

Mikä on tarpeeksi – mikä on liikaa?

Tarve (*khreia*) ja mielihyvä (*hēdonē*) Gregorios Nyssalaisen ajattelussa

JOHDANTO

Yltäkylläisessä länsimaisessa kulutusyhteiskunnassa elävälle lukijalle voi tulla yllätyksenä, että kysymys siitä, kuinka paljon materiaa ihminen tarvitsee kyetäkseen elämään hyvää elämää, vaivasi jo antiikin kirjoittajia. Antiikin filosofikoulukunnissa aineelliseen yllisyyteen suhtauduttiin yksimielisen torjuvasti. Rikkauksien haalimista pidettiin osoituksena itsekurin puutteesta ja elämän perimmäisen tarkoituksen väärin ymmärtämisestä. Näin ollen välttämättömien ruumiillisten tarpeiden täyttäminen nousi aineellisen hyvinvoinnin eettiseksi perusperiaatteeksi kaikissa antiikin filosofikoulukunnissa.

Tässä artikkelissa tarkastelen kysymystä välttämättömyydestä ruumiin tarpeista ja liiallisista haluista Gregorios Nyssalaisen, 300-luvun Kappadokiassa eläneen kristillisen ajattelijan ja piispan, teoksissa. Osoitan, että tapa, jolla Gregorios käsittelee ruumiin tarpeita, liittyy läheisesti häntä edeltäneeseen kreikkalais-roomalaiseen etiikan traditioon. Kreikkalais-roomalaisessa diskurssissa tarve (*khreia*; myös: *anagkē*, ”välttämättömyys”; *endeia*, ”puute”) ymmärrettiin rajatuksi haluiksi (*epithymia*, *orexis*)¹ tai rajaksi, jonka järki oli asettanut halulle. Sen vastakohta oli yllisyys (*tryfē*), joka merkitsi liiallista kontrolloimatonta halua.

Toisaalta *khreia* käsitettiin myös laajemmin toimintaa suuntaavaksi päämääräksi, tarpeen tyydyttämiseksi. Kaikkia antiikin filosofikoulukuntia ja niistä vaikutteita saaneita myöhempiä ajattelijoita kiinnosti kysymys siitä, mikä oli ihmiselämän ja yksittäisten tekojen päämäärä (*skopos*, *telos*).² Filosofit pyrkivät selvittämään, mikä oli korkein hyvä (*kalon*, *agathon*), jota tavoiteltiin sen itsensä vuok-

-
- Gregorios käyttää sanoja synonyymisesti, joskin *epithymia* on hengellisissä asioissa keskeisempi. Siinä missä esimerkiksi Clemens Aleksandrialaiselle *orexis* merkitsee myönteistä järkevää haluamista, kun taas *epithymia* edustaa irrationaalista himoa (ks. Clemensin käsittelevä osio), Gregoriokselle *epithymia* on lähtökohtaisesti neutraali käsite. Gregorioksen mukaan *epithymia* voi suuntautua sekä hyvään että pahaan sen mukaan, minkä valinnan (*proairesis*) ihminen tekee. Oikein suunnattuna se on keskeinen liikkeelle paneva voima Jumalan tuntemisessa. Tässä artikkelissa käänän *epithymia*-sanan joko ”halu” tai ”himo” kontekstista riippuen.
 - ”Päämäärää” tarkoittavien käsitteiden merkityksistä ks. Annas 1993, 34. Gregorios käyttää termiä *telos* puhuessaan koko ihmiselämän päämäärästä ja sen eskatologisesta täyttymyksestä. *Skopos* sen sijaan ilmaisee toimintaa ohjaavaa päämäärää tai periaatetta erityisesti asketisessa kontekstissa. *Skopos*-käsitteestä kreikankielisessä kristillisyydessä ks. Harl 1961, Gregorioksen teoksissa erit. 458–461.

si, ja samalla määrittelemään, mikä oli erilaisten välineellisten päämäärien keskinäinen hierarkia.³ Useimmat filosofikoulukunnat hyväksyivät ajatuksen, jonka mukaan korkein hyvä oli onnellisuus (*eudaimonia*).⁴ Tällä perusteella antiikin etiikkaa on usein kutsuttu ”eudaimonistiseksi”. Hedonismia kritisoineet filosofit torjuivat käsityksen mielihyvästä (*hedonē*) onnellisuuden tuojana ja esittivät, että keskeisintä oli hyveen mukainen elämä. Hyveet olivat sisäistyneitä henkisiä asenteita, jotka oli mahdollista saavuttaa vain aktiivisella harjoituksella.⁵ Onnellisuus oli siis ikään kuin taitolaji. Tarve puolestaan oli korkeimmalle hyvälle alisteinen päämäärä, jonka tyydyttäminen oli välttämätöntä ja asianmukaista mutta jonka päätehtävä oli palvella korkeimman hyvän toteutumista.

Esitän, että Gregorioksen tarvekäsityksestä tekee omaleimaisen tapa, jolla hän toistuvasti vertaa mielihyvää ja tarvetta vastakkaisina päämäärinä. Vaikka ajatus esiintyy myös muilla auktoireilla, se on huomiota herättävän keskeinen Gregorioksella, jonka ajattelussa mielihyvällä on merkittävä rooli kaiken synnin lähteenä.⁶ Artikkelin viimeisessä osiossa pohdin tarpeen suhdetta ihmiselämän korkeimpaan päämäärään ja esitän muutamia ajatuksia Gregorioksen suhteesta antiikin eudaimonistiseen etiikkaan.

Tarve-etiikan historiaa tutkinut Patricia Springborg väittää, että hellenistisestä filosofiasta poiketen kristinuskossa kysymys tarpeista, haluista ja sallituista nautinnoista ei enää ollut avoin, vaan ihmisiä kehoitettiin vain ”luopumaan maailmasta, lihasta ja paholaisesta”. Hänen mukaansa kristilliset köyhyyden, nöyryyden ja askeesin ihanteet johtivat siihen, että ihmisten oli rajoitettava tarpeitaan niin paljon kuin mahdollista ja voitettava halunsa.⁷ Tässä artikkelissa kyseenalaistan Springborgin näkemyksen osoittamalla, kuinka laajasti varhaiskristillinen etiikka hyväksyi antiikin tarvediskurssin peruslähtökohdat ja työsti niitä omiin tarkoituksiinsa. Gregorioksen suosittama askeettinen elämäntapa ei pyri tarpeiden tukahduttamiseen, vaan hyväksyy ne osaksi ihmisyyttä.

Artikkelini liittyy patristiseen etiikkaan, jonka kreikankielinen haara on jäänyt melko vähälle huomiolle klassista ja kristillistä hyve-etiikkaa kartoit-

tavassa tutkimuksessa. Gregorioksen etiikkaa ovat käsitelleet aiemmin muun muassa Susan Holman ja Warren Smith, joista ensimmäinen on myös pohjittanut patristisen etiikan antia modernille sosiaali-etiikalle.⁸ Vaikka Holman nostaa tarpeen erääksi patristisen ”sosiaali-etiikan” tulkinta-avaimista, hän ei analysoi käsitettä sen alkuperäiskontekstissa.⁹ Tämä johtuu ehkä siitä, että tarve ymmärretään usein biologisesti määrittyväksi universaaliksi peruskäsitteeksi, jonka sisältö voidaan tavoittaa intuitiivisesti. Modernissa etiikassa tarpeiden yleismaailmallisuus on kuitenkin kyseenalaistettu, ja koko käsitteen hyödyllisyys oikeudenmukaisuusteorioiden perustana on otettu kriittiseen tarkasteluun.¹⁰

Tässä artikkelissa erittelen ennen kaikkea tietyn käsitteen saamia merkityksiä antiikin eettisessä ajattelussa. Vaikka kommentoin lyhyesti antiikin ajattelijoiden käsityksiä yksilön tarpeen ja yhteisön hyvinvoinnin suhteesta, en ota kantaa selkeisiin sosiaalieettisiin kysymyksiin, kuten tarveperustaisen oikeudenmukaisuuskäsityksen kehitykseen kristillisessä myöhäisantiikissa.¹¹ Tarvediskurssin sosiaalieettinen ulottuvuus tarjoaa mielenkiintoisen lähtökohdan jatkotutkimukselle, jossa voidaan myös etsiä keskusteluyhteyttä modernin etiikan kysymyksiin.

MITÄ IHMINEN TARVITSEE? AJATUKSIA ANTIIKIN FILOSOFIASTA JA TEOLOGIASTA

Yhden artikkelin rajoissa on mahdotonta esittää kattavaa kuvausta antiikin tarvediskurssin kehityksestä. Keskityn siksi neljään ajattelijaan: Platoniin, Aristoteleeseen, Lucius Annaeus Senecaan ja Clemens Aleksandrialaiseen.¹² Platon ja Aristoteles ovat aihepiirin klassikkoja. Gregoriosta erottaa heistä kuitenkin yli kuusi vuosisataa. Siksi on syytä perehtyä myös ajanlaskun alun jälkeiseen ajatteluun. Stoaalaiseksi itsensä määrittelevä Seneca ja monipuolisesti antiikin filosofista traditiota tunteva kristitty Clemens edustavat antiikin tarveajattelun myöhempiä muotoja.¹³ Auktorivalinnoillani en pyri hahmottelemaan suoraa kehityslinjaa, jonka kautta traditio on siirtynyt Gregoriokselle. On vaikeaa arvioida tarkasti, mitä Gregorios luki osana retorista peruskoulutustaan ja missä muodossa filosofiset ideat välittyivät hänelle. Käsitteistön samanlaisuus

kuitenkin osoittaa, että Nyssalainen oli perillä vasta, jolla antiikin kirjoittajat käsittelivät tarvetta ja ylellisyyttä.

