

Kilvoittelua kaupungissa ja erämaassa

Askeesin sosiaalinen merkitys varhaiskristillisyydessä

Kristillisen kilvoituselämän painopiste alkoi siirtyä erämaahan 300-luvun alkupuolella. Kristillisen askeesin historia ei kuitenkaan alkanut tuolloin, vaan erämaaliikettä edelsi vaihe, jolloin kaupunkien uskontona levinnyt kristinusko omaksui erilaisia kilvoituselämän muotoja hellenistisestä filosofiasta. Tarkastelen tässä artikkelissa kristillistä askeesia kahdessa eri vaiheessa havainnollistaakseni tätä siirtymää. Ensimmäisen vaiheen muodostaa kaupunkielämä, jonka osalta tarkastelen Clemens Aleksandrialaisen (n. 150–215) *Paedagogus*-teosta, toisen muodostaa askeettien siirtyminen erämaahan. Tämän siirtymän osalta kiinnostavan kuvauksen tarjoaa Aleksandrian piispana toimineen Athanasios Suuren (n. 295–373) teos *Vita Antonii*.

Lähestyn Athanasiosuksen ja Clemensin teoksia kristillisen elämäntavan oppaina ja vertailen niitä keskenään erityisesti perheeseen liittyvän aineiston, demonien käsittelyn ja jumalallistumisopetuksen osalta. Aineiston pohjalta vastaan kysymyksen,

miten asketismin sosiaalinen funktio muuttui kaupungista erämaahan siirtymisen myötä.

TUTKIMUSASETELMA

Clemensin ja Athanasiosuksen teosten vertailu on hedelmällistä, sillä molemmat ovat arvostettuja varhaisen kirkon auktoreita ja he toimivat samassa kaupungissa. Kummallakin teoksella on oma kontekstinsa: Clemens kävi keskustelua erilaisiin äärimmäisyyksiin oppilaitaan kannustavien opettajien kanssa 100–200-lukujen taitteessa, Athanasios puolestaan muotoili ajatuksiaan areiolaiskiistan aikoihin 300-luvun alussa ollessaan useita kertoja karkotettuna piispanistuimeltaan. Teosten ajallinen etäisyys on noin puolitoista vuosisataa, niitä kuitenkin yhdistää tapa käsitellä askeesia suhteessa kaupunkiin.

Molemmissa teoksissa käsitellään myös kysymystä ihmisen jumalallistumisesta. Jo Platon oli opettanut, että ihmisen tehtävä on tulla mahdollisimman paljon jumalan kaltaiseksi. Tämän opetuk-

sen jälkivaikutus on kristilliselle perinteelle erittäin merkittävä.¹ Jumalallistumisen ja arkielämän välinen jännite on aiheuttanut historian eri vaiheissa kilvoittelusta kiinnostuneille paljon päänvaivaa. Miten jumalallistuneiden (tai jumalallistuvien) kristittyjen tulisi käytännössä elää? On kiinnostavaa kysyä, miksi jotkut kristityt päättivät hylätä kaupunkiympäristön ja siirtyä erämaan asukkaiksi tavoitellessaan elämäntapansa täydellisyyttä. Millaisia kiusauksia kaupungin ulkopuolella erämaassa kohdattiin ja miten erämaan houkutukset erosivat kaupungin kiusauksista?

Varhaiskristillisyyden tutkimuksessa on viime vuosina yhä enemmän alettu kiinnittää huomiota eri kirjallisuuden lajien tunnistamiseen.² Koska tässä artikkelissa analysoidaan selvästi eri kirjallisuudenlajeihin kuuluvia teoksia, on syytä kiinnittää paradigman muutokseen huomiota. Toinen merkittävä tutkimussuunta viime vuosikymmeninä on ollut niin sanottu ruumiin teologia, josta laajoja esityksiä ovat esimerkiksi Peter Brownin ja Teresa M. Shawn tutkimukset. William Harmless käsittelee asketismia sekä kirjallisuuden lajien että ruumiillisuuden näkökulmasta.³ Tarkasteluni täydentää näissä esitetyjä näkökohtia erityisesti jumalallistumisopetuksen ja tunneteorian osalta. Näiltä osin liityn Simo Knuutilan ja Norman Russellin tutkimuksiin.⁴

Tarkasteluni antaa mahdollisuuden arvioida myös varhaiskristillistä demonologiaa ja sen tutkimusta tuoreesta näkökulmasta ja näin viedä eteenpäin nykykujalle verrattain vieraan aihepiirin tutkimusta. Richard Sorabjin, Dale Martinin ja erityisesti David Brakken tutkimusten hyödyntäminen ja heidän teesiensä testaaminen sopii luontevasti yhteen sekä vertailevan analyysini että aineistoni kanssa.⁵

Monastisen liikkeen ja hagiografisen kirjallisuuden varhaisvaiheet liittyvät toisiinsa, mistä kertovat Brownin tutkimustulokset ”pyhän miehen” sosiaalisista funktioista.⁶ Myös Richard Valantis on käsitellyt asketismin sosiaalista merkitystä. Hänen hahmottelemansa asketismin kulttuuriset, sosiaaliset ja psykologiset ulottuvuudet ovat oman näkökulmani kannalta kiinnostavia. Valantis ei artikkelissaan kuitenkaan painota askeettisten käytäntöjen historiallista jatkuvuutta riittävästi.⁷ Pääs-

täksemme sisään munkkien kammioihin, meidän on lähdettävä liikkeelle kaupungista.

PERHE JA PYHITYS KAUPUNGISSA

Clemens käsittelee avioliittoon ja seksuaalisuuteen liittyviä asioita yksityiskohtaisesti *Paedagogus*-teoksen toisen kirjan kymmenennessä luvussa.⁸ Näitä opetuksia on havainnollista verrata toisten, suunnitteen samalla alueella lähes samaan aikaan toimineiden opettajien, liikkeiden ja ryhmien näkemyksiin. Esimerkiksi Tertullianus, montanolaiset ja Valentinoksen seuraajat tarjoavat hyviä vertailukohtia. Clemens hyväksyi osittain esimerkiksi Basilideksen ja Valentinoksen opetuksia, mutta suhtautui toisaalta nuivasti sellaisiin äärimmäistä asketismia kannattaviin opettajiin kuten Markion, Tatianos ja Julius Cassianus.⁹ Keskusteluja käytiin moneen suuntaan, esimerkiksi Tertullianus kävi keskusteluja valentinolaisten kanssa.¹⁰ Filosoifeista kiinnostavan vertailukohtaan tarjoavat noin 100-luvulla kirjoittaneet Plutarkhos ja Porfyrios.¹¹

Naimisiinmenoon ja selibaattiin liittyvät kysymykset puhuttivat Clemensin aikaan laajasti. Usein ”gnostilaisiin” ryhmiin on liitetty rigoristisia ja maailmakielteisiä piirteitä, mutta ainakin valentinolaisten opetus avioliitosta saattoi olla hyvin samansuuntaista kuin Clemensillä.¹² Clemens ja Valentinus ovat kiinnostavia senkin vuoksi, että monet muut yhteisöt päätyivät erilaisiin sovelluksiin. Clemensin seksuaalieettinen argumentaatio perustuu luonnonoikeusajatteluun, Raamatun (usein allegoriseen) tulkintaan sekä moniin antiikin lähteisiin. Kokonaisuutta ei voida hahmottaa oikein, ellei oteta huomioon hänen teoriaansa tunteista. Stoalaisen opetuksen mukaan sormeakaan ei tulisi liikuttaa vain hetken mielijohteesta. Clemens peräänkuuluttaa, että saman kontrollin on ulotuttava myös seksuaalisuuden toteuttamiseen.¹³

