

kiksi Codex Sinaiticuksen, jota olen itsekin tänä syksynä opiskelijoiden kanssa tutkinut.

Kuvitus lienee silti kirjan tärkein anti ja vastaa osaltaan viime vuosikymmeninä tapahtuneeseen muutokseen tutkimuksessa. Tutkimuksessa yritetään siirtää abstraktista tekstistä ja sen (alkuperäisestä) sisällystöstä myös materiaalisuuden tarjomiin havaintoihin ja sen pohjalta syntyneisiin kysymyksiin. Tässäkään Wayment ei lähde aivan uusille urille. Käsikirjoitukset ovat "löytyneet" ja niille annetaan summittainen alkuperä (esimerkiksi lapsuusevankeiliumin eri versiot: "Lähellä Dishnaa", "epävarma", "Ashmun") ja nykyinen säilytyspaikka, pohtimatta tarkemmin miten ja miksi kirjoitukset ovat "löytyneet", mikä on edistänyt "löytymistä", kenelle ne ovat arvokkaita, miten kolonialismi ja antiikintutkimuksen eri alat kietoutuivat toisiinsa ja millä tavoin tänä päivänä yhtäällä sekasortoisissa maissa kaivetaan materiaalista kulttuuriperintöä hiekasta antiikkikauppaan, toisaalla rajataan akateeminen kiinnostus yksin tekstiin. Tällaiset pohdinnat eivät mahdu tai kenties kuulu näin teknisluontoiseen kirjaan vai kuuluisivatko ne sittenkin?

Summa summarum: *The Text of the New Testament Apocrypha* on kiinnostava teos, joka voi tarjota konkreettisen lähestymistavan tekstiin esimerkiksi eksegetiikan opiskelijalle, tutkijalle tai muulle kreikantaitoiselle lukijalle. Kirjan avulla voi harjoitella käsikirjoitusten lukemista ja vähintäänkin se havainnollistaa luettavaa tekstiä kuvamateriaalin kautta. Tässä esitetyt ajatukset kirjoitusten valinnasta ja siitä, mistä ja miten ne ovat tutkijoiden käsiin ja tähän kirjaan päätyneet, syntyivät nekin osin kirjan innoittamana.

ULLA TERVAHAUTA, TEOL. TRI

HUGO LUNDHAUG & LANCE JENOTT The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices. Tübingen: Mohr Siebeck 2015. 332 s.

Varsinkin Nag Hammadi -tutkimuksen ulkopuolella kokoelman kirjoitukset ovat edelleen gnostilaisten tekstien maineessa, vaikka tärkeimmät gnostilaisia koskevat poleemiset kirjoitukset sijoittuvat toiselle tai kolmannelle vuosisadalle ja muille seuduille kuin Nag Hammadin koptilaiset koodeksit, jotka kopioitiin 300-luvun lopulla Ylä-Egyptissä. Gnostilaisia vastaan kirjoittanut Irenaeus vaikutti Lugdunumissa eli nykyisessä Lyonissa ja Porfyrioksen kritiikki *Plotinoksen elämässä* sijoittuu Roomaan. Totta kai useimmat tutkijat katsovat, että koptilaiset tekstit ovat myöhempiä versioita alkuperäisistä kreikkalaisista teksteistä, eivätkä lukijat oleet gnostilaisia vaan joitakuuta muita. Edelleen, tuskin kukaan kiistää, että Nag Hammadin kokoelmassa gnostilaista ajattelua edustavat tekstit muodostavat vain yhden osan.

Nämä havainnot synnyttävät monia kysymyksiä, kuten mistä koodeksit tulevat ja kenelle ne kuuluivat. Varhaisimmat näkemykset siitä, että kyseessä on gnostilainen kirjasto, on jo korvattu muilla hypoteeseilla. Moni tutkija on kiinnittänyt huomiota siihen, että oletetulla löytöalueella on Pakhomioksen luostarien raunioita ja merkkejä muusta askeettisesta kristinuskosta, näin esimerkiksi Frederik Wisse, Michael Williams ja James Goehring. Osion yliopiston professori Hugo Lundhaug ja hänen projektissaan työskennellyt Lance Jenott haluavat vahvasti edistää tätä suuntaa. Heillä on selkeä tavoite: osoittaa, miten tärkeää on irrottaa Nag Hammadin tekstit gnostilaisuuskeskustelusta ja lähestyä niitä Pakhomioksen munkkien lukemistona.

