

Sielun nousu varhaiskristillisessä kirjallisuudessa

Ylösnousemususko ja oppilaiden kokemukset kohtaamisista ylösnouseen Jeesuksen kanssa vaikuttivat vahvasti kristinuskon syntyyn, mutta ensimmäisten kristittyjen käsitykset kuolemanjälkeisestä elämästä ja ihmisen pelastumisesta vaihtelivat. Monille varhaisille kristityille – kuten myös juutalaisille hellenistisenä ja roomalaisaikana – oli luontevaa hakea ajatuksilleen kaikupohjaa kreikkalais-roomalaisen Välimeren alueella tavallisista, ihmisen pelastumista koskevista näkemyksistä joko korostamatta ruumiin ylösnousemusta tai sivuuttamalla se kokonaan.

Tässä artikkelissa esittelen sellaisia varhaiskristillisiä kirjoituksia, jotka kuvaavat pelastuksen sielun nousuna, sillä useissa varhaiskristillisissä teksteissä kristityn päämäärä kuoleman jälkeen ei ole ruumiillinen ylösnousemus vaan sielun kuolematomuus ja nousu Jumalan yhteyteen. Tutkimuksessa onkin hahmotettu varhaisten kristittyjen kahdenlaista lähestymistapaa tuonpuoleisuuskysymyksiin: Yhtäältä on kollektiivinen eskatologia, jossa kuolleiden ylösnousemusta seuraa viimeinen tuomio, ja toisaalta individualistinen linja, jossa kuolleen sielu voi nousta taivaaseen tai päästä paratiisiin heti kuolemansa jälkeen. Molemmilla näkemyksillä on juurensa antiikin ajan Välimeren maailmassa¹ ja jo Uudessa testamentissa esiintyy molempia näkemyksiä. Jälkimmäisestä toimii esimerkkinä ristiinnaulitun Jeesuksen lupaus katuvalle ryöväriille: ”Totisesti:

jo tänään olet minun kanssani paratiisissa” (Luuk. 23:43).

Kristinuskon asema vahvistui ja tuli lopulta tunnustetuksi valtion tasolla 300-luvulla. Kristityt pyrkivät luomaan omaa, selkeästi erottuvaa identiteettiä.² 300-luvulle liittyy myös pyrkimys kohti yhtenäisyyttä kirkon opissa ja käytännöissä. Uskontunnustuksiin kirjattiin usko Jeesuksen ja kuolleiden ylösnousemukseen ja aikojen lopulla koittavaan viimeiseen tuomioon.³ Tietynlainen kristinuskon muoto sai vallitsevan aseman ja kristinuskon tulkintojen yhtenäisyyttä alettiin vartioida tarkemmin. Suoranaista poikkeamista kollektiivisuutta painottavasta ylösnousemususkosta ei sallittu, eivätkä kristityt voineet selittää ihmisen kuolemanjälkeistä kohtaloa ainakaan yksinomaan sielun kuolematomuudella.⁴ Näin ei kuitenkaan aina ollut, ja myös viitteitä toisenlaisista käsityksistä jäi elämään kristittyjen kirjoituksiin ja uskomuksiin.

Nag Hammadin kokoelman kirjoituksissa nousee esiin sielun kuolematomuuden korostaminen ihmisen pelastumisen kuvauksena. Vaikka monet kokoelman kirjoituksista on ajoitettu 100- tai 200-luvuille, niitä luettiin ja kopioitiin vielä 300-luvulla Egyptin askeettisten kristittyjen piirissä.⁵ Kun sielun kuolematomuus ja nimenomaan sielun nousu tulevat esiin monissa Nag Hammadin kirjoituksissa, vain muutama kokoelman kirjoitus keskustelee ylösnousemuksesta.⁶

NELJÄ KUVAUSTA SIELUN NOUSUSTA

Olen valinnut tässä tarkasteltavaksi kolmen Nag Hammadin kirjoituksen – Paavalin ilmestyksen, Jaakobin ensimmäinen ilmestyksen ja Arvovaltaisen opetuksen – käsitykset sielun noususta. Lisäksi tarkastelen Marian evankeliumia. Kirjoitusten kuvauksilla on monia yhteisiä piirteitä. Niihin liittyy nousemista alemmista taivaista ylempiin, matkan varrella kohdattuja portinvartijoita, sielulle esitettyjä kysymyksiä ja sen antamia vastauksia sekä matkan keskeytymisen uhka. Paavalin ilmestyksessä viitataan eksplisiittisesti jälleensyntymän uhkaan: kun eräs nouseva sielu ei selviä kuulustelusta, sen kohtaloksi tulee syntyä uuteen maanpäälliseen elämään. Jaakobin ensimmäisessä ilmestyksessä keskusteesta on Jaakobin (martyyri)kuolemaa kohtaan tuntema pelko ja kauhu. Myös Marian evankeliumi nostaa esiin tunteet ja kahden edellä mainitun kirjoituksen tavoin oikeat vastaukset sielun nousun eri vaiheissa. Arvovaltainen opetus kuvaa sielun nousun, mutta sitoo sen askeesiin tuomatta taivasmatkoja tai sielunvaellusta korostetusti esiin.

Sielun nousuun liittyy paljon kysymyksiä, joihin on vaikea löytää yksiselitteistä vastausta. Vaikka näiden kirjoitusten voi sanoa esittävän näkemyksiä siitä, mitä on kuoleman rajan tai tämän maailman ulkopuolella, taivasmatkakertomuksia voitiin tulkita ja tulkittiin myös sielun etenemisen vertauskuvina eettisessä tai mystisessä mielessä. Niinpä on aiheellista kysyä, tarjoavatko nämä kirjoitukset ylösnousemususkolle rinnakkaisen pelastusnäkemys. Kuvaavatko ne ihmisen kohtaloa tuonpuoleisessa vai jotakin muuta? Entä miten ylösnousemususkon vahvistuminen vaikutti sielun nousukuvauksiin ja niiden lukutapoihin? Onko mahdollista hahmottaa jonkinlaista muutosta sielun nousunäkyjen tulkinassa: alettiinko sielun matkaa kuvaavissa teksteissä painottaa vahvemmin niiden luonnetta askeettisen kilvoituksen kuvaajina?

PPAVALIN ILMESTYS

Paavalin ilmestys⁷ alkaa, kun Paavali matkalla Jerusalemiin kohtaa pienen lapsen. Paavali kysyy lapselta tietä Jerusalemiin, mutta lapsi on itse asiassa Pyhä Henki, joka pyytää Paavalia heräämään

ja erottamaan salatut asiat näkyvistä. Henki vie Paavalin taivasmatkalle. Kuvaus perustuu Paavalin kokemukseen, johon hän viittaa Toisessa korinttilaiskirjeessä (2. Kor. 12:2–4). Paavalin ilmestyksen Paavali nousee kolmanteen taivaaseen kuten Toisessa korinttilaiskirjeessä, mutta jatkaa matkaansa edelleen neljanteen taivaaseen. Siellä hän todistaa erään ihmissielun tuomiota.⁸

Tuomio tapahtuu seuraavasti: jumalten kaltaiset enkelit tuovat erään sielun kuoleman maasta. Sielu viedään neljännen taivaan portille, jossa enkelit ruoskivat sitä. Se kysyy, mitä syntiä se on tehnyt maan päällä, jolloin neljännen taivaan tullimiesportinvartija vastaa, ettei sillä ollut oikeutta tehdä niitä syntejä, jotka se teki. Sielu ei tyydy saamaansa vastaukseen, vaan vaatii todistajia ja kysyy lähes nenäkkäästi, missä ruumiissa se teki vääriä tekoja.⁹

1 Lehtipuu 2007, 55–159; Riley 1995, 7–68; Räisänen 2010, 114–133.

2 Lehtipuu 2009, 147–168.

3 Nikean uskontunnustus vahvistettiin Nikean konsiilissa 325 ja siihen tehtiin lisäyksiä Konstantinopolin konsiilissa 381.

