

Kristian Wester

DIS MANIBUS SACRUM

Perinteisen roomalaisen kuolemankultin muutos läntisessä
Rooman valtakunnassa myöhäistasavallasta Augustinukseen

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta
Pro gradu -tutkielma
Marraskuu 2023

TIIVISTELMÄ

Kristian Wester: *Dis Manibus Sacrum*. Perinteisen roomalaisen kuolemankultin muutos läntisessä Rooman valtakunnassa myöhäistasavallasta Augustinukseen

Pro gradu -tutkielma, 126 s.

Tampereen yliopisto

Historian, filosofian ja kirjallisuustieteen yksikkö / Historian tutkinto-ohjelma

Marraskuu 2023

Tässä tutkimuksessa tarkastellaan perinteisen roomalaisen kuolemankultin muutosta Rooman valtakunnan läntisessä osassa kristinuskon vaikutuksen myötä ajanlaskumme noin neljän ensimmäisen vuosisadan aikana. Roomalaiset pitivät ikiaikaiseksi koettuja perinteitään suuressa arvossa, ja ajattelivat valtionsa ja yhteisöidensä jatkuvuuden riippuvan niiden tunnollisesta noudattamisesta. Kuolemankultti oli yksi tällainen perinne: käsitteellä tarkoitetaan kaikkia niitä kuolemaan ja kuolleisiin liittyneitä rituaaleja, tapoja, käytäntöjä ja uskomuksia, joita roomalaisten voidaan havaita kunnioittaneen vuosisatojen ajan. Tärkeä osa perinteistä kuolemankulttia olivat suvun piirissä sen edesmenneiden jäsenten haudoilla säännöllisesti järjestetyt pidot vainajille osoitettuine ruoka- ja juomauhreineen.

Kuolemankultti jätti jälkeensä niin kirjoitettua, epigrafista, arkeologista kuin taidehistoriallistakin lähdeaineistoa, jota huolellisesti vertailemalla ja analysoimalla tämä tutkimus tarkastelee kultissa tapahtuneita muutoksia, kun alati kasvavaa suosiota nauttinut kristinuskoko ulotti ennen pitkää vaikutuksensa Rooman valtakunnan uskonnolliselle ja kulttuurilliselle kentälle. Perinteinen roomalainen kuolemankultti ja erityisesti siihen erottamattomasti kuuluneet kuolleille osoitetut uhrat ja heidän nimissään juhlitut pidot asettuivat vastakkain kristinuskon monoteistisen teologian ja nautinnoista pidättäytymistä korostaneen moraaliopin kanssa. Hautapitoihin toisinaan kuulunut humaltuminen ja tästä seurannut riehakas ilonpito näyttäytyi kristillisten kirjoittajien silmissä poikkeuksellisen sopimattomana, mutta myös kristinuskon käsitys kuolemasta poikkesi ei-kristittyjen roomalaisten suhtautumisesta asiaan. Uskonsa oppeja todeksi eläneet kristityt nimittäin kokivat kuoleman tervetulleena vapautuksena maallisten kärsimysten ikeestä, eivätkä he myöskään pitäneet kuolleita ja kuolemaa likaisina – toisin kuin ei-kristityt roomalaiset, jotka paitsi kunnioittivat, myös pelkäsivät saastuttaviksi koettuja kuolleita ja kuolemaa.

Ei-kristittyjen ja kristittyjen roomalaisten ideologisella tasolla toisistaan poikkeavat käsitykset kuolemasta, kuolleista ja kuolleiden muistamisesta johtivat kristinuskon sisäisiin konflikteihin, kun kristinuskon ja kirkon tuli valtaansa vakiinnuttaessa ja muotoansa hakiessa päättää, kuinka suhtautua näihin kannattajiensa edelleen noudattamiin, polyteistiseen maailmaan kytkeytyneisiin roomalaisiin perinteisiin. Osa perinteistä säilyi osana kristinuskoa, osa poistui kristillisten vaikuttajien järjestelmällisen painostuksen myötä, ja osa muutti muotoaan soveltuakseen paremmin kristinuskon oppien mukaisiin viitekehyksiin. Niinpä esimerkiksi vainajille vanhastaan osoitetut ruoka- ja juomauhrat muuttuivat köyhille annetuiksi almuiksi, ja kuolleiden puolesta esitetyt rukoukset ja heidän haudallaan vietetty ehtoollinen asettuivat korvaamaan paikoin paheksuttavan riehakkaaksi yltyneitä, pakanallisena nähtyä pitoperinnettä.

Keskittyessään selvittämään kuolemankultissa tapahtunutta muutosta tutkimukseni keskustelee niin kristillisesti kuin ei-kristillisesti orientoituneen tutkimuskirjallisuuden kanssa. Molemmat mainitut kulttuuripiirit tasaisesti ja yhtäläisesti huomioivaa, kuolemaan keskittyneitä tutkimusta on yhä meidän päivinämme julkaistu suorastaan hämmäntävän vähän. Tutkimukseni kuroo umpeen tätä kuilua tarkastelemalla rinnakkain kristillisen ja ei-kristillisen kuolemankultin yhtäläisyyksiä ja eroavaisuuksia kultissa tapahtuneen muutoksen kautta.

Avainsanat: antiikki, hauta, hautajaiset, hautapidot, keisariaika, kirkko, kristinusko, kuolema, kuolemankultti, kuolleet, marttyyri, muisto, myöhäisantiikki, myöhäistasavalta, nekropoli, pidot, päihtyminen, Rooma, ruumis, tuonpuoleinen, uhraaminen, uhrin, varhaiskristityt, viini

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin Originality Check -ohjelmalla.

Sisällysluettelo

1. Johdanto.....	1
1.1 <i>Dum cibi ponuntur calicesque</i>	1
1.2 Historiografia	3
1.3 Kysymyksenasettelu, tutkimuksen relevanssi ja metodologia	9
1.4 Käsitteistö	14
1.5 Tutkimuksen lähdemateriaali	19
2. Hautausmaat, materiaallinen kulttuuri ja tuonpuoleiset	23
2.1 Nekropolit ja katakombit	23
2.2 Materiaalinen kulttuuri ja hautataide	32
2.3 Kuolema, kuolleet ja tuonpuoleinen.....	41
2.4 Ruumis ja sen hävittäminen.....	55
3. Hautajaiset, uhraaminen ja hautapidot.....	60
3.1 Perinteiset roomalaiset ja varhaiskristilliset hautajaiset	61
3.2 Hauta, uhrin ja pidot – kuolema, ruoka ja juhla	73
3.3 Vanhaan uhri- ja hautapitoperinteeseen kohdistunut muutos	80
4. Kuolemankultti osana yhteiskuntaa ja yhteisöä	91
4.1 Kuolema ja kalenterijuhlat	92
4.2 Identiteetit, perinteet, status ja muisto.....	96
5. Kahden maailman välissä – kuolema yhteisöllisenä rituaalina	103
6. Päätelmät	108
Lähteet ja tutkimuskirjallisuus.....	113
Lyhenteet.....	113
Lähteet.....	113
Tietokannat.....	117
Tutkimuskirjallisuus.....	118

1. Johdanto

1.1 *Dum cibi ponuntur calicesque*

”Memoriae Aeliae Secundulae. Funeri multa quid(e)m condigna iam misimus omnes, isuper arequ(e) deposite Secundulae matri(s) lapideam placuit nobis atponere mensam, in qua magna eius memorantes plurima facta. Dum cibi ponuntur calicesqu(e) et copertae vulnus ut sanctur nos rod(ens) pactore saevum libenter fabul(as), dum sera redimus ora castae matri bonae laudesq(ue) vetula dormit. Ipsa o nutrix, iaces, et sobriae semper. V(ixit) a(nnis) lxxv. A(nno) p(rovincia) cclx. Statulenia Iulia fecit.”

”Aelia Secundulan muistolle. Lähetettyämme paljon arvokkaita asioita äitimme Secundulan hautajaisiin, halusimme asettaa hänen lepopaikkansa ylle kivipöydän, jonka äärellä muistelemme hänen lukuisia hienoja tekojaan. Kun ruoka on tuotu ja maljat täytetty, parantelemme kipeästi vuotavaa haavaamme muistelemalla kunniakkaasti elänyttä, rakasta äitiämme, joka nukkuu rauhassa. Lepää, hoivaajamme, ikuisessa raittiudessa. Hän eli 72 vuotta. Statulenia Julia pystytti tämän provinsiaalivuonna 260.”¹

Ain-Kebiran kaupungista, pohjoisafrikkalaisen Mauretania Sitifiensiksen provinssista löydetty hautapiirtokirjoitus todistaa roomalaisen maailman tuntemasta ja tunnollisesti kunnioittamasta hautapitoperinteestä.² Roomalaisten hautapitojen juuret ulottuvat todistettavasti pitkälle etruskiaikaan,³ mutta todennäköisesti vielä tätäkin kauemmaksi, aina kirjoittamattoman historian ajattomiin alkuhämäriin saakka, sillä kuolleille on nostettu maljaa lähestulkoon kaikkialla maapallolla kautta aikain. Se mitä maljaan kaadetaan, toki vaihtelee, mutta roomalaiset uskonnostaan riippumatta täyttivät sen tietävästi mieluiten viinillä. Perinteisesti juomaa kaadettiin paitsi maljanhaltijan omaan kurkkuun, myös itselleen kuolleille – ruoka- ja juomauhrien ajateltiin ylittävän tämän maailman ja tuonpuoleisen välisen rajan ja tavoittavan rakkaiden vainajien sielut, joiden hyvinvoinnista roomalainen kulttuuri oli aidosti kiinnostunut ja huolissaan. Ruoka ja juoma yhdistivät paitsi eläviä, myös kuolleita, joiden ajateltiin ottavan osaa heidän haudoillaan järjestettyihin muistojuhliin, roomalaisiin hautapitoihin.

¹ *CIL VIII 20277 = ILCV 1570.*

² Rebillard 2015, 274–5. Piirtokirjoitus ajoittuu vuoteen 299 jaa. ja se on perinteisesti identifioitu kristilliseksi, joskaan tulkinta ei ole aivan aukoton. Kuolleiden muistelu näiden haudoilla, jaetun ruoan ja juoman äärellä, oli joka tapauksessa niin kristillisen kuin ei-kristillisen kulttuurin tuntema perinne, jota harjoitettiin tunnollisesti halki valtakunnan.

³ Toynbee 1996, 11–28. Etruskien vaikutus roomalaiseen kulttuuriin oli kaikkienensa huomattavaa, mutta erityisesti tämä korostuu kuolemaan liittyviä tapoja ja uskomuksia tarkasteltaessa. Etruskien kuolemankulttia avaa hautamaalausten kautta Brandt 2015. Myös kreikkalainen kulttuuri tunsii hautajaisten jälkeiset hautapidot (*περίδειπνον*) ja myöhemmin haudalla kuolleille toimitetut ateriat uhreineen (Garland 1985, 39–41), mutta kyseessä tuskin on suora kulttuurillinen laina, vaan kaksi erillistä perinnettä, jotka tosin ovat saattaneet pitkän historiansa aikana antaa toisilleen vaikutteita.

Hautapidot olivat syvällä roomalaisessa kulttuurissa. Suvut kokoontuivat haudoille vuosittain paitsi vainajien synnyin- ja/tai kuolinpäivinä, myös kuolleille omistettujen kalenterijuhlien aikaan. Toisinaan mahdollisesti hyvinkin railakkaiksi yltäneet hautapidot olivat kuitenkin vain yksi osa perinteistä roomalaista kuolemankulttia, kuoleman ympärille rakentunutta kirjoittamatonta ja elävää tapa-, uskomus- ja käytöskoodistoa. Monet näistä tavoista ja uskomuksista ajautuivat perustavanlaatuisen konfliktiin kristinuskon kanssa tämän noustua valtakunnan uskonnolliseen ja tiettyssä mielessä myös poliittiseen johtoasemaan keisari Konstantinuksen (n. 272–337) valtaannousua seuranneen vuosisadan aikana. Varhainen kirkko oli perinteiseen roomalaiseen uskontoon ja moniin valtakunnan alueella vaikuttaneisiin kultteihin nähden poikkeuksellisen kiinnostunut sekä kannattajiensa sitoutumisesta heidän uskontonsa teologisiin perusperiaatteisiin että heidän toimintansa moraalisuudesta. Roomalaiset hautapidot ruoka- ja juomauhreineen kävivät näitä molempia vastaan: vainajille uhraaminen ja heidän kohtelemisensa kuin jumalina konsanaan oli kirkon silmissä harhaoppia, heresiaa, eikä asiaa laisinkaan helpottanut pitoihin liittynyt, paikoin runsas viininjuonti ja tästä seurannut moraalittomana koettu ilonpito.

Ihailmastaan Kreikasta vaikuttanut roomalainen kulttuuri oli nimittäin tunnettu rikkaista pidoistaan, joita usein seuranneet juomajuhlat olivat lukemattomien varallisuutensa puolesta siihen kykenevien roomalaisten rakas ajanviette. Vaikka liiallisen viinin nauttimisen vaarat tiedettiin ja myös roomalaiset kulttuuri-ihanteet paheksuivat päihtymistä, todistavat niin kirjalliset, arkeologiset, epigrafiset kuin visuaalisetkin lähteet pitojen yltäneen säännöllisesti hyvinkin pidättelemättömiksi illanistujaisiksi, joissa roomalaisten toisiinsa assosioimat viini, Venus ja muut elämän ilot tanssivat käsi kädessä. Pitojen merkitys korostuu mielenkiintoisesti juuri kuolemassa: lukemattomat hautamonumentit ja -sarkofagit kuvaavat niiden yhteydessä lepäävän vainajan nauttimassa pitopöydän antimista malja kädessään, kun taas yhtenä epigrafiassa ja myös kirjallisuudessa toistamiseen esiintyvä teemana ovat eletyn elämän aikana koetut ilot, vastapainona kuoleman harmaalle ja hiljaiselle surulle.

Vaikka päihtymistä ei periaatteessa katsottukaan hyvällä, ei roomalainen kulttuuri kuitenkaan enää keisariajalla suhtautunut siihen aivan yhtäläisellä kuolemanvakavuudella kuin varhaiset kirkolliset vaikuttajat, joille heidän uskonveljiensä ja -sisartensa oikeamielisyys oli kaikki kaikessa. Kristityt myös katsoivat kuolemaa fundamentaalisesti eri suunnasta kuin suuri osa heitä ympäröivästä maailmasta: siinä missä ei-kristillisen roomalaisen maailman käsitykset tuonpuoleisesta vaihtelivat laajalla spektrillä mitänsanomattomasta tyhjyydestä kristinuskon taivasta osittain muistuttavaan autuuteen, oli oikeamielisille kristityille kuolema aina lopullinen, tervetullut vapautus maallisen

elämän kärsimyksistä. Roomalainen kulttuuri arvosti elettyä elämää ja myös sen tarjoamia ilonpidon mahdollisuuksia, eikä se ollut erityisen kiinnostunut ihmisten henkilökohtaisista uskonasioista, kunhan nämä muistivat paikkansa yhteiskunnassa ja palvelivat valtiota asemansa mukaisella tavalla. Ideaalejansa todeksi eläneet kristityt puolestaan korostivat askeesia, maallisista nautinnoista kieltäytymistä ja uskontonsa huomattavan tarkasti määriteltyjen oppien ja sääntöjen mukaan elämistä, joihin mm. epäjumalille, kuten keisarille tai vainajille, uhraaminen ei sopinut. Ideaalit eivät kuitenkaan aina vastaa käytäntöä, ja niinpä tiedämme myös kristittyjen ottaneen innokkaasti osaa vanhaan roomalaiseen hautapito- ja -uhriperinteeseen, josta tuli osa myös varhaista kristillistä kuolemankulttia. Tämä ei ole yllättävää, sillä roomalainen ja kristillinen identiteetti eivät olleet toisensa poissulkevia, mutta kristillisille vaikuttajille vanhan perinteen sitkeys aiheutti joka tapauksessa päänvaivaa, koska se ristesii, kuten todettua, liian voimakkaasti muotoansa hakevan kristinuskon peruseriaatteiden ja sen moraaliopin kanssa.

Konfliktin siemenet kylvettiin roomalaisten naulatessa muuan saarnamieheksi ryhtyneen puusepän ristille noin kaksi tuhatta vuotta sitten, ja niinpä kristinuskon alkutaivalta määrittää voimakkaasti sen asettuminen poikkitelein ei-kristillisen roomalaisen kulttuurin kanssa. John Milbank tiivistääkin ytimekkäästi varhaisen kristinuskon perusasenteen sitä ympäröivää maailmaa kohtaan: ”Christianity began by saying, not like that!”⁴ Tämä tutkimus keskittyy tarkastelemaan tätä konfliktin ja sitä seuranneen muutoksen prosessia perinteisen roomalaisen kuolemankultin kautta. Tutkimus huomioi kuolemankulttia määritelleet rituaalit, hautajaiset ja muistojuhlat, hautauhreineen ja -pitoineen, roomalaisten käsitykset kuolemasta, ruumiista ja tuonpuoleisesta, ja kuolemankulttia ympäröineen sosiaalisen todellisuuden. Tutkimus selvittää, kuinka kuolemankultti muuttui kristinuskon valtaannousun myötä.

1.2 Historiografia

Historiankirjoituksemme traditio kertoo, kuinka kaksituhatta vuotta sitten vaikuttanut, juutalaissyntyinen Jeesus Nasaretilainen toi ihmiskunnalle ”hyviä uutisia” (kr. *εὐαγγέλιον*): hänen mukaansa Jumalan valtakuntaa ja ikuista autuutta ei tarvitse tavoitella koska se on jo täällä, tässä ja nyt. Meidän ei tarvitse pelätä mitään kunhan vain ymmärrämme ja osoitamme toiminnallamme, että olemme kaikki toistemme sisaruksia, sillä tällöin olemme kaikki jo pelastettuja. Viestin altruistinen sisältö ei kuitenkaan saanut veroistansa vastakaikua, vaan viestintuoja naulattiin kiinni puuhun. Uutiset levisivät vauhdilla, ensiksi juutalaisten keskuudessa, mutta hyvin pian myös tämän uskontokunnan ulkopuolelle, toisen käden tietona suusta suuhun. Uusi kultti saavutti suosiota

⁴ Milbank 1996, 41.

kiihtyvällä vauhdilla, ja ajanlaskumme kääntyessä viidennelle vuosisadalleen Jeesuksen elämän, sanojen ja tekojen varaan itsensä rakentanut poliittinen ja uskonnollinen instituutio, katolinen kirkko, oli jo vakiinnuttanut asemansa eräänä Rooman valtakunnan alueen huomattavimmista vallankäyttäjistä, jollei jopa niistä kaikkein suurimpana.⁵ Suullisen tiedon rinnalle jo varhain muodostunut verrattain mittava kirjallinen perinne edesauttoi kristinuskon leviämistä ja sen doktriinien omaksumista ja yhdenmukaistumista. Sisäisistä ristiriidoistaan ja vuonna 1054 tapahtuneesta kahtiajakautumisestaan huolimatta katolisen kirkon vaikutusvalta jatkoi kasvamistaan aina 1500-luvun uskonpuhdistukseen saakka, ja se on kirkkovaltion kuolemasta vuonna 1870 ja viime vuosisatojen kiihtyvistä sekularisaatioaaltoista huolimatta yhä tänäkin päivänä yksi huomattavimmista maapallomme poliittis-hengellisistä toimijoista. Siksi ei ole yllättävää, että kristinuskon ja kirkon historia oli vuosisatoja paitsi historian tutkimuksen johtavia suuntauksia, myös yksi elävimmistä linkeistä antiikin ja nykyhetken välillä. Tutkimustradition yksityiskohtainen esittely ei kuitenkaan ole tässä yhteydessä tarpeellista saati mahdollista, joten tyydyn mainitsemaan ainoastaan muutamia verrattain hiljattaisia, tunnettuja esimerkkejä varhaisen kirkon ja kristinuskon historiaa kattavasti käsittelevistä teoksista: vanhempaa, selkeästi kristillistä tutkimusta edustaa Lontoon piispan John Wandin *A History of the Early Church to A.D. 500* (1937)⁶, joka nimensä mukaisesti pyrkii kertomaan kristinuskon historian sen viiden ensimmäisen vuosisadan ajalta; Peter Brown puolestaan keskittyy teoksessaan *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (1982)⁷ varhaista kristinuskkoa keskeisesti määrittäneeseen pyhimyskulttiin; kun taas Ramsay MacMullen analysoi teoksessaan *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)* (1984)⁸ Rooman valtakunnan kristillistymisprosessia. Kirkon ja kristinuskon historian kanssa käsi kädessä kulkeva kristillinen teologia on käsitteellinen ja looginen viidakko, jonka menneisyyteen ja tutkimustraditioon on yksiselitteisen mahdotonta paneutua tässä yhteydessä syvemmin, mutta hyödyllisenä perusteoksena mainittakoon Alister McGrathin *Christian Theology: An Introduction* (1994)⁹.

Kristityt ovat omaa historiaansa kirjoittaessa ja tarinaansa kertoessa paikoin taipuvaisia usein tiedostamattomaan puolueellisuuteen, jolloin kristinuskon kannalta epämiellyttäviä asianhaaroja ei välttämättä tuoda esiin tai niitä pyritään silottelemaan lukijajäystävälliseen muotoon, tai sitten joitakin

⁵ Ando 2008, 149–51; MacMullen 1984, vii–viii, 32.

⁶ Wand 1962.

⁷ Brown 1982.

⁸ MacMullen 1984.

⁹ McGrath 1996.

historiallisia tapahtumakulkuja korostetaan perusteettomasti.¹⁰ Kristinusko ei syntynyt tyhjiössä, vaan osana Välimeren alueen rikasta uskonnollista maailmaa Rooman keisarikunnan alkutaipaleella, jolloin myös suuri osa sen sisällöstä on tavalla tai toisella peräisin sitä ympäröineestä antiikin maailmasta, ja siksi kristinuskoa tutkivan tai siitä kiinnostuneen henkilön on ehdottomasti tunnettava myös antiikintutkimuksen traditio. Antiikintutkimus onkin nauttinut historian­tutkijoiden parissa vähintään kristinuskon historian veroista suosiota, ja siksi syvä­asukellus tutkimustradition pitkään historiografiaan on jälleen tässä yhteydessä niin ikään sekä tarpeetonta että mahdotonta.¹¹ Tiivistäen antiikintutkimus juontaa juurensa 1400-luvun italialaiseen renessanssiin, minkä seurauksena myös ei-kristillisen antiikin laajamittainen tuntemus vakiintui osaksi eurooppalaista humanistista sivistystä ja taiteita – vaikka antiikkia ei tokikaan, vastoin yleistä uskomusta, ollut ennen renessanssia suinkaan unohdettu, sillä keskiajan yliopistot pohjasivat oppinsa laajin osin antiikin perintöön.¹² Antiikintutkimus sai huomattavan kasvojenkohotuksen arkeologian tieteenalan synnyn myötä, mikä voidaan ajoittaa Herculaneumin (1738–) ja Pompejin (1748–) kaivausten synnyttämään pienimuotoiseen antiikkimaniaan, joka villitsi Euroopan sivistyneistön.¹³ Tiede ja kulttuuri elävät jatkuvassa muutoksessa, mutta antiikintutkimus on pysynyt kautta vuosisatojen keskeisenä osana eurooppalaista yliopistojärjestelmää ja koulutusta, vaikka sen suosio onkin useiden muiden humanististen aineiden tapaan jossakin määrin laskenut menneiden vuosikymmenten valuutan ainaiseen kasvattamiseen perustavanlaatuisesti sitoutuneiden kulttuurillisten, poliittisten ja yhteiskunnallis-filosofisten trendien ylivertaisen suosion myötä.

¹⁰ Kristillisesti orientoitunut tutkimus tapaa toisinaan nähdä varhaisen kristinuskon ja kirkon huomattavasti yhtenäisempänä ja sitä ympäröivästä kulttuurista eristäytyneempänä ilmiönä ja instituutiona kuin mitä ne todellisuudessa olivat (MacMullen 1984, 1–9). Esimerkkitapauksena voidaan pitää tämän tutkimuksen käsittelemää perinteistä roomalaista kuolemankulttia: vanhempi, kristillisesti orientoitunut tutkimus kielsi pitkään varhaiskristillisen ja perinteisen kuolemankultin yhtäläisyydet, mutta nykytutkimus katsoo käytännössä yksimielisesti kultin ei-kristillisten piirteiden eläneen vahvoina myös kristinuskon vaikutuspiirissä (Rebillard 2009, 269). Samaten kristittyjen vainojen laajuutta ja verisyyttä on liioiteltu huomattavasti kristillisten historiankirjoittajien toimesta: vaikka Rooman valtion ja kristittyjen väliset suhteet eivät olleet erityisen lämpimiä ennen kristinuskon suosineen keisari Konstantinuksen valtaannousua vuonna 312, varsinaiset systemaattiset vainot keskittyivät kuitenkin muutamiiin erityisen intensiivisiin ja verisiin, mutta verrattain lyhyihin ajanjaksoihin. Näistä mainittakoon keisareiden Deciuksen, Valerianuksen ja Diocletianuksen hallituskausilla toteutetut vainot (vuosina 250–1, 257–60 ja 306–12), joiden ulkopuolella kristittyjen ja ei-kristittyjen roomalaisten vuorovaikutus vaihteli räjähtelevän väkivaltaisuuden ja rauhasan yhteiselon välillä (Beard, North & Price 1998, 236–44; MacMullen 1984, 33). Päämotivaattorina tällaiselle erilaisten narratiivien yhteensulauttamiselle voidaan pitää kristinuskoon sisäänrakennettua tarvetta yhdistää kannattajansa yhden, teologisesti yhtenäisen katon ja yhden Jumalan alle siinä missä muille roomalaisille variaatio oli pikemminkin rikkaus, kunhan valtion jatkuvuuden kannalta tärkeänä pidetyt uskonnolliset toimitukset hoidettiin odotusten mukaisesti.

¹¹ Havainnollistavina esimerkkeinä antiikintutkimuksen nimekkäimmistä klassikoista mainittakoon kuitenkin Edward Gibbonin (1737–94) monumentaalisen *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* -teoksen kolme ensimmäistä osaa (1776–81) ja Theodor Mommsenin (1817–1903) tutkimukset, erityisesti hänen teoksensa *Römische Geschichte* (1854–6).

¹² Ridder-Symoens 1992, 307–441.

¹³ Durrani & Fagan 2022, 14–8.

Antiikin ja varhaisen kristinuskon historia toisin sanoen kulkevat käsi kädessä, mutta tästä huolimatta tutkimusta määrittivät pitkään tutkijoiden henkilökohtaiset valinnat ja heidän saamansa pohjakoulutus niin, että ajanlaskumme alun aikaista Välimeren tutkineiden henkilöiden teokset olivat melko selkeästi jaoteltavissa joko antiikin- tai kristinuskontutkimukseksi. Kuluneiden vuosikymmenten aikana tilanne on kuitenkin parantunut, ja näitä koulukuntia yhdistelevää, poikkitieteellistä tutkimusta tehdään yhä enemmän, vaikka vanha jako pätee osin edelleen.¹⁴ Robert Lane Foxin perusteellista tutkimusta *Pagans and Christians* (1986)¹⁵ voidaan pitää mainitsemisen arvoisena pioneeriteoksena, jonka esimerkkiä seuraten olen huomioinut tasapuolisesti sekä kristillisen että ei-kristillisen kulttuurin erillisyyksineen ja yhtäläisyyksineen myös omassa tutkimuksessani.

Vaikka antiikintutkijat ovatkin vanhastaan keskittyneet muiden historiantutkijoiden lailla ennen kaikkea sotiin, suurmiehiin ja valtioiden sisä- ja ulkopolitiikkaan, on roomalaisen uskonnon tutkimus vakiinnuttanut näiden rinnalla paikkansa antiikintutkimuksen kentällä jo toista vuosisataa sitten.¹⁶ Tunnettuja ja laajalti käytettyjä esityksiä aiheesta ovat kirjoittaneet mm. Georg Wissowa ja Kurt Latte,¹⁷ uudemmissa erityisen hyödyllisiä ja kattavia ovat Mary Beardin, John Northin ja Simon Pricen *Religions of Rome* (1998)¹⁸, Marja-Leena Hännisen, Maijastina Kahloksen ja Ulla Lehtosen *Uskonnot antiikin Roomassa* (2012)¹⁹, Ramsay MacMullenin *Paganism in the Roman Empire* (1981)²⁰ ja Katariina Mustakallion *Uskonto ja yhteisö antiikin Roomassa* (2008)²¹. Antiikintutkimus on toki tutkimusmenetelmien kehittymisen ja alati muuttuvien yhteiskunnallisten ja kulttuurillisten tuulten myötä laajentanut perspektiiviänsä myös edellä mainittujen ulkopuolelle, ja erityisesti arjen tutkimuksen merkitys on viime vuosikymmenten aikana korostunut. Tämä näkyy mm. uskonnon tutkimuksessa, jossa ns. eletty, arkipäiväinen uskonto ja sen toimijat nostetaan yhä useammin huomion keskipisteeksi.²²

Uskontoon keskeisesti sidoksissa olevaa kuolemaa kristillisessä ja kreikkalais-roomalaisen polyteismin kontekstissa on tutkittu jonkin verran. Vanhemmista teoksista mainittakoon Franz

¹⁴ Brink & Green 2008, vii–viii; Finn 2009, 3.

¹⁵ Fox 1988 tässä tutkimuksessa käytetyn painoksen julkaisuvuoden mukaan.

¹⁶ Roomalaisen uskonnon tutkimuksesta lyhyesti ks. Mustakallio 2008, 16–7.

¹⁷ Edelleen arvossa pidetyt Wissowa (*Religion und Kultus der Römer*, C. H. Beck: München, 1912) ja Latte (*Römische Religionsgeschichte*, C. H. Beck: München, 1960) jäävät kuitenkin kielensä tähden tämän tutkimuksen ulottumattomiin.

¹⁸ Beard, North & Price 1998.

¹⁹ Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012.

²⁰ MacMullen 1981.

²¹ Mustakallio 2008.

²² McGuire 2008; Rüpke 2016.

Cumontin *After Life in Roman Paganism* (1922)²³, kun taas Keith Hopkinsin *Death and Renewal* (1983)²⁴ ja Ian Morrisin *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity* (1992)²⁵ ovat verrattain uusia, mutta jo lähes klassikon asemaan nousseita teoksia, joskin kirjoista molemmat keskittyvät ennen kaikkea ei-kristilliseen maailmaan, mutta niin ikään usein viitattu Jon Daviesin *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity* (1999)²⁶ huomioi suuremmissa määrin myös kristillisen kulttuurin. Vaikka Donald Kylen *Spectacles of Death in Ancient Rome* (1998)²⁷ keskittyykin pääsääntöisesti areenoiden ja julkisten teloitusten ympärille, on se silti hyvin käyttökelpoinen teos tutkittaessa kuolemaa roomalaisessa maailmassa. Hautapidot ja -uhrin muine kuolemaan liittyneine rituaaleineen ovat jääneet tutkimuksessa hieman vähemmälle huomiolle, joskin tätä selittää osaltaan myös kovin vähäinen ja rajallinen lähdeaineisto. Tutkimusta kuitenkin on tehty: Jocelyn Toynbeenin arkeologiaa, epigrafiikkaa, kirjallisuutta ja taidehistoriaa yhdistelevä klassikko *Death and Burial in the Roman World* (1971)²⁸ keskittyy lähes yksinomaan ei-kristilliseen maailmaan, mutta teos on verrattaisesta iäkkyydestään huolimatta edelleen käyttökelpoinen, perusteellinen esitys perinteisestä roomalaisesta kuolemankultista pitoineen. Niin ikään vanhempaa tutkimusta edustava Richard Krautheimerin artikkeli ”Mensa-Coemeterium-Martyrium” (1960)²⁹ analysoi perinteisen roomalaisen kuolemankultin, eritoten hautapitöiden ja -uhrien, ilmenemistä varhaiskristittyjen parissa erityisesti Pohjois-Afrikassa. Heikki Kotilan yksityiskohtainen ja perusteellinen monografia *Memoria mortuorum: Commemoration of the Departed in Augustine* (1992)³⁰ keskittyy nimensä mukaisesti kirkkoisä Aurelius Augustinukseen (354–430), mutta Kotila sivuaa teoksessaan myös ei-kristillistä, juutalaista ja Augustinuksen aikaista ja tätä edeltänyttä kristillistä maailmaa hautapitöiden ja vainajille osoitettuihin uhreihin. Kotilan teos on erittäin käyttökelpoinen ja laadukas, vaikka hän nojaakin melko runsaasti vanhempaan, kristillisesti orientoituneeseen tutkimukseen, jonka ongelmakohtia on edellä nostettu esiin. Howard Scullardin perusteellinen teos *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic* (1981)³¹ puolestaan on hyödyllinen tutkittaessa kalenteriin sidottuja, kuolemalle omistettuja juhlia, jotka olivat osa perinteistä roomalaista kuolemankulttia.

²³ Cumont 1922.

²⁴ Hopkins 1983, erityisesti teoksen neljäs luku.

²⁵ Morris 1992.

²⁶ Davies 1999.

²⁷ Kyle 1998.

²⁸ Toynbee 1996.

²⁹ Krautheimer 1960.

³⁰ Kotila 1992.

³¹ Scullard 1981.

Digitalisaation myötä aineistojen saatavuus on parantunut huomattavasti, ja nyky maailma teknologioineen mahdollistaa aiempaa syväluotaavamman tutkimuksen myös kuolemaan liittyviä rituaaleja tutkittaessa. Esimerkiksi Emma-Jayne Graham on tehnyt useita tärkeitä avauksia³² aiheesta, ja myös Valerie Hope on käsitellyt kuolemaa sitä ympäröivine rituaaleineen lukuisissa viime vuosikymmeninä julkaistuissa tutkimuksissaan³³. Maureen Carroll on niin ikään keskittynyt työssään³⁴ kuolemaan roomalaisessa maailmassa. Edellä mainitut tutkijat ovat kuitenkin lähestyneet kuolemaa ja hautapitoja ennen kaikkea ei-kristillisestä näkökulmasta käsin kristinuskon jäädessä joko vähemmälle huomiolle tai kokonaan tutkimusten rajausten ulkopuolelle. Vajausta on paikannut etenkin Éric Rebillard englanniksi käännetyllä teoksellaan *The Care of the Dead in Late Antiquity* (2009)³⁵, joka keskittyy varhaiskristilliseen kuolemankulttiin myös ei-kristillisen maailman huomioiden. Taidehistoriallista lähdeaineistoa pääasiallisesti hyödyntävä Katherine Dunbabin käsittelee teoksessaan *The Roman Banquet: Images of Conviviality* (2003)³⁶ hautapitoja niin ei-kristillisessä kuin kristillisessäkin kontekstissa, joskaan Dunbabinin fokus ei ole ainoastaan kuolemassa, vaan roomalaisessa pitokulttuurissa laajemmin. Pitokulttuurin käsittely myös hautojen ulkopuolella on tärkeää, sillä hautapitokulttuurin ymmärtäminen edellyttää sekä roomalaisen että kristillisen ruoka- ja juomakulttuurin tuntemusta. Peter Garnsey on kirjoittanut roomalaisten ruokakulttuurista tiiviin, mutta kattavan esityksen *Food and Society in Classical Antiquity* (1999)³⁷, ja ruoka- ja juomakulttuuria juutalaisessa, kristillisessä ja ei-kristillisessä kontekstissa käsittelevät Maiju Lehmijoki-Gardner ja Dennis Smith teoksissaan *Askeettien pidot: Uskonnot ja syömisetiikka* (2009)³⁸ ja *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World* (2003)³⁹. Shaun Mudd keskittyy väitöskirjassaan *Constructive Drinking in the Roman Empire: The First to Third Centuries AD* (2015)⁴⁰ nimenomaan roomalaiseen alkoholikulttuuriin. Lisäksi tutkimukseni viides luku hyödyntää Mary Douglasin ja Victor Turnerin teoksissaan *Purity and Danger* (1966)⁴¹ ja *The Ritual Process* (1969)⁴² esittelemiä sosiaali- ja kulttuuriantropologia teorioita.

³² Graham 2005a; Graham 2005b.

³³ Hope 2000a; Hope 2000b; Hope 2007.

³⁴ Carroll 2006; Carroll 2008; Carroll 2011.

³⁵ Rebillard 2009.

³⁶ Dunbabin 2003.

³⁷ Garnsey 1999.

³⁸ Lehmijoki-Gardner 2009.

³⁹ Smith 2003.

⁴⁰ Mudd 2015.

⁴¹ Douglas 2000.

⁴² Turner 2008.

1.3 Kysymyksenasettelu, tutkimuksen relevanssi ja metodologia

Tämä tutkimus pureutuu antiikin roomalaisten perinteiseen kuolemankulttiin ja tämän kulttuurin kohtaamaan perustavanlaatuisen muutokseen kristinuskon valloitettua roomalaisen uskonnollisen ja huomattavilta osin myös poliittisen kentän. Tutkimus kysyy, kuinka roomalaisten suhde kuolemaan ja kuolemaa ympäröivät rituaalit muuttuvat uskonnon kääntyessä kreikkalais-roomalaisesta polyteismistä kristinuskoon. Tämän päätutkimuskysymyksen ohella olen kiinnostunut siitä, missä määrin kristillinen kuolemankultti rakentui ei-kristilliselle traditiolle. Erityisesti huomion kohteena ovat perinteistä roomalaista kuolemankulttia keskeisesti määrittäneet hautapidot kuolleille osoitettuine ruoka- ja juomauhreineen. Tutkimuksen fokus on yhtäläisesti sekä ajatusjärjestelmissä että jokapäiväisessä elämässä ja uskonnonharjoittamisessa, ja siksi nämä keskinäiselle vuorovaikutukselle perustuvat, toisiinsa sidoksissa olevat tasot, ideaali ja käytäntö, kulkevat tutkimuksessa rinnakkain. On kuitenkin huomioitava, etteivät tutkimuksessa käsiteltävät ajatusjärjestelmät tai ideologiat ole yhtenäisiä, ehjiä kokonaisuuksia, vaan sekä ei-kristillisessä että varhaiskristillisessä ajattelussa esiintyi huomattavaa sisäistä hajanaisuutta ja eriäviä mielipiteitä, ja samaten uskontoa ja perinteitä elettiin todesti toisistaan poikkeavin tavoin riippuen siitä, mitä yksilöä, sukukuntaa tai yhteisöä tarkastelemme. Tästä huolimatta mainittujen ajatusjärjestelmien tutkiminen on mielekästä, sillä sisäisestä hajanaisuudesta huolimatta niissä on myös yhtäläisyyksiä, jotka säilyvät muuttumattomina halki tarkasteltavan ajanjakson. Koska tutkimus keskittyy eletyn uskonnon näkökulmaa seurailleen kuolemankultin tavanomaisiin ilmenemismuotoihin, on keisareiden ja muiden erityislaatuisten merkkihenkilöiden muodoltaan ja toimituksiltaan poikkeukselliset hautajaiset ja muistojuhlat jätetty tutkimuksen ulkopuolelle.⁴³ Myös sellaiset kuolemaan ja kuolleisiin tietyssä määrin kytkeytyneet aihealueet, kuten magia ja nekromantia, on muutamia kontekstisidonnaisia sivuhuomioita lukuun ottamatta rajattu tutkimuksen ulkopuolelle, sillä ne eivät olleet osa varsinaista perinteistä roomalaista kuolemankulttia.

Kysymyksiä tarkastellaan tätä johdantolukua seuraavassa neljässä luvussa, jotka on jaoteltu niissä käsiteltävien teemojen mukaan. Luvuista toinen keskittyy kuvaamaan perinteistä roomalaista kuolemankulttia ennen kaikkea materiaalisesta näkökulmasta. Tarkastelun kohteena ovat hautausmaat, kuolemasta ja kuolleiden muistojuhlista kertova arkeologinen lähdeaineisto, piirtokirjoitukset ja kuollut ruumis fyysisenä objektina, joiden rinnalla luvussa käsitellään ei-kristillisen ja kristillisen kulttuurin käsityksiä kuolemasta ja tuonpuoleisesta. Kolmas luku analysoi hautajaisista, muistojuhlista, hautauhreista ja hautapidoista kertovaa kirjallista ja epigrafista lähdeaineistoa – toisin sanoen luvun keskiössä ovat kuolemaa ympäröivät rituaaliset toimitukset.

⁴³ Keisareiden hautajaisista ks. tämän tutkimuksen nootti 208.

Hautapitoja tarkastellaan paitsi kuolemankultin, myös roomalaisen ruoka- ja juomakulttuurin kautta, sillä ruokaan ja juomaan keskittyminen on kaiken kaikkiaan hyödyllistä tutkittaessa uskontoja; Lehmijoki-Gardnerin sanoin ”ruoka on pienoistodellisuus, jonka valossa voi tarkastella uskontojen maailmankatsomusten käytännöllisiä seurauksia”.⁴⁴ Ruoan ja juoman tutkimista ei kuitenkaan tule rajoittaa ainoastaan uskonnolliseen kontekstiin, vaan Garnseyta seuraten ruokaa, juomaa ja näitä ympäröiviä tapoja tutkimalla voidaan tarkastella koko ympäröivää yhteiskuntaa ja kulttuuria, sillä ruoka ja juoma ovat paitsi biologisia välttämättömyyksiä, myös voimakkaita kulttuurillisesti latautuneita objekteja.⁴⁵ Ruoka ja juoma niille annettuine, kulttuurillisine merkityksineen toisin sanoen toimivat avaimina, joiden kautta kuolemankultti voidaan hautapitojen avulla kontekstoida osaksi roomalaista maailmaa, kulttuuria ja yhteiskuntaa.

Siinä missä kolmannen luvun kantavaksi teemaksi voisi nostaa elävien ja kuolleiden välisen kommunikaation, keskittyy neljäs luku puolestaan kuolemankultin kautta tapahtuvaan elävien kommunikaatioon muiden elävien kanssa niin virallisella, julkisella kuin yksityiselläkin toiminnan sektorilla. Huomioni kohteena ovat kuolleille omistetut kalenterijuhlat, minkä jälkeen keskityn sellaisiin toisiinsa limittyneisiin, myös kuolemankulttiin sidoksissa olleisiin ilmiöihin kuin suku- ja paikallisidentiteetteihin, perinteisiin, jatkuvuuteen ja yhteiskunnallisen statuksen viestimiseen. Luvun päätteeksi tarkastelen muiston ja muistamisen merkitystä roomalaisessa maailmassa. Viides luku käsittelee tutkimuskysymyksiä teoreettisesta viitekehuksesta käsin: luku pohtii likaisen ja puhtaan konsepteja suhteessa kuolemaan roomalaisessa maailmassa Mary Douglasin ajatuksista ammentaen, minkä lisäksi hautapitoja tarkastellaan Arnold van Gennepin luoman ja Victor Turnerin edelleen kehittäneen siirtymäriittiteorian valossa. Luku on tarkoituksellisesti muita lyhyempi, sillä sen tehtävänä on toimia edelliset luvut yhteen sitovana loppukaneettina, tai, musiikin kieltä lainataksemme, eräänlaisena lähdeanalyysin koodana ennen tutkimuksen päättävää päätelmälukua. Edellä mainittujen lisäksi huomioin tutkimuksessani myös kuolemankultin kautta ilmenevät sukupuolten ja yhteiskuntaluokkien väliset erot, samoin kuin Rooman valtakunnan uskonnollisella kentällä vaikuttaneet kultit ja toisaalta kristinuskon taustalla vaikuttaneen juutalaisen perinteen, sikäli kun tämä on tutkimuksen rajauksen puitteissa mahdollista.

⁴⁴ Lehmijoki-Gardner 2009, 13.

⁴⁵ Garnsey 1999, xi–xii.

Tutkimukseni paikallinen raja on Rooman valtakunnan läntinen, latinankielinen osa,⁴⁶ johon lukeutuvat Italian niemimaa ja sen länsipuoliset alueet aina Atlantille saakka. Pohjoisessa valtakunta rajautuu Iso-Britannian eteläiseen puoliskoon, etelässä puolestaan Pohjois-Afrikan asutuille seuduille ennen Saharan autiomaata. Itäinen rajalinja ei ollut kiveen hakattu, vaan latinankielinen ja kreikkalainen kulttuuripiiri limittyivät osin toisiinsa, mutta suuntaa-antavina raja-alueina voidaan pitää nykyisiä Albanian ja Libyan valtioita. Sekä kulttuuripiirien että pitkäikäisten valtakuntien rajat ovat luonteeltaan eläviä, mutta latinan kieli ja roomalainen kulttuuri olivat joka tapauksessa vakiinnuttaneet asemansa edellä määritellyllä alueella tämän tutkimuksen ajallisen rajauksen puitteissa. Vaikka kristinusko syntyikin valtakunnan itäisessä osassa, missä se vaikutti sitä ympäröivään kulttuuriin ja yhteiskuntaan monin paikoin jopa voimakkaammin kuin lännessä, levisi uusi uskonto kuitenkin hyvin pian Jeesuksen kuoleman jälkeen myös valtakunnan latinankieliseen osaan, missä se verrattain lyhyessä ajassa vakiinnutti asemansa uskonnollisella kentällä.⁴⁷ Tämä tutkimus keskittyy nimenomaisesti valtakunnan latinankieliseen osaan, ja siksi itäistä kulttuuripiiriä huomioidaan vain silloin, kun sitä voidaan pitää perusteltuna tutkimuskysymyksiin vastaamisen kannalta.