Clemensin mukaan oikea käytös ja hyve kattavat koko elämän ja ne on annettu askeesia eli ”harjoitusta varten”.¹⁴ Puolisot tarvitsevat ohjausta toimiakseen oikein.¹⁵ Avioliiton päämäärä on lasten saaminen, minkä vuoksi avioliitto on hänen mukaansa arvostettava elämänvalinta.¹⁶ Ihmisen tulee noudattaa Jumalan Genesiksessä (1:28) antamaa käskyä lisääntyä. Näin hänestä tulee Clemensin mu-

kaan Jumalan kuva (*eikōn*), sillä lisääntymisessä on kyse ihmisen ja Jumalan yhteistyöstä (*synergeia*).¹⁷ Lisääntyminen kuuluu Clemensin ajattelussa ja ohjeissa vain avioliittoon ja siinä on kyse paitsi Jumalan antaman käskyn noudattamisesta, myös ihmisen jumalallistumisesta (*theōsis*, joskin termi vakiintui kuvaamaan jumalallistumista vasta vuosisatoja myöhemmin). Raskauden keskeyttäminen ei ole ihmisajalle sopivaa, sillä siinä kuolee myös rakkaus ihmisyyttä kohtaan (*filanthrōpia*).¹⁸

Clemens painottaa yhteyttä ruumiillisen ja henkisen lisääntymisen välillä. Hänen opetuksensa perustuu käsitykselle luodun todellisuuden hyvydestä ja sijoittuu tässä mielessä samalle jatkumolle kuin pastoraalikirjeet.¹⁹ Seksuaalisessa käyttäytymisessä tulee noudattaa luonnollisuutta, joka näkyy esimerkiksi ihmisen eri elinten luonnollisissa tehtävissä.²⁰ Sukupuolielimiin tulee hänen mukaansa suhtautua häveliäästi, kuten jo oppinsa Moosekselta saanut Platon oli opettanut.²¹ Yhdyntä ilman intentiota lisääntyä on hänestä luonnon halveksimista.²²

Kiinnostavan vertailukohdan tarjoaa Tertullianus, jolla oli yhteyksiä rigoristiseen montanolaiseen liikkeeseen.²³ Tertullianuksen mukaan avioliitto Jumalan asettamana on suositeltava institutio. Ihmisen pyhityksen kannalta se ei kuitenkaan ole optimaalinen, sillä vain neitsyet voivat saavuttaa todellisen pyhyiden asteen. Montanolaisuudessa liikkeen jäseniä kannustettiin valitsemaan pääsääntöisesti selibaatti avioliittoa parempana vaihtoehtona. Tertullianuksen mukaan liike oli keskittien niiden ääripäiden välillä, joista toisessa sallittiin useita avioliittoja ja toisessa taas luovuttiin avioliitosta kokonaan.²⁴ Avioliiton vastustamisen hän näki jo apostolisen ajan harhaoppina.²⁵

Miksi aviollinen elämä nähtiin ongelmallisena? Eräät käsitykset liittyvät kunkin opettajan edustamaan kosmologiaan. Esimerkiksi Markion tuomitsi kaiken lisääntymisen pahana, sillä hänen mukaansa maailman on luonut paha, alempi luojajumala ja ihmisten lisääntyminen palvelee tämän päämääriä.²⁶ Clemens arvostelee Markionia erityisesti siitä, että tämä on ymmärtänyt väärin sekä Jumalan luojana että ihmisluonnon.²⁷ Markionin kosmologiaa arvostelee myös Tertullianus.²⁸ Clemensin kritiikin pohjan muodostaa ennen kaikkea perusvakaumus,

jossa Jumalan luoma maailma nähdään hyvänä, mikä antaa suunnan myös ihmisluonnon ymmärtämiselle.

-
- 1 Platon, *Theaitetos* 176b. Ks. Russell 2004, 31, 50, 52; Salminen 2010, 31–32. Sielun jumalallisuutta käsittelee myös Platonin dialogi *Faidon*.
 - 2 Ks. Young & al. 2004. Suuntaus näkyy myös teoksen Harmless 2004 ohella tämän artikkelin tutkimusotteessa.
 - 3 Brown 1971a; 1988; Shaw 1998; Harmless 2004.
 - 4 Knuutila 2006; Russell 2004.
 - 5 Sorabji 2004; Brakke 2006; Martin 2010.
 - 6 Erityisesti Brown 1971a.
 - 7 Valantasis 1998, 550–551.
 - 8 Paed. 2.10.83–99. Ks. myös Salminen 2010, Liite 2, jossa osiossa annetut ohjeet on taulukoitu.
 - 9 Ashwin-Siejkowski 2008, 134–135.
 - 10 Clemensin tyyliä on huomionarvoista, että hän hyväksyy muiden opetuksia sen mukaan kuin ne vastaavat hänen omaa ajatteluaan. Sen sijaan Tertullianus suhtautui valentinolaisiin penseästi teoksessaan *Adversus valentinianos* ja kritisoi Valentinosta esim. *De praescriptione* 7, 10 ja 29.
 - 11 Porfyrioksen *Ad Marcellam* käsittelee useita samoja teemoja kuin Clemens ja Tertullianuskin; Plutarkhoksesta ks. Asikainen 2012.
 - 12 Ks. Dunderberg 2008, 45 sekä edellä viitattu Ashwin-Siejkowski 2008, 134. Gnostikon määritelmästä ks. Dunderbergin johdanto.
 - 13 Paed. 2.10.90.1–3.
 - 14 Paed. 2.10.93. Kohdan taustalla on hyveen määritelmä: ἡ ἀρετὴ, ὅς ἐστι λόγος διὰ τοῦ παιδαγωγοῦ παραδιδόμενος εἰς ἀσκήσιν, Paed. 3.6.35.2–3. Salminen 2010, 56–57.
 - 15 Paed. 2.10.96.2.
 - 16 Paed. 2.10.83.1; Paed. 2.10.95.
 - 17 Paed. 2.10.83.2: ”– – κατὰ τοῦτο εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος γίνεταί τοῦ θεοῦ, καθὸ εἰς γένεσιν ἀνθρώπου ἄνθρωπος συνεργεῖ.”
 - 18 Paed. 2.10.96.1.
 - 19 Ks. esim. 1. Tim. 3:4, 12; 4:4.
 - 20 Paed. 2.10.87.
 - 21 Paed. 2.10.90. Platon, *Lait* 8.828e.
 - 22 Paed. 2.10.95, 99.
 - 23 Tertullianuksesta ks. esim. Quasten 1994, 246–250 sekä Pihkalan suomennosten (2010; 2012) johdannot.
 - 24 Trevett 2002, 112–114. Trevett tarjoaa useita viitteitä mm. Tertullianuksen teoksiin *De monogamia*, *Ad uxorem* ja *De exhortatione castitatis*. Ks. myös Quasten 1994, 305.
 - 25 De praesc. 33.6; 34.1.
 - 26 Markionin näkemys tunnetaan ainoastaan Clemensin teosten välityksellä, ks. Strom. 3.12.1.
 - 27 Ashwin-Siejkowski 2008, 135–138.
 - 28 De praesc. 29–30 sekä 34.

Clemensin mukaan sellaiset opettajat, joiden mukaan avioliitto on paholaisen keksintöä, ovat jumalattomia ihmisiä (*atheoi anthrōpoi*, ”ateisteja”).²⁹ Tatianoksen opetus joutui Clemensin tulilinjalle samankaltaisesta syystä kuin Markioninkin. Tatianoksen mukaan jopa hallittu aviollinen sukupuolielämä on pahana tekona hylättävä. Vaikka Tatianos periaatteessa hyväksyy paavalilaisen ohjeen aviollisesta pidättäytymisestä rukouselämän vuoksi, hän pitää sitä ongelmallisena, sillä se jättää heikkotahtoisuudelle (*akrasia*) ja Saatanalle mahdollisuuden päästä tuhoamaan puolisoiden keskinäiseen sopimukseen perustuvan pidättyvyyden hedelmät. Siksi on hänen mukaansa parempi luopua sukupuolielämästä myös avioliitossa kokonaan. On mielenkiintoista, että molemmat viittaavat argumenteissaan Paavaliin, mutta tulkitsevat tätä hyvin eri tavoin. Paholaisen ja tunneteorian, erityisesti heikkotahtoisuuden, liittäminen seksuaalisuuden käsittelyyn muodostui sittemmin pysyväksi teemaksi askeettisessa kirjallisuudessa.