4 Vrt. Justinos Martyyri, joka kieltää pitämästä kristittyinä niitä, jotka kieltävät ylösnousemuksen, vaikka nämä olisivat omasta mielestään kristittyjä – Justinoksen mielestä he ovat kristittyjä yhtä vähän kuin sattuueukset juutalaisia (*Dialogi Tryfonin kanssa* 80.4).

5 King 2006, 1–24; Jenott & Pagels 2010, 557–589; Lundhaug 2010, 123–152, 413–416; Rousseau 2007, 140–157; Wisse 1978, 431–440.

6 Sana *anastatis* esiintyy neljässä kokoelman kirjoituksessa. Nämä ovat Tutkielma ylösnousemuksesta eli Kirje Reginokselle (NHK I,4), Filippuksen evankeliumi (NHK II,3) sekä Totuuden todistus (NHK IX,3), joista kaksi ensin mainittua lukeutuvat valentinolaiseen kirjallisuuteen.

Ylösnousemukseen viitataan myös nousemista tarkoittavalla koptilaisella sanalla τρωον (esimerkiksi Fil. ev. 57:10–19). Claudia Setzer korostaa, että varhaisten kristittyjen ylösnousemuskäsityksiin on huomioitava myös Nag Hammadin kirjoitukset ja niiden ylösnousemuksen sivuuttavat tai vastustavat kannat. Setzer 2004, 156–168.

7 Paavalin ilmestys (NHK V,2) on suhteellisen lyhyt kirjoitus, joka ajoitetaan yleensä toiselle vuosisadalle. Sitä ei aina ole luettu kumpaankaan kahdesta Nag Hammadin kokoelman selkeästi erottuvasta kirjoitusryhmästä eli valentinolaisiin tai setiläisiin kirjoituksiin. Tosin eräät tutkijat ovat arvelleet, että kirjoitus lukeutuisi valentinolaisiin teksteihin. Kaler 2008, 62–73, *Nag Hammadin kätetty viisasaus* -käännöskokoelman johdannossa Marjanen, 279–281, englanninkielisen laitoksen johdannossa Murdock & MacRae, 47–49.

8 Paav. ilm. 18:3–20:10

9 Paav. ilm. 20:5–25.

Kolme todistajaa astuu esiin. Ensimmäinen todistaa vastustaneensa sielua kunnes tämä sortui vihaan, raivoon ja kateuteen. Toinen muun muassa todistaa olleensa maailmassa, nähneensä sielun ja himoinneensa tätä, ja syyttää sielua sen tekemistä murhista. Kolmas todistaa tarjonneensa sielulle pimeyden, jonka suojissa se pystyi tekemään syntinsä. Kukin todistajista mainitsee todistuksessaan ajankohdan, jolloin se on kohdannut sielun. Todistukset kuultuaan sielu katsoo surullisena ensin alas, sitten ylös. ”Tämän jälkeen se syöstiin alas. Alas heitetty sielu [asettui] ruumiiseen, joka oli valmistettu [sitä varten].”¹⁰ Sielun rangaistus on siis jälleensyntymä.

Sielun tuomion jälkeen Pyhä Henki kutsuu Paavalin viidenteen taivaaseen. Siellä Paavali näkee apostolit ja edelleen myös tuomittavia sieluja, joita enkelit ohjaavat ruoskat käsissään. Sielujen etenemiseen liittyy siis esteitä joka taivaassa. Paavali jatkaa kuudenteen ja seitsemänteen taivaaseen. Seitsemännessä taivaassa istuu vanha mies seitsemän kertaa aurinkoa kirkkaammalla valtaistuimella.¹¹

Mies kysyy: ”Mihin olet matkalla, Paavali, sinä siunattu, joka jo ennen syntymääsi tulit pyhitetyksi erityiseen tehtävään?” Paavali katsahtaa Henkeen, joka nyökkää ja käskää Paavalin vastata. Paavali vastaa: ”Minä menen sinne, mistä olen tullut.” Mies jatkaa: ”Mistä sitten olet?” Tähän Paavali jatkaa, että on menossa kuolevaisten maailmaan¹² vapauttamaan ne vangit, jotka oli viety Baabelin vankeuteen. Vanhus kysyy Paavalilta: ”Kuinka luulet pääseväsi käsistäni? Katso ympärillesi, niin näet voimat ja valat.” Henki käskää nyt Paavalia antamaan vanhalle miehelle merkin, jotta tämä avaisi Paavalille portin, ja näin Paavali tekee. Nyt myös seitsemäs taivas avautuu ja Paavali nousee Hengen kanssa kahdeksanteen, yhdeksänteen ja aina kymmenenteen taivaaseen. Kirjoitus päättyy.¹³

Paavalin taivasmatkan kuvauksessa näkyy niin juutalaisen apokalyptiikan kuin kreikkalaisen mytologiankin piirteitä. Juutalaisessa Abrahamin testamentissa on vastaava tuomion kuvaus, ja vanhan miehen hahmo muistuttaa Danielin kirjan valtaistuimella istuvaa hahmoa, ”Ikiaikaista”.¹⁴ Vanhan miehen hahmon voi tulkita Vanhan testamentin Luojaksi.¹⁵ Hän edustaa vanhaa liittoa, kuten Paavalin alussa kohtaama lapsi symboloi uutta liittoa.

Myös kreikkalaiset piirteet ovat Paavalin taivasmatkassa ilmeisiä alkaen jälleensyntymärangauksesta ja sielujen noususta ylöspäin.¹⁶ Viidennen taivaan kolmessa enkelissä ruoskineen on nähty erinysten eli kostottarien piirteitä.¹⁷ Kreikkalaiseen maailmaan viittaavat myös sielun tuonpuoleista matkaa vartioivat hahmot ja niille annettavat vastaukset, jotka tunnetaan myös niin kutsutuista orfilaisista kultalamelloista. Nämä ohuet, kullasta valmistetut levyt ovat 300-luvulta eKr., nuorimmat 100-luvulta jKr., ja ne on tekstien perusteella jaettu useampaan ryhmään (A–F). B-ryhmän kultalevyissä viitataan vartijoiden kysymyksiin: ”Kuka olet? Mistä tulet?” Vartijoille on vastattava totuudenmukaisesti: ”Olen maan ja tähtisen taivaan lapsi.”¹⁸ Erojakin on: vaikka orfilaisissa teksteissä on kyse matkasta tuonpuoleiseen, niissä tarkoitetaan sielun laskeutumista Haadekseen eikä sen nousua taivasiin. Mutta kuten taivasmatkakuvaukset myös ihmisen alkuperään, olemukseen ja suuntaan liittyvät kysymykset tunnettiin laajasti antiikin Välimeren maailmassa, niin juutalaisessa kuin kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa. Onkin luontevaa ajatella, että monille varhaisille kristityille kysymykset olivat osa sielun tuonpuoleista matkaa ilman että motiivissa olisi mitään erityisen ”gnostilaista”.¹⁹

Hedelmällisempää kuin keskittyä kirjoituksen lähteisiin tai taustavaikutteisiin on tarkastella sitä, miten ja mihin kirjoitus omaksumiaan motiiveja käyttää tai millaisia asioita tai opetuksia se painottaa. Paavalin ilmestyksen kohdalla huomio kiinnittyy seuraaviin piirteisiin: Ensiksi, taivaaseen nousee Paavali, esikuvallinen kristitty, jonka auktoriteettiin kirjoittaja nojautuu.²⁰ Portinvartijoiden ohi pääsee se, joka osaa oikeat sanat ja on nuhteeton, mutta lisäksi tarvitaan merkki. Nuhteettomuus liittyy Paavalin ilmestyksessä tunteiden hallintaan: epäonnistuneen sielun syntien kolmesta todistajasta kahden todistus liittyy tunteisiin, ensimmäinen vihaan, raivoon ja kateuteen, toinen himoon.

