



Varhaisia juutalaisia käsityksiä hyveestä

Elisa Uusimäki
Aarhusin yliopisto

Sami Yli-Karjanmaa
Helsingin yliopisto

Tämä artikkeli tarkastelee varhaisten juutalaisten kirjoittajien käsityksiä hyveistä ja paheista. Selvitämme, miten juutalaiset lähteet voivat laajentaa käsitystä antiikin hyveajattelusta. Hellenistiseltä ja varhaiselta roomalaiskaudelta tuleva lähdeaineisto on monitahoista: se on peräisin eri puolilta itäisen Välimeren seutua ja kirjoitettu hepreaksi, arameaksi ja kreikaksi. Esitämme, että vaikka seemiläisillä kielillä kirjoittaneilla juutalaisilla ei ole kattokäsitettä "hyve", he kehoittavat vastaanottajiaan tavoittelemaan yksittäisiä hyveitä, joista erityisesti "totuudellisuus" näyttäytyy perustavanlaatuisena hyveenä. Vastaavasti "väärä" näyttäytyy perustavanlaatuisena paheena. Kaiken kaikkiaan seemiläisistä teksteistä heijastuva etiikka painottaa jumalallisena pidetyn järjestyksen vaalimista ja yhteisöllisyyttä. Kreikankieliset juutalaiset luonnollisesti omaksuivat kreikan kielen aretē-käsitteen kuvaamaan yksilön ja yhteisön tavoiteltavia piirteitä. Tutkimissamme lähteissä hyve esiintyy useassa kontekstissa, joista tarkastelemme tässä artikkelissa hyveeseen kasvamisen teemaa eri näkökulmista: prosessin elinikäisyys, sen suhde paideian käsitteeseen ja yksittäisiin hyveisiin sekä hyveiden keskinäinen hierarkia. Erityisesti seemiläiselle aineistolle ominainen painotus on moraalin ja kultin alueiden limittyminen toisiinsa tekstien korostaessa Toora-perustaisia puhtautta, pyhyyttä ja pappautta rinta rinnan eettisten ihanteiden kanssa. Kreikankielisessä aineistossa on lisäksi merkillepantavaa, miten kirjoittajat hyödyntävät kreikkalaista hyvekäsitteistöä (monesti eksplisiittisesti) kreikkalaisia vastustajiaan vastaan.

Johdanto

Millaisia käsityksiä hyveestä antiikin juutalaiset tekstit sisältävät? Tässä artikkelissa tarkastelemme varhaisten juutalaisten kirjoittajien käsityksiä hyveistä, jotka määrittelemme tavoiteltavina pidetyiksi yksilön, yhteisön tai elämäntavan moraaliseksi tai intellektuaaliseksi piirteiksi. Paheet vastaavasti viittaavat huonoina pidettyihin ja vältettäviin piirteisiin.¹ Hyvediskurssin määrittelemme väljästi ihanteellisia elämäntapoja koskevaksi reflektioksi (Russell 2013, 2). Tavoiteltavuus on hyvediskursseissa olennaista, sillä niiden pyrkimys on tyypillisesti motivoida yleisöä joko tavoittelemaan hyveitä tai luopumaan paheista.²

¹ Hyve voidaan määritellä hyväksi (luonteen)piirteeksi (*quality*) (ks. Swanton 2003, 19).

² Metodologisesti sekä positiiviset että negatiiviset käsitteet ovat olennaisia hyvän elämän kannalta. Tarpeesta integroida "negatiiviset" moraaliset käsitteet etiikan tutkimukseen ks. Pihlström 2014.

Koska heprean kielessä ei ole yhtä, suoraa vastinetta termille ”hyve”, analyysimme ei rajoitu minkään yhden sanan tai sanueen erittelyyn, vaan lähtökohtanamme on laajempi kuvailevan tai vertailevan etiikan kehys, jossa arvottamatta havainnoidaan eri kulttuurien parissa esiintyviä moraalisia uskomuksia ja tapoja (Hämäläinen 2016, 2, 102). Tämänkaltaisen tutkimusote, joka pyrkii antropologisen tutkimuksen tavoin nimenomaan kuvailemaan ja ymmärtämään erilaisia hyvekäsityksiä, on valaiseva eriteltäessä antiikin juutalaisia hyvekäsityksiä. Niiden hyveettinen relevanssi on usein joko ohitettu tai sitä on tarkasteltu yksinomaan uskonnollisissa asiayhteyksissä.

Käytännössä vertailevan etiikan näkökulma tarkoittaa myös sitä, että eettisiä ilmaisuja ja väitteitä pyritään tarkastelemaan suhteessa kirjoittajan maailmankuvaan ja siihen tilanteeseen, jossa kirjoittajan moraalikäsitykset kirjoituksessa aktualisoituvat (esim. marttyyriuden uhka). Eettiset ilmaisut pyritään myös kommunikoimaan tavalla, joka olisi ymmärrettävä tarkastelun kohteena olevan kulttuurin edustajille (Lovin & Reynolds 1985, 4, 11). Muinaisen maailman osalta tämä on toki mahdollista vain rajallisesti, mutta olennaista on, että tutkija paneutuu myös lähteidensä historiallisiin taustoihin pelkän ideoiden tarkastelun sijaan.

Pyrimme selvittämään, miten juutalaiset lähteet voivat lisätä ymmärrystämme antiikin hyveajattelusta. Ne ovat osa sen monimuotoisuutta vasta silloin, kun niiden nähdään osallistuvan hyvediskurssiin. Tätä on syytä korostaa, sillä juutalainen aineisto on yleensä ohitettu antiikin hyve-etiikan tarkastelussa, joka on tyypillisesti keskittynyt Aristoteleen ja myöhäisantiikin kristittyjen kirjoittajien ajattelun analysointiin (esim. Annas 2011; Crisp 2013; Russell 2013).³ Tämä hyve-etiikan ”standardinarratiivi” on kuitenkin vain yksi kertomus hyve- ja paheajattelusta, sillä käsityksiä hyveestä ja paheesta tavataan kaikkien kulttuurien parissa (esim. Angle 2015, 445–457).⁴ Näin ollen myös antiikin juutalaisen aineiston erittely on tarpeen, sillä se osaltaan laajentaa ymmärrystämme aiheesta. Juutalaiset lähteet voivat myös herättää uudenlaisia kysymyksiä hyveestä, hyve-etiikan konteksteista ja hyveen reunaehdoista.⁵

Hellenistisellä ja varhaisella roomalaiskaudella (suunnilleen 300 eaa. – 100 jaa.) juutalaiset asuivat eri puolilla itäistä Välimeren seutua ja kirjoittivat sekä seemiläisillä kielillä että kreikaksi. He olivat siten eri paikoissa ja eri aikoina vaihtelevin tavoin ja vaihtelevassa määrin vuorovaikutuksessa ei-juutalaisen kulttuurin kanssa. Otamme aineiston sisäisen moninaisuuden huomioon seuraavassa analyysissämme, joka lähtee liikkeelle seemiläisten tekstien hyvekäsityksistä ja siirtyy sen jälkeen tarkastelemaan kreikankielistä aineistoa.

Seemiläisiä käsityksiä hyveestä

Seemiläisissä kielissä ei ole hyveeseen viittaavaa vakiintunutta yläkäsitettä, kuten kreikan kielen termi *aretē* tai latinan kielen termi *virtus*. Näin ollen on tutkijoiden haaste eritellä, mitä hyvediskurssi tarkoittaa seemiläisillä kielillä – eli hepreaksi ja arameaksi – kirjoitettujen antiikin

³ Juutalainen perinne ohitetaan jopa kokoomateoksissa, jotka muuten alleviivaavat hyve-etiikan kulttuurista monimuotoisuutta (ks. Besser-Jones & Slote 2015; Snow 2015).

⁴ Vertailevan etiikan tutkijat ovat kuitenkin jo pitkään alleviivanneet tarvetta tutkia eri kulttuurien eettisiä käsityksiä. Monet näistä tutkijoista tulevat uskontotieteen ja uskonnontutkimuksen parista, mistä kertoo mm. alan keskeisen julkaisun nimi *Journal of Religious Ethics*. Vuonna 1973 perustettu julkaisu korostaa nimenomaan vertailevan etiikan merkitystä. Ks. myös Van Norden 2017 filosofian monikulttuurisesta luonteesta.

⁵ Eri perinteiden tarkastelu voi laajentaa ymmärrystämme etiikasta alleviivaamalla etiikan vaihtelevia konnotatioita ja merkityksiä eri asiayhteyksissä (ks. Cho 2005, 87).

juutalaisten tekstien kohdalla, ja tämä tutkimus on vasta alkamassa. Kun hyvettä lähestytään yllä esittämästämme määritelmästä käsin, on selvää, ettei kattotermin ja -käsitteen puuttumisen perusteella voida katsoa, että myös hyvediskurssi puuttuu näistä lähteistä. Päinvastoin: niin yksilön kuin yhteisönkin sekä toivottuja että ei-toivottuja ominaisuuksia käsitellään säilyneissä lähteissä hyvin laajasti ja toisistaan poikkeavin tavoin.⁶

Viime vuosina on julkaistu kolme teosta, jotka tarkastelevat seemiläisiä käsityksiä hyveestä eri näkökulmista. Kaksi näistä keskittyy Heprealaisen Raamatun viisaukirjallisuuteen. William Brown (2014, 11–15) tarkastelee luonteenmuovausprosesseja Sananlaskujen, Jobin ja Saarnaajan kirjoissa ja samalla esittää lyhyitä huomioita hyveestä niissä. Patricia Vesely (2019) puolestaan erittelee hyve-etiikan ja ystävyyden leikkauspintoja Jobin kirjassa. John Barton esittää teoksessaan *Ethics in Ancient Israel* (2015, 157–184), että tietyt muinaisen Israelin ajattelun ulottuvuudet kuuluvat hyve-etiikan alueelle, kuten käsitys moraalisesta harjaantumisesta, narratiivihin kätkeytyvät eettiset kysymyksenasettelut, säännöt ja arvot, keskustelu elämän päämäärästä ja kurin muodot.