Antiikin tarvediskurssille on ominaista tietty kaksijakoisuus: toisaalta tarpeet hyväksytään väistämättömäksi osaksi ihmisyyttä, toisaalta filosofit pyrkivät osoittamaan, että elämän varsinainen päämäärä koostuu ennen kaikkea muusta kuin ruumiin tarpeiden täyttämisestä. Antiikin filosofit olivat erimielisiä siitä, oliko tarpeiden täyttämällä ylipäätään mitään roolia onnellisuuden tavoittelussa. Aristoteles epäili, ettei ihminen voinut olla todella onnellinen, jos hänen ulkoiset olosuhteensa eivät olleet suosiolliset. Vaikka onnellisuuden ydin oli Aristoteleenkin mielestä hyveiden harjoittamisessa, myös ulkoisilla tekijöillä, kuten varallisuudella ja terveydellä, oli merkityksensä.¹⁴ Stoolaiset sen sijaan puolustivat näkemystä, jonka mukaan yksin hyve riitti onnellisen elämän takeeksi.¹⁵ Onnellisuus ei riippunut siitä, millaiset ulkoiset tekijät ihmistä ympäröivät, vaan siitä, miten ihminen suhtautui ulkoiseen todellisuuteen, oli se millainen tahansa. Keskeistä hyvän elämän kannalta oli hyveissä kehittyminen ja oman asenteen muovaaminen sellaiseksi, että kaikki ulkoiset olosuhteet oli mahdollista kohdata samalla tyyneydellä.

Vaikka tarpeiden täyttäminen oli onnellisuuden kannalta toissijaista tai jopa merkityksetöntä, antiikin ajattelijat puhuivat tarpeesta useimmiten myönteiseen sävyyn. Sitä pidettiin absoluuttisena ja universaalina kategoriana, joka asetti rajat ruumiillisille haluilla. Tarpeen vastakohta oli ylellisyys, joka synnytti rajattomia himoja. Yleisen käsityksen mukaan tarve oli alkuperäistä ja sisäsyntyistä, ylellisyys vääristynyttä ja ihmisten keksimää. Tämä käy ilmi *Valtio*-dialogista, jossa Platon esittää Sokrateen suulla, että tarve on pääsyy kaupunkivaltioiden muodostumiseen: "[V]altion syntyminen johtuu käsittääkseni siitä, että meistä kukaan ei tule toimeen omin voimin, vaan jokainen on monenlaisten asioiden tarpeessa (*pollōn endeēs*)."¹⁶ Sokrateen mielestä ensimmäisen valtion päätehtävänä oli turvata asukkaidensa ruumiilliset tarpeet: ruoka, asunto ja vaatetus.¹⁷ Hän korostaa, että valtiossa tarpeet on tyydytettävä yksinkertaisesti ja tarkoituksenmukaisesti. Näin kaikkien kansalaisten tarpeisiin riittää

resursseja, mikä synnyttää rauhanomaisen yhteiskunnan vailla köyhyyttä ja sotaa.¹⁸

Glaukon, Sokrateen keskustelukumppani, ei kuitenkaan ole tyytyväinen kuvaukseen ensimmäisen valtion yksinkertaisesta elämäntavasta. Hän kutsuu Sokrateen vaatimatonta luomusta ”sikojen valtioksi” ja vaatii kansalaisille enemmän aineellisia mukavuuksia.¹⁹ Sokrates suostuu mutta toteaa, että edellä esitetty on todellinen ja terve valtio. Glauko-

3 Annas 1993, 30–34.

4 Onnellisuutta käsittelee Annas 1993. Teoksen nimi, *The Morality of Happiness*, viittaa antiikin etiikan eudaimonistiseen perusuunteeseen. Aihepiirin klassikko on Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* (NE) kirja 1. Stoolaisia näkemyksiä esittelevät Long & Sedley 1987, luvut 63 ja 64.

5 Hyveistä Aristoteleella ks. esim. NE 2 ja stoolaisilla Long & Sedley 1987, luku 61.

6 Toiviainen 2014.

7 Springborg 1981, 20.

8 Holman 2001, 2008, 2009; Smith 2004.

9 Holman 2009, 26–27.

10 Tarveperustaisen etiikan vasta-argumentteja esittelee Braybrooke 1987, 5–24. Tarpeiden kontekstisidonnaisuudesta ks. Berry 1994, 177–195.

11 Peter Brown (2002, 4–5) esittää, että verrattuna kreikkalais-roomalaiseen kansalaisuuskeskeiseen hyväntekeväisyyteen myöhäisantiikin kristillisessä hyväntekeväisyydessä saajan köyhydestä ja puutteellaisuudesta tuli keskeisin antamisen kriteeri.

12 Historiallisessa taustoituksessa olen kolmen ensimmäisen kirjoittajan osalta hyötynyt Christopher J. Berryn teoksesta *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation* (1994). Viittaa Berryn, kun mainitsen hänen omia tulkintojaan, mutta teos on implisiittisesti vaikuttanut osin myös valitsemini lähteisiin. En viittaa Berryn erikseen tapauksissa, joissa hän nostaa esiin käsitteitä ja ajatusmalleja, jotka ilmenevät yksiselitteisesti alkuperäisteksteistä.

13 Senecan ohella artikkelissa voisi tarkastella esimerkiksi Filonia ja Plutarkhosta sekä roomalaisia moralisteja Musonius Rufusta ja Epiktetosta, joiden vaikutus Clemens Aleksandrialaisen teoksissa on ilmeinen. Senecan kirjeet tarjoavat kuitenkin laajimman ja yksityiskohtaisimman aineiston tämän artikkelin aihepiiristä.

14 NE I.8.1099a–b.

15 Stoolaisia näkemyksiä hyveen riittävydestä ja ulkoisten tekijöiden toissijaisuudesta esittelevät Long & Sedley 1987, erit. luvut 58, 60, 61 ja 64.

16 Rep. 369b (suom. Itkonen-Kaila 1999, 63).

17 Rep. 369d.

18 Rep. 372a–d.

19 Rep. 372d–e (Itkonen-Kaila 1999, 68).

nin vaatimukset johtavat hänen mukaansa välttämättömien tarpeiden tuolle puolen ja synnyttävät tulehtuneen ja ylellisen (*tryfōsan*) valtion.²⁰ Valtiot, jotka Sokrateen sanojen mukaan ”ylittävät välttämättömimpien tarpeiden rajan (*ton tōn anagkaiōn horon*) ja heittäytyvät hankkimaan määrättömästi omaisuutta”, yrittävät laajentaa elinpiiriään, mikä synnyttää sotia ja muita vastoinkäymisiä.²¹ Siirtymä rajallisista tarpeista rajattomiin himoihin merkitsee samalla siirtymää tarkoituksenmukaisista asioista tarpeettomiin asioihin, joita tavoitellaan ainoastaan niiden tuottaman mielihyvän takia.²²

Myöhemmin samassa teoksessa Platon jaottelee halut välttämättömiin ja ei-välttämättömiin (*tas te anagkaious epithymias kai tas mē*).²³ Vaikka hän ei tässä yhteydessä puhu ”tarpeesta”, on selvää, että välttämättömät halut, joista Platon mainitsee syömisen, viittaavat samaan asiaan. Välttämättömät halut ovat ohittamattomia, luonnon (*fysis*) asettamia ja hyödyllisiä. Ne edistävät terveyttä, hyvinvointia ja elämän jatkumista. Tarpeettomat halut puolestaan ylittävät edellä määritellyt rajat. Platonin mukaan niistä on sekä mahdollista että aiheellista hankkiutua eroon, sillä ne ovat vahingollisia sielulle ja ruumiille.

Politiikka-teoksessaan Aristoteles torjuu Platonin käsityksen, jonka mukaan valtion perustehtävä on ruumiin tarpeiden täyttäminen.²⁴ Aristoteleen mukaan valtio, ihmisyyhteisöistä korkein, on omistettava korkeimman hyvän, onnellisuuden, tavoittelulle.²⁵ Ruumiin tarpeista huolehtiminen kuuluu alemmille yhteisöille, kylälle ja kotitaloudelle.²⁶ Vaikka Aristoteles antaa tarpeelle toissijaisen roolin ihmisyyhteisöjen muotoutumisessa ja hyvyyden hierarkiassa, tätä ei tule tulkita välinpitämättömyydeksi ruumiin tarpeita kohtaan. Päinvastoin Aristoteles toteaa, että ihmisen on mahdotonta elää hyvin (*eu zēn*) eli tulla onnelliseksi ilman välttämättömiä tarvikkeita.²⁷

Koska kotitalouden elämä suuntautuu tarpeiden täyttämiseen, tarve säätelee myös sen omaisuuden oikeaa käyttöä. Tärkein esimerkki tästä on raha. Rahasta voi olla hyötyä kotitaloudelle, mikäli sitä käytetään vaihdon välineenä, joka auttaa ihmisiä tyydyttämään tarpeensa. Tällöin taloudenhoito voidaan luokitella taidoksi, jolla on selkeä raja:

luonnollisen itseriittoisuuden (*kata fysin autarkeia*) palauttaminen.²⁸ Aristoteleen mukaan kaikilla luonnollisilla taidoilla on rajansa, sillä ne kaikki tähtäävät jonkin päämäärän toteuttamiseen.²⁹ Rahaa tarvitaan vain sen verran, että tarpeet tyydytetään ja itseriittoisuus palautetaan.

Aristoteleen mukaan on kuitenkin olemassa myös toinen hankintamuoto, omaisuuden kartuttamiseen tähtäävä rikkauten hankkimistaito, jonka ihmiset sekoittavat usein luonnolliseen omaisuuden hankintaan.³⁰ Voittoa tavoitteleva rikkauksien hankinta ei Aristoteleen mukaan ole luonnon antama, mitä sen rajattomuus ilmentää.³¹ Rahaa ja muuta omaisuutta ei enää kohdella pelkkinä välineinä, joiden avulla ihmiset voivat palauttaa yhteisönsä itseriittoisuuden; sen sijaan niistä tulee potentiaalisia rikkauten lähteitä.

Aristoteles esittää, että siirtymä luonnollisesta ja rajallisesta hankinnasta luonnottomaan ja rajattomaan omaisuuden tavoitteluun johtuu elämän päämäärän ymmärtämisestä väärin. Vaikka ihmiset ymmärtäisivät tavoitella hyvää elämää, he saattavat etsiä sitä väärästä paikasta ja valitsevat päämääräkseen ruumiin nautinnot. Heidän päämääränsä, liiallinen nautinto (*apolaustikēs hyperbolēs*), etsii toteutumiskeinoa rajattomasta omaisuuden tavoittelusta, joka ylittää kotitalouden perustarpeet.³² Aristoteleelle tarpeen täyttäminen ja ruumiillisen nautinnon tavoittelemineen ovat siis kaksi ristiriitaista päämäärää, joita vastaavat luonnollinen ja luonnoton omaisuuden hankkimistaito. Siirtymä ensin mainitusta jälkimmäiseen tapahtuu petollisen helposti.

