

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Päällysaho, Pieta

Title: Häpeä, rumuus ja kipu : eettinen oppiminen Sofokleen Filokteteessa

Year: 2018

Version: Published version

Copyright: © 2018 Päällysaho & Eurooppalaisen filosofian seura ry

Rights: In Copyright

Rights url: <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

Please cite the original version:

Päällysaho, P. (2018). Häpeä, rumuus ja kipu : eettinen oppiminen Sofokleen Filokteteessa. *Niin & näin*, 25(4), 36-44. <https://netn.fi/node/7366>



PIETA PÄÄLLYSAHO

Häpeä, rumuus ja kipu

– Eettinen oppiminen Sofokleen *Filokteteessa*

”Luovuta itsesi käyttööni lyhyeksi häpeämättömäksi (*anaiides*) päiväksi, niin myöhemmin sinua kutsutaan kuolevaisista hurskaimmaksi”, vannoo Odysseus nuorelle Neoptolemokselle Sofokleen näytelmässä *Filoktetes* (409 eaa.)¹. Odysseuksen lupaus kiteyttää näytelmän asetelman: päähenkilö Neoptolemoksella on mahdollisuus näytellä ratkaisevaa osaa Troijan sodassa ja kaupungin kukistamisessa, mutta ainoastaan toimimalla häpeällisesti, toisin sanoen tekemällä eettisesti kyseenalaisia tekoja. Neoptolemoksen tunteiden kehittymistä seurataan tilanteessa, jossa vastakkain ovat yhtäältä haave kunniaista ja toisaalta kiusaava, kivulias häpeän tunne.

Sofokleen *Filoktetes* esittää häpeän tunteena, jolla on keskeinen, jopa välttämätön eettinen funktio: se paljastaa kokijalleen, että tämä on sortunut eettiseen virheeseen. Ajatus häpeän eettisestä merkityksestä on klassisessa Kreikassa laajemminkin jaettu². Esimerkiksi Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* mukaan häpeä on hyödyllistä sikäli kuin se toimii etenkin nuorta ihmistä eettisesti ohjaavana ja opettavana tunteena. Aristoteleen analyysit häpeästä muodostavat filosofisesti mielenkiintoisen kaikupohjan tragedioissa esitetyille eettisille käsityksille. Niinpä *Nikomakhoksen etiikan* ja *Retoriikan* analyysien lukeminen Sofokleen *Filokteteen* rinnalla voi rikastuttaa näytelmän tulkintaa.

Aiempien häpeän roolia kreikkalaisessa antiikissa tarkastelevien tutkimusten tavoin katson, että häpeä tekee mahdolliseksi oman toiminnan arvioinnin toisen ihmisen näkökulmasta; kyky hävetä kertoo herkkyydestä ympäröivien ihmisten perspektiiveille³. *Filokteteessa* tämä häpeän eettinen voima perustuu pitkälti tunnetta seuraavaan epämiellyttävään kivun kokemukseen. Esitän, että näytelmässä häpeä on kivulias kokemus, jonka saa aikaan omaa itseyyttä määrittävän rumuuden tunnistaminen⁴. Edelleen *Filokteteen* perusteella käy ilmi, että eettisesti merkittävä häpeän tunne ja sen aiheuttama kipu tulevat mahdollisiksi suhteessa toiseen: silloin, kun ollaan konkreettisen toisen katseen kohteena.

Filoktetes

Sofokleen *Filokteteen* tapahtumat sijoittuvat Troijan sodan loppupuolelle, mutta sitä taustoittavat kymmenen vuotta aiemmat tapahtumat. Jo ennen sotaa matkalla kohti Troijaa Odysseus on hylännyt yhden sotureistaan, Filokteteen, virumaan yksin autiolle Lemnoksen saarelle. Filoktetes on haavoittunut Lemnoksella pyhän

käärmeen myrkyistä, joka saa hänen jalkansa haisemaan ja mätänemään. Haavan aiheuttaman kivun vuoksi Filoktetes ”täyttää koko leirin villeillä ja pahaenteisillä huudoillaan ja valituksillaan” niin, etteivät muut merimiehet voi suorittaa rauhassa merimatkan vaatimia juomauhreja (7–11). Turvatakseen tulevan matkansa kanssapurjehtijat hylkäävät haisevan, vaikeroivan ja raman Filokteteen autiosaarelle.

Näytelmän ensimmäisessä kohtauksessa Odysseus, mukanaan nuori Neoptolemos, on vuosia myöhemmin palannut noutamaan Filoktetesta takaisin. On nimittäin ennustettu, ettei Troijaa kukisteta ilman Filoktetesta ja tämän taianomaista jousta, mutta Odysseus tietää, ettei kymmenen vuoden jälkeen saa hylkäämäänsä Filoktetesta mukaan pelkästään suostuttelemalla. Siksi hän on punonut juonen, jossa Akhilleuksen pojan Neoptolemoksen tulee esittää Filokteteen ystävää, valehdella tulleensa pelastamaan hänet ja lopulta vangita tämä. Neoptolemokselle tämä on kuitenkin ongelma: teeskentely, valehtelu ja pettäminen ovat arveluttavia ja halveksuttavia keinoja saavuttaa mikä tahansa päämäärä, olkoonkin että panoksena on Troijan sodan voittaminen.

Niinpä kuullessaan Odysseuksen juonen Neoptolemos kieltäytyy tiukasti: ”Etkö ajattele, että on häpeällistä [*aiskhron*] kertoa valheita?” (108) Valehtelu, Neoptolemos on oppinut, aiheuttaa häpeää päämäärästä huolimatta: ”Millaisella naamalla kukaan kehtaisi puhua tuollaisia asioita?” (110) Häpeällisen valehtelun ja juonittelun sijaan Neoptolemos tarjoutuu vangitsemaan Filokteteen kauniisti eli fyysisellä ylivoimalla: ”Olen kyllä valmis nappaamaan miehen väkivalloin [*pros bian*], ilman juonitteluita. [...] Haluaisin, kuninkaani, mieluummin epäonnistua kauniisti [*kalôs*] kuin voittaa vääryydellä.” (90–95) Neoptolemoksen reaktio aloittaa näytelmän läpi jatkuvan neuvottelun siitä, mikä oikeastaan on rumaa ja mikä kaunista, ja miten tällaiset arvostelmat ohjaavat toimintaa.

Häpeä antiikin Kreikassa

Ei ole sattumaa, että Neoptolemos tässä yhteydessä vetoaa juuri häpeällisyyteen. Häpeän tunne, häpeällisyys ja kunnia ovat kreikkalaisessa antiikissa tyypillisiä kriteereitä tekoja tai henkilöitä koskevissa arvostelmissa⁵. Itse asiassa häpeään perustuvien arvostelmien ja häpeän tunteen toistuvuus on antiikin kirjallisuudessa *Iliaasta* lähtien niin silmiinpistävää, että antiikin kreikan kulttuuria toisinaan kutsutaan ”häpeäkulttuuriksi”⁶. Tragediakirjallisuus kuvaa osaltaan todellisuutta, joka on kunnian havittelemisen ja häpeän pelon leimaamaa.

Termi, jota Neoptolemos käyttää, on *aiskhron*. Sannalla on kahtalainen merkitys: yhtäältä se tarkoittaa ”häpeällistä” tai ”häpeää tuottavaa”, toisaalta esteettisesti ”rumaa”⁷. Tehdessään valehtelua koskevan *emotionaalisen* arvostelman (”tämä on häpeällistä”) Neoptolemos tekee itse asiassa samalla myös *esteettisen* arvostelman (”tämä on rumaa”). Terminologisesti häpeällisiksi luokiteltaviin tekoihin tai asioihin sisältyy niin emotionaalisen kuin esteettisen vastenmielisyyden elementti.