Esitämme, että yksi tapa jäljittää antiikin juutalaisten seemiläisiä hyvediskursseja on eritellä tavoiteltujen ja vältettävien ominaisuuksien listoja, joita voidaan pitää hyve- ja pahelistoina. Länsimainen perinne on kiinnittänyt varsin paljon huomiota listoihin – erityisesti niin sanottuihin kardinaalihyveisiin tai seitsemään kuolemansyntiin – kun taas Heprealaisen Raamatun tekstit eivät sisällä vakiintuneiden hyveiden tai paheiden listoja.⁷ Kuitenkin profeettatekstit sisältävät näkyjä ihanteellisesta elämäntavasta (Miika 6:8) tai vältettävistä paheista (Jer. 7:9; Hoos. 4:2). Lyhyitä hyvelistoja liitetään esimerkillisiin hahmoihin, kuten Jobiin, jota kuvaillaan nuhteettomaksi, rehelliseksi ja jumalaapelkääväksi (Job 1:1, 8; 2:3), minkä lisäksi ne voivat kuvata ihmisiä, joille Jumalan katsotaan suoneen jumalallisen hengen ja siitä virtaavia hyveitä (2. Moos. 31:3; 35:31) (Fitzgerald 1992, 6:858). Sananlaskujen kirja puolestaan alkaa opetuksen tavoitellun päämäärän kuvauksella, mihin kuuluu hyvejoukon hallinta (Snl. 1:1–7; vrt. 2:2–6); tavoitellut ominaisuudet kattavat viisauden, ymmärryksen, oikeudentunnon, rehtiyden, harkinnan ja jumalanpelon. Toisaalla teos kuvaa myös paheita, joita sen yleisön tulisi välttää (Snl. 6:16–19; 8:13).

Lisää relevanttia aineistoa tavataan Qumranista löytyneissä muinaisissa teksteissä, jotka sisältävät pidempiä hyvelistoja kuin Heprealainen Raamattu.⁸ Syntaksin puutteen vuoksi nämä listat ovat avoimia eri tulkinnoille. Toisaalta listaaminen edellyttää asioiden keräämistä, valitsemista, järjestämistä ja kontekstualisointia (Doležalová 2009, 5). Voidaankin olettaa, että listat kertovat siitä, miten kulttuurit luokittelevat asioita, koska listan kappaleita yhdistää jokin seikka (Mirguet 2017, 68). Näin ollen ne voivat kertoa myös siitä, miten ”hyvä ihminen” käsitettiin (Barton 2015, 225–231).

Ensimmäinen Qumranin tekstejä koskeva tapausesimerkkimme on arameankielisestä tekstistä, joka tunnetaan nimellä Kehatin testamentti (4Q542). Heprealaisesta Raamatusta tuttu Kehatin hahmo (vrt. 2. Moos. 6:16–20) esitetään siinä opettajana, joka opastaa jälkipolvia ja kehottaa heitä esimerkilliseen elämään. Teksti juontunee Jerusalemin temppelikuulttiin kytkeytyvistä papillisista piireistä. Näin ollen sen alkuperä on Qumranin tekstit koonneen ja säilöneen Qumranin liikkeen ulkopuolella, vaikka teksti tunnetaan tänään nimenomaan Qumranin

⁶ Tilannetta voidaan verrata ”hellyyttä” tarkoittavan termin puuttumiseen latinasta, mikä ei estä aiheen tarkastelua (ks. Valladeres 2020).

⁷ Kreikankielinen Septuaginta sen sijaan sisältää viittauksia ns. kardinaalihyveisiin. Ks. lisää alla.

⁸ Qumranin tekstien eettisiä käsityksiä on tarkastellut Tso (2010).

löytöjen välityksellä. Hyveajattelun kannalta on kiintoisaa, että kirjoittaja toteaa seuraavasti: ”Näin ... vaellatte perinn[össä], jonka esi-isänne ovat teille jättäneet: totuudellisuuden, oikeudenmukaisuuden, rehellisyyden, täydellisuuden, puhta[uden, py]hyyden ja pappeuden” (4Q542 fragmentti 1:12–13, suom. Elisa Uusimäki).

Kirjoittaja kuvaa niitä seitsemää asiaa, jotka hän katsoo esi-isien jättäneen jälkikasvulleen, aramean kielen sanalla ”perintö”. Näihin tavoiteltaviin piirteisiin lukeutuvat totuudellisuus,⁹ oikeudenmukaisuus, rehellisyys, täydellisyys, puhtaus, pyhyys ja pappeus, ja kirjoittajan tavoitteena on varmistaa niiden välitys tuleville sukupolville. Listamuoto antaa ymmärtää, että kirjoittaja tietoisesti halusi ryhmitellä nämä käsitteet yhdeksi joukoksi, jota hän kuvailee aineettomaksi perinnöksi. Laajempi konteksti – tavoiteltavaa käytöstä koskeva opetus – määrittelee sen, että piirteet edustavat nimenomaan hyveitä.¹⁰

Totuus, oikeudenmukaisuus, rehellisyys ja täydellisyys ovat varsin yleismaailmallisia hyveitä, kun taas puhtaus, pyhyys ja pappeus ovat jonkin verran partikulaarimpia eli selvemmin nimenomaan juutalaiseen perinteeseen liittyviä hyveitä sikäli, että ne ovat eksplisiittisesti Toora-perustaisia eli jumalalliseen ilmoitukseen nojaavia. Tämän vuoksi niiden tunnistaminen hyveiksi ei ole yhtä yksioikoista, mikäli tekstin moderni lukija lähestyy hyve-etiikkaa länsimaisen filosofian muovaamista ennako-oletuksista käsin.¹¹ Kehatin testamentin kirjoittajan kategorisointi ilmentää joka tapauksessa hänen tapaansa käsittää hyveet, vaikka se eroaisi modernin lukijan intuitiivisesta kategorisoinnista.¹² Termien summa kuvaa kirjoittajan hyvediskurssin omintakeisia painotuksia: hänelle puhtaus, pyhyys ja pappeus ovat tavoiteltavia ominaisuuksia aivan samoin kuin selvästi etiikan alaan kuuluvat hyveet.

Lisäksi on kiintoisaa, että lista alkaa totuudellisuudella. Myös muut Qumranin arameankieliset tekstit alleviivaavat totuuden merkitystä. Se liitetään viisauteen ja ajatukseen eettisestä järjestyksestä, joka hallitsee universumia (esim. 1Q20 6:4, 6; 19:25; 4Q548 1:12; Lange 2010, 13–45). Näin ollen totuudellisuus on perustavanlaatuinen hyve (ks. Tigchelaar 2017, 409–411), mistä kertoo myös sen sijoittaminen aivan listan alkuun.

Toinen tapausesimerkkimme on Qumranin liikkeen keskeisestä sääntötekstistä, joka tunnetaan nimellä Yhdyskuntasääntö. Hepreankielisen teoksen yhteen kopioon (1QS) sisältyy niin sanottu opetus kahdesta hengestä (1QS 3:13–4:26). Kirjoittajan mukaan maailmassa vaikuttaa kaksi henkeä, jotka hän yhdistää hyveisiin ja paheisiin:

⁹ Totuudellisuuden osalta on syytä tarkentaa, että aramean ja heprean kielet sisältävät termin, joka voidaan kääntää sekä ”totuudeksi” että ”totuudellisuudeksi”. Käännämme termin ”totuudellisuudeksi” silloin, kun sen asiayhteys antaa ymmärtää, että kyse on nimenomaan ihmisen luonteenpiirteestä. ”Totuudesta” puhumme silloin, kun kyseinen termi esiintyy tarkentavana määreenä (esim. ”totuuden tiet” tai ”totuuden lapset”).

¹⁰ Aiheesta lisää ks. Uusimäki 2021.

¹¹ Vaikka (rituaalinen) puhtaus, pyhyys ja pappeus ovat juutalaisessa asiayhteydessä selvästi Toora-perustaisia, emme suinkaan väitä, että ne olisivat yksinomaan juutalaisia hyveitä tai ihanteita. Päinvastoin, samantapaisia hyveitä tavataan muiden kulttuurien parissa (ks. lisää alla hindulaisuudesta). Myös antiikin kreikkalaisessa kulttuurissa ja uskonnossa arvostettiin puhtautta (ks. Parker 1983). On kuitenkin merkillepantavaa, että antiikin Kreikan filosofiset kirjoittajat eivät korosta puhtauden, pyhyden tai pappeuden hyveluonnetta.

¹² Vrt. Aristoteleen kategoria *pathē* (’passiot’). Sen klassinen määritelmä löytyy *Nikomakhoksen etiikasta*: ”Tunteiksi sanon halua, suuttumusta, pelkoa, rohkeutta, kateutta, iloa, ystävällisyyttä, vihaa, kaipausta, kilpailunhalua, sääliä ja ylipäänsä kaikkea, minkä kokemiseen liittyy nautintoa tai kärsimystä” (1105b21–23; suom. Simo Knuutila). Tunnekategorioiden ajallisista ja maantieteellisistä eroista ks. Konstan 2006, 15–16, 244–258.

Nämä ovat hengen neuvot totuuden lapsille, jotka ovat maailmassa. Nämä ovat henkien tiet maailmassa: Valon henki valaisee ihmisen sydäntä, tasoittaa hänen eteensä kaikki vanhurskauden ja totuuden tiet, juurruttaa hänen sydämeensä pelon Jumalan säädöksiä kohtaan.

Tämän hengen lahjoja ovat nöyryyden henki, pitkämielisyys, runsas laupeus, ikui- nen hyvyys, ymmärrys, käsittäminen ja vahva viisaus ... se on tiedon henki kaikissa suunnitelluissa teoissa, kiivaus vanhurskaiden säädösten puolesta, pyhä pyrkimys vakaalla mielellä, runsas rakkaus kaikkia totuuden lapsia kohtaan, kunniakas puh- taus, joka inhoaa saastaisia epäjumalia, nöyrä vaellus, joka on harkitsevainen kai- kissa asioissa. ... Nämä ovat hengen neuvot/periaatteet totuuden lapsille, jotka ovat maailmassa. ...