Sanon heti, että tämä on tärkeä ja perusteltu tavoite. Tekstien tar-

kastelu 300-luvun lopun egyptiläisen kristinuskon valossa voi tarjota uusia näkökulmia niiden ymmärtämiseen ja laajemmin varhaisen kristinuskon historiaan. Miksi tekstejä ei ole painokkaammin lähestytty tästä näkökulmasta? Ehkä siksi, että monien tekstien sisältö on jotain muuta kuin mitä tutkijat ovat Pakhomioksen munkeilta odottaneet. Jo Jean Doresse 1950-luvulla oli varma, että oikeauskoiset munkit eivät lukeneet tuollaisia tekstejä. Lundhaugin ja Jenottin vastaus on, että Pakhomioksen yhteisön "viralliset" lähteet ovat hagiografisia ja antavat ideologisesti silotellun kuvan Pakhomioksesta ja yhteisön alkuvaiheista.

Lundhaug ja Jenott rakentavat argumenttiaan tekstien luostarikontekstista useista eri näkökulmista. Kirjassa on kymmenen lukua, joista ensimmäinen taustoittaa tutkimuskysymyksen. Toisessa luvussa Lundhaug ja Jenott käyvät luostarihistorian kirjallisten lähteiden ohella läpi Nag Hammadin arkeologiaa ja tekstien oletettua löytöpaikkaa sekä dokumentaarista lähdeaineistoa. Kolmannessa luvussa tarkastelun kohteena ovat kirkkoisien maininnat gnostilaisista tai setiläisistä, kun taas neljännessä luvussa vastataan esitettyihin hypoteeseihin kirjakoelman lukijoista. Viidennessä, kuudennessa ja seitsemännessä luvussa Lundhaug ja Jenott tarkastelevat koodeksien kansipapyruksia ja niiden sisältämää informaatiota, koodekseihin sisältyviä kirjurimerkintöjä sekä sitä, mitä Egyptin askeettien lukutottumuksista tiedetään. Kahdeksannessa luvussa pohditaan koodeksien ryhmittely-yrityksiä ja kahdessa viimeisessä luvussa Ylä-Egyptin askeetteja ja eri askeettiyhteisöjä sekä pyritään sijoittamaan Nag Hammadin tekstit tähän kontekstiin.

Lopputulos on monin tavoin kiinnostava. Koodekseista löytyy paljon konkreettista informaatiota, joka näyttää tavalla tai toisella vievän askeettien luoliin tai Ylä-Egyptin luostareihin. Joillekin tutkijoille on-

gelma on ollut se, että ulkonaisista viitteistä huolimatta tekstien sisältö ei sovi niihin odotuksiin, joita heillä on askeeteista ja heidän ajatusmaailmastaan.

Materiaalisuus on yksi kirjoituksen olennainen aspekti, jonka Lundhaug ja Jenott haluavat nostaa tarkemmin tutkimuksen keskiöön. On selvää, että kirjoitusten ilmaantuminen antiikkimarkkinoille ilman luotettavaa tai tarkkaa tietoa alkupe-
räästä on merkinnyt suurta informaatiohävikkiä. Nag Hammadin tekstit päätyivät Kairon Koptilaiseen museoon ja editioina tutkijoiden ulottuville ilman varmaa tietoa alkupe-
räästä. On melko selvää, että niiden todennäköinen löytöpaikka sijait-
si ympäristössä, jossa oli myös Pakhomioksen perustamia luostareita samoin kuin askeettien luolia. Koska koodeksien löytöpaikkaa ei dokumentoitu, ei ole mitään tietoa siitä, miten lähellä raunioita tai askeettiluolia ne sijaitsivat, mutta yleisesti ottaen ne tulevat alueelta, josta kirjoitusten syntyaikana kukoisti monipuolinen askeettinen kulttuuri, johon kuului kirjallisuus eri muodoissaan. Se piti sisällään kirjoitusten kopiointia niin luolien seinille kuin koodeksiin sekä moninaisen kirjallisuuden lukemista. Minkäänlaisia varmaa lopputulosta ei siis voida saavuttaa. Mitään materiaalisia tai kirjallisia viittauksia ”gnostilaisiin” ei alueelta sen sijaan ole olemassa.

