

## Varhaisen keisariajan dokumentit kyynikoista

Uuden testamentin tutkimuksen kannalta ovat tärkeitä varhaisen keisarikauden aikaiset dokumentit. Ensiarvoisia lähteitä ovat ns. kyynikkojen kirjeet, vaikka myös niiden ajoitukseen liittyy vakavia ongelmia.<sup>1</sup> Toki monia muitakin dokumentteja on säilynyt kyynikoista. Muut lähteet kyynikkojen elämästä perustuvat pääasiassa ulkopuolisten kuvauksiin kyynikoista ja ovat hyvin voimakkaasti muiden filosofisten traditioiden värittämiä.

### 1. Muut dokumentit kuin kyynikkojen kirjeet

Ensimmäiseltä vuosisadalta on säilynyt lukuisia kirjallisia todisteita kyynikoista.<sup>2</sup> Kyynisyys on ollut oikeasti vaikuttava aatevirtaus. Väitteet kyynisyyden kuolemasta ovat olleet ennenaikaisia. En ole unohtanut Diogenes Laertiuksen teoksen kyynikkoja käsittelevää kuudes kirja tutkimustyöskentelyssäni. Kyseisen kirjan anekdoottien alkuperästä ei ole kuitenkaan selvyyttä. Diogenes Laertiuksen teos syntyi noin 225–250 jKr. Dokumentin myöhäisen synnyn tähden olen asettanut kyynikkojen kirjeet etusijalle, kun tutkin kyynisen eetoksen sisältöä.

Jo vähintään ensimmäiseltä vuosisadalta alkaen on vaikuttanut voimakas kyyninen koulu tai aatevirtaus Aleksandriassa, jossa myös Prusan Dio eli Dio Khrysostomos (*Oratio* 32, *Ad Alexandrinos* 9) on tavannut kyynikoita. Suniumin Demetrius tunsikin myös kyynikkofilosofian vaikutuksen Egyptissä (Lukianos, *Toxaris* 27). 300-luvulla keisari Julianus Luopio eli Flavius Claudius Julianus (*Oratio* 6) moitti ankarasti egyptiläisiä kyynikoita. Aleksandrian kyynikoista<sup>3</sup> ei ole kuitenkaan heidän itsensä kirjoittamia kuvauksia, minkä tähden tässä tutkimuksessa ei verrata Aleksandrian kyynikkojen ja Q-evankeliumin ihanteita.

Epiktetoksen omasta elämästä tiedetään hyvin niukasti. Hän oli vapautettu orja, joka kirjoitti teoksen *Keskusteluja*. Tämä teos kuvaa myönteisesti kärsimystä (πόνος) ja moraalisia harjoituksia (ἀσκησις).<sup>4</sup> Stoalainen Epiktetos loi filosofisen fiktion ihannekyynikosta. Ihannekuvaa olisi käyttökelpoisempaa käyttää vertailuaineistona kuin vastapuolen kiivaita viholliskuvia, koska myös Q-evankeliumin Jeesus-kuva voidaan ymmärtää ihannekuvaksi. Epiktetosta ei silti oteta näkökulmaksi kyynikkoihin: Epiktetoksen käsityksiä on runsaasti valotettu monissa tutkimuksissa.<sup>5</sup>

Demetriuksen tiedetään opettaneen Roomassa Caligulan aikana. Nero karkotti Demetriuksen Roomasta, minkä jälkeen hän vaikutti Kreikassa. Stoalainen Seneca kuvaa hänet ihannekyynikoksi, joka tuli köyhyyden tähden itsensä herraksi. Tacitus kuvaa Demetriusta halveksuen. Demetrius on mielenkiintoinen todiste siitä, että Paavalin toimintaympäristössä on vaikuttanut myös tunnettu kyynikko. Demetriuksesta kertovat lähteet eivät ole kyynikkojen itsensä kirjoittamia.<sup>6</sup>

Lukianoksen todistusarvo kyynikoista on todettu jo aiemmin tässä tutkimuksessa epäilyttäväksi sekä hänen omien tendenssiensä että Lukianoksen ja Q-evankeliumin syntyhetken ajallisen välimatkan tähden.

Berliinin *Papyrus numero 13044* ja Wienin *Diogenes Papyruksen* antama informaatio kyynikoista on puolestaan tarpeettoman niukka ja suhteellisen vaikeasti tavoitettavissa.<sup>7</sup>

Cicero (106 eKr–43 jKr) on elinaikansa vuoksi mielenkiintoinen todistaja kyynikoista. Ciceron arvio kyynikoista on hyvin kielteinen. Kyynikkojen moraali oli häpeällistä ja koko heidän filosofinen järjestelmänsä oli torjuttava. Kyynisyys ilmensi vihamielisyyttä moraalista harkintaa vastaan. Cicero tunsu nimityksen ”kyynisyys”, ja tämä koulutettu roomalainen tunsu myös kyynikot. Hänen näkemyksiinsä Rooman valtakunnan kehityksestä eivät kyynikot sopineet.<sup>8</sup> Ciceron avulla ei kyetä arvioimaan Jeesus-liikettä, minkä tähden yläluokkaisen, ulkopuolisen todistajan arvio kyynikoista ei palvele tutkimustehtävää.

Quintus Horatius Flaccus (s. 65 eKr, k. 8 jKr) tunsu kyynikot ja heidän tyyllilajinsa satiireissaan. Kyyninen kriittisyys ja askeettinen korostus eivät miellyttäneet Horatiusta, joka kunnioitti Augustusta ja tämän tuomaa hedelmällistä aikakautta (ks. esim. *Carmen saeculare*).<sup>9</sup>

Roomalaisessa komediassa (Plautus, 250–184 eKr. ja Terentius, 195–159 eKr.) on viitattu kyynikkoihin pilkallisesti, mutta nämä dokumentit ovat varhaisempia kuin Q-evankeliumi, eivätkä ne tule kyynikoilta itseltään.<sup>10</sup> Laberius viittaa ”kyyniseen harhaoppiin” (cynica haeresi; *Compitalia*, fr. 3) ja Plutarkhos kertoo tarinan rohkeasta kyynikko Marcus Favoniuksesta (*Brutus* 34; *Dio Cassius* 38:7; *Dio Cassius* 39:14). Jälleen on kyseessä ulkopuolisen antama arvio kyynikoista.

60-luvulla jKr. elänyt Petronius kertoo parodiassaan, että Askyltos lausui runon kyynikoista, jotka ”myivät sanoja käteisestä”. Kriittisen runon on epäilty osoittavan, että kyynikot tekivät kompromisseja niukkuuden ja korruptuneisuuden välillä.<sup>11</sup> Petroniuksen parodia ei ole ainutlaatuinen kuvaus kyynikoista. Myös Lukianos kuvaa kyynikkojen rahanahneutta teoksessaan *Filosofiat myynnissä*, ja Tatianus Syyrialainen moittii Crescensia ja Gregorius Nazianzus Maksimusta rahanahneudesta. Nämä esimerkit näyttäisivät osoittavan, ettei kyynikoilla ollut sellaisia ehdottomia moraalisia periaatteita, joiden tähden he olisivat torjuneet tarjotut tilaisuudet henkilökohtaisiin nautintoihin.

