaisuja kuin ”jumalallisen liiton papit” tai ”pappeuden liitto” (*ukht kahanayutian*).⁶² Käyttö on lähempänä varhaista syyrialaista liitto-ajattelua. Molemmissa ideana on Jumalan palvelukseen omistautuminen, mutta Armeniassa sanaan ei liitetty selibaattivaatimusta. Siitä myös johdettiin termejä kuten *ukhtakan*, ”papillinen”.

Laajimmassa mielessä *ukht* viittaa kuitenkin kirkkoon kokonaisuudessaan: kirkkoon kuuluminen on itsessään liitto. Tätä merkitystä edustavat sellaiset ilmaisut kuten ”kirkon ja kansan liiton koko paljous”⁶³ tai ”liittomme siunattu usko”.⁶⁴ Toisinaan sillä viitataan erityisesti maallikoihin: ”Autuaat piispat, kunnialliset papit ja kirkon liitto vanhoineen ja nuorineen, koko ihmispaljous vaikeroi itkien Jumalan huoneessa.”⁶⁵ Tältä pohjalta oli luontevaa, että kristinuskon harjoittamisvapauden puolustajat esitettiin liiton puolustajina. Se, minkä puolesta he antoivat henkensä (tai minkä he pettivät), oli ”pyhän kirkon liitto” tai ”pyhyiden liitto”.⁶⁶

⁵⁹ Ks. Parbetsi 1:1 [1–2].

⁶⁰ Buzand 3:11. Keskustelua: Terian 2005, 26, Thomson 1982a, 46–47 ja Zekiyan 1982, 192–193.

⁶¹ Esim. Parbetsi 2:45.

⁶² Esim. Parbetsi 1:8 [21], 1:11 [30].

⁶³ Zekiyan 1982, 193–194. Parbetsi 1:16 [52].

⁶⁴ Parbetsi 1:16.

⁶⁵ Parbetsi 2:29.

⁶⁶ Parbetsi 1:1 [2]

Liiton käsitteeseen sisältyy ajatus armenialaisten uniikkiudesta. Tätä korostaa epäsuorasti sekin, että kirjoittajat eivät lainkaan verranneet armenialaisten tilannetta muiden kristillisten kansojen olosuhteisiin. Yeghiše ei esittänyt persialaisia vastaan taistelleita armenialaisia koko kristikunnan puolustajina vaan korosti sitä, että armenialaiset olivat yksin. Thomsonin sanoin:

Armenialainen kirjallisuus heijastelee tätä erillään olemisen tunnetta. Vaikka lähes kaikki kirjoittajat olivat kirkollisia, he olivat erittäin tietoisia kuulumisesta yhteiskuntaan, joka oli vieras hellenistisen maailman kaupunkikulttuurille, ja siitä, että heillä on iranilaisesta maailmasta periytyviä yhteisiä muinaisia traditioita.⁶⁷

Erillään olemisen tunne on omiaan vahvistamaan kansallistunnetta, mutta sekään ei ole hengellisyydestä irrallinen seikka. Asian hengellinen puoli on se, että armenialaiset saattoivat turvata vain Jumalaan. Parbetsi ilmaisi tämän näin:

Emme aseta toivoamme bysanttilaisiin tai hunneihin vaan ennen muuta Jumalan armoon, pyhän Grigorin välityksen kautta sekä Kristus-Vapahtajaa marttyyreina miellyttäneiden esi-isiemme kuoleman kautta.⁶⁸

Niin Armenian maa pysyi Kristuksen avun voiman suojelemana, Häneen he turvasivat ja luottivat. Mutta ihmisiä heidän avukseen ei tullut.⁶⁹

Mitä vähemmän armenialaisilla oli ulkonaista mahtia, sitä tärkeämmäksi heidän uskonsa muodostui. Moses Khorenatsin sanoista ”olemme pieni kansa, luvultamme varsin vähäinen” tuli slogan.⁷⁰

Liittoaajatteluun liittyy myös se piirre, että kirkonmiehiä voidaan esittää eräänlaisina profeettahahmoina, jotka antoivat profeettallisia julistuksia liiton

⁶⁷ Thomson 1982b, 148. Thomsonin perspektiivi paljastaa moderneille tutkijoille tyypillisen perspektiiviharhan: ”yhteiset” traditiot oletetaan iranilaisperäisiksi, vaikka nimenomaan yhteisyyden perusteella ne voisivat yhtä hyvin olla armenialaisperäisiä. Muinaisuutta arvioidaan helposti nykyisten voimasuhteiden pohjalta.

⁶⁸ Parbetsi 3:66.

⁶⁹ Parbetsi 3:70.

⁷⁰ Khorenatsi 1:3. Lauseessa on sanastollisia yhteneväisyyksiä Josefuksen *Juutalaissotien* armenialaisen käännöksen alkusanoihin.

tilasta. Pavstos Buzandin mukaan piispa Daniel (k. 347) ilmoitti kuninkaalle, että valtakunta otetaan tältä pois monien rikkomustensa takia.⁷¹ Tapahtuiko näin todella 300-luvulla, on enemmän tai vähemmän spekulatiivinen kysymys, mutta se, että 400-luvulla oli mahdollista ajatella näin, on relevantti ja merkityksellinen tosiasia. Liittoon uskottiin liittyvän mahdollisuus profeetalisuuteen. Näin korostettiin kirkon periaatteellista riippumattomuutta valtiolisesta vallasta, vaikka käytännössä ne yleensä toimivatkin yksituumaisesti.

