

MURHA DIIPOLEIAN YÖNÄ: KAKSI VIHAA ERÄÄSSÄ OIKEUSJUTUSSA

Tarkoitukseni on seuraavassa käsitellä vihan teemaa tutkimalla ateenalaisen oikeuspuheiden kirjoittajan Antifonin (n. 480–411 eaa.) ensimmäisenä tetralogiana tunnettua tekstiä. Siinä on kysymys retorisesta harjoituksesta keksityn murhatapauksen pohjalta. Johtuen taustastani oikeustieteessä, minulle on periaatteessa luontevinta lukea tekstejä siitä lähtökohdasta, että kieltä käytetään jossakin käytännöllisessä, kuten vaikkapa oikeusjutun voittamisen tarkoituksessa. Koska Antifonin teksteissä on kysymys juuri tästä, juridisesta retoriikasta ja argumentaatiosta, olen näitä tekstejä tutkiessani oman alani ytimessä.

Ensimmäistä tetralogiaa lukiessa tulin kuitenkin niin uteliaaksi, että jouduin oman tonttini ulkopuolelle. Puutteitani uhmaten menin historioitsijan ja antropologin reviiereille: voisiko Antifonin vanhaa tekstiä lukemalla avata ja ymmärtää paremmin kysymystä vihasta? Minua vaivasi alun perin ennakkokäsitys, jonka mukaan viha on *seuraus*, jota voidaan selittää *syillä*. Joku esimerkiksi vihaa isäänsä, koska tämä juo viinaa ja lyö äitiä. Kysymys siitä, mistä viha johtuu tai syntyy, tulee usein vihaa itseään koskevan kysymyksen tilalle. Mutta entä jos viha ei olekaan mikään seuraus jostakin muusta, vaan paremminkin muiden asioiden syy, jopa jollakin tavalla ensimmäinen syy – liikkumaton liikuttaja, samalla tavalla kuin rakkaus?

Tällainen vihan kysymys mielessäni olen tässä artikkelissa jakanut tarkasteluni kahteen varsin erilaiseen osaan. Jaon taustalla vaikuttaa

yksinkertainen ajatus siitä, että tekstien – tai yleisemmin puheen tai diskurssin – analyysissa voidaan erottaa niiden *edessä* ja *takana* olevat alueet. Edessä olevalla alueella tarkoitan sitä, mitä kirjoittaja tai puhuja pyrkii tuomaan esiin ja mihin hän haluaa lukijan tai kuulijan kiinnittävän huomiota. Takana oleva alue on kulttuurinen merkitysten reservi, joka hiljaisena tietona tai ymmärryksenä vaikuttaa tekstin varsinaisten puheenaiheiden taustalla. Etu- ja takapuoleen kohdistuvat tarkastelut ovat sikäli erilaisia, että tekstin eteenpäin työntämien asioiden analyysissa pääsee pitkälle pelkällä tarkalla näöllä ja erottelukyvällä, kun taas tekstin-takaisten asioiden kanssa tarvitaan enemmän mielikuvitusta.

Mainitun jaon mukaisesti analysoin artikkelin ensimmäisessä pääjaksossa Antifonin tekstin edessä olevaa aluetta: siinä kuviteltujen osapuolten puheenvuoroja kuvitellussa murhajutussa. Analyysin kohteena on erityisesti se, miten yhteiskuntaa koskeva ja sen käytännöissä vaikuttava käsitys vihasta rakentuu syyttäjän ja syytetyn argumentaatiossa ja retoriikassa. Toisin sanoen tarkastelen sitä, kuinka he pyrkivät vihalla selittämään yhteiskunnallisia suhteita ja niissä elävien ihmisten toimintaa. Rajaan tarkasteluni tähän yhteen tekstiin ja yritän olla tekemättä sen pohjalta sen ihmeellisempiä yleistyksiä antiikin Kreikan yhteiskunnasta.

Uskoakseni voidaan kuitenkin ajatella, että sikäli kuin yhteiskunnan jäsenet erilaisissa käytännöissään tekevät sosiaalista todellisuut-

ta ymmärrettäväksi jollakin skeemalla, niin tätä skeemaa voidaan pitää myös tuon yhteiskunnan sosiaalisen todellisuuden rakenteena. Jos analyysini kohteena olisi oikea tapaus, eikä vain harjoitus, viha olisi siinä juuri tällainen toimijoiden itsensä käyttämä skeema ja sitä kautta objektiivinen yhteiskunnallinen rakenne. Antifonin tetralogian rajatussa kirjallisessa universumissa viha on kuitenkin rakenne vain siinä sosiaalisessa todellisuudessa, joka lukijan pitäisi tekstin pedagogisia tarkoituksia varten kuvitella.

Artikkelin toisessa pääjaksossa yritän päästä Antifonin tekstin taakse. Miten meille ulkopuolisille aukeaisi reitti niihin tekstintakaisiin merkityskerrostumiin, jotka olivat yhteisiä Antifonille ja hänen yleisölleen, mutta joita emme itse enää jaa? Minkä tahansa tekstin takana on luonnollisesti paljon asioita, yhteistä tietopohjaa ja jaettua kokemusta, jota kulttuuripiirin jäsenille ei tarvitse erikseen selittää. Antifonkaan ei selitä kaikkea sitä, mikä on aikanaan ollut antamassa hänen tekstilleen merkitystä. Voimmeko siis me, kaukana täällä tulevaisuudessa, uskoa ymmärtävämmme Antifonista kovin paljon tai oikeastaan mitään, kun emme tunne hänen tekstiensä takatekstää?¹

Tällaisen kysymyksen äärelle päästään eräästä yksityiskohdasta, jonka Antifon ikään kuin ohimennen sijoitti ensimmäisen tetralogian loppupuolelle: tekstissä sanotaan, että murha tapahtui ”Diipoleian yönä”. Mikä on Diipoleia? Aavistin, että Diipoleia ei ollut mikään tahansa keskikesän kalenteripäivä, joka vain sattui olemaan tämän murhan ajankohta. Kävikin ilmi, että Diipoleia oli ateenalaisessa kulttuurissa ”murhan ajankohta” paljon yleisemmässä mielessä – tätä Antifonin vihjettä yleisölleen yritän artikkelin jälkipuolella avata. Jo nyt on syytä kiinnittää huomioita siihen seikkaan, että Diipoleian mytologiset jäljet johtavat nekin vihaan. Viha siis lopulta yhdistää Antifonin tetralogian etu- ja takapuolen: yhtäällä viha on yhteiskunnallinen rakenne, jolla osapuolet selittävät omaa ja toistensa

toimintaa; toisaalla viha on kulttuurisen takatekstin kätkeistä löytyvä yhteisön yhteinen salaisuus.

Ennen näihin kysymyksiin paneutumista on syytä sanoa muutama sana siitä, kuka oli Antifon, mitä olivat hänen työnsä ja mikä on näiden merkitys jälkipolville.

ANTIFON JA HÄNEN TETRALOGIANSA

Ateenan klassisen kauden kirjallisiin aarteisiin kuuluu kymmenen attikalaisen puhujan kaanon (*myöh. attikalaiset puhujat*) joka on kokoelma poliittisia, oikeudellisia ja ylistyspuheita klassiselta kaudelta, melkein kaikki Ateenasta. Meille on säilynyt noin 150 puhetta kaikilta kymmeneltä eri puhujalta ja puheenkirjoittajalta eli logografilta. Heistä vanhin oli Antifon, jonka sanotaan olleen ensimmäinen toisille ihmisille puheita laatunut reettori. Historiallisena henkilönä Antifonista ei tiedetä kovinkaan paljon muuta kuin että hän oli ateenalainen aristokraatti ja että ainakin Platonin dialogien henkilögalleriassa hän esiintyi retoriikan opettajana.²

Retoriikan tutkimuksessa on 100-luvulla jaa. eläneestä Hermogenes Tarsoslaisesta alkaen vallinnut käsitys, jonka mukaan kaikkia Antifonin tekemiksi mainittuja tekstejä ei voida lukea saman tekijän tiliin, vaan kyse on kahdesta tai useammasta samannimisestä henkilöstä.³ Ne, jotka uskovat useampaan eri Antifoniin, käyttävät oikeuspuheiden kirjoittajasta nimitystä Antifon Rhamnuslainen. Teoreettisista teksteistä kuten *Totuudesta-* ja *Yksimielisyydestä-* nimisistä tutkielmista on jäljellä vain fragmentteja. Niiden kirjoittajasta on puhuttu nimellä Antifon Sofisti. Attikalaisiin puhujiin ja erityisesti Antifoniin erikoistunut antiikintutkija Michael Gagarin edustaa kantaa, jonka mukaan kyse on kuitenkin mitä todennäköisimmin samasta henkilöstä.⁴

Vaikka yksi ja sama Antifon olisi kirjoittanut kaikki tekstit, näyttää hänen persoonansa

joka tapauksessa jakaneen aikalaisten mielipiteitä. Yhtäällä on Ksenofonin Sokrates, joka vertaa melko peittelemättä Antifonia katamiittiin (kr. *pornos*) – poikahuoraan, joka myy itseään kenelle tahansa rahasta (*Muistelmia* 1.6). Vaikka tämä on melko äärimmäisellä tavalla sanottu, vastaa se periaatteessa sitä kuvaa, jonka Platonkin antaa retoriikan ja poliittisen puhetaidon opettajista.⁵ Aristofaneen *Ampiaiset*-näytelmässä puolestaan annetaan ymmärtää, että Antifonia pidettiin erityisen ahneena ihmisenä (*Vespa* 1270). Toisaalla taas Antifon esiintyy retoriikan uranuurtajana ja politiikan harmaana eminenssinä, jota Peloponnesolaisodan historioitsija Thukydidēs kehuu mieheksi,

joka luonteenominaisuksiensa puolesta veti vertoja kenelle hyvänsä oman aikansa ateenalaiselle ja osasi oivallisesti harkita asioita sekä hyvin ilmaista ajatuksensa. Kansankokouksessa enempää kuin muissakaan julkisissa tilaisuuksissa hän ei esiintynyt omasta aloitteestaan, koska kansa suhtautui häneen epäluuloisesti hänen tunnetun etevyytensä vuoksi, mutta ketä tahansa jonka oli puolustauduttava oikeudessa tai kansankokouksessa, hän osasi neuvoa kysyttäessä auttaa paremmin kuin kukaan muu.⁶