Mikä on Paavalin Demiurgille antama merkki (*semeion*)? Alkutekstin pohjalta on mahdoton sanoa, onko kirjoittaja ajatellut esinettä, elettä vai riittä. On epävarmaa, voisiko merkki viitata johonkin esineeseen kuten vaikka niin kutsuttuun Kharonin oboliin, kuolleen suuhun pantuun kolik-

koon.²¹ Vaikka kastetta tai siihen liittyvää voitelua on ehdotettu merkiksi, käytetään voitelusta yleensä sanaa sinetti (*sfragis*).²² Ehkä merkki tarkoittaa ristinmerkkiä tai muuta elettä.²³

On ilmeistä, että Paavalin ilmestyksen kirjoittaja oli kristitty, jonka oli luontevampaa puhua sielun noususta ja jälleensyntymästä kuin lähestyä pelastusta ruumiin ylösnousemuksen tai kollektiivisen viimeisen tuomion näkökulmista: näihin ei kirjoituksessa viitata.

JAAKOBIN ENSIMMÄINEN ILMESTYS

Paavalin ilmestystä seuraa Nag Hammadin viidennessä koodeksissa Jaakobin ensimmäinen ilmestys (NHK V,3, par. Codex Tchacos 2), joka myös sisältää kuvauksen sielun noususta.²⁴ Toisin kuin Paavalin ilmestys Jaakobin ensimmäinen ilmestys ei kuvaa taivasmatkaa. Sen sijaan Jeesus keskustelee siinä apostoli Jaakobin kanssa ja muun muassa rohkaisee tätä kohtaamaan väijäämättä odottavan kärsimyksensä eli marttyyrikuolemansa tyynesti.²⁵ Jeesus ennustaa oman vangitsemisensä ja sanoo, että sama kohtalo odottaa Jaakobia, mutta tämän ei tule tuntea pelkoa.²⁶ Jaakob kuitenkin pelkää ja kirjoituksen edetessä Jaakobin pelko ja ahdistus lisääntyvät: ”Mitä he tulevat tekemään? Mitä voin vastata tai minkä

kyhloksen tragediassa *Raivottaret* (*Eumenidit*), jossa he vainoavat äitinsä Klytaimnestran murhannutta Orestesta. Antiikin taiteessa nämä myyttiset hahmot kuvataan joskus ruoskat käsissään.

- 18 Lamellat B1–B12, ks. Edmonds, 2011, 1–50. Myös egyptiläisessä uskonnon tunnetaan kysymyksiä esittävät portinvartijat: Douša 2011, 120–164, erit. 140–153.
- 19 Kalerin (2008, 208–212) näkemys siitä, että kysymykset olisivat ”gnostilaisia”, on ongelmallinen. Todisteina hän viittaa seuraaviin teksteihin: Tuom. ev. 50, Mar. ev. 15–17 (ks. alla), Jaak. 1. ilm. 33:11–35:25 (ks. alla), Jeos. Krist. Viisi. 114:8–12 sekä Clemens Aleksandrialainen *Excerpta ex Theodoto* 78.1–2 ja Irenaeus *Harhaoppeja vastaan* 1.21.5. Tuomaan evankeliumi ja Marian evankeliumi eivät ole gnostilaisia kirjoituksia, kuten eivät valentinolaiset Jaakobin ensimmäinen ilmestys ja Theodotoksen fragmentit. (Tässä artikkelissa Tuomaan evankeliumin kysymykset on jätetty keskustelun ulkopuolelle, sillä niitä ei yksiselitteisesti liitetä sielun nousuun.). Ks. myös DeConick, 1996, 42–63. Painottaessaan Paavalin ilmestyksen gnostilais-valentinolaista luonnetta ja juutalais-kristillistä taustaa Kaler sivuuttaa monia kreikkalais-roomalaisen kulttuurin elementtejä, muun muassa orfialaiset lamellat, ja tulkitsee ne poikkeamina. Esimerkiksi valtaistuimella istuvan hahmon kysymykset osoittavat Kalerin mukaan gnostilaisen Demiurgin tietämättömyyttä. Termiä ”gnostilainen” käytetään edelleen vaikka yksimielisyyttä sen määritelmästä ei ole saavutettu. Katsaus tutkijoiden varhaisempiin näkemyksiin gnostilaisuudesta, Marjanen 2005, 1–53. Käsitteen ongelmista ks. Williams 1996 ja King 2003b sekä käsitteen määritelmästä Marjanen 2008, 203–220.
- 20 Valentinolaisista Paavali-tulkintoista hiukan vanhempi tutkimus on Pagels 1992 (aluperin ilmestynyt 1975).
- 21 Tämä tapa on tunnettu kreikkalais-roomalaisessa maailmassa, jossa kolikko toimi maksuna tuonpuoleisen lautturille (Dräger 2012). Tapa ei rajoittunut vain pakanoihin, sillä esimerkiksi eräästä juutalaisesta ossuaarista on löydetty Kharonin oboliksi tulkittu kolikko pääkallon suussa (Evans 2006, 329). Koska Kharonin oboliin viitataan yleensä toisella termillä (*obolos*, *danake*, *naulon* tai *porthmeion*) kuin *semeion*, on tulkinta epävarma.
- 22 Kastetta tai voitelua merkinä ehdottaa Kaler 2008, 200–208. ”Merkillä” tarkoitetaan varhaiskristillisissä kirjoituksissa usein jonkinlaista tunnusmerkkiä, lippua, kirjainta tai symbolia. Lampe 1961, 1231 ja 1355–1357.
- 23 Ristinmerkki, ”*to semeion tou staurou*”, esimerkiksi Athanasios *Antonioksen elämä*, 13.5 ja 23.4. Lampe 1961, 1231.
- 24 Nykymuodossaan Jaakobin ensimmäinen ilmestys on käynyt läpi useita toimitus- sekä käännösvaiheita: Jaakob ja vainon kuvaukset viittaavat juutalaiskristillisyyteen, kirjoituksessa esiintyvä Addai (Jaakobin ensimmäinen ilmestys 36:15, 20, 22) syyrialaiseen kristillisyyteen. Kirjoitus on ajoitettu 100-luvun lopulle tai 200-luvulle. Jaakobin ensimmäisen ilmestyksen ajoituksesta ks. Marjanen 1996, 125–129 tai Schoedelin johdanto englanninkielisessä tekstilaitoksessa, 65–67.
- 25 Jaakob kivitettiin kuoliaaksi Jerusalemissa, minkä kertovat esimerkiksi Josefus teoksessa *Juutalaisten muinaisajat* (20.200–203 / 20.9) ja Eusebios *Kirkkohistoriassa* (2.23).
- 26 Jaak. 1. ilm. 25:6–14.

10 Paav. ilm. 20:25–21:22. Lainaukset ovat Antti Marjasen suomennoksesta.

11 Paav. ilm. 21:22–22:30.

12 Tai mahdollisesti kuolleiden maailmaan, Haadekseen. Voi olla, että kirjoittaja on halunnut viitata tähän maailmaan kuoleman valtakuntana. Vrt. Ef. 4:8.