Liitto-ajattelulla on myös kääntöpuolensa. Liiton idea pitää sisällään myös sen rikkomisen mahdollisuuden. Historioitsijoiden pyrkimys ei ollut luoda yksipuolista kansallista hagiografiaa: myös takaiskuista ja epäonnistumisista kerrottiin vuolaasti. Erityisesti armenialaisten ylimysten ja kuninkaalisten synneistä ja kristinuskon vastaisesta elämästä kirjoitettiin kursailemattoman suorasukaisesti. Esimerkiksi Pavstos Buzand kertoo, miten kuningas Tiran eli Tigranes VII (339–350) harjoitti ”vääryyttä, haureutta, sodomiaa, verenvuodatusta, ryöstämistä, rosvoamista ja julmuutta köyhiä kohtaan”, ja kun kuningas oli tulossa kirkkoon ylimysseurueensa kanssa, nuori piispa Yusik kieltäytyi päästämästä häntä sisään. Piispa hakattiin niin, että hän menehtyi muutaman päivän kuluttua. Buzand maalailee synkän kuvan seuranneesta tilanteesta: ”niskuroiva armenialaisen maan heimo vaelsi ilman Jumalaa”, ”seurasi tuhon tietä omasta tahdostaan” ja jopa kääntyi vanhojen jumaliensa puoleen. Pian tämän jälkeen myös piispa Danielille kävi samalla tavalla suunnilleen samasta syystä. Tällaisilla kuvauksilla oli temaattiset esikuvansa Vanhan testamentin kertomuksissa, ja lisäksi niitä höystettiin eksplisiittisillä lainauksilla. Vaikuttaa siltä, että ajoittain kerrontaa jouduttiin hieman kärjistämään, jotta sitaatit saatiin istumaan kontekstiin. Vanhatestamentillinen itsekritiikki vietiin tarvittaessa niin pitkälle, että armenialaisten sanotaan ”ylittäneen pahuudessa kaikki muut vuosisadat” ja joutuneen ”Heran hylkäämiksi”.⁷²

Liiton rikkovat eivät ainoastaan petä kansaansa vaan osoittautuvat uskottomiksi myös Jumalaa kohtaan. Eräänlaiseksi petturuuden arkkityypiksi historiankirjoituksessa nousi Vasakin tapaus, josta kertovat sekä Yeghiše että Ghazar. Tapahtumaketjun alussa solmittiin ”uskon liitto”, jonka sanat sinetöi ensimmäisenä Siunikin ruhtinas Vasak sormuksellaan; sitten lähdettiin papiston johdolla hengellisiä lauluja veisaten kirkkoon, jossa rukoiltiin ”täynnä

⁷¹ Buzand 3:14.

⁷² Buzand (3:12–14) siteeraa kolmea profeettaa (Amos 5:10, Jer. 4:22 ja Hes. 2:3–4) kunkin sanamuotoa hieman muotoillen.

tunnetta, loputtomin maahankumarruksin, väsymättä”. Myöhemmin Vasak seuraajineen kuitenkin petti ”Jumalan liiton” ja evankeliumikirjan päällä van-
notun valan, minkä Ghazar kuvaa ”Saatanan perään eksymiseksi”.⁷³ Toisin sanoen poliittisen petoksen syvin ulottuvuus oli hengellinen.

Suuri osa kristillisen Armenian varhaishistoriasta itse asiassa on radi-
kaalien epäonnistumisten kuvaamista. Todellisuus tuskin oli sellaista heiluri-
maista siirtymistä äärimmäisyydestä toiseen kuin erityisesti Buzand historian
esittää. Todennäköisesti hänen pieni mainintansa vanhoista jumalista lienee
vain jäävuoren huippu siitä, miten esikristillisiä tapoja ja uskomuksia jäi elä-
mään osana kristillistä kulttuuria. Vuosisatojen myötä moni tapa sulautui
kirkolliseen elämään ja kristillistyi; lopputulos oli klassinen armenialainen
kansallinen kristillinen kulttuuri.

Mutta kenen liitosta oli loppujen lopuksi kysymys? Juutalaisuudessa
korostettiin, että liiton solmija oli Jumala, joka oli valinnut kansansa. Arme-
nialaiset eivät kehittäneet vastaavaa painotusta. Paremminkin vaikutelmaksi
muodostuu, että armenialaiset ovat valinneet Jumalansa ja tehneet liittonsa
ollakseen uskollisia hänelle. Rivien välissä kajastelee jopa ajatus, että arme-
nialaiset pysyvät uskollisina Jumalalle, vaikka Jumala ei olisikaan uskollinen
heille. Voidaan myös ajatella käytännössä liitto oli kansan ja
kirkon välinen.⁷⁴

Liitto-ajattelulla oli monenlaisia seurauksia. Se voimisti tarvetta saada
käsitys oman kansan alkuperästä ja historian koko kehityskaaresta, mikä oli
oleellinen osa juutalaista jumalasuhdetta. Tämä oli varmasti yksi syy, joka in-
noitti Moses Khorenatsia laatimaan muinaisen Armenian esihistorian.⁷⁵

Liitto-ajattelu jäi elämään. Käsitettä käytettiin erityisesti persialaissodan
vainajia muisteltaessa: ”Pyhä Vardan kuoli pyhän liiton ja kristillisen uskon
puolesta”, kirjoitti Asoghik Taronissa 1000-luvun alussa.⁷⁶ Myöhemmässä his-
toriankirjoituksessa muslimivaltaa kuvattiin samanhenkisesti kuin persialai-
sia Yeghišen esityksissä.⁷⁷ Tämä oli luontevaa sikäli, että persialaiset itsekin
olivat islamilaistuneet.

⁷³ Parbetsi 2:32, 2:36.

⁷⁴ Näin asian määrittelee Smith 2003, 72. Määrittely jättää huomiotta liiton oleellimmän
ja syvimmän aspektin.

⁷⁵ Keskustelua Khorenatsin historiallisista linjauksista poliittisen ja uskonnollisen yh-
distämisessä sekä muinaishistorian osalta: Beledian 2000, 186–187.

⁷⁶ Thomson 1982a, 48.

⁷⁷ Esim. Tuomas Artsruni 800-luvulla. Thomson 2001, 92.