Filokteteessa rumaa ja häpeällistä edustaa yhtäältä valheiden kertominen ja pettäminen. Toisaalta myös Filokteteen pahanhajuinen ja inhottava haava, hänen ”kamottava ja sanoinkuvaamaton sairautensa”, hänen rampuutensa ja hänen eläimenkaltainen elämänsä on mahdollista lukea rumiksi ja häpeällisiksi asiantiloiksi (755, 482–483, 162–190)⁸. Muiden nöyryyttämä ja ulos-sulkema Filoktetes on myös itse korostuneen tietoinen siitä, että hänen rujo ulkomuotonsa ja pahanhajuinen haavansa herättävät muissa inhon ja ällötyksen tunteita (225–227, 890–891, 900–901) – ja hän uskoo olevansa nöyryyttäjiensä silmissä naurettava (258)⁹. Kuten Aristoteles huomauttaa, kärsimyksen ja vääryyden kohteeksi joutuminen aiheuttavat usein häpeää nimenomaan uhrille, ja siten esimerkiksi ruman haavan häpeällisyys ei välttämättä korreloi sen kanssa, onko kyseinen asia omaa syytä vai ei¹⁰. Esteettisesti arvioiden sekä vapaaehtoinen valehtelu että itsestä riippumaton kärsimys ovat molemmat rumia (*aiskhron*) ja siksi molemmat ovat mahdollisia häpeän aiheita. Ruman kategoria ei kuitenkaan ole ennalta annettu, ja se, mikä oikeastaan on rumaa ja hävettävää, on jatkuvan uudelleenarvioinnin kohteena.

Esteettisen rumuuden lisäksi Neoptolemoksen arviossa on myös emotionaalinen osatekijä, rumien tekojen aiheuttama häpeän tunne. On kiinnostavaa, että kreikkalaisessa antiikissa esiintyy usein ajatus häpeän tunteen kahtalaisuudesta tai kahdesta eri häpeän tunteesta. Sekä Homeroksella että Hesiodoksella häpeän tunne on ihmiselle ”sekä vahingoksi että hyödyksi”, ja myös tragedioissa esiintyy ajatus häpeästä toisinaan kiitettävänä ja toisinaan vahingollisena tunteena¹¹. Yksinkertaisesti ilmaistuna vaikuttaa siltä, että antiikissa erotellaan toisistaan yhtäältä akuutti, vahingollinen häpeän tunne ja toisaalta häpeä luonteen hyödyllisenä dispositiona, häveliäisyytenä¹². Erottelua toistaa osittain myös terminologinen jaottelu kahteen häpeään: *aidôs* ja *aiskhynê*. Usein termit ovat keskenään vaihdettavia, mutta ainakin Aristoteleen käsittelyssä ne vaikuttavat saavan hieman eri sisällön.¹³

Aristoteles määrittelee *Retoriikassa aiskhynên* seuraavasti: ”Häpeä [*aiskhynê*] on eräänlainen tuskan [*lypê tis*] ja mielen rauhattomuuden laji, joka liittyy läsnäoleviin tai tuleviin pahoihin asioihin, jotka näyttävät johtavan huonoon maineeseen [*adoksian*].”¹⁴ *Aiskhynê* on tämän määritelmän mukaan tunne, jota ihmiset tuntevat tekemistään virheistä tai menettäessään kasvonsa – se on kivulias tunne, joka saa häpeävän ihmisen peittämään kasvonsa ja toivomaan, että voisi kadota maan päältä. *Aidôksen* määritelmä löytyy puolestaan *Nikomakhoksen etii-kasta*, jonka perusteella *aidôs* asettuu jonnekin tunteen ja luonteen disposition välimaastoon. Aristoteles käsittelee *aidôsta* luonteenominaisuuksien (*hekseis*) yhteydessä, mutta toteaa kuitenkin, että *aidôs* ”muistuttaa enemmän tunnetta [*pathos*]”. Aristoteleen mukaan *aidôs* on ”määritely jonkinlaiseksi kunniattomuuden peloksi [*fobos tis adoksias*]”, joka voi estää ihmisiä toistamasta häpeällisiä virheitään.¹⁵ Tämän vuoksi *aidôksen* tunne on Aristoteleen mukaan sovelias etenkin nuorille ihmisille, jotka hänen mukaansa elävät tunteittensa mukaan ja siksi tekevät paljon virheitä¹⁶. Tämän ohjaavan ominaisuutensa vuoksi *aidôs* käännetään usein varovaisuudeksi, häveliäisyydeksi tai häpeän peloksi¹⁷.

Aristoteleen määritelmien pohjalta piirretty esiin ero kahden häpeän välillä: toinen on tuskallinen kasvojen menettämisen häpeä ja toinen luonteenominaisuutta lähestyvä ohjaava häpeä. Vaikka termi *aidôs* ei itse asiassa kertaakaan esiinny sellaisenaan *Filokteteessa* (toisin kuin jatkuvasti toistuvat termit *aiskhynê* ja *aiskhron*), myös ohjaavan ja estävän häpeän merkitys korostuu näytelmässä¹⁸. Neoptolemoksen vaihtuvia tunteita seuraamalla käy ilmi, että oppiakseen kuuntelemaan ohjaavan häveliäisyyden (*aidôs*) merkkejä on ensin altistuttava toiselle, kivuliaalle häpeän tunteelle ja akuutille kasvojen menettämisen pelolle (*aiskhynê*).

Neoptolemoksen häpeä

Nuori Neoptolemos on siis torjunut Odysseuksen villipillisen juonen, koska hän tietää, että valehtelu on häpeällistä. ”Pelkkä ehdotuksesi kuuleminen on minulle tuskallista”, Neoptolemos valittaa. Ehdotus on tuskallinen, koska se on hänen *fysiksensä* eli luontonsa tai olemuksensa vastainen: ”En syntynyt [*efyn*] juonittelemaan kuten ei hankään – näin olen kuullut – joka minut siitti” (88–89). Neoptolemokselle tuottaa tuskaa ajatus, että hän toimisi vastoin omaa itseään, jota määrittävät isältä Akhilleukselta periytyvät taipumukset, suoruus ja rehellisyys¹⁹.

Kuitenkin juuri Neoptolemoksen pyrkimys välttää häpeää ja tavoitella mainetta saa hänet epäroimään kantaansa. Odysseus myöntää kernaasti, ettei ruma toiminta ole Neoptolemoksen luonnon mukaista, mutta vetoaa lopputuloksen tuomaan kunniaan (83–85). Odysseukselle häpeämättömyyden aikaansaama hyöty (*kerdos*) on niin merkittävä, että se valtuuttaa hänet kohtelemaan muita ihmisiä pelkkinä pelinappuloina ja hyvittää alhaiset keinot (111)²⁰. Toiseksi Odysseus lupaa Neoptole-

mokselle ”kaksi palkintoa”, nimittäin että juonen onnistuessa häntä tullaan ”ylistämään samalla *sekä* älykkääksi *että* jaloksi” (119; kursiivi PP). Yllättäen jo seuraavalla rivillä Neoptolemosin mieli muuttuu: ”Antaa mennä! Teen sen, sysäten syrjään kaiken häpeän” (120). Teko, jonka Neoptolemos on arvioinut rumaksi vain hetkeä aikaisemmin, muuttuu toisen näköiseksi, kun sen suorittamiseen liittyy mahdollinen kunnia: ruman ja kauniin kategoriat sekoittuvat keskenään.