13 Paav. ilm. 23:1–24:8.

14 Abr. test. 10. Ikiäkäinen: Dan. 7:13, myös 1. Hen. 46.

15 Ehkä myös valentinolaiseksi Demiurgiksi, jolloin hän ei ole korkein Jumala, vaan ainoastaan näkyvän maailman luoja.

16 Kreikkalaisessa maailmassa jälleensyntymä liitettiin vahvasti etiikkaan, näin esim. Platonin *Er*-myytissä. Eettisesti eletty elämä tuo sielulle paremman osan tuonpuoleisessa, esim. Platon, *Valtio X*, 614b–621d. Hyvin eletty elämä keventää sieluja nousua varten, kun taas pahanteke tekee ne painaviksi ja kyvyttömiksi nousemaan, esim. Platon *Faidros*, 248a–249b.

17 Kostottaret eli raivottaret esiintyvät esimerkiksi Ais-

sanan sanoa päästäkseni heistä pakoon?”²⁷ Kaikkiin Jaakobin pelko on korostetusti esillä, jopa niin että hän itkee pelosta.²⁸

Mitä ja keitä Jaakob pelkää? Kirjoituksessa on kaksi tasoa: kyse on toisaalta Jerusalemissa, vainosta ja marttyyrikuolemasta, toisaalta tuonpuoleisista Demiurgin alaisista henkivalloista.²⁹ Jeesus ennustaa, että kun Jaakob on kuollut, häntä vastaan tulee toinen joukko, joka pyrkii saamaan hänet vangiksi. Näistä erityisesti kolme tullimiestä uhkaavat Jaakobia, sillä tullin lisäksi ne pyrkivät viemään hänen sielunsa.³⁰

Tullimiehet kohdatessaan Jaakobin on vastattava heidän kysymyksiinsä: ”Kuka olet ja mistä tulet?” Tähän on vastattava: ”Olen poika ja tulen isäni luota.” Kun tullimies kysyy: ”Millainen poika olet ja mille isälle kuulut?” tulee vastata: ”Olen tullut isästä, joka on ollut ennen mitään muuta. Olen poika hänessä, joka on ollut ennen mitään muuta.”³¹

Kysymysten ja vastausten sarja jatkuu.³² Vastaukset ovat laajempia kuin Paavalin ilmestyksessä tai orfilaisissa levyissä. Erääseen kysymykseen Jaakobin on vastattava, että ”vieraat asiat” kuuluvat Akhamotille, alemman maailman äidille.³³ Kun tullimies jatkaa: ”Minne menet?” on sille vastattava: ”Paikkaan, josta olen tullut, olen jälleen palaava.”³⁴ Näin vastamalla voi päästä pakoon tullimiehiä.³⁵ Keskustelu jatkuu edelleen, ja Jaakob voi noustessaan turvautua Akhamotin äitiin, katoamattomaan Viisauteen. Kun Jaakob huutaa avuksi Viisautta, joutuvat tullimiehet, Akhamotin lapset, hämmennyksen valtaan eivätkä tule saamaan Jaakobia kiinni.³⁶

Jaakobin ensimmäisessä ilmestyksessä kysymyksiin ja vastauksiin liitetty opetus ylemmästä Viisaudesta ja tämän tyttärestä, alemmasta Viisaudesta eli Akhamotista, on selkeästi valentinolainen sisällöltään.³⁷ Myös Irenaeus kertoo tällaisesta opetuksesta, jonka markolaiset valentinolaiset liittävät kuolevalle suoritettuun voiteluun. Teoksessa *Harhaoppeja vastaan* hän kertoo valentinolaisten opettavan, mitä ihmisen on vastattava kuoltuaan kohtaamilleen voimille, ja myös Irenaeus mainitsee Akhamotin. Näiden sanojen ja voitelyn avulla kuoleva voi tulla näkymättömäksi ja ohittaa sitä uhkaavat henkivallat.³⁸ Ehkä voitelu on se merkki, johon Paavalin ilmestyskin viittaa.

MARIAN EVANKELIUMI

Marian evankeliumissa³⁹ sielun nousun kuvaus sijoittuu kirjoituksen viimeisille sivuille, ja kuvauksessa painottuu tunteiden, erityisesti pelon hallinta.⁴⁰ Sielun nousun vihan seitsemän voiman ohia kertoo Magdalan Maria⁴¹ Jeesuksen muille oppilaille, eikä Jeesus itse esiinny tässä osassa kirjoitusta.

Marian kuvauksessa ylöspäin nouseva sielu kohtaa Himon, joka kuulustelee sitä: ”En nähnyt sinun laskeutuvan, mutta nyt näen sinut matkalla ylös. Miksi valehtelet, vaikka kuulut minulle?” Vastattuaan Himolle, ettei tämä ollut nähnyt tai tunnistanut sielua, sielu nousee eteenpäin ja saavastaan seuraavan voiman, Tietämättömyyden. Myös Tietämättömyys esittää sielulle kysymyksen ja yrittää estää sen matkan: ”Minne olet matkalla? Sinut on sidottu pahuuteen. Olet pahan vallassa, älä siis tuomitse!”⁴²

Seuraava kohtaaminen tapahtuu seitsemänhahmoisen voiman kanssa. Tämän voiman hahmot tai muodot (*morfē*) ovat pimeys, himo, tietämättömyys, kuoleman kiivaus,⁴³ lihallisuuden valtakunta, lihallisuuden typerä viisaus ja raivoisa viisaus. Seitsemänhahmoinen voima kysyy sielulta: ”Mistä olet tulossa, ihmisten tappaja? Minne olet menossa, voiman kukistaja?” Sielu vastaa sille: ”Surmattu on se, joka on pitänyt minua vallassaan. Kukistettu on se, joka on ympäröinyt minua. Himoni on laantunut ja tietämättömyys on kuollut. Maailmasta minut on vapautettu toisen maailman avulla, kuvasta ylhäällä olevan kuvan avulla. Minut on myös vapautettu hetkellisen unohduksen kahleesta. Tästä hetkestä alkaen pääsen lepoon ajan, hetken ja aikakauden vaihtumisesta ja saavutan hiljaisuuden.”⁴⁴

Kuvattuaan sielun nousun Maria vaikenee, ja seuraa tunteiden täyttämä kohtaaminen. Andreas ja Pietari ihmettelevät opetusta. Andreas ilmaisee epäuskonsa ja Pietari kiivastuu sitä, että Jeesus olisi opettanut nämä asiat naiselle. Maria itkee kohtaamaansa vastustusta, Leevi puolustaa Mariaa ja Marian opetusta ja korostaa, että väittelyn sijaan on toimittava Jeesuksen käskyn mukaan: puettava ylle täydellinen ihminen, saarnattava evankeliumia ja oltava laittamatta ylimääräisiä sääntöjä tai lakeja Vapahtajan opetuksen rinnalle.⁴⁵

Paitsi loppukohtauksessa myös Marian kuvauksessa sielun noususta korostuvat tunteet ja niiden hallinta, aivan kuten Paavalin ilmestyksessä ja Jaakobin ensimmäisessä ilmestyksessä. Marian evankeliumissa ne on personifioitu portinvartijahahmoiksi.⁴⁶ Kirjoitus ei viittaa jälleensyntymän uhkaan kuten Paavalin ilmestys, ja samoin kuin Jaakobin ensimmäisessä ilmestyksessä mutta toisin kuin Paavalin ilmestyksessä, mitään merkkiä ei mainita kuten ei valtaistuimella istuvaa tuomarihahmoakaan. Kuten kahdessa edellä mainitussa kirjoituksessa myös Marian evankeliumissa oikea vastaus päästää sielun etenemään matkallaan. Sielun vastauksissa nousee esiin kahden maailman, ajallisen ja ajattoman, välinen ero. Noustessaan sielu kulkee kohti tosi maailmaa ja aitoa rauhaa.