Jo Platon ja Aristoteles korostivat tarpeen ”luonnollisuutta”. Erityisen keskeiseksi tarpeen ja luonnon yhteys muodostui kuitenkin stoalaisuudessa, jossa tarpeiden täyttäminen oli osa luonnon (kr. *fysis*, lat. *natura*) mukaista elämänihannetta. Stoalaisessa ajattelussa luonto on kaikkea olevaa jäsentävä kasvun ja kehityksen voima. Koska ihminen ei voi valinnoillaan vaikuttaa luonnon toimiin, hänen on viisasta mukautua niihin ja keskittää huomionsa hyveissä kehittymiseen, joka on hänen oman tahonsa varassa.³³ Roomalainen stoalaisfilosofi Seneca ymmärtää tarpeet sisäsyntyisesti vaikuttaviksi luonnon vaatimuksiksi, jotka ovat yhtä aikaa väis-

tämättömiä ja kohtuullisia. Hän neuvoo, ettei luonnolta pidä kieltää mitään, sillä se on voittamaton ja vaatii aina omansa.³⁴ Toisaalta mikään luonnon vaatimukset ylittävä ei ole tarpeellista.³⁵ ”Nälkä ei ole turhamainen; se tyytyy lakkaamiseensa”, Seneca toteaa.³⁶ Tällä hän tarkoittaa, ettei luontoa kiinnosta, millaisella ruoalla nälkä tyydytetään. Sen ainoa vaatimus on puutteen poistaminen, johon karkea ja hieno leipä sopivat yhtä hyvin.³⁷ Seneca muistuttaa, että ihmisen on pidettävä mielessään tekonsa päämäärä (*finis*) ja luovuttava kaikesta ylimääräisestä.³⁸ Syömisen päämäärä on nälän tyydyttäminen hyvinvoinnin turvaamiseksi, ei ylellisyyksien tavoittelu. Ylellisyys (*luxuria*) taas ei tarjoa koskaan tyydytystä, vaan ruokkii himoa vielä pitkään sen jälkeen, kun puute on poistettu.³⁹

Platonin tapaan Seneca vertaa toisiinsa kahdenlaisia haluja: niitä, jotka saavat alkunsa luonnosta, ja niitä, joiden alkuperä on ”väärässä mielipiteessä” (*ex falsa opinione*). Siinä missä tarvetta vastaavat luonnolliset halut (*naturalia desideria*) ovat vähäisiä ja rajallisia, väärästä mielipiteestä syntyvillä haluilla ei ole päätepestettä. Vaikka ihminen saavuttaisi valtavasti rikkautta ja ylellisyyttä, hän oppisi vain haluamaan enemmän. Toisin sanoen: mikäli halua ei pidetä luonnon rajoissa, se kasvaa loputtomasti eikä tyydy mihinkään.⁴⁰

Seneca heijastaa yksinkertaisen elämänihanteensa kertomukseen ensimmäisestä ihmisyyhteisöstä ja esittää, että tarpeisiin pitäytyminen on alkuperäisen, pilaamattoman ja luonnonmukaisen ihmiselämän keskeinen ominaispiirre.⁴¹ Senecan mukaan ensimmäinen ihmisyyhteisö eli vaivatonta ja yltäkyläistä elämää.⁴² Hän yhdistää jälleen luonnollisuuden ja rajallisuuden käsitteet esittäessään, että helppo elämä johtui rajatuista haluista: luonnon säättämä kohtuus rajoitti halut pelkkiin välttämättömystarpeisiin.⁴³ Platonin tavoin Seneca väittää, että vasta ylellisyyden keksiminen järkytti ensimmäisen ihmisyyhteisön tasapainoa ja johti konfliktiin ja köyhyyteen.⁴⁴ Pyrkimys haalia yhä enemmän aineellista hyvää ja siitä seuraava halujen toteuttamisen vaikeus ovat siis ihmisten omaa syytä.⁴⁵ He ovat itse luoneet taakkansa ja tyytymättömyytensä tavoittelemalla ensin tarpeettomia ja sitten vahingollisia asioita.⁴⁶

Clemens Aleksandrialaisen kirjoituksista nähdään, kuinka tarvediskurssi omaksuttiin kristilliseen teologiaan. Clemens käsittelee tarpeita erityisesti *Paedagogus*-teoksessaan, jossa hän neuvoo yksityiskohtaisesti, kuinka yläluokkaisen kristityn tulisi suhtautua aineelliseen maailmaan.⁴⁷ Tyypillisen kristillisen ajattelutavan mukaisesti hän korostaa, että kaikki asiat on tehty ihmistä varten. Tämä ei kuitenkaan anna ihmiselle vapautta käyttää luomakuntaa hyväkseen holtittomasti, sillä Clemensin mukaan ihmisen ”ei ole hyvä käyttää kaikkia asioita eikä kaikkina aikoina”.⁴⁸ Kuinka kristityn siis tulisi suhtautua luomakuntaan? Clemens tarjoaa kaksi toisiinsa liittyvää periaatetta: kaikissa tilanteissa on syytä määritellä, mikä on tarpeellista tai hyödyllistä, ja toisaalta pitäytyä ääripäiden väliin jäävällä keskitiellä. Tarpeeseen pitäytyminen ja keskittien kulkeminen ovat käytännössä sama asia, sillä tar-

20 Rep. 372e–373a.

21 Rep. 373d–e (Itkonen-Kaila 1999, 69).

22 Näin Berry 1994, 50.

23 Koko keskustelu Rep. 558d–559d.

24 Pol. 1291a.

25 Pol. 1252a.

26 Pol. 1254b (suom. Anttila 1991, 13).

27 Pol. 1253b. Ilmaus *eu zēn* on lähes synonyyminen *eudaimonia*-käsitteen kanssa. Ks. esim. NE 1.8 1098b.

28 Pol. 1257a.

29 Pol. 1256b.

30 Pol. 1257a–b.

31 Pol. 1257b.

32 Pol. 1258a.

33 Luonto-käsitteestä ja luonnonmukaisesta elämästä stoalaisten eettisenä ihanteena ks. Annas 1993, 159–179.

34 Ep. 119.2 (suom. Oikarinen 2011, 409).

35 Ep. 119.2.

36 Ep. 119.14 (Oikarinen 2011, 411).

37 Ep. 119.3, 14.

38 Ep. 119.4.

39 Ep. 119.14.

40 Ep. 16.8–9.

41 Ep. 90.

42 Ks. esim. Ep. 90.40–43.

43 Ep. 90.19.

44 Ep. 90.10.

45 Ep. 90.19.

46 Ep. 90.19.

47 Clemensin sosiaalisesta kontekstista ja elämänihanteesta ks. Salminen 2014, 222–226.

48 Paed. 2.1.14.4.

peiden tyydyttäminen asettuu kahden ääriasenteen, äärimmäisen kieltämyksen ja turhan ylellisyyden, väliin.⁴⁹

Clemensin ajattelussa tarvetta tarkoittava sana *khreia* on laaja käsite, joka merkitsee myös ”käytötarkoitusta” ja ”hyötyä”. Se viittaa ruumiilliseen puutteeseen ja sen täyttämiseen tarvittaviin asioihin sekä yleisesti asioiden tarkoituksenmukaiseen käyttöön. Kaikki aineellinen hyvä on luotu tiettyyn tarkoitukseen, joka auttaa ihmisiä elämään hyvää elämää. Esimerkiksi ruoan ja juoman oikea käyttötarkoitus on nälän ja janon tyydyttäminen, toisin sanoen puutteen täyttäminen.⁵⁰ ”Kasvattajan” eli Kristuksen opetuksen mukaan ihmisten tulee syödä elääkseen, ei elää syödäkseen, sillä ”ruoka ei ole työmme, eikä mielihyvä päämäärämme (*oute skopos hēdonē*), vaan ruoka on sallittu turvaamaan tämänpuolisen olemassaolon.”⁵¹ Yksinkertaisinkin elintarvike riittää tähän tarkoitukseen.⁵² Vaikka eräät pystyvät kenties harjoittamaan niin suurta itsekuria, että he voivat suhtautua ylellisiin asioihin yhtä välinpitämättömästi kuin yksinkertaisiin,⁵³ *Paedagogus*-teoksen pääohje on, että kristityn tulee luopua liiallisesta ja pitäytyä yksinkertaisiin asioihin, jotka täyttävät tarkoituksensa: ”Olkoon mittana tarpeenmukaisuus eikä ylellisyys (*metron hē khreia, mē hē polyteleia ginesthō*)”, Clemens opastaa.⁵⁴

Tapa, jolla Clemens painottaa tarpeenmukaisia tekoja liittyy hänen yleiseen eettiseen *metriopatheia*-periaatteeseensa, jolla tarkoitetaan tunteiden tietoista säätelyä. *Stromateis*-teoksessaan Clemens erottaa toisistaan hengellisesti edistyneille sopivan *apatheia*-ihanteen, eli tunteiden täydellisen tukahduttamisen, ja *metriopatheia*-säätelyn, joka sopii tavallisten kristittyjen elämänohjeeksi.⁵⁵ *Paedagogus*-teoksen ihanteena on ennen kaikkea jälkimmäinen: ”[M]itään ihmisille luonnollisia asioita (*fysika*) ei tarvitse poistaa, vaan mieluummin niille on asetettava mitta ja sopiva hetki”, Clemens opettaa.⁵⁶ Senecan tapaan Clemens puhuu tarpeista ”luonnonmukaisina haluina”, joita ”rajaa itseriitaisuus” (*hai gar kata fysin orexeis autarkeia periorizontai*).⁵⁷ Luonnonmukaiset halut tulevat päätökseensä, kun ihminen saavuttaa tilan, jossa häneltä ei puutu mitään välttämätöntä. Kuten Aristoteles, Clemens määrittää ”itseriitaisuuden” tarpeiden täyttämisen

päämääräksi ja aineellisten halujen asianmukaiseksi rajaksi.