Antifonista voidaan päätellä jotain myös hänen oman todistuksensa kautta. Attikalaiset puhujat -kokoelmassa on Antifonilta kokonaisten oikeuspuheiden lisäksi kolme fragmenttia, jotka tunnetaan nimellä *Vallankumouksesta*. Ne ovat katkelmia Antifonin puolustuspuheesta oikeudenkäynnissä, jossa häntä itseään syytettiin vehkeilystä demokratiaa vastaan. Antifon oli ollut jollakin tavalla mukana niin sanotussa 400 oligarkin vallankaappauksessa kesällä 411.⁷ Antifonia yhtä sukupolvea nuoremman logografi Lysiaan (n. 445—380 eaa.) mukaan jutun syyttäjä Tharomenes oli ollut Antifonin vanha liittolainen, joka nyt käytti sekavaa poliittista tilannetta hyväkseen ja nosti jutun Antifonia vastaan

voidakseen siirtyä demokraattien puolelle.⁸ Seuraava katkelma Antifonin puolustuspuheesta kertoo paitsi Antifonista itsestään ja hänen retoriikastaan, myös siitä, mitä ateenalaiset ajattelivat edustamastaan poliittisesta järjestelmästä, demokratiasta:

Syyttäjänä sanovat, että minulla on tapana laatia puheita muiden esitettäväksi oikeudenkäynneissä ja että tästä on koitunut minulle etuja. Mutta oligarkiassa minä en voisi tehdä tällaista, kun taas demokratiassa olen jo pitkään kuulunut niihin, joilla on valtaa, koska minulla on taito käyttää sanoja. Oligarkiassa olisin arvoton kun taas demokratiassa erittäin arvokas. Siksi tuskin on todennäköistä, että toivoisin oligarkiaa. Ajatteletteko te, että olen ainoa mies Ateenassa, joka ei tajua tätä, tai että en ymmärrä mikä on oman etuni mukaista?⁹

Fragmentissa voidaan kiinnittää huomiota siihen, kuinka taidokkaasti Antifon liittää itsensä suureen kertomukseen ateenalaisesta kansanvallasta.¹⁰ Kyse ei ole pelkästään siitä, että demokratian säilyminen oli hänen etujensa mukaista, vaan ennen kaikkea siitä, että demokratian säilyminen riippui juuri hänen kaltaisistaan ihmisistä. Jos ajatellaan Aristoteleen myöhemmin esittämää puheen funktioiden jakoa eetokseen, päätökseen ja logokseen,¹¹ on fragmentissa tältä osin kyse eetoksesta, eli siitä, mitä puhuja on ja edustaa. Antifon esittää, että hänen eetoksensa olisi nimenomaan demokratian eetos. Vaikka Antifonin puolustuspuhe oli Thukydidēen mielestä aikansa loistavin,¹² hän kuitenkin hävisi juttunsa ja hänet tuomittiin kuolemaan.

Tämä riittääköön Antifonista henkilönä. Ennen varsinaiseen teemaan siirtymistä on vielä kuitenkin sanottava muutama sana Antifonin merkityksestä myöhemmälle puhetaidon teorialle. Antifonin kuudesta meille säilyneestä kokonaisesta puheesta kolme on todellisissa murhaoikeudenkäynneissä esitettyjä puheita, jotka Antifon kirjoitti juttujen osapuolille tilauksesta. Kolme muuta tekstiä

ovat niin sanottuja tetralogioita, jotka eivät ole peräisin oikeista oikeudenkäynneistä. Antifonin tetralogiat ovat eräänlaisia harjoitus- tai esimerkkipuheita kuvitteellisissa jutuissa. Kukaan niistä muodostuu kahdesta syytepuheesta ja kahdesta puolustuspuheesta, joita syyttäjä ja syytetty esittävät oikeudenkäynnissä vuorotellen. Antifonin tetralogioita luettiin jotta voitaisiin harjaantua hyväksi puhujiksi oikeudenkäynneissä.

Vaikka vastaavia harjoituspuheita on säilynyt muitakin, esimerkiksi Gorgialta,¹³ voidaan silti hyvällä syyllä sanoa, että juuri Antifonin tetralogiat loivat pysyvän pohjan puhetaidon teorialle, ainakin oikeuspuheen teorialle. Tetralogioissa nimittäin esitetään ensimmäisenä oikeusjuttujen jako kolmeen siitä näkökulmasta, minkä tyyppistä asiaa kiistat koskevat.¹⁴ Tyypittelyn mukaan kiistat voivat koskea ensinnäkin sitä, mitä ovat tosiasiat: keitä juttuun on sekaantunut, mitä kukin on tehnyt ja mitä teoista on seurannut. Jos tästä niin sanotusta faktapuolesta ei ole erimielisyyttä, kiistat voivat toiseksi koskea sitä, miten raat tosiasiat tulee ymmärtää: miten kontekstuaalisuimme ja käsitteellistämme käsillä olevan jutun? Kolmanneksi kiistat voivat koskea eri osapuolten motiivien ja tekojen oikeutusta tilanteissa, joiden tosiasiapuolesta tai sen ymmärtämisestä ei ole erimielisyyttä. Tiivistäen, kiistat voivat näin ollen koskea kolmea eri kysymystä: Mitä on tapahtunut? Mistä on kysymys? Mikä on oikein?

Kukin Antifonin tetralogioista esittää konkreettisen esimerkin kautta yhden mainituista kiistatyypeistä. Ensimmäinen on kuolemaan johtanut verityö, jonka jälkeen on epäselvää, tekikö sen syytetty vai joku muu. Tässä kiista koskee siis sitä, mitä on tapahtunut. Toinen tetralogia on keihäänheittoharjoituksissa sattunut kuolemantapaus, jossa on epäselvää, onko se katsottava uhrin ”vahingossa tekemäksi itsemurhaksi” vai heittäjän ”vahingossa tekemäksi murhaksi”.¹⁵ Kiista koskee siis sitä, mistä on kysymys. Kolmas tetralogia on kapakkatappelu, jossa on epäselvää, olisiko

syytetty, varttunut mies, saanut lyödä takaisin niinkin kovaa, että tappelun aloittanut vanhempi mies kuolee osittain sen seurauksena. Tämä kiista koskee sitä, mikä on oikein.

Jaottelu jalostui ajan kuluessa, mutta perusidea säilyi. Tasavallan ajan Roomassa Cicerolla ja edelleen keisariajalla Quintilianuksella on sama idea pohjana oikeudellisten kiistojen tyyppien esittelyssä.¹⁶ Vielä omana aikanammekin sen voidaan sanoa muodostavan perustan niin sanotulle ”juttuteorialle”.¹⁷ Uskoakseni kuka tahansa nykyajan tuomari tai asianajaja, niin Suomessa kuin muuallakin länsimaissa, tunnistaisi Antifonin tetralogioihin sisältyvän jaottelun: mitä on tapahtunut, mistä on kysymys, mikä on oikein. Tämä siis on Antifonin laajempi merkitys jälkipolville.

TODISTELUA MURHAJUTUSSA, ELI

MISTÄ JOTAIN TIEDETÄÄN

Ryhdyn nyt tarkastelemaan sitä, minkälaisen inhimillistä elämää ja yhteiskuntaa koskevien oletusten varaan syyttäjän ja syytetyn todistelut rakentuvat Antifonin ensimmäisen tetralogian kuvittelussa murhajutussa. Koska tekijä ei ole jäänyt verekseltään kiinni, molemmat osapuolet joutuvat vetoamaan erilaisten todisteiden kautta muodostuvaan todennäköisyyteen. Toisin sanoen syyttäjä ja syytetty väittelevät siitä, miten tapahtumien on saatavilla olevien tietojen sekä yleisen elämäkokemuksen valossa syytä olettaa menneen. Voidaan sanoa, että tapauksessa kiistelevät juuri nämä erilaiset ihmisiä ja heidän toimintaansa koskevat yleisen tason oletukset.

Tällaisten yleistävien oletuksien pohjalta kummankin osapuolen on oikeusjuttua varten koetettava rekonstruoida se, mikä olisi ollut uskottava tapahtumien kulku tässä yksittäisessä tilanteessa. Ideana tämän tyyppisessä argumentaatiossa on yksinkertaisesti esittää ensin se, miten ihmiset yleensä toimivat eri tilanteis-

sa, jonka jälkeen voidaan ”kaikesta päätellen” olettaa, että myös käsillä olevassa tilanteessa ihmiset olivat toimineet samalla tavalla kuin ihmiset yleensäkin. Nämä alustukset riittävään, nyt varsinaiseen murhajuttuun.

Uhri, joka ilmeisesti oli ollut hyvin vaikutusvaltainen ateenalainen, löytyi Ateenassa vuosittain vietetyn Diipoleia-festivaalin yönä surmatun kaupungin ulkopuolelta. Siellä oli myös orja, joka löytöhetkellä oli vielä hengissä, mutta pian hänkin kuoli murhaajilta saamiinsa haavoihin. Orja oli syyttäjän mukaan ehtinyt ennen kuolemaansa kertoa paikalle tulleille ihmisille, että oli tunnistanut yhden henkilön murhaajien joukosta. Paikalle tulleet, orjaa puhuttaneet ihmiset saivat nyt olla hänen sijastaan todistajina oikeudenkäynnissä. Orjan tunnistamaksi väitetty henkilö oli uhrin julkinen vihamies, käsillä olevan oikeudenkäynnin syytetty.

Syytetty saattoi näissä oloissa monella tavalla kyseenalaistaa kuolleen orjan silminnäkijätodistuksen. Ensinnäkin koska orja oli kuollut, syytetyllä ei ollut mahdollisuutta kuulustella häntä, ja joka tapauksessa todistus oli vain toisen käden tietoa eli kuulopuhetta. Toiseksi orjien todistuksiin ei Ateenassa yleensä luotettu samalla tavalla kuin vapaan kansalaisen todistukseen: yleisen menettelysäännön mukaan orjaa olisi tullut voida kuulusteltaessa kiduttaa. Kolmanneksi koska uhrin löytäneet ihmiset olivat tämän ystäviä ja siten syytetyn vihamiehiä, oli mahdollista, että he olivat yksinkertaisesti käskeneet orjaa sanomaan hänen nimensä. Totuudesta välittämättä orja teki niin kuin käskettiin, orja kun oli. Eikä olisi mahdotonta sekään, että orjan väitetty silminnäkijähavainto oli alusta loppuun vain uhrin ystävien sepittämää valetta syytetyn tuhoksi.

