

TAMPEREEN YLIOPISTO

Niko Nyqvist

MIELEN RIKKOMATON TYYNEYS VAI TUNTEIDEN TARKKA VALVONTA?

Kristillisten askeettien ihannemielentila Theodoretos Kyrrhoslaisen (n. 393–460) ajattelussa

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö
Historian pro gradu -tutkielma
Tampere 2016

Tampereen yliopisto

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

NYQVIST NIKO: Mielen rikkoman tyyneys vai tunteiden tarkka valvonta? Kristillisten askeettien ihannemielenala Theodoretos Kyrrhoslaisen (n. 393–460) ajattelussa.

Pro gradu -tutkielma, 113 s., 12 liites.

Historia

Lokakuu 2016

Tämä tutkimus käsittelee myöhäisantiikin kristillisten askeettien mielenhallintaa. Ajatuksien ja mielentilojen valvontaa pidettiin tärkeänä kaikille kristityille, mutta erityisen keskeistä se oli jatkuvaan rukoukseen pyrkineillä askeeteilla. Järjestelmälliselle rukouselämälle omistautuneet askeetit, sekä miesmunkit että naisaskeetit, pyrkivät mietiskelyään häiritsevien mielentilojen, ns. himojen (kr. *pathos*), häivyttämiseen, tilaan, jonka uskottiin olleen puhtaimmillaan paratiisissa Aadamin ja Jumalan välillä. Myyttisen syntiinlankeemuksen myötä ihmisistä ajateltiin kuitenkin tulleen maallisten halujensa orjia. Mielenhallintansa avulla häiriöttömään paratiisinomaiseen jumalyhteyteen pyrkineitä askeetteja pidettiin esikuvallisina kristittyinä, ja aihetta käsittelevät lukuisat kirjoittajat kautta kristikunnan.

Tutkimuksessani pureudun tematiikkaan yhden kirjoittajan kautta. Kysyn, millainen oli Syyrian Kyrrhoksen piispa Theodoretoksen (n. 393–460) käsitys kristillisten askeettien ihanteellisesta mielentilasta. Syyrian Antiokiassa syntynyt Theodoretos kuului alueensa kreikankieliseen yläluokkaan, ja hän kirjoitti kreikaksi. Theodoretoksen kautta pyrin myös valottamaan laajemmin sitä, millainen Välimeren itäpuolisen alueen kreikankielisten kristittyjen uskomuksissa oli ihanteellisesti miensä hallitseva askeetti. Koska aikalaiset uskoivat ihmisen mentaalisten ja emotionaalisten prosessien syntyvän sielussa, lähestyn tutkimuskysymystä analysoimalla Theodoretoksen käsitystä ihanteellisesti toimivasta sielusta. Pohdin myös, mitkä tunteet Theodoretos käsitti paheellisina, mitkä tunteet hyveellisinä, miksi ja missä tilanteissa. Lisäksi analysoin mielenhallinnan merkitystä pohtimalla, oliko mielentilakuvauksilla argumentatiivista voimaa Theodoretokselle läheisen kristillisyyden korostamisessa.

Keskeisenä aineistona ovat Theodoretoksen vuosien 440–450 välillä valmiiksi saamat teokset *Jumalan ystävien historia* ja *Kirkkohistoria*, jotka käsittelevät tapahtumia 300-luvun alkupuolelta aina Theodoretoksen omaan aikaan asti. Nämä runsaasti kuvauksia askeeteista sisältävät kirjoitukset vetosivat aikalaisiin, sillä ne levisivät useina kopioina ja käännöksinä. Analyysin syventämiseen hyödynnän soveltuvin osin myös Kyrrhoksen piispan muuta tuotantoa sekä kristillisiin askeetteihin liittyvää muuta aikalaiskirjallisuutta. Tutkimuksen metodina on retorinen tekstianalyysi, joka tarkoittaa lähdeteksteissä olevien mielentila- ja tunnekuvausten poimimista ja analysointia. Keskeistä on mielentilakuvauksen konteksti ja se, mitä Theodoretos on halunnut kuvauksilla lukijakunnalleen kertoa.

Mielenhallinta ja tunteet ovat myös nyky-yhteiskunnassa tärkeä teema. Tunteiden ilmaiseminen, tunnistaminen ja hallinta sekä muiden ihmisten tunteiden huomioon ottaminen ovat osa toimivaa sosiaalista vuorovaikutusta. Erilaiset mielen- ja stressinhallintamenetelmät ovat suosittuja. Historiantutkimuksen kentällä tunteiden historia onkin tunnustettu tärkeäksi osa-alueeksi. Kuitenkaan Theodoretosta ei ole aikaisemmin juurikaan tutkittu tästä näkökulmasta. Historiatieteen puolella tutkimustilanne on hajanainen, ja tutkimuksessani keskustelen useiden aihetta sivuavien kirjoittajien kanssa. Askeettien mielenhallinnasta on kirjoitettu myös teologien ja filosofien keskuudessa, joiden näkemyksiin otan myös kantaa.

Theodoretos piti ajattelun valvontaa tärkeänä kaikille kristityille, mutta omasta näkökulmastaan harhaoppisten hän ei kuitenkaan uskonut voivan hallita mieltään. Hän korosti itselleen läheisten askeettien hyveellisyyttä mielenhallintakuvauksilla. Ihanteellinen askeetti piti sielunsa järjen ohjauksessa ja pysyi jatkuvassa rukouksessa torjuen kaikkia maalliseen elämään liittyviä haluja. Theodoretos kirjoitti myös ”puhtaan sielun” saavuttaneista askeeteista, jotka kuitenkin tietyissä tilanteissa kokivat hyveellisiä tunteita jopa hyvin vahvoina. Tämä ei kuitenkaan estänyt häntä esittämästä näitä askeetteja sielunsa täysin tyyntyneenä, josta hän mm. käytti filosofisissa koulukunnissa tunnettua *apatheian* käsitettä. Tärkeintä mielentilan hyveellisyydessä ei ollut tunne tai ajatus sinänsä vaan motiivi. Oleellista oli se, viekö tunne kristittyä kohti syvällistä ja keskeytymätöntä rukouselämää.

Tutkimustulokset nyansoivat aikaisempia tulkintoja, joissa on esitetty ihanteellisen askeetin mielenhallinnan olleen vain tyyneyttä tai seesteisyyttä tai ideaalin mielentilan olleen vain yhdenlainen olotila. Tutkimus antaa myös reaalista sisältöä aikaisemmille tulkinnoille hyveellisten tunteiden suuntaamisesta oikeaksi tai jumalalliseksi koettuun päämäärään. Theodoretoksen kirjoitusten tarjoaman linssin kautta esittämäni seikkaperäinen analyysi askeettien ihanteellisesta mielentilasta auttaa ymmärtämään syvemmin myöhäisantiikissa muotoutunutta hyveellisen kristillisen mielenhallinnan tärkeää teemaa.

Asiasanat: 400-luku, apatheia, askeetit, mielenhallinta, mietiskely, munkit, myöhäisantiikki, pathos, rukoilu, sielu, Syyria, Theodoretos Kyrrhoslainen, tunteet, varhaiskristillisuus

Sisällysluettelo

1. Johdanto	1
1.1. Tutkimuskysymys ja tutkimuksen rakenne	3
1.2. Tutkimuksen metodi	5
1.3. Mielentilaan liittyvät käsitteet	9
1.4. Askeettien ihannemielentila ja Theodoretos tutkimuksen kohteena	13
1.5. Lähteet ja niiden syntykonteksti	18
1.5.1. <i>Jumalan ystävien historia</i>	21
1.5.2. <i>Kirkkohistoria</i>	23
1.5.3. Muut lähteet	25
2. Ihanteellinen mielentila	27
2.1. Ihanteellinen mieli sielun puhtautena	30
2.2. Ideaalina rukouksen jatkuvuus ja kestävyys	34
2.3. Järjen ohjaama sielu tie tyyneen mieleen	42
3. Pahat tunteet	50
3.1. Torjuttavat tunteet kokonaisuutena	51
3.2. Vaarallinen vihaisuus ja pelko	54
3.3. Tunteista vaarallisista, ylpeys	60
4. Hyvät tunteet	67
4.1. Kyynelehtiminen ja suru	68
4.2. Mielihyvä	78
4.3. Hyveellinen vihaisuus ja pelko	81
4.4. Ei täydellistä mielenhallintaa kirkon ulkopuolella	91
5. Ihanteena keskeytyksettömän rukouselämän mahdollistava mielentila	97
6. Lähteet ja kirjallisuus	102
Lyhenteet	102
Lähteet	103
Kirjallisuus	105
7. Liitteet	114
LIITE 1. Taulukko: Askeetin ihanteellinen mielentila	114
LIITE 2. Taulukko: Pahat tunteet	117
LIITE 3. Taulukko: Hyvät tunteet	121
LIITE 4. Kartta: Theodoretoksen kuvaamat ihanteelliset askeetit Syyriassa	125
LIITE 5. Kartta: Theodoretoksen kuvaamat ihanteelliset askeetit Välimeren alueella	125

1. Johdanto

Syyrian suurimman kaupungin Antiokian (nyk. Antakya Kaakkois-Turkissa) seudun suurin luostari viidennen vuosisadan alussa sijaitsi Teledassa, kaupungin itäpuolella. Yhteisöä johti 410-luvulla David-niminen munkki¹, jonka kerrottiin eläneen luostarissa neljäkymmentäviisi vuotta ilman raivostumista tai vihastumista (*thymos, orgē*). Senkin jälkeen, kun hänestä oli tullut yhteisön johtaja, kukaan ei nähnyt hänen syyllistyvän näihin tunteisiin, vaikka hän kohtasi yhteisön johtajana lukuisia tilanteita, jolloin olisi voinut vihastua. Davidin kasvoilla oli aina rauhallinen ilme ja hän pysyi seesteisenä, aivan kuin olisi ollut ”ruumiiton olento” (*asōmatos*). Mikään ärsyke ei saanut häntä menettämään malttiaan.²

Davidin oikeita mielentiloja emme voi tietää, sillä kuvaus on Syyrian Kyrrhoksen piispa Theodoretoksen (n. 393–460) 440-luvulla kirjoittamasta teoksesta *Jumalan ystävien historia*, jossa hän kuvaa laajalti syyrialaisia kristillisiä askeetteja ja näiden tunnetiloja. Muutamaa vuotta myöhemmin Theodoretos sai valmiiksi teoksensa *Kirkkohistoria*, jossa hän yhtä lailla käyttää runsaasti askeettien tunteisiin liittyviä kuvauksia. Tutkimuksessani tarkastelen Theodoretoksen käsitystä askeettien ihannemielentilasta ja pohdin, miten se voi valottaa laajemminkin Välimeren ympäristön kreikankielisten kristittyjen käsitystä aiheesta. Vaikka Theodoretos kirjoittaa *Jumalan ystävien historiassa* ja *Kirkkohistoriassa* pääosin syyrialaisesta kristillisyydestä, hänen kirjoituksensa ovat Antiokian koulutettuun kreikankieliseen yläluokkaan kuuluneen henkilön näkemys aiheesta.³ Hänen suhteellisen laajasta tuotannostaan olen valinnut juuri

¹ Käytän jatkossa termiä ”askeetti” synonyymisesti termin ”munkki” kanssa. Tarkoitan askeetilla yksin (anakoreetit) tai ryhmissä (kenobiitit) kristilliselle rukouselämälle omistautunutta henkilöä. Termi käsittää sekä miespuoliset munkit että naisaskeetit. Varhaiskristilliset askeetit eivät olleet järjestäytyneitä samassa mielessä kuin nykyajan munkit, ja esim. tutkimukseni päähenkilö piispa Theodoretos Kyrrhoslainen kirjoitti sekä yksin tai pienissä ryhmissä että suuremmissa luostarityyppisissä kollektiiveissa asuneista askeeteista. Ajanjakso vielä Theodoretoksen aikana ennen 400-luvun puoliväliä oli luostarilaitoksen järjestäytymisen aikaa ja käytännöt olivat kirjavia. Askeetin käsitteen ulkopuolelle rajaan aikakauden (ei-kristillisen) filosofisen askeesin toteuttajat. Termillä ”askeesi” tarkoitan kurinalaista elämää, jolla pyritään tiettyyn tarkoitukseen; tässä yhteydessä se on järjestelmällinen rukoukselle omistautumisen elämäntapa. Syvällinen yhteenveto askeesin käsitteen määrittelyistä tutkimuskirjallisuudessa ks. Hagman 2008, 10–25.

² Theod. *Hist. Rel.* 4.9–10.

³ Theodoretos kirjoitti kreikaksi. Hänen syyrialaisista askeeteista kirjoittamiensa kuvausten hellenististä väritymistä erityisesti *Jumalan ystävien historian* kohdalla ovat korostaneet esim. Theresa Urbainczyk (2002, 39), Sebastian Brock (1987, xv–xvi) ja James E. Goehring (1992, 248–250).

nämä teokset siksi, että viljalti askeettien mielentiloihin ja tunteisiin liittyviä kuvauksia sisältävinä ne tarjoavat hedelmällisen linssin tematiikkaan.⁴

Ajan kristillisten askeettien tuli kontrolloida ajatuksiaan mahdollisimman tarkasti. Keskeisiin periaatteisiin kuului rukouselämää ja yhteyttä Jumalaan häirinneiden mielentilojen, ns. ”himojen” (*pathos*)⁵, tarkka valvonta. Askeetit pyrkivät näiden tunnetilojen ja ajatusten häivyttämiseen, tilaan, jonka uskottiin olleen kokonaisvaltaisena paratiisissa, kun Aadamin ja Jumalan välillä oli puhdas suhde. Kyky olla suhteessa Jumalaan kuitenkin turmeltui syntiinlankeemuksen myötä. Tapahtuman seurausten uskottiin olleen katastrofaalisia: koko ihmisen luonto muuttui ja vääristyi, ja ihmisestä tuli himojensa orja. Pyrkimys palata paratiisilliseen alkutilaan ajatuksia tarkasti valvomalla oli merkittävässä asemassa myöhäisantiikin kristittyjen ajattelussa. Erityisen tärkeää mielenhallinta oli jatkuvaan rukoukseen pyrkivillä ja siten esikuvallisina pidetyillä askeeteilla, ja aiheeseen tarttuivat lukuisat kirjoittajat kautta kristikunnan. Kristuksen uskottiin antaneen esimerkin omalla elämällään, jonka ajateltiin olleen mielenhallinnan osalta täydellinen.⁶ Tavoitteena oli siis kurkottaa täydellisen tyyneyden tuomalla hengellisellä puhtaudeksi kohti syntiinlankeemusta edeltänyttä aikaa. Mielenkontrolli oli vastaus kysymykseen, miten puhdas jumalyhteys saavutetaan jo maanpäällisessä elämässä.

Pyrkimys tarkkaan mielenhallintaan tarkoitti erittäin kurinalaista elämäntapaa. Varhaisten kristillisten kirjoittajien käsityksiä paastosta ja askeesista käsitellyt Teresa M. Shaw on kiteyttänyt, että ankara askeesi oli keino imitoida enkelten elämää. Se oli paluuta alkuperäiseen luomiseen, Aadamin elämäntapaan.⁷ Varhaiskristillistä askeesia kehollisuusnäkökulmasta tutkinut Peter Brown on muotoillut saman runollisemmin: askeetin oli säädettävä kehonsa kurinalaisella askeesilla ja maalliset halut kuolettamalla paratiisilliseen tilaan aivan kuin ”täydellisesti viritetty instrumentti”.⁸ Nykylukijan silmin jopa mielipuoliselta vaikuttavan elämäntavan ankaruus ei suinkaan ole omassa kontekstissaan sellaista. Shaw muistuttaa, että askeetin elämä oli toisaalta

⁴ *Jumalan ystävien historia* (Φιλόθεος ιστορία ή άσκητική πολιτεία) tunnetaan tutkimuskirjallisuudessa yleensä latinalaistetulla nimellä *Historia Religiosa, Kirkkohistoria* (Εκκλησιαστική ιστορία) vastaavasti *Historia Ecclesiastica*. Olen päättänyt suomentamaan tutkimukseni päälähteiden nimet.

⁵ Tulkinnassani kreikan kielen *pathos*-termistä (πάθος) käytän jatkossa ”himon” sijaan käännöstä ”tunne”. Keskustelen termin määritelmistä ja käännösvaihtoehdoista tarkemmin alempana luvussa 1.3.

⁶ Aikalaisuskomuksista koskien ihmisluntoa ja syntiinlankeemusta ks. esim. af Hällström 2005, 202–214, erit. 208; McGrath 2012, 491–494. Askeettiteologian näkökulmasta ks. Metso 2004, 36–40.

⁷ Shaw 1998, 25. Shaw kiteyttää ajatuksen seuraavasti: ”Fasting and virginity are [...] ways of imitating the original blessed human condition in paradise before the fall and life in the paradise to come. By fasting and sexual abstinence one also imitates the ways of the angels.” (Kursivointi oma.)

⁸ Brown 1988, 222.

kehollinen todellisuus mutta samalla myös hengellisen tulkinnan metafora. Askeettien tavoittelema henkiolentojen kaltainen elämä oli todeksi uskotun kristillisen mytologian jäljittelyä, pyrkimystä tavoitella mielentilaa, jonka Aadaminkin uskottiin omanneen. On harhaanjohtavaa ajatella askeettien elämäntapaa vain kehollisena harjoitteena.⁹ Brownin mukaan 300–500-luvuilla käsitys ruumiin ja sielun yhteydestä oli askeettidiskurssissa samanlainen kautta kristikunnan: ruumiin ajateltiin olevan keino kohottaa mieli kohti taivaallista olotilaa.¹⁰ Tutkimukseni keskiössä onkin juuri mieli ja se, millainen oli mielenhallinnan tasolla pyrkimys olla täydellisesti viritetty instrumentti tai olemukseltaan enkelimäinen.

Siitä, mitä tarkoitti tai kuinka paljon uskottiin olevan mahdollista olla mielenhallinnan osalta täydellinen, ei oltu yksimielisiä. Toiset kristilliset kirjoittajat korostivat täydellistä maallisten tunteiden häivyttämisen mahdollisuutta, toiset puolestaan pitivät sitä enemmänkin ideaalina, joka saavutettaisiin vasta tuonpuoleisessa todellisuudessa, ja he suosittelivat tunteiden ohjausta ja säätelyä. Toisin sanoen aikalaiskristittyjen käsitykset olivat vaihtelevia sitä koskien, oliko täydelliseen mielenhallintaan pyrkineillä askeeteilla lupa kokea maallisempiakin tunteita, ja jos oli, mihin raja tuli vetää. Terävän kuvan saamiseksi on hyvä tarkastella tematiikkaa yhden kirjoittajan rajatusta näkökulmasta.

1.1. Tutkimuskysymys ja tutkimuksen rakenne

Tutkimuskysymykseni on seuraava: millainen oli Theodoretos Kyrrhoslaisen käsitys ihanteellisesta kristillisen askeetin mielentilasta? Tarkoitukseni on valottaa Theodoretoksen teosten *Jumalan ystävien historia* ja *Kirkkohistoria* kautta sitä, millainen myöhäisantiikin Välimeren itäpuolisen alueen kreikankielisten kristittyjen uskomuksissa oli mielensä hallitseva ja siten Jumalaa lähellä oleva askeetti. Koska ajattelun ja tunteiden pohjalla uskottiin olevan sielussa tapahtuva liikehdintä, lähestyn tutkimuskysymystä tarkastelemalla aluksi Theodoretoksen käsityksiä ihanteellisesta sielun toiminnasta. Pohdin myös, käsittikö Theodoretos tiettyjen tunteiden olevan pelkästään vaarallisia ja siten torjuttavia ja vastaavasti tiettyjen tunteiden olevan pelkästään hyveellisiä ja siten askeeteille sallittuja. Mietin, muodostuuko tästä yhdenmukainen teoria tunteista vai ajatteliko Theodoretos ihanteellisen mielentilan olevan tilanteesta riippuvainen asia, sellainen, joka antaa tilaa monenlaiselle hyveelliselle tunne-elämälle. Koska *Jumalan ystävien historiaa* ja *Kirkkohistoriaa* on tulkittu syyrialaisen kristillisyyden puolustuspuheiksi

⁹ Shaw 1998, 22–23.

¹⁰ Brown 1988, 235–237.

harhaoppisyytösten edessä, analysoin myös askeettien mielenhallinnan merkitystä aikalaisille pohtimalla, oliko mielentilakuvauksilla argumentatiivista voimaa Theodoretokselle läheisen kristillisyyden puolustamisessa tai vastaavasti opillisten vastustajien mustamaalaamisessa.

Mielentilat ja tunteet ovat tärkeä aihe myös nyky-yhteiskunnassamme, sillä tunteiden ilmaiseminen, tunnistaminen ja hallinta ovat olennainen osa sosiaalista vuorovaikutusta muiden ihmisten kanssa. Omista tunteista puhumista ja toisten tunteiden huomioon ottamista pidetään toimivien ihmissuhteiden perustana. Suosittuja ovat myös erilaiset mielen- ja stressinhallintaan liittyvät filosofiat ja kiireisestä arjesta hiljaisuusretriitteihin vetäytyminen. Tässä mielessä tarkkaan reflektoidulle mietiskelylle omistautuneet varhaiskristilliset askeetit eivät välttämättä ole kaukana omasta ajastamme. Käsitteemme syventäminen siitä, millaista askeettien esikuvallisuus oli mielenhallinnan tasolla, voi valottaa ymmärrystämme tematiikasta myös nykyaikana. Aikaisempi tunnehistoriallinen tutkimus on jaotellut myöhäisantiikin kristittyjen käsityksiä askeettien ihanteellisesta mielenhallinnasta pääpiirteittäin kahteen näkökulmaan: tunteiden häivyttämistä kannattaneisiin ja tunteiden kontrollointia ja säätelyä kannattaneisiin kirjoittajiin. Aihetta ei ole kuitenkaan tyhjentävästi tutkittu, Theodoretoksen kohdalla lähinnä vain muutamien huomautuksien. Siksi pureudun teemaan syvemmin.¹¹

Rajaan tarkastelun ulkopuolelle hyveet ja erilaiset hengen hedelmät, joita hengellisesti puhtaiden kristittyjen uskottiin omaavan.¹² Ulkopuolelle rajaan myös sukupuolitematiikan, sillä Theodoretos kirjoitti pääasiassa miesaskeeteista. On myös pohdittava, kenelle Theodoretos *Jumalan ystävien historian* ja *Kirkkohistorian* tarkoitti, sillä kohderyhmä rajaa kysymystä aikalaiskäsitteiden laajemmasta valottamisesta. Theodoretoksen sosiaalisia verkostoja tutkinut Adam M. Schor on vakuuttavasti esittänyt, että Theodoretos tarkoitti molemmat teokset antiokialaisen kristillisyyden toimijoiden verkoston vahvistamiseen.¹³ Toisaalta vaikka hän olisi kirjoittanut teoksensa pääosin syyrialaiselle yleisölle, se ei tarkoita sitä, etteivät tunnekuvaukset voisi valottaa laajemminkin kreikankielisten kristittyjen käsityksiä ideaalista askeetin mielentilasta myös esimerkiksi Konstantinopolissa, Aleksandriassa ja koko itäisen kristillisyyden alueella. Laajempien yleistysten tasolla täytyy tietysti olla varovainen. Ei tule myöskään erehtyä luulemaan, että tutkimani kirjaukset koskisivat sitä, mitä kuvausten kohteet oikeasti

¹¹ Theodoretokseen liittyvät huomautukset ovat Kallistos Waren (1989) lyhyt artikkeli ja maininta vuoden 1998 artikkelissa sekä Richard Sorabjin (2000) yksi alaviite. Analysoin tutkimustilannetta alempana luvussa 1.4.

¹² Theodoretos esimerkiksi kuvaa jonkin verran askeettien luonteenpiirteitä, kuten ystävällisyyttä tai lempeyttä, ks. esim. Theod. *Hist. Rel.* 1.5, 2.12, 10.4, 11.2, 22.1. Ns. ”hengen hedelmistä” ks. Gal. 5:22.

¹³ Schor 2011, 118–121.

kokivat. On mahdollista, että askeeteista kiertävät tarinat muokkasivat kokemuksiakin, mutta tämä ei ole oleellista. Todellisia tunteita on mahdoton tavoittaa vain tekstuaalisista kuvauksista.

Tutkimukseni rakentuu seuraavasti: luvussa 1.2. esittelen tutkimukseni lähtökohdat ja metodin; luvussa 1.3. määrittelen oleelliset käsitteet; luvussa 1.4. esittelen aikaisempaa Theodoretosta käsittelevää sekä askeetteihin liittyvää tunnehistoriallista tutkimusta; luvussa 1.5. esittelen käyttämäni lähteet sekä niiden syntykontekstin. Tutkimusanalyysi alkaa luvusta 2., jossa tarkastelen Theodoretoksen käsitystä ihanteellisesta askeetin mielentilasta. Luvun jako kolmeen näkökulmaan (ihanteellinen mieli sielun puhtautena, ideaalina rukouksen jatkuvuus sekä ihanteellinen mielenhallinta sielun järkiosan hallitsemisena) on perusteltu sikäli, että Theodoretos kirjoittaa niistä useaan otteeseen. Tämän jälkeen luvussa 3. tarkastelen askeettien paheellisia ja torjuttavia tunteita ja luvussa 4. puolestaan sellaisia tunteita, joita Theodoretos käsitti hyveelliseksi. Luvussa 5. esitän tutkimustulokset ja johtopäätökset sekä jatkotutkimuksen arvoisia suuntia. Tutkimuksen liitteet ovat seuraavat: taulukot ihanteellisesta askeetin mielentilasta, pahoista tunteista ja hyvistä tunteista; Syyrian ja Välimeren itäosan kartat, joihin on merkitty kuvausten askeettien asuinpaikat.

1.2. Tutkimuksen metodi

Kiinnostukseni Theodoretokseen heräsi, kun tutustuin *Jumalan ystävien historian* askeettien elämäntarinoihin. Kuvaukset horjumattomasta askeettisesta elämäntavasta tuntuivat kiehtovilta modernin elämän mukavuuksiin tottuneen silmissä. Varsin pian kiinnostukseni laajeni Theodoretoksen muuhunkin tuotantoon. Erityisesti muutamaa vuotta *Jumalan ystävien historiaa* myöhempi *Kirkkohistoria* sisältää vastaavantyyppisiä kuvauksia mitä kurinalaisinta elämää viettäneistä askeeteista. Asetelmassa on tietysti erilaisuuden tuoma hohto, ja modernein silmin katsottuna askeettien omassa kontekstissään normaalitkin konventiot saattavat saada päällensä ylimääräisiä lisämerkityksiä, joita askeeteilla itsellään ei ollut. Toisaalta taas aikaisten itsestäänselvyydet, joista ei lähdeteksti välttämättä kerro mitään mutta jotka liittyvät kiinteästi askeettien arkeen, saattavat jäädä huomaamatta.¹⁴

¹⁴ Varhaiskristillisten askeettien tunteista saatetaan kirjoittaa esimerkiksi modernin teologisen tulkintatradition kautta mainitsematta sitä, että heillä ei ollut niitä tietoja, joita nykyihmiset omaavat. Ks. erit. askeetti Julianos Saban kyöneleet luvussa 4.1. Theodoretos ei juuri kirjoita askeettien työstä kuten maanviljelystä, mutta sivuaa tematiikkaa ohimennen. Ks. Julianos Saban oppilaiden rakentama ruoan säilytystila luvussa 4.3.

Sitä, mitä *Jumalan ystävien historia* ja *Kirkkohistoria* lähdemateriaaleina voivat tarjota, voidaan askeettien tunteiden kohdalla kutsua ihanteeksi. Vaikka Theodoretos olisikin vanginnut tekstiinsä todellisiakin tapahtumia, todellisiin tunteisiin emme pääse käsiksi – kirjoitus mielenliikkeistä ei ole sama kuin todellinen mielenliike. Tekstin kuvaus tunteesta on aina epäsuorasti välittynyt ja voi sisältää topoksia, joilla on vähän tekemistä todellisen tunteen kanssa.¹⁵ Ihanne on myös siksi hedelmällinen tutkimuskohde, että vaikka Theodoretos liioittelisi esimerkiksi keksien askeetille jonkin tunteen tai ajatuksen, se ei peitä sitä tosiasiaa, että tuona aikana oli mahdollista kuvitella tällaista koetun.¹⁶ Valitut lähteet asettavat tietysti tulkintarajoituksia sekä ajallisesti että paikallisesti. Laajemman aikalaisymmärryksen pohdinnan ajallinen raja on sidoksissa Theodoretoksen omaan kirjallisen aktiivisuuden kauteen, *Jumalan ystävien historian* ja *Kirkkohistorian* kohdalla noin 400-luvun puolivälin tienoille. Maantieteellisesti voidaan puhua ainakin antiokialaista kristillisyyttä kannattavien ja varauksin myös laajemmin kreikankielisten kristittyjen käsityksistä.

Tunnekuvaukset ovat sidoksissa aikakautensa merkityksiin. Kuten historioitsija Angelos Chaniotis korostaa, antiikin tutkija ei tutki lähdetekstejä ainoastaan voidakseen ymmärtää tunteita, vaan myös toisinpäin: hän tutkii tunteita voidakseen ymmärtää tekstejä. Asetelma toimii myös päinvastaisesti. Jotta voi ymmärtää ja analysoida tunnetta, tulee ymmärtää konteksti, jossa tunnetta käytetään, ja se, mitä tunnekuvauksella halutaan sanoa.¹⁷ Lähtökohdan voidaan sanoa olevan klassinen hermeneuttinen kehä. Yksittäistä kirjoittajaa ei voi tarkastella ottamatta huomioon kokonaisuutta, mutta kokonaisuus tarkentuu ja avautuu juuri kyseistä kirjoittajaa tarkastelemalla.¹⁸ Kuten William V. Harris on antiikin vihakäsityksiä tutkiessaan todennut, roomaanin kirjoittaja tietää tarkalleen hahmojensa tunteet, mutta historiantutkijalla ei ole tällaista tietoa.¹⁹ Juuri tässä on työni ydin: Theodoretoksen kirjaukset ovat osa aikansa kulttuurista ym-

¹⁵ Vrt. keskiajan tutkija ja tunnehistorioitsija Barbara H. Rosenweinin näkemys (2006, 26–29). Esimerkiksi nykyään englanninkielisessä maailmassa tyypillinen tapa aloittaa kirje muodossa ”Dear Sir/Madam” ei tarkoita suinkaan, että kirjoittaja olisi tunnetasolla kiintynyt vastaanottajaan. Vastaavia retorisia standardeja tulee jatkuvasti pitää silmällä lukiessa kaukaisessa menneisyydessä kirjoitettuja tekstejä. Rosenwein korostaa, että jos tarkoitus olisi pohtia todellisia tunteita, olisi kirjeenvaihto todennäköisimmin hedelmällisempi lähdemateriaali. Toisaalta silloinkin tutkimus rajoittuisi kirjeenvaihtajien kuvauksiin tuntemuksistaan, ei tunteisiin sinänsä.

¹⁶ Rosenwein 2006, 28. Rosenwein nostaa esille ”iloisen vauvan ongelman” pohtiessaan piispa Gregorius Toursilaisen (538–594) kirjaamaa kuvausta nauravasta vauvasta. Emme voi tietää, mitä vauva on oikeasti tuntenut, mutta tämä ei ole ongelma sinänsä: Rosenwein huomauttaa, että vaikka Gregorius tietoisesti valehtelisi vauvasta, valhe ei poista sitä, että tuona aikana oli mahdollista kuvitella ilosta nauravia vauvoja.

¹⁷ Chaniotis 2012, 23–24.

¹⁸ Gadamer 2004, 29.

¹⁹ Harris 2001, 21.

märrystä. Täytyy kuitenkin muistaa hahmotettavissa olevan kokonaisuuden koostuvan kirkonmiesten kirjoittamista teksteistä. Ulkopuolelle jää se, mitä tavallinen seurakuntakristitty ajatteli askeettien tai ylipäättään kaikkien kristittyjen ihanteellisesta mielenhallinnasta. Säilyneiden kirjallisten lähteiden näkökulmaa ei tule siis ymmärtää varauksetta kaikkien aikalaisten näkemykseksi.

Tutkimuksessani olen noudattanut perinteistä retorista tekstianalyysia. Tämä tarkoittaa sitä, että olen poiminut lähdeteksteistä kuvauksia askeettien mielenhallinnasta sekä tunteista ja analysoinut näistä käsitystä ihanteellisesta mielentilasta. Peilaan Theodoretoksen näkemyksiä soveltuvin osin myös muiden aikalaiskirjoittajien käsityksiin. Lähteitä olen lukenut pääsääntöisesti alkukielellä, ja apunani olen käyttänyt moderneja käännöksiä; tarkemmin erittelen näitä luvussa 1.5. Kaikki käännökset ovat omiani, ellen toisin mainitse. Analyysissani esiintyvät kreikankieliset tunne- ja mielentilatermit olen merkinnyt perusmuodossa²⁰ latinalaisin aakkosin. Tällä tavoin analyysi pysyy selkeänä huolimatta lähteiden sisältämästä runsaasta sanojen taivutuksesta. Koska analysoimani kuvaukset ovat laajoja, en ole nähnyt käytännölliseksi lainata niitä sana sanalta viitetietoihin muutamia tärkeitä katkelmia lukuun ottamatta. Sanat ja niiden kontekstit löytyvät helposti lähteistä nootituksen mukaisesti. Tunnesanoina ymmärrän myös synonyymisesti käytetyt termit: Theodoretos käyttää esimerkiksi tunnesanoja ylpeys (*alazoneia*) ja turhamaisuus (*tyfos*) samoissa merkityksissä kuin termejä kunnia (*timē*) tai ”tyhjä maine” (*kenē doksa*). Analyysini on laadullista, sillä mielentilakuvausten tai tunnesanojen määrällisyys itsessään ei vielä auta vastaamaan asettamiini kysymyksiin, vaan tulkinnassa tulee ottaa huomioon tausta, jota vasten kuvaukset on aseteltu.²¹ Näin olen myös rakentanut liiteosion taulukot. Tärkeää on se, miten Theodoretos on käyttänyt kuvauksia osana kontekstia.

Pieni osa Theodoretoksen askeettikuvauksista on sellaisia, että niissä ei sivuta mielenhallintaa. Nämä kuvaukset olen rajannut ulkopuolelle. Aihe oli kuitenkin tärkeä Theodoretokselle; hän käsittelee sitä lähes jokaisessa *Jumalan ystävien historian* tarinassa. Myöskään kaikki kuvaukset mielenhallinnasta eivät valota käsityksiä siitä, mitä askeeteilta odotettiin. Theodoretos nimittäin kirjoittaa *Jumalan ystävien historiassa* ja *Kirkkohistoriassa* myös viranomaisten, tavalisten kansalaisten ja hallitsijoiden mielenliikkeistä. Muutamat kuvaukset, kuten luvuissa 2.3.

²⁰ Substantiivit ovat pääosin nominatiivin yksikössä ja verbit indikatiivin preesensin yksikön 1. persoonassa.

²¹ Sanojen samankaltaisuuden metodia (*a method of association*) käyttää myös Rosenwein. Hän korostaa lisäksi kontekstin analysoinnin tärkeyttä. Ks. Rosenwein 2006, 194; Plamper 2010, 253–254 (Rosenwein in haastattelu).

ja 4.1. käsittelemäni keisareiden tunteet, avaavat kuitenkin laajemmin Theodoretoksen käsitystä ihmisajattelun toiminnasta, ja näitä kuvauksia olen hyödyntänyt analyysissäni.

Käytän laajemman aikalaisymmärryksen pohdintaan keskiajan tutkija Barbara H. Rosenwein muotoilemaa ”tunneyhteisön” (*emotional community*) teoriaa. Antropologi ja tunnehistorioitsija William M. Reddy on käyttänyt poliittiseen valtaan liittyvien sallittujen tunteiden ja niiden ilmaisumuotojen kokonaisuudesta samantyyppistä termiä ”tunnehallinto” (*emotional regime*), mutta pidän tunneyhteisön käsitettä käyttökelpoisempänä. Tunneyhteisöllä Rosenwein tarkoittaa sosiaalisia yhteisöjä, kuten perheitä, naapurustoja, ammatillisia yhteisöjä, akateemisia instituutioita, luostareita, tehtaita, joukkueita, hoveja ja niin edelleen. Tunneyhteisö on mikä tahansa sosiaalinen ryhmittymä – myös tekstuaalinen –, jossa ihmisillä on jaettuja mielenkiinnon kohteita. Historiantutkija voi käyttää lähdeaineistona yhden ihmisen tekstejä, jos pidetään mielessä tämän osoittaneen ne laajemmalle yleisölle, siis omalle tunneyhteisölleen.²² Tämä tarkoittaa sitä, että tulee ymmärtää Theodoretoksen kirjoittaneen tietylle yleisölle, jolloin ”yleisön makutottumukset ja sen odotukset” ovat mukana tekstissä.²³

Diskurssianalyttisessä tutkimusmetodiikassa korostetaan samaa hieman eri sanoin: Toimijat joutuvat käyttämään sellaisia diskursseja, jotka ovat kulttuurisesti ymmärrettäviä. Oletus kohdeyleisöstä on aina tekstissä ja sen tuottamisessa mukana. Teksti on aina suhteessa toisiin teksteihin ja vastauksena oman aikansa kysymyksiin, sen voidaan sanoa argumentoivan suhteessa niihin.²⁴ Toisin sanoen Theodoretos kirjoitti yleisölle, jota voidaan kutsua yhtä lailla hänen tunneyhteisökseen tai kohdeyleisökseen. Kuvaukset mielenhallinnasta eivät siis ole sattumanvaraisia, vaan vaativat kulttuurisen hyväksynnän ja ymmärryksen. Vaikka sinänsä en diskurssianalyysiä teekään, on tutkimukseni myös siis diskurssien – vakiintuneiden puhetapojen ja niihin sisältyvien merkitysten – analyysiä.²⁵

²² Rosenwein esitti määritelmänsä tunneyhteisöistä alun perin vuonna 2002 julkaistussa artikkelissaan, ks. Rosenwein 2002, 842. Hän on muotoillut tunneyhteisön käsitettään myöhemminkin (Rosenwein 2006; Rosenwein 2010). Reddy (2001) käyttää tunnehallinnon käsitettä yhteiskunnallisesti ja poliittisesti dominanttien ja hyväksyttävien tunteiden näkökulmasta, ja se soveltuu pikemminkin modernin aikakauden tunteiden analyysiin kuten Reddyn omassa tutkimuksessa Ranskan vallankumouksesta. Reddyn näkökulmat eivät ole omassa tutkimuksessani oleellisia, sillä en tarkastele hallitsevan tunnenormiston suhdetta yhteiskunnassa muualla osoitettuihin tunneilmaisuihin. Vrt. myös Rosenwein (2006, 16–23) kriittiset huomautukset Reddyn näkökulmia kohtaan. *Emotional regimen* suomennos Tepora 2012, 328.

²³ Lehmijoki 1997, 235. Lehmijoki kirjoittaa samasta asiasta ”odotushorisontin” käsitteen kautta.

²⁴ Jokinen, Juhila & Suoninen 1993, 32; Suoninen 1999, 22, 27.

²⁵ Diskurssianalyysin ja diskurssien analyysin eroista ks. Vuolanto 2007, 308–309.

1.3. Mielentilaan liittyvät käsitteet

Antiikin maailmassa ajattelu ja tunteet liitettiin sielussa (*psykhē*) tapahtuviin prosesseihin. Sen uskottiin olevan paikka ihmisen mentaalille ja emotionaalille toiminnalle, ja sielussa tapahtuvien liikkeiden ymmärrettiin manifestoituvan ymmärryksen tasolla tunteina. Ilman sielua ruumis ei olisi elossa. Myöhäisantiikin kristittyjen sielunkäsityksessä taustalla oli Platonin (n. 420–340 eKr.) muotoilema sielun kolmijako. Platon kirjoitti *Valtio*-teoksessaan kolmijakoisesta sielusta, jonka yhdellä osalla ihminen ajattelee ja oppii (ns. järkisielu, *logistikon*), toisella osalla tuntee (*thymoeides*) ja kolmannella osalla (*epithymētikon*) puolestaan kokee erilaisia ruumiillisia haluja, kuten ravinnon himoa tai seksuaalisia haluja. Platon uskoi sielunosien toteuttavan eri tehtäviä toisen etsiessä nautintoja ja toisen tavoitellessa esimerkiksi ylpeyttä. Ideaali oli järkiosan ohjaama sielun kokonaisuus.²⁶

Käsitys sielun jaosta jatkoi elämänsä myöhäisantiikin kristillisessä hengellisyydessä. Kreikan-kielisen kristillisyyden kohdalla Platonin muotoilemaa kolmijakoa voidaan teologi Verna Harrisonin sanoin kutsua lähes standardiksi.²⁷ *Filokalian*, 1700-luvulla koottujen myöhäisantiikin ja varhaiskeskiajan askeettisten kirjoitusten kokoelman, suomennoksen ensimmäisen osan selitysluvussa sama asia on sanottu tiivistetysti: ”Isät ovat omaksuneet Platonilta sielun kolmijaon [...]” Älyllisen ”osan tulee hallita toisia ja säädellä niiden toimintaa. Sielun terveys on sitä, että nämä kolme osaa toimivat Jumalan tahdon mukaisesti”.²⁸ Järjen johtamasta kolmiosaisesta sielusta kirjoittivat myöhäisantiikin tunnetuimmista kristillisistä kirjoittajista niin Athanasios Aleksandrialainen (298–373) kuin esimerkiksi kappadokialaiset kirkkoisät Basileios Kesarealainen (330–379), tämän veli Gregorios Nyssalainen (335–394) ja perheen ystävä Gregorios Nazianzilainen (330–389), joita kaikkia Theodoretos avoimesti ihaili.²⁹ Myös Theodoretos ymmärsi sielun kolmiosaisena.³⁰

²⁶ Plat. *Rep.* 435a–441c. Sielunjaon pohjalla oli käsitys siitä, että sama olio ei voi tehdä kahta eri asiaa yhtä aikaa. Esimerkiksi ihminen ei voi liikkua ja olla levossa samaan aikaan. Kuitenkin Platon tiedosti, että ihmisen mieli voi haluta kahta vastakkaista asiaa samanaikaisesti. Tämä tarkoitti sitä, että sielussa olisi oltava eri tavoitteet omaavia aspekteja tai osia. Platonin sielunkäsityksestä ks. Thesleff 2011, 129–136, 203; Knuuttila 2006, 7–18.

²⁷ Harrison 2005, 22.

²⁸ Kristoduli 1988, 367.

²⁹ Knuuttila 2006, 127, 140. Athanasioksesta Theodoretos kirjoittaa *Kirkkohistoriassaan* ylistävin sanankääntein useasti, ks. esim. Theod. *Hist. Eccl.* I.26, I.28, II.1, II.4, II.12, II.23. Basileioksen Theodoretos kuvasi olevan ”maailman valo” (ibid. IV.19.1): [...] ὁ τῆς οἰκουμένης φωστήρ. Gregorios Nyssalainen ja Gregorios Nazianzilainen puolestaan olivat Theodoretokselle ”totuuden puolesta taistelijoita” (ibid. IV.31.1): Οὗτοι μὲν οὖν ἐν Καππαδοκίᾳ τῆς εὐσεβείας ὑπερμαχοῦντες ἤριστευον.

³⁰ Theodoretoksen sielunkäsitystä analysoin alempana luvussa 2.

Täysin yhtenevää käsitystä sielusta myöhäisantiikin kristityillä ei kuitenkaan ollut. Askeesin teologiaan vahvasti sekä idässä että lännessä vaikuttanut Egyptin aavikolla elänyt Evagrius Pontoslainen (345–399) jakoi sielun tradition mukaisesti kolmeen osaan, mutta ymmärsi järjellisen osan ytimessä olevan sielun Jumalaan yhdistävä syvin sielunosa (*nous*), jonka hän opetti olevan syntiinlankeemusta edeltänyt mieli. Sielu ja ruumis ovat ikään kuin paksuuntumia tämän sisimmän osan ympärillä.³¹ Theodoretos sen sijaan viittaa termillä *nous* yksinkertaisesti ajatteluun.³² Syyriassa vaikuttanut Nemesios Emesalainen (aktiivisena n. 390-l.) puolestaan uskoi, että sielussa on sekä järjellinen että irrationaalinen osa, jotka edelleen jakautuvat useaan alaosaan, kuten esimerkiksi muistoihin, ajatuksiin, mielikuvitukseen, vihaan ja nautinnonhimoihin.³³ Latinankielisistä kirjoittajista Augustinus (354–430) puolestaan jakoi sielun älylliseen osaan, jonka avulla kristitty voi olla yhteydessä Jumalaan ja alempiin irrationaalisiin sielunosiin. Kokonaisuudesta voidaan erottaa jopa seitsemän eri sieluntasoa.³⁴ Nemesios ja Augustinus eivät todennäköisesti olleet esikuvia Theodoretokselle, mutta kuvaavat esimerkkeinä ajan monitahoista tapaa ymmärtää ihmisen sielua. Asetelmasta ei tarvitse kuitenkaan tehdä liian monimutkaista. Ortodoksiseen kristilliseen traditioon perehtynyt vaikutusvaltainen venäläinen teologi Vladimir Lossky on muistuttanut, että vaikka varhaiset kristilliset kirjoittajat kuvasivat ihmistä eri vivahtein, kyseessä on pohjimmiltaan sama ajatus: ihmisen sielu tai sen korkein osa on luomisessa luotu rationaalinen olento ja Jumalan kuva, joka kristityn täytyy pitää puhtaana, jotta voisi saavuttaa tässä elämässä täyden yhteyden Jumalaan.³⁵

Täydellisestä sielunliikkeiden pysähtymisestä tai häivyttämisestä käytettiin jo esikristillisessä antiikissa termiä *apatheia* ja niiden hallitsemisesta ja säätelystä termiä *metriopatheia*. Mielenrauhan etsiminen oli kaikkien filosofisten koulujen opetuksen keskiössä, ja tunteet olivat haitallisia sikäli, että ne koettiin esteeksi tälle tavoitteelle. Platon ja hänen oppilaansa Aristoteles (384–322 eKr.) kannattivat tunteiden säätelyä. Vaikutusvaltainen stoalainen filosofia puolestaan korosti *apatheian* hyveellisyyttä, ja termi jatkoi elämäänsä myös myöhäisantiikissa muotoutuvassa kristillisyydessä. Vaikka stoalaisuudessa sielu käsitettiinkin yleisesti yhdeksi kokonaisuudeksi – erotuksena varhaisille kristillisille kirjoittajille tärkeään sielunjakoon –, käsitys

³¹ Junni 2014. Evagrioksen elämästä ja kirjoituksista ks. esim. Sinkewicz 2003, xvii–xl.

³² Theodoretos käyttää *Jumalan ystävien historiassa* käsitettä *nous* (νοῦς) ajattelun, pohdinnan tai mielen synonyyminä, ei siis sielun erillisen osan. Ks. esim. Theod. *Hist. Rel.* 2.6, 8.4, 18.3, 21.4, 30.2, epil. 11.

³³ *Nem. Nat. hom.* Sielusta ja sielunosista Nemesios kirjoittaa useissa kohdin, ks. erit. luvut II, VI, XIV, XV, XVI. Vrt. taulukko Nemesioksen käsityksistä koskien sielunosia Telfer 2006, 346, alaviite 6.

³⁴ Augustinuksen sielunkäsityksestä ks. Dixon 2003, 29–35, erit. 34.

³⁵ Lossky 1973, 127–128.

maallisten tunteiden vaarallisuudesta jatkui kristillisyydessä.³⁶ Simo Knuutilan sanoin ”irtautuminen maallisista arvoista oli keskeinen osa sielun täydellistymistä, ja tältä osin stoalainen tunneterapia soveltui kristilliseen kilvoitteluun”.³⁷ Theodoretos itsekin kirjoittaa sekä täydellisesti mielensä hallinneista että tunteita kokeneista ja niitä säädelleistä askeeteista, joten aikalaiskeskustelu tunteiden hallinnasta ja niiden häivyttämisestä oli hänelle tuttu.

Pathoksen ja *pathosten* puutteen, *apatheian*, kääntäminen modernille kielelle voi tuottaa ongelmia. Esimerkiksi Lossky on kirjoittanut *apatheia*sta ”himottomuuden tilana” (*passionlessness*), joka oli myöhäisantiikin kristillisessä traditiossa puhtaan rukouksen rajamaata; sen ylitettyään kristitty ei enää rukoile vaan on ikään kuin yhtä Jumalan kanssa.³⁸ Modernissa englannissa *pathos* on usein käännetty muotoon *passion*. Tätä käännöstä on kuitenkin filosofi Richard Sorabji kritisoinut; hän muistuttaa *pathoksen* olleen erittäin laaja käsite aikalaisille.³⁹ Suomen kielellä askeettien vaarallisten tunteiden kohdalla on kirjoitettu ”himoista” ja vastaavasti näiden tunteiden torjunnasta on kirjoitettu ”himottomuutena”.⁴⁰ Klemens Aleksandrialaisen (n. 150–215) *Paedagogus*-teosta tarkastellut teologi Joonas Salminen on käyttänyt *apatheia*-tilasta termiä apaattisuus tai apaattinen, ja *pathoksista* hän on kirjoittanut tunteina.⁴¹ Pidän itsekin himoa ja himottomuutta käännöksinä haastavina, sillä yhtäällä moderni tulkinta menneisyyden tekstistä ja toisaalla aikalaisten omien näkemysten referointi sekoittuvat helposti. Sanana himo voi tuoda nykyihmiselle mieleen myös seksuaalisuustematiikan, vaikka askeettidiskurssissa *pathos* ja

³⁶ Filosofi Richard Sorabjin sanoin (2000, 182): ”One objection to emotions is that they are disturbing and so preclude tranquillity.” Tiivistetysti termien määrittelyistä antiikin eri filosofisissa koulukunnissa ks. Sorabji 2000, 194–210. Myöhäisantiikin kristittyjen näkemys teemasta ks. *ibid.*, 385–399. Platonin ja Aristoteleen tunnekäsityksistä ks. Knuutila 2006, 7–47. Stoalaisesta tunnekäsityksestä yleisellä tasolla ks. Knuutila 2004; Knuutila 2006, 47–71.

³⁷ Knuutila 2004, 63.

³⁸ Lossky 1973, 206–208.

³⁹ Kreikan kielen *pathos*-termin (πάθος) merkityksistä ks. Peters 1967, s.v. *pathos*. Sana tulee kärsimistä tarkoittavasta verbistä *paskhō* (πάσχω), ja se viittaa johonkin, mikä tapahtuu. Termillä on passiivinen, ihmiselle tai asialle ikään kuin ulkopuolelta päälle lankeava merkitys. Kristilliset kirjoittajat ymmärsivät pahojen ajatusten lisäksi esimerkiksi unen, kuoleman tai kuun vaiheet *pathoksina*. Mielenhallintaan liittyvänä *pathos* tarkoittaa tunteita ja tuntemuksia, joita tapahtuu sielussa tai sielulle, ks. esim. Ware 1989, 315. Englannin kielessä yleisestä tavasta kääntää *pathos* muotoon *passion* sekä käännöksissä että tulkinnoissa ks. esim. tämän tutkimuksen kirjallisuuteen liittyen Ware 1989; Ware 1998; Ettliger 2003; Halton 2013. Sorabji (2000, 17) on todennut mieluummin kääntävänsä *pathoksen* muodossa *emotion*. Hän korostaa, että *passion* on modernissa englannissa hyvin vahva tunne, ja termin käyttämisen yhteydessä tulisi korostaa antiikin ihmisten ymmärtäneen *pathoksen* viittaavan myös lievempiin tunteisiin.

⁴⁰ Suomen kielen himo/himottomuus-termiparin käytöstä sekä tekstien käännöksissä että tulkinnoissa ks. esim. Piironen 1984; Metso 2004; af Hällström 2005, 208–209.

⁴¹ Salminen 2010; Salminen 2014.

apatheia olivat merkityksiltään huomattavasti laaja-alaisempia. Kirjoittaessani himoista tai himottomuudesta referoin aikalaistekstiä tai termistöä käyttävää kirjallisuutta, mutta omassa tulkinnassani käytän moderneja käsitteitä, jotka avaavat seuraavassa.

Mielenhallinnalla tarkoitan kokonaisvaltaisesti tunteiden ja niihin liittyvien ajatusten kontrollointia. Mielentila on tämän prosessin koko ajan päivittyvä lopputulos. Tunteella puolestaan tarkoitan olotilaa, joka syntyy mieleen ulkoisista tai sisäisistä ärsykkeistä tai havainnoista – enemmän tai vähemmän tiedostetuista. Tunteiden pohjalla on biologinen aivojen ja hermoston muodostama koneisto, jossa tapahtuvat prosessit kuitenkin tulkitaan kulttuurin antamilla keinoilla. Tunne on subjektiivisen kokemuksen tila. Vaikka tunteelle onkin olemassa kulttuurista riippuvainen tapa puhua siitä ja ymmärtää se, täysin objektiivisesti yksilön kokemasta tunteesta ei voida kirjoittaa. Voidaan sanoa myös, että vaikka kulttuuri antaakin tunteille merkityksen, ei ole syytä olettaa yksilön olevan vain sokeasti kulttuurin tai diskurssien ohjaama. Tällaisen tunnekäsityksen, jonka näen selitysvoimaisimpana, voidaan sanoa olevan maltillista konstruktio-nismia.⁴² Historioitsija Tuomas Tepora on huomauttanut konstruktivismiin ongelman olevan se, ettei siinä useinkaan tehdä eroa esitietoisiin tunteisiin ja toisaalta reflektoituihin tunteisiin. Esimerkiksi yhtäkkisen tilanteen primaarinen pelkoreaktio ja toisaalta kulttuuriin liittyvät pitempikestoisen häpeä tai syyllisyys ovat neurotieteiden näkökulmasta eri tavalla rakentuvia tunteita.⁴³ En näe näiden tasojen erottelua kuitenkaan tässä kohdin oleellisena, sillä tarkastelen Theodoretoksen mahdollisesti pitkänkin aikaa muotoilemia kirjauksia, joiden taustalla ei välttämättä edes ole aina todellisia tapahtumia. Oleellista on tunteen kulttuurinen merkitys.⁴⁴

⁴² Maltillisen tai miedon konstruktio-nismin (*a mild version of constructionist approach*) käsitteen tunteista olen lainannut varhaismodernin rakkauden tunteen merkityksestä kirjoittaneelta Anu Korhoselta, ks. Korhonen 2002. Rosenwein (2002, 837) kirjoittaa samasta asiasta heikkona konstruktio-nismina (*weak constructionism*). Konstruktivistinen käsitys äärimuodossaan selittää kaikki tunteet kulttuurilla. Vastakkainen sille on universalistinen käsitys, joka tarkoittaa näkemystä siitä, että ihmisen aivojen ja hermojärjestelmän rakenne biologisena kokonaisuutena toimii tietyllä tavalla riippumatta ajasta ja paikasta. Erittelyä universalistisesta ja konstruktivistisesta näkökulmasta ks. Rosenwein 2010. Vrt. myös historioitsija Jan Plamperin (2015, 1–39) seikkaperäinen analyysi erilaisista tunnekäsityksistä aina varhaismodernista ajasta nykypäivän lääketieteellisiin selityksiin. Tunnehistorioitsija Reddy (2001, 128) puolestaan määrittelee tunteiden (*emotion*) olevan mielen tavoiteperustaisia reaktioita havaintoihin. Tunteita voi käsittää myös siten, että ne koostuvat useammasta osatekijästä. Esimerkiksi tunteiden syntyä filosofin näkökulmasta pohtinut Petri Järveläinen kannattaa komponentiaalista eli useampiosaista tunneteoriaa. Tiivistetysti hän käsittää tunteen (*emotion*) koostuvan vähintään tuntemuksen havainnosta (*an affective feeling component*) tehdystä kognitiivisesta arvostelusta (*an evaluative cognitive component*). Tuntemuksen (*feeling*) aiheuttaja voi olla sisäinen tai ulkoinen syy. Uskonnollisiin tunteisiin (*religious emotions*) sisältyy ajatus siitä, että jokin jumalallinen on olennainen osatekijä. Ks. Järveläinen 2000, 129.

⁴³ Tepora 2012.

⁴⁴ Vrt. Stearns & Stearns 1985, 813. Erottelun voi käsittää myös Peter N. Stearnsin ja Carol Z. Stearnsin muotoileman vaikutusvaltaisen *emotionology*n käsitteen kautta; *emotionology* viittaa tunteiden kulttuuriseen merkitykseen erotuksena aktuaalisista tunteista (*emotion*).

Käytän tunteen käsitettä tietoisena siitä, että se on moderni konstruktio. Nojaudun Rosenweiniin siinä, että tulkitsen termin olevan ilmaisuvoimainen keino puhua menneisyyden ihmisten kokemuksista.⁴⁵ Tunneteorialla, joka myös on moderni käsite, tarkoitan yhtenäistä käsitystä ihmisen tunteiden toiminnasta ja kokonaisuudesta. Kirjoittaessani tunteista tarkoitan yllä antamani määritelmän mukaisesti tekstien sisältämää kuvausta olotilasta – riippumatta siitä, onko taustalla sielunliikkeitä, kuten Theodoretoksen aikalaiset uskoivat, vai aivoissa ja hermojärjestelmässä tapahtuva prosessi ja sen kulttuurinen tulkinta. Puhe tunteista on siis nykykieltä, jota käyttäessä täytyy muistaa, että Theodoretos ei käyttänyt sanaa ”tunne”, vaan kirjoitti tunteista tunnesanoina (esimerkiksi viha, ilo, ylpeys), sielunliikkeinä ja *pathoksina* tai niiden puutteena (*apatheia*). Ihannemielentila ei suinkaan välttämättä tarkoittanut tunteettomuutta sinänsä: määritelmän mukaisesti moderni tunteen käsite sisältää kaikki sielunliikkeet, joita Theodoretoksen aikalaisten oli mahdollista kuvitella, hyvätkin ja Jumalaa kohti vievät.

