

# Erämaaäitien sanat ja niiden tulkinnat

Varhaiskirkon naispuolisista ajatteliijoista luetuimpia ja sikäli vaikutushistorialtaan merkittävimpiä ovat erämaaäidit eli *ammat*.<sup>1</sup> Henkilöhistorialtaan he jäivät lähes tuntemattomiksi, mutta heidän nimensään olevia opetuksia ja ajatuksia sisältyy 400-luvun klassisiin *apofthegma*-kokoelmiin,<sup>2</sup> jotka kuuluvat kristikunnan suosituimpiin teksteihin. Lauselmia on luettu läpi vuosisatojen erityisesti luostarimaailmassa ja nykyään myös populaareina pokkareina. Viime vuosikymmeninä aihepiiristä on laadittu myös paljon tutkimusta ja muuta kirjallisuutta. Modernin reseption perusongelma on, että kontekstittomien anekdoottien ympärille voidaan rakentaa mitä erilaisimpia teorioita ja ajatuskulkuja, joiden havainnollistamiseen irrallisia lauseita käytetään. Tällainen ”kontekstualisointi” on helposti varsin mielivaltaista. Niinpä olen valinnut toisenlaisen lähestymistavan.

Tässä artikkelissa tarkastelen erämaaäitien Saaran, Theodoran ja Synkletiken keskeisimpiä opetuksia ja niiden moderneja lukutapoja. Naishahmoihin rajoittuminen korostaa lauseiden irrallisuutta entisestään, koska kultakin erämaaäidiltä on säilynyt vain kourallinen lauselmia. Korpus on liian pieni ja

hajanainen perinteiseen systemaattiseen analyysiin tai temaattiseen lähestymistapaan. Olen valinnut tarkasteltavaksi neljä sellaista *apofthegmaa*, joiden sisällöllinen teema on mahdollisimman relevantti genren itsensä, sen reseption ja tutkimuskeskustelun kannalta.<sup>3</sup>

Erämaaäitien modernia reseptiota edustavat yhdysvaltalaisen benediktiiniluostarin johtaja Laura Swan, ortodoksiteologi John Chryssavgis, episkopaalinen pappi ja retriittiohjaaja Mary Earle, professori Kate Cooper, jonka teos edustaa yleistajuista tietokirjagenreä,<sup>4</sup> ja historioitsija Gillian Cloke, joka otteeltaan on joukon akateemisin ja tutkimuksellisin. Olen valinnut nämä viisi tulkitsijaa siten, että tarjolla on monipuolinen ja ekumeenisesti edustava kattaus. Swan käsittelee lauselmia systemaattisesti hengellisen kommentaarin tapaan, muut keskittyvät tärkeimpinä pitämiinsä lauselmiin. Käytän muuta tutkimuskirjallisuutta tausta-aineistona. Näin pyrin pienen otannan avulla luomaan havainnollisen ja syvälle luotaavan läpileikkauksen sekä lähdemateriaalista että sen reseptiosta ja tutkimuksesta. Tarkoituksenani ei ole niinkään löytää oikeita tai torjua vääriä tulkintoja, vaan löytää logiikka ja perusteita sille,

miten ja miksi lauseita on ymmärretty ja käytetty tietyillä tavoilla – ja tarpeen vaatiessa arvioida, olisiko mahdollista esittää muita koherentteja tulkintoja.

### APOFHEGMATA – ERÄMAAN VIISAUKSIA

300- ja 400-lukujen Egyptin erämaihin sijoittuva anekdoottikokoelma *Apofthegmata* on laadittu kirjalliseen muotoonsa Pyhällä maalla. Kokoelman olemassaolo tunnetaan 500-luvulta alkaen, mutta todennäköisesti se on laadittu jo 400-luvun puolivälin tienoilla. Sittemmin sama aineisto on muokkautunut yhä uusiksi koosteiksi ja kokoelmiksi, joista kuuluisimmat on järjestetty joko kirjoittajien mukaan (”alfabeettinen kokoelma”) tai temaattisesti (”systemaattinen kokoelma”). Arvovaltaisintekstieditio on peräisin vuodelta 1647,<sup>5</sup> mutta siitä puuttuu oleellistakin materiaalia, kuten neljätoista erämaaäitien lauselmia, jotka vastaavasti puuttuvat myös tekstin suomennoksesta.<sup>6</sup>

Lauselmat ovat voineet muokkautua suullisessa perinteessä jo ennen kuin ne on kirjoitettu, ja käsi-kirjoitusperinne on kaiken kaikkiaan varsin sekava. Siksi lauselmien autenttisuus, alkuperä ja tarkka muoto on aina periaatteessa kyseenalaistettavissa. Toisaalta kirjoitetun tekstin taakse ei ole pääsyä ja käytännössä teksti on ollut vaikuttavinta siinä muodossa, jossa se on parhaiten tunnettu. *Apofthegma*-materiaalia on historiassa luettu hengellisen elämän rakennukseksi eikä historiallinen kysymys ”kuka mitään milloin sanoi” ole herättänyt kiinnostusta ennen modernia aikaa. Filologisessa tutkimuksessa erilaisten versioiden ja niiden käännösten sekä käsi-kirjoitushistorian ongelmat ovat osoittautuneet äärimmäisen monimutkaisiksi.<sup>7</sup> Tämä laaja problematiikka on tässä yhteydessä ohitettava; käsiteltävänä olevien erämaaäitien tunnettujen lauselmien tekstimuoto muodostaa suhteellisen selkeän tapauksen ja niillä on kattava reseptiohistoria.

*Apofthegma*-lauselmat edustavat poikkeuksellisen herkullista genreä ja materiaali on monin tavoin merkittävää. Ensinnäkin lauselmat ovat yksinkertaista mutta syvällistä luettavaa ajalta, jolloin kristillisen kirjallisuuden valtauoma työsti monimutkaisia dogmaattisia kysymyksiä tai uuvuttavia raamattukommentaareja. Toiseksi melkein kaikki erämaakilvoittelijat olivat tavallisia koptilaisia maalaisia. Siksi

heidän lauselmansa tarjoavat ainutlaatuisen tilaisuuden kuulla tavallisten maalaisten ääni ajalta, jolloin kirjallisuus oli lähes määritelmällisesti kaupunkien sivistyneistön asia. Erämaassa oli kyllä oppineitakin, mutta nämä olivat poikkeuksia. Kolmas tärkeä aspekti on, että lauselmissa välittyy ihmisen kohtaamisen, sielunhoidollisten prosessien ja hengellisen ohjaamisen<sup>8</sup> tematiikkaa varsin monisäikeisellä ja eloisalla tavalla. Lauselmissa korostuvat hyveet, kuten nöyryys ja itsekuri, ovat ajattomia kristillisiä ideaaleja, mikä osaltaan selittää erämaakirjallisuuden suosiota.

### ERÄMAAN AMMAT: HISTORIAALLISIA LÄHTÖKOHTIA

Erämaaäitien elämästä ja toiminnasta on tietoa vain hyvin rajallisesti. Saarasta, Theodorasta ja Synkletikestä on tietoa yhteensä 46 *apofthegman* verran, mitä täydentää Palladioksen lyhyt maininta Theodorasta sekä *Synkletiken elämäkerran*<sup>9</sup> nimellä tunnettu teksti. Muista äideistä tunnetaan amma Matrona,

- 1 Palladioksen (*Historia Lausiaca* 34.6) määritelmän mukaan amma (”äiti”) on kunniaatteli, jota käytetään hengellisistä naisista (*tas pneumatikas*).
- 2 Kreikan sana *apofthegma* merkitsee lauselmia tai anekdoottia.
- 3 Tämä tarkoittaa käytännössä rajautumista sellaisiin lauseisiin, joita kommentoidaan eksplisiittisesti mahdollisimman monessa tutkimus- ja tietokirjassa. Tämä rajaa lauseet varsin tehokkaasti, sillä vain muutama lause on saanut useiden kirjoittajien huomiota ja toisaalta vain harva moderni kirjoittaja on käsitellyt kaikkia näistä kyseisistä lauseista.
- 4 Cooperin teoksen erottaa varsinaisesta tutkimuksesta sen esseistinen yleisote. Kirja on osoitettu suurelle yleisölle, mistä syystä monia väitteitä ei ole varsinaisesti perusteltu. Kirjallisuusluettelon perusteella Cooper ei ole käyttänyt alkukielisiä tekstejä.
- 5 Teksti on toiminut monien nykykielisten käännösten pohjana, koska sen reproduktio julkaistiin *Patrologia Graeca*-sarjassa (PG 65).
- 6 Johannes Seppälän suomennos on ilmestynyt nimellä *Gerontikon* (1984). Siitä puuttuvat erämaaäitien lauselmat on julkaissut Guy 1962.
- 7 Ks. Regnault 1989; Schulz-Flügel 1989; Rubenson 2011; Harmless 2004, 169–171.
- 8 Erämaaisista (ja -äideistä) hengellisinä ohjaajina ks. Ward 1984; Vogt 1993, 204–205; Seppälä 2006.
- 9 PG 28, 1487–1558, käännös Castelli 1990, 265–311. Kerroksen analyysistä Krueger 2004, 141–147.

jonka nimissä on joissain käsikirjoituksissa säilynyt kaksi lauselmaa. Lisäksi Palladios on erämaahistoriikissaan esitellyt – yleensä lyhyesti – joukon muitakin naiskilvoittelijoita.<sup>10</sup>

Klassinen alfabeettinen *apofthegmata*-kokoelma pitää sisällään kaiken kaikkiaan 120 abbaa eli isää, joilta on säilynyt yhteensä 986 anekdoottia. Siihen nähden kolme ammaa ja 46 lauselmaa on vähän. Epäsuhta johtuu pitkälti siitä, että erämaassa oli enemmän miespuolisia kilvoittelijoita. Todennäköisesti myös toimitustyön tekijä oli miespuolinen ja siksi keskittyi enemmän miesten maailmaan. Feministisen lukutavan mukaan motiivina oli kirkonmiehille ominainen halu tukahduttaa naisten ääni. Yksinkertaisimman selityksen mukaan kokoaja keskittyi miesyhteisöjen maailmaan, koska se oli hänelle tutumpi.