Marco Terentius Varro (s. 116 eKr, k. 27 eKr) kirjoitti teoksen *Satirae Menippeae*. Varro käytti menippealaista kirjallista muotoa, jossa proosa ja lauseet sekoitettiin dialogeissa. Hän itse ei omaksunut kyynistä elämäntapaa. Varron satiirin noin 600 fragmenttia ovat vaikeasti tulkittavissa. Varro ei itse samaistunut Menippuksen jumalten vastaiseen hyökkäykseen. Hänen teoksensa ei ole kyynikon itsetodistusta vakaumuksesta.<sup>12</sup>

Prusan Dio eli Dio Khrysostomos vaikutti ensimmäisen vuosisadan lopulla. Dion on väitetty kehittyneen sofistista kyynikoksi, jolloin mm. Dion puheet 6 ja 8–10 voisivat luonnehtia hänen kyynistä aikaansa. C.P. Jones on voimakkaasti arvostellut mm. Hans von Arnimin ja Margarete Billerbeckin käsitystä Dion kyynisyydestä.<sup>13</sup> Dio näyttäisi jääneen kuitenkin pikemmin stoalaiseksi, vaikka hän pakolaisaikanaan joutui kärsimään köyhyydestä. Köyhyys oli olosuhteiden seurausta. Dio ei samaistu Aleksandrian katujen kulmissa ja porteissa seisoviin kyynikkoihinkaan, vaan luonnehtii heitä hyvin kielteisesti noin vuonna 71–75 jKr.<sup>14</sup>

Ja mitä tulee kyynikkoihin, kuten heitä kutsutaan, niin on totta, että tämä laho ei ole vähälukuinen tässä kaupungissa. – – Nämä kyynikot asettuvat kadunkulmiin, kujille ja temppeleihin.<sup>15</sup> He pistävät hatun kiertämään ja huijaavat toripaikoissa herkkäuskoisia nuorukaisia, merimiehiä ja tällaista väkeä karkeilla kujeilla ja juoruilla sekä alhaisella pilailulla (Oratio 32:9).

Dion todistusta voidaan tarkastella silminnäkijän kuvauksena ensimmäisen vuosisadan kyynikoista. Q-evankeliumin kadunkulmille ja kujille lähteneet sanansaattajat eivät evankeliumin antamasta näkökulmasta käsin olisi olleet ilmeisestikään luonnehdittavissa kujeileviksi ja pilaileviksi kerjäläisiksi. Dion kuvauksien asettaminen rinnatusten Q-evankeliumin kanssa korostaa kyynikkojen ja Q-ryhmän erilaisuutta. Dion oma sidonnaisuus kyynisyyteen on kyseenalainen.

## 2. Pseudo-Diogenes

G. Capelle jakoi Pseudo-Diogeneksen kirjeet neljään eri ryhmään kielen, sisällön ja tendenssien perusteella: lähes kaikki tässä tutkimuksessa käsiteltävät Pseudo-Diogeneksen kirjeet (9, 31, 37, 44) ovat ensimmäisestä ryhmästä, jonka Capelle olettaa syntyneen ensimmäisellä vuosisadalla ennen Kristusta.<sup>16</sup> Kuitenkin kirje Pseudo-Diogenes 50 tulee myös G. Capellen mukaan vasta toiselta tai kolmannelta vuosisadalta Kristuksen jälkeen. J.F. Marcks ja C. Capelle ovat olettaneet Pseudo-Diogeneksen kirjeen 31 yhdeksi varhaisimmista Pseudo-Diogeneen kirjeistä, mahdollisesti ensimmäiseltä tai toiselta vuosisadalta eKr.<sup>17</sup>

V.E. Emeljanow on olettanut kirjeiden 30–40 muotoutuneen vasta toisella vuosisadalla jälkeen Kristuksen.<sup>18</sup> Emeljanow perustelee, että kirjeissä olisi muistumia Lukianokselta. Hänen mukaansa kirjeiden (myös kirjeen 31) kyynisyys edustaa samaa sofistikoitua, kirjallista käsitystä kyynisyydestä kuin Dio Khrysostomoksella ja Epiktetoksella. Tällä perusteella Emeljanow liittää kirjeiden synnyn Toisen sofistiikan aikaan.<sup>19</sup> Tämä merkitsee, että näiden kirjeiden käyttö Q-evankeliumien kyynisten paralleelien lähteenä jää kyseenalaiseksi.

Pseudo-Diogeneksen kirjeiden ajoituksesta ei ole yksimielisyyttä. Tämä erimielisyys on olennainen itse Q-tutkimuksen kannalta. Ei ole yhdentekevää, etsitäänkö paralleeleja ensimmäiseltä vuosisadalta ennen Kristusta vai toiselta ja kolmannelta vuosisadalta jälkeen Kristuksen. Jälkimmäisessä vaihtoehdossa on löydettävien kyynisten paralleelien avulla oletettava, että pikemmin kristittyjen missio vaikutti kyynikkoihin kuin päinvastoin kyynikot olisivat vaikuttaneet Q-evankeliumin syntyyn. Kirjeen Pseudo-Diogenes 9 argumentaatio on suhteellisen luotettavalla perustalla, kun taas muiden tutkittavien kirjeiden ajoitus on muuttunut merkittävästi 1800-luvun tutkijoiden jälkeen.

### 2.1. Pseudo-Diogenes 9

Pseudo-Diogeneksen kirjeen Kratekselle (kirje 9) on katsottu heijastavan sokraattista vaikutusta kielessä ja ironisessa tyyliässä.<sup>20</sup> Kirje on kuitenkin ainoa tarkasteltavista Diogeneksen kirjeistä, joka voidaan kohtuullisella todennäköisyydellä ajoittaa esikristilliseksi. Kirjeen tarinan tilanne on omaisuudesta luopuminen. Krates oli luopunut omaisuudestaan. Kirjeessä Pseudo-Diogenes väittää, että tämän luopumisen tähden Krates oli ”päässyt populaarien mielipiteiden yläpuolelle nopeammin kuin oletin”. Tämä ylemmyys ilmeni vapaaehtoisessa köyhyydessä ja kerjäämisessä.<sup>21</sup>

Pseudo-Diogeneksen kirje antaa todisteita kyynisestä yhteydestä köyhyyden ja mielipidevapauden välillä, mutta ei mitään viitettä köyhyyden ja Jumalan valtakunnan välisiin liitoksiin. Kyynikko ei uskonut sanoihin,

vaan elämäänsä, koska premissinä oli, ettei suurta Toista ole olemassa. Lacanin ja Žižekin käsitysten mukaan ”siitä, että symbolinen järjestelmä on fiktio, kyynikko teki väärän johtopäätöksen, ettei Suuri Toinen toimisi. – – He eivät olleet symbolisen fiktion huijaamia, vaan kaikkien syvimmin erheessä” (*Les non – dupes errant*).<sup>22</sup> Tuskin on riittävästi pohdittu, missä määrin köyhyyden, orjuuden ja väkivallan traumaattinen yhtälö loi kyynisen tunnereaktion, jossa yhteiskunnan ”symbolisella järjestelmällä” ei ollut enää mitään uskottavuutta.<sup>23</sup>

Köyhyyden kokemista jumalan palvelemiseksi on tuettu eräissä muissa kuin kyynisissä kreikkalais-roomalaisen ajan dokumenteissa.<sup>24</sup> Tämä antaa vaikutelman, että kyynikkojen köyhyyden ihannetta ei tarvita evankeliumien köyhyyden ihanteen selitykseksi. Kirjeen maailmankuva on pikemmin kehottaa sekulaarisesti kuin julistaa uskonnollisesti. Poikkeaminen vallitsevasta mielipiteestä ei ollut sinänsä ainutlaatuisesti vain kyynikkojen ihanne.<sup>25</sup> Kirjeessä uskotaan, että omaisuudesta luopuminen tarjoaa nopean tien tähän filosofien kunnioittamaan päämäärään: viisaan ihmisen ajattelun itsenäisyyteen. On vaikea nähdä, että Q-evankeliumissa köyhyyden suuruutta olisi perusteltu lähtökohtaisesti antropologisella kehityksellä, jossa viisas kasvaa harjoittamaan itsenäisyyttään.