1.4. Askeettien ihannemielentila ja Theodoretos tutkimuksen kohteena

Theodoretosta ei ole aikaisemmin juurikaan tutkittu tunnehistoriallisesta näkökulmasta. Kyrrhoksen piispan käsityksiä tunteista on syvemmin käsitellyt ainoastaan englantilaissyntyinen teologi ja Diokleian metropoliitta Kallistos Ware, joka on lyhyesti tarkastellut *pathosten* merkitystä Theodoretoksen ajattelussa. Ware tulkitsi vuonna 1989 artikkelissaan ”The Meaning of ‘Pathos’ in Abba Isaias and Theodoret of Cyrus”, että kreikkalaisessa patristiikassa on ainakin kaksi traditiota sielunliikkeistä. Osa kirjoittajista, kuten Nemesios Emesalainen tai Methodios Olymposlainen (k. 311), saattoi nähdä sielunliikkeet luonnottomiksi, ja heillä oli pyrkimys päästä kokonaan näistä eroon. Waren mukaan kuitenkin jotkut kirjoittajat, kuten juuri Theodoretos, Johannes Siinailainen (k. 606) ja egyptiläinen Abba Isaias (aktiivinen 400-l.), korostivat, että sielunliikkeet eivät ole sinänsä pahoja tai hyviä, vaan niiden käyttö ratkaisee. Vihaa voi esimerkiksi osoittaa jumalattomuuteen ja himoita voi jumalallista. Waren mukaan Theodoretos

⁴⁵ Rosenwein 2002; 2006; 2010. Rosenwein kirjoittaa tunteista (*emotion*), joita menneiden aikakausien ihmiset kokivat siinä missä nykyihmisetkin. Hän ei jätä termiä ongelmallistamatta, mutta pitää sitä käyttökelpoisena työkaluna (Rosenwein 2006, 4): ”I use the term emotions [...] with full knowledge that it is a convenience: a constructed term that refers to affective reactions of all sorts, intensities, and durations.” Vrt. kuitenkin myös Dixon 2003. Historioitsija Thomas Dixonin keskeinen argumentti on, että antiikissa syntynyt käsite *pathos* on eri asia ja sisältää eri merkityksiä kuin moderni kategoria *emotion*, joka syntyi 1700-luvulla ja levisi laajempaan käyttöön viimeistään 1800-luvun puolivälissä. Dixonin tulkinnan mukaan on siis anakronistista suoraan puhua antiikin ihmisten kokemista (moderneista) tunteista tai emootioista.

kannatti tunteiden säätelyä. Tunteista sinänsä ei tarvitsisi päästä eroon, vaan ne pitää vain suunnata oikein.⁴⁶ Ware on sivunnut askeettien tunteita myös teoksessaan *Sisäinen valtakunta*, joka sisältää hänen kirjoituksiaan kolmelta eri vuosi kymmeneltä.⁴⁷ Vaikka kokoelmassa ei Theodoretosta käsitelläkään, olen nähnyt hyödylliseksi ottaa kantaa Waren tässä teoksessa esittämiin tulkintoihin askeettien kyöneleistä sekä harhaoppisiksi luokitelluista ryhmistä.

Toinen Theodoretoksen tunnekäsityksistä huomion esittänyt on filosofi Richard Sorabji, joka on tarkastellut vuonna 2000 julkaistussa monografiassaan *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation* patristista käsitystä tunteista stoalaisten ns. esihimojen (*propatheia*) näkökulmasta. Sorabjin tarkastelu ulottuu aina aleksandrialaisista 200-luvun auk-toreista, Origeneestä (185–254) ja Klemensistä, latinankielisen kristillisyyden puolelle Augustinukseen. Sorabjin mukaan Origenes yhdisti ensimmäisenä stoalaiset esihimot kristittyjä kiu-saaviin pahoihin ajatuksiin. Hän opetti esimerkiksi, että ihminen voi välttää vihan mutta ei sitä, että mielessä on poltetta tähän suuntaan. Vihan ajatukseen ei vain tarvitse suostua. Kristuksen houkutusia esimerkiksi Getsemanen puutarhassa ennen ristiinnaulitsemista ei selitetty pahoi-hin sielunliikkeisiin syyllistymisellä vaan houkutuksilla, jotka torjutuksi tullessa eivät olleet vielä paheellisia. Theodoretosta Sorabji tulkitsee samoin kuin Ware vuoden 1989 artikkelis-saan: Theodoretos näki jotkin alempien sielunosien liikkeet hyvinä tai ainakin neutraaleina. Oleellista oli se, että järjen tulisi kontrolloida näitä tuntemuksia. Huomautus on tosin vain yh-den alaviitteen mittainen.⁴⁸ Lähteenään sekä Sorabji että Ware käyttävät Theodoretoksen teok-sista ainoastaan kirjoitusta *Graecarum Affectionum Curatio*. Tätä Waren ja Sorabjin esittämää tulkintaa testaan tutkimuksessani oman lähdeaineistoni kautta. Sorabjin laaja analyysi aikakau-den kristillisistä kirjoittajista toimii myös tutkimuksessani kontekstointiapuna.

Simo Knuutila on tarkastellut tunteita kreikkalaisen patristiikan näkökulmasta teoksessaan *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Hän näkee patristisen ajan kirjoittajien näke-mykset eräänlaisena skaala-ajatteluna, käsityksenä eri tasojen kristityistä. Tunteiden kontrol-lointi vähintäänkin metriopaattisesti oli tärkeää kaikille kristityille, mutta täydellisen kristityn tuli omata täydellinen tunnekontrolli, *apatheia*, kuten imitaation kohteena olleen Kristuksenkin

⁴⁶ Ware 1989. Ware on palannut tulkintaansa vielä myöhemmin mainiten Theodoretoksen pohtiessaan lyhyesti kristillisiä kirjoittajia, jotka ajattelivat positiivisesti *pathosten* mahdollisuuksista, ks. Ware 1998, 11–12.

⁴⁷ Ware 2006. *The Inner Kingdom* julkaistiin alun perin englanniksi vuonna 2000.

⁴⁸ Sorabji 2000, 343–417. Theodoretos-viite sivulla 386, alaviite 12.

uskottiin omanneen. Knuutilan mukaan tällaista mallia kannattivat niin aleksandrialaiset vaikuttajat Klemens ja Origenes kuin myös kappadokialaiset kirkkoisät Basileios Kesarealainen, Gregorios Nyssalainen ja Gregorios Nazianzilainen. Myös Nemesios Emesalainen kannatti vastaavaa ajattelua. Hänen mukaansa matka täydellistymiseen on tässä ajassa päättymätön – mielen puhtaus lisääntyy kristityn lähestyessä Jumalaa. Puhtaassa vaiheessa olevat täydelliset eivät enää tunne ahdistusta maallisista asioista.⁴⁹ Theodoretosta Knuutila ei mainitse, mutta olen hyödyntänyt hänen tulkintojaan tutkimukseni taustatukena.

Theodoretosta on tarkasteltu muista näkökulmista mielenhallintatematiikkaa löyhästi sivuten. *Kirkkohistorian* kohdalla mielenhallintaa on lyhyesti käsitellyt historioitsija Glenn F. Chesnut vuonna 1986 julkaistussa teoksessaan *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. Hänen analyysinsä tunteista käsittää kuitenkin vain keisarikuvaukset ja liikkuu pääosin hallitsijoiden vihaisuuden ja tyyneyden välisellä akselilla.⁵⁰ Pääosin muut huomautukset liittyvät *Jumalan ystävien historiaan*. Syyrialaista askeesia tutkinut teologi ja historiantutkija Arthur Võõbus totesi kuin positivistisen tieteenihanteen kaikuja toistaen vuonna 1960 julkaistussa teoksessaan *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East II*, että *Jumalan ystävien historia* sisältää ”arvotonta sisältöä” (*worthless stuff*), fiktiota ja liioiteltuja kuvauksia yli-inhimillisiltä vaikuttavien munkkien elämäntavoista.⁵¹ Võõbusin lähestymistapa on ollut luostarilaitoksen kehittymisen piirteitä erittelevä, ja askeettien mielentiloihin hän ottaa kantaa vain ohimennen.

Historioitsija Theresa Urbainczykkin vuonna 2002 julkaistu *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy Man* käsittelee seikkaperäisesti *Jumalan ystävien historiaa* ja teoksen taustakonteksteja. Urbainczyk kirjoittaa, että Theodoretos vältteli työssään demoneista, askeettien sairauksista tai synnillisiin tekoihin viettelevistä naisista kirjoittamista. Hänen mukaansa esimerkiksi piispa Athanasios Aleksandrialaisen kirjoittamassa kristikunnassa erittäin vaikutusvaltaisessa Antonios-munkin (k. 356) elämäkerrassa paholainen on läsnä kaikenlaisten houkutusten tuojana, mutta *Jumalan ystävien historiassa* tällä ei olisi oikeastaan minkäänlaista merkittävää roolia.⁵² Kuitenkin Theodoretosta lukiessa tällaiset tulkinnat karisevat: sekä *Jumalan ystävien*

⁴⁹ Knuutila 2006, 116, 118, 133–135.

⁵⁰ Chesnut 1986. Chesnut käsittelee myös Theodoretoksen *Kirkkohistoriaa*, mutta pureutuu syvällisemmin muiden myöhäisantiikin kirkkohistorioitsijoiden teoksiin. Tunnekuvauksia Chesnut erittelee sivuilla 231–258.

⁵¹ Võõbus 1960, 12.

⁵² Urbainczyk 2002, 40, 45.

historiassa että *Kirkkohistoriassa* hän kirjoittaa askeettien tunteista, mielen kontrolloinnin pyrkimyksistä ja rukouselämää häiritsevistä vaarallisista haluista, jopa demoneista. Keskiössä ei kuitenkaan ole houkutuksiin lankeaminen vaan näiden jatkuva torjuminen ja voittaminen. Hyödynnän soveltuvin osin Urbainczykin ja Vööbusin tutkimuksia sekä aikakauden taustoituksessa että muutamien kohdin testaamalla heidän tulkintojaan askeettien mielenhallinnasta.

Chanotis on korostanut, että historioitsijoilla voi olla houkutusta luokitella jokin ajankohta tietyn tunteen aikakaudeksi.⁵³ Theodoretoksen kohdalla tilanne on osittain näin, sillä syyrialaisen askeettien mielenihanteita on tulkittu yhdenlaisena ja staattisena. Historioitsija Pierre Canivet on lyhyesti esittänyt *Jumalan ystävien historian* askeeteista, että teoksen munkkien saavuttama sisäinen rauha tarkoitti mielen voittoa kaikista aisteista ja alemmista sielunosista ja että tämä ilmeni koko kehon rauhallisuutena ja seesteisyytenä. Tulkinta sisältyy teoksen *Sources Chrétiennes* -edition alkupuheeseen.⁵⁴ Vastaavan yksitasoisen asetelman on rakentanut Vööbus, joka on halunnut nähdä laajemminkin myöhäisantiikin syyrialaisen askeesin hyvin ankarana sekä maailman- ja ilokielteisenä.⁵⁵ Vastaavasti teologisessa tai filosofisessa tutkimuksessa on vaarana jopa pakottaa yksilö tai aikakausi tietynlaiseen koherenttiin ajattelumalliin tai tunnetoriaan. Sekä Ware että Sorabji ovat tulkinneet Theodoretoksen käsityksiä vain yhden teoksen kirjausten perusteella. Kyrrhoksen piispa oli kirjallisesti erittäin tuottelias, joten vertailukohtia on syytä hakea muustakin tuotannosta, kuten tutkimuksessani teen. Muista Theodoretoksesta kirjoittaneista on mainittava vielä historioitsija Peter Brown, joka on tarkastellut askeetteja erityisesti valta- ja kehollisuusnäkökulmista. Tunnetematiikkaan ei hänkään keskity.⁵⁶

⁵³ Chanotis 2012, 11.

⁵⁴ Canivet 1977a, 50.

⁵⁵ Vööbus 1960, 256–278.

⁵⁶ Brownin vuoden 1971 artikkeli ”The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity” on vaikutusvaltainen. Brown esitti tuolloin syyrialaiset askeetit, ”Pyhät miehet”, jumalallisen voiman välittäjinä, joita pystyi lähestymään suoraan siinä missä Jumalaa ei. Uudelleenkatsojan tarjoavassa artikkelissaan ”The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity 1971–1997” (1998) Brown on lieventänyt tulkintaansa ja kirjoittanut, että paikallistasolla koko seurakunnan rukousten uskottiin olevan yhtä lailla voimallisia. Lisäksi Brown on korostanut teoksessaan *Authority and Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World* (Cambridge University Press: Cambridge, New York & Melbourne, 1995), että ei enää ajattele aikaisten uskoneen jumalallisen voiman vain ”valuvan” näistä askeeteista eteenpäin vaan että askeettien suomien palvelusten ympärille rakentui monitahoinen lahjanantokoneisto, jota rahoittivat rikkaat paikalliset; esimerkkinä askeetti Simeon Styliitan yhä korkeammaksi rakennetut pylvää ja niiden ympärille rakentunut rikas luostariyhteisö. Brownin *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity of the Roman World* (Columbia University Press: New York, 1988) käsittelee varhaiskristillistä askeesia kehollisesta näkökulmasta, joka valottaa osin myös syytä askeettien elämänvalinnoille, ks. yllä nootit 8 ja 10.

Tunteiden näkökulma historiaan on suhteellisen tuore. Se nousi suosioon ns. uusien historioiden mukana 1980-luvulla. Tunteista sinänsä on kirjoitettu aikaisemminkin, ja esimerkiksi Johan Huitzingan (1872–1945), Lucien Febvren (1878–1956) ja Norbert Elias (1897–1990) 1900-luvun ensimmäisen puoliskon näkemykset keskiajan ihmisten impulsiivisemmasta tunne-elämästä ja kulttuurin kehittymisestä kohti yhä tarkempaa tunteiden kontrollointia ovat olleet vaikutusvaltaisia. Rosenwein korostaa historiantutkimuksen paradigman olleen pitkään se, että Euroopan historia on ollut yhä kasvavaa tunteiden patoamisen historiaa. Rosenwein mukaan modernia edeltänyt aikakausi nähtiin kiteytetysti jopa lapsellisena ja impulsiivisena ja antiikki ikään kuin irrallisena.⁵⁷ Vuosituhannen loppua lähestyttäessä tutkimus kuitenkin syventyi mm. erityisiin tunteisiin, kuten viha, rakkaus tai pelko, sekä erityisiin sosiaalisiin ryhmiin, kuten lentoemännät tai perheet, ammentaen tieteidenvälisiä näkökulmia mm. lääketieteestä, psykologiasta, sosiologiasta ja antropologiasta. Tunteiden historian historiografiaa tarkastellut Jan Plamper onkin kiteyttänyt, että siinä missä vielä Febvrelle historian tunteet olivat *terra incognita*, tuntematon maa, 2000-luvun toiselle vuosikymmenelle tullessa tunteiden historialla on tutkimussuuntauksena takanaan räjähdysmäinen kasvu.⁵⁸

Kuten edellä kävi ilmi, myöhäisantiikin askeettien tunteisiin keskittyvää aate- tai sosiaalishistoriallista tutkimusta on kuitenkin vähän. Metodologisesti tutkimustani lähimpänä on Rosenwein vuonna 2006 julkaistu varhaiskeskiaikaisia tunneyhteisöjä käsittelevä *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, ja olenkin kiitollisuudenvelassa Rosenwein muotoilemalle tunnehistorialliselle metodiikalle. Varsinaisesti hänkään ei kuitenkaan käsittele askeettien tunteita teoksen alun kontekstointiosaa lukuun ottamatta. Pirstaloitunutta asetelmaa kuvaa se, että keskustelen tutkimuksessani useiden aihetta sivuavien kirjoittajien kanssa.⁵⁹ Filosofian puolelta

⁵⁷ Rosenwein 2002, 827; Rosenwein 2006, 5–15.

⁵⁸ Febvren luonnehdinta Plamper 2015, 74 mukaan. Viimeisimmästä tutkimustilanteesta seikkaperäinen analyysi ks. *ibid.*, 40–74, 2000-luvun tilanteesta ks. *ibid.*, 60–74.

⁵⁹ Rosenwein 2006. Catherine Peyrouxin artikkeli ”Gertrude’s *furor*: Reading Anger in an Early Medieval Saint’s Life” (teoksessa Rosenwein, Barbara H. (toim.): *Anger’s Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages* (Cornell University Press: Ithaca & London, 1998)) käsittelee Gertrud Nivellesiläisen (625/626–659) hagiografiaan sisältyvän vihakuvauksen merkitystä. Thorsten Fögenin toimittama kyynelten kulttuurihistoriaa käsittelevän kokoelman *Tears in the Greco-Roman World* (Walter de Gruyter: Berlin & New York, 2009) seuraavat artikkelit ovat olleet myös hyödyllisiä: Ilaria Ramelli, ”Tears of Pathos, Repentance and Bliss: Crying and Salvation in Origen and Gregory of Nyssa”; Loretana de Libero, ”Precibus ac lacrimis: Tears in Roman Historiography”; Ann Suter, ”Tragic Tears and Gender”. Tunteiden ja mielenhallinnan tematiikkaa sivuaa historioitsija David Brakke erämaa-askeettien kohtaamien demonien merkitystä tarkastelevassa teoksessaan *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity* (Harvard University Press: Cambridge, Mass. & London, 2006). Historioitsija William V. Harrisin *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity* (Harvard University Press: Cambridge, Mass. & London, 2001) käsittelee vihan ja vihaisuuden merkityksiä esikristillisessä antiikissa ulottuen lopussa myös kristillisten kirjoittajien näkemyksiin. Olen hyödyntänyt myös keskiajantutkija Morton W. Bloomfieldin klassista tutkimusta *The Seven*

eri koulukuntia ja niiden jälkivaikutusta antiikista eteenpäin on tarkasteltu laajalti myös tunteiden osalta ja aiheesta on kirjoitettu myös suomeksi. Hajanainen tutkimustilanne näkyy myös siinä, että otan kantaa tematiikkaan liittyviin teologien ja filosofien esittämiin näkemyksiin.⁶⁰

1.5. Lähteet ja niiden syntykonteksti

Theodoretos syntyi Antiokiassa todennäköisesti vuonna 393. Tarkasti ajankohtaa ei pitävästi pysty todentamaan, mutta hänen kirjeenvaihtonsa sisältämistä viittauksista voi päätellä todennäköisen vuoden. Kyrrhoksen piispaksi hän tuli vuonna 423 eilen sitä ennen luostarimunkkina Antiokian eteläpuolella sijainneessa Apamean luostarissa vuodet 413/16–423.⁶¹ Kyrrhoksen kaupunki sijaitsi Syyrian pohjoisosissa noin 100 kilometriä Antiokiasta luoteeseen. Todennäköisesti kaupunki ei ollut kovin suuri, sillä Urbainczyk korostaa, ettei Kyrrhoksesta ole juuri-kaan mainintoja ennen kuin Theodoretos siitä kirjoitti.⁶² Piispanvirka ei tarkoittanut myöhäisantiikissa ainoastaan hengellistä valtaa vaan myös laajemmin kaupungin hallinnosta ja ylläpidosta vastaamista.⁶³ Theodoretos kirjoittikin rakennuttaneensa kaupunkiinsa ainakin kaksi siltaa, ak-

Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature (Michigan State College Press: East Lansing, 1952).

⁶⁰ Teologeista ja filosofeista nostin esille jo Waren, Knuutilan sekä Sorabjin. Filosofisista koulukunnista suomeksi ks. esim. Kaarakainen, Teija & Kaukua, Jari (toim.): *Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja mielihyvän filosofia* (Gaudeamus: Helsinki, 2004), josta olen hyödyntänyt Simo Knuutilan stoalaista filosofiaa käsittelevää artikkelia ”Ensimmäinen liike”. Askeettien tunteiden tematiikkaa sivuavat myös teologit Hierotheos S. Vlachos teoksessaan *Orthodox Psychotherapy: The science of the Fathers* (Birth of the Theotokos Monastery: Levadia, Greece, 1994), Pekka Metso artikkelissaan ”Demonit ja enkelielämä. Varhaisten erämaakilvoittelijoiden kokemus demonisesta toiminnasta” (teoksessa Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa (toim.): *Paholainen, noitius ja magia. Kristinuskon kääntöpuoli*. SKS: Helsinki, 2004) sekä Patrik Hagman teoksessaan *Understanding Asceticism. Body and Society in the Asceticism of St. Isaac of Nineveh* (Painosalama: Turku, 2008), joka käsittelee Iisak Syyrialaisen askeesia kehollisesta näkökulmasta. Kyynelten ja surun tematiikkaa käsittelee Irénée Hausherr klassisessa teoksessaan *Penthos. The Doctrine of Compunction in the Christian East* (Cistercian Publications: Kalamazoo, Michigan, 1982). Ortodoksiteologi ja pappismunkki Serafim Seppälän syyrialaisia askeetteja käsittelevä *Kerubin silmin. Luolissa, erämaissa, luostareissa ja pylväillä kilvoitteleiden syyrialaisen askeettien historiaa* (Suomen Itämainen Seura: Helsinki, 2002) on ollut myös apunani. Edellisiä hyödynnän tutkimukseeni soveltuvien osin. Ulkopuolelle olen rajannut tunteisiin liittyvän tutkimuksen, jossa tarkastellaan filosofisia koulukuntia ilman merkittävää jatkumoa kristillisiin askeetteihin. Näistä sinänsä hyvin kiinnostavista teoksista mainittakoon yleisemmältä tasolta esim. filosofi Martha C. Nussbaumin klassinen monografia *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1994) sekä erityisen tunteen kohdalta filosofi Kostas Kalimtzisin vihan ja vihaisuuden merkitystä antiikissa pääosin Platonin ja Aristoteleen kirjoitusten kautta tarkasteleva *Taming Anger. The Hellenic Approach to the Limitations of Reason* (Bloomsbury: London, New Delhi, New York & Sydney, 2012).

⁶¹ Theodoretoksen varhaisvaiheista ks. Canivet 1977b, 37–63; Urbainczyk 2002, 10–22.

⁶² Urbainczyk 2002, 21–22.

⁶³ Myöhäisantiikin piispojen käytännön toiminnasta ja johtajuudesta ks. Rapp 2005, erit. 23–55.

veduktin, portiikkeja ja julkisia kylpylöitä. Mitä koko Kyrrhoksen alueeseen tulee, eräässä kirjeessään Theodoretos kuvasi sen olevan 40 mailinpylvästä⁶⁴ leveä ja pitkä. Alueella oli Theodoretoksen mukaan ainakin 800 kirkkoa kristityille, mutta myös kokonaisia kyliä, joiden väestö kannatti markionilaista⁶⁵ tai areiolaista⁶⁶ kristillisyyttä. Lisäksi Theodoretos kertoi kirjoittaneensa ja saarnanneensa ahkerasti niin juutalaisia kuin traditionaalisia kultteja kannattaneita vastaan.⁶⁷ Uskonrajojen lisäksi itäisen kristillisyyden alueella eli eri kieliryhmiä. Syyrian kaupunkien yläluokka puhui kreikkaa, mutta Urbainczykin mukaan kaupunkien ulkopuolella puhuttiin pääosin syyriaa vielä arabivalloituksen koittaessa.⁶⁸

Theodoretos eli aikana, jolloin oppi Kristuksen luonnosta (kristologia) määriteltiin kahdessa merkittäväksi muodostuneessa kirkolliskokouksessa, Efesoksessa vuonna 431 ja Khalledonissa vuonna 451. Kahden kristillisen valtokeskuksen, Aleksandrian ja Antiokian, välisessä 420-luvulla alkaneessa oppiriidassa taustalla oli vuonna 428 Konstantinopolin uudeksi piispaksi valittu antiokialainen Nestorios, joka opetti Kristuksen luonnon olevan kahtaalle jakautunut. Antiokian teologiassa erotettiin jyrkästi Kristuksen jumalallisuus ja inhimillisyys: Kristuksella oli kaksi luontoa mutta yksi persoona. Jumalallinen ja inhimillinen luonto olisivat täten yhdistyneet samassa persoonassa ollen kuitenkin erillisiä. Aleksandrian piispa Kyrillos (378–444) vastusti jyrkästi antiokialaista teologiaa ja painotti Kristuksella olleen vain yksi ihmisyyteen sulautunut jumalallinen luonto. Riitaa aiheutti myös Nestorioksen opetus Jeesuksen äidin, Marian, nimityksistä (”Kristuksensynnyttäjä”, ”Ihmisensynnyttäjä”), jotka korostivat Jeesuksen inhimillistä luontoa. Nestorioksen piispuus loppuikin lyhyeen, sillä Efesoksen vuoden 431

⁶⁴ Roomalainen maili on noin n. 1,48 km, ks. Wittke 1999.

⁶⁵ Markionilaisuus syntyi vähäaasialaisen Markionin (n. 100/110–165) opetuksista ja levisi erityisesti Välimeren itäpuolisilla alueilla sen jälkeen, kun Roomassa vaikuttanut ja kotiseuduilleen palannut Markion oli suljettu ”oikeaoppisen” kirkon yhteydestä. Markionilaisen kristinuskon tulkinnan ytimessä oli dualistinen teologia, käsitys kahdesta jumalasta. Markion erotti Vanhan testamentin ankan ja lakihenken luojajumalan ja Uuden testamentin Jeesuksen, jonka julistama Isä on todellinen hyvä Jumala luojajumalan taustalla. Markionin taustoista ja markionilaisuudesta oppina kattavasti ks. Moll 2010.

⁶⁶ Areiolaisuuden perustajana pidetään aleksandrialaista pappi Areiosta, joka 300-luvun alussa esitti, että Isä ja Poika eivät ole samaa olemusta. Areiolaisten kirjoituksista monet ovat kadonneet, mutta perusteemat eivät kuitenkaan ole kiistanalaisia: perususkomus oli se, että Kristus ei ollut jumalallinen vaan luotu olento. Areiolaisuudesta lyhyesti ks. esim. McGrath 2012, 387–391. Areiolaisesta opista syvälinen erittely on Gregg & Groh 1981. Areiolaisuus tuomittiin kuitenkin harhaopiksi, ja kirkon viralliseksi tunnustukseksi asetettiin Nikaian (tai Nikean) tunnustus vuosien 325 ja 381 kirkolliskokouksissa. Nikaian tunnustuksessa Isän ja Pojan opetettiin olevan samaa olemusta. Ks. lyhyesti esim. Pihkala 2005, 147–154.

⁶⁷ Theodoretoksesta rakennuttajana Kyrrhoksessa ks. Theod. *Ep.* 81. Kyrrhoksen alueen koosta ks. Theod. *Ep.* 42. Alueen sadoista kirkoista, markionilaisista ja areiolaisista ks. Theod. *Ep.* 113. Theodoretoksesta saarnaajana juutalaisia ja traditionaalisia kultteja kannattaneita vastaan ks. Theod. *Ep.* 82 ja *Ep.* 116. Aikakauden itäisen kristillisyyden alueiden uskonelämän monimuotoisuudesta ks. myös Seppälä 1999, 11–39.

⁶⁸ Urbainczyk 2002, 13. Kuvaava on Hieronymuksen (n. 347–420) lausahdus siitä, että Syyrian alueella tuli ”puhua barbaarien mongerrusta tai pysyä hiljaa”, ks. Hier. *Ep.* 7.2. (*PL* 22, 339.)

kirkolliskokouksessa hänet tuomittiin harhaoppiseksi. Myös Theodoretos antiokialaisen kristillisyyden ja Nestorioksen kannattajana joutui ahtaalle. Lopulta vuoden 449 Efesoksen kirkolliskokouksessa Theodoretos tuomittiin menettämään virkansa, mutta hän sai asemansa takaisin Khalkedonissa kaksi vuotta myöhemmin. Theodoretos kantoi kuitenkin pitkälle uudelle ajalle asti harhaoppisen stigmaa, sillä vuoden 553 Konstantinopolin kirkolliskokous tuomitsi hänen Kyrillosta kritisoivat kirjoituksensa harhaoppisina. Persoonaan ei kuitenkaan kajottu. Lähes sata vuotta Theodoretoksen kuoleman jälkeen annettu tuomio kuvaa Kyrrhoksen piispan merkitystä kristinuskon muotoutumisen historiassa.⁶⁹

Tähän kontekstiin sijoittuvat *Jumalan ystävien historia* ja *Kirkkohistoria*. Ne käsittelevät historian etenemistä hieman eri näkökulmasta: toinen askeettien elämien kautta, toinen kirkon ja valtakunnan vaiheiden eli piispojen ja hallitsijoiden valtakausien kautta. Molemmat kuitenkin käsittelevät lähes samaa aikakautta 300-luvun alkupuolelta 400-luvun alkupuolelle. Theodoretos kirjoittaa molemmissa teoksissaan laajalti askeeteista, osin päällekkäisiäkkin tarinoita, mutta myös täysin itsenäisiä kertomuksia. *Jumalan ystävien historiassa* Theodoretos kuvaa hieman omaakin elämäänsä. Ajallisesti vuoteen 428 loppuvan *Kirkkohistorian* ote ulottuu kuitenkin pidemmälle kuin vain Syyrian alueeseen. Teokset ovat myös muulla tavoin yhteenkietoutuneita. Historioitsija Arnaldo Momigliano on todennut, että Theodoretoksen tapa tulkita kirkon historiaa on suorasanainen ja jopa julma arvioissaan harhaoppeja kohtaan ja että tätä puolueellista näkökulmaa ei voi erottaa *Jumalan ystävien historian* syyrialalaisten munkkien pyhyyttä korostavasta tyylistä.⁷⁰ Canivet muistuttaa, että Theodoretos kehottaa moneen otteeseen *Kirkkohistoriassaan* tarkastamaan ”helposti saatavilla olevasta” *Jumalan ystävien historiasta* yksityiskohtia kyseisestä tarinasta. Teokset voi siis käsittää parina, joita kirjoittaja ajatteli olevan hyvä lukea yhdessä.⁷¹

⁶⁹ Nestoriolaiskiistan motiiveista tarkemmin ks. erit. Heikura 1999; Seppälä 1999, 35–39, 106–121.

Kristologisen riidan päätepiirteenä olleessa Khalkedonin kirkolliskokouksessa Kristuksen julistettiin olevan yksi persoona mutta kaksiluontoinen, jossa jumalallinen ja inhimillinen luonto ovat yhtä aikaa sekoittamattomia, jakamattomia, muuttumattomia ja erottamattomia. Auki jätetyllä määrittelyllä yritettiin saavuttaa erimielisten kesken kompromissi luotettavimmasta tavasta kuvailla Kristuksen luonto(j)a. Kristologisesta kiistasta ja Khalkedonista yleisesityksenä ks. esim. Pihkala 2005; McGrath 2012, 385–415.

⁷⁰ Momigliano 1990, 143–144.

⁷¹ Canivet 1977b, 28. *Jumalan ystävien historian* helposta saatavuudesta ks. Theod. *Hist. Eccl.* IV.27.2. Muita *Kirkkohistoriassa* olevia mainintoja *Jumalan ystävien historiasta* ks. *ibid.* I.7.4, II.31.3, III.24.1, IV.26.1.

1.5.1. Jumalan ystävien historia

Jumalan ystävien historia on varhaisin säilynyt kreikankielinen syyrialaisista kristillisistä askeeteista kertova kollektiivibiografia.⁷² Vaikka lajityypiltään teos on kristillisten pyhimysten elämistä kertova, omaa se samalla omaelämäkerrallisen ulottuvuuden. Osaan tarinoista Theodoretos on nimittäin kirjoittanut itsensä mukaan tavalla, josta Urbainczyk on tulkinut Theodoretoksen paikoitellen nousevan jopa munkkejansa pyhemmäksi.⁷³ Hagiografisen tekstin osalta tulee muistaa sen luonne normeja luovana preskriptiivisenä kirjallisuutena, siis sellaisena miten asiat ideaalitilassa olisivat. Kuten Maiju Lehmijoki muistuttaa, pyhimyselämäkertoja kirjoittivat usein ajan hallintomiehet, jotka etsivät tukea omille hankkeilleen.⁷⁴ Theodoretos sai teoksensa valmiiksi todennäköisesti vuonna 444, jolloin hän oli ollut Kyrrhoksen piispana yli 20 vuotta.⁷⁵ Käytän teoksesta Canivet'n ja Alice Leroy-Molinghenin editiota *Sources Chrétiennes* -julkaisusarjasta, jossa teksti on kreikaksi ja käännökseenä ranskaksi.⁷⁶ Työ sisältää 30 tarinaa alueen askeeteista sekä alku- ja loppupuheen. Tarinoissa esiintyy lukuisia muitakin munkkeja, ja Canivet on laskenut teoksessa esiintyvän ainakin 75 askeetta.⁷⁷ *Jumalan ystävien historia* etenee kronologisesti kolmella tasolla: ensin teoksessa esitetään kauimpana menneisyydessä eläneitä askeetteja, sitten Theodoretoksen aikana eläneitä; ensin aavikolla, sitten ihmisasutuksen lähellä eläneitä; ensin miesaskeetteja, lopussa myös naisaskeetteja.⁷⁸

⁷² Teoksen taustoista lyhyesti ks. Vööbus 1960, 11–13. Suhteesta aikaisempiin kristillisistä askeeteista kertoviin elämäkertoihin ks. Urbainczyk 2002, 40–51. Theodoretoksen kokoelma ei ollut ensimmäinen koko kreikankielisessä maailmassa vaan osa jo olemassa olevaa lajityyppiä. Aleksandrian piispa Athanasiuksen kirjoittama munkki Antoniuksen elämäkerta (*Vita Antonii*, valmistunut n. 360) oli ensimmäinen vaikutusvaltainen ja laajalle levinnyt kristillisen askeetin elämäkerta. Muita varhaisia merkittäviä elämäkertakokoelmia olivat mm. anonymi 400-luvun alussa kirjoitettu egyptiläisistä askeeteista kertova *Historia Monachorum in Aegypto* sekä Helenopoliksen piispa Palladiuksen (363/4–420/30) omiin kokemuksiin Egyptin erämaassa pohjautuva *Historia Lausiaca* noin vuodelta 420. Mainituista teoksista ks. Young 2010, 73–83, 128–134. Kristillisen biografian merkityksestä myöhäisantiikissa ks. Cameron 1991, 141–154.

⁷³ Urbainczyk 2002, 4.

⁷⁴ Lehmijoki 1997, 229. Hagiografiasta lajityyppinä ks. myös esim. Heikkilä 2009. Hagiografia viittaa terminä kirjoituksiin, joiden kohteena on pyhinä pidettyjen henkilöiden elämä. Kirjallisuudenlaji itsessään sisältää pyhimyselämäkertojen lisäksi useita muita genrejä, kuten ihmekokoelmat, liturgiset legendat, passiot ja kanonisaatiokertomukset (Heikkilä 2009, 196). Hagiografisen tekstin tarkoitus on korostaa ja ylistää, Tuomas Heikkilän sanoin ”ikuistaa kunnioituksen kohde ja luoda sopivat puitteet hänen kunnioitukselleen” (ibid.).

⁷⁵ Myös vuotta 440 on ehdotettu. Ajoituksesta ks. Canivet 1977a, 30–31; Canivet 1977b, 31–35; Martin 2006, 24, 35.

⁷⁶ Theod. *Hist. Rel.* Teos jakautuu julkaisusarjassa kahteen osaan (vols. 234 & 257).

⁷⁷ Canivet 1977b, 83.

⁷⁸ Lyhyt pohdinta *Jumalan ystävien historiasta* kolmen tason kronologiana ks. Frank 2000, 41, alaviite 18.

Theodoretoksen tapaa kuvata askeettien lähes moitteetonta rukouselämää on pyritty selittämään teoksen poliittisilla tarkoituksilla. Urbainczyk ehdottaa *Jumalan ystävien historiaa* poliittiseksi kirjoitukseksi, jolla on ainakin kolme funktiota: 1) pyrkiä todistamaan Syyrian alueen palavasta uskonnollisuudesta, 2) pyrkiä kuvaamaan munkit kirkon hierarkiaa tukevana, ja 3) pyrkiä kuvaamaan Theodoretoksen alueellaan nauttimaan arvostusta.⁷⁹ Ville Vuolanto, Adam M. Schor ja Hartmut Leppin ovat korostaneet vielä neljättä näkökulmaa, Theodoretoksen yritystä tukea omaa asemaansa. Vuolannon mukaan Theodoretos kuvaa teoksessa itsensä alueen munkkien lapseksi: Makedonioksen rukoukset auttoivat Theodoretoksen äidin raskaaksi, ja Petros Galatialainen oli mukana nuoren Theodoretoksen kasvatuksessa. Vuolanto tulkitsee, että Theodoretos kirjoitti olleensa Jumalan valittu jo ennen syntymäänsä ja että Theodoretos perusteli valtaansa askeettien kasvattamana olemisella.⁸⁰ Schor tulkitsee *Jumalan ystävien historian* Theodoretoksen oman oikeaoppisuuden tukemisenä. Tilanteessa, jossa osa alueen askeeteista oli siirtynyt opillisissa kysymyksissä antinestoriolaisiksi Theodoretosta vastaan, Theodoretos olisi ryhtynyt edistämään oman koulukuntansa asiaa kirjallisin keinoin. Schorin mukaan Theodoretos kirjoitti kirkolliseen hierarkiaan osallistuvista askeeteista ja askeetteja tukevista kirkollisista viranomaisista pyrkien siten lähentämään toimijoita ja lisäämään omaa vaikutusvaltaansa. Hänen päämotiivinsa olisi ollut antiokialaisen kristillisyyden verkoston vahvistaminen.⁸¹

Aikaisempaa *Jumalan ystävien historian* tutkimustraditiota tiivistänyt Frances M. Young tulkitsee teoksen askeettien esittämisen ihanteellisen kristillisen elämän perikuvina viittaavan siihen, että Theodoretos halusi vastata arvostelijoilleen.⁸² Historioitsija Andrea Sterkin mukaan *Jumalan ystävien historia* kuvaa syyrialais-bysanttilaisia munkki-ideaaleja ja on tarkoitettu nostamaan syyrialaisia askeetteja paremmin tunnettujen egyptiläisten ja palestiinalaisten rinnalle. Urbainczykin arvovalta- ja hierarkiahypoteesia tukee Sterkin huomautus siitä, miten monet *Jumalan ystävien historian* munkit kuvataan piispoina tai merkittävinä hengellisinä johtajina sekä tukemassa kirkollista hierarkiaa.⁸³ Theodoretos itse kirjoittaa haluavansa esitellä esikuvallista rukouselämää. Teoksen johdantoluvussa hän nimittäin toteaa vilpittömän oloisesti haluavansa tallettaa jälkipolville tarinoita puhtaista hyveistä, jotta ne eivät unohtuisi.⁸⁴ Tämä ei

⁷⁹ Urbainczyk 2002, 68.

⁸⁰ Vuolanto 2012. Kiitän Ville Vuolantoa neljännessä näkökulmasta huomauttamisesta.

⁸¹ Schor 2011, 118–119. Vrt. myös Leppin 1996. Leppin korostaa Theodoretoksen tapaa häivyttää munkkien ja kirkollisen hierarkian väliset kiistat tarinoistaan. Taustalla olisi pyrkimys saavuttaa alueen munkkien luottamus.

⁸² Young 2010, 130.

⁸³ Ks. Sterk 2004, 183, 186–187, 199.

⁸⁴ Theod. *Hist. Rel.* prol. 2.

sulje pois poliittisia tarkoitusperiä, ja tulkitseen itsekin Theodoretoksen tarkoittaneen teoksensa oman alueensa kristillisyyden – ja itsensä osana sitä – tukemiseen.

1.5.2. *Kirkkohistoria*

Myös *Kirkkohistoriasta* käytän *Sources Chrétiennes* -editiota, jossa teksti on alkukielisenä kreikaksi ja käännöksenä ranskaksi.⁸⁵ Teos jakaantuu viiteen kirjaan, joissa kerronta etenee keisarien hallituskausien kautta.⁸⁶ Teosta on tulkittu puolustuspuheeksi Efesoksen vuoden 449 kirkolliskokouksen jälkeisessä vaikeassa tilanteessa, jolloin Theodoretos oli menettänyt piispanvirkansa. Léon Parmentier esitti jo vuonna 1911, että Theodoretos olisi kirjoittanut työnsä erottamisensa jälkeen vuosina 449–450; *terminus ante quem* olisi keisari Theodosius II:n (401–450) kuolema, sillä Theodoretos kirjoittaa hänestä nykyisenä hallitsijana. Parmentierin mukaan *Kirkkohistorian* tarkoitus oli pyrkiä korostamaan Theodoretoksen mielestä todellista oikeaoppista kirkkoa ja sen palvelijoita. Omasta näkökulmastaan harhaoppiset Theodoretos kuvasi hyvin negatiivisessa valossa, Parmentierin sanoin jopa rikollisina.⁸⁷

Istvan Pásztori-Kupán on muotoillut, että Theodoretos viimeisteli työnsä vuosina 449–450. Tähän viittaa hänen mukaansa myös se, että *Kirkkohistorian* luvut loppuvat vuoteen 428, siis samaan vuoteen, jolloin kiistanalainen Nestorios nousi Konstantinopolin piispaksi. Tämä mahdollisti sen, ettei Theodoretoksen tarvinnut käsitellä jo aiemmin 430-luvulla harhaoppiseksi tuomittua Nestoriosta ja omaa yhteyttään häneen.⁸⁸ Samantyyppiseen aikatulkintaan on päättänyt Schor. Hän tulkitsee, että osaltaan Theodoretosta motivoi myös muiden kirkkohistorioitsi-

⁸⁵ Theod. *Hist. Eccl.* Teos on jaettu julkaisusarjassa kahteen osaan (vols. 501 & 530).

⁸⁶ *Kirkkohistoriasta* historiankirjoituksen lajina myöhäisantiikissa ks. esim. Chesnut 1986; Momigliano 1990, 132–152; Young 2010, 1–39. Eusebios Kesarealaisen (n. 275–339) 200- ja 300-lukujen taitteessa kirjoittamaa *Kirkkohistoriaa* pidetään lajityypin ensimmäisenä edustajana. Muita varhaisia merkittäviä kirkkohistorioitsijoita olivat Konstantinopolissa vaikuttaneet Sokrates (n. 380–k. 439 jälkeen), jonka kirjoittama *Kirkkohistoria* valmistui todennäköisesti vuonna 439, Sozomenos (n. 400–n. 450), jonka työ ilmeisesti jäi kesken kirjoittajan kuollessa, kappadokialainen Filostorgius (368–n. 439), jonka työ on kirjoitettu 430-luvulla, sekä Theodoretos. Momigliano (1990, 138, 141–142) tiivistää kirkkohistorian lajityypin olennaiset elementit seuraavasti: kristillisen opin, kirkon historian ja maallisen tapahtumahistorian yhteenkietoutuminen sekä pyrkimys nojata faktuaalisiin todisteisiin, kuten kirjeisiin ja muihin kirjallisiin dokumentteihin; valtiota johtavan uuden kristityn yläluokan historiana kirkkohistoria käsitteli myös sotilaallisia ja poliittisia tapahtumia, mutta jumalallisen instituution historiana kirkkohistoria katsoi tapahtumia kirkon näkökulmasta.

⁸⁷ Parmentier 1911. Teoksen ajoituksesta ja motiiveista ks. ci–cvi.

⁸⁸ Pásztori-Kupán 2006, 226, viite 20. Theodoretos tosin tarjooa muutamia pilkahduksia vuoden 428 jälkeisistä tapahtumista, kuten kuvauksen Johannes Khrysostomoksen reliikkien tuonnista Konstantinopoliin 430-luvulla, ks. Theod. *Hist. Eccl.* V.38. Annick Martin (2006, 32–33) on ehdottanut, että vuoden 428 jälkeiset välähdykset olisivat olleet keino ylistää kirjoitushetkellä vallassa ollutta keisari Theodosius II:ta.

joiden Syyria-kritiikki, johon hän vaikeassa tilanteessaan halusi purevasti vastata. Schor tulkitsee *Kirkkohistorian* mahdollisesti olleen *Jumalan ystävien historian* tavoin pyrkimys vahvistaa antiokialaisen kristillisyyden verkostoja.⁸⁹ Myös Leppin pitää valmistumisajankohtaa 449–450 todennäköisenä. Leppin tulkitsee, että Theodoretos koki kirjoittavansa väärää ja vaarallista uskoa vastaan oikean uskon puolesta. Leppin muotoilee teoksen ”syyrialaisen perspektiivin” olevan käsinkosketeltava. Kohdeyleisö on sellaista, jonka Theodoretos uskoi voivan lukea pitkää dogmaattista tekstiä ilman pakanasymptioita.⁹⁰ Kuin edelliset tulkinnat kiteyttäen, Young on kuvannut Theodoretoksen *Kirkkohistoriaa* ”äärimmäisen puolueelliseksi” (*extremely partisan*). Hän viittaa Theodoretoksen tapaan esittää tapahtumat mustavalkoisessa valossa syyrialaista kristillisyyttä suosien.⁹¹

Toisaalta historioitsija Annick Martin on esittänyt, että teos on saattanut olla valmiina jo aiemmin 440-luvulla. Martin tulkitsee, että jos *Kirkkohistoria* olisi kirjoitettu Theodoretoksen viraltapanon (vuonna 449) jälkeen, olisi tämä näkynyt kriittisempinä kuvauksina keisari Theodosius II:sta, joka tuki antiokialaisen kristillisyyden vastaisia näkemyksiä ja kutsui koolle Theodoretoksen erottaneen kirkolliskokouksen. Teoksessaan laajalti eri kirjeitä siteeranneella Theodoretoksella näyttää myös olleen vapaa pääsy kirkollisiin arkistoihin Antiokiassa, ja tämä voi viitata aikaisempaan kirjoitusajankohtaan. Harhaoppiepäilyjen kohteeksi joutunutta Theodoretosta nimittäin kiellettiin jo vuonna 448 poistumasta Kyrrhoksesta.⁹² Ehkä tarkkaa vuotta ei voi esittää, sillä kuten Blomfield Jackson korostaa, Theodoretos saattoi työstää teostaan pitkäänkin.⁹³

Jos edellä mainittuun ”helposti saatavuuteen” on uskominen, varmaa on ainakin se, että Theodoretos sai valmiiksi *Kirkkohistoriansa* muutama vuosi sen jälkeen, kun *Jumalan ystävien historia* oli valmistunut vuoden 444 paikkeilla. Tulkitsen *Jumalan ystävien historian* ja *Kirkkohistorian* olevan taustamotiiveiltaan puolustuspuheita. Theodoretos selvästi kirjoitti tilanteessa, jossa hän halusi esittää sekä syyrialaisen kristillisyyden että itsensä osana sitä erittäin positiivisessa valossa. Tarkoitettuna lukijakuntana näyttävät olleen ainakin syyrialainen kirkollinen ja monastinen eliitti. Näin on erityisesti *Kirkkohistorian* kohdalla, sillä se sisältää pitkiä

⁸⁹ Schor 2011, 57, 121. Ks. myös sivut 224–225, viitteet 3 ja 6.

⁹⁰ Leppin 2003, 226.

⁹¹ Young 2010, 35.

⁹² Martin 2006, 31–37. Vrt. myös Glenn Chesnutin tulkinta. Chesnut on Theodoretoksen kirjeitä ja *Kirkkohistoriaa* vertailemalla tulkinnut, että Theodoretos on saattanut kirjoittaa *Kirkkohistoriansa* aiemmin 440-luvulla. Chesnut ehdottaa vuosiväliä 442–449, ks. Chesnut 1981; Chesnut 1986, 208, erit. alaviite 34.

⁹³ Jackson 1892, 360, alaviite 936.

opillisia pohdintoja. Toisaalta vaikka Theodoretoksen ajattelema kohdeyleisö olisikin ollut ”vain” hänen lähipiirinsä, se ei tarkoita, etteivät tunnekuvaukset voisi valottaa laajemminkin aikalauskäsityksiä. Molemmat työt nimittäin levisivät useina kopioina ja käännöksinä sekä kreikaksi että syyriaksi, mikä kertoo teosten suosiosta.⁹⁴

1.5.3. Muut lähteet

Analyysin avuksi olen käyttänyt soveltuvien osien Theodoretoksen muuta tuotantoa sekä aikalaikeskustelua teemasta. Kyrrhoksen piispa oli kirjallisesti tuottelias. Hän mainitsee eräässä myöhäisimmistä kirjeistään kirjoittaneensa 35 teosta. Töistä osa on kadonnut, kuten Theodoretoksen kirjoitukset juutalaisia ja nikaialaista uskontunnustusta vastustaneita vastaan. Näistä tiedämme siksi, että Theodoretos on itse tuotannossaan viitannut niihin. Jälkipolville Theodoretokselta on säilynyt kymmeniä kirjoituksia ja saarnoja, jotka käsittelevät niin raamatunselitystä, historiaa kuin teologista oppiakin. Kirjeenvaihdosta on säilynyt 232 kirjettä.⁹⁵

Theodoretoksen 430-luvun alkupuolella kirjoittama apologia *Graecarum Affectionum Curatio* on tarkoitettu laaja-alaiseksi kritiikiksi traditionaalisen filosofian kannattajille. Teoksessa Theodoretos erittelee myös käsitystään sielusta ja sen roolista ihmisen ajattelun muotoutumisessa. Apunani on ollut Thomas Haltonin englanninkielinen käänös, mutta olen tarkastanut kaikki relevantit kohdat alkukielisestä kreikankielisestä tekstistä.⁹⁶ Olen hyödyntänyt myös Theodoretoksen vuonna 447 valmiiksi saamaa *Eranistes*-teosta. Kirjoitus on Theodoretoksen selvitys hänen kristologisista näkemyksistään, ja se sisältää myös huomautuksia ihmissielusta ja ajattelusta. Teoksen kohdalla olen käyttänyt apuna Gerard H. Ettlengerin englanninkielistä käänöstä, mutta myös tästä olen tarkastanut kaikki oleelliset kohdat kreikankielisestä alkutekstistä.⁹⁷ Theodoretos kirjoittaa mielenhallintakäsityksiä avaavasti myös kirjeenvaihdossaan. Tästä olen hyödyntänyt Yvan Azéman editiota *Sources Chrétiennes* -julkaisusarjassa, jossa kirjeet ovat sekä alkukielellä kreikaksi että käännöksenä ranskaksi.⁹⁸

⁹⁴ *Jumalan ystävien historian* käsikirjoituksista ks. Leroy-Molinghen 1977, 57–63. *Kirkkohistorian* käsikirjoituksista ks. Parmentier 1911, ix–xix.

⁹⁵ Theodoretoksen tuotannosta ks. Quasten 1986, 536–544; Pásztori-Kupán 2006, 3–27; Young 2010, 35–39, 128–134. Mainittu kirje on Theod. *Ep.* 146 (vuodelta 450). Osa töistä on säilynyt Aleksandrian piispa Kyriiloksen nimen alla, ja vasta 1800-luvun loppupuolella todettiin kirjoitusten olevan alun perin Theodoretoksen kynästä. Näistä töistä ks. Pásztori-Kupán 2006, 109–112.

⁹⁶ Theod. *Graec. Affect. Cur.* Käänös Halton 2013, taustoista ks. *ibid.*, 1–15.

⁹⁷ Theod. *Eranistes*. Käänös Ettlenger 2003, taustoista ks. *ibid.*, 2–23.

⁹⁸ Theod. *Ep.* Julkaisusarjan osat vols. 98 & 111. Kirjeenvaihdon säilyneet kirjeet ovat kolmessa eri kokoelmassa, joista olen käyttänyt ns. *Collectione Sirmondiana* -kokoelmaa, joka sisältää 147 kirjettä. Vaikka

Theodoretos oli erittäin koulutettu ja tunsi kristillisen opin lisäksi laajalti traditionaalista kulttuuria. Esimerkiksi pelkästään teoksessa *Graecarum Affectionum Curatio* hän viittaa yli sataan ei-kristilliseen kirjoittajaan.⁹⁹ Emme kuitenkaan tiedä tarkasti Theodoretoksen koulutuksesta, sillä tästä hän ei juurikaan mainitse kirjoituksissaan. On kuitenkin selvää, että Theodoretos on osallistunut klassiseen koulutukseen, sillä muuten hänen tuotannossaan osoittamaa laajaa sivistyneisyyttä ei voida selittää.¹⁰⁰ Voidaan kuitenkin hyvällä syyllä olettaa, että nuoruudessaan paikallisia askeetteja tuntenut sekä heiltä opetusta saanut ja munkkina itsekin ennen piispuut-taan elänyt Theodoretos oli syvällisesti tietoinen askeettien mielenhallintaan liittyvistä näkemyksistä.

Askeettien tunteisiin liittyvän aikalaiskeskustelun hahmottamiseen ja sitä kautta Theodoretoksen käsitysten suhteuttamiseen olen hyödyntänyt useita kirjoittajia. Pääosin olen käyttänyt moderneja käännöksiä, joista muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta olen tarkastanut oleelliset kohdat joko alkukielestä kreikasta tai latinasta. Kaikkia askeettien mielenhallintaa käsitteleviä ajan kirjoituksia en tietystikään ole voinut työhön sisällyttää, mutta jo tällaisenaan ne muodostavat laajan ja perustellun peilauspinnan.¹⁰¹

emme tiedä kuka kirjeet on kokoelmiin alun perin koonnut, pidetään säilyneitä alun perin Theodoretoksen kynästä olevina. Theodoretos on saattanut kirjoittaa jopa toistatuhatta kirjettä, joista 1300-luvulla vaikuttanut bysanttilainen historioitsija Nikeforos Kallistos tunsi vielä ainakin 500. Theodoretoksen kirjeistä ks. Azéma 1955, 9–13; Quasten 1986, 552–553; Schor 2015, 154–171.

⁹⁹ Quasten 1986, 544.

¹⁰⁰ Theodoretoksen koulutuksesta ks. Canivet 1977b, 46–54; Urbainczyk 2002, 18–21.

¹⁰¹ Athanasios Aleksandrialainen: Antonios-munkin elämäkerta, *Ath. Vita Anton*, sekä Athanasioksen omista kokemuksista kertova *Apologia de Fuga suae*, *Ath. De fuga*; Augustinus: Jumalan valtio, *Aug. De civ.*; Basileios Kesarealainen: ohjeistukset tai säännöt munkeille, *Bas. Reg. brev.* ja *Bas. Reg. fus.*; Johannes Cassianus: erämaaskeettien opetuksista kertovat *Collationes patrum*, *Cassian. Conl.*, ja *Cassian. Kahdeksasta pahasta ajatuksesta*; Efraim Syyrialainen: ensimmäinen Armenianlaishymni, *Efr. Armenian Hymn I*; Evagrius Pontoslainen: rukouselämän ohjeistuksia sisältävät valitut kirjoitukset, *Evagr. Pont. Admonition to Prayer*, *Evagr. Pont. Himojen ja ajatusten erittelemisestä* ja *Evagr. Pont. Praktikos*; Gregorios Nazianzilainen: vihaa käsittelevä kirjoitus *Adversus iram*, *Greg. Naz. Adv. iram.*; Gregorios Nyssalainen: ihmisen sielua käsittelevä *De anima et resurrectione dialogus*, *Greg. Nyss. Anim. et res.*; 400-luvun alussa kirjoitettu anonymi egyptiläisistä munkeista kertova *Historia monachorum in Aegypto*, *Hist. Mon.*; Johannes Efesolainen: syyrialaisista askeeteista kertova hagiografia *Lives of the Eastern Saints*, *Jo. Eph. Lives of the Eastern Saints*; Johannes Siinailainen: askeettisen rukouselämän tasoja käsittelevä *Scala Paradisi* (ns. ”Portaat”), *Jo. Clim. Scal.* Lisäksi hyödynnän lyhyesti Hieronymuksen sekä Karthagon piispa Cyprianuksen kirjeenvaihtoa.

2. Ihanteellinen mielentila

”Himottomuuden” (*apatheia*) tilaa pidettiin myöhäisantiikin askeettien keskuudessa ihanteena. Evagrios Pontoslaisen mukaan himottomuus on askeettisen elämäntavan kukka tai kukoistus.¹⁰² Johannes Siinailainen taas sijoitti himottomuuden askeettisen elämän ”portaiden” viimeiselle askelmalle. Hänelle *apatheia* merkitsi ”mielen taivasta sydämessä”, jossa tilassa oleva kristitty on voittanut kaikki keholliset ja maalliseen elämään liittyvät halunsa.¹⁰³ Teemasta keskusteltiin myös latinankielisen kristillisyyden puolella, jossa esimerkiksi Augustinus piti himottomuutta (*apatheia*) tavoiteltavana tilana. Hän kuitenkin suhtautui epäuskoisesti siihen, että *apatheian* voisi täysivaltaisesti saavuttaa tässä elämässä.¹⁰⁴ Vaikka askeettisesti itsekkin elänyt Hieronymus kannatti tarkkaa tunteiden kontrollointia, hän kritisoi eräässä kirjeessään kovin sanoin mahdollisuutta täydelliseen *apatheiaan*, jonka voisi hänen mukaansa saavuttaa vain olemalla kivi tai Jumala.¹⁰⁵ Teemaan tarttuivat lukuisat ajan kristilliset kirjoittajat, ja voidaan sanoa, että maalliseen elämään liittyneiden tunteiden eliminointi tai ainakin pyrkimys niiden tarkkaan kontrolliin oli yleisesti jaettu ideaali.