Amma Theodoralta on säilynyt kymmenen lauselmaa,<sup>11</sup> jotka kaikki ovat hänen opetuksiaan; ainakin osa on vastauksia kysymyksiin. Hän keskusteli niin munkkien kuin Aleksandrian piispankin kanssa, ja siksi hänen oletetaan johtaneen nunnaluostaria Aleksandrian lähellä. Palladios kertoo todennäköisesti samasta henkilöstä kuvatessaan Theodora, joka oli alkujaan ”upseerin vaimo” ja antautui sittemmin vapaaehtoiseen köyhyyteen ja eli almuilla. Tämä Theodora kuoli ”Hesykhasin luostarissa, meren lähistöllä”.<sup>12</sup> Kyseessä olisi siis sivistynyt, varakkuutta kokenut ja maailmaa nähnyt henkilö, mikä sopii Theodoran lauselmien tyyliin hyvin. Yhdessä lauselmassa hän lainaa ”kristittyä”, joka oli väitellessään manikealaisen kanssa ruumiin merkityksestä sanonut: ”Anna ruumiille laki, niin näet ruumiin (kuuluvan) Luojalleen.”<sup>13</sup>

Amma Saaraan liittyviä lauselmia on säilynyt yhdeksän,<sup>14</sup> joista neljä on hänen ajatuksiaan ja viisi kuvaa hänen kilvoituselämänsä. Saara näyttää eläneen erakkona ”virran rannalla” vuosikymmeniä, mutta paljon muuta hänestä ei tiedetäkään. Yhdessä lauselmassa hän avaa omaa kilvoitustaan: ”Jos rukoilis Jumalalta, että kaikki ihmiset olisivat täysin tyytyväisiä minuun, minun pitäisi olla jokaisen ovelta katuvana. Mutta mieluummin rukoilin, että sydämeni olisi puhdas kaikkia kohtaan.”<sup>15</sup>

Amma Synkletikeltä on säilynyt 27 lauselmaa, jotka kaikki ovat hänen ajatuksiaan ja opetuksiaan.<sup>16</sup>

Viidessä käytetään tai tulkitaan pyhiä kirjoituksia. Yksi on eksplisiittisesti vastaus kysymykseen, mutta oletettavasti monet muutkin ovat peräisin keskusteluista. Osa vaikuttaisi olevan lausuttu yhteisölle, luultavimmin Synkletiken johtamalle sisaristolle. Osa on elämänmakuksia vertauskuvia tai yksinkertaisia kehotuksia, jotka liittyvät usein paastoamiseen ja/tai sairauksiin: ”Paastoa, kun olet nuori ja terve, sillä vanhuus tulee heikkouksineen” (§15). Sairauksien ja askeesin suhde Synkletikan opetuksissa on herättänyt myös tutkijoiden mielenkiinnon.<sup>17</sup> Keskeisintä painotusta edustavat kuitenkin sisäinen kilvoitus, kuuliaisuus ja nöyryys, jotka nostetaan askeesin yläpuolelle: ”Luostarissa (*en koinobiō*) kuuliaisuus on paljon parempaa kuin askeesi; toinen opettaa ylpeyttä, toinen nöyryyttä” (§15-16).<sup>18</sup>

Pseudo-Athanasiosken *Synkletiken elämäkerta* on ajoitettu 400-luvun puoliväliin, mutta joidenkin mielestä on kiistanalaista, missä määrin sen opetukset liittyvät *Apofthegmata*-kokoelman Synkletikeen.<sup>19</sup> Elämäkerran 113 luvusta peräti 80 on Synkletiken nunnille antamia opetuksia.<sup>20</sup> Teoksessa ilmenee myös vaikutteita Euagriokselta. Yleissävyltään kertonta on eräänlaista intellektuellia panegyriä, jossa Synkletiken kilvoitukset ja ajattelu pyritään esittämään filosofisesti ja kirjallisesti tasokkaalla tavalla. Siksi on vähintäänkin kyseenalaista, minkä verran Synkletiken oma ääni kuuluu tekstissä.<sup>21</sup>

Tutkimuksessa näistä vähäisistä tiedonmurusista on yritetty puristaa irti kaikki mahdollinen. Koska Synkletike ja Theodora ovat opettajan roolissa, heidät määritellään yleensä luostarien johtajiksi.<sup>22</sup> Erityisesti Theodoran kohdalla tämäkin on lähinnä valistunut arvaus: erämaassa oli paljon opettajia, joiden auktoriteetti perustui pyhän ihmisen maineeseen ja karismaan eikä mihinkään asemaan. Gillian Cloke arvioi lauselmien perusteella, että Synkletiken yhteisö oli sulkeutuneempi ja eristäytyneempi kuin Theodoran ”hienostunut symposium” ja hänen opetuksensa maanläheisempiä.<sup>23</sup> Episkopaalinen kirjoittaja Mary Earle puolestaan määrittelee amma Theodoran olleen ”piispojen ja muiden julkisessa asemassa olleiden miesten” hengellinen ohjaaja.<sup>24</sup> Muotoilu näyttäisi liittyvän vahvasti moderneihin intresseihin.

Naiskilvoittelijoiden volyyymista ja sukupuolten määrällisistä suhteista esitetään hyvin erilaisia ar-

vioita. Susanna Elmin mukaan erämaa oli ”miesten maailma”, jossa ”naisilla ei ollut sijaa”. Swan ja hänen viittaava Earle painottavat Palladiokseen nojautuen, että naisia oli kaksi kertaa enemmän kuin miehiä. Peter-Damian Belisle puolestaan näyttää olettavan, että suurin osa erämaan naisista katki sukupuolensa ja esiintyi miehenä: Synkletike oli ”kiinnostava” tapaus siksi, että hän oli avoimesti nainen.<sup>25</sup> Totuus lienee Elmin ja Swanin synteesi: naisyhteisöjä oli paljon ja monet niistä hyvin suuria, mutta pääsääntöisesti ne eivät olleet varsinaisessa erämaassa vaan Niilin suistoalueella ja rantamilla asutusten liepeillä. Keskustelua on sekoittanut se, että ”erämaata” käytetään toisinaan luostarielämän synonyymina, toisinaan taas kirjaimellisessa mielessä. Moni tutkija sijoittaa naiset manööverimaisesti ”erämaahan” puntaroimatta,<sup>26</sup> onko ilmaisu konkreettinen vai symbolinen.

Koska kyseessä ovat lähes ainoat säilyneet pyhiin naisten hengelliset opetukset varhaiskirkon ajalta, niiden historiallinen ja symboliarvo on suunnaton. Tämän seurauksena erilaisia näkökulmia, niin kriittisiä kuin hengellisiä, yhdistää se, että kaikki ovat lukeneet yksinkertaisiakin lausemia merkitystentäyteinä ja syvällisinä. Kukaan ei liene rohjennut väittää, että erämaaäitien opetusten joukossa olisi latteuksia tai itsestäänselvyyskiä.

## UNOHDETTUA NAISIA?

Erämaaäitien anekdootit ovat olleet ortodoksisessa ja katolisessa kirkossa rakastettua materiaalia ja eniten luettua kirjallisuutta yli puolentoista vuosituhannen ajan. Niinpä niiden sisältö on hyvin tunnettu. Lisäksi viime vuosikymmeninä varhaiskirkon naisista on julkaistu kirjallisuutta ja tutkimusta enemmän kuin juuri mistään muusta patristisestä aiheesta. Sikäli on hieman erikoista, että monet teokset on brändätty ”unohdettujen naisten” nimikkeellä. Esimerkiksi Kate Cooperin *Band of Angels: The Forgotten World of Early Christian Women* on ollut kohtalain myyntimenestys.

Unohtumisnarratiivin suosimisen yksi syy on kerronnallinen draamantaju ja sen kaupallinen arvo. Kirjaan saadaan uudenlaista jännittävyttä, kun hyvin tiedossa olevat asiat esitetään uusina löytöinä, jotka paljastavat salattuja ja muuttavat maailmanku-

vaa. Esimerkiksi Earle on esittänyt *Desert Mothers* -kirjansa kirjoittamisen päämääräksi ”naisten historian takaisin saamisen” ja hän dramatisoi erämaaäitien löytämistään melkoisesti:

Maalaisjärki sanoi minulle, että täytyi olla paljon kertomattomia tarinoita naisista, jotka olivat eläneet todeksi kristillistä uskoa. Olin intuitiivisesti vakuuttunut, että naiset olivat näyttelleet paljon suurempaa roolia kuin mitä ajan tutkimus paljasti.<sup>27</sup>

Joissain tapauksissa unohdus on osa narratiivia, jossa patriarkaalista kirkkoa syytetään (kyseisten) naisten unohtamisesta. Yleisesti ottaen kirkko lie-

10 Lähdemateriaalit esittelee selkeästi Vogt 1993, 194–197.

11 Alkutekstit: PG 65, 201–204 (*apofthegmat* 1–7) ja Guy 1962, 22–23 (*apofthegmat* 8–10).

12 Palladios, *Historia Lausiaca* § 41.

13 Theodora §4. PG 65, 202–204. Oma käännökseni.

14 PG 65, 419–422 (*apofthegmat* 1–9) ja Guy 1962, 34 (*apofthegma* 10).

15 Saara §5. PG 65, 420. Oma käännökseni. Lauselman sävyn ratkaisee moniselitteinen ilmaisu *plēroforōntai eis eme*, jonka Ward kääntää ”(that all men should) approve of my conduct” ja Johannes Seppälä ”(kaikki ihmiset) saisivat minusta tiedon”.

16 PG 65, 421–428 (*apofthegmat* 1–18) ja Guy 1962, 34–35 (*apofthegmat* 19–27).

17 Esim. Shaw 1998, 228–230.

18 PG 65, 425–428.

19 Francine Cardman (2013, 374) arvioi, että teoksella *Vita Sanctae Syncreticae* ei ole mitään tekemistä *apofthegmata*-kokoelman Synkletikien kanssa. Krüger (2004, 143) ei puolestaan teosta analysoidessaan ole nähnyt erityisiä historiallisia ongelmia, vaan pitää *apofthegmata*-lausemia tästä teoksesta poimittuina. Myös Ward (1985, 64) pitää ”lähes varmana”, että kyseessä on sama henkilö.