## 2.2. Pseudo-Diogenes 31

Pseudo-Diogeneksen kirje 31 on esitetty paralleeliksi, kun on etsitty näytteitä tekstin Q 13:24 yhteydestä muihin köyhyyttä kunnioittaviin kahden tien metaforiin ja pareneettisiin topoksiin. J.S. Kloppenborgin mukaan kahden tien metafora oli käytössä kyynisessä kehotuksessa: kaksi tietä vie onneen. Toinen tie on lyhyt ja vaikea, kun taas toinen on pitkä ja helppo.<sup>26</sup> Pseudo-Diogeneksen kirjeen syntyäika aiheuttaa kuitenkin ongelmia esikristillisten kyynisten piirteiden määrittämisessä.

Kirjeessä Pseudo-Diogenes opettaa Cicermusta, että tämän tulee harjoittaa itseään ja löytää oman onnensa, vaikka tavallinen kansa kunnioittaa muita asioita.

Mutta tule siihen, mikä on todella kunnioitettavaa, opi olemaan vakaa, älä vähäisten miesten avulla, vaan hengestä, älä nahkaremmien tai nyrkkien perusteella, vaan köyhyyden, huonon maineen, alhaisen syntymän ja maanpaon avulla. Kun olet harjoittanut halveksimaan näitä asioita, sinä elät onnellisesti ja kuolet siedettävällä tavalla. Mutta jos sinä haluat noita asioita, sinä kuolet loputtomasti kärsien.

Pseudo-Diogenes käyttää kirjeessä sanaa ”tie” metaforisesti viittauksena kyyniseen elämäntapaan. Ihminen voisi olla onnellinen, jos hän olisi riippumaton ihmisten vallitsevista mielipiteistä. Ihminen voi harjoitella halveksimaan vallitsevia mielipiteitä ja elämään kyynisesti. Tällöin hän voisi oman harjoituksensa avulla saavuttaa onnellisuutensa.

Kyseenalaista on, tarvitaanko Pseudo-Diogeneksen kirjeen kahden tien oppia perusteluksi Q-evankeliumin kahden tien opille ja köyhyysihanteille, koska Q-evankeliumin kirjoittajat ja Q-ryhmä ovat voineet tuntea kahden tien opin myös juutalaisesta traditiosta. Profeetta Jeremian kirjan mukaan Herra kehottaa: ”julista tälle kansalle nämä minun sanani: Kuunnelkaa! Minä, Herra, annan teidän valita joko elämän (אֶת־דֶּרֶךְ הַחַיִּים) tai kuoleman” (Jer. 21:8).

Sananlaskujen kirja 12:28 liittää ”vanhurskauden tiehen” elämän, mutta kertoo monien kulkevan ”kuoleman tietä”. Sananlaskujen kirjassa on myös runsaasti varoituksia, joiden mukaan ”tuhoon kulkevat ne,

jotka rikkauteensa turvaavat” (Sanal. 11:28). VT:n jälkeen syntyneessä juutalaisessa kirjallisuudessa on myös lukuisia viittauksia kahden tien oppiin.<sup>27</sup> Juutalaisten esikuvien runsauden vuoksi on tarpeetonta pyrkiä rekonstruoimaan 100-luvulla jKr. syntyneen Pseudo-Diogeneksen kirjeen avulla esikristillistä kyynistä kahden tien opetusta, joka näkyisi Q-evankeliumissa. Pseudo-Diogeneksen kirjeen kahden tien oppi poikkeaa huomattavasti siitä kahden tien opista, joka ilmenee Q-evankeliumissa ja juutalaisissa teksteissä. Vaikka köyhyys voi olla kaikissa näissä esimerkeissä ihailtua selkeämmin tai peitetymmin, kyynikkojen kirje poikkeaa merkittävästi eräässä ominaisuudessaan. Pseudo-Diogeneksen kirjeen köyhyys oli vapautumista ihmisten yleisistä mielipiteistä itsenäiseen ajatteluun, kun taas juutalaisissa esimerkeissä köyhyys ilmentää Jumalan avun tarvetta, jota rikas ei rikkautensa enää uskonut tarvitsevansa. Juutalainen kahden tien oppi ei edusta itseriittoisuuden ihannetta, vaan Jumalasta riippuvaisuuden ihannetta.

### 2.3. Pseudo-Diogenes 37

Pseudo-Diogeneksen kirje Monimukselle (37) ilmaisee voimakasta vihamielisyyttä rikkautta vastaan. Rikkaus turmelee ihmisen helposti. Rikkaus on niin vaarallista, että Diogenes ei voi edes hyväksyä Lacydeksen vieraanvaraisuutta. Diogenes arvioi Lacydeksen kodin arvokkaita huonekaluja ja sisustusta:

Olen tullut osalliseksi sinun vieraanvaraisuudestasi, Lacydes, saadakseni jotakin hyötyä siitä. Mutta sinä olet tehnyt nämä valmistelut minua vastaan, kuten viholliset tekevät. (Ps.-Diog. 37: 3-5).

Diogenes ei suoranaisesti julista, että köyhät olisivat onnellisia, vaan hän kehottaa Lacydesta löytämään onnellisuuden kyynisen filosofisen harjoituksen ja itsekontrollin avulla. Pseudo-Diogenes ilmaisee myös pelkonsa, että vauras vieraanvaraisuus voi turmella hänen oman sielunsa. Pseudo-Diogeneksen kirjeessä ei ole mitään Jumalaan liittyviä lupauksia, joiden avulla köyhä saavuttaisi onnellisuuden. Rikkauten vaarallisuuteen ei liitetä kirjeessä mitään pohdiskelua Jumalasta. Köyhyys on väline, joka auttaa itsekontrolliin ja onnellisuuteen.

### 2.4. Pseudo-Diogenes 44

Pseudo-Diogeneksen kirje 44 Metroklekselle on hyvin ankara askeettisissa vaatimuksissaan. Diogenes vaatii askeettiseksi ohjelmaksi pitäytymistä ravintona veteen ja leipään sekä nukkumista vain olkien päällä sekä pukeutumista karkeaan viittaan. Kirjeessä Pseudo-Diogenes osoittaa kuitenkin kiinnostusta pikemmin seksuaalisen askeesin selvittämistä kuin köyhyyttä kohtaan. Hän vaatii luopumaan ”kohtuuttomasta kanssakäymisestä naisten kanssa”, koska se ”vaatii paljon vapaata aikaa”. Diogeneksen mukaan kanssakäyminen naisten kanssa tarjoaa nautintoa vain sivistymättömälle väestölle. Diogeneksen ymmärtämä seksuaalinen askeesi ei tarkoita perheellisen miehen vastuullista seksuaalimoraalia, vaan seksuaalisen kanssakäymisen ja avioliiton täydellistä hylkäämistä.<sup>28</sup>

Kyyninen ihanne välttää perheellisen miehen vastuullisuutta muistuttaa Polybioksen kuvausta hellenististen kaupunkien ilmapiiristä. Toisella vuosisadalla ennen Kristusta kirjoittanut historioitsija Polybios syyttää, että miehet ovat taipuvaisia selibaattiin sekä ahneina ja laiskoina haluttomia kasvattamaan lapsia.<sup>29</sup> Polybioksen perusteella on pääteltävissä, että selibaatti-ihanne ei ole rajoittunut vain kyynikkoihin.