Kuolleen orjan todistuksen johdosta katseet kuitenkin kohdistuivat syytetyyn, uhrin julkiseen vihamieheen, mutta näissä oloissa se siis oli vasta epäily ja näyttöä tarvittiin lisää. Oikeudenkäynnissä avattiin kolme yleistä teemaa, joiden avulla saataisiin selko syytetyn syyllisyydestä. Ensin väiteltiin siitä, olisiko

murhaan voinut johtaa jokin muu tavanomainen tapahtumakulku, jonka tunnettiin yleensä tuottavan tällaisia onnettomia seurauksia. Toiseksi väiteltiin ihmisen edesottamuksiin yleensä vaikuttavista järkisyyistä ja tunteista, jotka todennäköisesti olivat vaikuttaneet myös tässä tapauksessa. Kolmanneksi väiteltiin vielä siitä, kuinka paljon yleensä vaikuttaisi kenen tahansa harkintaan ja päätöksiin sen tietäminen, että juuri häntä tulnaisiin pitämään todennäköisenä syyllisenä, jos tietty henkilö murhattaisiin.

Aloitetaan yleisestä mahdollisuuksien haarakoinnista: ketkä muut olisivat voineet olla murhaajia? Syyttäjä esitti neljä tavanomaista vaihtoehtoa hylätäkseen ne kaikki. Tavalliset ryövärit eivät tulleet kysymykseen, sillä he eivät olisi jättäneet uhrin päälle viittaa, joka tunnetusti oli arvokkainta, mitä rosvot saattoivat ateenalaiselta saada saaliiksi. Seuraavana vaihtoehtona oli tavallista, että tällaisia tekoja tehtiin humalapäissään, mutta siitä ei ollut kysymys, sillä ryypiskelyä harrastetaan vain seurassa ja kanniporukan muita jäseniä olisi pitänyt olla nyt todistamassa tapahtumista. Oli edelleen tavallista, että tällaisen menetyksen taustalla on miesten välille syystä tai toisesta syntynyt tappelu, mutta kukapa olisi mennyt tappelemaan sellaiseen syrjäiseen ja hiljaiseen paikkaan, josta uhri ja hänen orjansa löytyivät. Kuolemantapauksiin saattoi viimein tavallisesti johtaa myös jokin puhdas vahinko, mutta sellainen ei ollut tässä kyseessä, sillä tuskin silloin myös orja olisi kuollut.

Vaikuttaa äkkiseltään melko oudolta, että syyttäjä olisi tosiaankin katsonut voivansa sulkea pois aivan kaikki muut vaihtoehdot, jonka jälkeen lopulta jäljelle jäisi vain syytetty. Ateenassa ei ollut mikään pikkukylä, vaan noin kolmensadantuhannen asukkaana suurkaupunki, jossa varmasti sattui kaikenlaista.¹⁸ Lähempi tarkastelu paljastaa, että syyttäjän tarkoitus lienee ollut toisenlainen. Näyttää siltä, että negatiivisten poissulkemisten tehtävänä oli muodostaa rajaava kehys kertomukselle juuri tästä murhasta ja kuljettaa kuulijoiden mieliin tietynlaista yleistä positiivista luonnehdintaa

siitä: se tehtiin muusta syystä kuin ryöstösaaliin takia; sen tekijä oli harkintakykyinen sekä teon hetkellä että etukäteen; ja lopputulos oli ollut jonkun tavoite ja onnistunut seuraus hänen tietoisesta toiminnastaan. Tällä tavalla syyttäjä kieputti epäilysten pyörrettä syytetyn ympärille, sillä hänet tunnettiin näihin kehyksiin sopivaksi murhaajaksi.

Miten syytetty vastasi? Olennaisia hänelle eivät niinkään olleet juuri ne vaihtoehdot, jotka syyttäjä pyrki sulkemaan pois. Ennemmin syyttäjän tekemä rakenteellinen avaus mahdollisti syytetylle tietyn taktiikan, johon tämä myös tarttui. Syyttäjähän oli kysynyt ikään kuin retorisen kysymyksen: *kukapa muu se olisi voinut olla?* Kysymykset ovat retorisia silloin, kun niiden vastaukset ovat ilmeisiä kuten tässäkin: *no eipä kukaan muu tietenkään.* Tämän retorisen ilmeisyyden syytetty pyrki nyt murtamaan, sillä jos voidaan kuvitella, että murhaaja olisi voinut olla joku aivan muu, niin silloin vaihtoa unohtuisivat ne epäilykset, jotka olivat syntyneet häntä kohtaan.

Viittarosoista saattoi hyvinkin olla kysymys, sanoi syytetty. Rosvot olivat kai huomanneet, että ihmisiä oli tulossa paikalle, ja joutuivat äkkiä pakenemaan ja siksi jättämään viitan uhrin päälle. Toinen mahdollisuus: kenties uhri oli sattunut paikalle todistamaan toista rikosta, mistä syystä hänet surmasivat nämä yllätetyiksi tulleet rikolliset. Edelleen, vaikka tällaiset sattumat eivät olisikaan vaikuttaneet asioiden kulkuun, olihan uhrilla toki muitakin vihamiehiä kuin syytetty. Nämä toiset olivat kaiken lisäksi saattaneet suunnitella ja toteuttaa murhan turvassa epäilyiltä, sillä he arvasivat (aivan oikein) että epäilyt tulisivat kohdistumaan häneen.

Analyyttisten totuuksien tasolla se, että murhaaja *olisi voinut olla* joku muu, ei tee mahdolliseksi tai edes epätodennäköiseksi sitä, että syytetty kuitenkin on syyllinen. Retoriikan tasolla syytetty kuitenkin sai rakennettua ja välitettyä vaihtoehtoisia mielikuvia kuuli-joille. Niiden varaan syntyvässä kertomuksessa hän toivoi itse pääsevänsä ulos epäilysten

silmästä. Tietyllä tavalla syytetty onnistuikin tässä fokuksen siirtämisessä. Väittely nimittäin jatkuu hänen alustuksensa pohjalta tästä teemasta, eli siitä, miksi hänen esittämänsä vaihtoehdot olisivat tai eivät olisi mahdollisia tai todennäköisiä. Niin kauan kuin puhutaan näistä vaihtoehdoista, ei puhuta siitä vaihtoehdosta, jossa hän itse on murhaaja – ja koko ajan epäilysten pyörre hänen ympärillään menettää voimaansa. Tämän kiistelyn yksityiskohdat voidaan kuitenkin jättää sivuun, jotta päästään seuraavaan teemaan.

Toinen syyttäjän avaama teema koskee sitä, miten ihminen yleisesti ottaen toimii. Jos yllä käsitellyssä ensimmäisessä teemassa oli kyse kertomuksen yleisistä raameista, niin nyt on kyse siitä, miten siihen rakennetaan pään henkilön hahmo: murhaaja. Murhaaja toimii niin kuin ihminen yleensä: yhtäältä tunteiden vallassa ja toisaalta järkevästi laskelmoiden. Kuten tunnettua antiikin filosofit yrittivät parhaansa erottaakseen toisistaan nämä kaksi ”vaikutinta”, järjen ja tunteet. Oikeuspuheissa tällainen erottelu ei ole olennaista, sekä tunteet että järki vaikuttavat yhdessä.

Antifonin ensimmäisen tetralogian syyttäjän oli siis pyrittävä osoittamaan se, että sekä tunteet että järki ohjasivat syytetyn tekemään murhan. Syytetyn ja uhrin välillä vallinnut vihanpito tunnettiin yleisesti. Uhri ja syytetty olivat olleet vastakkain osapuolina useissa oikeusjutuissa aiemmin. Uhri oli voittanut kaikki syytettyä vastaan ajamansa jutut, kun taas syytetty ei ollut voittanut yhtäkään uhria vastaan nostamaansa juttua. Uhri oli siis kerta toisensa jälkeen murskannut syytetyn näiden kahden pukarin välisissä aiemmissä oikeudenkäynneissä. Syytetylle oli koitunut huomattavia tappioita, myös taloudellisia. Syyttäjälle onkin helppo tehtävä esittää, että näissä olisissa kenelle tahansa olisi syntynyt voimakas tunne, katkeruus ja sen ajamana halu kostaa.

Aikaisempien juttujen lisäksi syytetyn ja uhrin välille oli ollut kehkeytyessä jälleen uusi mittelö: uhri oli jo pannut syytettyä vastaan viireille oikeusjutun, jossa hän olisi syyttänyt tätä

pyhien esineiden varastamisesta temppeleistä. Syytetyn sielussa jäyti pelko tulevasta oikeudenkäynnistä ja todennäköisestä tappiosta siinä, jälleen kerran. Syyttäjän mukaan oli selvää, että menneet oikeusjutut olivat saaneet syytetyn katkeraksi, kun taas tuleva oikeusjuttu aiheutti hänessä pelkoa. Molemmat tunteet, katkeruus ja pelko, olivat kohdistuneet uhuriin ja saaneet syytetyn toteuttamaan murhan.

Tunteiden lisäksi myös järkevästi laskelmoiden murha oli ollut paras vaihtoehto syytetyille, sanoi syyttäjä. Syytetty ymmärsi kokemuksen perusteella, että tulisi häviämään uhrin häntä vastaan nostaman jutun. Syytetty ei ollut voinut päästää asioita siihen pisteeseen, että oikeutta alettaisiin käymään, sillä olihan hän hävinnyt kaikki aiemmatkin jutut uhria vastaan. Vielä yksi tappio tässä uhkaavassa jutussa olisi merkinnyt lopullista rauniota hänen taloudelleen: hän itse ja koko hänen sukunsa olisivat joutuneet elämään ikuisessa köyhyydessä. Syyttäjä väitti, että kukaan kunniasiaan huolta kantava kansalainen ei olisi näissä oloissa jäänyt toimeettomaksi. Kuka tahansa olisi syytetyn tilanteessa pyrkinyt estämään uhkaavan tuhon ja tekemään ainoan tehtävissä olevan asian. Niinpä paitsi tunteet myös järki ohjasivat syytetyn murhaan, sanoi syyttäjä.