ARVOVALTAINEN OPETUS

Arvovaltainen opetus (NHK VI,3) on puheen- tai saarnanomaisen kirjoitus, jossa sielun alas laskeutumista seuraa kuvaus sen maallisesta elämästä, uudesta elämäntavasta ja lopuksi sen noususta ylös. Ei ole mahdotonta, että Arvovaltainen opetus olisi saanut vaikutteita Origeneelta tai myöhemmiltä origenisteilta, sillä sielun laskeutumisen ja nousun teemoissa on yhtäläisyyksiä Origeneen ajatuksiin.⁴⁷ Kirjoitus on ajoituksen mukaan myöhäisempi kuin edellä käsittelemäni kirjoitukset, todennäköisesti 200-luvun loppupuolelta tai 300-luvulta. Poispääsyn välineinä Arvovaltainen opetus korostaa tietoa ja oikeaa elämäntapaa, jotka vievät sielun sen päämäärään eli yhteyteen Jumalan kanssa.

Sielun nousu on Arvovaltaisessa opetuksessa kuvattu hiukan eri tavoin kuin Paavalin ilmestyksessä, Jaakobin ensimmäisessä ilmestyksessä ja Marian evankeliumissa. Kun sielu on taistellut intohimoja ja paholaisen juonia vastaan, se luopuu ajallisen elämän houkutuksista ja kulkee eteenpäin. Se omaksuu uuden elämäntavan. Ennen kuin sielu

- 28 Jaak. 1. ilm. 28–29; 32:13–22 (Jaakobin itku), ks. myös 30:13–15. ja 31:2–8.
- 29 Jerusalemiin ja maalliseen vainoon viittaa kohtiin Jaak. 1. ilm. 25 ja 31, myös 36:16–19, tuonpuoleiseen esimerkiksi sivulla 26.
- 30 Jaak. 1. ilm. 33:2–11.
- 31 Jaak. 1. ilm. 33:11–24.
- 32 Koska tekstissä on aukkoja, ei vastausten tarkka sisältö ole säilynyt. Jaakobin ensimmäinen ilm. 33:24 ss.
- 33 Jaak. 1. ilm. 34:1–15.
- 34 Jaak. 1. ilm. 34:15–18.
- 35 Jaak. 1. ilm. 34:19–20.
- 36 Jaak. 1. ilm. 35–36.
- 37 Akhamotin mainitsee Jaakobin. ensimmäisen ilmestyksen lisäksi myös Fil. ev. 60:10–15. Viisauksien myytti (jonka kaikissa versioissa Akhamot ei esiinny) ja Akhamotin rooli: ks. Irenaeus *Harhaoppeja vastaan* 1. 4.1–5 (Pleroman ulkopuolisen Viisauden mainitsee myös Hippolytos *Refutatio* 6.31–32, mutta nimi Akhamot ei esiinny kohdassa). Dunderberg 2008, 95–103; Stead 1969, 75–104.
- 38 Irenaeus *Harhaoppeja vastaan* 1.21.5. Vaikka valentinolainen viisauksien myytti nousee esiin voitellurituulin yhteydessä, myytti liittyi myös tunteiden parantamiseen. Tämä on luonteva tulkinta Jaakobin ensimmäisen ilmestyksen valossa, jossa kuolemanpelon hallinnalla on keskeinen rooli. Dunderberg 2008, 113–118.
- 39 Marian evankeliumi ajoitetaan yleensä 100-luvulle, ks. esim. Antti Marjasen johdanto suomennoskokoelmassa *Nag Hammadin kätetty viisauksia* sekä Ismo Dunderbergin artikkeli tässä numerossa. Marian evankeliumista ks. myös De Boer 2005, 1–27, 80–88 (sielun nousu); King 2003a, 3–12, 69–81 (sielun nousu). Vaikka kirjoitusta on lähestytty gnostilaisena (Marjanen 1996, 94–121, Tuckett 2007, 42–54), näkemystä on tarkistettu, esimerkiksi Antti Marjasen johdanto suomennoskokoelmassa *Nag Hammadin kätetty viisauksia*, 435–437 ja Marjanen 2002, 32 viite 3 sekä De Boer 2005, 27–59.
- 40 Dunderberg 2012.
- 41 Marjanen 1996, 96–99; Marjanen 2002, 31–41.
- 42 Mar. ev. 15:1–16. Suomentanut Antti Marjanen teoksessa *Nag Hammadin kätetty viisauksia*. Koska Marian evankeliumin keskeltä puuttuvat sivut 11–14, säilynyt kuvaus ei ala aivan alusta: kohtaaminen Himon kanssa on sielun toinen kohtaaminen, kenties ensimmäinen tapahtui Pimeyden kanssa (vrt. Mar. ev. 16:5–6).
- 43 Kenties myös ”pelko”.
- 44 Mar. ev. 16:1–17:7.
- 45 Mar. ev. 17:7–18:21.
- 46 Ks. myös De Boer, 2005, 81–88. De Boer tarjoaa kiinnostavan paralleelin hermeettisten tekstien kanssa, *Corpus Hermeticumissa* (13. 8–9), jossa Hermes kuvaa Tatille sielun rangaistuksia ja nimeää voimat, jotka sitä vainoivat: tietämättömyys, suru, itsehillinnän puute, himo, epäoikeudenmukaisuus, ahneus, harha, kateus, pahan-suopaisuus, viha, kiivaus ja pahuus. Nämä kaksitoista voimaa ajetaan pois niille vastakkaisten tunteiden tai hyveiden avulla, mikä on Hermeksen mukaan syntymistä uudelleen.
- 47 Yhteisiin käsityksiin lukeutuvat sielun pre-eksistenssi, laskeutuminen ja nousu, orjuus ihmisruumiissa ja sielun vapaa tahto. Arv. op. 22–23, 32, 35, Origenes *De principiis* 2.8.1–3, 3.4.5.

27 Jaak. 1. ilm. 28:30–29:3. Kirjoitusta ei ole suomennettu, tekstissä olevien katkelmien käännökset ovat omiani.

saavuttaa päämääränsä, se palauttaa ruumiinsa niille, joilta oli sen saanut, ja näin nöyryyttää ne.⁴⁸

Näitä hahmoja ei ole nimetty tullimiehiksi tai tunteiksi vaan niistä käytetään kreikkalais-koptilaista nimeä *mpragmateutēs nnsōma*, ”ruumiiden kauppiaat” tai ”orjakauppiaat”.⁴⁹ Ne saavat ruumiin valtaansa, mutta vasta, kun sielu on jättänyt sen. Orjakauppiaat itkevät koska eivät pysty tekemään mitään sieluttomalla ruumiilla. Tässä tekstissä itkijä ei siis ole sielu – toisin kuin Jaakobille tai Marialle omistetuissa kirjoituksissa. Orjakauppiaat olivat nähneet suurta vaivaa muovatessaan sielulle ruumiin, koska halusivat syöstä näkymättömän sielun alas, mutta ne eivät ymmärtäneet, että sielulla on näkymätön, hengellinen ruumis. Siksi ne joutuvat nöyrytymään ja sielu pääsee niiden ohi.⁵⁰ Kirjoituksen loppu ylistää perille päässeen sielun kestävyyttä ja kilvoitusta.⁵¹

Orjakauppiaiden ei sanota olevan portinvartijoita, mutta niiden halu syöstä maahan nouseva sielu sekä viittaus ruumiin orjuuteen antavat ymmärtää, että niillä on muiden taivasmatkakuvausten tullimiesten ja portinvartijoiden rooli. Sielun nousu ei Arvovaltaisessa opetuksessa kehity taivasmatkakuvausten suuntaan, eikä tunteillakaan ole samalla tavoin merkittävää roolia kuin kolmessa edellä esitellyssä kirjoituksessa. Edelleen, sielu voittaa edessään olevat vastustajat – niin orjakauppiaat kuin maallisessa elämässä kohdattavat paheet ja Paholaisen juonet – omaksumansa elämäntavan vuoksi, ei siksi, että se osaisi tarjota vastassaan oleville voimille oikeat sanat tai merkin.