Ajallisen rajauksen alkupiste on myöhäistasavallassa, noin 40-luvulla eaa., jolloin Julius Caesarin (100–44 eaa.) kunnianhimoisiin aktiviteetteihin kytkeytyneet, tasavallan sisäiset ristiriidat repivät liitoksissaan jo vuosikymmeniä natisseen valtakunnan kahtia. Valtataisteluiden tuloksena oli Rooman keisarikunta Caesarin perijän ja adoptiopojan Gaius Octaviuksen junailtua itsensä valtakunnan *de facto* -yksinvaltiaaksi, jonka historia tuntee keisari Augustuksena (63 eaa.–14 jaa.).⁴⁸ Vaikka PR-taidoiltaan poikkeuksellisen kunnostautunut Augustus korostikin asemaansa ainoastaan ensimmäisenä kansalaisena muiden vertaistensa joukossa, *princeps inter pares*, eikä hän myöskään ollut täysin riippumaton Rooman senaatista, oli hänen henkilökohtainen vaikutusvaltansa joka tapauksessa ennenkuulumattoman suuri, eikä se ulottunut ainoastaan politiikkaan, vaan jotakuinkin kaikille Rooman valtakunnan osa-alueille. Hänen käynnistämänsä kulttuurilliset reformit, joiden nimellisenä tarkoituksena oli saattaa vanhat roomalaiset perinteet takaisin kunniaan, muokkasivat valtakunnan kulttuurillista ja uskonnollista maisemaa ja loivat pohjaa siinä tapahtuneille myöhemmille muutoksille. Tämä suurten muutosten aika on monella tavalla luonteva

⁴⁶ Läntisellä Rooman valtakunnalla tarkoitetaan tässä tutkimuksessa siis nimenomaan Rooman valtakunnan latinankielistä kulttuuripiiriä, ei tutkimuskirjallisuudessa toisinaan Länsi-Rooman valtakunnaksi nimitettyä poliittista entiteettiä. Käsite liittyy ajanjaksoihin Rooman historiassa, jolloin valtakunta oli jaettu kahteen tai useampaan hallinnolliseen alueeseen omine keisareineen, kuten erityisesti vuosina 395–476, jolloin Länsi- ja Itä-Rooman keisarilliset hovit olivat pitkälti toisistaan itsenäisiä toimijoita (Castrén 2011, 565–6, 580–2; Spawforth 2018, 317–23).

⁴⁷ Beard, North & Price 1998, 295.

⁴⁸ Castrén 2011, 352–62.

aloituskohta tutkimukselleni, sillä muutos näkyy myös kuolemankultissa esimerkiksi näinä vuosikymmeninä yleistyvien *columbarium*-ryhmähautojen ja *Dis Manibus* -hautapiirtokirjoituskaavan muodossa.⁴⁹ Myös lukuisat tärkeät hautapiirtokirjoitukset ja merkittävä osa kuolemankulttia ja hautapitoja sivuavasta, ei-kristillisestä kirjallisesta lähdeaineistosta ovat peräisin juuri myöhäistasavallan ja varhaisten keisareiden ajalta, ja lisäksi rajauksen aloituspiste osuu suhteellisen lähelle kristinuskon synty tapahtumia. Rajauksen päätepisteenä on kirkkoisä Augustinuksen kuolema, sillä paitsi että Augustinus oli yksi merkittävimmistä kristinuskon ja kirkon oppeihin ja muotoon vaikuttaneista yksilöistä, hän myös sivuaa hyvin säilyneessä ja laajassa kirjallisessa perinnössään toistuvasti kuolemankulttia ja hautapitoja. Augustinuksen myöhemmät elämänvaiheet osuvat lisäksi yksiin läntisen Rooman valtakunnan kuoliniskujen kanssa, sillä vuonna 410 visigoottikuningas Alarik joukkoineen ryösti Rooman kaupungin – ensimmäistä kertaa sitten vuoden 387 eaa., jolloin gallit valtasivat vielä verrattain nuoren Rooman ja suostuivat poistumaan vasta suuret lunnaat kerättyään, mitä roomalaiset muistelivat katkerasti vielä vuosisatoja tapahtuneen jälkeen. Visigoottien toimittamaa hävitystä pidettiin jo silloin ja pidetään edelleen merkittävänä käännekohtana Rooman historiassa, jolloin lähes vuosituhannen koskemattomana säilynyt *urbs aeterna* ja *caput mundi*, symbolisesti koko tunnetun maailman ikuinen pääkaupunki, raiskattiin ja ryöstettiin vieraan valloittajan toimesta.⁵⁰

Tutkimukseni sekä paikallinen että ajallinen rajausta ovat toisin sanoen mittavat: huomion kohteena on puoli Eurooppaa Pohjois-Afrikan rannikkoseutuja myöten, ja ajallinen haarukka kattaa 450 auringonkiertoa. Rajaus on kuitenkin perusteltu, sillä tässä tutkimuksessa tarkasteltavat ilmiöt, kuolemankultti hautapitoineen ja -uhreineen, säilyivät elinvoimaisina kautta paikallisen ja ajallisen rajauksen jättäen jälkeensä lähdeaineistoa, jota analysoimalla voimme ymmärtää vanhoja tapoja, niiden merkitystä, luonnetta tai, platonilaisittain, tavoittaa niiden idean. Kuolema kohtasi jokaista Rooman valtakunnan asukasta sillä absoluuttisuudella, jolla se yhä edelleen harventaa lajimme rivejä ja tulee niin myös tekemään kunnes viimeinenkin valo on sammutettu. Meidän kulttuurimme suhtautuminen kuolemaan on kuitenkin hieman synkkä ja vieroksuva: me kuolemme valkoisissa, steriileissä sairaaloissa, tuntemattomien hoivaamina ja toisinaan vain heidän käsissään, minkä jälkeen kuljemme ruumishuoneen kautta teolliseen, tarkoitusta varten valmistettuun teräsuuniin, tai sitten meidät siunataan kristillisin, standardisoiduin hautamenoin ja -liturgioin maan poveen, vaikka

⁴⁹ Mustakallio 2008, 185; Zanker 1990, v, 1–3. *Columbarioista* ks. tämän tutkimuksen sivu 26; mainitusta piirtokirjoituskaavasta ja kuolemankultissa myöhäistasavallan aikana tapahtuneesta muutoksesta s. 45.

⁵⁰ Castrén 2011, 223, 566–8; Spawforth 2018, 318. Vaikka valtakunnan virallista pääkaupunkia olikin vaihdettu jo toistamiseen, viimeksi Ravennaan vuonna 402, oli Rooma kuitenkin poliittisen arvovaltansa menetyksestä huolimatta kulttuurillisessa, symbolisessa ja henkisessä voimassaan ja vaikutusvallassaan edelleen vertaansa vailla.

eräät Välimeren itäisiltä rannikkoseuduilta peräisin olevat nimet ja käsitteet istuvatkin kiusallisen huonosti suomalais-ugrilaiseen puheenparteeemme. Kuolema on kulttuurissamme ennen kaikkea surullinen ja valitettava tapahtuma, eikä sitä ole sopivaa kohdata ilolla. Kuoleman vältteleminen on elämänasenteena terveellinen, mutta metafysisellä tasolla epäsuositeltavaa: jos kuoleman hyväksyy osaksi elämänsä ja valitsee kohdata sen ilolla sitten kun sen aika on, näyttäytyy elämäkin mahdollisesti hieman entistä valoisampana ja antoisampana kokemuksena, vaikkeivät kuolema ja pelko kenties koskaan olekaan täysin erotettavissa toisistaan. Vaikka myös roomalaiset pelkäsivät kuolemaa, tunsivat surua rakkaidensa edesmenon johdosta ja kaipasivat heitä siinä missä mekin, oli roomalaisten suhtautumisessa kuolemaan kuitenkin tilaa myös ilolle, mistä ajoittain railakkaiksikin juhliksi yltyneet kuolleiden muistopidot meille viestivät. Siksi tämä tutkimus keskittyy hautapitoihin ja niitä ympäröivään kuolemankulttiin antiikin Roomassa: nähdäkseni meillä olisi kulttuurina, yhteisönä ja yksilönä opittavaa roomalaisten tavasta juhlia ja muistella edesmenneitä läheisiään ei ainoastaan surulla, vaan myös iloiten. Rooma ei tietenkään ole ainutlaatuinen suhtautumisessaan kuolemaan, vaan kuolemaa on osattu juhlia muuallakin,⁵¹ mutta on muistettava, että kaikki me globaalin läntisen kulttuuripiirin asukkaat ja sen vaikutuksen alla kasvaneet, enemmän tai vähemmän latinalaisvaikutteisten kielten puhujat, olemme tietyssä mielessä Rooman lapsia. Ymmärtämällä Roomaa ja sen historiaa ymmärrämme paremmin meitä ympäröivää, Tiberin kautta virrannutta kulttuuriamme, ja siten lopulta potentiaalisesti myös itseämme ja toisiamme.

Lähestyn kuolemankulttia ja sen kohtaamaa muutosta kvalitatiivisen lähdeanalyysin keinoin. Metodologinen otteeni on soveltava: pääsääntöiset työskentelymetodini ovat tarkka lähiluku ja kriittinen tekstianalyysi, joita hyödynnän tarkastellessani kirjallisten lähteiden ja hautapiirtokirjoitusten sisältämiä mainintoja ja kuvauksia kuolemankultista, tuonpuoleisesta, kuolleille osoitetuista uhreista, perinteisistä roomalaisista hautapidoista ja näissä tapahtuneista muutoksista tarkastelemani ajanjakson sisällä. Lähteitä analysoitaessa on huomioitu antiikintutkimuksen metodologiset ominaispiirteet.⁵² Ei-kirjoitettuja lähteitä tulkittaessa sovellan historiallisen arkeologian perusmetodologiaa, jossa erilaisten materiaalien löytöjen tarjoamaa informaatiota verrataan kirjoitetuista lähteistä johdettuihin päätelmiin, kuten olen toiminut myös kuvallisia lähteitä tulkittaessa. Eri lähdeaineistotyyppistä yhdistelemällä olen pyrkinyt luomaan mahdollisimman objektiivisen, realistisen, perustellun ja kattavan kuvan perinteisestä roomalaisesta

⁵¹ Tunnetuin esimerkki lienee esikolumbiaanista perua oleva meksikolainen kuolleiden päivä (*Día de Muertos*) lokamarraskuun taitteessa (Haley & Fukuda 2014).

⁵² Crawford 1983 avaa perusteellisesti kirjallisen, epigrafisen ja arkeologisen lähdeaineiston käyttöä antiikintutkimuksessa. Lähdeaineistotyyppien erityispiirteitä avataan lyhyesti tämän tutkimuksen alaluvussa 1.5.

kuolemankultista, ja näiden perinteiden kohtaamasta muutoksesta valtakunnan kristillistyessä ajanlaskumme neljän ensimmäisen vuosisadan aikana. Tiedostan kuitenkin, etteivät esittämäni tulkinnat roomalaisten tavoista ja uskomuksista ole kaikkialla päteviä sääntöjä, vaan ajallista ja paikallista hajanaisuutta esiintyi kautta tutkimuksen rajauksen.⁵³ Kuolemankultin tarjoamasta rajatusta näkökulmasta käsin tarkastelen tutkimukselleni suodun tilan puitteissa koko roomalaista uskonnollista kenttää ja sitä kohdanneita mullistuksia tasavallan ajan lopulta myöhäisantiikkiin, ja tätä kautta koko roomalaista ja varhaiskristillistä maailmaa.⁵⁴ Kuten todettua, on tutkimukseni fokus sekä ajatus- ja oppijärjestelmissä, että suurten kansanosien jokapäiväisessä, arkisessa uskonnonharjoittamisessa, nk. eletyssä uskonnossa.⁵⁵ Eletyllä todellisuudella on tapana enemmän tai vähemmän poiketa niistä teologisesti hiotuista ajatusrakennelmista ja kosmologioista moraalioppeineen, joista esimerkiksi kristilliset kirjoittajat teoksissaan kirjoittavat, mutta nämä kaksi maailmaa eivät myöskään ole toisensa poissulkevia, vaan pikemminkin jatkuvassa vuorovaikutuksessa keskenään: Roomassa, kuten muuallakin, ideaalit ohjasivat jokapäiväistä uskonnonharjoittamista, ja jokapäiväinen uskonnonharjoittaminen ideaaleja.

1.4 Käsitteistö

Tutkimukseni keskittyy perinteiseen roomalaiseen kuolemankulttiin. Tutkimuskirjallisuuden suosima termi kuolemankultti (engl. *cult of the dead*) tarkoittaa kaikkia niitä kuolemaa ympäröiviä rituaaleja, seremonioita, toimituksia, tapoja, käytänteitä, perinteitä ja uskomuksia, joita antiikin roomalaisten, niin ei-kristittyjen kuin kristittyjenkin, voidaan havaita aktiivisesti toteuttaneen. Keskeinen osa kuolemankulttia olivat hautapidot (engl. *funerary banquet*), vanha roomalainen perinne, jossa edesmenneen omaiset ja lähipiiri kokoontuivat tämän haudalle juhlistamaan kuolleen muistoa yhteisen, jaetun aterian muodossa kuolleelle tai kuolleille osoitettuine uhreineen. Vaikka Kotila huomauttaa, kuinka kuolemankulttiin sisältyneet toimitukset ja uskomukset saattoivat vaihdella huomattavastikin riippuen vainajan ja tämän omaisten varakkuudesta, sosiaalisesta

⁵³ Morris (1992, 10–1) varoittaa, kuinka rituaaleja, seremonioita ja tapoja rekonstruoitaessa on muistettava, että käytettävissä olevat lähteet ovat peräisin pitkältä aikaväliltä ja laajalta maantieteelliseltä alueelta, ja siksi tutkijan on oltava varovainen, ettei hän huolimattomuuttaan usko todeksi sellaista valheellista komposiittirakennelmaa menneisyydestä, joka on hänen oma luomuksensa ja jota ei todellisuudessa koskaan ollut olemassakaan. Siksi huolellisen lähdeanalyysin merkitys korostuu entisestään antiikin uskontoa tutkittaessa. Lindsay (2000, 153) muistuttaa, kuinka eri lähdeaineistotyyppien yhdistelemisessä on vaaransa, vaikka se onkin antiikkia tutkittaessa usein edellytys tarkasteltavien ilmiöiden mahdollisimman monipuoliselle ja totuudenmukaiselle ymmärtämiselle.

⁵⁴ Kotila (1992, 13) huomauttaa, kuinka kristillisen ja ei-kristillisen kulttuurin yhtäläisyydet ja eroavaisuudet heijastuvat erityisen kirkkaasti juuri kuolemankulttia tarkasteltaessa. Rives (2000, 274–5) muistuttaa uskonnon olleen tärkeimpiä kenttiä, missä kulttuuriin, identiteettiin ja valtaan kytkeytyneet kamppailut käytiin, ja siksi uskonnon viitekehys tarjoaa erinomaisen näkökulman koko roomalaiseen maailmaan. Myös Mustakallio (2008, 12) painottaa uskonnon tärkeyttä roomalaisessa maailmassa.

⁵⁵ Eletyn uskonnon käsite on melko yksiselitteinen, mutta tutkimustraditiota avaavat kiinnostuneille laajasanaistemmin esim. Rüpke (2016, 1–7) ja McGuire (2008, 3–17).

asemasta, ammatista, kansallisuudesta, uskonnosta ja iästä, olivat pidot ja muutamat muut kultin ominaispiirteet yhtäläisiä niin ei-kristityille kuin kristityille, ja siksi termin käyttäminen on mielekästä.⁵⁶ Näitä yhtäläisiä ominaispiirteitä selittää kuolemankultin luonne: kultti oli osa vanhoja roomalaisia perinteitä, joiden tunnollista noudattamista niin yksityisellä kuin julkisellakin toiminnan kentällä pidettiin roomalaista kulttuuria edustavien yhteisöjen silmissä tärkeänä henkilön tai tämän suvun uskonnollisista vakaumuksista riippumatta.⁵⁷ Niinpä perinteet ja uskonto eivät aina kulkeneet käsi kädessä, vaikka vanhat tavat olivatkin syntyneet ja elivät voimakkaimmillaan kreikkalais-roomalaisen polyteismin vaikutuspiirissä.

Kreikkalais-roomalainen polyteismi on tutkimuskirjallisuuden antama nimitys kreikkalaisen ja roomalaisen maailman uskonnolliselle järjestykselle. Suurinta osaa Rooman alueella vaikuttaneista uskonnoista ja kulteista nimittäin yhdisti niiden kannattajien kokemus monien jumalten ja muiden henkiolentojen yhtäaikaisesta olemassaolosta kristinuskon ja juutalaisuuden fundamentaalisen monoteistisyyden sijasta. Polyteistiseen maailmankatsomukseen identifioituneille roomalaisille jumalia oli lukemattomia, omine vaikutusalueineen, ominaispiirteineen, vahvuuksineen ja heikkouksineen, ja niiden kunnioittaminen oli vahvasti sidoksissa paikalliskulttuureihin, sillä sukujen, kylien tai kaupunkien vanhojen traditioiden jatkamista pidettiin yleisesti tärkeänä. Sen sijaan polyteistisen maailmankuvan tehokkaasti terminoiva kokemus yhdestä, kaikki muut jumalat vaihtoehdoitta ylittävästä, vieläpä melko autoritäärisestä todellisesta Jumalasta näyttäytyi polyteistiseen maailmaan kasvaneille roomalaisille niin pöyristyttävänä, että kristinusko julistettiin toisinaan epäilyttäväksi taikaukoksi roomalaisten kirjoittajien toimesta ja siihen suhtauduttiin monin paikoin avoimen vihamielisesti, kuten toisaalta myös kristinusko suhtautui omalla tavallaan sitä ympäröivään, polyteistiseen maailmaan – vaikkei kristinuskon vihamielisyys tietämyksemme mukaan purkautunutkaan kristittyjä vastustaneiden roomalaisten lailla väkivallaksi ennen 300-luvun loppupuolta, jolloin kristinusko jo hallitsi Rooman uskonnollista kenttää ja julisti muiden jumalten kunnioituksen laittomaksi.⁵⁸ Kaikki ei-kristityt roomalaiset eivät kuitenkaan olleet polyteistejä, vaan henkilöt saattoivat uskonnon tai kultin sijaan identifioitua esimerkiksi jonkun filosofisen koulukunnan kannattajiksi, eikä ateismikaan ollut tuntematon ilmiö antiikin maailmassa. Tästä variaatiosta huolimatta suurta osaa edellä mainituista kuitenkin yhdistivät heidän

⁵⁶ Kotila 1992, 21–2.

⁵⁷ Harrisson 2019, 2. Tämän tutkimuksen neljäs luku avaa virallisen, julkisen ja yksityisen käsitteitä roomalaisen maailman kontekstissa.

⁵⁸ Roomalaisten auktoriteettien epäluuloista suhtautumista varhaiseen kristinuskoon havainnollistavat Plinius nuorempi (*epist.* 10.96) ja Tacitus (*ann.* 15.44), jotka eivät pidä kristittyjen ei-kansalaisten teloittamista kovinkaan ongelmallisena, ja joista molemmat nimittävät kristinuskoa *superstitioksi*. MacMullen (1984, 96–101) avaa 300–400-luvuilla jo valtauskonnoksi nousseen kristinuskon ajoittain väkivallaksi yltynyttä vihamielisyyttä ”pakanoita” ja pakanallisena pitämäänsä kulttuuria kohtaan.

identifioitumisensa roomalaiseen kulttuuriin, heidän kokemuksensa vanhojen roomalaisten perinteiden tärkeydestä ja heidän pyrkimyksensä kunnioittaa niitä. Itsensä muiksi kuin kristityiksi tai juutalaisiksi identifioineisiin Rooman valtakunnan alueen asukkaisiin on siis viitattava jollakin käsitteellä.

Ei ole tavatonta havaita, kuinka Rooman valtakunnan alueella vaikuttaneet lukemattomat ei-kristilliset uskonnot ja kultit kannattajineen niputetaan yhä edelleen varhaisten kristittyjen suosiman pakana-käsitteen (lat. *paganus*) luoman, häkellyttävän suuren käsitteellisen sateenvarjon alle.⁵⁹ Tämän tutkimuksen kontekstissa pakana on kuitenkin käsitteenä käyttökelpoton. Ensinnäkin se luo tarpeettoman suuren kontrastin kristittyjen ja ei-kristittyjen kansanosien välille, kun todellisuudessa näiden kahden tietyssä määrin erillisen kulttuuripiirin välinen raja ei suinkaan ollut niin absoluuttinen kuin kristilliset kirjoittajat ja myöhempi, kristillisesti orientoitunut historiankirjoituksen traditio on mielellään kuvitellut. Pakana-käsite on myös kerännyt harteilleen suuren määrän sellaista paino- ja merkityslastia latautuneen, räjähtelevän ja väkivaltaisen, kaksituhattavuotisen historiansa aikana, jolla ei ole mitään tekemistä antiikinaikaisen Rooman valtakunnan kanssa: pakanalla on viitattu kuluneiden vuosisatojen aikana paitsi antiikin ei-kristittyihin roomalaisiin, myös esimerkiksi muinaissuomalaisiin, Amerikan mantereen intiaaneihin ja lukemattomiin muihin kulttuureihin omine maailmankatsomuksineen, uskomuksineen ja kosmologioineen, minkä lisäksi sanan kaiku on ollut suurimman osan sen historiaa hyvin negatiivinen. Tämä tutkimus pyrkii täsmällisyyteen, eikä sen tarkoituksena ole tuomita uskomusjärjestelmiä, vaan tutkia niitä, ja siksi viittaa kristinuskon ulkopuoliseen maailmaan pääsääntöisesti muita käsitteitä käyttäen. Pakana-käsitettä hyödynnetään kuitenkin toisinaan tilanteissa, joissa viittaa varhaisten kristittyjen keskinäiseen diskurssiin tai heidän oman ryhmänsä sisäisiin käsityksiin ulkopuolisesta maailmasta, ts. konteksteissa, joissa aikalaiskristityt itse puhuivat pakanoista.

Edellä esiteltyjen, terminologisiin ongelmiin keskittyneiden ahkerien pohdintojeni seurauksena olen valinnut käyttää tutkimuksessani termiä ei-kristillinen, vaikka itsensä joksikin muiksi kuin kristityiksi identifioineiden tai jopa tätä uskontoa vastustaneiden Rooman valtakunnan asukkaiden käsitteellinen määrittäminen esteettisesti hieman lattealla, kristinuskon kautta tapahtuvalla negatiivilla onkin aavistuksen epämiellyttävää. Käsite on kuitenkin käyttökelpoisuudessaan ylivertainen, sillä sen kautta on mahdollista analysoida rinnakkain kristittyjä ja roomalaisia

⁵⁹ Jürgasch 2016 avaa pakana-termin etymologiaa, historiaa ja käyttöä antiikissa.

perinteitä tunnollisesti noudattaneita ja roomalaiseen kulttuuriin identifioituneita valtakunnan asukkaita, jälkimmäisten vaihtelevista uskonnollisista suuntautumisista huolimatta. Kristityllä, puolestaan, tarkoitetaan itsensä kristinuskon kannattajaksi identifioinutta Rooman valtakunnan alueen asukasta, ja kirkolla tai harvemmin seurakunnalla (kr. *ἐκκλησία*, lat. *ecclesia*) taas sittemmin katoliseksi kirkoksi kehittyntä, yhtenäiseen doktriiniin ja systeemiin pyrkinyttä poliittis-hengellistä instituutiota, johon kaikkien kristittyjen oletettiin kuuluvan ja jonka ulkopuolelle vääräoppisina pidetyt kristityt suljettiin.

Vaikka historian tutkimus on vanhastaan pyrkinyt esittämään kristinuskon ja kirkon historian sisäisistä konflikteistaan huolimatta hyvinkin suoraviivaisena tarinana kohti universaalia kirkkoa, oli todellisuus kuitenkin paljon moniulotteisempi, ja niinpä myöskään kristityn käsite ei näennäisestä yksiselitteisyydestään huolimatta ole aivan mutkaton. Kristittyjä on perinteisesti pidetty selkeästi omana, muusta yhteiskunnasta ja kulttuurista erillisenä, verrattain yhtenäisenä ryhmänä, mutta kristinuskon ensimmäiset vuosisadat olivat aikaa, jolloin uusi uskonto vasta haki muotoansa ja määritteli intensiivisesti oppejansa jatkuvassa dialogissa juutalaisen menneisyytensä ja kristinuskoa ympäröivän polyteistisen maailman kanssa. Vaikka kristinuskoko korostaakin syntymästään asti yhtä Jumalaa yli kaikkien muiden, eikä se suvaitse muiden jumalten kunnioitusta tai näille uhraamista ja on lisäksi melko tarkka kannattajiensa käytöksen moraalisuudesta, voimme kuitenkin havainnoida, kuinka monet kristinuskoko kannattaneet roomalaiset jatkoivat edelleen kristinuskon oppeihin vihkiytymisestään huolimatta entisten jumaltensa kunnioitusta ja vanhojen, polyteistiseen maailmaan kuuluneiden perinteidensä noudattamista, eikä asiassa välttämättä nähty minkäänlaista ongelmaa ennen kristillisten kirjoittajien⁶⁰ tuiman kritiikin manifestoitumista osaksi todellisuutta tulevien vuosisatojen aikana. Lisäksi kristinuskon sisällä oli tarkastelemanani ajanjaksona suuri määrä keskenään toisistaan enemmän tai vähemmän poikkeavia suuntauksia, joiden kannattajien tulkinnat heidän uskontonsa ydinsanomasta ja sen oppijärjestelmän yksityiskohdista eivät aina yhtyneet toisiinsa, vaan eri näkemysten edustajat ajautuivat ajoittain törmäyskurssille, mikä johti joskus hyvinkin kiihkeisiin sisäisiin konflikteihin.⁶¹ Toisinaan nämä saatiin rauhoitettua ja yhteisymmärrys löydettiin, mutta toisinaan vastapuolet julistivat toisensa vääräoppisiksi eivätkä päässeet sovintoon, jolloin risteävien tulkintojen kannattajat jatkoivat

⁶⁰ Kristillisillä kirjoittajilla, tai toisinaan vaikuttajilla, tarkoitetaan kirkkoa ja kristinuskon ideologiaa ja käytäntöä muokanneita, poikkeuksellisen vaikutusvaltaisia kristittyjä, kuten Tertullianusta, Cyrianusta ja Augustinusta, joiden kirjalliseen tuotantoon tämä tutkimus toistuvasti viittaa. Tutkimuksessa käytetyistä kirjoittajista monet on sittemmin nimitetty kirkkoisiksi, mutta termiä ei sen suhteellisen tarkasta teologisesta määritelmästä ja anakronistisuudesta johtuen käytetä, jollei konteksti sitä poikkeuksellisesti oikeuta.

⁶¹ Varhaisen kristinuskon sisäisistä konflikteista tunnetuimpia lienevät areiolais- ja donatolaiskiistat (McGrath 1996, 353–8, 501–4; Wand 1962, 143–66).

omiensa parissa, kunnes sittemmin katolisena kirkkona tunnetun seurakunnan ulkopuoliset näkemykset lopulta joko hävitettiin tai sitten ne kuolivat itsestään pois, jolloin kristinuskon oppijärjestelmä saavutti sen suhteellisen vakauden ja yhtenäisyyden, mistä se keskiajalla nautti. Sisäisistä ristiriidoistaan huolimatta kuolemankulttia tarkasteltaessa kirkosta ja kristinuskosta on perusteltua puhua jossakin määrin yhtenäisenä ilmiönä, sillä kristinuskon eri tulkintojen suhtautumisessa kuolemankulttiin ja tuonpuoleiseen ei vaikuta olleen systemaattisia eroavaisuuksia, vaan säilyneet lähteenne keskustelevat näistä teemoista jotakuinkin samansävyyisesti.⁶² Poikkeukset ja kirjoittajan henkilökohtaiseen elämään liittyvät, mainitsemisen arvoiset yksityiskohdat on tutkimuksessa erikseen huomioitu.

Kristinuskoon viitataan tässä tutkimuksessa toistuvasti paitsi uskontona, myös kulttuurina. Vaikka kristinuskon ytimessä toki ovat sen ympäröivästä roomalaisesta kulttuurista poikkeavat käsitykset Jumalasta, jumalista⁶³ ja maailmanjärjestyksestä, eivät kristinuskon eroavaisuudet jääneet ainoastaan filosofian ja metafysiikan tasolle, vaan ne ulottuivat muillekin elämän osa-alueille, jotka voidaan lukea myös kulttuurin piiriin – kristityt muun muassa viihtyivät omiensa parissa jossakin määrin erillisine identiteettikäsityksineen, tapoineen ja toimituksineen, ja heidän visuaalinen itseilmaisunsa haki selkeästi omaa kieltään ainakin 200-luvusta asti. Vaikka kristinusko määrittikin kannattajiensa osallistumista ympäröivään maailmaan niin voimakkaasti, että se voidaan perustellusti käsitteellistää tietyssä määrin ympäröivästä roomalaisesta maailmasta erilliseksi, uskonnollis-kulttuuriseksi ilmiöksi, eivät kristityt kuitenkaan todellisuudessa olleet, kuten edellä todettua, aivan niin erillisiä ympäröivästä yhteiskunnasta kuin myöhempi tutkimus on antanut ymmärtää. Kaikki roomalaiset eivät olleet kristittyjä, mutta kristityt kuitenkin olivat tämän tutkimuksen kontekstissa aina roomalaisia, ja niinpä limittymistä näiden kahden toisistaan verrattain erillisen kulttuurin välillä on paljon.⁶⁴ Juuri nämä yhtäläisyydet ja erillisyydet ovat tämän tutkimuksen huomion jaetussa keskiössä.

Roomalla voidaan tässä tutkimuksessa tarkoittaa joko Välimeren rannikkoseutuineen ja suurta osaa Euroopasta vuosisatoja hallinnutta suurvaltaa, jolloin käsitteen kattama maantieteellinen alue on suuri, tai sitten sillä voidaan tarkoittaa tämän suurvallan Italian niemimaalla sijainnutta

⁶² Näin esimerkiksi hautapitoja ja -uhreja toistamiseen kritisoiva, myöhemmin vuosinaan montanistiksi kääntynyt Tertullianus.

⁶³ Vaikka monet juutalaiset ja varhaiset kristityt eivät varsinaisesti kieltäneetkään erilaisten henkiolentojen tai polyteististen jumalten olemassaoloa, oli heidän suhtautumisensa niihin kuitenkin hyvin negatiivissävyyteistä – kuten toisaalta oli myös ei-kristittyjen roomalaisten epäluuloinen suhtautuminen kristinuskoon (Janowitz 2001, 27–46; Wickham 2010, 56–7).

⁶⁴ Lewis 2016, 273–5, 288; Testa, Salzman & Sághy 2016, 1–3.

pääkaupunkia, sen hallinnollista ja kulttuurillista keskusta. Väärinkäsitysten välttämiseksi olen tehnyt tekstissä tapauskohtaisesti selväksi milloin viitataan koko valtakuntaan, milloin taas sen pääkaupunkiin. Roomalaisella puolestaan tarkoitetaan tässä tutkimuksessa yleensä kaikkia valtakunnan alueen asukkaita, joiden voidaan havainnoida ja/tai perustellusti olettaa ottaneen osaa perinteisen roomalaisen kulttuurin arvomaailmaan, käytäntöihin ja tapoihin, omien paikalliskulttuureidensa rinnalla. Mikäli sanalla viitataan ainoastaan Rooman kaupungin asukkaisiin, tulee tämä selkeästi ilmi asiayhteydestä. On itsestään selvää, että tällainen roomalaisuuden määritelmä pitää sisällään huikaisevan kirjon mitä erilaisimpia yksilöitä ja yhteisöjä omine maailmankuvineen ja toimintatapoineen, mutta käsitteen käyttöä voidaan tästä huolimatta pitää perusteltuna, sillä suurta osaa valtakunnan alueen asukkaista yhdistivät roomalaiset tavat ja kulttuuri, joita valloittajat tehokkaasti levittivät ympäri valtakuntaansa ja jotka jättivät lähtemättömän vaikutuksen kaikkialle, minne niiden voidaan havainnoida matkanneen.⁶⁵

Muut tutkimuksessa käytetyt, selvennystä edellyttävät käsitteet avataan itse tekstissä. Pietarinkirkolla viitataan Roomassa sijaitsevaan, kristinuskon historian kannalta poikkeuksellisen keskeiseen rakennukseen. Vuodet ovat jaa., jollei toisin mainita, ja keisareiden, piispojen ja muiden tekstissä mainittujen henkilöiden nimiä seuraavat vuosiluvut viittaavat elinvuosiin, eivät virkakauteen.

1.5 Tutkimuksen lähdemateriaali

Kirjallinen lähdemateriaali kuolemankulttiin liittyneistä rituaaleista, eritoten hautapidoista ja -uhreista, on antiikintutkimuksen lähteistön tavanomaisen fragmentaarisuudensikin huomioiden poikkeuksellisen vähäistä ja hajanaista. Tämä on itsessään mielenkiintoista, sillä hautapidot olivat koko roomalaisen maailman tuntema ilmiö, ja niitä pidettiin erottamattomana osana kuolemaa ympäröiviä uskonnollisia toimituksia. Selitys lähdeaineiston vaatimattomuudelle kuitenkin piilee juuri pitojen suosiossa, sillä itsestään selvät tavat ja asiat eivät yleensä päädy yhtäläisen intohimoisesti dokumentoiduksi kuin ainutlaatuiset, elämän tavanomaisia ratoja rikkovat ja sekoittavat poikkeustapaukset. Vaikka lähteitä ei ole määräänsä enempää, niitä joka tapauksessa on: satunnaisten kirjallisten mainintojen lisäksi niin piirtokirjoitukset, arkeologiset löydöt kuin antiikin kuvataidekin todistavat hautapitojen ja muiden kuolemankulttiin kuuluneiden ikaikaisten perinteiden vankkumattomasta suosiosta ja tunnollisesta noudattamisesta halki tämän tutkimuksen

⁶⁵ Roomalaisuus ei siis tämän tutkimuksen kontekstissa edellytä varsinaisia kansalaisoikeuksia, jotka olivat vain harvoille varattu etuoikeus aina vuoteen 212 asti, jolloin kansalaisten määrä yleistyi räjähdysmäisesti keisari Caracallan (188–217) myönnettyä kansalaisuuden kaikille valtakunnan alueella asuville vapaille miehille (*Constitutio Antoniana*) (Cecchet 2017, 14–5).

ajallisen ja paikallisen rajauksen. Pääpaino on kirjallisissa lähteissä, sillä tutkimus ponnistaa historian tieteenalan lähtökohdista, minkä lisäksi erityisesti piirtokirjoitukset, epigrafia, on nostettu keskeiselle sijalle kirjallisen luonteensa ja eräiden muiden, alla eriteltyjen ominaispiirteidensä tähden. Arkeologisen ja kuvataiteellisen lähdeaineiston käsittely on rajattu niille varattuun, omaan alalukuunsa (2.2).

Meidän päiviimme säilynyt antiikinaikainen kirjallisuus on lähes poikkeuksetta miespuolisen, vauraan eliitin tuottamaa, eivätkä yhteiskunnan vähäosaisemmat, naiset, lapset tai orjat yleensä saaneen kautta ääntänsä kuuluviin. Tästä vinoumasta huolimatta antiikin kirjallista perintöä voidaan käyttää lähdeaineistona tutkittaessa myös muita yhteiskunnan osia, kunhan tutkija muodostaa päätelmänsä huolellisen lähdeanalyysin kautta, toisinaan lähteitä ”vastakarvaan” lukemalla, ja eri lähdeaineistotyyppisiä yhdistellen. Erityisen hyödyllisiä kirjalliset lähteet ovat tutkittaessa roomalaisia ja kristillisiä kulttuuri-ideaaleja ja ajatusjärjestelmiä, jotka ovat jokapäiväisen uskonnonharjoittamisen rinnalla tämän tutkimuksen pääasiallisen huomion kohteena.⁶⁶ Useimmat tässä tutkimuksessa käytetyt kirjalliset lähteet ovat Harvard University Pressin kustantaman, Loeb Classical Libraryn (1912–) painosten mukaisia, joiden englanninkielisiä käännöksiä on hyödynnetty lähteitä tulkittaessa. Loeb-kirjasto sisältää suurimman osan kaikesta meidän päiviimme säilyneestä, ei-kristillisestä kirjallisesta aineistosta, ja myös suhteellisen paljon varhaiskristillistä kirjallista perinnettä. Tertullianuksen (n. 155–220) tekstit käännöksineen on koottu hänen mukaansa nimetylle internet-sivustolle,⁶⁷ joka sisältää myös muutamien muiden varhaiskristillisten kirjoittajien tekstejä käännöksineen. Myös muita internetissä toimivia tietokantoja on hyödynnetty lähdemateriaalin keräämisessä ja tulkitsemisessä; nämä ovat löydettävissä tutkimuksen lähdeluettelossa.

Vaikka tutkimuksen paikallinen rajaus on Rooman valtakunnan läntinen, latinankielinen puolisko, ovat jotkut kirjallisista lähteistä kreikkalaisesta kulttuuripiiristä käsin vaikuttaneiden auktoreiden kreikaksi kirjoittamia. Kreikankielisiä lähteitä on kuitenkin käytetty vain silloin, kun Roomaa tai sen tapoja käsittelevän kirjoittajan voidaan luottaa tunteneen aiheensa omakohtaisesti (kuten esim. Dion Khrysostomos, Appianos tai Lukianos), tai kun kreikkalaiseen kulttuuripiiriin viittaamista on pidetty edellytyksenä tutkimuskysymyksiin vastaamiseksi. Kristillisiä kreikankielisiä tekstejä on toisinaan käytetty havainnollistamaan joitakin sellaisia varhaisen kristinuskon peruspiirteitä tai opinkappaleita, jotka tunnettiin yhtäläisesti myös lännessä. Alaviitteissä käytetyt latinankielisten

⁶⁶ Antiikin kirjallisen perinnön säilymisestä ja sen tutkimisesta ks. Kaimio, Oksala & Riikonen 1998, 16–9. Myös Mustakallio (2008, 14–5) avaa lyhyesti kirjallisten lähteiden käyttöä antiikintutkimuksessa, ks. lisäksi Gabba 1983.

⁶⁷ The Tertullian Project, ks. lähdeluettelo.

teosten lyhenteet ovat *Thesaurus linguae Latinae* (*TLL*) mukaisia, ja teosten koko nimet ovat tarkistettavissa tutkimuksen päättävästä lähdeluettelosta. Myös kreikankieliset lähteet on lyhennetty antiikintutkimuksessa vakiintuneiden käytäntöjen mukaisesti teosten latinankielisten nimien mukaisesti. Kaikki tutkimuksessa käytetty latinankielinen aineisto on valmiisiin käännöksiin nojaten tarkistettu alkukielestä, ja suomennokset ovat tekijän, jollei toisin mainita.

Lähteenä on käytetty myös kristittyjen pyhää kirjoituskaanonia, Raamattua, jonka varaan tämä moniin kaltaisiinsa nähden poikkeuksellisen kirjakeskeinen uskonto rakentaa oppinsa ja syntyhistoriansa. Uutta testamenttia (UT) tulkittaessa on hyödynnetty David Hartin vastikään julkaistua käännöstä,⁶⁸ jossa ortodoksitaustainen Hart on pyrkinyt kääntämään 400-lukuun mennessä muotonsa jokseenkin vakiinnuttaneen kreikankielisen tekstikaanonin englanniksi mahdollisimman uskollisena alkukielelle. Yritys tavoittaa alkutekstin välittömyys ja hetkellisyys ja vapauttaa sen edelleen hätkähdyttävä ilmaisuvoima osittain irrottautumalla vuosituhansien kangistamasta termistöstä on vaikuttava, ja teoksen lukuisat ja yksityiskohtaiset alaviitteet avaavat Hartin käännösvalintoja.⁶⁹ Tutkimuksen kannalta relevantit Uuden testamentin jakeet on lisäksi tarkistettu, ja tarvittaessa myös lainattu tekstiin, vuoden 1992 suomenkielisestä käännöksestä, jota on käytetty myös Vanhan testamentin (VT) tulkinnassa.⁷⁰

Hautapiirtokirjoitukset ovat erinomainen lähdeaineistotyyppi, sillä verrattain kustannusystävällisten piirtokirjoitusten kautta myös muut kuin yhteiskunnan eliitti pääsivät ääneen.⁷¹ Ei-kristillisiä piirtokirjoituksia on säilynyt meidän päiviimme koko imperiumin alueella ainakin 170000–190000 kappaletta, joista noin 35000 on peräisin Rooman kaupungista, ja määrä kasvaa jatkuvasti. Lähes kaikki kansanryhmät, aivan köyhimpiä lukuun ottamatta, puhuvat hautaepigrafiikan kautta, sillä käytännössä jokainen, jolla vain suinkin oli siihen varaa, pyrki liittämään oman tai läheisensä haudan yhteyteen edes pienen muistokirjoituksen.⁷² Antiikinaikaisia, kristillisiä hautapiirtokirjoituksia taas on laskettu löytyneen Rooman kaupungin alueelta noin 30000–35000 kappaletta, kun Gallian ja Germanian alueelta suurin keskittymä osuu Trierin kaupunkiin, josta

⁶⁸ Hart 2017.

⁶⁹ Hart avaa käännöksensä taustalla vaikuttavia motiiveja tarkemmin teoksen esittelyluvussa (s. xiii–xxxv). Syiksi mainitaan mm. eräät käännösvirheet, jotka ovat muovanneet kristinuskon teologiaa suuntaan, jota alkuperäisteksti ei tue. Esimerkkinä Hart mainitsee katolisen kirkon suosiman, Hieronymuksen (n. 347–420) latinankielisen raamatunkäännöksen Vulgatan tulkinnan Roomalaiskirjeen jakeesta 5.12, joka vaikutti keskeisesti katoliseen käsitykseen alkusynnistä (s. xv).

⁷⁰ *Pyhä Raamattu*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Suomen kirkon sisälähetysseura: Helsinki, 2002.

⁷¹ Piirtokirjoitusten käyttämisestä antiikintutkimuksen lähdemateriaalina ks. Millar 1983, Morris 1992, 156–73 ja Lattimore 1962, 13–20.

⁷² Carroll 2006, 15.

kirjoituksia on laskettu noin 900.⁷³ Piirtokirjoituksia on kerätty erilaisiin kokoelmiin, joista ylivoimaisesti laajin ja tunnetuin on Berliinissä vuodesta 1863 alkaen julkaistu, edelleen päivittyvä *Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)*. Yksinomaan kristillisistä piirtokirjoituskokoelmista viitatuin on Vatikaanissa vuosina 1922–92 julkaistu *Inscriptiones Christianae Urbis Romae (ICUR)*, joka tosin nimensä mukaisesti sisältää ainoastaan Rooman kaupungin alueelta löydettyä epigrafiikkaa.⁷⁴ Viitatuista piirtokirjoituskokoelmista yksikään ei valitettavasti ole mutkattomasti saatavissa Tampereen yliopistossa pro gradu -tutkielmaansa kirjoittavalle maisteritason opiskelijalle, joten alkuperäistekstit on etsittävä joko tutkimuskirjallisuudesta, tai sitten eräistä internetitse operoiduista hakukoneista, joihin on koottu suurehko osa muissa kokoelmissa listatuista piirtokirjoituksista, ja jotka on listattu tutkimuksen lähdeluettelossa. Piirtokirjoituksista jotkut ovat saatavilla vain puhtaaksi litteroituina, kun taas toisiin on merkitty tarkasti oletetut täydennykset, epäselvät kirjaimet jne., ja siksi alaviitteissä lainatut piirtokirjoitukset sisältävät toisinaan hakasulkeita ym., toisinaan eivät. Erikseen on mainittava myös Richmond Lattimoren *Themes in Greek and Latin Epitaphs (1962)*⁷⁵, joka kokoaa yhteen ja kategorisoi kunnioitettavan määrän kreikan- ja latinankielistä hautapiirtokirjoitusta näissä käsiteltävien teemojen mukaisesti. Samaten Arto Kivimäen ja Pekka Tuomiston suomentama ja toimittama *Nautintojen kirja (2004)*⁷⁶ sisältää ilahduttavan paljon sekä kirjallista että epigrafista, kuolemaa käsittelevää latinankielistä alkuperäistekstiä käännöksineen. Arkeologista ja taidehistoriallista lähdeaineistoa hyödynnettäessä on tukeuduttu pääsääntöisesti tutkimuskirjallisuuteen, joskin tutkimuksen kirjoittaja on myös viettänyt verrattain paljon aikaa roomalaisaikaisilla hautausmailla ja näistä tehtyjä löytöjä esittelevissä museoissa.⁷⁷

Vaikka tutkimuksen paikallinen rajaus on laaja, on merkittävä osa käytetystä lähdemateriaalista peräisin joko Rooman kaupungista tai roomalaisesta Pohjois-Afrikasta, nykyisten Tunisian ja Algerian valtioiden rannikkoseuduilta. Syynä on yksinomaan lähteiden saatavuus: Rooman kaupunki oli koko valtakunnan keskus, josta käsin suurin osa aikalaiskirjoittajista operoi, minkä lisäksi kaupunki on poikkeuksellisen vilkkaasta ja tapahtumarikkaasta historiastaan huolimatta säilyttänyt hämmästyttävän paljon antiikinaikaista materiaalista kerrostumaansa, jota on jo vuosisatojen ajan määrätietoisesti tutkittu ja dokumentoitu, ja joka yhä edelleen tuottaa tutkijoille uutta informaatiota antiikin maailmasta. Pohjois-Afrikka puolestaan oli tärkeää seutua varhaiselle

⁷³ Carroll 2006, 260–1.