Vääryyden hengelle ominaisia ovat ahneus, laiskuus vanhurskauden työssä, pa- hansuopuus, valheellisuus, ylpeä ja kopea sydän, petturuus, julmuus, runsaus ju- malattomuus, kärsimättömyys, ylenpalttinen tyhmyys, röyhkeä kiihkomielisyys, kauhistuttavat teot haureuden hengessä, saastaiset tiet epäpuhtauden palveluk- sessa, herjaava kieli, sokeat silmät, kuurot korvat, uppiniskainen mieli, kova sydän, joka saa ihmisen vaeltamaan pimeyden teillä, ja pahaan pyrkivä oveluus. ...

Näissä (kahdessa hengessä) ovat kaikki ihmislasten luonnot. (1QS palsta 4:2–15, suom. Sarianna Metso, pienin muokkauksin)

Listat on upotettu opetukseen, joka käsittelee kahta henkeä, jotka ovat Jumalan luomia, hallit- sevat maailmaa ja vaikuttavat ihmisen moraaliseen toimijuuteen (3:17–19, 25; 4:15, 23; vrt. 1:9–11). Kirjoittaja tarkentaa totuuden olevan peräisin valon lähteestä, kun taas vääryys juon- tuu pimeyden lähteestä (3:19). Valon prinssi hallitsee oikeamielisiä ja pimeyden enkeli pahoja johtaen heidät kulkemaan joko valon tai pimeyden teillä (3:20–23). Kahden hengen välinen dualismi ilmenee siten eettisesti ihmisten käytöksessä (Popović 2016, 58–98). Hyvekeskuste- lun kannalta on silmiinpistävä, että totuus ja valo näyttävät perustavanlaatuisina positiivi- sina käsitteinä, kun taas vääryyden henki ja pimeyden tiet liitetään vastaavasti pahuuden pe- rimmäiseen olemukseen.

Hyveellisyyden osalta kirjoittaja alleviivaa, kuinka valon ja totuuden lapsia ohjaava henki va- laisee mielen ja saa ihmisen pelkäämään (kunnioittamaan) Jumalan käskyjä (4:2); ajatus mielen valaisemisesta näyttää tulevan lähelle sen tekemistä hyveelliseksi. Valo ylipäänsä yhdistyy hy- veeseen, koska valon lapsista puhutaan myös totuuden lapsina (vrt. 3:13, 24; 4:2) ja totuus saa perustavanlaatuisen käsitteen aseman. Kuvasto selvästi vahvistaa vastaanottajien positiivista itseymmärrystä. Valon ja totuuden lasten esimerkilliset tiet yhdistetään lisäksi lukuisiin yksit- täisiin hyveisiin, kuten nöyryyteen, kärsivällisyyteen, myötätuntoon, hyvyteen, ymmärryk- seen ja viisauteen. Valon ja totuuden hengen vaikutuksen alainen ihminen pitää hallussaan tie- don henkeä, halua toteuttaa käskyt, kiintymyksen muihin totuuden lapsiin ja puhtauden. Hän kulkee nöyrästi ja salaa tiedon mysteerejä koskevan totuuden.

Kirjoittaja kuvaa näitä hyveitä ja hyveellisiä tekoja ”hengen neuvoiksi/periaatteiksi” (4:6). Niille omistautuminen johtaa siunauksiin, joita ovat rauha, jälkeläiset, ikui- nen ilo ja kunnian kruunu (4:6–8). Tämän jälkeen seuraa pahelista. Vääryyden henkeen liitetyn paheet sisältävät ahneuden, pahuuden, petollisuuden, ylpeyden, tekopyhyiden, kärsimättömyyden ja tyhmyy-

den (4:9–10). Hengen vaikutus ilmenee pimeyden elämässä ja teoissa, kuten epäpuhtaassa jumalanpalveluksessa tai jumalanpilkassa. Se merkitsee pahuuden teillä kulkemista (4:9–11), ja siitä koituvat kirous, tuho, kauhu, häpeä ja tuhoutuminen, jotka liitetään tuliseen, pimeään paikkaan (4:11–14).

Opetuksensa päätteeksi kirjoittaja toteaa, että nämä kaksi henkeä kattavat ihmiskunnan *tōledōt* eli sukupolvet tai historian (4:15). Vääryyden teot ovat kauhistus totuudelle ja toisinpäin (4:17). Henget taistelevat ihmisen sydämessä, joskin totuus lopulta voittaa (4:19–26), mikä asettaa hyve- ja pahekeskustelun kosmisen kamppailun asiayhteyteen. Kaiken kaikkiaan totuuden tai valon ja vääryyden tai pimeyden käsitteet dominoivat esitystä. Lisäksi kirjoittaja liittää ne toiseen käsittepariin, viisauteen ja tyhmyyteen (4:24).

Kuten edelliset Kehatin testamentista ja Yhdyskuntasäännöstä poimitut tapausesimerkit osoittavat, Qumranin tekstien kirjoittajat luettelevat sekä moraalisia että älyllisiä hyveitä.¹³ Tavoi-teltavina pidettyjä moraalisia hyveitä ovat esimerkiksi nöyryys, kärsivällisyys, myötätunto, laupeus, hyvyys, totuudellisuus, rehellisyys ja oikeudenmukaisuus. Yhdyskuntasäännön opetuksessa esillä ovat myös vastaavat moraaliset paheet, kuten ahneus, ylpeys, vilppi ja kärsimättömyys. Yhtä lailla Qumranin kirjoittajat painottavat älyllisiä hyveitä, joita ovat esimerkiksi viisaus, tieto ja ymmärrys.

Lisäksi on silmiinpistävää, että Qumranin tekstien kirjoittajat korostavat juutalaisuuden uskonnolliseen perinteeseen eksplisiittisesti liittyviä hyveitä: Toora-hurskautta, puhtautta, pyhyyttä ja pappetta. Moraalin ja kultin alueet limittyvät siten osin toisiinsa, mikä ilmentää papillisen ajattelun keskeisyyttä varhaisessa juutalaisessa perinteessä. Papillinen ajattelu nimittäin alleviivaa tyypillisesti pyhyyttä ja puhtautta, mutta nämä käsitteet eivät sulje pois etiikkaa. Päinvastoin, näkemykset hyvydestä ja oikeasta järjestyksestä nivoutuvat toisiinsa papillisessa ajattelussa (Douglas 1999, 44–45).

Täydellisyyden integrointi hyvelistaan on huomionarvoista, sillä sen merkitystä muinaisessa heprealaisessa ajattelussa ei ole aina tunnistettu. Qumranin tekstien valossa täydellisyys – maksimitason saavuttaminen etiikan osa-alueella – on kuitenkin hyve, jota ihmisten tulisi tavoitella.

Antavatko Qumranin tekstiesimerkit ymmärtää, että teosten kirjoittajat asettaisivat hyveet ja/tai paheet jonkinlaiseen hierarkkiseen järjestykseen? Kehatin testamentti alkaa ”totuudellisuudella”, mikä saattaa viitata kyseisen hyveen erityiseen merkitykseen listan avausterminä. Tätä tulkintaa puoltaa myös Yhdyskuntasääntö, joka esittää ”totuuden” ja ”vääryyden” ylemminä kategorioina, jotka kattavat muita niihin liittyviä käsitteitä (4:6 ja 4:9; vrt. 4:17); lisäksi ”totuudellisuuden” käsite esiintyy samaisessa tekstissä kolmen lyhyemmän hyvelistan aloitusterminä (1:5; 2:24; 5:3–4).¹⁴ Totuus – johon liittyy läheisesti valo – näyttää siten olevan jonkinlainen kohotettu hyve.

¹³ Moraaliset ja älylliset hyveet limittyvät jonkin verran toisiinsa, mutta moraaliset hyveet liittyvät tyypillisesti käsityksiin hyvydestä tai oikeudesta; ne koskevat siten suoraan toimijoiden tekoja. Älylliset hyveet sen sijaan ovat tyypillisesti tietävän toimijan hyveitä. (Ks. Annas 2003, 22.)

¹⁴ Rivin 1:5 lyhyt lista mainitsee totuudellisuuden, vanhurskauden ja oikeuden, kun taas riveillä 2:24–25 esiintyvä lista luettelee totuudellisuuden, nöyryyden, armollisen rakkauden, vanhurskauden ja pyhyyden. Riveillä 5:3–4 kehoitetaan harjoittamaan totuudellisuutta, nöyryyttä, vanhurskautta, oikeutta ja armahtavaa laupeutta.

Juutalaisuuden uskonnolliseen perinteeseen kiinteästi kytkeytyvien hyveiden painoarvo herättää kysymyksen siitä, millaista etiikkaa Qumranin tekstien hyve- ja pahelistat edustavat. Yksi mahdollinen vastaus kysymykseen nojaa antropologiseen tutkimukseen. Vaikka Qumranin tekstien aineisto voi haastaa länsimaisen hyve-etiikan, antropologinen tutkimus viittaa siihen, etteivät niihin sisältyvät käsitykset ole kummallisia vertailevasta näkökulmasta. Kulttuurisen psykologian pioneerinä tunnettu amerikkalainen antropologi Richard Shweder ja hänen tutkimusryhmänsä tekivät etnografista tutkimusta 1980-luvulla Orissassa, Intiassa. Tämän perusteella he hahmottelivat mallin kolmenlaisesta etiikasta, joiden varaan hindulainen yhteiskunta rakentuu.¹⁵ Ajallisesta, kulttuurisesta ja ajallisesta etäisyydestä huolimatta heidän hahmottelemansa käsitys hinduyhteiskunnan kolmesta erilaisesta etiikasta tarjoaa hyvän vertailukohdan antiikin seemiläisen aineiston tarkastelulle.

Autonomian etiikassa painopiste on yksilön oikeuksissa ja valinnanvapaudessa; pyrkimys on suojella yksilöä. Keskeisiä sääteleviä käsitteitä ovat haitta, oikeudet ja oikeudenmukaisuus. *Yhteisöllisyyden* etiikassa painopiste on puolestaan yksilön toimessa osana kollektiivia, jolloin pyrkimys on suojella yhteisöllisten roolien integriteettiä. Keskeisiä sääteleviä käsitteitä ovat velvollisuus, hierarkia ja keskinäinen riippuvuus. Kolmas etiikka edustaa *henkisen perinteen* etiikkaa, ja sen painopiste on yksilössä henkisenä kokonaisuutena; pyrkimys on siten suojella persoonan henkisiä ja hengellisiä ulottuvuuksia, jotka ymmärretään transsendenttia koskeviksi ja/tai ylisukupolvisiksi. Keskeisiä sääteleviä käsitteitä ovat pyhä/luonnollinen järjestys, perinne, puhtaus, synty ja saastuminen. (Shweder ym. 1997, 138.)