Theodoretos esitti *apatheian* olevan mahdollista. Tästä esimerkki on *Jumalan ystävien historiassa* esiintyvä askeetti Jakobos Kyrrhoslainen (aktiivinen n. 400-luvun alussa), joka oli Theodoretoksen aikalainen. Hän eli kaupungin läheisillä kukkuloilla ja harjoitti Theodoretoksen mukaan maallisessa ruumiissaan himotonta (*apatheia*) elämää. Jakobos eli aivan kuin hänellä ei olisi kehoa ollenkaan (*asōmatos*). Sulkeutuen pieneen askeetinmajaansa hän vapautti sielunsa (*psykhē*) ulkomaailman häiriöiltä ja yhdisti ajatuksensa Jumalaan.¹⁰⁶ Jakoboksen tarinassa voidaan sanoa kiteytyvän askeettien mielenhallinnan ihanne: Jakoboksen sielu oli puhdas ja hänen Jumalaan yhdistynyt mielensä jatkuvassa rukouksessa. Hän eli niin kuin enkeleiden uskottiin elävän. *Jumalan ystävien historian* ja *Kirkkohistorian* yhtenä punaisena lankana on tämänkaltainen askeettien täydellinen mielenhallinta. Se on teema, johon Theodoretos palaa kerta toisensa jälkeen. Hän ei kuitenkaan kirjoita ainoastaan yhdenlaisesta askeettien tavasta kontrolloida tunteita, vaan tarjoaa kuvauksia laidasta laitaan. Vaikuttaa siltä, että Theodoretos

¹⁰² Evagr. Pont. *Praktikos* 80. Evagrios kuitenkin ajatteli, että himottomuudessa (*apatheia*) on aste-eroja ja että täydellisesti Jumalaa ei tässä elämässä voi saavuttaa, ks. Sorabji 2000, 395.

¹⁰³ Jo. Clim. *Scal.* 29. (PG 88, 1148 B.)

¹⁰⁴ Aug. *De civ.* 14.9.

¹⁰⁵ Hier. *Ep.* 133.3. (PL 22, 1151.) Kivi/Jumala-lausahdus liittyy 300- ja 400-lukujen taitteen ns. pelagiolaiskiistaan, jonka keskiössä oli erimielisyys siitä, kuinka täydellinen kristityn tuli olla tekemisissään ja ajattelussaan, ks. Sorabji 2000, 395–397.

¹⁰⁶ Theod. *Hist. Rel.* 21.3–4.

halusi tarjota lukijakunnalle kuvauksia monipuolisesti. Tämä viittaa siihen, että aikalaisille ei ollut olemassa vain yhdenlaista käsitystä siitä, millainen ihanteellinen askeetin mieli oli.

Ylipäättään käsitys hyveellisistä ja paheellisista tunteista oli monitahoinen ja herätti keskustelua. Ihanne ei suinkaan tarkoittanut välttämättä ajatuksetonta olotilaa, vaan ennen kaikkea olotilaa, jossa rukouselämä jatkuisi häiriöttömänä. Teologi Hierotheos S. Vlachos on korostanut, että varhaisessa askeettiteologiassa ajatusten kuulustelu oli tärkeää. Jos ajatukset tai tuntemukset aiheuttivat esimerkiksi alakuloa, uskottiin että kyseessä saattoi olla demonin läsnäolo.¹⁰⁷ Erämaa-askeettien demonikokemuksista kirjoittanut teologi Pekka Metso on tähän liittyen muistuttanut, että patristisessa kirjallisuudessa himot on luokiteltu yleensä kolmeen ryhmään: ruumiin luonnolliset tarpeet, kuten ravinto tai lepo; näiden luonnollisten tarpeiden ylenmääräinen tyydyttäminen, kuten mässäily tai laiskottelu, jotka veltostavat mieltä ja saattavat johtaa synnintekoon; kolmas kategoria oli pahojen henkien askeetin mieleen syöttämät ajatukset. Himot, siis jumalyhteyttä estävät sielunliikkeet, kokonaisuudessaan koettiin varhaisen luostarilaitoksen piirissä kyseenalaisiksi ja vaarallisiksi. Lähteestä riippumatta kaikki munkkien rukouselämää haitallisesti häirinneet ajatukset tuli kitkeä juurineen.¹⁰⁸ Metso käyttää tässä yhteydessä himon käsitettä, mutta yhtä hyvin saman asian voisi muotoilla puhumalla askeettien tunteista ja ajatuksista, joista osan uskottiin olevan luonnollisia, osan vaarallisempia. Knuuttila on muotoillut asian tiivistetympin: väärin suunnatut sielunliikkeet olivat haitallisia, sillä ne estivät lähentymistä Jumalaa kohti.¹⁰⁹

Jotta voi analysoida syvemmin Theodoretoksen käsityksiä ihanteellisesta mielentilasta, on ensin tarkasteltava hänen näkemyksiään sielusta ja sen merkityksestä ajattelun muotoutumisessa. Theodoretoksen kannattaman antiokialaisen kristillisyyden, ja laajemminkin nestoriolaisuuden, käsitys ihmisestä oli dikotominen jako sieluun ja ruumiiseen. Theodoretokselle tärkeä vaikuttaja, ”koko kirkon opettaja ja jokaisen harhaopin kukistaja”,¹¹⁰ Theodoros Mopsuestialainen (n. 350–428) jakoi ihmisen kahteen tasoon, sieluun ja ruumiiseen. Hän korosti, ettei sielua voi erottaa sen älyllisestä osasta, vaan että sielu itsessään oli älyllinen koko luonnoltaan. Teologi

¹⁰⁷ Vlachos 1994, 221–222. Tosin jotkut aikalaiset korostivat ihanteellisen mielentilan olevan täysin ajatukseton, sillä hyvätkin ajatukset saattoivat häiritä mietiskelyä, ks. *ibid.*, 229.

¹⁰⁸ Metso 2004, 42, 59.

¹⁰⁹ Knuuttila 2006, 173.

¹¹⁰ Theod. *Hist. Eccl.* V.42.1: [...] πάσης δὲ ἐκκλησίας διδάσκαλος κατὰ πάσης φάλαγγος αἰρετικῆς ἀριστεύσας [...].

Patrik Hagmanin mukaan jako kahteen heijastelee nestoriolaista ajattelua, jossa maallisen ja jumalallisen luonnon erottelu tehtiin Kristuksen lisäksi myös tavallisten ihmisten tasolla.¹¹¹

Theodoretos itsekin opetti ihmisen kaksijakoisesta koostumuksesta. Teoksessaan *Graecarum Affectionum Curatio* Theodoretos kirjoittaa, että ruumis muotoiltiin ensin ja että sen jälkeen Jumala puhalsi ihmiseen sielun, joka oli varustettu älyllä ja ajattelulla.¹¹² Theodoretoksen kristologisesta käsityksestä väitöskirjansa tehnyt István Pásztori-Kupán korostaa, että Theodoretos muodosti ihmiskäsityksensä luomiskertomuksesta (1. Moos. 2:7), jossa ihminen muovataan ruumiista ja siihen puhalletusta hengestä. Theodoretos tulkitsi tarinan mahdollisimman kirjaimellisesti ja oli hyvin itsetietoinen asiassa. Hän painotti eräässä kirjeessään, että Raamatussa ei ihmisen luodusta kokonaisuudesta muuta sanota.¹¹³ Theodoretos kuitenkin jakoi pelastuksen suhteen sielun ja ruumiin tiukasti erilleen: ihminen koostuu sekä ruumiista että sielusta, mutta vain sielu on kuolematon.¹¹⁴

Sielun Theodoretos käsitti olevan kokonaisuudessaan kuolematon, ei vain jonkin sen osan. Vaikka hän ajatteli sielun koostuvan osista, oli se hänelle silti yhtenäinen kokonaisuus. Hänen ihanteensa oli, kuten platonisen sielunkäsityksen päälle rakentaneessa patristisessä traditiossa, että sielun järkevän osan (*logikos*) tulisi ohjata koko muuta sielua. Theodoretos uskoi, että järkevän osan lisäksi sielussa on himosielu (*epithymia*) ja tunteisiin liittyvä osa (*thymos*). Sielunosien tehtävä on toisiaan täydentävä, sillä ohjaavan järjen alapuolella olevan himo-osan voi kääntää kaipaukseksi kohti Jumalaa ja tunneosan voi puolestaan kääntää järjen avuksi himo-osan kurissa pitämiseen. Kaiken yläpuolella on kuitenkin järki, joka pitää nämä alemmat sielunosat ohjattuina, aivan kuin ajaja, joka ohjaa kahta vaunujaan vetävää hevosta. Jos toinen hevonen, siis alemmista sielunosista kumpi tahansa, ei pysy kurissa, ei matkasta tule mitään. Syy on ajajassa eli järjessä. Tässä kohdin Theodoretos viittaa selvästi Platonin *Faidros*-dialogin valjakkomuotoiseen sielunvertaukseen.¹¹⁵ Ware onkin tulkinnut tästä, että Theodoretokselle

¹¹¹ Theodoros Mopsuestialaisen sielunkäsityksestä ks. Norris 1963, 125–136. Antiokialaisesta kristillisyydestä tiivistetysti ks. Wallace-Hadrill 1982, 151–164. Ks. myös Hagman 2008, 83–87, joka käsittelee Evagrius Pontoslaisen ja Theodoros Mopsuestialaisen käsityksiä ihmisen ruumiin ja sielun suhteesta verrattuna Iisak Syyrialaisen ajatteluun.

¹¹² Theod. *Graec. Affect. Cur.* 5.50–51.

¹¹³ Pásztori-Kupán 2007, 113–117; Theod. *Ep.* 111.

¹¹⁴ Theod. *Eranistes* II.145. Käyttämässäni Gerard H. Ettligerin toimittamassa editiossa viitataan jälkimmäisellä numerolla teoksen *Patrologia Graeca* -edition (PG 83) palstanumeroon. Numero on merkittynä Ettligerin editiossa kreikankielisen alkutekstin viereen. Jatkossa *Eranistes*-nootit samalla tavalla.

¹¹⁵ Sielun koostumuksesta ja sielunosien tehtävästä Theodoretos kirjoittaa *Graec. Affect. Cur.* 5.76–79. Vrt. Plat. *Phaed.* 254e–c. Theodoretoksen käsityksestä yhtenäisestä sielusta ks. myös Theod. *Eranistes* II.108.

sielunliikkeet eivät sinänsä olleet hyviä tai pahoja, vaan keskeisintä oli niiden käyttö ja se, miten ne ohjaavat kristityn elämää.¹¹⁶ Oikealla tavalla sielunliikkeet tulisivat käyttöön keholliset halut sammuttamalla ja alempia sielunosia tarkasti valvomalla, ja tästä Theodoretos kirjoittaa heti *Jumalan ystävien historian* alkupuheessa, jossa hän ylistää teoksensa askeetteja, jotka tukahduttivat ruumiinsa (*sōma*), sammuttivat sielunsa tunneosan (*thymos*) liekit ja pakottivat sen himo-osan (*epithymia*) lepoon.¹¹⁷

Tässä Theodoretos keskustelee selvästi olemassa olevan tradition kanssa, sillä Theodoretoksen suuresti kunnioittama Aleksandrian piispa Athanasios oli jo Antonioksen elämäkerrassa Antonioksen suulla opettanut, että askeetin tulee elää niin, ettei sielun tunneosa (*thymos*) hallitse tyrannin tavoin eikä himo-osa (*epithymia*) pidä askeettia vallassa. Kaiken kaikkiaan askeetin on antauduttava huolehtimaan ennemmin sielustaan kuin ruumiistaan.¹¹⁸ Samasta teemasta kirjoittaa myös Theodoretoksen ihailema Gregorios Nyssalainen teoksessaan *De anima et resurrectione dialogus*. Tunneosa (*thymos*) ja himo-osa (*epithymia*) kuuluvat olemuksellisesti langenneen ihmisen sieluun. Täysin puhdas osa sielusta on vain sen järkiosa. Hyödyllisintä kuolevaisessa maailmanajassa elävälle kristitylle olisi kokonaan vapautua alempien sielunosiensa liikkeistä, mutta toisaalta niistä saattaa Gregorioksen mukaan olla hyötyä, sillä oikein ohjattuina niitä voidaan käyttää jumalalliseen toimintaan.¹¹⁹

2.1. Ihanteellinen mieli sielun puhtautena

Theodoretos kirjoittaa ihannemielentilasta sielun puhtautta käsittelevien kuvausten kautta. Hän yhdistää sen enkelten tai henkiolentojen kaltaiseen olotilaan. *Jumalan ystävien historian* alkupuheessa Theodoretos kysyy, miten suuri vääräys olisikaan olla tallettamasta muistiin kertomuksia askeeteista, jotka ”kuolevaisessa ja himoille alttiissa kehossaan” (*en pathētō kai thnētō sōmati*) elivät himotonta (*apatheia*) elämää ja jäljittelivät henkiolentojen ruumiittomuutta (*asōmatos*).¹²⁰ Ensi näkemältä saattaa tuntua yllättävältä, että Theodoretos käyttää *Jumalan ystävien historiassa* ja *Kirkkohistoriassa* suoraa *apatheia*-termiä vain kolmessa askeetteja kuvaava-

¹¹⁶ Ware 1989; Ware 1998.

¹¹⁷ Theod. *Hist. Rel.* prol. 5.

¹¹⁸ Ath. *Vita Anton.* 21, 45. (PG 26, 873 B–C, 909 A–B.)

¹¹⁹ Greg. Nyss. *Anim. et res.* (PG 46, 48 C–57 C.)

¹²⁰ Theod. *Hist. Rel.* prol. 2.

vassa tarinassa. Edellä mainittu Jakobos Kyrrhoslainen eli kuolevaisessa ruumiissa, mutta ”ai-
van kuin himottomassa” (*hōs en apatheī*). Hän eli kuin henkiolentona tai ruumiittomana
(*asōmatos*).¹²¹ Eufrat-joen itäpuolella Edessan läheisellä Osroenen alueella 300-luvulla elänyt
Julianos Saba puolestaan vietti elämänsä himottomasti (*apatheia*) eläen.¹²² Hän imitoi elämän-
tavallaan ruumiittomia olentoja (*asōmatos*).¹²³ *Kirkkohistoriassa* Theodoretos kuvaa Syyrian
alueella eläneitä askeetteja, joita hänen mukaansa on niin paljon, että heidän määräänsä ei ole
helppo laskea ja jotka ovat ”maallisissa ja himoille alttiissa kehoissaan” (*en pathētois sōmasi*)
eläneet himottomasti (*apathēs*).¹²⁴ Kuvaukset *apatheia*-himottomuuksista eivät suinkaan ole
vähäpätöisiä viittauksia, sillä toisaalla *Kirkkohistoriassa* Theodoretos kuvaa itse Jumalan ole-
van himoton (*apathēs*).¹²⁵ Teoksessaan *Eranistes* Theodoretos erikseen käsittelee Jumalan mie-
lenhallinnan teemaa vielä tarkemmin. Theodoretos korostaa, että Kristuskin maan päällä olles-
saan oli jumalallisen luontonsa osalta himoton (*apathēs*), mutta inhimillisen ruumiinsa osalta
hän kärsi yhtä lailla väsymystä, nälkää tai tuskaa ristillä.¹²⁶

Theodoretos käsittelee sielunosien täydellisen kontrolloinnin tematiikkaa myös sielunpuhtaus-
kuvausten kautta. Näistä ensimmäinen on heti *Jumalan ystävien historian* esipuheen jälkeisessä
ensimmäisessä tarinassa, joka käsittelee Syyrian alueella kuuluisaa Jakobos Nisibisläistä. Tie-
dämme tästä askeetista sen verran, että hän eli todennäköisimmin Nisibisin kaupungin (nyk.
Nusaybin Etelä-Turkissa) läheisillä vuorilla ja kuoli vuonna 337 tai 338.¹²⁷ Theodoretoksen
mukaan Jakobos puhdisti ankaran askeesin avulla ajatustensa silmän tai näkökyvyn (*dianoias
optikos*). Jakobos oli kuin ”kirkas peili” (*katopton diafanes*) Pyhälle Hengelle, ja 2. Korintto-
laiskirjettä lainaten Theodoretos kirjoittaa Jakoboksen muuttuneen Jumalan kuvan ja kirkkau-
den kaltaiseksi.¹²⁸ Tässä Theodoretoksen kirjaukset ovat näkemiseen ja valoon liittyvillä ter-
meillä hyvin samankaltaisia Evagrioksen opetusten kanssa. Evagrioksen mukaan sielun sisin
(*nous*), joka on saavuttanut *apatheian*, ei näe enää muuta kuin oman jumalallisen valonsa.¹²⁹
Makarios Egyptiläinen (n. 300–391) oli egyptiläinen munkki, jonka nimiin on laitettu omana

¹²¹ Theod. *Hist. Rel.* 21.3.

¹²² Theod. *Hist. Rel.* 2.22.

¹²³ Theod. *Hist. Eccl.* III.24.1.

¹²⁴ Theod. *Hist. Eccl.* IV.29.1.

¹²⁵ Theod. *Hist. Eccl.* IV.22.18.

¹²⁶ Theodoretos käsittelee Jumalan *apatheian* teemaa erityisesti teoksensa kolmannessa osassa. Ks. Theod. *Eranistes* III.233, III.237, III.244.

¹²⁷ Jakobos Nisibisläisestä lyhyesti ks. Price 2008, 21, viite 1

¹²⁸ Theod. *Hist. Rel.* 1.3. Vrt. 2. Kor. 3:18.

¹²⁹ Evagr. *Pont. Praktikos* 64.

aikanaan vaikutusvaltainen ja laajalle levinnyt ns. *Makarioksen saarnakokoelma*. Tässä 400-luvun alussa kirjoitetussa tekstissä kuvataan hyvin lähellä Jumalaa olevan askeetin voivan jopa nähdä oman sielunsa, joka olisi enkelten kaltainen.¹³⁰

Vastaavaa sielun puhtauteen liittyvää visuaalista tematiikkaa Theodoretos käyttää *Jumalan ystäväiden historiassa* enemmänkin. Yksinäistä askeesia Kyrrhoksen läheisellä vuoriseudulla viettänyt Zenon-niminen munkki puhdisti sielunsa (*psykhē*) sekä sen näkökyvyn (*optikos*) ja siten Theodoretoksen mukaan sai ilmestyksen Jumalasta.¹³¹ Theodoretos kuvaa ihailleen Zenonin viettäneen äärimmäisen köyhää ja yksinkertaista elämää. Puhtaan sielun omannut Zenon oli vieläpä niin nöyrä, että hän laskeutui vuoreltaan joka sunnuntai läheiseen kirkkoon ottamaan osaa jumalanpalvelukseen. Theodoretos kirjoittaa tavanneensa tämän askeetin jossain vaiheessa ennen munkiksi ryhtymistään, siis todennäköisesti jossain vaiheessa 410-luvulla. Hän kuvaa, että Zenon kieltäytyi ensin antamasta siunausta nuorelle Theodoretokselle kertoen Theodoretoksen olevan paljon korkeaa-arvoisempi. Lopulta Zenon kuitenkin suostui pyyntöön.¹³²

Edellä mainittua *apatheian* saavuttanutta Julianos Sabaa Theodoretos kuvaa joidenkin aikalaisten luulleen henkiolennoksi, mutta korostaa tämän olleen silti tavallinen ihminen. Theodoretos kirjoittaa *Jumalan ystäväiden historiassa* munkki Julianoksen sairastuneen kuumetautiin Antiokiaan tekemällään saarnamatkalla, jotta kaikki voisivat nähdä hänen olevan tavallinen ihminen.¹³³ 300-luvulla eläneestä Julianoksesta liikkui legendoja ja tarinoita, ja hän olikin erittäin kuuluisa Theodoretoksen ajan Syyriassa. Tässä yhteydessä ei ole merkityksellistä, oliko Antiokian matkassa ja siihen liittyvässä kuumetaudissa kyseessä olemassa oleva legenda tai Theodoretoksen keksimä sivujuonne.¹³⁴ Näyttää siltä, että Theodoretos halusi kuvata mielensä täydellisesti hallinneen Julianoksen ihmeellisyyttä kuumetarinan avulla. Tämä onnistui viittaamalla siihen, että jotkut aikalaiset pitivät Julianosta virheellisesti henkiolentona tai ainakin tavallisen ihmisen rajoitusten yläpuolella olevana.

¹³⁰ Seppälä 2002, 204. Teoksen koko nimi on *Makarioksen 50 hengellistä homiliaa*. Oikea tekijä on tuntematon.

¹³¹ Theod. *Hist. Rel.* 12.2.

¹³² Theod. *Hist. Rel.* 12.4–5. Theodoretos kirjoittaa olleensa tuolloin pyhien tekstien lukija seurakunnassa. Tämä työ oli varattu nuorille pojille, joita kasvatettiin kirkolliselle uralle. Canivet (1977b, 45) muistuttaa, että nuorimmat lukijat saattoivat olla jopa viisivuotiaita. Theodoretos itse (Theod. *Hist. Rel.* 12.4) kuvaa partansa ensimmäisten haiventen olleen tuolloin juuri ilmaantuneita, joten aivan näin nuorena hän tuskin kohtasi Zenonin.

¹³³ Theod. *Hist. Rel.* 2.18.

¹³⁴ Askeetti Julianoksesta liikkui tarinoita ajan Syyriassa. Canivet'n (1977b, 108–109, 113–115) mukaan kertomus Julianoksen vierailusta Antiokiaan on kuitenkin Theodoretoksen omista lähteistä. Canivet ehdottaa, että Julianos oli tuttu Theodoretokselle hänen keskusteluistaan Syyrian Beroean piispa Akasioksen (k. 430-luku) kanssa.

Theodoretos käyttää sielun puhtauteen ja henkiolentona olemiseen liittyvää tematiikkaa myös alussa mainitun Teledan luostarin David-munkin tarinassa, jossa Theodoretos kuvasi Davidin olleen olemukseltaan kuin ruumiiton olento. Davidia edelsi luostarin johdossa muuan Agrippa, jonka sielu (*psykhē*) oli niin puhdas (*kathara*), että sen kautta hän oli jatkuvasti (*diēnekōs*) yhteydessä Jumalan kauneuteen. Täydellinen mielenhallinta oli Theodoretoksen kuvauksissa myös keskittynyttä, sillä 300-luvun loppupuolella aktiivisena vaikuttaneen Agrippan alaisuudessa Theodoretos kuvaa olleen useita Julianos Saban oppilaita.¹³⁵

Sielustaan puhtaat ja henkiolennon kaltaiset munkit eivät kuitenkaan ole Theodoretoksen kuvauksissa ainoastaan kuin yhtä suurta perhettä. On huomattava, että Kyrrhoksen piispa liitti itsensäkin näiden munkkien läheisyyteen kuvaten itsensä kuin osaksi tätä kokonaisuutta. ”Sielustaan puhdas” Zenon korosti Theodoretoksen kirjauksissa aseman kirkollisessa hierarkiassa paljon munkin elämää arvokkaammaksi. Theodoretos asettaa näin äärimmäisen hurskasta enkelielämää viettäneen askeetin kirkolliselle vallankäytölle ja erityisesti Theodoretokselle alistaiseksi. Theodoretos korosti myös askeetti Jakobos Kyrrhoslaisen olleen hyvin läheinen, sillä hän kuvasi viettäneensä tämän kanssa runsaasti aikaa ja Jakoboksen jopa olleen mukana alueen markionilaiskyliin tekemillään saarnaretkillä. Lisäksi Theodoretos viittasi kirjeenvaihdossaan ainakin kahteen otteeseen kaupungin lähistöllä asuneen Jakoboksen arvovaltaan pyytäessään kaupungilleen verohelpotuksia.¹³⁶ Aikalaisille Jakobos oli ainakin jossain määrin tunnettu, sillä munkki oli poliittisesti aktiivinen painostaessaan Theodoretosta sopimaan riitansa aleksandrialaisten kanssa Efesoksen vuoden 431 kirkolliskokouksen jälkeen.¹³⁷ Lähipiiriinsä Theodoretos liittyy myös Teledan luostarin, jossa edellä mainitut David ja Agrippa elivät ja jossa Theodoretos kirjoittaa itsekin vierailleensa nuoruudessaan.¹³⁸ Agrippan jatkuvaan sielunyhteyteen Jumalan kanssa liittyy myös Theodoretokselle toinen tärkeä tapa kuvata ihanteellista mielentilaa. Kyseessä ei ollut vain sielun enkelimäinen puhtaus sinänsä, vaan myös jatkuva sellainen. Tarkastelen näitä kuvauksia seuraavaksi.

¹³⁵ Agrippasta ks. Theod. *Hist. Rel.* 4.8.

¹³⁶ Jakoboksesta osana saarnaretkiä ks. Theod. *Hist. Rel.* 21.15–21. Kirjeet ovat Theod. *Ep.* 42 ja *Ep.* 44.

¹³⁷ Leppin 1996.

¹³⁸ Theod. *Hist. Rel.* 4.10.

2.2. Ideaalina rukouksen jatkuvuus ja kestävyys

Sielun ominaisuuksien lisäksi mukana on myös ajallinen ulottuvuus. Erityisesti Theodoretos korostaa askeettien jatkuvaa rukousta ja sen kestävyyttä. Jo Evagrius opetti, että *apatheian* ytimessä on jatkuva yhteys Jumalaan.¹³⁹ Tämä on tärkeä piirre myös Theodoretoksen kuvauksissa. Aikaisemmissa Theodoretoksen tunnekäsityksiä tarkastelevissa tai siihen viittaavissa tutkimuksissa ideaali mielentila on tulkittu tilannekohtaisena päätöksenä. Sorabjin ja Waren mukaan Theodoretos piti oikein kohdistettuja sielunliikkeitä hyvinä, esimerkiksi himo Jumalaan ja viha jumalattomuutta kohtaan ovat hyveellisiä. Theodoretos kuitenkin painottaa kerta toisensa jälkeen jatkuvuuden merkitystä, ja siksi myös tämä puoli on nostettava esille.

Kenties äärimmäisenä tapauksena Theodoretos esittelee Salamanes-nimisen askeetin, jonka hän kuvaa olleen ”kuollut maalliselle elämälle” (*nekros tō biō*). Theodoretos kirjoittaa, että vaikka Salamanes eli maallisessa ruumiissaan, oli munkki kuollut itselleen ja sen tilalla Kristus eli hänessä.¹⁴⁰ Salamanes asui umpeen muuratussa majassaan Syyrian läpi virtaavan Eufrat-joen rannalla. Tarkemmin askeetin elinvuosia Theodoretos ei erittele, mutta antaa ymmärtää mainitun askeettisen elämäntavan olleen hyvin pitkäaikainen. Kuvaavaa Salamaneen elämälle kuolemisenä on hänen pappissiuunauksensa: alueen piispa, joka ei ollut Theodoretos, kaivautui Salamaneen majaan aikoen siunata hänet osaksi papistoa. Piispa asetti kätensä munkin päälle lausuen rukouksen ja kertoi tämän jälkeen munkin saamasta armosta. Piispa ei kuitenkaan kuollut vastauksena äännähdystykseen. Tämän jälkeen ulos kaivautuen hän määräsi seinän tukittavaksi uudelleen. Keskeytymätöntä rukouselämää viettänyttä Salamanesta pidettiin niin pyhänä, että hänen synnyinkylänsä asukkaat hakivat hänet omaan kyläänsä ja sijoittivat hänet varta vasten rakennettuun askeetinmajaan. Pian Salamanes kuitenkin noudettiin takaisin. Koko ajan munkki oli hiljaa eikä vastustellut toimia.¹⁴¹ Vaikka varsinaisia tunnekuvauksia tässä kohdin ei olekaan, on selvää, että munkki on saavuttanut täydellisen mielenhallinnan, josta hän ei lipsu.

Oleellista ei tässä kohdin ole pohtia sitä, kuinka paljon Salamaneen tarina kuvaa oikeasti tapahtunutta todellisuutta. Tärkeää on huomata, että Theodoretos kirjoittaa Salamaneesta todellisena esimerkkinä – Theodoretos esittää tarinan kautta täydellisen mielenhallinnan ihanteen. Kyse ei

¹³⁹ Evagr. Pont. *Praktikos* 49.

¹⁴⁰ Theod. *Hist. Rel.* 19.3: Οὕτω νεκρὸν ἑαυτὸν παντελῶς τῷ βίῳ κατέστησε [...]. Vrt. Gal. 2:20–21, jota Theodoretos näyttää lainaavan.

¹⁴¹ Theod. *Hist. Rel.* 19.2.

näytä olevan enää vain tunteiden kesyttämisestä, kuten Canivet tulkitsee Theodoretoksen ajatelleen, tai sielunliikkeiden luonnollisesta kuulumisesta ihmisen olemukseen ja siten niiden jatkuvasta valvonnasta, kuten Ware ja Sorabji tulkitsevat Theodoretoksen ajatelleen, vaan niiden totaalista puuttumisesta.¹⁴² Niitä Salamaneella ei yksinkertaisesti ole tai ainakaan Theodoretos ei niitä kuvaa.

Salamaneen esimerkki ei ole ainoa. Vastaavia yksin majoissaan asuvia munkkeja Theodoretos kuvaa enemmänkin. Myös näissä kuvauksissa hän antaa ymmärtää, että vuosikymmenienkään eristäytyminen ei ollut ongelma. Kyrrhoslainen Akepsimas eli 300-luvun jälkipuoliskolla sulkeutuneena keljaansa¹⁴³ 60 vuoden ajan. Ikkunattoman majan suojassa elänyttä munkkia ei kukaan koskaan nähnyt, eikä kukaan kuullut hänen koskaan puhuvan. Theodoretos kirjoittaa hänestä näin sekä *Jumalan ystävien historiassa* että *Kirkkohistoriassa*, joista jälkimmäisen kuvauksessa Theodoretos vielä yhdistää Akepsimaan *apatheian* saavuttaneiden askeettien listaan.¹⁴⁴ Jotkut askeetit sulkeutuivat pareittain: Marana ja Kyra olivat kaksi korkea-arvoista naista Beroean (nyk. Aleppo Syyriassa) alueelta, jotka asettuivat katottomaan asumukseen kaupungin edustalle. Palvelusväelleen he pystyttivät keljan viereen. Näin he elivät hiljaisuudessa pyrkien välttämään kaikkia ihmiskontakteja. Tätä elämää he olivat Theodoretoksen mukaan viettäneet *Jumalan ystävien historian* kirjoitushetkellä jo 42 vuotta. Mielentyyneyttä Theodoretos korostaa kirjoittamalla, että avoimen taivaan alla viettämästään askeesista huolimatta nämä naisaskeetit eivät tunteneet minkäänlaista ahdistusta (*aniaō*) kylmimmänkään talven tai kuumimmankaan kesän aikana.¹⁴⁵ Theodoretos liittää itsensä tarinaan siten, että hän kuvaa päässeensä yhtenä harvoista tapaamaan näitä naisia. Tämä johtui heidän kunnioituksestaan piispan asemaa kohtaan.¹⁴⁶

Maris oli Kyrrhoksen alueella elänyt askeetti, jonka Theodoretos tapasi henkilökohtaisesti käydessään tämän majassa. Maris oli ollut sulkeutuneena keljaansa elämänsä viimeiset 37 vuotta, eikä edes sadekauden aikainen tulviminen saanut munkkia luopumaan asuintavastaan. Maris oli nuoruudessaan osallistunut moniin pyhimysten juhliin, mutta oli Theodoretoksen mukaan

¹⁴² Ks. Canivet 1977a, 50; Ware 1989, 320; Sorabji 2000, 386.

¹⁴³ Kr. κελλίον (*kellion*), lat. *cella*, erakkomaja tai munkin kammio. Termin selvennös Seppälä 2002, 373.

¹⁴⁴ Akepsimaan sulkeutumisesta ks. Theod. *Hist. Rel.* 15.1; Theod. *Hist. Eccl.* IV.29.1. Molemmissa mainitaan 60 vuoden sulkeutuminen.

¹⁴⁵ Maranan ja Kyran tarina Theod. *Hist. Rel.* 29. Mielenhallinnasta ja rukouselämän vuosikymmenien jatkuvuudesta ks. *ibid.* 29.6.

¹⁴⁶ Theod. *Hist. Rel.* 29.5.

onnistunut valvomaan sekä sielussaan (*psykhē*) että ruumiissaan (*sōma*) pyhyyttä (*hagneia*). Maris oli pysynyt ”puhtaana” (*afthoros*).¹⁴⁷ Sukupuolten välistä erottelua oli uskonnollisissa juhlissa vaikea ylläpitää, ja esillä ollut potentiaalisena houkuttimena toiminut visuaalinen ärsyke uskottiin erityisesti haureuden demonin strategiaksi. Mariksen tarinassa pyhimysten juhliin ja puhtaanapysymiseen viittaaminen on yksi harvoista Theodoretoksen kirjauksista, joka koskee askeettien seksuaalisia haluja. Theodoretokselle ei kuitenkaan näytä olleen tärkeää kirjoittaa tällaisista vaarallisista tunteista laajemmin.¹⁴⁸

Maris-narratiivissa on kuitenkin puoli, jota kukaan Theodoretoksen tunnekäsityksiä analysoinut ei ole nostanut esille. Diskurssianalyysin metodiikassa korostetaan, että tulee myös huomioida se, mistä ei kirjoiteta. Jonkin käsitteen kiertäminen voi viitata sen tärkeyteen.¹⁴⁹ Seksuaalisten halujen uskottiin yleisesti olevan nuorien ja aloittelevien munkkien ongelma. Tästä kirjoittivat esimerkiksi Athanasios munkki Antonioksen elämäkerrassa, Evagrios ja Iisak Syyrialainen.¹⁵⁰ Mitä pidemmälle munkki edistyisi, sitä ”hengellisemmäksi” vaaralliset tunteet muuttuisivat. *Apatheian* rajamailla uhkana ovat pikemminkin ylpeyden ja omahyväisyyden tyyppiset vaarat, ei suinkaan seksuaalinen himo. Askeettien seksuaalisuuskuvausten lähes täydellinen puuttuminen sekä *Jumalan ystävien historiasta* että *Kirkkohistoriasta* kuvastaa sitä, että Theodoretos halusi kuvata teostensa askeetit hyvin lähellä Jumalaa olevina. Tulkinta toimii myös toisinpäin: Theodoretoksen tapa olla kirjoittamatta seksuaalisuudesta alleviivaa sitä, että ruumiillisuuteen liittyviä houkutusia pidettiin vaarana erityisesti munkkien hengellisen elämän alkutaipaleella. Theodoretoksen kuvaamat ihanteelliset askeetit ovat kaukana seksuaalisista haluista.

¹⁴⁷ Mariksen tarina Theod. *Hist. Rel.* 20. Ruumiin ja sielun pyhydestä ks. *ibid.* 20.2.

¹⁴⁸ Uskonnollisten juhlien sisältämistä vaaroista koskien visuaalista ärsykettä ks. Brakke 2006, 202; Price 2008, 132, viite 2. Mariksen tarinan viittaaminen nimenomaan seksuaaliseen puhtauteen ks. Canivet & Leroy-Molinghen 1979, 65, alaviite 2.1; Urbainczyk 2002, 70.

¹⁴⁹ Suoninen 1993, 58.

¹⁵⁰ Paholainen kiusasi askeettisen rukouselämänsä aloittanutta Antoniosta aluksi houkutuksilla entisestä elämästä ja siirtyi sitten ns. navan aseisiin eli ruumiillisiin houkutuksiin, ks. Ath. *Vita Anton.* 5. Ks. myös Brakke 2006, 28–30. Vrt. kuitenkin myös Metso 2004, 50: ”Vaikka seksuaalista himoa pidettiin kokemattomien kilvoittelijoiden erityisenä haasteena, vaivasivat haureelliset ajatukset kilvoittelijoita iästä riippumatta, eivätkä ne tyystin laantuneet kilvoituksessa etenemisen myötä.” Myös Evagrios kirjoitti himojen progressiosta, ks. Evagr. Pont. *Himojen ja ajatusten erittelemisestä*. Samasta tematiikasta Iisak Syyrialaisen ajattelussa ks. Hagman 2008, 74–75.

Theodoretos ylistää muuallakin rukouselämän vuosikymmenien mittaista kestävyyttä. Edellä mainittu Zenon harjoitti askeettista elämäntapaansa 40 vuotta,¹⁵¹ ja Theodoretoksen nuoruudessa perheen ystävänä ollut munkki Petros Galatialainen puolestaan aloitti askeettisen elämänsä 7-vuotiaana eläen aina 99-vuotiaaksi asti. Theodoretos korostaa vielä erikseen, että Petrosen 92 vuotta kestänyt rukoukseen keskittynyt elämä oli ”kaikki päivät ja yöt” (*dia pasēs hēmeras te kai nyktos*) ”voittoisaa kulkua” (*nikēforon hodeuō*).¹⁵² Vuosikymmenien mittaisen keskeytyksettömän rukouselämän kuvaamisen lisäksi Theodoretos käyttääkin ”päivin ja öin” -määrettä korostamaan askeettien hyveellisyyttä. Se oli merkki Jumalaa lähellä olevasta askeettista, jonka mielentyyneyttä maalliset huolet eivät häiritse.

Theodoretoksen kuvauksissa myös monet muut askeetit rukoilivat vuorokauden ympäri. *Jumalan ystävien historiassa* kuvattu Theodoretoksen aikalainen Johannes oli askeetti, joka eli vuoroharjanteella Kyrrhoksen läheisillä kukkuloilla. Hän eli avonaisessa majassa alttiina myrskyille ja kaikenlaiselle säänvaihtelulle.¹⁵³ Johanneksen askeesin vuosimääreistä Theodoretos ei kirjoita, mutta korostaa, että vastaavaa elämää viettivät samaan aikaan Antiokian lähellä majoihinsa vetäytyneet Mooses ja Antoninos, joiden askeettinen rukouselämä oli päivin (*panēmerioi*) ja öin (*pannykhioi*) jatkuvaa, aivan kuin yllä mainitulla Petroksella. Theodoretos kirjoittaa näistä kanssaan samaan aikaan eläneistä munkeista, että ajan kulku, vanhuus tai fyysinen heikkous ei heidän kestävyyttään (*karteria*) lannista.¹⁵⁴ Jatkovaa rukousta vietti myös perheensä puutarhaan askeetinmajan rakennuttanut kyrrhoslainen askeettinainen Domnina, jonka mieli oli ”sytytettyä jumalaiseen mietiskelyyn” (*theian theōrian purseuō*). Theodoretoksen mukaan Domnina vietti tällaista elämää päivin ja öin.¹⁵⁵

Myös *Kirkkohistoriaan* Theodoretos on kirjoittanut päivin ja öin rukoilevan askeetin. Eulogios-niminen nikaialaista uskontunnustusta kannattanut pappi oli ajettu maanpakoon 370-luvun areiolaisvainojen aikaan Syyrian Edessasta Egyptin Antinopolikseen. Siellä hän sulkeutui askeetinmajaansa ja aloitti rukouksen, jota hän harjoitti ”pitkin päivää” (*panēmeros*) ja ”läpi yön” (*pannykhios*). Eulogioksen kanssa samaan kaupunkiin karkotettu pappi Protogenes sen sijaan aloitti kristillisen opetustyön nuorille pojille, sillä kaupungin väestö koostui suureksi osaksi

¹⁵¹ Theod. *Hist. Rel.* 12.5.

¹⁵² Theod. *Hist. Rel.* 9.1. Theodoretos viittaa Petrosen päässeen kristilliseen kasvatukseen tai oppiin hyvin nuorena. Hän ei kuitenkaan tarkenna kuvauksen tätä kohtaa, jonka keskiössä on vuosikymmenien mittaisen askeettisen elämän ylistys.

¹⁵³ Theod. *Hist. Rel.* 23.1.

¹⁵⁴ Theod. *Hist. Rel.* 23.2.

¹⁵⁵ Theod. *Hist. Rel.* 30.2–3.

traditionaalisia uskonmenoja harjoittaneista ihmisistä. Vaikka Theodoretoksen mukaan kaikki kaupungissa ihailivat Protogeneen aloittaman poikakoulun työskentelyä ja sitä, että nyt ihmisillä oli mahdollisuus pelastukseen, oli Eulogioksen rukouselämä paljon tärkeämpää ja hyveellisempää. Theodoretos kirjoittaa, että Protogeneen ”metsästäjät saaliit” (*agreuō*) tuotiin Eulogiokselle.¹⁵⁶ Vaikka kristillinen koulutus oli tärkeää, Theodoretos korostaa jatkuvan rukouksen harjoittamisen olevan vielä tärkeämpää. Hämärältä vaikuttavassa kuvauksessa näyttää implisiittisenä olevan Eulogioksen rukouselämän maallisiin asioihin ja ihmisten toimiin vaikuttava merkitys: majaansa vetäytynyt munkki ei suinkaan ollut hengellisellä tasolla vetäytynyt vaan auttoi rukouksillaan kristillistämään kaupunkia ja siten mahdollisti Protogeneen opetustyön onnistumisen. Waren sanoin modernista lukijasta voi näyttää, ettei askeetti tee mitään muiden auttamiseksi. Hän alleviivaa, että yksinäisyyteen vetäytynyt askeetti teki kuitenkin aikaisten silmissä jotain erittäin arvokasta. Hän rukoili. Askeetit vetäytyivät siitä syystä, että halusivat olla jatkuvasti Jumalan läheisyydessä. He myös uskoivat, että tämä läheisyys auttaa rukousten kautta muidenkin ihmisten elämää, vaikka nämä eivät edes olisi tietoisia askeetin olemassaolosta.¹⁵⁷ Tämä selittää myös sen, miksi edellä mainittu Salamanes oli niin haluttu asukas lähistölle.

Edellä esille nousi vaikeiden tilanteiden vaikuttamattomuus ihanteelliseen mieleen. Theodoretos käsittelee aihetta tarkemmin erityisesti edellä mainitun Jakobos Kyrrhoslaisen ja Simeon Styliitan tarinoiden kautta. Avoimen taivaan alla askeesiaan maakuopissa, puskissa ja luolissa viettänyt Jakobos joutui yllä mainitun Johanneksen tavoin luonnollisesti sään armoille. Usein (*pollakis*) talvisin kävi niin, että rukoiltuaan makuuasennossa¹⁵⁸ kolme päivää ja yötä (*treis hēmeras kai nyktas*) Jakobos oli peittynyt lumen alle. Tällaisissa tapauksissa lumikerros oli niin paksu, että lopulta lähistöllä olleet ihmiset joutuivat kaivamaan askeetin esille. Theodoretos kirjoittaa, että tämä tarina todistaa Jakoboksen kestävydestä (*karteria*).¹⁵⁹ Huomattava on, että tässäkin askeetin rukous jatkuu vuorokauden ympäri päiväkausia. Theodoretos korostaa vielä, että Jakobos joutui moiseen tilanteeseen useasti.

¹⁵⁶ Eulogioksen ja Protogeneen toiminnasta Antinopoliksessa Theod. *Hist. Eccl.* IV.18. Eulogioksen jatkuvasta rukouksesta ja Protogeneen pystyttämästä poikakoulusta ks. *ibid.* IV.18.2. Eulogioksen rukouselämän korkeammasta arvosta verrattuna Protogeneen opetustyöhön ks. *ibid.* IV.18.6.

¹⁵⁷ Ware 1998, 6.

¹⁵⁸ Iisak Syyrialaisen askeesiaa tutkineen Patrik Hagmanin mukaan makuuasento oli Iisakille keino pysyä nöyränä ja sopi yhtä lailla sekä aloitteleville että kokeneemmillekin askeeteille, ks. Hagman 2008, 90–92.

¹⁵⁹ Theod. *Hist. Rel.* 21.13.

Theodoretos tarjoaa Jakoboksesta vastaavan tyyppisen kesäkuvauksenkin. Jakobos oli suosittu kansan keskuudessa, ja askeetilta haettiin usein siunausta. Theodoretos kirjoittaa, että erään kerran Jakobos oli sairastunut kesken kuumimman kesäajan vatsatautiin, joka pakotti suolta tyhjentyään väkisin. Jakobos kuitenkin vastusti pakottavaa tunnetta. Ihmisten ympäröimä askeetti pysyi tilanteessa järkähtämättömänä ja liikkumattomana rukoillen tuulettomassa helleilmassa iltaan asti. Theodoretos kuvaa Jakobosta tässäkin kestäväksi (*karteria*).¹⁶⁰ Asian voisi muotoilla myös toisin: *apatheian* saavuttaneen Jakoboksen mietiskelyä eivät ruumiilliset tai muut maalliseen elämään liittyvät seikat häiritse. Tässä kohdin Theodoretos käyttää sekä talviettä vatsatautikuvausta apuna. Askeetin piittaamattomuus peittävästä lumesta ja vatsataudista on konkreettinen keino kuvata ihanteellisen mielen kestävyyttä.

Vastaavaa sankarillista askeesia Theodoretos kuvaa myös kuuluisan pylvään päällä asuneen Simeon Styliitan tarinassa. Tämän kilvoittelutyylä aiheutti ihmetystä jo omana aikanaan. Telanissoksen kylään noin 60 kilometriä Kyrrhoksesta etelään asettunut Simeon aloitti askeesinsa kahlehtimalla itsensä suureen kiveen, mutta siirtyi myöhemmin yhä korkeampien pylväiden päälle. Hänen luokseen matkustettiin pitkienkin matkojen päästä. Theodoretos kirjoittaa, että esimerkiksi Rooman kaupungissa myytiin paljon Simeoniin liittyviä koriste-esineitä. Kaukaisimmat pyhiinvaeltajat tulivat aina Britanniaasta asti nähdäkseen kuuluisan pylväspyhityksen ja saadaakseen häneltä siunauksen.¹⁶¹ Simeonin pylvään ympärille kasvoikin lopulta ajan Syyrian tärkein pyhiinvaelluskeskus.¹⁶² Theodoretos myös tunsu henkilökohtaisesti pylvään päällä askeesiaan toteuttaneen Simeonin. Hän kirjoittaa tavanneensa Simeonin ja keskustelleensa tämän kanssa useasti. Theodoretos kertoo Simeonin jopa pelastaneen hänet liian innokkaiden pyhiinvaeltajien käsistä näiden kerran piirittäessä pylvään luona ollutta Kyrrhoksen piispaa. Theodoretos kirjoittaa, että olisi tukehtunut, ellei Simeon olisi huudoillaan hajottanut ihmisjoukkoa.¹⁶³

Theodoretoksen mukaan Simeonin askeesin rankkuutta kavahdettiin jo hänen omana aikanaan. Pahasti tulehtuneessa jalassaan munkilla kasvoi matoja, mutta tulehdus ei estänyt häntä jatkuvasta rukouksesta, johon kuului mm. vuosittainen 40 päivän mittainen täysi syömättömyys ja

¹⁶⁰ Theod. *Hist. Rel.* 21.5.

¹⁶¹ Theod. *Hist. Rel.* 26.11.

¹⁶² Seppälä 2002, 78. Simeonin merkityksestä aikalaisille yksityiskohtainen erittely ks. Vööbus 1960, 208–223.

¹⁶³ Theod. *Hist. Rel.* 26.14.

juomattomuus pääsiäistä edeltävänä aikana.¹⁶⁴ Theodoretos kuvaa ympärivuorokautisen rukouksen tematiikkaa jatkaen Simeonin seisseen ”öin ja päivin” (*nyktōr kai meth’ hēmeran*) muiden näkyvillä. Kyseessä ei ollut vain seisominen paikallaan, vaan Simeonin päivittäiseen ohjelmaan kuuluivat jatkuvat rukouskumarrukset siten, että otsallaan hän kosketti varpaitaan. Eräs kumarruksia laskenut pyhiinvaeltaja sekosi laskuissa 1244 kumarruksen jälkeen. Theodoretos kirjoittaakin tämän kuvauksen yhteyteen, että kaikkein eniten hän ihailee Simeonin kestävyyttä (*karteria*).¹⁶⁵ Eräs toinen pyhiinvaeltaja kysyi Simeonilta, onko tämä ihminen vai henkiolento (*asōmatos*). Todistaakseen kuolevaisuutensa Simeon määräsi tikkaat haettavaksi, jotta kysyjä saisi koskettaa munkin mädäntyvää jalkaa.¹⁶⁶ Yhteys muihin mielensä hallitsevien askeettien kuvauksiin on huomattava. Vuorokauden ympäri rukoilevien lisäksi Theodoretos rinnastaa Simeonin myös vuosikausien sulkeutujiin korostamalla Simeonin askeesin – aluksi suljetussa majassa ja kivellä, myöhemmin pylvällä – kestäneen *Jumalan ystävien historian* kirjoitushetkellä jo 28 vuotta.¹⁶⁷ Vuosikausia yötä päivää rankkaa rukouselämäänsä viettänyt Simeon oli pyhiinvaeltajien silmissä kuin ruumiiton olento. ”Ruumiittoman olennon” vuosikymmenien mittaisesta mielenhallinnasta Theodoretos kirjoitti jo Davidin ja Jakobos Kyrrhoslaisen tarinan yhteydessä. Ja kuten Julianos Saban, myös Simeonin ihmisyyttä epäiltiin.

Theodoretos antaa ymmärtää kuvaamiensa askeettien kyenneen vuosikausien ongelmattomaan rukouselämään. Ihanteelliseen mielenhallintaan liittyvä rukouselämän jatkuvuuden teema nousee kerta toisensa jälkeen esille niin Jakobos Kyrrhoslaisella kuin Maranalla ja Kyralla tai muilla vuosikymmeniä eristäytyneillä tai vuorokauden ympäri rukouselämäänsä toteuttaneilla. On lisäksi huomattava, että Theodoretos asettaa hurskaat munkkinsa kerta toisensa jälkeen kirkkokurin alaisuuteen. Theodoretos kirjoittaa, että edellä mainittu Maris halusi nauttia ehtoollista nimenomaan Theodoretoksen tarjoamana.¹⁶⁸ Kirkkokuriin alistuu Theodoretoksen kirjauksissa myös muuan Jakobos-niminen askeetti, jota ei tule sekoittaa teoksen muihin Jakoboksiin. Kyrrhoksen seudulla läheisessä Nimouzan kylässä määrittelemättömän ajan sulkeutumisaskeesiaan harjoittanut munkki oli saavuttanut jo yli 90 vuoden iän. Theodoretos ei kuvaa tässä kohdin askeetin mielenhallintaa, mutta yhdistettynä muihin askeetteihin Jakobos kontekstoituu yhtä

¹⁶⁴ Madoista ks. Theod. *Hist. Rel.* 26.10. Pääsiäispaastosta ks. *ibid.* 26.9.

¹⁶⁵ Theod. *Hist. Rel.* 26.22.

¹⁶⁶ Theod. *Hist. Rel.* 26.23.

¹⁶⁷ Theod. *Hist. Rel.* 26.9.

¹⁶⁸ Theod. *Hist. Rel.* 20.4.

lailla täydellisesti mielensä hallitsevaksi. Oleellista on lisäksi huomata seuraava: ikkunatossa majassa elänyt Jakobos oli kahteen otteeseen itse kaivautunut esille Theodoretoksen ollessa paikalla ja pyytänyt piispaa majaan. ¹⁶⁹ On huomattava, että myös Salamaneen majaan kaivautuja oli piispa. Maininta Salamaneen papillisesta siunauksesta alleviivaa sitä, että mielensä täysin tyynenä pitänyt Salamanes ymmärrettiin hengellisesti hyvin hurskaaksi.

Theodoretoksen kirjoitukset askeettien mielenhallinnasta eivät siis ole poliittisesti neutraaleja, vaan sisältävät Kyrrhoksen piispan aktiivisen läsnäolon. Näen, että Leppinin esittämä tulkinta *Jumalan ystävien historian* poliittisista taustatekijöistä selittää myös tarkastelemieni mielenhallintakuvauksia ja Theodoretoksen keskeistä asemaa niissä. Leppin on korostanut, että Theodoretos pyrki kuvaamaan *Jumalan ystävien historian* munkkeja harmonisessa yhteydessä Antiokian kirkkoon. Theodoretos ei esimerkiksi ottanut normatiivista kantaa askeetin instituutionaaliseen muotoon, siis anakoreesiin (yksin) tai kenobiittiseen (ryhmässä) askeesiin. Ristiriidoista puhumattomuus ja munkkien rauhallisen rukouselämän hurskauden korostaminen näyttävät Leppinin mukaan olleen Kyrrhoksen piispan strategia saada syyrialaisen munkkien sympatiat ja tuki puolelleen. Leppinin mukaan tällainen elämäntapa oli se, mitä piispa munkeilta odottikin. Munkkien tuli rukoilla rauhallisesti ja kunnioittaa kirkollista hierarkiaa, ei osallistua politiikkaan, varsinkaan riitaiseen. ¹⁷⁰

Tulkitsen, että *Jumalan ystävien historian* askeettien kunnioitus piispan auktoriteettia kohtaan on parhaiten ymmärrettävissä Theodoretoksen kirjoitusstrategiana. Kyrrhoksen piispa halusi tukea omaa asemaansa, ja tässä yhteydessä se onnistuu kahtakin kautta: toisaalta piispaa kohtaan osoitettu kunnioitus ja kirkkopoliittikkaan osallistumaton enkelielämä toimivat Theodoretoksen toivomana esimerkkinä tarinoita lukeneille tai niiden lukemista kuunnelleille askeeteille; toisaalta ei-monastiset lukijat näkivät tilanteessa erittäin hurskasta mietiskelyelämää viettäneiden munkkien kunnioituksen piispaa kohtaan. Vaikka *Jumalan ystävien historian* Syyria- tai Theodoretos-keskeisyydestä on huomautettu, huomioitta on jäänyt argumentointivoimaisen mielenhallinnan käyttö. *Kirkkohistorian* loppuessa vuoteen 428 Theodoretos ei ole tietystikään

¹⁶⁹ Theod. *Hist. Rel.* 25.2.

¹⁷⁰ Leppin 1996. Taustalla oli kirkon ja maallisen hallinnon piirissä yhä hankalammaksi koettu munkkien osallistuminen poliittiseen ja kirkolliseen elämään; munkkien suosio sekä vaikutusvalta kansan ja jopa hovin keskuudessa oli suurta, esimerkkeinä tästä mm. nestoriolaisista ja Theodoretoksen erottamiseen vuonna 449 liittynyt riita, ja tätä vaikutusta haluttiin kontrolloida. Khalkedonin vuoden 451 kirkolliskokouksen 30 kaanonista 10 käsittelee suoraan tai osittain munkkeja. Kaanoneissa kiellettiin mm. uusien luostareiden perustaminen ilman paikallisen piispan hyväksyntää. Munkit määrättiin tiukasti piispojen määräysvallan alle sekä pysymään omissa yhteisöissään. Khalkedonista ja munkeista ks. Sterk 2004, 163–177, erit. 170–173.

tähän teokseen voinut sitoa omaa asemaansa yhtä tehokkaasti, vaikka syyrialaista asketismia erittäin hurskaaksi kuvaakin. Mutta mitä *Jumalan ystävien historiaan* tulee, Theodoretos ei suinkaan näytä olevan vain askeettien kunnioittama, vaan nimenomaan täydellisesti mielensä hallitsevien ja kuin henkiolentona jatkuvassa rukouksessa elävien askeettien kunnioittama. Syyrialaisen kristillisyyden hurskauden korostamisen näkee myös visuaalisesti: kuten liiteosion kartoissa havainnollistan, ihanteellisesti mielensä hallitsevat askeetit keskittyvät Theodoretoksen lähelle muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta.¹⁷¹ Mielenhallinnassa oli argumentaatiovoimaa, ja tätä Theodoretos hyödynsi.

2.3. Järjen ohjaama sielu tie tyyneen mieleen

Sielun puhtauden ja pysyvän rukoustilan lisäksi Theodoretos kuvaa täydellistä mielenhallintaa siten, että se saavutetaan sielun järjellisen osan avulla. Henkiolentomainen mielentila ei siis ole vain tila sinänsä vaan tahdon voitto ja tulosta aktiivisesta ja jatkuvasta reflektoinnista. Kuten johdannossa kirjoitin, mielenhallintapyrkimysten taustalle täytyy ymmärtää kristillinen käsitys luomisesta. Ihmisen henki tai sisin tulkittiin olevan sielun korkein taso, Jumalan kuva ihmisessä, Jumalan luomisessa luoma järjellinen olento. Kristilliset kirjoittajat puhuivat ihmisen olemuksesta eri vivahtein, mutta keskiössä oli kuitenkin sama ihanne: ihmisen sisimmän yhdistäminen Jumalaan.

Käsitys järjen suuresta arvosta jaettiin sekä itäisen että läntisen kristillisyyden alueilla. Augustinus otti asiaan kantaa *Jumalan valtiossaan* ja korosti, että kaikilla rationaalisilla olennoilla järjen tulisi johtaa sielun alempia osia. Hän vielä korosti, että demoneilla, joiden uskottiin siis ihmisten ja enkelien lailla olevan luotuja ja rationaalisia olentoja, alemmat sielunosat ovat johdossa ja luovat näille sekasortoisen olotilan.¹⁷² Evagrius kirjoitti yhtä lailla sielun järjellisen osan johtaman kokonaisuuden tärkeydestä. Silloin alemmatkin sielunosat auttaisivat saavuttamaan hyveitä, kuten mielenrauhaa ja kärsivällisyyttä.¹⁷³ Basileios Kesarealainen opetti, että ihmiselle annettu järki oli alun perin tarkoitettu jo paratiisissa asuneelle Aadamille kaikkien hänelle annettujen asioiden hallitsemiseen.¹⁷⁴ Tematiikkaa sovellettiin myös lasten kasvatukseen.

¹⁷¹ Ks. LIITE 4. Kartta: Theodoretoksen kuvaamat ihanteelliset askeetit Syyriassa; LIITE 5. Kartta: Theodoretoksen kuvaamat ihanteelliset askeetit Välimeren alueella.