Clemens ei ole ainoa, joka suhtautui Tatianokseen varauksellisesti. Myöhemmin esimerkiksi Eusebios Kesarealainen (263–339) ja Epifanos Salamislainen (k. 403) pitivät Tatianosta rigoristisen enkraittiliikkeen perustajana. Tatianoksen kanta luodun maailman hyvydestä on selvästi vastakkainen Clemensin näkemykselle. Tatianos ja enkraiitit eivät kuitenkaan ole antiikin maailmassa ainutlaatuinen ilmiö, sillä samaan aikaan esimerkiksi uusplatonismiin liittyi seksuaalikielteisiä virtauksia. Myös Julius Cassianuksen opetuksessa (ilmeisesti toisen vuosisadan lopulla) näkyy vahva antiseksaalinen linja. Hän opetti enkratiaa ja eunukkeja käsittelevässä teoksessaan seksin alentavan ihmisen eläinten tasolle ja katsoi, että vain eunukeilla on mahdollisuus pelastua. Clemensin vastaus Juliukselle liittyi Paavalin ja Vanhan testamentin tulkintaan, jossa hän uskoi Juliuksen erehtyneen.³⁰

Luonnon käsite on Clemensin käytännöllisten ohjeiden kannalta keskeinen.³¹ Hän samasti toisiinsa universaalien Logoksen ja Kristuksen. Logos on hänelle stoalaisten oppien mukaisesti luontoa ja moraalialta hallitseva voima.³² Hänen etiikkaansa kuuluu myös aristoteelisia vaikutteita (keskitie ja askeesi). Vaikka ihminen on luontonsa (*fysis*) puoles-

ta taipuvainen hyveellisyyteen, edistykseen hänen täytyy harjoitella (*askēsis*) ja saada oppia (*mathēsis*). Tunteiden hallinta muodostaa hänelle oikean toiminnan perustan.

Clemens painotti perhettä osana yhteiskuntaa. Askeettiset virtaukset selvästi uhkasivat hänen yhteiskunnallista sopeutumista painottavaa linjaansa.³³ Clemensin opetus avioliiton luonteesta sekä miehen ja naisen välisen liiton sisällöstä on jälkivaikutukseltaan erittäin merkittävä ja hänen tekstinsä tarjoavat näytteen sellaisesta varhaiskristillisestä teologiasta, jossa kristityn tulee hallita himonsa, eli tunteensa ja käytöksensä, myös avioliitossa – ei vain leskeksi jäätyään tai liiton päätyttyä eroon.³⁴ Uskonnolliset ihanteet ja avioliitto eivät siis hänen mukaansa sulje toisiaan pois. Tunneteorია liittyy näin kiinteästi avioliittoteologiaan.

Vaikka Clemensin opetukset eivät edusta varhaiskristillisten kirjoittajien rigoristisimpia ihanteita, on niiden perusta kuitenkin kilvoittelussa ja hyveiden harjoittamisessa. Ajattelussa on helppo nähdä yhtymäkohtia niin Paavalin opetukseen (1. Kor. 7) ja pastoraalikirjeiden yhteiskunnallista sopeutumista painottaviin linjauksiin kuin Porfyriokseenkin.³⁵ Kirjoittajana Clemens on kuitenkin Paavalia ja pastoraalikirjeitä filosofisempi ja sofistikoituneempi, mikä näkyy lukuisissa viitteissä antiikin kirjallisuuteen.

Vielä on syytä panna merkille, että Clemensin oppilaat ovat oletettavasti olleet ylhäistä sosiaaliluokkaa. Tämä näkyy useissa ohjeissa, jotka koskevat esimerkiksi seksuaalisuutta, syömistä, vaatteita, kenkiä, vuodevaatteita ja arjen tarve-esineitä. Martin Pujiula luokittelee näihin liittyviä ohjeita väitöstutkimuksessaan (2006) ja osoittaa useita liittymäkohtia muiden antiikin kirjoittajien vastaaviin teksteihin.³⁶ Näyttää siltä, että Clemens yleisesti ottaen pyrkii ohjeillaan edistämään oppilaidensa yhteiskunnallista sopeutumista. Hän kuitenkin vastustaa liiallista muodille ja kaunistautumiselle omistautumista, mikä tuo hänen ajatteluunsa myös vastakulttuurin elementtejä.³⁷ Hyveiden harjoittaminen merkitsee hänelle yleensä ääripäiden välttämistä ja yksinkertaisten vaihtoehtojen suosimista. Clemensin käsitys askeesista ei vastaa mielikuvia ankarasta elämästä ja itsensä kurittamisesta. En-

nemminkin kyse on yleisyyksien kohtuullistamisesta, tunteiden ja mielihalujen hillitsemisestä sekä sisäisen riippumattomuuden kasvattamisesta. Clemens ei kehota oppilaitaan vetäytymään autiomajaan; hänelle kristinusko merkitsee ennen kaikkea kaupunkiin sopivaa elämäntapaa.

Kuvaillessaan kristillistä elämäntapaa ja antaesaaan siihen liittyviä käytännöllisiä ohjeita Clemens liittää pareneesinsa osaksi laajempaa ihmisen jumalallistumista käsittelevää diskurssia. Tässä häntä voidaan pitää uranuurtajana. Hänen tapansa yhdistää elämäntapaan ja jumalallistumiseen liittyvät teemat kumpuavat hyvin myönteisestä ihmiskuvasta, kuten Russell toteaa.³⁸ Sen sijaan vähemmälle huomiolle Clemens-tutkimuksessa on jäänyt hänen jumalallistumiskurssinsa liittyminen aleksandrialaiseen kaupunkikulttuuriin. Clemensin keskeinen pyrkimys on tehdä oppilaitaan mallikelpoisia kansalaisia. Hänen hyveopillaan on näin vahva sosiaalinen ulottuvuus. Liittymäkohta antiikin filosofiaan on luonteva. Kaupunkielämä edellyttää yksilöltä ja yhteisöiltä tiettyjä asioita, ja jo itse *polis* on osoitus ihmisen erityisestä luonteesta poliittisena ja sosiaalisena olentona. Hyveet ovat keskeinen osa kaupunkielämää.

Askeesi eli hyveissä harjaantuminen on Clemensille tapa muistuttaa jumalallista logosta yhä enemmän. Clemens määrittelee hyveen askeesin kautta.³⁹ Askeesi eli hyveiden harjoittaminen integroivat hänen käsityksensä mukaan harjoittajansa (”askeetin”) kunniallisesti osaksi kaupunkielämää. Korkealle tasolle nousseet gnostikot ovat Clemensin mukaan edenneet tunteiden hallinnasta tilaan, jossa niitä ei enää ole.⁴⁰ Hän kuvaa tätä tilaa stoalaisittain termillä *apatheia*:

Meidän mielestämme kaikki täydellisen gnostikon (*teleios gnōstikos*) sielun passiot on poistettu. Tieto (*gnōsis*) johtaa harjoitukseen (*synaskēsis*), ja tämä johtaa vakiintuneeseen valmiuteen (*diathesis*), ja tämä tyyntyminen on juuri apatiaa, ei metriopatiaa. Sisäinen tyyntyminen (*apatheia*) syntyy täydellisenä himojen poistumisen hedelmänä.⁴¹

Tästä seuraa kahden tason kristittyjen malli, kuten Salvatore Lilla on huomauttanut. Mallilla hahmotetaan ihmisten eettistä tasoa ja heidän toiminta-

sa.⁴² Samalla kun *apatheia* on ihmisen todellinen päämäärä (*telos*), jolloin tämä tulee Jumalan kaltaiseksi, se on myös moraalinen termi, joka kertoo henkilön elämäntavasta. Tässä Clemens liittyy ohjeillaan antiikin filosofisiin keskusteluihin. Stoalai-

29 Strom. 3.80.3.

30 Ashwin-Siejkowski 2008, 138–140. Tieto Tatianoksen opetuksesta perustuu Clemensin tallentamaan katkelmaan Strom. 3.12.81.1–2, mutta Tatianoksen ajattelusta on säilynyt myös siitä riippumatonta materiaalia. Clemens käsittelee laajasti myös kuohintaa (Strom. 3.12.81.3; 99.13.1, 4) sekä Julius Cassianuksen väitteitä (Strom. 3.13.91–95). Vanhassa testamentissa sanotaan eunukeista, että heitä ei tule lukea ”Herran kansaan kuuluviksi” (Deut. 23:1). Uudessa testamentissa kastroitioon suhtaudutaan myönteisemmin (Matt. 19:12). Äärimmäisten varhaiskristillisten tulkintojen takana lienee kosmologisia syitä, joissa lisääntyminen nähdään alempaan materiaaliseen maailmaan kuuluvana.