Miten syytetty vastasi? Hän tarttui jälleen syyttäjän tarjoamaan aihioon, nimittäin rationaalisen laskelmoinnin teemaan. Hänen mukaansa riskien kalkyylä olisi johtanut hänen tapauksessaan aivan päinvastaiseen tulokseen. Jos vaihtoehtoina olivat murhasyyte ja syyte pyhien esineiden varastamisesta, kuka tahansa olisi valinnut jälkimmäisen. Rangaistus murhasta olisi kuolema tai vähintään karkotus loppuelämäksi sekä ikuinen häpeä koko hänen suvulleen. Pyhien esineiden varastamisesta koituva rangaistus olisi sekin mittava, mutta se olisi kuitenkin vain taloudellinen. Olisi toki parempi elää köyhänä kuin kuolla maine tuhattuna. Riski oli siis paljon suurempi murhajutussa kuin varkausjutussa, ja olisi ollut mieleltöntä valita suurempi paha voidakseen välttyä pienemmältä pahalta. Syytetyn mukaan kuka

tahansa ymmärtää, ettei hän asiaa järkevästi harkiten olisi voinut päätyä murhaan.

Seuraavissa puheenvuoroissa syyttäjä ja syytetty jatkavat väittelyä siitä, mihin järkevästi vaihtoehtoja punnitseva henkilö tällaisessa tilanteessa päätyisi. Teema ei kuitenkaan kehity olennaisesti: kyse on loppuun asti siitä, mitä ”kuka tahansa” olisi tehnyt syytetyn tilanteessa. Vastaus tähän kysymykseen osoittaisi sen, mitä syytettykin todennäköisesti oli tehnyt.

Kolmas teema ei oikeastaan ole erillinen kahdesta muusta, vaan se, mille syyttäjän oikeuspuhe kokonaisuudessaan perustuu: syytetty on kaiken kaikkiaan todennäköisin murhaaja siitä syystä, että hän on uhrin pahin mahdollinen vihemies. Kun tietyt muut yleisesti tunnetut mahdollisuudet (rosvot, tappelu, humala, vahinko) on suljettu pois, jäljelle jää murha harkittuna tekona. Tähän olivat vieneet ne yleisesti tunnetut psyykkiset tekijät (katkeruus ja pelko, sekä vaihtoehtojen välinen riskilaskelma) joiden varassa ihminen yleensä suunnittelee toimintaansa ja toimii. Näillä kehittelyillä ei olisi ollut syyttäjän oikeuspuheessa oikeastaan mitään käyttöä, ellei olisi yleisesti tiedossa, että syytetty ja uhri olivat vihollisia keskenään.

Jotta saataisiin kunnolla näkyviin, miten syytetty toimii tässä oikeudenkäynnin ratkaisevassa kohdassa, on sanottava pari sanaa enthymemasta, retoriikan vastineesta loogisen argumentin syllogismille.¹⁹ Syllogismissa kuten tunnettua pääpremissistä ja alipremissistä seuraa päätelmä: ihmiset ovat kuolevaisia, Sokrates on ihminen, Sokrates on kuolevainen ($A = B, C = A \rightarrow C = B$). Retorisessa enthymemassa jätetään pääpremissi tarkoituksella sanomatta ääneen. Se kuitenkin toimii hiljaisena käytännöllisenä tietona tai oletuksena taustalla. Jos siis enthymeman tavoin sanotaan: ”Sokrates on ihminen, siis: Sokrates on kuolevainen”, tämän taustalla vaikuttaa hiljainen pääpremissi: ”ihmiset ovat kuolevaisia”. Voidaan sanoa, että Antifonin ensimmäisen tetralogian oikeusjutussa syyttäjän koko argumentaation rakenne pelkistettynä on

enthymema: *syytetty ja uhri olivat vihamiehiä*, siis: *syytetty murhasi uhrin*. Kaikki muu puhe, todistelu ja perustelu rakennetaan tälle pohjalle. Jos näiden rakenteellisten elementtien eteen lisättäisiin ”pääpremissi”, tuloksena olisi täydellisempi eli looginen argumentti: *vihamiehet murhaavat toisiaan*, syytetty oli uhrin vihamies, siis: syytetty murhasi uhrin.

Retoriikassa perusteluiden loputon erittely on epätarkoituksenmukaista yhtäältä siksi, että jossain kohtaa vastaan alkaa tulla vain itsensänselvytyksiä, joilla kuulijoita on turha uuvuttaa. Toisaalta tällainen erittely on joskus syytä jättää väliin myös siksi, että pelätään vastustajan tällä tavalla löytävän vakavia heikkouksia oman argumentaation perusrakenteista. ”Täydellisempi” argumentti on usein retoriikan kannalta haavoittuvaisempi argumentti. Tällaisissa tilanteissa oikeuspuhujien kannattaa toivoa, että yleisö tai varsinkaan vastustaja ei tule kiinnittäneeksi lähtökohtiin huomiota, vaan antaa niiden mennä ohi itsestäänselvyksinä. Antifonin ensimmäisen tetralogian syytetyltä nämä eivät kuitenkaan menneet ohi.

Syytetty rakensi vahvimman ja samalla myös yllättävimmän argumenttinsa juuri syyttäjän enthymeman kriittisen purkamisen varaan. Hänen hyökkäyksensä kohdistui syyttäjän perustelurakennelman kantavaan mutta enthymeman tavoin hiljaiseksi jätettyyn lähtökohtaan: *vihamiehet todennäköisimmin murhaavat toisiaan*. Syytetyn paradoksaaliselta näyttävä, mutta tosiasiaa täysin järkeenkäypä vastaväite on, että *todennäköisimmät murhaajat (eli vihamiehet) ovat kaikkein epätodennäköisimpiä murhaajia*.

Miten tähän johtopäätökseen päästään, on yksinkertaista. Jos nimittäin joku on tunnetusti toisen pahin vihamies, hän myös tietää, että häntä tultaisiin ensimmäisenä epäilemään ja syyttämään tämän toisen murhasta. Vaikka murhaa ei pystyittäisi todistamaan hänen tekemäkseen, epäilyksen varjo jäisi kuitenkin hänen päälleen ikuisesti – tai ainakin siihen asti, kunnes hän löytäisi oikean murhaajan. Tällaisessa tilanteessa kuka tahansa välttäisi viimeiseen asti

toisen murhaamista. Itse asiassa, sanoo syytetty, jos hän olisi saanut tiedon murhahankkeesta, hänen olisi täytynyt kaikin keinoin yrittää estää tämä hanke juuri siitä syystä, että hän oli uhrin vihamies ja tulisi olemaan ihmisten mielestä todennäköisin murhaaja.

Voidaan havaita, että loppujen lopuksi ratkaiseva kysymys tässä oikeusjutussa kiertyy syytetyn ja uhrin välisen vihasuhteen ympärille. Kummankin puolen argumentaatiotragiat rakentuvat sen varaan. Syyttäjät rakentaa monipuolisen ja analyttisen kuvan siitä, miten tällainen vihasuhde on syntynyt ja mitä se implikoi syytetyn tunteissa, ajattelussa ja näistä seuraavassa toiminnassa. Syytetty puolestaan sijoittaa vihasuhteen yhteiskunnallisten valtasuhteiden puitteissa käytävän strategisen pelin reunaehtoihin. Tämä strateginen peli on omiaan jatkuvasti purkamaan normaalin otetta ihmisistä: se, ”mitä kuka tahansa tekisi” josakin tilanteessa, saattaakin olla syy siihen, että joku tekee juuri päinvastaisella tavalla. ”Mitä kuka tahansa tekisi” vihasuhteessa on elementti, joka osapuolien on otettava huomioon *oletuksena ihmisistä yleensä ja syynä toimia juuri päinvastoin*.

Tämä riittääköön toistaiseksi Antifonin ensimmäisen tetralogian argumentaation ja retoriikan erittelyä. Kirjoitukseni lopuksi palaan vielä vihaan yhteiskunnallisena perussuhteena siten kuin se analyysissäni on tullut esiin. Sitä ennen haluan tehdä aivan toisenlaisen luennan samasta tekstistä, joka sekin johdattaa vihan teemaan.

HÄRÄN MURHA, BUFONIA

Antifonin ensimmäisen tetralogian murha tapahtui Ateenassa, jossakin kaupungin ulkopuolella, keskikesällä kuumimpaan aikaan vietetyn Diipoleia-festivaalin yönä. Tämä seikka mainitaan ikään kuin ohimennen, syytetyn toisen puheen loppupuolella.²⁰ Tässä tulee esiin jotain, mitä voisi kutsua kirjallisuustietei-

tä lainaten vaikkapa kulttuuriseksi laahukseksi. Kirjoittaja voi pienellä viittauksella tai vihjeellä kytkeä laajojakin merkityksiä tekstinsä kokonaisuuteen edellyttäen, että lukijat elävät samassa kulttuurissa tai muuten tietävät, mistä vihjeessä on kysymys.²¹ Tällä tavalla yhteisen kulttuurisen takatekstin kätkeistä näiden elementtien pitäisi aktivoitua kuulijoiden rekisterissä ikään kuin toisina tarinoina, jotka tulevat pienellä muistutuksella osaksi puhetta tai tekstiä ilman, että niitä tarvitsee kokonaan kertoa. Juuri tällä tavalla toimii mielestäni Antifonin viittaus Diipoleia-festivaalin yöhön.²²

Ongelma nykylukijalle on se, että antiikin-aikaisen ihmisen kulttuurista laahusta ei ole meillä enää käytössä. ”Diipoleia-festivaalin yö” ei automaattisesti kerro meille mitään. Toisin sanoen se kertoo meille yhtä vähän, kuin jos antiikin ateenalaiselle sanottaisiin, että kahdentuhannen vuoden kuluttua eräs murha tulee tapahtumaan ”jouluyönä”. Ymmärtääksemme Diipoleia-festivaalin yötä meidän on nähtävä kovasti vaivaa ja yritettävä ottaa siitä erikseen selvää. Kun saamme erilaisista fragmenteista riivittyä jotain kasaan, jää lopputulos kuitenkin vielä kauas siitä vaikutuksesta, joka tällaisella viittauksella epäilemättä oli antiikin ateenalaisiin, jotka elämänsä jokaisena kesänä osallistuivat Diipoleia-festivaaliin.