Marttyyriaate

*”Kuolema ymmärrettynä väärin on kuolemaa,
kuolema ymmärrettynä oikein on kuolemattomuutta.” (Yeghiše)*

Jo makkabilaisten esimerkki osoitti, että liittoon kuului marttyyrikuoleman mahdollisuus. Kristikunnassa uutta oli sen soveltaminen sotureihin, jotka lähtivät torjumaan persialaishyökkäystä. Koska taistelussa oli kysymys uskonnosta ja uskonnonvapaudesta, Yeghiše päätyi siihen, että kristillisten arvojen puolustaminen ja niiden puolesta kuoleminen oli niin arvokasta, että oli korrekta puhua marttyyreista.⁷⁸ Hän esitti *Vardanin* ja tämän sotilaat kuolemaa janonneina uskon sankareina, jotka olivat valmiit luopumaan hengestään, jotta Kristusta voitaisiin palvoa Armenian ylängöillä. Teema on Yeghišen teoksessa niin keskeinen, että se selittää, miksi hän poikkeuksellisesti ei maininnut lainkaan kansallispyhä Grigor Valontuoja: tämä ei kärsinyt marttyyrikuolemaa.⁷⁹

Marttyyri-sanana käyttämisen kynnystä mataloitti kaksi tekijää. Ensinnäkin armeniassa, samoin kuin kreikassa ja syyriassa, marttyyri-sana tarkoittaa kirjaimellisesti ”todistajaa”, ja todistusta voi tietysti olla monen tasoista. Toiseksi varhaiskirkossa ei ollut mitään kanonisointimekanismia, joten sanalla ei edes periaatteessa voinut olla tarkasti rajattua merkitystä. Pyhien kunnioittaminen oli spontaani ilmiö, joka lähti paikallistasolta.

Omana aikanaan Yeghišen historian tarkoitus oli myös prosessoida kollektiivista surua ja luoda sädekehää sankarivainajien ympärille. Taistelussa kaatui yli tuhat armenialaista ja se päättyi de facto armenialaisten tappioon. Persialaisten eteneminen kuitenkin saatiin pysäytettyä, ja siinä mielessä voidaan puhua torjuntavoitosta. Niinpä Yeghiše reflektoidessaan tapahtumia jälkikäteen korosti uhrausten suurta ja pysyvää arvoa.

Thomson on artikkeleissaan painottanut, että Yeghiše viittaa ainoastaan makkabilaisiin mutta ei varhaiskirkon marttyyreihin.⁸⁰ Yeghiše kuitenkin nivoutui kristilliseen marttyyriaatteeseen syvällisesti, vaikkei nimiä maininnutkaan; hän luetteli vanhatestamentillisia sankareita ja kertoi Mooseksenkin saavuttaneen marttyyriuden idean jo lapsuudessaan. Yeghišen kertomuksen

⁷⁸ Hacıyan 2000, 240–242.

⁷⁹ Näin asian näkee ainakin Terian 2005, 26.

⁸⁰ Esim. Thomson 1982b, 137.

huipentumia on sotilaskomentajan pitkä puhe ennen taistelua. Siinä julistetaan, että armenialaisten johdossa on ”kaikkien marttyyrien ylimmäinen komentaja” eli Kristus. Sotilaskomentaja otti pyhän kirjan ja luki, miten makabilaiset taistelivat Jumalalta saamansa lain puolesta ja saivat pysyvän muiston maan päällä ja taivaassa. Yeghiše huipentaa puheen vetoamalla kristillisen marttyyriaatteen ytimeen:

Jumalan Poika uhrasi itsensä syntiemme puolesta ja pelasti meidät toivottomalta tuomiolta. Uhratkaamme siis mekin elämämme hänen kuolemattoman voimansa puolesta.⁸¹

Vanhan liiton sotasankarien ja armenialaisten soturien samanhenkisyydestä luettaessa on koko ajan muistettava, että äänessä on iäkäs munkki, joka Vanjärveä ympäröivien vuorten hiljaisuudessa retrospektiivisesti maalailee nuoruudessaan näkemäänsä taistelua ja liittää sen osaksi Jumalan ja maailman ikiaikaista suhdetta.

Myös Ghazar Parbetsi maalasi kuvauksensa Avarairin taistelusta marttyyriaatteen värein. Hän muotoili sotilaiden tavoitteen dramaattisesti: ”Asetamme toivomme omaan kuolemaamme, sillä pidämme parempana kuolla kerran kuin nähdä kirkon ja kristinuskon solvaamista ja tuhoamista päivittäin.”⁸² Parbetsi tulkitsi asetelmaa erityisesti Grigor Valontuoja ja alkukirkon marttyyrien avulla; nämä saivat pääroolin pappi Ghevondin puheessa ennen taistelua.⁸³ Ghevond kehotti sotilaita enemmänkin rientämään kohti taivaallista Jerusalemiä kuin taistelutannerta. Komentaja Vardan Mamikonian puolestaan ”kaipasi päästä vuodattamaan oman verensä kirkon kukoistavan liiton puolesta”; hänen kanssaan liiton solmineet lupasivat antaa henkensä ”siunatun liiton puolesta” ja vuodattaa verensä ”koko maan pelastumiseksi”.⁸⁴ Parbetsi kuvaili suorastaan ikonisesti, kuinka Armenian armeija kiiruhti päästäkseen Kristuksen juhla-aterialle syömään enkelten leipää. Kaatuneet ”antoivat henkensä siunatun liiton puolesta ja heidät kruunattiin”.⁸⁵ Yeghišen mukaan henkiin jääneet tunsivat syyllisyyttä siitä,

⁸¹ Yeghiše (V kirja), 6–71. Vrt. Matatiaan puhe lapsilleen (Makk. 2).

⁸² Parbetsi 3:66.

⁸³ Parbetsi 2:37 [122], 2:52 [173].

⁸⁴ Parbetsi 2:31 [103], 2:27 [90].

⁸⁵ Parbetsi 3:78 [285].

etteivät saaneet kuolla marttyyrien kanssa.⁸⁶

Ghazar Parbetsin ja varsinkin Yeghišen myötävaikutuksella vuoden 451 taistelu muodostui armenialaisten historian kuuluisimmaksi ja alkoi saada myyttisiä piirteitä. Sotilaallisesta de facto-tappiosta tehtiin hyve, kansallinen marttyyrio. Armenialaisten kansallisen marttyyrikertomuksen kiteyttää persialaisille lähetetyn kirjeen kuuluisa julistus: ”Tästä uskosta kukaan ei voi meitä horjuttaa pois: eivät enkelit tai ihmiset, ei miekka, ei tuli, ei vesi eikä mikään isku, olipa se kuinka kitkerä tahansa.” Avarairin taistelun ajattomuudesta hyvä esimerkki on erään evankeliumikirjan kolofonin teksti vuodelta 1232. Siinä Vardanin kärsimä tappio selitetään ”meidän syntiemme paljouden” aiheuttamaksi – siis lähes 800 vuotta taistelun jälkeen.⁸⁷ Ajatus ilmentää hyvin hengellisyyden kollektiivista luonnetta ja kansallisivirettä: hengellisyys ei ole yksilön omiin tunteuksiin ja henkilöhistoriaan rajautuva käsite.