31 Paed. 2.10.84.

32 Ks. myös Engberg-Pedersen 2000, 209–212.

33 Shaw 1998, 51; Ashwin-Siejkowski 2008, 141.

34 Ks. esim. Paed. 2.10.91–95, 99; kohdassa 94 Clemens mainitsee sittemmin kadonneen tutkielmansa, joka käsittelee kristittyjen naimisiin menon problematiikkaa.

35 Esim. sekä Paed. 1.2.6.1 että Porfyrioksen *Ad Marcellam*, 9.13–16 käsittelevät tunteita sairauksina, niiden parantamista ja ihmisen jumalallisuutta.

36 Esim. Paed. 2.3.36–39; 2.10.105–115; 2.11.116–117; ks. Shaw 1998, 49–52; Pujiula 2006, 94–95, 168–169, 173, 232, 315–334; Salminen 2010, 39.

37 Kaunistautumisesta ja yleisyyksistä enemmän ks. Salminen 2012.

38 Russell 2004, 121.

39 Ks. määritelmää kohdassa Paed. 3.6.35.2–3, johon on jo edellä viitattu (nootti 14).

40 Strom. 4.14.111.3: ”– – περισσοί εις σωτηρίαν, οί άπορριπτόμενοι του σώματος. ώσπερ ούν τὸ μὲν άπλῶς σώζειν τῶν μέσων ἐστίν, τὸ δ' ὀρθῶς καί δεόντως κατόρθωμα, ούτως καί πάσα πρᾶξις γνωστικοῦ μὲν κατόρθωμα, του δὲ άπλῶς πιστου μέση πρᾶξις λέγοιτ' ἄν, μηδέπω κατά λόγον ἐπιτελουμένη μηδὲ μὴν κατ' ἐπίστασιν κατορθουμένη.” Lilla 2005, 103.

41 Strom. 6.9.74.1: ”ἔξαιρέτων ἄρα τὸν γνωστικὸν ἡμῶν καί τέλειον ἀπὸ παντός ψυχικοῦ πάθους ἢ μὲν γάρ γνωσίς συνάσκησιν, ἢ συνάσκησις δὲ ἔξις ἢ διάθεσιν, ἢ κατάστασις δὲ ἢ τοιάδε ἀπάθειαν ἐργάζεται, οὐ μετριοπάθειαν ἀπάθειαν γάρ καρποῦται παντελῆς τῆς ἐπιθυμίας ἐκκοπή.” Lilla 2005, 103; Knuuttilla 2006, 120; Salminen 2010, 33–34.

42 Lilla (2005, 103–106) osoittaa useita yhtymäkohtia ja samankaltaisuuksia muihin antiikin ajattelijoihin ja filosofikouluihin.

suudessa vastaavaan keskusteluun liittyi impulssin käsite (*hormē*). Suuri osa ihmisistä jäi stoalaisten mukaan epätäydellisten tasolle, jolle on tyypillistä vääriin impulsseihin ja arvostelmiin sortuminen. Hormeettiset impulssit ovat arvoarvostelmia, joihin liittyy niistä nouseva toimintasuositus. Ajatus tunteista arvostelmina palautuu Khrysipoksen opetuksiin.⁴³

Simo Knuutilan mukaan aleksandrialainen tunneteoriat liittyi alun perin juuri jumalallistumiskokemuksen jäsentämiseen.⁴⁴ Taustalla voidaan nähdä stoalaisten opettajien Musonius Rufuksen ja Epiktetoksen opetukset tunteiden hallitsemisesta oikeiden arvostelmien avulla. Kasvattajana Kristus-Logos tarjoaa Clemensin mukaan juuri tällaisia oikeita arvostelmia. Päämääränä on tunteista parantuminen. Clemens hyödynsi näin stoalaisia teorioita valmentaessaan oppilaitaan kristillistä praksista ja erilaisia sosiaalisia tilanteita varten.⁴⁵ Tunneteorian merkitys hänen ajattelunsa ymmärtämisessä on ratkaiseva. Ihmisen sisäisen elämän ja mielenliikkeiden erittely korostui myöhemmin myös erämaakristillisyydessä ja myöhemmässä askeettisessa kirjallisuudessa, joskin yleensä ulkoisesti erilaisessa kontekstissa.

UUSI KAUPUNKI ERÄMAASSA

Askeesiin liittyvät kysymykset olivat 200–300-luvuilla keskeisiä yläluokalle ja hyvin toimeen tuleville. Materiaalisten asioiden ohella myös perhelämän kysymyksiä käsiteltiin runsaasti. Askeesin ja yläluokan yhteys kannattaa panna merkille, sillä kirkkohistoria tuntee monia ylhäisten perheiden lapsia, joista tuli huomattavia uskonnollisia kilvoittelijoita.⁴⁶ Vähitellen askeesin harjoittaminen eli kilvoittelu alkoi 300-luvulle tultaessa siirtyä kaupungeista niiden ulkopuolelle.

Kristillinen asketismi on perinteisesti tutkimuksessa liitetty yleensä monastiseen perinteeseen 300-luvulta alkaen.⁴⁷ Kaupunkielämään kuuluneen askeesin kartoitusta ei ole juuri tehty. Yllä olen pääasiassa Clemens Aleksandrialaisen perhe-elämään liittyvien ohjeiden osalta osoittanut, millaisia askeesin muotoja ja kristilliseen elämäntapaan liittyviä keskusteluja 200-luvun alkupuolelle tultaessa käytiin. Seuraavassa keskityn siihen, miten kilvoitteli-

joiden siirtymistä erämaahan on kuvattu ja miten se vaikutti askeesin kehitykseen.

Monastisen liikkeen varhaisvaiheen hahmottamisen kannalta Athanasios Suuren teos *Vita Antonii* eli *Antonius Suuren* elämä on merkittävä kristilliselle kilvoituselämälle suuntaa näyttänyt opas.⁴⁸ Kun *Vita* ymmärretään oman aikansa kontekstissa, huomataan Athanasiosin hahmottelevan siinä vielä melko uutta ilmiötä. Vaikka hän esipuheessa asettaa Antoniuksen esikuvaksi munkkien askeesille,⁴⁹ käy tekstistä ilmi, ettei Antonius kirjaimellisesti ollut ”munkkilaisuuden isä”. Erilaisia kilvoittelijoita oli näet monia jo hänen aikanaan ja aikaisemminkin. Antoniuksen kohdalla uutta oli hänen kilvoituspaikkansa.⁵⁰

Athanasios kuvaa Antoniuksen kilvoittelun alkua, jolloin ”Egyptissä ei vielä varsinaisesti ollut luostareita, eikä avarassa erämaassakaan erakkoja”.⁵¹ Kirjaimellisesti *monakhos* merkitsee ’yksittäistä’, mistä syystä perinteistä munkki-sanaa historiallisesti osuvampi käänös on tässä yhteydessä erakko. Varsinaiset luostarit ovat joka tapauksessa Antoniukselta myöhempi ilmiö. ’Yksittäisellä’ voidaan viitata myös henkilöön, joka ei ole naimisissa eikä osallistu aktiivisesti ”poliittiseen” eli kaupunkielämään (myös ’yksinäinen’ tai ’yksineläjä’ voisivat tästä syystä olla hyviä suomennoksia).⁵² Athanasios kertoo, että Antoniuksen aloittaessa harjoituksensa kilvoittelu tapahtui kylien ja kaupunkien yhteydessä; myös Antonius aloitti toimintansa *Vitan* mukaan kotitalonsa edustalla.⁵³