⁷⁴ Muut tutkimuksessa käytetyt epigrafiikkakokoelmat on listattu Lähteet ja kirjallisuus -luvussa Lyhenteet-alaotsikon alla.

⁷⁵ Lattimore 1962.

⁷⁶ Kivimäki & Tuomisto 2004.

⁷⁷ Arkeologiasta antiikintutkimuksen lähdeaineistona ks. Snodgrass 1983, kuvataiteesta lyhyesti Zanker 1990, 2–3.

kristinuskolle, ja eräät keskeisimmistä varhaiskristillisistä kirjoittajista, kuten Tertullianus, Cyprianus (n. 210–58) ja Augustinus, vaikuttivat alueella, erityisesti Karthagon ja Hippon kaupungeissa.⁷⁸ Rooman kaupungin ja Pohjois-Afrikan voidaan tietystä määrin olettaa kuvastaneen tilannetta muuallakin läntisessä valtakunnassa,⁷⁹ mutta roomalaisten ja pohjoisafrikkalaisten aineistojen perusteella tehdyt tulkinnat on kaikesta huolimatta pyritty mahdollisuuksien mukaan varmistamaan myös muualta valtakunnasta peräisin olevilla lähteillä. Tutkimus keskittyy joka tapauksessa ennen kaikkea kaupunkeihin, sillä maaseudusta ja sen tapakulttuurista kertova antiikinaikainen lähdeaineisto on usein yksinkertaisesti olematonta.

2. Hautausmaat, materiaallinen kulttuuri ja tuonpuoleiset

Tutkimukseni ensimmäinen analyysiluku käsittelee sekä kuolemankultin materiaalisia edellytyksiä, ts. hautausmaita, arkeologista lähdeaineistoa hautapidoista, -uhreista ja -lahjoista, piirtokirjoituksia ja kuollutta ruumista, että kuolemankultin taustalla vaikuttaneita uskomuksia kuolemasta ja tuonpuoleisesta. Aiheita lähestytään ensiksi ei-kristillisestä, sitten kristillisestä näkökulmasta. Ensimmäinen, toinen ja neljäs alaluku tarkastelevat materiaalisesta näkökulmasta käsin, kuinka perinteinen roomalainen kuolemankultti muuttuu kristinuskon voimakkaan kulttuurillisen vaikutuksen ja usein myös tarkoituksellisen painostuksen myötä. Kolmas alaluku puolestaan tarkastelee kuolemaa koskevien metafyyssisten käsitysten muutosta kreikkalais-roomalaisen polyteismin väistyessä kristinuskon tieltä. Kuolemankultin materiaalisten ominaispiirteiden ja kuolemaan liittyvien käsitysten analyysi toimii tärkeänä pohjustuksena tutkimuksen seuraavalle luvulle, joka keskittyy tutkimaan kuolemankulttiin liittyviä uskonnollisia toimituksia, eli hautajaisia, pitoja ja uhreja, kirjallisen ja epigrafisen lähdeaineiston kautta. Luku valaisee kristillisen kuolemankultin sisällä ja ympärillä vaikuttanutta ei-kristillistä maailmaa, joka jätti jälkensä kristinuskoon sen juutalaisista juurista ja moniin periroomalaisiin traditioihin kohdistamasta ideologisesta vastustuksesta huolimatta.

2.1 Nekropolit ja katakombit

Latinan kieli tuntee kolme hautausmaata tarkoittavaa sanaa, *sepulchretum*, *coemeterium* ja *necropolis*, joista kaksi viimeistä on lainattu lähes sellaisenaan kreikasta. Näistä keskimmäistä käyttivät ainoastaan kristityt; sanan juuri, kreikan *κοίμησις* tarkoittaa nukkuvaa, sillä kristityt ajattelivat vainajiensa lepäävän haudoissaan väliaikaisesti ennen lopullista ylösnousemusta, jolloin he muiden uskonveljiensä ja -sisartensa kanssa astuivat taivaaseen jumalansa luo. Kreikankielisistä

⁷⁸ Wand 1962, 79–82, 105–12, 224–33.

⁷⁹ Kotila 1992, 40.

termeistä toinen, *necropolis*, tarkoittaa sananmukaisesti kuolleiden kaupunkia.⁸⁰ Nimitys on kuvaava, sillä juuri tämä on vaikutelma, joka voidaan hieman mielikuvitusta käyttäen yhä edelleen tavoittaa käyskenneltäessä meidän päiviimme säilyneillä roomalaisilla hautausmailla. Vaikka elävä luonto on vallannut monin paikoin sortuneet tai uusiokäytetyt rakenteet, kaikki vähänkään arvokas on kuljetettu museoihin tai kaupattu yksityiskokoelmiin, eivätkä kaduilla enää leijaile vastapaistetun ruoan tai hautausmailla toisinaan sijainneiden vehmaiden puutarhojen kukkasten huumaavat aromit,⁸¹ voi kulkija kaikesta huolimatta havaita kävelevänsä eräänlaisen pienen kaupungin sisällä katuineen ja taloineen ynnä muine ihmisasutusta muistuttavine rakennelmineen. Nekropolit eivät olleet kuolleiden kaupunkeja ainoastaan nimellisesti tai ulkoisilta piirteiltään, sillä vainajien henkien, maanien, todella uskottiin majailevan viimeisten leposijojensa yhteydessä, ja siksi raja elävien ja kuolleiden välillä oli erityisen hieno juuri hautausmailla, jotka sijaitsivat yleensä esikaupunkiasutuksen lomassa, aina kuitenkin kaupungin muurien ulkopuolella. Ne olivat muodoltaan joko edellä kuvaillun kaltaisia, toisinaan omilla muureillaan rajattuja nekropoleja, tai sitten ne limittyivät pitkinä ja kapeina jonoina kaupungista lähtevien pääteiden varsille; yhtäkaikki, ne olivat tuttu näky arvatenkin jokaiselle valtakunnan asukkaalle.

Hautausmaat eivät yleensä sijainneet kaukana kaupungin muureista, vaan erinäköiset ja -kokoiset haudat alkoivat järjestyä enemmän tai vähemmän sääntillisiksi jonoiksi ja riveiksi heti porttien ulkopuolelle astuttaessa ja jatkuivat sellaisina satoja metrejä, tai erityisen suurten asutuskeskusten tapauksessa jopa kilometrejä, kaupungista pois päin kuljettaessa.⁸² Tapa pitää kuolleet kaupungin rajojen ulkopuolella ei kuitenkaan ollut ikaikainen, sillä varhaisten roomalaisten kerrotaan haudanneen vainajansa kaupunkiansa sisälle tai jopa talojensa yhteyteen, mitä myös hauta- ja krematointilöydöt Rooman kaupungin foorumilta näyttäisivät tukevan, mutta viimeistään 400-luvulle eaa. tultaessa kuolleiden kremointi ja hautaaminen kaupungin rajojen ulkopuolelle oli jo lakiin kirjattu sääntö, josta poikettiin vain ääni harvoin ja joka levisi tulevana vuosisatoina kaikkialle alati kasvavan valtakunnan alueelle. Syiksi on epäilty niin paloturvallisuutta kuin alkukantaista ymmärrystä hygieniastakin, mutta vaikuttavin tekijä lienee ollut syvälle roomalaiseen tajuntaan

⁸⁰ Bodel 2008, 202–6; Carroll 2006, 2–3. *Sepulchretum* tai *sepulchrum* merkitsi joko hautausmaata tai yksittäistä hautaa. Kristittyjen *coemeteriumin* mainitsevat ensimmäisinä kolmannen vuosisadan taitteessa kirjoittavat Tertullianus (*anim.* 51) ja Hippolytos (*haer.* 9.12.14).

⁸¹ Graham 2005a, 63.

⁸² Carroll 2006, 1; Davies 1999, 148–9; Graham 2005b, 133–4; Hope 2000a, 122, 125; Kahlos 2004a, 89; Toynbee 1996 48, 73–4. Roomalaiset suhtautuivat vakavasti kysymykseen kuolleiden loppusijoituspaikasta ja hautasivat kuolleen lähes poikkeuksetta muurien ulkopuolelle koko valtakunnan alueella: ks. esimerkiksi Sevillassa nykyisen Osunan kaupungin alueella sijainneen siirtokunnan perustuskirja *Lex Ursonensis*, *CIL* II 5439 = *ILS* 6087, 73–4 (“*ne quis intra fines oppidi coloniae ve, qua aratro circumductum erit, hominem mortuom inferto neve ibi humato neve urito neve hominis mortui monimentum aedificato.*”).

iskostunut käsitys kuoleman saastuttavuudesta. Rajaa elävien ja kuolleiden välillä tuli kunnioittaa, eikä toista sopinut sekoittaa toiseen ilman asianmukaisten rituaalien ja puhdistustoimenpiteiden tarjoamaa suojaa.⁸³ Vasta myöhäisantiikissa valtiotasolla asemansa jo vakiinnuttaneen kristinuskon mukanaan tuoma muutos sai vanhan tavan raukeamaan, ja 300-luvun lopulta alkaen tunnemme yhä enenevässä määrin myös kaupunkien muurien sisäisiä, kristillisiä hautauksia. Yhtenä merkittävimmistä syistä tälle on pidetty tuolloin jo liitoksissaan rakoillutta valtakuntaa riivanneita, muun muassa hautojen ryöstelyyn mieltyneitä arvaamattomia ja väkivaltaisia barbaareja, mutta on huomionarvoista, että myös kristinuskon suhde kuolemaan poikkesi olennaisesti perinteisestä roomalaisesta ajatusmaailmasta: kristityt eivät muista roomalaisista poiketen pitäneet kuolemaa saastuttavana, vaan uusi uskonto päinvastoin suorastaan keskittyi kuoleman ja erityisesti uskonsa puolesta kuolleiden jäsentensä ympärille.⁸⁴

Läntisen Rooman valtakunnan hautausmaat eivät tietenkään olleet keskenään identtisiä, vaan paikallista variaatiota esiintyi pienemmissä ja suuremmissa määrissä, mutta tästä huolimatta joitakin suhteellisen päteviä yleistyksiä hautausmaiden ominaispiirteistä on esitettävissä.⁸⁵ Ensinnäkin nekropolien rajojen sisäpuolella ikuisuuden päiviä laskeskelivat yhdessä kaikki yhteiskunnan jäsenet köyhimmästä lähes rikkaimpaan ääripäähän asti – joskin aivan varakkaimmat suvut usein hautasivat jäsenensä tiluksillaan sijaitseviin sukuhautoihin, kun taas keisareilla ja muilla poikkeuksellisen varakkailta ja vaikutusvaltaisilla henkilöillä oli tapana rakentaa itsellensä ja talouksillensa mahtipontisia, yksityisiä mausoleumeja, jotka sijaitsivat useimmiten jossakin muualla kuin julkisten nekropolien yhteydessä.⁸⁶ Vaikka ylivoimaisesti suurin osa Rooman valtakunnan asukkaista uskontokunnasta ja varallisuustasosta riippumatta päätti maallisen taipaleensa näille kaikille yhteisille hautausmaille, varallisuuserot eivät suinkaan lakanneet olemasta ihmiselämän kohdattua lopullisen päätepisteensä. Haudan ulkonäköön ja siisteyteen tuli panostaa, sillä se paitsi

⁸³ Hope 2007, 129–30; Kyle 1998, 129; Lindsay 2000, 154–6. Serviuksen (*Aen.* 5.64; 6.152–4; 11.206) mukaan roomalaiset olisivat alkujaan haudanneet sukujensa kuolleet talojensa yhteyteen, mutta jo varhaisen tasavallan ajalta peräisin olevat kahdentoista taulun lait (*Lex XII tab.* 10.1) kieltävät kuolleen ihmisen hautaamisen tai krematoinnin kaupungin rajojen sisäpuolella (ks. myös Paul. *sent.* 1.21.1 ja Ulp. *dig.* 47.12.3.5). Vaikka Cicero (*leg.* 2.23.58) ajattelee krematointiin liittyvän kiellon johtuvan ennen kaikkea tulipalojen riskistä, on kuitenkin todennäköistä, että merkittävämpi tekijä oli roomalaisten syvään iskostunut näkemys kuoleman saastuttavuudesta. Saastumiskysymystä käsitellään tarkemmin tämän tutkimuksen viidennessä luvussa.

⁸⁴ Davies 1999, 193–4; Lindsay 2000, 170. Keisari Theodosius I (347–95), itsekin kristitty, yritti vuonna 381 estää tätä perustavanlaatuisesti vanhoja roomalaisia uskomuksia vastaan sotinutta muutosta ja määräsi kaupungin asukkaat, joista suurin osa oli jo tällöin ainakin nimellisesti kristittyjä, edelleen hautaamaan ruumiit muurien ulkopuolelle sakon uhalla (*Cod. Theod.* 9.17.6: ”*omnia quae supra terram urnis clausa vel sarcofagi corpora detinentur, extra urbem delata ponantur, ut et humanitatis instar exhibeant et relinquat incolarum domicilio sanctitatem.*”).

⁸⁵ Hope 2007, 128–9.

⁸⁶ Carroll 2006, 8; Graham 2005b, 133–6; Hope 2007, 148; Toynbee 1996, 49.

kuvasti edesmenneen ja tämän suvun yhteiskunnallista asemaa ja arvovaltaa,⁸⁷ niin myös potentiaalisesti vaikutti asukkaidensa hyvinvointiin tuonpuoleisessa, koska vainajan hauta oli tämän tuonpuoleinen koti, *domus aeterna*, jonka alla, sisällä tai läheisyydessä tämän ajateltiin asuvan.⁸⁸ Niinpä roomalaiset nekropolit ovat täynnä mitä erilaisimpia hautoja, aina pienemmistä tai suuremmista monumenteista ja taloja tai tempeleitä muistuttavista rakennelmista erillisine huoneineen, ruokapöytineen (*mensa*, mon. *mensae*) ja -sohvineen meidänkin tuntemiemme hautakivien kaltaisiin muistomerkkeihin, steeloihin, ja vaatimattomiin, anonyymeihin, maahan upotettuihin amforoihin tai muihin astioihin, joihin edesmenneiden tuhkat, luut tai ruumis sellaisenaan sijoitettiin.⁸⁹ Varsinkin Italiassa huomattava osa kuolleista löysi viimeisen leposijansa antiikintutkimuksessa *columbarioiksi* eli kyyhkyslakoiksi nimetyistä, kokonaan tai osittain maanalaisista, myöhäistasavallasta eteenpäin yleistyvistä suurista yhteishaudoista, joissa satojen, jopa tuhansien vainajien tuhkat sijaitsivat tasapuolisesti siisteissä seinään kaiverretuissa, riveittäin järjestetyissä syvennyksissä, jokainen hauta pienellä, yksilöllisellä muistolaatalla varustettuna.⁹⁰ Kaikkein köyhimmät päätyivät ainakin Rooman kaupungissa, mutta todennäköisesti myös muualla valtakunnassa, hautausmaiden liepeillä sijainneisiin suuriin massahautoihin (*puticuli*), joihin heidät melko koruttomasti viskattiin muiden kohtalotovereidensa seuraksi.⁹¹ Roomalaisten hautausmaiden ulkonaisia ominaispiirteitä määrittivät paitsi haudat ja muistomerkit näiden rivistöjä halkovine katuineen ja kujineen, niin myös krematointeihin tarkoitettut hautaroviot. Ne sijaitsivat hautausmaan

⁸⁷ Hope 2000a, 110; Wallace-Hadrill 2008, 47. Tämän tutkimuksen neljäs luku keskittyy tarkemmin kuolemaan ja hautaan liittyviin statuskysymyksiin.

⁸⁸ Carroll 2006, 4; Kotila 1992, 31; Toynbee 1996, 37–8; Wallace-Hadrill 2008. Lattimore (1962, 165–7) listaa kunnioitettavan määrän piirtokirjoituksia, jotka kuvaavat hautaa *domus aeternana*. Näistä mainittakoon havainnollistavina esimerkkeinä *CIL* VI 9583 = *ILS* 8341, *CIL* VI 18677a ja *CIL* XIII 2246. Statius mainitsee haudan vainajan kotina vakiokalusteisiin kuuluvine pitöpöytineen ja -sohvineen: ”*tunc rite tori mensaeque parantur assiduae. domus ista, domus! quis triste sepulchrum dixerit?*” (*silv.* 5.1.236–8).

⁸⁹ Carroll 2006, 9, 69–70, 91–7, kuvat 23, 39; Davies 1999, 148; Hope 2007, 134–5, 141–3; Toynbee 1996, 101–3, 245–53. Kaikilla haudoilla ei ole näkyvää muistomerkkiä, mikä tosin ainakin joissakin tapauksissa johtunee siitä, että nämä on tehty aikanaan puusta, joka on tietenkin jo aikapäiviä sitten hajonnut atomeiksi (Hope 2007, 128).

⁹⁰ Beard, North & Price 1998, 270; Carroll 2006, 12–3; Davies 1999, 148; Hope 2007, 139–40, kuva 10; Hopkins 1983, 214–7; Toynbee 1996 113–6, kuvat 27, 28; Zanker 1990, 292–3, kuva 228. *Columbariat* olivat erityisesti hautakollegioiden ja rikkaiden orjanomistajasukujen suosimia, sillä ne olivat verrattain halpa tapa haudata yhdistyksen jäsenet tai sukua uskollisesti palvelleet orjat. Suurin osa tutkimuskirjallisuudesta katsoo, että ne tarjosivat hautapaikan myös vähävaraisemmille, tuonpuoleisesta kohtalostaan huolestuneille yksilöille, jotka halusivat välttää ennen kaikkea anonyymit massahaudat, mutta Morris (1992, 44–7) ja Bodel (2008, 180) eivät pidä tätä todennäköisenä, vaan ajattelevat *columbarioiden* olleen hintatasoltaan vähävaraisten ulottumattomissa. *Columbarioiden* suosio hiipui keisari Hadrianuksen (76–138) jälkeen ruumishautauksen korvatessa krematoinnin vallitsevana hautaustapana. Terminologiasta ks. Bodel 2008, 195–7.

⁹¹ Carroll 2006, 74–8; Davies 1999, 148; Hope 2007, 132; Toynbee 1996, 49. Horatius kuvailee maisemaa Esquilinuksella: ”*hoc miserae plebe stabat commune sepulchrum [...] mille pedes in fronte, trecentos cippus in agrum hic dabit, heredes monumentum ne sequeretur*” (*sat.* 1.8.8–16). Varro (*ling.* 5.25) avaa *puticuli*-termiä. Bodelin mukaan nämä massahaudat korvattiin ajanlaskumme alun tienoilla massakrematoinneilla. Tämä olisi sikäli loogista, että köyhien ruumiita kertyi vuosittain vähänkään suuremmissa kaupungeissa melko runsas määrä, joiden krematoimattomat jäännökset veivät tietenkin paljon tilaa, mutta Kyle ei pidä tätä muutosta lähdeaineiston valossa todennäköisenä (Kyle 1998, 169–70; Bodel 2000, 133). Morris (1992, 45) katsoo, että köyhät haudattiin todennäköisesti omille hautausmailleen, mutta ei esitä väitettään tukevaa lähdeaineistoa.

sisällä tai sen välittömässä läheisyydessä, ja ne saattoivat olla joko kivistä tai tiilestä koottuja pysyviä, yleisessä käytössä olevia rakennelmia (*ustrina/ustrinum*) tai sitten henkilön lopulliselle hautauspaikalle kasattuja yksilöllisiä rovioita (*bustum*).⁹²

Hautausmaiden elämä oli suhteellisen vilkasta. Yhdellä kaupungilla saattoi olla montakin erillistä hautausmaata,⁹³ ja ne todella sijaitsivat usein esikaupungeissa, porttien liepeillä ja pääteiden varsilla, joten suurin osa niissä liiokselleista ihmisistä oli satunnaisia läpikulkijoita, mistä piirtokirjoituksiin toistuvasti kaiverrettu tuntemattomalle lukijalle osoitettu puhuttelu ”matkamies” (*viator*) tai ”muukalainen” (*hospes*) viestii.⁹⁴ Läpikulkijoiden jälkeen huomattavin osa hautausmailla asioineista ihmisistä lienee koostunut edesmenneitä muistelevista ja heidän tuonpuoleisesta hyvinvoinnistaan kiinnostuneista omaisista, jotka olivat tulleet läheistensä viimeiselle leposijalle uhratakseen näille ruokaa ja juomaa ja aterioidakseen haudalla heidän muistolleen. Edellisten lisäksi nekropolien jokapäiväiseen elämään kuuluivat uusia hautoja rakentaneet rakennustyöläiset ja hautajaiskulkueet.⁹⁵ Lisäksi nekropoleilla oli omat, hieman nukkavierut vakioasukkaansa ja muut, enemmän tai vähemmän kyseenalaisilla tarkoituksella liiokselleet hahmot: hautausmaalla asustaneiden köyhien on esitetty varastelleen haudoista ruokaa henkensä pitimiksi, ja Martialis (n. 38–104) mainitsee hautausmailla asuvat prostituoidut.⁹⁶ Myös noitien ja magiaan syventyneiden ihmisten tiedettiin kuljeskelleen hautausmailla varsinkin yöaikaan, sillä kuolleiden ruumiinosat ja hautausmailla kasvaneet yrtit olivat haluttuja ainesosia erilaisiin rituaaleihin, loitsuihin ja taikajuomiin.⁹⁷

Rooman kirjava uskonnollinen maailma heijastuu meidän päiviimme erityisen kirkkaasti juuri hautausmailta, sillä valtakunnan alueen loputtomat uskonnot ja kulttikunnat elivät niissä sulassa

⁹² Hope 2007, 113; Polfer 2000, 31–2; Toynbee 1996, 49. *Bustum*- ja *ustrinum*-rovioiden eroista ks. Serv. *Aen.* 11.201. Polfer huomauttaa, että vaikka arkeologinen aineisto kertaluontoisista hautarovioista on melko vähäistä, on näiden täytynyt tästä huolimatta olla hyvin yleisiä.

⁹³ Toynbee 1996, 73.

⁹⁴ Carroll 2006, 1; Hope 2000a, 122; Graham 2005b, 135; Kahlos 2004a, 89; Wallace-Hadrill 2008, 47. Propertius runoilee vilkkaista hautausmaista teiden varsilla: ”*di faciant, mea ne terra locet ossa frequenti quo facit assiduo tramite vulgus iter! [...] non iuvat in media nomen habere via.*” (3.16.25–30). Matkamiestä tai muukalaista puhuttelevista piirtokirjoituksista mainittakoon esimerkiksi *CIL* I 1431, *CIL* X 5371 ja *CIL* XI 6243; Lattimore (1962, 230–3) jatkaa listaa.

⁹⁵ Graham 2005b, 135.

⁹⁶ Graham 2005b, 135; Hope 2000a, 124; Hope 2007, 169. Mart. *epigr.* 1.34.8 (”*abscondunt spurcas et monumenta lupas*”); 3.93.14–5 (”*cum te lucerna balneator extincta admittat inter bustuarias moechas*”). Haudassa asustaminen oli erikseen lailla kielletty rikos, mistä voidaan päätellä, että sitä mitä ilmeisimmin harrastettiin (Ulp. *dig.* 47.12.3: ”*si quis in sepulchro habitasset aedificiumve habuisset, ei qui velit agendi potestas fit.*”).

⁹⁷ Hope 2000a, 124; Hope 2007, 169. Horatius (*sat.* 1.8.17–50) kuvailee hautausmaalla asioivien noitien eksoottisia aktiviteetteja; ks. myös Hor. *epod.* 5.15–7 (”*Candidia, brevis implicata viperis crinis et incomptum caput, iubet sepulcris caprificos erutas [...]*”); Tib. 1.2.41–5; 1.5.51–4 (”*[...] ipsa fame stimulante furens herbasque sepulcris quaerat et a saevis ossa relicta lupis [...]*”).

sovussa keskenään. Tästä hautausmaiden avoimuudesta huolimatta, tai kenties juuri sen tähden, jotkut kultit ympäri Italiaa valitsivat toisinaan rajata jäsenilleen eksklusiivisesti näille tarkoitettuja hautausmaita tai hauta-alueita. Erityisen tärkeää tämä vaikuttaisi olleen varsinkin Rooman kaupungin kristityille ja juutalaisille, jotka toisen vuosisadan lopulta alkaen ilmeisesti valitsivat haudata vainajansa pääsääntöisesti omiensa pariin. Näin toimittiin ajoittain myös muualla valtakunnassa, mikä kuvastaa osuvasti myös näiden ryhmien suhteellista erillisyyttä niitä ympäröivästä kulttuurista.⁹⁸ Nämä kaksi uskontoa eivät kuitenkaan todellisuudessa olleet aivan niin fundamentaalisesti erillään muusta yhteiskunnasta kuin kristillinen kirjallinen lähdeaineisto ja myöhempi, kristillisvaikutteinen historiankirjoituksen traditio on antanut meidän ymmärtää, ja niinpä viime vuosikymmenten aikana tehty tutkimus on kyseenalaistanut tätä vuosisatojen ajan itsestäänselvyytenä otettua oletusta. Uudempi tutkimus nimittäin argumentoi, etteivät Rooman väitetysti ainoastaan kristityille varatut hautausmaat eli katakombit voineet alkujaan olla ainoastaan tämän uskonnon kannattajille omistettuja.⁹⁹ Bodel vetoaa ennen kaikkea matematiikkaan, sillä hänen mukaansa kaupungin kristityt eivät olisi millään riittäneet täyttämään ainakaan varhaisimpia katakombeja.¹⁰⁰ Hänen, Rebillardin ja Johnsonin mukaan ajanlaskumme ensimmäisten vuosisatojen piispat eivät myöskään olisi olleet erityisen kiinnostuneita tavallisten kristityiden hautatavoista tai -paikoista.¹⁰¹ Lisäksi Bodel ja Johnson nostavat esille Pyhän Agnesin ja Vibian katakombit, joista on löydettävissä selkeitä todisteita 300-luvun jälkipuoliskolle ajoittuvista ei-kristillisistä hautauksista.¹⁰² Näistä erittäin varteenotettavista ja huomionarvoisista uudelleentulkinnoista huolimatta osa tutkimuskirjallisuudesta katsoo edelleen, että katakombit todella olivat alkujaan kristittyjen perustamia ja vain heidän käytössään.¹⁰³ Riippumatta siitä, oliko katakombeissa ainoastaan kristittyjä, niistä löytyneiden piirtokirjoitusten, maalausten ja muun katakombeista peräisin olevan lähdeaineiston valossa vaikuttaisi joka tapauksessa selvältä, että huomattavan suuri osa Rooman katakombeihin haudatuista todella oli identifioitavissa kristityiksi.

⁹⁸ Beard, North & Price 1998, 270; Carroll 2006, 261–2. Davies (1999, 194–5) viittaa 300-lukulaiseen Dorchesterin hautausmaahan, jossa kristityt oli selkeästi eroteltu muiden uskontojen kannattajista. Satunnaiset yksittäiset piirtokirjoitukset viestivät haudanomistajien halusta rajata hautansa ainoastaan kannattamansa uskonnon jäsenille, ks. esim. *CIL* VI 10412 = *ILS* 8337 ja *ILCV* 3681A (*“Faltoniae Hilaritatis dominae filiae carissimae quae hoc coemeterium a solo sua pecunia fecit et huic religioni donavit”*). Uskontojen lisäksi myös jotkut yhdistykset (*collegia*) rajasivat hautansa ainoastaan jäsenilleen, jotka saattoivat olla vaikkapa saman ammatin harjoittajia (Bodel 2008, 192). Kollegioita käsitellään tarkemmin tämän tutkimuksen seuraavassa luvussa.

⁹⁹ Bodel 2008; Dunbabin 2003, 190–1; Jensen 1998, 35; Johnson 1997; Morris 1992, 61; Rebillard 2009, 32–6.

¹⁰⁰ Bodel 2008, 183–5.

¹⁰¹ Bodel 2008, 182; Johnson 1997, 40–9; Rebillard 2009, 177–8.

¹⁰² Bodel 2008, 188. Agnesin katakombit sisältävät niitä aikaisemman ei-kristityn *hypogeumin*, joka jätettiin katakombien rakennustöiden yhteydessä koskematta. Vibian katakombeista on löydetty kolmen Mithran papin ja yhden Sabaziuksen kultin kannattajan ja tämän vaimon haudat, sopusoinnussa muiden, selkeästi kristityiksi identifioitavien hautojen kanssa. Johnson (1997, 50–9) listaa mainittujen lisäksi huomattavan määrän muitakin vastaavia esimerkkejä.

¹⁰³ Näin esim. Carroll 2006, 2, 261–2.

Tässä yhteydessä on kuitenkin painotettava, etteivät itsensä kristityksi identifioineet roomalaiset ajanlaskumme ensimmäisten vuosisatojen aikana olleet aivan niin homogeeninen ja uskossaan yhdenmukainen yhteisö kuin säilyneet kristillisten kirjoittajien tekstit ja myöhempi historiankirjoituksen traditio on meidän antanut ymmärtää. Niinpä voidaan yksiselitteisesti todeta, ettei kirjallisen lähdeaineiston¹⁰⁴ ja vanhakantaisen tutkimuksen otaksuma hautausmaita koskeva jako pätenyt muuallakaan valtakunnassa, vaan esimerkiksi verrattain vahvasti kristityn, keisari Konstantinuksen aikaisen Trierin kaupungin kristityt haudattiin samalle hautausmaalle kuin kaikki muutkin, uskonnosta riippumatta. Sama ilmiö on havaittavissa myös sveitsiläisen Avenchesin kaupungin länsiporttien edustan hautausmaalla, joka sisältää yhtäläillä niin kristittyjen kuin ei-kristittyjenkin hautoja. Myös ei-kristittyjen hautausmaiden uudelleenkäyttämistä harrastettiin surutta, mistä muun muassa Pietarinkirkko, Kölnin varhaiset Pyhän Gereonin, Severinuksen ja Ursulan, samaten kuin monet muut varsinkin germaaniprovinssien, mutta myös koko valtakunnan alueen kylien ja kaupunkien ei-kristillisten hautausmaiden päälle rakennetut kirkot todistavat.¹⁰⁵ Valtakunnan alueen ei-kristillisiltä hautausmailta on lisäksi löydettävissä todisteita tämän ideologisella tasolla ja säilyneissä kirjoituksissaan monoteismiään ja erillisyyttään korostaneen ja osittain edelleen korostavan uskonnon läsnäolosta sulassa sovussa yhdessä ei-kristittyjen roomalaisten kanssa – jopa niin, että voimme hautalöytöjen perusteella todeta joidenkin henkilöiden identifioituneen samanaikaisesti sekä kristityiksi että joidenkin kulttien ja kreikkalais-roomalaisen polyteismin kannattajiksi. Edes kaikkia Rooman kaupungin kristittyjä ei haudattu katakombeihin, vaan jotkut heistä valitsivat edelleen tulla haudatuksi vanhanmallisiin nekropoleihin.¹⁰⁶

Varmaa joka tapauksessa on se, että 200-luvun taitteesta 300-luvun lopulle Rooman kaupungin laitamille versosi valtavia, sittemmin katakombeiksi nimettyjä maanalaisia hautausmaita (lat. *catacumbae*, kreikankielisen alkuperäistermin etymologiasta ja tarkasta muodosta on hieman eriäviä mielipiteitä). Jo ei-kristityt roomalaiset hautasivat toisinaan vainajansa maanalaisiin kammioihin (*hypogeum*, mon. *hypogea*), eikä siksi ole yllättävää, että myös katakombit olivat alkujaan todennäköisesti ei-kristittyjen perustamia, mutta kristityt mieltyivät niihin jo varhain, ja niinpä 200-luvun alusta eteenpäin he ryhtyivät innokkaasti laajentamaan jo olemassa olevia käytäviä ja kaivamaan kokonaan uusia hankkimilleen maille varakkaiden henkilöiden lahjoitusten turvin.

¹⁰⁴ Kirjalliset lähteet, joiden perusteella kristittyjen on perinteisesti ajateltu pitäneen kuolleensa erillään muiden uskontojen kannattajista, eivät ole erityisen monilukuisia saati yksiselitteisen aukottomia (Bodel 2008, 182). Yleisimmin lainattu lienee Tertullianus (*Scap.* 3.1: "[...] *cum de areis sepulturarum nostrarum acclamassent: 'areae non sint!'* [...]"); muita usein viitattuja ovat *Cypr. epist.* 67.6.2 ("[*episcopus*] *Martialis* [...] *apud profana sepulcra depositos et alienigenis consepultos.*"); Hil. *in Matth.* 7.11; Hippol. *haer.* 9.12.14; *trad. ap.* 40; Tert. *apol.* 39.5–6.

¹⁰⁵ Carroll 2006, 265.

¹⁰⁶ Carroll 2006, 262; Johnson 1997, 49–59. Seuraavassa alaluvussa käsitellään tarkemmin hautoja, joiden perusteella haudattua on mahdotonta identifioida yksiselitteisesti kristityksi tai ei-kristityksi.

Rooman kaupungin liepeiltä on löydetty noin 60 antiikinaikaista kristinuskoon liitettyä katakombia, minkä lisäksi yksittäisiä katakombeja tunnetaan esimerkiksi Napolin ja Syrakusan kaupunkien alueilta.¹⁰⁷ Kristittyjen mieltymys katakombeihin on ainakin osittain linkitettävissä tämän uskonnon juutalaiseen juuriin, sillä sekä Rooman kaupunki että Juudean alue tuntevat lukuisia juutalaisten rakentamia ja heidän vainajilleen omistettuja vastaavia maanalaisia käytäväverkostoja.¹⁰⁸ Katakombit ovat useiden kilometrien mittaisia, toisinaan jopa neljäkerroksisia sokkeloisia käytäväverkostoja, joiden seinät on kauttaaltaan katettu hautasyvennyksillä (*loculus*, mon. *loculi*), joihin vainajien kankaaseen käärityt ruumiit sellaisinaan sijoitettiin.¹⁰⁹ Hautasyvennysten suuaukko muurattiin umpeen ja muuraukseen tai suuaukolle asetettuun hautakiveen kirjoitettiin usein haudan asukkaan nimi, yleensä myös kuolinpäivä ja mahdollisesti muuta tekstiä tai kuvallisia symboleita, joskin umpeen muuratut *loculit* saatettiin myös jättää merkittämättä. Katakombit siis muistuttivat funktioltaan hieman edellä kuvailtuja *columbarioita*, joskin huomattavasti suuremmassa mittakaavassa ja sillä keskeisellä erotuksella, että ne sisälsivät ainoastaan ruumishautauksia, kun taas *columbarioissa* oli yksinomaan vainajien krematoituja jäännöksiä.

Yhteiskunnan kaikki tasot olivat edustettuina katakombeissa. Alkuvaiheen katakombit koostuivat lähinnä *loculus*-rivistöjen peittämistä loputtomista seinistä, mutta myöhemmistä katakombeista on löydettävissä myös suurehkoja, kahdelle tai useammalle vainajalle tarkoitettuja, toisinaan pöydillä ja tuoleilla varustettuja hautakammioita (*cubiculum*, mon. *cubiculi*), yksilöllisiä sarkofageja ja statukseltaan korkea-arvoisemmille tai varakkaammille vainajille omistettuja hautasyvennyksiä (*arcosolium*, mon. *arcosolia*). Erityisen näkyvän ja poikkeuksellisen hautauksen ansaitsivat varsinkin piispat ja muut merkittäviä kirkollisia virkoja toimittaneet henkilöt, sekä tietenkin varhaista kristinuskoa keskeisesti määrittäneet marttyyrit ja muut poikkeuksellisen ansioituneet, sanoissaan ja teoissaan esimerkilliset, pyhiksi koetut kristityt.¹¹⁰ Marttyyrien ja muiden pyhimysten (*sanctus/sancta*, mon. *sancti/sanctae*) haudat olivat alati kiihtyvissä määrin tärkeitä kokoontumispaikkoja kristityille niin katakombeissa kuin muuallakin valtakunnan hautausmailla, sillä pyhimysten maallisten jäännösten, reliikkien, katsottiin sisältävän jonkinlaista pyhää, parantavaa voimaa, minkä lisäksi vainajan ajateltiin hyötyvän tuonpuoleisessa, jos tämä haudattiin lähelle uskonsa puolesta kuollutta sankaria tai muuten erityislaatuista uskonveljeään tai -sisartaan.

¹⁰⁷ Bodel 2008, 233; Carroll 2006, 261–2; Toynbee 1996, 234–5, 240–2. Terminologiasta ks. Bodel 2008, 197–201.

¹⁰⁸ Bodel 2008, 186–7; Davies 1999, 192–3; Toynbee 1996, 236–7. Tunnetuimmat lienevät Calixtuksen, Sebastianuksen ja Domitillan katakombit. Rooman kaupungin kuudesta juutalaisesta katakombista ks. esim. Hirschfeld 2008, 28–34.

¹⁰⁹ Carroll 2006, 261; Davies 1999, 192–3.

¹¹⁰ Bodel 2008, 200, 224, 233–4; Carroll 2006, 264; Davies 1999, 193; Morris 1992, 61, 170–1; Toynbee 1996, 234–7. Muutamat katakombit sisälsivät myös suurehkoja massahautoja (Bodel 2008, 240–1).

Marttyyrit ja muut pyhimykset nimittäin, Peter Brownia mukaillen, liittivät kristittyjen mielissä yhteen taivaallisen ja maallisen, ja toimivat eräänlaisina välikäsinä näiden kahden maailman välillä. Tästä syystä hautapaikat marttyyrien läheisyydestä olivat erityisen haluttuja, ja niinpä esimerkiksi Milanon piispa Ambrosius (n. 339–97) siirretti vuonna 385 juuri uudelleenlöydetty Pyhän Gervasiuksen ja Protasiuksen luut vastikään rakentamansa basilikan alttarin alle, jonne hän halusi myös oman sarkofaginsa sijoitettavan.¹¹¹ Toiset kristilliset vaikuttajat, kuten Augustinus, kuitenkin ilmaisivat skeptisyytensä moisia uskomuksia kohtaan ja painottivat maanpäällisten tekojen merkitystä vainajan kuolemanjälkeisen olemassaolon luonteen ja sijainnin määrittelijöinä, vaikkeivät he tuominneetkaan seurakuntiansa rakasta harrastusta.¹¹² Yleiset uskomukset ja ymmärrys pyhästä olivat joka tapauksessa saarnoja voimakkaampia, ja *tumulatio ad sanctos* -hautaukset jatkuivat kautta kristikunnan vielä pitkälle keskiajalle.

Katakombien jokapäiväinen elämä poikkesi hieman nekropoleista. Vaikka myös katakombit sijaitsivat nekropoliin tapaan pääsääntöisesti pääteiden varsilla, ne eivät kuitenkaan olleet avoimia maanpäällisiä tiloja, joihin lähtökohtaisesti kuka tahansa oli tervetullut; sen sijaan ne olivat maanalaisia, toisinaan valvottuja sokkeloisia käytäväverkostoja, joten ne soveltuivat huomattavasti huonommin yllä mainittujen hämäräperäisten, yhteiskunnan paheksumien henkilöiden pesäpaikoiksi.¹¹³ Myös kuolleille uhraaminen oli kristityiltä periaatteessa, joskaan ei aina käytännössä, kielletty, mutta sen sijaan hauta-aterioita katakombeissa yhtälailla harrastettiin, vaikka nämäkin olivat teologisesti hieman kyseenalaisia aktiviteetteja.¹¹⁴ Katakombeissa ei kuitenkaan järjestetty jumalanpalveluksia, jotka pyrittiin keskittämään hautausmaiden liepeillä sijaitseviin kirkkoihin, eikä niihin liioin paettu varhaiskristittyjen järjestelmällisiä vainoja, toisin kuin perinteinen kristillisvaikutteinen historiankirjoitus ja populaarihistoria ovat meille itsepintaisesti vuosisatojen ajan kertoneet. Katakombit nimittäin eivät olleet mitenkään erityisen huomaamattomia rakennelmia: kaupunkiin johtavien pääteiden varsilla sijaitsevat valtavat käytäväverkostot, joiden liepeillä kristityt jatkuvasti liikuskelivat, eivät varmasti jääneet huomaamatta keneltäkään, eivätkä

¹¹¹ Bodel 2008, 233–4; Brown 1982, 1, 36–7, 78–9; Farmer 1997, xii; Hopkins 1983, 232; Morris 1992, 170–1; Ambrosius valaisee näkemyksiään kirjeessään sisarelleen (*epist.* 22.9–10). Marttyyrin haudan ympärille rakennettua pienempää tai suurempaa pyhäkköä kutsutaan nimellä *martyrium* (Krautheimer 1960, 44–5).

¹¹² Brown, 1982, 27, 35; Kotila 1992, 77–9, 83–5; Rebillard 2009, ix. Augustinus vastaa Paulinus Nolalaisen asiaa koskeviin tiedusteluihin kirjemuotoisessa, kuolemankulttia laajemminkin käsittelevässä tutkielmassaan *De cura pro mortuis gerenda* 420-luvun alusta, niinpä esimerkiksi ”*non video quae sunt adiumenta mortuorum nisi ad hoc, ut, dum recolunt, ubi sint posita eorum quos diligunt corpora, eisdem sanctis illos tamquam patronis susceptos apud dominum adiuvandos orando commendent.*” (4.6). Tekstiin palataan seuraavassa luvussa.

¹¹³ Bodel 2008, 219–20.

¹¹⁴ Carroll 2006, 263; Toynbee 1996, 240. Aiheeseen palataan tämän tutkimuksen seuraavassa luvussa.

varsinkaan sellaiselta taholta, joka halusi verenhimoisesti selvittää, missä kristityt viettävät pääsääntöisesti aikaansa.¹¹⁵

Katakombit lakkasivat kasvamasta 300-luvun loppuun mennessä, kun vainajia alettiin paitsi Roomassa, myös muualla läntisen valtakunnan alueella haudata suuriin, yleensä marttyyrien hautojen ympärille perustettuihin maanpäällisiin basilikoihin tai näitä ympäröiville maille. Piirtokirjoituksista voimme päätellä katakombien hävinneen käytöstä 400-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä, joskin niiden sisäiset marttyyrikultit säilyivät edelleen aktiivisina aina 600–800-luvuille asti, kunnes viimeisetkin marttyyrien jäänteet toimitettiin kaupungin muurien sisäpuolelle. Katakombeja ei kuitenkaan, vastoin yleistä harhaluuloa, suinkaan unohdettu, vaan niistä oltiin jossakin määrin tietoisia niin kirkon kuin Rooman pyhiinvaeltajien parissa, vaikka laajamittainen kiinnostus niitä kohtaan heräsikin vasta 1500-luvun lopulla.¹¹⁶

Tässä alaluvussa on käsitelty roomalaisia hautausmaita, sillä juuri hautausmailla kuolemankulttiin liittyneet toimitukset, rituaalit ja seremoniat pääosin suoritettiin. Siksi hautausmaiden luonteen ja ominaispiirteiden hahmottaminen on keskeistä koko kuolemankultin ymmärtämisen kannalta, minkä lisäksi hautausmaat itsessään kertovat kuolemankultin ja sitä kautta koko roomalaisen yhteiskunnan kohtaamasta muutoksesta ajanlaskumme ensimmäisten vuosisatojen aikana. Vaikka kristityt ja ei-kristityt haudattiin ajanlaskumme ensimmäisinä vuosisatoina usein yhteisille hautausmaille, näemme kristinuskon kuitenkin ennen pitkää vaikuttavan kaikkialla valtakunnassa siihen, missä kuolleiden lepopaikat sijaitsivat suhteessa kaupunkiin, ja miltä ne ulkoisesti näyttivät. Lisäksi kristittyjen marttyyrikultti vaikutti voimakkaasti hautausmaiden järjestäytymiseen ja toimintaan. Seuraavaksi keskitymme hautausmailta peräisin olevaan arkeologiseen ja taidehistorialliseen lähdeaineistoon, jonka perusteella voimme syventää ymmärrystämme perinteisestä roomalaisesta kuolemankultista ja sen kohtaamista muutoksista.