Siinä missä Platon ja Seneca perustavat tarpeen normatiivisuuden myyttisiin kertomuksiin ensimmäisistä ihmisyyhteisöistä, Clemens ankkuroi sen Kristuksen täydelliseen ihmisyyteen. Nauttimalla ruokaa ja viiniä Kristus osoitti, että ruumiin tarpeet ovat sallittu osa ihmiselämää.⁵⁸ Samalla hän myös näytti, mikä on oikea tapa täyttää tarpeet. Itse ”maailmankaikkeuden Herra” söi samasta astiasta opetuslasten kanssa ja joi kaivovettä samarialaisen naisen saviruukusta.⁵⁹ Näin hän Clemensin mukaan asetti tarpeenmukaisuuden (*khreian*) kaikkien tekojensa päämääräksi (*skopon*).⁶⁰

Clemens näyttää kuitenkin ajattelevan, että Kristuksen tarpeet olivat lähinnä näennäisiä. Toisessa pääteoksessaan *Stromateis* Clemens kuvaa Kristusta täysin tyyneksi (*apathes*).⁶¹ Hänen mielestään olisi naurettavaa kuvitella, että Kristuksen ruumis olisi vaatinut ”välttämätöntä apua” säilyäkseen. Kristuksen ruumista piti koossa pyhä energia, mutta hän söi todistaakseen ihmisyytensä. Edistyneiden kristittyjen, Clemensin sanoin ”gnostikkojen”, on ylläpidettävä ruumiitaan syömällä ja juomalla, mutta he kykenevät siihen täysin rationaalisesti.⁶² He erottavat järjellisen halun (*orexis*) järjettömästä himosta (*epithymia*) ja osoittavat jälkimmäisen mielihyvälle ja hillittömyydelle, ensin mainitun luonnon välttämättömyyksille (*kata fysin anagkaiōn*).⁶³ ”Apaatiselle” ihmiselle tarpeiden tyydyttäminen on siis tietoinen päätös eikä äkillinen mieliteko.

Lyhytkin katsaus paljastaa, että painotuseroista huolimatta antiikin ajattelijat jakoivat tiettyjä ruumiin tarpeisiin liittyviä peruskäsityksiä. He kaikki hyväksyivät tarpeet osaksi autenttista ja turmeltumatonta ihmisyyttä. Lisäksi he pitivät tarvetta rajana, jonka järki asetti halulle, ja vertasivat sitä kontrolloimattomiin ylellisyyttä tavoitteleviin himoihin. Käsitteistön tasolla eronteko näkyy muun muassa Platonin ja Senecan kahdenlaisissa haluissa sekä Clemensin pyrkimyksessä erottaa toisistaan järjellisen tarvesuuntautunut *orexis* ja järjetön mielihyvää tavoitteleva *epithymia*. Erityisesti Aristoteleen ja Clemensin ajattelusta käy ilmi, että rajatut ja rajattomat halut suuntautuvat eri päämääriin. Mikäli halu suunnataan tietoisesti tarpeen täyttämiseen,

se päättyy, kun puute on poistettu ja itseriittoisuus palautettu. Jos taas ihminen valitsee hedonistisesti päämääräkseen mielihyvän ja nautinnon, hän ei koskaan löydä haluilleen tyydytystä.

Toistuva piirre on myös tarpeen, luonnon ja rajallisuuden yhteys. Rajallisuus ja rajattomuus esittää kreikkalais-roomalaisessa etiikassa keskeisiä kriteereinä, joiden avulla ihminen voi määritellä, ovatko hänen halunsa luonnollisia vai luonnottomia.⁶⁴ Vaikka luonto vaatii tarpeiden täyttämistä, sen vaatimus on pohjimmiltaan kevyt ja vaivaton. Tarpeenmukainen elämä takaa ruumiin hyvinvoinnin, mutta vapauttaa ihmisen keskittymään ennen kaikkea muihin asioihin.

TARVE OSANA IHMISYYTTÄ GREGORIOS NYSSALAISEN TEOKSISSA

Tarpeiden täyttäminen on Gregorios Nyssalaisen kaikissa teoksissa väistämätön ja hyväksyttävä osa ihmiselämää. Periaate käy ilmi jopa Gregorioksen varhaisesta *De virginitate* -teoksesta, jota on tyyppillisesti pidetty ruumiskielteisempänä ja tiukka-sävyisempänä kuin hänen muuta tuotantoaan.⁶⁵ Clemensin tapaan Gregorios oikeuttaa ruumiin tarpeet vetoamalla Kristuksen esimerkkiin: Kristus itse omaksui tarpeet osaksi täydellistä ja virheetöntä ihmisyyttään.⁶⁶ Siinä missä Clemens pitää ”apaattisen” Kristuksen tarpeita lähinnä näennäisinä, Gregorios korostaa, että tavanomaiset ruumiin tarpeet eivät ole ristiriidassa *apatheia*-ihanteen kanssa.⁶⁷ Saarnassa Herran rukouksesta Gregorios pohtii, voivatko ihmiset aineellisine ruumiineen ja maallisiin huoliin sidottuina toteuttaa Jumalan tahtoa yhtä täydellisesti kuin ruumiittomat taivaan enkelit: ”Kuinka ne, jotka on tarkoitettu elämään lihassa, voivat saavuttaa ruumiittomien voimien kaltaisen puhtauden, kun ruumiin tarpeet (*tas sōmatikas khreias*) syöksevät sielun lukemattomiin huoliin?”⁶⁸

Gregorios vastaa, että ihmiset voivat saavuttaa enkelien vertaisen puhtauden, kunhan ihmisluonnon erityispiirteet otetaan huomioon: ”[S]itä, joka on kohtuullinen ja vähään tyytyväinen *apatheia*-periaatteen mukaisesti, on pidettävä samanarvoisena kuin sitä, jolta ei luonnon puolesta puutu mitään.”⁶⁹ Gregorios selittää, että enkelit eivät pyydä rukouksessa jokapäiväistä leipää, koska he eivät tarvitse

sitä. Ihmiselämä puolestaan on muuttuvaa ja katoavaista; sen täytyy jatkuvasti täydentää ruumiissa ilmeneviä puutteita.⁷⁰ Kyseessä ei kuitenkaan ole vika, joka pitäisi korjata, vaan ihmisluonnon väistämätön ominaisuus, joka turvaa sen säilymistä. Siksi ihminen, joka on tyytyväinen vähään, on yhtä arvokas kuin enkeli, jolla ei ole aineellisia tarpeita.⁷¹ Perustarpeiden täyttäminen on väistämätön osa ihmisyyttä, eikä se estä hengellistä kehitystä:

Se, joka ottaa huomioon vain luonnon vaatiman palveluksen eikä harhaudu turhanpäiväisten ajatusten myötä välttämättömyyden ulkopuolisiin asioihin, ei jää paljonkaan vajaan enkelien tilasta. Hän matkii niiden puutteettomuutta olemalla tyytyväinen vähään. Siksi meitä on käsketty etsimään vain sitä, mikä riittää säilyttämään ruumiillisen olemassaolomme.⁷²

49 Paed. 2.1.16.4.

50 Paed. 2.10 bis.103.2.

51 Paed. 2.1.1.4.

52 Paed. 2.3.38.4–5.

53 Paed. 2.12.121.1.

54 Paed. 2.3.37.1–2.

55 Strom. 6.9.74. *Metriopatheia*- ja *apatheia*-käsitteistä Clemensillä ks. Knuuttila 2005, 117–120.

56 Paed. 2.5.46.1–2.

57 Paed. 2.1.16.4.

58 Paed. 2.2.32.2.

59 Paed. 2.3.38.1.

60 Paed. 2.3.38.2.

61 Ks. myös Knuuttila 2004, 118.

62 Strom. 6.9.71.

63 Strom. 4.18.117.

64 Berry 1994, 66.

65 Ruumiin tasapainosta sekä liiallisen itsekieltäytyksen vaaroista ks. Virg. 22. *De virginitate* -teoksen askeettisesta rigoristisuudesta ja sen akateemisista tulkinnoista ks. Ludlow 2007, 182–201.

66 Or. dom. 4 (GNO 7/2, 50–51). Tarpeet osana Kristuksen inhimillistä luontoa mainitaan myös homiliassa Beat. 4 (GNO 7/2, 114).

67 Gregoriokselle *apatheia* merkitsee pikemminkin mielenliikkeiden oikeaa suuntaamista kuin niiden täydellistä kuolettamista. Gregorioksen käsitystä passioista, eli tunteista tai syntisistä mielenliikkeistä, analysoi Smith 2004, 75–103. Ks. myös Knuuttila 2004, 132–133.

68 Or. dom. 4 (GNO 7/2, 50).

69 Or. dom. 4 (GNO 7/2, 50–51).

70 Or. dom. 4 (GNO 7/2, 51).

71 Or. dom. 4 (GNO 7/2, 50–51).

72 Or. dom. 4 (GNO 7/2, 51).

Vaikka ihmiset eivät pysty hankkiutumaan eroon ruumiillisista tarpeistaan, heillä on kuitenkin velvollisuus pitää ne kurissa. *Apatheia*-tilan saavuttamiseksi ihmisen täytyy saada hallintaansa passiot, syntiset mielenliikkeet, asettamalla rajat ruumiillisille haluilleen. Kristuksen käsky rukoilla jokapäiväistä leipää on siis sekä myönnytys ihmisluonnolle että rajoitus inhimillisille haluille:

”Anna leipää”, sanomme Jumalalle. Ei ylellisyyttä (*tryfēn*) tai rikkautta, ei kirkkaita purppuraviittoja, kultaisia koristeita, kimaltavia kiviä eikä hopea-astioita. Ei ylenpalttisia tiluksia, sotajoukkojen päällikkyyttä eikä kaupunkien ja kansojen johtajuutta. Ei hevos- ja härkäläumoja, suuria määriä muita eläimiä eikä orjajoukkoa. Ei merkittäviä asemia väenkokouksissa, muistomerkkejä, muutokuvia, silkkiiviittoja, soittajia aterioidemme eikä mitään muutaakaan sellaista, minkä kautta sielu vieraantuu Jumalan ja ylevämpiä asioiden ajattelemisesta; ei – vaan leipää!⁷³

Rinnastamalla yksinkertaisen pyynnön ja hengästyttävän ylellisyyksien ja kunnianosoitusten luettelon Gregorios luo terävän vastakkainasettelun rajatun tarpeen ja rajattoman ylellisyyden välille.