20 PG 28, 1487–1558. Käännös Castelli 1990, 265–311.

21 Perspektiivin tiettyä ulkopuolisuutta kuvaa kirjoittajan toteamus, että ”emme voi puhua hänen käytännöllisestä ja askeettisesta kilvoituselämästään, koska hän ei antanut kenenkään tarkkailla sitä” (§15).

22 Esim. Cloke 1995, 186.

23 Cloke 1995, 187.

24 ”We know, for example, that Amma Theodora was what we might call a spiritual director to bishops and other men in public (sic) position.” Earle 2018.

25 Elm 1994, 257; Earle 2007, 2; Swan 2001, 3; Belisle 2003, 55. Palladios kuvaa lukuisia naisyhteisöjä, joista osa oli hyvin suuria. Vrt. Petersen 1996, 33. Naisten asketismista Egyptissä selkein esitys on Vogt 1993.

26 Esim. Brooks Hedstrom 2017, 67.

27 Earle 2007, 1; vrt. Earle 2018.

nee ansainnut kritiikkinsä, mutta tässä tapauksessa jätetään helposti huomiotta se, että nimenomaan patriarkaaliset kirkot (katolinen, ortodoksinen) ovat ylläpitäneet varhaiskirkon pyhien naisten muistoa läpi keskiajan elämäkertojen laatimisen ja kopioinnin, ikonien, liturgisen muistamisen, muistojuhlien ja hymnografian avulla sekä modernilla ajalla myös kirjallisuuden myötä. Pyhänä kunnioittaminen on suurin muistamisakti, jonka kirkko voi tarjota.

Unohtumisen teemaa ovat kuitenkin hyödyntäneet myös kirkolliset kirjoittajat, kuten Laura Swan (*The Forgotten Desert Mothers*). Unohtuminen voidaan tällöin ymmärtää viittauksena moderniin sekulaariin kulttuuriin, jossa pyhät ihmiset eivät enää ole näytävästi esillä, tai jopa kirkolliseen kulttuuriin, jossa pyhät tunnetaan henkilöihmoina ja kenties ikonisina maalauksina, mutta heidän ajatuksensa ovat jääneet vieraiksi.

”Naisten historian takaisin saaminen” on toki itsessään tärkeä päämäärä (kuten olisi myös maallikoiden historia ylipäätään). Lähtökohtainen ongelma näyttää kuitenkin olevan siinä, että jostain syystä varhaiskirkon naiset eivät näytä olleen kovin innostuneita laatimaan kirjallisuutta ja niinpä tieto heistä jäi määrällisesti suhteellisen vähäiseksi. Tämä on erityisen kummallista 300–400-lukujen naisyyhteisöjen ja nunnaluostarien kohdalla, koska naisten kirjallisille harrastuksille ei ollut mitään periaatteellista estettä, ja luostareissa tähän olisi ollut aikaa ja mahdollisuusiakin. Lisäksi lukuharrastukselle omistautuneita naisia tunnetaan sekä askeettisista yhteisöistä<sup>28</sup> että niiden ulkopuolelta. On myös viitteitä siitä, että naiset kopioivat käsikirjoituksia.<sup>29</sup> Kaikki edellytykset naisten laatimalle kirjallisuudelle olivat siis olemassa, ja niinpä naisten kirjoittamat teokset alkoivatkin yleistyä luostarimaailmassa seuraavilla vuosisadoilla. Jää kuitenkin hämärän peittoon ja erilaisille tulkintoille avoimeksi, miksi nimenomaan 300–400-luvuilta naisten kirjoittamaa materiaalia ei ole säilynyt juuri lainkaan. Ei tosin ole mahdotonta, että osa varhaisesta anonyymistä kirjallisuudesta – hagiografia, apokryfiset kertomukset apostoleista – olisi naisten laatimia. Eräissä näistä teksteistä naisilla on myös näkyvä rooli (*Tuomaan teot, Paavalin ja Teklan teot*).

## ERÄMAA KAUPUNGISSA JA KAUPUNKI ERÄMAASSA

Mitä sanottavaa erämaaäideillä sitten on ja millaisina he näyttäytyvät moderneille lukijoille? Toisin sanoen: miten heidän tekstejään on luettu? Ilmiöön johdattaa hyvin Synkletiken 19. *apofthegma*, joka on viime vuosikymmenten eniten siteerattuja erämaakirjallisuuden lauselmia siitäkkin huolimatta, että se puuttuu klassisesta PG-editiosta. Käännöksiin sisällytettynä se on kuitenkin levinnyt laajalle:

Amma Synkletike sanoi: ”Monet asuvat vuorilla, mutta elävät niin kuin olisivat kaupungissa: he kilvoittelevat turhaan<sup>30</sup>. On mahdollista olla sisäisesti (*tē gnōmē*) erakko (*onta monazein*) kansanjoukkojen keskellä, ja yksinäisyydessä voi olla omien ajatustensa joukkojen keskellä.”<sup>31</sup>

Nykykirjoissa tätä lauselmaa nostetaan esiin, koska se tuo erämaamystiikan lukijoiden ulottuville suhteellistamalla ja jopa poistamalla luostarimaailman ja maallikkohengellisyyden välisen eron. Ortodoksiteologi John Chryssavgis tulkitsee lauselmaa eksplisiittisesti juuri tästä näkökulmasta: ”Erämaan tie ei ole munkkien monopoli.” Tässä luetavassa lauselman sanoma on, että ”päämäärä on sama kaikille, vaikka tie onkin joillain erilainen”.<sup>32</sup> Chryssavgis käyttää siis lauselmaa ikään kuin vastamyrkkyinä luostarikilvoittelijoiden jalustalle nostamiselle ja luostarihengellisyyden yli-ihannoinnille, mikä ortodoksisessa kirkossa on varsin pitkälle kehittynyt ilmiö (erityisesti Kreikassa).

Benediktiiniäiti Laura Swan sen sijaan kommentoi lauselmaa avaamalla sen kokonaan toiseen suuntaan. Swan ikään kuin purkaa lauseen nykyihmistä kiinnostaviin komponentteihin – henkilökohtaisiin tuntemuksiin. Hän kuvailee, kuinka yksinäisyydessä ajatukset ja ristiriitaiset tunteet voivat painostaa pikatulen tavoin: ”Voimme joutua sen tapaisten sisäistyneiden sanomien sisäisen metelin pommittamaksi tai väsyä stressin aikaansaamaan sisäiseen kirnuamiseen.” Niinpä vastaavasti ”tie erämaahan alkaa sydämeistämme, liike kohti yksinkertaisuutta alkaa sisäpuolelta”.<sup>33</sup> Chryssavgis siis ikään kuin avaa lauseen ulospäin, Swan sisäänpäin.

Gillian Cloke puolestaan esittää lauselman esimerkkinä Synkletiken ”suorasukaisesta realis-

mista”, joka sanoutuu irti äärimmäisistä kilvoitusmuodoista.<sup>34</sup> Tässä kohdin voidaan panna merkille, että molemmilla kirkollisella kirjoittajalla lauselman käsittelee hengellisen elämän peruslähtökohtia ja tien alkua. Akateeminen ajattelija puolestaan näkee sen viittaavan enemmänkin tien loppupuolelle ainakin sanan synkronisessa mielessä: ääri-ilmiöihin ja niiden poissulkemiseen.<sup>35</sup> Tämä näyttäisi paraatiesimerkiltä hermeneuttisen kehän voimasta: ulkopuoliset ja sisäpuoliset perspektiivit ovat erilaisia, mutta ulkopuolinen tulkinta jää etäisemmäksi ja siksi pinnallisemmaksi.

Professori Kate Cooper käyttää samaa lauselmaa esimerkkinä oikeanlaisten motiivien painottamisesta: hengellistä edistymistä saadaan voimistettua rujen olosuhteiden avulla vain, jos kilvoitus tapahtuu ”oikeassa hengessä”. Cooperin tulkinna lauselmassa oleellista on, että erämaa ei itsessään ole ”mitään enempää tai vähempää kuin suuri, interaktiivinen metafora viisauden tavoittelemiselle”.<sup>36</sup> Cooperin käyttämän käännöksen takana oleva kreikkalainen teksti ei itse asiassa puhu erämaasta vaan ”vuorista” (Wardin englanninnoksessa ”desert”).<sup>37</sup>

Kaiken kaikkiaan mielenkiintoisinta näyttäisi kuitenkin olevan se, että vaikka kyseessä on yksinkertainen *apofthegma*, jonka perusajatus vaikuttaa selkeältä, sen tulkinnat ja käyttötavat ovat kirjavia ja jopa erisuuntaisia.

## ERÄMAAÄIDIT OPETTAJINA

Erämaaäitien rooli opettajina ja ohjaajina teki heistä suosittuja eläessään ja muistettuja vielä kuoltuaankin. Erämaaäitien opettajuus on myös nykylukijoille kiinnostavimpia teemoja – ei vähiten siksi, että 1900-luvun lopulla hengellinen ohjaaminen nousi jonkinlaiseksi muoti-ilmiöksi. Amma Theodoran nimissä on tallennettu seuraava opettajan määritelmä:

Opettajan on oltava vieras vallanhimolle, muukalainen kunnianhimolle ja pysyttävä kaukana ylimielisyydestä. Hän ei saa olla imarteluiden vietävissä, ei lahjoin sokaittavissa, ei vatsan kautta voitettavissa eikä kiihkolla hallittavissa, vaan pitkämielinen, sävyisä, mahdollisimman nöyrä, aito,<sup>38</sup> kärsivällinen, huolehtivainen ja sieluja rakastava.<sup>39</sup>

Chryssavgis painottaa tämän lauselman yhteydessä erämaan tasa-arvoisuutta: kaikki ovat samalla tasolla sekä suhteessa toisiinsa että Jumalan edessä. Kilvoituselämä merkitsee ”maallisten valtarakenteiden hylkäämistä”, ja vasta tämän jälkeen ohjaaminen ja ohjaajana toimiminen on mahdollista. Toisin sanoen opettajan ja ohjaajan roolin mahdollistaa ainoastaan luopuminen sellaisesta ajattelutavasta, jossa opettaja on oppilaidensa yläpuolella. Edes kuuliaisuuden hyve ei tähtää valtasuhteiden muodostamiseen vaan päinvastoin yhteisön yhdistämiseen.<sup>40</sup> Chryssavgisin Athoksella viettämä aika lienee vaikuttanut hänen käsitykseensä kuuliaisuusyhteisön dynamiikasta, sillä hän painottaa

28 Palladios kertoo, kuinka Silvania-niminen kilvoittelija oli lukenut Origeneksen (”kolme miljoonaa riviä”), Gregorioksen (”kaksi ja puoli miljoonaa riviä”), Basileioksen ja muiden kirjallisen tuotannon seitsemään-kahdeksaan kertaan. *Historia Lausiaca* 55.3.