Arvovaltaisen opetuksen nousujaksossa mainittu näkymätön, hengellinen ruumis on Paavalilta periytyvä termi,⁵² mutta se ei saa puhtaasti ylösnousumusrumiin merkitystä vaan on yhtä lailla kulkuneuvo, jonka avulla sielu nousee ylös. Tällainen ajatus sielun pneumaattisesta kulkuneuvosta liittyy keski- ja uusplatonismiin.⁵³ Edelleen, vaikka sielunvaellusta ei varsinaisesti mainita, siihen viittaa orjakauppiaiden halu syöstä sielu alas.⁵⁴ Kirjoituksessa siis yhdistellään erilaisia näkemyksiä, jotka tukevat oikeaa elämäntapaa. Siihen kuuluvat tiedon etsiminen ja askeesi, jotka vievät ihmissielun perille.

Tulkintani on, että Arvovaltaisen opetuksen nuorempi ikä ja erilainen luonne suhteessa Paavalin

ilmestykseen, Jaakobin ensimmäiseen ilmestykseen tai Marian evankeliumiin selittää osaltaan eroja näihin teksteihin, esimerkiksi sen, että tunteet ovat mukana hiukan eri näkökulmasta kuin muissa nousukuvauksissa. Pelkoa ei mainita lainkaan, sielu on päinvastoin rohkea ja voitokas, ja tunteiden hallinnan sijaan kirjoitus korostaa himon kontrollia ja askeettista elämäntapaa. Arvovaltainen opetus sijoittuu parhaiten jonnekin varhaisen luostariliikkeen ja egyptiläisen kristinuskon maailmaan.⁵⁵

MILLOIN SIELUN NOUSU TAPAHTUU JA MIHIN SE JOHTAA?

Paavalin ilmestys, Jaakobin ensimmäinen ilmestys, Marian evankeliumi ja Arvovaltainen opetus kuvaavat sielun matkaa ylöspäin, mutta mistä ne tarkalleen ottaen puhuvat: onko kyseessä ekstaattinen kokemus, kuvaus sielun kuolemanjälkeisestä kohtalosta vai askeettisen kilvoituksen symboli? Tähän kysymykseen on mahdotonta tarjota joko-tai-vastausta, ja kukin kirjoitus on tietysti arvioitava itsenäisesti. Sielun nousu ei antiikin kirjallisuudessaakaan liity yksioikoisesti tuonpuoleiseen. Esimerkiksi *Enneadeissa* Plotinos kuva sillä mystisiä kokemuksiaan ja tunnetilojaan.⁵⁶

Paavalin ilmestys näyttää kuvaavan sekä Paavalin taivaallista näkyä että esittävän oman ymmärryksensä sielujen kuolemanjälkeisestä kohtalosta. Jaakobin ensimmäinen ilmestys sanoo nousun odottavan Jaakobia kuoleman jälkeen, mutta toisaalta Jaakobia tässä elämässä odottava vaino ja kuolemanjälkeinen uhka kietoutuvat läheisesti toisiinsa. Sielun nousun päämäärä on sulautuminen yhteen tosi Olevan kanssa, sillä Jeesus sanoo Jaakobille: ”Silloin sinä tulet saavuttamaan Hänet-joka-on, etkä sinä enää ole oleva Jaakob vaan vaan Se-joka-on.”⁵⁷

Marian evankeliumin kohdalla on esitetty erilaisia näkemyksiä siitä, mitä sielun nousu tarkoittaa. Vaikka useat tutkijat ajattelevat, että Marian evankeliumi kuvaa sielun kuolemanjälkeisen nousun,⁵⁸ on mahdollista, että kyse on yhtä lailla tiestä tunteiden vallasta rauhaan ja tasapainoon.⁵⁹ Arvovaltainen opetus viittaa melko suoraan ihmisruumiin jättämiseen sielun matkan lopussa, mutta toisaalta tuonpuoleisen kuvaus on tiivis ja niukkasanainen.

Perille päässeen sielun autuutta kuvataan kristillisessä kielessä tutuilla levon, kuolemattoman ruoan, hääaterian ja -juhlan kuvin, jotka voi tulkita myös symbolisesti.⁶⁰

Tämän artikkelin näkökulmasta varsin kiinnostavan avaimen sielun nousuun tarjoaa Kertomus sielusta (NHK II, 6), lyhyt saarnamainen kirjoitus, joka Arvovaltaisen opetuksen tavoin kuvaa sielun matkaa maailmaan ja sieltä pois. Se korostaa sielutarinassaan kääntymystä ja katumusta, ja painottaa uudelleen syntymisen merkitystä.⁶¹ Se ei kuvaa sielun nousua tässä esiteltyjen tekstien tapaan, mutta on yksi niistä neljästä Nag Hammadin tekstistä, jotka mainitsevat ylösnousemuksen (*anastasis*).⁶² Mainitessaan ylösnousemuksen Kertomus sielusta antaa ymmärtää, että uudelleen syntyminen, ylösnousemus, lunastus ja sielun nousu ovat rinnakkaisia tapoja kuvata samaa asiaa: ”Sielun pitää syntyä uudelleen ja tulla samanlaiseksi kuin alussa. – – Tämä on ylösnousemus kuolleista ja lunastus vankeudesta. Tämä on nousu taivaaseen ja tie ylös Isän luo.”⁶³

MITÄ SITTEN TAPAHTUI?

Nag Hammadin kirjoitusten kristillisyyttä ei hau-tautunut erämaan hiekkaan kokoelman kirjoitusten mukana. Monilta osin varhainen luostarilaitos katki sisäänsä aiempia tulkintoja ja teemoja. Miten sielun nousun kuvaukset ja niiden tulkitseminen muuttuivat aikojen kuluessa? Tulkittiinko sielun nousu taivaaseen sielun edistymiseksi askeettisen elämäntavan avulla, kun ylösnousemususko vahvistui ainoana oikeana kristinuskon näkemyksenä ihmisen kuolemanjälkeisestä kohtalosta? On tietysti yksioikoista tehdä suoraan tällaisia johtopäätöksiä, mutta tällaiseen voi jo viitata Arvovaltainen opetus. Myös Athanasiosuksen *Antonioksen elämä* vahvistaa tätä näkemystä.⁶⁴

Antionioksen elämässä Athanasios kuvaa Antonioksen yöllistä näkyä, jossa valtava hahmo yrittää estää nousevien sielujen matkaa ylös. Joidenkin kohdalla hahmo onnistuu, joidenkin kohdalla ei.⁶⁵ Näky toistuu kaksi kertaa, ja Athanasios korostaa, ettei Antonios aluksi kuvannut näkemäänsä kenellekään vaan mietiskeli sitä hiljaisuudessa – näin kenties siksi, ettei Athanasios pitänyt sielun nousun

kuvausta täysin soveliaana opetuksena.⁶⁶ Lopuksi Antonios kertoo näyn oppilailleen, sillä hän uskoo

48 Arv. op. 31:24–32:18.

49 Arv. op. 32:18–19. Nimitys sisältää sanaleikin, sillä kreikan *sōma* voi tarkoittaa sekä ruumista että orjaa, esim. Ilm. 18:13. Orjuudesta Uudessa testamentissa ja varhaiskristillisyydessä, ks. Harrill 2006, 119–144 (orjakauppiat kirjallisina hahmoina) ja Glancy 2006, 9–38 (orjuuteen liittyvästä kielestä ja retoriikasta). Orjuudella viitataan Arvovaltaisessa opetuksessa sielun maalliseen elämään ruumiin orjuutena.