Tutkimuksen laatineiden antropologien mukaan kyse on kolmesta ”kulttuurisesti rinta rinnan elävästä moraalidiskurssista”. Orissalaisten hindujen eettinen maailmankuva olisi epätäydellinen ilman yhtäkään näistä, sillä jokainen edistää jonkinlaista hyvää. Etiikat voivat olla jännitteisessä suhteessa toisiinsa, mutta niiden kaikkien katsotaan lisäävän ihmisen arvokkuutta; tässä yhteiskunnassa on hyvä omata persoonallista autonomiaa, olla osa yhteisöä ja olla suhteessa omaan hengelliseen perinteeseen. Autonomiaa ja yksilöllisyyttä koskeva puhe tosin on taka-alalla hinduyhteisössä, kun taas yhteisöä ja uskontoa koskevat diskurssit ovat etualalla; ne on tehty näkyviksi ja institutionalisoitu. (Shweder ym. 1997, 140–141, 145.)

Emme esitä, että Qumranin tekstien eettiset ideat vastaisivat suoraan orissalaisten hindujen ajattelusta nousevaa kolmenlaista etiikkaa. Orissassa tehty antropologinen tutkimus voi kuitenkin auttaa meitä ymmärtämään varhaista juutalaista etiikkaa. Erityisesti se voi valaista teologisten tai juutalaisesta perinteestä nousevien uskonnollisten hyveiden (Toora-uskollisuus ja siitä nousevat puhtaus ja pyhyys) roolia, sillä antiikin seemiläisissä teksteissä fokus näyttää olevan hengellisen perinteen ja yhteisöllisyyden etiikassa.

Ensinnäkin Qumranin tekstiesimerkkien kirjoittajia selvästi motivoi jumalalliseksi mielletyn ”asioiden perimmäisen järjestyksen” ylläpitäminen (Shweder ym. 1997, 139). Hyvediskurssi koskee myös suhdetta transsendentteihin asioihin; yksilön tulisi elää sopusoinnussa jumalallisena pidetyn järjestyksen kanssa eikä rikkoa sitä. Ihanteellinen elämäntapa juontuu siten jumalalliselle alistumisesta ja sen jäljittelystä, mihin osaltaan kuuluu esi-isiltä peritylle tra-

¹⁵ Tutkimus keskittyi 39 moraaliseen ongelmaan, jotka tutkijat kehittivät alueen etnografisen tuntemuksen pohjalta. Haastateltavat koostuivat 47 paikallisesta, ml. 29 miehestä ja 18 naisesta, jotka olivat pääasiassa aikuisia ja brahmaaneja (so. ylemmän papillisen kastin jäseniä). (Ks. Shweder, Much, Mahapatra & Park 1997, 119–169, erit. 130, 135–137.)

ditiolle omistautuminen. Näin ollen henkisen perinteen etiikka on vahvasti edustettuna Qumranin tekstien hyve-etiikassa, johon kuuluvat juutalaiselle perinteelle ominaiset uskonnolliset hyveet.

Toiseksi Qumranin teksteissä painottuvat yhteisöllisyys ja sen hierarkiaan sopeutuminen. Vaikka tekstin hyvelista ei painota kuuliaisuutta ryhmän ylempiä jäsenille, sen taustayhteisö tunnetaan vahvasti hierarkkisena, mikä näkyy myös muualla Yhdyskuntasäännössä (esim. 1:16–3:12; 5:1–9:26). Lisäksi pieniä viitteitä yhteisön merkityksestä voidaan havaita edellä lainatussa Yhdyskuntasäännön katkelmassa, jossa opetus osoitetaan ”pojille” monikossa. Yhdyskuntasäännössä kiintymys muihin totuuden lapsiin esitetään myös hyveellisenä tekona, joka alleviivaa yhteisölliseen elämään kuuluvia velvoitteita.

Kolmanneksi voidaan kysyä, onko Qumranin teksteissä lainkaan viitteitä autonomiasta. Oikeudenmukaisuuden hyve on tästä näkökulmasta kiinnostava, joskin on epäselvää, mitä seemiläinen termi *sdq* tarkalleen ottaen tarkoittaa. Joissakin asiayhteyksissä se näyttää merkitsevän almuja tai hyväntekeväisyyttä eli sosiaalista hyvettä.¹⁶ On kuitenkin syytä muistaa, että Yhdyskuntasääntö on peräisin liikkeestä, jossa painotettiin jäsenyyden vapaaehtoisuutta (1QS 1:7–12), mikä vahvistaa eettisen autonomian merkitystä. Vaikka autonomian etiikka mukaan lukien yksilön oikeuksien painottaminen näyttää yleisesti vieraalta, viitteitä yksilön oikeuksista voi mahdollisesti olla rivien välissä. Toisaalta vapaaehtoisuuden painottaminen voi kieliä ajatuksesta, että ryhmään liittyvän tulee olla tietoinen siitä, kuinka jäsenyys pohjimmiltaan rajoittaa yksilön oikeuksia.

Yhteenvetona voidaan todeta, että Qumranin teksteistä heijastuva etiikka painottaa jumalallisenä pidetyn järjestyksen vaalimista ja yhteisöllisyyttä, johon kuuluu hierarkiassa korkeammalla olevien tahtoon alistuminen. Yksilön autonomia on taka-alalla, mikä viittaa maailmankuvaan, jonka mukaan yksilön tarvitsemat oikeudet toteutuvat, kun jokainen ryhmän jäsen täyttää velvollisuutensa. Tätä tulkintaa puoltaa se, että esimerkiksi laupeus esitetään hyveenä ja laiskuus paheena, mikä ilmentää jäsenten keskinäisen solidaarisuuden ihannetta.

Kreikankielinen juutalaisuus

Kreikankielisellä juutalaisuudella oli eräiltä osin toisenlaiset kulttuuriset lähtökohdat hyvediskurssille kuin seemiläisiä kieliä käyttäneillä, sillä kreikan kielen hyvettä merkitsevä termi *aretē* kuului luonnollisesti heidän kotoperäiseen sanavarastoonsa, ja kreikaksi kirjoittaneet antiikin juutalaiset olivat myös saaneet kreikkalaisen koulusivistyksen. Kieli, ajattelutapa ja maailmankuva eivät ole toisistaan erillisiä ilmiöitä. Vain oppinein murto-osa hellenistisistä juutalaisista luki vaikkapa filosofista hyve-etiikkaa käsitteleviä Aristoteleen teoksia, mutta ei ole perusteita olettaa kreikkalaisen ajattelutavan olleen vaikuttamatta kreikankieliseen juutalaisuuteen laajemminkin.

Konkreettinen esimerkki tästä vaikutuksesta on kolmannella vuosisadalla eaa. aloitettu Hebrealaisen Raamatun kääntäminen kreikaksi. Lopputulos tunnetaan nimellä Septuaginta (’seitsemänkymmentä’) legendan mukaisen kääntäjien määrän mukaan. Kääntäjien haasteena oli lähtö- ja kohdekielen erilaisuus niin rakenteen kuin abstraktiotasonkin suhteen. Seemiläisistä

¹⁶ Vrt. Dan. 4:27; Sir. 3:30; Tob. 4:5–11; 12:6–10. Ks. Newsom 2014, 145.

kielistä käännettyjen teosten lisäksi Septuagintaan kuuluu myös suoraan kreikaksi kirjoitettuja, kristinuskon piirissä apokryfisinä tai deuterokanonisina tunnettuja kirjoja.¹⁷ Käsittelemme alla lähinnä eräitä näistä kreikaksi kirjoitetuista kirjoista.

Kuten edellä mainitsimme, hepreassa ei tunnettu kreikan *aretē*-sanaa vastaavaa yläkäsitettä.¹⁸ Silti *aretē* esiintyy myös Septuagintassa samoin kuin kaikki neljä, myöhemmin kardinaalihyveinä tunnetuiksi tullutta, jo Platonin luettelemaa tavoiteltavaa ominaisuutta: *fronēsis* (järkevyy), *dikaiosynē* (oikeamielisyys), *sōfrosynē* (kohtuullisuus) ja *andreia* (rohkeus, kirjaimellisesti 'miehuullisuus').¹⁹ Septuagintan alkujaan seemiläisissä käänöskirjoissa näitä neljää termiä ei missään listata yhteen kuuluvina, mikä sen sijaan tapahtuu joitain kertoja Septuagintan kreikaksi kirjoitetuissa osissa.²⁰

Aloitamme tarkastelumme *aretē*-sanana esiintymiskonteksteista. Todettakoon aluksi, että Septuagintan hepreasta (ja pieneltä osin arameasta) käännettyissä kirjoissa *aretē* on hyvin harvinaisen sana, sillä se esiintyy vain kuudesti. Kaikki esiintymät ovat profeettakirjoissa ja liittyvät johdonmukaisesti Jumalaan: Jumalan tekoihin, loistoon ja ylistämiseen – eivät siis suoraan inhimilliseen hyveeseen siinä mielessä kuin sen edellä määrittelimme.²¹

Tilanne on hyvin toisenlainen Septuagintan suoraan kreikaksi kirjoitetuissa kirjoissa, joissa sana *aretē* esiintyy tiheämmin. Termin 25 esiintymästä 16 löytyy Neljännessä makkabilaiskirjasta, ja lähes kaikki loput Toisesta makkabilaiskirjasta (4 kpl) ja Viisauden kirjasta (3 kpl).²² Näissä kirjoissa sanalla on kolme keskeistä esiintymiskontekstia. Ensimmäinen näistä on ajatus hyveeseen kasvamisesta tai kasvattamisesta. Lähteet käyttävät tästä monesti termiä *paideia*.²³ Toiseksi hyve näyttäytyy korostetun usein rohkeutena, joka kattaa kaksi alalajia: peloton aktiivinen toiminta ja passiivisempi kärsimyksen kestäminen kyky. Paikoin on myös havaittavissa, että rohkeus lähestyy kokonaisvaltaista hyveellisuuden merkitystä. Sen keskeinen asema on selitettävissä asiayhteyksillä, joita leimaa moraalisesti hyvien ja pahojen ihmisten välinen akuutti konflikti. Kolmas konteksti, jossa sana *aretē* esiintyy, on ajatus kuolemanjälkeisestä palkinnosta, joka seuraa hyveellistä kärsimystä ja kuolemaa.