Maidon ja hunajan maa

Edellä kuvattujen kehityskulkujen yhteydessä oli luontevaa, että raamatullisten kielikuvien käyttöä laajennettiin myös Armenian maahan, joka vuoristoinen ja hedelmällisine laaksoineen oli de facto paratiisimaisempi kuin Lähi-idän Pyhä maa konsanaan. Sadat luostarit ja tuhannet kirkot vahvistivat mielikuvaa pyhittyneestä maasta. Armeniaa kuvattiin maidon ja hunajan maana, josta taivaallinen manna ei koskaan loppu.⁸⁸ Ghazar Parbetsin sanoin ”Armenian maa ylenpalttisuudessaan muistuttaa raamatullista Egyptin maa ja Jumalan paratiisia”.⁸⁹ Armenia oli saanut ”kasteen valossa”, jonka Kristus oli levittänyt maahan.⁹⁰ Myöhemmin mentiin niin pitkälle, että Eedenin paratiisin puutarhakin sijaitsi alun perin Armeniassa ja Aadam ja Eeva puhuivat armeniaa – ja Jumala vastasi heille armeniaksi, kielellä joka säilyi tuolla alueella.⁹¹ Näin kielikin saatiin lopulta armenialaisten pyhän liiton piiriin.

⁸⁶ Yeghiše, 119.

⁸⁷ Thomson 1982a, 48.

⁸⁸ Näin mm. Hovhannes Mamikonian 900-luvulla. Keskustelua: Terian 2005, 30.

⁸⁹ Parbetsi 1:8.

⁹⁰ Parbetsi 2.

⁹¹ Näin mekhitaristi-munkki Mikayel Chamchian (k. 1823) kolmiosaisessa Armenian historiikissaan. Keskustelua: Panossian 2000, 112–113; Panossian 2006, 105; Smith 2003, 73.

Armenialaiset mielsivät olevansa pohjoisessa, ”pohjoisen alueilla” tai ”suurin pohjoisista kansoista”, kuten Khorenatsi muotoili.⁹² Tämä oli luontevaa, koska vuosituhansien ajan korkeakulttuurit olivat sijainneet Armeniasta etelään, ja samaa alleviivasi raamatullinen maailmankuva. Armenianalaiset hahmottivat paikkansa maailmassa pyhien kirjoitusten valossa, ja he asuivat raamatullisten alueiden pohjoispuolella. Siksi Agathangeloksen mukaan armenialaisten kristillistyessä toteutui kirjoitus: ”Minun nimeäni kunnioitetaan pohjoisten alueiden kansojen keskuudessa”.⁹³

Armenialaisen kulttuurin luonnonläheisyyteen ja luonnon kauneuteen nähden varhaisessa kirjallisuudessa on kuitenkin luontoaiheista keskustelua suhteellisen vähän. Silloinkin, kun sitä on, kyseessä voi olla jonkin kirjallisen esikuvan seuraaminen. Luontokuvaukset liittyvät näet usein metsästyskohtauksiin, joka on arkkityyppinen persialainen teema. Toisaalla taas lintujen, puiden, kevään ja muiden vuodenaikojen kuvauksissa voi nähdä väljää rinnakkaisuutta Gregorios Teologin ja Basileios Suuren vastaaviin kuvauksiin.

Varhaisessa kirjallisuudessa ei siis hypäty suin päin omaehtoiseen luovuuteen. Jotain kuitenkin löytyy. Jo Agathangeloksen tallentamassa pyhän Grigorin opetuspuheessa on pitkät esitykset Armenian puista ja linnuista – molemmat kansankulttuurin rakkaimpia teemoja. Puiden avulla havainnollistetaan ylösnousemusta, jossa nousee ”kuoleman unesta kevääseen”. Ihmisluonto erilaisine yksilöineen nousee ylös kuin erilaisista puista koostuva metsä. Grigor luettelee kymmenittäin puita: ”sitruuna- ja palsamipuu, laakeri- ja ihana oliivipuu, kvitteni ja myrtti, pähkinä ja manteli, lootus ja orjanlaakeri, mulperi ja granaattimena ja kornelli.” Sitten hän kuvaa, miten nämä puhkeavat eloon keväällä – ”Näin on myös kuolleiden ylösnousemus.”⁹⁴ Ihmiskunnan historia on ollut hamasta luomisesta lähtien kuin yksi pitkä syksy, jossa sukupolvi toisensa jälkeen kuivuu, menettää lehtensä, peittyy lumeen ja jäähän menettäen kukintansa, joka maatuu maan syliin. Keväällä puut, pensaat ja kukat saavat valoa ylhäältä, kastetta maasta ja myrskytuulta taivaalta. Niin jokainen puhkeaa omaan lehteensä, ja jokainen saa pitää oman luontonsa mukaisen ulkonäkönsä.⁹⁵

Vastaavasti ylösnousemus on ihmiskunnan kevät, sielujen ”suuri kevät”. Agathangelos maalaili jumalallisen kasteen kostuttavan haudoissa le-

⁹² Khorenatsi 1:10, 1:17. Keskustelua: Thomson 1982b, 147–148.

⁹³ Agathangelos §175.

⁹⁴ Puut: Agathangelos §642–654.

⁹⁵ Agathangelos §645.

päävät ihmisten ”henget ja ruumiit”; kuivien luiden ympärille alkaa rakentua lihaa ja hermoja, ihoa ja hiuksia; henki palaa ihmiseen, ja jokainen saa taas olla itsensä näköinen. Näitä ajatuskulkuja höystettiin vanhatestamentillisilla kuvilla, joita erityisesti Psalmien ja profeettojen kirjat tarjosivat. Tässä valossa kaikki puihin ja kasveihin liittyvät raamatunkohdat – kuten viikunapuun ki-roaminen – saivat ylösnousemukseen liittyvän metaforisen merkityksen.