Mikä siis mahtoi olla Diipoleia-festivaali? Tiedämme, että se oli juhla, jota vietettiin Zeus Polieuksen kunniaksi Ateenassa.²³ Tiedämme, että sen ajankohta oli kaksi päivää Skiraforia-festivaalin jälkeen, eli 14. päivä Skiroforionkuuta.²⁴ Se oli kreikkalaisen kalenterivuoden viimeinen kuukausi, joka sijoittuu meidän kalenterissamme kesä-heinäkuulle. Tiedämme edelleen, että Diipoleian ytimessä oli varsin poikkeuksellinen rituaali, jota kutsutaan nimellä bufonia, häränmurha.²⁵ Kuten jäljempänä käy ilmi, tämä rituaali oli erityisen poikkeuksellinen suhteessa muihin eläinuhri-rituaaleihin juuri siksi, että siinä näyteltiin nimenomaan *murha*, eli tässä uhritoimitus tosiaankin pantiin esille rikoksena.²⁶ Koska juuri muuta ei ole tiedossa Diipoleia-festivaalista,

katsotaan tarkemmin bufonia-rituaalia. Olisiko siinä jonkinlainen tekstintakainen tulkinta-avain Antifonin tetralogiaan, hänen tekstiinsä upottama vihje tai kehoitus lukijalle?

Filosofi Porfyrioksen (n. 235–305 jaa.) teokseen *De Abstinencia* (2.28.4–2.30) sisältyy laajin kuvaus bufonia-rituaalin alkuperästä ja kulusta.²⁷ Porfyrioksen mukaan rituaalin taustalla on tarina Sopatros-nimisestä muukalaisesta, joka joskus ammoin viljeli maata Ateenan ympäristössä. Elonkorjuun päätteeksi Sopatros oli tehnyt maanviljelystyön ensihedelmistä kakun ja muita uhrilahjoja jumalille ja asetellut ne alttarille. Silloin paikalle sattui peltotöistä palannut härkä, joka söi uhrilahjoista osan ja sotki loput. Sopatros suuttui silmittömästi ja menetti hetkeksi harkintakykynsä: hän tarttui juuri teroitettavana olevaan kirveeseen ja löi sillä härkää. Härkä kuoli. Sopatros tuli pian järkiinsä ja ymmärsi mitä jumalatonta hän oli tehnyt. Sopatros hautasi härän ja lähti vähin äänin maanpakoon Kreetalle. Tästä alkoi suuri kuivuus Ateenassa. Koska sadetta ei saatu, viljakaan ei kasvanut ja seurasi nälänhätä. Ateenalaiset olivat ymmällään ja lähtivät Delfoihin oraakkelin luokse neuvoa kysymään. Oraakkeli sanoi heille, että pakolainen Kreetalla palauttaa tilanteen ennalleen ja että murhan kostamista varten tarvitaan rituaali, jossa kuollut herätetään henkiin samassa uhritoimituksessa, jossa se kuolee.

Ateenalaiset lähtivät Kreetalle ja löysivät sieltä Sopatroksen, joka kuunteli, mitä oraakkeli oli sanonut ateenalaisille. Sopatros huomasi tässä otollisen tilaisuuden. Hän ajatteli pääsevänsä kirouksesta, jos kaikki muutkin nyt syyllistyisivät samaan tekoon yhteisöllisesti. Niinpä hän kertoi ateenalaisille, että työjuhta olisi tapettava. Hän tarjoutui itse tarttumaan kirveeseen, jos kaikki muutkin osallistuisivat tekoon ja hänestä tehtäisiin kansalainen. Ateenalaiset hyväksyivät ehdotuksen ja päättivät, että näin tehdään.

Tästä lähtien bufonia, häränmurha, suoritettiin joka vuosi samalla tavalla. Valmistellessa vaiheessa valittiin nuoria tyttöjä, jotka

saisivat kantaa vettä veitsen- ja kirveenteroit-tajille. Kun teroittajiksi valitut saisivat aseet teräviksi, olisi paikalla aseidenojentaja. Ojen-tajaksi valittu antaisi kirveen toiselle henkilöl-le, joka saisi lyödä härän kuoliaaksi, ja veitsen kolmannelle, joka viiltäisi sen kurkun auki.

Varsinainen uhrirituaali alkoi siitä, kun Akropolis-kukkulalle ajettu valittujen työjuhtahärkien joukko pantiin kiertämään alttaria, jolle oli pantu uhrilahjoiksi jumalille kakku ynnä muuta. Se häristä, joka ensimmäi-senä meni koskemaan uhrilahjoihin, murhat-tiin kuten Sopatroksen härkä. Riitin omitui-suuksiin kuului, että uhrin toimittajien tulisi karata uhrihärän päälle salaa ja luikkia sen jäl-keen karkuun kuten murhaajat tekevät.²⁸ Kun verityö oli tehty, härkä nyljettiin ja kaikkien piti syödä sen lihaa. Siten loputkin ateenalaiset tulivat osallisiksi murhaan.

Bufonian päättävässä vaiheessa järjestetiin murhaoikeudenkäynti, jossa kaikki tekoon osallistuneet kutsuttiin puolustamaan itseään. Vedenkantajat sanoivat, että teroittajat olivat enemmän syyllisiä kuin he. Teroittajat sanoivat, että se, joka ojensi aseet, oli enemmän syyllinen kuin he. Ojentaja sanoi, että enem-män syyllinen oli se, joka käytti veistä. Tämä puolestaan sanoi, että syyllinen ei ollut hän, vaan veitsi. ”Koska veitsi ei osannut puhua, se todettiin syylliseksi”²⁹ ja heitettiin mereen. Härän nahka täytettiin oljilla ja se valjastettiin auran eteen seisomaan ikään kuin se olisi jäl-leen elossa ja työssä, eli se herätettiin henkiin kuten oraakkeli oli neuvonut.

Bufonia-rituaali on jo kauan askarruttanut antropologeja ja antiikintutkijoita. Kuuluisin sitä käsittelevä teksti lienee Henri Hubert’in ja Marcel Maussin essee uhraamisen luon-teesta ja funktiosta vuodelta 1898.³⁰ Hubert ja Mauss pitivät bufoniaa kiinnostavana esi-merkkinä kaikkialla maailmassa esiintyneistä maanviljelykseen liittyvistä uhririiteistä, mutta myös esseensä päteesiä hyvin havainnollista-vana tapauksena. Tuo päteesi oli, että uhririti-tien lähes äärettömästä moninaisuudesta huo-limatta voitiin havaita kaksi prosessia, jotka

näyttivät yhdistävän niitä kaikkia: profanaatio ja pyhittäminen.³¹

Hubert’in ja Maussin tekstissä profanaatio tarkoittaa jonkin *pyhän tekemistä profaaniksi*, kuten pyhitetyssä pellossa kasvaneen viljan saattamista ihmisten syötäväksi sopivaksi. Pyhittäminen on päinvastainen prosessi eli *profaanin tekemistä pyhäksi*, kuten kylvettävän pellon siunaamista hedelmälliseksi. Hubert’in ja Maussin mielestä bufoniassa tapahtuu juuri tällainen kahden seremonian fuusio: yhtäältä puitu vilja profanoitiin, eli tehtiin syötäväksi, ja toisaalta viljeltävä maa pyhitettiin, eli teh-tiin hedelmälliseksi.³² Tähän tulkintaan johti uhririitin ajankohta eli elonkorjuu; uhrihärän työ auran vetäjänä; se, että uhrihärkä söi ju-malille tarkoitettuja ensihedelmiä; sekä lopulta se, että nahka täytettiin heinällä, jota härkien pitäisi pelloilta syödä. Hubert ja Mauss kirjoit-tavat, että tällaisiin agraarisiin riitteihin usein kuuluu alkuperäisten rikosten sovittamisen elementti ja että juuri tällainen esiintyy myös bufoniassa.³³

Esseessään uhraamisen yleisestä teoriasta antiikin historioitsija Jean-Pierre Vernant ottaa lähtökohdakseen Hubert’in ja Maussin tekstin, mutta esittää hyvin erilaisen tulkinnan bufoniasta.³⁴ Toisin kuin Hubert ja Mauss Vernant ei pyri löytämään bufoniale vastineita muiden kulttuurien uhririiteistä ja ymmärtämään sitä tällä tavalla muodostuvaa yleistä uhraamisteoriaa vasten. Itse asiassa Vernant näyttää suh-tautuvan epäilevästi koko ajatukseen yleisestä uhriteoriasta, joka vielä hallitsi Hubert’in ja Maussin ajattelua ja varsinkin heidän edeltä-jiensä esityksiä uhrista.³⁵ Yleisen uhriteorian sijaan Vernant pyrkii sijoittaman kreikkalaiset uhrirituaalit kuten bufonian kreikkalaisten eri-tyiseen sosiaaliseen ja poliittiseen kontekstiin: mikä merkitys sillä oli juuri heidän kulttuuris-saan ja yhteiskuntajärjestyksessään?

Vernant’n mukaan kreikkalaisille asian yti-messä oli ihmisen paikka eläinten ja jumalien välimaastossa.³⁶ Uhrirituaalin jonkinlaisessa perusmallissa, jonka Vernant hyväksyy aina-kin väliaikaiseksi lähtökohdaksi, ihminen pyr-

kii uhrin välityksellä ikään kuin turvallisesti piipahtamaan jumalien läheisyydessä.³⁷ Uhri on välikappale, jonka avulla uhraaja saa voimaannuttavan kokemuksen, mutta ei tuhoutu kuten uhri, vaan pääsee palaamaan takaisin profaaniin elämäänsä. Tämä subjektiivinen tai kollektiivinen kokemus ei kuitenkaan ole Vernant'n mukaan tärkeintä uhrirituaaleissa, vaan sen selvittäminen ja teroittaminen, mitä on ihmisenä oleminen. Ihminen ei ole jumala, sillä ihmisellä on nälkä ja hänen on surmatava eläimiä syödäkseen. Silti ihminen ei ole kuten eläimet, jotka tappavat toisiaan ilman mitään ongelmia. Ihmisen paikkaa määrittää pikemminkin juuri se, että olisi päästävä eroon murhaamisesta, siirrettävä se pois inhimillisen piiristä, samalla kuin tiedetään, että murhaaminen on välttämätöntä.³⁸