Seuraavassa analysoimme tarkemmin edellä mainituista pääteemoista ensimmäistä, *paideiaa*. Teemme sen neljään näkökulmaan nivoutuvien tekstiesimerkkien avulla: (1) hyvekasvatus elinikäisenä prosessina, (2) *paideian* eri tehtävät ja merkitykset sekä sen suhde (3) yksittäisiin hyveisiin ja (4) hyveiden hierarkiaan.

¹⁷ Septuagintasta yleisesti ks. Aejmelaeus 2018.

¹⁸ *Aretē* on samaa juurta kuin 'parasta' tarkoittava *aristos*, ja sen perusmerkitys liittyy *erinomaisuuteen* (ks. Papademetriou 2011).

¹⁹ Näiden sanojen frekvenssit Septuagintassa vaihtelevat kohtuullisuuden yhdeksästä, vain suoraan kreikaksi kirjoitetuissa kirjoissa tavattavasta esiintymästä oikeamielisuuden yli 300:aan esiintymään, joista suuri osa on Psalmessa ja Sananlaskuissa. Platon mainitsee kyseiset neljä hyvettä esim. kohdissa *Faidon* 69c ja *Lait* 631c. Termi "kardinaalihyve" on ilmeisesti peräisin Ambrosiukselta (*In Lucam* 5).

²⁰ Ks. esim. Viis. 8:7 ja 4. Makk. 1:8. Hyvelistoista kreikankielisessä juutalaisessa ja varhaisessa kristillisessä kirjallisuudessa ks. Vögtle 1936; Wibbing 1959; Kamlah 1964.

²¹ Kohdat ovat Jes. 42:8, 12; 43:21; 63:7; Hab. 3:3 ja Sak. 6:13, joissa sitä on käytetty vastineena heprean sanoille *hōd* (mm. '(arvo)valta', 'kunnia', 'loisto') ja *tehillā* ('ylistys', 'ylistettävä teko').

²² Jäljelle jäävät kaksi esiintymää ovat Kolmannessa makkabilaiskirjassa ja Esterin kirjan kreikankielisissä lisäyksissä. Lisäksi eräissä Sananlaskujen kirjan käsikirjoituksissa Herran pelko ei jakeessa 1:7 ole viisauden alku vaan "viisauden hyve".

²³ Termi viittaa laajasti kasvatukseen ja kasvatus- ja sivistysihanteisiin sekä kasvatuksen lopputulokseen. Ihanteet vaihtelivat ajan ja paikan mukaan, mutta niitä tavoiteltiin *paideian* avulla.

Ensimmäiseksi esimerkiksi hyveeseen kasvamisesta otamme tavan, jolla entistä ylipappi Oniasta luonnehditaan Toisessa makkabilaiskirjassa. Hänet oli erottanut virastaan maassa valtaa pitänyt, kreikkalaisuutta hyvin kielteisessä mielessä edustanut kuningas Antiokhos IV Epifanes. Oniaasta sanotaan, että hän oli ”hieno ja jaloluonteinen (*kalon kai agathon*) mies”, joka ”lapsuudesta asti oli kaikin tavoin harjaantunut hyveisiin” tai kirjaimellisemmin ”kaikkiin asioihin, jotka kuuluvat hyveeseen (*panta ta tēs aretēs oikeia*)” (2. Makk. 15:12).²⁴ Sitaatti havainnollistaa, miten hyve käsitettiin toisaalta yhdeksi kokonaisuudeksi, toisaalta osista (so. yksittäisistä hyveistä) koostuvaksi.²⁵ Eri hyveiden ykseys on näkemys, joka esiintyy jo Platonilla.²⁶ Juutalaisten lähteiden osalta voidaan esittää, että ”kokonaishyveen” eri osa-alueilla (yksittäisillä hyveillä) torjutaan erityyppisten kriisien vaikutuksia. Esimerkiksi Toisessa makkabilaiskirjassa rohkeus yhdistyy sotilasoperaatioihin ja kestävyys marttyyriuteen. Jälkimmäinen koskee myös Neljättä makkabilaiskirjaa. Viisauden kirjassa oikeamielisyys liittyy ”jumalattomien” kielteisten vaikutusten torjuntaan.

Hyveeseen täytyy harjaantua ja sitä on opittava, minkä lisäksi sitä täytyy opettaa. Neljännessä makkabilaiskirjassa hyveitä opettaa juutalainen laki, jota kutsutaan ”hyveelliseksi” (11:5) ja josta käytetään kirjassa myös nimitystä ”filosofia” (4. Makk. 5:19–24). Toisessa makkabilaiskirjassa Mooseksen laki on niin ikään keskeinen, ja sen ylisukupolvinen luonne (ks. esim. 6:1; 7:2, 24,37) ilmentää sen opettamisen tärkeyttä, joskin implisiittisesti. Viisauden kirjassa hyveiden opettajana toimii henkilöity naispuolinen Viisauden hahmo (Viis. 8:7). Sekä Viisauden kirja että Neljäs makkabilaiskirja mainitsee kardinaalihyveet opetettavana aineksena.²⁷ Viisaudessa ja laissa samalla tiivistyvät näiden kirjojen viime kädessä transsendentaaliset ”moraalin lähteet”. Tällä termillä Charles Taylor kuvaa sellaista ”hyvää”, joka toimii kriteerinä muiden asioiden hyvydelle (ks. Taylor 1989, 92–95).²⁸

Hyveen opettaminen ei lähteissämme ole pelkkä intellektuaalinen harjoite. Kyse on moraalin alaan kuuluvista tavoitteista, jotka tuli elää todeksi.²⁹ Tästä äärimmäinen esimerkki ovat vanhus Eleasaria sekä seitsemää veljestä ja heidän äitiään koskevat marttyyrikertomukset. Toisessa makkabilaiskirjassa heidän tarinansa kerrotaan tiivistetysti (6:18–7:42), kun taas Neljännessä makkabilaiskirjassa se muodostaa kirjoittajan keskeisen todistusaineiston kirjan päätesin – jonka mukaan passiot on hallittava hurskaan järjen avulla – todistamisessa (1:7–11, 4:26–18:24).³⁰ Marttyyrit kidutetaan kuoliaiksi, koska he eivät suostu syömään Mooseksen lain kiellettä sianlihaa, jota Antiokhos yrittää heille syöttää. Tämä äärimmäinen tilanne tarjoaa kirjoittajille tilaisuuden tuoda esiin heidän mielestään oikeita moraalisia ratkaisuja hyvin painokkaalla tavalla.

²⁴ Kirjaimellisempi käännös on Yli-Karjanmaan, mutta muuten apokryfien käännökset, ellei toisin mainita, ovat Apokryfikirjojen käännöskomitean (Pihkala ym. 2009), paikoin pienin muutoksin.

²⁵ Jakeen 2. Makk. 15:12 Oniaasta antamaa kuvaa täydentävät yksittäisten hyveiden osalta jakeet 3:1, jonka mukaan hän oli ”hurskas mies ja vihasi kaikkea vääryyttä”, ja 4:37, jossa itse tyranni Antiokhos muistelee Oniaan murhan jälkeen tämän ”viisautta ja tyyntä arvokkuutta”.

²⁶ Ks. esim. Devereux 1992.

²⁷ Hyveistä ja kardinaalihyveistä Neljännessä makkabilaiskirjassa ks. myös Sariola 1996, 25.

²⁸ Vaikkei Taylor itse käytä vertailevan etiikan käsitettä, Hämäläinen omistaa hänen ajattelulleen (ja erityisesti juuri tässä käytetylle Taylorin kirjalle *Sources of the Self*) yhden luvun. Hämäläisen mukaan Taylorin moraalisten tekojen ja arvojen historiallisuudelle osoittama huomio tarjoaa olennaisen näkökulman vertailevaan etiikkaan (ks. Hämäläinen 2016, 91–106).

²⁹ Pierre Hadot (2010) on korostanut vastaavaa ilmiötä antiikin filosofian kohdalla: kyseessä oli elämäntapa.

³⁰ Emootioihin viittaavalla kreikan termillä *pathos* on Neljännessä makkabilaiskirjassa negatiivinen arvolataus (ks. myös 1:22–23 ja Sariola 1996, 23–24), minkä esiintuomiseksi käytämme suomennosta ’passio’. Vrt. alaviite 12 yllä.

Edellä lainatun Oniaan kuvauksen lisäksi makkabilaiskirjoissa on muitakin lyhyitä vanhojen miesten kuvauksia, jotka heijastelevat hyveelle lapsuudesta saakka omistettua elämää.³¹ Marttyyreista vanhinta, Eleasaria, kuvataan samassa teoksessa sanomalla hänen olevan ”jo korkeaan ikään yltänyt jalopiirteinen mies”, jolla oli ”lapsesta saakka nuhteettomasti eletty elämä” (2. Makk. 6:18, 23). Tässä kuvauksessa hyveellisyys on mukana vain implisiittisesti, kun taas Toisen makkabilaiskirjan ainoan marttyyriin viittaavan *aretē*-esiintymän mukaan hänen kuolemastaan ”tuli jalouden esikuva ja hyveen muistomerkki” (*hypodeigma gennaiotētos kai mnēmosynon aretēs* (6:31; vrt. 6:28)).³² Tämä esimerkillisyys yhdessä lapsuudesta saakka vallinneen nuhteettomuuden kanssa (6:23) tekee selväksi, että Eleasar esitetään kirjassa mallina siitä, mitä hyvekasvatus saa aikaan.³³ Kolmas hyveellisen vanhan miehen kuvas löytyy Kolmanesta makkabilaiskirjasta, joka ei käsittele makkabilaismarttyyreita vaan sijoittuu Egyptiin, mutta siinäkin kertomusta kehystää hallitsijan (Ptolemaios IV Filopator) toimeenpanema vaino. Sankariksi nouseva pappi on hänkin nimeltään Eleasar, jonka sanotaan olleen ”elämänsä ajan kaiken hyveen kaunistama” (6:1, suom. Sami Yli-Karjanmaa).³⁴ Vanha mies lausuu pitkän rukouksen (6:2–15), jonka jälkeen Jumala puuttuu tapahtumien kulkuun. Hyveen kultilliseen ulottuvuuteen viittaa myös 4. Makk. 5:24, jossa marttyyrit hurskautensa (*eusebeia*) ansiosta ”palvele[vat] (*sebein*) suurenmoisesti ainoaa todellista Jumalaa”.