Samuel Rubensonin keskeinen tutkimustulos on, että monastinen liike toi askeettiseen perinteeseen kipinän elää riippumatonta elämää yhteiskunnan ulkopuolella. Erakkojen tarkoitus oli luoda erämaahan *polis*, joka mahdollisti omistautumisen hengelliselle elämälle. Vapaus kaupunkiympäristöstä ja sosiaalisista velvoitteista oli *Vitan* mukaan ainoa tapa edistyä toisen maailman asioissa. Erämaasta tuli paikka, jossa askeettiset harjoitukset saattoivat kasvaa ja kehittyä. Rubenson liittyy asketismiin keskeisesti sen, että erakot halusivat olla enemmän taivaallisen kuin maallisen kaupungin asukkaita. Rubenson pitää Antoniukselta ja muilta askeetteilta tienneyttäjinä kehityksessä, jossa kristityt omaksuivat vaikutteita aikansa filosofiasta. Vapaus kaupungin

asioiden hoitamisesta ja ruumiillisista tarpeista teki munkista muita vapaamman. Keskeisenä vaiheena oli idea pyhästä miehestä (holy man), jonka riippumattomuus teki kilvoittelijoista sosiaalisesti merkittäviä hahmoja.⁵⁴ Rubensonin huomio on oikea, mutta sitä on syytä täydentää huomauttamalla, että kilvoittelijoiden joukossa oli myös naisia.⁵⁵ Lisäksi erilaisten filosofisten vaikutteiden omaksuminen alkoi jo paljon ennen erämaahan vetäytymistä.

Askeettien siirtyminen pois kaupunkiympäristöstä on tärkeä rajapyykki kristillisen perinteen hahmottamisessa. ”Munkit” eivät enää pyrkineet sopeutumaan kaupunkiympäristöön vaan hylkäsivät sen. Erämaan uusi kaupunki oli kuitenkin edelleen *politikē*, kaupungin asioihin liittyvä. Athanasiuksen teos tunnetaan myös nimellä pyhän Antoniuksen *bios kai politeia*, mikä voidaan kääntää myös elämäntapaa ja kansalaisuutta merkitsevillä ilmaisuilla. Siinä missä Clemens Aleksandrialainen ja hänen hengenheimolaisensa keskittyivät sisäisen vapauden ja riippumattomuuden kasvattamiseen kaupunkiympäristössä, seuraavan vuosisadan askeetit irtautuivat kaupungista ulkoisesti ja jatkoivat hellenistisestä kulttuurista omaksuttujen henkisten harjoitteiden kehittämistä uudessa kaupungissaan.

Selibaatti oli keskeinen osa kaupunkiin sopeutumisen strategiasta eteenpäin siirtyneen liikkeen elämäntapaa, sillä se ilmensi ruumiillista ja henkistä riippumattomuutta, omistautumista kontemplatiiviselle elämälle. Tähän liittyy myös idea kilvoittelijan jumalallistumisesta.⁵⁶ Perhe-elämä jäi kaupunkiin. Se ymmärrettiin yhä enemmän taakaksi niille, jotka tavoittelivat kilvoittelussaan kristillistä täydellisyyttä. Samoin kaupunkiympäristöä ei enää nähty jumalallistumisen kannalta optimaalisena: sielun oikea järjestys oli varmemmin saavutettavissa sen ulkopuolella.

Athanasiuksen platonismi näkyy hänen tavassaan puhua sielusta, joka hänen mukaansa haluaa luonnostaan hengellisiä asioita.⁵⁷ Ruumis on harjoituksen keskeinen väline, mutta askeetin varsinaisena päämääränä on synnyttää sielussaan hyveitä (kuten *sofrosynē* ja *dikaiosynē*) ja saada sen alemmat osat järjellisen osan (*logistikon*) kontrolliin.⁵⁸ Vaikka platonismia ja asketismia pidetään toisinaan ruumiskielteisinä, voidaan asia nähdä myös toisin

päin – ruumista tulee varjella sielun alempien osien huonoilta impulsseilta.

Athanasios kirjoitti *Vitan* ollessaan julistettuna ”keisarin viholliseksi”. Maanpaossa kuusi vuotta ollut piispa piilotteli muun muassa luostareissa ja erämaakilvoittelijoiden luona johtaen hiippakuntaansa maan alta. Harmless pääättelee, että Athanasiuksen kansansuosion on täytynyt olla erittäin vahva, koska hän pystyi viranomaisten ulottumattomissa toimimaan aktiivisesti esimerkiksi areiolaiskiistassa

43 Knuutila 2006, 51, 53.

44 Knuutila 2006, 127: ”the analysis of the experience of the deificatory union and the feelings associated with this”.

45 Knuutila 2006, 117–118.

46 Hunter 2007, 63–65, 74–80, 83.

47 Rubenson 1998, 49. Englannin kielen termi monastic, jota Rubensonkin käyttää, on lähemmin tarkasteltuna ongelmallinen, sillä se tuo yhtäältä helposti mieleen keskiaikaisen luostarilaitoksen (vrt. monastery), mutta viittaa toisaalta varhaiskristillisyyden tutkimuksessa tavallisesti askeettiseen liikkeeseen tai erakkoelämään.

48 Rubenson 1998, 50. Harmless 2004, 33. Harmless (2004, 17–20) tarjoaa käyttökelpoisen listan ja tiivistelmät keskeisistä egyptiläisen erakkoilikeen kirjoittajista ja lähteistä. *Vita* kirjoittajasta ks. Harmless 2004, 111–113.

49 ”Ἔστι γὰρ μοναχὸς ἰκανὸς χαρακτήρ πρὸς ἄσκησιν ὁ Ἀντωνίου βίος. *Vita* proem.3.

50 ”Although Antony eventually earned the epithet ‘father of monks,’ Athanasius does not portray him as the first. Egypt already had its monasteries (*monastēria*), at least in the sense of hermitages. What made Antony unusual, according to Athanasius, was not his ascetic lifestyle, but where he practiced it – –.” Harmless 2004, 60. Brown 1988, 204–205.

51 Οὐπω γὰρ ἦν οὕτως ἐν Αἰγύπτῳ συνεχῆ μοναστήρια οὐδ’ ὅλως ἦδει μοναχὸς τὴν μακρὰν ἔρημον. *Vita* 3.2 (vrt. 14.7). Rubenson 1998, 49–51. Rubenson kääntää erakon munkiksi (monk), kuten tekee myös *Vitan* suomenno (1978, 17).

52 Hadoῦn (2010, 248–249) mukaan *Vita* ilmentää luostarielämän tunnusomaista piirrettä eli huomion kääntämistä itseen. Käytäntö omaksuttiin filosofiasta, mutta pian vain luostarikilvoittelu ymmärrettiin tosi filosofiaksi.

53 *Vita* 3.2–5, 7; 4.2, 4.

54 *Vita* 14; Rubenson 1998, 55.

55 Naisista, naiseudesta ja asketismista ks. Shaw 1998, 222–226, 236, 244, 252–253.

56 Ks. *Vita* 67, 5–6; 93–94; Harmless 2004, 90–93; vrt. Russell 2004, 167.

57 *Vita* 19.

ja kirjoittamaan samalla useita teoksia ja kirjeitä. Historiallisesti katsoen Athanasiuksen linja oli voitokas. *Vitan* vaikutus ulottui laajalle myös latinankielisellä alueella.⁵⁹ Teoksen poliittisuus näkyy siinä, että sen kirjoittaja on kaupunkien ulkopuolella ja maanpakolaisuudessa elänyt poliittisesti vainottu piispa.⁶⁰ Saatuaan suojaa ja apua erakoilta Athanasios suhtautui erämaan kilvoittelijoihin myönteisesti. Antoniuksesta kirjoittaessaan piispa samalla hyödynsi nousevan askeettisen liikkeen suosiota ja toi kaupunkia ja erämaata lähemmäs toisiaan.