¹⁷² Aug. *De civ.* 9.3, 9.6.

¹⁷³ Evagr. Pont. *Praktikos* 86, 89.

¹⁷⁴ Bas. *Reg. fus.* 2.

Antiokialainen Johannes Khrysostomos (347–407) opetti pettymyksille altistamisen tärkeyttä. Se opettaisi kasvavia lapsia ja nuoria kontrolloimaan järjellä sielunsa alempia osia.¹⁷⁵ Theodoretos itsekin korostaa järjen johtaman kokonaisuuden tärkeyttä teoksessaan *Graecarum Affectationum Curatio*: Jumala on asettanut suojelusenkelinsä auttamaan kristittyjä taistelussa pahoista ja demoneja vastaan. Kamppailu on Theodoretoksen mukaan ajatusten tai järjen kamppailua (*logismōn agōnia*). Toisin sanoen hän viittaa siihen, että järkiosan tulisi johtaa sielun kokonaisuutta. Lisäksi Theodoretos korostaa, että tässä taistelussa menestyvät ovat malleja muulle ihmiskunnalle.¹⁷⁶

Theodoretos korostaa *Kirkkohistoriassa* järjen johtaman sielunkokonaisuuden tärkeyttä kuvattaessaan Thessalonikan vuoden 390 kansanmurhaa. Vaikka tarinan sielunkuvaus on keisari Theodosius I:stä (vallassa 379–395), ei askeetista, se on osana kirkkohistoriallista narratiivia, jossa munkkien mielenhallinta kontrastoituu keisarin raivoon. Keisari on siis eräänlainen peilauspinta askeettien tyyneydelle, mutta tarina valottaa samalla myös Theodoretoksen käsitystä ihmisen tunne-elämästä. Kansanmurhan taustalla oli erään suosituksen valjakkoajajan vangitsemisen ja kansan raivostuminen tästä. Tämä johti mellakoihin ja järjestyksen palauttamiseen voimakeinoin. Theodoretos itse ei avaa voimankäytön taustoja muuten kuin että joitain viranomaisia surmattiin mellakoissa. Uutiset viranomaisten kuolemasta kuultuaan keisari raivostui. Hän ei kyennyt enää kontrolloimaan ”raivonsa liikettä” (*hormē tou thymou*). Raivo rikkoi järjen (*logismos*) kontrollin. Seurauksena oli niin syyllisten kuin syyttömienkin teurastus ilman oikeudenkäyntejä. Kaupunkilaisia surmattiin Theodoretoksen mukaan lopulta 7000.¹⁷⁷ Kuvauksella on piispallista hierarkiaa tukeva motiivi: Theodoretoksen mukaan Milanon piispa Ambrosius (337–397) kielsi tuolloin Milanossa asuinpaikkaansa pitäneeltä Theodosiukselta ehtoollisyyden ja heltyi anteeksiantoon vasta keisarin pitkän katumuksen päätteeksi. Kiinnostavaa on tässä yhteydessä kuitenkin Theodoretoksen kirjaukset järjestä. Ambrosiuksen suuhun asettamallaan sanoilla Theodoretos vielä toistamiseen kirjoittaa tragedian johtuneen siitä, että järjen

¹⁷⁵ Knuutila 2006, 135–136. Vastaavasti olivat ajatelleet jo stoalaiset. Senecasta koskien vihanhallinnan opettamista lapsille ks. esim. Harris 2001, 377–378.

¹⁷⁶ Theod. *Graec. Affect. Cur.* 3.101–102.

¹⁷⁷ Thessalonikan kansanmurha Theod. *Hist. Eccl.* V.17.3–5. Theodosiuksen raivosta ja sen seurauksista ks. *ibid.* V.17.4–5. Thessalonikan levottomuuksista lyhyesti ks. Curran 1998, 108. Tarkempaa erittelyä ks. Doležal 2014. Vaikka Theodoretoksen ilmoittamaa lukua ei tule ottaa sellaisenaan tarkkojen yksityiskohtien muutenkin ollessa hämärän peitossa, voimme sanoa Thessalonikassa tapahtuneen sotilasjoukkojen suorittaman rangaistusluontoisen joukkoteloituksen.

(*logismos*) sijaan keisari antoi vihan tai sielun tunneosan (*thymos*) johtaa ajattelua.¹⁷⁸ Theodoretoksen käyttämä termi *thymos* saattaa aiheuttaa tulkintaongelmia, sillä se viittaa toisaalta vihan tunteeseen mutta toisaalta myös sielun tunneosaan.¹⁷⁹ Oleellista tässä kohdin on kuitenkin se, että keisarin viha ei ollut järjen kontrollissa. Ihanteellisessa mielentilassa järki olisi johdossa.

Theodoretos kirjoittaa samassa yhteydessä paholaisen syöttämistä kahdenlaisista paheellisista tunteista. Ensimmäiseksi ovat tunnemaailman vaarat, kuten kaikenlainen irstailunhalu (*aselgeia*), ahneus (*pleoneksia*) ja kateus (*fthonos*). Ja jos näitä onnistuu välttämään, voi syyllistyä vihaisuuteen (*thymos*) tai astua muihin ”lukemattomiin ansoihin” (*myriai podostrabai*). Toisaalta paholainen voi käyttää ihmisten kiusaksi myös ruumiillisia himoja (*sōmatos pathē*). Theodoretoksen mukaan ainoastaan valveilla olevan mielen avulla voi vastustaa näitä kaikkia. Keisarin puolustukseksi Theodoretos kirjoittaa, että tämäkin oli ihminen, jonka luontoon heikkoudet kuuluvat. Tästä syystä ”oikeutettu viha” (*thymos dikaios*) kasvoi liikaa.¹⁸⁰

Theodoretos kuvaa *Kirkkohistoriassaan* muutamaa kappaletta myöhemmin vastaavaa kapinaa Antiokiassa, joka tapahtui vuonna 387.¹⁸¹ Theodoretoksen mukaan kaupungin väestö suuttui liiasta verotuksesta siinä määrin, että keisarillisen perheen patsaita kaadettiin ja raahattiin kaupungin kaduilla. Myös julkisia rakennuksia sytytettiin tuleen, ja järjestystä jouduttiin palauttamaan lopulta sotilasvoimin. Raivostunut keisari Theodosius I uhkasi tuhota koko kaupungin maan tasalle.¹⁸² Theodoretos toteaa kaupunkiin saapuneen ja sotilaskomentajia puhutelleen askeetti Makedonioksen suulla, että keisarikin on vain ihminen ja että surmaamalla kaupunkilaisia itse Jumala raivostuu. Makedonios puhui sotilaille siitä, että pronssisia patsaita voisi aina tehdä lisää, mutta surmattuja ei saisi enää takaisin. Makedonioksen puhe tuottikin tulosta, sillä komentajien raportoitua Makedonioksen puheen keisarille tämän raivokkuus ja viha (*thymos*,

¹⁷⁸ Theod. *Hist. Eccl.* V.18.16.

¹⁷⁹ *Thymos*-termin (θυμός) tulkinnan haasteista ks. Harrison 2005, 23–24.

¹⁸⁰ Theod. *Hist. Eccl.* V.17.1–2.

¹⁸¹ Theodoretos sekoittaa tapahtumien vuodet. Antiokian kapina tapahtui vuonna 387, Thessalonikan 390. *Kirkkohistoriassa* järjestys on päinvastainen. On huomattava se, mitä Theodoretos itse haluaa lukijakunnalleen kertoa: keisari epäonnistuu ensin vihansa kontrollissa, mutta seuraavan kapinan kohdalla muistaa piispa Ambrosiuksen nuhteet ja tyyntyy, toisin sanoen alistuu kirkolliselle vallalle. Ks. Jackson 1892, 333, alaviite 885.

¹⁸² Antiokian patsaskapina Theod. *Hist. Eccl.* V.20. Theodoretos kuvaa synnä olleen keisari Theodosius I:n sodankäyntiin keräämät verot, ks. *ibid.* V.20.1. Taustalla sotaverojen lisäksi oli todennäköisesti myös keisarin hallinnon kymmenvuotisjuhlallisuuksiin kerätyt maksut, jotka kaikki yhdessä koettiin liian raskaiksi. Tapahtumien syistä ja kulusta ks. esim. Browning 1952; Kelly 1998, 154–155.

orgē) laantuivat.¹⁸³ Samasta tapahtumasta Theodoretos kirjoittaa myös *Jumalan ystävien historiassa*, jossa hän käyttää Makedonioksen puhetta lähes vastaavalla tavalla. Kaupunkiin saapunut askeetti julisti komentajille, että näiden piti kertoa keisarille tämänkin olevan ihminen, aivan kuin patsaita kaataneet ihmisetkin. Theodoretos esittää Makedonioksen suulla, että jokaisen vihan (*orgē*) tulisi olla suhteessa kunkin ihmisen luontoon ja että keisarin viha tai sielun tunneosa (*thymos*) oli kasvanut luonnollista osuuttaan suuremmaksi.¹⁸⁴

Theodoretos kirjoittaa siis kahteenkin otteeseen, että keisarilla oli lupa oikeutettuun vihaan mutta että tämä viha oli kasvanut luonnottoman suureksi. Seuraukset olivat vakavat. Sielunkuvausten kohteena on tässä tapauksessa keisari, ja herää kysymys pätevätkö samat säännöt askeetteihin. Ainakin sielunliikkeiden tarkka kontrollointi oli vaatimus kaikille, jotka halusivat olla Jumalaa lähellä. Theodoretos nimittäin liittää itsensäkin mukaan tematiikkaan *Jumalan ystävien historian* Makedonioksen tarinassa. Theodoretos kirjoittaa lapsuudenperheensä ystäväenä olleen munkki Makedonioksen saaneen rukouksillaan lapsettomuudesta kärsineen Theodoretoksen äidin raskauden – ensimmäisen ja ainoan – alulle. Ehtona oli, että syntyvä lapsi luvattaisiin kristilliseen työhön. Makedonios myös paransi raskautta uhanneen keskenmenon vaaran. Näin Theodoretos kirjoittaa oman syntymänsä taustoista. Perheen ystäväenä myöhemminkin pysynyt Makedonios kehotti nuorta Theodoretosta pitämään ”sielunsa väärät liikkeet” (*faula kinēmata tēs psychēs*) kurissa. Makedonios kertoi, että oli kuluttanut monia öitä rukoillen Theodoretoksen syntymää ja että Jumalalle luvattun Theodoretoksen tulisi toimia teoissaan ja ajatuksissaan vain Jumalaa miellyttävillä tavoilla. Theodoretos kirjoittaa nöyristellen Makedonioksen puhereferaattinsa perään, että hänen omissa teoissaan eivät nämä ohjeet näy. Lisäksi hän pyytää Makedonioksen rukousten kautta, että saisi Jumalalta voimaa elää lopun elämänsä näiden ohjeiden mukaan.¹⁸⁵ Theodoretos ei kuvauksessa tarkenna, mitä nämä Jumalaa miellyttävät asiat tai väärät sielunliikkeet ovat, mutta tekee kuitenkin selväksi, että Jumalan läheisyyteen liittyy sielunliikkeiden tarkka kontrollointi. Tähän läheisyyteen Theodoretos itsensäkin liittää, sillä nöyristely on tulkittava retorisenä keinona välttää viittauksia ylpeyteen.¹⁸⁶

¹⁸³ Makedonioksen puhe sotilaskomentajille Theod. *Hist. Eccl.* V.20.6–9.

¹⁸⁴ Theod. *Hist. Rel.* 13.7.

¹⁸⁵ Theodoretoksen äidin raskausihme ja parantuminen keskenmenon vaarasta Theod. *Hist. Rel.* 13.16–17. Makedonioksen puhe nuorelle Theodoretokselle ks. *ibid.* 13.18.

¹⁸⁶ Ylpeyden vaarallisuutta analysoin tarkemmin alempana luvussa 3.3.

Myös Theodoretoksen kirjeenvaihto valottaa hänen käsityksiään sielunliikkeiden valvonnasta. Erästä juuri leskeytynyttä Aleksandra-nimistä yläluokkaista naista Theodoretos lohdutti toteamalla, että mikään maan päällä ei ole pysyvää. Todellinen lohdutus tulee sen sijaan ikuisen elämän toivosta. Theodoretos myötäilee olevansa itsekin allapäin tapahtumasta, mutta karkotavansa murheen sielustaan (*psykhē*). Hän pyytää leskeksi jäänyttä Aleksandraa tekemään samoin. Theodoretos kirjoittaa, että ”alakulon himo” (*athymias pathos*) voidaan voittaa järjen (*logismos*) avulla Jumalan sanaan turvautuen.¹⁸⁷ Theodoretos lohdutti kirjeellään myös erästä sotilaskomentajaa, joka yhtä lailla oli menettänyt läheisen. Theodoretos korostaa, että ajattelukykyimme (*logikos*) hallitsee himoja (*pathos*) eikä ole niiden vietävissä. Theodoretos alleviivaa ihmisen heikkouksien kuuluvan jokaiselle. Ihanteellista on kuitenkin kestää kohdatut vaikeudet.¹⁸⁸

Theodoretos kirjoittaa samasta teemasta myös *Jumalan ystävien historian* esipuheessa, jossa hän kuvaa paholaisen käyttävän kristittyjen omia aisteja ja ajattelua aseinaan. Theodoretos rohkaisee kuitenkin lukijoitaan lisäämällä, että jos silmät tai korvat eivät lankea houkutuksiin, kosketus viettele tai mieli ota vastaan ”pahoja ajatuksia” tai ”pahoja suunnitelmia” (*ponēra bouleumata*), on demonien juonittelu turhaa. Hän vertaa kristityn mieltä linnoitettuun kaupunkiin, jossa vartijat ovat omia ajatuksia. Jos vartijat pysyvät valppaana, vihollisella ei ole mitään mahdollisuutta vallata kaupunkia. Mutta jos järki (*logismos*) on petollinen, voi vihollinen sitä kautta valloittaa kristityn mielen.¹⁸⁹ Makedonios-narratiivin sisältämä kirjaus vaarallisista sielunliikkeistä tulee siis ymmärtää siten, että se koskee kaikkia ihmisiä, tavallisista ihmisistä keisareihin, piispoihin ja yksittäisiin askeetteihin.

Järjen merkityksestä askeeteilta vaaditulle erittäin tarkalle mielenhallinnalle on *Jumalan ystävien historiassa* oleva Eusebioksen tarina valaiseva esimerkki. Eusebios oli 300-luvun jälkipuolella elänyt askeetti, joka muutti nuoruudessaan asumaan Antiokian ja Beroean välisellä seudulla sijaitsevan Koryfe-nimisen vuoren juurelle. Luolaansa asettunut Eusebios houkuteltiin ulos vedoten yksinasuvia uhkaavaan itserakkauden (*filautia*) vaaraan. Askeetti asettuikin Teladan luostarin munkkiyhteisöön, jonka johtoon hän pian kohosi.¹⁹⁰ Mainittakoon, että Eusebiosta

¹⁸⁷ Theod. *Ep.* 14. Kirje on todennäköisimmin vuosilta 448–449, ks. Azéma 1964, 46, alaviite 1.

¹⁸⁸ Theod. *Ep.* 65. Zenon-nimiselle komentajalle osoitettu kirje on kirjoitettu vuosien 447–451 välillä, jolloin tämä oli valtakunnan korkein sotapäällikkö idässä, *magister militum per Orientem*. Ks. Azéma 1964, 145, alaviite 4.

¹⁸⁹ Theod. *Hist. Rel.* prol. 6.

¹⁹⁰ Theod. *Hist. Rel.* 4.4.

seurasi luostarin johdossa edellä mainittu Agrippa ja tätä puolestaan taas alussa mainittu David. Theodoretoksen mukaan Eusebios oli harjoittanut mielensä niin, että hänen jokainen ruumiinosansa (*morios tou sōmatos*) totteli sitä, mitä järki (*logismos*) tahtoi.¹⁹¹ Theodoretos antaa tästä konkreettisen esimerkin. Eusebioksen viettäessä rukoushetkeä yhteisönsä pihalla hänen ajatuksensa herpaantui kauempana pelloilla näkyvien työmiesten katseluun. Toisten munkkien toruttua Eusebiosta huolimattomuudesta sulkeutui tämä vuosikymmeniksi luostarin rukoushuoneeseen. Hän päätti, ettei saisi enää ikinä katsella taivaan tähtiä tai läheisiä peltoja. Tämäkään ei ollut tarpeeksi, sillä Eusebios asetti vielä rautakahleet vyötärönsä ja kaulansa ympäri siten, että nämä ketjulla yhdistämällä hän lyyhistyi maata kohti. Hänen katseensa oli pakotettu pysyvästi alas. Theodoretos kirjoittaa, että Eusebios vietti tätä elämää yli 40 vuotta. Askeesinsa rankkuutta ihmetteleville Eusebios vastasi vastustavansa pahan demonin (*ponēros daimon*) yrityksiä. Tämä demoni yritti varastaa mielenrauhan (*sōfrosynē*) ja vanhurskauden (*dikaiosynē*) sekä nostattaa mieleen vihaisuutta (*thymos*), himokkuutta (*epithymia*) ja turhamaisuutta (*tyfos*).¹⁹² Kirkkoon sulkeutumalla ja rautoja kantamalla sekä järjen avulla jokaista ruumiinosaansa kontrolloinut Eusebios voitti nämä yritykset.

Toinen vastaava järjen johtoaseman ihannetta kuvaava esimerkki on *Jumalan ystävien historian* Afraatesin tarinassa. Persialaissyntyinen askeetti Afraates saapui Antiokiaan 360-luvun alkupuolella kesken areiolaisten piispojen valtakautta. Pitkäikäinen Afraates tapasi nuoren Theodoretoksen jossain vaiheessa 410-luvulla ennen Theodoretoksen siirtymistä munkiksi.¹⁹³ Ennen Antiokiaan saapumistaan Afraates asui ikkunattomassa majassa Edessan (nyk. Şanlıurfa Etelä-Turkissa) lähistöllä. Theodoretos kuvaa lyhyesti Afraatesin toimintaa Antiokian kaupungissa areiolaisten keskellä: hän opetti oikeaa uskoa ja vietti askeettista elämää kieltäytyen kaikenlaisesta ylellisyydestä. Theodoretoksen mukaan hän vangitsi jokaisen ajatuksensa (*noēma*) Kristukselle kuuliaiseksi. Lausahdus on lainattu 2. Korinttolaiskirjeestä, mutta se ei tässä yhteydessä ole oleellinen huomio.¹⁹⁴ Tärkeää on huomata, että Theodoretoksen kuvaama Afraatesin mielenhallinta on malliesimerkki järjen johtamasta sielun kokonaisuudesta.

¹⁹¹ Theod. *Hist. Rel.* 4.5.

¹⁹² Eusebioksen ajatusten harhautuminen ja sulkeutuminen rukoushuoneeseen Theod. *Hist. Rel.* 4.6–7.

¹⁹³ Price 2008, 80, viite 1.

¹⁹⁴ Afraates Antiokiassa Theod. *Hist. Rel.* 8.2–4. Lainaus kappaleesta 8.2: [...] καὶ αἰχμαλωτίζων πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοήν τοῦ Χριστοῦ. Vrt. 2. Kor. 10:4–5.

Vastaavan esimerkin järjestä sielun johtamisen ideaalina Theodoretos nostaa esille *Kirkkohistorian* narratiivissa, jonka hän sijoittaa Egyptiin 370-luvulla tapahtuneiden areiolaisten toteuttamien vainojen aikaan. Theodoretos kuvaa ihailien askeettista elämää noudattaneita maanpakoon ajettuja piispoja, jotka olivat nuorena vetäytyneet erämaahan ja nuoruudestaan lähtien pitäneet kurissa maalliset nautinnot (*hēdonē*) järjen (*logos*) valvonnan ja kurinalaisen elämäntyylin (*praxis*) kautta. Kuvaus on osa tarinaa, jossa alueen askeetteja ja munkkeja pahoinpidellään, surmataa ja tuomitaan maanpakoon areiolaisesta kasteesta kieltäytymisen vuoksi. Theodoretos nostaa järjen valvonnan esille osana kertomuksen vaikeaa tilannetta ja näin ollen korostaa sen merkitystä entisestään.¹⁹⁵

Sekä *Jumalan ystävien historiassa* että *Kirkkohistoriassa* Theodoretos kirjoittaa, että ihmisen luontoon kuuluu heikkous. Tämän vuoksi järjelle alisteisten sielunosien ei tulisi johtaa ajattelua. Ihmiset keisareista askeetteihin ovat alttiita lankeamaan, kuten kuvaukset Theodosius I:stä ja Eusebioksesta osoittavat. Waren ja Sorabjin tulkinnat pelkän *Graecarum Affectionum Curation* pohjalta näyttävät oikeanlaisilta: Theodoretos ei ainakaan Eusebioksen tarinassa kirjoita, että alempien sielunosien liikkeitä sinänsä voisi poistaa. Keskiössä on nimenomaan niiden tarkka kontrollointi, joka askeeteilla tarkoitti hyvin kurinalaista elämäntapaa. Näin Theodoretoksen ajattelua on analysoinut myös Canivet. Hän on esittänyt, että *Jumalan ystävien historian* askeettien sisäinen rauha (*paix intérieure*) oli merkki syntisen ihmisen rajoitusten ylittämisestä. Se ei kuitenkaan tarkoittanut himojen, siis alempien sielunosien liikkeiden, poistamista sinänsä vaan pikemminkin niiden kesyttämistä mielen tiukan kontrollin avulla. Canivet'n mukaan se johti kaikkien aistien valvonnan kautta rauhalliseen ja aina ystävälliseen olemukseen ja tasapainoon ihmissuhteissa. Canivet muistuttaa, että tällä tavalla tulkittuna *apatheian* ihanne sopii kaikille kristityille, ei vain askeeteille. Hän huomauttaa kuitenkin, että Theodoretos ymmärsi sisäisen rauhan prosessina ja tässä maailmanajassa täydellistymättömänä maalina, sillä täysi mielenhallinta on jumalallinen attribuutti, jota ihminen ei voi koskaan täysin saavuttaa. Se on pikemminkin imitaation kohde mallinaan Kristuksen esimerkki.¹⁹⁶

Canivet'n tulkinta ontologisesta erosta ihmisen ja Jumalan himottomuuden välillä näyttää oikeanlaiselta, sillä Theodoretos kirjoittaa useassa kohdin, että alemmat sielunosat eivät lakkaa olemasta vaan niitä pikemminkin tulee valvoa jatkuvasti. Toisaalta miten Salamaneen tai mui-

¹⁹⁵ Theod. *Hist. Eccl.* IV.22.35.

¹⁹⁶ Canivet 1977a, 23, 48–51.

den sulkeutujien ja jatkuvasti rukoilevien ”elämälle kuoleminen” tulisi ymmärtää? *Jumalan ystävien historian* ja *Kirkkohistorian* askeettien mielenhallintakuvauksista on tulkittavissa ainakin se, että ideaalilanteessa kaikki alempiin sielunosiin liittyvä on kesytetty äärimmäisen mättömäksi tai johdettu keskeytymätöntä rukouselämää edistäviin päämääriin, ja tällaista elämäntapaa estävät tunteet ovat erittäin tarkan valvonnan alla, kuten rukoushuoneeseen sulkeutuneen Eusebioksen tarinassa.

Tulkitsen, ettei Theodoretos ajatellut ihanteellisen mielenhallinnan tarkoittavan vain passiivista *apatheiaa*, vaan jatkuvaa mielentyynyden valvontaa. Juuri mainittu Eusebioksen tarina valottaa mielenhallinnan aktiivista puolta. Hurskaimmatkin askeetit olivat kaikkine aistimaailman ja kehonsa rajoituksineen aina alttiina lankeamaan, vaikka jäljittelivätkin mielensä tasolla tai muiden ihmisten silmissä enkeleiden elämää. Vaikka Theodoretos kirjoittaakin askeetti Julianos Saban saavuttaneen *apatheian*, hän korostaa, että tätäkin koskivat tavallisten ihmisten rajoitteet kuten mahdollisuus sairastua. Ihmiselämän maallisten rajoitteiden vallassa olivat muutkin askeetit, esimerkiksi tulehtuneesta jalasta kärsinyt Simeon Styliitta tai vatsatautiin sairastunut Jakobos Kyrrhoslainen. Ihanteellisen askeetin mieli ei kuitenkaan häiriinny tällaisistakaan esteistä. Hyveellinen mielenhallinta onkin Theodoretoksen käsityksissä yhtä aikaa monta eri asiaa: kuten liiteosion taulukossa ”Askeetin ihanteellinen mielentila” kootusti esitän, ihanteellinen mielentila on intersektionaalista siinä mielessä, että se on kuin henkiolentona elämistä alempien sielunosien liikkeitä pysäyttäen, kestävä ja vaikeissakin olosuhteissa jatkuvaa mietiskelyelämää sekä mielentila, jossa järki on aina ajattelun ja tunteiden johdossa.¹⁹⁷

Luvun lopuksi pohdin myös mielenhallintakuvauksia tunneyhteisöteoriaa vasten. Kuvaukset antavat viitteitä siitä, millaisen ihannemielentilan laajemminkin uskottiin olevan oletetun lukijakunnan keskuudessa. Tukeutuen Schorin tulkintaan sekä *Jumalan ystävien historian* että *Kirkkohistorian* kohdeyleisöstä esitän, että ainakin antiokialaista kristillisyyttä kannattaneiden voidaan tulkita jakaneen Theodoretoksen käsityksiä ihanteellisesta mielenhallinnasta. Theodoretos rakensi teosten askeettien mielenhallintakuvaukset ylistämään syyrialaista kristillisyyttä; kuvaukset eivät ole toisarvoisia vaan merkittävä tapa korostaa kuvauksen kohteen hurskautta. Toisaalta kohdeyleisön huomioon ottaminen ei tarkoita sitä, että esimerkiksi egyptiläiset tai konstantinopolilaiset lukijat eivät olisi voineet pitää Theodoretoksen askeetteja ihanteellisina. Kunhan pidämme mielessä, että tulkinnan linssi on yksi kirjoittaja ja siten rajoittunut, näen että

¹⁹⁷ Ks. LIITE 1. Taulukko: Askeetin ihanteellinen mielentila.

Theodoretoksen kirjaukset ovat ikkuna ajan kreikankielisten kristittyjen käsitykseen siitä, mitä ihanteellinen askeettien mielen- ja sieluntila tarkoitti.

3. Pahat tunteet

Tässä luvussa käsittelen sitä, mitä tunteita Theodoretoksen mielestä askeettien oli erityisesti syytä torjua ja missä tilanteissa. Nostaako Theodoretos esille jonkin tietyn tunteiden kokonaisuuden, jota on syytä välttää vai ovatko torjutut tunteet enemmänkin vain tilanteesta riippuvaisia ja siten hajanainen kokonaisuus? Kirkkoon sulkeutuneen Eusebioksen tarinassa tuli jo esille vahingollisia ajatuksia vastaan taistelemisen tarkeys. Ylipäätään askeettien mielenhallinnan ihanteena Theodoretoksella oli puhdas sielu, joka tarkoitti jatkuvaa ja vaikeissakin tilanteissa pysyvää rukousta ja jopa henkiolentojen kaltaista elämää. Theodoretos kuvaa kuitenkin myös torjuttuja tunteita, joten tematiikkaa on syytä tarkastella tarkemmin.

Erilaisia listoja vääristä tunteista, ajatuksista tai himoista (*pathos*) olivat tehneet jo varhaisimmat kristityt ja esikristillisen ajan juutalaiset.¹⁹⁸ Askeettiteologiassa erittäin vaikutusvaltainen oli Evagrioksen kahdeksan pahan ajatuksen, demonin tai väärän sielunliikkeen lista. Evagrios opetti, että pahat ajatukset (*logismoi*) ovat synonyymejä demoneille (*daimon*) ja *pathoksille*.¹⁹⁹ Evagrioksen demonologista tunneteoriana (pahat ajatukset demonien tuomina houkutuksina) analysoinut David Brakke on kiteyttänyt saman mallin ytimekkäästi: Evagriokselle ylpeyden demoni, ylpeys itsessään ja ylpeyden ajatus tarkoittivat samaa asiaa.²⁰⁰ Samansuuntaisesti demoneiden ja vaarallisten ajatusten yhteydestä kirjoitettiin myös anonyymissä 400-luvun alun egyptiläisessä *Historia Monachorum* -kokoelmassa, jossa kuuluisan munkki Antonioksen op-

¹⁹⁸ Synti- ja pahelistaista varhaisimmista ks. erit. Bloomfield 1952, 43–67. Vrt. erilaisista listoista myös Vlachos 1994, 252–267. Ks. myös Metso 2004, 64: ”Jo 300-luvulla askeettiset isät kehittivät järjestelmällisen tavan luokitella ja käsitellä himoja. Yleensä he olivat sitä mieltä, että oli olemassa kahdeksan pääasiallista himoa. [...] Nämä kahdeksan himoa olivat lukuisten muiden himojen perusta. Askeettisen uurastuksen perustyö muodostui taistelusta näitä himoja vastaan.”

¹⁹⁹ Evagr. Pont. *Praktikos* 6: ”On kahdeksan yleistä ajatusta, jotka sisältävät kaikki muut houkutukset. Ensimmäisenä on vatsanpalvonta (*gastrimargia*), sen jälkeen haureus (*porneia*), kolmantena rahanhimo (*filargyria*), neljäntenä alakuloisuus (*lypē*), viidentenä viha (*orgē*), kuudentena kyllästyminen (*akēdia*), seitsemäntenä turhamaisuus (*kenodoksia*) ja kahdeksantena ylpeys (*hyperēfania*).” (Suomennos oma.) Pahojen ajatusten, demonien ja väärin sielunliikkeiden synonyymisestä käytöstä ks. *ibid.* 8, 11.

²⁰⁰ Brakke 2006, 54.

pilas Pityrion ohjeisti minkä tahansa himon (*pathos*) voittamisen tarkoittavan myös siihen liittyvän demonin voittamista.²⁰¹ Mainittakoon, että Egyptin ja Syyrian askeettialueilla nuoruudessaan kierrellyt Johannes Cassianus (360–435) toi Evagrioksen pahojen ajatusten listan mukanaan länteen asettuessaan 400-luvun alussa nykyisen Ranskan etelärannikolle ja kirjoittaessaan ohjeistuksensa perustamilleen luostareille. Paavi Gregorius Suuri (540–604) muotoili näistä kuolemansyntiopin perusteet, jotka myöhemmin vakiintuivat katolisessa kirkossa vaikutusvaltaisiksi seitsemäksi kuolemansyyniksi.²⁰²

Evagrioksen mukaan pahoista ajatuksista ylpeys on vaarallisin. Se johtaisi ensiksi vihaan, sitten suruun ja lopulta silkkaan hulluuteen harhanäkyineen. Ajatuksena oli progressio: aloittelevilla askeeteilla ovat kiusana lähinnä liika ruokahalu ja vastaavat alemmina pidetyt ruumiin houkutukset.²⁰³ Myös Antonioksen elämäkerrassa demonit tai rukouselämää estävät ajatukset ja tunteet saapuvat kerta kerralta vahvempina. Antonioksen taistelu alkoi ensin ajatuksissa, siirtyi sitten ruumiiseen, ja lopulta mukaan tulivat visuaaliset näyt, jopa väkivalta. Brakken mukaan esimerkki aikalaisaskeeteille oli erityisesti Raamatun Jobin tarina, jossa paholaisen tuomat koettelemukset pahenevat asteittain.²⁰⁴ Vaikutusjärjestyksen traditio ulottui laajalle, sillä esimerkiksi myös Iisak Syyrialainen muotoili käsityksiään vastaavasti. Hän opetti aloittelevien munkkien saavan kiusakseen haluja maallisiin nautintoihin, pidemmälle päässeiden puolestaan paholaisen tai demonien tuomia korkeampiasteisia houkutusia, kuten ylpeyttä tai itserakkautta. Iisakin mukaan pahojen henkien viimeinen keino oli käyttää konkreettisia asioita siviilisaatiosta. Jos miesaskeetti esimerkiksi asui ihmisyyhteisön lähellä, saattoi paholainen tuoda houkutukseksi oikean naisen.²⁰⁵

3.1. Torjuttavat tunteet kokonaisuutena

Yksi Theodoretoksen tapa kirjoittaa torjuttavista tunteista on käsitellä niitä yleisellä tasolla kokonaisuutena, määrittelemättöminä ”ansoina” kuten keisari Theodosius I:n raivon kohdalla tuli

²⁰¹ *Hist. Mon.* 15.3.

²⁰² Bloomfield 1952, 69–71.

²⁰³ Evagr. Pont. *Praktikos* 6–14; Brakke 2006, 51.

²⁰⁴ Brakke 2006, 29–30. Vrt. Antonioksen puhe pahoista hengistä Ath. *Vita Anton.* 21–43. Asteittaisuus on mukana myös Antonioksen elämänvaiheissa: paholainen turvautuu ensin seksuaalisiin houkutusiiin (ibid. 5); Antonios taistelee ylpeyden ajatuksia vastaan (ibid. 7); demonit pahoinpitelevät Antoniosta (ibid. 8–9).

²⁰⁵ Hagman 2008, 74–75.

ilmi. Esimerkkejä tästä ovat *Jumalan ystävien historian* askeetti Afraatesin ja askeetti Theodosioksen tarinat. Edellä mainittu jokaisen ajatuksensa Kristukselle alistanut Afraates aloitti askeettisen elämänsä Edessan edustalla pieneen askeetinmajaansa sulkeutuen. Theodoretoksen mukaan munkki repi yksinäisyysaskeesillaan ”himojen piikit” (*akanthai tōn pathōn*) juurineen, ja kuin ”erinomaisin maanviljelijä” (*aristos geōrgos*) hän kasvatti sielussaan (*psykhē*) hengellistä satoa pyhien kirjoitusten antamista siemenistä.²⁰⁶ Theodosios puolestaan oli askeetti, joka rakensi keljansa nykyisen Turkin kaakkoisrannikolla sijainneen Rhosuksen kaupungin viereisen vuoren juurelle. Theodoretoksen mukaan Theodosioksen askeesiin kuuluivat rautakahleet, jousivaatteet, jatkuva paasto ja maan kamaralla nukkuminen. Theodosios vaivutti uneen jatkuvalla (*diēnekōs*) rukouksella ja uskonnollisten hymnien laulamisella halun maallisiin nautintoihin (*epithymia*), vihan (*thymos*) ja turhamaisuuden (*tyfos*) sekä kaikki muut ”sielun villit pedot” (*agria thēria tēs psychēs*).²⁰⁷ Sekä Afraatesin että Theodosioksen kohdalla huomaamme, että pahojen tunteiden torjuminen liittyy lukujen 2.1. ja 2.2. kuvauksiin: Afraatesin kohdalla Theodoretos käyttää maanviljelijävertausta munkin kasvattaessa puhtaassa sielussaan rikka-rohotonta hengellistä satoa, ja Theodosioksen kohdalla Theodoretos kuvaa rukouksen jatkuvuuden ihanteellisuutta.

Yllä mainituissa tarinoissa varsinaisista torjuttavista tunteista Theodoretos nostaa esille erikseen vain askeetti Theodosioksen tarinassa torjutut halut maallisiin nautintoihin sekä vihan ja turhamaisuuden. Theodoretos ei kuitenkaan täsmennä, mitä ”himojen piikit” tai ”sielun villit pedot” ovat, mutta tässä kohdin ei liene tarpeellistakaan. Diskursseissa olennainen piirre on se, että muuttuessaan itsestänselvyyksiksi niiden diskursiivinen luonne hämärtyy eikä niitä erikseen tarvitse reflektoida.²⁰⁸ Tulkitsen, että Theodoretoksen kohdalla tämä voi tarkoittaa kahta asiaa: Theodoretokselle näyttää olleen selvää, että lukeva yleisö ymmärsi kirjaukset ja osasi mielessään tarkentaa torjuttavien tunteiden kokonaisuutta. Siten se oli keino puhua yleisellä tasolla vaarallisista tunteista, jotka Theodoretoksen ajattelussa näyttävät olleen aloittelevilla askeeteilla maalliseen elämään liittyviä haluja ja pidemmälle päässeillä ylpeyteen liittyviä ajatuksia, kuten luvussa 3.3. esitän. Toisaalta tapa kirjoittaa tunteista kokonaisuutena saattoi olla myös tarkoin valittu keino esittää syyrialaiset askeetit myös Syyrian ulkopuoliselle lukijakunnalle erittäin hyveellisinä, sillä ”himojen piikit” tai ”sielun villit pedot” laajoina käsitteinä voivat sisältää monenlaista ymmärrystä siitä, mitä vaaralliset tunteet ovat. Ilmaisutapa saattaa toisaalta

²⁰⁶ Theod. *Hist. Rel.* 8.1.

²⁰⁷ Theod. *Hist. Rel.* 10.2.

²⁰⁸ Jokinen & Juhila 1993, 77.

viitata myös siihen, ettei Theodoretoksella ollut yhtenäistä tunneteoriana siinä mielessä, että se olisi noudattanut Evagrioksen listan tai Antonioksen elämäkerrassa esiteltyjen progressiivisesti etenevien pahojen ajatusten tai tunteiden tapaista yksityiskohtaista kokonaisuutta.

Theodoretos käsittelee teemaa myös siten, ettei hän sinänsä mainitse tunteita. Hänen kuvauksissaan askeetit elävät kerta toisensa jälkeen mitä vaatimattominta ja kurinalaisinta elämää. Jopa piispoiksi noustuaan askeetit pysyvät vanhoissa tavoissaan: Nisibisin piispana 300-luvun alkupuolella aloittanut Jakobos jatkoi seurakunnan johtoasemassakin tapaansa nukkua maankamaralla ja pukeutua säkkivaatteeseen; Carrhaen piispaksi 400-luvun alussa noussut kyrrhoslainen askeetti Abrahames puolestaan kieltäytyi uudessa asemassaankin kaikesta keitetystä ruoasta ja pehmeän sängyn tuomasta helpotuksesta torkkuen yönsä tuolissa.²⁰⁹ Vaikka Theodoretos ei tarjoakaan aina tarkkoja mainintoja vaarallisista tunteista, sisältävät hänen kuvaamansa tarinat selkeän viestin siitä, että ihanteelliset askeetit torjuivat ajatukset maallisista houkutuksista, jotka olisivat saattaneet häiritä tai estää mietiskelyelämää.

Munkkien onnistuneen mielenhallinnan Theodoretos kontrastoi tavallisten ihmisten (siis ei-askeettien) tunne-elämään. Edellä mainitun keisarin vihan lisäksi selkeästi tämä tulee esille myös *Jumalan ystävien historian* parantamiskuvauksissa, kuten kyrrhoslaisen Maronin tarinassa. Tätä munkkia Theodoretos ei kuvaa koskaan itse tavanneensa, joten Maron on siis todennäköisimmin kuollut ennen vuotta 423, jolloin Theodoretos itse aloitti hiippakunnan piispana. Maron oli suosittu tavallisen kansan keskuudessa, ja hän paransi Theodoretoksen mukaan riivauksesta ja fyysisistä sairauksista kärsiviä. Lisäksi Maron paransi luokseen saapuneita aistillisesta hillittömyydestä (*akolasia*), vihasta (*thymos*) ja ahneudesta (*pleoneksia*).²¹⁰ Toisessa *Jumalan ystävien historian* tarinassa Theodoretos viittaa ahmimistaudista (*adēfagia*) kärsineeseen korkearvoisen miehen vaimoon, jonka munkki Makedonios paransi.²¹¹ Myös monet muut Theodoretoksen kuvaamat munkit paransivat apua pyytäneiltä ihmisiltä sekä mielen että kehon ongelmia.²¹² Theodoretos kuvasi hurskaimpienkin munkkien kärsivän tavallisten ihmisten tavoin erilaisista kehollisista vaivoista, mutta mielenhallinnan kohdalla ero on selkeä: ihanteellinen askeetti torjuu vaaralliset tunteet.

²⁰⁹ Jakoboksesta ks. Theod. *Hist. Rel.* 1.7. Abrahamesta ks. Theod. *Hist. Rel.* 17.6.

²¹⁰ Maronin tarina Theod. *Hist. Rel.* 16. Maronin suorittamasta parannustyöstä ks. *ibid.* 16.2–3.

²¹¹ Theod. *Hist. Rel.* 13.9.

²¹² *Jumalan ystävien historiassa* Theodoretos kirjoittaa askeettien parantaneen monia ihmisiä mielen ja kehon vaivoista tai demonien riivauksesta. Ks. Theod. *Hist. Rel.* esim. 3.9, 3.22, 6.6, 9.4, 9.9, 9.10, 12.9, 12.10–11, 12.13, 16.2, 21.14, 22.3.

3.2. Vaarallinen vihaisuus ja pelko

Erityisistä torjuttavista tunteista Theodoretos käsittelee tärkeänä vihaa ja pelkoa. Kenties äärimmäisin esimerkki vihan torjunnasta on *Jumalan ystävien historiassa* esiintyvä askeetti David, jonka Theodoretos tapasi henkilökohtaisesti ollessaan vierailulla tämän luostarissa 410-luvulla ennen munkiksi ryhtymistään. Theodoretos kirjoitti Davidin olleen neljäkymmentäviisi vuotta vailla raivoa ja vihaa (*thymos, orgē*). David oli jopa kuin ruumiiton olento (*asōmatos*), ja hänen kasvoillaan oli ikuinen rauha.²¹³ Tarinan yhteydessä Theodoretos kuitenkin korostaa, että ”vihan liikkeet” (*kinēmata tou thymou*) eivät riipu ihmisen tahdosta. Theodoretos kirjoittaa, että täysi vihattomuus on hyvin vaikeaa tai jopa mahdotonta ja oikea mitta hyveelliselle vihaisuudelle olisi korkeintaan yksi päivä, kuten hän muistuttaa pyhissä kirjoituksissa lukevan. Hän kuitenkin painottaa, että David ylitti nämä säännöt eikä antanut vihan (*thymos*) nousta ollenkaan.²¹⁴ Theodoretos paljastaa kuvauksessaan, että lukevan yleisön piirissä alempien sielunosien liikkeiden täydellinen kontrolli käsitettiin lähes mahdottomana. Hän kuitenkin näyttää ajatelleen, että erittäin intensiivisellä jumalyhteydellä olisi mahdollista nousta tällaisten rajoitteiden yläpuolelle. Ajatuksen voi kääntää myös toisin päin: täysi vihattomuus on merkki hyvin suuresta läheisyydestä Jumalan kanssa. Tunteiden aikaulottuvuus ei näytä olleen Theodoretokselle tärkeä, vaikka tässä kohdin hän vihaisuuden yhdistääkin vuorokauden mittaan. Muualla hän ei tunteiden keston merkitystä painota, vaan ennen kaikkea tunteiden motiivia, kuten luvussa 4. tulen osoittamaan.

Kirkkohistorian kuvauksissa Theodoretos kontrastoi munkkien pelottomuuden omasta näkökulmastaan katsottuna vääräoppisten piispojen, viranomaisten ja hallitsijoiden vihaisuuteen. Theodoretos kirjoittaa, että areiolaismielisen Constantius II:n hallituskaudella (337–361) vuonna 356 maanpakoon karkotettua nikaialaista Aleksandrian piispa Athanasiosta seurasi piispana areiolainen Georgios. Theodoretos kirjoittaa heti Georgios-narratiivinsa alkuun, että uusi piispa Georgios kokosi sotilaskomentajansa Sebastianoksen johdolla Aleksandrian naispuoliset askeetit kaupunkiin sytytetyn rovion äärelle. Theodoretoksen mukaan sotilasjoukot repivät naisaskeeteilta vaatteet päältä ja uhkailivat heitä, jotta he kääntyisivät areiolaisuuteen. Heitä

²¹³ Theod. *Hist. Rel.* 4.9–10.

²¹⁴ Theod. *Hist. Rel.* 4.11. Pyhillä kirjoituksilla Theodoretos viittaa todennäköisimmin Raamatun kohtaan Ef. 4:26: ”Vaikka vihastuttekkin, älkää tehkö syntiä. Sopikaa riitanne, ennen kuin aurinko laskee.” (Raamatun 1992 suomennos.)

myös pahoinpideltiin iskuin. Uhkailu ei kuitenkaan vaikuttanut, sillä askeetit pitivät nöyryy-
tystä erittäin suurena kunniana (*timē*) ja ottivat iskut iloisina (*asmenōs*) vastaan.²¹⁵ On huomatta-
tava, että *Kirkkohistoriassa* kuvattujen miesaskeettien kohdalla Theodoretos ei vaatteiden repi-
misistä kirjoita. Kuvaus paljastaa sukupuoliin liitettyjä pukeutumissääntöjä, jotka vaativat nai-
silta peittävämpää pukeutumista. Näiden tarkempi analysointi ei tässä kohdin kuitenkaan ole
oleellista. Tärkeää on huomata, että kuvaus vaatteiden repimisestä korostaa äärimmäistä nöy-
ryytystä, josta huolimatta naisaskeetit pysyivät tyynenä.

Näin Theodoretos itse alustaa tapahtumia *Kirkkohistoriassa*. Tämän jälkeen Theodoretos lainaa
Athanasioksen kirjoitusta Georgioksen kauden tapahtumista. On huomattava, että yllä mainitut
tunnetermit ovat Theodoretoksen omaa käsialaa – Athanasios ei omassa kirjoituksessaan ole
kirjannut tunnesanoja rovion äärellä piestyille naisille. Theodoretos kertoo tapahtumista Atha-
nasiokseen tukeutuen seuraavasti: Pääsiäisen²¹⁶ aikaan saapuneen Georgioksen joukkojen joh-
dolla kaupungin naisaskeetteja ja piispoja vangittiin ja kristittyjen koteja vandalisoitiin.
Georgiosta kismitti se, että kaupunkilaiset eivät olleet hyväksyneet areiolaista piispaa. Eräänä
yönä sotilasjoukot ryntäsivät Sebastianoksen johdolla hautausmaalle, jossa nikaialaiset kristityt
olivat pitämässä omaa jumalanpalvelustaan. Vuorokauden ajankohdasta johtuen hautausmaalla
olijat olivat munkkeja ja naisaskeetteja. Rovio sytytettiin ja paikalla olijoita vaadittiin käänty-
mään areiolaisuuteen. Kun askeetit kieltäytyivät, väkivalta ryöstäytyi käsistä. Naisaskeeteilta
revittiin vaatteet ja heitä pahoinpideltiin siinä määrin, että heitä ei enää tunnistanut. Myös 40
miesaskeettia saatiin kiinni, ja heitä piiskattiin ihmislihaa repivillä raipoilla. Eloonjääneet kar-
kotettiin kaupungista. Athanasios-lainauksen lopuksi Theodoretos kirjoittaa Georgioksen teh-
neen monia vastaavanlaisia julmuuksia kaupungissa ollessaan.²¹⁷

Piispa Athanasioksen kuolemaan Theodoretos on liittänyt vastaavan asetelman. Tämä oli kuol-
lut vuonna 373, ja seuraajaksi oli nostettu Athanasioksen oppilas Petros. Theodoretoksen mu-
kaan asia ei kuitenkaan miellyttänyt Aleksandrian alueen hallinnosta vastannutta kuvernööri
Palladiosta, joka kannatti traditionaalisia kultteja. Niinpä Petros ajettiin maanpakoon ja hänen

²¹⁵ Georgios Aleksandriassa Theod. *Hist. Eccl.* II.14. Alastomaksi riisutuista naisaskeeteista ks. *ibid.* II.14.2–3.
Tarkoista vuosiluvuista ks. Canivet 2006, 390, alaviite 1.

²¹⁶ Canivet (2006, 392–393, alaviite 2) muistuttaa, että pääsiäinen ei todennäköisesti viittaa todelliseen
ajankohtaan. Pyhäjuhlan konteksti saattoi olla keino sanoa, että Georgios kykeni hyvin kauhuttaviin tekoihin.

²¹⁷ Theod. *Hist. Eccl.* II.14, siteeraus kappaleissa II.4–13. Theodoretos ei lainauksessaan ole täysin sanatarkka,
mutta noudattelee pääpiirteittäin Athanasioksen omaa kuvausta, vrt. Ath. *De fuga* 6–7.

tilalleen nostettiin areiolainen Lukios. Theodoretos itse kirjoittaa Lukioksen kauden tapahtumista lyhyesti ilman mielentilatermejä. Sen sijaan hänen siteeraamansa Petroksen kirje sisältää kuvauksia tunteidenhallinnasta.²¹⁸ Petrosta siteeraten Theodoretos kirjoittaa, että Palladios oli lahjonut väkijoukon riehumaan kaupungissa. Tämä väkijoukko kuvataan Roomalaiskirjettä lainaten ”vihan astioiksi” (*orgēs skeuē*). Mellakoitsijat hyökkäsivät paikallisten naisaskeettien kimppuun, repivät heiltä vaatteet ja pahoinpitelivät heitä jopa kuolettavasti. Lopulta riehuva joukko tunkeutui kirkkoon, jossa Petros parhaillaan oli. Sitten eräs alastomaksi riisuutunut mies kiipesi alttarille julistaen ihmisille olevan hyödyksi kaikenlaisen jumalattomuuden, haureuden, huorinteon, miesten välisen seksuaalisuuden sekä varkauden. Alttarilta mies vielä julisti juoman ja ravinnon olevan tärkeämpää elämälle kuin mikään muu. Tässä vaiheessa Petros näki parhaaksi paeta kirkosta.²¹⁹ Kyseessä on vahva mielenhallintaan liittyvä argumentaatio. Maininnat kyvyttömyydestä hillitä vihaa ja avoimet viittaukset hekumalliseen seksuaalisuuteen, juopotteluun sekä syöpöttelyyn toimivat sekä keinona mustamaalata areiolaisia että myös peilinä sellaiselle mielenhallinnalle, joka olisi hyvästä. Toisin sanoen sellaiseen ei kuulu minkäänlainen hillittömyys.

Lukioksen kauden väkivalta ei jäänyt tähän. Theodoretoksen siteeraamassa Petroksen kirjeessä kuvataan askeettien kohtaaman väkivallan yhteydessä myös paikallisen papiston jäsenten joutuneen vihaisten toimenpiteiden kohteeksi. Heitä uhkailtiin väkivallalla ja pidettiin päiväkausia vankina siinä toivossa, että he murtuisivat ja kääntyisivät areiolaisuuteen. Theodoretos jatkaa Petrosta siteeraten, että vangitut kuitenkin murskasivat kaiken pelon (*deilia*). Pelottelu ei tehonnut, ja kääntymätön papisto karkotettiin maanpakoon.²²⁰ Samaa tarinaan kuuluvat luvussa 2.3. mainitsemani egyptiläiset piispat, jotka olivat pitäneet nuoruudestaan lähtien maalliset nautinnot kurissa järjen valvonnan ja kurinalaisen elämäntyylin avulla. Keisari Valens (vallassa 364–378) oli vahvasti areiolaismyönteinen ja piti egyptiläisiä munkkeja vaarallisina uskonintoilijoina, mutta askeetteihin kohdistetun voimankäytön taustalla oli mahdollisesti muitakin syitä. Esimerkiksi piiloutuminen munkkien yhteisöihin saattoi olla keino väistää maallisia velvollisuuksia, ja tämä saattoi ärsyttää viranomaisia.²²¹ Tapahtumien todellinen tausta tai kulku eivät

²¹⁸ Theodoretoksen oma kuvaus Petroksen valinnasta ja hänen karkotuksestaan Lukioksen saapuessa Theod. *Hist. Eccl.* IV.20–21. Vaikka Petros lähetti tapahtumien kulusta kertovan kirjeensä useille kirkkoille, ainoastaan Theodoretoksen lainaus siitä on säilynyt jälkipolville. Näin emme voi olla varmoja ovatko Theodoretoksen tässä esittämät tunnetermit hänen omia lisäyksiään vai alun perinkin Petroksen esittämiä. Petroksen kirjeestä ks. Canivet 2009, 267, alaviite 4.

²¹⁹ Petroksen kirje Theod. *Hist. Eccl.* IV.22. Riehuva väkijoukosta ks. *ibid.* IV.22.4–5. Alastoman miehen saarnasta ks. *ibid.* IV.22.8–9. Vrt. vihan astioista Room. 9:22.

²²⁰ Theod. *Hist. Eccl.* IV.22.19.

²²¹ Sterk 2004, 165.

tässä yhteydessä ole kuitenkin merkityksellisiä seikkoja. Theodoretos on valinnut kirjoittaa levottomuuksista juuri näissä muodoissa, jotka muodostavat koherentin kokonaisuuden. Hän esittää sekä Georgios- että Lukios-narratiivit mielenhallinnallisena vastakkainasetteluna omasta näkökulmastaan vääraoppisten viranomaisten (kykenemättömiä hallitsemaan tunteitaan; syylistyivät erityisesti vihaan) ja oikeaoppisten askeettien (mielenhallinnaltaan järkähtämättömiä; torjuivat erityisesti pelkoa) välillä.

Vääraoppisten vihan kontrastointia askeettien pelottomuuteen Theodoretos käyttää enemmänkin. Antiokiassa asunut Publia oli leskeytymisensä jälkeen liittynyt kaupungissa vaikuttaneeseen naisaskeettien ryhmään. Theodoretos ei kuvaa näiden askeettien toimintaa muuten kuin, että ryhmällä oli tapana laulaa yhdessä hengellisiä lauluja. Kaupungissa olleen keisari Julianus Apostatan (vallassa 361–363) kulkiessa eräänä päivänä ohi alkoivat askeetit laulaa kovalla äänellä traditionaalisia kultteja pilkkaavia lauluja. Keisari kuuli laulun ja pyysi suuressa mielen-tuskassaan (*lian aniaō*) askeetteja hiljentymään, mutta nämä kuitenkin jatkoivat entistä kuuluvammin. Julianus raivostui (*khalepainō*) tottelemattomuudesta ja määräsi henkivartijoitaan pieksemään ryhmän johtajana toimineen Publian. Theodoretos kuvaa Publian kokeneen saamansa kohtelun erittäin suurena kunniana (*akra timē*).²²² Kun alleviivaten vihaisen vääraoppisen ja tyynenä pysyvän askeetin vastakohtaisuutta Theodoretos korostaa Publia-narratiivin edellä, että myös hurksaat naiset halveksuivat keisari Julianuksen raivoa (*lyssa*).²²³

Vastaava asetelma on myös Mooses-nimisen askeetin tarinassa. Theodoretoksen mukaan keisari Valensin käymät kamppailut valtakunnan itärajalla eläneitä arabiheimoja vastaan saatiin lopulta päätökseen tämän Egyptin ja Palestiinan rajaseuduilla asuneen askeetin avulla. Rauhalla oli nimittäin sellainen edellytys, että kristityksi kääntynyt heimon johtajatar halusi Mooseksen opettajaksi heimonsa pariin. Askeetti piti kuitenkin ensin vihkiä piispaksi. Valens suostui pyyntöön ja määräsi Mooseksen vihkimyksen tapahtuvan Aleksandriassa, jonka piispana edellä mainittu Lukios toimi. Tavatessaan Lukioksen Mooses moitti tämän tekoja mm. villipetojen barbariksi. Theodoretos kirjoittaa, että Lukios olisi halunnut surmata Mooseksen mutta ei uskaltanut toimia näin, koska ei halunnut uusien mellakoiden syntyvän. Muita tunnekuvauksia

²²² Publian tarina Theod. *Hist. Eccl.* III.19. Julianus-keisarin suuttumuksesta, henkivartijoiden suorittamasta pahoinpitelystä ja Publian reaktiosta ks. *ibid.* III.19.3–6.

²²³ Theod. *Hist. Eccl.* III.18.2.

Theodoretos ei tapahtumaan liitä Lukioksen murhanhimon ja Mooseksen urheuden (*tharraleos*) lisäksi.²²⁴

Myös Valensin kuolemaan liittyy peloton askeetti, Konstantinopolissa yksinäistä eristäytymiselämää viettänyt munkki Iisak. Hän näki majapaikastaan Valensin marssivan joukkoineen ulos kaupungista kohtaamaan kaupunkia lähestyvien goottien sotajoukkoja. Iisak kysyi keisarilta, minne tämä oli menossa ja satti samalla tätä areiolaisuudesta. Iisak sanoi, ettei keisarilla olisi Jumalaa tukenaan taistelussa, vaan päinvastoin Valens joutuisi vaikeuksiin. Täynnä raivoa (*orgizō*) ollut Valens uhkasi surmata munkin, kunhan olisi palannut voittajana taistelusta. Iisak ei kuitenkaan lainkaan pelästynyt (*hēkista deidō*), vaan lyhyesti vastasi keisarin voivan toteuttaa uhkauksensa.²²⁵ Kävi kuitenkin kuten Iisak oli ennustanut: Valens ei palannut elävänä.²²⁶

Theodoretos peilaa vihaa munkin tyyneyteen myös Telemakhos-nimisen askeetin tarinassa. Tarinan Theodoretos linkittää Länsi-Rooman keisari Honoriuksen kaudelle (vallassa 395–423). Alun perin valtakunnan itäisiltä alueilta kotoisin ollut Telemakhos oli matkustanut Roomaan sen vuoksi, että halusi lopettaa gladiaattoritaistelut. Niinpä hän astui areenalle kesken ottelun. Theodoretos kuvaa yleisön suuttuneen tapauksesta: ihmiset kivittivät Telemakhoksen kuoliaaksi verenhimoisen ”hullun demonin” (*daimonos bakkheia*) vaikutuksen vuoksi. Areenalle kuolleen Telemakhoksen toive toteutui, sillä tapauksen jälkeen Honorius päätti lopettaa gladiaattorinäytökset. Näin Theodoretos kirjoittaa. Todellisuudessa taistelunäytänteet eivät kuitenkaan loppuneet yhden munkin sankarilliseen väliintuloon.²²⁷ Oliko Telemakhos oikeasti olemassa ja kuoliko hän Theodoretoksen kuvaamalla tavalla, eivät ole tässä yhteydessä oleellisia kysymyksiä. Tärkeää on sen sijaan huomata Theodoretoksen tapa käyttää lukevan yleisön käsityksiä äärimmäisestä väkivallasta ja kuolemanuhasta, joiden edessä ihanteellinen askeetti pysyy tyynenä ja pelottomana.