Vallinneet olot tarjosivat vain niukat edellytykset luoda taloudellisesti vastuullista ja menestyvää perhelämää. Perheen jäsenyydellä oli myös ratkaiseva merkitys määriteltäessä yksilön persoonan identiteettiä.<sup>30</sup> Tuossa tilanteessa oli löydettävä muita ”filosofisia” tapoja määritellä kyllin hyvä identiteetti.

## 2.5. Pseudo-Diogenes 50

Pseudo-Diogeneksen kirje 50 Kharmidekselle muistuttaa kirjeen 1. Tim. 6:10 ilmauksia. Diogenes opettaa, että hyveen harjoittaminen tulee aloittaa aivan alusta. Tämä merkitsee, että tulee torjua ”halu rahaa kohtaan, joka on kaiken pahan syy” (Ps.-Diog. 50:21–23). Kharmides-nimi voi viitata filosofiseen kouluun, jota kirjeessä halutaan moittia.<sup>31</sup> Köyhyys esitetään kirjeessä menetelmäksi, jonka avulla ihminen saavuttaa itsenäisyytensä. Vauraus turmelee ihmisen vapauden, mutta itsერიittonen ihminen voi löytää onnellisuutensa. Kirjeessä ei pohdita vaurauden vaarallisuutta Jumala-suhteelle.

## 3. Pseudo-Krates

Pseudo-Krateen kirjeet tuntevat jo Pseudo-Diogeneksen kirjeet. Pseudo-Krateen kirjeet ovat syntyneet noin ensimmäisellä tai toisella vuosisadalla jälkeen Kristuksen. Kolmannella vuosisadalla jKr Diogenes Laertius (DL 6.98) kertoo Krateksen kirjeiden kokoelmasta. Diogenes Laertiuksen perusteella on oletettu, että Krates luokiteltiin ensimmäisellä vuosisadalla eKr kyynikoksi ja Diogeneksen oppilaaksi, vaikka tieto ei kestäyt historiallisesti.<sup>32</sup> Kirjeet ovat varsin yksilöllisiä, eikä niiden voida olettaa palautuvan yhteen kirjoittajaan. Esimerkiksi kirjeen Pseudo-Krates 35 sävy on enemmän stoalainen kuin kyyninen.<sup>33</sup> Pseudo-Krateksen kirjeiden syntyäikää ei kyetä selkeästi määrittämään.

Tutkijat ovat määritelleet Pseudo-Krateksen kirjeiden keskinäiset eroavuudet sen mukaan, kuinka kirjeet suhtautuvat kerjäämiseen. Tällä kriteerillä tarkasteltuna tutkimuksessa käsillä olevista kirjeistä vain kirje 17 kuuluu kerjäämistä käsittelevien kirjeiden joukkoon.<sup>34</sup> A. Olivieri oletti kirjekokoelmalle puoli tusinaa eri kirjoittajia.<sup>35</sup>

G. Capelle olettaa kirjekokoelmalle kolme eri kirjoittajaa. Ensimmäisen ryhmän muodostavat kirjeet 1–26, 28, (29?), 30, 31 ja 33 (sekä epävarmoina 34 ja 36). Tutkimuksessa käsiteltävät kirjeet kuuluvat kaikki tähän ensimmäiseen ryhmään. Nämä kirjeet on valittu, koska Q-tutkijat ovat viitanneet näihin Pseudo-Krateksen kirjeisiin, kun he ovat esittäneet kyynisiä rinnakkaisilmauksia Q-evankeliumille.<sup>36</sup>

Pseudo-Krateksen kirjeiden ajoituksesta ja kirjoittajista ei ole saatu riittävää varmuutta, mutta yksimielisyys koskee lähinnä kirjeiden ajoitusta toiselle vuosisadalle jKr. Tämä tulos on arvokas, koska kirjeiden syntyäika aiheuttaa metodisen ongelman vaikutushistorian tulkinnalle. Kuinka tuntuvasti historian Jeesuksen ja Q-evankeliumin synnyn jälkeen syntyneistä Pseudo-Krateksen kirjeistä voisi etsiä paralleelleja Jeesuksen ja Q-evankeliumin eetokselle, jotta mahdollisten paralleelien jälkeen olisi edellytyksiä olettaa Jeesuksen ja Q-evankeliumin joutuneen kyynisen vaikutuksen piiriin? Vaikutushistoria on voinut olla periaatteessa päinvastainen: kyynikot, jotka viettivät aikaa toreilla ja julkisissa paikoissa, ovat tulleet tietämään myös moninaisista köyhistä sanansaattajista, jotka ovat julistaneet Q-evankeliumissa kerrottuja ihanteita. Metodisesti on lähtökohtaisesti ymmärrettävä jälkimmäinen vaihtoehto todennäköisemmäksi selitykseksi: vain erityisen poikkeuksellisin ja painavin perustein voidaan argumentoida myöhään syntyneen

tekstin (Pseudo-Krateksen kirjeet) perusteella, että varhain syntyneen tekstin (Q-evankeliumi) aatemaailma on ollut sellaisen vaikutuksen alainen, jota myöhään syntynyt teksti (Pseudo-Krates) ilmentää.

Pseudo-Krateksen kirjeet 16, 23 ja 33 vaativat yksinkertaista, vaatimatonta pukeutumista, koska kyynikon päämääränä oli itsenäisyys. Pseudo-Krateksen kirjeessä 18 vaaditaan tyytymään kylmään veteen, karkeaan viittaan ja maan päällä nukkumiseen, kun taas kylvyt, viinitarhat ja kalakaupat eivät saa olla kyynikon mieleen. Kyynikko ei käytä lämmintä vettä, ei juo viiniä eikä lepää sängyssä. Toisin kuin muissa teksteissä, Pseudo-Krateksen kirjeessä 11 köyhä elämäntapa näyttäisi liittyvän myös itse Jumalaan. Kyynikon väitetään tarvitsevan vain harvoja asioita. Nämä harvat asiat ovat läheisimmät asiat Jumalalle, kun taas muut asiat ovat kaukana hänestä. Tyytyminen vähiin asioihin on kyynikolle mahdollista, koska hän on puolivälissä jumalia ja järjettömiä eläimiä. Köyhyyteen tyyntyen kyynikko kohoo rodullisesti korkeammalle tasolle.

Mahdollisesti toisella vuosisadalla syntyneet Krateksen kirjeet ilmentävät hyvin tunnettua yksinkertaisen elämän ihannointia. Pseudo-Krateksen kirje 11 kehottaa oppilaita noudattamaan viisaan kyynikon ihannetta. Kirje on suunnattu päällekirjoituksen mukaan juuri oppilaille. Pelkkä rikkauden ja köyhyyden antiteettisyys ei riitä kirjeen sisällön luonnehdinnaksi, vaikka kirjeissä onkin runsaasti sosiaalista vertailua erilaisten elämäntapojen välillä: peseytyä kylmässä vedessä vai peseytyä kylvyissä, juoda vettä vai elää viinitarhoissa, pukeutua viittaan vai pukeutua purppuraan, nukkua maan päällä vai levätä vuoteessa. Kirjeissä ilmenevä itseriittoisuuden ihanne liittyy yleiseen käsitykseen ihmissielun jumalaisuudesta (ks. Filostratos, VA 8:7; Epiktetos, Diss. 1.3.7–9, 1.9.8–12 ja 4.1.78–79). Ruumiillisten tarpeiden tyydyttäminen liittyy tuossa käsityksessä elämellisyteen. Köyhä elämä on tällöin menetelmä, jonka avulla ihminen saavuttaa jumalallisen arvonsa. Kirje ei sisällä köyhille annettuja rohkaisuja, joiden mukaan Jumala huolehtisi köyhistä.