Harmless korostaa, että Athanasios oli taitava teologi ja kirjoittaja. Hän valjasti Antonius-kuvansa oman agendansa käyttöön, vaikka hahmolla on toki historiallinen perusta. Antoniuksen areiolaisvastaisuus on hyvä esimerkki tällaisesta kirkkopolitiittisesta manööveristä, joskin myös historiallisen Antoniuksen kirjeissä on jonkin verran näyttöä tästä. Antoniuksen pilkka areiolaisia kohtaan on Athanasiuksen teoksessa joka tapauksessa silmiinpistävä.⁶¹ Athanasiuksen sivistyneisyys näkyy myös tavassa, jolla hän teoksessaan hyödyntää antiikin filosofikoulujen opetuksia.

Kristillisen asketismin juuret palautuvat antiikin filosofikoulujen opetukseen, kuten Hadot on korostanut. Edellä lainatussa kappaleessa, ja *Vitassa* yleisestikin, on lukuisia viittauksia antiikin filosofikoulujen henkisiin harjoituksiin.⁶² Hadot'n mukaan filosofeilta siirtyi kristinuskoon monia hengellisiä tai henkisiä harjoituksia kuten hengitysharjoituksia, meditointia, unien tarkkailua sekä muuta toimintaa, jossa mieltä harjoitettiin moderoimaan esimerkiksi suuttumuksen ja vihan tunteita tai olemaan kiinnittymättä liikaa mitättöminä pidettyihin arkipäivän asioihin kuten vaatteisiin tai ruokaan.⁶³ Yksi väline tähän oli stoalainen ”objektiivinen representaatio”, jossa tarkoitus oli erottaa jokin toiminta siihen liitetystä mielikuvasta.⁶⁴

Vaikka Hadot'n näkemystä antiikin filosofiasta terapeutisena toimintana voidaan kritisoida, tarjoaa se kuitenkin kiinnostavan näkökulman kristillisen elämäntavan ja asketismin varhaisvaiheen tutkimukseen. Sosiaalisten ja teologisten syiden ohella antiikin filosofisella perinnöllä oli merkittävä vaikutus kristillisen opetuksen, ajattelun ja elä-

mäntävän muotoutumiseen. Sen vaikutus ei koske ainoastaan filosofista terminologiaa, vaan on paljon kokonaisvaltaisempi. Opillisissa kysymyksissä, esimerkiksi kolminaisuusopissa ja kristologiassa teologit sovelsivat filosofisia termejä osittain ”väärin”, mutta elämäntapaan liittyvissä filosofisissa kysymyksissä kristityt olivat usein melko uskollisia antiikin ihanteille, olivatpa ne vastakulttuurista tai valtavirtaa.

KAUPUNKIEN DEMONIT

Kristillistä asketismia ei voida tarkastella pelkkänä erämaakilvoituksena vaan kyse on ennen kaikkea kaupunkielämästä, vaikkakin sitten konkreettisen kaupungin ulkopuolella.⁶⁵ Vaikka kilvoitteliä kieltäisi maailman ja vetäytyisi siitä syrjään, ”kaupunki” seuraa tätä hänen kilvoituspaikkaansa monenlaisina haluina ja kuvitelmina. Erämaakilvoitukseen kuuluukin keskeisesti mielen ja tunteiden hallinta. Seuraavassa vertaan Clemensin ja Athanasiuksen kuvauksia demoneista havainnollistaakseni, miten juuri demonit yhdistävät konkreettisen kaupungin ja kilvoittelijoiden uuden erämaakaupungin.

Ennen vertailua on kuitenkin syytä luoda lyhyt yleiskatsaus siihen, mitä merkityksiä demoneilla antiikin maailmankuvassa oli. Richard Sorabji muistuttaa, että antiikin ajattelussa ”demoni” oli suhteellisen neutraali termi. Esimerkiksi Platon kirjoittaa demoneista aina myönteisessä merkityksessä. Sorabjin mukaan vasta ensimmäisten vuosisatojen kristityt kirjoittajat alkoivat pitää demoneita yksinomaan pahoina voimina. Ei-kristityistä kirjoittajista kuitenkin esimerkiksi Plutarkhos ja Porfyrios – joiden vertailu varhaiskristillisiin kirjoittajiin on usein muutenkin mielekäästä – tarjoavat muutaman maininnan pahoista demoneista. Kristityt omaksuivat demonit ajatteluunsa nimenomaan pahoina.⁶⁶ Dale Martin on seikkaperäisesti selvittänyt demoni-sanaston muotoutumista.⁶⁷ Peter Brown on tähdentänyt, että kyse oli myös yleisemmästä maailmankuvan muuttumisesta, jossa myös kristittyjen käsitys virheistä (*hamartia*, ”synti”) muuttui. Erilaiset virheet alettiin yhä enemmän nähdä periksi antamisena pahoille voimille. Persialaisesta zarathustralaisuudesta periytyvä ajattelu painoi kristilliseen

maailmankuvaan puumerkkinsä pysyvällä tavalla.⁶⁸ Taistelun ajatus korostui varsinkin monastisessa elämässä ja kirjallisuudessa.

Monet erämaakilvoittelujen kuvaukset esittävät mielenhallinnan taisteluna demoneita vastaan. David Brakke on kartoittanut hengelliseen taisteluun kuuluvia ilmiöitä varhaisessa kristinuskossa. Brakke käsittelee Antoniuksen elämää myös kaupunki-erämaa-näkökulmasta.⁶⁹ Hänen tutkimusotteessaan korostuvat monet demonisten kamppailujen yksityiskohdat, joita hän käsittelee havainnollisesti. Brakke ei kuitenkaan liitä munkkien demonitaisteluja antiikin filosofikoulujen henkisten harjoitusten jatkumolle vaan korostaa munkkien roolia (sosiaalista funktiota) uusina marttyyreina, jotka kävivät taistelunsa erämaan areenalla. Tämän filosofisen linkin puuttumista pidän nykyisessä asketismin tutkimuksessa huomattavana puutteena. Pierre Hadot'n teoksissa linkki on selvä, mutta hänenkin esityksensä jäävät usein varsin yleiselle tasolle. Samuel Rubensonin tutkimukset taas ovat keskittyneet Antoniuksen osalta tämän historiallisiin vaiheisiin. Rubensonin huomiot antiikin filosofikouluista liittyvätkin enemmän kirjallisten konventioiden väliin yhtäläisyyksiin kuin varsinaiseen praksikseen.

Henkisen kamppailun ohella Athanasiosuksen teos kuvaa yksinäisyyteen ja itsenäisyyteen siirtymistä. Hän pyrkii sanoittamaan askeesin siirtymistä kotitalojen pihoilta sekä kylien ja kaupunkien liepeiltä erämaahan pitäen silmällä omia teologisia ja poliittisia intressejään. Kun kristityt olivat 300-luvun alkupuoliskolla vakiinnuttaneet asemansa kaupungeissa, alkoi osa heistä siirtyä niiden ulkopuolelle paremman uskossa ja hyveissä edistymisen toivossa. Kuvaus Antoniuksen kohtaamista kiusauksista on mielenkiintoinen juuri kaupunki-erämaa-asetelman näkökulmasta. Erämaan kiusaukset nimittäin ovat käytännössä samoja kuin kaupungissakin, eikä hänen päiväohjelmaansa Athanasiosuksen esityksessä näytä kuuluneen mitään erityisesti erämaahan liittyvää.