2.2 Materiaalinen kulttuuri ja hautataide

Hauta-arkkitehtuuri ja -taide levisivät muiden roomalaisten kulttuurillisten vaikutteiden tavoin kaikkialle valtakunnan alueelle. Vaikka ne sekoittuivatkin aina jossakin määrin paikalliseen kulttuuriin, uudenlaisia ilmaisutapoja eri puolilta valtakuntaa löytäen, ovat tämän tutkimuksen ajallisen ja paikallisen rajauksen sisällä tavattavat haudat tyyliältään ja luonteeltaan hyvin usein

¹¹⁵ Davies 1999, 192.

¹¹⁶ Carroll 2006, 264; Hirschfeld 2008, 13–4; Krautheimer 1960, 44–5.

enemmän tai vähemmän roomalaisvaikutteisia, vaikka poikkeuksia toki esiintyy.¹¹⁷ Haudat erosivat toisistaan ulkonäkönsä ja kokonsa puolesta, mutta kaikkien funktio oli sama: suoda kuolleen maallisille jäännöksille näiden arvolle sopiva viimeinen lepopaikka, joka auttaa pitämään tämän muiston elossa, toimien samalla keskuksena, jonne elävät voivat kokoontua muistelemaan edesmenneitä läheisiään ja toimittamaan näille perinteiden mukaisia muistoriittejä. Tämä alaluku tarkastelee ensiksi roomalaisille tyyppillisiä, sukujen tai yksityishenkilöiden omistamia, toisinaan jaettuja talohautoja, sillä ne tarjoavat ylivoimaisesti eniten materiaalia kuolemankultin ja erityisesti siihen kuuluvan hautauhri- ja -pitoperinteen kohtaaman muutoksen analysoimiseen eletyn uskonnon näkökulmasta. Myös maanalaiset *hypogeat*, tavanomaisemmat nekropolien hautamuistomerkit ja yhteiskunnan vähävaraisempien amforahautaukset huomioidaan, joskin etenkin jälkimmäiset tarjoavat vaatimattomuutensa puolesta huomattavasti vähemmän aineistoa tutkimuskysymysten käsittelemiseen. Esimerkiksi keisarien ja muiden poikkeuksellisen varakkaiden henkilöiden monumentaaliset nekropolien ulkopuoliset yksityishaudat sen sijaan jäävät analyysini ulkopuolelle niiden erityislaatuisuuden vuoksi. Ei-kristittyjen hautojen käsittelemisen jälkeen tarkastelemme kuinka perinteinen kuolemankultti näkyy katakombien ja muiden kristillisten hautausten yhteydessä.

Käydessämme sisään roomalaiseen tyyppillisesti kivistä tai tiilestä rakennettuun talohautaan ei ole tavatonta, että jo ovensuuta reunustavat penkit tai ruokailusohvat (*biclinium*, mon. *biclinia*), joilla lepäillen elävät saattoivat nauttia hautapitojen antimista. Penkkien välissä tai niiden läheisyydessä on toisinaan pieni marmoritaso, jota käytettiin todennäköisesti joko pitopöytänä tai uhrialttarina.¹¹⁸ Useimmiten nämä sijaitsevat kuitenkin haudan sisäpuolella, missä kuolleiden läsnäolo on arvatenkin koettu voimakkaampana, ja niinpä hautojen sisältä on toisinaan löydetty sohvien ja pöytien lisäksi ruoan valmistamiseen tarkoitettuja uuneja. Joskus haudoissa oli myös kaivoja veden nostamista varten. Toisinaan sohvat sijoitettiin niin, että itse hauta toimi kolmantena sohvana muodostaen *tricliniumin*, jonka isäntäpaikan kuollut täytti.¹¹⁹ Talohaudat saattoivat olla

¹¹⁷ Davies 1999, 149–51; Morris 1992, 50–1.

¹¹⁸ Rooman satamakaupungin Portuksen hautausmaa Isola Sacra tarjoaa lukuisia esimerkkejä hautojen oviaukkoja reunustavista *biclinioista*, kuten haudoissa numero 29 (Carroll 2006, 73, kuva 25) ja 77–80 (Graham 2005a, 59–62, kuvat 24 ja 25, taulu 6).

¹¹⁹ Carroll 2006, 42; Dunbabin 2003, 127–8; Graham 2005a, 58–60, kuva 22; Graham 2005b, 136–7, 140; Toynbee 1996, 51, 136, 212–6. Tunnetuin esimerkki ruokailuun tarkoitetuista kalusteista Pompejin hautausmailta lienee Gaius Vibrius Saturninuksen näyttävä hauta *tricliniumeinen* ja pöytineen. Isola Sacra haudat 11, 34 ja 89 sisältävät uunin, haudat 16, 34, 47 ja 75 puolestaan kaivon. Ostian Via Laurentinan nekropolin haudat 23 ja 31 sisältävät *tricliniumin*, ensimmäisenä mainittu lisäksi kaivon. Provinseista mainittakoon vaikkapa Weiden bei Kölnin *hypogaeum* sekä eläville että kuolleille tarkoitettuine sohvineen. Toisinaan kalusteet mainitaan myös piirtokirjoituksissa, ks. esim. *CIL* VI 14614, *CIL* VIII 20277 ja *CIL* XIII 5708 = *ILS* 8379. Ohessa, kuten muuallakin tässä luvussa, on mainittu vain muutamia havainnollistavia esimerkkejä pito- ja uhriperinteestä kertovasta arkeologiasta, sillä hautausmaat sisältävät

yksihuoneisia, pienehköjä rakennuksia, tai sitten ne saattoivat olla jaettuja useampiin, eri henkilöille tai suvulle varattuihin huoneisiin. Joskus yksityiset haudanomistajat halusivat varata haudan ainoastaan itselleen tai lähimmille omaisilleen, kun taas toiset tarjosivat mielellään koko lähipiirilleen tai taloudelleen orjineen ja vapautettuineen viimeisen leposijan haudastaan. Usein tällä toimenpiteellä haluttiin nimenomaisesti varmistaa hautakultin jatkuminen.¹²⁰ Ruoanvalmistukseen ja -nauttimiseen tarkoitettut esineet ja kalusteet saattoivat sijaita myös ei-kenenkään maalla haudan ulkopuolella, jolloin ne olivat kaikkien läheisten hautojen käyttäjien kesken jaettuja, kun haudassa tai sen ovensuussa sijaitessaan ne olivat joko kaikkien haudan asukkaiden omaisten yhteisessä käytössä, tai vaihtoehtoisesti hautaa hallitsevien sukujen yksityisomistuksessa, jolloin kullakin suvulla oli oma esineistönsä.¹²¹ Pöytiä ja tuoleja on mahdollista löytää myös talohautoja vaatimattomampien hautausten yhteydestä.¹²² Graham huomauttaa, ettei pysyvien rakenteiden puuttuminen suinkaan tarkoittanut, etteikö hautapitoja olisi tästä huolimatta järjestetty, sillä roomalainen kulttuuri tunsii liikuteltavat pitokalusteet, eikä mikään tietenkään estänyt piknik-tyyppistä maassa ateriointia, joka ei jätä jälkeensä jo aikapäiviä sitten maatuneita ruoantähteitä kummoisempia todisteita. Lisäksi Graham esittää, että ruokailusohvista hieman etäämpänä sijaitsevia marmorikuutioita saatettiin käyttää pitopöytinä juuri tällaisissa tapauksissa, joissa muut kalusteet olivat liikuteltavia.¹²³ Carroll kannattaa ajatusta liikuteltavista pitokalusteista, ja nostaa lisäksi esiin Porta Nocertan hautausmaalta Pompejista löydetyt väliaikaisen uunin jäänteet.¹²⁴ Hautojen talonomaisesta sisustuksesta ruokailukalusteineen todistaa myös *Codex Theodosianukseen* kirjattu laki, jossa ihmisiä kielletään ryöväämästä hautoja omia talojansa sisustamaan.¹²⁵

Niin talohautoista kuin hautausmailta laajemminkin koko valtakunnan alueelta on löydetty maahan haudattuja libaatioputkia, joita pitkin omaiset valuttivat juomauhreja sekä krematoiduille että ruumishaudatuille vainajilleen. Aina nämä putket eivät kuitenkaan johtaneet maan alle, vaan ne saattoivat olla myös suorassa yhteydessä maahan hautaamattomiin sarkofageihin tai urniin.¹²⁶

lukemattoman määrän hautapitoihin tarkoitettuja kalusteita ja muuta perinteiseen kuolemankulttiin liittyvää materiaalia, ja niinpä kattavan listan tekeminen on tämän tutkimuksen kontekstissa paitsi tarpeetonta, myös yleisesti mahdotonta, tai ainakin poikkeuksellisen haastavaa.

¹²⁰ Hope 2007, 137. Muidenkin kuin haudattavan itsensä hautaamisesta huolehtivat mm. piirtokirjoitukset *CIL* VI 1319 ja *CIL* IX 4796.

¹²¹ Hopkins 1983, 233; Jensen 2008, 107.

¹²² Graham 2005a, 59; Graham 2005b, 138. Näin esimerkiksi Isola Sacran haudoilla 60a, 60b, 72a, 73, 82 ja 99.

¹²³ Graham 2005a, 60; Graham 2005b, 139, 140–2.

¹²⁴ Carroll 2006, 71.

¹²⁵ *Cod. Theod.* 9.17.3–5: ”*quosdam comperimus lucri nimium cupidos sepulchra subvertere et substantiam fabricandi ad proprias aedes transferre [...]*”.

¹²⁶ Carroll 2006, 4, 71–2; Davies 1999, 152; Hope 2007, 167–8; Hopkins 1983, 233–4; Toynbee 1996, 37, 41, 51–2, 123. Hope (kuva 19) esittelee erästä tällaista putkea nykyään maanalaisessa Via Triumphalikesen nekropolissa Vatikaanissa ajanlaskumme ensimmäiseltä vuosisadalta. Carroll (kuva 24) raportoi toisen vuosisadan aikaisesta

Putkia ei välttämättä edes tarvittu, sillä toisinaan sarkofageihin, urniin tai haudan lattiaan tehtiin tarkoituksellisesti reikiä, joita pitkin ruoka- ja juomauhrit välitettiin suoraan vainajalle. Amforahautausten tapauksissa uhrin voitiin syöttää tai valuttaa haudan sisään amforan maanpinnan yläpuolella sijaitsevasta suuaukosta.¹²⁷ Libaatioputkien yhteydessä on myös mainittava poikkeukselliset, ainoastaan nykyisen Portugalin seudulla tavattavat viinitynnyrin muotoiset haudat, joiden Toynbee katsoo symbolisesti liittyvän kuolleiden tuonpuoleisessa tarvitsemiin viiniuhreihin.¹²⁸ Putkien rinnalla ruoka- ja juomauhreista ja haudoilla järjestetyistä pidoista todistavat paitsi haudoista ympäri valtakuntaa löydetty lukemattomat kulhot, lautaset, kupit, maljat ja muut astiat, niin myös itse ruokien jäännökset, jotka toki maatuvuutensa vuoksi ovat huomattavasti edellisiä harvinaisempia. Carroll kuitenkin raportoi eritoten pohjoisesta Galliasta ja germaanialueilta löydettyistä ruokajäännöksistä, kuten Kölnistä esille kaivamistaan kananluista, joiden hän katsoo olleen osa nimenomaan kuolleelle osoitettua ruokauhria.¹²⁹

Lukuisten muiden maailman kulttuurien tapaan myös roomalaiset kautta valtakunnan suosivat hautalahjoja, vaikka tapaa yritettiinkin ainakin kertaalleen tuloksetta rajoittaa lainsäädännöllä. Lahjat saattoivat olla lähes mitä tahansa arkeen tai juhlaan liittyviä objekteja aseista ja pienistä jumalhahmoista vessatarvikkeisiin, ja niiden tarkoituksena oli ennen kaikkea turvata edesmenneen tuonpuoleinen hyvinvointi. Lapsille tyypillisiä hautalahjoja olivat lelut, naisille peilit ja kosmetiikka ja miehille nopat ja juomamaljat. Muita haudoista tavallisimmin löytyviä objekteja ovat lamput, saviastiat ja hajustepullot, hieman harvinaisempina erilaiset korut.¹³⁰ Yksi kaikkein suosituimmista hautalahjoista oli Kharonin, manalan lautturin, työstään palkaksi vaatima kolikko. Kolikoita on löydetty sekä sarkofageista että urnista kautta valtakunnan, sillä kreikkalais-roomalaisessa maailmassa uskottiin laajalti, että ilman kolikkoa haudatut kuolleet joutuivat vaeltamaan

libaatioputkesta Vindolandasta Pohjois-Englannista. Toynbee (kuva 14) nostaa esille Carleonista Walesista löydetyn lyijyuurnan libaatioputkineen.

¹²⁷ Graham 2005b, 136; Toynbee 1996, 51, 101. Pietarinkirkon alla sijaitsevan nekropolin haudat C, F ja O sisältävät tällaisia maahan johtavia reikiä.

¹²⁸ Toynbee 1996, 253, kuva 81.

¹²⁹ Carroll 2006, 4–5, kuva 2. Terentius Felixin haudan yhteydestä Pompejista löydetty ostereiden ja muiden simpukoiden kuoret, samaten kuin marmorisen pöydän yhteydessä löydetty eläinten luut Via Flaminian hautausmaalta Riministä on tulkittu todisteiksi hautapidoista (Carroll 2006, 72). Myös Effros (2002, 69–70) kirjoittaa 1800-luvulla kaivetuista, toisen vuosisadan aikaisista gallialaisista hautapitöihin tai -uhreihin liittyvistä runsaista ruoka- ja ruokailuesinelöydöistä, joihin kuului mm. jäänteitä pähkinöistä, viinirypäleiden ja omenoiden tai päärynöiden siemenistä, rypäle- tai hunajapohjaisesta juomasta sekä kanan- tai kukonluista. Sivulla 82 hän jatkaa aiheesta raportoiden 300-luvun Galliassa yleisistä hautoihin sijoitetuista ruoka- ja juoma-astioista, joista on myös toisinaan löydetty jäänteitä niiden sisältämistä ruoista ja juomista.

¹³⁰ Hopkins 1983, 229; Toynbee 1996, 52–4. Hautalahjoja kehottaa välttämään Ulp. dig. 11.7.14.5: ”non autem oportet ornamenta cum corporibus condi, nec quid aliud huiusmodi, quod homines simpliciores faciunt.” Hautalahjoista pohjoisissa provinseissa ks. Pearce 2015, joka lisäksi huomauttaa, että lahjoista ylivoimaisesti suosituimpia olivat ruoan ja juoman nauttimiseen liittyneet objektit (s. 236).

onnettomina tuonpuoleisen tästä maailmasta erottavan joen rannalla sata vuotta ennen kuin Kharon suostui kyyditsemään heidät lopulliseen päämääräänsä.¹³¹

Ruoanvalmistukseen, -nauttimiseen ja uhraamiseen liittyvän esineistön ja hautalahjojen lisäksi haudat sisälsivät tietenkin asukkaansa, ajasta ja paikasta riippuen joko sarkofageihin tai tuhkauurniin sijoitettuna. Sarkofagit ja tuhkauurnat saattoivat ottaa lukuisia eri muotoja, mihin vaikuttivat ne tilanteen tahon henkilökohtaiset mieltymykset, varallisuus ja kulttuurissa kulloinkin vallitsevat trendit. Tuhkauurnat (*cinerarium*, mon. *cineraria*) voitiin valmistaa poltetusta savesta, lasista, lyijystä, kivistä, tai varakkaammissa tapauksissa marmorista, alabasterista, pronssista, jopa hopeasta tai kullasta. Uurnat saattoivat olla muodoltaan koreja, vaaseja, arkkuja, alttareita, tai kuin pieniä taloja tai temppeleitä, minkä voidaan ajatella olleen linjassa jo mainitun roomalaisen uskomuksen mukaan, jossa kuolleen hauta oli tämän koti.¹³² Tavanomaisemmat, koruttomat sarkofagit valmistettiin puusta, kivistä, lyijystä tai poltetusta savesta, kun taas rikkaampien koristeelliset sarkofagit kaiverrettiin huolellisesti kivistä, lyijystä tai marmorista.¹³³ Sarkofagi- ja uurnataide on aivan oma antiikintutkimuksen kenttänsä, sillä näihin maalatut tai kaiverretut, mytologiasta ja arkielämästä ammentavat kuvat, kohtaukset, hahmot ja symbolit tarjoavat loputtomasti analysoitavaa kreikkalais-roomalaisesta maailmasta ja sielunmaisemasta kiinnostuneille.¹³⁴ Tämä tutkimus ei kuitenkaan rajatussa kontekstissään ota näihin yksityiskohtaisemmin kantaa yhtä poikkeuksellisen suosittua ja käsiteltävien tutkimuskysymysten kannalta keskeistä motiivia lukuun ottamatta. Roomalaiset nimittäin kuvasivat steela-, sarkofagi- ja uurnataiteessaan usein pitoja, ja aivan erityisesti he rakastivat esittää itsensä nauttimassa pitopöydän antimista, viinimalja kädessä, palvelijoiden, vaimonsa tai lastensa palvelemina. Motiivi tunnetaan antiikintutkimuksessa nimellä *Totenmahl*; *kline*-monumentti on hyvin samankaltainen, joskin näissä kuollut on veistetty kolmiulotteiseksi patsaaksi varsinaisen hautansa ylle.¹³⁵ Pitojen graafinen

¹³¹ Toynbee 1996, 44, 49, 119, 124. Lautturin palkkion mainitsevat Juvenalis: (”3.264–7: [...] *at ille iam sedet in ripa taetrumque novicius horret porthmea nec sperat caenosi gurgitis alnum infelix nec habet quem porrigat ore trientem.*”) ja Lukianos (*luct.* 10). Lukuisat arkeologiset löydöt todistavat, että tapa oli laajalle levinnyt erityisesti Välimeren, mutta myös koko valtakunnan alueella, aina Galliaan (Effros 2002, 82) ja roomalaisen Britanniaan asti. Morris (1992, 106) kuitenkin täsmentää, ettei tapa ollut aivan niin universaali kuin on yleensä ajateltu: esimerkiksi toisen vuosisadan aikaisella Korintin pohjoisella hautausmaalla yksikään roomalaisista haudoista ei pitänyt sisällään Kharonin kolikkoja, mutta toisaalta Blicquyn hautausmaalta nykyisestä Belgiasta löydettiin toiselle vuosisadalle ajoitetuista haudoista kuusinkertainen määrä kolikkoja ajanlaskumme ensimmäiselle vuosisadalle ajoitettuihin hautoihin nähden. Tämän maailman ja manalan erottava joki tunnetaan monissa muissakin kulttuureissa, kuten esikristillisessä Skandinaviassa ja Suomessa.

¹³² Davies 1999, 149; Toynbee 1996, 50, 253–65.

¹³³ Toynbee 1996, 49, 270–7. Roomalaista taidetta ja arkeologiaa sisältävät museot ovat täynnä erilaisia tuhkauurnia ja sarkofageja, eikä niiden yksityiskohtaisempi tarkastelu ole tässä yhteydessä tarpeellista.

¹³⁴ Ks. esim. Panofsky 1992, 23–38.

¹³⁵ Dunbabin 2003, 103–25, kuvat 54, 60, 61; Hope 2007, 235–6; Jensen 2008, 107–8; Toynbee 1996, 268–70. *Totenmahlin* tapamme esimerkiksi kölniläisen Marcus Valerius Celerinuksen hautakivessä ensimmäiseltä vuosisadalta

kuvaus ei kuitenkaan rajoittunut ainoastaan steeloihin, sarkofageihin ja uurniin, vaan myös hautojen sisäseiniin maalattiin toisinaan hyvinkin suuria kuva-aiheita, joiden teemat niin ikään vaihtelivat mytologiasta maalattuun arkkitehtuuriin, mutta joista huomattavan suurta suosiota nauttivat jälleen erilaiset pitokuvaukset. Kuvat saattoivat olla paitsi maalattuja, niin myös pienistä kiven- tai lasinpalasista huolellisesti koostettuja mosaiikkeja, joita on löydetty haudoista maalausten tapaan kautta valtakunnan. Niin maalausten, mosaiikkien kuin *Totenmahlinkin* on ajateltu kuvaavan haudalla järjestettyjä hautapitoja, vainajain mennyttä, ilontäyteistä elämää, näiden odotuksia tai toiveita tuonpuoleisesta, tai kaikkia edellä mainittuja yhtäaikaisesti tai erilaisina yhdistelminä tulkitsijasta riippuen. Hautojen seinille maalatut pidot eivät toki ole roomalainen keksintö, vaan tapaamme ilmiön jo muinaisessa Egyptissä.¹³⁶

Perinteinen roomalainen kuolemankultti hautapitoineen ei suinkaan jäänyt nekropolien rajojen sisäpuolelle, vaan kristityt kantoivat sen mukanaan myös Rooman katakombeihin. Tästä todistavat muun muassa lukemattomat selkeästi kristillisiin hautauksiin liittyvät, *cubiculeissa* sijaitsevat kivituolit, -pöydät ja alkujaan luultavasti pitoihin, mutta sittemmin liturgisiin toimituksiin käytetyt alttarit. Nämä alttarit todella olivat mitä todennäköisimmin tarkoitettu alkujaan pitopöydiksi, sillä kristityt viittaavat niihin 300-luvun kirjoituksissaan säännönmukaisesti sanalla *mensa*, kun taas alttareista käytetään sanaa *altare*, kunnes vuosisadan taittuessa seuraavaksi *mensa* alkaa hiljalleen merkitä myös altaria. Muutos on ymmärrettävä, sillä se osuu hyvinkin tarkasti yksiin hautapitoperinteen kristillistämisen prosessin kanssa.¹³⁷ Jotkut haudoissa olevista tuoleista puolestaan ovat niin pieniä, ettei pitoja johtava aikuinen ihminen olisi mahtunut mukavasti saati arvolleen sopivasti istumaan niissä, ja niinpä Toynbee on tulkinnut, että kyseessä ovat mahdollisesti olleet kuolleille symbolisesti tarkoitettut istuinsijat, jollaisia roomalainen maailma tuntee suhteellisen runsaasti.¹³⁸ Lisäksi katakombeista on löydetty satunnaisia graffiteja, joissa kristityt kertovat

(Hope 2007, kuva 20), *klineistä* mainittakoon vaikkapa Gaius Julius Bathylluksen monumentti (Dunbabin 2003, kuva 59). *Totenmahl* periytyi Roomaan Kreikasta, jossa se tunnetaan jo arkaaisista ajoista saakka, ja niinpä motiivi oli laajalle levinnyt myös valtakunnan itäisissä osissa.

¹³⁶ Carroll, Hadley & Willmott 2005, 12–4; Dunbabin 1991, 132–3; Dunbabin 2003, 108–10, 129–30; Jensen 2008, 108–11; Toynbee 1996, 138–40. Hautoja peittäviä, pitoaiheisia lattiamosaiikkeja on löydetty esimerkiksi nykyisen Tunisian alueella sijaitsevasta Thenaesta (Jensen 2008, kuvat 4.2, 4.3). Maalauksista mainittakoon pidoista nauttiva pariskunta Statiliin *columbariumin* läheisessä haudassa Roomassa, Via Laurentinan nekropolin *columbariumista* numero 31 ja sisilialaisen Lilybaeumin, nykyisen Marsalan alueella sijaitsevasta Crispia Salvian *hypogeumista* löydetty viiden miehen juhlaseurueet (Dunbabin 2003, kuvat 58, 130, taulu VII). Löydämme maalattuja kuvauksia pidoista ja kuolemaan liittyvästä juhlamisesta jo etruskien haudoista, joissa ne ovat usein vielä roomalaistenkin juhliä railakkaampia (Brandt 2015; Toynbee 1996, 11–4).

¹³⁷ Carroll 2006, 263; Kotila 1992, 62; Krautheimer 1960, 49–50. Pyhän Sebastianuksen katakombit Via Appian varrella sisältävät Pietarille ja Paavalille omistettuja pitoja varten rakennetun katetun pergolan. Krautheimer erittelee yksityiskohtaisemmin *mensa/altare*-terminologiaa.

¹³⁸ Toynbee 1996, 240.

hautoilla viettämistään pidoista.¹³⁹ Krautheimer jopa esittää, että 300–400-luvuilla joidenkin, kuten Pyhän Laurentiuksen, Pyhän Agnesin ja Pyhän Sebastianuksen katakombien, ylle syntyneet, kookkaahkot, katetut rakennukset oli tarkoitettu liturgisten funktioidensa ohella nimenomaan suuriksi seurakunnalle tarkoitetuiksi pitohalleiksi, sillä kaikki mainitut olivat marttyyrikulttien merkittäviä keskuksia ja varhaista marttyyrikulttia määrittivät keskeisesti juuri hautapidot. Ensimmäisenä mainitun yhteydestä on myös kaivettu esiin siinä määrin amforansirpaleita, juomakulhoja ja muita astioita, että Krautheimer katsoo näiden tukevan päätelmäänsä.¹⁴⁰ Lisäksi De Santis on tulkinut *loculit* sulkevaan laastiin sekoitetut, särjetyt lasipullot ja -kulhot Pamfiluksen katakombeissa ja Maiuksen hautausmaalla Via Nomentanalla todisteiksi katakombeissa harjoitetuista pidoista uhreineen, mutta päätelmä ei ole aivan vedenpitävä. Keramiikan- ja lasinsirpaleiden ja muiden pienten esineiden sekoittaminen laastiin oli yleinen käytäntö katakombeissa ja palveli myös muita tarkoituseriä, sillä laastin valmistaminen vaati vähemmän raaka-aineita, kun siihen oli sekoitettu verrattain paljon tilaa vievää irtomateriaalia, jota voitiin lisäksi käyttää yksittäisten hautojen identifikaatiotarkoituksessa loputtomien, keskenään identtisten *loculus*-rivistöjen täyttämässä sokkeloissa.¹⁴¹

Rooman katakombien rinnalla myös muun valtakunnan hautausmaat kertovat meille vastaavasta kehityksestä: esimerkiksi Reinin varrella sijaitsevan Bonnin kaupungin kristittyjen ja ei-kristittyjen yhteiselle hautausmaalle 300-luvun taitteessa rakennettu marttyyrien muistokappeli sisältää ateriointiin tarkoitettuja pöytiä ja tuoleja.¹⁴² Samaten Pannoniasta Sopianaen kristittyjen ja ei-kristittyjen yhteiskäytössä olleelta hautausmaalta nykyisestä eteläisestä Unkarista on löydetty jäänteitä molempien ryhmien harjoittamista hautapidoista.¹⁴³ Hautapitoihin tarkoitettuja pöytiä ja muita kalusteita tavataan yleisesti pohjoisafrikkalaisissa nekropoleissa 100-luvulta 400-luvulle, ja ne on yhdistetty niin kristittyihin kuin muihinkin uskonto- ja kulttikuntiin.¹⁴⁴ Fanosta Italiasta löydetty, noin vuoteen 360 ajoittuva kristilliseksi identifioitu piirtokirjoitus taas kuvailee selkeästi

¹³⁹ Carroll 2006, 263; De Santis 2000, 240. Näin esimerkiksi Priscillan katakombissa sijaitseva, vuoden 375 Parentalian aikaan sijoittuva piirtokirjoitus *ICUR IX 24867* (*in pace idus febr(uarias) [post] cons(ulat)um Gratiani III et Equiti Florentinus Fortunatus et (Fe)lix ad calice benimus in Chr(isto)*”), kirjoituksen lisäksi juomakupin ja -maljan sisältävä Calixtuksen katakombin *ICUR IV 9913* (*Ianuarua bene refrigera et roga pro nos*) ja maljojansa nostavat tai niistä juovat hahmot piirtokirjoituksissa *ICUR III 6618* ja *ICUR VI 15867*.

¹⁴⁰ Krautheimer 1960, 48–9.

¹⁴¹ Carroll 2006, 264; De Santis 2000, 240; Toynbee 1996, 237. Jotkut lasipulloista on aseteltu laastiin kaula ulospäin osoittaen niin, että niihin on De Santis'n mukaan mahdollisesti kaadettu juomaa pitojen yhteydessä.

¹⁴² Carroll 2006, 265; Jensen 2008, 130.

¹⁴³ Gábor & Győr 2017, 306.

¹⁴⁴ Jensen 2008, 126–8; Rebillard 2015, 276–9. Mataresin alueelta löydetty mosaiikein koristeltu *mensa* jopa julistaa, kuinka *in Deo, pax et concordia sit convivio nostro*” (Jensen 2008, kuva 4.15).

hautapitoihin tarkoitettua huonetta.¹⁴⁵ Kristillisten vaikuttajien onnistuttua lopulta kristillistämään vanhan pitoperinteen, valjastettiin alkujaan pitotarkoituksiin rakennetut pöydät uusiokäyttöön ehtoollisalttareiksi katakombien tapaan myös nekropoleissa.¹⁴⁶

Hautalahjat ja vainajille uhraaminen vaikuttaisivat arkeologisen lähdeaineiston perusteella vuosisatojen taittuessa hieman vähentyneen kristillisten hautausten yhteydessä, sillä kristillinen teologia ei pitänyt näitä tarpeellisena edesmenneen tuonpuoleisen kohtalon kannalta ja sittemmin myös eksplisiittisesti kielsi mainittujen tapojen harjoittamisen, mutta uhreja ja lahjojen asettamista hautoihin kuitenkin jossakin määrin jatkettiin edelleen koko valtakunnan alueella.¹⁴⁷ Rebillard katsoo neljästä pohjoisafrikkalaisesta nekropolista peräisin olevan arkeologisen datan perusteella kuolleille uhraamisen vähentyneen merkittävästi 100–400-lukujen saatossa. Pohjoisafrikkalaisten donatistien kuitenkin tiedetään kaataneen viiniä vainajiensa hautoihin sarkofageissa olevista rei’istä ei-kristittyjen roomalaisten tapaan.¹⁴⁸ Jo mainitulta sveitsiläiseltä Avenchesin hautausmaalta on löydetty 300-luvun alkupuoliskolle ajoitetusta haudasta kaksi juomamaljaa, jotka ovat kaiverruksiltaan identifioitavissa kristityksi.¹⁴⁹ Jopa epäkristillisyydessään häikäisevä perinne haudata vainaja kolikon kanssa, jolla tämän on tarkoitus maksaa matkansa manalaan, siirtyi sellaisenaan kristittyjen pariin ja on havaittu esimerkiksi Sopianaen hautausmaalla. Teologisesti tämä oli tietenkin erittäin kyseenalaista, mutta varhainen kristinusko oli käytännön tasolla hieman myöhempiä kehitysvaiheita sallivampi jäsentensä ei-kristillisen tapakulttuurin suhteen, vaikka kristilliset vaikuttajat ottivatkin kirjoituksissaan melko jyrkästi kantaa sopimattomina pitämiinsä uskomuksiin ja käytänteisiin.¹⁵⁰

Myös kaiverrettuja sarkofageja esiintyi, joskin huomattavasti vähemmän, sillä nämä olivat taloudellisesti saavuttamattomissa suurimmalle osalle Rooman valtakunnan asukkaista,

¹⁴⁵ *ILCV* 3827: ”*cenationem [...] ita ut nulli liceat in aedem aedificio corpus sepulture mandare sed tantummodo convivium copulantibus vel refrigerantibus pateat [...]*”.

¹⁴⁶ Jensen 2008, 130.

¹⁴⁷ Gábor & Györ 2017, 300; Krautheimer 1960, 45–6; Rebillard 2015, 276. Saxerin (1980, 53–5) mukaan kuolleiden puolesta poltetut suitsukkeet nauttivat ainakin pohjoisafrikkalaisten kristittyjen parissa erityisen suurta suosiota.

¹⁴⁸ Kotila 1992, 63; Rebillard 2015, 276–9. Rebillard viittaa tutkimuksessaan Tipasan, Casearea Mauretaniaen, Pupputin ja Leptiminuksen kaupunkien nekropoleihin. Kaksi ensinnä mainittua sijaitsevat nykyisen Algerian, jälkimmäiset Tunisian alueella. Donatistit olivat Pohjois-Afrikassa voimakkaimmillaan 300–400-luvuilla vaikuttaneita, katolisen kirkon toimesta harhaoppisiksi julistettuja kristittyjä, jotka tuomitsivat jyrkästi Diocletianuksen vainojen (303–13) aikana Raamattunsa viranomaisille luovuttaneet uskonveljensä ja -sisarensa, eivätkä suvainneet näiden uudelleenliittymistä kirkon jäseniksi vainojen päätyttyä. Tämä kirkon kahtia halkaissut, donatolaiskiistaksikin kutsuttu skisma määritteli keskeisesti varsinkin pohjoisafrikkalaista kristinuskkoa mainittuna ajanjaksona (McGrath 1996, 35, 501–4). Huomautettakoon tosin, ettei viiniä uhraavien kristittyjen identifiointi donatisteiksi ole vedenpitävä, vaan saattaa liittyä vanhemman tutkimuskirjallisuuden haluttomuuteen nähdä nämä tavat osana varhaisten katolilaisten harjoittamaa kuolemankulttia (Rebillard 2015, 269, nootti 3).

¹⁴⁹ Carroll 2006, 265. Toisessa maljassa lukee *PIIE ZESAIS* (”juo niin elät”), toisessa *VIVAS IN DEO*.

¹⁵⁰ Gábor & Györ 2017, 305.

uskontokunnasta riippumatta.¹⁵¹ Kristittyjen sarkofagien kuvakieli on pitkälle kristinuskoa ympäröivästä maailmasta lainattua viinisadonkorjuineen, maalaiskuvastoineen ja metsästyskohtauksineen, mikä tosin selittynee enemmän sarkofagien valmistajien sellaisella standardikuvastolla, joka oli helposti sovellettavissa kristilliseen kontekstiin kuin kristittyjen tarkoituksellisella, harkitulla valinnalla. 300-luvulta eteenpäin sarkofageissa alkaa esiintyä myös nimenomaan kristillistä kuvastoa Vanhan ja Uuden testamentin kohtauksineen, joista mainittakoon esimerkiksi Iisakin uhraaminen, Kaanaan häät ja Kristuksen lukuisat ihmeteot.¹⁵² Sarkofagien ikonografia on pitkälti samaa, mitä kristityt toisinaan maalasivat hautojensa seinille, eikä ole yllättävää, että edellä mainittujen motiivien lisäksi myös pidot säilyttivät suosionsa yli uskonnonvaihdoksen. Kristillisessä kontekstissa esiintyvien pitojen on ajateltu niin ikään kuvaavan vainajien tuonpuoleisia juhlia tai haudalla vietettyjä pitoja tai ehtoollista, mutta ei mielellään näiden maallisen elämän ilotteluja.¹⁵³ Joskus maalaukset ja mosaiikit yhdistelevät teologisesti pöyristyttävällä tavalla erilaisia kultteja ja kreikkalais-roomalaisesta polyteismistä tuttuja jumalia kristilliseen symboliikkaan.¹⁵⁴

Edellä on tarkasteltu, mitä arkeologinen ja taidehistoriallinen lähdeaineisto kertovat perinteisestä roomalaisesta kuolemankultista ja sen ilmenemisestä itsensä sekä ei-kristityiksi että kristityiksi identifioineiden kansanosien parissa. Kuten johdantoluvussa todettiin, on antiikin säilynyt kirjallinen lähdeaineisto sekä fragmentaarista, että näkökulmaltaan vinoutunutta, ja siksi tässä tutkimuksessa tarkasteltuja ilmiöitä on ehdottoman tärkeää analysoida kaikkia saatavilla olevia lähdeaineistotyyppisiä hyödyntäen, jotta voidaan muodostaa mahdollisimman kattava, ehyt ja kokonainen kuva perinteisestä kuolemankultista ja sen kohtaamista muutoksista Rooman valtakunnassa. Arkeologinen ja taidehistoriallinen lähdeaineisto osoittavat, että hautalahja, -uhri ja -pitoperinteet siirtyivät sellaisinaan osaksi myös varhaiskristillistä kuolemankulttia, jossa ne kuitenkin ennen pitkää muuttivat osin muotoaan, vähenivät tai putosivat paikoin jopa kokonaan pois. Seuraavassa alaluvussa tarkastellaan roomalaisen maailman tuntemia käsityksiä koskien

¹⁵¹ Carroll 2006, 260–1.

¹⁵² Carroll 2006, 271–2; Panofsky 1992, 39–45; Toynbee 1996, 273–4. Kristillisistä sarkofageista näyttävin ja tunnetuin lienee vuonna 359 kuolleen Rooman prefektin Junius Bassuksen viimeinen leposija (Panofsky 1992, kuva 157).

¹⁵³ Dunbabin 1991, 132–3; Dunbabin 2003, 175–202, kuvat 105–8; Jensen 1998; Jensen 2008, 111–6, kuvat 4.4, 4.5. Kristillisiksi identifioituja pitomaalauksia löydämme esimerkiksi Calixtuksen katakombin *cubiculumista* a3 (Dunbabin 2003, kuva 102), Priscillan katakombin *cappella greca* (ibid., kuva 103) ja Pietarin ja Marcellinuksen katakombin *arcosoliumista* 75 (ibid., kuva 104). Jensen (1998) tyrmää toisinaan esitetyn tulkinnan katakombien pitokuvauksista ehtoollisena, vedoten erityisesti aterialla tarjottuun kalaruokaan ja osallistujien määrään; hän painottaa, että maalaukset kuvaavat nimenomaan kristinuskoon piiriin siirtyneitä polyteististä perua olevia pitoja.

¹⁵⁴ Johnson 1997, 53–9; Toynbee 1996, 140–1, 199–212, 235–6, kuvat 45, 47. Kristillisiä ja ei-kristillisiä motiiveja yhdistelevät esimerkiksi Pietarinkirkon alaisen nekropolin Julii-suvun haudan 200-luvun puoliväliin ajoitetut mosaiikit ja Rooman Porta Maggioreen läheisyydessä sijaitsevan, Aurelius-nimisten vapautettujen muodostaman veljeskunnan *hypogeumin* maalaukset mainitun vuosisadan alusta.

kuolemaa, kuolleita ja kuolemanjälkeistä olemassaoloa, ts. tuonpuoleista, kirjallista ja epigrafista lähdeaineistoa hyödyntäen. Kuoleman ja sitä ympäröivien rituaalien taustalla vaikuttaneiden uskomusten ymmärtäminen on tärkeää, jotta kuolemankultti voidaan todella käsittää eläväksi osaksi roomalaista yhteiskuntaa, kulttuuria ja sielunmaisemaa, eikä ainoastaan jonkinlaiseksi äänettömäksi, tyhjiyttään kumisevaksi, ontoksi tapakokoelmaksi. Epigrafisen lähdeaineiston ominaispiirteitä avataan varsinaisen analyysin rinnalla, jotta lukija hahmottaa tämän aineistotyypin luonteen, erityisyyden ja suhteen kirjalliseen lähdeaineistoon, ja näin ollen syventää ymmärrystään kuolemasta Rooman valtakunnassa.

2.3 Kuolema, kuolleet ja tuonpuoleinen

Hautapiirtokirjoitukset tarjoavat erinomaisen tulokulman roomalaisten käsityksiin kuolemasta ja tuonpuoleisesta, sillä niiden kautta on mahdollista tarkastella laajaa otosta roomalaisesta yhteiskunnasta, aivan köyhimpiä kansankerroksia lukuun ottamatta. Vertaamalla piirtokirjoitusten sisältämää informaatiota eliitin kirjalliseen kulttuuriin voidaan muodostaa perusteltuja näkemyksiä siitä, kuinka roomalaiset suhtautuivat kuolemaan. Käsityksistä tulee kuitenkin puhua monikossa, sillä roomalaisilla ei ollut yhtenäistä oppijärjestelmää koskien tuonpuoleisen olemassaoloa, sen laatua, luonnetta tai sijaintia, vaan jopa näennäisen vastakohtaiset näkemykset saattoivat elää ja kukoistaa samanaikaisesti, yhdessä ja rinnakkain.¹⁵⁵ Modernin länsimaisen kulttuurin kasvatille, jonka kokemus uskonnosta yleensä tarkoittaa nykyisen muotonsa vakiinnuttanutta kristinuskoa pitkälle hiottuine teologioineen, jossa yksityiskohtien yhtenäisyys ja järjestelmän sisäinen loogisuus on kaiken a ja o, voi tällainen ajatus vaikuttaa pöyristyttävältä ja jopa mahdottomalta hyväksyä. On kuitenkin ymmärrettävä, että esikristillinen, kreikkalais-roomalaisen polyteismin ympärille rakentunut Rooma oli monelta osin aivan erilainen maailma kuin se, mihin me olemme kasvaneet, ja niinpä se myös operoi aivan erilaisten lakien varassa, eikä tämä näy kenties missään niin selkeästi kuin roomalaisten monenkirjavissa käsityksissä siitä, mitä ihmiselle tapahtuu tämän kuoleman jälkeen.¹⁵⁶ Ilmiö ei ole epätavallinen, ja yhä edelleen elävistä, laajemmin tunnetuista uskonnoista esimerkiksi hindulaisuus on samankaltainen sisäisessä epäloogisuudessaan ja toisinaan ristiriitaisten yksityiskohtien rikkaudessaan.

¹⁵⁵ Davies 1999, 129; Fox 1988, 95; Hope 2007, 211–2; Hopkins 1983, 226–7; Kahlos 2004a, 91; Kotila 1992, 27, 30. Tämä tutkimus ei pyri kaikenkattavaan analyysiin Rooman valtakunnan alueen loputtomista toisistaan poikkeavista käsityksistä kuolemanjälkeisestä elämästä, vaan tyytyy erittelemään tutkimuskysymysten puitteissa näkemyksistä yleisimpiä, jotta voimme ymmärtää ei-kristillisen maailmankuvan, tai maailmankuvien, fundamentaalisen eron kristinuskoon nähden. Ciceron lyhyt esittely erilaisista sieluun liittyvistä uskomuksista havainnollistaa näkemysten kirjavuutta tasavallan ajan lopulla: ”*sunt enim qui discessum animi a corpore putent esse mortem: sunt qui nullum censeant fieri discessum, sed una animus et corpus occidere animusque in corpore exstingui. qui discedere animus censent, alii statim dissipari, alii diu permanere, alii semper. quid sit porro ipse animus aut ubi aut unde, magna dissensio est. alii cor ipsum animus videtur [...]*” (Tusc. 1.9.18).

¹⁵⁶ MacMullen 1984, 11–2; Rives 2000, 252.

Piirtokirjoitukset seurasivat vainajan uskomusjärjestelmästä riippumatta samankaltaisia kaavoja koko valtakunnan alueella: varhaisesta keisariajasta lähtien ne alkoivat useimmiten puhuttelulla kuolleiden hengille, *di manes*, *dis manibus* tai *dis manibus sacrum*, usein lyhennettynä yksinkertaisesti *DM* tai *DMS*, mitä seurasi edesmenneen/-menneiden nimi/nimet.¹⁵⁷ Monet piirtokirjoitukset loppuvat tähän, mutta varallisuuden salliessa niihin saatettiin kaivertaa myös esimerkiksi haudan pystyttänyt taho ja näiden viimeiset jäähyväiset läheiselleen, ja toisinaan kirjoituksiin on myös merkitty ne konsulit, jotka olivat virassa haudan pystyttämisen aikana.¹⁵⁸ Piirtokirjoitukset saattoivat myös ”puhua” lukijansa kautta, sillä roomalaisessa maailmassa kaikenlainen lukeminen tapahtui yleensä ääneen: ”*quisque meum titulum stat legerit et dicit sit tibi terra levis*” (”ken pysähtyvä kirjoitukseni lukeekaan, hän sanokoon ’maatsoon maa kevyenä ylläsi’”).¹⁵⁹ Edellinen on vain yksi esimerkki muistomerkkeihin kaiverretuista viesteistä, vainajain viimeisistä, jälkimaailmalle osoitetuista sanoista, jotka ovat tämän tutkimuksen kontekstissa erityisen mielenkiintoisia, sillä niiden avulla voidaan tarkastella, kuinka roomalaiset suhtautuivat kuolemaan ja kuolemanjälkeiseen elämään.