Pseudo-Krateksen kirje 13 Eumolpukselle moittii erityisen voimakkaasti ylellistä elämää. Kirjeen mukaan opettajan uskottavuus on pääteltävissä tämän vaatteiden perusteella.<sup>37</sup> Diogeneksen viitta on epämiellyttävä, mutta turvallinen. Jos joku käyttää tuollaista viittaa, hän on luotettavampi kuin henkilö, joka pukeutuu karthagolaisten kaapuun. Kirjeen mukaan Diogeneksen yksinkertainen elämä on terveellisempi kuin persialaisten elämä. Hänen elämäntapansa on vaivalloinen, mutta vapaampi kuin Sardanapaluksen elämäntapa. Kaiken kaikkiaan kirje väittää Diogeneksen löytäneen oikotien onnellisuuteen.

Onnellisuus liitetään Pseudo-Krateksen kirjeessä 13 vapauteen sidonnaisuuksista. Onnellisuuden tavoittelu ei riitä vielä näytöksi kyynikkojen osallisuudesta Q-evankeliumin syntyyn, jossa köyhät julistetaan onnellisiksi, koska kaikki filosofiset koulut ilmaisivat kiinnostuksensa onnea kohtaan. Ratkaisevaa onkin, millaiseen ihmis- ja maailmankuvaan onnellisuuden kuvitelmat ovat kulloinkin liittyneet. Aristoteles liitti onnellisuuden sielun aktiviteettiin, joka oli sopusoinnussa täydellisen hyveen kanssa (*Nikomaioksen Etiikka* 1102a 5–6). Zenon ymmärsi onnellisuuden hyveelliseksi elämäksi (Diogenes Laertius 7:87). Epiktetos ymmärsi ihmisen itsensä jumalan kopioksi, jonka hallitseva osa oli Logos, järki. Onnellisuus oli tuolloin elämää itseään toteuttaen.<sup>38</sup> Pseudo-Krateksen kirjeiden 11 ja 13 onnellisuus näyttäisi ilmaisevan itsensä toteuttamisen ihannetta. Kuvaus muistuttaa Epiktetoksen käsitystä ihmisen sielun jumalallisuudesta. Ihminen pyrkii tällöin halujansa halliten löytämään oman merkittävyytensä ja eroavuutensa eläinkunnasta. Tässä askeesissa ei ole mielenkiintoista Jumalalle alistuminen tai Jumalaan luottaminen, vaan ainutlaatuisen ihmisyytensä löytäminen.

Modernin tarkastelijan mielissä kyyninen kurjuus nukkua paljaan maan päällä, juoda pelkästään vettä ja pukeutua köyhästi vaikuttaa pikemmin eläimelliseltä kuin jumalallisen sielun ilmaukselta. Kyyniseen askeesiin ei kuulunut välttämättä seksuaalinen pidättyneisyys, joka modernissa ajattelumaailmassa liitetään askeesiin, vaan askeesin päämääränä oli itseriittoisuus – erilaisuus muusta väestöstä.<sup>39</sup> Kyynisen kurjuuden ylistämisen ymmärtämiseksi on tarpeellista kyseenalaistaa köyhien kyynikkojen mahdollisuus edes saavuttaa sitä rikkautta ja nautintoa, jota he keskittyivät moittimaan.<sup>40</sup> Jos ylellisyys ei ollut kerjäläisen saavutettavissa, näyttäisi siltä, että omasta kurjuudesta tuli kyynikolle hyve. Kyynikkojen esittämät väitteet erilaisuudesta eläimiin nähden eivät nekään täysin vakuuta: veden juominen viinin sijasta ja maan päällä lepääminen ovat luonteenomaisia myös eläimille. Kyynikkojen ihanteellinen kurjuus on ollut toki ankarampaa kuin tavalliden kansan elämä antiikissa. Alimmat yhteiskuntaryhmät pukeutuivat niin samankaltaisesti, ettei köyhää vapaasyntyistä voinut erottaa orjasta.<sup>41</sup> Kyynikot halusivat kuitenkin poiketa muista köyhistä. Oman sisäiseen erilaisuuteen kääntyminen on nähtävissä hellenistisen filosofian luonteenomaiseksi piirteeksi tilanteessa, jossa epävapaan väestön suhteellinen osuus eneni, orjatyön taloudellinen merkitys kasvoi ja kansalaisvapaudet alkoivat tuntua saavuttamattomilta haaveilta. Tuossa maailmassa *autarkeia*, henkilökohtainen riippumattomuus, nousi arvoonsa.<sup>42</sup>

#### 4. Pseudo-Anakharsis

Pseudo-Anakharsiksen kirjeiden 1–9 joonilainen kieli, tyyli sekä kirjeessä 9:36 ilmenevä geografinen tuntemus on nähty viittaavan toiselle vuosisadalle ennen Kristusta.<sup>43</sup> Tällä kertaa ongelmaksi muodostuu kirjeiden varhaisuus. Kuinka nämä kirjeet voivat enää todistaa Jeesuksen ajan kyynisyyden käsityksiä tai edes olemassaoloa? Muutamat tutkijat ovat jopa olettaneet, että kyynisyys olisi kuollut pois Jeesuksen päiviin mennessä.<sup>44</sup> F. Reuters ajoitti kirjeet murreseikkojen perusteella, mutta tämä menetelmä on saanut ankaraa kritiikkiä.<sup>45</sup> Kritiikistä huolimatta Pseudo-Anakharsiksen kirjeiden ajoitukselle ei ole kuitenkaan tarjottu uusia vaihtoehtoja. Siksi nämä pseudoepigrafiset kyynikkojen kirjeet voidaan arvioida niin varhaisiksi, että ne ilmaisevat esikristillistä kyynisyyttä.

Pseudo-Anakharsiksen kirjeet liittyvät köyhyyden itseriittoisuuden ihanteeseen. Pseudo-Anakharsiksen kirje 5 on osoitettu Hannolle. Kirjeessä pohditaan laajasti pukeutumista. Q-evankeliumiin periytyvä kielto sandaalien ja laukun käytöstä kohdassa Lk. 10:4 on väitetty olevan sukulainen Pseudo-Anakharsiksen kirjeen köyhyysihanteelle, vaikka paljasjalkaisuus tunnetaan myös ei-kyynisistä lähteistä.<sup>46</sup> Kirjeessä Anakharsis väittää, että hänen jalkojensa nahka on hänen kenkänään, koko maailma on leposijana, maito, juusto ja liha ovat mieliruoat, mutta nälkä on pääruokalistana. Anakharsis katsoo saavuttavansa kuvatun köyhyyden avulla vapauden niistä asioista, joihin useimmat ihmiset uhraavat vapautensa.