Neoptolemos lähtee siis ”ryöstämään sanoillaan Filokteteen sielun” (54–55). Ennen kuin Filoktetes itse ehtii lavalle, hänen eläimelliset huutonsa kantautuvat edeltä: ”Korvaani kajahtaa jonkun sellaisen ääni, joka rämpiä eteenpäin ahdingossa” (205–209), laulaa kuoro. ”Hänen huutonsa ovat kammottavia [*proboa ti deinon!*]” (218) Kun Filoktetes lopulta saapuu, hän ensimmäisenä anelee: ”[...] älkää kavahtako luotani peloissanne tai säikähtäkö villiä ulkomuotoani, vaan säälikää epäonnista miestä” (225–257).

Ensikohtaamista seuraavassa pitkässä sananvaihdoissa Filokteteen tilanne valkenee Neoptolemosille koko kauheudessaan: kuinka Filoktetes hylättiin sairautensa vuoksi, kuinka hän elää villipetojen keskellä metsästäen kuin peto itsekin, kuinka ilman joustaan hän päätyisi vuorostaan metsästettäväksi ruoaksi ja kuinka hän on elänyt kymmenen vuotta vailla puhekumppania (254–316). Eristyksissään Filoktetes on tuskin ihminen: ”ilman ystäviä, yksinään ilman kaupunkia, kuin elävä kuollut” (*afilon erêmon apolin en zôsîn nekron*) (1018), pelkkä haamu (861). Filoktetes anelee Neoptolemosin johtamaa joukkoa säälimään itseään ja viemään hänet kotiin. Tosin hän toteaa, ettei sääli (*eleos* tai *oiktos*) ole häntä juuri auttanut – saarelle aiemmin eksyneet merimiehet ovat ”tullessaan puhuneet myötätuntoisesti ja antaneet minulle osan ruuastaan, kenties säälistä” (307–309), mutta purjehtineet sitten tiehensä.²¹

Kohtaaminen luottavaisen Filokteteen kanssa alkaa vähitellen vaikuttaa Neoptolemosiin. Filokteteen ahdingon ja varsinkin hänen hätkähdyttävän voimakkaan sairauskohtauksensa todistaminen saa Neoptolemosin arvioimaan uudestaan häpeää ja kunniaa koskevia arvoitelmiaan.²² Neoptolemos toteaa ensin kuin ohimennen: ”Olen tuntenut tuskaa [*algô*] jo pitkään [*palai*] kun suren onnettomuusi” (806). Filokteteen tilanteen herättämä empatia luo pohjan häpeän tunteelle.²³ Kun hyväuskoinen Filoktetes, joka ei epäile Neoptolemosin aikomuksia, vetoaa ”pelastavan” Neoptolemosin turhamaisuuteen ylistämällä tämän luonnon ja syntyperän jaloutta (*eugeneia*) (874–876), häpeä vyöryy Neoptolemosin yli. Hän ratkeaa valittamaan:

”Kaikki on vastenmielistä, kun mies on hylännyt oman luontonsa [*hautou fysin*] ja tekee asioita, jotka eivät ole hänen tapaisiaan. [...] Paljastun rumaksi [*aiskbros fanoumai*], ja se on jo pitkään aiheuttanut minulle tuskaa [*aniômai*]. [...] Voi Zeus! Mitä nyt teen? Olenko kaksinkertaisesti paha: salaan mitä ei pitäisi ja puhun häpeällisimpiä sanoja [*aiskhist' epôn*].” (902–909)

Neoptolemosin vuodatus merkitsee käännekohtaa näytelmän kulussa. Neoptolemos on tullut tuskallisen tietoiseksi, että Filokteteen perspektiivistä hänen tekonsa näyttäisivät paljastuessaan rumilta ja se on vaivannut häntä jo jonkin aikaa.²⁴ Häpeällisten tekojen ilmi tuleminen paljastaisi myös sen, ettei hänen oma luontonsa välttämättä olekaan jalo vaan pikemminkin ruma. Tämän vuoksi hän sanoo kärsivänsä tuskaa (*aniazein*).²⁵ Kipu ja häpeä saavat hänet irtisanoutumaan vähitellen Odysseuksen juonesta ja toimimaan toisin.

Pathei mathos

Tragediat rakentuvat kivun ja kärsimyksen kokemusten ympärille, eikä *Filoktetes* ole tässä suhteessa poikkeus. Tapahtuu tragedioiden kantavan periaatteen mukaisesti: *pathei mathos*, ”kärsimys opettaa”. Maksimin ensimmäinen esiintymä tragediassa on Aiskhyloksen *Agamemnon*-näytelmässä, jossa *pathei mathos* on Zeun asettama laki.²⁶ Ajatus on kuitenkin vanhempi. Jo 700-luvulle ennen ajanlaskua ajoittuvassa *Työt ja päivät* -eepoksessaan Hesiodos kirjoittaa, että vääryyteen ja väkivaltaan turvautuva ihminen joutuu aina maksamaan kalliisti rikoksistaan: ”Lopulta Oikeus aina päihittää väkivallan, mutta *vasta kärsittyään* tyhmä oppii tämän.”²⁷

Hesiodoksen ihminen oppii välttämään toimintaa, joka aiheuttaa kärsimystä, kuten Aristoteleen nuori ihminen oppii välttämään virheitä, kun joutuu häpeämään niitä. *Pathei mathos* -maksimi toimii kuitenkin myös toiseen suuntaan. Mikäli kärsimyksen uskotaan olevan aina opetus jostakin, jokaiselle kivulle ja sairaudelle on myös olemassa jokin selitys. Jokaisen kivun yhteydessä on mahdollista kysyä, mistä virheestä tämä kipu on merkinä; mitä tästä kivusta pitäisi oppia.²⁸ Tragediassa kivun tulkitut syy-seuraussuhteet muuttuvat usein monimutkaisiksi. Esimerkiksi Oidipus ja Antigone näyttävät kärsivän syyttöminä; ainakaan he eivät ole Hesiodoksen väkivaltaisen ihmisen tavoin sortuneet itse valittuihin vääryyksiin. Tästä huolimatta myös nämä hahmot pyrkivät tulkitsemaan kipunsa virheestä seuraavaksi opetuksiksi.²⁹

Tragedioissa kivun selitys ja alkuperä jäljitetään usein jumaliin. Jumalat rankaisevat epäoikeudenmukaisia ihmisiä kärsimyksen (sairauden, hulluuden ja onnettomuuksien) muodossa. Kipu toimii lähes poikkeuksetta *merkinä jostakin muusta*, ikään kuin tarpeeton ja turha kärsimys olisi vaikeampi kestää kuin sellainen, jolle on mahdollista antaa jokin merkitys. Sellaisessa ajattelun ja uskomusten järjestelmässä, jossa jokainen tuska voidaan yrittää jäljittää jonkin jumalan aikaansaannokseksi tai opetuksiksi, ei ole juuri tilaa täysin merkityksettömälle tai sattumanvaraiselle kivulle.

Filokteteessa Neoptolemosin merkillisen tuskan paralleelina toimii Filokteteen haavan aiheuttama karmaiseva kipu, ja Neoptolemosin hyödyntämät kivun ilmaiset imitoivatkin Filokteteen käyttämää kieltä.³⁰ Kivun kokemuksina ne ovat kuitenkin hyvin erilaisia. Neoptolemosin häpeän aiheuttama tuska nimenomaan

”Hän oli täällä yksinään, ei ketään kulkemassa vierellään, ei toista asukasta, ei luonaan naapurina, joka jakaisi vaikeudet tai vastaisi kalvavan sairauden aiheuttamiin voihkeisiin.”

opettaa jotakin, mutta Filokteteen tuska ei asetu *pathei mathoksen* muottiin. Se on merkityksetöntä ja sietämätöntä eläimen kipua, jossa ei ole tilaa samastumiselle.