LUONNON RAJAT

Mitä Gregorios sitten lukee tarpeiden piiriin? Itsetään selvästi joukkoon kuuluvat nälkä ja jano sekä ruumiin suojeleminen kylmältä ja kuumalta vaatteiden ja asumuksen avulla. Seksuaalisen kanssakäymisen asema on moniselitteisempi. Monet antiikin auktorit lukivat sukupuoliyhteyden perustarpeiden joukkoon – ei niinkään siksi, että seksuaalinen halu olisi ollut välttämätöntä tyydyttää, vaan siksi, että siinä, missä muut tarpeet turvasivat yksilön elämän jatkuvuuden, sukupuoliyhteys takasi ihmislajin säilyvyyden.⁷⁴ Toisaalta kristinuskoon liittyi jo varhain askeettisia liikkeitä, jotka korostivat neitsyyttä ja seksuaalista pidättäytymistä korkeimpana elämänhanteena.

Tämä kaksijakoinen asenne ilmenee Gregoroksen teoksista. Neitsyysihannetta korostavassa, siiveyslupauksen tehneille suunnatussa *De virginitate*-teoksessa sukupuoliyhteys ja lasten hankkiminen eivät ole perustarve vaan pikemminkin ongelmallinen teko, joka pitkittää kuolevaisuuden ketjua

tuomalla maailmaan yhä uusia haavoittuvia ihmisolentoja.⁷⁵ Vaikka Gregorios pyrkii puolustamaan avioliittoinstituutiota kristillisen elämän sallittuna muotona, myönnytukset avioliitolle jäävät muodollisuuksiksi.⁷⁶ Täysin päinvastainen asenne välittyy *De mortuis non esse dolendum* -kirjoituksesta, jossa Gregorios rinnastaa suvunjatkamisen ravintoon, vaatetukseen ja asuntoon sekä toteaa: ”Sukupuolvi- en ketjun välityksellä ruumiillinen luonto, joka on kuolevainen, tehdään kuolemattomaksi.”⁷⁷

De virginitate- ja *De mortuis* -teoksen väliseen näkemyseroon saattaa osin vaikuttaa Gregoroksen ymmärrys luonnosta (*fysis*) sekä sen roolista kristityssä elämänhanteessa. Myöhemmissä teoksissaan Gregorios hyväksyy stoalaisperäisen, Clemensilläkin esiintyvän käsityksen luonnosta eettisenä ohjenuorana ja hyvän elämän perustana. *De virginitate* -tutkielmassa hän kuitenkin esittää ”luonnon” yleensä kielteisessä sävyssä eräänlaisena moraalisenä kompastuskivenä: Ihanteellinen kristillinen elämäntapa ei Gregoroksen mukaan ole avioliitto, johon ihmistä ajaa luonto, vaan neitsyys, joka on ”luonnonvastaista” ja ”luonnonjärjestyksestä” (*akolouthian tēs fyseōs*) poikkeavaa.⁷⁸ Lisäksi Gregorios puhuu ihailien Eliasta ja Johannes Kasta- jasta, jotka hänen mukaansa elivät ”luonnon ulkopuolella” (*exō tēs fyseōs*) aineellisesta ja sosiaalisesta maailmasta irrottautuneina.⁷⁹ Samassa teoksessa hän myös esittää, että ”luonnon välttämättömyydet” (*anagkai tēs fyseōs*), toisin sanoen ruumiin tarpeet, hankaloittavat hengellistä elämää.⁸⁰ Gregorios siis liittää tarpeet luontoon koko tuotannossaan, mutta *De virginitate* -tutkielmassa ihanteena on ihmisluonnon ylittävä enkelielämä, ei luontoon mukautuminen.⁸¹

Myöhemmissä teoksissaan Gregorios suhtautuu luontoon myönteisemmin ja käsittelee usein tarvetta luonnon asettamana vaatimuksena, joka on toisaalta ohittamaton, toisaalta kohtuullinen. Jo edellä lainatussa Herran rukousta käsittelevässä homilias- sa Gregorios kirjoittaa:

Ihmiset, älkää antako turhien halujen (*peri ta mataia tais epithymiais*) enää häiritä itseänne; lakatkaa kasaamasta päällenne vaikeuksia. Luonnon sinulle aiheuttama velka (*to ek fyseōs oflēma*) on pieni; lihalsesi olet velkaa vain

ruokaa – kohtuullinen ja helposti hankittu asia, jos otat huomioon, mikä on tarpeen (*pros tēn khreian blepeis*). Miksi kasaat päällesi verotaakkoja? Miksi olet alistunut niin monien velkojen ikeeseen? Louhit hopeaa, kaivat kultaa ja etsit läpikuultavia kiviä, jotta vatsasi, tuo ikuinen veronkantaja, saisi elää ylellisesti (*tryfōē*) tämän kaiken ansiosta – tuo, jonka ainoa saatava on leipä, joka täyttää ruumiissa olevan puutteen. – – Pyydä leipää, koska elämä tarvitsee sitä (*dia tēn tēs zōēs khreian*); siinä määrin luonto (*fysis*) on tehnyt sinusta velallisen ruumiillesi.⁸²

Lainauksesta käy ilmi Senecallakin esiintynyt ajatus, ettei ylellisyyden tavoittelu johda ainoastaan liiallisuuteen vaan tekee elämästä kiivastempoisen ja raskaan kamppailun. Ihmiset, jotka haluavat enemmän kuin heidän luontonsa vaatii, ponnistelevat jatkuvasti täyttääkseen mielihalunsa ja päätyvät näin halujensa alamaisiksi. Tarpeeseen perustuva elämä puolestaan on yksinkertaista ja helposti tavoitettavaa.

Gregorioxsen puhe luonnon aiheuttaman velan pienuudesta liittyy filosofiseen peruskäsitykseen, jonka mukaan luonnon vaatimukset ovat aina rajallisia. Toisaalla Gregorios esittää, että silloinkin, jos ihminen ei piittaa luonnon rajoista, ylimenevistä saavutuksista ei ole hänelle mitään todellista hyötyä. Hän vertaa ihmisluntoa mereen, joka ei kasva rajattomasti, vaikka siihen laskee vettä lukemattomista virroista. ”[N]autinto ei voi ylittää luonnon asettamaa mitta (*to metron tēs fyseōs*)”, Gregorios toteaa ja kysyy, miksi ihmiset kuitenkin haalivat itselleen loputtomasti omaisuutta.⁸³ Gregorioksella rajallisuuden käsite saa erityistä painoarvoa siksi, että eron tekeminen rajallisuuden ja rajattomuuden välillä on tärkeää hänen kokonaisteologiassaan, sillä hän jäsentää luodun ja Luojan suhdetta tällä käsiteparilla. Gregorioxsen mukaan ruumiilliset himonsa rajaavaa kilvoittelijaa odottaa hengellinen nautinto, joka kasvaa loputtomasti, kun sielu etenee rajattomassa Jumalassa.⁸⁴

TARVE JA MIELIHYVÄ: VASTAKKAISET PÄÄMÄÄRÄT

Antiikin tarvediskurssissa ihmisen perustarpeita verrattiin niin liiallisiin haluihin, tarpeettomaan ylellisyyteen kuin itsetarkoitukselliseen mielihyvään

tavoitteluun. Vaikka kaikki vertailukohdat esiintyvät myös Gregorioxsen kirjoituksissa, mielihyvä on hänen kirjoituksissaan poikkeuksellisen suuressa roolissa tarpeen vastaparina. Sen alle asetuvat kysymykset liiallisesta himosta ja tarpeettomasta ylellisyydestä. Aineellisen kulutuksen ja siitä mahdollisesti seuraavan nautinnon sallittavuus määräytyy sen mukaan, mihin ihminen pyrkii: täyttääkö hän tarpeensa vai tavoittelee hän mielihyvää itseisarvona? Gregorios tiivistää problematiikan *De virginitate* -tutkielman 21. luvussa:

Jotta ruumiimme pysyisi täysin rauhallisena eikä samenisi kylläisyydestä syntyvistä passioista, meidän on pidettävä huolta kurinalaisemmasta käytöksestä, niin ettei mielihyvä vaan tarve (*ou tēn hēdonēn – alla tēn khreian*) määritä kaikissa tapauksissa nautinnon mitta (*metron*) ja rajaa (*horon*).⁸⁵

Gregorios huomauttaa, että nautinnon raja tulee määrittää tarpeen, ei mielihyvän, avulla. Nautinto, *apolausis*, voidaan tässä yhteydessä ymmärtää sekä osallisuudeksi, suomalaisittain ”nautinnaksi”, että miellyttäväksi affektiksi, joka saavutuksesta seu-

73 Or. dom. 4 (GNO 7/2, 51).

74 Platon ei mainitse sukupuoliyhteyttä, kun hän käsittelee valtion perustarpeita. Toisaalta seksuaalinen halu on juomisen ja syömisen ohella eräs *epithymian* peruspiirteistä (Rep. 580e), ja *Lait*-teoksessaan Platon viittaa niihin ”kolmena tarpeena ja haluna” (Leg. 782d). Clemens Aleksandrialainen pitää avioliittoa ihmisen perustarpeena (Strom. 2.20) ja kristillisenä elämänhanteena (Paed. 10).

75 Virg. 14.1. Ks. myös Virg. 3 ja 4.

76 Virg. 7.

77 Mort. (GNO 9, 58).

78 Virg. 7.1; 23.2 (SC 119, 350; 524).

79 Virg. 6.1 (SC 119, 340).

80 Virg. 4.6 (SC 119, 324).

81 Enkelielämästä ks. Virg. 14.4; 23.7.

82 Or. dom. 4 (GNO 7/2, 51–52). Luonnon vaatimuksista ja ylellisyyteen sortumisesta myös Beat. 4 (GNO 7/2, 114–115). Vrt. Senecan puhe vatsata velkojana Ep. 21.11.