29 Kotsifou 2007, 58–59; Haines-Eitzen 1998, 629–646.

30 Verbinä on käsikirjoituksesta riippuen *apollyntai* tai *apōlonto*.

31 Synkletike 19, oma käännökseni. Kreikkalainen teksti: Guy 1962, 34. Sisällöltään samantapainen lauselman on säilynyt myös Amma Matronan (§2) nimissä.

32 Chryssavgis 2003, 29.

33 Swan 2001, 58.

34 Cloke 1995, 187. Ei ole helppo nähdä, mihin äärimmäisistä kilvoitusmuodoista irtisanoutumisen ajatus pohjautuu, sillä Synkletike ainoastaan ilmaisee sisäistä tilaa koskevan lähtökohtaisen vaaran, joka estää sisäisessä kilvoituselämässä alkuun pääsemistä.

35 ”Akateemisella” ja ”kirkollisella” tarkoitan tässä yhteydessä erityisesti perustavanlaatuisia eroja teoksen perustarkeituksessa sekä metodiikassa. Swan, Earle ja Chryssavgis pyrkivät ohjaamaan lukijaansa Jumalan tuntemisessa; Cloke ja Cooper pyrkivät tarjoamaan tietoa myöhäisantiikin ajan kilvoituselämästä. Tästä syystä edellisillä ei ole yhtä korostunut tarve argumentoida ja etsiä historiallista totuutta, vaan esittää se, mikä on ihmisen jumalasuhteen kannalta oleellista silloin ja nyt. Käytännössä ero ei tietenkään ole absoluuttinen, koska myös ”kirkollisissa” kirjoissa on historiallista tietoa ja lukija voi varmasti löytää ”hengellisesti ohjaavia” ajatuksia myös akateemisista kirjoista.

36 Cooper 2014, 239.

37 Cooperin lähdeviittausta Wardin käännökseen ja bibliografian mukaan Cooperin ”primaarilähteitä” ovat nimenomaan käännökset. Wardin käännös taas on tehty PG:n tekstistä, jota on täydennetty Guy 1962:sta otetuilla lisäyksillä.

38 Kreikaksi *egkritos* – hyväksytty, arvovaltainen, aito.

39 Theodora §5. PG 65, 204. Oma käännökseni.

40 Chryssavgis 2003, 65–66.

kuuliaisuuden merkitystä mutta ei halua ymmärtää sitä valtasuhteena.

Swan on asteen maltillisempi ja toteaa, että hengellisillä ohjaajilla on ”terve suhde valtaan” ja he osaavat tunnistaa ”ohjaussuhteen valtdynamiikan”, jossa vastuu sopivien rajojen säilyttämisestä on ohjaajalla. ”Jos valta on motivaatiomme, olemme vaara ympärillämme oleville.”<sup>41</sup> Swan toteaa realistisesti, että autenttiset opettajat ovat ”itsekin matkalla” ja opettavat vain, mitä ovat itse oppineet ja vaalineet omassa elämässään. Kokonaisuudessaan ajatuskulku on modernimpi ja maanläheisempi kuin Chryssavgisilla. Painotukset kertonevat jotain lähes kliseisen keskeistä katolisen ja ortodoksisen luostarimaailman ja laajemminkin kirkkojen eetos-ten eroista: lännessä hallitaan pragmatismi, idässä idealismi.

Earle käyttää ohjaamisesta keskusteluun kokonaisen luvun, jonka hän aloittaa tällä sitaattilla. Hän painottaa sen yhteydessä, että kristillisen vaelluksen sydämessä on kutsu yhteyteen Jumalan ja toistemme kanssa. Tämä taas on mahdollista vain, jos kohtaamme toisemme sävyisästi ja hienotunteisesti, toisiamme kunnioittaen. Tällaisen oppimiseen taas tarvitaan ”roolimalleja”, joiden tarvetta Earle alleviivaa voimakkaasti. Näissä esikuvissa oleellista on, että he eivät välitä vallasta vaan tahtovat jokaisen kasvavan ”persoonaksi, jonka Jumala tahtoo hänen olevan”. Tällainen opettaja välittää eteenpäin sitä, ”mitä on saanut Jumalan rakkauden välityksellä”. Tästä Earle liukuu puhumaan omista oppimiskokemuksistaan. Hän ylistää erämaaihtejä siitä, että he eivät pyrkineet ”guruiksi” tai keräämään ympärilleen ihailijoita, vaan yrittivät vain elää yksinkertaisesti ja sävyisästi.<sup>42</sup> Earle siis keskittyy peilaamaan erämaaihtejä omaan rooliinsa ohjaajana, mikä tietysti onkin opettajan määritelmän keskeinen tarkoitus.

Cooper esittää samaisen lauseen yhteydessä, että kilvoittelijoiden velvollisuus oli ”ojentaa toisia” (to correct others) ja että ohjaaminen on riskialtista toimintaa, koska se vaatii harvinaista taitoa pitää tasapainossa kyseinen toisten ojentamisen velvollisuus ja ”turhamaisuuden ansan” välttäminen.<sup>43</sup> Toisten virheiden korjaamista painottava näkökulma jää ulkopuolisemmaksi verrattuna kolmeen edelliseen: ohjaaja näyttäytyy jonkinlaisena moralistina, ohjei-

den jakajana. Erämaaihdit ja -isät itse eivät yleensä puhuneet toisten ojentamisesta tai virheiden korjaamisesta tähän sävyyn. Asetelma herättää retorisen kysymyksen: mistä kertoo se, että ulkopuoliset näkevät erämaakilvoittelijat moralisteina ja käskyjen antajina mutta sisäpuoliset eivät?

Cloke puolestaan esittää Theodoran ylevähengisenä opettajana, joka maalailee teoreettisia sisäisiä vaatimuksia. Hänen mukaansa Synkletike sen sijaan on maanläheisempi, yksinkertaisempi ja pragmaattisempi opettaja, joka piti opettamista vaarallisena ilman käytännön elämästä saatua harjoitusta.<sup>44</sup> Mikäli Cloke todella tarkoittaa, että käytännön kokemus ei ollut Theodoran mielestä oleellista, näkökulma vaikuttaa varsin omintakeiselta.

Sen sijaan professori Susanna Elm käyttää tässä kohdin astetta redaktioteoreettisempaa lähestymistapaa ja toteaa kyseisestä lauselmasta, että *apofthegma*-kokoelmien kokoajat pitivät Theodoraa ”ideaalin opettajan ominaisuuksien täydellisenä edustajana”.<sup>45</sup> Elm esittää Theodoran karismaattisena ”hengenkantajana” (*pneumatoforos*), mallina ja esikuvana. Hengellisen opettajan roolia on siis yksinkertaisen *apofthegman* avulla avattu varsin mo-  
neen suuntaan. Lukutapojen hajonta näyttäisi osoittavan, että erämaan yhteisdynamiikan määrittäminen ei ole aivan yksiselitteistä. Siksi on paikallaan tarkastella lähemmin tuon dynamiikan idealistista ydintä ja keskeistä arvoa – nöyryyttä.

## DEMONIT KARKOTTAVA NÖYRYYS

Amma Theodoran lausemat keskittyvät erämaahengellisyyden perusasioihin. Mikään hyve taas ei askeettisessa elämässä ole keskeisempi kuin nöyryys. Ortodoksisessa luostarihengellisyydessä on luke-  
mattomissa yhteyksissä toistettu Theodoran anekdoottia, jossa erakko pääsee kysymään demoneilta, miten nämä karkotetaan:

- Millä te lähdette? Paastollako?
- Me emme syö emmekä juo.
- Valvomisellako?
- Me emme nuku.
- Erakkoelämälläkö?
- Me elämme erämaissa.
- Millä te sitten lähdette?

- Mikään ei voi voittaa meitä, paitsi nöyryys  
(*tapeinofrosyne*).<sup>46</sup>

Chryssavgis toteaa tämän anekdootin yhteydessä lähinnä vain, että nöyryys on erämaassa kaikkien hyveiden yläpuolella. Häneltä jää huomaamatta, että määritelmä on ongelmallinen paradoksaalisuutensa takia: jos nöyryys on korkein hyve, jota tavoitellaan ja jonka saavuttaminen tuo kunnioitusta, niin alentumisesta voi tulla ylentymisen väline. Siksi ajatus kaipaasi lisäselityksiä.

Laura Swan selittää saman anekdootin määrittelemällä nöyryyden kaksitahoisesti. Suhteessa itseensä nöyryys on rehellisyyttä, hyväksyvyyttä ja rakastavaa itsetuntemusta. Suhteessa Jumalaan nöyryys merkitsee sen tiedostamista, että olemme täysin inhimillisiä, Jumalan luomia ja häneltä lahjamme saaneita, sekä tietoisuutta Jumalan armosta ja läsnäolosta elämässämme. Demoneista Swan toteaa vain, että Theodora käyttää kirjallista tehokeinoa. Näin varmasti onkin: kyseessä on tarina, jonka tarkoitus on alleviivata nöyryyden merkitystä eikä välittää tietoa siitä, miten demonit argumentoivat. Lopuksi Swan nostaa anekdootin ymmärtämisessä oleelliseksi päämäärän, joka on täydellinen ja rakkautellinen yhteys Jumalaan. Askeesi ei ole päämäärä vaan apuväline tähän yhteyteen kasvamiseksi.<sup>47</sup>

Cooper puolestaan kuvailee, miten erämaan ilma oli sakeana demoneista etsimässä ravinnokseen paheita, joista kilvoittelijat eivät olleet päässeet eroon. Cooperin lukutavassa Theodora varoittaa siitä, että pelkkä fyysinen kieltämys ei (edes) kiinnosta demoneita, vaan ihmisen sisäisen ”hengen voimaa on kehitettävä” ja tämä on mahdollista vain nöyryydessä. Tästä Cooper etenee puhumaan miesten aiheuttamista jännitteistä.<sup>48</sup>

Tässä kohdin näkyy kirkollisten ja akateemisten tulkitsijoiden välillä yksinkertainen, mutta paljonpuhuva ero. Siinä missä itse luostarielämän piirissä kirjoittava Swan näkee erämaakilvoituksen päämääränä olevan Jumala, Cooper puhuu epämääräisemmin ”hengen kultivoimisesta”. Ylipäätään Cooper ei tarvitse lainkaan Jumalan käsitettä erämaaaitien ajattelun ja elämän analysoimiseen. Hänelle erämaakilvoitus on jonkinlaista itsensä kehittämistä, jonka varsinainen päämäärä ja tarkoitus jäävät epäselviksi.