Eläimen kipu

Aristoteles kirjoittaa *Politiikassa* että se, joka elää elämänsä valtion ja yhteisön ulkopuolella, ei voi olla täysin ihminen vaan pikemminkin kuin villipeto tai jumala (*thêrion ê theos*)³¹. Asteikolla villipedosta ihmisen kautta jumalaan Filokteteen elämä muistuttaa kumpaakin ääripäätä. Hän elää ilman yhteisöä, metsästäen ruokansa vain eläimet seuranaan, ikään kuin osana saaren eläinkuntaa. Toisaalta Herakleelta perityn jumalaisen jousen turvin hän on eläinten keskuudessa yliveräinen ja itseriittoinen kuten jumala. Vaikka Aristoteleen määritelmässä peto tai jumala on se, joka valitsee yksinäisen elämän vapaaehtoisesti, Sofokleen näytelmässä on selvää, että myös villi ympäristö voi muovata villin ei-ihmisen. Siksi Filoktetes ja hänen tautinsa ovat *agriôs* ja *deinos* – villejä ja hirvittäviä³².

Aristoteleen *Politiikan* kriteerien perusteella Filoktetes on ihmiskunnan ulkopuolella myös toisesta syystä. Aristoteleen kuuluisan muotoilun mukaan ”eläimistä vain ihmisellä on kieli [*logos*]”. Ihmisen *logos* on tarkoitettu eettisten arvostelmien ilmaisemiseen ja Aristoteleen mukaan ihminen on myös ainoa eläin, jolla on kyky aistia (*aisthêsîn ekhein*) hyvä ja paha. Eläimillä on Aristoteleen erottelussa sen sijaan pelkkä ääni (*fonê*), joka soveltuu lähinnä tuskan (*lyperos*) ja mielihyvän ilmaistamiseen (*sêmainein*).³³

Vaikka tragedian kuoro säälii Filoktetesta tämän rampuuden ja kärsimyksen vuoksi, jopa enemmän kauhua herättää puhekumppaneiden puute, joka merkitsee myös *logoksen* poissaoloa: ”Hän oli täällä yksinään, ei ketään kulkemassa vierellään, ei toista asukasta, ei luonaan naapurina, joka jakaisi vaikeudet tai vastaisi kalvavan sairauden aiheuttamiin voihkeisiin” (691–695). Kuin to-

taalista yksinäisyyttä alleviivataksaan kuoro laulaa: ”Vain Kaiku, joka ei koskaan sulje suutaan, vastaa hänen parakuunsa kaukaisuudesta” (188–190). Filokteteen osattomuutta *logokseen* korostaa myös se, että hahmoa määrittää ennen muuta hänen ääntelynsä, *fonênsa*. Jo näytelmän ensimmäisillä riveillä Filoktetes täyttää ”koko leirin villeillä ja pahaenteisillä valituksilla ja huudoilla” ja ennen kuin Filoktetes ilmestyy ensimmäistä kertaa lavalle, kuoro kuulee hänen kammottavien (*deinon*) huutojensa kiirivän edeltä. Sairauskohtauksen sattuessa Filokteteen voihkeet ovat tragediankin mittakaavalla hätkähdyttävän voimakkaita. ”*A a a a*”, ”*papai*”, ”*atattatai*”, ”*papai apappapai papappapappapapai*”, Filoktetes vaikeuttaa säikäyttäen kuulijansa (739, 790, 745–746).³⁴

Filokteteen kipu on ensisijaisesti kommunikoimattomuutta ja puheen ulkopuolella ja eläimen tavoin hänen voihkeensa sopii ”ilmaisemaan tuskaa ja mielihyvää”. Tämä tuska ei kuitenkaan toimi *pathei mathoksen* mallin mukaan: se on yhtä merkityksetöntä kuin hänen ääntelynsä. Neoptolemos yrittää asettaa Filokteteen kivun ymmärrettävään kontekstiin toteamalla ilman sääliä: ”hänen kärsimyksensä vailla kumppaneita on varmasti jonkin jumalan työtä” (197). Filokteteen ajattelussa mikään jumala ei kuitenkaan auta selittämään hänen kärsimystään. Hän katsoo, että jos ihmisten onnettomuudet olisivatkin jumalien aikaansaamia, jumalten on oltava pahoja (451–452). Merkityksen sijaan Filokteteen kipu aiheuttaa vain katkeruutta³⁵.

Opettava häpeä

Neoptolemoksen kokema kipu on Filokteteen tuskan vastakohta. Neoptolemoksen tuskan alkuperä on vailla näkyvää fyysistä lähdeä, se ei saa häntä eläimen tavoin menettämään kieltä vaan päinvastoin toistelemaan kysymystä ”mitä minun pitäisi tehdä?” (757, 895, 969) – ja se saa Neoptolemoksen oppimaan. Filokteteen kivun

rinnalla Neoptolemosin kipu ilman fyysistä alkuperää vaikuttaa kuitenkin epämääräiseltä. Tästä huolimatta häpeän aiheuttama tuska ilmaistaan nimenomaan rinnastamalla se Filokteteen fyysiseen tuskaan.

Rinnastus häpeän ja fyysisen sairauden välillä on antiikin Kreikassa yleinen³⁶. Euripides kuvailee häpeäviä hahmojaan sairauksiksi: äitinsä surmannut Orestes on kuin ”tappavasta taudista” kärsivä sairas ja Faidran häpeä saa hänet riutumaan sairaana vuoteellaan ”salaisen onnettomuuden kourissa”³⁷. Yhtäältä sairauden ja kivun metaforat tekevät häpeän tunteesta käsinkosketeltavamman. Neoptolemosin tilanteessa Filokteteen todellinen kipu toimii hänen oman tunteensa mallina, jolloin ruumiillisen tuskan ja sairauden sanasto mahdollistavat Neoptolemosin epämääräisen häpeän ja eettisen dilemman aiheuttaman kokemuksen kommunikoinnin. Toisaalta voidaan myös ajatella, että häpeän aiheuttama ”kipu” on jossain määrin yhtä todellinen kuin ruumiillisen vamman aiheuttama kipu.³⁸ Kuten fyysistä kipua ei voi paeta, ei häpeän tunnettakaan pysty karistamaan vain halunsa voimalla, vaan iskiessään se on yhtä pakottava ja vääjäämätön.