Nag Hammadin seitsemännen koodeksin kansiin on kierrätetty papyruksia, joiden joukossa on sahidinkielinen Genesis-fragmentti sekä kirjeitä, joista yhden on kirjoittanut Papnoute rakastetulle isä Pakhomiokselle. Tutkijat ovat olleet hyvin varovaisia liittämään kirjettä luostareita perustaneeseen Pakhomiokseen, vaikka sekä Pakhomios että Papnoute tunnetaan muista luostariläheteistä. Lundhaug ja Jenott asettuvat luonnollisesti sille kannalle, että kriittisyys on ollut liioiteltua. Lopullista vastausta on tietysti mahdoton tarjota: voihan olla, että kyseessä olivat jotkut muut Papnoute ja Pakho-

mios, ja on mahdollista, että papyruksukset ovat sattumanvaraista kierrätysmateriaalia. Kumpakaan väitettä ei voi sinällään osoittaa oikeaksi tai vääräksi.

Tutkijoilla on paljon mahdollisia tiedonjyviä, joita ei sinänsä voi käyttää suorana aineistona. Myös tekstien kopiointi on sellainen. Koodekseja on aiemmin pyritty ryhmittelemään niiden käsialojen kansion valmistustavan mukaan (esimerkiksi Michael Williams). Lundhaug ja Jenott ottavat toisen lähestymistavan: erot koodeksien välillä ovat pieniä ja erottelu on osoittautunut hankalaksi. Siispä he katsovat, että pikemminkin melko yhtenäinen valmistustapa ja käsialat pienine eroineen viittaavat samantyyppiseen valmistuskontekstiin. Lundhaug ja Jenott näkevät paljon ulkonaista yhtäläisyyttä luostareissa tuotettuihin raamatullisiin käsikirjoituksiin.

Luostariasukkaisten lukutottumuksista tiedetään jotakin: raamatuntekstien lisäksi hagiografiat, saarnat ja kirkkoisien tekstit kuuluivat askeettien lukemistoihin, mutta myös muunlaiset tekstit. Athanasiuksen Pääsiäiskirje 39 vuodelta 367 oli Athanasiuksen pyrkimys rajoittaa askeettien kiinnostusta apokryfisiin kirjoituksiin. Kyseessä on siis auktoriteetin puheenvuoro, ja Lundhaug ja Jenott korostavat teesinsä mukaan, että se kertoo pikemminkin lukemiston moninaisuudesta kuin siitä, että askeetit pysyivät kirkon ohjauksissa rajoissa. Vaikka Athanasius halusi hylätä apokryfisen kirjallisuuden visioineen ja riiteli niin areiolaisen kuin Meletiuksen kannattajien kanssa, ei hän mainitse missään gnostilaisia.

Lundhaug ja Jenott esittävät tärkeän kontribuution Nag Hammadi-tutkimukseen ottamalla vahvasti huomioon tekstien materiaalisuuden, käymällä aineiston läpi melko systemaattisesti ja jatkamalla keskustelua askeettisen kristinuskon ja Nag Hammadin tekstien suhteesta. He haluavat nähdä tutkimustuloksillaan kahtalaista merkitystä: Nag