Toisinaan piirtokirjoitukset antavat ymmärtää, etteivät niiden takana tai alla lepäävät henkilöt uskoneet sielun selviytymiseen kuoleman jälkeen. Usein tämä kertoo vainajan mieltymyksestä stoalaisuuteen tai epikurolaisuuteen, sillä nämä antiikin maailmassa suurta suosiota nauttineet filosofiset koulukunnat katsoivat karkeasti tiivistäen sielun katoavan kuoleman yhteydessä, kun ihmisen yksilöllinen tietoisuus sulautui eräänlaiseen persoonattomaan, universaaliin elämänvoimaan.¹⁶⁰ Tämänkaltaisista näkemyksistä meille viestivät myös muutamat usein toistuvat piirtokirjoituskaavat tai -teemat, joista tunnetuimpana esimerkkinä mainittakoon erityisen suosittu, joskus jopa kirjainyhdistelmäksi *NFFNSNC* lyhennetty ”*non fui, fui, non sum, non curo*” (”en ollut,

¹⁵⁷ Carroll 2006, 126; Davies 1999, 146; Kahlos 2004a, 89; Toynbee 1996, 35. Etunimet tyypillisesti lyhennettiin, jolloin kaikille oli selvää, että piirtokirjoituksesta löytyvä yksinäinen *C* ennen sukunimeä tarkoitti Gaiusta, *CL* Claudiusta, *M* Marcusta, *Q* Quintusta ja niin edelleen. Carroll (2006, 295–7) avaa roomalaisten hautapiirtokirjoitusten yleisimmät lyhentet.

¹⁵⁸ Roomalaiset nimesivät vuodet ja pitivät kirjaa ajasta käyttäen niiden konsuleiden nimiä, jotka olivat kunakin vuonna virassa (Pino Polo 2011, 15–6). Piirtokirjoituksissa mainittuja konsulivuotia voidaan pitää huomaavaisena palveluksena myöhemmille arkeologeille ja antiikintutkijoille, sillä tämä mahdollistaa hautojen ajoituksen, vaikka aikalaisten motiiveina olivat pikemminkin lakiteknilliset syyt, sillä konsulivuodet mainitaan yleensä piirtokirjoitukseen ikuistetun haudan osto- tai myyntitapahtuman yhteydessä (Carroll 2006, 127–9; Kahlos 2004a, 90; Morris 1992, 157). Toinen tapa jäsentää aikaa oli mitata vuosia Rooman kaupungin perustamisesta, *ab urbe condita*, joka sijoittuu meidän ajanlaskusamme vuoteen 753 eaa.

¹⁵⁹ *CE* 1463. Yksi piirtokirjoituskaavoista suosituimmista, *sit tibi terra levis*, lyhennettiin tyypillisesti muotoon *STTL* (Toynbee 1996, 37). Carroll 2008 käsittelee yksityiskohtaisesti lukijansa kautta puhuvia piirtokirjoituksia.

¹⁶⁰ Davies 129–31; Carroll 2006, 3–4; Kotila 1992, 30–1; MacMullen 1981, 56–7; Toynbee 1996, 34. Näin esimerkiksi piirtokirjoituksissa *CIL* VI 4632 = *ILS* 8161a (”*M(arcus) Ogulnius M(arci) l(ibertus) Rufio hic est et non est*”) ja *CIL* VI 17985a, johon palaamme tämän tutkimuksen luvussa 3.2. Epikurolaisia näkemyksiä kuolemasta avaa monisanaisesti Lucretius teoksensa *De rerum natura* kolmannessa kirjassa, stoalaisia puolestaan Seneca siellä täällä pitkin laajaa säilynyttä kirjallista tuotantoaan (esim. *epist.* 4).

olin, en ole, en välitä”). Henkilön ei toki tarvinnut olla filosofisen koulukunnan kannattaja suhtautuakseen epäilevästi tai kieltäen kuolemanjälkeiseen elämään, ja uskomukset saatettiin ilmaista myös monisanaisemmin: ”*si quaeris quae sim cinis et en tosta favilla*” (”jos kysyt kuka olen, olen tuhkaa ja palaneita hiiliä”).¹⁶¹ Myös roomalainen eliitti toistuvasti kyseenalaisti rahvaanomaisina pitämänsä uskomukset kuolemanjälkeisestä elämästä ja muistoriittien tarpeellisuudesta.¹⁶² Tämän voidaan toisaalta käänteisesti tulkita kertovan näiden näkemysten suuresta suosiosta massojen parissa, ja lukuisat kuolemanjälkeisestä olemassaolosta tavalla tai toisella viestivät piirtokirjoitukset, kirjallisuus ja arkeologia antavatkin perustellusti ymmärtää, että usko jonkinasteiseen tietoiseen kuolemanjälkeiseen olemassaoloon ja elävien ja kuolleiden väliseen, vuorovaikutukselliseen suhteeseen oli edellä esitellyistä trendeistä huolimatta iskostunut hyvin syvälle roomalaiseen kulttuuriin ja tajuntaan.¹⁶³

On kuitenkin hankala sanoa yksiselitteisesti, millaista tämä olemassaolo tarkalleen oli, missä kuolleiden maailman ajateltiin sijaitsevan tai mikä oli sen tarkempi rakenne. Toisinaan tuonpuoleinen associoitiin feminiiniseen maajumalattareen,¹⁶⁴ mutta vanhempi tutkimuskirjallisuus on perinteisesti pyrkinyt vastaamaan näihin kysymyksiin Vergiliuksen (70–21 eaa.) eepistä *Aeneis*-runoelmaa hyödyntäen. *Aeneis* esitteleekin hyvin yksityiskohtaisen kuvan tuonpuoleisesta eri tasoineen, mutta on muistettava, että kyseessä on kreikkalaisesta, homeerisesta mytologiasta ammentava kaunokirjallinen teos, eikä tekstiä voi kohdella sellaisenaan todisteena siitä, kuinka

¹⁶¹ *CIL* IX 1837. Hopkins 1983, 230; Kahlos 2004a, 92; Toynbee 1996, 34. *CIL* V 2893 = *ILS* 8164, *CIL* VIII 3463 ja *CIL* XIII 530 käyttävät *NFFNSNC*-kaavaa. Runollisemmista piirtokirjoituksista, jotka kieltävät tuonpuoleisen ks. myös *CIL* I 6298 tai *CIL* VI 26003: ”*nihil sumus ut fuimus mortales. dispice, lector, ab nihilo ad nihilum quam cito reccidimus.*” *CIL* XI 856 tiivistää ytimekkäästi: ”*sumus mortales, immortales non sumus.*” Myös *CIL* V 8974 on ilmaisussaan jokseenkin suoraviivainen: ”*nil mali est ubi nil est.*” Lattimore (1962, 78–82) listaa runsaan määrän piirtokirjoituksia, jotka kertovat edesmenneiden nihilistisestä suhtautumisesta kuolemanjälkeiseen elämään.

¹⁶² Kotila 1992, 29–30; Kyle 1998, 143, nootti 15. Näin esimerkiksi Juvenalis (2.149–52: ”*esse aliquid manes et subterranea regna, Cocytum et Stygio ranas in gurgite nigras, atque una transire vadum tot milia cumba nec pueri credunt, nisi qui nondum aere lavantur.*”), Plinius vanhempi (*nat.* 7.188–90: ”[...] *quae deinde sedes quantave multitudo tot saeculis animarum vel umbrarum? puerilium ista deliramentorum avidaeque numquam desinere mortalitatis commenta sunt.*”) ja Seneca (*dial.* 6.19.4: ”*cogita nullis defunctum malis adfici, illa, quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulas esse, nullas imminere mortuis tenebras nec carcerem nec flumina igne flagrantia nec Oblivionem amnem [...]*”). Catullus ilmaisee asian runollisemmin: ”*nobis, cum semel occidit brevis lux, nox est perpetua una dormienda*” (5.4–6). Myös Lukianos kyseenalaistaa satiirissaan uhrien merkityksen ja arvelee, etteivät ne voi tavoittaa manan maille painuneita vainajia (*cont.* 22).

¹⁶³ Hope 2007, 212; Hopkins 1983, 229–30; Kahlos 2004a, 91; Kotila 1992, 28–30; Lattimore 1962; Toynbee 1996, 34. Propertius ilmaisee asian suoraviivaisesti: ”*sunt aliquid Manes: letum non omnia finit, luridaque evictos effugit umbra rogos*” (4.7.1–2). Elävien ja kuolleiden välisestä vuorovaikutuksellisesta suhteesta kertovat jo mainittujen puhuvien ja alla esiteltujen lisäksi lukemattomat Lattimoren teoksessaan listaamat piirtokirjoitukset, ks. esim. luvut 3 ja 7.

¹⁶⁴ Bodel 2008, 222; Toynbee 1996, 37–8. Maaäidistä kuolleiden vastaanottajana viestivät piirtokirjoitukset *CIL* VI 15493 ja *CIL* XII 1932. Verrattain yleinen piirtokirjoituskaava ”*mortua heic ego sum et sum cinis, is cinis terrast: sein est terra dea, ego sum dea, mortua non sum*” todistaa uskomuksen suosiosta, ks. esim. *CIL* VI 35887.

tavalliset roomalaiset jäsensivät kuolemanjälkeistä elämää.¹⁶⁵ Kreikkalaisten vaikutus roomalaiseen kulttuuriin, erityisesti korkeakulttuuriin, kuitenkin *oli* huomattavan voimakasta jo varhain sekä etruskien että Italiassa vaikuttavien kreikkalaisten itsensä kautta, mutta erityisesti se vahvistuu Rooman valloitettua lopullisesti Kreikan vuonna 146 eaa. Tämä kreikkalainen vaikutus ulottuu tietyissä määrin myös siihen, kuinka roomalaiset suhtautuivat kuolemaan, ja se alkaa korostua entisestään varhaisesta keisariajasta eteenpäin, jolloin valtaapitävät tahot keisari Augustuksen uskonnollisen reformin myötä alkoivat tarkoituksellisesti muokata massojensa mielenmaisemaa, mikä ilmenee erityisesti tällöin vauhdilla kehittyvän hautataiteen yhteydessä loputtomine kreikkalaisesta mytologiasta ammentavine kohtauksineen ja hahmoineen. Tutkimuskirjallisuus puhuukin yleisesti *kreikkalais-roomalaisesta* mytologiasta ja polyteismistä Välimeren alueen antiikinaikaista uskonnollista mielenmaisemaa kuvatessaan.¹⁶⁶

Elämän ja kuoleman välinen raja nousee toistuvasti esille kreikkalais-roomalaisessa mytologiassa, jolle keskeinen tapa jäsentää maailmaa oli erottaa se kuolemattomiin jumaliin ja kuolevaisiin ihmisiin. Myytit tuntevat monia tämän rajan ylittäviä hahmoja, heeroksia, jumalia ja puolijumalia, kuten Herkules, Orfeus, Odysseus ja Dionysos.¹⁶⁷ Kreikkalaiseen manalaan, maanalaiseen Haadekseen matkustaessaan nämä löytävät periltä surumielisen, pimeän paikan täynnä vainajien persoonattomia haamuja, maanpäällisen elämänsä unohtaneina, melankolisia ikuisuuden päiviään viettäen, mitään tekemättä, varsinaisesti kärsimättä mutta myöskään mistään iloitsematta. Haadekseen päästäkseen sinne matkaavien tulee ylittää joki, jonka ylitystä valvoo edeltävässä alaluvussakin mainittu Kharon, obol-kolikkoa työstään palkaksi vaativa lautturi. Tarkemmat yksityiskohdat, joita on paljon, ovat kuitenkin tämän tutkimuksen kontekstissa triviaaleja, sillä ne eivät voi valottaa meille Rooman valtakunnan asukkaiden elettyä kokemusta tuonpuoleisesta vaan sijoittuvat kreikkalais-roomalaisen polyteismin teologian puolelle, mutta edellinen, tiivis luonnehdinta Haadeksen keskeisistä ominaispiirteistä vaikuttaisi muun lähdeaineiston valossa vastaavan osapuilleen sitä, miten merkittävä osa roomalaisista koki tuonpuoleisen luonteen ja muodon.¹⁶⁸ Tämä laajalle levinnyt, kolkohko näkemys tuonpuoleisesta ja kuolemanjälkeisestä

¹⁶⁵ Kahlos 2004a, 91; Toynbee 1996, 36–7. *Aeneiaan* kuudes kirja kuvaa runoelman päähenkilön matkaa tuonpuoleiseen isänsä haamua tervehtimään.

¹⁶⁶ Beard, North & Price 1998, 62–6, 69–71; Davies 1999, 125–9; Feeney 2001, 25–7, 47–52; Rives 2000, 251, 262–4; Zanker 1990, 1–2, 101–2. Horatius ei ollut väärässä runoilleensa, kuinka ”*Graecia capta ferum victorem cepit et artis intulit agresti Latio*” (*epod.* 2.1.156).

¹⁶⁷ Davies 1999, 128, 136.

¹⁶⁸ Davies 1999, 132–4; Hope 2007, 215–6; Kotila 1992, 27–9. Klassista kreikkalais-roomalaista Haadesta kuvaavat Vergiliuksen lisäksi mm. Ovidius (*met.* 4.432–45) ja Lukianos (*luct.* 2–9); myös Horatius runoilee, kuinka manalaan matkustettuaamme olemme kaikki vain varjoa ja pölyä (4.7.14–6: ”[...] *pulvis et umbra sumus*”). Manalaan liittyneistä jumalista mainittakoon lyhyesti sen herra, itse Haades, latinalaisittain Pluto tai Dis Pater, ja tämän vaimo Persephone, latinaksi Proserpina. Jumalia mainitaan suhteellisen harvoin piirtokirjoituksissa, ja niiden merkitys arkisessa, eletyssä

elämästä selittänee tutkimuskirjallisuudessa toisinaan esitetyn metaforan, jonka mukaan roomalainen katsoi kuoleman porteilta elämäänsä rintamasuunta mennyttä kohti osoittaen.¹⁶⁹

Mitä tarkoittaa, että ihmiset olivat kuolevaisia? Mitä kuolleet olivat? Mitä ilmeisimmin kreikkalaiset sen paremmin kuin roomalaisetkaan eivät Rooman keisarien tekemää poikkeusta lukuun ottamatta ajatelleet ihmisen muuttuvan jumalaksi kuollessaan, mutta kuolleita voidaan jo varhaisesta Roomasta asti pitää eräänlaisena välikategoriana jumalten ja elävien ihmisten välissä.¹⁷⁰ Ne eivät olleet jumalia, mutta jumalten tapaan niiltä voitiin rukoilla apua, niille tuli uhrata, niitä tuli muistaa ja niitä tuli kunnioittaa; velvollisuuksien laiminlyömisestä seurasi rangaistus. Elävien tuli huolehtia kuolleiden hyvinvoinnista, ja hauta oli niiden koti.¹⁷¹ Verrattain vähäisen varhaisemman lähdeaineiston puitteissa vaikuttaisi siltä, että ainakin vielä myöhäistasavaltaan asti kuolleisiin suhtauduttiin eräänlaisena suurena, hahmottomana, jumalallisena tai puolijumalallisena massana, mutta muutamat hieman ennen ajanlaskumme alkua kirjoittavat auktorit viittaavat jo yksilöllisiin kuolleiden henkiin. Samoihin aikoihin yleistyy jo mainittu *DM*-piirtokirjoituskaava, jonka yhteyteen liitetään kaavan monikkomuodosta huolimatta yleensä edesmenneen nimi ja joskus myös muuta sielun jatkuvuudesta viestivää informaatiota, mikä antaisi ymmärtää jonkinlaisen muutoksen tapahtuneen roomalaisten käsityksissä koskien nimenomaan yksilöllisen sielun selviytymistä tuonpuoleisessa.¹⁷² Riippumatta siitä kuinka yksilöllisiä vainajat olivat, oli heillä mitä ilmeisimmin jonkinlainen tuonpuoleinen olemus, sillä jokainen suku oli kautta aikain ollut vastuussa omista vainajistaan ja sukunsa hengen, *geniuksen*, kunnioittamisesta, ja hyvin vaalittua suhdetta esi-isiin pidettiin korkeassa arvossa, sillä se saattoi potentiaalisesti edesauttaa suvun elävien jäsenten

uskonnossa onkin hieman kyseenalainen (Mustakallio 2008, 18). Valoton, lohduton, surumielinen tuonpuoleinen, jossa kuolleiden varjot vaeltavat päämäärättä ikuista yötä ilonaan ainoastaan haulalahjansa ja heille osoitetut uhrat, ei suinkaan ole kreikkalais-roomalainen keksintö, vaan lukemattomat kulttuurit, kuten sumerit (Crawford 2004, 135–6), juutalaiset (ks. alla) ja suomalaiset (Pentikäinen 1990, 31–3) ovat kautta aikain kokeneet manalan jotakuinkin yhtäläisesti.

¹⁶⁹ Davies 1999, 196.

¹⁷⁰ Beard, North & Price 1998, 31, 208–10. Cic. *leg.* 2.22.55: ”*nec vero tam denicales quae a nece appellatae sunt, quia residentur mortuis, quam ceterorum caelestium quieti dies feriae nominarentur, nisi maiores eos, qui ex hac vita migrasset, in deorum numero esse voluissent.*” Rooman keisareilla oli tapana korottaa yhdessä senaatin kanssa edeltäjänsä jumaliksi (*divus*), paitsi jos nämä olivat syystä tai toisesta joutuneet epäsuosioon, kuten vaikkapa keisari Neron (37–68) tai Commoduksen (161–92) tapauksessa. Keisarit saattoivat myös kohottaa edesmenneitä läheisiään jumaliksi; näin toimi esimerkiksi keisari Hadrianus tämän nuoren rakastajan Antinoon hukuttua Niiliin noin vuonna 130. Jumalaksi tai pikemminkin jumalallisiksi korotetut keisarit eivät kuitenkaan olleet aivan samanarvoisia varsinaisten jumalten kanssa (Hope 2007, 223–4; Rives 2000, 267–8).

¹⁷¹ Bynum 1995, 53; Fox 1988, 97–8; Kotila 1992, 28, 33–4. Haudasta vainajan kotina, *domus aeternana*, ks. luvun 2.1 nootti 88. Kuolleille uhraamisen mainitsevat mm. Catullus (101: ”[...] *nunc tamen interea haec, prisco quae more parentum tradita sunt tristi munere ad inferias* [...]”) ja Lukianos (*luct.* 9; *philops.* 21). Propertius viittaa eräässä elegiassaan janoiseen kuolleeseen (4.5.1–4: ”*et tua, quod non vis, sentiat umbra sitim*”); toisessa vainaja valittelee, ettei häntä ole kuolemassaan huomioitu (4.7.1–34). *CIL* XII 5102 kertoo asukkaansa juovan haudassaan entistäkin innokkaammin, koska hän tulee pysymään siellä ikuisesti. Kuolleita saatettiin pyrkiä käyttämään myös kirousten tai ennustamisen välikäsinä (Hope 2007, 244–5; Lucan. 6.667–717).

¹⁷² Hopkins 1983, 227; Toynbee 1996, 34–5. Näin esimerkiksi Livius (3.58.2) ja Vergilius (*Aen.* 6.743–51).

maallisia pyrkimyksiä. Toisaalta taas suvuttomat, hautaamattomat tai muusta syystä huolenpidon ulkopuolelle jääneet kuolleet saattoivat muuttua eläville vaarallisiksi, toisinaan lemuureiksi tai larvoiksi kutsutuiksi entiteeteiksi, joista roomalainen yhteiskunta oli myös valtiotasolla huolissaan. Näiden rauhattomien ja hyljeksittyjen kuolleiden henkien pelättiin tuovan mukanaan vahinkoa, katastrofeja ja kuolemaa eläville, ja niinpä myös piirtokirjoituksissa ympäri valtakuntaa pyritään toistuvasti varmistamaan hautakultin jatkuvuus uhrein ja pidoin.¹⁷³ Usko kuolleiden henkiin ei ollut ainoastaan alempien yhteiskuntaluokkien kansanuskoa, vaan myös roomalainen eliitti mitä ilmeisimmin suhtautui uhkaan vakavasti, vaikka myöhempi historiankirjoitus onkin toisinaan vähätellyt yliluonnollisuuden vaikutusta roomalaisen yläluokan mielenmaisemaan.¹⁷⁴

Roomalaisten ajatukset tuonpuoleisesta eivät kuitenkaan olleet aina niin kolikkoja kuin kaiken edellisen perusteella saattaisi ajatella. Kaikesta kuolemanjälkeiseen elämään liittyvästä avoimuudesta huolimatta ei ollut epätavallista ajatella, että ihmisen moraaliset valinnat hänen elämänsä aikana vaikuttivat jollakin tavalla tämän lopulliseen kohtaloon tuonpuoleisessa, ja hyvin eletty elämä palkittiin kuoleman jälkeen. Toiset puolestaan esittivät näkemyksiä sielun jälleensyntymästä uudessa ruumiissa.¹⁷⁵ Sielun kuolemattomuudesta kirjoittaa esimerkiksi elämänsä ehtoopuolta viettävä, tyttärensä menettänyt Cicero (106–43 eaa.), joka vaikuttaa omaksuneen näkemyksen, jonka mukaan sielu vapautuu kuolleessaan materiaalisen maailman kahleista taivaisiin, samaan jumalalliseen olemukseen mistä on syntynytkin. Erityisesti valtiotasolla

¹⁷³ Graham 2005b, 136; Hope 2007, 153–4; Hopkins 1983, 234, 248; Kotila 1992, 31–4; Kyle 1998, 129–30; Toynbee 1996, 35. Jo keskitasavallan ajalla kirjoittava Plautus (*Am.* 777; *Capt.* 598; *Cas.* 592) mainitsee toistamiseen pahansuovat larvat, mistä voimme päätellä kyseessä olleen erityisen vanha roomalainen uskomus, joka oli myös iskostettu osaksi roomalaista rituaalikalenteria, jota tämän tutkimuksen neljäs luku käsittelee tarkemmin. Apuleius varoittaa kuolleen kostosta (*met.* 8.9: "[...] *ne forte immaturitate nuptiarum indignatione iusta manes acerbos mariti ad exitium salutis tuae suscitemus.*"); Porphyrio varoittaa vaarallisista vaeltavista kuolleista (*Hor. sat.* 2.2.209: "*umbras vagantes hominum ante diem mortuorum, et ideo metuendas*"); Ovidius kertoo tyytymättömien kuolleiden vihasta roomalaisten laiminlyötyä hautakulttiin kuuluvat velvollisuutensa (*fast.* 2.547–56: "*nam dicitur omine ab isto Roma suburbanis incaluisse rogis. vix equidem credo: bustis exisse feruntur et tacitae questii tempore noctis avi, perque vias Urbis latosque ululasse per agros deformes animas, volgus inane, ferunt.*"). Esimerkiksi *CIL* V 2176, *CIL* X 5853 ja *CIL* XII 1657 pyrkivät takaamaan hautakultin jatkuvuuden; toisena vaikuttavana tekijänä voidaan toki pitää edesmenneiden tarvetta taata muistonsa säilyvyys, mihin tämän tutkimuksen neljäs luku keskittyy tarkemmin. Myös suomalaisessa kansanperinteessä on oltu huolissaan "sijattomista sieluista", tuonpuoleisen ulkopuolelle syystä tai toisesta jääneistä, levottomista vainajista (Pentikäinen 1990, 95).

¹⁷⁴ Hopkins 1983, 234. Yliluonnollisen kokemuksesta roomalaisen yläluokan mielenmaisemassa ks. esim. Plin. *epist.* 7.27 ja Tac. *ann.* 11.21.

¹⁷⁵ Hope 2007, 219–21; Hopkins 1983, 227; Toynbee 1996, 36. Elämän aikana tehtyjen moraalisten valintojen vaikutuksesta tuonpuoleiseen Verg. *Aen.* 6.608–17, *ibid.* 6.638–92 ja Plu. *mor.* 566F. Sielunvaelluksesta esim. Ov. *met.* 15.165–8: "*omnia mutantur, nihil interit: errat, et illinc huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus spiritus eque feris humana in corpora transit inque feras noster, nec tempore deperit ullo [...]*". Myös kuolintavat merkitsivät, ja itsemurhaa tai hirttämistä pidettiin tuonpuoleisen kohtalon kannalta erityisen epäsuotuisina – joskaan asia ei ollut aivan mustavalkoinen – ja siksi esimerkiksi seuraavassa luvussa käsitelty Lanuviumin hautakollegio ei sääntökirjansa (*CIL* XIV 2112) mukaan hautaa itsensä murhanneita jäseniään (Hope 2000a, 117–8; Kyle 1998, 131).

ansioituneet henkilöt saattoivat odottaa pääsevänsä osaksi tähtiä.¹⁷⁶ Käsitys autuaammasta tuonpuoleisesta ei suinkaan ollut vain kirjallisuudessa tavattava *topos*, vaan varhaisesta keisariajasta eteenpäin kulttuurissa voidaan myös piirtokirjoitusten perusteella havaita tapahtuneen laajempi siirtymä kohti positiivisempaa näkemystä kuolemanjälkeisestä elämästä, vaikka tämän perinteisestä, melankolisesta tuonelasta poikkeavan tuonpuoleisen muotoa onkin jälleen mahdotonta määritellä tarkemmin käsitysten moninaisuudesta johtuen. Muutoksen taustalla vaikuttaviksi tekijöiksi on esitetty muun muassa mysteerikulttien, uusplatonilaisuuden ja hellenistisen Elysion-paratiisikonseptin kasvanutta suosiota, mutta roomalainen uskonnollinen maailma oli, kuten tiedämme, hämmästyttävän sopeutumiskykyinen, ja niinpä vanhat uskomukset elivät rinnakkain uusien ajatusten kanssa. Lattimore kuitenkin tiivistää laajan hautapiirtokirjoituksia käsittelevän tutkimuksensa päätelmissä, ettei usko sielun kuolemattomuuteen ollut lopulta kovin yleistä kreikkalais-roomalaisessa maailmassa.¹⁷⁷

Edellä esiteltyjen näkemysten laajasta kirjosta ja ristiriitaisuudesta huolimatta voimme piirtokirjoitusten, kirjallisuuden ja arkeologian perusteella havaita, että suuri osa Rooman valtakunnan asukkaista koki kuolleiden jollakin tavalla jatkavan elämäänsä maan alla hautojensa läheisyydessä ja tarvitsevan säännöllistä huolenpitoa, ja tämä perinteistä roomalaista kuolemankulttia määrittelevä uskomus todella vaikuttaisi säilyneen uskonnollisessa maailmassa tapahtuneista muutoksista huolimatta hyvin vakaana ja muuttumattomana halki tarkastelemamme ajanjakson. Vaikka uskonto ja perinteet olivat jossakin määrin toisistaan erillisiä ja itsenäisiä toiminnan kenttiä, olivat ne myös erottamattomasti yhteensidottuja ja toimivat keskinäisessä vuorovaikutuksessa. Uskonnollinen maailmanjärjestys oli pitkälti rakentunut sen peruspilareiden

¹⁷⁶ Davies 1999, 135–6. Cic. *Tusc.* 1.31.76–7; *ibid.* 1.34.82–3: ”*video te alte spectare et velle in caelum migrare. spero fore ut contingat id nobis [...]*”. Myös teoksensa *De re publica* osassa *Somnium Scipionis* Cicero kuvailee kuolemanjälkeistä elämää tähdissä, tosin nimenomaan valtiotasolla ansioituneiden Scipioiden kautta: ”*omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur [...] ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem vides (erat autem is splendidissimo candore inter flammam circus elucens), quem vos, ut a Graecis accepistis, orbem lacteum nuncupatis.*” (*rep.* 6.13–6). Ciceron jalanjäljissä kirjoittava Horatius tiivistää olennaisen: ”*dulce et decorum est pro matris mori*” (*carm.* 3.2.13).

¹⁷⁷ Beard, North & Price 1998, 246–8; Kahlos 2004a, 91–2; Kotila 1992, 28–9; Lattimore 1962, 342; Toynbee 1996, 38–9. Isiksen, Mithran, Dionysoksen ja muiden jumalten ympärille keskittyneiden mysteerikulttien suosio kasvoi keisariajalla Rooman valtakunnassa merkittävästi, ja useat näistä vaikuttaisivat uskoneen jonkinlaiseen perinteistä tuonpuoleista positiivisempaan kuolemanjälkeiseen elämään (Mustakallio 2008, 113–4). Valitettavasti lähdeaineisto kulttien uskomuksista on hyvin vähäistä näiden tarkoituksellisen salailevuuden tähden, sillä kulttiin initioitavan tuli vannon pitävänsä kulttien opetukset yksinomaan sisäpiirin tietona, ja näin niiden jäsenet vaikuttaisivat pääsääntöisesti myös toimineen (Fox 1988, 96–7; Hope 2007, 223; MacMullen 1981, 53–5). Havainnollistava kirjallinen lähde Isiksen mysteerikultista on Apuleiuksen *Kultaisen aasin* yhdestoista kirja, tämän tutkimuksen kontekstissa eritoten *met.* 11.23, jossa Apuleius kertoo melko yksityiskohtaisesti päähenkilönsä initiaatiosta kulttiin ja tähän liittyvästä jälleensyntymisen kokemuksesta: ”*accessi confinium mortis et, calcato Proserpinae limine, per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.*”

virkaa toimittaneiden perinteiden varaan, ja niinpä uskonto eli, kukki ja kukoisti – ei ainoastaan, mutta muun muassa – perinteiden kautta. Tästä syystä on nähdäkseni tarpeetonta pohtia, kuka oikeasti uskoi mitäkin ja kuka ei, sillä kysymykseen ei voida saada vastausta, ja vastauksesta riippumatta perinteitä ja vanhoja tapoja joka tapauksessa mitä ilmeisimmin noudatettiin ja pidettiin kunniassa jopa uskonnollisesti välinpitämättömämpien roomalaisten parissa. Tähän voidaan toki olettaa vaikuttaneen myös elävien yhteisön sosiaalinen todellisuus, mitä tämän tutkimuksen neljäs luku käsittelee tarkemmin, mutta suurimmalle osalle Rooman valtakunnan alueen asukkaista materiaaliseen todellisuuteen yhteydessä oleva kuolleiden maailma ja vainajien jossakin muodossa yhä elävät henget vaikuttaisivat joka tapauksessa olleen jokapäiväistä aitoa, elettyä elämää.¹⁷⁸

Suurin osa meidän päiviimme säilyneistä antiikinaikaisista kristityistä hautapiirtokirjoituksista on peräisin Rooman kaupungista, joskin niitä esiintyy pienemmissä määrin myös koko läntisen imperiumin alueella. Ne ovat pääosin katakombeista, ja varhaisimmat niistä ajoittuvat toisen vuosisadan lopulle, mistä eteenpäin kirjoitusten määrä kasvaa tasaisesti uskonnon saavuttaessa yhä enemmän suosiota kaupungin ja valtakunnan väestön keskuudessa. Kirjoituksia ei ainoastaan kaiverrettu, vaan niitä saatettiin myös maalata kiveen, tiiliin tai laastiin, joilla kuolleiden ruumiit suljettiin ja sinetöitiin katakombien hautasyvennyksiin. Sekä latinaa että kreikkaa käytettiin, eivätkä kirjoitukset aina olleet erityisen ammattimaisesti tehtyjä moniin ei-kristillisiin piirtokirjoituksiin verrattuna, minkä syyksi tutkimuskirjallisuudessa on epäilty muun muassa varhaiskristittyjen tarvetta korostaa nöyryyttään, joskaan tämän tutkimuksen kirjoittaja ei ota kantaa mainittuun päätelmään. Lähellekään kaikkia katakombien hautoja ei merkitty piirtokirjoituksilla.¹⁷⁹

Samoin kuin ei-kristittyjen roomalaisten, myös kristittyjen hautapiirtokirjoitukset seurailivat vakiintuneita kaavoja, jotka uskonnon vakiinnuttaessa voimakkaasti muotoaan kolmannen vuosisadan aikana eriytyivät hieman edeltävästä perinteestä, vaikka limittymistä ei-kristilliseen kulttuuriin oli edelleen paljon. Näiden kristinuskolle ominaisten piirtokirjoituskaavojen muodostuminen oli sidoksissa kristittyjen taipumukseen haudata uskontonsa kannattajat toistensa lähetyville, jolloin kirjoitukset saattoivat hakea helposti mallia toisiltaan ja löytää yhteisen ilmaisukielen.¹⁸⁰ Useat kirjoitukset alkoivat edelleen perinteisellä puhuttelulla kuolleiden hengille, *DM, dis manes* tai *dis manibus*, joissakin tapauksissa aina 600-luvulle asti, mihin Carroll epäilee syyksi kristittyjen yhtäläistä huolta hautojensa laillisuudesta – ilman lain takaamaa suojaa haudat

¹⁷⁸ Hope 2007, 235–6; Toynbee 1996, 37–8.

¹⁷⁹ Bodel 2008, 225–6; Carroll 2006, 265–6.

¹⁸⁰ Carroll 2006, 266–8; Lattimore 1962, 301.

olivat huomattavasti alttiimpia ryöstelylle, mikä oli erityisen vastenmielinen ajatus ruumiin kirjaimelliseen ylösnousemukseen uskoville kristityille.¹⁸¹ Perinteisestä aloituspuhuttelusta ja muista kristinuskon ulkopuolelta periytyneistä kaavoista huolimatta kirjoituksiin on usein sekoittunut niin Roomassa kuin provinssseissakin selkeästi kristillisiä elementtejä, kuten mainintoja yhdestä jumalasta (*per unum deum*) ja erilaisia variaatioita rauhassa lepäämisestä (*requiescat in pace*, mutta usein vain *in pace*) tai edesmenneen säilymisestä elävien muistoissa (*in bona memoriae*).¹⁸² Myös huomioita sielun ja kehon kuolemanjälkeisestä kohtalosta esiintyy: kuolleet saattoivat ylittää rajan tai matkustaa (*transiit* tai *migravit*) Jumalan luo, missä heidät otettiin tervetulleesti vastaan, enkelit saattoivat hakea heidät pois (*accersitus ab angelis*), tai he saattoivat nauttia ikuisuudesta yhdessä marttyyrien kanssa.¹⁸³ Kaste on niin ikään kirjoituksissa toistuva teema. Toisaalta kirjoituksissa saatettiin myös tuttuun tapaan puhutella lukijoita, mutta siinä missä ei-kristityt yleensä tyytyivät kuolleen muistamiseen tämän nimen ääneen lausumalla ja ehkä hieman itsestään kertomalla, jotkut kristityt pyysivät haudan takaa eläviä rukoilemaan näiden puolesta. Usein kirjoitukset kuitenkin olivat melko yksinkertaisia, sisältäen ainoastaan edesmenneen nimen, yleensä myös tämän kuolinpäivän (*dies natalis*) ja joskus jonkin kristillisen symbolin, joista kreikankielisen Kristuksen nimen kahden ensimmäisen kirjaimen *X* (khi) ja *P* (rho) yhdistelmä nautti huomattavan suurta suosiota. Kristityt suosivat muutenkin hautapiirtokirjoituksissaan kuvakieltä jopa muita roomalaisia enemmän, ja kyyhkysel, palmupuun oksat, kalat ja ankkurit ovat *XP*-kristogrammin lisäksi erityisen yleisiä motiiveja.¹⁸⁴ Symbolit eivät aina olleet kristittyjen itsensä alkuperäisiä luomuksia, vaan 300–400-luvuilla yleistyvät, kristittyjenkin suosimat lammasta olallaan kantavat paimenet ja käsiään ylös kohottaen rukoilevat ihmishahmot löytyvät myös ei-kristillisestä hautagrafiikasta.¹⁸⁵

¹⁸¹ Carroll 2006, 266–7; Kahlos 2004a, 89. *DM*-kaava sisältyy mm. piirtokirjoituksiin *ICUR* V 15330 ja *ICUR* II 4246, joka sisältää lisäksi kaksi kalaa ja ankkurin, ks. alla nootti 184.

¹⁸² Carroll 2006, 267–8; Hopkins 1983, 232; Lattimore 1962, 307; Stevenson 1985, 154–5. Esimerkkeinä tekstissä mainituista kaavoista mainittakoon *ICUR* X 27126, *CIL* XII 935, 938, 941 ja *CIL* XIII 8477. Toive rauhassa lepäämisestä on kristittyjen hautapiirtokirjoitusmotiiveista tärkein ja yleisin, sillä juuri lepoa ja rauhaa Jeesuksen ajateltiin seuraajilleen viime kädessä suovan (Joh. 14.27).

¹⁸³ Carroll 2006, 269. Tekstissä mainitut teemat voidaan lukea esimerkiksi piirtokirjoituksista *ICUR* III 9155, *ICUR* VI 17246, *CIL* XII 590, 2062, 2654, 8481 ja *CIL* XIII 2423. Nämä näkemykset ovat toki hieman ristiriidassa alla esitellyn *refrigerium*-ajatuksen kanssa, jossa vain marttyyrit pääsevät suoraan taivaaseen muiden uskovaisten odottaessa levollisesti Jeesuksen viimeistä tuomiota ja ylösnousemusta, mutta varhainen kristinuskoko oli, kuten todettua, vielä muotoansa hakeva instituutio, eivätkä sen teologiset yksityiskohdat olleet käytännössä aivan niin selkeitä kaikille sen kannattajille kuin kristilliset vaikuttajat, kirjoittajat, piispat ja papit olisivat kenties toivoneet.

¹⁸⁴ Carroll 2006, 270–4. Kirjavan valikoiman kristillisiä graafisia symboleja piirtokirjoituksissa tarjoavat *CIL* XII 1502, 1503, 1507–9, 2115, 2116, 2141, 2146, *CIL* XIII 2404 ja 2408. Kyyhkysel symboloivat Pyhää Henkeä, palmupuun oksat marttyyrikuolemaa, ankuri pelastusta ja kala itse Jeesusta, sillä kreikaksi kala on *ἰχθύς* (*ikhthys*), ja sanan kirjaimista voidaan johtaa kreikankielinen varhaiskristillinen uskontunnustus *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ* (*iesous khristos theou hyios soter*), suomeksi Jeesus Kristus Jumalan poika pelastaja. Jeesus myös kutsui seuraajiaan ”ihmisten kalastajiksi” (Matt. 4.19; Mark. 1.17).

¹⁸⁵ Carroll 2006, 270–1. Ei-kristityille paimen symboloi nöyryyttä, maanläheisyyttä ja yksinkertaista, yltäkylläistä elämää, kun taas kristityille sama motiivi kuvasti laumastaan huolehtivaa Jeesusta, joka pitää huolen myös eksyneistä

Kristittyjen suhtautuminen kuolemaan poikkesi huomattavasti sitä edeltäneestä ja ympäröivästä perinteestä, sillä juutalaisten manala, Sheol, oli itse asiassa hyvin samankaltainen kreikkalais-roomalaisen Haadeksen kanssa. Paitsi että Sheol oli Haadeksen tapaan surumielinen, toivoton, pimeä, maanalainen paikka, jossa kuolleiden haamut vaelsivat harmaana massana ikuista yötä, niin myös juutalaiset ajattelivat kuolleiden tarvitsevan elävien huolenpitoa näille osoitettujen uhrien muodossa ja kykenevän vaikuttamaan suotuisasti jälkeläistensä maanpäällisiin aktiviteetteihin. Lisäksi juutalaisten kuolleiden nähtiin kreikkalais-roomalaisen perinteen tapaan jatkavan jollakin tavalla olemassaoloansa hautojensa yhteydessä.¹⁸⁶ Kristinusko teki selkeän pesäeron paitsi juutalaiseen, myös kreikkalais-roomalaiseen maailmankuvaan, vaikka vahvoja yhtäläisyyksiä etenkin mysteerikultteihin on havaittavissa.¹⁸⁷ Niinpä samaisen vertauksen mukaan, jossa ei-kristitty roomalainen katsoo kuolemansa hetkellä kohti mennyttä elämäänsä, kristityt puolestaan kääntävät selkensä elämälle ja kohottavat katseensa kohti kuolemaa, Jumalaa ja lopullista tuomionpäivää, Kristuksen toista tulemistä. Kristillisten hautapiirtokirjoitusten *dies natalis* ei nimittäin suinkaan ollut kuoleman, vaan toisen syntymän päivä, jolloin kristitty astui ikuisuuteen jumalansa luo – tai ainakin pääsi ansaitsemaansa lepoon eräänlaiseen välitilaan odottamaan tunnetun maailman kirjaimellista loppua ja sitä seuraavaa autuasta paratiisia.

Näkemykset tästä kuoleman ja viimeisen tuomion välisestä tilasta tosin vaihtelivat kristinuskon ensimmäisinä vuosisatoina: edellä mainituista piirtokirjoituksista voimme päätellä joidenkin kristittyjen ajatelleen saavan palkintonsa paratiisissa heti kuoltuaan, mutta kristilliset kirjoittajat opettivat suhteellisen yhdenmukaisesti, että ainoastaan uskonsa puolesta kuolleet marttyyrit pääsivät suoraan taivaaseen, mikä selittää varhaisten kristittyjen ennennäkemättömän innokkuuden uhrata elämänsä vapaaehtoisesti uskontonsa periaatteita puolustaessaan. Muiden sielujen osana oli matkustaa jonkinlaiseen väliaikaiseen tuonpuoleiseen, *refrigeriumiin*, joka merkitsi Tertullianukselle Haadeksen kaltaista manalaa, kun taas Cyprianus sijoitti sen taivasiin. Augustinus ei määrittele *refrigeriumin* sijaintia, mutta on yhtä mieltä edeltäjiensä kanssa sen olemassaolosta ja

lampaistaan. Kädet levitettyinä tai ylöskohotettuna rukoilevan hahmon symboliikka on muuttunutta rukouksen kohdetta lukuun ottamatta yhtäläinen.

¹⁸⁶ Davis 1999, 61–2; Kotila 1992, 22–4, 27. Vanha testamentti ei toisin sanoen pidä kuolemaa porttina paratiisiin, vaikka sen myöhemmistä osista onkin löydettävissä viitteitä hieman positiivisemmasta suhtautumisesta kuolemaan (Hes. 37.1–14; Jes. 25.6–8; 26.19; 65.17–20). Sheolista VT:ssä ks. 1. Moos. 37.35, 1. Kun. 2.10, Jes. 8.19, 14.9–10, 29.4, Hes. 32.17–32 ja Saarn. 9.5–6. Ruoan uhraamisesta kuolleille 5. Moos. 26.14, Sir. 30.18, Tob. 4.18 ja Bar. 6.26. Varhaisen kristinuskon piirissä käytetty heprealaisen Raamatun kreikankielinen käännös Septuaginta mahdollistaa paikoin hieman optimistisemmän tulkinnan kuolemanjälkeisestä elämästä, mitä on pidetty osavaikuttimena kristinuskon perustavanlaatuisesti juutalaisuudesta poikkeavaan käsitykseen kuolemasta (Kotila 1992, 25).