Edellisissä kuvauksissa nousee esille askeettien rauhallisuus ja pelottomuus vaarallisten tilanteiden edessä. Emme voi tietää raivosivatko keisarit tai areiolaiset piispat oikeasti juuri tällä

²²⁴ Mooseksen tarina Theod. *Hist. Eccl.* IV.23. Mooseksen nuhteista Lukiokselle ks. *ibid.* IV.23.4.

²²⁵ Iisakin tarina Theod. *Hist. Eccl.* IV.35. Keisarin raivosta ja Iisakin pelottomuudesta ks. *ibid.* IV.35.3.

²²⁶ Theodoretos kirjoittaa Valensin kuolemasta lähes heti Iisak-narratiivin perään, ks. Theod. *Hist. Eccl.* IV.37.

²²⁷ Telemakhoksen tarina Theod. *Hist. Eccl.* V.27. Kuolemakuvauksia ks. *ibid.* V.27.3. Ks. myös Canivet 2009, 454, alaviite 1. Canivet huomauttaa, että aikalaiskirjoittajista ainoastaan Theodoretos on kirjoittanut Telemakhoksesta. Canivet muistuttaa, että keisari Konstantinus Suuri (vallassa 306–337) oli kieltänyt ihmisten väliset gladiaattoritaistelut jo vuonna 325. Taistelunäytänteet ihmisten välillä jatkuivat kuitenkin Rooman valtakunnassa ainakin seuraavat sata vuotta, jopa vuosia Honoriuksen kauden jälkeenkin. Tarkempaa analyysia aikalaieskustelusta koskien näytänteiden loppumista ks. Wiedemann 1992, 128–164.

tavalla tai kohtasivatko askeetit näin tyynesti ja pelottomasti väkivaltaisista tai vaarallisia tilanteita. Oleellista onkin se, mitä Theodoretos itse haluaa mielenhallintakuvauksilla korostaa. Kyse ei ole pelkästään vääräoppisuuden ja siihen liitetyn vihaisuuden kontrastoimisesta askeettien ideaaliin tyyneyteen ja mielenrauhaan, vaan ylipäätään Theodoretoksen näkökulmasta tuomittavien asioiden, kuten gladiaattorinäytösten, mustamaalaamisesta.

Theodoretos näyttääkin liittäneen mielen hallitsemattomuutta kaikkeen negatiivisena pitämäänsä ja tyyneyttä sekä rauhallisuutta asioihin, jotka hän halusi kuvata positiivisessa valossa. Tästä esimerkki on *Jumalan ystävien historian* Limnaios-nimisen askeetin tarina. Limnaios eli Kyrrhoksen läheisellä vuoristoseudulla, ja Theodoretos itse kertoo tavanneensa Limnaioksen useasti – Kyrrhoksen piispa oli yksi harvoista, joita Limnaios suostui majaan päästämään. Eräänä yönä sattui niin, että Limnaios astui kävelyllä ollessaan nukkuvan kyyn (*ekhis*) päälle. Theodoretoksen mukaan käärme puri Limnaiosta yli kymmenen kertaa. Käärme purki vihaansa (*thymos*) myös askeetin suojakseen nostamaan käteen ennen kuin vetäytyi koloonsa raivohulluutensa (*mania*) purkaneena. Theodoretos kuvaa Limnaioksen turvautuneen puremien jälkeen ainoastaan rukoukseen. Theodoretoksen mukaan Jumala antoi raivoavan (*lyssaō*) käärmeen hyökätä Limnaioksen kimppuun paljastaakseen Limnaioksen ”jumalaisen sielun” (*psykhē theia*) kestävyuden (*karteria*).²²⁸ Mielenkiintoista on, että tarinan kyy raivoaa lähes samalla sanalla kuin keisari Julianus *Kirkkohistorian* Publia-narratiivissa: keisarin raivo kuvataan substantiivilla *lyssa*, käärmeen raivoaminen verbillä *lyssaō*. Mielentilakuvauksissa ei siis kyse ole vain ihmisistä, vaan Theodoretos ulottaa tematiikan koskemaan myös villieläimiä. Voidaankin sanoa mielenhallinnan olleen aikalaisymmärryksessä hyvin tärkeä aihe.

Luvun lopuksi käsittelen vielä pelon positiivisia merkityksiä, joista monet kristilliset kirjoittajat mainitsivat. Esimerkiksi jumalanpelko tai tähän liittyvä ikuisen rangaistuksen pelko käsitettiin positiiviseksi. Klemens Aleksandrialainen opetti teoksessaan *Stromata*, että pelko ei ole ainoastaan irrationaalisen sielunosan tunne, sillä rangaistuksen pelko voi parhaimmillaan ohjata ihmisen rationaaliseen pelkoon syntiä vastaan. Tällainen pelko ei ole enää maallista väärää pelkoa, vaan ”himotonta himottoman Jumalan pelkoa”.²²⁹ Toisaalta ikuisella rangaistuksella pelottelu saatettiin myös nähdä hyvänä keinona lasten kasvatuksessa ja kurissa pitämisessä, kuten

²²⁸ Limnaioksen tarina Theod. *Hist. Rel.* 22.2–6. Käärmeen raivosta ja Limnaioksen sielun kestävydestä ks. *ibid.* 22.5–6.

²²⁹ Knuutila 2006, 118. Lainaus käänös Knuutilan englanninkielisestä tulkinnasta. Ks. myös *ibid.* alaviite 30.

Johannes Khrysostomos korosti.²³⁰ Athanasios puolestaan kirjoitti Antonioksen elämäkerrassa, että ikuisen rangaistuksen pelko on hyvä keino maallisten nautintojen suitsimiseen.²³¹ Aleksandrialainen Didymos Sokea (313–398) puolestaan erotteli ikuisen rangaistuksen pelon ja jumalanpelon, joka on pikemminkin yhteensopiva rakkauden kanssa.²³² Vastaavalla tavalla hyvästä pelosta kirjoitti Johannes Cassianus, joka näki pelon voivan olla hurskaankin kristityn kokemus. Tällainen pelko on rangaistuksen pelon sijaan enemmänkin kuin rakkautta ja kunnioitusta, kuin pojan kunnioittava pelko isäänsä kohtaan tai vaimon kunnioittava pelko miestänsä kohtaan.²³³

Koulutettuna kirkonmiehenä Theodoretos varmasti tunsi keskustelun positiivisen pelon mahdollisuudesta, mutta hän ei kuitenkaan tästä juurikaan kirjoita analysoimissani kuvauksissa. Ainoat avoimen hyveelliset pelot ovat *Jumalan ystävien historiassa* kuvatut Jakobos Kyrrhoslaisen demonikohtaamisten pelot, askeetti Polykronioksen kokema ylpeyden pelko sekä askeetti Julianos Saban pelko liian ylellisestä elämästä. Näissä yhteisenä tekijänä vaikuttaa olevan rukouselämän häiriintymisen pelko, ei suinkaan Theodoretoksen näkökulmasta vääräoppisten toimeenpanema väkivalta. Tunne sinänsä ei siis ole vaarallinen, jos sen taustalla on pyrkimys syventää rukouselämää. Näitä hyveellisiä pelkokuvausanalysoin tarkemmin osana lukua 4.3. Tulkitsem, että positiivisten pelkokuvausten vähäisyys liittyy Theodoretoksen tapaan kuvata teostensa askeetit ihanteellisina. Hyvin hurskaina ja Jumalaa lähellä olevina pelkotematikka on askeeteilla ikään kuin siirtynyt jo taka-alalle. Kunnioitus Jumalaa kohtaan on muuttunut jo itsestänselvyydeksi, josta ei enää tarvitse pelkotermien avulla puhua.²³⁴

3.3. Tunteista vaarallisim, ylpeys

Ylpeyden voidaan sanoa olleen ajan askeettidiskurssissa mielenhallintaa pahimmin uhkaava vaara. Lännessä munkkitaustan omanneet Gregorius Suuri ja Johannes Cassianus pitivät ylpeyttä kaikkein vaarallisimpana tunteena: se johtaisi kristityn edelleen muihin paheisiin.²³⁵ Ylpeys oli siis lähde kaikelle paheellisuudelle. Toisaalta ylpeydellä voidaan ymmärtää olleen tietynlainen kaksoismerkitys. Yhtäällä se on juuri kaikkien muiden paheiden kasvuun, toisaalla se

²³⁰ Knuuttila 2006, 136.

²³¹ Ath. *Vita Anton.* 19.

²³² Knuuttila 2006, 143, alaviite 117.

²³³ Cassian. *Conl.* 13. (PL 49, 865 B.) Kiitokset viitteestä Knuuttila 2006, 150, alaviite 138.

²³⁴ Vrt. Jokinen & Juhila 1993, 77. Itsestänselvyyksinä diskurssit menettävät reflektiiviset piirteensä.

²³⁵ Bloomfield 1952, 69–73.

on myös *apatheiaa* lähellä olevan askeetin viimeinen vaara. Brakke korostaa, että Evagriokselle turhamaisuus ja ylpeys olivat vaarana juuri silloin, kun muut mieltä kiusaavat paheelliset ajatukset on voitettu ja *apatheia* lähellä. Evagrios opetti taistelemaan ylpeyden ja turhamaisuuden tunnetta vastaan tietynlaisella vastastrategialla. Esimerkiksi ajattelemalla haureellisia ajatuksia askeetti voi poistaa turhat ylpeyden aiheet mielestään.²³⁶ Ylpeyden vaarallisuutta voidaan lähestyä myös toisesta suunnasta, kuten Metso on korostanut: keskeinen menetelmä vapautua vaarallisista ajatuksista oli nöyryys, jota hänen mukaansa voidaan luonnehtia sekä kilvoitteluelämän lähtökohdaksi että sen päämääräksi.²³⁷ Ylpeyden vaaran taustalle voidaan ymmärtää myös käsitys maailman synnystä ja myyttisistä lankeemuksista, mistä Theodoretos itsekin kirjoitti. Hänen mukaansa demonit eivät olleet alkuperäisesti olleet pahoiksi luotuja, mutta turhamaisuuden himo (*pathos tou tyfou*) sai ne kapinoimaan Jumalaa vastaan ja putoamaan nykyiseen surkeaan tilaansa.²³⁸

Näin ollen ei ole lainkaan yllättävää, että Theodoretos käsittelee ylpeyden tunteen vaarallisuutta laajalti. Monien muiden tavoin hän piti ylpeyttä kaikkia muita tunteita pahempana. Tästä Theodoretos kirjoittaa *Kirkkohistoriassa*, jossa hän käsittelee 300-luvun loppupuolella voimissaan ollutta audaiolaista harhaoppia. Theodoretoksen mukaan Syyrian alueelta kotoisin ollut Audaios opetti kristinuskon Jumalan olevan ihmismuotoinen – muutenhan Raamatun viittaukset antropomorfiseen Jumalaan eivät olisi ymmärrettäviä. Theodoretos kirjoittaa, että Audaios sai myös vaikutteita manikealaisuudesta. Tämä näkyi ryhmittymän käsityksissä siitä, että pimeys ja tuli eivät olleet Jumalan luomia.²³⁹ Theodoretoksen mukaan audaiolaiset pysyttäytyivät erillään kirkon toiminnasta ja väittivät joidenkin oikeaoppisten kirkon piirissä elävien kristittyjen miesten syyllistyneen koronkiskontaan sekä avioliiton ulkopuoliseen yhteiselämään naisten kanssa. Oikeaoppiset, jotka eivät edellä mainittuihin paheisiin syyllistyneet, silti hyväksyivät mainittuihin paheisiin langenneet joukkoonsa. Theodoretos kirjoittaa, että tästä syystä audaio-

²³⁶ Brakke 2006, 67–68; Evagr. Pont. *Praktikos* 58.

²³⁷ Metso 2004, 43.

²³⁸ Theod. *Graec. Affect. Cur.* 3.100–101. Tätä voidaan kutsua toiseksi lankeemukseksi toisen ollessa Aadamin lankeaminen hyvän- ja pahantiedon puun omena. Ns. kahden lankeemuksen mallista osana varhaiskristillistä askeettiteologiaa ks. esim. Metso 2004, 38–39. Demoneiksi muuttuneiden enkeleiden lankeemuksesta ks. Ilm. 8:10, 8:12, 12:7–12.

²³⁹ Audaioksen harhaoppi Theod. *Hist. Eccl.* IV.10. Opin sisällöstä ks. *ibid.* IV.10.1–3. Canivet'n (2009, 220, alaviite 1) mukaan kuvaus viittaa mesopotamialaisvaikutteiseen dualistiseen uskoon hyvän ja pahan välisestä taistelusta, johon Theodoretos piispanvirassaan aiemminkin oli törmännyt. Väite Jumalasta ei kaiken luojana oli tietysti ankaran harhaoppinen Theodoretoksen edustaman kirkon sisällä.

laiset sanoivat mieluummin elävänsä yksin mutta että tämä on vain heidän tekosyynsä harhaopin piilottamiseksi. Hänen mukaansa kaiken taustalla on tässä Audaioksen opetukseen liittyvä ylpeys (*alazoneia*). Lopuksi Theodoretos yhdistää audaiolaiset Raamatun omahyväisiin fari-seuksiin, jotka paheksuivat publikaanien ja syntisten kanssa ruokaillutta Kristusta.²⁴⁰

Audaioksen liike oli hyvin askeettinen. Liikkeessä kannatettiin mm. jatkuvan suremisen oppia, siis ajatusten suuntaamista jatkuvaan katumukseen.²⁴¹ Theodoretos ei Audaioksen persoonaa tai oppia enemmän avaa, mutta tekstin perusteella voidaan tulkita kyseessä olleen ryhmittymä, jonka opetuksen keskiössä oli pyrkimys henkilökohtaiseen mystiseen kokemukseen Jumalasta. Separatistisen ryhmittymän kirkolliselle hierarkialle tuoma uhka on tietysti selviö, ja siten piispan kriittinen suhtautuminen ei ole lainkaan yllättävää. Tärkeää on kuitenkin huomata kritiikin apuvälineenä käytetty tunnekuvausten ulottuvuus: väärän opin pohjalla ja syynä on ylpeys, joka on vielä paljon vaarallisempaa kuin mikään ahneus tai aistillinen heikumallisuus. Kuten Vööbus toteaa ajan muista harhaopeista kirjoittaessaan, tällaiset maininnat eivät kuvaa liikettä sinänsä, vaan pikemminkin keinoja, joilla opillisia vastustajia pyrittiin mustamaalaamaan. Ajateltiin, että kirkollisen hierarkian ulkopuolisuus tarkoittaisi itsessään jo turmeltuneisuutta.²⁴²

Askeetti Jakobos Kyrroslaista Theodoretos piti itselleen läheisenä. Ei olekaan lainkaan yllättävää, että hyvin hurskaaksi korostamansa Jakoboksen hän kuvaa torjuneen nimenomaan ylpeyden vaarallista tunnetta. Hiippakunnassaan eläneitä markionilaisia kristittyjä – Theodoretoksen näkökulmasta harhaoppisia – vastaan ahkerasti saarnannut Theodoretos kuvaa läheistä suhdettaan Jakobokseen: päivää ennen Theodoretoksen saarnaretkä markionilaiskylään hänen seurassaan ollut Jakobos oli nähnyt näyn häntäänsä nielevästä tulisesta käärmeestä, joka viittasi Theodoretoksen mukaan markionilaisten todelliseen palvonnan kohteeseen.²⁴³ Theodoretos painottaa Jakoboksen kertoneen tästä enteellisestä käärmeunestaan ilman turhamaisuutta, ei itsestään ylpeillen tai rakkaudesta kunniaan (*filotimeomai*). Theodoretoksen mukaan Jakoboksen ”jumalainen sielu” (*psykhē theia*) oli kaukana tällaisesta himosta (*pathos*) eli modernilla kielellä tunteesta.²⁴⁴

²⁴⁰ Theod. *Hist. Eccl.* IV.10.4–5. Vrt. Matt. 9:10–13.

²⁴¹ Vööbus 1960, 124–125.

²⁴² Vööbus 1960, 131.

²⁴³ Theod. *Hist. Rel.* 21.17.

²⁴⁴ Theod. *Hist. Rel.* 21.19.

Ylpeyteen liittyviä turhamaisuuden ja itserakkauden vaarallisia tunteita vastusti Kyrrhoksen vuoristoseudulla asustellut Theodoretoksen elinaikana vaikuttanut Polykronios. Theodoretos kirjoittaa, että Polykronios ei halunnut käyttää rautakahleita (joita esimerkiksi luvussa 2.3. käsitelty kirkkoon sulkeutunut Eusebios suosi), jottei olisi syylistynyt turhamaisuuteen (*tyfos*). Theodoretoksella vaikuttaa tässä olevan taustalla ajatus siitä, että avoimesti muille näkyvä kahleaskeesi olisi saanut askeetin ylpistymään. Polykronioksen askeesin erikoisuus oli koko yön kestävä seisaallaan olo, johon kuului hyvin raskaan puunjuuren kantaminen. Askeetti kuitenkin pyrki piilottamaan tämän juuren vieraiden ollessa läsnä. Erään kerran vieraillessaan Polykronioksen majassa Theodoretos kuitenkin huomasi puunkarahkan ja oli jo viemässä sitä ulos helpottaakseen Polykronioksen askeesia. Munkki kuitenkin harmistui, ja Theodoretoksen oli laskeettava juuri maahan. Theodoretos kirjoittaa, että Polykronios onnistui askeettisten taakkojensa piilottelulla kitkemään sielustaan (*psykhē*) mainitun turhamaisuuden lisäksi muut himot (*pathē*), kaipuun kunnian rakastamiseen (*filotimia*) ja tahdon tyhjän maineen (*kenē doksa*) tavoitteluun.²⁴⁵

Vastaavantyyppinen kuvaus on Polykronioksen aikalaisen Baradatoksen tarinassa. Tämä munkki eli vuoren juurella keljassaan ja muutti myöhemmin asumaan vuoren harjanteelle itselleen liian pieneen puuarkkuun. Myöhemmin Baradatos siirtyi Antiokiaan piispa Theodosioksen (piispana 423–428) apulaiseksi. Theodoretos korostaa, ettei Baradatos kuitenkaan antanut mielensä ylpistyä vaan ymmärsi vaaran, että ajatukset täytyisivät turhamaisuudesta (*tyfos*). Piispan apulaisena Baradatos jatkoi kurinalaista askeesiaan harjoittaen jatkuvaa seisomista ja pukeutuen koko kehon peittävään kaapuun, jossa oli vain pieni hengitysausko.²⁴⁶ Huomionarvoista on, että Theodoretos ei kirjoita Polykronioksen tai Baradatoksen tarinoissa muista tunteista suoraan, vaan sen sijaan korostaa munkkien torjuneen nimenomaan ylpeyteen liittyviä vaaroja. Polykronioksen tarinassa Theodoretos mainitsee ”muut himot”, jotka voi ymmärtää aivan samoin kuin luvussa 3.1. käsitellyissä Afraatesin ja munkki Theodosioksen tarinoissa. Ne ovat alempia keholliseen ja maalliseen elämään liittyviä tunteita. Nämä muut tunteet, joita Theodoretos ei edes tarkenna, eivät kuitenkaan ole kuvauksissa keskiössä. Polykronioksenkin tarinan yhteydessä vaikuttaa siltä, että Theodoretos halusi kuvata munkin hurskasta tasoa nimenomaan ylpeyden torjunnan kautta.

²⁴⁵ Polykronioksen tarina Theod. *Hist. Rel.* 24.3–9. Pyrkimyksestä välttää vaarallisia tunteita ks. *ibid.* 24.6.

²⁴⁶ Baradatoksen tarina Theod. *Hist. Rel.* 27. Pyrkimyksestä välttää turhamaisuutta ks. *ibid.* 27.4. Baradatoksesta lyhyesti ks. Price 2008, 179, viite 1.

Ylpeyden vaarallisuutta Theodoretos korostaa myös *Jumalan ystävien historiassa* esiintyvien käärmeiden kautta. Luomiskertomuksessa esiintyvä käärme on tyypillinen pahuuden symboli kristillisessä symboliikassa, ja siten sen käyttö ei ole lainkaan yllättävää.²⁴⁷ Edellä tuli ilmi Limnaioksen kohtaama kyy (*ekhis*), jonka raivoa Theodoretos käyttää korostamaan askeetin mielenkynteyttä. Ylpeyteen liittyvät käärmeet sen sijaan eivät ole samaa lajia, vaan Theodoretos käyttää näistä termiä *drakōn*, joka viittaa hengelliseen pahaan tai paholaiseen.²⁴⁸ Ensimmäinen ylpeyteen liittyvistä paholaismaisista käärmeistä esiintyy *Jumalan ystävien historian* askeetti Julianos Saban tarinassa. Julianoksen yhteisön ohjelmaan kuului päivittäisiä aavikkokävelyitä, ja hänellä itsellään oli tapana vetäytyä yksinvaelluksille voidakseen rukoilla rauhasa.²⁴⁹ Eräällä tällaisella kävelyllä hänellä oli mukanaan muuan Jakobos-niminen oppilas, jota ei tule sekoittaa *Jumalan ystävien historian* muihin Jakoboksiin. Jakobos seurasi opettajaansa näköyhteyden päästä, jottei häiritsisi tämän rukousta. Kävelyn aikana Jakobos näki tiellä valtavan käärmeen (*drakōn*), jonka nähdessään aikoi pelon (*deos*) vuoksi jo lähteä karkuun. Hän kuitenkin rohkaistui ja lähestyi käärmettä huomaten sen olevan kuollut. Myöhemmin kaksikon levähtäessä oppilas tiedusteli, oliko Julianos itse huomannut käärmettä. Aluksi tämä kielsi tietävänsä asiasta mitään, mutta myönsi lopulta itse tappaneensa käärmeen tekemällään ristinmerkillä. Samalla hän varoitti oppilastaan, ettei sellaisista asioista saisi puhua, jotka nostattavat ylpeyttä (*alazoneia*) ja turhamaisuutta (*tyfos*). Julianos kuitenkin lupasi, että tapauksesta saisi kertoa eteenpäin hänen kuolemansa jälkeen, jolloin hänen ei ollut vaara enää syyllistyä näihin ”himoihin” (*pathē*) eli nykykielellä tunteisiin.²⁵⁰

Muutama kappale Julianoksen käärmetarinan perään Theodoretos vielä kirjoittaa, että vaikka Julianos oli erittäin hyveellinen, hän kuitenkin kieltäytyi kaikesta kunnian tai maineen (*timē*) tavoittelusta. Theodoretos kirjoittaa Julianoksen kuitenkin hyväksyneen kunnian tavoittelun

²⁴⁷ Käärmeistä pahuuden symboliikkana varhaiskristillisyydessä ks. Russell 1988, 47–49.

²⁴⁸ Kyseessä ei ole tavallista käärmettä, ὄφις (*ofis*), tai lajia kuten esimerkiksi kyytä ἔχις (*ekhis*) kuvaava sana, vaan paha symboloiva δράκων (*drakōn*). Ks. Canivet & Leroy-Molinghen 1977, 209, alaviite 4. *Drakōn*-termi esiintyy jo Raamatun Ilmestyskirjassa osana lopun aikojen tapahtumien profetiaa symboloiden itse paholaisen toimia, ks. Ilm. 12:3: καὶ ὄφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ δράκων μέγας πυρρὸς [...]. (*Novum Testamentum Graece*), ”Toinenkin tunnusmerkki näkyi taivaalla: suuri tulipunainen lohikäärme [...].”

(Raamatun 1992 suomennos.) Myös Athanasios kirjoitti *drakōn*-termillä paholaisesta, ks. Ath. *Vita Anton*. 6: Τέλος γοῦν, ὡς οὐκ ἠδυνήθη τὸν Ἀντωνίων οὐδ’ ἐν τούτῳ καταβαλεῖν ὁ δράκων, ἀλλὰ καὶ ἔβλεπεν ἑαυτὸν ἐξωθούμενον ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτοῦ [...]. (*PG* 26, 849 A.) ”Kun tuo lohikäärme ei tälläkään tavoin pystynyt kukistamaan Antoniosta eikä saanut sijaa hänen sydämessään [...].” (Suomennos Helena Lampi.)

²⁴⁹ Theod. *Hist. Rel.* 2.4.

²⁵⁰ Theod. *Hist. Rel.* 2.6.

niille, joille se olisi rakentavaa. Theodoretos ei tarkenna, kenestä tässä kohdin on kyse ja millainen kunnian tavoittelu olisi rakentavaa.²⁵¹ Tulkitsen, että edelliset Julianos-kuvaukset voim ymmärtää Theodoretoksen keinona korostaa Julianoksen hyveellistä ja hurskasta mielentilaa, josta ylpeyden tunteet on torjuttu. Keskeistä ei näissä kuvauksissa näytä olevan ole se, kuinka paljon seurassa ollut noviisimunkki pelästyi tai kenellä on oikeus tavoitella kunniaa. Keskeistä on Julianoksen kuvaaminen äärimmäisen nöyränä.

Ylpeyteen houkuttelevan käärmeen Theodoretos on kirjoittanut myös Julianoksen jälkeiseen Markianoksen tarinaan. Kyrrhoksen kaupungista kotoisin ollut Markianos oli askeetti, joka siirtyi harjoittamaan mietiskelyelämäänsä aavikolle noin 100 kilometriä Beroean kaupungista lounaaseen. Todennäköisimmin hän eli aina 380-luvulle saakka.²⁵² Markianos kohtasi käärmeen (*drakōn*) ollessaan rukoilemassa yhteisönsä pihalla. Seurassa ollut oppilas huomasi muurin päälle luikerrelleen pedon, jota hän vavisten pelästyi (*deidō*). Kovasti säikähtäneenä hän aneli opettajaansa pakenemaan. Markianos huomasi itsekin tilanteen ja torui oppilastaan: pelko tai pelkuruus (*deilia*) on ”tuhoava himo” (*pathos olethrion*). Käärme kohtasi samanlaisen lopun kuin Julianoksenkin tarinassa, sillä opettajan sormillaan tekemä ristinmerkki tuhosi pedon.²⁵³ Theodoretos kirjoittaa lähes heti käärmetarinan perään, että Markianos pyrki piilottamaan voimansa ja ihmetekonsa, joihin hänellä oli valtaa Jumalan läheisyydessä ollessaan. Theodoretoksen mukaan Markianoksen haluttomuus ihmetekoihin johtui siitä, että paholainen pyrkii houkuttelemaan ihmeitä tekevän askeetin mieleen ylpeyttä (*alazoneia*).²⁵⁴ Toisin sanoen hyvät teot, tässä tapauksessa villipedon tuhoaminen, tulee piilottaa, koska muuten ne kylväisivät ylpeyden siemeniä. Theodoretos kirjoittaa askeetin kokemasta pelosta tässäkin, mutta tulee huomata pedon olevan sekä Julianoksen että Markianoksen tarinoissa aloittelevan munkin kokemus. Yhteisön johtoasemissa olleet Julianos ja Markianos sen sijaan kohtasivat ylpeyden vaaroja.

Kirkkohistorian sisältämät kuvaukset väkivallan kohteeksi joutumisen kunnia-asianaan (*timē*) kokeneista askeeteista, kuten antiokialainen Publia ja aleksandrialaiset naisaskeetit, viittaavat siihen, että teoksen lukijakunnaksi ei ollut ainakaan pelkästään tarkoitettu askeetteja. Tässä kohdin Theodoretos kuvaa kunniantunteen positiivisessa valossa. Sen sijaan *Jumalan ystävien historiassa* Theodoretos asettaa ylpeyden (*alazoneia*), kunniantunteen tai kunnian rakastamisen

²⁵¹ Theod. *Hist. Rel.* 2.12.

²⁵² Price 2008, 47, viite 1.

²⁵³ Theod. *Hist. Rel.* 3.7.

²⁵⁴ Theod. *Hist. Rel.* 3.9.

(*timē, filotimia*), turhamaisuuden (*tyfos*) ja turhan maineen (*kenē doksa*) tavoittelun samaan torjuttavien tunteiden ryhmään. Kirkon toimintaan ja maalliseen elämään kiinteämmin osallistuvien lukijoiden, siis oletetun *Kirkkohistorian* kohdeyleisön, keskuudessa ylpeys omasta järkähättämättömyydestä ei ainakaan näin tulkiten näytä olleen paheellista. Käsitys ihanteellisesta mielentilasta näyttää siis kontekstisidonnaiselta. Se on ainakin osittain joustava siten, että *Kirkkohistorian* lukevalle yleisölle ajatus kunniaa kokeneesta askeetista ei ollut niin torjuttava kuin *Jumalan ystävien historian* mahdollisesti monastisemmalle yleisölle. Vaikuttaa siltä, että Theodoretos ajatteli teemasta juuri näin: jatkuvaan rukouselämään pyrkivien askeettien tulee välttää kaikkia ylpeyteen liittyviä tunteita, mutta maallisempiakin tehtäviä suorittavien kirkon työntekijöiden sen sijaan on lupa saada työstään ja asemastaan myös jonkin verran mainetta ja kunniaa.

Theodoretoksen käsitykset askeeteille vaarallisista tunteista voidaan kiteyttää seuraavasti. Toisaalta vaaralliset tunteet ovat tarkentamaton kokonaisuus ”himojen piikkejä”, ”sielun viljeljä petoja”, ”lukemattomia ansoja” tai tarkemmin erikseen tunteita mainitsematta kurinalaisella askeesilla torjuttuja. Nämä kokonaisuudet näyttävät liittyvän kehollisiin ja maalliseen elämään liittyviin tunteisiin, joiden kanssa ihanteellinen askeetti ei enää kamppaile. Toisaalta Theodoretos näyttää ajatelleen, että edistyneimmät ja kokeneimmat askeetit kohtaavat pelkoon, vihaan, ylpeyteen ja turhamaisuuteen liittyviä vaaroja, joita on alituisen torjuttava. Hyveellisen pelotomuuden tematiikka nousee esille erityisesti vääräoppisten hallitsijoiden ja viranomaisten aiheuttamien vaarojen kohdalla. Davidin tarinassa Theodoretos kirjoittaa, että hurskaimmankaan kristityn on äärimmäisen vaikea torjua vihan tunnetta. Ihanteena esitetty henkiolennon lailla elänyt David kuitenkin vältti tämän tunteen. Ylpeyteen liittyvät tunteet ovat askeetin jumalyhteydelle kaikkein vaarallisimpia, kuten tulkintani hengelliseen pahaan viittaavista ja rukouksen keskeyttämiseen houkuttelevista *drakōn*-käärmeistä osoittaa. Noviisimunkkien kokemat tuhoavat pelot pois lukien Theodoretoksen kirjauksia erityisistä pahoista tunteista tuleekin tulkita siten, että ne kuvaavat sellaisia tunteita, jotka Theodoretos uskoi olevan vaarana rukouselämässään jo harjaantuneilla sekä Jumalaa lähellä olevilla askeeteilla. Liiteosion taulukossa ”Pahat tunteet” esitän nämä askeettien vaaralliset tunteet ja mielentilat koottuna.²⁵⁵

²⁵⁵ Ks. LIITE 2. Taulukko: Pahat tunteet.

Luvun lopuksi on vielä todettava, että Theodoretos näyttää ajatelleen tunteidenhallinnan osalta eri tasojen kristillisyyttä. *Jumalan ystävien historian* ja *Kirkkohistorian* merkinnöistä käy selvästi ilmi, että Theodoretos edellytti kaikilta kristityiltä ponnistelua mielenhallintaan. Muutenhan esimerkiksi askeetti Maron ei olisi parantanut luokseen saapuneiden tunne-elämää tai Theodoretos kehottanut kirjeissään pyrkimään järjen johtamaan sielunkokonaisuuteen. Askeettien kohdalla ideaali oli kuitenkin kokonaisvaltainen tunteiden kontrollointi.

4. Hyvät tunteet

Tunteiden täydellinen valvonta ei kuitenkaan tarkoittanut Theodoretokselle sitä, että tunteita sinänsä ei olisi. Osan kuvaamiensa askeettien kokemista tunteista Theodoretos asettaa myös positiiviseen valoon. Mitä tunteita nämä ovat ja mihin tilanteisiin Theodoretos niitä yhdistää? Voiko yhtä aikaa kontrolloida tarkasti sielunliikkeitään ja silti kokea vahvojakin tunteita? Jos voi, onko olemassa jokin raja? Huomattavaa on se, että osa näistä erittäin vahvojakin tunteita, kuten viha, kokeneista askeeteista omaa Theodoretoksen kirjauksissa puhtaan sielun tai jopa himottoman mielentilan (*apatheia*). Tässä luvussa tarkastelen sitä, miten Theodoretos kuvaa tällaisia hyveellisiä tunteita, ja sitä, miten ne liittyvät ihanteelliseen mielentilaan.

Nostin jo luvun 2. alussa esille Theodoretoksen kirjoittaneen teoksessaan *Graecarum Affectionum Curatio*, että alempien sielunosien liikkeitä voi käyttää myös jumalalliseen toimintaan ja että sielua tulee ohjata nimenomaan järjen avulla. Tällaisesta hyveellisestä toiminnasta Theodoretos antaa esimerkin teoksessaan *Eranistes*, jossa hän kuvaa dialogissa esiintyvän Orthodoxoksen suulla, että on esimerkiksi mahdollista katsoa ystävällisesti ja rakkaudellisesti, kuunnella jumalallista opetusta ja puutteenalaisten avunpyyntöjä, laulaa hengellisiä ylistyslauluja, ojentaa kättä apua tarvitsevalle ja muutenkin käyttää kehoa jumalalliseen toimintaan. Theodoretos painottaa, että kaikessa tässä kristityn toiminnan pohjalla on järki, sillä mielessä tai ajattelussa (*nous*) muotoillaan ensin hyve tai pahe, jonka pohjalta keho toimii. Toisin sanoen Theodoretos tässäkin kirjoittaa järjen ohjaamasta sielunihanteesta.²⁵⁶ Kuvaus ei käsittele tunteita sinänsä, mutta antaa viitteitä siitä, missä tilanteissa sielunliikkeet olisivat hyvästä.

Vaikka Theodoretos kuvasikin *Jumalan ystävien historiassa* ”elämälle kuolleita” askeetteja, kuten Salameeta, näyttää siltä, että hän ei kuitenkaan ajatellut sielun alempien osien olevan

²⁵⁶ Theod. *Eranistes* III.224–225.

sammutettavissa. Hyvätkin tunteet ovat askeetin omia sielunliikkeitä. Filosofi Petri Järveläisen tekemässä jaottelussa siitä, käsitettiinkö hyveelliset tunteet luonnollisina (*natural emotions*) vai Jumalasta kanavoituvina hengellisinä tunteina (*spiritual emotions*) Theodoretos selvästi sijoittuu luonnollisia tunteita kannattaneiden kristillisten kirjoittajien joukkoon.²⁵⁷ Näin ymmärrettynä oleellista koetuissa tunteissa näyttääkin olevan niiden motiivi, se, mikä Theodoretoksen mielestä oli jumalallista ja siten oikeutettua. Väärä motiivi tai syy tekee tunteesta pahan, ”himon” (*pathos*), ja motiivin kautta voimme ymmärtää, miksi sama tunne on toisaalla synnillistä, kuten vääräoppisten viha luvussa 3.2., ja toisaalla synnitöntä, kuten askeettien viha luvussa 4.3.

4.1. Kyynelehtiminen ja suru

Kyynelkuvaukset ovat vahvasti esillä sekä *Jumalan ystävien historiassa* että *Kirkkohistoriassa*. Evankeliumit tuntevat myös Jeesuksen itkun ja kyynlehtimisen,²⁵⁸ ja myöhäisantiikin varhaiskristilliset kirjoittajat käsitelivät aihetta laajalti. On muistettava, että kyynelten vuodattaminen ei sinänsä välttämättä tarkoita samaa asiaa kuin sureminen. Kiteytetysti voidaan sanoa, että ihmisen pelastumiseen – tähänhän jokaisen kristityn oli maallisella elämällään pyrittävä – liittyvistä seikoista oli lupa vuodattaa kyynleitä. Useat kirjoittajat kytkivät hyveelliset kyynleet suruun ja huoleen iankaikkisen elämän menetyksestä. Hyveellisten kyynelten syynä olivat omat tai muiden tekemät synnit ja niihin liittyvä katumus tai myötätunto. Toisena syynä kyynlehtimiselle ymmärrettiin Jumalan läheisyys, jossa siinäkin tosin on tulkittavissa hengellinen pelastalouteen liittyvä syy: kontrastinen kokemus maailman synnillisyydestä ja Jumalan pyhyydestä saattoi purkautua surunsekaisina kyynleinä.²⁵⁹ Maallisista seikoista johtunut kyynlehtiminen tai suru oli motiiveiltaan väärää ja siten paheellista. Esimerkiksi Johannes Khrysosto-

²⁵⁷ Järveläinen 2000, 72–94. Tunteiden filosofista taustaa laajalti tarkastellut Järveläinen on jakanut myöhäisantiikin kristillistä käsitystä tunteiden oikeutuksesta aleksandrialaiseen ja augustinolais-kappadokialaiseen koulukuntaan. Aleksandrialaiseen kristillisyyteen sitoutuneet kirjoittajat Klemens Aleksandrialainen ja Origenes sekä heidän seuraajansa Evagrius ja Johannes Cassianus opettivat maallisten tunteiden estävän puhtaan jumalyhteyden. Stoalaisten koulukunnan filosofien tavoin tavoitteena oli *apatheia*-tila, jonka saavuttanut kristitty kokee tunteita, mutta ne eivät ole ”luonnollisia tunteita” (*natural emotions*) vaan ”hengellisiä tunteita” (*spiritual emotions*), jotka kanavoituvat suoraan Jumalasta mutta joista ihmisen on rajallisen kielensä vuoksi pakko puhua maallisin termein. Toista tapaa ymmärtää hyväksytyjä tunteita kannattivat mm. kappadokialaiset kirkkoisät sekä lännen puolella Augustinus. Hekin korostivat tunteiden kontrolloinnin tärkeyttä ja myös heillä puhtaiden tunteiden alkusyy oli Jumalassa, mutta erona aleksandrialaiseen malliin he eivät kieltäneet sielunliikkeitä sinänsä. Maalliset tunteet ovat oikein suunnattuna Jumalan pyhittämiä ja siten oikeutettuja.

²⁵⁸ Jeesus itki (*klaiō*) Jerusalemin kohtaloa, kyynleitä (*dakryō*) hän vuodatti Lasaruksen vuoksi. Ks. Luuk. 19:41; Joh. 11:35. (*Novum Testamentum Graece*.)

²⁵⁹ Hausherr 1982, 18.

mos, joka ei saarnannut vain munkeille vaan laajemminkin kristitylle väestölle, otti asiaan tiukan kannan: menehtyneiden läheisten vuoksi ei tulisi surra, sillä hehän olivat jo siirtyneet taivaan iloon, ja toisaalta niiden kuolleiden vuoksi, joilla ei ollut enää toivoa, oli turha surra. 500-luvulla vaikuttanut palestiinalainen munkki Barsanuphius kirjoitti kirjeenvaihdossaan, että munkin ei tulisi surra mitään maallisiin asioihin liittyvää.²⁶⁰ Toisin sanoen maallisista syistä syntynyttä surua pidettiin turhana.

Myös Theodoretos käsittelee kyyneltematiikkaa. Heti *Jumalan ystävien historian* esipuheessa hän yhdistää surun ja kyyneleet ja kirjoittaa, että hänen teoksensa askeetit eivät ole kokeneet ”naurun himoa” (*gelōtos pathos*), siis iloinneet maallisista asioista, vaan kuluttaneet koko elämänsä itkua (*klauthmos*) harjoittaen ja kyyneleitä (*dakrya*) vuodattaen.²⁶¹ Tällä Theodoretos näyttää tarkoittavan sitä, että hänen kuvaamiensa askeettien kokemat vahvat tunteet johtuivat aina hengellisistä syistä. Sama tematiikka kyynelten ja surun yhteen linkittämisestä ja niiden yhdistämisestä hengelliseen syyhyn näkyy *Jumalan ystävien historian* Simeon Styliitan tarinassa, jossa Theodoretos kirjoittaa nuoren Simeonin liikuttuneen syvästi kirkossa kuulemastaan saarnasta. Theodoretoksen mukaan Simeon kuuli saarnattavan siitä, että siunattuja ovat itkevät (*klaiō*) ja surevat (*pentheō*), kirottuja ovat nauravat (*gelaō*) ja kadehdittavia ovat ne, joilla on puhdas sielu (*psykhē kathara*). Saarnasta vaikuttanut Simeon aloitti pian tämän jälkeen askeettisen elämänsä.²⁶² Theodoretos korostaa itse apostoli Pietarinkin itkeneen (*klaiō*) sen jälkeen, kun tämä oli kieltänyt kolmesti opettajansa.²⁶³ Myös Theodoretoksen äiti itki, mutta hänen surunsa syyn Theodoretos asettaa maalliseksi. Theodoretos kuvaa *Jumalan ystävien historiassa* tämän anelleen itkien (*klaiō*) munkki Petrokselta tulehtuneen silmänsä parantamista. Theodoretos asettaa äitinsä maallisen surun alempiarvoiseen asemaan, sillä heti perään hän kirjoittaa tämän askeettisesta kääntymyskokemuksesta: parantumisesta ja Petroksen puheesta vaikuttanut äiti palasi kotiinsa, pesi pois kasvovärinsä ja lopetti ylenmääräisen koristautumisen elämäntapansa.²⁶⁴

²⁶⁰ Hausherr 1982, 3–4.

²⁶¹ Theod. *Hist. Rel.* prol. 7.

²⁶² Theod. *Hist. Rel.* 26.2. Kyseessä on ote vuorisaarnasta, jota Theodoretos käyttää valikoivasti, vrt. Matt. 5:4–8; Luuk. 6:21–25. Kuvaus on todennäköisesti vastine Athanasioksen *Vita Antoniin* kertomukselle nuoren Antonioksen askeesielämän aloituksesta, jonka alkusyy oli myös vaikuttava saarna, ks. Ath. *Vita Anton.* 2–3.

²⁶³ Theod. *Hist. Rel.* epil. 10. Vrt. Matt. 26:75.

²⁶⁴ Theod. *Hist. Rel.* 9.7. Äidin kääntymyksestä ks. *ibid.* 9.8.

Theodoretoksen äidin itku liittyy maallisiin huoliin. *Jumalan ystävien historiassa* kuvatuille askeeteille Theodoretos ei kuitenkaan tällaisista syistä kumpuavaa surua tai kyyneleitä aseta. Luvussa 2.2. mainittu Domnina asui Kyrrhoksen eteläpuolella sijainneella perheensä tilalla hänelle rakennetussa askeetinmajassa. Askeetin päivin ja öin jatkuneeseen mietiskelyyn kuului jatkuvien kyyneleiden (*dakrya*) vuodattaminen. Nämä syntyivät kuumasta rakkaudesta (*thermos erōs*) Jumalaa kohtaan.²⁶⁵ Zeugman alueella Eufrat-joen varrella sijainneen luostarin johdossa ollut Theodotos-niminen miesaskeetti puolestaan itki jumalankaipuunsa vuoksi päivin ja öin myötätunnon kyyneleitä (*katanykseōs dakrya*).²⁶⁶ Edellä mainittu Agrippa omasi erityisen sielun puhtauden, jonka kautta hän pysyvästi nautti Jumalan läheisyydestä ja jonka vuoksi hänen poskensa olivat jatkuvasti kosteat kyyneleistä (*dakrya*).²⁶⁷ Lisäksi Theodoretos kirjoittaa, että Kyrrhoksen eteläpuoleisella aavikolla eli 300-luvulla Abrahames-niminen vanha askeetti, joka eli erittäin hyveellistä elämää ja itki jatkuvasti myötätunnon kyyneleitä (*katanykseōs dakrya*),²⁶⁸ aivan kuten Theodotos. Näiden kuvausten kyyneleet johtuvat myötätunnosta maailmaa kohtaan tai Jumalan läheisyydestä – ei enää omasta synnillisyydestä, joka ihannetiassa on kaukainen tai ainakin jatkuvasti torjuttu asia. Huomionarvoista on myös, että näissä kyynelten tai surun hengellistä puolta korostaneissa kuvauksissa yhdistyy kyyneleisiin toinenkin ihanteelliseen mielenhallintaan liittyvä teema: rukouksen jatkuvuus.

Hyveellinen kyynelehtiminen liittyi myös konkreettisiin tapahtumiin, jotka uhkasivat kristittyjä. Askeetti Julianos Saba vuodatti tällaisia kyyneleitä (*dakrya*). Nämä olivat Theodoretoksen kuvauksessa palavia tai kiihkeitä (*therma*): Julianoksen seurassa päiväkausien rukouskävelyllä ollut nuori munkki oli nääntymässä janoon ja Julianos sääli tätä niin suuresti, että rukoili erämaahan lähdeksi syntyväksi vuodattaen samalla kyyneleitään. Maahan osuessaan kyyneleet muuttuivatkin puroksi.²⁶⁹ Julianoksen erämaarukouksiin kuuluivat kyyneleet muulloinkin. Sekä *Jumalan ystävien historiassa* että *Kirkkohistoriassa* Theodoretos kirjoittaa Julianoksen rukoilleen erämaan yksinäisyydessä kaimansa keisari Julianus Apostatan kristityille aiheuttaman uhan vuoksi. *Jumalan ystävien historiassa* Theodoretos kirjoittaa rukouksen venyneen

²⁶⁵ Theod. *Hist. Rel.* 30.1–3.

²⁶⁶ Theod. *Hist. Rel.* 5.7.

²⁶⁷ Theod. *Hist. Rel.* 4.8.

²⁶⁸ Theod. *Hist. Rel.* 3.17.

²⁶⁹ Theod. *Hist. Rel.* 2.7.

aina kymmenen päivän mittaiseksi,²⁷⁰ *Kirkkohistoriassa* puolestaan Theodoretos kirjoittaa askeetti Julianoksen vuodattaneen kyyneleitä (*dakrya*) tämän erämaarakouksensa aikana.²⁷¹ Myös Simeon Styliitta kyynelehti vastaavasta syystä. Nähdessään näyn tulevasta Persian ja Rooman välisestä sodasta hän monilla kyynelillä (*dakrya polla*) ja hetyttömällä rukouksella sai tapahtuman estetyksi.²⁷² Asetelma on samanlainen molemmissa tarinoissa: askeetti keskittyi kyyneleitä vuodattaen rukoustaisteluun kristittyjä uhkaavan vaaran vuoksi.

Theodoretoksen askeettien kyneleisiin on ottanut kantaa ainoastaan Theresa Urbainczyk. Hän on yhdistänyt Domninan vuodattamat kyneleet naisiin väittäen, että *Jumalan ystävien historiassa* kyneleitä vuodattavat vain naiset, ja esittäen, että tämä voisi viitata teoksen muotoiluun kreikkalaiselle yleisölle hyväksyttävämmäksi.²⁷³ Yllä osoitin, että väite vain naisten vuodattamista kyneleistä ei pidä paikkaansa. Theodoretokselle ei askeetin sukupuoli vaikuta olevan mielenhallinnan kohdalla merkittävä teema, sillä hän korostaa *Jumalan ystävien historian* Domninan tarinassa, että sukupuolten välillä ”keho on erilainen, sielu ei”.²⁷⁴ Naisen ja miehen sielun samanlaisuudesta Theodoretos kirjoittaa myös teoksessaan *Graecarum Affectionum Curatio*. Tässä yhteydessä Theodoretos jopa mainitsee, että toisinaan naiset tekevät parempia päätelmiä kuin miehet. Hän kuitenkin korostaa, että yhteinen taistelu hyveen puolesta on samanlainen.²⁷⁵ Sukupuolittuneet askeettien tunteet tai sukupuolitematiikka ylipäättään ei Theodoretoksen askeettisessa tunneteoriassa näytä olevan keskiössä, sillä hän ei aiheesta juurikaan kirjoita.²⁷⁶

Ylipäättään antiikin historiateoksissa kynelehtiminen sinänsä ei ollut sopimatonta miehille tai merkki esimerkiksi heikkoudesta. Pikemminkin merkitsevää oli kynelehtien vuodattamisen motiivi tai konteksti, kuten Titus Liviuksen (59 eKr.–17 jKr.), Tacituksen (55–120) ja Ammianus Marcellinuksen (330–391) historiateosten kynelehtimistä tarkastellut Loretana de Libero on todennut. Tärkeimpiä syitä kynelehtimiseen olivat toisiin ihmisiin vetoamisen lisäksi syvä suru tai

²⁷⁰ Theod. *Hist. Rel.* 2.14.

²⁷¹ Julianos Saban tarina Theod. *Hist. Eccl.* III.24. Munkin kynelehtien täyttämästä rukouksesta ks. *ibid.* III.24.2.

²⁷² Theod. *Hist. Rel.* 26.19. Sotänäky voi olla myöhempi interpolaatio, sillä sitä ei löydy monista käsikirjoituksista, ks. Price 2008, 179, viite 26; Canivet & Leroy-Molinghen 1979, 201, alaviite 3.

²⁷³ Urbainczyk 2002, 110.

²⁷⁴ Theod. *Hist. Rel.* 30.5: [...] σωματων γάρ, ἀλλ’ οὐ ψυχῶν τὸ διάφορον.

²⁷⁵ Theod. *Graec. Affect. Cur.* 5.57.

²⁷⁶ Theodoretos sivuaa aihetta. Hän kirjoittaa luvussa 3.2. mainitun Mooses-munkin tarinassa (Theod. *Hist. Eccl.* IV.23), että arabiheimon johtajana ollut kristityksi kääntynyt nainen osoitti sukupuolestaan huolimatta miehistä rohkeutta. Antiikin käsityksistä naisista kyvyttömämpiä kontrolloimaan tunteitaan ks. Harris 2001, 264–284.

ahdistus.²⁷⁷ Samoin tulkitsee varhaisia attikalaisia tragedioita tutkinut Ann Suter: Tulkinta kyynelten miehisyttä heikentävästä luonnosta ei näytä pitävän paikkaansa. Molemmat sukupuolet itkevät samoista syistä, pääosin vakavan epäonnen kohdattuaan.²⁷⁸

Tämä ei kuitenkaan valaise käsityksiä ihanteellisesta askeettien mielenhallinnasta. Sitä varten on syytä pohtia Theodoretoksen aikalaisten käsityksiä askeesista tarkemmin. Vööbus on tulkinut, että sureminen ja siihen liittyvät kyyneleet ovat syyrialaisen askeesin keskeisimpiä piirteitä ja ne ovat merkki Jumalaa lähestyvistä mielestä. Vööbusin mukaan syyrialaisessa askeesissa kyynelistä oli tarkoitus saada jatkuvia. Hän tulkitsee, että odotetun tulevan maailmanlopun rakentama ”pelon ja kauhun psykologinen ilmapiiri” loi kyynelistä eräänlaisen metodologisen keinon lähestyä Jumalaa. ”Anna minulle kipu jota ei voi viedä pois, sydän jonka tuskaa ei voi parantaa, ja kyyneleet joiden virta ei lopu”, korostaa Vööbus Efraim Syyrialaisen (n. 306–373) kirjoittaneen.²⁷⁹ On huomattava moderni näkökulma. Vööbus pyrki muotoilemaan syyrialaisen askeesin tietynlaiseen teoreettiseen asetelmaan sopivaksi – tässä tapauksessa mainittuun pelon ja kauhun ilmapiiriin. Ainakin voidaan varmasti sanoa se, että kyyneleet olivat Efraimille ikään kuin ovi, joka avaa tien Jumalan luokse.²⁸⁰ Hän itse kirjoitti kyyneleistä useasti.²⁸¹

Mielestäni on osuvampaa käsittää vahvatkin kyynelehtimiseen liittyvät tunteet siten, että hengellisistä syistä koettuna ne olivat hyveellisiä. Efraimille kyyneleet näyttävät olleen metodi syventää mietiskelyelämää ja ylipäätään hallita tunteita ja sitä kautta päästä Jumalaa lähemmäksi. Evagrios opetti teoksessaan *Praktikos* samantyyppisestä kyynelmetodista. Hän ohjeisti, että tylsistymisen uhatessa munkin on syytä repiä sielunsa kyynelten kera kahtia ja toisella sielunsa osalla kannustaa toista.²⁸² Hän kirjoitti rukouksen olevan tehokkaampi kyynelten kanssa, sillä se puhdistaisi mielen. Jos ajatukset kuitenkin palaavat häiritsemään rukousta, on hyvä palata kyyneliin.²⁸³ Metodista asennetta suruun kannatti myös Basileios Kesarealainen säännöissään munkeille. Surua saa osoittaa, jos se suuntautuu mielen kohottamiseksi Jumalaa lähemmäksi. Maallisista asioista, kuten esimerkiksi ravinnosta, ei saisi kuitenkaan murehtia.²⁸⁴

²⁷⁷ de Libero 2009.

²⁷⁸ Suter 2009.

²⁷⁹ Vööbus 1960, 284. Efraim-lainaus Vööbusin englanninkielisen käännöksen mukaan.

²⁸⁰ Efr. *Armenian Hymn I*, 3.

²⁸¹ Hausherr 1982, 27. Hausherr huomauttaa, että jos Efraimin kirjoituksista etsimme kyynelviitteitä, voimme hyvin viitata hänen jokaiseen teokseensa.

²⁸² Evagr. Pont. *Praktikos* 27.

²⁸³ Evagr. Pont. *Admonition to Prayer*.

²⁸⁴ Bas. *Reg. brev.* 40, 192.

Kyönelehtiminen voidaan siis ymmärtää metodiksi mielen rauhoittamiseen, mutta se voidaan myös tulkita yksinkertaisesti tavaksi toteuttaa hurskasta askeesia. Askeettien kohdalla kyse ei siis välttämättä ollut sinänsä vain keinoista syventää mietiskelyä vaan kyönelehtiminen saattoi olla osa vuosikymmenienkin mittaisen rukouselämän jokapäiväisiä konventioita. Johannes Efesolaisen (507–588) kirjoittamassa syyrialaisia askeetteja kuvaavassa hagiografiassa muuan Johannes Nasiirilta putosivat silmäripset ja kaljuuntui päälään etuosa vuosikausien kyynelten vuodattamisesta ja jatkuvasta maahan kumartelusta.²⁸⁵ Patrik Hagman on korostanut kyyneltematiikan kantaneen pitkälle, sillä myös vuosisatoja myöhäisempi Iisak Syyrialainen opetti, että kyyneleet ikään kuin voitelevat sielun kohti sisäistä rauhaa. Kyyneleet olivat Iisakille ulkoinen merkki siitä, että askeetti on hyvin lähellä Jumalaa.²⁸⁶ Teologi Serafim Seppälä onkin kiteyttänyt ajan syyrialaisesta askeesista, että kyynelten kera mietiskely oli ihanne.²⁸⁷

Ware korostaa, että kyynelten teologialla (ns. kyynelten armolahja) on ollut vahva asema itäisessä kristillisyydessä. Iisakin lisäksi esimerkiksi Johannes Siinailainen näki kyyneleet positii-visena, sillä hänelle ne olivat kuin kasteen uudistaminen. Waren mukaan on syytä erotella kyynelten laatu. Aistilliset kyyneleet ovat tunteellisia ilmentyen vahvan kehollisesti ja liittyvät maallisiin seikkoihin, kun taas hengelliset kyyneleet valuvat lempeästi kuin itsestään.²⁸⁸ Mutta voiko Theodoretoksen askeettien kohdalla tällaista jakoa seesteiseen ja ei-seesteiseen tehdä? Ainakin erämaahan lähteen synnyttäneet Julianos Saban kyyneleet olivat palavia tai kiihkeitä. Ware kirjoittaa modernin teologin äänellä, ja hänen tulkinnassaan on nähtävissä koko ortodoksisen kristillisyyden traditio ja jo vuosisatoja muotoutunut opetus kyyneleistä. 400-luvulla kirjoittanut Theodoretos painotti selvästi Jumalan läheisyyteen tai syvään rukoukseen liittyvän kyyneleitä, mutta hän ei erikseen tehnyt jakoa sellaisiin maallisiin tai hengellisiin kyyneleisiin, joiden erottava tekijä olisi mielen tai kehon rauhallisuus.

Oleellista aikalaisille laajemminkin näyttää olleen tunteen motiivi ulkoisen ilmentymisen muodon (kuten rauhalliset kyyneleet) sijaan. Gregorios Nyssalaisen ja Origenen opetuksia kyönelehtimisestä tutkinut Ilaria Ramelli tulkitsee, että hyveellisiä kyyneleitä ovat ne, jotka suuntautuvat jumalalliseen päämäärään – esimerkkinä katumus tai myötätunto kaltoin kohdeltujen ihmisten vuoksi. Maalliseen huoleen liittyvä murehtiminen ja kyönelehtiminen puolestaan on

²⁸⁵ Jo. Eph. *Lives of the Eastern Saints* III. (PO 17, 40.) Kiitokset viitteestä Seppälä 2002, 83.

²⁸⁶ Hagman 2008, 97.

²⁸⁷ Seppälä 2002, 82–83.