Nikomakhoksen etiikan viimeisillä sivuilla Aristoteles pohtii, mikä ihmisen lopulta saa käytännössä toimimaan hyveellisesti, kun hänelle kerran on opetettu, mitä hyveellinen toiminta on. Pelkkä oppi ei Aristoteleen mukaan riitä innostamaan ihmisten enemmistöä hyveeseen, koska he ”eivät luonnostaan tottele häpeän tunnetta [aidoi] vaan ainoastaan pelkoa, eivätkä he pidättäyty huonoista teoista niiden häpeällisyyden vuoksi [dia to aiskhron] vaan ainoastaan rangaistuksen pelosta.”³⁹

Tämä näyttää pätevän myös Neoptolemosin tilanteeseen. Heittäessään syrjään kaiken häpeän Neoptolemos ei onnistu tottelemaan estävän häpeän (aidos) tunnetta. Vaikka hän tietää, että valehtelevä on häpeällistä (aiskhron), pelkkä opittu tieto ei saa häntä pidättäytymään valehtelusta. Aristoteleen mukaan ihmisen, joka elää tunteidensa ohjaamana, ei muuta toimintaansa pelkän argumentin (logos) pohjalta. Sen sijaan tarvitaan voimakkaampia keinoja sillä ”tunteet eivät näytä mukautuvan argumentteihin [logō], vaan ainoastaan pakkoon [bia].”⁴⁰ Tunteiden ohjaama Neoptolemos ei noudata edes omia argumenttejaan eikä kuuntele estävän häpeän tunnetta, sillä pelkkä tieto ei velvoita häntä valitsemaan arvostelmiensa mukaisesti. Neoptolemos valehtelee, kunnes hänen teostaan seuraava kivulias häpeän tunne (aiskhynē) pakottaa hänet toimimaan toisin.

Kipu ja häpeä saavat Neoptolemosin palaamaan alun esteettis-emotionaaliseen arvostelmaansa: ”Riikokseni oli häpeällinen ja yritän tehdä sen tekemättömäksi”, hän toistelee (1248–1249, 1228, 1234). *Pathei mathos* -maksimiin mukaisesti myös Neoptolemosin kivulle löytyy syy ja opetus; voimakas rumalta näyttämisen aiheuttama häpeä (aiskhynē) saa päättelemään eettisen virheen.⁴¹ Kokemuksensa kautta Neoptolemos etenee näytelmän alun propositionaalisesta arvostelmasta ”va-

lehtelevä on häpeällistä” kohti henkilökohtaista, partikulaaria tilannetta koskevaa tietoa ”minun tekoni ovat rumia”. Tiedon ja häpeän järjestys on erityinen. Vaikka Neoptolemos kyllä osaa nimitä valehtelun häpeälliseksi jo näytelmän alussa, tämä tieto on ulkokohtaista. Vasta valehdeltuaan Neoptolemos häpeää, ja vasta hävetessään ymmärtää, mitä valehtelun häpeällisyydellä tarkoitetaan; kuten Aristoteleella, oppiminen ei ole ulkolukua vaan kokemusta.

Häpeä ja fysis

Alussa esitin, että häpeä koskee omassa itsessä tunnistettua rumuutta: Neoptolemosin tapauksessa hänen häpeänsä koskee rumuutta hänen *fysiksessään*, luonnossaan⁴². ”Kaikki on inhottavaa, kun on hylännyt oman luontonsa [hautou fysin]”, Neoptolemos valittaa (902). Mutta mitä *fysis* tässä tarkoittaa? Alustavasti *fysiksen* voi tulkita merkitsevän ihmisen luontoa, luonnetta tai itseyyttä, mutta omana itsenä *fysis* on aivan tietynlainen itseys.⁴³ Tarkastelemalla miten *fysis* toimii näytelmässä, voi huomata, että se edustaa itseyyttä, joka on piirtynyt subjektin pintaan. Siten koskiessaan *fysistä* häpeä koskee ensisijaisesti sitä, mikä ilmenee muille.

On ilmeistä, että *fysis* edustaa jotain Neoptolemosin omaa (*beautou*). Tekstin perusteella käy ilmi, että tätä omaa määrittää ainakin jonkinlainen pysyvyys, sillä on olemassa tekoja, jotka voivat olla vieraita suhteessa siihen. *Fysis* on Neoptolemosin olemus sellaisten taipumusten kokonaisuutena, joiden mukaan hän yleensä toimii, ja joiden mukaan muut odottavat hänen toimivan (79–80, 1310–1313, 475–476, 874). Neoptolemosin *fysis* ei ole yksin hänen vaan perintöä hänen isältään Akhilleukselta. Isän *fysis*, etenkin sitä määrittävät suoruus ja rehellisyys, vaikuttavat odotuksiin, joita Neoptolemos asettaa omalle luonnolleen ja toiminnalleen.

Sofokleen näytelmä tekee selväksi, että vaikka Neoptolemos on versonut isänsä luonnosta, hän ei välttämättä toteuta sitä. Kuten Mary Blundell esittää Aristoteleeseen nojautuvassa analyysissään, Neoptolemosin *fysis* tulee ymmärtää potentiaaliksi (*dynamis*): Neoptolemosin oma tehtävä on saattaa tämä peritty potentiaalisuus aktuaaliseksi (*energeia*), mutta tässä onnistuminen ei ole ennalta annettua⁴⁴. Samoin kuin Aristoteleen mukaan ihmisestä tulee ”lyransoittaja lyyraa soittamalla”, myös Neoptolemosin *fysiksen* toteutuminen riippuu hänen tekemistään teoista, sillä ”toiminta määrää sen, millaisiksi luonteenpiirteet muodostuvat”⁴⁵. Jos Neoptolemos jatkuvasti valehtelee eli valitsee isänsä luonnon vastaisesti, lopulta hänen luontonsa muodostuu valehtelijan luonnoksi⁴⁶. Kuten Filoktetes varoittaa:

”Jätä nämä kamalat miehet [Odysseus ja kumppanit] hirveän tuhonsa armoille niin saat minulta ja isältäsi kaksinkertaisen kiitoksen – etkä pahoja ihmisiä auttamalla itse näyttäisi olevan luonnoltasi samanlainen.” (1369–1372; kurssiivi PP)

”Mikäli Neoptolemos näyttää pahalta, mikä voisi taata, ettei hän myös ole paha?”

Paha luonto syntyy pahojen tekojen toistuessa ja kerrostuessa uudeksi luonnoksi. Kuten Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikassa*, myös *Filokteteessa* ihmisen luonto, luonne tai itseys manifestoituu toiminnassa, eikä siksi koskaan voi täysin erota siitä, miten hän jatkuvasti toimii julkisesti, jaetussa maailmassa⁴⁷. Tähän perustuu myös Filokteteen varoitus; mikäli Neoptolemos näyttää pahalta, mikä voisi taata, ettei hän myös ole paha?

Koska ihmisen itseys on muille ilmenevää, on tärkeää, että Neoptolemos myös osoittaa näkyvästi, ettei hänen isältä peritty luontonsa ole rappeutunut. Kun hän lopulta lupaa pelastaa Filokteteen, tämä ylistää hänen luontoaan:

”Poikani, olet tuonut päivänvaloon luonnon [*tên fysin d’edeiksas*], josta olet versonut, eikä isäsi ole Sisyfos, vaan Akhilleus, joka kuului olleen paras elävien keskuudessa ja nyt hän on paras kuolleiden keskuudessa.” (1310–1313; kurssiivi PP)

Fysiksen voi siis tuoda päivänvaloon ja saattaa muiden haivahtavaksi. Kuvaavasti Akhilleuksen *fysistä* ei tässä eroteta siitä mitä hänestä kuuluu sanottavan, eli siitä miten hän ilmenee muille. Myös Neoptolemosin luonto on hänen luontonsa kaltainen vasta sitten, kun se on todistettavissa hänen teoistaan. Tämä itseys manifestoituu teoissa, ilmenee muille ja on altis muutokselle.

Häpeä syntyy kivuliaana ymmärryksenä, että häpeälliset teot uhkaavat leimata *fysiksen*, oman itsen, rumuudellaan – niin kuin Filokteteen haava leimaa hänen kehonsa. Rumuuden paljastuminen edellyttää kuitenkin yhteisön, eikä häpeällä siksi ole sijaa autio-saarella. Katseen kohteena oleminen ja paljastuminen ovat häpeän kannalta paradigmaattisia kokemuksia, ja häpeän kokemus tulee intensiivisemmäksi toisen katseen edessä.⁴⁸ Se, mikä *Filokteteessa* paljastuu toisen katseelle, ei kuitenkaan ole vain jokin Neoptolemosin sattuman-

varainen teko, vaan hänen luontonsa, luonteensa tai itseytensä, toisin sanoen se, mikä ennen muuta määrittää häntä eettisenä subjektina.