Amma Theodoralle sen sijaan Jumala ja häntä kohti orientoituminen on avain myös ihmisen omaan sisäiseen kasvuun: sydämen pitäminen käännettynä kohti Jumalaa on tila, jossa maalliset puheet ja asiat eivät tuota mielihyvää ja siksi eivät tuota vahinkoa.<sup>49</sup>

## MIEHENVEROISET NAISET

Erityisen suuri mielenkiinto on viime vuosikymmeninä kohdistunut lauselmiin, jotka koskevat seksuaalisuutta ja sukupuolta, naiseutta ja mieheyttä. Erämaaaitien materiaali itse asiassa ei ole tässä suhteessa kovin antoisaa, sillä Synkletike, Theodora ja Matrona eivät sano mitään, mikä suoraan liittyisi gender-tematiikkaan.<sup>50</sup> Sen sijaan Saaran kaksi lauselmaa ovat sitäkin kiintoisampia. Tulkinnallisesti hedelmällisin on Saaran neljäs *apofthegma*, pieni-muotoisesti kerrottu sävykäs anekdootti:

Kerran hänen luokseen tuli kaksi vanhusta, jotka olivat erakkoja Pelesioksen alueelta. Kulkiessaan he sanoivat toisilleen: ”Nöyryytetäänpä (*tapeinōsōmen*) hieman tätä naisvanhusta (*graida*).” Niin he sanoivat hänelle: ”Katso, ettei ajatuksesi ylpisty ja sano: Kas, kuinka erakot tulevat minun luokseni, vaikka olen nainen.” Amma Saara sanoi heille: ”Minä olen nainen luonnoltani, mutta en ajatuksiltani.”

Lauselma sisältää erämaakilvoittelijoiden sisäistä dynamiikkaa, joka ei ehkä avaudu helposti modernin yhteiskunnan kasvateille. Tämä näkyy jo käännöksen tasolla. Ensinnäkin suomennokseni verbi ”nöyryyttää”, samoin kuin englannin ”humiliate”,

41 Swan 2001, 67.

42 Earle 2007, 39–40.

43 Cooper 2014, 240.

44 Cloke 1995, 186–187.

45 Elm 1994, 265.

46 Theodora §6. PG 65, 204. Olen käyttänyt Johannes Seppälän suomennosta (*Gerontikon*, 214–215) mutta selkeyden vuoksi käännöksestä on jätetty vuorosanojen ulkopuoliset elementit (”hän sanoi”) pois.

47 Swan 2001, 68; Chryssavgis 2003, 73.

48 Cooper 2014, 240–241.

49 Theodora §8; Guy 1962, 23.

50 Mahdollinen poikkeus saattaisi olla Synkletiken kuudes lauselma, jota voisi kenties käyttää sukupuoliroolien analysoimiseen. Lauselma vertaa munkkia kanaamoon, jonka on pysyttävä hautomassa muniaan: munat menevät pilalle, jos kanaamo karkaa. Mielestäni tässä ylitulkinnan vaara on kuitenkin ilmeinen. PG 65, 421–424.



kuulostaa enemmän tai vähemmän ilkeämieliseltä, mutta erämaakilvoittelijoille nöyryys oli korkein hyve, joten pyrkimys nöyryyden lisäämiseen ei välttämättä pidä sisällään häijyyden vivahdetta. Käytetty verbi *tapeinoō* samoin kuin nomini *tapeinōsis* esiintyvät patristisessa kreikassa usein hengellisen nöyryytymisen ja tavoiteltavan nöyryyden yhteydessä. Nöyryyttä kasvattavat - mahdollisesti hyvinkin eksentriset - toimet ja puheenparret kuuluvat nekin erämaakirjallisuuden perusaiheisiin.

Toisekseen sävyn kannalta keskeistä on, käännetäänkö sana *grais* (*graida*) negatiivisesti (”eukko”, kuten *Gerontikon*-suomennoksessa) vai neutraalimmalla naispuolista vanhusta kuvaavalla termillä. Pakottavaa syytä negatiiviselle sävyllä ei ole,<sup>51</sup> vaikka konteksti sinänsä onkin herkullinen.

Kolmanneksi voidaan panna merkille, että joisain käännöksissä keskustelu koskee Saaraa itseään (Clove: ”don’t puff yourself up”), vaikka alkukielessä puhutaan mieleen mahdollisesti tulevista ajatuksista (*logismos*). Ajatusten ja sisäisten tuntemusten tunnistaminen ja torjuminenhan oli kilvoituksen keskeistä aktiviteettia ja niistä oli tavallista puhua itsenäisinä toimijoina.<sup>52</sup> Cloken käyttämässä englanninnoksessa koko anekdootin juoni sekoaa tässä suhteessa, koska tekstin lopussa *logismoksen* toinen esiintymä on käännetty ”in spirit”:

Logiikka kreikassa:	Logiikka englanninnoksessa:
- älköön ajatuksesi ( <i>logismos</i> ) ylpistykö	- älä (sinä) ylpisty
- en ole nainen ajatuk-siltani ( <i>tō logismō</i> )	- en ole nainen hengessäni

Toisin sanoen keskustelu siitä, miten sisäinen *logismos* käyttäytyy, muuttuukin käännöksessä keskusteluksi siitä, millainen Saara on. Näiden kielellisten ja lähtökohtaisten huomioiden jälkeen ei ole yllättävää, että kyseistä *apofthegmaa* on luettu monenkirjavasti ja konfliktihakuisesti.<sup>53</sup>

Cloken tutkimuksen keskeisenä teemana on nimenomaan kilvoituksissaan jalostuneen hengellisen naisen arvioiminen ”miehekkääksi”, joten *apofthegma* osuu hänen teoksensa temaattiseen

ytimeen. Cloken mukaan kyseessä on ennen kaikkea vihamielisyyden osoitus Saaran miespuolisilta kollegoilta.<sup>54</sup> Myös Benedicta Ward on todennut, että Saara hyväksyttiin vasta, kun on hän oli käytännössä ”tullut mieheksi”, ja samoin Susanna Elm painottaa, että Saarella oli ”erityinen tarve oikeuttaa oma askeettinen olemassaolonsa”.<sup>55</sup> Cloken mukaan tämäkään ei ole selvää. Oli näet naiskilvoittelijoita, jotka olivat tekeytyneet miehiksi ja paljastuivat vasta kuoltuaan, mutta Cloken mukaan Saara oli erakkona avoimesti nainen. Juuri siksi häntä nimenomaan ei hyväksytty vaan koeteltiin armottomasti.<sup>56</sup> Cloke esittää, että naiset tekeytyivät miehiksi saadakseen vapauden munkkien ja rosvojen osoittamalta epämiellyttävältä huomiolta.

Kirkollisten kirjoittajien tulkinta ei ole välttämättä oleellisesti vähemmän feministinen, vaikka fokus onkin toisenlainen. Benediktiini Swan toteaa tämän lauselman kohdalla, että Saaran kulttuurissa miehenä oleminen tarkoitti samaa kuin olla ”rationaalinen, jumalallinen, enkelimäinen” ja olla nainen tarkoitti olla ”lihallinen, synnillinen, aistillinen, himokas ja ruumiillinen”.<sup>57</sup> Himojen yläpuolelle pääseminen oli miehekästä ja tässä mielessä naisen sanominen mieheksi oli positiivista. Swan toteaa kertomuksen miesten olleen typeriä ja tietämättömiä - eli heidän pyrkimyksensä oli vähätellä Saaraa tarpeettomasti. Saara puolestaan oli ”tietoinen hengellisyytensä syvyydestä” eikä tarvinnut miesten hyväksyntää sille, kuka oli ja minne oli matkalla.<sup>58</sup> Myös Swanin lukutavassa korostuu vastakkainasettelu ja tietynlainen ilmapiirin kireys: erakot pyrkivät puolin ja toisin alentamaan toisiaan ja ylentämään itseään. Juuri tämä erämaakilvoittelulle vieras pyrkimys herättää kuitenkin epäilyksen, onko tulkinta ylipäätään lähtenyt oikeille raiteille.

Cooper tulkitsee asetelman myös kriittisesti mutta hieman eri kulmasta: ”Saaralle oli välttämättömä pyrkimys kaikin tavoin sukupuolen ja sukupuolisuuden (sex and gender) yläpuolelle, vaikka ne aiheuttivatkin vaikeuksia joillekin”.<sup>59</sup> Cooperin mukaan Saaran lausemat ovat ”kommenttaari erämaan sukupuolijännitteisiin (gender tensions)”. Saaran vastaus Cooperin mukaan jättää tietoisesti kaksi tulkintamahdollisuutta: (1) ”mieheys” toimii merkinä naisen kapasiteetista hengelliseen kehitykseen tai (2)

miesten tulisi luopua ajattelemasta aineellisia kehoja maallisin termein.