²⁸⁸ Ware 2006, 94–98.

tunne, joka ei kristittyä rakenna.²⁸⁹ Gregorios opetti, että kukaan ei ole niin himoton (*apathēs*), ettei missään tilanteessa tuntisi surua.²⁹⁰ Ainakin kyyneleet voivat lievittää murhetta joissain tapauksissa, kuten Gregorios itse kirjoitti tuntemuksistaan veljensä Basileios Kesarealaisen kuoltua.²⁹¹ Toisaalta Basileios itse ohjeisti munkkeja, että vaikka maallisista kiinnikkeistä pitäisikin päästä vapaaksi,²⁹² läheisten puolesta saa osoittaa myötätuntoa jopa kyynelten muodossa.²⁹³ Pyrkimyksenä munkeille oli kuitenkin minimoida maallinen liikutus. Esimerkiksi Basileios opetti vapauden tunteista johtavan enkelten kaltaiseen olotilaan, jopa Jumalan kaltaisuuteen.²⁹⁴ Origeneskin näki kyyneleet hyvänä katumisen ja moraalisen parannuksenteon väliin. Täydellisesti sielustaan puhtaat eivät kuitenkaan enää koe tunnetta, johon kyyneleet liittyisivät. Heille surun tilalle on tullut jumalallinen rakkaus maailmaa kohtaan.²⁹⁵

Antionioksen elämäkerrassa kyyneleet yhdistyvät vääräoppisten kohtaamiseen ja hyvin vahvaan suruun. Athanasios kirjoittaa, että erään kerran Antonios vajosi ikään kuin hurmukseen ja näki näyn areiolaisista häpäisemässä kirkon alttaria. Näky oli niin vaikuttava, että Antionioksen valtasi kauhu, ja hän alkoi vuodattaa kyyneleitä (*dakrya*). Athanasioksen mukaan näky tarkoitti areiolaisten teoksen kirjoitushetkellä toimeenpanemia määräyksiä.²⁹⁶ Toisaalla Athanasios kuvaa Antionioksen huokailleen tai vaikeroineen syvästi (*stenazō*) silloin, kun tämä askeetinmajansa yksinäisyydessä haaveili tulevasta taivaselämästä.²⁹⁷ Kyyneleitä tai surua Athanasios ei kuitenkaan varsinaiseen rukouselämään liitä, sillä Antionioksen ainoa varsinainen itkukuvaus liittyy kirkon sisäiseen valtataisteluun areiolaisten ja nikaialaisten välillä. Tämänkin taustalle voidaan kuitenkin tulkita jumalallinen päämäärä tai motiivi, tässä tapauksessa harhaopin vastustaminen.

Kyynelten, itkemisen ja surun merkityksiä voi pohtia myös muiden kuin askeettien kokemuksia tarkastelemalla. Näitä kuvauksia Theodoretos esittää *Kirkkohistoriassa* ja näissä kuvauksissa kyynelehtimiseen yhdistyy vahvasti suru ja hengellinen motiivi. Kirjoittaessaan keisari Julianus

²⁸⁹ Ramelli 2009.

²⁹⁰ Sorabji 2000, 392.

²⁹¹ Greg. Nyss. *Anim. et res.* (PG 46, 12 A.)

²⁹² Bas. *Reg. fus.* 8.

²⁹³ Bas. *Reg. fus.* 17.

²⁹⁴ Sorabji 2000, 392.

²⁹⁵ Knuuttila 2006, 124–125.

²⁹⁶ Ath. *Vita Anton.* 82. (PG 26, 958 C.)

²⁹⁷ Ath. *Vita Anton.* 67. (PG 26, 908 C.)

Apostatan valtakauden aikaisista levottomuuksista Theodoretos mainitsee, ettei pysty kertomaan näistä asioista kyneleittä (*adakryti*). Hän kirjoittaa, että viranomaiset ja väkijoukot syylistyivät väkivaltaisuuksiin, joissa kostettiin aikaisempia temppeleiden sulkemisia ja kulttipatsaiden tuhoamisia. Esimerkiksi eräältä Kyrillos-nimiseltä heliopolislaiselta diakonilta viillettiin vatsa auki, ja hänen sisälmyksensä revittiin ulos.²⁹⁸ Vastaavantyyppinen kyynelkuvaus sisältyy Samosatan kaupungin piispa Eusebioksen tarinaan, joka kertoo hänen karkotuksestaan vuonna 374 Traakiaan. Kun Eusebioksen seurakuntalaiset saivat tietää, että heidän johtajansa oli määrätty maanpakoon, pyysivät he surren (*odyromai*), vaikeroiden (*stenō*) ja kyynelten tulvaa (*pēgē dakryōn*) valuttaen piispaansa jäämään. Eusebios ei kuitenkaan jäänyt, vaan Theodoretoksen mukaan totteli Raamatun määräyksiä olla kuuliainen esivallalle.²⁹⁹ Myös Eulogioksen ja Protogeneen paluu luvussa 2.2. kuvatussa maanpaostaan aiheutti suurta surua. Koko Antinopoliksen kristitty väestö saattoi näitä kahta takaisin kotimatkalleen suuresti vaikeroiden (*olofyromai*) ja kynelehtien (*dakryō*).³⁰⁰

Edellä mainittuun areiolaisen piispa Lukioksen saapumiseen Aleksandriaan liittyvät lukemattomat kyneleet (*dakrya ametra*), joita tapahtumista kirjoittanut ja maanpakoon ajettu kaupungin entinen piispa Petros vuodatti. Kuvaus on Theodoretoksen siteeraus Petroksen kirjeestä, jossa kuvataan kaikkien Aleksandrian oikeauskoisten kristittyjen surreen (*odyromai*) papiston Heliopolikseen karkotuksen yhteydessä. Kuvauksen mukaan tapahtuman johdosta jopa taivaassa oltiin suunniltaan mielipahasta. Edelleen lainaus jatkuu siten, että koko Aleksandrian väestö vaikeroi surussaan (*stenazō*) erittäin syvästi ja että tämä murhe on kestänyt jopa Petroksen tekstin kirjoitushetkeen saakka. Theodoretos kirjoittaa edelleen Petrosta lainaten, että kaikki itkivät ja valittivat ja että jokaisesta silmästä valui kyneleitä niin paljon, että niistä muodostunut virta (*potamos ek dakryōn*) uhkasi peittää itse merenkin.³⁰¹

Myös valtakunnan hallitsija itki. Theodoretos kirjoittaa, että keisari Theodosius I vuodatti katumuksen kyneleitä piispa Ambrosiuksen asetettua tämän ehtoollisyhteyden ulkopuolelle. Lu-

²⁹⁸ Kyrillos-diakonin kohtalo Theod. *Hist. Eccl.* III.7.2–3.

²⁹⁹ Eusebioksen maanpako Theod. *Hist. Eccl.* IV.14. Seurakuntalaisten surusta ja kyneleistä ks. *ibid.* IV.14.6. Vrt. Tit. 3:1.

³⁰⁰ Eulogioksen ja Protogeneen paluun aiheuttama suru Theod. *Hist. Eccl.* IV.18.7.

³⁰¹ Areiolaisten karkottaman piispa Petroksen kirje Theod. *Hist. Eccl.* IV.22. Petroksen lukemattomista kyneleistä ks. *ibid.* IV.22.1. Kyneleistä papiston karkotuksen yhteydessä ks. *ibid.* IV.22.22. Taivaan olemisesta suunniltaan, surun kestosta sekä kyynelten muodostamasta virrasta ks. *ibid.* IV.22.24.

vussa 2.3. käsittelin Ambrosiuksen nuhteita Theodosiukselle Thessalonikan kansanmurhan jäljiltä. Theodoretos kirjoittaa, että keisari katui piispan antaman puhuttelun jälkeen tekojaan niin suuresti, että palasi palatsiinsa kyyneleitä (*dakrya*) valuttaen ja vaikeroiden (*stenō*). Hänen katumuksensa jatkui kahdeksan kuukautta. Kun Ambrosius lopulta heltyi päästämään Theodosiuksen ehtoolliselle, keisari heittäytyi kirkon lattialle ja löi päätänsä kamaraan sekä repi hiuksiaan vuodattaen runsaasti kyyneleitä (*dakrya*). Lopulta hän nousi alttarille. Hänen silmistään edelleen valuivat kyyneleet.³⁰²

Edellä kuvatut *Kirkkohistorian* kyyneleet eivät olleet askeettien vaan jopa keisarin, piispojen (Theodoretoksen ja Aleksandriasta karkotetun Petroksen) tai seurakuntalaisten vuodattamia. Theodoretoksen Petros-lainauksen mukaan jopa taivaassa oltiin murheellisia. Miten nämä kuvaukset liittyvät askeetteihin? Onko askeettien kohdalla näin vahvoille tunteille erilainen sääntö? Tässä kohdin ei ole tarve pohtia Julianus Apostatan tai Valensin hallituskausien mellausten laajuutta tai kuvausten todellisuuspohjaa. Keisari Theodosiuksen kyynelkuvauksessa on myös vahva piispaallinen motiivi: Theodoretos esittää valtakunnan mahtavimmankin miehen olleen kirkollisen vallan alaisena. Tässä yhteydessä kuitenkin oleellista on nähdä, että kuvaukset paljastavat suremisen olevan sallittua ja jopa hyveellistä hengellisiin syihin liittyvien väkivaltekojen tai vaikeiden tilanteiden edessä. Theodoretos ei kuvaa surua esimerkiksi maallisen omaisuuden menettämisestä. Keisari Theodosiuksenkin suru ja kyyneleet johtuivat ehtoollisyyden menetyksestä ja omien pahojen tekojen katumisesta. Oleellista tunteen hyveellisyydessä on sen hengellinen motiivi. Uskon, että näin on hedelmällistä tulkita Theodoretoksen askeettien kyynelkuvauksia.

Yksikään *Jumalan ystävien historian* tai *Kirkkohistorian* askeettien kyynelkuvauksista ei liity murheisiin maallisista asioista tai puutteista, ellei Julianos Saban ja Simeon Styliitan huolia uhkaavasta keisarista tai sodasta tulkita tällaiseksi. Toisaalta kristittyjä uhkaava ei-kristillinen hallitsija tai valloittaja ei sinänsä ole vain maallinen huoli. Askeeteilla oli tilaa surulle ja kyynelille, ja heidän kyyneleensä näyttävät sopivan ajatukseen täydellisestä mielenhallinnasta. *Kirkkohistorian* kuvaukset paljastavat, että surua ja kyyneleitä ei voi tulkita kreikkalaiselle lukijakunnalle vaikeasti hyväksyttäväksi asiaksi. Niitä ei myöskään tule yhdistää vain naisaskeet-

³⁰² Keisarin katumus Thessalonikan kansanmurhasta Theod. *Hist. Eccl.* V.18. Theodosiuksen katumuksen kyynelistä ks. *ibid.* V.18.5. Theodosiuksen ensimmäisestä ehtoollisesta ekskommunikaation jälkeen ks. *ibid.* V.18.19–20.

teihin tai ylipäättään sukupuolittaa. Askeettidiskurssissa kyneleiden kohdalla kyseessä on pikemminkin hengellisesti hyvin lähellä Jumalaa olevan askeetin piirre. Näin tulkittuna jatkuvasti kynelehtivä naisaskeetti Domnina kääntyykin hengellisesti hurskaaksi, ei suinkaan heikoksi tai pelkästään Theodoretoksen omaa piispallista asemaa tukevaksi. Tämäkin piirre tarinasta löytyy Theodoretoksen korostaessa, että kauttaaltaan kasvotkin peittävään kaapuun pukeutunut Domnina antoi Theodoretoksen koskettaa kyneleisiä poskia.³⁰³ Vastaavasti Agrippan sielun puhtaus johti kyneleisiin, ja Julianos Saba loi palavilla kyynelillään puron erämaahan ja pelasti mukanaan olleen nuoren munkin nääntymiseltä. Kyynelillä on siis jopa hengen pelastava rooli. Sitä paitsi kyneleitä vuodatti itse keisarikin, eikä Theodoretos kuvaa tässä tapauksessa kynelehtimistä heikkouden osoituksena, vaan kuvauksessa paljastuu pikemminkin erittäin nöyrä ja siten hyveellinen mieli.

Toisaalta osa aikalaiskirjoittajista pohti sitä, kuinka hyväksyttävää kynelehtiminen tai sureminen on täydelliseen mielenhallintaan tähtäävälle munkille. Athanasioskin ottaa *Vita Antoniissa* etäisyyttä suremiseen, jossa hän liittyy kyneleet lähinnä harhaoppisuuden näkemiseen. On huomioitava, että hän kirjoitti Antonioksen huokailleen tai vaikeroineen syvään taivasta ajatellessaan. Basileios Kesarealainen ja Gregorios Nyssalainenkin antavat luvan kyneleille ja surulle, mutta korostavat täydellisen suruttomuuden olevan ideaali. Toisaalta monille syyrialaisille kirjoittajille, kuten Efraim, Iisak Syyrialainen tai Johannes Efesolainen kuvatessaan Johannes Nasiiria, kyneleet näyttävät liittyvän päinvastaisesti hyvin lähellä Jumalaa olevaan mielen tai metodiin tavoitella tätä olotilaa. Myös kreikkalaisille kirjoittanut Evagrios kannatti metodista lähestymistä kyneleisiin: tietoisuus omasta syntisyydestä ja siitä seurannut kynelehtiminen oli keino rauhoittaa sielua, siis kontrolloida tunnetiloja.

Huolimatta *Jumalan ystävien historian* ja *Kirkkohistorian* askeettien kynelekuvausten suhteellisen suuresta määrästä, suurin osa teosten askeeteista ei kuitenkaan kynelehti. Ehkä tämä on täysin tietoinen valinta. Theodoretos näyttää tasapainottelevan kahden suunnan välillä. Toisaalta kynelehtimisestä ei välttämättä ole mainintoja, mutta toisaalta joillakuilla askeeteilla näyttää kuitenkin olevan tilaa ja lupa jopa jatkuvalle suremiselle ja kyneleille. Tällainen olotila ei silti näytä olevan täydellisen mielenhallinnan vaatimus, vaan enemmänkin hurskaiden askeettien mietiskelyelämän persoonallista ulottuvuutta heijasteleva seikka. Riippumatta siitä,

³⁰³ Theod. *Hist. Rel.* 30.1–2.

liittyvätkö analysoimani kyynelkuvaukset joka kerta suruun, voidaan sanoa, että Theodoretoksen ajattelussa hengellisistä syistä koetut vahvatkin tunteet ovat hyveellisiä ja sallittuja.

4.2. Mielihyvä

Theodoretos kuvaa myös askeettien iloa ja nautinnontunteita. Jälleen, kuten yllä käsitellyn kyyneltematiikan kohdalla, askeetti saattoi olla samassa tarinassa sekä tunteellinen että sielustaan puhdas. Varsinaista naurua Theodoretos kuvaa *Jumalan ystävien historiassa* yhden kerran ja tässä kohdin askeetin kannalta positiivisessa mielessä. Kuvaus esiintyy Thalelaioksen tarinassa. Hän oli askeetti, joka eli noin sata kilometriä Antiokiasta etelään sijainneen Gabalan kaupungin viereisillä kukkuloilla ja jonka Theodoretos kuvaa kerran tavanneensa.³⁰⁴ Thalelaios asettautui mäelle, jossa aikaisemmin oli sijainnut traditionaalisille jumalille omistettu kulttipaikka. Theodoretos kirjoittaa paikalla asuneiden demonien kiusanneen kaikkia ohitse kulkeneita sekä lähiseudun asukkaita, ihmisiä ja eläimiä. Thalelaioksen asettuessa paikalle demonit yrittivät pelotella munkkia, mutta epäonnistuttuaan ne raivostuivat ja repivät juurineen satoja alueen oliivi- ja viikunapuita. Koska demonit eivät onnistuneet pelottelemaan munkkia väkivallallaan, ne yrittivät vielä yöllä kovin äänin ja soihtujen valoja imitoiden säikytellä Thalelaiosta ja sekoittaa hänen ajatuksiaan tai järkeään (*logismos*). Thalelaios kuitenkin vain nauroi pilkallisesti tai ivallisesti (*katagelaō*) kaikille yrityksille, ja tämän jälkeen demonit pakenivat ja jättivät hänet rauhaan.³⁰⁵ Thalelaioksen tunne voidaan tulkita nautinnoksi, joka on luvallista silloin, kun kristityille vaaralliset asiat kohtaavat loppunsa tai tulevat voitetuiksi.

Vastaavantyyppinen vastakkainasettelu hurskaiden askeettien ja rukouselämälle vaarallisten asioiden välillä on luvussa 3.2. kuvattujen *Kirkkohistoriassa* esiintyvien aleksandrialaiden naisaskeettien tarinassa. Theodoretos kirjoitti näiden olleen areiolaisen piispa Georgioksen joukkojen suorittaman pahoinpitelyn jäljiltä iloisia (*asmenōs*). Toistettakoon, että tätä tunnesanaa ei ole Theodoretoksen siteeraamassa Athanasioksen omassa selostuksessa naisaskeettien kokemuksista rovion äärellä. Vaikka Theodoretos tässä yhteydessä korostaa iloisuutta, hän ei kuitenkaan käytä muissa askeettien väkivaltakuvauksissa iloon tai mielihyvään liittyviä tunnesanoja, vaan kuten tulkitsin, hän kuvaa useissa kohdin askeettien ihanteellista tyyneyttä ja pelottomuutta. Näitä tunteita Theodoretos näyttää pitäneen kaikkein ihanteellisimpina uskonsa

³⁰⁴ Theod. *Hist. Rel.* 28.4. Thalelaioksesta lyhyesti ks. Price 2008, 182, viite 2.

³⁰⁵ Theod. *Hist. Rel.* 28.1–2. Thalelaioksen tarinassa paljastuu esikristillisestä kulttuurista peräisin oleva käsitys traditionaalisten jumaluuksien paikkasidonaisuudesta. Kristityt opettivat näiden jumaluuksien olevan demoneja, mutta yhtä lailla uskoivat näiden asuvan erityisesti kulttipaikoissa ja -patsaissa. Ks. Ando 2008.

vuoksi vainoja kokeneiden kohdalla. Hän antaa kuitenkin tilaa myös hyveelliselle iloisuudelle näissä tilanteissa. Tyyneyden ja pelottomuuden ihannoinnissa saattaa myös heijastua Theodoretoksen oma kokemus sekä kirkollisista kiistoista että Kyrrhoksen alueen muista uskontokunnista. Piispa joutui saarnaretkillään itsekkin vaaraan useaan kertaan.³⁰⁶

Theodoretos kirjoittaa hyveellisestä mielihyvästä myös askeetti Julianos Saban kyynelkuvauksissa. Ollessaan rukoilemassa kymmenettä päivää kaimansa Julianus-keisarin aiheuttaman uhan vuoksi sai munkki yliluonnollisen tiedon keisarin kuolemasta. *Jumalan ystävien historiassa* Theodoretos kirjoittaa, että munkin keskeytettyä erämaarukouksensa ja palattua yhteisönsä pariin hän oli iloissaan (*thymēdia*) ja riemuissaan (*eufrosynē*). Muut munkkiveljet ihmettelivät näkyä, sillä muuten Julianos-munkki oli ilmeeltään tyyni tai jopa vakava (*skythrōpos*). Nyt hän kuitenkin hymyili (*meidaō*).³⁰⁷ Myös *Kirkkohistoriassa* Theodoretos kirjoittaa samasta tapahtumasta. Saatuaan yliluonnollisella tavalla mieleensä tiedon keisarin kuolemasta askeetin kyyneleet (*dakrya*) lakkasivat valumasta. Hänen kasvonsa täyttyivät ilolla (*thymēdia*), ja niissä ollut jännitys laukesi (*diakheō*). Theodoretoksen mukaan tämä paljasti ”sielun nautinnon” (*hēdonē tēs psychēs*).³⁰⁸ Kuvaus sielun nautinnosta kertoo, mistä hyveellisessä mielihyvässä on kyse: se on nautintoa hengellisistä syistä erotuksena ruumiillisesta tai maallisesta mielihyvästä. Näin on tulkittavissa myös aleksandrialaisten naisaskeettien iloisuus.

Yllä mainitsin Canivet’n tulkinnan siitä, että *Jumalan ystävien historian* askeettien täydellinen mielenhallinta heijastuu ulkoisen olemuksen rauhallisuutena. Askeetti Julianos Saba saattoi kuitenkin vuodattaa kiihkeitä tai palavia kyyneleitä tai silminnähten rauhoittua ja jopa ilostua siinä määrin kiivaasta rukouksesta, että Theodoretos kuvaa yhteisön muiden munkkiveljien ihmetelleen muutosta. Tämä ei kuitenkaan estä Theodoretosta kirjoittamasta Julianoksen viettäneen himotonta (*apatheia*) elämää.³⁰⁹ Canivet’n näkemys vaatii siis nyansointia. Keisarin kuolemakuvauksessa on tietysti opillinen asetelma. Theodoretoksen näkökulmasta pakanakeisari ansaitsikin kuolla. Ei vain maallisemmilla kristityillä mutta myös munkeilla oli lupa iloita tällaisessa tapauksessa. Theodoretos ei asiasta suoraan mainitse, mutta täysin ei voi myöskään

³⁰⁶ Theodoretos kuvaa joutuneensa kuolemanvaaraan matkallaan markionilaiskylään, ks. Theod. *Hist. Rel.* 21.21. Hän kirjoittaa myös joutuneensa kivitetyksi useasti, ks. Theod. *Ep.* 81.

³⁰⁷ Theod. *Hist. Rel.* 2.14.

³⁰⁸ Julianus Apostatan kuoleman kuvaus askeetti Julianos Saban kokemuksena Theod. *Hist. Eccl.* III.24. Munkin kyynelten täyttämästä rukouksesta ks. *ibid.* III.24.2.

³⁰⁹ Theod. *Hist. Rel.* 2.22.

poissulkea tulkintaa siitä, että Theodoretos vihjaa askeetin kiivaan rukouksen vaikuttaneen keisarin kuolemaan. Näin toin esille jo Antinopolikseen karkotetun Eulogioksen kohdalla. Askeetin fyysinen yksinäisyyteen vetäytyminen ei ole vetäytymistä hengellisellä tasolla, vaan osallistumista tapahtumien kulkuun rukouksin vaikuttamalla.

Kuten edellä nostin esille, Vööbus on tulkinnut syyrialaisen asketismin eetoksen suruvoittoaiseksi. Hänen mukaansa se oli tulevan taivaselämän toivon sijaan pikemminkin ”kuoleman kontemplaatiota” (*meditatio mortis*). Vuodatettujen kyynelten ja jatkuvan itsensä rankaisemisen kautta tuli alituisesti muistaa oma synnillisuus ja mahdollinen tuleva kadotus. Tällaisessa ei ollut tilaa edes pienimmille harmittomille iloille.³¹⁰ Vööbus ottaa esille Efraim Syyrialaisen, joka opetti suoraan, että nauru olisi tuhon alku ja pahan tie sieluun. Tämän kitkemiseksi monissa ajan syyrialaisissa luostareissa sureminen oli tehty säännöissä pakolliseksi.³¹¹

Theodoretos asettuu Vööbusin tulkintamalliin sikäli, että Theodoretos kuvaa ruumiillista nautintoa torjuttavana asiana. *Jumalan ystävien historiassa* esiintyy muuan Sabinos-munkki, jonka ravintona oli jauhun ja veden sekoitus. Munkki antoi tämän sekoitteen homehtua viikkokaupalla pyrkien siihen, että näin syntynyt löyhkä onnistuisi sammuttamaan nautinnon (*hēdonē*) ruokailusta. Sabinoksen Theodoretos kuvaa hengellisesti hyvin puhtaaksi.³¹² *Kirkkohistoriassa* Theodoretos kuvaa ihailien egyptiläisiä askeettisesti eläneitä piispoja, jotka olivat nuoruudessaan asti alistaneet nautinnon (*hēdonē*) järjelle ja askeettiselle elämälle. Toisin sanoen he pyrkivät hyvin kontrolloituun ja kurinalaiseen elämään.³¹³ Sabinoksen ja egyptiläisten askeettien tarinoissa kuvatut paheelliset mielihyvät ja nautinnot liittyvät selvästi ruumiillisiin ja maallisiin seikkoihin. Toisaalta nautinnossa, aivan kuten kyyneltematiikassa, näyttää olevan myös sallittu ja positiivinen puoli, jos tunne kohdistuu maallisten asioiden sijaan hengellisiin. Hyvä esimerkki on majaansa eristäytynyt askeetti Maris, joka Theodoretoksen mukaan kutsui hänet usein luokseen keskustelemaan hengellisistä asioista. Eräällä kerralla Maris pyysi Theodoretokselta ehtoollista. Piispan tarjoama muistoateria tuntuikin Mariksesta niin taivaalliselta, että hän täytyi ”hengellisellä nautinnolla” (*hēdonē pneumatikē*) ja kuvitteli näkevänsä itse taivaan.

³¹⁰ Vööbus 1960, 281–282. Theodoretos itse viittaa *Jumalan ystävien historiassa* tällaiseen elämäntapaan. Askeeteista kantamassa erilaisia rautoja ja kahleita ks. Theod. *Hist. Rel.* 4.6–7, 10.2, 11.1, 22.8, 26.10, 27.2, 29.4–5.

³¹¹ Vööbus 1960, 282–283.

³¹² Theod. *Hist. Rel.* 3.21. Sabinos pääsi elämäntavallaan niin Jumalan suosioon, että täysin tietämättömänä tilanteesta hän paransi erään riivatun tytön vain näyttäytymällä tämän äidille, joka oli tullut luostarin porteille anelemaan munkeilta apua, ks. Theod. *Hist. Rel.* 3.22.

³¹³ Theod. *Hist. Eccl.* IV.22.35.

Theodoretokselle Maris kertoi, ettei ollut koskaan kokenut mitään niin ilahduttavaa (*eufrosynē*).³¹⁴

Theodoretokselle tärkeä vaikuttaja Basileios Kesarealainen kielsi ohjeistuksissaan askeeteille ankarasti kaikenlaisen turhan iloitsemisen erityisesti naurun muodossa, sillä se olisi merkki holtittomasta mielestä. Hymyllä sai kuitenkin iloisesti.³¹⁵ Vastoin Vööbusin yksitasoista tulkintaa myös Theodoretos antaa tilaa ilolle tietyissä tilanteissa. Kuten Theodoretos kirjoittaa teoksessaan *Graecarum Affectionum Curatio*, sielun himo-osaa tulee käyttää rukouselämän vahvistamiseen ja tunneosaa puolestaan järjen avulla haitallisten tunteiden kurissa pitämiseen. Tällaisissa tilanteissa koettu mielihyvä ei ole paheellista. On siis syytä erottaa kaksi tasoa: ruumiillinen ja maallinen mielihyvä tai nautinto, jota tulee välttää, sekä hengellinen mielihyvä tai nautinto, joka on hyveellistä. Konkreettisina esimerkkeinä sallituista nautinnon syistä Theodoretos antaa voiton demoneista, uskon vuoksi koetun väkivallan, vääräoppisen keisarin kuoleman sekä ehtoollisen nauttimisen.

Vastaavanlaisesti opettivat muutkin ajan kirjoittajat. Evagrioksen ja Gregorios Nyssalaisen käsitteitä mielen, sielun ja ruumiin suhteesta tutkinut filosofi Kevin Corrigan on korostanut, että himottomuus (*apatheia*) ei näille kirjoittajille suinkaan tarkoittanut täysin ajatuksetonta tai minäänlaista äärimmäistä inhimillisen kokemusmaailman ylittävää olotilaa. Esimerkiksi mielihyvää tai nautintoa (*hēdonē*) saattoi kokea myös jumalallisella ja puhtaalla tavalla maallisen mielihyvän lisäksi.³¹⁶ Täysin vastaavasti näyttää Athanasios *Vita Antoniissakin* kuvailevan iloa. Antonios iloitsi silloin, kun pääsi takaisin vuorelleen mietiskelemään, mutta ei pitänyt siitä, että hänen rukouselämänsä häirittiin.³¹⁷ Toisin sanoen rukouselämän jatkuvuus on hyvä asia ja sen katkeaminen on huono asia. Samoin tulkitseen Theodoretoksen kirjauksia: tunteen hyveellisyyden määrää sen hengellinen päämäärä.

4.3. Hyveellinen vihaisuus ja pelko

Theodoretos kuvaa teoksissaan myös askeettien vihaisuutta ja närkästymistä. Edellä mainitsin Theodoretoksen kirjoittaneen, että kuin henkiolentona elänyt Jakobos Kyrrhoslainen saavutti

³¹⁴ Theod. *Hist. Rel.* 20.3–4.

³¹⁵ Bas. *Reg. fus.* 17.

³¹⁶ Corrigan 2009, 63–64.

³¹⁷ Ath. *Vita Anton.* 71, 84.

himottomuuden (*apatheia*) tilan. Erittäin mielenkiintoista on, että se ei estä Theodoretosta kirjoittamasta Jakoboksen kokeneen närkästymistä, vihaa ja jopa raivostumista. Jakobos ei ole ainoa askeetti, joka Theodoretoksen kirjauksissa kokee suuttumusta, mutta hänen kohdallaan Theodoretos kirjoittaa vihaisuuteen liittyvistä tunteista erityisen laajalti. Pohdin seuraavaksi, miten Theodoretos selittää ärsyyntymisen ja suoranaisten raivon hyveellisiä puolia.

Kuten surun tai mielihyvän kohdalla, sielunliikkeiden suuntaaminen jumalalliseen toimintaan voi selittää Theodoretoksen kirjaukset vihaisuuden hyveellisestä ilmentymisestä hurskailla ja Jumalaa lähellä olevilla askeeteilla. Sorabjin mukaan monet myöhäisantiikin kristilliset kirjoittajat aina Origeneestä lähtien selittivät, että askeetti saattoi kokea esimerkiksi vihaisuutta tai paloa tähän, mutta jos askeetti ei antanut houkutuksen johtaa toimintaan, ei kyseessä vielä ollut synti.³¹⁸ Theodoretos ei kuitenkaan kirjoita, että askeetit olisivat kokeneet jonkinlaisia alustavia tuntemuksia todellisen vihan tai närkästymisen sijaan, joten näiden tuntemuksien selittäminen Sorabjin tarkastelemien houkutusten kautta ei vaikuta hedelmälliseltä.

Basileios Kesarealainen ohjeisti munkkeja, että vihaisuutta saa käyttää jumalattomuuksia tekevien veljien ohjaamiseksi. Kuitenkaan ei saisi olla vihassa veljelle, vaan vihaisuus tulee ohjata väärään tekoon. Hyveellinen viha oli Basileiokselle siis instrumentti väärintekijöiden ohjaamiseen.³¹⁹ Basileioksen metodinen lähestyminen inhimillisiin tunteisiin näyttää erilaiselta verrattuna Athanasioksen kirjauksiin Antonioksen elämästä. Athanasios kirjoitti Antonioksen opettaneen, ettei auringon tule antaa laskea vihan yli, eli ettei saisi mennä vihoissaan nukkumaan. Vihaisuus olisi jopa demonien aikaansaannosta sielussa, ja siksi vihaa tulisi välttää.³²⁰ Athanasioksen jopa suhteellisen sallivan (”kunhan ei menisi nukkumaan vihaisena”) kuvauksen lisäksi vihaa saatettiin tulkita huomattavan paljon kielteisemmin. 300–400-lukujen taitteessa kirjoitetussa anonyymissä syyrialaisessa ns. *Asteiden Kirjassa (Liber Graduum)* opetetaan, etteivät täydellisyyttä tavoittelevat kristityt saisi vihata mitään, sillä he kuolevat omalle tahdolleen jo eläessään.³²¹ Alussa mainittu *Jumalan ystävien historian* Davidin tarina sopisi hyvin tällaiseen näkemykseen.

³¹⁸ Ns. esihimojen tematiikasta patristisessa kirjallisuudessa ks. Sorabji 2000, 343–417.

³¹⁹ Bas. *Reg. fus.* 50; Bas. *Reg. brev.* 68, 165, 243.

³²⁰ Ath. *Vita Anton.* 36, 56. Vrt. Ef. 4:26.

³²¹ Seppälä 2002, 194.

Theodoretos kuvaa kuitenkin vihaisuutta positiivisessa valossa, ja hengellinen motiivi on tässäkin merkitsevä. Ensimmäinen vihakuvaus on heti *Jumalan ystävien historian* ensimmäisessä tarinassa. Edellä tulivat ilmi *Jumalan ystävien historian* toisen tärkeän Jakoboksen, Nisibisin piispan, sielun puhtauden kuvaukset. Vaikka Theodoretos kuvaakin Jakoboksen sielua puhtaaksi, se ei estä häntä kirjoittamasta tämän kokeneen vihaisuuden tunteita. Theodoretoksen mukaan Jakobos matkusti jossain vaiheessa elämäänsä Persiaan, ja matkan varrella askeetti tapasi joella pyykkejä peseviä nuoria naisia, joiden hiukset eivät olleet peitetyt ja jotka pukeutuivat Theodoretoksen mukaan liian paljastavasti. Jakobos närkästyi (*dyskherainō*) naisten siveettömyydestä ja rukouksen avulla kirosi joen kuivaksi ja naisten hiukset harmaiksi kuin vanhukilla. Naisten paettua paikalle saapuneet muut kyläläiset anelivat Jakobosta hillitsemään vihaansa (*orgē*) ja peruuttamaan kiroukset. Jakobos rukoilikin joen takaisin virtaamaan, mutta naisten hiukset jäivät harmaiksi, sillä he eivät palanneet sopimaan riitaansa munkin kanssa.³²² Canivet on muistuttanut Persian-matkaan liittyvästä epätarkkuudesta, sillä se ei ole kovinkaan tarkasti aikaan tai paikkaan sidottu kuvaus. Voi olla, että Theodoretoksella oli Jakobos Nisibisläisen kohdalla käytettävissään vanhoja legendoja.³²³ Oleellista tässä yhteydessä ei ole kuitenkaan jäljittää Jakoboksen todellisia matkoja, vaan huomata, että Theodoretoksen kirjauksissa sielunsa puhtaana pitäneellä askeetilla oli tilaa suuttua jumalattomaksi tulkitsemastaan käytöksestä.

Jumalattoman käytöksen edessä osoitettua vihaa Theodoretos kuvaa toisaallakin. Maesymas oli askeettisesti elänyt pappi Kyrrhoksen alueen kylässä. Theodoretos kuvaa Maesymaan eläneen ennen häntä eikä kirjoita tavanneensa tätä, joten tämän on täytynyt kuolla viimeistään ennen Theodoretoksen omaa piispankautta, joka alkoi 423.³²⁴ Theodoretoksen mukaan Antiokiasta kotoisin ollut Letoios-niminen suurmaanomistaja vaati Maesymaan kylän asukkailta verona kohtuuttomia viljatoimituksia. Maesymas päätti puuttua asiaan, ja kylään veroja keräämään saapuneen Letoiosin lähtiessä vankkurinsa tynnyrit täynnä viljaa teki askeetti kärryjen pysäyttämisen ihmeen. Vaikka Letoios yritti hoputtaa kärryjä vetäneitä aaseja, vankkurit tuntuivat kuin maahan liimatuilta. Letoiosen tajutessa, mistä oli kyse, hän syöksyi kumartaen askeetin

³²² Jakoboksen kohtaaminen naisten kanssa Theod. *Hist. Rel.* 1.4.

³²³ Theodoretoksen käyttämistä Jakobos Nisibisläisestä kertovista lähteistä *Jumalan ystävien historiassa* ja *Kirkkohistoriassa* ks. Canivet 1977b, 104–108.

³²⁴ Theod. *Hist. Rel.* 14.2. Tarina sijoittuu *Jumalan ystävien historian* kronologiassa heti Makedonioksen (ibid. 13) ja Zenonin (ibid. 12) jälkeen. Nämä Theodoretos tapasi nuorena poikana. Viittaus Maesymaan elinaikaan ei siis tarkoita aikaa ennen Theodoretoksen syntymää, vaan aikaa ennen hänen piispankauttaan.

jalkoihin ja pyysi tätä hellittämään vihaansa (*orgē*). Maesymas heltyikin, mutta Theodoretos ei kerro, saivatko kyläläiset helpotuksia veroihinsa.³²⁵

Aikaisemmin nostin esille Chaniotiksen huomautuksen siitä, ettei tunteita tule tutkia ainoastaan niiden itsensä takia, vaan valottamaan ajankuvaa laajemminkin. On huomattava, että vihaisuuden tunnetta ikkunana käyttämällä tuomittavaksi toiminnaksi osoittautuvat naisten liian paljastava pukeutuminen ja liian kovaksi koettu verotus. Uskon, että Theodoretoksen oma asema piispana voi olla tällaisen ajattelun taustalla. Ainakin Theodoretos aneli uransa aikana verohelpotuksia kaupungilleen.³²⁶ Erityisesti Theodoretos liittyy vihaisuutta kuitenkin mietiskelyelämän keskeytyksiin. Claudia Rapp on korostanut, että siihen liittyvä huoli oli aikalaisaskeeteille merkittävä. Turhamaisuus ja ylpeys omista saavutuksista saattoivat johtaa haluamaan maallista kunniaa ja siten irtautumaan jatkuvasta rukouksesta tai päinvastoin. Tämä on hyvin tärkeää syy siihen, miksi ajan kertomuksissa askeetit hyvin usein kuvataan kieltäytyvän kirkolliseen hierarkiaan vihkimisestä tai suostuvan tähän vastahakoisesti. Vastahakoisuus saattoi olla myös tietynlainen rituaali, jolla korostettiin omaa nöyryyttä. Eräässä kirjeessään Theodoretos kuvaa omankin piispanvihkimyksensä tapahtuneen vastoin tahtoaan.³²⁷

Tähän liittyen Theodoretos kuvaa mietiskelyelämän keskeytykseen liittyviä vahvoja tunteita positiivisessa valossa. Theodoretos kirjoittaa askeetti Jakobos Kyrrhoslaisen kokeneen vihaa ja pelkoa demonien häiritessä hänen rukouselämäänsä. Demonitematiikka oli tärkeää jo Antonioksen elämäkerrassa, jossa Antonios korosti demoneiden alituiseen pelottelevan askeetteja. Antonioksen kuvataan jopa tulleen piestyksi demonien toimesta.³²⁸ Askeettisen elämänsä alkuvaiheissa Jakobos kohtasi alastoman etiopialaisen muodossa ilmestyneen kepillä uhanneen demonin, jonka silmistä syöksyi tulta. Näky kiusasi Jakobosta ruokailuhetkinä. Theodoretos kuvaa Jakoboksen kokeneen pelkoa (*deos*) tämän demonin ilmestyessä, eikä hän silloin uskaltanut ruokailla. Kymmenkunta päivää kiusaa kärsittyään Jakobos antoi demonille luvan käyttää keppiä, mikäli tällä olisi lupa Jumalalta siihen. Sen jälkeen demoni katosi.³²⁹ Demonien Jakobokselle tuoma pelko ei kuitenkaan rajoittunut vain tähän tapaukseen. Ne pelottelivat Jakobosta

³²⁵ Theod. *Hist. Rel.* 14.4.

³²⁶ Theod. *Ep.* 42; *Ep.* 44.

³²⁷ Emme voi tietää oliko Theodoretos oikeasti vastahakoinen virkaansa vai onko merkintä ymmärrettävissä vain kirjallisena topoksena. Ks. aiheesta Rapp 2005, 141–149. Mainittu kirje on Theod. *Ep.* 81.

³²⁸ Pahoinpitelykuvaus ks. Ath. *Vita Anton.* 8–9.

³²⁹ Theod. *Hist. Rel.* 21.23. Tummaihoisen pojan tai naisen muodossa ilmaantuvat ns. etiopialaisdemonit olivat oma demonitraditionsa myöhäisantiikissa. Itse Antonioksenkin kerrottiin kohdanneen tällaisen demonin, ks. Ath. *Vita Anton.* 6. Theodoretoksen kuvauksessa tummaihoisen poika yhdistyy ruokailuun, mutta David Brakken

yöllä imitoiden tuskanhuutoja ja palavien läheisten kylien ääniä, aivan kuin ryöstelevä sotajoukko olisi ollut paikalla. Theodoretos kuvaa Jakoboksen pelänneen (*deidō*) vangiksi joutumista, sillä tällöin hän olisi joutunut todistamaan jumalattomia ja siveettömiä tekoja. Theodoretos korostaa erikseen, ettei pelon syynä ollut kuolemanpelko.³³⁰

Pelkokuvauksia ei Jakoboksen kohdalla ole enempää. Huomattava on, että Theodoretos painottaa sitä, etteivät Jakoboksen pelot liittyneet maallisiin asioihin vaan hengellisen vääryyden näkemiseen tai askeettisen elämän häiriintymiseen. Pelko jumalattomuuksien näkemisestä ei siis ole samalla tavalla ”tuhoava” tunne kuin luvussa 3.2. kuvattu käärmeen pelkääminen, joka saa pakenemaan. Vastaava pelko on aiemmin mainitsemassani Polykronioksen tarinassa, jossa ylpeyteen liittyvien tunteiden pelkääminen (*deidō*) sai askeetin kätkemään rankan kilvoittelunsa muiden silmiltä.³³¹ Tällaisen pelon motiivi on siis sama kuin hyväksyttävän surun tai mielihyvänkin kohdalla: hyveellinen tunne on hengellisistä syistä koettu, ja se edistää rukouselämää. Jakobos olisi vain halunnut jatkaa mietiskelyään ja siksi kavahti sodan julmuuksien näkemistä, ja Polykronios pelkäsi rukouselämäänsä tuhoavaa ylpistymistä.

Edellä luvussa 2.3. mainitsemani askeetti Makedonios suuttui rukouselämänsä keskeytyksestä. Theodoretos kirjoittaa Makedonioksen opettaneen häntä sielunliikkeiden torjunnassa, kuten toin esille. Askeetti ei kuitenkaan itse pitänyt sielunimpulsejaan täysin kurissa. Theodoretoksen mukaan Antiokian piispaksi vuonna 381 vihitty Flavianos (n. 320–404) sai houkuteltua Makedonioksen verukkein alas vuoreltaan tarkoituksenaan siunata tämä osaksi papistoa. Kirkkoon houkuteltu ja liturgian kulusta ymmärtämätön askeetti suuttui, kun hänelle kerrottiin virkanimityksestään. Hän ryhtyi jahtaamaan paikalla olijoita kävelykepillään huutaen näille solvauksia. Makedonios ajatteli pappisvihkimyksen estävän hänen eristäytymisaskeesiaan vuorella, mutta lopulta hän rauhoittui väkivaltaisesta ärsyyntymisestään (*aganakteō*).³³² Tähän Theodoretos kirjoittaa heti perään tietävänsä, etteivät monet pidä juuri lukemaansa ihailtavana. Hän kuitenkin korostaa, että Makedonioksen käytös oli merkki hänen ajattelunsa rehellisyydestä ja sielunsa puhtaudesta (*psykhē kathara*).³³³

mukaan etiopialaisdemonit liittyivät askeettidiskurssissa erityisesti seksuaalisiin haluihin, seikkaperäisesti teemasta ks. Brakke 2006, 157–181. Theodoretos ei kuitenkaan tässä kohdin viittaa seksuaalisuustematiikkaan.

³³⁰ Theod. *Hist. Rel.* 21.27.

³³¹ Theod. *Hist. Rel.* 24.6.

³³² Theod. *Hist. Rel.* 13.4.

³³³ Theod. *Hist. Rel.* 13.5.

Makedonios-kuvauksesta käy ilmi Theodoretoksen tiedostavan, että lukijakunnan ymmärryksessä askeetin väkivaltainen vihastuminen ei ollut positiivinen seikka. Hän erikseen korostaa, ettei muiden jahtaaminen kepillä ollut suinkaan tässä tapauksessa väärin vaan pikemminkin merkki hyveellisyydestä, koska purkauksen syy oli askeetin toive jatkaa rukouselämäänsä. Gertrud Nivellesiläisen (625/626–659) hagiografian vihakuvausta tutkinut Catherine Peyroux on huomauttanut, että kuvauksen yhteydestä puuttuvat vihaa puolustelevat selitykset voivat viitata siihen, että lukeva yleisö piti kuvauksen mukaista käytöstä hyväksyttävänä ja jopa normaalina.³³⁴ Ainakaan Jakobos Nisibisläisen tai Maesymaan tarinoissa Theodoretos ei vihaisuuden oikeutusta selittele. Makedonioksen kepillä uhkailu kuitenkin ylittää rajan, sillä tätä toimintaa Theodoretos puolustelee avoimesti. Näyttää vahvasti siltä, että hurskaiden askeettien suurikin vihaisuus oli Theodoretokselle sekä *Jumalan ystävien historian* ja *Kirkkohistorian* kohdeyleisöille tietyissä tilanteissa hyväksyttyä ja jopa normaalia.

Samalla tavalla tunnetta puolustelematta Theodoretos kirjoittaa myös hyveellisestä ärsyyntymisestä tai närkästymisestä. Askeetti Markianos oli vetäytynyt Syyrian erämaan yksinäisyyteen siten, että hänellä oli muuan vanha munkki palvelijanaan. Theodoretos kuvaa palvelijan jopa pelänneen häiritä Markianoksen mietiskelyä. Eräs tällainen häirintä sai Markianoksen ärsyyntymään (*dyskherainō*) niin suuresti, että majalle saapunut palvelija tärisi peloissaan Markianoksen tivattua rukouksensa keskeytyksen syytä. Theodoretos kirjoittaa keskeytyksen johtuneen siitä, että erään korkea-arvoisen sotilaskomentajan tytär oli joutunut demonin riivaamaksi ja että palvelustehtävää suorittanut munkki oli tuonut salaa Markianoksen majan edustalle öljypullon, johon uskoi parantavaa voimaa tarttuvan. Suuresta närkästymisestään tai jopa vihastaan (*aganakteō*) huolimatta Markianos antoi öljypullon takaisin munkille. Juuri samalla hetkellä toisessa kaupungissa ollut riivattu tyttö parantui. Theodoretos kirjoittaa, ettei Markianos olisi halunnut näyttää kauttansa kulkevaa Jumalan parantavaa voimaa.³³⁵ Närkästyminen on ymmärrettävää sitä vasten, että parantamisnarratiivin alkuun Theodoretos kirjoittaa Markianoksen yrittäneen olla tekemättä ihmeitä sen vuoksi, että paholainen pyrkii istuttamaan askeetteihin ylpeyttä teoistaan. Tätä vaarallista tunnetta käsittelin luvussa 3.3. Tunteita voi siis tulkita myös hierarkkisesti: ylpeys on niin vaarallinen tunnetila, että askeeteilla oli lupa jopa vihastua omille munkkiveljilleen tämän tunteen välttämiseksi. Nimettömän palvelijan pelokkuus ei ole Markianos-tarinan keskiössä. Pikemminkin Theodoretos näyttää käyttävän sitä keinona korostaa

³³⁴ Peyroux 1998, 40–41.

³³⁵ Markianoksen eristäytymistarina Theod. *Hist. Rel.* 3.9.

Markianoksen suurta ärsyyntymistä rukouksensa keskeyttämisestä. Toisin sanoen Theodoretos antaa ymmärtää keskeytyksettömän rukouksen olevan tässäkin kohdin erittäin hyveellistä.

Vastaavia ärsyyntymisiä Theodoretos esittää myös Eusebios Asikhalaisen, jota ei tule sekoittaa luvun 2.3. kirkkoon sulkeutuneeseen ja rautoja kantaneeseen Eusebiokseen, ja Antinopolikseen karkotetun Eulogioksen tarinoissa. Theodoretos tunsi henkilökohtaisesti Kyrrhoksen läheisellä vuoriseudulla asuneen Eusebioksen. *Jumalan ystävien historiassa* Theodoretos kuvaa Eusebioksen olleen rankasta askeesistaan johtuen hyvin huonokuntoinen, laihtunut ja lähes hampaaton. Huhut Eusebioksen hurskaudesta vetivät hänen luokseen siunausta kaivanneita ihmisiä. Häntä kuitenkin ärsytti suuresti (*sfodra dyskherainō*), jos hänen askeesiaan häirittiin. Theodoretos korostaa Eusebioksen etsineen vain jatkuvaa yhteyttä Jumalaan: hän ei halunnut vetää mieltään pois tästä yhteydestä.³³⁶ Myöskään edellä mainittu *Kirkkohistoriassa* kuvattu Egyptin Antinopolikseen karkotettu Eulogios ei olisi halunnut keskeyttää rukoustaan, jota hän harjoitti pienessä majassaan päivin ja öin. Eulogios ärsyyntyi (*dyskherainō*), jos hänen rukouksensa keskeytettiin.³³⁷ Theodoretos kirjoittaa tällaisista ärsyyntymisistä niin usein, että kyse ei voi olla merkityksettömistä kuvauksista. Markianoksen kohdalla Theodoretos kirjoittaa suoraan, että askeetti toivoi välttävänsä ylpeyttä. Toinen syy on toive olla jatkuvassa jumalyhteydessä, joka näyttää olleen niin tärkeä seikka, että sen vuoksi oli lupa suuttua. Näin kahden syyn kautta lienee hedelmällistä tulkita myös Eusebios Asikhalaisen ja Eulogioksenkin ärsyyntymisiä.

Rosenwein on korostanut, että lähteissä oleva tunnesana tai tunteen kuvaus ei välttämättä ole lainkaan sama kuin nykyvastineensa. Oleellista merkitysten purkamisessa onkin huomioida tunnekuvausten kontekstit.³³⁸ On muistettava, että Theodoretoksen aikalaisille ärsyyntyminen, närkästyminen tai vihastuminen saattoi tarkoittaa erilaista tunnetta kuin nykyihmisille. Vaikuttaa kuitenkin selvältä, että Theodoretoksella hyveellinen viha keskittyy jumalattomuuksien kohtaamisen lisäksi rukouselämän häirintään. Lisäksi Theodoretos ei rajaa hyveellistä vihaisuutta vain yksittäisiin kuvauksiin tai tunnesanoihin, vaan käyttää positiiviseen suuttumiseen liittyviä kuvauksia ja tunnesanoja laajalti aina pienistä ärsyyntymisistä ja suutahduksista väkivaltaiseksi äityvään riehuntaan, kuten Makedonioksen tarinassa. Kontekstilla (keskeytys rukouksesta) ja hyveellisellä tunteella (lievä tai suurempi suuttumus) on siis vahva yhteys.

³³⁶ Eusebios Asikhalaisen tarina Theod. *Hist. Rel.* 18. Närkästyminen rukouksen häiritsemisestä ks. *ibid.* 18.3.

³³⁷ Theod. *Hist. Eccl.* IV.18.6.

³³⁸ Plamper 2010, 253–254 (Rosenwein'in haastattelu).

Antiikin vihakäsityksiä tutkinut William V. Harris on esittänyt, ettei myöhäisantiikin kristityillä ollut mitään yhtenäistä vihakäsitystä. Vihaisuudelle annettiin tilaa, mutta yhtenäistä käsitystä siitä, missä oli synnillisen (*sinful anger*) ja oikeutetun vihan (*acceptable anger*) raja, ei ollut. Absoluuttisesti vihan tuomitsemisesta kirjoittivat esimerkiksi Klemens Aleksandrialainen erityisesti teoksessaan *Stromata* ja latinankielisen kristillisyyden puolella Prudentius (348–413) teoksessaan *Psychomachia*. Kuten edellä mainitsemani syyrialainen *Liber Graduum* -teos, myös toisen maailmansodan jälkeen Egyptin Nag Hammadista löydetty gnostilais-kristilliset tekstit kannustavat täydelliseen vihattomuuteen.³³⁹ Toisaalta esimerkiksi Augustinus ei nähnyt vihaa sinänsä pahana, sillä hänelle merkitsevää oli se, mistä syystä kristitty vihastuu.³⁴⁰ Theodoretokselle tärkeä vaikuttaja Gregorios Nazianzilainen kirjoittaa vihan (*thymos*) olevan sallittu asia, jos se kohdistuu jumalattomaan toimintaan sielun järkiosan samanaikaisesti johtaessa tunnetta ja vihan siten ollen ”sopivan kokoinen” (*emmetros*).³⁴¹ Mitä Theodoretokseen tulee, hän täysin selvästi kirjoittaa hyväksyttävän vihan olevan sellaista, joka kohdistuu rukouselämän keskeytyksiin liittyviin syihin tai jumalattomaksi koettuun toimintaan. Theodoretos ei siis vihan tai monen muunkaan tunteen suhteen ollut mitenkään ”absolutisti”³⁴². Poikkeuksen tästä tunderelativismista muodostavat ylpeyden ja turhamaisuuden tunteet.

Myös *Jumalan ystävien historian* Jakobos Kyrrhoslainen koki ärsyyntymistä rukouselämänsä keskeytyksistä. Theodoretoksen mukaan jotkut aikalaiset syyttivät Kyrrhoksen alueella tunnettua Jakobosta kärtyisästä (*dyskolia*) luonteesta. Theodoretos puolustaa ystäväkseen kuvaamaansa Jakobosta. Theodoretoksen mukaan muilla askeeteilla on majansa, joihin vetäytyä, mutta avoimen taivaan alla askeesiaan viettänyt Jakobos puolestaan ei päässyt samalla tavalla omiin oloihinsa. Theodoretoksen mukaan askeetti närkästyikin kaikkein eniten (*malista dyskherainō*) juuri rukoushetkiensä keskeyttämisestä.³⁴³ Theodoretos kiteyttää Jakoboksen puolustuksensa: Hänen mukaansa askeetti halusi vain rukoilla keskeytyksettä päivin ja öin.

³³⁹ Harris 2001, 391–399. Kokonaan toinen keskustelunaihe – jossa siinäkin näkemykset eriyvät – on aikalaisen käsitys Jumalan vihasta, johon tässä yhteydessä ei kuitenkaan ole tarve mennä. Ks. tästä tematiikasta esim. McCarthy 2009.

³⁴⁰ Aug. *De civ.* 9.5.

³⁴¹ Greg. Naz. *Adv. iram*, rivit 360–362. (*PG* 37, 838.)

³⁴² Termi lainattu Harris 2001, 403.

³⁴³ Theod. *Hist. Rel.* 21.32.

Kesken syvällisen rukouksen tapahtunut jumalyhteyden katkeaminen oli syy siihen, miksi Jakobos ärsyyntyi (*dyskherainō*).³⁴⁴ Täysin ilman puolusteluja Theodoretos ei siis askeettien ärsyyntymisiä kuvaa, mutta toisaalta tässäkin tunne ei sinänsä ole negatiivinen – pikemminkin päinvastoin, sillä se edesauttaa askeetin rukouksessa pysymistä.

Ihmisten lisäksi Jakoboksen mietiskelyä häiritsivät myös demonit, ja näissäkin kohdin Theodoretos kirjoittaa Jakoboksen kokeneen suuttumiseen liittyviä tunteita. Erään kerran, kun Jakobos havaitsi kahden naisen laskeutuvan vuorelta kohti hänen vuoren juurella sijaitsevaa rukouspaikkaansa, ärsyyntyi (*dyskherainō*) munkki siinä määrin, että alkoi heitellä saapuvia naisia kivillä. Pian paljastui kuitenkin, että tämä oli vain demonien synnyttämä harhanäky.³⁴⁵ Ärsyyntymisen lisäksi Theodoretos kuvaa Jakoboksen myös vahvasti suuttuneen rukoustaän häirinneelle demonille. Tästä hän kirjoittaa Jakobos-narratiivinsa viimeisessä demonikohtauksessa painottaen samaa vihasanaa kahdesti. Vaaleahiuksisen nuorukaisen muodossa ilmestynyt demoni virnuili munkille ja kertoi tälle paholaisen toivovan kaikkien ihmisten tuhoa. Jakobos tunsu vihaa (*thymos*), ja demonin jatkaessa ilveilyään Jakoboksen viha (*thymos*) vain kasvoi.³⁴⁶ Theodoretos käyttää samaa vihasanaa kahteen kertaan kuin painottaen vihan suurta määrää, mutta tällaista suurtakaan vihaisuutta hän ei kuvaa negatiivisena. Jakobos myös reagoi vahvasti, kun hänen luokseen saapui sotilasviranomaisen, jota hän luuli demoniksi. Theodoretos kirjoittaa Jakoboksen huutaneen solvauksia majaan lähestyvälle viranomaiselle osoittaakseen, ettei pelkää tätä. Kävi kuitenkin ilmi, että kyseessä oli oikea ihminen, joka saapui pyytämään siunausta.³⁴⁷ Vaikka kuvaus ei sisällä suoraa vihatermejä, sitä lukiessa ei voi välttyä ajatukselta, että Theodoretos esittää Jakoboksen suuttuneen tässäkin.

Kilvoitteluelämän häiriintymiseen liittyy myös Publios-munkin ärsyyntyminen. Publios oli askeetti, joka perusti luostarin Zeugmaan Eufrat-joen varrelle noin vuoden 350 paikkeilla.³⁴⁸ Hän piti munkkiyhteisöään tiukassa kontrollissa. Ruoka punnittiin tarkasti, ja Publios närkästyti tai ärsyyntyi (*dyskherainō*), jos joku söi sovittua enemmän.³⁴⁹ Vastaava liikaa ravinnonsaantiin liittyvä suuttuminen esiintyy myös askeetti Julianos Saban tarinassa. Vaikka Theodoretos kuvaa edellä useaan kertaan mainitun Julianoksen himottomuuden (*apatheia*) saavuttaneena, tämä ei

³⁴⁴ Theod. *Hist. Rel.* 21.34.

³⁴⁵ Theod. *Hist. Rel.* 21.25.

³⁴⁶ Theod. *Hist. Rel.* 21.28.

³⁴⁷ Theod. *Hist. Rel.* 21.12.

³⁴⁸ Publiosin taustoista ks. Price 2008, 62, viite 1.