William Harmless tiivistää Antoniuksen rutiinit seuraavasti:

1. Päivittäinen työ
2. Valvominen yörukouksessa
3. Ruokailu yleensä kerran päivässä; yksinkertainen ruokavalio (ei lihaa tai viiniä)
4. Ajatusten tarkkailu ja puntarointi
5. Jatkuva rukous
6. Kuultujen lukukappaleiden jatkuva muisteleminen

Vaikka lista onkin sangen ankara, ei kyseessä ole askeesi siinä merkityksessä kuin termi nykyisin yleensä ymmärretään, vaan kokonaisuus tulee nähdä nimenomaisesti harjoitteluna. Olihan *askēsis* urheiluterminä ennen monastista käyttöään.⁷⁰

Athanasiosuksen mukaan Paholainen ensiksi

palautti hänen mieleensä rikkauudet, sisaren holhouksen, sukulaiset, rahan- ja kunnianhimon, monenmoiset herkut ja muut elämän mukavuudet ja niiden vastakohtana hyveen kivisen ja vaikeakulkuisen tien. Lisäksi se muistutti häntä vielä siitä, kuinka ruumis on heikko ja ihmisen elinaika lyhyt.⁷¹

Siinä missä kaupungissa kilvoittelijat joutuivat kohtaamaan ulkoisia haasteita, siirtyvät samat haasteet erämaassa sisäisesti voitettaviksi.⁷² Athanasios esit-

58 Knuutila 2006, 7. Hyveiden synnyttämisestä sielussa ks.

Platonin *Symposion* 209a–b.

59 Harmless 2004, 58–60, 97–100.

60 Harmless 2004, 36, 58.

61 Harmless 2004, 73–74, 93–97; Vita 68.

62 *Vitan* lähteistä tarkemmin ks. Harmless 2004, 70–71.

63 Hadot 1995, 81–89; 2010, 197.

64 Hadot 1995, 189–190; Hadot 2010, 146.

65 Ks. Harmless 2004, 65.

66 Sorabji 2004, 403–408. Ks. myös Hadot 1995, 189.

67 Martin 2010.

68 Brown 1971b, 54.

69 Brakke 2006, 23–24.

70 Harmless 2004, 61–62. Ks. Vita 3.

71 Vita 5. Suom. Lampi 1978, 19.

72 Ks. Vita 67, jossa kuvaillaan Antoniuksen olemusta ja käytöstä.

tää kaupungin asiat ”hyveen tien” vastakohtana ja siirtyy sitten kuvaamaan, miten paholainen otti Antoniuksen kohdalla käyttöönsä ”navan aseet”, jotka ovat ”sen ensimmäiset paulat nuoremmille”. ”Saatanana johti Antoniuksen mieleen likaisia ajatuksia” ja ilmestyi tälle öisin ”naisen hahmossa”.⁷³ Brownin mukaan seksuaaliset kiusaukset eivät kuitenkaan ole tarinan keskiössä.⁷⁴ Hänen kantansa näyttääkin puolustettavalta. Yllä olevasta lainauksestakin käy selvästi ilmi, että seksuaalisuuteen liittyvät houkutukset ovat vain yksi osa listaa, joka pääosiin muodostuu sukulaisista, kaupunkilaisten arvostuksesta ja erilaisista materiaalisista seikoista.

Kiinnostava kohta on myös lainauksen loppu, jossa paholainen Athanasiuksen mukaan pyrki kiinnittämään Antoniuksen huomion ihmiselämän lyhyteen. Tämän asian hyväksyminen oli tärkeä osa esimerkiksi stoalaista ajattelua, mikä näkyy esimerkiksi Senecalla (k. 65) ja Marcus Aureliuksella (k. 180).⁷⁵ Kuolemasta, siihen valmistautumisesta ja ”maailmalle kuolemisesta” tuli myös kristillisen kilvoittelun keskeisiä teemoja.

Athanasiuksen kuvaus siitä, millaista elämää viettämällä Antonius torjui pahan hyökkäykset, on tässä yhteydessä erityisen kiinnostava.⁷⁶ Harmless korostaa, että vaikka Athanasiuksen kuvaus antaa paljon tilaa demoneille, kuvauksen pääpaino on kuitenkin enemmän niiden voittamisessa kuin analysoinnissa. Antonius ei vain puhu siitä, että Kristus on turmiovaltojen voittaja, vaan hän representoi tätä itse.⁷⁷ Hän ei ole vain yksittäisten syntien voittaja vaan niiden kukistamisen yleinen symboli. Asketismin sosiaalinen funktio on tutkimuksessa usein tavattu esittää tästä näkökulmasta: askeetti on yhteisönsä symboli (näin erityisesti Brown).

Clemens viittaa kaupunkielämää käsitellessään demoneihin hyvin harvoin. Hänen jyrkkä kantansa kuitenkin on, että kristittyjen tulee välttää kaikkea kosketusta näihin valtoihin. Kirjoittaessaan kasvien ja seppelien oikeasta käytöstä Clemens tähden-tää, ettei kristittyjen, ”elävän Jumalan kuvien”, tule kruunata itseään kuolleiden epäjumalien tavoin.⁷⁸ Tässäkin opetuksessa askeesilla on sosiaalinen, kaupunkielämään sopiva ja siitä nouseva funktio. Clemens opetti oppilaitaan vastustamaan turhamaisuutta ja liikaa koristautumista. Hänelle oli tärkeää,

että kasveja käytetään niiden luonnollisen tarkoituksen mukaisesti, minkä lisäksi hän kannusti tekemään pesäeroa antiikin pakanajumaliin liitettyihin käytäntöihin.⁷⁹

Yleisesti voidaan todeta, että tarkastelussa olevan varhaiskristillisen aineiston perusteella kaupungissa demoneita pitää välttää, kun taas erämaassa demonit tuovat kaupungin kilvoittelijan luo.⁸⁰ Hyveellinen elämä lannistaa huonot emotionaaliset impulssit, mikä näyttää käytännössä tulevan lähelle tapaa, jolla Antonius kuvataan demonien voittajaksi. Vaikka olisi liioiteltua pitää tunneteorioita ja demonologiaa saman asian eri puolina, on niiden välinen yhteys selvästi havaittavissa. Clemensillä hyveellinen elämä ei liity niinkään demonien voittamiseen vaan välttämiseen. Athanasios näyttääkin edustavan tässä suhteessa erilaista ajattelua, jossa välttämisen sijaan korostuu demonien kohtaaminen.

Athanasiuksen kuvauksessa Antonius on erämaasta käsin vuorovaikutuksessa muun maailman kanssa. Muun muassa tuomarit, filosofit ja jopa keisarin pojat konsultoivat häntä.⁸¹ Muutenkin vaikuttaa siltä, että Athanasiuksen erämaakilvoittelun popularisoinnin kohderyhmänä eivät ole vain ”munkit” vaan myös kaupunkiväestö. Voisiko olla niin, että juuri tästä syystä Antoniuksen kiusaukset erämaassa ovat eräänlaisia muunnelmia kaupunkien kiusauksista? Athanasiuksen päämääränä olisi tällöin paitsi nostaa nousevan luostarilaitoksen arvostusta entisestään, samalla myös kouluttaa kaupunkikristittyjä mielenhallinnassa, paastossa ja rukouksessa. Näissä tavoitteissa hänen opetuksensa tulee sangen lähelle sitä, mitä Clemens oli noin sata vuotta aiemmin opettanut. Aleksandrialaiseen teologiaan ei käsitykseni mukaan ole aiemmin liitetty tällaista kasuistiikan perinnettä.

Clemens ja Athanasios ovat kuitenkin molemmat aikansa lapsia. Naimattomuus ja irtaantuminen kaupungin asioiden hoitamisesta esitetään Antoniuksen elämäntavan perustana ja siten korkeina hyveinä. Samalla näiden korostaminen alleviivaa sitä, miten vaikeaa kaupunkiväestön on edetä hyveen kivisellä tiellä. Clemens ei hieman yli sata vuotta aiemmin samassa kaupungissa eläneenä olisi tällaisia näkemyksiä hyväksynyt. Hänelle kaupunki oli kris-

tityn luonnollinen ympäristö, jossa täydellisyyden saavuttaminen oli täysin mahdollista. Jatkotutkimusten kannalta tulisi kiinnittää huomiota siihen, heijastaako edellä kuvattu kehitys filosofianhistoriallisia kehityslinjoja. Oliko 300-luvun uudenlainen askeesi seurausta uusplatonismista? Stoalainen ”kaupunkiaskeesi” jatkoi sekin elämäänsä erämaassa, kun munkit tavoittelivat *apatheiaa*, mutta kaupunkielämää ei enää mielletty askeesiksi samalla tavoin kuin vielä 200-luvun alussa.