Neoptolemosin tapauksessa ulkoinen katse ja perspektiivi ovat Filokteteen. Tämä kuitenkin edellyttää, että Neoptolemos kykenee tunnistamaan Filokteteen perspektiivin. Kuten Aristoteles huomaa, häpeä edellyttää, että häpeäjä tuntee arvostusta sitä kohtaan, jonka edessä häpeää – eihän ”kukaan tunne häpeää lasten tai eläinten edessä”⁴⁹. Jotta Filokteteen katse voi toimia häpeän lähteenä, Filokteteen täytyy villipedosta jumalaan jännittyvällä asteikolla lopulta olla Neoptolemosin silmissä ennemmin ihminen kuin eläin (tai pelinappula). Kun Filoktetes saa Neoptolemosin kiinni petoksesta, hän manaa:

”Sinä tuli ja täydellinen hirviö ja katalien tekojen vihattava aikaansaannos, mitä oletkaan tehnyt minulle, miten olet pettänyt minut! *Etkö edes häpeä katsoa minua [oud’ epaiskhunê m’ horôn]*, joka käännyin puoleesi anomaan apua.” (927–930)

Mutta nimenomaan tätä Neoptolemos häpeää. Hän joutuu katsomaan toista ja tulee itse nähdyksi⁵⁰. Neoptolemos häpeää, koska ei halua näyttää rumalta vaan ansaita niin kauniin *fysiksen*, että se voittaa muiden silmissä ”korkeimman kunnian” (93–94, 1347).

Sofokleen näytelmä kuvaa häpeän eettisesti keskeisenä tunteena, joka herää toisen katseen edessä, saa aikaan kivuliaan epätietoisuuden kokemuksen ja pakottaa palaamaan esteettisiin arvioihin rumasta ja kauniista. Kuvaamalla häpeää *Filoktetes* tarjoaa mallin ajatella ei-itseriittoista etiikkaa, joka subjektin integriteetin tai moraalisten vakaumusten sijaan perustuu herkkyydelle muiden perspektiivejä kohtaan – etiikkaa, jossa oman itsen ja omien tekojen rumuudesta oppiminen edellyttää aina toisen kohtaamista.