Pseudo-Anakharsiksen kirje 6 on osoitettu kuninkaan pojalle. Tämän ilmauksen perusteella Leif Vaage on katsonut, että kyynisesti ymmärretty Jumalan valtakunta ilmenee itseriittoisuutena ja kulttuurikritiikkinä. Kirjeessä ei kuitenkaan luvata ”Jumalan valtakuntaa” köyhille, vaan köyhän väitetään voittavan köyhyytensä avulla ”vapaan kansalaisuuden skyyttiläisten tavoin”. Rikkauden tähden kuninkaan poikaa väitetään orjaksi,

kun Anakharsis kutsuu itseään vapaaksi. Rikkaalla pojalla on paljon vihollisia, kun taas köyhällä Anakharsiksella ei ole ketään.

Viittausta kuninkaan poikaan ei tule liiaksi painottaa ikään kuin ilmauksessa paljastuisi metaforinen keskustelu Jumalan valtakunnasta, vaan ilmaus periytyy traditiosta: Anakharsis itse oli kuningas Saulioksen veli.<sup>47</sup> Kuninkaan poika saa Anakharsiksen mukaan köyhyyden avulla vapauden sosiaalisista velvoitteista, mutta hänelle ei luvata mitään Jumalan valtakuntaa, joka ylittäisi isän valtakunnan.

Kirjeessä kyynikkojen köyhää pukeutumista kuvataan sanoilla ”skyyttiläisten vaatteet”.<sup>48</sup> Ilmaus paljastaa, että köyhä pukeutuminen ei ole rajoittunut edes kyynikkojen kirjeiden mukaan vain kyyniseen aatesuuntaan.

## 5. Johtopäätökset

Elivätkö kristityt kolmen ensimmäisen vuosisadan aikana Rooman valtakunnassa sellaisessa välittömässä vuorovaikutustilanteessa kyynikkojen kanssa, jotta tämä vuorovaikutus on ymmärrettävissä vain yhteisestä perhehistoriasta käsin? Kuinka kyynikkohypoteesi kehittyi osaksi Uuden testamentin tutkimusta? Millainen oli kyynikkojen oma köyhyysihanne kyynikkojen kirjeiden perusteella?

Kyynikkojen ja kristittyjen keskinäinen vuorovaikutus on ollut huomattavasti satunnaisempaa ja vähäisempää kuin tähän asti tutkimuksessa on väitetty. Kristityt ovat saaneet perustelunsa köyhyydelle muista lähteistä kuin kyynisyydestä. Kristittyjen kanssakäyminen on ollut muiden aatesuuntien kanssa vähintään yhtä tiivistä kuin kyynikkojenkin kanssa. Kirkkoisien ja kyynikkojen kanssakäyminen antoi vaikutelman, että vastapuolta ohjasi pikemmin hetken tilanteeseen sopeutuminen kuin ylevät askeettiset periaatteet.<sup>49</sup> S. Žižek havaitsee syyllisyyskysymyksen perustavaksi eroksi kyynikkojen ja kristittyjen välillä: ”Kristillinen asenne on olennaisesti kyynisyyttä vastaan. Kyynikolla on vähäinen motivaatio jaloja sanoja kohtaan, mutta kristitty ei ole sokea edes tukille omassa silmässä”.<sup>50</sup>

Aivan 1800-luvun ensimmäisistä kyynikkoja tutkineista henkilöistä alkaen 2000-luvun kyynikkohypoteesin moderneihin puolustajiin saakka tutkijoiden henkilökohtaiset ideologiset ja elämänhistorialliset tekijät ovat vaikuttaneet voimakkaasti argumentaatioon ja tuloksiin.<sup>51</sup>

Kyynikkojen omien kirjeiden perusteella kyyniseen köyhyyteen ei ole liittynyt mitään yliluonnollista lupausta Jumalan valtakunnasta tai tuonpuoleisesta autuudesta, vaan heidän köyhyydessään on purkautunut hellenistiselle filosofialle luonteenomainen tarve itseriittoisuuteen tilanteessa, jossa ulkopuoliseen maailmaan ja rikkauteen oli jo mahdollisuudet menetetty. Edes köyhyyden ihanne ja onnellisuuden pyrkimys sekä vaatimaton pukeutuminen eivät ole rajoittuneet vain kyyniseen aatevirtaukseen. Tämä merkitsee, että köyhyyden, onnellisuuslupausten ja vaatimattoman pukeutumisen havaitseminen kristillisessä tekstissä eivät vielä liitä eetosta kyynisyyteen.

---

<sup>1</sup> Pseudo-Diogeneksen, Pseudo-Krateksen ja Pseudo-Anacharoksen kirjeet kuuluvat tarkasteluun, koska näihin kirjeisiin on viitattu, kun on haluttu löytää kyynisiä paralleelleja Q-evankeliumin köyhyysihanteelle. Sen sijaan Pseudo-Heraklituksen kirjettä ei käsitellä tässä tutkimuksessa, koska kirje ei ole liittynyt köyhyyskeskusteluun; ks.