¹⁸⁷ Hopkins 1983, 231. Kuten edellä todettua, myös jotkut mysteerikultit vaikuttaisivat luvanneen seuraajilleen kuolemattomuuden jumalassaan. Lisäksi esimerkiksi Mithran ja Isiksen kultit sisältävät kuolevan ja uudelleensyntyvän jumalahahmon.

täsmöntää, että kuolemaa kuitenkin seuraa alustava tuomio, jossa kuolleet jaetaan näiden maallisten ansioiden mukaan: ihanteiden mukaisesti eläneet kristityt pääsevät rauhaan, kun taas vääräuskoiset ja huonokäyttöiset yksilöt saavat ensimaun heitä myöhemmin odottavasta todellisesta kadotuksesta. Yhtäkaikki, kristityille hauta ei juutalaisten ja muiden ei-kristittyjen roomalaisten tapaan ollut kuolleen koti, vaan vain tämän ruumiin väliaikainen lepopaikka ennen ylösnousemusta.¹⁸⁸

Vaikka kunnan kristittyjen ajateltiin siis nauttivan tuonpuoleisessa ansaitusta levosta, pitivät varhaiskristityt kuitenkin, kenties hieman paradoksaalisestikin, kuolleiden puolesta rukoilemista tärkeänä vainajien tuonpuoleisen hyvinvoinnin kannalta, Jeesuksen ristinkuolemallaan suomasta vapautuksesta huolimatta. Tapa rukoilla kuolleiden puolesta ei tosin pohjaa Uuteen testamenttiin tai muihin varhaisen kristinuskon piirissä luettuihin teksteihin, vaan se on perua juutalaisesta ja kreikkalais-roomalaisesta maailmasta, ja niinpä rukousten voidaankin havaita ikään kuin korvanneen perinteiseen kuolemankulttiin liittyneet ruoka- ja juomauhrit: vaikkei uhreja enää tarvittu, tuli suhdetta kuolleisiin kaikesta huolimatta vaalia ja pitää yllä, ja heidän hyvinvointinsa tuli turvata elävien toimesta. Rukoukset saatettiin osoittaa Kristuksen tai Jumalan sijasta myös marttyyreille ja muille pyhimyksille, jotka välittivät tiedon eteenpäin, minkä lisäksi kuolleilta saatettiin vastavuoroisesti myös pyytää apua.¹⁸⁹ Kuolleille osoitetut tai heidän puolestaan esitetyt rukoukset olivat kuitenkin teologisesti hieman ongelmallisia, sillä Vanha tai Uusi testamentti eivät todella kehota moiseen, mutta ongelmaan löytyi ratkaisu ajanlaskumme ensimmäiselle vuosisadalle

¹⁸⁸ Bowersock 1995, 1–3; Bodel 2008, 234; Brown 1982, 2; Davies 1999, 196; Fox 1988, 326, 412; Kotila 1992, 38–41, 128–30. Sekä Tertullianus (*Scap.* 5) että Eusebius (*HE* 8.9.5) kertovat kaksi havainnollistavaa esimerkkiä eräiden varhaiskristittyjen vapaaehtoisesta ja julkilausutusta halukkuudesta saada itsensä mitä pikimmiten teloitetuksi. Sulpicius Severus (*chron.* 2.32.4) tiivistääkin, kuinka ”[...] *multoque avidius tum martyria gloriosis mortibus quaerebantur, quam nunc episcopatus pravis ambitionibus appetuntur.*” Verestä ainoana paratiisin ovien avaajana Tertullianuksella *anim.* 55.4–5 (*“tota paradisi clavis tuus sanguis est”*), 56.8; *refrigeriumista* Tert. *monog.* 10.4, *anim.* 7, 55–6. Cyprianus yhtyy Tertullianukseen ja ajattelee marttyyrien olevan jo taivaassa, muiden tulevan perässä tuomionpäivänä: *epist.* 1.2, 12.2, 57.4, *mortal.* 15 ja *Fort. praef.* 14. Augustinus sielun kuolemanjälkeisestä kohtalosta *praed. sanct.* 12.24, *civ.* 12.9 ja *in evang. Ioh.* 49.9–10. *Refrigerium* on merkitykseltään eksoottinen termi, sillä samalla sanalla voitiin tarkoittaa paitsi edellä kuvailtua välitilaa, myös virkistämistä, lohduttamista ja rauhaa. Lisäksi kristittyjen kuolleille osoitetut muistoateriat, hautapidot, tunnettiin tällä nimellä, ja niinpä pitojen voidaan ajatella ikään kuin virkistäneen kuolleita välitilassa, jossa he odottivat tulevaa paratiisia. *Refrigerium* tulee latinan kielen jäädyttämistä tarkoittavasta verbistä *refrigerare*. *Refrigeriumia* kuvataan toisinaan piirtokirjoituksissa ja kirjallisuudessa Abrahamin helmana tai sylinä (*τὸν κόλπον Ἀβραάμ*, lat. *sinus Abrahae*), ja konsepti tavataan tällä nimellä myös Uudessa testamentissa (Luuk. 16.19–26).

¹⁸⁹ Kotila 1992, 39–46; Le Goff 1990, 45–6. Ensimmäiset kuolleiden puolesta esitetyistä rukouksista kertovat lähteet ovat kristittyjä hautapiirtokirjoituksia, joista aikaisimmat on ajoitettu 200-luvulle. Näin esimerkiksi *ILCVI* 2355 (*“[...] hic requiescit in pace Gregorius una cum coniuge sue Maria, vos qui legitis, orate pro nobis peccatores”*) *CIL* X 3312 (*“qui legis ora pro me”*) ja *CIL* X 4530 (*“rogo orate pro me domino”*). 200-luvun taitteessa kirjoittanut Tertullianus on ensimmäinen kirjallinen lähteemme kuolleiden puolesta esitetyistä rukouksista, joita papit toimittivat edesmenneiden odottaessa hautaustaan: *“[...] cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura interim oratione presbyteri componeretur [...]”* (*anim.* 51.6). Kuolleilta pyydetään apua esimerkiksi piirtokirjoituksissa *ICR* 93 (*“Sabbati dulcis anima pete er roga pro fratres et sodales tuos”*), *ICR* 94 (*“gentianus fidelis in pace [...] in orationis tuis roges pro nobis quia scimus te in Chr[sto]”*) ja *ILCVI* 2338 (*“Attice, spiritus tus in bonu, ora pro parentibus tuis”*).

ajoittuvan deuterokanonisen *Toisen makkabilaiskirjan* jakeista 12.39–46, joissa kuvataan Judas Makkabeusta sotilaineen rukoilemassa kuolleiden tovereidensa puolesta. Katkelma on kaikkea muuta kuin yksiselitteinen, mutta kristilliset kirjoittajat, kuten Augustinus, käyttivät sitä joka tapauksessa perusteluna kuolleiden puolesta esitettyjen rukousten tarpeellisuudesta, sillä tapa oli mitä ilmeisimmin tullut jäädäkseen, ja sen kieltäminen olisi sotinut kulttuuriin ja ihmiseen syvälle juurtunutta tarvetta vastaan, jossa elävät olivat toisaalta aidosti huolissaan rakkaiden edesmenneiden läheistensä voinnista, ja toisaalta halusivat vaalia mielissään ja sydämissään näiden muistoa.¹⁹⁰

Jos kristinuskon oppeja noudattaneet saattoivat olettaa *refrigeriumissa* vietetyn ajan jälkeen pääsevänsä jumalansa rakkauden ja Jeesuksen kuolemallaan suoman vapautuksen kautta onnelliseen iankaikkiseen rakkaidensa, uskonveljiensä ja -sisariensa luo, niin asiaan vihkiytymättömien, kristinuskon oppeja kunnioittamattomien tai niitä halventaneiden henkilöiden oli syytä pelätä samaisen rakastavan Jumalan heille langettamaa harmaata kadotusta tai jopa kivuntäyteistä, ikuista turmiota. Vaikka monet ei-kristitytkin ajattelivat ihmisten maallisten tekojen jollakin tavalla määrittävän tämän kuolemanjälkeistä olemassaoloa, niin kristityt veivät ajatuksen aivan erityislaatuisella tavalla ääripäähänsä, ja saarnasivat kaikille oman ryhmänsä ulkopuolisille loputonta kärsimystä ja kuolemaa. Kuten aina tarkastelemanamme ajanjaksona, eivät kristinuskon näkemykset olleet kaikkialla aivan yhteneväisiä, mutta yleisesti poikkeuksellisen tuomittavina pidettiin pakanajumalain palvonnan, henkirikosten ja varkauksien ohella varsinkin kaikenlaisia sopimattomana pidettyjä seksuaalisia aktiviteetteja. Tämä vahva taivas-helvetti-dikotomia todella määrittää kristinuskoa voimakkaasti jo aivan sen alkuajoista asti, vaikka Uusi testamentti ei varsinaisesti sisälläkään kuvausta helvetistä sellaisena, kuin se sittemmin hyväksyttiin osaksi uskonnon oppeja. Jeesus puhuu evankeliumeissa Gehennasta taivaan vastakohtana, mutta luonnehtii tätä pikemminkin paikaksi vailla Jumalan rakkautta, kuin varsinaiseksi ikuisen rangaistuksen ja kärsimyksen loukoksi, jollaisena se sittemmin opittiin tuntemaan.¹⁹¹

¹⁹⁰ Kotila 1992, 25–7. Augustinus mainituista jakeista ks. *cur. mort.* 1.3, *anim.* 1.11.3, 2.11.15 ja 3.12.8. Myös keskiajan teologit perustelivat kiirastulen olemassaolon samaisia jakeita käyttäen (Le Goff 1990, 41–4). Kuolleiden puolesta esitettyihin rukouksiin palataan seuraavassa luvussa.

¹⁹¹ Davies 1999, 196–8; Fox 1988, 326–7, 412; MacMullen 1984, 18–9. Minucius Felix kuvailee 200-luvun taitteessa kelvottomien kuolemanjälkeistä kärsimystä: ”*eos autem merito torqueri, qui deum nesciunt, ut impios, ut iniustos, nisi profanus nemo deliberat, cum parentem omnium et omnium dominum non minoris sceleris sit ignorare quam laedere.*” (*Oct.* 35). Tertullianus (*spect.* 30) ilakoi lähes ekstaattisen hurmoksen pauloissa viimeisestä tuomiosta ja vääräuskoisten ansaitusta kärsimyksestä; myös Cyprianus kuvailee vääräuskoisten kohtaamaa rangaistusta ja oikeamielisten autuutta (*mortal.* 14–5, 22: ”[...] *ad refrigerium justii vocantur, ad supplicium rapiuntur injusti; datur velocius tutela fidentibus, perfidis poena* [...] *quod interim morimur, ad immortalitatem morte transgredimur; nec potest vita aeterna succedere, nisi hinc contigerit exire.*”); Jumalan oikeudenmukaisesta tuomiosta ja vääräuskoisten kohtalosta kirjoittaa 300-luvun alussa myös Lactantius (*mort. pers.* 50.7: ”[...] *sic omnes impii vero et iusto iudicio dei eadem quae fecerunt, receperunt.*”). Idässä erityisen suosittu, mutta mahdollisesti myös lännessä tunnetut apokryfiset Pietarin ja Paavalin ilmestykset sisältävät yksityiskohtaisia kuvauksia oikeamielisten taivaallisesta autuudesta ja vääräuskoisten piinasta.

On huomionarvoista, että koko kristinusko rakentuu perustuksistaan lähtien roomalaisten silmissä häpeällisesti ristillä kärsivän ja kuolevan, mutta kuoleman voittavan ja jälleensyntyvän, jumalallisen heeroshahmon varaan. Samaten jo mainittu Kristuksen kohtalosta inspiroitunut, varhaista kristinuskoa keskeisesti määrittänyt ja myös sitä kreikkalais-roomalaisessa maailmassa tunnetuksi tehnyt marttyyri-ideaali perustuu niin ikään kuoleman ja kärsimyksen tervetulleeseen vastaanottamiseen. Marttyyrikultista tuli Hopkinsia mukaillen ikään kuin polyteistinen uskonto monoteistisen uskonnon sisällä, jossa nämä esimerkillisesti keskuudestamme poistuneet, elämän ja kuoleman rajan ylittäneet uskonsankarit muodostuivat omiksi, itsenäisiksi palvonnan ja kunnioituksen kohteikseen.¹⁹² Näinpä varhaisen kristinuskon voidaan tiivistäen sanoa keskittyneen ennen kaikkea kuoleman ympärille, niin ideaalitasolla, kirjoituksissaan kuin opinkappaleissaankin – kuoleman voidaan jopa argumentoida sijaitsevan koko uskonnon keskipisteessä eräänlaisena portinvartijana ja ihmisen todellisen olemuksen paljastajana, kaikkien vaatteiden, naamioiden ja koristeiden defintiivisenä riisujana ennen lopullista tuomiota, joka määrittelee ihmisen kohtaaman tuonpuoleisen luonteen ja sen sijainnin. Tällainen ei-kristittyjen roomalaisten silmissä pöyristyttävä, saastuttavana pidetylle kuolemalle osoitettu kiinnostus ja ihailu, jopa palvonta oli omiaan vahvistamaan kristittyihin kohdistuneita ennakkoluuloja ajanlaskumme ensimmäisten vuosisatojen aikaisessa Rooman valtakunnassa.¹⁹³

Toisaalta tämän kuolemalle suodun huomion on nimenomaan katsottu selittävän kristinuskon suurta suosiota ja sen kannattajien uskontoansa kohtaan tuntemaa poikkeuksellisen voimakasta intohimoa, sillä roomalaisen yhteiskunnan todellisuus oli monella mittarilla tarkasteltuna melko kurjaa suurelle osalle sen asukkaista. Köyhyys, nälänhätä, taudit, yhteiskunnan voimakas eriarvoisuus ja

Jeesus Gehennasta ks. esim. Matt. 5.22, 18.9 ja Mark. 9.45. Kiirastuli, jossa kaikki paitsi syntisistä syntisimmät saattoivat parantaa tapansa ja päästä osaksi paratiisin iloista, on paljon myöhäisempi, keskiaikainen konsepti (perinpohjaisen esityksen aiheesta tarjoaa Le Goff 1990). Myös deuterokanoninen Viisauden kirja kuvaa Jumalan rauhassa lepääviä oikeamielisiä kuolleita (3.1) ja vääräoppisten kohtaamaa jumalallista rangaistusta (3.10–1), mutta teos on apokryfisyytensä lisäksi verrattain myöhäinen (noin 100–50 eaa.), eikä sen voida ajatella heijastelevan juutalaisen yhteisön laajempia käsityksiä kuolemanjälkeisestä elämästä ajanlaskumme alun tienoilla. Varhaiskristityille kirjalla sen sijaan oli mahdollisesti hyvinkin suuri merkitys, sillä se oli osa Septuagintaa, ja kuuluu edelleen katolisen kirkon Raamattuun.

¹⁹² Bowersock 1995 3, 66; Fox 1988, 435–50; Hopkins 1983, 230–2; Kotila 1992, 36–7. Eusebius (*HE* 8.7–9) kuvailee pitkästi 300-luvun alun marttyyrien kohtaamia moninaisia kidutuksia, teloituksia ja kärsimyksiä.

¹⁹³ Brown 1982, 5–7; Davies 1999, 196; Kyle 1998, 254. Vanhoja jumalia ja perinteitä suosinut, 360-luvulla hallinnut keisari Julianus (331–63) ei pitänyt tuolloin jo asemansa vakiinnuttaneesta kristinuskosta; hän mm. paheksui kovasanaisesti kristittyjen kuolemakeskeisyyttä (Iul. *Gal.* 335C). Roomalaisten epäuskoisuudesta kristittyjen kuolemakeskeisyyden edessä esim. Min. Fel. *Oct.* 9.4 (*“et qui hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia eorum caerimonias fabulatur, congruentia perditis sceleratisque tribuit altaria, ut id colant quod merentur.”*), 11.2, Orig. *Cels.* 8.39, 8.41, 8.55 ja 8.65. Tertullianus raportoi vihamielisten väkijoukkojen jopa hävittäneen tarkoituksellisesti kristittyjen hautoja (*apol.* 37.2: *“quotiens etiam praeteritis vobis suo iure nos inimicum vulgus invadit lapidibus et icendiis! ipsi Bacchanalium furis nex mortuis parcunt Christianis, quin illos de requie sepulturae [...]”*; jo edellä lainattu *Scap.* 3.1).

alempiarvoisiansa usein tavalla tai toisella alistavat varallisuusluokat tekivät elämästä pahimmillaan kovin sietämätöntä niille, jotka olivat saaneet syntymänsä kortinjaossa erityisen kelvottoman käden. Vaikka ajanlaskumme alun kristittyihin toki kuului ihmisiä myös muista yhteiskuntaluokista, levisi se ensimmäiset vuosisatansa voimakkaimmin juuri yhteiskunnan syrjimien kansanosien parissa, ja sen tarjoama helpottava suhtautuminen elämän ja kuoleman kysymyksiin on varmasti vaikuttanut sen kannatukseen taipaleensa alkuvaiheilla.¹⁹⁴ Kristityt vakuuttivat kaikille, jotka vain suostuivat heitä kuuntelemaan, että tämä elämä on ainoastaan matka kohti parempaa huomista, että kaikki sen mukanaan tuomat haasteet ovat ansaittuja ja tulee kohdata pystypäin, ja että niin pitkään kuin ihminen uskoo Jeesukseen sisäänrakennetun perisyöllisyytensä sovittajana ja toimii tämän opetuksista käsin, on hän pelastettu ja turvassa, jopa elämän päättyessä. Uskonnon suosion on myös katsottu liittyvän samaisen kolikon kääntöpuoleen, eli vääräuskoisille ja huonokäyttöisille lurjuksille povattuun ikuiseen kärsimykseen ja jumalalliseen heitteillejättöön. Tämä voimakas mustan ja valkoisen kontrasti toimi vähintään yhtä hyvin kaksi tuhatta vuotta sitten kuin se toimii yhä nykyäänkin, ja oli epäilemättä omiaan vetoamaan esimodernin maailman lukuisten epävarmuustekijöiden ympäröimään Rooman valtakunnan asukkaaseen. Viestin uppoamista varmasti auttoi edelleen varhaista kristinuskoa voimakkaasti määrittänyt välittömyys ja ajankohtaisuus: kääntymys tulee tehdä *nyt*, sillä tuomionpäivä on nurkan takana ja silloin on jo liian myöhäistä.¹⁹⁵

Kuolemaan ja kuolleisiin liittyvien käsitysten ja uskomusten ymmärtäminen on keskeistä, kun tarkastelemme kuoleman ympärille rakentuneita rituaaleja ja vakiintuneita toimintamalleja. Roomalaisten kokemus kuolemasta ja kuolleista on ikään kuin se pohja, jolle koko kuolemankultti rakentuu, ja siksi kuolemankulttia on mahdotonta ymmärtää ilman käsitystä siitä, kuinka roomalaiset, niin kristityt kuin ei-kristitytkin, suhtautuivat kuolemaan ja kuolleisiin, ja minkälaisia uskomuksia heillä oli koskien kuolemanjälkeistä olemassaoloa, tuonpuoleista. Yleistäen, ei-kristittyjen kokemus tuonpuoleisesta vaihteli laajalla spektrillä tyhjältä ei-olevasta surulliseen, pimeään melankoliaan, autuuttaan loistavaan kirkauteen tai muihin erilaisiin, joskus hyvinkin yksityiskohtaisiin skenaarioihin. Kuolleet sen sijaan edustivat heille verrattain universaalisti huomionarvoista, voimakasta ja pelottavaa henkimaailman kansanosaa. Kristityille tuonpuoleinen oli henkilön maanpäälisistä toimista riippuen joko ikuista kärsimystä, levollista, odottavaa unta, tai

¹⁹⁴ Beard, North & Price 1998, 296; Fox 1988, 293–312. Vähempiosaisemmat vaikuttaisivat olleen erityisen voimakkaasti edustettuina ennen keisari Konstantinuksen valtaannousua ja tätä seurannutta kristinuskon laillistamista. Muutoksen seurauksena uskonnon jäsenmäärä lisääntyi 300-luvun aikana räjähdysmäisesti, jolloin kristinuskko pesiytyi entistä voimakkaammin kaikkiin yhteiskunnan kerroksiin.

¹⁹⁵ Fox 1988, 326–7, 412; MacMullen 1984, 21. Tämä välittömyys käy elävästi ilmi esimerkiksi apokryfisen, mutta laajalti luetun Barnabaan kirjeen luvusta 4.

koko ajattoman kosmoksen onnellisin paikka; kuolemaa he sen pelkäämisen sijaan suorastaan himoitsivat, eikä kuolleisiin suhtauduttu pelonsekaisesti vältellen ja kunnioittaen, vaan aivan erityislaatuisella kiintymyksellä, erityisesti jos kyseessä oli kristinuskon puolesta kuollut kanssakulkija. Ennen kuin siirrämme fokuksemme roomalaisen maailman hautajaisrituaaleihin ja pito- ja uhriperinteen taustalla vaikuttaviin ideologioihin ja näiden kulttuurillisiin edellytyksiin, on vielä syytä tarkastella lyhyesti, mitä fyysinen, eloton ruumis merkitsi sekä kristityille että ei-kristityille, jotta voimme kokonaisvaltaisesti ymmärtää kuolemankulttia ja siinä kristinuskon myötä tapahtunutta muutosta.

2.4 Ruumis ja sen hävittäminen

Elottomaan ruumiiseen ja sen loppukäsittelyyn sisältyvät ongelmat johtavat ihmisen sellaisten hyvin perustavanlaatuisen, eksistentiaalisten, konkreettista toimintaa edellyttävien kysymysten äärelle, jotka jokaisen yhteisön on kohdattava ja joihin niistä jokaisen on vastattava parhaaksi katsomallaan tavalla. Pääsääntöisesti nämä valinnat tapahtuvat juuri yhteisön ja laajemman kulttuurin tasolla, vaikka yksilöillä saattaakin olla tilanteesta riippuen enemmän tai vähemmän päätäntävaltaa suuria kysymyksiä ympäröivissä pienemmissä yksityiskohdissa. Vaikka hautapaikkaan, hautajaismenoihin ja muistoseremonioihin pyritäänkin usein vaikuttamaan ennen kuolemaa, on vastuu ruumiiden kohtelusta kuitenkin aina lopulta elävillä. Yhteisöjen tapa kohdella edesmenneiden jäsentensä ruumiita myös väistämättä kertoo meille jotakin olennaista niiden tavasta suhtautua maailmaan, ympäröivään todellisuuteen, elämään ja kuolemaan. Tarkastelemalla näitä teemoja sekä roomalaisessa ei-kristillisessä että kristillisessä kontekstissa voidaan saavuttaa tärkeää lisääymmärrystä siitä, kuinka toisistaan poikkeavilla tavoilla nämä kaksi toisiinsa vahvasti limittyntä, mutta kuitenkin tietyissä määrin erillistä yhteisöä näkivät kuoleman.

Sekä krematointi että ruumishautaus tunnettiin Rooman valtakunnassa tarkastelemanamme ajanjaksona, minkä lisäksi joissakin harvinaisemmissa tapauksissa ruumis saatettiin myös itäisten, eliittikulttuurin parissa jokseenkin vieroksuttujen egyptiläisten vaikutteiden johdosta palsamoida. Ciceron ja Plinius vanhemman (23–79) mukaan ruumishautaus oli roomalaisten hautausmuodoista perinteisin, mutta sekä arkeologiset löydöt Rooman kaupungin foorumilta että kahdentoista taulun lait kertovat, että ruumishautaus harjoitettiin rinnakkain krematoinnin kanssa 700-luvulta ainakin vielä 400-luvulle eaa. saakka. Tämän jälkeen krematointi kuitenkin nousee ylivoimaisesti suosituimmaksi hautausmuodoksi leviten roomalaisten valloittajien mukana koko valtakunnan alueelle, joskin varsinkin valtakunnan itäisissä osissa ruumishautaus pysyy edelleen vallitsevana tapana. Poikkeuksen sääntöön tekevät myös jotkut vanhat roomalaiset eliittisuvut sekä tietyt etniset

tai uskonnolliset ryhmät, joista tunnetuimpina ja tämän tutkimuksen kontekstissa keskeisimpinä mainittakoon juutalaiset ja kristityt, jotka eivät koskaan krematoineet vainajiaan. Ajanlaskumme toiselle vuosisadalle tultaessa ruumishautaus yleistyy jälleen ja korvaa krematoinnin suosituimpana hautausmuotona kaikkialla imperiumissa niin, että 200-luvun lopulla krematoinneista on tullut jo harvinaisia poikkeuksia, eivätkä ne palaa enää muotiin ruumishautaukseen mieltyneen kristinuskon ja kirkon noustua läntisen Rooman *de facto* -johtajaksi tulevina vuosisatoina keisarinvallan heiketessä vuosikymmen toisensa jälkeen.¹⁹⁶

Emme tiedä yksiselitteistä vastausta sille, miksi roomalaiset suosivat krematointia ajanlaskumme alun tienoilla ja sen ensimmäisinä vuosisatoina, mutta syyt lienevät pitkälti samat kuin nykyäänkin ja oletettavasti kautta aikain. Roomalaisten häilyvät ja vaihtelevat käsitykset tuonpuoleisesta eivät olleet ristiriidassa krematoinnin kanssa, minkä lisäksi tapa on myös käytännönläheinen, sillä tuhkat eivät vie juuri tilaa, jolloin samaan hautaan tai hautausmaalle mahtuu huomattavasti enemmän tuhkatuista kuin ruumiineen haudattuja vainajia. Kevyttä, viehättävään ja koristeelliseen uurna sopivaa tuhkaa on myös kokonaisia ruumiita helpompi käsitellä, eikä se ole samanlainen vastenmielinen, epäpuhdas, löyhkäävä tautipesäke kuin välimerellisessä ilmastossa muutamaksikin päiväksi omiin oloihinsa jätetty ihmisruumis, joka ei enää juuri muistuta mielikuviesi lämpimästi hymyilevää, kultaista isoisääsi.¹⁹⁷ Yksi krematoinnin suosioon vaikuttanut, epäilemättä keskeinen tekijä kuitenkin liittyy niin roomalaisessa kuin monessa muussakin esimodernissa kulttuurissa syvälle pesiytyneeseen pelkoon ruumiin kuolemanjälkeisestä kohtelusta. Ihmiselle voitiin tehdä vahinkoa kohtelemalla kaltoin tämän maallisia jäännöksiä, sillä paloittelun tai muulla tavoin pahoinpidellyn, oikeaoppisesti hautaamatta jätetyn, omille armoilleen hylätyn, hyljeksityn tai halveksitun ruumiin kohtalo saattoi vaikuttaa siinä asustaneen sielun pääsyyn tuonpuoleiseen tai tämän vointiin siellä. Vainajan maallisten jäännösten kokemat vastoinkäymiset olivat useimmiten seurausta köyhyydestä tai ruumiista huolehtivien lähiomaisten puutteesta, mutta kuollut saatettiin

¹⁹⁶ Bynum 1995, 51–3; Borg 2019, 77–122; Carroll 2006, 4–8; Davies 1999, 76, 149; Hope 2007, 107–11; Kahlos 2004a, 83–5; Toynbee 1996, 39–42. Laajasta arkeologisesta, epigrafisesta ja kirjallisesta aineistosta ammentava Morris (1992, 31–69) kirjoittaa erityisen kattavasti ruumishautauksesta ja krematoinnista koko imperiumin alueella tarkasteltavana ajanjaksona. Tasavallan ajan lopulla tunnetuista kolmesta hautaustavasta kirjoittaa Lucretius (3.870–93: ”[...] *non invenio qui non sit acerbum ignibus inpositum calidis torrescere flammis aut in melle situm suffocari atque rigere frigore, cum summo gelidi cubat aequore saxi, urgerive superne obtritum pondere terrae.*”). Roomalaisten varhaisesta mieltymyksestä ruumishautaukseen ja diktaattori Sullaan (n. 138–78 eaa.) asti vanhassa tavassa pitäytyvästä Corneliin-suvusta muun kulttuurin suosiossa krematointia kirjoittavat Plin. *nat.* 7.187 ja Cic. *leg.* 2.22.56; Corneliin-suvun hauta Roomassa Via Appian varrella koristeltuine sarkofageineen on tunnettu museokohde. Ruumishautauksesta ja krematoinnista kahdentoista taulun laeissa Cic. *ibid.* 2.23.58. Petronius viittaa ajanlaskumme ensimmäisellä vuosisadalla ruumishautaukseen kreikkalaisena tapana (”*Graeco more*”) (*sat.* 111.2); toisen vuosisadan taiteessa kirjoittavan Tacituksen mukaan krematointi oli roomalainen tapa (”*Romanus mos*”) (*ann.* 16.6). Yksi antiikin kirjallisuudessa toistuva tapa luokitella, erotella ja identifioida kulttuureja ja kansoja oli juurikin tarkastella kuinka nämä hankkiutuvat eroon vainajistaan (Cic. *Tusc.* 1.45.108; Luc. *luct.* 21).

¹⁹⁷ Lindsay 2000, 167.

myös jättää hautaamatta tai tämän ruumista saatettiin häpäistä rangaistustarkoituksessa.¹⁹⁸ Lisäksi ruumiinosia metsästettiin erilaisiin lääkkeisiin, taikajuomiin ja muihin loitsimistarkoituksiin, sillä kuollutta ruumista pidettiin antiikin maailmassa saastuttavuudestaan huolimatta, ehkä hieman paradoksaalisestikin, voimakkaana, maagisesti latautuneena objektina.¹⁹⁹ Lääketieteellisen tutkimuksen motivoima ruumiiden varastelu ja leikkely sen sijaan on ilmeisesti huomattavasti myöhempi ilmiö, sillä antiikin Roomassa kuolleen ihmisen ruumiiseen kajoamista ei katsottu hyvällä, eikä säilynyt lähdeaineisto myöskään anna olettaa, että tätä juuri harrastettiin.²⁰⁰

Edellä esitellyistä krematoinnin huomattavista positiivisista puolista huolimatta ei-kristityt roomalaisetkin todella kääntyivät ruumishautauksen kannalle ajanlaskumme toisen ja kolmannen vuosisadan aikana. Syitä tälle verrattain hyvin lyhyessä ajassa tapahtuneelle, huomattavan suuren mittakaavan muutokselle on etsitty yhtäältä jos toisaaltakin: Morris katsoo sen olevan liitoksissa itäisiin vaikutteisiin ja kolmannen vuosisadan kriisiin, Toynbee ja Bynum vuorostaan arvelevat, että kulttuurissa tapahtui laajempi muutos kohti hellempää tuonpuoleisuuskäsityksiä, eikä ruumiita tästä johtuen haluttu enää tuhota polttamalla, minkä Fox tosin kiistää, kun taas kristillisesti orientoituneessa tutkimuksessa pääasiallisena vaikuttimena on usein pidetty kristinuskon kasvavaa suosiota. Nykytutkimus kuitenkin tulkitsee suhteellisen yhdenmukaisesti, ettei kristinusko ollut tällä ajanjaksolla vielä tarpeeksi suosittu saatikka vaikutusvaltainen tekijä Rooman valtakunnan uskonnollisella kentällä, joten kyseessä täytyi yksinkertaisesti olla jonkinlainen kulttuurillinen muoti-ilmiö, joka tosin saattoi omalta osaltaan edesauttaa kristinuskon leviämistä.²⁰¹

¹⁹⁸ Hope 2000a, 111–5. Val. Max. 7.8.5: ”*sed fallacis et insidiosi cadaver populus Romanus, cervicibus reste circumdatis, per vias traxit. itaque nefarius homo [...] habuit [...] funus autem et exsequias quales meruit.*” Tiberiin päätyivät kautta Rooman historian erityisen vihatut rikolliset (Kyle 1998, 218–24): Tacitus (*ann.* 6.16) raportoi mädäntyvistä pahantekijäin ruumiista, jotka raahattiin halki kaupungin Tiberiin; saman kohtalon sai osaksensa myös keisari Vitellius (Suet. *Vit.* 17). Keisari Tiberius (42 eaa.–37 jaa.) oli erityisen mieltynyt vihamiehinään pitämiensä ihmisten ruumiiden paloitteluun näiden kuoleman jälkeen (Suet. *Tib.* 54). Appianos (*BC* 1.120) kertoo Via Appian varrelle varoittavaksi esimerkiksi ristiinnaulitusta 6000 vangista Spartacuksen orjakapinan jälkeen. Petroniukselta (*sat.* 111) kuulemme ristiinnaulituista varkaista, joiden ruumiita vartioitiin, jotteivät omaiset pääsisi hakemaan niitä pois. Ristiinnaulitseminen oli, kuten tunnettua, erityisen häpeällisenä pidetty rangaistus antiikin maailmassa.

¹⁹⁹ Hope 2000a, 120–2; Hope 2007, 169. Apul. *met.* 2.21: ”*Thessaliae [...] ubi sagae mulieres ora mortuorum passim demorsicant, eaque sunt illis artis magicae supplementa.*” Myös Lucanus (6.413–830) kuvaa ruumiita rituaaleissaan hyväksikäyttävää noitaa. Plinius vanhempi luettelee erilaisia käyttötarkoituksia ruumiinosille, joista esimerkkeinä mainittakoon vauvojen luuytimen ja aivojen syöminen (*nat.* 28.4–45: ”*alii medullas crurum quaerunt et cerebrum infantium*”). Kanssaihmissen kiroaminen sijoittamalla tätä tarkoitusta varten tehtyjä kiroustauluja hautoihin oli jokseenkin yleistä roomalaisessa maailmassa.

²⁰⁰ Hope 2000a, 119–20, 122–3. Ruumiin kaltoinkohtelu oli laissa määritelty rikokseksi (Ulp. *dig.* 47.12.3.7: ”*adversus eos, qui cadavera spoliant [...] etiam capite plectantur [...]*”). Plinius vanhempi pitää ihmisen sisälmysten näkemistä paheksuttavana (*nat.* 28.5: ”*aspici humana exta nefas habetur*”). Galenos tosin vihjaa alexandrialaisten mahdollisesti leikkellevän myös ihmisruumiita (*AA* 1).

²⁰¹ Bynum 1995, 52–3; Fox 1988, 96; Kahlos 2004a, 84–5; Morris 1992, 67–9; Toynbee 1996, 41. Uudemmasta tutkimuksesta esimerkiksi Mutie (2015, 155) puoltaa teoriaa kristinuskon vaikutuksesta hautaustapojen muutokseen koko valtakunnan alueella. Kuten luvun alusta muistamme, kehottaa keisari Theodosianus I vielä vuonna 381 valtakunnan asukkaita toimittamaan sekä uurnissa että sarkofageissa lepäävät omaistensa maalliset jäännökset

Kristinusko on ollut ruumishautauksen puolella ja krematointia vastaan suurimman osan olemassaolostaan, aina omasta perimmäisestä kulmakivestä ja keskipisteestään, ensimmäisestä ja virallisesti ainoasta ihmisuhristaan asti.²⁰² Kristittyjen vakaumuksellinen tapa haudata vainajansa kokonaisina juontaa juurensa juutalaisuuteen, sillä juutalaiset eivät muiden antiikinaikaisten, itäisen Välimeren alueen kulttuurien tapaan krematoineet vainajiaan.²⁰³ Samainen ei-kristittyjä roomalaisia riivannut ruumiiden kaltoinkohtelun ja häpäisemisen pelko kuitenkin vaivasi yhtäläillä myös kristittyjä, jotka olivat niin ikään hyvin varjelevia maallisten jäännöstensä suhteen. Pelko oli kristityillä mahdollisesti jopa muita roomalaisia korostetumpi, sillä varhaiset kristityt uskoivat ruumiin kirjaimelliseen ylösnousemukseen Kristuksen toisen tulemisen ja viimeisen tuomiopäivän yhteydessä, mitä ei-kristityt puolestaan pitivät täysin järjettömänä ajatuksena. Kristityt kirjoittajat tosin vakuuttelivat, ettei ruumiin kohtalolla ollut merkitystä ylösnousemuksen kannalta, mikä käytännössä tarkoittaa, että asiaa pohdittiin aktiivisesti varhaisen kristinuskon piirissä.²⁰⁴ Kirjoittajien kannanottojen voidaan toki ajatella kertovan heidän aidoista uskomuksistaan, mutta on myös syytä kysyä, voisivatko näihin näkemyksiin vaikuttaa lukuiset marttyyrien ruumiiden julmat kohtalot.

Kuten edellä todettua, pitivät kristityt nimittäin marttyyriensä ruumiillisia jäännöksiä, reliikkejä, huomattavan suuressa arvossa, ja niinpä julkisesti teloitettujen, esimerkiksi villieläinten kappaleiksi repimien, ristiinnaulittujen tai poltettujen kristityiden maalliset jäännökset, erityisesti heidän luunsa, pyrittiin aina mahdollisuuksien mukaan hankkimaan takaisin kristittyjen pariin, minne niiden katsottiin oikeutetusti kuuluvan. Valtaapitävät huomasivat tämän ja hävittivät toisinaan tarkoituksellisesti teloitettujen kristittyjen ruumiita, jotteivät teurastettujen uskonveljet ja -sisaret pääsisi näihin käsiksi ja saisi näin kasvatettua uskontonsa jo ennestään huolestuttavan suurta

kaupungin ulkopuolelle, mistä voidaan päätellä, ettei krematointi ollut vielä täysin kadonnut jo hyvin pitkälle kristillistyneestä imperiumista (*Cod. Theod.* 9.17.6)

²⁰² Katolinen kirkko julisti krematoinnin pakanalliseksi vuonna 785, mutta kielsi sen vasta 1886, kun tapa oli kovaa vauhtia yleistymässä Euroopassa ja maailmalla. Vuonna 1963 kielto poistettiin (Morris 1992, 35).

²⁰³ Davies 1999, 76.

²⁰⁴ Beard, North & Price 1998, 290; Fox 1988, 95, 265–6, 326; Hopkins 1983, 200–2; Kyle 1998, 253–4; MacMullen 1981, 56. Ylösnousemusajatus tavataan myös juutalaisilla, vaikkei se koskaan saanutkaan laajempaa kannatusta tämän uskonnon parissa. Ylösnousemusta puolustelivat lukuisat varhaiset kristityt kirjoittajat, joista mainittakoon esimerkiksi Tertullianus (*anim.* 51–8, myös kysymykselle yksinomaan omistettu *De resurrectione mortuorum*), jonka mukaan kaikki kehot kootaan mystisesti takaisin yhdeksi tuomiopäivän yhteydessä. Lisäksi Tertullianus huomauttaa, ettei kristittyjen vastustus krematointia kohtaan johdu ylösnousemuksesta, vaan he pitävät ruumishautausta kunnioittavampana. Samaten Augustinus (*civ.* 1.12) vahvistaa Jumalan ylösnostattavan myös hautaamattomat ja väkivaltaisesti kuolleet kristityt; toisaalla hän painottaa, ettei ruumiin kohtalolla todella ole merkitystä kristitylle, vaan ainoastaan eletyn elämän aikana tehdyt teot merkitsevät (*cur. mort.* 1.2; *serm.* 273.1). Ei-kristittyjen ylösnousemusta kohtaan osoittamasta epäuskosta Orig. *Cels.* 7.32 ja Min. Fel. *Oct.* 11.2–4. Tuomionpäivän ajateltiin kristinuskon alkuaikoina ajoittuvan hyvinkin akuuttiin lähitulevaisuuteen (2. Tess. 2–3; 1. Clem. 23.3), mutta 100-luvulta alkaen ilmenee näkemyksiä, jotka katsovat sen sittenkin saapuvan hieman myöhäisemmällä aikataululla (Just. 1. *apol.* 45; Tert. *apol.* 39.2; Cypr. *unit. eccl.* 16.1–2).

suosiota.²⁰⁵ Tämä lukuisten marttyyrien maallisten jäännösten kohtalo toisin sanoen asetti kristilliset vaikuttajat kiperän kysymyksen ääreen, johon oli periaatteessa olemassa vain yksi oikea vastaus, sillä olisihan kertakaikkisen mahdotonta hyväksyä, etteivät uskonsa puolesta tuskallisesti kuolleet kristityt pääsisi osallisiksi ylösnousemuksesta heidän ruumiidensa kokeman kovan kohtelun tähden vainoajiensa käsissä.²⁰⁶

Tässä luvussa on analysoitu kuolemankultin kohtaamaa muutosta roomalaisessa maailmassa kristinuskon valtaannousun ja vaikutuksen myötä, keskittyen ennen kaikkea kultin materiaaliseen puoleen, ts. hautausmaihin, arkeologiseen ja taidehistorialliseen lähdeaineistoon, piirtokirjoituksiin, ruumiin käsittelyyn ja siihen liittyviin uskomuksiin. Kuolemankultista kertova materiaallinen lähdeaineisto sekä ei-kristillisestä että kristillisestä roomalaisesta maailmasta on suhteellisen runsasta, ja lähteitä tarkastelemalla voidaan ymmärtää kuolemankultin kohtaamaa muutosta kristinuskon valtaannousun myötä. Vastoin yleistä uskomusta ja historiografiassa pitkään vallalla ollutta näkemystä, kristityt eivät haudanneet uskontonsa jäseniä yksinomaan omiensa pariin, vaan ei-kristityt ja kristityt roomalaiset lepäsivät usein yhdessä, yhteisillä hautausmailla halki valtakunnan. Tunnettuja tuki myös ainoastaan kristityille omistettuja hautausmaita, vaikkakin huomattavasti vähemmän kuin niitä, jotka kristityt jakoivat ei-kristittyjen kanssa. Niin ei-kristityt kuin kristitytkin roomalaiset harrastivat innokkaasti perinteistä kuolemankulttia luonnehtineita hautauhreja ja -pitoja, ja myös hautalahjat tunnettiin molempien ryhmien parissa, vaikka muutoksia näissä käytänteissä onkin havaittavissa tarkastelemallamme ajanjaksolla: kristillisten hautausmaiden pitopöydät muuttuivat ennen pitkää ehtoollisalttareiksi, kuolleille uhraaminen vähentyi, ja myös hautalahjojen suosio vaikuttaisi hieman laskeneen kristinuskon suosion myötä. Kristittyjen piirtokirjoitukset seurasivat osin ei-kristillisestä maailmasta tuttuja kaavoja, mutta näiden rinnalla ne kehittivät myös oman kielensä kristinuskolle ominaisine kuvallisine symboleineen ja uskonnon teologisia perusperiaatteita tukevine kaavoineen. Lisäksi käsiteltyjen ryhmien suhtautuminen elottoman ruumiin hävittämiseen poikkesi hieman toisistaan, sillä siinä missä ei-kristityt roomalaiset suosivat toiselle vuosisadalle asti krematointia, jonka jälkeen ruumishautaus nousi suhteellisen lyhyessä ajassa vallitsevaksi käytännöksi, olivat kristityt alun alkaen vakaasti

²⁰⁵ Bynum 1995, 48–50, 104–8; Kyle 1998, 251–3. Kristityistä, jotka hakivat teloitettujen marttyyrien ruumiit huomaansa esim. Euseb. *HE* 5.1.57–63, 7.16.1 ja Prud. *perist.* 6 (*”tum de corporibus sacris favillae et perfusa mero leguntur ossa, quae raptim sibi quisque vindicabat.”*).

²⁰⁶ Kotila 1992, 79–80. Asiaa pohtii mm. Augustinus (*cur. mort.* 6.8–9.11: *”hoc enim quod ingenti saevitia de corporibus martyrum factum est, si eis quidquam noceret, quo minus beate requiescerent eorum victoriosissimi spiritus, non utique fieri sineretur.”*).

ruumishautauksen kannalla. Sekä ei-kristityt että kristityt kuitenkin pelkäsivät yhtäläisesti ruumiidensa kuolemanjälkeistä kaltoinkohtelua.

Luvussa on tarkasteltu myös ei-kristillisen ja kristillisen kulttuurin käsityksiä kuolemasta, kuolleista ja tuonpuoleisesta, jotka yhdessä muodostavat sen metafyyssisen pohjan, jolle koko kuolemankultti rituaaleineen rakentui. Ei-kristittyjen roomalaisten käsitykset tuonpuoleisesta vaihtelivat suuresti, mutta käsityksistä riippumatta hautauhrit ja -pidot koettiin tärkeiksi vainajan tuonpuoleisen hyvinvoinnin kannalta, sillä niiden ajateltiin tavoittavan vainajien tuonpuoleiseen matkanneet sielut. Kristittyjen suhtautuminen kuolemaan puolestaan oli suhteellisen yhdenmukaista: oikeaoppisesti eläneet kristityt pääsivät kuolemansa jälkeen taivaaseen, joskin vasta Jeesuksen toisen tulemisen yhteydessä, mitä ennen he siirtyivät eräänlaiseen välitilaan, *refrigeriumiin*, odottamaan viimeistä tuomiota. Vääräuskoisia ja kelvottomia kristittyjä sen sijaan odotti ikuinen kärsimys, turmio ja kadotus. Tästä näkökannasta huolimatta kuolleiden muistaminen asianmukaisin, perinteiden sanelemin rituaalein näyttäytyi mielenkiintoisesti tärkeänä myös varhaisille kristityille. Jotkut näistä rituaaleista kuitenkin sotivat liian räikeästi kristinuskon peruseräpäätteitä vastaan, minkä tähden eräät kristilliset kirjoittajat pyrkivät muokkaamaan perinteitä niin, että ne istuisivat paremmin kristilliseen maailmankuvaan.

Seuraavassa luvussa analyysin painopiste siirtyy näihin kuolemankulttiin erottamattomasti kuuluneisiin rituaaleihin, eli hautajaisiin ja kuolleiden muistojuhliin; luvussa tarkastellaan sekä kuolleiden hautaan saattamisen ja heidän kuolemanjälkeisen muistamisensa ympärille rakentuneita rituaalisia toimenpiteitä, että avataan näiden toimenpiteiden taustalla vaikuttaneita ideologioita ja vakiintuneita kulttuurillisia ajatusmalleja. Ymmärtämällä edellä mainittuja myös rituaalien sisäinen logiikka ja tarkoitusperät selkiytyvät, mikä puolestaan mahdollistaa perinteisen roomalaisen kuolemankultin kohtaaman muutoksen syväanalyysin.