83 Hom. in Eccl. 1.9 (SC 416, 130).

84 Hom. in Eccl. 1.9.

85 Virg. 21.2 (SC 119, 508).

raa.⁸⁶ Gregorios siis torjuu hedonistisen elämäntyylin, jossa ruumiillista mielihyvää tavoitellaan itsenäisenä ja korkeimpana päämääränä, ja sallii nautinnon ainoastaan tarpeen täyttämisen sivutuotteena.⁸⁷ Viittaukset ”rajan” (*horos, horizein*) ja ”mittaan” (*metron*) korostavat sallitun nautinnon rajattua luonnetta. ”Kylläisyys” (*koros*), jota Gregorios syyttää passioiden synnyttämisestä, puolestaan seuraa äärimmilleen viedystä nautinnosta. Käsitteeseen liittyy kreikkalaisessa kirjallisuudessa liiallisuuden ja ahneuden konnotaatioita, joten sitä voidaan pitää rajatun nautinnon vastaparina.⁸⁸

Sama käsitys toistuu *De mortuis* -teoksessa, jossa Gregorios toteaa, että tarpeen järjellinen tarkastelu auttaa ihmistä hyväksymään luonnon puutteet tyynesti ja ”tekemään tarpeen tavoittamisesta halun rajan” (*horon tēs orexeōs ton skopon tēs khreias poioumenos*).⁸⁹ On syytä huomata, kuinka Gregorios yhdistää käsitteet *khreia* ja *skopos* (”päämäärä”, ”tavoite”), mutta hän viittaa *skopos*-käsitteellä myös mielihyvään. Gregorioksen pohdinta jatkuu varoituksella, josta käy ilmi, että tässäkin tekstissä perustava ristiriita on mielihyvän ja tarpeen välillä:

Mutta se, joka palvelee mielihyvää (*tōn hēdonōn*), on tehnyt välttämättömistä tarpeista (*tas anagkaias khreias*) passioiden tien: ravinnon sijaan hän etsii herkkuja, vaate-tuksen sijaan hän suosii koristeita, asunnon tarpeen sijaan ylellisyyttä, suvunjatkamisen sijaan hän katsoo kaikenlaista laitonta ja kiellettyä mielihyvää.⁹⁰

Katkelmassa Gregorios vie lukijansa tarpeen ja mielihyvän rajalle. Jos ihminen antaa halujensa kasvaa tarpeen tuolle puolen, aineellisen hyvän tavoittelua ei enää voi oikeuttaa ruumiin luontaisilla vaatimuksilla. Sen sijaan mielihyvästä tulee aineellisen kulutuksen liikkeelle paneva voima. Todetessaan, että mielihyvän palvelija ”tekee välttämättömistä tarpeista passioiden tien”, Gregorios antaa ymmärtää, että tarve ja mielihyvä eivät ole ainoastaan vastakkaiset päämäärät; niiden välillä on vaarallinen jatkumo. Teko, joka alkaa hyväksyttävänä tarpeen täyttämisenä, muuttuu salakavalasti mielihyvän tavoitteluksi, jos ihminen ei tietoisesti aseta rajoja haluilleen.

Eräässä Saarnaajan kirjaa käsittelevistä homilioistaan Gregorios vertaa mielihyvää veteen, joka virtaa yhdestä lähteestä moniin kanaviin sekoittamalla itsensä todellisiin ”elämän tarpeisiin” (*tais tous biou khreias*). Esimerkkinä hän mainitsee asunnon. Yksinkertaisimmassa muodossaan talo tarjoaa vain sen, mikä on elämän kannalta välttämätöntä, mutta mielihyvä saa ihmisen tavoittelemaan ylettömyyksiä:

Mielihyvä on pakottanut ihmisen ylittämään tarpeen rajat (*tous horous tēs khreias*). Sillä, koska hän ei tarjoa ruumiilleen sitä, mitä se tarvitsee, vaan tavoittelee silmien iloa ja ihanuuksia, hän on lähes tuskissaan siitä, ettei hän ole voinut asettaa itse taivasta katokseen eikä rakentaa myöskään auringonsäteitä osaksi ruokokattoaan.⁹¹

Kokoelman seuraavassa homiliassa Gregorios kuvailee pitoja, joissa mielihyvän virta tulvii näkö- ja kuuloaistiin. Hän toteaa, että kuulijakunnan suojelemiseksi on syytä olla kuvailematta liikaa kyseistä tilannetta, jossa ihminen on tehnyt mielihyvästä kaiken päämäärän (*skopon – tēn hēdonēn poioumenos*) ja ylittänyt tarpeen (*khreian*) turhuuksilla.⁹² Syntiinlankeemuskuvastoa hyödyntäen Gregorios vertaa mielihyvää käärmeeseen, joka luikertelee muurin saumakohtaan ja vetää koko häntänsä perässään.⁹³ Mielihyvä muun muassa käyttää luonnon vaatimaa asunnon tarvetta livahtaakseen sisään ”sielun saumakohdasta” ja vääristää tarpeen ylellisyydeksi. Ensin mielihyvän käärme pyrkii tekemään talosta kauniin, sen jälkeen se etenee viiniviljelmiin, vesialtasiin ja puutarhoihin. Käärmeen häntänä ovat kaikenlaiset muut paheet, joita on mahdotonta kiskoa ulos, kun ne ovat kerran päässeet luikertelemaan sieluun. Siksi käärmeen päätä – mielihyvää – ei saisi päästää sisään lainkaan.⁹⁴

Käärmesymboli esiintyy myös Herran rukousta käsittelevässä homiliassa, jonka tarvekäsitystä olen edellä analysoinut:

Älä anna pääsyä matelijalle, joka ryömii sisimpään ja vetää välittömästi mukanaan koko häntänsä. Pitäydy tarpeessa (*epi tēs khreias*). Olkoon elämästä huolehtimisen raja (*horos*) sinulle puutteen täyttäminen sillä, mikä on helposti saatavilla. Jos Eevan neuvonantajia keskustelisi

myös sinun kanssasi siitä, mikä on kaunista katsella ja miellyttävää maistaa, ja leivän sijaan etsisit tiettyä ruokaa, joka on maustettu tietyillä mausteilla, johtaisit tällä tavalla halun välttämättömyksien rajojen ulkopuolelle (*exō tōn anagkaiōn orōn tēn epithymian agois*). Silloin näet matelijan jatkavan salakavalasti ryömimistä kohti ahneutta. Sillä siirryttyään välttämättömästä ruoasta herkutteluun se etenee siihen, mikä miellyttää silmiä etsien kiittäviä astioita ja viehättäviä orjia – ⁹⁵

Katkelmassa Gregorios rinnastaa mielihyvän käärmeen sisään päästämisen ja tarpeeseen pitäytymisen. Aiheelle tyypillinen rajan asettamisen käsitteistö esiintyy myös tässä tekstissä: puutteen täyttäminen sillä, mikä sattuu olemaan ulottuvilla, on raja, joka ihmisen tulisi asettaa ruumiistaan huolehtimiselle. Käänteisesti taas mielihyvälle antautuminen johtaa ”välttämättömyksien rajojen ulkopuolelle”, mikä synnyttää hallitsematonta halua ja johtaa ahneuteen. Gregorioxen mukaan ylilyönti on sekä laadullinen että määrällinen. Ensimmäinen muutos tapahtuu, kun ihminen ei enää ole tyytyväinen mihin tahansa leipään, vaan alkaa haluta tiettyä makua. Mielihyvän tavoittelusta seuraava ahneus on kuitenkin myös silkkaa halua saada enemmän. Yllä lainattu katkelma jatkuu ylitsepursuavalla luettelolla tavaroista, joita kohti mielihyvän käärme jatkaa kulkuaan: ”hopeasohvia, pehmeitä petivaatteita, läpikuultavia kullalla kirjottuja harsoja, mahtavia istuimia, kolmijalkoja, vesisäiliöitä, sekoituskulhoja, juomasarvia, viininviilentäjiä ja -kaatimia, pesualtaita, lamppuja, suitsukeastioita ja muuta vastaavaa.”⁹⁶ Antiikin ylellisyyskriitikille tyypillisen liiallisuuden retoriikan avulla Gregorios maalaa kuvan tukahduttavasta yltäkylläisyydestä.⁹⁷

Ei ole yllättävää, että Gregorioxen luettelemat ylelliset esineet liittyvät antiikin pitokulttuuriin. Kreikkalais-roomalaisessa ajattelussa pidot esitettiin usein liiallisuuden ja pröystäilyn huippuna. Niitä moitittiin tapahtumiksi, jotka eivät ainoastaan uhanneet yksilön moraalista tilaa vaan myös heijastivat yksityistä ahneutta, joka oli yhteisön hyvinvoinnin vastaista.⁹⁸ Itse asiassa Gregorios kuljettaa homiliaansa juuri tähän suuntaan. Hänen mukaansa syy siihen, että ylellisyyksien himo synnyttää lisää himoa, on pyrkimys turvata toimeentulo, joka riittää

kaikkien himoittujen esineiden hankkimiseen. Yksilö ei siis ainoastaan himoitse tiettyä esinettä vaan myös resursseja sen hankintaan, oli kyseessä sitten raha, maanomistus tai työvoima. ”Ja niin jonkun on vaikeroitava, hänen naapurinsa on oltava surullinen, ja monien, joilta riistetään heidän omaisuutensa, on vajottava kurjuuteen, niin että heidän kyyneleensä auttaisivat häntä laajentamaan hänen pitopöytänsä näyttävyyttä”, Gregorios valittaa.⁹⁹ Katkelma osoittaa, kuinka tarpeen ylittävä mielihyvän tavoittelu johtaa ahneuteen, joka puolestaan synnyttää sosiaalisia ongelmia vaarantamalla resurssien oikeudenmukaisen jakautumisen. Homilian maailmassa aineellisen hyvän jakautuminen on nollasummapelä, jossa tarpeen rajan rikkomisen yhtäällä johtaa tarpeiden laiminlyöntiin toisaalla.