Näissä kuvauksissa harmaahapsiset juutalaisvanhukset lähestyvät kreikkalaisen hyveellisen viisaan perikuvaa. Makkabilaismarttyyri Eleasaria onkin verrattu Sokrateehen (Rajak 2000, 120–122). Kumpikin oli kouliintunut tavalla, joka valmisti heitä kohtaamaan kuolemansa. Neljännessä makkabilaiskirjassa kyse on eksplisiittisesti juutalaisesta ”filosofiasta”, joka samastetaan juutalaiseen lakiin (esim. 5:20–22, 7:7). Niin Eleasar kuin Sokrateskin torjui tarjolla olleen mahdollisuuden muuttaa kuolemaan vievää kohtaloaan – Sokrates Kritonin ehdottaman paon, Eleasar Antiokhoksen vaatiman sianlihan syömisen.³⁵ Tällaiseen ratkaisuun sortuminen olisi merkinnyt oman vakaumuksen ja moraalien lähteen perustavanlaatuisia pettämistä.

Myös Oniaan kuvaukselle jakeessa 2. Makk. 15:12 löytyy vertailukohtia kreikkalaisista filosofisista teksteistä. Edellä mainittujen luonnehdintojen lisäksi Oniaasta sanotaan, että ”hän oli vaatimaton (*aidēmona*) kanssakäymisessä ja lempeä (*prāon*) luonteeltaan ja ilmaisi itseään soveliaasti (*prepontōs*)” (suom. Sami Yli-Karjanmaa.). Platonin *Pidoissa* Agathon saa tuntuvat aplodit puhuttuaan ”soveliaasti” (198a). Aristoteles puolestaan käsittelee lyhyesti vaatimattomuutta *Nikomakhoksen etiikassa*: hänen mukaansa kyseessä ei ole hyve vaan emootio (*pathos*), mutta hyveiden tavoin myös vaatimattomuus on kahden ei-toivotun ominaisuuden (liiallisen arkuuden ja häpeämättömyyden) välinen tavoiteltava optimitila (*Nikomakhoksen etiikka* 1108a31–36).³⁶ Lempeys (*praotēs*) sen sijaan on hyve (*NE* 1125b26–29). Sokrateehen palataksemme

³¹ Neljännen makkabilaiskirjan kuvaus Oniaasta on lyhempi kuin Toisen makkabilaiskirjan. Se mainitsee vain hänen olleen ”jalo ja hyvä mies”. Tämä kummassakin kuvauksessa esiintyvä kreikkalainen *kalokagathian* moraali-ihanne viittaa esimerkillisyyteen. (Ks. Sariola 1996, 46.)

³² Jostain syystä Apokryfien käännöskomitea suomentaa *aretēn* tässä ”urheudeksi”. Samoin sekä New English Translation of the Septuagint että New Revised Standard Version käyttävät sanaa *courage*. Kaikissa käsikirjoituksissa alkukielen sana on kuitenkin *aretē*.

³³ Tätä näkökulmaa on jokseenkin vaikea sovittaa yhteen sen kanssa, että ainakin veljekset pitävät kärsimystään omana synnään ja oikeutettuna rangaistuksena (ks. alla). Ristiriidan käsittely jää kuitenkin tämän artikkelin ulkopuolelle.

³⁴ Viittaus elämään ei ole yksiselitteinen (*pasē tē kata ton bion aretē*). Myös Apokryfien käännöskomitean versio, joka puhuu ”elämän kaikista hyveistä”, on mahdollinen. Sekin kuitenkin viittaa elämän kokonaisuuteen ja kulkuun, sillä Eleasarin sanotaan olleen ”kypsään ikään ehtinyt vanhus”.

³⁵ Platonin dialogi *Kriton* sisältää Sokrateen pitkällisen, filosofisen kieltäytymisen nimihenkilön ehdotuksesta.

³⁶ Aristoteles käsittelee hyveitä kahden paheen välisinä ominaisuuksina erityisesti *Nikomakhoksen etiikan* toisessa kirjassa kohdasta 1104a alkaen. Aiheeseen palataan alla.

lempeys esiintyy Platonin *Faidon*-dialogin kuvauksessa, jonka oikeudenpalvelija antaa Sokraateesta juuri ennen kuin tämä juo myrkkypikarin: palvelija sanoo hänen olevan ”jaloin (*genaiotaton*) ja lempein (*praotaton*) ja paras (*ariston*) mies, joka tänne on koskaan joutunut” (*Faidon* 116c). Adjektiivit ”jalo” ja ”paras” ovat varsin yleisluontoisia, mutta todettakoon niitäkin käytettävän makkabilaismarttyyreista moneen otteeseen.³⁷

Toinen näkökulmamme hyveeseen kasvamiseen liittyy *paideian* rooliin ja merkitykseen marttyyreille Toisessa ja Neljännessä makkabilaiskirjassa. Aloitamme jälkimmäisestä, jossa hyveeseen kasvaminen esiintyy eksplisiittisesti kahdesti. Kuolemaisillaan oleva kolmas veli sanoo Antiokhokselle seuraavasti: ”Me kärsimme tämän, saataisiin tyranni, kasvatuksen ja Jumalan hyveen tähden (*dia paideian kai aretēn theou*)” (4. Makk. 10:8).³⁸ Hyvekasvatus oli voimakkaasti veljiä yhdistävä ja lähentävä tekijä. Kuten kirjoittaja toteaa, ”koska heidät oli kasvatettu (*paideuthentes*) saman lain mukaan, harjaannutettu samoihin hyveisiin ja hoidettu yhdessä oikeamielistä elämää varten, he rakastivat yhä enemmän toisiaan” (13:24).

Juutalaisen lain merkitys hyveeseen harjaantumisessa korostuu, ja kertomuksessa on kyse sen luovuttamattomuudesta kokonaisuutena. Tämän Eleasar ilmaisee selvästi: ”Älä siis luule, että saataisiin syöminen on vähäinen synti. Yhtä merkittävää on rikkoa lakia pienissä kuin suurissa asioissa” (4. Makk. 5:19–20), sillä kumpikin lain rikkomisen tapa edustaa Eleasarin mukaan lain halveksuntaa. Mooseksen laki on marttyyrien moraalin lähde, ja juuri siihen pohjaava hyvekasvatus antaa heille kyvyn kestää kidutukset. Edellä lainatussa jakeessa 4. Makk. 10:8 silmiinpistävä on lausuma kärsimisestä ”kasvatuksen vuoksi”. Kreikan rakenne on samalla tavoin väljä kuin suomenkin; ilmaisu voi tarkoittaa joko sitä, että kasvatus on kärsimyksen syy tai sitä, että veljet kärsivät kasvatustaan puolustaakseen. Nämä merkitykset eivät ole ristiriidassa toistensa kanssa. Hyvekasvatus kärsimyksen syynä tarkoittaa Mooseksen lakiin pitäytymistä; kidutuksen seuraa siitä. Toisaalta suostuessaan mieluummin kärsimään kuin rikkomaan lakia marttyyrit puolustavat lakia.

Edellä siteeratuissa kolmannen veljen ja Eleasarin puheenvuoroissa tulee hyvin esiin moraalin lähteen artikuloimisen tärkeys. Taylor (1989, 91, vrt. 96) viittaa artikuloinnin yhteydessä satuvasti juuri ”Abrahamin Jumalaan”, joka ”on olemassa meille (uskomisen mahdollisuutena), koska hänestä on puhuttu” Raamatussa ja muuallakin. Artikulaatio toimii liikkeelle panevana voimana ja auttaa ihmisiä puolustamaan arvojaan (Hämäläinen 2016, 100). Marttyyrien tapauksessa kyse on puheen ohella ennen kaikkea heidän teoistaan: marttyyriutta voidaan pitää voimauttavan artikulaation äärimmäisenä muotona, kuten edellä mainittu Eleasarin kuoleman eksplisiittinen esimerkillisyys jakeissa 2. Makk. 6:28, 31 demonstroi.

Taylor (1989, 93) korostaa lisäksi moraalin lähteen rakastamisen tärkeyttä. Tämäkin puoli näkyy lähteissämme: marttyyrioveljesten äidin sanotaan ”rakastavan” hurskautta enemmän kuin poikiensa elämän pitkittämistä (4. Makk. 15:3), ja personoitu Viisus esitetään kirjoittajan rakkauden kohteena (Viis. 6:12, 7:10, 8:2). Toinen makkabilaiskirja ei käytä rakkaus-terminologiaa, mutta mainitsee Oniaan olleen ”lain tinkimätön puolustaja” (*zēlōtes*; ’laki-intoilija’). Juutalais-kristillisessä kontekstissa Taylor mainitsee erikseen vielä Jumalan (ts. moraalin lähteen) ihmiseen kohdistaman rakkauden voimauttavan vaikutuksen. Tässä suhteessa lähteemme poikkeavat siten, että vain Viisauden kirja mainitsee tämän suuntaisen rakkauden (7:28, 16:26).

³⁷ Niitä käytetään Eleasarista jakeissa 2. Makk. 6:27; 4. Makk. 6:10, 7:1, 7:8, veljeksistä jakeessa 4. Makk. 8:3 (jonka mukaan he ovat lisäksi ”vaatimattomia”, vrt. Onias) ja heidän äidistään jakeissa 2. Makk. 7:21; 4. Makk. 15:24.

³⁸ Käytämme Sariolan suomennosta Neljännessä makkabilaiskirjasta, paikoin pienin muutoksin.