ASKEESIN SOSIAALINEN FUNKTIO MUUTTUU

Olen yllä kuvannut, miten askeesi kehittyi spesialistien alaksi. Toisten erikoistessa muiden osaksi jäi askeettien ihailu. Clemensin ja Athanasioksen vertailu osoittaa, että siinä missä askeesi saattoi ennen olla osa kaupungin sosiaaliseen elämään osallistumista, muuttui sen sosiaalinen funktio myöhemmin lähes päinvastaiseksi. Siirtymä kaupungista erämaahan määritteli askeesin sosiaalisen merkityksen uudelleen. Samalla termin merkitys supistui tarkoittamaan nimenomaan uskonnollista kilvoittoa. Se, mikä kaupungissa palveli sosiaalista elämää, muuttui erämaassa hengelliseksi kamppailuksi.

Kaupunki ja erämaa eivät kuitenkaan eronneet toisistaan täysin. Erämaaisien edesottamukset ja neuvot kiinnostivat kaupunkilaisia ja toivat heidän elämäänsä perspektiiviä. Erämaakilvoittelijat vaikuttivat kaupungissa eläneisiin kristittyihin monin tavoin. Erakkoja käytiin tapaamassa ja heiltä pyydettiin neuvoja erilaisiin tilanteisiin. Antonius Suuri on eräänlainen arkkityyppi tällaisesta hahmosta, mutta samantyyppisiä kuvauksia löytyy myös muusta askeettisesta kirjallisuudesta. Athanasioksen kuvaus Antoniuksesta ei myöskään ollut ainoa lajissaan, vaikkakin poikkeuksellisen vaikutusvaltainen. Edellä olen painottanut, kuinka siinä kuvataan askeettisen kilvoittelun siirtymistä kaupungista erämaahan.

Athanasioksen vertaaminen Clemensiin osoittaa, mitä kaupunkilaiset saivat erämaasta takaisin. Erämaahan siirtyneet olivat omaksuneet keskeiset ideansa 100–200-lukujen taitteen kaupunkiaskeesista. Demonit pitivät huolen siitä, että kaupunkien kiusaukset löysivät tiensä myös autiomaahan, mistä

kaupunkilaiset vuorostaan kävivät kysymässä täydellisyyttä tavoittelevien neuvoja.

73 *Vita* 5. Suomennoksen ss. 19–20. Muista kiusauksista esim. *Vita* 9–10.

74 Brown 1988, 214.

75 Hadot 1995, 186, 189. Hadot viittaa Senecan kirjeeseen 107, 2; hyvä esimerkki olisi myös teos *De brevitate vitae*.

76 Erit. *Vita* 7. Pseudo-athanasiolaisessa teoksessa *De Virginitate* erityisesti paastoaminen on naisaskeettien kohdalla liitetty demonien ja paheiden voittamiseen, Shaw 1998, 124–125.

77 Harmless 2004, 85–86; ks. *Vita* 21–43.

78 Paed. 2.8.73.1.

79 Paed. 2.8.61, 63, 68, 70, 72–73.

80 Demonologian yleisestä kehityksestä ja sen muutoksista ks. Brakke 2006, 10–15. Erämaan demoneista ks. myös Harmless 2004, 473.

81 Harmless 2004, 67; ks. esim. *Vita* 63–64.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Lähteet ja käännökset

ATHANASIOS SUURI

- *Vie d'Antoine*. Ed. G. J. M. Bartelink. Sources chrétiennes 400. Paris: Les éditions du Cerf, 2004.
- *Antonios Suuren elämä*. Suom. Helena Lampi. Valamon ystävät ry., 1978.

CLEMENS ALEKSANDRIALAINEN

- *Le Pedagogue*. Texte grec, 3 vols. Sources Chrétiennes 70, 108, 158. Eds. M. Harl, H.-I. Marrou, C. Matray & C. Mondésert. Paris: Les Editions du Cerf, 1960, 1965, 1970.
- *Stromata*. 2 vols. Eds. L. Früchtel, O. Stählin & U. Treu. Die griechischen christlichen Schriftsteller 17. Berlin: Akademie Verlag, 1960, 1970.
- *Christ the Educator*. The Fathers of the Church 23. Transl. Simon P. Wood. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1954.
- *Stromateis* (Books 1–3). The Fathers of the Church 85. Transl. John Ferguson. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1991.

PLATON

- *Platonis opera*, vol. 2. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1967 (1901).

PORFYRIOS

- *Ad Marcellam*. Porphyrios. W. Pötscher. Leiden: Brill, 1969.

TERTULLIANUS

- *De praescriptione haereticorum: Periaatteet harhaopisten arvioimiseksi*. Suom. Juha Pihkala. STKSJ 274. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 2012.

Kirjallisuus

ASHWIN-SIEJKOWSKI, PJOTR

- 2008 *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*. London & New York: T&T Clark.

ASIKAINEN, SUSANNA

- 2012 ”Avioliitto Plutarkhoksella ja Uudessa testamentissa.” *Teologinen Aikakauskirja* 117, 120–131.

BRAKKE, DAVID

- 2006 *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. London: Harvard University Press.

BROWN, PETER

- 1971a ”The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”. *Journal of Roman Studies* 61, 80–101.
- 1971b *The World of Late Antiquity: AD 150–750*. London: Thames & Hudson (repr. 2006).
- 1988 *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.

DUNDERBERG, ISMO

- 2008 *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press.

ENGBERG-PEDERSEN, TROELS

- 2000 *Paul and the Stoics*. Louisville, KY: Westminster John Knox.

HADOT, PIERRE

- 1995 *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Ed. with introd. A. Davidson. Transl. M. Chase. Oxford: Blackwell.
- 2010 *Mitä on antiikin filosofia?* Suom. Tapani Kilpeläinen. Tampere: Niin & näin.

HARMLESS, WILLIAM (S.J.)

- 2004 *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford: Oxford University Press.

HUNTER, DAVID G.

- 2007 *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*. Oxford: Oxford University Press.

KNUUTTILA, SIMO

- 2006 *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

LILLA, SALVATORE

- 2005 *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oregon: Wipf & Stock.

MARTIN, DALE

- 2010 ”When Did Angels Become Demons?” *Journal of Biblical Literature* 129, 657–677.

PUJIJULA, MARTIN

- 2006 *Körper und christliche Lebensweise: Clemens von Alexandria und sein Paidagogos*. Diss. Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 9. Berlin: de Gruyter.

QUASTEN, JOHANNES

- 1994 *The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*. Patrology. Vol. 2. Westminster, MD: Christian Classics, INC.

RUSSELL, NORMAN

2004 *The Doctrine of Deification in Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press.

RUBENSON, SAMUEL

1998 "Christian Asceticism and the Emergence of the Monastic Tradition". *Asceticism*. Eds. V. L. Wimbush & R. Valantasis. Oxford: Oxford University Press, 49–57.

SALMINEN, JOONA

2010 *Clemens Aleksandrialaisen kristillinen filosofia Paedagogus-teoksessa*. Dogmatiikan pro gradu -tutkielma. Helsinki: HYTTK / Ethesis: <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201101281149>

2012 "Meikkiä ja moraalia: Clemens Aleksandrialaisen elämänohjeita". Teologia.fi -verkkosivusto 18.1.2012 <http://www.teologia.fi/artikkelit/etiikka/739-meikkiae-ja-moraalia-clemens-aleksandrialaisen-elaemaenohjeita>.

SHAW, TERESA M.

1998 *The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress.

SORABJI, RICHARD

2004 *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD: A Sourcebook*. Vol. 1, Psychology (with ethics and religion). London: Duckworth.

TREVETT, CHRISTINE

2002 *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press.

YOUNG, FRANCES & AYRES, LEWIS &

LOUTH, ANDREW (EDS.)

2004 *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.

VALANTASIS, RICHARD

1998 "A Theory of the Social Function of Asceticism". *Asceticism*. Eds. V. L. Wimbush & R. Valantasis. Oxford: Oxford University Press, 544–552.