Joku on kuin makea ja kaunis palmupuu, niin kuin profetia on ennalta sano-nut: Hurskaat kukoistavat kuin palmupuu, kasvavat korkealle kuin Libano-nin setrit. Heidät istutetaan Herran temppeliin, he kukoistavat Jumalamme esipiholla.⁹⁶

Tämä symboliikka oli armenialaisille kansallisesti merkittävää kahdestakin syystä: perinteisesti *hedelmäpuutarhat* ovat arkisen kyläelämän keskiössä ja *pyhät puut* ovat toimineet rukouspaikkoina niin esikristillisinä kuin kristilli-sinäkin aikoina.

Vastaavaan tapaan Agathangelos esitti ylösnousemuksen kuvana myös keväisin saapuvat Armenian linnut, kuten kansanlauluista tutun kur-jen (*krunk*).⁹⁷ Linnutkin ovat kansallisen symboliikan keskeistä kuvastoa. Myös niistä puhuttaessa hyödynnettiin raamatunkohtia: ”Haikarakin tai-vaalla tietää muuttoaikansa, kyyhkysel ja pääskysel osaavat tulla, kun nii-den aika on.”⁹⁸ Näin Vanhan testamentin lintuja käsitteleville kohdille saatiin kaunis ja syvällinen merkitys: ne ovat kuvia ylösnousemuksesta – ei siksi, että kirjoittaja olisi niin ajatellut, vaan siksi, että luonto itsessään on kuva ylösnousemuksesta.

Maidon ja hunajan maakin sai omat hehikutuksensa. Ghazar Parbetsin kuvaus Airaratin alueiden kauneudesta on oman lajinsa helmi. Hän huipen-taa esityksensä idylliseen kuvaukseen siitä, miten armenialaiset nautittuaan maan parhaista anneista, kalasta ja lihasta, nauttivat myös hengellisistä asi-oista käyttäen psalmeja ja profeettojen lauluja siunaamaan Kristusta, kaiken hyvän antajaa, suojaa ja toteuttajaa.⁹⁹ Kyseessä lienee koko varhaiskristillisen kirjallisuuden ainoa esimerkki lihansyöjien hengellisyyden ylistämisestä. Sik-si kuvaus on hyvä osoitus kansallisen kristillisyyden luonteesta. Kansallisen

⁹⁶ Agathangelos §642. Ps. 92:13–14 (Sept. 91:13–14).

⁹⁷ Agathangelos §655–660.

⁹⁸ Jer. 8:7.

⁹⁹ Parbetsi 1:7.

ja hengellisen tason yhdistämisen mahdollistaa sellaisen holismin, jollaista esimerkiksi luostarien ”puhdasta hengellisyyttä” tavoitteleva askeettinen etiikka ei helposti salli.

Maan ihanuuden kuvaukset alkoivat toisella vuosituhanella tulla harvinaisemmiksi sitä mukaa kuin alueille tuli turkkilaisia heimoja, joiden ryöstötretket – sekä myöhempi ryöstötretkimäinen veronkeräyspolitiikka ja väestönkasvu – alkoivat näivettää armenialaista elämää ja kulttuuria.

Kristinusko: universaalia ja kansallista

Miten kristinuskon esittäminen kansallisena liittona sopii yhteen sen tosiasian kanssa, että kyseessä on universaali totuus ja uskonto? Varhaiskirkko koki olevansa uusi ja uudentyyppinen kansa. Tätä ei kuitenkaan määritelty millään sellaisella tavalla, joka sopisi moderneihin kansojen määritelmiin. Esimerkiksi Klemens Aleksandrialainen käytti kristityistä kreikan kielen jokaista kolmea kansa-sanaa: ”Olemme valittu kansa (*genos*), kuninkaallinen papisto, pyhä kansa (*ethnos*), erityinen kansa (*laos*), joka kerran ei ollut kansa mutta joka nyt on Jumalan kansa.”¹⁰⁰

Armenialaisilla oli omat vastauksensa kristinuskon universaalisuuden ja oman kirkkonsa etnisyyden jännitteen muodostamaan haasteeseen. Ensinnäkin armenialaiset kirjoittajat eivät vähätelleet muiden kansojen kristillisyyttä. Jo Koriun esitti Armenian kristillistymisen riemukkaana ihmeenä, jossa ”siunattu ja ihana Armenian maamme tuli totisesti ihailemisen arvoiseksi.” Armeniasta tuli esimerkki kaikille kansoille.¹⁰¹

Agathangeloksen *Historia* sisälsi viittauksia myös Georgian, Kaukasuksen Albanian (*Aluanks*) ja muiden kansallisuuksien kristillisyyteen. Pyhän Grigorin elämäntyön tallennettuaan hän keskusteli kirjoitustyönsä päämääristä todeten yllättävästi, ettei kirjoittamisen tavoitteena ollut Grigorin kunnian lisääminen sinänsä. Sen sijaan hän kirjoitti ”innoittavaksi esimerkiksi heidän hengellisille jälkeläisilleen ja niille, jotka *kaikissa muissa kansoissa* saivat tulla heidän opettamukseen.”¹⁰² Päätössanansa Agathangelos mukaili Jeremian kirjan pohjalta kutsuen kaikkia muitakin kansoja sanomaan arme-

¹⁰⁰ Klemens Aleksandrialainen: *Cohortatio* 4 (PG 8, 159–160).

¹⁰¹ Koriun §11.

¹⁰² Agathangelos §899–900.

nialaisten tapaan ”sinä olet meidän Jumalamme” ja kuulemaan hänen vastauksensa: ”Te olette minun kansani.”¹⁰³

Toisin sanoen armenialaisten ”liitto” suhteutui muuhun maailmaan siten, että se oli kutsu seurata samaa esimerkkiä. Samoin Pavstoksen kansallinen hengellisyys ei ollut sisäänpäin kääntynyttä vaan se oli tarkoitettu myös lännen kristittyjen valoksi: armenialaiset olivat malli siitä, miten kansa voisi olla kokonaan kristillinen ja kristinusko läpeensä kansallista.¹⁰⁴ Kirkko ymmärrettiin siis kansallisena jo kauan ennen kuin sen ero (Itä-)Rooman kristikunnasta oli vakiintunut.