Vernant kirjoittaa, että bufonia-rituaali dramatisoi aivan erityisellä tavalla juuri tätä kaikille uhririteille keskeistä teemaa, surmaamista ja kuolemaan sulautunutta elämää.³⁹ Bufonia on kuitenkin aivan poikkeuksellinen muiden uhrirituaalien joukossa. Vernant'n mukaan bufonia on itsensä kieltävä paradoksi:⁴⁰ kuten oraakkeli oli neuvonut, uhrin kuolema oli peruutettava samassa rituaalissa, jossa se oli tuotettukin. Tätä peruuttamista epäilemättä merkitsi uhrin nahan täyttäminen oljilla ja sen asettaminen auran eteen takaisin työhön ikään kuin murhaa ei olisi tapahtunut. Vernant'n mukaan peruuttamista tarkoittivat paitsi uhrin, myös kaikkien muidenkin murhan elementtien katoaminen. Murhaajaa ei yhtäkkiä enää ole (Sopatros ei joudu edesvastuuseen, vaan saa päinvastoin kansalaisuuden); yhteisössä jaettu tunne siitä, että on tapahtunut rikos, katoaa (oraakkeli sanoo, että ihmiset voivat panna uhrin lihat poskeensa kevyin mielin, ja niin he tekevätkin); murhaseita ei enää ole (kirves ei lopussa näyttele enää mitään osaa, veitsi taas on meren pohjassa).⁴¹

Bufonia tosiaankin tuntuu hävittävän kaikki jäljet itsestään, mitä alleviivaa rituaalin päätteeksi oikeudenkäynti ja sen kummallinen, jopa

tyhjänpäiväinen tulos: syytettynä näytti aluksi olevan aivan jokainen, mutta lopulta vain veitsi heitettiin mereen. Vernant'n mukaan kaikki tämä tarkoittaa sitä, että bufonia paitsi peruuttaa murhan, myös tavallaan pyyhkii pois itse itsensä rituaalin edetessä.⁴² Vernant kirjoittaa, että bufonia *ylittää itsensä* petomaisena murhana ja vie verityön *sisään kulttuuriin* perustaen tämän varaan kreikkalaisen *yhteiskunnallisen järjestyksen*.⁴³ Tähän järjestykseen bufonia rajaa *ihmisen paikan* jumalien ja petojen väliin. Kreikkalaisten on välttämättä surmatava eläkkeen itse, mutta samalla karkotettava murhaaminen ja raakalaisuus kreikkalaisen inhimillisyyden alueelta.⁴⁴

Tässä ei kuitenkaan ole kaikki. Vernant'n tulkinnan kaikkein oivaltavin osuus seuraa siitä, miten hän ensin sovittelee ideologian käsitettä bufonian tulkintaan, sen jälkeen torjuu ideologisen tulkinnan mahdollisuuden ja lopuksi tältä pohjalta kertoo, mitä bufonia oikeastaan esittää.⁴⁵ Bufonian ideologinen tulkinta ottaisi lähtökohdakseen sanojen ja tekojen, diskurssin ja käytännön, välisen syvän ristiriidan. Bufoniassa tämä voisi tarkoittaa esimerkiksi sitä, että siinä on keskeistä teon totuus (raaka murha), joka kätkeytään selittämällä se joksikin aivan muuksi (pyhä uhritoimitus). Retorinen illuusio kätkee yhteiskunnallisen todellisuuden. Vernant kuitenkin päätyy siihen, että yhteiskunnan ja kulttuurin tutkimuksessa illuusiota ja totuutta ei voi erottaa toisistaan.⁴⁶ Kuten jo Hubert ja Mauss olivat todenneet, uskonnolliset ideat eivät ole illuusiota, vaan todellisia, koska niihin uskotaan; juuri tällaisia ovat sosiaaliset faktat, joista sosiaalinen todellisuus muodostuu.⁴⁷ Ideologian käsite, sikäli kuin se tarkoittaa vain todellisuuden kätkemistä, ei ole käyttökelpoinen sosiaalisen todellisuuden selittämisessä.

Tältä pohjalta voidaan havaita, mikä on Vernant'n bufonia-tulkinnan loistava huipukohta. Hän sanoo, että bufonia on kreikkalaisten uhrirituaalien joukossa *rajatapaus* ja koko uhri-instituution *koetinkivi*.⁴⁸ Miksi

näin on? Kyse ei ole siitä, että bufonia-rituaali näyttäisi ideologian kätkemän todellisuuden, murhan, paljastaisi sen sellaisena kuin se on.⁴⁹ Kyse ei ole siitäkään, että bufonia olisi itse läpikotaisin ideologinen eli itsekin osallistuisi murhan todellisuuden kätkemiseen.⁵⁰ Nähdäkseni Vernant tarkoittaa bufonialla uhri-instituution koetinkivenä sitä, että se näyttää kätkemisen, joka on kaikille muille uhri-rituaaleille tyypillistä. Se ei ole esitys murhan todellisuudesta. Se ei myöskään ole esitys, joka kätkee murhan todellisuuden. Se on nähdäkseni näytelmä ja esitys *uhrirituaalista murhan todellisuuden kätkemisenä*.⁵¹ Modernismin kieltä käyttäen voidaan sanoa, että bufonia on uhri-instituution sisällä refleksiivinen instanssi, joka panee koko instituution kriittisen peilin eteen.

Tavallisissa uhrirituaaleissa valmisteluvaihe pitää sisällään eri osapuolten irrottamisen profaanista arjesta ja valmistautumisen pyhään juhlahetkeen: uhrieläimen päähän pannaan sepele, uhrin toimittajat puetaan juhlavasti jne. Sen sijaan bufoniassa valmisteluvaihe on ilmiselvästi vain ja ainoastaan kollektiivisen murhan valmistelua vedenkannosta ja aseiden teroittamisesta alkaen. Tavallisissa uhrirituaaleissa on tärkeää, että uhrieläin saadaan ennen surmaamista nyökkäämään päätään tai muulla tavalla osoittamaan, että se itse asiassa on omasta tahdostaan uhrautumassa. Sen sijaan bufoniassa uhritoimituksen tekijä hyökkää yllättäen uhrin kimppuun ja tapettuaan sen pudottaa aseensa ja pakenee kuten murhaaja. Tavallisessa uhrirituissa lopetusvaihe tarkoittaa osallistujien palaamista profaaniin arkeen hyvillä mielin, sen sijaan bufoniassa järjestetään murhaoikeudenkäynti ja syytetään kaikkia. Kun vielä otetaan huomioon myyttisen Sopotroksen juoni, josta kaikki alkoi, pääsemme ehkä lopultakin sen jäljille, mikä merkitys bufonialla mahdollisesti oli antiikin kreikkalaisille uhrirituaalina. Modernismin termein voidaan sanoa, että se oli itseään taiteenlajina esittävä näytelmä, rituaali rituaalista kuten teatteri teatterista.

KAKSI VIHAA, KAKSI KÄYTÄNTÖÄ?

Lopuksi haluan vielä käsitellä sitä, miten vihan teema vaikuttaa taustalla bufonia-rituaalissa, josta olen tässä yrittänyt rakentaa tekstintakaista tulkinta-avainta Antifonin ensimmäiseen tetralogiaan. Ajatuksena on verrata bufonia-rituaalin mytologisesta taustasta paljastuvaa vihaa siihen vihaan, joka nousi esiin osapuolten välisenä sosiaalisena suhteena. Sitä ennen on kuitenkin paikallaan pohtia vähän myös sitä, mitä merkitystä tällaisella harjoituksella voi ylipäätään olla. Asian selventämiseksi haluaisin siteerata Michel Foucault'ta, joka *Nautintojen käyttö* -teoksensa johdannossa reflektoi omien historiatutkimuksiensa luonnetta.

Seuraavat tutkimukset, niin kuin muutamat muut aiemmin laatimani, ovat ”historiantutkimuksia” käsittelyalueensa ja viittaushohtiensa osalta, mutta ne eivät ole ”historioitsijan” työtä. Tämä ei merkitse, että ne referoisivat muiden tekemää työtä tai tekisivät synteisiä siitä, vaan että ne ovat – jos niitä halutaan tarkastella niiden pragmaattisesta näkökulmasta – todisteita työstä, joka on ollut pitkä, haparoiva, yhä uudestaan aloitettu ja monesti korjattu. Se on ollut filosofista työtä, jonka tavoite oli saada tietää, missä määrin yritys ajatella omaa historiaa voi vapauttaa ajattelun siitä, mitä se salaa ajattelee, ja antaa sille mahdollisuus ajatella toisin.⁵²

On vähintäänkin todennäköistä, että se, mitä nykyisin ajattelemme vihan olevan, on jotakin muuta kuin antiikin aikana ajateltiin sen olevan. Tähän erilaisuuteen voidaan yrittää päästä käsiksi useammalla eri tavalla. Yksi tapa olisi tarkastella suuria antiikin ajattelijoita. Voisimme aloittaa vaikkapa Platonin kuuluisasta sielun osien jaottelusta järkeen, kiihkosieluun ja haluihin. Viha näyttäisi kuuluvan tässä jaottelussa kiihkosieluun. Voisimme siis nostaa tutkimuskohteeksi kamppailun, jota järki ja

NIINA LEHTONEN BRAUN: NIMETÖN, SARJASTA "THESE FOOLISH THINGS REMIND ME OF YOU", 2016,
SEKATEKNIikka PAPERILLE, 84 X 59 CM.

halut käyvät ”sielun sisäisessä taistelussa” vihan hallitsemisesta.⁵³ Voisimme niin ikään ottaa lähtökohdaksi Aristoteleen *Retoriikka*-teoksen toisen kirjan pohdinnat suuttumuksesta, joka on ”tuskan sävyttämä halu kostaa”⁵⁴ ja verrata sitä *Nikomakhoksen etiikan* hyveiden järjestelmään. Riippuen siitä, miten paljon meillä on aikaa käytettävissä, voisimme sen jälkeen tutkia suuria ja pieniä ajattelijoita eri aikakausilta pitkin vuosisatoja ja edetä jossain vaiheessa oman aikamme ajattelijoihin.