3. Hautajaiset, uhraaminen ja hautapidot

Tarkasteltuamme perinteisen roomalaisen kuolemankultin materiaalisia edellytyksiä ja itsensä kuoleman taustalla vaikuttaneita ideologisia, henkisiä ja/tai uskonnollisia näkemyksiä ja kaikkien edellisten kokemaa muutosta kristinuskon myötä, on syytä kääntää katse perinteiseen kuolemankulttiin liittyviin toimituksiin, jotka muun roomalaisen kulttuuriaineksen tapaan levisivät valloittajien mukana koko valtakunnan alueelle. Uuden provinssin, kylän ja kaupungin saavutettuaan ne sekoittuivat kuolemaan liittyviin paikallisiin tapoihin ja käytänteisiin synnyttäen

uutta perinnettä, jossa yhdistyivät vanha paikallinen ja uusi, valloittajien mukanaan tuoma maailma. Kyseessä ei siis suinkaan ollut mikään yhtenäinen ja muuttumaton sääntö-, tapa- ja uskomuskokoelma, vaan elävä perinne, joka muutti muotoaan ajasta ja paikasta riippuen, paikalliseen kulttuuriin sulautuen ja sen kanssa symbioosissa eläen. Verrattain avoimesta, epädogmaattisesta ja elävästä muodostaan huolimatta perinteisellä roomalaisella kuolemankultilla kuitenkin on muutamia ominaispiirteitä, joiden voidaan toisinaan havaita, toisinaan perustellusti olettaa siirtyneen jokseenkin muuttumattomina valtakunnan pääkaupungista aina syrjäisimpiinkin provinsseihin asti. Perinteet elivät pulskasti ja voivat hyvin, kunnes kirkko valtaan noustuaan toisaalta pyrki vaihtelevalla menestyksellä kitkemään ne pois muun sopimattomana pitämänsä tradition tapaan, asettaen tilalle oman ideologiansa ja tapakulttuurinsa, että toisaalta assimiloimaan osan tavoista ja perinteistä osaksi itseään ja omaa maailmankuvaansa. Kirkko nimittäin otti jo varhain tehtäväkseen saattaa koko tunnetun maailman saman ideologisen ja teologisen katon ja oman jumalansa alle, jolloin tärkeä osa tämän instituution agendaa oli juuri erilaisten paikallisten tapakulttuurien yhtenäistäminen ja ei-kristillisen, epäsovivana pitämänsä tradition poistaminen siellä missä se oli mahdollista, ja jollei se ollut mahdollista tai jos assimiloiminen oli poistamista käytännöllisempää, tuli vanha maailma pukea kristinuskon uutuuttaan kiiltäviin vaatteisiin. Prosessi oli kuitenkin hidas, sillä osa traditioista ja tavoista oli niin syvällä, että kesti vuosisatoja ennen kuin niiden voidaan sanoa todella hävinneen, jos vielä silloinkaan.

Seuraavassa tarkastellaan perinteistä roomalaista kuolemankulttia tutkimuskirjallisuuden konstruointeja seurailen. Tutkimukseni huomio kohdistuu ensiksi perinteisiin roomalaisiin ja kristillisiin hautajaisiin, sillä vasta hautajaisrituaalien kautta voimme ymmärtää kontekstin, johon sekä niiden yhteydessä että niiden jälkeen haudoilla järjestetyt pidot uhreineen olivat sidoksissa.²⁰⁷ Hautajaisten jälkeen keskiöön nousevat varsinaiset hautauhrit ja -pidot, joita tarkastellaan kirjalliseen lähdemateriaaliin ja piirtokirjoituksiin tukeutuen, ja jotka kontekstoidaan osaksi ei-kristittyjen ja kristittyjen käsityksiä uhraamisesta, ruoasta ja juomasta laajemmin. Tarkoituksena on ymmärtää, mikä pitojen ja uhrien suhde oli kuolemaan, ja millä tavoin ja mistä syistä kristinuskon pyrki vaikuttamaan perinteiseen hautapito- ja uhrikulttuuriin.

3.1 Perinteiset roomalaiset ja varhaiskristilliset hautajaiset

Meidän päiviimme ei valitettavasti ole säilynyt yhtäkään kokonaista, aukotonta kuvausta perinteiden mukaisista roomalaisista hautajaisista – se, mikä on itsestään selvä osa kulttuurin ja

²⁰⁷ Rebillard 2015, 270.

yhteiskunnan arkea, ei aina päädy yksityiskohtaisesti taltioiduksi.²⁰⁸ Samaten varhaisin meille ehjänä säilynyt ”virallinen” kristitty hautaliturgia on vasta noin vuodelta 900,²⁰⁹ joten molemmissa tapauksissa ainoa vaihtoehto on pyrkiä rekonstruoimaan hautajaismenot mahdollisimman todenmukaisesti saatavilla olevien hajanaisten kirjallisten, epigrafinen, taidehistoriallisten ja arkeologisten lähteiden perusteella kun haluamme ymmärtää, kuinka sekä ei-kristityt että kristityt roomalaiset saattoivat edesmenneensä haudan lepoon. On kuitenkin olemassa vaara, että luomme lähteiden huomattavan ajallisen ja paikallisen hajanaisuuden vuoksi mielikuvitusrakennelman sellaisista yleisroomalaisista tai -kristillisistä hautajaisista, joita ei todellisuudessa ollut koskaan olemassa – hautajaismenojen yksityiskohdat vaihtelivat enemmän tai vähemmän riippuen siitä, missä osassa Rooman valtakuntaa olemme, mitä hetkeä ajassa tarkastelemme, mihin uskonto- tai kulttikuntaan edesmennyt kuului, kuinka vannoutuneesti hän uskontoaan harjoitti ja mikä oli hänen yhteiskunnallinen ja taloudellinen asemansa. Paikallispolitiikassa vaikuttaneen varakkaan kansalaisen hautajaiset roomalaisessa Karthagossa eivät tietenkään täysin, suurelta osin tai välttämättä laisinkaan vastanneet käsityöläisen hautajaisia pohjoisessa Galliassa, eikä itsensä kristityksi identifioinut juutalaistaustainen henkilö toisen vuosisadan taitteen Roomassa todennäköisesti haudannut vanhempiaan kuten hänen uskontoverinsa 400-luvun alun Pannoniassa. Tästä suorastaan hirvittävästä ajallisesta ja paikallisesta laajuudesta huolimatta hautajaismenojen rekonstruointi on erehtymisenkin uhalla mielekästä; ja ainakin se on hedelmällisempää kuin olla sanomatta yhtään mitään asiasta. On myös muistettava, etteivät roomalaiset pyrkineet järjestelmällisesti hävittämään paikalliskulttuureja valloittamallaan alueilla, vaan he nimenomaan kannustivat vanhojen tapojen assimiloimista omiinsa. Näinpä roomalaiset toivat valloittamillensa alueille painokkaasti paitsi kielensä, armeijansa ja infrastruktuurinsa, myös oman tapakulttuurinsa, joka lähes poikkeuksetta juurtui uuteen maahan erittäin tehokkaasti muodostaen erilaisia kirjavia hybridirakennelmia paikallisen perinteen kanssa. Toisaalta taas kristityt, roomalaisia hekin, kantoivat aina tavalla tai toisella mukanaan myös juutalaisia alkujuuriaan. Hautajaisseremonioiden yksityiskohtainen tutkiminen on tarkoituksenmukaista paitsi ymmärtääksemme kuolemankulttia ja siihen sisältyvää uhri- ja pitoperinnettä, niin myös koska ne samanaikaisesti kertovat meille osaltaan, kuinka Rooman valtakunnan asukkaat konstruoivat ja jäsensivät heitä ympäröivää maailmaa, sen rajoja, elämää ja kuolemaa.²¹⁰

²⁰⁸ Hope 2007, 85. Keisareiden ja heidän perheenjäsentensä hautajaisista sen sijaan on säilynyt hyvinkin tarkkoja kuvauksia, mutta nämä olivat mahtipontisuudessaan ja näyttävyydessään poikkeuksellisia julkisia tapahtumia, jotka erosivat merkittävässä määrin tyypillisemmistä, vanhoja roomalaisia tapoja seurailevista hautajaisista, jotka ovat tämän tutkimuksen pääasiallisen huomion kohteena. Keisarillisista hautajaisista ks. esim. Davies 1999, 142–5 ja Toynbee 1996, 57–61.

²⁰⁹ Davies 1999, 191.

²¹⁰ Hopkins 1983, 203; Lindsay 2000, 153–4; Morris 1992, 2.

Hautajaisia vastaava latinankielinen termi *funus* pitää sisällään kaikki kuolemaa seuranneet toimenpiteet ja riitit kuolinhetkestä aina viimeisiin hautajaisten jälkeisiin seremonioihin. Toynbee jakaa roomalaiset hautajaiset haudattavien varallisuuden ja yhteiskunnallisen aseman mukaan neljään kategoriaan, joista tämä tutkimus kuitenkin keskittyy pääasiallisesti yhteen, *funus translaticumiin*, joka pitää sisällään perinteiset, yksityiset hautajaismenot vaatimattomimmista suurellisiin ja joka oli tavanomaisin hautajaismalli ajanlaskumme ensimmäisten vuosisatojen aikaisessa Roomassa. Sotilaiden ja keisareiden hautajaiset (*funus militare* ja *funus imperatorium*) jäävät analyysini ulkopuolelle, kun taas valtiota palvelleiden korkea-arvoisten henkilöiden julkisia hautajaisia (*funus publicum*) sivutaan vain, kun niiden katsotaan tuovan jotakin olennaista sisältöä tutkimukseen sen rajauksen ja tutkimuskysymysten puitteissa.²¹¹

Kuolleet eivät voi haudata itse itseään, joten edesmenneen ruumiin saattaminen takaisin maan poveen tai sille varta vasten rakennettuun lopulliseen kotiin, mielellään asianmukaisin saattomenoin, on väistämättä elävien vastuulla. Rooman valtakunnassa vainajan hautaaminen oli tämän laillisen perijän velvollisuus, ellei testamentissa toisin mainittu, ja hautaaminen tapahtui lähtökohtaisesti kuolleen omalla kustannuksella.²¹² Kuolleen omaiset saattoivat järjestää hautajaiset menoineen itse, tai sitten he saattoivat varallisuuden salliessa palkata tehtävään siihen erikoistuneen ammattilaisen: *libitinarius* piti huolta käytännön järjestelyistä ja *dissignator* vastasi hautajaisseremonioista.²¹³ Kuten nykyäänkin, myös Roomassa kuolleen ihmisen hautaaminen hautajaismenoineen, muistomerkkeineen, hautapaikkoineen ja -kivineen ynnä muine kustannuksineen oli suhteellisen kallista, eikä kaikista köyhimmillä väestöosilla todellakaan ollut tarpeeksi varallisuutta huolehtiakseen omista tai läheistensä maallisten jäännösten kohtalosta elämän päättyessä.²¹⁴

²¹¹ Toynbee 1996, 43.

²¹² Davies 1999, 142; Hope 2000a, 107; Hope 2007, 86. Hautajaiskulut voitiin joissakin tapauksissa korvata hautajaisten järjestäjälle, jotteivät ruumiit jäisi hautaamatta eivätkä satunnaiset yksityishenkilöt joutuisi kustantamaan tuntemattomien hautajaisia (Ulp. *dig.* 11.7.12.2–4). Yksityiskohtaisemmin hautajaisten järjestämisestä ja kulujen kattamisesta *ibid.* 11.7.14.1–14 ja 11.7.45. Keisarit saattoivat myös hetkittäin ja erinäisistä syistä rahoittaa yhteiskunnan vähävaraisempien hautajaismenoja: Nerva (30–98) myönsi 250 sestertiuksen lahjoituksia roomalaisten plebeijien hautajaiskuluihin (Duncan-Jones 1974, 131) ja *Hist. Aug.* 13.3 raportoi Marcus Aureliuksen (121–80) järjestyttämistä hautajaisseremonioista ruttoepidemiassa menehtyneille (Hopkins 1983, 211).

²¹³ Hope 2007, 90; Lindsay 2000, 156–60; Toynbee 1996, 45. Kuten muuallakin, myös Roomassa kuoleman ympärille oli muodostunut joukko sille omistautuneita ammattiryhmiä: haudankaivajia (*fossores*), ruumiiden ja arkkujen käsittelijöitä (*vespillones*), krematoijia (*ustores*) ja ruumiiden pesijöitä ja ehostajia (*pollinctores*). Vaikka kuolleiden kanssa työskentelevien ihmisten tärkeys ymmärrettiin, ei heistä erityisemmin pidetty, sillä paitsi että rahallinen hyötyminen kuolemasta oli roomalaisten miellissä paheksuttavaa, niin lisäksi heidän suhtautumisensa kuolemaan elävien yhteisöjä saastuttavana ilmiönä takasi näiden ammattiryhmien vankkumattoman epäsuosion (Bodel 2000, 140–1).

²¹⁴ Carroll 2006, 78; Davies 1999, 140–1. Antiikin säilynyt kirjallisuus ja piirtokirjoitukset antavat meille hieman tietoa hautajaismenojen kustannuksista keisariajan alussa, jolloin ne vaihtelevat huimasta miljoonasta sestertiuksesta erään afrikkalaisen piirtokirjoituksen mainintaan 96 sestertiuksesta (Duncan-Jones 1974, 128). Duncan-Jonesin laskelma keskimääräisistä hautajaiskuluista Italiassa tarkasteltavana ajanjaksona on 10 000 sestertiusta, kun Afrikassa vastaava

Keisariajalle tultaessa koko valtakunnan alueella yleistyvät ja tästä eteenpäin yhä suosituimmat hautajaisiin erikoistuneet kollegiot (*collegia funeraticia*²¹⁵) olivat yksi tapa ratkaista nämä kuolemaan liittyvät varallisuuskysymykset.²¹⁶ Hautajaiskollegiot olivat lähinnä miespuolisten roomalaisten, pääasiassa orjien ja vapautettujen muodostamia eräänlaisia ”klubeja”, joiden jäsenet olivat usein jonkin varakkaan suvun tai keisarillisen perheen palveluksessa tai sitten saman ammatin harjoittajia. Jäsenet maksoivat yhdistykselle säännöllisin väliajoin tietyn summan rahaa, jotta kollegiot jäsentensä kuollessa puolestaan järjestäisivät edesmenneille hautajaiset ja pitäisivät lisäksi huolta näiden hautakultista ja vainajien muiston vaalimisesta, ainakin niissä tapauksissa, joissa jäsen kuoli perheettömänä. Hautajaiskollegiot siis toimivat eräänlaisena roomalaisen maailman henkivakuutuksena, sillä perheen elättäjän yhtäkkinen kuolema tarkoitti tämän jälkeensä jääneelle perheelle potentiaalisesti vakavaa taloudellista ahdinkoa, jolloin suurten summien käyttäminen hautajaisiin ei tietenkään ollut kannattavaa, minkä lisäksi hautajaisseremonioita pidettiin tärkeinä sielun kuolemanjälkeisen hyvinvoinnin kannalta. Kaikilla kollegioilla oli myös sosiaalinen ulottuvuutensa, sillä ne järjestivät säännöllisesti pitoja ja muita tapahtumia eläville jäsenilleen ja niiden muodostamat tiiviit sosiaaliset verkostot saattoivat nousta merkityksessään jopa eräänlaisiksi perheen- tai suvunkorvikkeiksi.²¹⁷ Kollegiot olivat niin suosittuja, että niistä tuli omine sisäisine hierarkioineen ja rahastoineen verrattain merkittäviä yhteiskunnallisia vaikuttajia, mikä lienee syynä niiden toiminnan melko kovakätiseen rajoittamiseen Julius Caesarin ja Augustuksen aikana. Rajoitukset kuitenkin koskivat pääasiallisesti eliitin ja muiden vaikutusvaltaisten henkilöiden muodostamia varakkaita kollegioita – vähävaraisempien hautajaiskollegiot saivat jatkaa

summa on vain 1380 sestertiusta, joskin on huomautettava, että laskelmien otanta on lähdeaineiston rajallisuuden tähden melko pieni. Alla tarkemmin esitelty Lanuviumin hautakollegio toisaalta varaa jäsentensä hautajaiskustannuksiin ainoastaan 250 sestertiusta, joka oli kuitenkin edelleen huomattava summa yhteiskunnan vähävaraisimmille.

²¹⁵ Nykyään yleisesti käytössä olevaa latinankielistä termiä ei kuitenkaan tunnettu antiikissa, vaan se on maineikkaan antiikintutkija Theodor Mommsenin keksintö (Rebillard 2009, 38).

²¹⁶ Hopkins 1983, 211–2. Kollegiot, eli eri ammattien tai uskontokuntien jäseniä varten muodostetut yhdistykset, olivat jo varhain paikkansa roomalaisessa yhteiskunnassa vakiinnuttanut instituutio, mutta hautajaisiin ne alkoivat erikoistua vasta ajanlaskumme alun tietämillä (Bodel 2008, 179–80; Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012, 243–5; Smith 2003, 95–6).

²¹⁷ Carroll 2006, 44–8; Davies 1999, 147; Hope 2007, 87; Hopkins 1983, 212–6; Kahlos 2004a, 86; Smith 2003, 95–105; Toynbee 1996, 54–5. Piirtokirjoitus Lanuviumista Italiasta vuodelta 136 (*CIL* XIV 2112 = *ILS* 7212) kertoo tarkemmin erään hautajaiskollegion talouspolitiikasta ja toimintakäytänteistä liittyen jäsentensä hautaamisen ja yhdistyksen muuhun toimintaan. Kollegioon liityttäessä uusien jäsenten tuli maksaa yhdistykselle 100 sestertiuksen rahasumman lisäksi amforallinen hyvää viiniä, mikä muutamien muiden sääntöihin kirjattujen viinilahjoitusten rinnalla kertoo näiden yhdistysten mieltymyksistä pitoihin, joita ne järjestivät myös hautajaisien ja muistojuhlien ulkopuolella. Kahloksen, Smithin ja Toynbeen mukaan suurimmalla osalla hautakollegioista oli muiden kollegioiden tapaan myös uskonnollisia ulottuvuuksia, joista Toynbee käyttää esimerkkinä jo mainittua Lanuviumin piirtokirjoitusta, sillä kyseinen kollegio oli omistettu Dianalle ja Antinoolle. Bodel (2008, 180–1) kiistää hautajaiskollegioiden merkityksen jäsentensä hautakultista huolehtimisessa ja katsoo, että nämä velvollisuudet olivat edelleen ennen kaikkea perheen hoidossa. Rebillard (2009, 39–41) tarkentaa, että hautakulttiin liittyvien velvollisuuksien on täytynyt siirtyä kollegiolle ainoastaan niissä tapauksissa, joissa edesmenneellä ei ollut perhettä. Hän myös kiistää yksinomaan hautajaisille omistettujen kollegioiden olemassaolon vedoten hautajaiskollegioista ensimmäisenä kirjoittaneen Theodor Mommsenin virheellisinä pitämiinsä tulkintoihin jo ennestään harvalukuisesta lähdeaineistosta.

olemassaoloon ja kuukausittaisia tapaamisiaan, sillä niiden funktio köyhempien kansanosien ruumiiden hävittäjänä hyödytti kaikkia.²¹⁸

Vainajan matka hautaan alkaa kuolinhetkestä. Kuolema ei tunnetusti katso aikaa eikä paikkaa, vaan ihminen saattaa kuolla missä ja miten tahansa, mutta tästä kiveen hakatusta luonnonlaista huolimatta kulttuureilla on taipumus kehittää idealisoituja ja tavoitteellisia malleja sille, kuinka ihmisen on suotavinta jättää maallinen elämä taakseen, eikä roomalainen eliitti tehnyt poikkeusta sääntöön. Väkivallaton, hyvä ja onnellinen roomalainen kuolema, sikäli kun kuolemaa voitiin koskaan pitää onnellisena, tapahtui rauhallisesti omassa sängyssä, omaisten ympäröimänä. Kotivuoteella tapahtuneeseen kuolinhetkeen osaaottavien ihmisten odotettiin käyttäytyvän tiettyjen kulttuurillisten mallien mukaisesti: läheisen sukulaisen tai ystävän tuli kuulla kuolevan viimeiset sanat, antaa tälle viimeinen suudelma, jonka tarkoituksena oli napata symbolisesti talteen edesmenneen henki (*animus/anima*), minkä jälkeen kuolleen silmät suljettiin ja tämän nimeä huudettiin ääneen (*conclamatio*).²¹⁹ Tällaista idealisoitua, tavoitteellista kuolemaa saattoi seurata perinteisten roomalaisten sukupuoliroolien ja näihin liitettyjen odotusten mukaisesti voimakas tunteidenpurkaus erityisesti naispuolisten osanottajien toimesta, kun taas miesten tuli hillitä tunteensa ja kontrolloida itsensä, vaikka läheisen menetys tietenkin sattui yhtäläillä myös heitä. Vaikka roomalaisen yläluokan kulttuuri-ideaali painotti itsekontrollia niin miehiltä kuin naisiltakin, hautajaiset olivat ainakin naisten osalta poikkeuksen vahvistava sääntö, sillä heidän suorastaan odotettiin surevan edesmennyttä mahdollisimman äänekkäästi ja näkyvästi, huutaen, hiuksiaan repien ja rintaansa lyöden.²²⁰ Kuoleman jälkeen ruumis laskettiin vuoteelta maahan, missä se pestiin, voideltiin ja puettiin vainajan yhteiskunnallisen aseman mukaisesti, mutta kuitenkin mahdollisimman arvokkaasti. Miespuolisille Rooman kansalaisille tämä tarkoitti toogaa, minkä lisäksi kuollut saatettiin seppelöidä, jos tämä oli eläessään ansainnut moisen kunnian. Tässä

²¹⁸ Beard, North & Price 1998, 230; Bodet 2008, 228–9; Hopkins 1983, 212; Kotila 1992, 37 nootti 106. Monet kollegiot lisäksi julistautuivat innokkaiksi keisarikultin kannattajiksi, millä ne pyrkivät takaamaan legitimitettinsä ja säilyttämään suosionsa valtaapitävien silmissä (Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012, 244–5).

²¹⁹ Davies 1999, 149; Hope 2007, 93–4; Kahlos 2004a, 83; Lindsay 2000, 161–2; Mustakallio 2008, 176; Toynbee 1996, 43–4. Sarkofagit ja muu hautataide tuntevat lukuisia esimerkkejä kuolinhetkestä, jossa juuri henkensä heittänyt makaa sohvalla tai sängyssä lähipiirinsä ympäröimänä, ks. esim. Pariisista löydetty, nykyään Musée de Clunyssa säilytettävä marmorireliefi kuolleesta tytöstä surevine omaisineen (Toynbee 1996, kuva 9); kirjallisuudesta esim. Val. Max. 7.1. Myös Ovidius kuvaa negatioiden kautta idealisoitua kuolinhetkeä valitellessaan omaa kohtaloaan maanpaossa: "[...] *nec mea consueto languescent corpora lecto, depositum nec me qui fleat, ullus erit; nec dominae lacrimis in nostra cadentibus ora accedent animae tempora parva meae; nec mandata dabo, nec cum clamore supremo labentes oculos condet amica manus [...]*" (*trist.* 3.3.37–46). *Conclamatio*-tavasta ks. Lucan. 2.21–3.

²²⁰ Hope 2007, 94; Hopkins 1983, 218, 226; Mustakallio 2008, 176, 181. Kuolinhetkellä sukupuolirooleihin kohdistettujen odotusten mukaisesti surevista naisista ja miehistä ks. Verg. *Aen.* 12.604–11 ja Lucan. 2.20–8. Oikeaoppinen sureminen oli roomalaisia kirjoittajia toistuvasti kiehtonut teema, ks. esim. Sen. *dial.* 6.2.3ff, mutta filosofien ideaalit eivät aina vastanneet todellisuutta. Äänekkäästi ja näkyvästi kuollutta surevat naiset, myös omana ammattiryhmänään, ovat tuttu ilmiö monissa muissakin kulttuureissa, kuten muinaisessa Egyptissä tai esimodernissa Suomessa (Pentikäinen 1990, 26–8).

vaiheessa kuolleen kasvoista saatettiin myös ottaa kipsivalos.²²¹ Lopuksi kuolleen suuhun voitiin asettaa Kharonille tarkoitettu kolikko.²²²

Asianmukaisesti käsitelty ja hoidettu ruumis oli nyt valmis varsinaisiin hautajaisseremonioihin, joita se odotti kotonaan suurelle, tarkoitusta varten varatulle petille (*lectus funebris*) laskettuna. Petin ympärillä saatettiin polttaa hajusteita, sen reunamille ja lattialle voitiin asetella kukkia, muusikot saattoivat soittaa tilanteeseen sopivaa musiikkia läheisten surressa ja valitellessa kuolleen vierellä tämän poismenoa. Tätä aikaa, jonka kuollut vietti vuoteella maaten, varsinaisia hautaseremonioita odottaen, kutsuttiin termillä *collocatio*. *Collocatio*-ajan pituudesta on epäselvyyttä, mutta ilmeisesti kuolleet voitiin saattaa viimeiselle matkalleen, krematoida tai laskea haudan lepoon jo seuraavana päivänä, mutta joskus seremonioiden alkua pitkitettiin jopa seitsemänten kuolinpäivään asti.²²³ Ihmiset toki saattoivat kuolla myös esimerkiksi merellä tai matkustaessaan, jolloin heille järjestettiin eräänlainen muistoseremonia, jossa ruumis symbolisesti saatettiin tyhjän haudan lepoon, jotta sen rauhallinen siirtyminen tuonpuoleiseen olisi turvattu.²²⁴ Myös taistelussa kuolleille sotilaille oli, kuten todettua, omat hautajaisseremoniansa.

Collocatio-ajan päätyttyä oli järjestettävä hautajaiskulkue (*pompa*), jossa kuollut kuljetettiin krematointipaikalle tai hautaansa kaupungin muurien ulkopuolelle. Varallisuuden salliessa kuollut nostettiin vuoteineen eräänlaisille tarkoitusta varten rakennetuille ruumispaareille (*feretrum*), jotka saattoivat olla yksinkertaisia puurakennelmia tai hyvinkin ylellisesti koristeltuja taideteoksia pronssisine tai norsunluisine kädensijoinen, ja joita kannattelivat edesmenneen läheisimmät miespuoliset sukulaiset, ystävät ja/tai vapautetut orjat, kun taas köyhempien oli tyytymän vaatimattomampaan kantomenetelmään, jossa yhdistyivät arkku ja parit (*sandapila*). Vainajan perässä kävelivät tämän suku ja ystävät, minkä lisäksi kulkueeseen saattoi kuulua myös torven- ja huilunsoittajia sekä tehtäväänsä palkattuja, suureleisesti surevia, rintaansa lyöviä ja hiuksiansa

²²¹ Davies 1999, 149; Hope 2007, 97; Lindsay 2000, 162; Toynbee 1996, 44. Toogasta kuoleman yhteydessä ks. Iuv. 3.171–2 (*”pars magna Italiae est [...] in qua nemo togam sumit nisi mortuus”*). Kuolleen seppelöinnin mainitsee kahdentoista taulun lakeja lainaava Cicero (*leg.* 2.24.60: *”ne sumptuosa respersio, ne longae coronae, ne acerrae”*). Roomalaisten kuolinnaamioita (*imago*, mon. *imagines*) käsitellään tarkemmin seuraavassa luvussa.

²²² Kahlos 2004a, 83; Mustakallio 2008, 176. Kharonia on käsitelty tarkemmin edeltävässä luvussa (s. 34–5, 43).

²²³ Davies 1999, 149; Hope 2007, 98; Lindsay 2000, 161–3; Toynbee 1996, 44–5, kuva 9. Sekä Hope että Toynbee viittaavat ajanlaskumme ensimmäiselle vuosisadalle ajoitettuun, Rooman kaupungista Via Labicanalta löydettyyn, nykyään Vatikaanin museoissa sijaitsevaan Haterii-suvun marmoriseen hautareliefiin, jossa kuollut on kuvattuna kotonaan *collocatio*-tilassa muusikoiden ja surijoiden ympäröimänä (Panofsky 1992, kuvat 99–101). Ruumiin valmistelusta, surevista omaisista ja *collocatio*-tilasta ks. Luc. *luct.* 11–5. Kuolemaa seuraavana päivänä krematoinnista Cic. *Cluent.* 9.27–8 (*”eo ipso die puer [...] ante noctum mortuus et postridie ante quam luceret combustus est.”*), seitsemäntenä päivänä hautaamisesta Serv. *Aen.* 6.218 (*”[...] unde et servabantur cadavera septem dies”*).

²²⁴ Carroll 2006, 280.

repiviä itkijänaisia, joten kyseessä lienee ollut melko äänekkäs speaktaakkeli.²²⁵ Hautajaisiin osallistuneiden ihmisten tuli sukupuolesta ja asemastaan riippumatta pukeutua mustaan tai tummaan, mutta vaatteet oli vaihdettava valkoisiin myöhempiä hautapitoja varten – valkoinen oli myös suruajan vaateväri ainakin suvun naisille. Vainajan poikien oli peitettävä päänsä kulkueen ja seremonioiden ajaksi, kun taas tämän tytärten tuli olla avopäin, hiuksiaan solmimatta.²²⁶ Hautajaiskulkueeseen kuuluivat myös soihdut, mikä oli luultavasti perua varhaisen Rooman ajoilta, jolloin hautajaiset järjestettiin yöaikaan, mutta tarkastelemanamme ajanjaksona ainoastaan lapset haudattiin yöllä.²²⁷ Suurin osa vainajista todennäköisesti kuljetettiin suoraan hautausmaalle, mutta erityisen tärkeät, valtiotasolla ansioituneet henkilöt vietiin tätä ennen kaupungin foorumille julkista hautajaispuhetta, eräänlaista oraalista nekrologia varten, jossa heidän elämänsä ja tekojansa ylistettiin. Tavallisesti ainakin yhteiskunnan varakkaampien jäsenten hautajaisiin keskeisesti kuuluneet puheet (*laudatio funebris*) säästettiin kuitenkin haudalle, missä puhujana toimi yleensä vainajan miespuolinen lähisukulainen tai ystävä. Muiden ruumiin hävittämistä edeltäneiden seremonioiden ja riittien rekonstruoiminen säilyneestä lähdeaineistosta on hankalaa.²²⁸

Puheiden ja muiden asianmukaisten toimitusten jälkeen oli aika haudata tai polttaa edesmenneen ruumis. Ruumiit saatettiin haudata sellaisinaan, ja erityisesti köyhempien väestönosien suhteen näin yleensä toimittiinkin, mutta ruumishautaus ei aina tarkoittanut edesmenneen laskemista suoraan maan poveen, vaan kuolleiden maalliset jäännökset saatettiin myös haudata tai asettaa hautakammioon puusta, lyijystä tai marmorista valmistetussa arkussa tai sarkofagissa. Tuhkat

²²⁵ Davies 1999, 149; Hope 2007, 100–2; Kahlos 2004a, 83; Scullard 1981, 220; Toynbee 1996 46–7. Yläluokkaista hautajaiskulkueita kuvaavat mm. Propertius (2.13.17–30: ”[...] *nec mea tunc longa spatietur imagine pompa, nec tuba sit fati vana querela mei; nec mihi tunc fulcro sternatur lectus eburno, nec sit in Attalico mors mea nixa toro. desit odoriferis ordo mihi lancibus [...] tu vero nudum pectus lacerata sequeris, nec fueris nomen lassa vocare meum, osculaque in gelidis pones suprema labellis, cum dabitur Syrio munere plenus onyx.*”) ja Statius (*silv.* 5.1.208–21). Amiternumista Italiasta, nykyisestä Aquilasta löydetty ja kaupungin museossa sijaitseva, ensimmäiselle vuosisadalle eaa. ajoitettu mamorireliefi esittää hautajaiskulkueita surijoineen, omaisineen, kantajineen ja muusikoineen (Toynbee 1996, taulu 11), samoin kuin jo mainittu Haterii-suvun reliefi. Vähempiarvoisena pidetyt *sandapila*-ruumisparit mainitsee mm. Martialis, *epigr.* 2.81 (”*laxior hexaphoris tua sit lectica licebit, cum tamen haec tua sit, Zoile, sandapila est.*”) ja 8.75.

²²⁶ Hope 2007, 103; Kahlos 2004a, 83. Edesmenneen jälkikasvun pään peittämisestä ks. *Plu. mor.* 267A–C, valkoisesta suruvärinä *ibid.* 270D–F. Vaatetuksesta hautajaisissa ja niitä seuraavissa pidoissa *Cic. Vatin.* 30–2.

²²⁷ Graham 2005b, 135; Hope 2007, 101; Toynbee 1996, 46. Vanhoista tavoista kertoo verrattain pitkästi Servius (*Aen.* 11.143); lasten yöllisistä hautajaisista lyhyesti *Sen. dial.* 10.20.5: ”[...] *at me hercules istorum funera, tamquam minimum vixerint, ad faces et cereros ducenda sunt.*” Davies (1999, 149) ei erittele lähteitään mainitessaan, että kulkueet olisi järjestetty yleensäkin öisin. Tämä on kuitenkin muun muassa edellä mainittujen lähteiden valossa hieman kyseenalainen näkemys, jota myöskään muu tutkimuskirjallisuus ei tue. Lindsay (2000, 155) katsoo, ettei hautajaisia oltu todennäköisesti koskaan järjestettykään yöaikaan.

²²⁸ Carroll 2006, 25; Davies 1999, 143; Hope 2007, 100, 104–6; Lindsay 2000, 163. Merkittävien roomalaisten julkisista hautajaismenoista *Cic. Phil.* 9.7.17 ja *App. BC.* 1.105–6. Myöhäistasavallan ja varhaisen keisariajan aikaiset piirtokirjoitukset *CIL* VI 1527, 31670, 37053 = *ILS* 8393, *CIL* VI 10230 = *ILS* 8394 ja *CIL* VI 41062 seurailevat ilmaisussaan varakkaampien roomalaisten hautapuheita; myös ensimmäisellä vuosisadalla jaa. kirjoittanut Plinius vanhempi lainaa otteen perinteisestä hautajaispuheesta (*nat.* 7.139–40).

kasteltiin viinillä, ja ne ja krematoinnista selvinneet luut säilöttiin tarkoitusta varten valmistettuun urnaan, joka asetettiin joko maan alle tai hautakammioon, mutta ennen kuin ruumis poltettiin, oli kuitenkin tapana leikata irti pieni palanen kuolleen luuta (*os resectum*), joka myöhemmin haudattiin maahan.²²⁹ Ennen hautarovion sytyttämistä kuolleen silmät avattiin, minkä lisäksi edesmenneen läheinen perheenjäsen saattoi voidella ruumiin ja/tai antaa sille viimeisen suudelman.²³⁰ Roviossa saatettiin varallisuuden salliessa polttaa myös suitsukkeita, erilaisia kuolleelle tärkeitä tai häntä mahdollisesti tuonpuoleisessa hyödyttäviä tavaroita, tai jopa uhrata eläimiä. Hautalahjoja tavattiin sijoittaa myös itse hautaan.²³¹

Haudalla suoritettuihin seremonioihin kuului ainakin emäsian (*porca praesentanea*) uhraaminen maan ja hedelmällisyyden jumalattarelle Cerekselle, sillä vasta tämän katsottiin pyhittävän haudan lain ja säädösten suojelemaksi paikaksi (*locus religiosus*). Uhrieläimen lihat jaettiin jumalan ja läsnäolijoiden kesken, ja samassa yhteydessä kuolleelle tai, erityisesti sukuhaudan ollessa kyseessä, kuolleille, uhrattiin ruokaa tai juomaa, minkä jälkeen olivat vuorossa ensimmäiset hautapidot, *silicernium*. Hautajaiset eivät kuitenkaan olleet vielä varsinaisesti päättyneet, sillä *silicerniumia* seurasi kuolleen kotitaloutta koskeva yhdeksän päivän mittainen suruaika, *feriae denicales*, jonka aikana muusta yhteiskunnasta eristetty perhe suoritti erilaisia puhdistumisrituaaleja ja joka päättyi haudalla toimitettaviin, kuolleiden hengille osoitettuihin ruoka- ja juomauhreihiin ja hautaseremoniat lopullisesti päättäviin pitoihin (*cena novendialis*). Vaikka hautajaisrituaalit päättyivät tähän, olivat edesmenneen sukulaiset ja läheiset edelleen velvoitettuja pitämään huolta vainajan tuonpuoleisesta hyvinvoinnista ja vaalimaan tämän muistoa, ja niinpä heidän odotettiin toimittavan uhreja ja järjestävän pitoja (*parentatio*) haudalla vähintään kuolleen syntymä- ja kuolinpäivinä sekä

²²⁹ Carroll 2006, 68; Hope 2007, 108–10; Kyle 1998, 129, ks. myös nootti 9; Lindsay 2000, 168; Toynbee 1996, 49. Propertius (4.7.33–4) ja Ausonius (*epit.* 31: ”*sparge mero cineres bene olentis et unguine nardi, hospes, et adde rosis balsama puniceis*”) viittaavat tuhkien kasteluun viinillä. Hopen mukaan *os resectum*in taustalla vaikuttavat motiivit ovat epäselviä, mutta hän arvelee Varroon (*ling.* 5.23) nojaten, että syynä on mahdollisesti ollut kuoleman saastuttamien omaisten puhdistaminen. Kuitenkin Ciceron mukaan (*leg.* 2.22.55–7: ”*nam prius quam in os iniecta gleba est, locus ille, ubi crematum est corpus, nihil habet religionis [...]*”) vasta maan heittäminen luiden päälle pyhitti haudan, joten luultavasti näin on haluttu varmistaa haudan pyhyys ja vainajan levollinen siirtyminen tuonpuoleiseen.

²³⁰ Hope 2007, 111. Kuolleen silmien avaamisesta ennen rovon sytyttämistä Plin. *nat.* 11.150: ”*morientibus [oculos] operire rursusque in rogo patefacere Quiritium magno ritu sacrum est, ita more condito ut neque ab homine supremum eos spectari fas sit et caelo non ostendi nefas.*” Ruumiin voitelusta ja viimeisestä suudelmasta Val. Max. 4.6.3: ”*[...] funerata ea et in rogam imposita inter officium unguendi [...]*”.

²³¹ Hope 2007, 112; Toynbee 1996, 49–50. Lucanus (8.729–58) kuvailee rikkain sanankääntein niin vauraiden kuin yksinkertaistenkin hautarovioiden yksityiskohtia. Suitsukkeista hautaroviioissa ks. myös Plin. *nat.* 12.83, *Stat. silv.* 2.6.85–93, *Mart. epigr.* 10.97 ja 11.54 (”*unguenta et casias et olentem funera murrum turaque de medio semicremata [...]* *improbe, de turpi, Zoile, redde sinu.*”). Plin. *epist.* 4.2 kertoo isästä, joka surun murtamana uhraa poikansa lemmikkieläimet tämän hautaroviolla: ”*habebat puer mannulos multos et iunctos et solutos, habebat canes maiores minoresque, habebat lusciniass psittacos merulas: omnes Regulus circa rogam trucidavit.*”

Parentalian, suuren jokavuotisen kuolleiden muistojuhlan aikaan.²³² Emme tarkalleen tiedä mitä haudoilla syötiin, mutta ilmeisesti vakioruokalistaan kuului ainakin munia, kasviksia, papuja, linssejä, leipää ja viiniä. Tarjotut ruoat ovat kuitenkin varmasti vaihdelleet vuodenaajasta ja sijainnista riippuen.²³³

Edellä kuvaillaan lähinnä kirjallisten, eliitin kirjoittamien lähteiden perusteella rekonstruoitua ideaalikuolemaa hautajaismenoineen. Enemmän tai vähemmän yllä esitellyn mukaisia hautajaisia epäilemättä ja ymmärryksemme mukaan myös järjestettiin niille, joilla oli sellaisiin varaa, mutta on muistettava, että hautaaminen vaati verrattain paljon rahaa ja köyhemmille väestönsille todellisuus näyttäytyi tietenkin hyvin toisenlaisena. Niinpä yhteiskunnan alempiasemaiset ja vähävaraisemmat yleensä päättivät maallisen vaelluksensa eliittiin nähden melko koruttomasti. Toogan sijaan mikä tahansa kuolleen varallisuuden rajoissa mielellään mahdollisimman arvokas vaatekappale – tai haudattavan ollessa täysin varaton mikä vain saatavilla oleva tekstiili – sopi tarkoitukseen.²³⁴ Yhteiskunnan köyhemmillä ei myöskään ollut varaa ruumiin koreaan somisteluun saattikka sen julkiseen esittelyyn mahtipontisine kulkueineen, vaan edesmenneiden jäännökset luultavasti toimitettiin lopulliseen päämääränsä melko ripeästi ja vailla eliittihautajaisten kaltaista näyttävää speaktaakkelia, vaikka juhlallisuuksiin epäilemättä pyrittiinkin panostamaan silloin kun se oli mahdollista.²³⁵ Jokainen kuollut, mukaan lukien yhteiskunnan köyhimmät ja poikkeuksellisissa olosuhteissa henkensä heittäneet, kuitenkin pyrittiin lähtökohtaisesti ja mahdollisuuksien mukaan hautaamaan edes vähimmäismenoin, sillä hautaamattomia eli tuonpuoleisesta evättyjä, kodittomuutensa tähden levottomia ja tai jopa vihamielisiä kuolleita pidettiin todellisena ja

²³² Carroll 2006, 4, 42; Davies 1999, 152; Graham 2005a, 58; Hope 2007, 115–6; Jensen 2008, 117; Kotila 1992, 32–3; Lindsay 2000, 154–6, 166; Rebillard 2015, 270–1; Smith 2003, 42; Toynbee 1996, 50–1. Emäsian uhraamisesta, haudan pyhittämisestä ja suruajasta Cic. leg. 2.22.55–7: ”[...] neque necesse est edisseri a nobis, quae finis funestae familiae [...] quaeque in porca contracta iura sint, quo tempore incipiat sepulchrum esse et religione teneatur [...] nec tamen eorum ante sepulchrum est, quam iusta facta et porcus caesus est [...]”. Apuleius (flor. 19.6) mainitsee ohimennen hautajaisten yhteydessä nimenomaan haudassa tai haudalla, eikä esimerkiksi vainajan kotona, järjestetyt pidot. Yhdeksännen päivän hautapidot mainitsevat mm. Petron. sat. 65 (”*Scissa lautum novendiale servo suo misello faciebat, quem mortuum manu miserat.*”), Porph. Hor. epod. 17.48 (”*nam novendiale dicitur sacrificum, quod mortuis fit nona die, qua sepulti sunt.*”) ja Tac. ann. 6.5 (”[...] et cum die natali Augustae inter sacerdotes epularetur, novendialem eam cenam dixisse [...]”). Serviuksen (Aen. 11.2) mukaan sureva ihminen (*funestatus*) ei saanut uhrata jumalille: ”*consuetudo Romana fuit ut polluti funere minime sacrificarent*”. Sypressi yhdistettiin kuolemaan ja manalaan, ja sen oksilla merkattiin kuoleman koskettanutta kotitaloutta (Plin. nat. 16.40; 16.139). Ovenpieleen asetettu sypressinoksa toimi luultavasti varoituksena muulle yhteisölle, jotta nämä pysyisivät erossa surijoista, kunnes vaaditut puhdistustoimenpiteet oli suoritettu. Tämän tutkimuksen seuraava luku keskittyy tarkemmin Parentaliaan ja muihin kuolleita muistaviin vuosittaisiin kalenterijuhliin, viides luku puolestaan kuolemaan liittyviin puhtauskysymyksiin.

²³³ Carroll 2006, 72–3; Jensen 2008, 117; Lindsay 2000, 166–7. Erilaisista hautajaisten yhteydessä syödyistä ruoista ks. esim. Iuv. 5.85 (”*sed tibi dimidio constrictus cammarus ovo ponitur exigua feralis cena patella.*”) ja Plu. Crass. 19. Rabelaisittain liioitteleva Petronius (sat. 65–6) kuvaillee valikoimaltaan poikkeuksellisen kirjavaa, äveriään isännän rakkaan orjansa kunniaksi järjestämää hauta-ateriaa. Säilyneitä hautamaalauksia tulkitseva Jensen epäilee haudoilla nautittaneen ainakin leipää, kalaa, porsasta, lintuja ja lehmää.

²³⁴ Hope 2007, 97. Ks. Mart. epigr. 9.57.8 köyhien haudattavien vaatimattomasta vaatetuksesta.