³⁴⁹ Theod. *Hist. Rel.* 5.3.

estä Theodoretosta kirjoittamasta Julianoksen ärsyyntyneen (*dyskherainō*) tilanteessa, jossa hänelle tuotiin viikunoita ravinnoksi. Theodoretoksen mukaan Julianos ei halunnut, että kukaan toinen joutuisi hänen vuokseen näkemään vaivaa.³⁵⁰ Julianosta vaivasi myös se, että hänen oppilaansa olivat rakentaneet säilytettävälle ravinnolle hänen mielestään liian suuren varaston. Theodoretos kuvaa Julianoksen pelänneen (*deidō*) sitä, että liika mukavuudenhalu tässä elämässä kostautuisi kuolemanjälkeisellä tuomiolla.³⁵¹ Syynä askeettien varovaisuuteen ravintoa kohtaan oli se, että liiallisena sen uskottiin syyttävän sielun irrationaalisia osia kohti maallisen elämän houkutusia. Toisin sanoen kyseessä oli vakava vaara rukouselämälle.³⁵² Theodoretos ei kirjoita, että Publios tai Julianos Saba olivat murheissaan liian vähästä ruuasta, vaan päinvastoin he pitivät liikaa mukavuudenhalua vaarallisena asiana. Mukavuudenhalusta ärsyyntyminen tai jopa sen pelko rinnastuu näin ollen rukoushetkien keskeytykseen liittyviin suuttumisiin ja pelkoihin.

Munkkien ihanteena oli jatkuva rukous, jota maalliset asiat eivät saisi estää, ja tämä selittää hyveelliset vihan ja pelon tunteet tilanteissa, joissa askeettien mietiskelyelämä on vaarassa keskeytyä tai häiriintyä. Muutamissa kohdin Theodoretos viittaa hyveellisen vihan olevan myös sellaista, joka kohdistuu jumalattomaan toimintaan, kuten siveettömyyteen. Ankarasta verotuksesta suuttumisen kohdalla saattaa kuulua myös kaupungistaan vastuussa olevan piispan ääni. Theodoretos ei viittaa siihen, että suuttumuksen tunteet olisivat estäneet Jakobos Kyrrhoslaisen ja Julianos Saban *apatheiaa* tai kuin henkiolentona elämistä, Makedonioksen sielun puhtautta tai Eulogioksen esimerkillisyyttä. Myös hyveellistä pelkoa on tulkittava samoin. Jos näitä hyväksyttäviä tunteita verrataan alussa mainitun Davidin ikuiseen suuttumattomuuteen tai luvun 2.2. Salamaneen ”elämälle kuolemiseen”, huomataan ristiriidan sijaan pikemminkin tapa kirjoittaa monesta näkökulmasta. Syy tähän saattaa olla teosten taustamotiivi: kirjoittaessaan mielensä hallitsevista askeeteista monista eri näkökulmista Theodoretos todennäköisesti varmisti sen, että lukijakunta löysi sekä *Jumalan ystävien historiasta* että *Kirkkohistoriasta* kuvauksia, jotka sopivat heidänkin näkemukseensä siitä, millainen on Jumalaa lähellä olevan askeetin mieli. Näin Theodoretos ei näillä teoksillaan vain vahvistanut pyrkimystään tukea oman alueensa kristillisyyden verkostoja, vaan esitti laajemmallekin lukijakunnalle syyrialaisen kristillisyyden erittäin korkeatasoisena ja Jumalaa lähellä olevana.

³⁵⁰ Theod. *Hist. Rel.* 2.10.

³⁵¹ Theod. *Hist. Rel.* 2.4.

³⁵² Paastoamisen tärkeydestä aikalaisajattelussa ks. Shaw 1998. Ks. myös esim. Evagr. Pont. *Praktikos* 7. Lännessä vastaavasti opetti Johannes Cassianus, ks. Cassian. *Kahdeksasta pahasta ajatuksesta*.

Toisaalta monesta suunnasta kirjoittaminen voi tarkoittaa askeettien mielenhallintaideaalin kohdalla sitä, ettei Theodoretoksella ollut yhtä ainoaa ihannetta, kuten ei ollut varmasti laajassa kreikankielisessä lukijakunnassakaan, vaan Jumalaa lähellä saattoi olla monella tavalla mieltään kontrolloiden – joko majaan vuosikymmeniksi sulkeutuen tai aktiivisemmin ihmisten parissa toimien. Analysoimissani kuvauksissa ihanteellisista mielentiloista yhdistyvät monet asiat: sielun puhtaus ja jatkuva rukous (vuosikymmenien eristäytyminen, ”päivin öin” -tematiikka tai Julianoksen 10 päivän rukoustaistelu), hengellisistä syistä koetut vahvat tunteet (suru, kyynelehtiminen, ilo, nautinto, viha ja pelko) sekä maallisiin asiankulkuihin rukouselämän keinoin vaikuttaminen. Oleellista voidaan sanoa kuitenkin olevan rukouselämän jatkuvuus ja siinä pysyminen, ja hyveelliseksi tunteen tekee tätä päämäärää tukeva motiivi. Kuten liiteosion taulukossa ”Hyvät tunteet” kootusti esitän, askeettien hyveelliset tunteet liittyvät Theodoretoksen ajattelussa juuri tähän.³⁵³ Lisäksi se, minkä Theodoretos tulkitse hyveelliseksi, määräytyy pitkälle myös suhteesta kirkon hierarkiaan. Theodoretos ei nimittäin varannut täydellisen mielenhallinnan mahdollisuutta kaikille askeeteille. Tätä käsittelen lopuksi.

4.4. Ei täydellistä mielenhallintaa kirkon ulkopuolella

Jumalan ystävien historia ja *Kirkkohistoria* ovat puolueellisia siten, että ne kuvaavat Theodoretokselle itselleen läheisiä asioita näitä hyvässä valossa näyttäen. Askeettien kohdalla tämä tarkoittaa pitkälti syyrialaisen askeesin esittelyä muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta. Theodoretos kuvaa kuitenkin *Kirkkohistoriassaan* myös sekä messaliani-³⁵⁴, audaiolais- että meletiaanimunkkeja, jotka hänen näkökulmastaan olivat harhaoppisia ja joille hän ei näyttänyt voivan hyväksyä tarkan mielenhallinnan mahdollisuutta. Kuten edellä nostin esille, kurinalaisesta elämäntavastaan huolimatta audaiolaiset olivat Theodoretoksen mukaan syyllistyneet tunteista pahimpaan, ylpeyteen. Sielunliikkeiden oikeutuksen kohdalla kyse ei siis ole pelkästään motiiveista, vaan myös siitä, mitä kristillisyyden suuntausta askeetit tunnustivat.

Vaikka Theodoretos kirjoitti keskeytyksettömän rukouksen hyveellisyydestä, hän ei kuitenkaan suonut tätä oikeutta harhaoppisina pitämilleen messalianimunkkeille. *Kirkkohistoriassa*

³⁵³ Ks. LIITE 3. Taulukko: Hyvät tunteet.

³⁵⁴ Messalianilaisuus syntyi n. 360-luvulla Mesopotamiassa ja selvisi itäisen kristillisyyden reunamilla aina mahdollisesti 600-luvulle saakka. Ryhmä opetti sakramenttien (kirkon pyhät toimitukset) kuten kasteen olevan sinänsä tarpeettomia. Olennaista oli intensiivinen rukous, joka veisi kristityn Jumalaa lähelle. Ks. esim. Vööbus 1960, 127–139; Seppälä 2002, 64–65; Ware 2006, 129–147.

Theodoretos kirjoittaa, että Syyrian Antiokiaan kutsuttu vanha messaliaanimunkki Adelfios keskusteli mielenhallinnasta paikallisen pappi Flavianoksen kanssa.³⁵⁵ Adelfios kertoi Flavianokselle uskovansa, että kristittyjen ajatuksia kiusaavat demonit voidaan voittaa vain puhtaalla rukouksella ja että kaste olisi sinänsä tarpeeton. Kun demonit olisi ajettu intensiivisellä rukouselämällä pois, tulisi tilalle Pyhän Hengen johdatus. Theodoretos kritisoi tekstissään, että tämä messaliaanien rukouselämä tarkoitti manuaalisesta työstä kieltäytymistä. Theodoretoksen mukaan messaliaanit luulivat tavallisten uniensa olevan profetioita. He myös luulivat, että tässä puhtaassa rukouksen tilassa heidän kehonsa olisi vapaa ”himojen liikkeestä” (*tōn pathōn kinēsis*) ja sielunsa (*psykhē*) yhtä lailla vapaa kaikesta taipumuksestaan pahaan. Tällöin paasto sekä muu kehon ja mielen askeettinen harjoittaminen olisi turhaa. Theodoretos esittää messaliaanit pilkallisessa sävyssä korostaen, että he erehtyvät luulemaan heitä ohjaavaa demonia Pyhäksi Hengeksi.³⁵⁶ *Jumalan ystävien historiassa* Theodoretos vieläpä kirjoittaa messaliaanien uskonkäsitteiden olevan monastisessa valepuvussa olevaa manikealaisuutta.³⁵⁷ Theodoretos ei tarkenna tässä, mitä hän tarkoittaa, mutta viittaus harhaoppiin on kuitenkin avoimen halventava.

Mielenkiintoista on se, ettei messaliaanien jatkuvan rukouksen ihanne näytä lainkaan eroavan muista Theodoretoksen ylistämistä majoihinsa sulkeutuneiden askeettien toimista. Manuaalisesta työstä irrottautuivat – tai näin ainakin Theodoretos kirjoitti – monet muutkin Theodoretoksen ylistämät jatkuvasti rukoilevat askeetit. Ware muistuttaa, että syyrian kielestä tuleva termi ”messaliaani” tarkoittaa sananmukaisesti rukoilevaa. Messaliaanit näkivät rukoilemisen jatkuvana toimintana, joka sulki kaiken muun tekemisen pois. Waren mukaan tällainen elämä on kahdessakin mielessä epäilyttävää. Sosiaalisessa mielessä se muuttaisi yhteisön ulkopuolisesta avusta riippuvaiseksi loiseläjien yhteisöksi. Hengellisessä mielessä taas lakkaamaton rukous yksinkertaisesti on mahdotonta, sillä ihmisen on hengissä pysyäkseen tehtävä välillä muutakin, esimerkiksi nukkuttava.³⁵⁸ Jälleen on huomioitava Waren modernin teologin näkökulma, mutta ei voi sulkea pois, ettei Theodoretos itsekin johtotehtävissä olevana piispana olisi voinut ajatella samoin. Ainakin lahkoutuminen on vaarana, jos opetetaan kirkollisen ohjauksen tur-

³⁵⁵ Kyseessä on sama henkilö kuin luvussa 4.3. käsittelemäni Flavianos. Piispanvihkimyksensä Flavianos sai vuonna 381, joten tarina sijoittuu aikaan ennen tätä, 300-luvun jälkimmäiselle puoliskolle.

³⁵⁶ Messaliaanien oppi Theod. *Hist. Eccl.* IV.11. Kehon ja sielun vapaudesta Pyhän Hengen johdatuksen tilassa ks. *ibid.* IV.11.7.

³⁵⁷ Theod. *Hist. Rel.* 3.17.

³⁵⁸ Ware 2006, 129–131.

huudesta, ja tämä varmasti liittyy Theodoretoksen kriittiseen asenteeseen. Serafim Seppälä onkin tulkinnut, että messaliaanien vainoaminen on perustunut opillisten asioiden sijaan pikemminkin kirkon hierarkialle vaarallisiin henkilö- ja auktoriteettiongelmiin.³⁵⁹

Asiassa saattoi olla myös puhtaan hengellinen näkemys. Ware kirjoittaa, ettei messaliaaneilla ollut tervettä arvostelukykä, vaan heidän ihanteenaan pitämänsä jatkuva ja kaiken muun hylkäävä rukous johtaisi lopulta pikemminkin mielenvikaisuuteen kuin pyhittymiseen.³⁶⁰ Varmasti Kyrrhoksen piispa olisi itsekin voinut pohtia samaa. Toisaalta on jälleen kysyttävä, miksi tällainen kritiikki ei sitten koskettaisi muita eristäytyviä ja jatkuvasti rukoilevia askeetteja. Todennäköisimmin kirkollisen hierarkian uhkaaminen oli juuri se, mikä Kyrrhoksen piispaa eniten häiritsi. Lisäksi on huomattava Leppinin ja Schorin tulkinnat *Jumalan ystävien historian* ja *Kirkkohistorian* taustamotiiveista: Theodoretos olisi pyrkinyt vahvistamaan oman alueensa kristittyjen ja antiokialaisen kristillisyyden verkoston yhtenäisyyttä. Syyriassa ainakin jonkin verran kannatusta nauttineiden audaiolaisten ja messaliaanien mustamaalaus toimi siten Theodoretoksen oman auktoriteetin tukemisessa. Mielentilojensa kontrollointiin kykenemättömät ”harhaoppiset” olivat siis yksi osuva lisä *Jumalan ystävien historian* ja *Kirkkohistorian* argumentaatiovoimaan.³⁶¹

Kiteytetysti messaliaaninarratiivista voidaan todeta, että Theodoretos tekee selväksi sielunliikkeiden tarkan kontrolloinnin olevan mahdotonta kirkollisen auktoriteetin ulkopuolella. Messaliaanien täydellinen mielenhallinta oli vain luulo siitä. Se oli demonin huijausta, ja jatkuva rukoilu oli pikemminkin laiskuutta, ja profetiat olivat vain tavallisia unia. Vastaava asetelma voidaan nähdä luvussa 3.3. esille tuomani Audaioksen harhaopin yhteydessä, jossa taustalla oli Theodoretoksen mukaan ylpeys. Asian voi sanoa myös toisin: kritisoidessaan messaliaaneja ja audaiolaisia Theodoretos käytti tunnekuvauksia argumentointikeinoina. Jos näillä ei olisi ollut argumentaatiovoimaa tai ylipäätään merkitystä aikalaisille, Theodoretos olisi rakentanut kritiikkinsä muilla keinoilla. Edelleen argumenttia kääntäen: sielunliikkeiden tarkka hallinta oli vahva väline argumentoinnissa, jota Theodoretos käytti oikeaoppisiksi kuvaamiensa munkkien kohdalla.

³⁵⁹ Seppälä 2002, 46–47. Liike koettiin selvästi vaarallisena, sillä kuten Seppälä kirjoittaa, esimerkiksi vuonna 447 Armeniassa messaliaaneille määrättiin rangaistukseksi mm. jalkojen jänteiden katkaisu.

³⁶⁰ Ware 2006, 132–133.

³⁶¹ *Kirkkohistorian* alueellisen ulottuvuuden ja harhaoppikuvausten yhteydestä ks. myös Allen 1990, 271–272.

Chesnut on todennut, että *Kirkkohistorian* alaotsikko voisi hyvin olla ”Areiolaisesta kiistasta”.³⁶² Hän rakentaa tulkintansa siitä, että Theodoretos arvostelee vahvasti 300-luvun areiolaismielisten keisareiden ja piispojen toimia. Kuitenkaan Theodoretos ei kuvaa areiolaisia askeetteja yhtä lyhyttä kirjausta lukuun ottamatta. Ainoa viittaus areiolaismunkkeihin on *Kirkkohistorian* ensimmäisessä kirjassa, jossa Theodoretos kuvaa piispa Meletios Lykopolislaisen (k. 325 jälkeen) kurittomana (*ataksia*) ja mieleltään holtittomana (*propetēs*).³⁶³ Alun perin Meletios joutui epäsuosioon 300-luvun alussa vallanhalunsa myötä. Hän oli nimittänyt papistoa oman hiippakuntansa ulkopuolelle pyrkien ottamaan koko Egyptin kirkon hallintaansa. Meletios itse oli nikaialaisuudelle myönteinen, mutta hänen seuraajansa kääntyivät pian areiolaisiksi. Areiolaisuutta kammonneen Theodoretoksen Meletiokselle asettamat luonnekuvaukset eivät tässä yhteydessä ole yllättäviä. Huomattava on, että Meletioksen seuraajissa oli myös munkkeja, joista Theodoretos kirjoittaa vain sen, että nämä noudattivat joitain turhia käytänteitä ja kannattivat juutalaisten ”hulluutta” (*frenoblabeia*). Theodoretos kirjoittaa, että edelleenkin samoilla Egyptin seuduilla jotkut noudattavat tällaisia oppeja.³⁶⁴ Viittaukset hulluuteen saattavat liittyä ymmärrykseen Kristuksesta luotuna olentona – ei Jumalan yhtenä persoonana –, kuten Jeesus juutalaisuudessa ja areiolaisuudessa ymmärrettiin. Toisaalla Theodoretos korostaa Meletioksen seuraajien olleen rahalle persoja: areiolaisten punoessa juonia Aleksandrian piispa Athanasiosta vastaan he lahjoivat muutamia meletiolaisia, jotta nämä levittäisivät Athanasioksesta juoruja tuolloin hallinneelle Konstantinus Suurelle (vallassa 306–337) ja toimittaisivat kultaa vallankaappausta suunnitelleelle henkilölle. Theodoretos ei kuitenkaan kuvaa tarkemmin, keitä nämä lahjotut meletiolaiset olivat.³⁶⁵

Oikeaoppisella (nikaialaisella) tai Theodoretokselle läheisellä kristillisyydellä kiintymys rahaan ei kuitenkaan ole ahneutta. Kuvaava on edellä mainitun sielunsa silmät puhdistaneen Zenon-nimisen munkin suhtautuminen perimäänsä omaisuuteen. *Jumalan ystävien historiassa* Theodoretos kirjoittaa, että munkilla oli kaksi veljeä tai veljenpoikaa³⁶⁶, jotka olivat vielä niin nuoria, ettei Zenon uskaltanut jättää omaisuuttaan heille. Hän pelkäsi (*deidō*), että veljiä huijattaisiin omaisuuden hallinnassa. Köyhää elämää omassa askeetinmajassaan toteuttanut munkki tunsu omistamansa omaisuuden vuoksi suurta huolta tai ahdistusta (*lian aniaō*). Theodoretos

³⁶² Chesnut 1986, 210.

³⁶³ Meletioksen tarina Theod. *Hist. Eccl.* I.9. Meletioksen luonteenpiirteistä ks. *ibid.* I.9.10.

³⁶⁴ Theod. *Hist. Eccl.* I.9.14.

³⁶⁵ Athanasiosta vastaan kohdistettu juoni Theod. *Hist. Eccl.* I.26. Meletiolaisten osuudesta ks. *ibid.* I.26.4.

³⁶⁶ Käsikirjoituksissa on eroja tässä kohdin, ks. Canivet & Leroy-Molinghen 1977, 471, alaviite 7.1.

korostaa, että ongelma ratkesi myöhemmin – ilmeisesti veljiensä tai veljenpoikiensa kasvettua tarpeeksi vanhoiksi –, kun Zenon myi tai lahjoitti kaiken omaisuutensa pois.³⁶⁷ Toisaalla *Jumalan ystävien historiassa* Theodoretos korostaa edellä mainitun Markianoksen ajaneen siskonsa ja tämän pojan pois luostarin ovelta. He olivat tulleet Kyrrhoksesta asti tuomaan Markianokselle tavaroita, joita tämä luostarissaan tarvitsi. Markianos ei ottanut apua vastaan, vaan lähetti siskonsa ja tämän pojan pois luotaan kertoen heille, että heidän tuomansa apu ei ole Jumalan palvelemista vaan oman lihallisen perheen tukemista itsekkäistä lähtökohdista. Kuvauksen jälkeen Theodoretos lainaa Raamatun evankeliumien kohtia, jossa Jeesus opettaa hylkäämään maallisen perheensä.³⁶⁸

Zenonin painava huoli siitä, että hänen maalliset veljensä tai veljenpoikansa joutuisivat perinnöhallinnassaan huijatuiksi, on ristiriitainen Markianoksen tarinaan verrattuna. Ylipäätään askeettidiskurssissa painotettiin maallisista siteistä irtautumista. Basileios Kesarealainen opetti, että jos maalliset sukulaiset vierailevat luostarissa, tulee heidät ajaa pois.³⁶⁹ Jo Antonioksen elämäkerran ensimmäisissä luvuissa Antonioksen kerrotaan lahjoittaneen kaiken omaisuutensa pois, ja edes huoli askeettinaisten kasvatettavaksi jätetystä pienemmästä sisaruksesta ei jäänyt vaivaamaan Antoniosta.³⁷⁰ Evagrios opetti rahanhimon olevan yksi vaarallisimmista houkutuksista.³⁷¹ Theodoretos itsekin viittaa audaiolaisten käyttäneen koronkiskontaväitteitä lyömäaseenaan. Omaisuudesta luopuminen olikin askeettidiskurssissa topos, jota munkkina ennen piispuuttaan itsekin ollut Theodoretos omaa elämäänsä kuvatessaan käytti eräissä kirjeissään.³⁷² Vööbus kiteyttää askeettisen köyhyysihanteen kuvaillessaan myöhäisantiikin syyrialaisia munkkeja: luopuminen maailmallisesta omaisuudesta oli perustavanlaatuisen lähtökohta sekä teoriassa että käytännössä.³⁷³ Theodoretos ratkaiseekin Zenonin varallisuusongelman kirjoittaessaan tämän myöhemmin luopuneen kaikesta omaisuudestaan.

³⁶⁷ Zenonin suvun omaisuus ja siitä luopuminen Theod. *Hist. Rel.* 12.7.

³⁶⁸ Theod. *Hist. Rel.* 3.14–15. Vrt. Matt 10:37: ”Joka rakastaa isäänsä tai äitiänsä enemmän kuin minua, ei kelpaa minulle, eikä se, joka rakastaa poikaansa tai tyttärensä enemmän kuin minua, kelpaa minulle.”; Luuk. 14:26: ”Jos joku tulee minun luokseni mutta ei ole valmis luopumaan isästään ja äidistään, vaimostaan ja lapsistaan, veljistään ja sisaristaan, vieläpä omasta elämästään, hän ei voi olla minun opetuslapseni.” (Raamatun 1992 suomennos.)

³⁶⁹ Bas. *Reg. brev.* 188.

³⁷⁰ Ath. *Vita Anton.* 2–3.

³⁷¹ Evagr. Pont. *Praktikos* 6, 9.

³⁷² Theodoretos kuvaa, ettei ollut koko 25 vuotisen piispankautensa aikana hamunnut päällä olevien rääsyjensä lisäksi mitään omaisuutta, ks. Theod. *Ep.* 81. Theodoretos kirjoittaa, että ”koko itä” tietää hänen luopuneen kaikesta vanhemmiltaan perimästään omaisuudesta, ks. Theod. *Ep.* 113.

³⁷³ Vööbus 1960, 258–259.

Tutkimuksessani keskeisessä asemassa ei ole kysymys askeettien köyhyydestä. Varallisuutta kuvaava Zenon-narratiivi alleviivaa kuitenkin myös oikeaoppisuuteen sitoutunutta käsitystä mielenhallinnasta. Theodoretokselle läheisen askeetin kohdalla varallisuus tai huoli sen menetyksestä ei ole ongelma. Pelkäsihän Theodoretoksen kuvauksissa puhdassieluinen Zenon sitä, että hänen maalliset veljensä tai veljenpoikansa menettäisivät heille kuuluvaa omaisuutta. Askeetin pelkoa on tässä kohdin vaikea tulkita samalla tavalla hyveelliseksi tunteeksi kuin rukouksen keskeyttämistä pelänneiden askeettien pelkoa. Zenonin suvun taustatarina saattoi olla tunnettu Kyrrhoksen alueella, ja näyttää siltä, että Theodoretoksen kertomus siitä liittyy *Jumalan ystävien historian* puolustuspuheellisiin taustamotiiveihin. Mainittakoon myös, että päivin ja öin kyynelehtivä Domnina kuului hyvin varakkaaseen perheeseen ja että hän asui perheensä tiluksilla omassa askeetinmajassaan. Theodoretos kirjoittaa, että Domnina auttoi kaikkia luokseen tulleita vähävaraisia perheensä omaisuuden keinoin.³⁷⁴ Varallisuus ei tässäkään ole Theodoretokselle ongelma.

Askeettidiskurssissa ylipäätään ja ainakin vihjailevasti meletiaanimunkeille varallisuudenhimo kuitenkin oli ongelma. Vastaavasti messaliaaneilla ei ollut Theodoretoksen mukaan mahdollista saavuttaa ihanteellista mielenhallintaa, joka kuitenkin oli mahdollista vastaavanlaista askeesia viettäneillä Theodoretokselle läheisillä tai egyptiläisillä Theodoretoksen näkökulmasta oikeaoppisilla askeeteilla. Tässä kohdin täytyy täydentää aikaisempia tulkintoja Theodoretoksen käsityksistä. Ware ja Sorabji ovat oikeilla jäljillä tulkitessaan Theodoretoksen pitäneen sielunliikkeitä potentiaalisesti positiivisina asioina. Canivet on osittain oikeassa (ja osittain väärässäkin esimerkiksi rukouksensa keskeytymisestä suuttuneiden askeettien kohdalla) kirjoittaessaan, että *Jumalan ystävien historian* askeettien hyveellinen mielenhallinta näkyi seesteisenä olotilana sekä sisäisesti että ulkoisesti. Tätä täydentäen täytyy korostaa, että vaikka sielu oli Theodoretoksen ajattelussa sama kaikille, säännöt eivät koskettaneet kaikkia. Theodoretoksen käsityksestä askeettien ihannemielentilasta voidaan todeta laajemminkin, että hänelle pelastuksen lisäksi myös sielunliikkeiden tarkka kontrolli nikaialaisen kirkon ulkopuolella oli mahdoton.³⁷⁵

³⁷⁴ Theod. *Hist. Rel.* 30.3.

³⁷⁵ Vrt. Karthagon piispa Cyprianuksen (n. 200–258) kuuluisa toteamus: [*S*]alus extra ecclesiam non est (”Ei ole pelastusta kirkon ulkopuolella”). Cypr. *Ep.* 73.21.

5. Ihanteena keskeytyksettömän rukouselämän mahdollistava mielentila

Theodoretos Kyrrhoslainen piti askeettien tarkkaa mielenhallintaa hyvin tärkeänä asiana. Teema toistuu jatkuvasti sekä *Jumalan ystävien historiassa* että *Kirkkohistoriassa*. Hän kirjoitti mielenhallinnasta myös muualla tuotannossaan, josta olen nostanut esille teosten *Graecarum Affectionum Curatio* ja *Eranistes* sisältämiä kuvauksia. Miелensä hallitsemisen tärkeys ei rajoitu vain askeetteihin, sillä Theodoretos ajatteli mielenhallinnan olevan tärkeää kaikille kristityille, ja tästä hän kirjoitti myös kirjeenvaihdossaan. Huolimatta aiheen tärkeydestä ja Theodoretoksen laajasta tuotannosta hänen käsityksiään askeettien mielenhallinnasta ei ole aikaisemmin juurikaan analysoitu. Koska Theodoretos ei kirjoittanut vain itselleen, vaan pyrki painottamaan lukijakunnalle syyrialaisen kristillisyyden hurskasta tasoa sekä korostamaan myös itseään, valottavat hänen käsityksensä myös laajempaa ymmärrystä ihanteellisesta askeetin mielentilasta 400-luvun puolivälin Välimeren itäpuolisella kreikankielisellä alueella.

Theodoretoksen käsityksestä kristillisten askeettien ihannemielentilasta voidaan sanoa kiteyttäen seuraavaa: ideaalin askeetin sielu on puhdas ja hänen elämäntapansa kuin henkiolentojen kaltainen. Tällä Theodoretos viittaa enkeleihin, joista hän ei kuitenkaan näissä kuvauksissa suoraan kirjoita. Theodoretos korostaa useasti hyveellisten askeettien ”ruumiitonta” elämäntapaa. Tällä hän ei tarkoita sitä, etteivät askeetit olisi kiinni maallisen kehonsa heikkouksissa – olivathan he erilaisille fyysisille vaivoille ja sairauksille alttiita – vaan sitä, että ihanteelliset askeetit eivät anna kehollisten impulssien johtaa ajatteluaan. Näitä ovat esimerkiksi nälkä tai erilaiset rukouselämää estävät mukavuuksien halut tai seksuaaliset himot. Theodoretos käsitti ihmisen ajattelun koostuvan platonisen tradition mukaisesti sielunosista, joista alemmat ns. himo- ja tunnesielun impulssit täytyy pitää kurissa. Nämä alempien sielunosien vääränlaiset liikkeet ideaali askeetti on täysin sammuttanut kuten ”sielunsa villit pedot” tainnuttaneen munkki Theodosioksen tarinassa.

Ihanteellinen mielentila tarkoitti myös jatkuvaa rukousta, josta Theodoretos kirjoittaa käyttämällä sekä pitkiä vuosimääreitä että ”päivin öin” -kuvauksia. Askeettien tuli elääkseen myös nauttia ravintoa, nukkua ja työskennellä yhteisönsä tehtävissä esimerkiksi maata viljellen tai muuten ravintoa hankkien, kuten esimerkiksi askeetti Julianos Saban kertomuksen viittaukset munkkien rakentamaan ruokavarastoon paljastavat. Theodoretos ei kuitenkaan juurikaan viittaa tähän tematiikkaan, eikä se tässä kohdin oleellista olekaan. Ideaalina oli ruumiilliseen elämään

liittyvistä velvoitteista huolimatta, tai pikemminkin niiden ohessa, rukoilla jatkuvasti ja keskeytymättä, ja tätä tehtävää eivät maalliset seikat saaneet estää.

Theodoretos uskoi, että sielun puhtauden ja jatkuvan rukoustilan askeetti saavuttaa sielun järjellisen osan ohjauksessa. *Jumalan ystävien historian* alkupuheessa Theodoretos kirjoittaa, että järjen valvoma mieli on kuin linnoitettu kaupunki, jonka vartijat ovat alati valppaana vihollisen hyökkäysten edessä. Askeetti Eusebios kontrolloi järjellään jokaista ruumiinosaansa, mistä ajatusten harhautumisen jälkeinen vuosikymmenien rukoushuonesulkeutuminen on konkreettinen esimerkki. Theodoretos kertoo itsekin saaneensa nuoruudessaan ohjausta perheen ystävänä olleelta askeetilta, joka opetti sielun väärin liikkeiden kurissa pitämisen tärkeydestä.

Pahoista tunteista Theodoretos kirjoittaa kaksisuuntaisella strategialla: toisaalta vaaralliset tunteet ovat kokonaisuudessaan torjuttavia ”himoja” kuten sielunsa pedot nukuttaneen Theodosioksen ja hengellistä satoa sielussaan kasvattaneen Afraatesin tarinoissa, toisaalta hurskaimmat askeetit kohtaavat erityisesti ylpeyteen liittyviä vaaroja. Theodoretos ei kirjoita juuri lainkaan kehollisuuteen liittyvistä tunteista. Hänen askeettinsa eivät paini esimerkiksi aikalaiskirjallisuudessa paljon käsiteltyjen mässäilynhimon tai seksuaalisen halun kanssa. Kuten askeetti Mariksen tarinan yhteydessä totesin, jonkin asian kiertäminen voi olla merkki sen tärkeydestä. Tematiikka rukouselämää estävistä keholliseen ja maalliseen elämään liittyvistä nautinonhaluista oli niin tärkeä, että Theodoretos on jättänyt sen askeettikuvauksistaan lähes kokonaan pois korostaen siten kehollisten houkutusten yläpuolelle nousevaa ihanteellista mielentilaa. Sen sijaan Theodoretos painottaa hurskaiden askeettien pysyvän pelottomina jopa hengenvaarallisissa tilanteissa. Davidin tarinassa Theodoretos korostaa täydellisen vihattomuuden ihannetta. Tunteista vaarallisimpia olivat ylpeys, siihen liittyvä turhamaisuus ja halu maineikuuteen. Juuri nämä erityisesti mainitut tunteet näyttävät olleen sellaisia, jotka Theodoretos uskoi olevan potentiaalisena uhkana edistyneimmillään askeeteilla.

Theodoretos ajatteli kuitenkin osan tunteista olevan myös hyveellisiä. Oleellista hyveellisyydessä on tunteen motiivi. Esimerkiksi surunsekainen kyynelehtiminen nousee Theodoretoksen kirjauksissa useasti esille. Hyveellinen tämä tunnetila on silloin, kun se johtuu hengellisistä syistä joko maailman syntejä myötätunnosta surren, Jumalan läheisyyttä kokien tai kristittyjä uhkaavan vaaran vuoksi suoritettuna rukouksen yhteydessä kyynelehtien. Oleellista ei ole tässä erotella, oliko esimerkiksi askeetti Julianos Saban erämaahan puron synnyttäneiden kiihkeästi vuodatettujen kyynelten kohdalla kyse surusta vai jostain muusta. Theodoretoksen kirjausten

perusteella tähän ei välttämättä pysty vastaamaan. Sen sijaan on huomattava, että vahvoilekin tunteille on tilaa, jos niiden motiivi on hyväksyttävä. Ylipäätään Theodoretos kirjoittaa kynelehtimisestä laajalti sukupuolesta riippumatta. Hyveellistä kynelehtimistä ja siihen liittyvää suurta surua saattoi Theodoretoksen mukaan kokea kuka vain yksittäisestä askeetista aina valtakunnan hallitsijaan.

Hyveellinen motiivi selittää myös luvan mielihyvään ja nautintoon. Vaikka nauraminen kiellettiin aikalaisajattelussa askeettien kohdalla yleisesti, sai demoneille nauraa jopa pilkallisesti, kuten Theodoretos kuvaa Thalelaioksen tehneen. Myös vääräoppisen keisarin kuollessa oli lupa olla iloinen. Kirkollisista sakramenteista (pyhät toimitukset) koettu nautinto oli myös hyveellistä. Nämä hyvät nautinnot eivät johtuneet kehollisista tuntemuksista. Keisarin kuolemasta hilpeyttä tuntenut ja tämän vuoksi munkkiveljilleen hymyillyt Julianos Saba iloitsi ”sielussaan”, ja Mariksen nautinto ehtoollisesta oli Theodoretoksen mukaan ”hengellistä”. Maallisista asioista nautiskelun Theodoretos käsitti paheellisena. Askeetti Sabinoksen tapaa nauttia ravintonaan pahalta haisevaa vettä ja jauhojen homehtunutta sekoitetta sekä egyptiläisten askeettien ”nautinnon” kurissa pitänyttä elämäntapaa hän kuvaa ihailen.

Nykylukijasta voi tuntua yllättävältä, että Theodoretos kirjoittaa askeettien kokeneen myös suurtakin vihaa siten, että se ei kuitenkaan estä häntä kuvaamasta näitä *apatheian* tai puhtaan sielun saavuttaneena. Ihanteellista mielenhallintaa ei näytä estävän rukouksen keskeyttäneille ihmisille tai demoneille närkästyminen tai suoranainen raivoaminen. Theodoretos esittää syyksi sen, että askeetit halusivat vain olla jatkuvasti yhteydessä Jumalaan. Toinen syy voi olla halu vaikuttaa rukoustaistelun keinoin maailman tapahtumiin, kuten Eulogioksen majaansa sulkeutuminen ja Julianos Saban keisarikaimansa vastainen erämaarukous voidaan ymmärtää. Kristillisessä kirjoitetussa traditiossa alusta asti ollut lähimmäisenrakkauden vaatimus ei siten kumoudu, vaikka askeetti vetäytyisikin majansa yksinäisyyteen. Vihaisuus oli hyveellistä myös silloin, kun askeetti kohtasi jumalattomia tekoja, ja näistä Theodoretos nostaa esille naisten siveettömän pukeutumisen ja kohtuuttoman verotuksen.

Theodoretoksen kohdalla voi puhua tunneteoriasta siten, että hän piti kehollisista ja maallisista syistä johtuvia tunteita paheellisina – siis Jumalasta pois päin vievinä. Hyveelliset tunteet näyttävät liittyvän sielun tunneosaan, joka on järkiosan ohjauksessa. Esimerkiksi vihasta Theodoretos kirjoittaa Thessalonikan kansanmurhaa kuvatessaan, että oikeutettuna siihen on tilaa jon-

kin verran. Askeetti Jakobos Nisibisläisen suuttumus joella pyykkiä peseville naisille on esimerkki tästä. Sielun himo-osan liikkeiden hyveellisyys konkretisoituu Jumalan läheisyyden janoamisena. Mitään paheellisten tai hyveellisten tunteiden listaa Theodoretos ei kuitenkaan näytä ajatelleen, vaan keskiössä on tunteen motiivi: onko tunne askeettia tai muita ihmisiä, joiden puolesta askeetti rukoilee, Jumalaa kohti vievä? Jos haluamme puhua Theodoretoksen tunteoriasta, edellinen virke tiivistää sen sisällön. Palatakseni tutkimukseni pääotsikkoon: ihan-nemielentila oli mielen täydellistä tyyneyttä aivan kuin enkeleillä uskottiin olevan mutta toisaalta myös tunteiden tarkkaa valvontaa, jossa tunteen motiivi on merkitsevä tekijä.

Ihanteellinen mielenhallinta ei siis ollut vain yksi tietty mielen tai sielun tila, vaan siinä oli lupa kokea monenlaisiakin tuntemuksia. Theodoretos ei ota kuvauksissaan kantaa muotoutuvan luostarilaitoksen institutionaaliseen muotoon. Sen sijaan hän näyttää pitäneen itsestään selvänä, että esimerkillinen askeetti hallitsee mielensä tilanteen vaatimalla tavalla – olkoonkin hän rukouksensa yksinäisyydessä elävä anakoreetti, yhteisönsä jäsenenä asuva kenobiitti tai kirkon virkaan ja yhteisönsä johtotehtäviin nostettu mutta silti askeettista elämää jatkava.

Jumalan ystävien historiaa ja *Kirkkohistoriaa* on tulkittu kirjoituksina, joilla Theodoretos puolusti omaa asemaansa vaikeassa kirkkopoliittisessa tilanteessa. Teosten askeettien Syyria-keskeisyys on huomattava, ja tulkinnat Theodoretoksen pyrkimyksistä korostaa omaa asemaansa kirkkolliselle hierarkialle alistuvien askeettien kautta ovat sinänsä oikean suuntaisia. Kyse ei ole kuitenkaan vain tästä. Lähipiiriinsä Theodoretos liitti sielustaan puhtaat kuin henkiolentona ja jatkuvassa rukouksessa eläneet askeetit, jotka Theodoretoksen mukaan avoimesti kunnioittivat hänen piispallista asemaansa. Theodoretosta lukiessa ei voi olla ajattelematta, että hän halusi kuvata itsensä suorastaan kuin enkelien kunnioittamana. Omasta näkökulmastaan vääräoppisille askeeteille Theodoretos ei kuitenkaan suonut mahdollisuutta täydelliseen mielenhallintaan. Audaiolaisten opin taustalla Theodoretos väittää olevan ylpeys, ja messalianien väitteet mielenhallinnastaan Theodoretos kuvaa pilkallisessa valossa. Tilanteessa, jossa oikeaoppisuuden rajat ovat häilyviä, kilpailevat suuntaukset pyrkivät legitimoimaan omaa asemaansa myös muita mustamaalaamalla. Oleellista on kuitenkin se, että Theodoretos käyttää oikeaoppisuudesta kertomiseen mielenhallintakuvauksia. Näiden käyttö argumentatiivisena välineenä alleviivaa tematiikan tärkeyttä aikalaisille.

Koska tunteidenhallinnalla oli suuri merkitys, on aihetta hedelmällistä tutkia enemmänkin. Esimerkiksi askeetin saavuttama *apatheia* tai puhdassieluisuus, joka kuitenkin salli vihaisuuden ja

jopa suoranaisen raivon, on mielenkiintoinen seikka. Myös nykyaikana korostetaan vahvojenkin tunteiden ilmaisemisen ja niiden tunnistamisen tärkeyttä. Tunteiden tukahduttaminen ja kieltäminen voi jopa johtaa myöhemmin mielen ongelmiin. Yhtä lailla Theodoretos ajatteli oikeutetusta syystä tunnettujen ja ilmaistujen tunteiden olevan hyväksi, ja tässä mielessä Kyrrhoksen piispan ajattelu ei ole kovin kaukana omasta ajastamme. Kaikki tämä houkuttelee kysymään myös muilta ajan kristillisiltä kirjoittajilta jatkokysymyksiä siitä, milloin, missä tilanteissa ja kuinka vahvana tunteet – ja mitkä tunteet – olivat askeeteille tai ylipäätään kaikille ihmisille hyveellisiä tunteita.

Näen, että varhaiskristillisten askeettien tunteiden jatkotutkimuksella on annettavaa nykyajalle, kunhan muistamme välttää modernien merkitysten asettamista suoraan menneisyyden toimijoiden mieleen. Canivet'n esittämä ajatus siitä, että mielensä ihanteellisesti hallitseva munkki olisi sisäisesti ja ulkoisesti täysin seesteinen, ei pidä paikkaansa ainakaan Theodoretoksen ajattelussa. Myös monet muut nykyajasta käsin esitetyt näkemykset ovat ongelmallisia. Vööbusin käsitys syyrialaisen askeettien ilokielteisestä mentaliteetista tai Waren tulkinta kuin itsestään valuvista hengellisistä kyyneleistä ovat myös ongelmallisia eivätkä sovi ainakaan Theodoretoksen kuvauksiin sielussaan tai hengessään nauttineista tai kiihkeitä kyyneleitä vuodattaneista askeeteista. Vööbus ja Ware katsovat asiaa sellaisen teologisen tulkintatradition lävitse, jota 400-luvun puolivälissä ei ollut vielä olemassa. Uskon, että tässä kohdin kyse on perspektiiviharhasta, joka johtuu siitä, miten ihanteellisen mielenhallinnan nykyajassa ymmärrämme. Theodoretos itse oli autuaan tietämätön oman aikamme ihanteista. Katse onkin syytä tarkentaa siihen, mitä ihanteellisuus merkitsi hänen ajassaan. Theodoretoksen kuvaamalla askeeteilla se tarkoitti keskeytyksetöntä ja syvällistä mietiskelyelämää sekä tätä päämäärää edesauttavia mielentiloja – aina rikkomattomasta mielentyyneystä vahvoihinkin tunteisiin.

6. Lähteet ja kirjallisuus

Lyhenteet

<i>AHR</i>	<i>The American Historical Review</i>
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.</i> Toim. W. Hartel. Apud C. Geroldi Filium: Vindobonae/Wien, 1871.
<i>Eirene</i>	<i>Eirene. Studia Graeca et Latina</i>
<i>HAik</i>	<i>Historiallinen Aikakauskirja</i>
<i>H&T</i>	<i>History and Theory</i>
<i>JECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
<i>JRS</i>	<i>The Journal of Roman Studies</i>
<i>Klio</i>	<i>Klio: Beiträge zur alten Geschichte</i>
<i>Passions in Context</i>	<i>Passions in Context: International Journal for the History and Theory of Emotions</i>
<i>PG</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca.</i> J. P. Migne: Paris, 1857–1864.
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina.</i> J. P. Migne: Paris, 1844–1845.
<i>PO</i>	<i>Patrologia Orientalis.</i> Toim. R. Graffin & F. Nau. Firmin-Didot: Paris, 1923.
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes.</i> Les Éditions du Cerf: Paris, 1955–2009.
<i>TA</i>	<i>Teologinen Aikakauskirja</i>
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>VigChr</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>

Lähteet

Ath. *De fuga*

Athanasios Aleksandrialainen, Τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἀπολογία περὶ τῶν διαβαλλόντων τὴν ἐν τῷ διωγμῷ φυγὴν αὐτοῦ (*Apologia de Fuga suae*). Teoksessa Szymusiak, Jan M. (toim. & kään.): *Athanase d'Alexandrie. Deux apologies. A l'empereur Constance pour sa fuite*. SC 56, 1987, 177–245.

Ath. *Vita Anton.*

Athanasios Aleksandrialainen, Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Ἀντωνίου του Μεγάλου (*Vita Antonii*). PG 26, 835–976. Suomenkielinen käännös teoksessa Lampi, Helena (kään.): *Antonios Suuren elämä*. Valamon Ystävät ry: Uusi-Valamo, 1978, 15–86.

Aug. *De civ.*

Augustinus, *De civitate Dei (Jumalan valtio)*.

Bas. *Reg. brev.*

Basileios Kesarealainen, *Regulae brevius tractatae (Lyhyemmät säännöt munkeille)*. Englanninkielinen käännös teoksessa Silvas, Anna M. (toim. & kään.): *The Asketikon of St. Basil the Great*. Oxford University Press: Oxford, 2005, 271–451.

Bas. *Reg. fus.*

Basileios Kesarealainen, *Regulae fusius tractatae (Pidemmät säännöt munkeille)*. Englanninkielinen käännös teoksessa Silvas, Anna M. (toim. & kään.): *The Asketikon of St. Basil the Great*. Oxford University Press: Oxford, 2005, 153–269.

Cassian. *Conl.*

Johannes Cassianus, *Collationes patrum in scetica eremo*. PL 49, 477–1328.

Cassian. *Kahdeksasta pahasta ajatuksesta*

Johannes Cassianus, *Kahdeksasta pahasta ajatuksesta*. Teoksessa Makarios Notaras & Nikodeemos Athosvuorelainen: *Filokalia. Kokoelma pyhien kilvoittelijaisien kirjoituksia. Koonneet pyhät Makarios Notaras ja Nikodeemos Athosvuorelainen. I osa. Vanhasta kreikasta suomentanut sisar Kristoduli (Lampi)*. Valamon ystävät ry: Uusi-Valamo, 1988, 113–140.

Cypr. *Ep.*

Thaschus Caecilius Cyprianus, *Epistulae. Recensuit et commentario critico instruxit Gvilelmus Hartel*. CSEL 3.2, 1871.

Efr. *Armenian Hymn I*

Efraim Syyrialainen, *Armenian Hymn I*. Teoksessa Brock, Sebastian (toim. & kään.): *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Cistercian Publications: Kalamazoo, Michigan, 1987, 36–38.

Evagr. Pont. *Admonition to Prayer*

Evagrius Pontoslainen, *Admonition to Prayer*. Teoksessa Brock, Sebastian (toim. & kään.): *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Cistercian Publications: Kalamazoo, Michigan, 1987, 66–75.

Evagr. Pont. *Himojen ja ajatusten erittelemisestä*

Evagrios Pontoslainen, *Himojen ja ajatusten erittelemisestä*. Teoksessa Makarios Notaras & Nikodeemos Athosvuorelainen: *Filokalia. Kokoelma pyhien kilvoittelijaisien kirjoituksia. Koonneet pyhät Makarios Notaras ja Nikodeemos Athosvuorelainen. I osa.* Vanhasta kreikasta suomentanut sisar Kristoduli (Lampi). Valamon ystävät ry: Uusi-Valamo 1988, 70–88.

Evagr. Pont. *Praktikos*

Evagrios Pontoslainen, Πρακτικός (*Praktikos*). Teoksessa Guillaumont, A. & C. (toim. & kään.): *Évagre Pontique. Traité Pratique. SC 171*, 1971, 482–715.

Greg. Naz. *Adv. iram*

Gregorios Nazianzilainen, Κατὰ θυμοῦ (*Adversus iram*). *PG 37*, 814–851.

Greg. Nyss. *Anim. et res.*

Gregorios Nyssalainen, Περί ψυχῆς και αναστάσεως ο λόγος (*De anima et resurrectione dialogus*). *PG 46*, 12–160. Suomenkielinen käännös teoksessa Ahonen, Marke (toim. & kään.): *Gregorios Nyssalainen. Sielusta ja ylösnousemuksesta. Keskustelu Makrinan kanssa.* Kirjapaja: Helsinki, 2006, 43–159. (Perustuu edition J. C. Krabinger, 1837.)

Hier. *Ep.*

Hieronymus, *Epistulae (Kirjeet)*. *PL 22*, 325–1182.

Hist. Mon.

Historia Monachorum in Aegypto. Teoksessa Festugière, A.-J. (toim.): *Historia Monachorum in Aegypto*. Subsidia Hagiographica, vol. 34. Société des Bollandistes: Brussels, 1961. Englanninkielinen käännös teoksessa Russell, Norman & Ward, Benedicta: *The Lives of the Desert Fathers. The Historia Monachorum in Aegypto*. Translated by Norman Russell. Introduction by Benedicta Ward. Cistercian Publications: Trappist, Kentucky, 1980, 47–119.

Jo. Clim. *Scal.*

Johannes Siinailainen, Κλίμαξ (*Scala Paradisi*). *PG 88*, 631–1164. Englanninkielinen käännös teoksessa Luibheid, Colm & Russell, Norman (kään.): *John Climacus. The Ladder of Divine Ascent*. SPCK: London, 1982, 71–219.

Jo. Eph. *Lives of the Eastern Saints*

Johannes Efesolainen, *Lives of the Eastern Saints*. *PO 17–19*.

Nem. *Nat. hom.*

Nemesios Emesalainen, Περί φύσεως ανθρώπου (*De natura hominis*). *PG 40*, 503–818. Englanninkielinen käännös teoksessa Telfer, William (toim. & kään.): *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*. John Knox Press: Louisville, Kentucky, 2006 (1955), 224–453.

Novum Testamentum Graece

Nestle-Aland (Greek Edition), *Novum Testamentum Graece*. 28th revised edition. Edited by Barbara Aland et. al. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2012. Julkaistu sähköisesti osoitteessa: [<http://www.nestle-aland.com/en/the-28-edition/>]. Luettu 1.9.2016.

Plat. *Phaed.*

Platon, *Phaedrus (Faidros)*.

Plat. *Rep.*

Platon, *Res Publica (Valtio)*.

Pyhä Raamattu

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Suomen Piipliaseura: Helsinki.

Theod. *Graec. Affect. Cur.*

Theodoretos Kyrrhoslainen, Ελληνικών παθημάτων θεραπευτική (*Graecarum Affectionum Curatio*). Teoksessa Raeder, Johannes (toim.): *Theodoretī Graecarum Affectionum Curatio*. In Aedibus B. G. Teubneri: Leipzig, 1904, 1–323.

Englanninkielinen käännös teoksessa Halton, Thomas (toim. & kään.): *Theodoret of Cyrus. A Cure for Pagan Maladies*. The Newman Press: New York & Mahwah, NJ., 2013, 17–268.

Theod. *Ep.*

Theodoretos Kyrrhoslainen, Επιστολαί (*Kirjeet*). Teoksissa Azéma, Yvan (toim. & kään.): *Théodoret de Cyr. Correspondance II (Epist. Sirm. 1–95) & Théodoret de Cyr. Correspondance III (Epist. Sirm. 96–147)*. SC 98 & 111, 1964 & 1965.

Theod. *Eranistes*

Theodoretos Kyrrhoslainen, Ερανιστής η Πολύμορφος (*Kerjäläinen*). Teoksessa Ettlinger, Gerard H. (toim.): *Theodoret of Cyrus. Eranistes. Critical Text and Prolegomena*. Clarendon Press: Oxford, 1975. Englanninkielinen käännös teoksessa Ettlinger, Gerard H. (toim. & kään.): *Theodoret of Cyrus. Eranistes*. The Catholic University of America Press: Washington, D.C., 2003, 27–265.

Theod. *Hist. Eccl.*

Theodoretos Kyrrhoslainen, Εκκλησιαστική ιστορία (*Kirkkohistoria*). Teoksissa Canivet, Pierre et. al (toim. & kään.): *Théodoret de Cyr. Histoire Ecclésiastique*. SC 501 & 530, 2006 & 2009.

Theod. *Hist. Rel.*

Theodoretos Kyrrhoslainen, Φιλόθεος ιστορία ή άσκητική πολιτεία (*Jumalan ystävien historia*). Teoksissa Canivet, Pierre & Leroy-Molinghen, Alice (toim. & kään.): *Théodoret de Cyr. Histoire de moines de Syrie*. SC 234 & 257, 1977 & 1979.

Kirjallisuus

af Hällström, Gunnar, 'Oppi ihmisestä'. Teoksessa Laato, Anni Maria & Pihkala, Juha (toim.): *Johdatus varhaisen kirkon teologiaan*. Kirjapaja: Helsinki, 2005, 202–214.

Allen, Pauline, 'The Use of Heretics and Heresies in the Greek Church Historians: Studies in Socrates and Theodoret'. Teoksessa Clarke, Graeme; Croke, Brian; Emmet Nobbs, Alanna & Mortley, Raoul (toim.): *Reading the Past in Late Antiquity*. Australian National University Press / Pergamon Press: Rushcutters Bay, Australia, 1990, 265–290.

- Ando, Clifford, *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles & London, 2008.
- Azéma, Yvan, *Théodoret de Cyr. Correspondance I. Introduction, texte critique, traduction et notes*. SC 40, 1955.
- Azéma, Yvan, *Théodoret de Cyr. Correspondance II (Epist. Sirm. 1–95)*. SC 98, 1964.
- Bloomfield, Morton W., *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*. Michigan State College Press: East Lansing, 1952.
- Brakke, David, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*. Harvard University Press: Cambridge, Mass. & London, 2006.
- Brock, Sebastian, *The Syriac Fathers on Prayer and Spiritual Life*. Cistercian Publications: Kalamazoo, Michigan, 1987.
- Brown, Peter, 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity'. *JRS* 61 (1971), 80–101.
- Brown, Peter, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press: New York, 1988.
- Brown, Peter, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*. Cambridge University Press: Cambridge, New York & Melbourne, 1995.
- Brown, Peter, 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity 1971–1997'. *J ECS* 6:3 (1998), 353–376.
- Browning, Robert, 'The Riot of A.D. 387 in Antioch: The Role of the Theatrical Claques in the Later Empire'. *JRS* 42:1–2 (1952), 13–20.
- Cameron, Averil, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles & London, 1991.
- Canivet, Pierre, 'Introduction'. Teoksessa Canivet, Pierre & Leroy-Molinghen, Alice (toim. & kään.): *Théodoret de Cyr. Histoire de moines de Syrie*. SC 234, 1977a, 9–55.
- Canivet, Pierre, *Le Monachisme Syrien. Selon Theodoret de Cyr*. Éditions Beauchesne: Paris, 1977b.
- Canivet, Pierre (toim. & kään.): *Théodoret de Cyr. Histoire Ecclésiastique. Tome I (Livres I–II)*. SC 501, 2006, 137–499.
- Canivet, Pierre (toim. & kään.): *Théodoret de Cyr. Histoire Ecclésiastique. Tome II (Livres III–V)*. SC 530, 2009, 96–505.
- Canivet, Pierre & Leroy-Molinghen, Alice (toim. & kään.): *Théodoret de Cyr. Histoire de moines de Syrie*. SC 234, 1977, 124–509.

- Canivet, Pierre & Leroy-Molinghen, Alice (toim. & kään.): *Théodoret de Cyr. Histoire de moines de Syrie*. SC 257, 1979, 8–315.
- Chaniotis, Angelos, 'Introduction'. Teoksessa Chaniotis, Angelos (toim.): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Franz Steiner Verlag: Stuttgart, 2012.
- Chesnut, Glenn F., 'The Date of Composition of Theodoret's Church History'. *VigChr* 35:3 (1981), 245–252.
- Chesnut, Glenn F., *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. Mercer University Press: Macon, Georgia, 1986.
- Corrigan, Kevin, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*. Ashgate: Aldershot, 2009.
- Curran, John, 'From Jovian to Theodosius'. Teoksessa Cameron, Averil & Garnsey, Peter (toim.): *The Cambridge Ancient History. Volume XIII*. Cambridge University Press: Cambridge, 1998, 78–110.
- de Libero, Loretana, 'Precibus ac lacrimis: Tears in Roman Historiographers'. Teoksessa Fögen, Thorsten (toim.): *Tears in the Graeco-Roman World*. Walter de Gruyter: Berlin & New York, 2009, 209–234.
- Dixon, Thomas, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge University Press: Cambridge, 2003.
- Doležal, Stanislav, 'Rethinking a massacre: What really happened in Thessalonica and Milan in 390?'. *Eirene* 50:1–2 (2014), 89–107.
- Ettlinger, Gerard H., *Theodoret of Cyrus. Eranistes*. The Catholic University of America Press: Washington, D.C., 2003.
- Frank, Georgia, *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles & London, 2000.
- Fögen, Thorsten (toim.): *Tears in the Graeco-Roman World*. Walter de Gruyter: Berlin & New York, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg, *Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Valikoinut ja suomentanut Ismo Nikander. Vastapaino: Tampere, 2004.
- Goehring, James E., 'The Origins of Monasticism'. Teoksessa Attridge, Harold W. & Hata, Gohei (toim.): *Eusebius, Christianity and Judaism*. Brill: Leiden, New York & Köln, 1992, 235–255.
- Gregg, Robert C. & Groh, Dennis E., *Early Arianism. A View of Salvation*. Fortress Press: Philadelphia, 1981.