Vuoden 451 kirkolliskokouksesta alkaneen hitaan prosessin seurauksena armenialaiset ajautuivat irralleen lännen kristikunnasta, ja Georgian kirkkokin asemoitui 600-luvulla Bysantin kirkon yhteyteen. Armenialaiset jäivät yksin, ja se vahvisti heidän kirkkonsa kansallista luonnetta entisestään. Tämä näky kärkevästi Agathangeloksen käsikirjoitustraditiossa: viittauksia muihin kansoihin ja kirkkoihin jätettiin myöhemmissä käsikirjoituksissa pois.¹⁰⁵

Yeghiše sovelsi ajatusta armenialaisten kristillisyyden esimerkillisyydestä pohtiessaan persialaisten syvimpiä motiiveja sille, miksi nämä hyökkäsivät Armeniaan ja vaativat vaihtamaan uskontoa. Syy ei ollut ainoastaan armenialaisten kristillisyyden vaan myös heidän kristinuskonsa laatu: persialaisten kuningas ”toimi epäoikeudenmukaisesti kaikkien kansojen kanssa, mutta armenialaisia hän vainosi enemmän kuin toisia, koska näki heidän olevan kaikkein innokkaimpia Jumalan palvelemisessa”.¹⁰⁶

Yeghiše piti oleellisena, että Armenian kirkko on osa apostolista ja katoлиста kirkkoa, vaikka onkin luonteeltaan kansallinen. ”Olemme valmiit kärkevästi vainoa pyhien kirkkojemme puolesta”, Yeghiše julisti, ”koska niiden kautta olemme syntyneet uudesti.” Koska kirkot olivat hengellisen syntymisen paikkoja, kirkkoa pidettiin äitinä. Yeghišelle isä saattoi eri yhteyksissä olla ”pyhä evankeliumi” tai Pyhä Henki, mutta äiti oli ”apostolinen katolinen

¹⁰³ Vrt. Jer. 3:22, 7:23, 11:4, 31:33. Terian (2005, 22) näkee tässä paralleelin Koriunin psalmiviittaukseen ja käyttää jopa ilmaisua ”striking parallel”, mikä vaikuttaa ylitulkinnalta, koska yhteys on erittäin väljä.

¹⁰⁴ Kokonaan toinen kysymys on, mistä nimenomaisesta suunnasta kirkon tulisi ammentaa mallinsa ja vaikutteensa. Khorenatsi kuvaa ”syyrofiilistä” papistoa, joka suhtautui epäillen kaikkeen kreikkalaiseen ja halusi mieluummin ammentaa syyriankielisestä kristillisyydestä. Hacikyan 2000, 305–307.

¹⁰⁵ Khatcahdourian 2006, 55.

¹⁰⁶ Yeghiše, 10.

kirkko”.¹⁰⁷

Varhaisten tekstien perusteella näyttää siis siltä, että armenialainen tapa ymmärtää kristinusko oli korostetun kansallista, mutta samalla tietoisuus kristinuskon universaalisuudesta säilyi kirkkaana. Käytännössä armenialaiset halusivat toimia omana itsenäisenä kirkkonaan, mutta pitkään tämän ajateltiin tapahtuvan Itä-Rooman eli Bysantin kirkon yhteydessä. 400-luvun lopulla kukaan tuskin uskoi, että Khalkedonista alkanut Bysantin ja Armenian kirkkojen skisma voisi jäädä pysyväksi. Oppiriidasta huolimatta kristikunta oli kuitenkin käytännössä varsin yhtenäinen: liturgisista juhlista ja muista toimituksista tai reliikkien ja pyhien ihmisten kunnioittamisesta ei ollut erimielisyyksiä. Khalkedonin jälkeenkin moni armenialainen lähti opiskelemaan Antiokian, Aleksandrian tai Konstantinopolin opinahjoihin. Myös Yeghiše, Parbetsi ja Khorenatsi opiskelivat Aleksandriassa ja Konstantinopolissa kreikkalaisten kirkkoisien johdolla.

Ensimmäisen kansallisen kirkon luominen takasi armenialaisille ainutlaatuisen aseman kristinuskon historiassa. Anthony Smithin sanoin armenialaisten yllpeydellä vaalima ajatus ensimmäisestä kristillisestä kansasta vahvisti heidän ”uskonsa kansalliseen valintaan ja jumalalliseen tehtävään”.¹⁰⁸

Loppuhuomioita: 400-luvun historiankirjoituksen linjaukset ja niiden perintö

Armenialainen historiankirjoitus joutui 400-luvulla luomaan linjauksia siitä, millaista on kansallinen kristillisuus ja kristillinen kansallisuus ja miten tätä kuvataan kirjallisesti. Historioitsijat korostivat kristinuskon kansallista luonnetta ja kansan hengellisyyttä erityisesti kolmella mekanismilla, jotka liittyvät läheisesti toisiinsa: raamatullistaminen, liittoajattelu ja marttyyriaate. Näistä avautui monia muita teemoja, kuten Armenian maan hengellistäminen maidon ja hunajan maaksi. Kaikissa on lähtökohtaisesti kyse kristinuskon hengellisen sisällön laventamisesta kansalliselle tasolle, ei niinkään kansallisen ilmiön kristillistämisestä. Jälkimmäinen prosessi esiintyy 400-luvun historiikkeissa vain kursorisesti tai rivien välissä. Jatkuvuus esikristillisen armenialaisen kansankulttuurin kanssa on kuitenkin selviö, vaikka tämä tunnetaankin paremmin vasta paljon myöhemmästä kirjallisuudesta.

¹⁰⁷ Yeghiše, 89. Esimerkkejä kirkon äitiydestä: Terian 2005, 84, 89, 94.

¹⁰⁸ Smith 2005, 133.

Historiikkien tapa kytkeä hengellisiä ja kansallisia ulottuvuuksia yhteen vaikuttaa hieman yksipuoliselta. Monet asiaan liittyvät kysymykset samoin kuin kansallisen tradition kulttuurilliset rikkaudet on jätetty käsittelemättä tai mainittu vain ohimennen. Sen sijaan pyhien kirjoitusten malleja ja ilmaisuja hyödynnettiin mitä moninaisimmin tavoin. Hagiografisessa historioinnissa (Koriun, Agathangelos) tämä on itsestään selvää, mutta myös muussa historiankirjoituksessa Raamatun merkitys korostui. Uuden kirjakielen tapauksessa oli sinänsä luontevaa, että pyhistä teksteistä tuli ilmaisun malli ja kielikuvi- en varasto. Miten arkielämässä ajateltiin, jää kuitenkin hämärän peittoon.