Tällainen tavallinen protokolla on kuitenkin ongelmallinen, jos otamme vakavasti Foucault’n asettaman päämäärän. Olisi saatava selville se, mitä *ajattelu* ajattelee *salaa*. Kyse ei silloin ole siitä, mitä joku henkilö ajattelee, vaan siitä mitä jokin epäpersoonallinen, mutta kuitenkin meissä vaikuttava asia (”ajattelu”) tekee. Kyse ei liioin ole siitä, mitä on pantu esille aihetta käsittelevissä kirjoissa, vaan jostakin, mitä tapahtuu tavalla tai toisella salassa kaikilta kirjoittajilta ja lukijoilta. Luulen, että ollaan oikeilla jäljillä, jos uskotaan Foucault’n ottaneen ”käytäntöjen regiimit” tutkimuskohteekseen juuri siitä syystä, että hän niiden kautta – paremmin kuin tavallisella protokollalla – uskoi pääsevänsä kiinni kysymykseen siitä, mitä tosiaankin ajattelu ajattelee *salaa*.⁵⁵

Sikäli kuin foucault’lainen genealogia on ankara metodologia, tämä artikkeli ei varmastikaan täytä sen vaatimuksia. Artikkelissa olen kuitenkin työskennellyt kahden käytäntöjen regiimin parissa enemmän tai vähemmän Foucault’n hengessä. Ensimmäinen regiimi toimii oikeudenkäynti-instituution puitteissa: se on siellä harjoitettava juridisen retoriikan käytäntö. Toinen regiimi toimii uskonnollisten uhrirituaalien puitteissa. Näiden joukossa bufonia näyttää olleen varsin poikkeuksellinen, mutta erityisen kiinnostava siitäkin syystä, että siinä näyteltiin rikos ja oikeudenkäynti. Oikeudenkäyntiä ja uhrirituaalia on mahdollista pitää käytäntöinä siinä mielessä, että niissä vaikuttaa jokin epäpersoonallinen, toimijoiden suhteen suhteellisen itsenäinen ”ajattelu”. Jos käytännöt ovat tällä tavalla epäpersoonallisia,

voidaan kuvitella, että näissä käytännöissä vaikuttava ajattelu toteutuu jollakin tavalla ”salassa” itse toimijoilta.

Näyttää siltä, että Antifonin tekstissä käydä kaksikin täysin erilaista vihaa, joita voi tämän kirjoituksen puitteissa kutsua *sytytetyn ja ubrin väliseksi vihaksi* ja *Sopatroksen vihaksi*. Molemmat vihan tyypit ovat sinänsä täysin tunnistettavia myös meille moderneille. Ensimmäinen viha on enemmän tai vähemmän pysyvä rakenne, yhteiskunnallinen suhde, joka määrittää ihmisen sosiaalista olemista toisten ihmisten kanssa. Toinen taas on kuohahdus, äkillinen mielenhäiriö, joka saa arvostelukyvyyn hetkeksi pimenemään. Tällainen kuohahdusviha ei ole osa pysyviä yhteiskunnallisia rakenteita, vaan jotakin niiden suhteen poikkeuksellista ja järkyttävää.

Nämä kaksi vihaa ovat siis erilaisia, mutta onko niiden välillä jokin salainen yhteys? Antifonin tekstissä tällainen yhteys näyttää syntyvän ainakin siinä tapauksessa, että hyväksytään siinä tehty viittaus Diipoleiaan ”toisena tarinana”, siis vihjeenä jostakin sellaisesta, mitä tapahtuu tekstin takana. Vihje näyttäisi vähintäänkin ehdottavan, että verrattaisiin tekstin esittämää murhaoikeudenkäyntiä takatekstina toimivaan häränmurharituaaliin, bufoniaan. Bufonia puolestaan oli kaikkien kreikkalaisten uhrirituaalien koetinkivi, koska se näyttää niihin kaikkiin kuuluvan kätkemisen. Antifon on siis näköjään kätkenyt oikeudenkäyntirituaaliinsa vihjeen toisesta rituaalista, jonka tarkoituksena on esittää kaikkiin rituaaleihin kuuluvaa kätkemistä. Mitä oikeastaan tässä yhteydessä on kätkeminen? Eikö se ole juuri tuota Foucault’n kaipaamaa ”salaa” tapahtumista?

Mihin olemme nyt menossa? Onko todella niin, että ensimmäisen tetralogian oikeudenkäyntiin ja kenties yleensäkin oikeudenkäyntiin käytäntöjen regiiminä on kätkettynä häränmurha? Mikä on häränmurha tällaisena tekstintakaisena vihjeenä? Häränmurha oli ainakin Vernant’ n mielestä rituaali, joka näyttää sen, että muissa uhrirituaaleissa tapahtuu jotain *salaa*. Mitä niissä sitten tapahtuu *salaa*,

toisin sanoen: mitä ajattelua ne mahdollisesti kätkevät? Tähän asti olemme ajatelleet ”ideologiakriittisesti”, että ne kätkevät murhan murhana ja tekevät siitä kulttuurin kontekstissa jotakin ylevämpää kuin mitä se oikeasti on: raakalaismaista, pahaa, väärin, petomaista, eläimellistä, epäinhimillistä ja niin edelleen. Mutta voidaanko mahdollisesti ajatella jotakin muutakin, mitä uhrirituaalit kätkevät?

Sikäli kun annamme bufonian näyttää suuntaa, ajatukset kulkeutuvat Sopatroksen silmittömään raivostumiseen, joka myyttisessä tarinassa koitui härkäparan kohtaloksi. Jos bufonia on kaikkien kreikkalaisten uhrirituaalinen koetinkivi, niin löytyykö näiden muidenkin kätköistä silmittömästi raivostuva Sopatros? Missään tapauksessa tässä ei ole kaikki. Ei

riitä, että huomaamme sen, että uhrirituaalin tarkoin säännellyissä ja juhlallisissa puitteissa tapahtuu salaa silmitön raivo. On lisäksi huomattava, että Sopatroksen, rikoksenteelijän, raivo jaetaan rituaalissa kaikille, koko yhteisölle. Émile Durkheimin opastamina olemme jo varsin pitkälle tottuneet ajattelemaan, että oikeudenkäynneissä raivoamme kaikki yhdessä jollekin rikokselle, koska se ”loukkaa voimakasta ja jäsentynyttä kollektiivista tajuntaa”, ja koska yhteisenä tarvitsemme sen tuomitsemista.⁵⁶ Mutta tästä ei nyt näytä olevan kyse. Bufoniassa osallistumme Sopatroksen raivoon. Bufonia näyttää olevan vihje siitä, että osallistuessamme kaikki yhdessä tähän raivoon, ajattelu meissä salaa osallistuu *rikokseen*, ei sen kostamiseen ja järjestyksen palauttamiseen.⁵⁷

VIITTEET

1. Takatekstillä tarkoitan pitkälle samaa kuin Jean-Pierre Vernant kontekstilla. Keskustelussa François Dossen kanssa Vernant määritteli kontekstin seuraavasti: ”Se mitä kutsun kontekstiksi, ei ole joitain tekstin ulkopuolella olevaa vaan jotain, joka on tekstin alla.” Dosse 2011, 384. Edelleen artikkelissaan kreikkalaisesta tragediasta ja tulkinnan ongelmista Vernant selittää kontekstin käsitettään seuraavasti: ”Lyhyesti, jokainen viesti pitää sisällään välttämättömän kumppanuuden (so. osallisuuden johonkin yhteiseen – SH) keskustelijan ja hänen yleisönsä välillä. Tämä on se, mitä kutsun kontekstiksi. Jokainen viesti perustuu sellaiselle yhteiselle tietopohjalle, joka sallii vihjeiden käyttämisen”. Vernant 1970, 273; käännös englannista SH.
2. Platon, *Meneksenos*, 236a.
3. Ks. Gagarin 2002, 44–45.
4. Gagarin 2002.
5. Ks. erityisesti *Gorgias*- ja *Protagoras*-dialogit.
6. Thukydidēs, *Peloponnesolaissota* 8.68.
7. Thukydidēen, *Peloponnesolaissota* 8.68, mukaan Antifon oli tämän vallankaappauksen todellinen suunnittelija. Kyseinen peloponnesolaissodan lyhyeksi jäänyt vaihe Ateenassa oli seurausta Alkibiadeen masinoimasta ja Ateenan kannalta katastrofin päättyneestä Sisilian sotaretkestä (415–413 eaa.).
8. Lysias 12.62–67. Poliittinen tausta-asetelma saattoi siis olla vastaava kuin vuosikymmentä myöhemmin Sokrateen oikeudenkäynnissä.
9. Antifon Fr. 1a, oma suomennokseni englanninkielisestä käännöksestä.
10. Tämä tarina tosin oli tuolloin vasta vajaa sata vuotta vanha. Demokratian syntyä pidetään ensimmäistä Kleistheneen uudistuksia toteuttavaa kansankokousta Pnyx-kukkulalla vuonna 507 eaa. viimeisten tyranniin, Peisistratoksen poikien kukistumisen jälkeen.
11. Aristoteles, *Retoriikka*, I.2, 1356a.
12. Thukydidēs, *Peloponnesolaissota* 8.68
13. Kuuluisimpana Troijan Helenan puolustuspuhe; Gorgias 2013.
14. Tämä tunnettiin myöhemmin ns. *stasis*-teorian, jota kehitti ennen kaikkea Quintilianus (*Institutio oratoria*, 3.6). Ks. Kennedy 1969, 60–63 ja Gagarin 2002, 106–109.
15. Kysymys siitä, minkälainen oikeudellinen käsite murha oikeastaan oli klassisen kauden Ateenassa, on kiinnostava, mutta liian laaja tähän artikkeliin. Murhaa koskeva lainsäädäntö kuului niihin harvoihin osiin vanhaa Drakonin lainsäädäntöä (621/0 eaa.), joka klassisella kaudella oli edelleen voimassa. Tämä lainsäädäntö oli kuitenkin ennen kaikkea menettelyllistä. Tähän voi perehtyä teoksesta Gagarin 2008, sen kappaleesta 5. Murhan oikeudellisen käsitteen suhteen olisi tutkitta-