- Pseudo-Heraklituksen kirjeiden ajoituksesta: J Bernays 1869; GS Kirk 1962: 29–30; AM Denis 1970: 220–222; HW Attridge 1976: 3–12; AJ Malherbe 1977: 24. Pseudo-Sokrateen kirjeetkään eivät kuulu tämän tutkimuksen piiriin; ks. Pseudo-Sokrateen kirjeiden ajoituksesta: H Dörrie 1975: 257–258.
- <sup>2</sup> Kyynikoista kertovien tekstien kokoelma, ks. G Luck 1997.
- <sup>3</sup> HM Hornsby 1933: 74–75 on arvioinut Egyptin kyynikkoja ja jopa mahdollista yhteyttä uuspythagoralaisuuteen. Teksteistä ks. myös G Luck 1997.
- <sup>4</sup> Ks. Diogenes Laertius VI.2 ja VI.70–71; Musonius Rufus, Περὶ ασκήσεως. Ks. myös JP Jones 1978: 13; MO Goulet-Cazé 1986: 184–185.
- <sup>5</sup> Keskustelu stoalaisesta Epiktetoksesta, ks. WA Oldfather [Loeb]; A Bonhöffer 1890; 1894; 1911; 1912; H von Arnim 1907; 1912: 129; P More 1923: 94–171; G Rudberg 1929: 138; D Dudley 1937: 37, 117–124; CE Luz 1947: 108; R Bultmann 1980 [1949]: 43; A Oepke 1959b: 654; HW Attridge 1987: 56; WT Jones 1970: 337–338; B Tilly 1973: 11; BF Harris 1977: 114; H Conzelman & A Lindemann 1988: 147; M Billerbeck 1978 (korostaa, että Keskusteluja 3.22 on sisällöltään stoalainen); CM Tuckett 1989: 357; E Ferguson 1989: 292–293; OL Yarbrough 1985: 36; G Reale 1985: 277–281; MO Goulet-Cazé 1990: 2773–2776; L Westra 1990: 39–4. Epiktetokseen ovat viitanneet evankeliumien vertailuaineistona mm. AJ Malherbe 1990 ja FG Downing 1988b: 220; 1992: 70; L Vaage 1987: 338; WA Meeks 1986a: 45–63; JS Kloppenborg 1987: 231 n. 243; M Hengel 1981: 29; JG Williams 1989: 11; vrt. myös RA Piper 1989: 262 (viittaa Keskusteluun 3.22.45–69, mutta päättyy tulkitsemaan Q-evankeliumin kodittomuutta 1 Hen. 42 avulla). Kriittinen arvio Epiktetoksen soveltuvuudesta Q-tutkimukseen, ks. J Molari 1995: 67–71. Epiktetoksen käyttö Paavali-tutkimuksessa, ks. N Huttunen 2003.
- <sup>6</sup> Ks. mm. Seneca *De vita beata* 18,3; Seneca *de ben VII* 1,3; *de ben VII* 8,2–3; Seneca *epp.* 20,9; *epp.* 62,3; Tacitus, *hist.* IV:40; Tacitus, *Annales* 16:34; Cassius Dio LXVI:13; Filostratos, VA 4:25. Demetriuksen elämästä, ks. myös K Kautsky 1908b; DR Dudley 1937: 125–127; R MacMullen 1966: 22–23; JR Ferrer 1974: 30; M Billerbeck 1978: 2 n. 8, 54–56; JF Kindstrand 1980: 83–98; MT Griffin 1984: 171–177, 282 n. 33, 311; MO Goulet-Cazé 1990: 2728; FG Downing 1992: 67–68; CDN Costa 1994: 34; G Luck 1997; FR Adrados 1999: xvii; RM Grant 2001: 55–59.
- <sup>7</sup> Wienin *Diogenes Papyrus* sisältää useita anekdootteja Diogeneksesta. Anekdoottien on arveltu syntyneen noin 100 eKr tai vähän sen jälkeen. R Höistad (1948: 147) on arvioinut ko. tekstejä. Berliinin Papyruksen on Wilcken (1923: 150–283) ajoittanut noin vuoteen 100 eKr. Tekstissä kerrotaan Aleksanderin kohdanneista Gymnosofisteista, jotka pukeutuivat kyynisesti. Teksti osoittaa kyynisyyden olemassaolon, mutta hyvin niukasti kyynikkojen omaa ajattelua; ks. keskustelusta mm. U Wilcken 1967; H Thiel 1972; R Stoneman 1994 (appendix 1); G Luck 1997; LE Navia 1998: 100.
- <sup>8</sup> Ks. Cicero, *De Officiis* 1, 148: ”Cynicorum vero ratio tota est eicienda: est enim inimica verecundiae, sine qua nihil restum esse protest, nihil honestum”. Ks. myös Cicero, *De Officiis* 2, 60; 3,7; *Pro Mur* 75; *Tusc.* 1, 104, *Tusc* 5,92; *De Orat* 3, 62; *De Fin* 3, 68. Ciceroon liittyvästä keskustelusta, ks. mm. J Day 1942: 177; W Wirszubski 1950: 3–8; É Bréhier 1955: 133; DR Dudley 1937: 118; 1960: 108; GW Bowersock 1965: 73–84, 100; ML Clarke 1971: 78; JR Ferrer 1974: 154–155; M Billerbeck 1978: 66; FG Downing 1992: 62–64.
- <sup>9</sup> Horatiukseen liittyvästä keskustelusta, ks. esim. GF Fiske 1920: 228, 379; DR Dudley 1937: 119; 1960: 148–149; R Vischer 1965: 150–151; L Giangrande 1972: 84–97; JR Ferrer 1974: 64–66; M Coffey 1976: 63–66, 91; P Zanker 1987: 171–217; FG Downing 1992: 64.
- <sup>10</sup> Ks. esim. DR Dudley 1937: 119; L Giangrande 1972: 96–97; M Coffey 1976: 160.
- <sup>11</sup> Petronius, *Satyrikon* 14.2: ”Quid faciunt leges ubi sola pecunia regnat au tubi pauperitas vincere nulla potest? Ipsi qui Cynica traducunt tempora pera non nunquam nummis vendere verba solent”. R Hitzel (1895: 2, 38) otaksuu, että vaikeat olosuhteet pakottivat kyynikotkin kompromisseihin; ks. myös JM McMahon 1997.
- <sup>12</sup> Varrosta ja hänen teoksestaan *Satirae Menippae*, ks. R Hirzel 1895: 441; G Rudberg 1929: 104–105; DR Dudley 1937: 119–120; BB Cardauns 1972: 80–103; JR Ferrer 1974: 61–64; M Coffey 1976: 149–160; H Köster 1982a: 344–345; P Zanker 1987: 172; MO Goulet-Cazé 1990: 2724; FG Downing 1992: 65.
- <sup>13</sup> Dion kyynisyyttä tukevat mm. H von Arnim 1903a: 848–853; M Billerbeck 1978: 2; 1991: 19; G Rudberg 1929: 207; C Vielmetti 1941: 89–108; AJ Malherbe 1970: 205; 1983b: 48–49; R Vischer 1965: 61; JL Moles 1978: 79–100; FG Downing 1992: 7, 73–75. Sen sijaan kriittinen käsitys Dion kyynisyyttä kohtaan: JR Ferrer 1974: 31; CP Jones 1978: vi, 1–25, 36–45, 50, 76 (käsittelee myös Filostratoksen ja Synesiuksen luonnehdintoja Diosta); BF Harris 1991: 3861–3862. Dion yhteiskuntakriittisen utopian sukulaisuudesta moniin eri aatesuuntiin ks. myös R Scannapieco 2001: 99–153; L Baldi 2001: 15–26; M di Florio 2001: 65–84.
- <sup>14</sup> Keskustelua ajoituksesta: CP Jones 1978: 134; JF Kindstrand 1978.
- <sup>15</sup> Myös muut kirjoittajat kuvaavat kyynikkojen viihtyvät kaduilla ja toreilla, esim. Flavius Claudius Julianus, *Oration* 7.224AB, Lukianos, *Peregrinuksen polttoitsemurha* 3, Origenes, *Contra Celsum* 3.50.
- <sup>16</sup> G Capelle 1896: 58. Ensimmäinen ryhmä muodostaa kirjeet: 3, 8, 9–12, [26], 30, 31, 33, [34], 35–38, 44, 47; kirjeiden 26 ja 34 kuulumisesta Capelle (1896: 49) ei ollut varma. Kirje Pseudo-Diogenes 37 kuuluu kirjeiden 35–38 nippuun, ks. G Capelle 1896: 11. K von Fritz (1926: 64) on kyseenalaistanut G Capellen tavan käyttää Diogenes Laertiuksen tietoa (DL 6.23) määrittelemänsä kolmannen ryhmän ajoitukseen, mutta von Fritzin kritiikki ei kohdistu ensimmäiseen ryhmään.
- <sup>17</sup> JF Marcks 1883: 14–15; W Capelle 1896: 58.
- <sup>18</sup> WE Emeljanow 1968.