Armenian kirkon kansallisen luonteen ja kristinuskon universaalisuuden välisestä jännitteestä selvittiin vielä 400-luvun kirjallisuudessa tietyllä varhaiskristillisellä idealismilla, mutta jännite alkoi korostua myöhemmin, kun Armenian kirkko oli lopullisesti jäänyt Bysantin kirkon ulkopuolelle. Nykyaikana kyseinen jännite on tullut uudella tavalla ajankohtaiseksi: Armenian kirkko toimii globaalisti, mutta se suhtautuu nihkeästi uusien läntisten liik- keiden toimintaan Armenian sisäpuolella. Niinpä pohdinta kirkon olemuk- sesta ei ole päättynyt. Nyky-Armenian johtaviin teologeihin lukeutuva Sha- he Ananyan on valottanut tätä problematiikkaa huomauttamalla, että idässä ”kirkkoa” ei ole juuri määritelty muodollisesti: se ei ole itsenäinen substanssi, joka olisi olemassa Jumalan, ihmisten ja maailman ulkopuolella. Kirkko on ihmiset Kristuksessa, ja ihmiset määrittävät historiassa sen, millaiseksi kirkon paikka yhteiskunnassa muodostuu. Jumala taas antaa merkityksen, tarkoi- tuksen ja elämän sille kirkolle, joka ilmenee maailmassa kansallisena.¹⁰⁹ Toi- sin sanoen kansoista riippumaton kirkko on utopia, jota ei ole olemassakaan: kirkko on joka tapauksessa aina jossain määrin ja jollain tavoin kansallinen, ja siksi sen kansallista ulottuvuutta kannattaa hyödyntää.

Kaiken kaikkiaan Armenian 1700-vuotinen kansallinen kristillisyyden on kaikessa värikkyydessään ja traagisuudessaan ainutlaatuinen ilmiö. Ensimmäinen kristitty kansa on joutunut kärsimään uskonsa takia enemmän kuin mikään toinen kansa. Suurimman osan historiastaan se on ollut ilman omia valtiollisia rakenteita, mutta tämä ei ole johtanut kansallisen identiteetin häilymiseen vaan päinvastoin kansallistunne on historiassa noussut alhaalta päin, kansan omista riveistä ja ammentanut voimansa omasta muinaisuu- desta, tarinoistaan ja kollektiivisesta kokemuksestaan – erilaisuudestaan. Sikäli armenialaisuus ei mahdu nationalismiin modernististen määritelmien ja

¹⁰⁹ Ananyan 2016b.

paradigman piiriin, vaan se paremminkin sopisi perennialismin, kenties jopa primordialismin esimerkkitapaukseksi. Joka tapauksessa kyseessä on paraatiesimerkki etnosymbolismista: kyseessä on kansa, jonka identiteettiä konstruoivat syntymyytit, historialliset kokemukset ja kertomukset sekä niihin liittyvä oman kielen, oman kirjoitusjärjestelmän ja omintakeisen taiteen tapainen kansallinen symboliikka. Tuosta symboliikasta valtaosa on kristillistä ja nimenomaan omalla kansallisella tavalla kristillistä. Näiden tekijöiden avulla armenialaiset ovat erottuneet tehokkaasti ympäryskansoistaan. Nykyaikoihin asti armenialaiset ovat olleet ylpeitä asemastaan ensimmäisenä kristittyinä kansana ja pitäneet Avarairin taistelua ikuisen eloonjäämistäistelunsa symbolina. Tässä mielessä voidaan sanoa, että 400-luvun historioitsijat monista puutteistaan huolimatta onnistuivat tärkeimmässä eli kansallisen identiteetin rakentamisessa lähes täydellisesti. Heidän teoksensa pysyivät keskeisinä kansallisen identiteetin määrittäjinä aina kansanmurhan ja Neuvostoliiton aikoihin saakka, ja niiden ajatukset elävät edelleen.

SUMMARY

Since the fifth century, Armenian historiography has proceeded on the basis of the questions of what constitutes national Christianity and Christian nationality, and of how one delineates these in literature. Historians emphasized the Christian character of the nation and its spirituality, especially by means of three closely-related mechanisms: scripturalization, the concept of the covenant, and the ideology of martyrdom. These function by conversing the Christian spiritual reality to the national level, not by Christianizing the national phenomenon.

The historians' way of coupling together the spiritual and national dimensions can seem rather one-sided. Many related questions, such as the cultural wealth of the national tradition, are left untreated or mentioned only cursorily. Instead, the models and expressions of the sacred scriptures were employed in many ways. In the hagiographical historians (Koriun, Agathangelos), this is self-evident, but other historical writings as well emphasize the significance of Scripture. When the literary language was new, it was natural that in the literary tradition the holy texts were a usable model and treasury of figures of speech.

Lähteet

Agathangelos

History of the Armenians. Tr. R. W. Thomson. Albany. The State University of New York Press 1976.

Buzand, Pavstos

The Epic Histories: Attributed to P'awstos Buzand (*Buzandaran Patmut'iwok*). Tr. Nina G. Garsoian. Harvard Armenian Texts and Studies 8. Harvard University Department of Near Eastern Languages and Civilizations 1989.

Didymos Sokea

Commentary on Zechariah. The Fathers of the Church, Volume 111. Washington. The Catholic University Press 2006.

Hippolytus

Chronik. Ed. A. Bauer & R. Helm. *Griechische* Christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 46. Berlin 1955.

Koriun

Koriwn: Vark' Mashtots'i. New York. Caravan Books 1985.

Khorenatsi, Moses

Histoire de l'Arménie. Moïse de Khorène (Auteur)– Annie et Jean-Pierre Mahé (Traduction). L'aube des peuples. Gallimard 1993.

– History of the Armenians. Translation and commentary on the literary sources by Robert W. Thomson. Cambridge. Harvard University Press 1978.

Klemens Aleksandrialainen

Cohortatio ad Gentes. PG 8.

Parpetsi, Ghazar

Ghazar P'arpec'i's History of the Armenians. Translated from Classical Armenian by Robert Bedrosian. New York. Sources of the Armenian Tradition 1985. <https://archive.org/details/GhazarParbetsisHistoryOfTheArmenians> (Luettu 6.12.2017)

Yeghiše

Yeghisheh: History of Vartan and the Armenian War. New York. The Delphic Press 1952.