50 Arv. op. 32:18–33:3.

51 Arv. op. 34:32–35:18.

52 1. Kor. 15:44. Näkymättömyys voi liittyä Jaakobin ensimmäisessä ilmestyksessä mainittuun käsitykseen, että sielun pitää olla näkymätön voidakseen ohittaa portinvartijat. Nykylukijan on muistettava, että antiikin maailmassa ”hengellinen” ei tarkoittanut aineetonta vaan jotakin hyvin kevyestä aineesta, kuten tullesta tai eetteristä koostuvaa. Niinpä ihmisen maallisen ruumiin vastakohtana ei ajateltu tarkoittavan aineetonta henkeä tai sielua, vaan hyvin kevyestä aineesta koostuvaa ruumista. Finamore 1985, 1–5; Shan 1995, 51–52; Martin 1995, 8.

53 Platonilaisiin tai Platonin sanojen mukaan orfilaisiin teemoihin lukeutuu myös ajatus sielun vankeudesta tai orjuudesta ihmisruumiissa: Platon *Faidon* 62b, 82e, *Gorgias* 493a.

54 Arv. op. 32:24–27.

55 Käsittelen teemaa tarkemmin tekeillä olevassa väitöskirjassani *A Story of the Fallen Soul in the Nag Hammadi Library*.

56 Plotinos *Enneadit* 4.8.1 Jo yli sata vuotta sitten Bousset katsoi sielun nousua käsittelevässä artikkelissaan, että tämänpuoleinen ekstaasi ja tuonpuoleinen nousu kietoutuvat monissa kirjoituksissa yhteen. Bousset 1901, 136. Samoin Colpe 1967, 439.

57 Jaak. 1. ilm. 27:6–10.

58 Marjanen 1996, 94 viite 1.

59 De Boer 2005, 81–83. Myös King on kiinnittänyt Marian evankeliumin sielun nousu -kuvauksessa huomionsa ”tämänpuoleisiin näkökulmiin”: mahdollisuuteen lukea sielun nousussa poliittista satiiria ja epäoikeudenmukaisen vallan kritiikkiä ja toisaalta tunteiden hallinnan korostusta. King 2003a, 76–81.

60 Arv. op. 35.

61 Vaikka kirjoituksen mahdollisesta valentinolaisuudesta on keskusteltu (Thomassen 1995, 243–259), on luontevinta liittää se askeettisen kristinuskon kontekstiin (Kulawik 2006, 7–9; Lundhaug 2010, 123–152).

62 Ks. viite 6.

63 Kert. siel. 134:12–15.

64 Vrt. myös Samuel Rubensonin analyysi Ammonaksen kirjeistä, Rubenson 2009, 271–289.

65 Athanasios Suuri *Antionioksen elämä* 66.

66 Athanasios sivuuttaa teoksessaan monia askeettisen kirjallisuuden teemoja ja korostaa Antonioksen oppimattomuutta luodakseen kuvaa hänestä yksinkertaisena Jumalan miehenä, joka on uskollinen kirkon auktoriteeteille. Jenott & Pagels 2010, 557–589; Rubenson 1995, 126–144.

sen opettavan, että kilvoittelua seuraa hyvä hedelmä. Athanasios siis liittää sielun nousun ja näyn korostetusti kilvoitukseen. Silti myös taivasmatkalemmet ja tuonpuoleisuus ovat näyssä mukana.

Myös tullimies-portinvartijat jatkoivat elämään-
sä idän kristittyjen tuonpuoleisuuskäsityksissä ja erityisesti askeettisessa kirjallisuudessa. Tuomaan teoissa Tuomas rukoilee kuolemansa edellä Jumalan johdatusta ja sitä, ettei kukaan veisi hänen sieluaan, eivätkä tullimiehet tai maailman käärme näkisi häntä nyt, kun hän on pääsemässä (ruumiin) orjuudesta vapauteen.⁶⁷ Makarios Suuri vertaa demoneja tullimiehiin ja sanoo niiden heittävän alas ne sielut, jotka eivät ole puhdistuneet, kun taas ahkerasti kilvoitelleet sielut pääsevät Jumalan armosta ylös ja perille.⁶⁸

JOHTOPÄÄTÖKSIÄ

Sielun nousu on niin yleinen aihe antiikin kirjallisuudessa, että on mahdotonta ajatella, että se olisi nimenomaan ”gnostilainen” motiivi. Pikemminkin kyse on aikansa maailmaan liittyvästä kristinuskosta, jolloin näitä kuvauksia on luontevaa lähestyä sellaisten varhaisten kristittyjen käsityksinä, jotka hahmottivat ihmisen tuonpuoleisen kohtalon nousuna taivaiden tuolle puolelle. Heille ajatus ruumiin henkiin heräämisestä ei ollut ensisijainen tapa kuvata pelastusta. Sielun nousu, sille esitetyt kysymykset ja vastaavat motiivit olivat tavallisia tapoja ymmärtää ihmisen kuolemanjälkeinen kohtalo antiikin aikana. Myös jälleensyntymä eli sielunvaellus liittyi joskus näihin uskomuksiin.

Vaikka kirjoitukset kuvaavat sielun vaiheita tuonpuoleisessa, ne asettavat tavoitteita tämänpuoleiselle elämälle. Kolmessa varhaisimmassa tekstissä viitataan tunteiden hallintaan: Paavalin ilmestys ja Marian evankeliumi nostavat esiin kielteiset tunteet sielun nousun esteinä. Viha, kateus ja himo haittaavat sielun nousua. Jaakobin ensimmäisessä ilmentyksessä kuolema ja tullimiehet herättävät kauhua.

Nämä kirjoitukset avaavat mahdollisuuksia useampiin rinnakkaisiin tulkintoihin. Lähestyttäessä 300-lukua siirrytään kohti askeettista elämäntapaa korostavaa kristillisyyttä: Arvovaltainen opetus korostaa oikeaa, askeettista elämäntapaa ja paitsi tunteiden, myös paheiden voittamista, kuten myös episodi *Antionioksen elämästä*. Nag Hammadin

kirjoitusten viimeiset lukijat myöhäisantiikin maailmassa todennäköisesti olivat Pakhomioksen luostarin munkkeja.

Näyttää, että kilvoitukseen liittyvä tulkinta sielun noususta yleistyi tai vahvistui, ja kääntäen, taivasmatkakuvaukset jatkoivat elämäänsä askeettisissa teksteissä. Oletettavasti näin tapahtui, koska kristinuskon kehittyessä ei lopulta ollut mahdollista pitää kiinni sielun nousun eikä varsinkaan jälleensyntymän käsityksistä. Monille varhaisimmille kristityille nämä olivat kuitenkin mahdollisia, tuttuja ja luontevia tapoja vastata kysymykseen siitä, mikä ihmissielua odottaa kuoleman jälkeen ja mitä ihmisen pelastuminen on. Vaikka kirkon virallinen opetus korosti ruumiin ylösnousemusta, jotkut sielun nousuun liittyvät motiivit jatkoivat elämäänsä askeettisissa kristillisissä kirjoituksissa, erityisesti itäisen kristikunnan alueella.