Hammadin tekstit haastavat Pakhomioksen perustamien yhteisöjen historian, sillä ne täydentävät ihan-
noituja muotokuvia, joita hagiografiat piirtävät Pakhomioksesta ja hänen seuraajistaan. Näin 300-luvun kristillisyyden historia saa uusia sävyjä. Toiseksi Nag Hammadin tekstejä ei tule tarkastella erilaisina ja erillisinä suhteessa askeettiseen kirjallisuuteen, eikä niitä tule ajatella ensisijaisesti gnostilaisina, harhaoppisina tai kristinuskolle vieraina. Lundhaugin ja Jenottin mukaan näillä ”kirjoituksilla on paljon enemmän tarjottavanaan kuin ’gnostilaiset’ teologiset systeemit, pitkät aionien listat ja vaikeaselkoinen mytologia. Munkit, jotka lukivat näitä kirjoituksia, ovat hyvinkin voineet olla paljon kiinnostuneempia -- allegorisista kirjoitusten tulkinnoista, -- siitä, mitä ne opettavat demoneista, ruumiillisista himoista, askeesista, rukouksesta, näyistä ja taivasmatkoista, sielun kokemuksista sekä soteriologisista ja kristologisista kysymyksistä liittyneinä kasteeseen, ehtooliseen ja ylösnousemukseen” (234). Monissa teksteissä esiintyvää ylemmän ja alemman jumalan eroakaan ei kirjoittajien mukaan ole välttämätön nähdä ylipääsemättömänä ongelmana luostarihypoteesille, sillä demiurgi esiintyy teksteissä, joita kenties luettiin jostakin muusta näkökulmasta.

Kirjoittajien teesi ansaitsee poh-
timista. Kirjan ongelma on se, että aineistossa on paljon hypoteettista, jota ei voi osoittaa puoleen tai toiseen, vaikkakin kumulatiivisesti joh-
tolangat vievät askeettisen kristinuskon suuntaan. Itse näin, että välillä kirjan painopiste olisi voinut olla toisenlainen, esimerkiksi Alexander Khosroyevin kirjan kritiikki sai minusta suhteessa liikaa huomiota. Silti hyväksyn paljon siitä, mitä kirjoittajat esittävät, vaikka myös kriittisiä kysymyksiä voi esittää. Yksi sellainen on kysymys siitä, miksi meidän olisi nähtävä Nag Hammadin tekstit nimenomaan Pakhomioksen yhteisön lukemistona. Lundhaug ja

Jenott katsovat, että kumulatiivinen aineisto viittaa juuri siihen suuntaan.

Kysymys lienee, tarkastellaanko olemassa olevia palasia, vaikka ne eivät näyttäisi sopivan saumatomasti yhteen, vai hylätäänkö olemassa oleva materiaali liian epävarmana tai vääränlaisena ja täytetäänkö aukkoja muilla hypoteeseilla. Lundhaugin ja Jenottin vastaus ei varmasti ole lopullinen, mutta heidän kirjansa osoittaa, että Nag Hammadin tekstien tutkiminen neljännen vuosisadan kontekstissa ja materiaalisuuden näkökulmista on mielekästä ja tarjoaa uusia näkökulmia Nag Hammadin teksteihin ja varhaisen kristinuskon tutkimukseen. *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* ansaitsee tulla jokaisen Nag Hammadin tekstejä tai 300-luvun kristinuskoa tutkivan lukemaksi.

ULLA TERVAHAUTA, TEOL. TRI

STEVE MASON

A History of the Jewish War A.D. 66–74. Cambridge: Cambridge University Press 2016. 689 s.

Vuosina 66–74 jaa. käyty juutalaisesta tunnetaan hyvin historioitsija Josefuksen teoksen *Juutalaissodan historia* ansiosta. Josefus johti sodassa ensin Galilean alueen puolustusta, mutta seurasi antautumisensa jälkeen roomalaisten joukoissa sodan etenemistä ja Jerusalemin valloitusta. Josefuksen teos on ohjannut sekä yleisiä mielikuvia sodasta että tutkijoiden sotaan johtaneista syistä tekemiä johtopäätöksiä. Steve Mason arvioi kirjassaan uudelleen lähes kaikkia juutalaisuuttaan liitettyjä käsityksiä.

Mason on arvostettu Josefustutkija, joka osaa asettaa Josefuksen teosten yksittäiset kohtaukset ja

teemat laajempaan kirjalliseen yhteyteensä. Masonin mukaan ei voida olettaa, että poimimalla Josefuksen teoksista kirjoittajan omat painotukset ja mieliteemat jäljelle jäisi historiallisesti luotettava kuva sodasta ja sen syistä. Masonin historialliselle analyysille antavat syvyyttä ja uskottavuutta hänen perehtyneisyytensä Rooman historiaan ja yleiseen sodankäynnin strategiaan.