TARVE JA HYVÄ ELÄMÄ

Vaikka tarve on Gregoriokselle myönteinen käsite, joka ihmisen on omaksuttava ruumiillisen hyvinvointinsa ohjenuoraksi, on vielä syytä pohtia, missä

86 Gregorioxen kirjoituksissa *apolausis* merkitsee sekä myönteistä että kielteistä nautintoa ja eroaa siten mielihyvän käsitteestä (*hedonē*), joka on muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta aina kielteinen.

87 Ajatus esiintyy myös esim. Senecalla (Ep. 116.3).

88 *Koros*-käsitteestä ks. Harl 1966; Helm 1993. Jälkimmäinen osoittaa artikkelissaan, kuinka käsitteen merkitys muuttui jo klassisessa antiikissa siten, ettei se tarkoittanut enää myönteistä tarpeeksi saamista, vaan pikemminkin liiallisuutta ja ahneutta. Gregorioxen kirjoituksissa *koros* merkitsee tylsistymistä, jopa vastenmielisyyttä, joka seuraa, kun halu lakkaa eikä sen kohde enää synnytä miellyttävää tuntemusta. *Koros*-käsitteestä Gregorioksella ks. myös Smith 2004, 104–125.

89 Mort. (GNO 9, 58).

90 Mort. (GNO 9, 58–59).

91 Hom. in Eccl. 3.4 (SC 416, 196–198).

92 Hom. in Eccl. 4.4 (SC 416, 250).

93 Käärmeen edustama mielihyvä on Gregorioksella ylipäätään lankeemuksen pääsyy (Toiviainen 2014). Myös ensimmäisellä vuosiadalla vaikuttanut juutalaisfilosofi Filon Aleksandrialainen tulkitsee syntiinlankeemuksen käärmeen mielihyvän symboliksi (ks. esim. Opif. 55–59).

94 Hom. in Eccl. 4.5 (SC 416, 250–252).

95 Or. dom. 4 (GNO 7/2, 54).

96 Or. dom. 4 (GNO 7/2, 54).

97 Vrt. Clemens, Paed. 2.3.35.3, joka puolestaan muistuttaa Musonius Rufuksen kirjoituksia.

98 Berry 1994, 72–73.

99 Or. dom. 4 (GNO 7/2, 54).

mielessä tarpeen täyttäminen on filosofisesti ”hyvää”. Huolimatta siitä, että Gregorioxen teoksissa itse *eudaimonia*-käsitteen rooli on vähäinen, hänen eettinen ajattelunsa on antiikin eudaimonistisen etiikan perillinen.¹⁰⁰ Eudaimonistisen etiikan hengessä Gregorios määrittelee elämän päämäärän eli korkeimman hyvän seuraavasti: ”Hyveen mukaisen elämän päämäärä (*telos*) on onnellisuus (*makariotēs*).”¹⁰¹ Vaikka *makariotēs*-sana käännetään usein ”autuudeksi”, se oli jo esikristillisenä aikana *eudaimonia*-sanana lähisukulainen, toisinaan jopa sen suora synonyymi, ja merkitsi myös ”onnellisuutta”.¹⁰² Toisaalla Gregorios taas esittää, että ”hyveen mukaisen elämän päämäärä on Jumaluuden kaltaisuus.”¹⁰³ Näiden sanamuodoiltaan lähes identtisten väitteiden perusteella voidaan päätellä, että Gregoriokselle ”onnellisuus” merkitsee ”Jumaluuden kaltaisuutta”.¹⁰⁴ Koska Jumalalla ei ole muuttuvaisuuden ja kuolevaisuuden alaista ruumista, hänellä ei myöskään ole fyysisiä tarpeita. Jo tällä perusteella vaikuttaa ilmeiseltä, että ruumiin tarpeiden merkitys onnellisessa elämässä on toissijainen.

Tulkinta saa lisävahvistusta, kun tarkastellaan, mitä Gregorios ylipäättään opettaa tosi hyvän luonteesta. Nyssalainen mukailee antiikin filosofikoulukuntia esittäessään, että hyvä on jotakin sellaista, jota ihmiset tavoittelevat sen itsensä takia sekä luonteeltaan pysyvää ja ikuista.¹⁰⁵ Tätä eivät hänen mukaansa ymmärrä ne, jotka asettavat mielihyvän elämänsä päämääräksi ja joutuvat aina pettymään, sillä ”mistään ruumiissa syntyvästä ei voi nauttia pysyvästi.”¹⁰⁶ Koska ruumis on aineellinen, sitä rajoittavat sekä sen fyysiset ulottuvuudet että sen ajallinen ja muuttuvainen luonne. Se ei pysty vastaanottamaan rajatonta määrää ruokaa ja juomaa eikä säilyttämään miellyttävää tilaa ikuisesti.¹⁰⁷ Mutta onko tarve lopulta olennaisesti toisenlaista kuin mielihyvä? Onhan se mielihyvän tavoin sidottu ihmisen muuttuvaan ruumiiseen ja syntyy ja hiipuu yhä uudelleen. *De mortuis* -teoksessa Gregorios korostaakin, ettei mikään ruumiin täyttäminen tai tyhjeneminen voi olla itsessään korkein hyvä. Käsitteily kattaa sekä mielihyvän että tarpeen, sillä vaikka tarpeen täyttäminen on oikeutettu teko, ruumis ei tarvitse täyttämistä aina ja kaikissa tilanteissa.¹⁰⁸

Tarpeen täyttäminen on siis asianmukaista,

mutta sen rooli on välineellinen ja tosi hyvälle alisteinen. Gregorioxen mukaan ”välttämättömyyksien” turvaaminen takaa ihmiselle riittävän ruumiillisen hyvinvoinnin, jotta hän voi keskittää huomiionsa sielustaan huolehtimiseen.¹⁰⁹ *De virginitate* -teoksen neljännestä luvusta käy ilmi, että ulkoiset asiat ovat Gregorioxen mielestä lopulta toissijaisia ihmisen korkeimman päämäärän kannalta. Luvussa hän kuvailee maailmallisista sidoksista vapautunutta ihmistä, jonka ainoa ja riittävä omaisuus on hyve. Tällainen henkilö suhtautuu mielihyvään ja vastoinkäymisiin samalla välinpitämättömyydellä sekä antaa varallisuudelle, ylellisyydelle, köyhyydelle ja vaikeuksille yhtäläisen arvon, sillä hän tietää, että hyvin tai huonosti eläminen (*eu ē kakōs zēn*) on lopulta jokaisen omassa vallassa.¹¹⁰

Gregorioxen näkemys hyveen ensisijaisuudesta ja riittävydestä muistuttaa stoalaista onnellisuuden ihannetta, jossa keskeistä onnellisuuden kannalta on ihmisen sisäinen hyveiden muovaama asenne. Vaikka stoalaiset korostavat luonnon eettistä merkitystä, luonnon vaatimuksiin mukautuminen ei vielä sellaisenaan tee ihmisestä hyveellistä. Syöminen, juominen ja yksinkertainen elämä eivät ole hyveellisiä tekoja, ellei ihminen valitse niitä tietoisesti. Seneca toteaa, ettei ensimmäisen ihmisyhteisön luonnonmukainen elämä ollut seurausta viisaudesta, vaikka se muistutti viisaiden elämäntapaa.¹¹¹ Heidän viattomuutensa ei johtunut hyveestä vaan tietämättömyydestä. Ensimmäiset ihmiset eivät siis olleet saavuttaneet elämäntapaansa vapaiden valintojen avulla, vaan he olivat yhtä tietämättömiä paheista kuin tietoisesta täydellisyyden tavoittelusta.¹¹² Hyveet sen sijaan on omaksuttava opiskelemalla ja harjoittelemalla. ”Luontohan ei anna hyvettä; hyväksi tuleminen on taito”, Seneca kirjoittaa.¹¹³ Sama käsitys luonnon ja hyveen suhteesta esiintyy myös Clemensillä.¹¹⁴

Onkin tärkeää korostaa, että myös Gregorioxen ajattelussa hyveellistä on nimenomaan tarpeen tietoinen täyttäminen, ei tarpeen täyttäminen itsessään.¹¹⁵ Tarve on pelkkä luonnon järjestykseen liittyvä tosiasia; tärkeää on se, miten yksilö siihen suhtautuu. Tarpeen tietoisesta täyttämisen kannalta keskeisin hyve on Gregorioxen kirjoituksissa ”itsesääteily” (*sōfrosynē*).¹¹⁶ Kyseinen hyve esiintyy

usein antiikin filosofiassa mielihyvän ja liiallisten halujen vastalääkkeenä.¹¹⁷ Se tarkoittaa halujen tietoista hallintaa ja suuntaamista sopiviin kohteisiin. Gregoriokselle *sōfrosynē* merkitsee myös oman tahdon mukauttamista Jumalan tahtoon.¹¹⁸ Syklisesti ilmenevästä tarpeesta poiketen itsesäätely ja muut hyveet ovat ihmisen intellektiin iskostuneita asenteita, jotka ovat aina saatavilla ja joiden olemassaolo on pysyvää, vaikeivät ne kaikkina hetkinä aktualisoituisikaan.¹¹⁹ Voidaan esittää, että halujen säätelyä tähtäävä *sōfrosynē* merkitsee samalla oikeaa asennetta ihmisen katoavaisen ja sykliseen ruumiillisuuteen. Se ohjaa ihmistä pitäytymään tarpeeseen ja torjumaan sen ylittävät, mielihyvään suuntautuvat halut.

JOHTOPÄÄTÖKSET

Tässä artikkelissa olen osoittanut, että Gregorios Nyssalainen nostaa tarpeen ruumiillisen hyvinvoinnin mittapuuksi ja osallistuu antiikin tarvediskurssiin, jossa tarve ymmärrettiin rajatuksi haluiksi. Gregorios on omaksunut monta keskustelun pääkorostuksista: Hänen mukaansa tarve on luonnon aikaansaamaa sekä tyydytettävissä helposti ja yksinkertaisesti. Mikäli näin ei tehdä, ihminen siirtyy ylellisyyden tavoitteluun, joka ei koskaan tarjoa tyydytystä. Antiikin traditiolle ominaisesti Gregorios myös korostaa, että ylellisyyteen siirtyminen johtaa ahneuteen, joka puolestaan järkyttää yhteisön hyvinvointia.