KIRJALLISUUS

BOUSSET, WILHELM

1901 ”Die Himmelreise der Seele”. *Archiv für Religionswissenschaft*, 4. Ths. Achelis. Tübingen & Leipzig: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 136–169.

COLPE, CARSTEN

1967 ”Die Himmelreise der Seele”. *Le origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*. Studies in the History of Religions. Ed. Ugo Bianchi, 429–447.

DE BOER, ESTHER

2005 *The Gospel of Mary: Listening to the Beloved Disciple*. London & New York: Continuum. (First published as *The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene*. T&T Clark, 2004.)

67 Tuomaan teot 167, myös 148.

68 Makarios Suuri *Homilia* 43.9. Näin on tulkittu myös *Homilia* 22.1. Tullimiehet mainitaan useissa muissa askeettisissa kirjoituksissa ja pyhien ihmisten elämäkerroissa. Ne tunnetaan edelleen ortodoksisessa perinteessä, jossa ne yhdistetään askeettiseen opetukseen. Esim. Rose 2004, 65–74, 241–253.

- DECONICK, APRIL
1996 *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Supplements to Vigiliae Christianae 33. Leiden: Brill.
- DOUSA, THOMAS M.
2011 "Common Motifs in the "Orphic" B Tablets and Egyptian Funerary Texts: Continuity or Convergence?" *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path*. Ed. R. G. Edmonds. Cambridge: Cambridge University Press, 120–164.
- DRÄGER, PAUL
2012 "Charon." Brill's New Pauly, 2012. Reference. National Library of Finland-University of Helsinki. 29 January 2012. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/charon-e231980>
- DUNDERBERG, ISMO
2008 *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press.
2012 "Johannine Traditions and Apocryphal Gospels." *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology*. Ed. Jens Schröter. BETL. Leuven: Peeters. (painossa).
- DUNDERBERG, ISMO & MARJANEN, ANTTI (TOIM.)
2001 *Nag Hammadin kätetty viisau: Valikoima gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä*. Helsinki: WSOY.
- EDMONDS, RADCLIFFE G. III (ED.)
2011 *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EVANS, CRAIG A.
2006 "Excavating Caiaphas, Pilate, and Simon of Cyrene: Assessing the Literary and Archaeological Evidence." *Jesus and Archaeology*. Ed. James H. Charlesworth. Grand Rapids, MI & Cambridge, UK: Eerdmans., 323–340.
- FINAMORE, JOHN F.
1985 *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. American Classical Studies 14. Chico, CA: Scholars Press.
- GLANCY, JENNIFER
2006 *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.
- HARRILL, J. ALBERT
2006 *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions*. Minneapolis: Fortress Press.
- JENOTT, LANCE & PAGELS, ELAINE
2010 "Antony's Letters and Nag Hammadi Codex I: Sources of Religious Conflict in Fourth-Century Egypt?" *Journal of Early Christian Studies* 18, 557–589.
- KALER, MICHAEL
2008 *Flora Tells a Story: The Apocalypse of Paul and Its Contexts*. ESCJ (Studies in Christianity and Judaism). Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- KING, KAREN L.
2003a *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*. Santa Rosa, CA: Polebridge Press.
2003b *What Is Gnosticism?* Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
2006 *The Secret Revelation of John*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- KULAWIK, CORNELIA
2006 *Die Erzählung über die Seele (Nag-Hammadi-Codex II,6)*. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die Ausgabe der Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte (TU) 155. Berlin: Walter de Gruyter.
- LAMPE, G. W. H. (ED.)
1961 *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- LEHTIPUU, OUTI
2007 *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*. Supplements to Novum Testamentum 123. Leiden: Brill.
2009 "The Transformation of the Flesh in Early Christian Debates." *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*. Ed. Turid Karlsen Seim & Jorunn Økland. Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages. Berlin: Walter de Gruyter, 147–168.
- LUNDHAUG, HUGO
2009 "'These are the Symbols and Likenesses of the Resurrection': Conceptualizations of Death and Transformation in the *Treatise on the Resurrection* (NHCI,4)." *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*. Ed. Turid Karlsen Seim & Jorunn Økland. Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages. Berlin: Walter de Gruyter, 187–205.
2010 *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*. NHMS 73. Leiden & Boston: Brill.

MARJANEN, ANTTI

- 1996 *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*. NHMS XL. Leiden: Brill.
- 2002 "The Mother of Jesus on the Magdalene? The Identity of Mary in the So-Called Gnostic Christian Texts". *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*. Ed. F. Stanley Jones. Society of Biblical Literature Symposium Series 19. Atlanta: Society of Biblical Literature, 31–41.
- 2005 "What Is Gnosticism? From the Pastorals to Rudolph". *Was There a Gnostic Religion?* Ed. Antti Marjanen. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 87. Helsinki: The Finnish Exegetical Society / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 2008 "Gnosticism". *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Eds. Susan Ashbrook Harvey & David G. Hunter. Oxford: Oxford University Press, 203–220.

MARTIN, DALE B.

- 1995 *The Corinthian Body*. New Haven and London: Yale University Press.

PAGELS, ELAINE

- 1992 *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.

RILEY, GREGORY J.

- 1995 *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*. Minneapolis: Fortress Press.

ROBINSON, JAMES M. (ED.)

- 2000 *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices I–V*. Edited with English Translation, Introduction and Notes. Leiden, Boston & Köln: Brill.

ROSE, SERAPHIM

- 1998 *The Soul After Death: Contemporary "After-Death" Experiences in the Light of Orthodox Teaching on the Afterlife*. Platina, CA: St. Herman of Alaska Brotherhood.

ROUSSEAU, PHILIP

- 2007 "The Successors of Pachomius and the Nag Hammadi Codices: Exegetical Themes and Literary Sources". *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context. Essays in Honor of David W. Johnson*. Eds. James E. Goehring & Janet A. Timbie. CUA Studies in Early Christianity. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.

RUBENSON, SAMUEL

- 1995 *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*. Studies in Antiquity and Christianity. Minneapolis: Fortress Press.
- 2009 "As Already Translated to the Kingdom While Still in the Body': The Transformation of the Ascetic in Early Egyptian Monasticism". *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*. Ed. Turid Karlsen Seim & Jorunn Økland. Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages. Berlin: Walter de Gruyter, 271–289.

RÄISÄNEN, HEIKKI

- 2010 *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*. Minneapolis: Fortress Press.

SETZER, CLAUDIA

- 2004 *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition*. Leiden & Boston: Brill.

SHAW, GREGORY

- 1995 *Theory and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

STEAD, G. C.

- 1969 "The Valentinian Myth of Sophia". *Journal of Theological Studies* 20, 75–104.

THOMASSEN, EINAR

- 1995 "Notes pour la delimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi". *Les Texts de Nag Hammadi et le problem de leur classification: Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 Septembre 1993*. Ed. Louis Painchaud & Anne Pasquier. BCNH section "études". Quebec–Louvain–Paris: Les Presses de l'Université Laval / Peeters Press, 243–259.

TUCKETT, CHRISTOPHER (ED.)

- 2007 *The Gospel of Mary*. Oxford Early Christian Gospel Texts. Oxford: Oxford University Press.

WILLIAMS, MICHAEL A.

- 1996 *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

WISSE, FREDERIK

- 1978 "Gnosticism and Early Monasticism in Egypt?". *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Ed. Barbara Aland. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 431–440.