Cooper esittää erakkomunkit seksistisinä aikansa maskuliinisuuden edustajina, jotka ”selkeämpinä hetkinään” olivat tietoisia omista epäonnistumisistaan suhteessa naisiin. Näiden munkkien mielissä naiset velloivat alituisina kiusauksen kohteina. Cooper näkee naisten läsnäolon aiheuttaneen levottomuutta ja seksuaalisia kiusauksia. Hän taustoittaa tilannetta esittelemällä näkemyksiään myöhäisantiikin kulttuurista, jossa naisten tehtävä oli miellyttää miehiä mutta miesten ei tarvinnut miellyttää naisia. Cooper antaa ymmärtää, etteivät miehet osanneet käsitellä naisia, ja arvioi, että ”miesten kanssa eläminen vaati samantapaista varovaisuutta kuin mitä villieläinten käsittelemiseen tarvitaan”.<sup>60</sup>

On tietysti totta, että nainen voi olla miehen sisäinen kiusaus myös erämaassa,<sup>61</sup> ja Cooperin tulkinnat ja arviot voivat varmasti osua oikeaan jossain kontekstissa. Mutta osuvatko ne tässä nimenomaisessa tapauksessa? Ainakaan ajatus naispuolisesta kilvoittelijavanhuksesta, joka saisi erakot ajattelemaan ja puhumaan seksistisesti, ei tunnu luontevalta edes nykyisen luostarimaailman kontekstissa, ja kaiken järjen mukaan Egyptin riutuneiden erakkovanhusten kohdalla vielä vähemmän. Saarasta kerrottiin, että hän oli asunut ”joen varrella kuusikymmentä vuotta eikä ollut koskaan katsonut sitä”.<sup>62</sup> Kyseessä oli siis todennäköisesti jo kokenut vanhus, joka tunnettiin nöyryyden huippuna. On tuskin luultavaa, että kahdeksankymppinen vanhus olisi aiheuttanut kiusauksia ja seksuaalisia jännitteitä. Olisiko mahdollista, että naishahmon seksualisoimiseen syyllistyvätkin tässä tapauksessa nimenomaan modernit lukijat?

Itse ehdottaisinkin kyseiselle anekdootille toisenlaista lukutapaa. Näkisin, että erakkojen ajattelussa ei tässä yhteydessä ole kyse ensisijaisesti naiseudesta tai sukupuolesta, vaan nöyryydestä. Kilvoittelijan sukupuoli liittyy toki tähän, mutta vasta sekundaarisesti. Toisin ilmaisten tekstijakson funktio on osoittaa, miten nöyryyttä uhkaava ajatus paljastetaan, ja tämän motiivin oheistuotteena tulee – yllättävän vastauksen muodossa – ajatus siitä, miten naispuolinen kilvoittelija ylittää naisiin tavanomaisesti liitetyt heikkoudet. Erakot olisivat periaat-

teessa voineet puhua samalla tavalla vieraillessaan vaikkapa erämaahan vasta tulleen nuoren pojan, siis aloittelevan kilvoittelijan luona. Tällöin vastaus olisi ollut: ”Vaikka olen luontojani nuorukainen, en ole sitä ajatuksiltani.” Tässäkin vastauksessa johdonmukaisuuden kannalta ongelmallista ei kuitenkaan ole kysymys vaan vastaus: sen sisältämä omakehu on vastoin asketismin eetosta.

51 Niin egyptiläisessä kuin kreikkalaisessakin kulttuurissa vanhuus oli arvostettua, luostarimaailmasta puhumatta. Niinpä vanhuuteen viittaavilla sanoilla ei yleensä ole negatiivista sävyä. ”Vanhus” (γέρων) on aina ollut luostarikulttuurissa erittäin kunnioitettava ilmaisu. Sanan perussävystä kertoo jotain sekin, että jopa ”kreikkalaista” merkitsevän sanan ἱρακός on ehdotettu olevan saman sanajuuren johdannaisia.

52 Sanat *logismos* ja monikko *logismoi* esiintyvät esimerkiksi ns. anonyymissä *apofthegma*-kokoelmassa yli 200 kertaa.

53 Voidaan panna merkille sekin, että koska englannin kielessä ei ole vanhus-sanaa, käännoöksissä käytettävä ”old men” – tai ”men” ihmisistä – voi myös olla omiaan luomaan vaikutelman miesten ja naisten vastakkainasetelusta.

54 Cloke 1995, 197.

55 Ward 1985, 65; Elm 1994, 267.

56 Cloke 1996, 197–198.

57 Ajan kirkkoisät itse asiassa eivät opettaneet näin. Myöhäisantiikin Egyptissä Swanin (2001, 39) arviota edustaa selkeimmin Filon Aleksandrialainen ja monet filosofit. Klemens Aleksandrialainen sen sijaan opetti naisen sie-lun olevan olemuksellisesti samanveroinen miehen kanssa.

58 Swan 2001, 39.

59 ”For Sarah, it was necessary to make every effort to move beyond the concerns of sex and gender, even if they threw up obstacles to some.” Cooper 2014, 242.

60 Seksuaalisista kiusauksista keskustellessaan Cooper arvioi, että miesten ajattelevien vaivasi naisia vähemmän kuin naisten ajattelevien miehiä, perustellen tätä muun muassa sillä, että tuon ajan yhteiskunnassa naisten tehtävä avioliitossa oli miellyttää miehiä mutta ei välttämättä päinvastoin. Tässä yhteydessä hän vertaa miesten kanssa elämistä villieläinten käsittelemiseen: ”Women were accustomed to making substantial efforts to please men, while men spent comparatively little of theirs trying to please women. The reports women received from their mothers and married older sisters about intimacy with men probably suggested that it was not all sweetness and light. Living with men required something of the caution needed for handling with wild animals. Even for women who were skilled at managing them, there was always an element of danger because of their power and unpredictability.” Cooper 2014, 244.

61 Keskustelusta ks. Harmless 2004, 232–236.

Millaista sävyä anekdootti siis tavoittelee? Lienee tunnustettava, että sataprosenttista oikeaa ja väärää ei ole, vaan anekdootti avautuu eri suuntiin ja antautuu erilaisille lukutavoille. Omakin tulkintani on vain yksi näistä. Sen voisi ehkä määritellä yritykseksi lukea kyseinen *apofthegma* idän kirkon askeettisen kirjallisuuden perusarvojen ja ideaalien valossa. Loppujen lopuksi oleellisinta lienee kuitenkin oivaltaa, että keskustelu kokonaisuudessaan – olipa se todellinen tai puhtaan kirjallinen kehitemä – ei välttämättä ole haudankavaa mittelyä tai vihamielisiä jännitteitä. Tätä mahdollisuutta yksikään kirjoittaja ei näytä ottaneen huomioon, vaan anekdoottia on luettu ainoastaan läpeensä jännitteisenä ja konfliktisena: vihan, kateuden ja kilpailumielen kenttänä. Tämä on ymmärrettävää sikäli, että gender-kysymykset ovat nykyään keskeisiä ja tietynlainen kärjistäminen tavanomaista, ja sikäli olisi turhauttavaa, jos näin herkullista gender-tematiikkaa sisältävä anekdootti olisikin keskeisimmältä teemaltaan vain tavanomaista nöyryyden työstämistä. Nyt nöyryyttä ei kuitenkaan edes mainita tämän *apofthegman* moderneissa tulkinnoissa, mikä on sinänsä erikoista.

Tekstissä olevan keskustelun sävy itse asiassa riippuu kokonaan siitä, millä ilmeellä, äänenpainolla ja asenteella vuorosanat lausutaan. Toisin sanoen tekstin merkityksen punainen lanka on tekstin ulkopuolella. Tämä taas tekee kaikki tulkinnat – myös omani – suhteellisiksi. Askeettisten tekstien aate-maailman näkökulmasta yritys nähdä kyseinen keskustelu pahantahtoisenä ei ole ongelmaton. Genren yleinen ideaalihan on, että kypsät luostarivanhukset suhtautuvat ihmisten heikkouksiinkin leppoisasti, saati sitten heidän mahdollisiin vahvuksiinsa. Sikäli kyseisen naiserakon ”haastaminen” on voinut tapahtua pilke silmäkulmassa, ja samaa voi sanoa myös tämän vastauksesta.

Joka tapauksessa anekdoottiin kuuluu myös ajatus kilvoittelevan naisen miehenveroisuudesta. Saara sanoo tämän toisessa lauselmassa vielä terävämmin: ”Minä olen mies ja te olette naisia.”<sup>63</sup> Myöhäisantiikin maailmassa naisia pidettiin heikompina ja ailahtelevaisempina olentoina kuin miehiä, ja monien lähteiden perusteella on selvää, että äärimmäisen kovaa tahdonvoimaa osoittava naisen

kilvoittelu mursi nämä stereotyyptit – siis hieman samaan tapaan kuin kunnostautuminen sodassa olisi tehnyt. Askeettisen elämän terminologiassahan käytetään paljon sotimiseen ja taistelemiseen viittaavaa sanastoa, joka perinteisiltä käyttötavoiltaan on korostetun maskuliinista. Siinä mielessä naisaskeettien ”miehekkyyks” on tarkoitettu positiiviseksi termiksi ja kehuksi, mutta nykynäkökulmasta tällaiset ilmaisut jäävät helposti osaksi sukupuolia eriarvoistavaa tai vähintäänkin sukupuolien erilaisuutta voimakkaasti korostavaa diskurssia. Tältä osin kyseessä on sovelias maaperä feministisille luku- ja käyttötavoille.

Tällaisten ilmaisujen looginen syvärakenne on luonteeltaan kaksinainen ja paradoksaalinen. Elizabeth Castelli on osunut asian ytimeen todetessaan, että kilvoittelussa kunnostautuneiden naisten miehisyyttä käsittelevä ilmaisu samanaikaisesti sekä alleviivaa että tekee tyhjäksi (underlines and undercuts) sukupuolten välistä kulttuurista dualismia.<sup>64</sup> Jos tulkinta huomioi vain jommankumman puolen, keskustelu ajautuu väistämättä epätasapainoon.