Gregorioksen mukaan ylellisyyden tavoittelua motivoi mielihyvän saavuttaminen. Jälkimmäinen on tarpeen kanssa kilpaileva päämäärä, joka jäsentää ihmisen suhdetta ruumiiseen ja aineelliseen maailmaan. Vaikka mielihyvän ja tarpeen vastakkainasettelu ilmenee myös muilla antiikin aukto-reilla, tapa jolla Gregorios toistuvasti rinnastaa käsitteet *hēdonē* ja *khreia* on ainutlaatuinen.

Tarvetta ja mielihyvää ei erota toisistaan niiden alkuperä: molempia ajaa eteenpäin himo ja molemmat ilmenevät katoavaisessa ihmisruumiissa. Aivan kuten mielihyvän, myös tarpeiden täyttäminen on ajallista, eikä se koskaan tarjoa pysyvää tyydytystä. On kuitenkin selvää, ettei ihminen, joka ymmärtää mielihyvän ja tarpeen eron, edes yritä etsiä tarpeilleen pysyvää tyydytystä. Hän maksaa mukisematta

niiden vaatiman toistuvan velan, mutta keskittyy ennen kaikkea etsimään korkeinta hyvää, henkisiä hyveitä, jotka muovaavat hänestä yhä enemmän Jumalan kaltaisen eli johtavat hänet kohti onnellisuutta. Tarpeen tyydyttämisen päämäärään kuuluu siis sisäänrakennetusti ymmärrys siitä, ettei kyseessä ole lopullinen vaan välineellinen hyvä. Mikäli tämä jää ymmärtämättä, tarpeen tyydyttäminen muuttuu itseisarvoiseksi mielihyvän tavoittelemiseksi. Asettamalla halujen rajan tarpeen täyttämiseen ihminen ottaa huomioon sekä luomakunnan rajallisuuden että lähimmäisen yhtäläisen tarvitsevyyden.

100 *Eudaimonia*-käsitteestä Gregorioksella ks. Mann 2000, 336.

101 Inscr. 1.5 (GNO 5, 25).

102 *Makarios*-käsitteestä ja sen johdannaisista Gregorioksella ks. Mann 2000.

103 Beat. 1 (GNO 7/2, 82).

104 Ks. myös Mann 2000, 340–351. Gregorios vahvistaa yhteyden todetessaan: ”Jumalan kaltaisuus on ihmisen onnellisuuden raja” (Inscr. 1.6 [GNO 5, 26]).

105 Beat. 4 (GNO 7/2, 111); Hom. in Eccl. 2.8 (SC 416, 182).

106 Hom. in Eccl. 2.8 (SC 416, 180). Ks. myös Beat. 4 (GNO 7/2, 119–120).

107 Maailmallisen nautinnon katoavaisuudesta ks. myös esim. Hom. in Eccl. 1.9.

108 Mort. (GNO 9, 32–33).

109 Hom in Eccl. 3.5 (SC 416, 207–209).

110 Virg. 4.

111 Ep. 90.44.

112 Ep. 90.44.

113 Ep. 90.44 (Oikarinen 2011, 281). Yleisesti stoalaisesta käsityksestä ja sen kritiikistä ks. Long & Sedley 1987, luvut 58, 63 ja 64.

114 Strom. 7.3.19.

115 Periaatteen tiivistää Seneca Ep. 92.11–13.

116 Beat. 4 (GNO 7/2, 120). Käsitteelle on vaikeaa löytää suora suomalaista vastinetta; se on käännetty usein myös ”kohtuullisuudeksi”. Gregorios antaa *sōfrosynē*-sanalle määritelmäksi ”kaikkien sielun liikkeiden hyvin järjestetty hallinta viisauden ja ajattelun avulla” (Virg. 18.4 [SC 119, 474]). *Sōfrosynē*-käsitteen merkityshistoriaa antiikin kirjallisuudessa analysoi North 1966. Käsitteestä Gregorioksella ks. erit. 345–353.

117 Mielihyvän ja *sōfrosynē*-hyveen vastakkainasettelua käsittelee esimerkiksi Aristoteles (NE 3.10–12 1117b–1119b). Gregorioksella ks. myös esim. Virg. 21.2–3; 23.6.

118 Or. dom. 4; Virg. 23.6.

119 Beat. 4 (GNO 7/2, 120–121).

Gregorioksen käsitys tarpeesta jatkaa antiikin eudaimonistista etiikan traditiota ja osoittaa osaltaan idän patristisen etiikan tiiviit yhteydet kreikkalais-roomalaiseen filosofiaan. Tämä linkki ja aiheen monipuolinen käsittely todistavat vääräksi Patricia Springborgin arvion, jonka mukaan kristinuskon myötä ruumiin tarpeista ei enää voitu avoimesti keskustella. Vaikka on tärkeää todeta, että Gregorioksen tarveajattelu nousee tietystä filosofisesta diskurssista, se voi myös inspiroida nykykristittyjen pohdintaa siitä, mikä – jos mikään – on ihmiselle tarpeeksi.

KIRJALLISUUS

Lähteet

ARISTOTELES

- NE = *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, [s. a.].
- Pol. = *Aristotelis politica*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- *Politiikka*. Teokset VIII. Classica-sarja. Suom. A. M. Anttila. Jyväskylä: Gummerus, 1991.

CLEMENS ALEKSANDRIALAINEN

- Paed. = *Le pédagogue*. Vol. 2. Sources Chrétiennes (SC) 108. Ed. C. Mondésert. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965.
- Strom. = *Clemens Alexandrinus 2–3: Stromata 1–8*. Die griechischen christlichen Schriftsteller 52(15), 17. Ed. L. Früchtel, O. Stählin, and U. Treu. Berlin: Akademie Verlag, 1960, 1970.

FILON ALEKSANDRIALAINEN

- Opif. = *De opificio mundi*. Philo I, The Loeb Classical Library. Ed. F. H. Colson & G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press/London: Heinemann, 1981 [1929].

GREGORIOS NYSSALAINEN

- Beat. = *De beatitudinibus*. GNO 7/2. Ed. J. Callahan. Leiden: Brill, 1992.
- Hom. in Cant. = *In Canticum Cantorum*. Gregorii Nysseni Opera (GNO) 6. Ed. H. Langerbeck. Leiden: Brill, 1960.
- Hom. in Eccl. = *Homélie sur l'Écclésiaste*. Sources Chrétiennes (SC) 416. Ed. F. Vinel. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.
- Inscr. = *In inscriptiones Psalmorum*. GNO 5. Ed. J.

McDonough. Leiden: Brill, 1962.

- Mort. = *De mortuis non esse dolendum*. GNO 9/1. Ed. G. Heil. Leiden: Brill, 1967.
- Or. dom. = *De oratione dominica*. GNO 7/2. Ed. J. Callahan. Leiden: Brill, 1992.
- Virg. = *Traité de la virginité*. SC 119. Ed. M. Abineau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.

LUCIUS ANNAEUS SENECA

- Ep. = *Epistulae morales ad Lucilium*. Ed. O. Hense. Leipzig: Teubner, 1938.
- Kirjeet Luciliukselle. Suom. Antti T. Oikarinen. Helsinki: Basam Books, 2011.

PLATON

- Rep. = *Platonis opera*. Vol. 4. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1968 [1902].
- *Valtio*. Teokset 4. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava, 1999.

Kirjallisuus

ANNAS, JULIA

- 1993 *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.

BERRY, CHRISTOPHER J.

- 1994 *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRAYBROOKE, DAVID

- 1987 *Meeting Needs: Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

BROWN, PETER

- 2002 *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Hanover, NH: University Press of New England.

HARL, MARGUERITE

- 1961 ”Le guetteur et la cible: les deux sens de skopos dans la langue religieuse des Chrétiens”. *Revue des Études Grecques* 74, 351–353, 450–468.

- 1966 ”Recherches sur l'origénisme d'Origène: la ”satiété” (koros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes”. *Studia Patristica* 8/ 2. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 83. Berlin: Akademie-Verlag, 373–405.

HELM, JAMES J.

- 1993 ”Koros: From Satisfaction to Greed”. *The Classical World* 87/1, 5–11.

HOLMAN, SUSAN

- 2001 *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. Oxford Studies in Historical Theology.

- Oxford: Oxford University Press.
- 2009 *God Knows There's Need: Christian Responses to Poverty*. Oxford: Oxford University Press.
- HOLMAN, SUSAN (ED.)
- 2008 *Wealth and Poverty in Early Church and Society*. Holy Cross Studies in Patristic Theology and History. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- KNUUTTILA, SIMO
- 2005 *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- LONG A. A. & SEDLEY D. N.
- 1987 *The Hellenistic Philosophers, Vol. 1: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LUDLOW, MORWENNA
- 2007 *Gregory of Nyssa: Ancient and (Post)modern*. Oxford: Oxford University Press.
- MANN, FRIEDHELM
- 2000 "Zur Wortgruppe $\mu\alpha\kappa\alpha\rho$ - in De beatitudinibus, in übrigen Werk Gregors von Nyssa und im Lexicon Gregorianum." *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary & Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn 14–18 September 1998)*. Ed. Hubertus R. Drobner & Albert Viciano. Leiden: Brill, 331–358.
- SALMINEN, JOONA
- 2014 "Kilvoittelua kaupungissa ja erämaassa: Askeesin sosiaalinen merkitys varhaiskristillisyydessä." *Teologinen Aikakauskirja* 119, 221–233.
- SMITH, WARREN J.
- 2004 *Passion and Paradise: Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*. New York: Crossroad.
- SPRINGBORG, PATRICIA
- 1981 *The Problem of Human Needs and the Critique of Civilisation*. London: George Allen & Unwin.
- TOIVIAINEN SIIRI
- 2014 "Hyvä syödä ja kaunis katsella: Aistit, mielihyvä ja kiusaus patristisissa syntiinlankeemustulkintoissa." *Ruumiillisuus varhaiskristillisessä teologiassa*. Studia Patristica Fennica 1. Toim. Jussi Junni. Helsinki: Suomen patristinen seura, 105–116.

Kirjakauppa Gezelius



uutta ja vanhaa teologista kirjallisuutta

teologinenkirjakauppa.fi