- Hagman, Patrik, *Understanding Asceticism. Body and Society in the Asceticism of St. Isaac of Nineveh*. Painosalama: Turku, 2008.
- Halton, Thomas, *Theodoret of Cyrus. A Cure for Pagan Maladies*. The Newman Press: New York & Mahwah, NJ., 2013.
- Harris, William V., *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Harvard University Press: Cambridge, Mass. & London, 2001.
- Harrison, Verna, 'Introduction'. Teoksessa Harrison, Verna (toim.): *St. Basil the Great. On the Human Condition*. St. Vladimir's Press: Crestwood, New York, 2005, 11–29.
- Hausherr, Irénée, *Penthos. The Doctrine of Compunction in the Christian East*. Translated by Anselm Hufstader, O.S.B. Alkuperäisteos *Penthos: La doctrine de compunction dans l'Orient Chrétien* (1944). Cistercian Publications: Kalamazoo, Michigan, 1982.
- Heikkilä, Tuomas, 'Hagiografiset lähteet'. Teoksessa Lamberg, Marko; Lahtinen, Anu & Niiranen, Susanna (toim.): *Keskiajan avain*. SKS: Helsinki, 2009, 188–202.
- Heikura, Pekka, 'Nestoriolaiskiista. Miksi Nestorios hävisi?'. *TA* 104:6 (1999), 541–553.
- Jackson, Blomfield, 'The Ecclesiastical History, Dialogues, and Letters of Theodoret'. Teoksessa Schaff, Philip & Wace, Henry (toim.): *Theodoret, Jerome, Gennadius & Rufinus: Historical Writings. Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 3*. Christian Literature Publishing Co.: Buffalo NY, 1892, 3–812. Julkaistu sähköisesti osoitteessa: [<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.html>]. Luettu 16.9.2015.
- Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi, 'Valtasuhteiden analysoiminen'. Teoksessa Jokinen, Arja; Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (toim.): *Diskurssianalyysin aakkoset*. Vastapaino: Tampere, 1993, 75–110.
- Jokinen, Arja; Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero, 'Diskursiivinen maailma: teoreettiset lähtökohdat ja analyttiset käsitteet'. Teoksessa Jokinen, Arja; Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (toim.): *Diskurssianalyysin aakkoset*. Vastapaino: Tampere, 1993, 17–47.
- Junni, Jussi, 'Sielun paksuuntuma: Ruumis Euagrios Pontoslaisen antropologiassa'. Teoksessa Junni, Jussi (toim.): *Ruumillisuus varhaiskristillisessä teologiassa*. Studia Patristica Fennica 1. Suomen patristinen seura ry: Helsinki, 2014, 117–141.
- Järveläinen, Petri, *A Study on Religious Emotions*. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 47. Luther-Agricola-Society: Helsinki, 2000.
- Kaarakainen, Teija & Kaukua, Jari (toim.): *Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja mielihyvän filosofia*. Gaudeamus: Helsinki, 2004.
- Kalimtzis, Kostas, *Taming Anger. The Hellenic Approach to the Limitations of Reason*. Bloomsbury: London, New Delhi, New York & Sydney, 2012.

- Kelly, Christopher, 'Emperors, government and bureaucracy'. Teoksessa Cameron, Averil & Garnsey, Peter (toim.): *The Cambridge Ancient History. Volume XIII*. Cambridge University Press: Cambridge, 1998, 138–183.
- Knuuttila, Simo, 'Ensimmäinen liike'. Teoksessa Kaarakainen, Teija & Kaukua, Jari (toim.): *Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia*. Gaudeamus: Helsinki, 2004, 57–67.
- Knuuttila, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford University Press: Oxford, 2006.
- Korhonen, Anu, 'Constructing emotion in a culture of hierarchies: a love story'. Teoksessa Korhonen, Anu & Tuohela, Kirsi (toim.): *Time frames. Negotiating cultural history*. Department of Cultural History, University of Turku: Turku, 2002, 57–73.
- Kristoduli (Lampi), 'Selityksiä'. Teoksessa Makarios Notaras & Nikodeemos Athosvuorelainen: *Filokalia. Kokoelma pyhien kilvoittelijaisien kirjoituksia. Koonneet pyhät Makarios Notaras ja Nikodeemos Athosvuorelainen. I osa*. Vanhasta kreikasta suomentanut sisar Kristoduli (Lampi). Valamon ystävät ry: Uusi-Valamo, 1988, 365–367.
- Lehmijoki, Maiju, 'Hagiografiat keskiajan tutkimuksen lähteenä'. Teoksessa Kuparinen, Eero (toim.): *Työkalut riviin. Näkökulmia yleisen historian tutkimusmenetelmiin*. Turun yliopiston julkaisuja no. 43: Turku, 1997, 222–239.
- Leppin, Hartmut, 'Zum kirchenpolitischen Kontext von Theodoret's Mönchsgeschichte'. *Klio* 78:1 (1996), 212–230.
- Leppin, Hartmut, 'The Church Historians (I): Socrates, Sozomenus, and Theodoretus'. Teoksessa Marasco, Gabriele (toim.): *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.* Brill: Leiden & Boston, 2003, 219–254.
- Leroy-Molinghen, Alice, 'Histoire du texte'. Teoksessa Canivet, Pierre & Leroy-Molinghen, Alice (toim. & kään.): *Théodoret de Cyr. Histoire de moines de Syrie. SC 234*, 1977, 57–113.
- Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church*. James Clarke & Co. Ltd.: Cambridge & London, 1973 (1957).
- Martin, Annick, 'Introduction'. Teoksessa Canivet, Pierre et. al (toim. & kään.): *Théodoret de Cyr. Histoire Ecclésiastique. Tome I (Livres I–II). SC 501*, 2006, 13–93.
- McCarthy, Michael C., 'Divine Wrath and Human Anger: Embarrassment Ancient and New'. *TS* 70:4 (2009), 845–874.
- McGrath, Alister, *Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan*. Suom. Anu Kantola. Alkuperäisteos *Christian Theology. An Introduction, 5th Edition* (2011). Kirjapaja: Helsinki, 2012.

- Metso, Pekka, 'Demonit ja enkelielämä. Varhaisten erämaakilvoittelijoiden kokemus demonisesta toiminnasta'. Teoksessa Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa (toim.): *Paholainen, noituus ja magia. Kristinuskon kääntöpuoli*. SKS: Helsinki, 2004, 34–77.
- Moll, Sebastian, *The Arch-Heretic Marcion*. Mohr Siebeck: Tübingen, 2010.
- Momigliano, Arnaldo, *The classical foundations of modern historiography*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles & London, 1990.
- Norris, R. A., *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodoret of Mopsuestia*. Clarendon Press: Oxford, 1963.
- Nussbaum, Martha C., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1994.
- Parmentier, Léon, *Theodoret. Kirchengeschichte. Die Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung: Leipzig, 1911.
- Pásztori-Kupán, Istvan, *Theodoret of Cyrus. The Early Church Fathers*. Routledge: London & New York, 2006.
- Pásztori-Kupán, Istvan, *Theodoret of Cyrus's Double Treatise. On the Trinity and On the Incarnation: The Antiochene Pathway to Chalcedon*. Transylvanian Discrit of the Reformed Church in Romania: Kolozsvár / Cluj, 2007.
- Peters, F. E., *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*. New York University Press & University of London Press Limited: New York & London, 1967.
- Peyroux, Catherine, 'Gertrude's *furor*: Reading Anger in an Early Medieval Saint's *Life*'. Teoksessa Rosenwein, Barbara H. (toim.): *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*. Cornell University Press: Ithaca & London, 1998, 36–55.
- Pihkala, Juha, 'Kolminaisuusoppi ja kristologia'. Teoksessa Laato, Anni Maria & Pihkala, Juha (toim.): *Johdatus varhaisen kirkon teologiaan*. Kirjapaja: Helsinki, 2005, 112–201.
- Piironen, Petri, *Pyhien isien opetuksia himoista*. Ortokirja: Joensuu, 1984.
- Plamper, Jan, 'The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns'. *H&T* 49:2 (2010), 237–265.
- Plamper, Jan, *The History of Emotions: An Introduction*. Translated by Keith Tribe. *Alkuperäisteos Geschichte und Gefühl: Grundlagen der Emotionsgeschichte* (2012). Oxford University Press: Oxford, 2015.
- Price, R. M., *A History of the Monks of Syria*. Cistercian Publications: Trappist, Kentucky, 2008 (1985).
- Quasten, Johannes, *Patrology. Volume III. The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Christian Classics, Inc.: Westminster, Maryland, 1986 (1950).

- Ramelli, Ilaria, 'Tears of Pathos, Repentance and Bliss: Crying and Salvation in Origen and Gregory of Nyssa'. Teoksessa Fögen, Thorsten (toim.): *Tears in the Graeco-Roman World*. Walter de Gruyter: Berlin & New York, 2009, 367–396.
- Rapp, Claudia, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles & London, 2005.
- Reddy, William M., *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge University Press: Cambridge, 2001.
- Rosenwein, Barbara H. (toim.): *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*. Cornell University Press: Ithaca & London, 1998.
- Rosenwein, Barbara H., 'Worrying about Emotions in History'. *AHR* 107:3 (2002), 821–845.
- Rosenwein, Barbara H., *Emotional communities in the Early Middle Ages*. Cornell University Press: Ithaca & London, 2006.
- Rosenwein, Barbara H., 'Problems and Methods in the History of Emotions'. *Passions in Context* 1:1 (2010), 1–32.
- Russell, Jeffrey Burton, *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History*. Cornell University Press: Ithaca & London, 1988.
- Salminen, Joonas, *Clemens Aleksandrialaisen kristillinen filosofia Paedagogus-teoksessa*. Dogmatiikan pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, 2010.
- Salminen, Joonas, 'Kilvoittelua kaupungissa ja erämaassa. Askeesin sosiaalinen merkitys varhaiskristillisyydessä'. *TA* 119:3 (2014), 221–233.
- Schor, Adam M., *Theodoret's People. Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles & London, 2011.
- Schor, Adam M., 'The letters of Theodoret of Cyrhus: personal collections, multi-author archives and historical interpretation'. Teoksessa Neil, Bronwen & Allen, Pauline (toim.): *Collecting Early Christian Letters from the Apostle Paul to Late Antiquity*. Cambridge University Press: Cambridge, 2015, 154–171.
- Seppälä, Veli-Petri (Serafim), *Paratiisi on idässä. Lähi-idän kristittyjen ja syyrialaisen kirjallisuuden historiaa sekä kokoelma syyrialaisien isien opetuksia*. Suomen Itämainen Seura: Helsinki, 1999.
- Seppälä, Veli-Petri (Serafim), *Kerubin silmin. Luolissa, erämaissa, luostareissa ja pylväillä kilvoitelleiden syyrialaisien askeettien historiaa*. Suomen Itämainen Seura: Helsinki, 2002.
- Shaw, Teresa M., *Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity*. Fortress Press: Minneapolis, 1998.

- Sinkewicz, Robert E., *Evagrius of Ponticus. The Greek Ascetic Corpus*. Oxford University Press: New York & Oxford, 2003.
- Sorabji, Richard, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford University Press: New York & Oxford, 2000.
- Stearns, Peter N. & Stearns, Carol Z., 'Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards'. *AHR* 90:4 (1985), 813–836.
- Sterk, Andrea, *Renouncing the World Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*. Harvard University Press: Cambridge, Mass. & London, 2004.
- Suoninen, Eero, 'Kielen käytön vaihtelevuuden analysoiminen'. Teoksessa Jokinen, Arja; Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (toim.): *Diskurssianalyysin aakkoset*. Vastapaino: Tampere, 1993, 48–74.
- Suoninen, Eero, 'Näkökulma sosiaalisen todellisuuden rakentumiseen'. Teoksessa Jokinen, Arja; Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (toim.): *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Vastapaino: Tampere 1999, 17–36.
- Suter, Ann, 'Tragic Tears and Gender'. Teoksessa Fögen, Thorsten (toim.): *Tears in the Graeco-Roman World*. Walter de Gruyter: Berlin & New York, 2009, 59–84.
- Telfer, William, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*. John Knox Press: Louisville, Kentucky, 2006 (1955).
- Tepora, Tuomas, 'Neurotieteiden haaste tunteiden historialle'. *HAik* 110:3 (2012), 322–340.
- Thesleff, Holger, *Platonin arvoitus*. Gaudeamus: Helsinki, 2011.
- Urbainczyk, Theresa, *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy Man*. University of Michigan Press: Ann Arbor, 2002.
- Vlachos, Hierotheos S., *Orthodox Psychotherapy: The science of the Fathers*. Translated by Esther Williams. Birth of the Theotokos Monastery: Levadia, Greece, 1994.
- Vuolanto, Ville, 'Tutkimusprosessi, metodit ja historiantutkimuksen ominaislaatu'. *HAik* 105:3 (2007), 304–316.
- Vuolanto, Ville, 'A Self-Made Living Saint? Authority and the Two Families of Theodoret of Cyrrhus'. Teoksessa Ott, John S. & Vedriš, Trpimir (toim.): *Saintly Bishops and Bishops' Saints*. Hagiotheca Humaniora: Zagreb, 2012, 49–66.
- Vööbus, Arthur, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East II*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Book 197. Peeters: Leuven, 1960.
- Wallace-Hadrill, D. S., *Christian Antioch. A study of early Christian thought in the East*. Cambridge University Press: Cambridge, 1982.

- Ware, Kallistos, 'The Meaning of 'Pathos' in Abba Isaias and Theodoret of Cyrus'. Teoksessa Livingstone, Elizabeth A. (toim.): *Studia Patristica XX*. Peeters: Leuven, 1989, 315–322.
- Ware, Kallistos, 'The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative?'. Teoksessa Wimbush, Vincent L. & Valantasis, Richard (toim.): *Asceticism*. Oxford University Press: Oxford & New York, 1998, 3–15.
- Ware, Kallistos, *Sisäinen valtakunta*. Suom. Ari Koponen. Alkuperäisteos *The Inner Kingdom* (2000). Valamon luostari: Uusi-Valamo, 2006.
- Wiedemann, Thomas, *Emperors and Gladiators*. Routledge: London & New York, 1992.
- Wittke, Anne-Maria, 'Meilensteine'. Teoksessa Cancik, Huber & Schneider, Helmuth (toim.): *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike*. Band 7. Lef-Men. J. B. Metzler: Stuttgart, 1999, 1156–1158.
- Young, Frances M., *From Nicaea to Chalcedon. A guide to the Literature and its Background*. SCM Press: London, 2010 (1983).

7. Liitteet

LIITE 1. Taulukko: Askeetin ihanteellinen mielentila.

(Käännökset tekijän.)

<p>ἀπάθεια (<i>apatheia</i>), HIMOTTOMUUS, SIELUNLIIKKEIDEN PUUTE</p> <p>”[...] eikö olisikin kummallista, jos päästäisimme unohduksiin miehet, jotka kuolevaisissa ja himoille alttiissa (<i>pathētos</i>) kehoissaan ovat osoittaneet himottomuutta (<i>apatheia</i>) ja jäljitelleet ruumiittomia (<i>asōmatos</i>) olentoja?” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> prol. 2. Kuvaus Jumalan ystävien historian askeeteista.)</p> <p>”[...] sitten hän siirtyi tyytyväisenä kuolemanjälkeiseen elämään, jossa ei ole enää vanhuutta tai surua, harjoitettuaan sitä ennen himotonta (<i>apatheia</i>) elämää kuolevaisessa luonnossaan [...]” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 2.22. Kuvaus askeetti Julianos Sabasta.)</p> <p>”Kilvoitellen kuin toisessa ruumiissa hän pyrkii määrätietoisesti voittamaan keholliset rajoituksensa – sillä hän elää tässä kuolevaisessa ja himoille alttiissa (<i>pathētos</i>) kehossa aivan kuin himottomassa (<i>apatheia</i>) – ja hän elää kuin ruumiittomana (<i>asōmatos</i>) [...]” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 21.3. Kuvaus askeetti Jakobos Kyrrhoslaisesta.)</p> <p>”Tuolloin eli edelleen muita askeettista elämää viettäneitä: Chalkiksen alueen aavikolla Avitos, Markianos ja Abrahames sekä muita niin lukuisasti, ettei heidän määränsä ole laskettavissa. Himoille alttiissa (<i>pathētos</i>) ruumiissaan he viettivät himotonta (<i>apatheia</i>) elämää!” (Theod. <i>Hist. Eccl.</i> IV.29.1. Kuvaus Syyrian alueen askeeteista.)</p>
<p>ἀσώματος (<i>asōmatos</i>), KUIN RUUMIITTOMANA TAI HENKIOLENTONA OLEMINEEN</p> <p>Theodoretos kirjoittaa <i>Jumalan ystävien historian</i> esipuheessa, ettei tulisi jättää tallettamatta muistiin kertomuksia askeeteista, jotka jäljittelivät henkiolentojen ruumiittomuutta, ks. yllä taulukon kohta ”ἀπάθεια (<i>apatheia</i>)”. (Theod. <i>Hist. Rel.</i> prol. 2.)</p> <p>”[...] mutta yhtäkkiä häneen iski kova kuumetauti. Tämä tapahtui sen vuoksi, jotta jokainen näkisi hänen olevan tavallinen ihminen (<i>anthrōpos</i>).” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 2.18. Kuvaus askeetti Julianos Saban sairastumisesta.)</p> <p>Askeetti Jakobos Kyrrhoslainen eli kuolevaisessa kehossaan kuin ruumiittoman olennon elämää, ks. yllä taulukon kohta ”ἀπάθεια (<i>apatheia</i>)”. (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 21.3.)</p> <p>”Kerro minulle [...] oletko ihminen vai ruumiiton (<i>asōmatos</i>) olento?” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 26.23. Pyhiinvaeltajan kysymys henkiolennoksi luulemalleen askeetti Simeon Styliitalle.)</p>
<p>IHANTEELLINEN MIELI SIELUN PUHTAUTENA</p> <p>”[...] puhdistaan ajatustensa silmän tai näkökyvyn (<i>dianoias optikos</i>) hän oli kuin kirkas peili (<i>katoptron diafanos</i>) Pyhälle hengelle [...]” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 1.3. Kuvaus askeetti Jakobos Nisibisläisestä.)</p> <p>”[...] mutta erityisesti sielunsa puhtauden (<i>psykhē kathara</i>) kautta hän oli jatkuvasti yhteydessä jumalalliseen kauneuteen ja rakkauden tuleen; hänen poskensa olivat jatkuvasti kosteana kyyneleistä (<i>dakrya</i>).” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 4.8. Kuvaus askeetti Agrippasta.)</p>

”[...] puhdistaan sielunsa (*psykhē*) ja samoin pitäen aina kirkkaana sen näkökyvyn (*optikos*) hän sai ilmestyksen Jumalasta [...]” (Theod. *Hist. Rel.* 12.2. Kuvaus askeetti Zenonista.)

”Hän oli viettänyt aikaisemman osan elämästään hyveisiin pyrkien, ja hän oli säilyttänyt sekä sielussaan (*psykhē*) että ruumiissaan (*sōma*) pyhyden (*hagneia*). [...] hän oli osallistunut nuoruudessaan monien marttyyrien muistojuhliin. [...] kuitenkin ihmisten keskellä olo ei ollut tahrannut hänen sielunsa (*psykhē*) kauneutta [...]” (Theod. *Hist. Rel.* 20.2. Kuvaus askeetti Mariksesta.)

IDEAALINA RUKOUKSEN JATKUVUUS JA KESTÄVYYS

”Hänen on sanottu kuolleen 99-vuotiaana. Kuka voisi tarpeeksi osoittaa kunnioitusta hänelle, joka kulki tätä voittoa kulkua (*nikēforon hodeuō*) 92 vuotta joka päivä ja yö (*dia pasēs hēmeras te kai nyktos*)?” (Theod. *Hist. Rel.* 9.1. Kuvaus askeetti Petros Galatialaisesta.)

”[...] hän on jatkanut 40 vuotta askeettista elämäntapaansa – kuka voisi osoittaa tarpeeksi kunnioitusta hänelle?” (Theod. *Hist. Rel.* 12.5. Kuvaus askeetti Zenonista.)

”Sulkeutuen pieneen majaan hän eli 60 vuotta siten, ettei kukaan nähnyt tai kuullut häntä [...]” (Theod. *Hist. Rel.* 15.1. Kuvaus askeetti Akepsimaasta.)

”[...] hän oli täysin kuollut maalliselle elämälle (*nekros tō biō*).” (Theod. *Hist. Rel.* 19.3. Kuvaus askeetti Salamaneesta.)

”Tänne jumalainen Maris rakensi pienen majansa. Hän jatkoi siellä elämistään 37 vuotta. Läheisen vuoren vuoksi alue oli sateinen ja talvikaudella majaan tulvi vettä. [...] hän kuitenkin piti elämäntavastaan kiinni loppuun asti.” (Theod. *Hist. Rel.* 20.1. Kuvaus askeetti Mariksesta.)

”[...] vaikea sairaus (*nosos*) iski häneen. [...] se poltti suolessa aiheuttaen painetta ja pakottaen sitä tyhjenemään. Silloin näin tämän miehen suuren kestävyuden (*karteria*). [...] hän istui paikallaan kehonsa tuntemukset torjuen, sillä samalla kun hän koki suurta tarvetta mennä tyhjentämään suolensa, häpeä paikalla olevan yleisön edessä pakotti hänet pysymään paikoillaan [...]” (Theod. *Hist. Rel.* 21.5. Kuvaus askeetti Jakobos Kyrrhoslaisesta.)

”Hänen kestävydestään (*karteria*) on tarpeetonta puhua. [...] Usein sen jälkeen, kun lunta on satanut kolme päivää ja yötä (*treis hēmeras kai nyktas*), on hän makuuasennossa rukoilevana peittänyt lumen alle niin, etteivät edes hänen vaatteensa riekaleet ole näkyvissä.” (Theod. *Hist. Rel.* 21.13. Kuvaus askeetti Jakobos Kyrrhoslaisesta.)

”Kävellessään eräänä yönä hän astui nukkuvan kyyn päälle. [...] kun peto oli tyydyttänyt raivonsa – se oli iskenyt enemmän kuin kymmenen kertaa – se poistui ja meni koloonsa jättäen Limnaioksen koviin tuskiin. [...] hän käytti haavoihinsa uskon parannuskeinoja – ristinmerkkiä, rukousta ja Jumalan nimeä. [...] Olen sitä mieltä, että Jumala antoi pedon raivota hänen kehoaan vastaan paljastaakseen hänen jumalaisen sielunsa (*psykhē theia*) kestävyuden (*karteria*).” (Theod. *Hist. Rel.* 22.5–6. Kuvaus askeetti Limnaioksesta.)

”Tätä elämäntapaa harjoittivat myös Mooses [...] ja Antoninos. [...] Heillä on [...] samat askeettiset harjoitteet päivin (*panēmerioi*) ja öin (*pannykhioi*). Ajan kulku, vanhuus tai fyysinen heikkous ei heidän kestävyyttään (*karteria*) lannista [...]” (Theod. *Hist. Rel.* 23.2. Kuvaus askeeteista Mooses ja Antoninos.)

”Eniten ihailen hänen kestävyyttään (*karteria*). Öin ja päivin (*nyktōr kai meth' hēmeran*) hän seisoo kaikkien näkyvillä.” (Theod. *Hist. Rel.* 26.22. Kuvaus askeetti Simeon Styliitasta.)

”Tätä elämäntapaa he ovat viettäneet [...] jo 42 vuotta. [...] huolimatta sateesta, lumesta tai auringon paahteesta he eivät ole tunteneet minkäänlaista ahdistusta (*aniaō*).” (Theod. *Hist. Rel.* 29.6. Kuvaus askeeteista Marana ja Kyra.)

”Palava rakkaus Jumalaa kohtaan synnyttää kyneleitä (*dakryon*), kun hänen mielensä on syttynyt jumalaiseen mietiskelyyn (*theian theōrian purseuō*). [...] hän viettää tällaista elämää sekä päivin (*diēmereuō*) että öin (*dianyktereuō*) [...]” (Theod. *Hist. Rel.* 30.2–3. Kuvaus askeetti Dominasta.)

”Niinpä jumalainen Eulogios sulkeutui pieneen majaan, ja pitkin päivää (*panēmeros*) ja läpi yön (*pannykhios*) hän rukoili Jumalaa.” (Theod. *Hist. Eccl.* IV.18.2.)

”Kyrrhoksen seudulla pienessä askeetinmajassa sulkeutuneena asui ylistyksen arvoinen Akepsimas. Hän eli 60 vuotta siten, ettei kukaan kuullut hänen ääntään tai nähnyt häntä!” (Theod. *Hist. Eccl.* IV.29.1)

JÄRJEN OHJAAMA SIELU TIE TYYNEEN MIELEEN

”[...] alistaen kehonsa ja tehden siitä palvelijansa he rauhoittivat sielunsa tunneosan (*thymos*) liekit ja pakottivat sen himo-osan (*epithymia*) lepoon.” (Theod. *Hist. Rel.* prol. 5. Kuvaus Jumalan ystävien historian askeeteista.)

”Paholainen käyttää omia aistejamme aseenaan meitä vastaan. Mutta jos silmät eivät katso, korvat eivät lumoudu, kosketus ei villitse eikä mieli (*nous*) ota vastaan pahoja ajatuksia tai suunnitelmia (*ponēra bouleumata*), on juonittelu turhaa. [...] demoneiden on mahdoton ulkopuolelta käsin voittaa jumalallisen armon ympäröimää sielua (*psykhē*), paitsi jos jokin ajatus (*logismos*) avaa oven aisteihimme ja tien viholliselle sinne.” (Theod. *Hist. Rel.* prol. 6. Kuvaus ihmisen ihanteellisesta sielun- ja mielentilasta.)

”Hän opetti hyveen jokaiselle ruumiinosalleen (*morios tou sōmatos*) niin, että ne tottelivat sitä mitä järki tai ajattelu (*logismos*) tahtoi.” (Theod. *Hist. Rel.* 4.5. Kuvaus askeetti Eusebioksesta.)

”Ja siten hän aina toimi [...] vangiten jokaisen ajatuksensa (*noēma*) Kristukselle kuuliaisiksi.” (Theod. *Hist. Rel.* 8.2. Kuvaus askeetti Afraatesista.)

”[...] Jumala on antanut kamppailun tapahtua, jotta parhaat voittaisivat ja tulisivat esikuviksi muulle ihmiskunnalle. [...] Hän on hyväksynyt ajatusten (*logismoī*) tasolla käytävän taistelun, jossa enkelit ovat apuna [...]” (Theod. *Graec. Affect. Cur.* 3.101–102.)

”[...] he olivat pitäneet kurissa maalliset nautinnot (*hēdonē*) järjen (*logos*) valvonnan ja kurinalaisen elämäntyylin (*praksis*) kautta.” (Theod. *Hist. Eccl.* IV.22.35. Kuvaus egyptiläisistä piispoista, jotka olivat nuoruudestaan asti eläneet askeettisesti.)

”[...] järjellinen sielunosa (*logikos*), joka valvoo himoja (*pathē*). [...] Himo-osalla (*epithymia*), esimerkiksi, on tärkeä rooli, kuten myös tunneosalla (*thymos*), sen apulaisella. [...] Tunneosa (*thymos*) on ajattelun (*logismos*) apulainen, se auttaa pitämään kurissa liian suuret himot (*epithymia*). [...] Ajattelu (*logismos*) johtaa tekoja siten, että se voi hillitä tai kannustaa. [...] Himo-osa (*epithymia*) pitää tunneosan (*thymos*) liiallisuudet kurissa ja tunneosa (*thymos*) himo-osan (*epithymia*) ahneuden. Kaikki tämä todellakin tapahtuu, jos ajattelu (*logismos*) lujasti pitää kiinni ohjaksista!” (Theod. *Graec. Affect. Cur.* 5.76–79. Kuvaus ihmisen ihanteellisesta sielun- ja mielentilasta.)

LIITE 2. Taulukko: Pahat tunteet.

(Käännökset tekijän.)

TORJUTTAVAT TUNTEET KOKONAISUUTENA

”[...] hän vartioi sieluaan (*psykhē*) ja veti pois himojen piikit (*akanthai tōn pathōn*) kuin täydellinen maanviljelijä (*aristos geōrgos*) [...]” (Theod. *Hist. Rel.* 8.1. Kuvaus askeetti Afraatesista.)

”Jatkuvalla rukoilulla ja hengellisten hymnien laulamisella hän vaivutti uneen himokuuden (*epithymia*) ja vihan (*thymos*), turhamaisuuden (*tyfos*) sekä kaikki muut sielun villit pedot (*agria thēria tēs psychēs*).” (Theod. *Hist. Rel.* 10.2. Kuvaus askeetti Theodosioksesta.)

”[...] siispä älä hyväksy sielun vääriä liikkeitä (*faula kinēmata tēs psychēs*) [...]” (Theod. *Hist. Rel.* 13.18. Askeetti Makedonioksen kehotus nuorelle Theodoretokselle.)

”Ei ole helppoa välttää kaikkia vihollisen ihmiskunnalle virittämiä ansoja. Usein, jos onnistuu välttämään irstailunhalun himoa (*aselgeias pathos*), voi joutua ahneuden (*pleoneksia*) verkkoon! Ja jos on kaiken tämän yläpuolella, toisella puolella on kateuden (*fthonos*) vaara! Ja jos ylittää sen, voi joutua vihan (*thymos*) valtaan! Ja paholainen asettaa ihmisille muita lukemattomia ansoja (*myriai podostrabai*) kuolettavassa jahdissaan.” (Theod. *Hist. Eccl.* V.17.1. Kuvaus paholaisen kaikille ihmisille aiheuttamista mielentiloista.)

”Ruumiilliset himot (*sōmatos pathē*) ovat apuna paholaisen juonittelussa ihmisen sielua (*psykhē*) vastaan. Vain Jumalaan suuntautunut hereillä oleva mieli (*nous*) on ylivertainen juonittelujen voimaa vastaan.” (Theod. *Hist. Eccl.* V.17.2. Kuvaus paholaisen kaikille ihmisille aiheuttamista mielentiloista.)

VAARALLINEN VIHAISSUUS JA PELKO

δείδω (*deidō*), pelätä; δειλία (*deilia*), pelkuruus; δέος (*deos*), pelko

”Kulkiessaan hänen perässään oppilas näki valtavan käärmeen makaamassa tiellä. Nähdessään sen hän ei kyennyt etenemään, mutta meinattuaan pelkonsa (*deos*) vuoksi jo monta kertaa paeta hän kuitenkin sai mieleensä (*logismos*) vahvuuden takaisin!” (Theod. *Hist. Rel.* 2.6. Kuvaus askeetti Julianos Saban ja hänen oppilaansa kohtaamasta käärmeestä.)

”Seisoessaan vähän matkan päässä Eusebios pelästyi tätä näkyä. Luullen, että hänen opettajansa ei ollut huomannut käärmettä aneli hän tätä pakenemaan. Mutta Markianos torui oppilastaan ja käski heittämään pelkuruuden (*deilia*) pois, sillä se on tuhoava himo (*pathos olethron*) [...]” (Theod. *Hist. Rel.* 3.7. Kuvaus askeetti Markianoksen ja hänen oppilaansa kohtaamasta käärmeestä.)

”Ja lisäksi, kuin parhaimmat atleetit stadionin näytän-teissä, he murskasivat kaiken pelon (*deilia*). Tämän he tekivät voitelemalla jumalaiset ajatuksensa (*logismoi*) isien urheilla teoilla [...]” (Theod. *Hist. Eccl.* IV.22.19. Kuvaus Aleksandrian areiolaispiispa Lukioksen kauden tapahtumista, jolloin nikaialaista uskoa tunnustavaa papistoa vangittiin.)

”Keisari sanoi raivoissaan hänelle: ’Minä palaan ja tapan sinut ja saan oikeutta väärästä ennustuksestasi!’ Lainkaan pelkäämättä (*hēkista deidō*) uhkauksia Iisak huusi takaisin: ’Tapa, jos ennustukseni osoittautuu valheeksi.’” (Theod. *Hist. Eccl.* IV.35.3. Kuvaus askeetti Iisakin kohtaamisesta sotaan lähtevän keisari Valensin kanssa.)

θαρραλέος (*tharraleos*), urheus, urhea olotila, pelottomuus

”Hän sanoi tämän urheana (*tharraleos*), ja murhaaja kuuli tämän ja halusi surmata hänet! Mutta hän [Aleksandrian piispa Lukios] ei uskaltanut aloittaa uudestaan jo loppuneita mellakoita.” (Theod. *Hist. Eccl.* IV.23.4. Kuvaus askeetti Mooseksen torjumasta pelosta tilanteessa, jossa hän torui Aleksandrian areiolaista piispa Lukiota nikaialaisten kristittyjen vainoista.)

θυμός (*thymos*), viha, raivo

”Estääkseni pahaa demonia [...] ryöstämästä mielenrauhaani (*sōfrosynē*), vanhurskauttani (*dikaiosynē*), tuomasta vihaa (*thymos*) ja himokkuutta (*epithymia*), paisuttamasta minua turhamaisuudella (*tyfos*) ja kaikella muulla sieluani (*psykhē*) vastaan suunnatulla toiminnalla [...]” (Theod. *Hist. Rel.* 4.7. Askeetti Eusebioksen vastaus kysymykseen siitä, miksi hän sulkeutui rukouhuoneeseen ja lukittautui rautakahleisiin.)

”[...] eläen 45 vuotta yhteisössään hän oli koko ajan ilman raivokkuutta (*thymos*) ja vihaa (*orgē*). Senkään jälkeen, kun hänestä tuli yhteisön johtaja, kukaan ei ollut nähnyt hänen syyllistyvän tähän himoon (*pathos*), vaikka tällaiseen oli lukemattomia mahdollisuuksia.” (Theod. *Hist. Rel.* 4.9. Kuvaus askeetti Davidista.)

Askeetti Theodosios onnistui jatkuvalla rukouksella ja uskonnollisten hymnien laulamisella nukuttamaan uneen vihaisuuden (*thymos*), ks. yllä taulukon kohta ”Torjuttavat tunteet kokonaisuutena”. (Theod. *Hist. Rel.* 10.2.)

”Hän ei parantanut ainoastaan ihmisten ruumiillisia vaivoja, vaan hoiti myös tarpeen mukaisesti sieluja parantaen ihmisten ahneutta (*pleoneksia*) ja vihaa (*thymos*), opettaen itsekontrollia (*sōfrosynē*) ja vanhurskautta (*dikaiosynē*) sekä korjaten aistilliseen hillittömyyteen (*akolasia*) taipuvaisia ja laiskoja (*nōthros*) luonteita.” (Theod. *Hist. Rel.* 16.3. Kuvaus askeetti Maronista.)

Theodoretos esittää kuvaillessaan paholaisen ihmisille syöttämiä monenlaisia pahoja tunteita, että erityisenä vaarana on vihaisuus (*thymos*), ks. yllä taulukon kohta ”Torjuttavat tunteet kokonaisuutena”. (Theod. *Hist. Eccl.* V.17.1.)

ὀργή (*orgē*), viha

Askeetti David eli 45 vuotta yhteisönsä johdossa ilman vihaisuutta (*orgē*), ks. yllä taulukon kohta ”θυμός (*thymos*)”. (Theod. *Hist. Rel.* 4.9.)

TUNTEISTA VAARALLISIN, YLPEYS

ἀλαζονεία (*alazoneia*), ylpeys

”Kerron sinulle mitä haluat kuulla’, hän sanoi, ’mutta vaadin sinua olemaan kertomatta näistä asioista kenellekään minun ollessani elossa, sillä on oikein piilottaa asiat, jotka usein aiheuttavat ylpeyttä (*alazoneia*) ja turhamaisuutta (*tyfos*) [...]” (Theod. *Hist. Rel.* 2.6. Askeetti Julianos Saban puhe oppilaalleen siitä, miksi hän ei halunnut puhua tappamastaan käärmeestä.)

”[...] hän pyrki piilottamaan voimansa, sillä hän epäili vihollisen juonitteluja! Tämä kylvää salaa ylpeyden himoa (*alazoneias pathos*) ja yrittää varastaa kovalla työllä kerätyt hedelmät.” (Theod. *Hist. Rel.* 3.9. Kuvaus askeetti Markianoksen syistä vetäytyä yksinäisyyteen.)

”Tämä on todellakin vain tekosyy täynnä ylpeyttä (*alazoneia*), farisealaisen opetuksen hedelmä.” (Theod. *Hist. Eccl.* IV.10.4. Kuvaus syyrialaisen Audaioksen askeettisen liikkeen harhaopin taustoista.)

κενή δόξα (*kenē doksa*), tyhjän tai turhan maineen halu

”Muiden himojen (*pathē*) ohessa hän ajoi kunnian rakastamisen tunteen (*filotimia*) sielustaan (*psykhē*) ja polki jalkoihinsa turhan maineen (*kenē doksa*) halun tyranniuden. Hän pyrki aina piilottamaan kilvoittelutapansa. Rautakahleita hän ei voinut kantaa, sillä hän pelkäsi (*deidō*) joutuvansa ongelmiin sielun (*psykhē*) tällöin turvotessa turhamaisuudesta (*tyfos*).” (Theod. *Hist. Rel.* 24.6. Kuvaus askeetti Polykronioksen syistä piilottaa askeettiset pyrkimyksensä.)

φιλαυτία (*filautia*), itserakkaus

”Keskittyminen vain itseen ei poistaisi [...] syytöstä itserakkaudesta (*filautia*), sillä jumalallinen laki käskee rakastamaan lähimmäistä aivan kuin itseä.” (Theod. *Hist. Rel.* 4.4. Kuvaus askeetti Ammianoksen luolaansa vetäytyneelle askeetti Eusebiokselle antamista nuhteista.)

φιλοτιμέομαι (*filotimeomai*), rakastaa kunniaa; φιλοτιμία (*filotimia*), rakkaus kunniaan

”Hän kertoi tämän tarinan ilman kunnian rakastamista (*filotimeomai*) – hänen jumalainen sielunsa (*psykhē theia*) on kaukana tästä himosta (*pathos*). Hän tunsu, että tilanne vaati hänen kertovan sen, mitä hän oli halunnut salata.” (Theod. *Hist. Rel.* 21.19. Kuvaus askeetti Jakobos Kyyrrosalaisen kokemasta näystä.)

Askeetti Polykronios pyrki välttämään kunnian rakastamisen (*filotimia*) tunnetta, ks. yllä taulukon kohta ”κενή δόξα (*kenē doksa*)”. (Theod. *Hist. Rel.* 24.6.)

τιμή (*timē*), kunniantunne

”Vaikka hänen hyveensä oli niin suuri, hän ei pitänyt itseään kunnian (*timē*) arvoisena, vaan piti sitä itselleen täysin epäsovivana.” (Theod. *Hist. Rel.* 2.12. Kuvaus askeetti Julianos Sabasta.)

τῦφος (*tyfos*), turhamaisuus

Askeetti Julianos Saba varoitti, että ihmeteoista, kuten käärmeen kuolemasta, kertominen saattaa nostattaa turhamaisuutta (*tyfos*) mieleen, ks. yllä taulukon kohta ”ἀλαζονεία (*alazoneia*)”. (Theod. *Hist. Rel.* 2.6.)

Paha demoni pyrki nostattamaan kirkkoon sulkeutuneen askeetti Eusebioksen mieleen turhamaisuutta (*tyfos*), ks. yllä taulukon kohta ”θυμός (*thymos*)” (Theod. *Hist. Rel.* 4.7.)

Askeetti Theodosios onnistui jatkuvalla rukouksella ja uskonnollisten hymnien laulamisella nukkuttamaan uneen turhamaisuuden (*tyfos*), ks. yllä taulukon kohta ”Torjuttavat tunteet kokonaisuutena”. (Theod. *Hist. Rel.* 10.2.)

Askeetti Polykronios pyrki välttämään turhamaisuuden (*tyfos*) tunnetta, ks. yllä taulukon kohta ”κενή δόξα (*kenē doksa*)”. (Theod. *Hist. Rel.* 24.6.)

”Vaikka hän on hyveen harjoittamisen huipulla, hän ei anna henkensä nousta yläpuolelle vaan määrää sen ryömimään vuorenjuurella, sillä hän tietää mitä tuhoa tulee siitä, että turpooa

turhamaisuudesta (*tyfos*).” (Theod. *Hist. Rel.* 27.4. Kuvaus Antiokian piispan apulaisena työskennelleestä askeetti Baradatoksesta.)

LIITE 3. Taulukko: Hyvät tunteet.

(Käännökset tekijän.)

KYYNELEHTIMINEN JA SURU
δάκρυον (<i>dakryon</i>), kyynel, kyyneleet; δακρύω (<i>dakryō</i>), kyynelehtiä
<p>”Polvistuen alas hän [Julianos Saba] vetosi Mestariinsa, kasteli maan kiihkeillä tai kuumilla kyynelillään (<i>dakrya therma</i>) ja etsi keinoa pelastaa nuori mies. [...] osuessaan hiekkaan kyynelvirta muuttui vesilähteeksi [...]” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 2.7. Kuvaus askeetti Julianos Sabasta ja hänen seurassaan erämaakävelyllä olleesta oppilaasta sekä tämän pelastumisesta nääntymiskuolemalta.)</p> <p>”Aavikolla eli eräs vanha mies nimeltä Abrahames. Hänellä oli valkoiset hiukset ja vielä valkoisempi mieli. Hän oli kaikissa hyveissä loistava ja hän vuodatti jatkuvasti myötätunnon kyyneleitä (<i>katanykseōs dakrya</i>).” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 3.17.)</p> <p>”[...] mutta erityisesti sielunsa puhtauden (<i>psykhē kathara</i>) kautta hän oli jatkuvasti yhteydessä jumalalliseen kauneuteen ja rakkauden tuleen; hänen poskensa olivat jatkuvasti kosteana kyyneleistä (<i>dakrya</i>).” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 4.8. Kuvaus askeetti Agrippasta.)</p> <p>”[...] jumalallinen kaipaus vaikutti hänessä ja pisti häntä niin suuresti ja syväälle, että öin ja pitkin päivää (<i>nyktōr kai meth’ hēmeran</i>) hän vuodatti myötätunnon kyyneleitä (<i>katanykseōs dakrya</i>).” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 5.7. Kuvaus askeetti Theodotoksesta.)</p> <p>”Jumalainen mies selitti sen kuvaavan Persian ja Skyyytian valtakuntien nousua Roomaa vastaan! Hän kertoi näkynsä läsnäoleville ja monilla kyynelillä (<i>dakrya polla</i>) ja helyttämättömillä rukouksilla esti iskut, jotka uhkasivat maailmaa!” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 26.19. Kuvaus askeetti Simeon Styliitan näkemästä näystä ja näkyä seuranneesta rukoustaistelusta.)</p> <p>”Palava rakkaus Jumalaa kohtaan synnyttää kyyneleitä (<i>dakryon</i>), kun hänen mielensä on syttynyt jumalaiseen mietiskelyyn (<i>theian theōrian purseuō</i>). [...] hän viettää tällaista elämää sekä päivin (<i>diēmereuō</i>) että öin (<i>dianyktereuō</i>) [...]” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 30.2–3. Kuvaus askeetti Dominasta.)</p> <p>”On sanottu, että kun hän rukoili ja aneli Mestaria, ihmisten ystävää, hänen kyyneleensä (<i>dakrya</i>) yhtäkkiä lakkasivat ja hänen kasvojensa jännitys laukesi (<i>diakheō</i>), niille ilmestyi ilo (<i>thymedia</i>) ja ne alkoivat loistaa. Tämä ilmensi hänen sielunsa nautintoa (<i>hēdonē tēs psychēs</i>).” (Theod. <i>Hist. Eccl.</i> III.24.2. Kuvaus askeetti Julianos Saban tunteista tilanteessa, jolloin hän tiedosti keisari Julianus Apostatan kuoleman.)</p>
κλαίω (<i>klaiō</i>), itkeä
<p>”Hän kertoi, kuinka kuuli saarnattavan evankeliumien kohdasta, jossa sanotaan siunattuja olevan niiden, jotka itkevät (<i>klaiō</i>) ja surevat (<i>pentheō</i>) ja jossa sanotaan kurjia olevan niiden, jotka nauravat (<i>gelaō</i>). Hän kuuli myös saarnattavan siitä, että kadehdittavia ovat ne, joilla on puhdas sielu (<i>psykhē kathara</i>) ja kaikki sitä seuraava siunaus.” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 26.2. Kuvaus Simeon Styliitan nuoruudessa kuulemasta saarnasta.)</p>
κλαυθμός (<i>klauthmos</i>), itku
<p>”Siispä he, jotka ovat seuranneet tietä, joka on täynnä loputonta työtä, ja ovat alistaneet kehonsa tuskalle ja hielle, eivät ole kokeneet naurun himoa (<i>gelōtos pathos</i>) vaan ovat viettäneet koko ikänsä</p>

itkien (<i>klauthmos</i>) ja kyyneleitä (<i>dakrya</i>) vuodattaen [...]” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> prol. 7. Kuvaus Jumalan ystävien historian askeeteista.)
πενθέω (<i>pentheō</i>), surra
Askeetti Simeon Styliitan kirkossa kuulema saarna, jossa opetettiin surevien (<i>pentheō</i>) olevan siunattuja, ks. yllä taulukon kohta ”κλαίω (<i>klaiō</i>)”. (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 26.2.)
MIELIHYVÄ
ἄσμενος (<i>asmenōs</i>), iloisuus, iloinen olotila
”[...] he pitivät äärimmäistä nöyryytystä suurena kunniana (<i>timē</i>) ja ottivat uskonsa vuoksi tapahtuneen ruoskinnan vastaan iloisina (<i>asmenōs</i>).” (Theod. <i>Hist. Eccl.</i> II.14.3. Kuvaus Aleksandrian areiolaispiispa Georgioksen kauden tapahtumista, jolloin kaupungin askeettinaisilta revittiin vaatteet päältä ja heitä uhkailtiin sekä pahoinpideltiin.)
εὐφροσύνη (<i>eufrosynē</i>), riemu, iloisuus, hyväntuulisuus
”Hän täyttyi kaikilla hengellisillä nautinnoilla (<i>hēdonē pneumatikē</i>) ja koki näkevänsä taivaan. Hän sanoi, ettei ole koskaan kokenut mitään niin riemukasta tai ilahduttavaa (<i>eufrosynē</i>).” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 20.4. Kuvaus askeetti Mariksen tunteista tilanteessa, jossa Theodoretos tarjosi hänelle ehtoollisen.) ”[...] hänen kasvonsa loistivat ilosta (<i>thymēdia</i>). Ne, jotka olivat hänen kanssaan, ihmettelivät näkyä – hänen, joka oli aina niin vakava, nähtiin nyt hymyilevän (<i>meidaō</i>) [...] Hän vastasi: ’Tämä tapahtuma on ilon (<i>thymēdia</i>) ja riemun (<i>eufrosynē</i>) hetki, sillä jumalaton mies on kuollut’ [...]” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 2.14. Kuvaus askeetti Julianos Saban tunteista tilanteessa, jolloin hän tiedosti keisari Julianus Apostatan kuoleman.)
ἡδονή (<i>hēdonē</i>), nautinto
Askeetti Maris koki nautintoa (<i>hēdonē</i>) Theodoretoksen tarjoamasta ehtoollisesta, ks. yllä taulukon kohta ”εὐφροσύνη (<i>eufrosynē</i>)”. (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 20.4.) Askeetti Julianos Saba koki sielussaan nautintoa (<i>hēdonē tēs psychēs</i>) tiedostettuaan keisari Julianus Apostatan kuoleman, ks. yllä taulukon kohta ”δάκρυον (<i>dakryon</i>)”. (Theod. <i>Hist. Eccl.</i> III.24.2.)
θυμηδία (<i>thymēdia</i>), ilo, hilpeys
Askeetti Julianos Saba koki iloa (<i>thymēdia</i>) tiedostettuaan keisari Julianus Apostatan kuoleman, ks. yllä taulukon kohdat ”δάκρυον (<i>dakryon</i>)” ja ”εὐφροσύνη (<i>eufrosynē</i>)”. (Theod. <i>Hist. Eccl.</i> III.24.2; Theod. <i>Hist. Rel.</i> 2.14.)
καταγελᾶω (<i>katagelaō</i>), ivallisesti nauraa, pilkata
”Mutta kun hän nauroi (<i>katagelaō</i>) kaikille demonien yrityksille, pakenivat nämä ja jättivät hänet rauhaan.” (Theod. <i>Hist. Rel.</i> 28.2. Kuvaus askeetti Thalelaioksesta.)

HYVEELLINEN VIHAISUUS JA PELKO

ἀγανακτέω (*aganakteō*), raivostua tai vihastua suuresti

”[...] Jumalan mies oli ärsyynyt (*dyskherainō*), kun palvelija tuli käymään vastoin käytänteitä. Markianos vaati kertomaan syyn käynnille. [...] Markianos oli raivoissaan (*aganakteō*), kuten on luonnollista sellaiselle, joka ei halua näyttää hyvettään!” (Theod. *Hist. Rel.* 3.9. Kuvaus askeetti Markianoksen tunteista tilanteessa, jossa hänen rukouksensa keskeytettiin.)

”[...] hän huusi solvauksia (*logois ballō*) kaikille! Sitten hän otti keppinsä [...] pyrkien piispaa ja kaikkia läsnäolevia kohti. [...] Hänen ystävänsä saivat vaivoin hänet rauhoittumaan raivoamisestaan (*aganakteō*).” (Theod. *Hist. Rel.* 13.4. Kuvaus askeetti Makedonioksen tunteista tilanteessa, jossa hän sai pappissiunauksen tietämättään.)

δέος (*deos*), pelko; δειδῶ (*deidō*), pelätä

”Hän sanoi: ”Pelkään (*deidō*), hyvät ystäväni, että laajentamalla maallisia asuinsijojamme saatamme pienentää asuinpaikkojamme taivaassa.” (Theod. *Hist. Rel.* 2.4. Kuvaus askeetti Julianos Saban tunteista tilanteessa, jossa hänen oppilaansa rakensivat säilytettävälle ravinnolle suuren varaston.)

”Nähdessäni hänet, täytyi pelolla (*deos*), ja minun täytyi turvautua rukoukseen enkä voinut ruokailla. Tuohon aikaan päivästä hänellä oli tapana ilmestyä!” (Theod. *Hist. Rel.* 21.23. Kuvaus askeetti Jakobos Kyrrhoslaisen puheesta, jossa askeetti kertoo rukoushetkensä keskeytyksestä.)

”[...] hän pelkäsi suuresti (*sfodra deidō*) ajatusta siitä, että joutuisi vangiksi ja siten näkisi jumalattomia ja moraalittomia tekoja. Hän ei pelännyt kuolemaa, sillä hän ei rakastanut ruumistaan niin paljoa.” (Theod. *Hist. Rel.* 21.27. Kuvaus Jakobos Kyrrhoslaisen tunteista tilanteessa, jossa demonit imitoivat alueella riehuvia sotajoukkoja.)

”Muiden himojen (*pathē*) ohessa hän ajoi kunnian rakastamisen tunteen (*filotimia*) sielustaan (*psykhē*) ja polki jalkoihinsa turhan maineen (*kenē doksa*) halun tyranniuden. Hän pyrki aina piilottamaan kilvoittelutapansa. Rautakahleita hän ei voinut kantaa, sillä hän pelkäsi (*deidō*) joutuvansa ongelmiin sielun (*psykhē*) tällöin turvotessa turhamaisuudesta (*tyfos*).” (Theod. *Hist. Rel.* 24.6. Kuvaus askeetti Polykronioksen syistä piilottaa askeettiset pyrkimyksensä.)

δυσχεραίνω (*dyskherainō*), ärsyntyä, närkästyä

”Ärsyntyneenä (*dyskherainō*) tästä jumalainen mies päätti näyttää Jumalan voiman. Hän päätti vapauttaa heidät jumalattomuudesta ihmeen avulla. [...] Kyläläiset ryntäsivät suuren Jakoboksen luokse ja rukoilivat häntä leppymään vihastaan (*orgē*) ja peruuttamaan kirouksen.” (Theod. *Hist. Rel.* 1.4. Kuvaus askeetti Jakobos Nisibisläisen tunteista tilanteessa, jossa tämä tapasi joella pyykkiä peseviä naisia, jotka pukeutuivat hänen mielestään liian paljastavasti.)

”Erään kerran nähdessään Asterioksen tuovan hänelle viikunalastin harteillaan sanoi Vanha Mies ärsyntyneenä (*dyskherainō*), että hän ei ottaisi näitä ravinnokseen, sillä hänen mielestään ei olisi oikein, että muut joutuisivat raatamaan hänen vuokseen.” (Theod. *Hist. Rel.* 2.10. Kuvaus askeetti Julianos Saban tunteista tilanteessa, jossa hänelle tuotiin viikunoita ravinnoksi.)

Askeetti Markianos ärsyntyi (*dyskherainō*), kun hänen palvelijansa tuli käymään vastoin käytänteitä, ks. yllä taulukon kohta ”ἀγανακτέω (*aganakteō*)”. (Theod. *Hist. Rel.* 3.9.)

”Monet vierailivat hänen luonaan pyytäen siunauksen lahjaa, ja hän oli erittäin ärsyynyt (*sfodra dyskherainō*) aiheutuneista häiriöistä [...]” (Theod. *Hist. Rel.* 18.3. Kuvaus askeetti Eusebios Asikhalaisen tunteista tilanteessa, jossa hänen rukouksensa keskeytettiin.)

”[...] kun keskipäivällä olin suorittamassa tavanomaista rukoushetkeä, näin kahden naisen laskeutuvan vuorelta alas. Ärsyynnyin (*dyskherainō*) tästä epätavallisesta sattumuksesta ja yritin heittää kiviä heitä päin [...]” (Theod. *Hist. Rel.* 21.25. Kuvaus askeetti Jakobos Kyrrososlaisen puheesta, jossa askeetti kertoo rukoushetkensä keskeytyksestä.)

”Hänellä ei ole mahdollisuutta tähän [omaan rauhaan], ja tämä on tärkein syy siihen, miksi hän ärsyyntyy (*malista dyskherainō*) heille, jotka ovat häiriöksi rukouksen aikana. [...] jos he jatkavat häirintää eivätkä tottele, kun heitä käsketään kerran tai jopa kahdesti, silloin hän ärsyyntyy (*dyskherainō*) ja ajaa heidät toruen pois. [...] luulen, että tämä on se syy, miksi hän ärsyyntyy (*dyskherainō*), kun kesken hänen kaipaamansa rukouksen häntä estetään uppoutumasta siihen kauneuteen, jota hän rakastaa.” (Theod. *Hist. Rel.* 21.32, 21.34. Kuvaus askeetti Jakobos Kyrrososlaisen tunteista tilanteessa, jossa hänen rukoushetkeään häiritään.)

”Eulogios ärsyyntyi (*dyskherainō*) kun hänen rukouksensa keskeytettiin [...]” (Theod. *Hist. Eccl.* IV.18.6. Kuvaus askeetti Eulogioksen tunteista tilanteessa, jossa hänen rukoushetkeään häirittiin.)

θυμός (*thymos*), viha, raivo

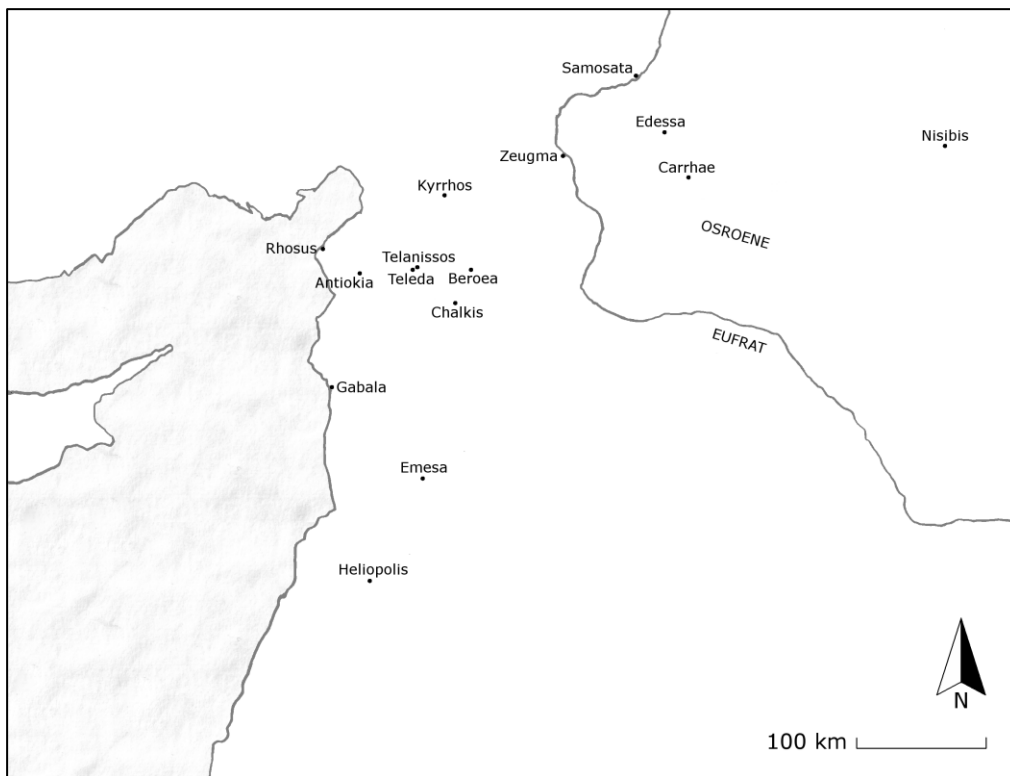
”Mutta koin vihaa (*thymos*) ja toruin häntä kovin sanoin. Silti demoni pysyi ja piti riettaan ilmeen ja virneen kasvoillaan. Hänen puheensa löyhkäsi nautinnonhalusta. Tässä vaiheessa vihani (*thymos*) kasvoi!” (Theod. *Hist. Rel.* 21.28. Kuvaus askeetti Jakobos Kyrrososlaisen puheesta, jossa askeetti kertoo rukoushetkensä keskeytyksestä.)

ὀργή (*orgē*), viha

Kyläläiset pyysivät joen kuivaksi ja naisten hiukset harmaiksi kironnutta askeetti Jakobos Nisibisläistä hellittämään vihaansa (*orgē*), ks. yllä taulukon kohta ”δυσχεραίνω (*dyskherainō*)”. (Theod. *Hist. Rel.* 1.4.)

”[...] hypäten kärryistä hän [Letoios] lähestyi loukkaustensa kohdetta ja heittäytyi tämän jalkojen juureen. Koskettaen hänen rääsyjään Letoios rukoili häntä hellittämään vihaansa (*orgē*).” (Theod. *Hist. Rel.* 14.4. Kuvaus rankasti kylää verottaneen suurmaanomistaja Letoioksen kohtaamisesta askeetti Maesymaan kanssa.)

LIITE 4. Kartta: Theodoretoksen kuvaamat ihanteelliset askeetit Syyriassa.
(Kartat tekijän.)



LIITE 5. Kartta: Theodoretoksen kuvaamat ihanteelliset askeetit Välimeren alueella.