Mason osoittaa, kuinka erilaiset uskonnolliset tai kansalliset intressit ovat värittäneet juutalaissodan tutkimusta. Israelin valtion perustamisen jälkeen sodasta roomalaisia vastaan tuli yksi keskeisiä kansallisen identiteetin rakennuspuita. Kristillisessä teologiassa ja juutalaisvastaisessa propagandassa sota ja sitä seurannut Jerusalemin temppelin hävitys on nähty Jumalan rangaistuksena siitä, että juutalaiset hylkäsivät ja lopulta surmasivat Jeesus. Kriittisessä tutkimuksessa sota on pidetty lähes vääjäämättömänä seurauksena juutalaisten keskuudessa pitkään vallinneista kreikkalais-roomalaisen kulttuurin vastaisista suuntauksista.

Mason osoittaa, että sodan mytologisoinnin aloittivat jo Flaviusten hallitsijasuvun perustaneet Vespasianus ja Titus, jotka loivat muun muassa sotaan liittyvillä monumenteilla kuvaa suurellisesta sodasta ja Rooman alueen voitokkaasta laajentumisesta kohti itää. Flaviukset selvisivät voittajina Roomaa kuluttaneesta ”neljän keisarin vuodesta” 69 jaa., mutta sisällissodan voittoa ei ollut sopivaa juhlia näyttävästi. Siksi juutalaissodan tapahtumat esitettiin Rooman ja juutalaisten välisenä huomattavana taisteluna ja valloitusotana. Masonin mukaan suurin osa sodan tapahtumista liittyi kuitenkin juutalaisten keskinäisiin selkkauksiin tai paikallisiin yhteenottoihin juutalaisten ja ei-juutalaisten välillä.

Masonin mukaan kriittinen historiantutkimus ei voi perustua oletukseen, että antiikin historiateokset tai edes silminnäkijöiden todis-

tukset olisivat lähtökohtaisesti luotettavia. Antiikin retorisen perinteen mukaisesti Josefuksen kertomuksen päähenkilöiden pitkissä puheissa korostuu moraalinen mielenlaatu ja arvokkuus (lat. *gravitas*), mutta Josefus ei ole kiinnostunut tarikoista historiallisista yksityiskohdista. Mason yhtyy nykytutkimuksen vallitsevaan käsitykseen, jonka mukaan Josefus ottaa monissa kohdissa etäisyyttä Flaviusten räikeimpään sotapropagandaan eikä hänen teostaan voida pitää tuon propagandan jatkeena. *Juutalaissodan historiassa* Josefus pyrkii osoittamaan juutalaisen kansan miehuullisen urheuden, kansan aristokraattisten johtajien – Josefus itse yhtenä heistä – vastuullisen huolen kansan hyvinvoinnista sekä kapinan johtajien – Josefuksen mukaan tyrannien – aikaansaaman temppelin saastumisen, mikä oikeutetusti aiheutti sen tuhoutumisen.

Analysoidessaan juutalaissodan syitä Mason hylkää tutkimuksessa laajalti hyväksytyyn teorian, jonka mukaan sota olisi jatkumoa Juudeassa ja Galileassa koko ensimmäisen vuosisadan ajan vallinneisiin roomalaisvastaisiin asenteisiin. Yhtenä kapinallisryhmänä Josefus mainitsee selootit, joiden on pitkään ajateltu muodostaneen koko ensimmäisen vuosisadan ajan toimineen, osittain maanalaisen roomalaisvastaisen ryhmittymän. Josefus kuitenkin mainitsee ryhmän vain puheessaan sodanaikaisista tapahtumista Jerusalemissa. Tutkimuksessa on yleisesti luovuttu ajatuksesta, että selootit olisivat olleet yhtenäinen ja pitkään toiminut ryhmä. Mason menee vielä pidemmälle päätellessään, että Josefus on itse antanut kreikkalaisen nimen joukolle Jerusalemin kiihkeimpiä kapinallisia.

Masonin mukaan Josefuksen teoksista ei löydy tukea juutalaisten yleiselle roomalaisvastaiselle asenteelle. Päinvastoin roomalaisten ja juutalaisten välinen suhde oli sotaan edeltäneinä satana vuotena hyödyllinen molemmille osapuolille ja kiinteämpi kuin roomalaisten suhde