Viitteet

- 1 Sofokles, *Filoktetes*, 83–85. *Filokteteen* käännökset ovat omiani. Tämän artikkelin kirjoitusprosessin aikana *Filokteteesta* on ilmestynyt myös ensimmäinen suomennos Tua Korhosen mukaansatempaavana käännöksenä.
- 2 Ks. Platon, *Protagoras* 322d, *Lait* 647a, 671d. Myös aiemmassa tutkimuksessa on kiinnitetty huomiota häpeän rooliin yksilön toimintaa ohjaavana ja eettisesti kasvattavana, ks. esim. Belfiore 1992, 9–39, 189–216; Williams 1993, 75–102; Cairns 1993; Konstan 2006, 91–110.
- 3 Ks. Belfiore 1992, 216; Cairns 1993, 432–434; Williams 1993, 81–84.
- 4 Tässä artikkelissa esitetty häpeän analyysi on saanut vaikutteita häpeän tunnetta koskevien nykyteorioiden huomiosta, että häpeä on olemuksellisesti omaa itseyttä, identiteettiä tai olemista koskeva tunne. Häpeä on subjektiivinen kokemus omasta itsestään eli toisin sanoen itsen suhde omaan itseensä. Tomkins 2008 [1963], 359; Ahmed 2004, 103–104; Taylor 1985, 80–81; Sedgwick 2003, 37.
- 5 Vrt. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* 1104b30–32. Aristoteleen mukaan ihminen välttelee asioita kolmesta syystä, jotka ovat vahingollisuus, kivuliaisuus ja häpeällisyys (*aishkros*).
- 6 Määritelmä esiintyy ensimmäisen kerran E. R. Doddsin teoksessa *Greeks and the Irrational* (1951, 28–50), jossa se koskee vain Homeroksen maailmaa. Samansuuntaisia määritelmiä on kuitenkin myöhemmin tehty myös klassisen ajan kreikkalaisesta kulttuurista; esim. Cairns 1993, 27–47; Adkins 1960, 1–4; Williams 1993, 75–102, 1–20; Dover 1974, 226–242.
- 7 Ks. Cairns 1993, 58; Adkins 1960, 54–55, 163–164.
- 8 *Filokteteessa*, kuten kreikkalaisessa tragediassa yleisemminkin, sairaus merkitsee kantajansa usein attribuuteilla, jotka ovat (mies)kansalaiselle häpeällisiä, eli saavat hänet näyttämään esimerkiksi naismaiselta ja heikolta (Kosak 2006, 56). Filoktetes itse toteaa olevansa ”avuton raukka, rampa” (485–486). Sairauden häpeällisyys ilmenee myös Hippokraattisen korpuksen tekstissä ”Pyhästä taudista” (The Sacred Disease, 171, osio XV), jonka kirjoittaja raportoi, että epileptikot hakeutuvat kohtauksen alkaessa piiloon muiden katseilta, koska häpeävät kohtauksiaan. Myös haavat aiheuttavat kantajilleen häpeää (esim. Platon, *Lait* 878c). Ulosuljetun Filokteteen voi tulkita edustavan ympäröivän yhteiskunnan stigmatisoimaa ihmistä, ja Filoktetes kuvaakin sairautta häneen lyödyksi leimaksi, *kharagma* (267).
- 9 Filokteteen ällöttävyydestä ks. Allen-Hornblower, 2016b. Worman (2000) tulkitsee Filokteteen haavan abjektin kuvaukseksi.
- 10 Aristoteles, *Retoriikka* 1384a15–20. Vrt. myös Platonin *Lait* (860b), jossa kärsimykset (*pathemata*) ovat mitä häpeällisimpiä (*aishkhistia*). Alhainen tai voimaton asema voi olla häpeällinen: Theogniksen katkelman mukaan köyhyys tai puute häpäisee (*kataishkhyneis*) sekä ruumiin että mielen (Theognis, 649–650). Myös näytelmän Filoktetes vaikuttaa toteavan, että vääryyden uhriksi joutuminen on rumaa ja häpeällistä uhrin itsensä kannalta (1123–1137), mutta kohta on tulkinnanvarainen. Aristoteles tosin huomauttaa, että rumat asiat ovat *häpeällisempiä*, jos ne ovat omaa syytä (*Retoriikka* 1384a13–15).
- 11 Homeros, *Ilias* 24.44–45; Hesiodos, *Työt ja päivät* 318. Tragedioista vrt. Euripides, *Hippolytos* (384–386): ”Elämässä on monia nautintoja, pitkät keskustelut ja joutilas aika – miellyttävä pahe – ja lisäksi *aidös*. Sitä on kahdenlaista, toinen ei ole lainkaan paha, toinen rasitus talolle”. (Suom. PP.) Vrt. Konstan 2006, 95.
- 12 Vrt. Konstan 2006, 95.
- 13 *Aidöksesta* ks. *Nikomakhoksen etiikka* IV.9; *aishkhyneistä* ks. *Retoriikka* II.6. Aristoteleen erottelun epäsysteemaattisuudesta ks. Belfiore 1992, 192–199; Konstan 2006, 93–99.
- 14 *Retoriikka* 1383b12–14. Huomionarvoista on, että kreikankielinen termi *lypè* voi tarkoittaa sekä fyysistä kipua että henkistä tuskaa tai ahdistusta. Tätä seuraillen en tee artikkelissa eroa ’fyysisen kivun’ ja ’emotionaalisen tuskan’ välille. Vrt. Frede 2006, 258; Hall 2012, 157.
- 15 *Nikomakhoksen etiikka* 1128b11–12.
- 16 Sama, 1128b15–18.
- 17 Tosin Williams (1993, 90) ja Cairns (1993, esim. 144, 261–262) esittävät, että *aidös* voidaan tulkita myös syyllisyydentunnoksi.
- 18 Myös Cairns (1993, 250) huomioi termin puuttumisen. Termi *anaiides*, häpeämätön, esiintyy Odysseuksen repliikissä 83–85.
- 19 Akhilleus tunnetaan suoraviivaisimpana ja rehellisimpänä (*haplústatos kai aléthestatos*) miehenä, joka on ovelan Odysseus-hahmon täydellinen vastakohta (Platon, *Hippias (lyhyempi dialogi)* 364c–e).
- 20 *Kerdöksesta* ks. Nussbaum 1976.
- 21 Varsinkin kuoro sanoo säälivänsä Filokteteen tilaa (169, 186, 507). On kuitenkin vaikea sanoa, ovatko kuoron säälin ilmaukset näytelmässä vilpittömiä vai Odysseuksen juoneen kuuluvaa teeskentelyä. Myös Neoptolemos mainitsee kertaalleen, että hänessä on herännyt ”hivrittävä säälili [*oiktos deinos*]” Filoktetesta kohtaan (965). Säälili ja myötätunnon merkitystä *Filokteteessa* ja Neoptolemosin toiminnan motiivina ovat korostaneet mm. Nussbaum (2006) ja Fulkerson (2006). Prauscello (2010) erottelee toisistaan kaksi näytelmässä esiintyvää sääliliä (*eleos, oiktos*) ja tulkitsee *eleoksen* sääliliksi, joka sisältää myös impulssin toimia.
- 22 Allen-Hornblower (2016a, 285–299) analysoi Neoptolemosin mielenmuutosta nimenomaan toisen kärsimyksen todistamisen valossa.
- 23 Tomkins (2008 [1963], 388) esittää, että häpeää edeltää yleensä positiivinen affekti, kuten kiinnostus tai innostus, jonka häiriytyminen aiheuttaa häpeää. Esimerkiksi häpeän, kun innoissani hymyilen jollekulle vain huomatakseni, ettei kyseessä ollutkaan tuttuini. Tämä vaikuttaa pitävän paikkansa myös Neoptolemosin kohdalla: hänen heräävä kiinnostuksensa Filoktetesta kohtaan tekee häpeän kokemuksen mahdolliseksi.
- 24 de Romilly (2007, 88–92) huomauttaa, että Neoptolemosin mielenmuutoksen ajoittamiseen liittyy tulkinnallinen ongelma. Vaikka Filokteteen kärsimysten todistamisen ja omien tekojen sanotaan aiheuttaneen Neoptolemosille tuskaa jo pitkään, näytelmästä ei selviä, mistä lähtien. de Romillyn mukaan samoin kuin tragedian ratkaisevat tapahtumat – murhat, väkivalta – sijoitetaan tyypillisesti näyttämön ulkopuolelle, myös Neoptolemosin mielenmuutokset tapahtuvat piilossa, jolloin niiden alkuperäinen impulssi jää hämäräksi. Vrt. myös Fulkerson 2006, 51, alaviite 11.
- 25 Sana, jolla Neoptolemos kuvaa tuskaansa, *aniazò*, voi toimia niin henkisen kuin fyysisen tuskan merkityksessä. Vrt. Homeros, *Odysseia* 22.87, jossa sana kuvaa sydämen lävistämän nuolen aiheuttamaa tuskaa.
- 26 Aiskhylos, *Agamemnon* 177.
- 27 *Työt ja päivät*, 217–218; kursiivi PP.
- 28 Vrt. Holmes 2010, 1.
- 29 ”Jos tämä [rangaistus] on jumalista kaunista, tiedän kärsiväni, koska tein väärin” (Sofokles, *Antigone* 925–926). Oidipuksen kärsimys taas on Apollon aikaansaamaa (Sofokles, *Kuningas Oidipus* 1329–1330).
- 30 Worman 2000, 23.
- 31 Aristoteles, *Politiikka* 1253a27–29.
- 32 *Agrios*: 173, 226, 265–266, 1321; *deinos*: 147, 218, 733, 755, 756. *Deinos* on pahamaineisen vaikea käännettävä. Se voi tarkoittaa outoa, kauheaa (eläimellinen), mutta myös älykästä ja nokkelaa (jumalankaltainen). Tosin jälkimmäisessäkin merkityksessä sanalla on pahaenteisiä kaikuja, vrt. Sofokles, *Antigone* 332–375.
- 33 Aristoteles, *Politiikka* 1253a9–18.
- 34 Filokteteen valitukset myös aktiivisesti estävät (ihmisten ja jumalten välisen) kommunikation toteutumista, kun merimiehet eivät hänen huudoiltaan voi suorittaa tavanomaisia uhritoimituksia.
- 35 Vrt. ”[...] mutta ne, jotka epäpyhästi

- jättivät minut tänne, naureskelevat hiljaa samalla kun minun tautini kasvaa ja kukoistaa aina vain” (257–259) ja: ”Tällaisia asioita Atreuksen pojat ja voimakas Odysseus ovat minulle siis tehneet. Rangaiskoot Olympoksen jumalat vuorostaan heitä samanlaisilla kärsimyksillä!” (314–316).
- 36 Myös muita tunteita kuvataan tragedioissa sairauden sanastolla. Ks. Padel 1992.
- 37 Euripides, *Orestes* 395 ja *Hippolytos* 132–140.
- 38 Cairns 1993, 257.
- 39 Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* 1179b11–13.
- 40 Sama, 1179b26–29.
- 41 Vrt. Sofokles, *Antigone* 925–928.
- 42 Myös mm. Allen-Hornblower 2016a, 294–296; Konstan 2006, 108; Cairns 1993, 251–263; Blundell 1988 ja de Romilly 2007, 85–86 jäljittävät Neoptolemoksen häpeän hänen *fyysiseensä*.
- 43 Moni kommentaattori katsoo, että Neoptolemos häpeää, koska rikkoo omia eettisiä uskomuksiaan tai sitoumuksiaan vastaan ja tulee siten tulkinneeksi *fyysisen* näiden sitoumusten kokoelman tai kantajana. Ks. Allen-Hornblower 2016a, 295–296; Konstan 2006, 109; Cairns 1993, 259; de Romilly 2007, 85–86. Kun *fyysis* tulkitaan omien vakaumusten alkuperänä, on mahdollista lukea myös Neoptolemoksen häpeää jonain muuna kuin häpeänä: Cairns puhuu omatunnon äänestä (1993, 257); Williams siirtyy häpeästä syyllisyyteen heti tarkasteltuaan *Filoktetesta* (1993, 88–90); Austin nimeää Neoptolemoksen kokemuksen ”yksityiseksi omatunnoksi” (2011, 138); vrt. myös Konstan 2006, 107.
- 44 Blundell 1988.
- 45 Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* 1103a34, 1103b21–22.
- 46 Vrt. *Nikomakhoksen etiikka* 1103b6–8.
- 47 Aristoteleen mukaan *heksis*, luonteen dispositio, määrittynyt sen aktuaalisuuden eli toiminnan kautta (esim. *Nikomakhoksen etiikka* 1122b1; *Metafyysiikka* 1022b4–5). Luonteen julkisuudesta ks. Halliwell 1990, 47–52; Sofokles, *Antigone* 175–7; Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* 1130a1–2.
- 48 Esim. Williams 1993, 78; Ahmed 2004, 103; Tomkins 2008, 352. Katseen kohteena oleminen paradigmaattisuus näkyy häpeään liittyvässä piiloutumisreaktiassa. Vrt. Sofokles, *Trakhiin naiset* 903, 908–910, *Aias* 394–400 ja *Kuningas Oidipus* 1384–1390, jossa Oidipus piiloutuu katkaisemalla katseyhteyden muihin. Filokteteen haava leimana: 267.
- 49 *Retoriikka* 1384a23–25, 1384b23–24; kursiivi PP.
- 50 Katseen voima on niin suuri, että Odysseus kieltää Neoptolemosta katsomasta Filokteteesta (1068–1069).