Lain puolustamisen ajatus ja marttyyrien moraalin lähteen artikulointi yhdistävät Neljättä ja Toista makkabilaiskirjaa. Jälkimmäisessä toinen veljeksistä julistaa Antiokhokselle: ”Tämän elämän sinä meiltä riistät, mutta koko maailman kuningas herättää meidät uuteen, ikuiseen elämään, koska me kuolemme hänen lakiensa tähden” (2. Makk. 7:9). Vastaavasti poikien äiti lohduttaa heitä sanoen: ”Armossaan [maailman luoja] myös antaa teille takaisin hengen ja elämän, koska te nyt luovutte niistä hänen lakiensa tähden” (7:23). Kreikan kielen rakenteet poikkeavat toisistaan, mutta ajatus on kummassakin tapauksessa tulkittavissa samoin kuin edellä: lakeja puolustetaan, ja tämän vuoksi ollaan myös valmiita kärsimään.³⁹ Puolustamisen aspekti korostuu, sillä konteksti viittaa siihen, että odotettu ylösnousemus on palkkio ansiokkaasta toiminnasta, mihin lakien puolustaminen sopii paremmin kuin lait kuoleman ja kärsimyksen syynä.

Kärsimyksen todellisen syyn sanotaankin Toisessa makkabilaiskirjassa olevan toisaalla. Kudes veli ojentaa tyrannia: ”Älä kuvittele turhia itsestäsi. Nämä kärsimykset ovat omaa syytämme: me olemme tehneet syntiä Jumalaamme vastaan. – Älä luule, että selviät ilman rangaistusta – sinähän yrität taistella Jumalaa vastaan” (2. Makk. 7:18–19). Ajatus jatkuu seitsemän veljen lausussa: ”Me kärsimme omien syntiemme vuoksi, ja jos meidän Jumalamme, elävä Herra, vihastuukin meihin ja jonkin aikaa kurittaa ja kasvattaa (*kharin epiplēkseōs kai paidias*) meitä, hän kyllä tekee taas sovinnon palvelijoidensa kanssa” (7:32–33).

Ensimmäinen sitaatti on siinä mielessä looginen, että kumpikin osapuoli saa rangaistuksen rikkomuksestaan tyrannin toimiessa (jumalallisen) rangaistuksen välikappaleena. Paradoksaalisesti hänen sanotaan silti taistelevan Jumalaa vastaan. Joka tapauksessa kieltä kuvitella itsestä liikojia antaa ymmärtää, että Antiokhoksen toiminta ei ole marttyyrien kohtalon perimmäinen syy. Kirjoittaja ei siten pidä myöskään sianlihasta kieltäytymistä marttyyrien viimekätisenä kärsimyksen syynä – siis toisin kuin asia esitetään Neljännessä makkabilaiskirjassa. Toinen merkittävä ero kirjojen välillä on se, miten *paideian* käsite ymmärretään. Toisessa makkabilaiskirjassa sillä ei ole yhtymäkohtaa hyveeseen, vaan se on kuritusta ja Jumalan vihastumisen ilmaus, ei kasvatusta vaan rangaistus.

Kolmas näkökulmamme hyveeseen kasvamiseen koskee kysymystä siitä, mikä on kasvatuksen suhde yksittäisiin hyveisiin. Toisessa makkabilaiskirjassa tätä kysymystä kaikkein lähimmin sivuavat edellä jo tarkastellut Oniaan luonnehdinnat jakeissa 3:1, 4:37 ja 15:12. Niissä kirjoittaja erittelee, millaisia yksittäisiä hyveellisiä ominaisuuksia hyveeseen kasvatetulla ihmisellä on. Neljännessä makkabilaiskirjassa ja Viisauden kirjassa puolestaan esiintyvät edellä mainitut kardinaalihyveet. Edellisen kirjoittaja ilmaisee heti alussa (4. Makk. 1:2–3), että ne ovat tarpeellisia kirjassa ylistetyn tärkeimmän päämäärän – että hurskas järki hallitsee passioita – saavuttamiselle, ja jakeessa 1:18 hän kutsuu niitä ”viisauden (*sofia*) ilmenemismuodoiksi”. Eleasar esittää niistä puheessaan muokatun listan, jossa järkevyyden tilalla on hurskaus (*eusebeia*).⁴⁰ Hän sanoo juutalaisen filosofian *opettavan* kyseisiä hyveitä (5:22–24). Tämä vastaa läheisesti Viisauden kirjan ajatusta (Viis. 8:7): ”Jos joku rakastaa oikeamielisyyttä, se vaatii vaivaa ja ponnistelua, hyveitä, joita juuri viisus opettaa: kohtuullisuutta ja järkevyyttä, oikeamielisyyttä ja

³⁹ Jakeessa 7:23 on prepositio *dia* akkusatiiviin kanssa kuten edellä 4. Makkabilaiskirjassa; jakeessa 7:9 esiintyy prepositio *hyper* genetiivin kanssa ilman selvää merkityseroa jakeeseen 23 verrattuna.

⁴⁰ Tämä ei merkitse järkevyyden väheksymistä, sillä se mainitaan ”tärkeimpänä” hyveenä jakeissa 4. Makk. 1:2 ja 1:19. Samat kolme kardinaalihyvettä mainitaan veljesten ominaisuuksina jakeessa 15:10; niitä täydentävät jalous (*kalokagathia*, jae 9) ja jalomielisyys (*megalopsykhia*), veljesrakkaus sekä äidin rakastaminen.

rohkeutta – mitään niitä hyödyllisempää ei elämässä ole.” Vaikka Viisauden kirja ei tässä eksplisiittisesti mainitse hyveeseen kasvattamista, viittaus ”opettamiseen” tekee pedagogisen lähestymistavan ilmeiseksi.⁴¹

Neljäs ja viimeinen näkökulma, jonka nostamme esiin lähteistämme, on hyveiden hierarkia Neljännen makkabilaiskirjan luvuissa 13–16. Tekstin mukaan marttyyrioveljesten yhteinen hyvekasvatus lisäsi heidän veljesrakkauttaan.⁴² Suuremman rakkauden kääntöpuolena on suurempi kärsimys, kun ihminen todistaa omien veljiensä kiduttamista: ”Veljesrakkauteen kuuluu tällä tavoin myötätunto, ja nämä seitsemän veljestä olivat erittäin myötätuntoisia toisiaan kohtaan” (13:23). Hyvekasvatuksen vaikutusten dynamiikka on kirjassa kuitenkin sellainen, että kyky kestää kärsimystä kasvaa *enemmän* kuin itse kärsimys, ja tämä koskee myös sen kärsimyksen kestämistä, joka aiheutuu omien veljien kiduttamisesta.

Hyveiden hierarkkinen suhde ilmenee siinä, että Mooseksen lain noudattamisen näkökulmasta veljesrakkaus onkin nyt ”passio” (*pathos*): veljekset ”vieläpä yllyttivät toisiaan menemään pahoinpideltäviksi. He eivät siis ainoastaan halveksineet kipua, vaan kukistivat myös veljesrakkauden passiot” (4. Makk. 14:1). Juuri passiothan hurskaan järjen tulee kirjoittajan mukaan hallita, ja veljekset onnistuvat tässä tavoitteessa pysymällä lujina suhteessaan sianlihaan. Vaikka veljesrakkaus, hyvekasvatuksen hedelmä, on eittämättä hyve, kirjoittaja suhteellistaa sen arvon radikaalisti korostaessaan, että veljesrakkauden on väistyttävä Toora-uskollisuuden tieltä.⁴³

Tarina ei pääty tähän, vaan kerronnan kaari nousee vielä ikään kuin toiseen kertaluokkaan veljesten äidin myötä. Se, että veljekset voittivat veljesrakkautensa muodostaman uhan (periksi antaminen toisten pelastamiseksi) sai äidin kiintymään poikiinsa entistäkin enemmän (4. Makk. 15:9). Tällöin myös hän kärsi enemmän heidän kidutuksestaan, mutta ”hurskaalla järjellä hän kuitenkin tukahdutti kaikki nämä vahvat passiot” (16:4). Kirjoittaja on valinnut vaikuttavan ja emotionaalisesti tehokkaan kertomuksen teesinsä todistamiseen.

Päätelmät

Olemme edellä tarkastelleet, miten hyvettä ja hyveitä käsitellään kahdessa antiikin juutalaisessa, kieleltään ja siten osin muutoinkin erilaisessa kulttuurisessa rekisterissä. Seemiläisillä kielillä kirjoitetusta juutalaisesta kirjallisuudesta puuttuu yksittäinen hyvettä tarkoittava abstrakti termi, mikä ei kuitenkaan estä yksittäisistä hyveistä ja paheista käytävää keskustelua. Qumranin teksteistä ottamissamme esimerkeissä totuus ja vääryys myös lähestyvät yläkäsitteen asemaa. Lisäksi moraalin ja kultin alueet limittyvät toisiinsa tekstien korostaessa Tooran säädöksiin perustuvia puhtautta, pyhyyttä ja pappeutta rinta rinnan eettisten ihanteiden kanssa. Tämä heijastaa niiden kirjoittajien maailmankuvaa, jolle moraalisten ja kultillisten hyveiden laadullinen erottaminen toisistaan on vierasta.

⁴¹ Jakeessa opettamisesta käytetään verbiä *ekdidaskō*. Se esiintyy myös jakeissa 4. Makk. 5:23–24, jotka puhuvat kohtuullisuuden ja hurskauden opettamisesta; filosofia puolestaan ”harjoittaa” (*eksaskeō*) rohkeutta ja ”kasvattaa” (*paideuō*) oikeamielisyyteen. Viisauden kirja puhuu kasvatuksesta sekä kouluttamisen (1:5, 2:12, 3:11, 6:11; luultavasti myös 7:14) että kurituksen (3:5, 11:9 ja 12:2) merkityksessä.

⁴² Jo Aristoteles kirjoittaa siitä, miten yhteinen kasvatus tekee veljistä hyvin läheisiä keskenään (*NE* 1161b33–34, 1162a9–14).

⁴³ Huomattakoon, että kyse ei ole em. aristoteelisesta ajatuksesta, jossa kukin hyve on kahden paheen välinen opitimitila (kuten rohkeus pelkuruuden ja uhkarohkeuden välissä; esim. *NE* 1107b1–4).