Tematiikkaa voidaankin koherentisti tarkastella siitä näkökulmasta, että askeettinaisten miehekkyyks tai miehenveroisuus ei tarkoita niinkään naisten ylentämistä miesten tasolle vaan paremminkin pyhittyvän ihmisen nostamista ja nousemista sukupuolijaon yläpuolelle – siis taivaalliseen enkelten tilaan, joka oli kristillisen askeesin peruspäämäärä. Esimerkiksi Gregorios Nyssalainen kuvaili sisartaan Makrinaa juuri tällä tavoin: ”En tiedä, onko sopivaa nimittää naiseksi sellaista, joka oli luonoltaan nainen mutta noussut luonnon yläpuolelle.”<sup>65</sup> Tästä näkökulmasta esimerkiksi Palladioksen kuuluisa määritelmä, jonka mukaan Melania oli ”naispuolinen Jumalan mies”<sup>66</sup> (*hē anthrōpos tou theou*) ei tarkoitaakaan naisen ylentämistä miehen tasolle vaan koko jakolinjan yläpuolelle. Tätä tulkintalinjaa on valottanut muun muassa Susanna Elm, joka varhaiskirkon naisten asketismia käsittelevässä tutkimuksessaan päätyi siihen, että ”täydelliselle askeetille kysymystä miehestä ja naisesta ei enää ole, koska hän on noussut ruumiin asettamien rajojen yläpuolelle.”<sup>67</sup>

Omalla käytännöllisellä tavallaan samaa visiota edustaa myös Chryssavgis, joka esittää naisten erämaakilvoituksen pelkästään vapautumisena ja naisiin

yhdistetyn ”sosiaalisen heikkouden pois heittämisestä”. Jos pieniä epätasa-arvon välähdyksiä ilmenikin, nämä olivat Chryssavgiksen mukaan luonteeltaan epäonnistumisia ja ”maailmallisia”. Naisten päämäärä erämaassa oli irrota historiallisista painolasteista ja oletuksista, jotka pitivät heidät kytkettyinä kiinni tähän maailmaan.<sup>68</sup>

## LOPPUHUOMIOITA

Lopuksi arvioin yhteenvedonomaisesti lauselmiin kohdistuneita näkökulmia ja niiden välisiä suhteita. Lauselmien tulkinnallinen kirjo on haaste, jota jokaisen aiheeseen tarttuvan on syytä pysähtyä pohtimaan. Erämaaäitien lausemat ovat yksinkertaisia mutta usein moniselitteisiä ja kontekstittomia ne jäävät irrallisiksi. Niinpä niitä on helppo lukea erilaisia tarkoituspäitä varten. Samat lauseet toimivat niin roomalaiskatolisen kuin ortodoksisen luostarielämän eetoksen kiteyttäjänä; niitä on luettu kriittisesti feministisin huomautuksin; niiden pohjalta on laadittu yleiskristillistä vanhakirkollista hartauskirjallisuutta ja niitä on käsitelty varhaiskirkon naisiin keskittyvissä tietokirjoissa.

Kaikkia tarkasteltuja kirjoittajia yhdistää päämäärä popularisoida erämaaäitejä ilmiönä ja tehdä heidän ajatuksiaan ymmärrettäviksi ja relevanteiksi omille lukijoilleen. Tässä suhteessa jokainen lienee erinäisistä vaikeuksista huolimatta onnistunut päämäärässään vähintäänkin kohtuullisesti. Kukaan ei myöskään rajoitu sanastolähtöiseen keskusteluun, jossa asia latistettaisiin kreikan sanaston ja sen sanakirjamerkityksien tarkasteluksi, vaan jokainen pyrkii saamaan syvemmän ja eloisamman otteen itse ilmiöstä. Tässä kohdin ilmenee kuitenkin merkittävää hajontaa. Lauselmien modernit lukutavat avautuvat ongelmitta erilaisiin suuntiin ja palvelevat erilaisia päämääriä. Lukutavoissa peilautuvat kirjoittajien omat ja heidän taustayhteisönsä odotukset ja päämäärät. Tämä ei sinänsä ole yllättävää: mitäpä muuta kontekstittomien irrallisten viisauksien tapauksessa voisi odottaakaan? Voidaan kuitenkin panna merkille, että kukaan ei ole ryhtynyt vertailemaan erilaisia lukutapoja, vaan – akateemisemmatkin – kirjoittajat ovat pitkälti tyytyneet julistamaan ”omaa totuuttaan” kustakin lauseesta ja sen takana olevasta filosofiasta.

Tulkintojen kirjo herättää myös filosofisen kysymyksen: tarkoittavatko lauseet itsessään loppujen lopuksi mitään muuta kuin sitä syntaktista pakettia, josta ne teknisessä mielessä rakentuvat? Kun lauseita lukevat katolilaiset, ortodoksit, episkopaalit tai eri taustoista tulevat tutkijat, ne avautuvat välittömästi eri suuntiin ja liittyvät osaksi heidän diskurssejaan, joita säätelee monimutkainen verkosto henkilökohtaisia ja taustayhteisön arvoja, kokemuksia, päämääriä, ideaaleja ja lukeneisuutta.<sup>69</sup> Tässäkin erot ovat silmiinpistäviä ja ne ovat nimenomaan lähtökohdissa. Ortodoksi Chryssavgisille on itsestään selvä peruslähtökohta, että erämaaäidit edustavat hänen oman kirkkonsa elämän ja ajattelun ydintä; episkopaali Earle taas painottaa valtaisaan kuilua hänen oman aikansa kristillisyyden ja erämaaäitien eksoottisen aikakauden välillä todeten kategorisesti: ”The Church as we know it did not exist.”<sup>70</sup>

Sama koskee pitkälti myös akateemisempia julkaisuja. Silloinkin, kun niiden teksti vaikuttaa pelkältä lähteiden sisältöjen kuvailulta, mukana on vahvoja tulkinnallisia ulottuvuuksia, jotka kertovat usein enemmän 2000-luvun aatemaailmasta kuin myöhäisantiikin ilmapiiristä. Asetelma herättää ajatuksia teologian harjoittamisen ja akateemisen ajattelun luonteesta laajemminkin. Erämaaäitejä

62 Saara §3. PG 65, 420. On todennäköistä, että yhtä kilvoittelijaa koskevat anekdootit ovat pääsääntöisesti peräisin samalta aikakaudelta, vaikka tästäkään ei voi olla varmuutta.

63 Saara §9. Guy 1962, 34.

64 Castelli 1992, 147.

65 Gregorios Nyssalainen, *Vita s. Macrinae* §1. SC 178, 140. Oma käännökseni.

66 Palladios, *Historia Lausiaca* 9.1.

67 Elm 1994, 267. Vastaavansuuntaisen ajatuksen esittää myös Cooper 2014, 242.

68 Chryssavgis 2003, 89–91. Erämaaäitien pyhyiden luonteesta ks. Vogt 1993, 210–211.

69 Erityisen suositeltava johdanto Egyptin varhaisten erämaakilvoittelijoiden ajatusmaailmaan olisi Regnault 1990. Teos on systemaattinen *apofthegmata*-teemojen perusesitys ilman erityistä modernia tulkinnallista agendaa. En kuitenkaan ole käyttänyt sitä tässä artikkelissa, koska nimenomaan erämaaäitien lauselmien kannalta se ei ole antoisa.

70 Earle 2007, 3.

käsittelevissä akateemisissa kirjoissa on selkeä historiantaju ja monipuolisen aineiston käyttötaito, kun taas kirkollisista kirjoista ei juuri saa otetta *apofthegma*-genren aatehistoriallisesta puolesta, mikä ei kuulu niiden intresseihin. Akateeminen tai akateemispohjainen kirjallisuus näyttää – ilmeisten ansioidensa ohella – kuitenkin olevan ajoittain yllättävissä vaikeuksissa erämaakirjallisuuden keskeistenkin intentioiden määrittämisessä. Analyysistä voi puuttua kokonaan sellaisia perusasioita kuin Jumalan merkitys erämaaelämässä tai jopa alkukielen varsinainen sisältö. Vaikutelmaksi muodostuu myös, että keskeiset hyveet nöyryys ja kuuliaisuus sekä varsinkin niiden rooli yhteisöelämässä jäävät jonkinlaisen distanssin taakse. Kärkeviäkin väitteitä voidaan perustella yksipuolisesti tai ei lainkaan. Sikäli on perusteltua todeta, että akateeminen lähestymistapa tai tausta ei välttämättä aina ja jokaisessa suhteessa ole laadun tae. Keskeinen ongelma on, että toisinaan lauseita käytetään oman diskurssin tueksi siten, että niiden *Sitz im Leben* jää sivuun. Toisaalta taas irrallisten lauseiden tapauksessa konteksti ei ole määriteltävissä tarkasti, mikä mahdollistaa perspektiivien kirjon ja tulkinnallisen hajonnan.

Kirkollisemmista kirjoittajista benediktiinäiti Laura Swan avaa lauseita järjestelmällisesti ja selkeästi, eikä hänen ajattelustaan voi myöskään sanoa puuttuvan kriittisiä näköaloja tai älyllistä rehellysyyttä. Sen sijaan episkopaalisen Earlen ja ortodoksisen Chryssavgiksen anti jää lopulta suhteellisen vaatimattomaksi erämaaiitien syvemmän ymmärtämisen kannalta. Chryssavgis tyytyy lähinnä vyöryttämään sitaatteja ja toteamaan niiden päällimmäisen perusajatuksen pelkistetyksi, mutta tekstin analysoiminen tuottaa hänelle vaikeuksia. Earlen keskustelu taas tulee hieman toisesta kulmasta: hänellä on oma hengellinen kokemuksensa ja näkemyksensä, jota hän esittelee erämaaiideiltä poimittujen ajatusten höystämänä.

Swan ja Chryssavgis selvästi hyödyntävät tulkinnoissaan omaa kokemustaan luostariyhteisöistä. Periaatteessa tämä edustaa anakronismia, jolla ei pitäisi olla sijaa myöhäisantiikin tekstien analysoinnissa. Kenties vielä vaikeampi ongelma on kuitenkin se, että akateemisillakin kirjoittajilla on omat anakronisminsa, jotka saattavat olla varsin

kaukana 300-luvun erakkojen maailmasta. Tällöin olisi periaatteessa hyvä tehdä ero sen välillä, mikä on alkuperäisten lähteiden aatemaailma (tutkijan näkemyksen mukaan) ja mikä on hänen moderni tulkinnallinen metanäkemyksensä kyseisen aatemaailman luonteesta laajemmassa ja syvemmässä mielessä. Tällöin voitaisiin ehkä välttyä ilmeisimmiltä anakronismeilta, mutta käytännön yksityiskohtien tasolle mentäessä tätäkään rajaviivaa ei liene mahdollista vetää tarkasti. Harva tutkija lienee myöskään halukas myöntämään, että hänen lukutapansa on metatulkintaa, anakronistisuudesta puhumattakaan.