Kirjallisuus

- Adkins, Arthur, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford UP, Oxford 1960.
- Ahmed, Sara, *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge, New York 2004.
- Aiskhylos, *Aeschylus*. Editio ja käänös H. Weir Smyth. Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1926.
- Allen-Hornblower, Emily, *From Agent to Spectator*. De Gruyter, Berlin 2016a.
- Allen-Hornblower, Emily, *Moral Disgust in Sophocles’ Philoctetes*. Teoksessa *Ancient Emotion of Disgust*. Toim. D. Lateiner & D. Spatharas. Oxford UP, Oxford 2016b, 69–86.
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. S. Knuuutila. Gaudeamus, Helsinki 2012a.
- Aristoteles, *Politiikka*. Suom. A. M. Anttila. Gaudeamus, Helsinki 2012b.
- Aristoteles, *Retoriikka*. Suom. P. Hohti & P. Myllykoski. Gaudeamus, Helsinki 2012c.
- Aristoteles, *Metafyysiikka*. Suom. T. Jatakari, K. Näätäsaari & P. Pohjanlehto. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Austin, Norman, *Sophocles’ Philoctetes and The Great Soul Robbery*. University of Wisconsin Press, Madison 2011.
- Belfiore, Elizabeth, *Tragic Pleasures. Aristotle on Plot and Emotion*. Princeton UP, Princeton 1992.
- Blundell, Mary Whitlock, *The Physis of Neoptolemos in Sophocles’ Philoctetes. Greece & Rome*. Vol. 35, No. 2, 1988, 137–148.
- Cairns, Douglas, *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honor and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford UP, Oxford 1993.
- Dodds, E. R., *Greeks and the Irrational*. University of California Press, Berkeley 1951.
- Dover, Kenneth, *Greek Popular Morality*. University of California Press, Berkeley 1974.
- Euripides, *Hippolytos*. Teoksessa *Euripides*. Vol. II. Editio ja käänös D. Kovacs. Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1995, 115–263.
- Euripides, *Orestes*. Teoksessa *Euripides*. Vol. V. Editio ja käänös D. Kovacs. Harvard UP, Cambridge (Mass.) 2002, 399–605.
- Frede, Dorothea, *Pleasure and Pain in Aristotle’s Ethics*. Teoksessa *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Toim. R. Kraut. Blackwell Publishing, Malden 2006, 255–275.
- Fulkerson, Laurel, *Neoptolemos Grows Up? ‘Moral development’ and the Interpretation of Sophocles’ Philoctetes*. *The Cambridge Classical Journal*. Vol. 52, 2006, 49–61.
- Hall, Edith, *Ancient Greek Answers to Suffering. Thinking with Philoctetes*. Teoksessa *Perspectives on Human Suffering*. Toim. J. Malpas & N. Lickiss. Springer, Dordrecht 2012, 155–169.
- Halliwell, Stephen, *Traditional Greek Conceptions of Character*. Teoksessa *Character and Individuality in Greek Literature*. Toim. C. Pelling. Clarendon Press, Oxford 1990, 32–59.
- Hesiodos, *Työt ja päivät*. Suom. P. Castrén. Tammi, Helsinki 2004.
- Hippokrates, *The Sacred Disease*. Teoksessa *Hippocrates*. Vol. II. Editio ja käänös W. H. S. Jones. Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1923, 139–183.
- Holmes, Brooke, *Symptom and the Subject. Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*. Princeton University Press, Princeton 2010.
- Homeros, *Homeri Opera I–IV*. Editio D. Munro & T. Allen. Oxford UP, Oxford 1920–1922.
- Konstan, David, *The Emotions of Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. University of Toronto Press, Toronto 2006.
- Kosak, Jennifer, *The Male Interior. Strength, Illness, and Masculinity in Sophocles’ Philoctetes*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Supplement No. 87, 2006, 49–64.
- Nussbaum, Martha, *Consequences and Character in Sophocles’ Philoctetes*. *Philosophy and Literature*. Vol. 1, No. 1, 1976, 25–53.
- Nussbaum, Martha, *The ‘Morality of Pity’*. Teoksessa *Mind and Modality*. Toim. V. Hirvonen, T. Holopainen, & M. Tuominen. Brill, Leiden 2006.
- Padel, Ruth, *In and Out of Mind. Greek Image of the Tragic Self*. Princeton UP, Princeton 1992.
- Platon, *Platonis Opera*. Editio John Burnet. Oxford UP, Oxford 1903.
- Platon, *Hippias (lyhyempi dialogi)*. Teokset I. Suom. M. Tyni. Otava, Helsinki 1977a.
- Platon, *Protagoras*. Teokset I. Suom. K. Hirvonen. Otava, Helsinki 1977b.
- Platon, *Lait*. Teokset VI. Suom. M. Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1999.
- Prauscello, Lucia, *The Language of Pity. Eleos and Oiktos in Sophocles’ Philoctetes*. *The Cambridge Classical Journal*. Vol. 56, 2010, 199–212.
- de Romilly, Jacqueline, *Tragédies grecques au fil des ans*. Les Belles Lettres, Paris 2007.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, *Touching Feeling*. Duke UP, Durham 2003.
- Sofokles, *Sophocles*. Vol. I. *Ajax, Electra, Oedipus Tyrannus*. Editio ja käänös H. Lloyd-Jones. Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1997.
- Sofokles, *Sophocles*. Vol. II. *Antigone, Women of Trachis, Philoctetes, Oedipus at Colonus*. Editio ja käänös H. Lloyd-Jones. Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1998.
- Sofokles, *Trakhiin neidot, Aias, Filoktetes, Elektra*. Toim. Tua Korhonen. Suom. Tua Korhonen, Tommi Nuopponen & Vesa Vahtikari. Teos, Helsinki 2018.
- Taylor, Gabriele, *Pride, Shame and Guilt. Emotions of Self-assessment*. Clarendon Press, Oxford 1985.
- Theognis, *Elegiac Poems*. Teoksessa *Greek Elegiac Poetry*. Editio ja käänös D. Gerber. Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1999, 175–385.
- Tomkins, Silvan, *Affect, Imagery, Consciousness*. Springer, New York 2008.
- Williams, Bernard, *Shame and Necessity*. University of California Press, Berkeley 1993.
- Worman, Nancy, *Infection in the Sentence. The Discourse of Disease in Sophocles’ Philoctetes. Arethusa*. Vol. 33, No. 1, 2000, 1–36.