Tutkimissamme Septuagintan apokryfikirjoissa kreikan hyvettä merkitsevä termi, *aretē*, ja siihen läheisesti rinnastuva jalous (*kalokagathia*, *gennaiotēs*) esiintyvät kattokäsitteinä. Hyveistä puhutaan myös monikossa yksittäisinä tavoiteltavina ominaisuuksina, mutta ne säilyttävät kuitenkin yhteytensä abstraktimpaan hyveen kokonaisuuteen. Hyveen kultillinen ulottuvuus näytättyy jonkin verran vaimeampana kuin seemiläisessä lähdeaineistossa. Pappeja mainitaan hyveellisten henkilöiden joukossa, ja rukouksen ja oikean palveluksen annetaan ymmärtää olevan osa hyveellistä toimintaa. Lisäksi on merkillepantavaa, miten juutalaiset kirjoittajat hyödyntävät kreikkalaista hyvekäsitemistöä (monesti eksplisiittisesti) kreikkalaisia vastustajiaan vastaan.

Kummassakin tekstiryhmässä artikuloituna moraalin lähteenä esiintyvät uskonnollinen perinne ja – kreikankielisessä aineistossa eksplisiittisesti – sen kodifikaatio Mooseksen laissa. Tekstejä yhdistää myös intellektuaalisiksi tulkittavien hyveiden esiintyminen. Näitä ovat ymmärrys ja tieto (Yhdyskuntasääntö) sekä järkevyyt (Neljäs makkabilaiskirja ja Viisauden kirja). Kiintoisa Neljänestä makkabilaiskirjasta nouseva havainto on, että yksittäiset hyveet voivat olla ristiriidassa keskenään: alemmasta on luovuttava ylemmän saavuttamiseksi. Tätä ajatusta hyveiden välisestä hierarkiasta ja suhteellisuudesta ei esiinny muualla aineistossamme, joskin jotakin jossain määrin vastaavaa voidaan havaita siinä, kuinka seemiläisen aineiston erilaiset etiikat voivat mahdollisesti olla jännitteisessä suhteessa toisiinsa.

Olemme osoittaneet, että juutalaiset lähteet säilövät osaltaan antiikin hyveajattelua. Juutalaiset eivät olleet itäisen Välimeren alueen ainoa vähemmistökulttuuri, mutta suhteellisen hyvin säilyneen tekstiaineiston vuoksi heidän kirjoituksensa tarjoavat ainutlaatuisen mahdollisuuden tutkia yhden vähemmistökulttuurin hyveajattelua kyseisellä alueella. Juutalaisten lähteiden monet kirjalliset lajit ja kulttuuriset taustat tuovat hyvetutkimuksen luontevasti paitsi filosofisesti myös historiallisesti ja kirjallisesti suuntautuneiden humanistien mielenkiinnon kohteeksi.

Juutalaisen aineiston huomioon ottaminen täydentää länsimaisen hyveajattelun historiaa tuomalla itäisen Välimeren filosofiseen perinteeseen vähemmistökulttuurisen näkökulman, jota monien muiden kulttuurien tapauksissa ei voida rekonstruoida lähteiden puutteen takia. Juutalaiset kirjoitukset tulee nähdä yhtenä osana antiikin eettistä keskustelua. Tällöin ne voivat myös luoda uudenlaisia näkökulmia hyveeseen ja sen reunaehtoihin.

Kirjallisuus

Aejmelaesus, Anneli

2018 Kysymys Septuagintan synnystä. – Anneli Aejmelaesus, Katja Kujanpää ja Mika Tucker (toim.), *Sisälle Septuagintaan*, 7–20. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 116. Helsinki: SES.

Angle, Stephen

2015 *World Virtue Ethics*. – Lorraine Besser-Jones & Michael A. Slote (toim.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, 445–457. New York: Routledge.

Annas, Julia

2003 *The Structure of Virtue*. – Linda Zagzebski & Michael DePaul (toim.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, 15–33. Oxford: Oxford University Press.

Annas, Julia

2011 *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199228782.001.0001>

Aristoteles

2012 *Nikomakhoksen etiikka*. Teokset, osa VII. Suomentanut ja selitykset laatinut Simo Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.

Barton, John

2015 *Ethics in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199660438.001.0001>

Besser-Jones, Lorraine & Michael A. Slote (toim.)

2015 *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. New York: Routledge.

<https://doi.org/10.4324/9780203071755>

Brown, William P.

2014 *Wisdom's Wonder: Character, Creation, and Crisis in the Bible's Wisdom Literature*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Cho, Francisca

2005 Ritual. – William Schweiker (toim.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, 86–93. Malden, MA: Blackwell.

<https://doi.org/10.1111/b.9780631216346.2004.00012.x>

Crisp, Roger (toim.)

2013 *The Oxford Handbook of the History of Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199545971.001.0001>

Devereux, Daniel T.

1992 The Unity of the Virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches*. *The Philosophical Review* 101(4): 765–789.

<https://doi.org/10.2307/2185924>

Doležalová, Lucie

2009 Introduction: The Potential and Limitations of Studying Lists. – Lucie Doležalová (toim.), *The Charm of a List: From the Sumerians to Computerised Data Processing*, 1–8. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Douglas, Mary

1999 *Leviticus as Literature*. New York: Oxford University Press.

Fitzgerald, John T.

1992 Virtue/Vice Lists. *Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday.

Hadot, Pierre

2010 *Mitä on antiikin filosofia?* Kääntäjä Tapani Kilpeläinen. Tampere: Niin & näin.

Hämäläinen, Nora

2016 *Descriptive Ethics: What does Moral Philosophy Know about Morality?* New York: Palgrave Macmillan.

https://doi.org/10.1057/978-1-137-58617-9_1

Kamlah, Ehrhard

1964 *Die Form Der Katalogischen Paränese Im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr.

Konstan, David

2006 *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.

<https://doi.org/10.3138/9781442674370>

Lange, Armin

2010 "So I Girded My Loins in the Vision of Righteousness and Wisdom, in the Robe of Supplication (1QapGen ar VI.4)": *qšt* in the Book of the Words of Noah and Second Temple Jewish Aramaic Literature. *Aramaic Studies* 8/1-2: 13-45.

<https://doi.org/10.1163/147783510X571560>

Lovin, Robin W. & Frank E. Reynolds

1985 In the Beginning. – Robin W. Lovin & Frank E. Reynolds (toim.), *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, 1-35. Chicago: The University of Chicago Press.

Mirguet, Françoise

2017 *An Early History of Compassion: Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/9781316536520>

Newsom, Carol A.

2014 *Daniel: A Commentary*. Old Testament Library. Louisville, KY: Westminster John Knox.

Papademetriou, Kyriakoula

2011 From the *arete* of the ancient world to the *arete* of the New Testament: a semantic investigation. – Jan Joosten & Eberhard Bons (toim.), *Septuagint vocabulary: pre-history, usage, reception*, 45-63. Septuagint and cognate studies series 58. Atlanta: SBL.

Parker, Robert

1983 *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon.

Pihkala, Juha, Anni Maria Laato, Tapio Leinonen, Kai Vahtola, Hanne von Weissenberg & Johanna Räsänen (toim.)

2009 *Vanhan testamentin apokryfikirjat*. Helsinki: Kirjapaja.

Pihlström, Sami

2014 *Taking Evil Seriously*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

<https://doi.org/10.1057/9781137412669>

Popović, Mladen

2016 *Anthropology, Pneumatology, and Demonology in Early Judaism: The Two Spirits Treatise (1QS 3:13–4:26) and Other Texts from the Dead Sea Scrolls*. – Jacques van Ruiten & George van Kooten (toim.), *Dust of the Ground and Breath of Life (Gen 2:7): The Problem of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity*, 58–98. Themes in Biblical Narrative 20. Leiden: Brill.

https://doi.org/10.1163/9789004334762_005

Rajak, Tessa

2000 *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*. Leiden: Brill.

<https://doi.org/10.1163/9789047400196>

Russell, Daniel C.

2013 Introduction: Virtue Ethics in Modern Moral Philosophy. – Daniel C. Russell (toim.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, 1–6. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/CCO9780511734786.001>

Sariola, Heikki

1996 (suom.) *Neljäs makkabilaiskirja*. Helsinki: Yliopistopaino.

Shweder, Richard A., Nancy C. Much, Manamohan Mahapatra & Lawrence P. Park

1997 The ‘Big Three’ of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the ‘Big Three’ Explanations of Suffering. – Allan Brandt & Paul Rozin (toim.), *Morality and Health*, 119–169. New York: Routledge.

Snow, Nancy E. (toim.)

2015 *Cultivating Virtue: Perspectives from Philosophy, Theology, and Psychology*. New York: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199967421.001.0001>

Swanton, Christine

2003 *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/0199253889.001.0001>

Taylor, Charles

1989 *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tigchelaar, Eibert J. C.

2017 *Changing Truths: תּוֹרָה and חֻשׁוֹן as Core Concepts in the Second Temple Period*. – Louis C. Jonker, Gideon R. Kotzé & Christl M. Maier (toim.), *Congress Volume Stellenbosch 2016*, 395–415. VTSup 177. Leiden: Brill.

https://doi.org/10.1163/9789004353893_017

Tso, Marcus K. M.

2010 *Ethics in the Qumran Community: An Interdisciplinary Investigation*. WUNT 2/292. Tübingen: Mohr Siebeck.

Uusimäki, Elisa

2021 In Search of Virtue: Ancestral Inheritance in the Testament of Qahat. *Biblical Interpretation* 29/2: 206–228.

<https://doi.org/10.1163/15685152-00284P03>

Valladares, Hérica

2021 *Painting, Poetry, and the Invention of Tenderness in the Early Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/9781108883917>

Van Norden, Bryan W.

2019 *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*. New York: Columbia University Press.

Vesely, Patricia

2019 *Friendship and Virtue Ethics in the Book of Job*. Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/9781108568500>

Vögtle, Anton

1936 *Die Tugend- Und Lasterkataloge Im Neuen Testament*. Münster i. W.: Aschendorff.

Wibbing, Siegfried

1959 *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte*. BZNW 25. Berlin: Töpelmann.

<https://doi.org/10.1515/9783112319420>