- va käytäntöä eli oikeuspuheita murhajutuissa. Niitä on koottu Michael Gagarinin (2011) toimittaman teoksen *Speeches from Athenian Law* ensimmäiseen pääjaksoon.
16. Quintilianuksesta ks. viite 14. Cicerolla jaottelu näihin kiistatyyppihin, sekä neljanteen menettelyä koskevaan kiistatyyppiin, esiintyy teoksessa *De inventione*, I. VIII.10—XII.16.
 17. Nykyään juttuteoria mielletään kuuluvaksi niin sanottuun prosessioikeuteen. Prosessioikeus on oikeustieteen ja oikeusjärjestelmän se osa, joka koskee menettelyjä tuomioistuimissa.
 18. Ateenan väestöstä ks. Gomme 1967.
 19. Aristoteles, *Retoriikka* I.2,1656b ja II.22, 1395b20–1397a5.
 20. Antifon 2.4, 8.
 21. Ks. Vernant'n idea yhteisestä kontekstista, joka mahdollistaa tällaisten vihjeiden viljelemisen tekstissä, *supra* viite 1.
 22. Antifonin englanninkielisen käännöksen tekijä Michael Gagarin tosin ehdottaa, että tetralogian syytety mainitsee Diipoleian yön siitä syystä, että tällä tavalla hänen alibinsa on uskottavampi. Syytetyrjot nimitetään voisivat todistaa, että hän oli murhayönä kotona ja vuoteessaan, ja nämä todennäköisesti muistaisivat paremmin, missä heidän isäntänsä oli ollut juuri Diipoleia-festivaalien yönä kuin jonakin tavallisena yönä.
 23. *Diipoleia* tarkoittaa ”Zeus Polieuksen juhlat”, ja *Polieus* tarkoittaa ”kaupungin suojelija”.
 24. Skiraforia-festivaali oli tietävästi vain naisille tarkoitettu, Demeterille omistettu ja hedelmällisyyteen liittyvä juhla. Skiraforiassa naiset muun muassa söivät valkosipulia, jotta miehet eivät haluaisi heitä. Skiraforian aikana oli nimittäin tarkoitus pidättäytyä seksistä ja näin kasvattaa seksuaalista energiaa, halua. Onko mahdollista ajatella, että Diipoleian yönä tämä energia oli tarkoitus purkaa? Ks. Parke 1977, 156–162.
 25. Kreik. *bous* = härkä, *foneuō* = murhata. Vastaavaa rituaalia toimitettiin Parken mukaan Ateenan lisäksi Kosin saarella. Ks. Parke 1977, 164.
 26. Parke kiinnittää huomiota siihen, että jo tämän uhriin nimen taustalla on poikkeuksellisesti verbi ”murhata”, *foneuō*, jota hänen mukaansa yleensä käytettiin silloin, kuin surmattiin ihminen (1977, 162). Edelleen Parke toteaa, että itse rituaalitoimitus selvästikin esittää murhaa, mikä onkin ilmeistä. Tämä ”murhan” ja ”uhrin” välisen eron purkaminen bufonia-rituaalissa on myös Jean-Pierre Vernant'n (1991, 298) tulkinnan ytimessä, kuten jäljempänä nähdään.
 27. Porfyrioksen kirjan teemana on eläinten syömisen vastustaminen, ja tässä kohdassa hänen lähteensä on Theofrastos (n. 371–287 eaa.), joka oli filosofi ja Aristoteleen seuraaja Lykeionin johtajana. Toinen, paljon lyhyempi esitys Diipoleiasta on maantieteilijä Pausaniaksen teoksessa *Kreikan kuvaus* (1.24.4.). Aristofaneen *Pilvet*-näytelmässä (984–985) on viittaus bufoniaan ja Diipoleiaan, mistä voidaan päätellä, että jo Aristofaneen aikana (n. 450–385 eaa., *Pilvet* on vuodelta 423 eaa.) ne edustivat jotakin äärimmäisen vanhaa ja käsittämättömäksi muuttunutta kulttuuria.
 28. Tämä yksityiskohta ei tule esiin Porfyrioksen kuvauksesta, vaan Pausaniaan. Ks. Pausanias, 1.24.4.
 29. *De Abstinencia* 2.30 *in fine*.
 30. Hubert ja Mauss 1968.
 31. Kuten tunnettua, pyhän ja profaanin erottaminen määritteli Durkheimin ja hänen seuraajiensa mukaan kaikkea uskontoa. Heidän piirissään pyhä laajeni tarkoitamaan kaikkea sosiaalista. Ks. Arppe 1992, 36–37.
 32. Hubert ja Mauss 1968, 72–73.
 33. Hubert ja Mauss 1968, 75–76.
 34. Vernant 1991.
 35. Tosin myös Hubert ja Mauss kirjoittavat esseensä johdannossa juuri siitä, että heidän edeltäjänsä kuten Robertson Smith ja Frazer lähtivät liian oikopäätä tekemään oletuksia ja niiden pohjalta yleistyksiä, kun taas he itse kiinnittäisivät tarkempaa huomiota ilmiön monimuotoisuuteen ja monimutkaisuuteen. Juuri ennen bufonian käsittelyä he sanovat, että eivät väitä esittävänsä agrariuhrien yleistä teoriaa (Hubert ja Mauss 1968, 67). Kaikesta huolimatta Hubert ja Mauss pyrkivät hekin sanomaan jotain yleistä ja kattavaa: alussa he tarjoavat yleisiä määritelmiä ja koko tekstin läpi pyrkivät osoittamaan, että kääntämisprosessit profaanin ja pyhän välillä on kaikille uhrirituaaleille yhteinen skeema.
 36. Vernant 1991, 297–298.
 37. Vernant 1991, 292–293.
 38. Vernant 1991, 301.
 39. Vernant 1991, 298.
 40. Vernant 1991, 298.
 41. Vernant 1991, 300.
 42. Vernant 1991, 300.
 43. Vernant 1991, 298.

44. Vernant 1991, 301.
45. Vernant 1991, 293–297.
46. Vernant 1991, 297.
47. Hubert & Mauss 1968, 101.
48. Vernant 1991, 299.
49. Vernant 1991, 295.
50. Vernant 1991, 296.
51. Näin tulkitseen Vernant'n ajatusta bufoniasta uhrirituaalien rajatapauksena ja koetinkivenä, joka paljastaa niille tyypilliset symboliset operaatiot, joiden kautta raaka murha kääntyy tai ylevöityy uhritoimitukseksi. Ks. Vernant 1991, 299.
52. Foucault 1998, 121.
53. Platon, *Valtio* 440e.
54. Aristoteles, *Retoriikka* II.2, 1378a31.
55. Ks. tästä Hurri 2010.
56. Durkheim 1990, 85.
57. Tähän kuten itse asiassa koko artikkeliniin liittyvistä ongelmista luultavasti pääsisi eteenpäin René Girardin (2004) ja Tiina Arppen (2016) tutkimuksien avulla.

KIRJALLISUUS

- Antiphon & Andocides (2006). Kokoelmaan sisältyvät Antifonin tekstit kääntänyt englanniksi Michael Gagarin. Ensimmäinen osa Michael Gagarinin toimittamasta kirjasarjasta *The Oratory of Classical Greece*. Austin: University of Texas Press.
- Aristoteles (1997). *Retoriikka ja Runousoppi*. Suom. Paavo Hohti ja Päivi Myllykoski. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristofanes (1952). *Pilvet*. Suom. V. Arti. Porvoo: WSOY.
- Vespae = Aristophanes (1938). *Wasps*. The Complete Greek Drama, vol. 2. Käännös englanniksi Eugene O'Neill, Jr. New York: Random House.
- Arppe, Tiina (2016). *Uskonto ja väkivalta. Durkheimin perilliset*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Arppe, Tiina (1992) *Pyhän jäännökset*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Cicero (1968). *De inventione. De optimo genere oratorum. Topica*. Käännös H.M. Hubbell. Loeb Classical Library. Lontoo: William Heinemann; Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Dosse, François (2011). *Strukturalismin Historia. Osa I: Ohjelman synty 1945–1966*. Suom. Anna Helle. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Durkheim, Émile (1990). *Sosiaalisesta työnjaosta*. Suom. Seppo Randell. Helsinki: Gaudeamus.
- Foucault, Michel (1998). *Seksuaalisuuden historia. Tiedon- tahto. Nautintojen käyttö. Huoli Itsestä*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.
- Gagarin, Michael (2011). *Speeches from Athenian Law*. Austin: University of Texas Press.
- Gagarin, Michael (2008). *Writing Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gagarin, Michael (2002). *Antiphon the Athenian*. Austin: University of Texas Press.
- Girard, René (2004). *Väkivalta ja pyhä*. Suom. Olli Sini- vaara. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Gomme, A.W. (1967). *The Population of Ancient Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C*. Glasgow: Argonaut Inc.
- Gorgias (2005). ”Helenan ylistys.” Suom. Vesa Vahtikari. Teoksessa Vesa Vahtikari (toim.) *Kaljuuden ylistys ja muita ylistyksiä*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi, 9–19.
- Hubert, Henri ja Marcel Mauss (1968). *Sacrifice: Its Nature and Function*. Käännös englanniksi W.D. Hallis. London: Cohen & West Ltd.
- Hurri, Samuli (2010). ”Michel Foucault: jossakin toisessa ruumiin ja nautinnon taloudessa”. Teoksessa Toomas Kotkas ja Susanna Lindroos-Hovinheimo (toim.): *Yhteiskuntateorioiden oikeus*. Helsinki: Tutkijaliitto, 191–229.
- Kennedy, George (1969). *Quintilian*. New York: Twayne Publishers Inc.
- Ksenofon (1970). *Sokrates: Muistelmia, Pidot, Sokrateen puolustuspuhe*. Suom. Pentti Saarikoski. Keuruu: Otava.
- Lysias (2000). Käännös englanniksi S.C. Todd. Toinen osa Michael Gagarinin toimittamasta kirjasarjasta *The Oratory of Classical Greece* Austin: University of Texas Press.
- Parke, H.W. (1977). *Festivals of the Athenians*. London: Thames and Hudson Ltd.
- Pausanias (1918). *Description of Greece*. Käännös W.H.S. Jones ja H.A. Ormerod. London: William Heinemann Ltd.
- Platon (1978). *Teokset: toinen osa. Gorgias, Menon, Meneksenos, Euthydemos, Kratylos*. Suom. Pentti Saarikoski, Marianna Tyni, Marja Itkonen-Kaila, Marianna Tyni ja Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

- Platon (1981). *Teokset: neljäs osa. Valtio*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.
- Porphry (2014). *On Abstinence from Killing of Animals* (De Abstinencia). Käännös Gillian Clark. London: Bloomsbury.
- Quintilian (2001). *Education of Orators* (Institutio oratoria), kirjat 3–5. Käännös Donald A. Russell. Loeb Classical Library, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Thukydides (1995) *Peloponnesolaissota*. Suom. J.A. Hollo. 2. painos. Helsinki: WSOY.
- Vernant, Jean-Pierre (1991). "A General Theory of Sacrifice and the Slaying of the Victim in the Greek *Thusia*". Tuntemattomien Michigan State Universityn opiskelijoiden työn pohjalta käännöksen viimeistellyt Froma I. Zeitling. Teoksessa Jean-Pierre Vernant, *Mortals and Immortals. Collected Essays*. Princeton: Princeton University Press, 290–302.
- Vernant, Jean-Pierre (1970). "Greek Tragedy: Problems of Interpretation". Käännös Richard Macksey & Eugenio Donato. Teoksessa Macksey & Donato (toim.) *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 273–295.