Kirjallisuus

Ananyan, Shahe

- 2016a The Armenian Christological Tradition. *The Dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos Academy Publications. 301–316.
- 2016b ‘We believe in One, Holy, Catholic and Apostolic Church’: the Armenian Apostolic perspective. *International Journal for the Study of the Christian Church*. Vol. 16. Issue 2. 149–155. (DOI: 10.1080/1474225X.2016.1177995)

Bagdasarian, Nick

- 2010 The Armenian Way of War in the 4th–5th centuries A.D. – *Journal of Armenian Studies* Vol. IX, Nos 1–2. Belmont. NAASR. 109–174.

Beledian, Krikor

- 2000 Écriture et construction de l’origine chez Movsēs Xorenac’i. – *Movses Xorenac’i et l’historiographie Arménienne des Origines*. Éd. Dickran Kouymjian. Antélias. Catholicossat Arménien de Cilicie. 167–192.

Cowe, S. Peter

- 1997 Elišē’s *Armenian War* as a Metaphor for the Spiritual Life. – *Armenian Perspectives*. 10th Anniversary Conference of the Association Internationale des Etudes Arméniennes. Ed. Nicholas Awde. Routledge 2016 [Curzon Press 1997]. 51–60.

Garsoïan, Nina G.

- 1982 The Iranian Substratum of the “Agatangelos” Cycle. – *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*. *Dumbarton Oaks Symposium 1980*. Ed. Nina G. Garsoïan, Thomas F. Mathews, Robert W. Thomson. Washington. *Dumbarton Oaks*. 151–164.
- 1994 Reality and myth in Armenian History. – *The East and the Meaning of History*. *Studi Orientali dell’Università di Roma. La Sapienza* 13. Rome. 136–143.

Hacikyan, A. J.

- 2000 *The Heritage of Armenian Literature Vol. I. From the Oral Tradition to the Golden Age*. Detroit. Wayne State University Press.

Hairapetian, Srbuhi

- 1995 *A History of Armenian Literature*. New York. Caravan Books.

Hoogasian Villa, S. & Kilbourne Matossian, M.

- 1982 *Armenian village life before 1914*. Detroit. Wayne State University Press.

Hultgård, Anders

- 1982 Change and Continuity in the Religion of Ancient Armenia with Particular Reference to the Vision of St. Gregory – Classical Armenian Culture. Influences and Creativity. Proceedings of the First Dr. H. Markarian Conference on Armenian Culture. Ed. Thomas J. Samuelian. University of Pennsylvania. 8–26.

Khatchadourian, Hrant

- 2006 *Historiography of Fifth Century Armenia*. New York. Sis Publications.

Layton, Richard A.

- 2004 *Didymus the Blind and his Circle in Late-antique Alexandria: Virtue and Narrative in Biblical Scholarship*. University of Illinois Press.

Livius, T.

- 1893 *The Blessed Virgin in the Fathers of the First Centuries*. London. Burns and Oates.

Margaryan, Hayrapet

- 2013 Characteristic Features and Periodic Classification of the Medieval Armenian Historiography. – *Journal of Armenian Studies* 2013 No1 (1). Yerevan. National Academy of Science of RA. 34–54.

O'Keefe, John & Reno, Russell R.

- 2005 *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*. Johns Hopkins University Press.

Panosian, Razmik

- 2000 *The Evolution of Multilocal National Identity and the Contemporary Politics of Nationalism: Armenia and its Diaspora*. Ph. D. thesis. University of London.
- 2006 *The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars*. London. Hurst & Company.

Shenkar, Michael

- 2015 *Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World. Magical and Religious Literature of Late Antiquity* 4. Leiden. Brill.

Smith, Anthony D.

- 1986 *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford. Blackwell.
- 2000 *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Cambridge. Polity Press.
- 2003 *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford University Press.
- 2005 *Myths and Memories of the Nation*. Oxford University Press.
- 2009 *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. London. Routledge.

Soultanian, Gabriel

- 2007 The History of Bishop Sebeos. Redefining a Seventh-Century Voice from Armenia. London. Bennett & Bloom.
- 2011 The History of the Armenians and Mosēs Khorenats'i. London. Bennett & Bloom.

Terian, Abraham

- 2005 Patriotism and Piety in Armenian Christianity. The Early Panegyrics on Saint Gregory. Avant Series. New York. St Vladimir's Seminary Press & St Nersess Armenian Seminary.

Thomson, Robert W.

- 1975 The Maccabees in Early Armenian Historiography. *The Journal of Theological Studies*, Volume XXVI, Issue 2, 1 January 1975, 329–341.
- 1982a Elišē's History of Vardan: New Light from Old Sources. – Classical Armenian Culture. Influences and Creativity. Proceedings of the First Dr. H. Markarian Conference on Armenian Culture. Ed. Thomas J. Samuelian. University of Pennsylvania. 41–49.
- 1982b The Formation of the Armenian Literary Tradition. – East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium 1980. Ed. Nina G. Garsoian, Thomas F. Mathews, Robert W. Thomson. Washington. Dumbarton Oaks. 135–150.
- 2001 The concept of 'history' in medieval Armenian historians. – Eastern approaches to Byzantium: papers from the Thirty-third Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, Coventry, March 1999. Ed. Anthony Eastmond. Aldershot. Routledge. 89–99.
- 2005 Christian Perception of History: The Armenian Perspective. – Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam. Ed. J.J. van Ginkel, H.L. Murre-van der Berg & T.M. van Lint. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 134. Leuven. Peeters. 35–44.
- 2014 The Major Works of Armenian Historiography (Classical and Medieval). Ed. Valentina Calzolari. *Armenian Philology in the Modern Era*. Leiden. Brill. 303–320.

Zekiyan, Boghos Levon

- 1982 Elišē as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church. – East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium 1980. Ed. Nina G. Garsoian, Thomas F. Mathews, Robert W. Thomson. Washington. Dumbarton Oaks. 187–197.
- 2000 Tensions dynamiques et achèvement eschatologique dans l'Histoire de Movses Xorenac'ī – Movses Xorenac'ī et l'historiographie Arménienne des Origines. Éd. Dickran Kouymjian. *Antélias. Catholicossat Arménien de Cilicie*. 193–204.