- 19 VE Emeljanow 1967: 6.
- 20 K von Fritz 1926: 64.
- 21 AJ Malherbe 1990: 19. L Giangrande (1972: 35) kirjoittaa, että "kyynikkojen vapaus (*eleutheria*) muodostuu täydestä puhumisen vapaudesta (*parrhesia*) ja täydestä toiminnan vapaudesta (*anaideia*). Heidän itsenäisyytensä (*autarkeia*) symboli oli kerjuusäkki, joka ilmentää yksinkertaista ja niukkaa elämää".
- 22 S Žižek (1997) viittaa Lacanin tekstiin, jota ei ole ollut kuitenkaan käytössäni.
- 23 Ks. voiman ja väkivallan käytöstä O Patterson 1982.
- 24 Ks. antiikin dokumentit, joissa on ilmaistu orjuutta jumalalle (esim. Madeonian Strato Ma-jumalattaren orja, Isis-jumalanpalvelijana Lucius Apuleius, ym.): DB Martin 1990. J Meier (2001: 90 n. 22) kiinnittää hyvin kriittisesti huomiota siihen, että kyynikkoja kuvaavissa teksteissä on opetukset ja toimet motivoitu perustavasti eri tavalla kuin Jeesus-traditiossa.
- 25 Ks. J Molari 1995. 'Ihmislunto' oli keskeinen prinssiippi filosofiassa: luonnossa näkyi niin uskonnollinen kuin moraalinenkin prinssiippi. Epikuroksen mukaan ihmisten piti pyrkiä luonnolliseen, yksinkertaisuuteen, varhaiseen lapsuuteen. 'Luonnon' ja 'lain' antiteesi tavataan myös Herodotoksella. Protagoras kiisti ulkoisen lain. Sofistit kuljeskelivat ja opettivat tapojen erilaisuutta. Bion Borysthenes ratkaisi oikean elämän antiteesillä luonto-laki: hänen mukaansa luonto oli lain yläpuolella. Tunnettu antiteesi luonnon ja lain distinktiosta muotoiltiin myös vastakohtapareiksi kunnia-totuus, teot-sanat ja nimi-teot. Ks. myös mm. F Heinemann 1945; R Höistad 1948: 114–115; R Vischer 1965: 24; WT Jones 1970: 67; JP Cèbe 1972: 7 n. 1; NP White 1979: 144–146; G Reale 1985: 22–23; ME Reesor 1989: 83–102; AJ Malherbe 1989: 110–111; L Westra 1990: 30.
- 26 Ks. muista esimerkeistä JS Kloppenborg 1987: 234 n. 264.
- 27 Siirak 15:17; T. Asher 1:3; 2 Eeok 30:15; 1 Eeok 94:1-5; Mek. Exod. 14:28; Filon Spec. Leg. 4.108; 1 QS 3:13–4:26. Ks. myös M.J. Suggs 1972: 60–74.
- 28 R Höistad (1948: 15) määritteli kyynisen vapauden: "Freedom from all care about food, clothing, house, home, marriage, children, etc.; freedom from all ties which morality, law, state, and community life in general may put upon the individual." Kyynisestä askeesista, ks. myös H Dressler 1947; R Höistad 1948: 9-10; MO Goulet-Gazé 1986: 57–61.
- 29 Polybios, *Historia* 36, 17: 5–16.
- 30 Perheen jäsenyydellä oli ratkaiseva merkitys määritettäessä yksilön persoonan identiteettiä; ks. SB Pomeroy 1975: 132; 1997: 57. Miehen oikeudet useaan aviovaimoon, prostituutio ja varhainen kuolleisuus ovat saattaneet luoda naisten vihaa ja epävarmuutta, joka on voinut heijastua kasvaneiden poikien asenteisiin itse avioliittoa kohtaan; ks. D Ogden 1999: 215–277.
- 31 VE Emeljanow 1967: 10.
- 32 F Sayre 1948 [1991: 79–80].
- 33 Ks. JF Marcks 1883: 17–20; G Capelle 1896: 49; A Olivieri 1899: 411; F Sayre 1948 [1991: 79].
- 34 A Olivieri 1899: 421. Kirjeet 2, 17, 22, 26 ja 27 käsittelevät kerjäämistä; ks. keskustelusta myös mm. RF Hock 1974.
- 35 A Olivieri 1899: 421.
- 36 JS Kloppenborg (1987: 240–241) viittaa tekstin Lk. 10:4 paralleeliksi Pseudo-Krateksen kirjeisiin 16, 23 ja 33. L Vaage (1987: 437) esittää köyhien autuuden (Lk. 6:20) paralleeliksi kirjeet Pseudo-Krates 11 ja 18. FG Downing (1987b: 53) on viitannut kirjeeseen Pseudo-Krates 13. Hänen mukaansa kirje tarjoaa paralleelin Jeesuksen seuraajille, jotka myös pukeutuivat köyhiin vaatteisiin.
- 37 F.G. Downing (1987b: 53) esittää kirjeessä Pseudo-Krates 13 ilmenevän vaatimuksen kurjista vaatteista paralleeliksi Jeesuksen seuraajien vaatetukselle: molemmissa tapauksissa vaatetukset demonstroisivat opettajien luotettavuutta.
- 38 Onnellisuudesta antiikin filosofiassa ks. esim. JM Risk 1969:2–4; D Hill 1972: 109; J Ferguson 1973: 141; M Hengel 1986: 152; WA Meeks 1986a: 47–50; R Cameron 1989: 35.
- 39 Vrt. Alain Badiou (2004: 60–63) pohdinta siitä, tuleeko totuuksien etiikan olla askeettista ja asosiaalista.
- 40 Ks. sosiaalisesta liikkuvuudesta mm. K McCarthy 2000; W Fitzgerald 2000 (roomalaisessa ideologiassa määriteltiin ulkomaalaiset orjiksi ja moraalisesti alempiarvoisiksi, vaimo oli paterfamiilaksen orja).
- 41 Ks. pukeutumisesta: R Berg 2004: 149.
- 42 Näin mm. H Thesleff & J Sihvola 1994: 241–242.
- 43 FH Reuters 1957: 10–14; 1964.
- 44 JF Marcks 1884: 13–14; E Zeller 1922: 286; M Pohlenz 1959: 170–171; sen sijaan mm. R Helm (1924: 5) ja AJ Malherbe (1976: 201–203) kyseenalaistavat teorian kyynisyyden kuolemasta. DR Dudley (1937: 117–121) ei kirjoita suoranaista kuolemasta, vaan merkityksen huomattavasta vähenemisestä. R Uro (1987: 122 n. 20) viittaa Dudleyyn, Sayren, Helmin, Malherben ja Meekin kirjoituksiin. Hän olettaa kyynisyyden olleen aktiivista lähes kaikkialla Syyriassa ja Rooman valtakunnassa ensimmäisellä vuosisadalla jälkeen Kristuksen.
- 45 Ks. kreikan murteiden muotoutumisesta ja murreseikkojen identtitoimisen edellytyksistä: mm. G Kennedy 1963: 152–175; 1972: 61, 97–100, 241–242. Ks. myös von Wilamowitz-Moellendorff 1900: 1–52; H Heck 1917: 5–15.
- 46 Näin mm. LF Vaage 1987: 316–317; ks. myös JD Crossan (1994), joka huomauttaa ilmauksen "jalkojen nahkasta kenkinä" tulleen tunnetuksi myös Cicerolta. Ilmauksen esiintyminen myös Cicerolla tekee kuitenkin epävarmaksi, että Q-evankeliumin paljasjalkaisuus liitetään nimenomaisesti kyynisyyteen.

<sup>47</sup> Diogenes Laertius 1: 101. Historiallisesta Anakharsiksesta, ks. W Schmid 1894: 2017.

<sup>48</sup> Skyyttiläisten pukeutumisesta, ks. EH Minns 1913: 53–56.

<sup>49</sup> Ks. myös P Sloterdijk (1987: 37, 366) kyynisyydestä hetken tilanteeseen sopeutumisena.

<sup>50</sup> S Žižek 2000b: 127–128.

<sup>51</sup> Vrt. intellektuaalihistoriallisen tutkimuksen kehitykseen, joka on ymmärretty nyttemmin yhä enemmän ”merkityksen historiaksi” (ks. esim. K. M. Baker 1990). Modernin tulkitsijan kokemat analogiat eivät tulisi olla lähtökohtaisia, kun etsitään teoksen kirjoittajan kokemia merkityksiä, vaan menneisyydessä syntyneet tekstit tulisi sijoittaa oman aikakautensa kontekstiin (Q Skinner 1970).