Ilman akateemista tutkimusta ja keskustelua erityisesti puhe ”miehenveroisista naisista” olisi varmasti jäänyt yksipuolisesti ja pinnallisesti ymmärretyksi. Jonkinlaista paradoksaalisuutta ja aatehistorian nurinkurisuutta voi kuitenkin nähdä siinä, että erämaaiitien *apofthegma*-lauselmat ovat kiinnostaneet erityisen paljon siksi, että ne ovat naisten sanomia, mutta juuri tämä on saattanut vaikeuttaa niiden näkemistä alkuperäisessä kontekstissaan. Miesten elämellisyttä tai seksuaalisuutta korostavat modernit tulkinnat, samoin kuin vallan ja sukupuolen problematiikan diskurssi laajemmin, saattavat nekin toimia anakronistisesti ja siksi estää näkemästä, millaista erämaan hiljainen eetos oli luonteeltaan.

Erämaahan ja luostareihin lähdettiin pakoon sitä maailmaa, jossa keskeistä on vallan tavoittelu ja seksuaalisuuden toteuttaminen. On vaikea välttyä vaikutelmalta, että osa tutkijoista pitää keskeisenä missioonaa juuri valtatematiikan ja seksuaalisten jännitteiden tuomista erämaakirjallisuuteen tavalla, joka ei tee täyttä oikeutta sille, millaisia elämä, asenteet ja päämäärät erämaassa ja luostareissa olivat. Lopputulos on erikoinen jännite lähteiden ja tutkimusnarratiion välillä. Tällä en halua sanoa, että feministisen tai muun modernin teorian mukaisen tulkintatavan päämäärissä olisi välttämättä jotain vialla, vaan että askeettinen genre ei ole parasta materiaalia kyseisiä päämääriä palvelemaan: erämaakilvoittelijathan pitivät vallantavoittelun *logismosta* vihollisena, kokonaan riippumatta siitä, oliko kyseessä mies tai nainen. Saman voisi sanoa koskevan myös seksuaalisuutta.

Erämaan utopia oli elää enkelten tavoin. Sikäli pitäisin selviönä, että ihmisen nouseminen sukupuolijaon yläpuolelle on oleellisempi ja syvällisempi erämaatekstejä strukturoiva periaate kuin naisen kohoaminen, tunnustaminen tai pyrkiminen miesten veroiseksi. Toisaalta yhtä oleellista on oivaltaa, että kaikki *apophthegmat* eivät edes pyri kuvaamaan korkeinta päämäärää tai ylipäätään mitään syvälistä, vaan ainoastaan tien varrella sattuneita komelluksia. Ehkä juuri siksi genre on niin suosittu ja antoisa.

\*\*\*

FT Serafim Seppälä (serafim.seppala@uef.fi) työskentelee systemaattisen teologian ja patristiikan professorina Itä-Suomen yliopistossa. Hänen erityisalaansa on Lähi-idän syyrian-, kreikan- ja arabiankielinen kristillinen kirjallisuus (n. 100–800), erityisesti askeettiset ja mystiset tekstit, liturgiset kommentaarit sekä kristinuskon, varhaisen islamin ja juutalaisuuden kohtaamiseen liittyvät dokumentit.

## KIRJALLISUUS

Klassiset lähteet ja käännöksiä

*Apophthegmata patrum*. PG 65, 71–441. [”Alfabeettinen kokoelma”.]

*Apophthegmata patrum. Les Apophthegmes des Pères: Collection systématique, chapitres 1–9*. Éd. Jean-Claude Guy. Sources Chrétiennes 387. Paris: Éditions du Cerf, 1993. [”Systemaattinen kokoelma”.]

*Apophthegmata patrum. Les Apophthegmes des Pères: Collection systématique, chapitres 10–16*. Éd. Jean-Claude Guy. Sources Chrétiennes 474. Paris: Éditions du Cerf, 2003.

*Apophthegmata patrum. Les Apophthegmes des Pères: Collection systématique, chapitres 17–21*. Éd. Jean-Claude Guy. Sources Chrétiennes 498. Paris: Éditions du Cerf, 2005.

*The Sayings of the Desert Fathers*. Trans. Benedicta Ward. Cistercian Studies Series 59. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1984. [Kreikkalaisen alfabeettisen kokoelman käännös.]

*The Desert Fathers: Sayings of the Early Christian Monks*. Trans. Benedicta Ward. Penguin Classics. London: Penguin Books, 2003. [Latinalaisen *Verba Seniorum* -kokoelman käännös.]

*Gerontikon*. Suom. Johannes Seppälä. Joensuu: Ortokirja 1984. [Alfabeettisen kokoelman käännös.]

Gregorios Nyssalainen, *Vita s. Macrinae*. Ed. Pierre Maraval. Sources Chrétiennes 178. Paris: Éditions du Cerf, 1971.

Palladius, *Historia Lausiaca*. PG 34, 995–1260.

Palladius, *The Lausiac History*. Trans. W. K. L. Clarke. London: SPCK, 1918.

Palladius, *The Lausiac History*. Trans. Robert T. Meyer. Ancient Christian Writers 34. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1964.

Pseudo-Athanasius, *Vita Sanctae Syncreticae*. PG 28, 1488–1577.

Pseudo-Athanasius, *The Life and Regimen of the Blessed and Holy Syncretica, Part One*. Trans. Elizabeth Bryson Bongie. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2003.

## Kirjallisuus

Belisle, Peter-Damian (2003). *The Language of Silence: The Changing Face of Monastic Solitude*. London: Darton Longman and Todd.

Brooks Hedstrom, Darlene L. (2017). *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt: An Archaeological Reconstruction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cloke, Gillian (1995). *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350–450*. London: Routledge.

Cardman, Francine (2013). Desert Mothers. *Encyclopedia of Monasticism*. Ed. William M. Johnston. London & New York: Routledge, 373–374.

Castelli, Elizabeth A. (1990). Pseudo-Athanasius's Life and Activity of the Holy and Blessed Teacher Syncretica. Translation, Introduction, and Critical Notes. *Ascetic Behavior in Graeco-Roman Antiquity: A Sourcebook*. Ed. Vincent L. Wimbush. Minneapolis, MN: Fortress, 265–311.

Castelli, Elizabeth A. (1992). Mortifying the Body, Curing the Soul: Beyond Ascetic Dualisms in The Life of St. Syncretica. *differences: a Journal of Feminist Cultural Studies* 4(2), 134–153.

- Chryssavgis, John (2003). *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*. Bloomington, IN: World Wisdom.
- Cooper, Kate (2014). *Band of Angels: The Forgotten World of Early Christian Women*. London: Atlantic Books.
- Earle, Mary C. (2018). The Desert Mothers: A Q&A with the Author of a Book on These Early Christians.” *Spirituality and Practice*. <http://www.spiritualityandpractice.com/books/features/view/16777/the-desert-mothers>
- Earle, Mary C. (2007). *The Desert Mothers: Spiritual Practices from the Women of the Wilderness*. New York: Church Publishing.
- Elm, Susanna (1994). *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- Guy, Jean-Claude (1962). *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*. Subsidia Hagiographica 36. Brussels: Société des Bollandistes.
- Haines-Eitzen, Kim (1998). Girls Trained in Beautiful Writing: Female Scribes in Roman Antiquity and Early Christianity. *Journal of Early Christian Studies* 6, 629–646.
- Harmless, William (2004). *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. New York: Oxford University Press.
- Kotsifou, Chrysi (2007). Books and Book Production in the Monastic Communities of Byzantine Egypt. *The Early Christian Book*. Ed. William E. Klingshirm & L. Safran. Washington: The Catholic University of America Press, 48–68.
- Krueger, Derek (2004). *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Petersen, Joan M. (1996). *Handmaids of the Lord: Contemporary Descriptions of Feminine Asceticism in the First Six Christian Centuries*. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- Regnault, Lucien (1989). Aux origines des collections d’Apophthegmes. *Studia Patristica* 18(2). Kalamazoo & Leuven: Cistercian Pub. & Peeters, 61–74.
- Regnault, Lucien (1990). *La vie quotidienne des pères du désert en Égypte au IVe siècle*. Paris: Hachette.
- Rubenson, Samuel (2011). The Apophthegmata Patrum in Syriac, Arabic and Ethiopic. *Status Questionis. Parole de l’Orient* 36, 305–313.
- Rubenson, Samuel (2013). The Formation and Re-formations of the Sayings of the Desert Fathers. *Studia Patristica* 55(3): Monasticism and Classical Paideia. Leuven: Peeters, 5–22.
- Seppälä, Serafim (2006). Idän erämaaisät hengellisinä ohjaajina. *Hengellisen ohjauksen kirja*. Toim. Heikki Kotila. Helsinki: Kirjapaja, 23–41.
- Schulz-Flügel, Eva (1989). The Function of *Apophthegmata in Vitae* and *Itineraria*. *Studia Patristica* 18(2). Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 281–291.
- Shaw, Teresa M. (1998). *The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Swan, Laura (2001). *The Forgotten Desert Mothers: Sayings, Lives, and Stories of Early Christian Women*. New York: Paulist Press.
- Vogt, Kari (1993). The Desert Mothers: Female Asceticism in Egypt from the 4th to the 6th Century. *Women’s Studies of the Christian and Islamic Traditions: Ancient, Medieval and Renaissance Foremothers*. Ed. Kari E. Børresen & Kari Vogt. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 193–216.
- Ward, Benedicta (1984). Traditions of Spiritual Guidance: Spiritual Direction in the Desert Fathers. *The Way* 24(1), 61–70.
- Ward, Benedicta (1985). *Apophthegmata Matrum*. *Studia Patristica* 16(2). Berlin: Akademie Verlag, 63–66.

Lukisitko mieluummin tämän lehden sähköisesti?  
 Teologisen Aikakauskirjan tilaajana saat sähköisen lehden maksutta käyttöösi.  
 Pyydä tunnukset lehden sähköiseen arkistoon: [digilehti@tatt.fi](mailto:digilehti@tatt.fi)