²³⁵ Hope 2007, 98.

konkreettisena uhkana koko yhteisölle. Vähimmäismenoin hautaaminen tarkoitti käytännössä muutaman multakourallisen heittämistä kuolleen jäännösten päälle, minkä lisäksi jo mainittua emäsian uhraamista pidettiin erityisen toivottavana, mutta voidaan kuitenkin hyvällä syyllä olettaa, ettei jälkimmäinen ollut kaikissa tapauksissa taloudellisesti mahdollista. Lunastamattomaksi jääneet tai antautuneet sotavangit, tiettyihin rikoksiin syyllistyneet tai muusta syystä erityisen suureen epäsuosioon joutuneet henkilöt saatiin kuitenkin jättää halvennus- tai rangaistustarkoituksessa hautaamatta.²³⁶

Myös kristityt pitivät kaikkien jäsentensä hautaamista tärkeänä näiden varallisuudesta ja yhteiskunnallisesta asemasta riippumatta, joskaan päämotiivina ei ainakaan ideologisella tasolla ollut niinkään rauhattomien kuolleiden uhka, vaan pikemminkin kanssakristittyjä kohtaan tunnettu solidaarisuus ja voimakkaana koettu tarve saattaa nämä kunniallisesti haudan lepoon, kuten hautaajat halusivat uskontonsa oppien mukaisesti itsellensä vastaavassa tilanteessa tehtävän. Toki käytännössä taustalla ovat voineet hyvinkin vaikuttaa ympäröivästä maailmasta periytyneet tiedostetut tai tiedostamattomat asenteet ja pelot, sillä uskomus tyytymättömien kuolleiden vihasta oli, kuten todettua, syvällä roomalaisessa kulttuurissa, eikä se varmastikaan ollut niin helposti hävitettävissä vastikään kristinuskoon kääntyneiden mielistä, kuin jotkut tahot saattaisivat haluta ajatella. Yhtäkaikki, kristittyjen tiedetään perustaneen rahastoja, joista he kustansivat hautajaiset hautapaikkoineen kaikille yhteisönsä jäsenille, myös kaikkein varattomimmille, mikä varmasti osaltaan kasvatti tuoreen uskonnon kannattajakuntaa.²³⁷ Niinpä varhaista kirkkoa onkin sekä tutkimuskirjallisuudessa että aikalaisten keskuudessa verrattu edellä käsiteltyihin roomalaisiin uskonnollisiin kollegioihin, joiden toimenkuvaan kuului myös jäsentensä hautaaminen. Varhaiset kristityt tiedostivat tämän itsekin, ja pyrkivät toisinaan hankkimaan ymmärrystä ja hyväksyntää heitä ympäröivältä, ajoittain hyvin vihamieliseltä yhteisöltä esittämällä itsensä eräänlaisena

²³⁶ Hope 2000a, 105–6, 115–9; Hope 2007, 109; Kahlos 2004a, 85; Kotila 1992, 31; Kyle 1998, 129; Lindsay 2000, 167–8; Toynbee 1996, 43, 49. Minimiriiteistä Cic. *leg.* 2.22.55–7 ja Hor. *carm.* 1.28.23–36: ”*at tu, nauta, vagae ne parce malignus harenae ossibus et capiti inhumato particulam dare [...] quamquam festinas, non est mora longa: licebit iniecto ter pulvere curras.*” Ulpianukselle kuolleen hautaaminen oli *negotium humanitatis* (*dig.* 11.7.14.7). Vergilius runoilee Kharonin hylkäämistä hautaamattomista kuolleista: ”*haec omnis, quam cernis, inops inhumataque turba est; portitor ille Charon; hi, quos vehit unda, sepulti; nec ripas datur horrendas et rauca fluentia transportare prius quam sedibus ossa quierunt.*” (*Aen.* 6.325–8). Tertullianus (*anim.* 56) vahvistaa ei-kristittyjen roomalaisten harhaisina pitämänsä uskomukset hautaamattomista kuolleista.

²³⁷ Carroll 2006, 263–4; Fox 1988, 326; Kotila 1992, 37–8. Kristittyjen rahastoista Tert. *apol.* 39.5–6, joka myös täsmentää erikseen, ettei varoja ollut missään nimessä suotavaa käyttää pitojen tai juomajuhlien järjestämiseen (”*nam inde non epulis nec potaculis nec ingratis voratrinis dispensatur [...]*”). Lactantiuksen (*inst.* 6.12; *epit.* 60.7) mukaan köyhien ja tuntemattomien hautaaminen on Jumalaa erityisesti miellyttävä, suuri nöyryydenosoitus, *maximum pietatis officium*. Cyprianus korostaa marttyyrien hautaamisen tärkeyttä (*epist.* 8.3.2); marttyyrien hautaamista kuvailee myös Eusebius (*HE* 7.22.9). Juutalaiset kokivat hautaamisen yhtäläisen tärkeänä, ja hautasivat jopa vihamiehensä (Joos. 8.29) ja rikolliset (5. Moos. 21.22–3). Syyt olivat pitkälti samat kuin roomalaisillakin: vainajan hyvinvointi tuonpuoleisessa haluttiin varmistaa, ja edes jonkinlaiset hautajaiset nähtiin jokaisen ihmisen perusoikeutena (Kotila 1992, 23–4).

jäsentensä hautaamisesta huolehtivana kollegiona muiden joukossa. Toisaalta varsinaisiin kollegioihin kuuluminen oli kristityiltä nähtävästi kielletty näiden ei-kristillisten uskonnollisten kytkösten tähden, vaikka kyseessä olisikin ollut pääasiallisesti hautaamiseen erikoistunut collegio. On myös esitetty, että juuri nämä kollegioiden uskonnolliset ulottuvuudet johtivat niiden asteittaiseen häviämiseen valtakunnan kristillistyessä kiihtyvään tahtiin 200–400-luvuilla.²³⁸

Vaikka hautaaminen näytteli näinkin tärkeää osaa varhaisen kristinuskon taipaleella, on lähdeaineisto ajanlaskumme ensimmäisten vuosisatojen aikaisista kristillisistä hautajaisista valitettavasti lähes olematonta. On kuitenkin oletettu, että hautajaiset seurailivat aluksi juutalaisuudesta perittyjä malleja, joita ensimmäiset kristityt tulkitsivat Kristuksen hahmon ja ruumiin ylösnousemusta korostavan uskonsa kautta. Kristityiksi kääntyneet ei-juutalaiset myös toivat hautajaisriitteihin oman kulttuurillisen panoksensa ja näin varsinainen kristillinen hautajaisliturgia löysi hiljalleen muotonsa, vaikka se vakiintuikin vasta paljon tämän tutkimuksen rajauksen päätepisteen jälkeen. Vaikka kuolema monella tavalla määrittikin kristinuskoa hyvin keskeisesti aivan sen syntymävuosista alkaen ja hautaamista itsessään pidettiin tärkeänä, eivät varhaiset kristityt ilmeisesti olleet erityisen kiinnostuneita hautajaisseremonioiden tarkasta muodosta tai toimitusten oikeaoppisuudesta, sillä huonokäyttöisiä kristittyjä syystä jos toisestakin toistuvasti kritisoivat varhaiset lähteet oletettavasti huomioisivat asian. Evankeliumit itse asiassa ohjaavat kunnioittamaan ja noudattamaan esi-isien hautajaisperinteitä, ja itse Jeesuskin osoittaa hyvin vähäistä kiinnostusta hautaamista kohtaan: ”Seuraa minua! Anna kuolleiden haudata kuolleensa.” (Matt. 8.21–2, ks. myös Luuk. 7.11–7). Niinpä on ymmärrettävää, miksi kristillisille kirjoittajille vaikuttaisi olleen verrattain yhdentekevää, kuinka varhaiset kristityt saattoivat vainajansa haudan lepoon, kunhan epäjumalain palvonnalta ja mauttomilta materiaalisilta ylilyönneiltä pidättäydyttiin. Samaten on muistettava, ettei ruumiin kuolemanjälkeisellä kohtelulla tai kohtalolla todella ollut viime kädessä merkitystä tuonpuoleisesta nauttivalle kristitylle, vaikka hautaamista pidettiinkin kuollutta kunnioittavana ja hyvien tapojen mukaisena, ja siksi tärkeänä. Ulkoista suremista tosin kehoitettiin toisinaan välttämään, sillä kuolema ei ollut kunnan kristitylle kirous vaan lahja ja tie kärsimyksestä Jumalan luo.²³⁹

²³⁸ Bodel 2008, 229–32; Kotila 1992, 37; Rebillard 2009, 41–56. Plinius nuorempi (*epist.* 10.96.8) vertaa kirkkoa roomalaisen maailman tuntemiin yhdistyksiin; vastaavanlaisia kaikuja esittää myös Origeneen lainaama filosofi Kelsos (*Orig. Cels.* 1.1; 8.17). Tertullianus (*apol.* 39) esittelee kirkon eräänlaisena yhdistyksenä, jonka tehtäviin kuuluu myös hautaaminen. Roomalaisten hautakollegioita paheksuvat 200-luvun puolivälissä kirjoittavat Cyprianus (*epist.* 67.6) ja Commodianus (*instr.* 2.29.12–3)

²³⁹ Davies 1999, 198–9; Kotila 1992, 35–6, 42, 79–81, 86–8; Rebillard 2009, xii, 123–39. Uusi testamentti pitäytyy kuvailemasta hautaamisen yksityiskohtia (Matt. 14.12; Mark. 6.29; Ap. t. 5.6; 5.10), mutta kertoo Jeesuksen itsensä tulleen haudatuksi kuin juutalainen (Joh. 19.40). Eusebiuksen melko yksityiskohtainen kuvaus keisari Konstantinuksen hautajaisista vuodelta 337 (*HE* 4.66–71) antaa hieman osviittaa varhaiskristillisistä hautajaismenoista, mutta haudatun

Hautajaisten jälkeiset seremoniat ja muistorituaalit sen sijaan ylittivät kristillisten kirjoittajien sietokyvyn rajan, sillä myös kristinuskon piiriin siirtyneet perinteiset kreikkalais-roomalaiset kuolleiden muistojuhlat hautapitoineen ristesivät liian räikeästi kristinuskon teologian ja moraalioopin kanssa, ja niinpä löydämme satunnaisia mainintoja aiheesta kolmannen vuosisadan taitteesta alkaen. Läntisten kristittyjen parissa lähteestä riippuen kuolemaa seuraava kolmas, seitsemäs, yhdeksäs, kolmaskymmenes ja/tai neljäskymmenes päivä oli varattu kuolleiden kanssa aterioimiselle, vaikka vanha tapa pyrittiinkin valjastamaan kristilliseen kontekstiin. 300-luvun lopulla todennäköisesti idässä kirjoitettu, mutta myös läntisiä käytäntöjä osittain kuvaava *Constitutiones Apostolorum* oikeuttaa kolmannen päivän muistojuhlan rinnastamalla sen Kristuksen ylösnousemukseen, yhdeksännen päivän juhlien tarkoituksena on muistaa sekä eläviä että kuolleita, kun taas 40. päivän juhla muistuttaa Mooseksen kuoleman kunniaksi aikanaan vietetyistä surujuhlista. Samainen dokumentti myös kehottaa muistojuhliin osallistuneita jakamaan kuolleen puolesta almuja köyhille.²⁴⁰ Milanon piispan Ambrosiuksen mukaan haudalle palataan seitsemäntenä päivänä, koska seitsemäs päivä merkitsee kristillisen symboliikan mukaisesti rauhaa.²⁴¹

Hautajaismenot kertovat meille tarkasteltavana olevan kulttuurin suhteesta kuolemaan. Roomalaisten hautajaismenojen tarkoitus oli turvata vainajan siirtyminen tuonpuoleiseen, sekä vainajan itsensä että elävien yhteisön hyvinvoinnin tähden; hautajaiset toisin sanoen sekä irrottivat kuolleen elävistä, että puhdistivat elävät kuolemasta. Hautajaismenojen muoto varhaisen kristinuskon piirissä lienee ottanut mallia roomalaisesta ja juutalaisesta perinteestä, sillä teologisesti hautajaisiin liittyvillä rituaaleilla ei sinänsä ollut merkitystä vainajan tuonpuoleisen kohtalon tai elävien yhteisön jatkuvuuden kannalta. Hautauhrit ja -pidot olivat keskeinen osa perinteisiä roomalaisia hautajaismenoja, ja vaikka säilynyt lähdeaineisto kristillisistä hautajaisista on

poikkeuksellisen aseman tähden tekstiä ei valitettavasti voida käyttää lähteenä muodostettaessa kuvaa tyypillisistä varhaiskristillisistä hautajaisista. Yksi harvoista latinankielisistä kristillisistä hautajaisia sivuavista kirjallisista lähteistä mainitsee, ettei kuolemanjälkeisillä toimituksilla ollut merkitystä kristityn tuonpuoleisen kohtalon kannalta, ja siksi kristityt eivät pakanoiden tavoin esimerkiksi seppelöineet kuolleitaan kuituvilla kukilla, vaan Jumalan odotettiin sen sijaan palkitsevan heidät kuolemassa ikuisesti kukkivalla seppelöllä (Min. Fel. Oct. 38.2: ”*nec mortuos coronamus. ego vos in hoc magis miror, quemadmodum tribuatis exanimi aut sentienti facem aut non sentienti coronam, cum et beatus non egeat et miser non gaudeat floribus. at enim nos exsequias adornamus eadem tranquillitate qua vivimus, nec adnectimus arescentem coronam, sed a deo aeternis floribus vividam sustinemus.*”). Augustinus kertoo surunosoitusten poissaolosta hänen äitinsä esimerkillisen vaatimattomissa hautajaisissa, minkä lisäksi hän kuvailee haudalla vainajan puolesta nautittua ehtoollista ennen tämän hautaan laskemista (conf. 9.12.29–36: ”[...] *cum ecce corpus elatum est, imus, redimus, sine lacrimis. nam neque in eis precibus, quas tibi fudimus, cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri, iam iuxta sepulchrum posito cadavere, priusquam deponeretur, sicut illic fieri solet, nec in eis ergo precibus flevi [...]*”). Haudalla vietettyä ehtoollista käsitellään tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

²⁴⁰ Const. Ap. 8.42–4. Effros 2002, 74–5; Jensen 2008, 133; Kotila 1992, 53.

²⁴¹ Ambr. exc. Sat. 2.2: ”*nunc quoniam die septimo ad sepulchrum redimus, qui dies symbolum futurae quietis est [...]*”. Toisaalla (obit. Theod. 3) Ambrosius esittelee erilaisia kristikunnassa vallitsevia näkemyksiä niistä päivistä, jolloin hautajaisten jälkeisiä muistojuhlia on syytä viettää.

valitettavan vähäistä, voidaan hautauhrien ja -pitojen perustellusti olettaa siirtyneen myös kristillisen hautajaiskulttuurin piiriin. Kuoleman jälkeisissä muistojuhlissa ne sen sijaan tiettävästi näyttelivät merkittävää osaa niin ei-kristillisessä kuin kristillisessäkin perinteessä. Pitojen ja uhrien teologisia ongelmia ja tapojen kristillistämisen prosessia käsitellään tarkemmin kolmannessa alaluvussa, mutta ymmärtääksemme tätä muutosta, tulee meidän ensiksi hahmottaa se kulttuurinen pohja, johon muutokset kohdistuivat. Seuraavassa alaluvussa toisin sanoen keskitymme siihen, mitä kuolleiden muistojuhlat uhreineen ja pitoineen merkitsivät ei-kristityille roomalaisille.

3.2 Hauta, uhrit ja pidot – kuolema, ruoka ja juhla

Vainajien hengille uhraaminen ja ruoan ja juoman nauttiminen hautajaisten yhteydessä, joko haudalla tai muussa paikassa, on osa ikäkaikasta ihmisperinnettä. Näitä tapoja on harjoitettu lähes kaikkialla ja kaikkina aikoina, ja ne elävät yhä edelleen lukemattomissa kulttuureissa ympäri maailman. Itse toimituksia ympäröivät rituaalit ja seremoniat muuttavat muotoaan, toisiaan seuraavien kulttuurien ominaispiirteisiin ja ehtoihin mukautuen, mutta ydin säilyy: kuolleista on pidettävä huolta ja heitä on muistettava uhrein ja muistoaterioin. Jos ihmisajalle olisi syntetisoitavissa jonkinlainen alku-uskonto sellaisista tavoista ja käytänteistä, jotka ovat kaikkein universaaleimpia, jotka piittaavat vähiten ajasta ja paikasta, olisivat sekä hautauhrit ja että haudoilla tai hautajaisten yhteydessä tapahtuvat muistoateriat välttämättä osa tätä järjestelmää.²⁴²

Lähes kaikkien esimodernien ja lukuisten yhä edelleen ympäri planeettamme elävien kulttuurien tapaan myös roomalaiset kokivat jumalten ja muiden henkiolentojen olemassaolon erittäin keskeisenä osana maailmanjärjestystä. Jumalat olivat pyhiä ja vaikutusvaltaisia, ja ihmisten tuli sekä yksilöllisellä että kollektiivisella tasolla huolehtia suhteestaan heihin vaalimalla jumalten ja ihmisten maailman välistä tasapainoa, ennen kaikkea suorittamalla asianmukaisia uhritoimituksia (*sacrificium*), jotta jumalat pysyisivät tyytyväisinä ja suopeina ihmisten maallisille aktiviteeteille. Uhraaminen oli tarkasti säädeltyä toimintaa, joka tuli suorittaa oikeaoppisesti jumalten suosion takaamiseksi, sillä pieleen mennyt tai tekemättä jätetty uhritoimitus saattoi johtaa hyvinkin ikäviin seurauksiin, kun taas onnistunut uhri puolsi onnea ja menestystä. Uhraamista määritteli *do ut des* -periaate, ”annan, jotta antaisit”, sillä suhteen todella ajateltiin olevan vuorovaikutuksellinen: ihmiset antavat jumalille näille ravinnoksi kelpaavia lahjoja, kuten uhrialttarilla teurastettuja eläimiä, mutta myös papuja, vehnää ja muita viljoja sellaisinaan tai erilaisiksi leiviksi tai leivoksiksi valmistettuina, hedelmiä, viiniä, maitoa tai suitsukkeita, ja vastavuoroisesti jumalat asettuvat uhraajan puolelle tämän pyrkimyksissä. Toki jumalia kunnioitettiin ja heidän kanssaan

²⁴² Cann 2018; Pearce 2015, 237.

kommunikoitiin myös muilla tavoin, kuten rukouksin tai musiikin ja tanssin keinoin, mutta uhraaminen oli kiistatta roomalaista uskontoa, maailmankuvaa ja yhteiskuntajärjestystä keskeisesti määrittänyt instituutio.²⁴³

Uhreja suoritettiin myös muille aistein havaitsemattomille, mutta roomalaisten mielissä mitä suurimmassa määrin olemassa oleville olennoille. Tällaisia olivat esimerkiksi Rooman keisarin tai roomalaisen perheenpään elämänhenki, käärmeeksi tai toogaan pukeutuneeksi mieheksi visualisoitu *genius*, kotitalouksien ”kotitontut” eli laarit (*lares*) ja vainajien henget eli maanit.²⁴⁴ Vaikka kuolleet eivät olleet mahdissaan aivan jumalten veroisia, olivat uhraamisen syyt kuitenkin pitkälti samat kuin jumalille uhratessa: tyytyväisten kuolleiden suosiota pidettiin arvossa, kun taas tyytymättömien vainajien vihaa pelättiin, minkä lisäksi tasapainoa elävien maailman ja tuonpuoleisen välillä tuli vaalia ja kunnioittaa. Vaikuttaisi, ettei kuolleille kuitenkaan yleensä uhrattu eläimiä, vaan uhrilahjat olivat pääsääntöisesti verettömiä, kuten kuolleisiin ja kuolemaan assosioituja papuja, viljaa eri muodoissaan, öljyä, hunajaa, suitsukkeita, kukkia sekä tietenkin paitsi roomalaisen kulttuurin, niin myös tämän tutkimuksen kirjoittajan pohjattomasti rakastamaa viiniä.²⁴⁵ Rebillardin mukaan kuolleille osoitetut uhrat yleensä poltettiin, mutta hän ei esitä väitettään tukevaa lähdeaineistoa, eivätkä tässä tutkimuksessa analysoidut kirjalliset tai arkeologiset lähteet anna ymmärtää, että näin olisi säännönmukaisesti toimittu.²⁴⁶ Riippumatta tavasta jolla uhrat kuolleille toimitettiin, oli näiden tarkoituksena joka tapauksessa toimia jumaluhrien tapaan ravintona, sillä perinteinen roomalainen uskonto ajatteli, että kuolleet ovat nälkäisiä ja tarvitsevat elävien tarjoamaa ruokaa ja juomaa pysyäkseen hyvinvoivina.²⁴⁷

Ravinto on toisin sanoen roomalaisia uhritoimituksia keskeisesti luonnehtiva tekijä.²⁴⁸ Kaikki olennot, niin jumalat, elävät kuin kuolleetkin tarvitsevat ruokaa, ja elävien tehtävä on huolehtia näistä tarpeista, eikä näin ollen olekaan ihme, että itse uhritoimitusta seuraavat pidot olivat lähes

²⁴³ Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012, 137–43; MacMullen 1984, 13–4, 116; Mustakallio 2008, 46–50; Rives 2000, 247–51, 257–8; Schultz 2016.

²⁴⁴ Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012, 57–8; Mustakallio 2008, 91–5.

²⁴⁵ Jensen 2008, 117–8; Kahlos 2004a, 88. Kuolleille osoitetuista uhreista *Ov. fast.* 2.533–42: ”[...] *parva petunt manes [...] tegula porrectis satis est velata coronis est sparsae fruges parcaque mica salis, inque mero mollita Ceres violaeque solutae [...] adde preces positae et sua verba focis.*” Pavuista ja kuolleista *Plin. nat.* 18.118–9: ”[...] *mortuorum animae sint in ea, qua de causa parentado utique adsumitur.*” Viinistä Roomassa ks. esim. Liekso 2004, 107–13, Mudd 2015 ja Phillips 2014, 25–44. Siinä missä roomalainen kulttuuri suosi ennen kaikkea makeita valkoviinejä, joista maineikkain oli tietenkin lukuisten kirjallisten lähteiden mainitsema Falernum, erityisesti vuonna 121 eaa. konsulina toimineen Lucius Opimiuksen vuosikerta, on tämän tutkimuksen kirjoittaja puolestaan mieltynyt varsinkin apulialaisiin Primitivoihin, vaikka myös useat Rhönen laakson Grenachet viehättävät häntä maanläheisessä rehellisyydessään.

²⁴⁶ Rebillard 2015, 270–1.

²⁴⁷ Graham 2005b, 135–6; Toynbee 1996, 51.

²⁴⁸ Schultz 2016, 66.

erottamaton osa kreikkalais-roomalaisen maailman uhrirituaalia, niin alttareilla kuin haudoissa.²⁴⁹ Vaikka tutkimus onkin toisinaan pyrkinyt korostamaan näiden uhriaterioiden sekulaarisuutta, on tämän tutkimuksen kirjoittaja yhtä mieltä Smithin kanssa siitä, että kyseessä oli ehdottomasti sakraali toimitus, jossa pyhä kohtasi maallisen.²⁵⁰ Tarkastelemme seuraavaksi, kuinka roomalaisen kulttuurin suhtautuminen ruokaan ja juomaan johtaa meidät kuolemankultin ytimeen, hautapitojen äärelle.

Nykypäivän italialaisten tapaan myös roomalainen eliitti arvosti suunnattomasti ruokaa ja ruoanlaiton taitoa, ja se tekikin huomattavan eron hätäisen nälän tyydyttämisen ja ruoan rauhallisen ja sosiaalisen nauttimisen välille.²⁵¹ Niinpä yhteisen, jaetun ruokailuhetken ympärille kehittyi viimeistään ajanlaskuamme edeltävän vuosisadan aikana rikas tapa- ja käytöskoodisto, roomalainen pitokulttuuri, joka säilyi sellaisenaan pitkälle myöhäisantiikkiin ja perustui monilta osin aiempaan kreikkalaiseen perinteeseen. Pitojen (lat. *convivium*, kirjaimellisesti ”yhdessä eläminen”) ympärille muodostuneen kulttuurin lukemattomat yksityiskohdat ja nyanssit eivät ole tämän tutkimuksen kontekstissa olennaisia, joten keskitymme vain niistä tärkeimpiin. Ensinnäkin kyseessä oli ennen kaikkea sosiaalinen, ruokailijoiden keskinäisiä suhteita lujittava tapahtuma, jossa yksilöiden yhteiskunnallinen status ja asema muihin ruokailijoihin nähden näyttelivät merkittävää roolia. Mikä tahansa arjesta poikkeava tapahtuma antoi syyn pidoille, eikä tätäkään välttämättä tarvittu, sillä roomalainen yläluokka rakasti kestitä itseään aina tilaisuuden suodessa. Jokainen yhteisön jäsen oli vuorollaan käytännössä sosiaalisesti velvoitettu järjestämään pitoja ystäväpiirilleen, sillä vieraanvaraisuus oli yksi roomalaisen kulttuurin keskeisimpiä piirteitä: arvonsa tuntevan perheenpään oli aina oltava valmis tarjoamaan ruokaa taloonsa astuvalle vieraille.²⁵² Pidoissa ei istuttu vaan maattiin kyljellään ruokailuun tarkoitetuilla sohvilla (kr. *κλίβη*, lat. *lectus*), jotka oli järjestetty U-kirjaimen muotoon *tricliniumiin*, sananmukaisesti kolmisohvaiseen roomalaiseen ruokailuhuoneeseen. Sohvamuodostelman keskellä tai vaihtoehtoisesti näiden vieressä oli pöytä tai pöytiä, ja yhdelle sohvalle mahtui kolme ihmistä kerrallaan, joten osallistujamäärä harvemmin ylitti yhdeksää henkeä.²⁵³ Ruoan laatuun ja näyttävyyteen tuli panostaa, ja ruokajuomana juotiin

²⁴⁹ Garnsey 1999, 131–2; Graham 2005a, 49; Murray 1995, 9; Smith 2003, 40–2, 67. Dion Khrysostomos ilmaisee asian yksioikoisesti: ”ποία δὲ θυσία κεχαρισμένη θεοῖς ἄνευ τῶν συνευωχουμένων” (or. 3.97, ”minkä sellaisen uhrin jumalat muka hyväksyisivät, mihin ei liity pitoja”).

²⁵⁰ Smith 2003, 5–6, 67.

²⁵¹ Liekso 2004, 97, 102, 137–8.

²⁵² Carroll, Hadley & Willmott 2005, 13–4; Garnsey 1999, 128, 134, 136–8; Graham 2005a, 50–1; Liekso 2004, 140–5; Smith 2003, 13–4.

²⁵³ Dunbabin 1991, 122–3; Dunbabin 2003, 11–8; Graham 2005a, 50; Smith 2003, 14–8. Antiikin maailmassa ruoan nauttiminen kyljellään maaten oli voimasta, vallasta ja vauraudesta viestivä statussymboli. Tapaamme kyljellään ruokailevaa ylimystöä ensimmäisen kerran 600-luvun lopun Kreikassa, mistä tapa levisi seuraavien vuosisatojen aikana

poikkeuksetta viiniä – roomalaisittain veteen sekoitettuna, toki, sillä sekoittamaton viini soveltui uhrilahjaksi jumalille ja lääkkeeksi tiettyihin vaivoihin, mutta muissa tapauksissa sen juomista pidettiin terveydelle potentiaalisesti haitallisena ja ennen kaikkea sivistymättömänä.²⁵⁴ Pidot aloitettiin juomauhreilla, ja usein niihin kuului myös jonkinlaista viihdettä esimerkiksi musiikin ja tanssijoiden muodossa. Pidot saattoivat olla joko rauhallisempia, keskustelun ja ruokailun ympärille keskittyneitä, verrattain hillittyjä tapahtumia, mutta ei ollut epätavallista, että rauhallisemman ruokailuosuuden jälkeen ne äityivät hyvinkin railakkaiksi juomajuhliksi (*comissatio*), joissa viini virtasi ja tunnelma oli asianmukainen.²⁵⁵

Epikurolaiseen elämänasenteeseen laajin osin mieltyneet ja kuolemaan pääsääntöisesti hieman surumielisesti suhtautuneet roomalaiset nimittäin arvostivat ennen kaikkea maanpäällistä, elettyä elämää, josta oli syytä ottaa kaikki se ilo irti mitä sillä oli ihmiselle tämän parhaimmillaankin niin kovin lyhyen, maallisen vaelluksen aikana tarjottavanaan, jonka loppu saattoi koittaa arvaamatta, hetkenä minä hyvänsä. Niinpä Horatiuskin (65–8 eaa.) tunnetusti kehottaa kaatamaan viiniä lasiin, unohtamaan tulevaisuuden ja elämään hetkessä: ”*Sapias, vina liques, et spatio brevi spem longam reseces. Dum loquimur, fugerit invida aetas: carpe diem, quam minimum credula postero.*” (“Ole viisas, ota viiniä, leikkaa toive lyhyeksi hetkeksi. Nytkin puhuessani nurja aika karkaa, poimi päivä, älä yhtään luota huomiseen.”).²⁵⁶ Erityisesti juuri viinin ympärille kehittyi jo varhain eräänlainen nautinnon konsepti, mihin lukeutuivat niin musiikki, tanssi kuin erilaiset seksuaalisuuden ja erotiikan ilmaisutkin.²⁵⁷ Tällainen maallisiin iloihin keskittynyt hedonismi ei toki ole

koko Välimeren alueelle, mukaan lukien Juudeaan. Korkeampaa yhteiskunnallista statusta tavoittelevat henkilöt saattoivat ruokailu kyljellään nimenomaan pyrkiessään kasvattamaan arvoasemaansa.

²⁵⁴ Mudd 2015, 332, 447. Yksi barbaarien sivistymättömyyden ilmentymä roomalaiselle eliittikulttuurille oli näiden tapa juoda runsain määrin sekoittamatonta viiniä, sillä roomalaiset kulttuuri-ideaalit korostivat itsehillintää ja pitivät näkyvää, hillitöntä päihtymistä paheksuttavana. Ideaalit ovat tietenkin ideaaleja, ja niinpä Catullus (27: ”*minister vetuli puer Falerni inger mi calices amariores, ut lex Postumiae iubet magistrae, ebrioso acino ebriosioris. at vos quo lubet hinc abite, lymphae, vini pernicies, et ad severos migrate: hic merus est Thyonianus.*”) ja Martialis (*epigr.* 1.11; 6.89: ”[...] *miraris, quantum biberat, cepisse lagonam? desine mirari, Rufe: merum biberat.*”) runoilevat häpeilemättömästi sekoittamattoman viinin juomisesta, mikä toisaalta myös käänteisesti kertoo, että asialle todella laskettiin huomattavaa painoarvoa roomalaisen yläkulttuurin piirissä.

²⁵⁵ Liekso 2004, 143; Smith 2003, 37–8. Gellius (2.24) kertoo pitkästi roomalaisten pitoja tavalla tai toisella rajoittavista laeista. Plinius vanhempi varoittaa viinissä piilevistä vaaroista ja kertoo lukuisia esimerkkejä viiniä sivistymättömästi väärinkäyttäneistä henkilöistä (*nat.* 137–48: ”[...] *tantoque opere, tanto labore et inpendio constat quod hominis mentem [vinum] mutet ac furorem gignat, milibus scelerum ob id editis, tanta dulcedine ut magna pars non aliud vitae praemium intellegat [...]*”). Cicero (*Cato* 45–6) avaa hieman monisanaisemmin roomalaista pitokulttuuria. Petroniuksen *Trimalchion pidot* (*sat.* 26–78) on epäilemättä tunnetuin kirjallinen kuvaus roomalaisista pidoista, ja koska teos on nimensä mukaisesti satiiri, täytyy sen groteskisti liioitelluissa kuvauksissa olla totuus pohja aikalaiskulttuurissa.

²⁵⁶ Hor. *carm.* 1.11.6–8. Horatius esittää samankaltaisia ajatuksia muuallakin: ”*huc vina et unguenta et nimium brevis flores amoenaeferre iube rosae, dum res et aetas et sororum fila trium patiuntur atra.*” (*carm.* 2.3.13–6). Tekstissä oleva Horatiuksen suomennos, samoin kuin tämän alaluvun myöhemmät hautapiirtokirjoitusten käännökset, ovat Arto Kivimäen ja Pekka Tuomiston käsialaa (Kivimäki & Tuomisto 2004), tekijän pieniä satunnaisia täydennyksiä lukuun ottamatta.

²⁵⁷ Murray & Tecuşan 1995, xiii.

poikkeuksellinen ilmiö yläluokkien parissa, mutta roomalaiset veivät tämän estetiikassaan ja ylenpalttisuudessaan aivan toiselle tasolle moniin sekä aikaisempiin että myöhempisiin kulttuureihin nähden, ja lisäksi he asettivat nautintonsa voimakkaasti kontrastiin nimenomaan kuoleman kanssa.²⁵⁸

On kuitenkin tiedostettava, etteivät suinkaan kaikki roomalaiset nähneet asiaa näin yksiselitteisesti, vaan monet itsehillintää, nautinnoista pidättäytymistä, kohtuullisuutta ja jopa askeesia edustavat ajatussuuntaukset nauttivat huomattavan suurta suosiossa tarkastelemamme ajanjakson Roomassa. Lehmijoki-Gardner nostaa näistä esille erityisesti sekä Platonin (n. 427–347 eaa.) ajatteluun tavalla tai toisella pohjaavat koulukunnat, joista tunnetuimpana mainittakoon myöhäisantiikissa erityisen suurta suosiota nauttineet uusplatonilaiset, että jo edellisessä luvussa mainitut stoalaiset. Teoksessaan *Faidon* Platon nimittäin tuomitsee aistinautinnot, kuten ruoan, viinin ja seksuaalisuuden, ja myöhemmin samassa teoksessa hän julistaa nautintojen kahlitsevan sielun ”hirveään vankeuteen” ihmisruumiissa. Toisaalta *Valtiossa* hän suhtautuu hieman vähemmän jyrkästi ruoan ja juoman iloihin, mutta pitää silti itsehillintää ja kohtuutta ensiarvoisen tärkeänä.²⁵⁹ Stoalaiset, puolestaan, eivät sinänsä tuominneet aistinautintoja, mutta korostivat, ettei ihmisen tule kiintyä sellaisia tuottaviin materiaalisen maailman iloihin, jos hän haluaa saavuttaa ihmissielun kirkkaimman päämäärän ja sen korkeimman kehityksen tason, todellisen mielenrauhan. Stoalaisten mukaan elämästä saa nauttia, mutta se on suotavaa tehdä tietyn etäisyyden kautta, maailmaan kiintymättä, sen mukanaan tuomat ilot ja surut yhtäläisen tasapuolisesti hyväksyen ja

²⁵⁸ Grottanelli 1995, 62, 72–3, 86. Kirjallisia esimerkkejä on lukuisia. Näin vaikkapa Martialis (*epigr.* 5.64): ”*Sextantes, Calliste, duos infunde Falerni [...] tam vicina iubent nos vivere Mausolea, cum doceant ipsos posse perire deos.*” Samanhenkinen on myös epigrammi 2.59: ”*Mica vocor: quid sim cernis, cenatio parva: ex me Caesareum prospicis ecce tholum. frange toros, pete vina, rosas cape, tinguere nardo: ipse iubet mortis te meminisse deus.*” Petronius kertoo toki tyyliinsä mukaisesti liioittelevan, mutta yhtäkaikki käsittelemiämme teemoja osuvasti kuvaavan tapahtuman, jossa juhlien isäntä tuo pöytään Opimiuksen vuosikerran viiniä ja kehottaa vieraitaan pohtimaan ihmisen kuolevaisuutta (*sat.* 34: ”[...] *dum titulos perlegimus, complosit Trimalchio manus et "eheu" inquit "ergo diutius vivit vinum quam homuncio. quare tangomenas faciamus. vita vinum est. verum Opimianum praesto [...]"*). Myöhemmin Trimalchio järjestää itselleen valehautajaiset, joissa viinissä ja musiikissa ei säästellä (*ibid.* 77–8: ”[...] *nam vinum quidem in vinarium iussit infundi et "putate vos" ait "ad parentalia mea invitatos esse." ibat res ad summam nauseam, cum Trimalchio ebrietate turpissima gravis nocum acroama, cornicines, in triclinium iussit adduci, fultusque cervicalibus multis extendit se supra torum extremum et "fingite me" inquit "mortuum esse. dicite aliquid belli." consonuere conicines funebri strepitu [...]"*). Seneca kertoo itsellensä päivittäin valehautajaiset pitoineen järjestäneestä Syyrian kuvernööri Pacuviuksesta (*epist.* 12.8–9: ”*Pacuvius [...] cum vino et illis funebribus epulis sibi parentaverat, sic in cubiculum ferebatur a cena, ut inter plausus exoletorum ho cad symphoniam caneretur: βῆβιωται, βῆβιωται. nullo non se die extulit.*”). Seneca nostaa kuoleman ja viinin yhteyden esille myös toisaalla (*epist.* 122.3: ”*hos tu existimas scire quemadmodum vivendum sit, qui nesciunt quando? et hi mortem timent, in quam se vivi condiderunt? tam infausti quam nocturnae aves sunt. licet in vino unguentoque tenebras suas exigent, licet epulis et quidem in multa fericula discocitis totum perversae vigiliae tempus educant, non convivantur, sed iusta sibi faciunt.*”).

²⁵⁹ Finn 2009, 9–14, 27–33; Lehmijoki-Gardner 2009, 132–3. Pl. *phd.* 64D–E; 83A. *Valtion* neljäs kirja käsittelee itsehillintää ja muita klassisia hyve-ihanteita. Uusplatonistit ammensivat filosofiansa asketismia korostavia osia Platonin lisäksi myös tätä edeltäneeltä Pythagoraalta (n. 570–495 eaa.).

vastaanottaen.²⁶⁰ Myös perinteiset roomalaiset kulttuuri-ihanteet korostivat nimenomaisesti yksilön itsekontrollia ja pidättäytymistä liiallisesta ylellisyydestä hyvän maun ylittävine juhlallisuuksineen, mutta todellisuus ei tietenkään aina vastannut eliitin idealistisia tavoitteita ja ihanteellista omakuvaa, kuten säilynyt lähdeaineisto kiistattomasti todistaa.²⁶¹

Viinin, ruoan ja erilaisten elämän aistillisten ilojen korostamisen perinne nimittäin oli kiistatta syvällä keisariaikaisessa roomalaisessa mielenmaisemassa ja kulttuurissa, eikä ainoastaan rikkaan, kirjallisuutta kirjoittavan ja lukevan eliitin parissa, sillä lukemattomat hautapiirtokirjoitukset todistavat meille kuinka myös alemmat kansankerrokset ymmärsivät elämän olevan parhaimmillaankin vain pieni ilonpilkahdus ennen lopullista mustaa tyhjyyttä: ”*tu qui stas et leges titulum meum, lude, iocare, veni*” (”sinä, joka seisot siinä ja luet minun hautakiveäni, huvittele, hurvittele ja tule sitten tänne”).²⁶² Toisinaan piirtokirjoitukset saattoivat ilmaista saman kysymyksen muodossa (”*quid tibi nunc prodest stricte vixisse [to]t annis?*”, ”mitä sinua hyödyttää nyt se, että elit niin pidättyvästi kaikki nuo vuodet?”)²⁶³ tai jopa painokkaana neuvona (”*ioceris, ludas hortor: hic summa est severitas*”, ”kehotan sinua: huvittele ja hurvittele: tämä on vakava kehotus”)²⁶⁴. Muuan piirtokirjoitus kiteyttää olennaisen: ”*balnea vina Venus corrumpunt corpora nostra, set vitam faciunt b(alnea) v(ina) v(enus)*” (”kylvyt, viini ja Venuksen ilot turmelevat ruumiin, mutta elämästä tekevät elämän kylvyt, viini ja Venuksen ilot”).²⁶⁵ Osuvimmin käsittelemämme elämän hedonististen ilojen ja kuoleman rinnakkaistematiikan kuitenkin tiivistää vuonna 1626 Pietarinkirkon alta Berninin baldakiinin rakennustöiden yhteydessä löydetty Flavius Agricolan

²⁶⁰ Finn 2009, 14–27, 32–3; Lehmijoki-Gardner 2009, 137–8. Stoaalaisuuden perustajana pidetään Ateenassa vaikuttanutta Zenonia (n. 333–262 eaa.). Roomassa vaikuttaneista stoalaisista tunnetuin lienee Seneca (n. 1 eaa.–65 jaa.), joka esimerkiksi katsoo kohtuullisen nautiskelun rentouttavan ja rauhoittavan ihmismielen: ”*modica enim voluptas laxat animos et temperat.*” (*dial.* 4.20.4). Muista vaikutusvaltaisista stoalaisista mainittakoon Epiktetos (55–135) ja keisari Marcus Aurelius, jonka kirjallisesti poikkeuksellisen korkealaatuinen teos *Itselleni* (suom. Marke Ahonen, Basam Books: Helsinki, 2004) sisältää stoalaisen filosofian peruseräpäätteet. Stoaalaisuuden taustalla vaikutti myös kreikkalainen kyynikkofilosofien koulukunta.

²⁶¹ Goldberg 2021, 13–34. Marcus Porcius Cato (234–149 eaa.) on jääräpäisyydestään ja järkähtämättömyydestään tunnettu, perinteisten roomalaisten kulttuuri-ideaalien lähes karikatyyrinen ilmentymä häntä seuranneessa antiikin latinalaisessa kirjallisuudessa.

²⁶² *CIL* II 2262. Samankaltaisia ajatuksia pohtivat myös *CLE* 373.1 (”*vivite felices quibus est data vita fruenda*”), *CIL* I 1010 (”*fortuna spondet multa multis, praestat nemini: vive in dies et horas, nam proprium est nihil*”), *CIL* II 4137 (”*vive laetus quique vivis, vita parvo(m) munus est, mox exorta est, sensim vigescit, deinde sensim deficit*”), *CIL* VI 11252 (”*ne metuas Lethen. nam stultum est, tempore et omni dunc mortem metuas, amittere gaudia vitae. mors etenim hominum natura, non poena est: cui contigit nasci, instat et mori.*”), *CIL* VI 18131 (”*quod edi bibi, mecum habeo, quod reliqui, perdidit*”) ja *CIL* IX 3473 (”*voluptates secuti simus omnes, vitae nostre a nobis numquam quitquam negatum est. i[t]a tu qui legis, bona vita vive sodalis, quare post obitum [n]ec risus nec lusus [n]ec ulla voluptas erit.*”).

²⁶³ *CIL* VI 30112.

²⁶⁴ *CIL* VI 16169.

²⁶⁵ *CLE* 1499 = *CIL* VI 15258. Hieman vastaavia mietteitä esittävät myös *CLE* 118 = *CIL* X 5371.7–11 (”*hospes, resiste et nisi molestust, perlege. noli stomachare. suadeo, caldum bibas. moriundust. vale.*”) ja erityisesti *CIL* XIV 914 (”*hoc ego su in tumulo Primus notissimus ille. vixi Lucrinis, potabi saepe Falernum, balnia vina Venus mecum senuere per annos. hec ego si potui, sit mihi terra lebis.*”). *CIL* XIII 645 toivottaa hyvää kaikille sen yhteydessä lepävään henkilön juomatovereille: ”*omn[i]bus copotoribus bene*”.

Totenmahl-hautamonumentti, jonka piirtokirjoituksesta tuotunut paavi Urbanus VIII (1568–1644) pyrki hävittämään, mutta joka onneksemme dokumentoitiin jälkipolville: ”[...] *sic et apud superos annis quibus fata dedere animula colui, nec defuit umqua Lyaeus [...] amici qui legitis, moneo, miscete Lyaeum et potate procul redimiti tempora flore et veneros coitus formosis ne denegate puellis: cetera post obitum terra consumit et ignis*” (”[...] menneet vuodet olivat onnetarten lahja, sieluni sai mitä halusi, eikä viini loppunut koskaan [...] ystävät, jotka luette tätä, minä kehotan teitä: ottakaa viiniä, juokaa kunnolla, pankaa päähänne kukkaseppele älkääkä missään tapauksessa jättäkö rakastelematta kauniiden tyttöjen kanssa, sillä kuoleman jälkeen maa ja tuli tuhoavat kaiken”).²⁶⁶

Kenties tässä asenteessa piilee muiden tässä tutkimuksessa esiteltyjen motiivien rinnalla yksi keskeisimmistä syistä sille, miksi roomalaiset vaikuttaisivat olleen niin kiintyneitä vanhaan hautapitoperinteeseensä. Kuolema kosketti aivan jokaista ja sen sijaan, että sitä olisi vältelty, se kohdattiin siellä missä se oli voimakkaimmin läsnä: kuoleman pakenemisen sijaan roomalaiset, lukemattomien muiden historiamme tuntemien kulttuurien tapaan, valitsivat juhliä yhdessä vainajiensa kanssa näiden asuinsijoilla. Pidot avanneiden, kuolleille osoitettujen uhrien tarkoituksena oli näin ollen paitsi turvata kuolleiden ravintoon liittyvät perustarpeet, myös kutsua manan maille painuneet vainajat hetkeksi takaisin tuonpuoleisesta, juhlimaan elävien luo. Roomalaiset pidot olivat ytimessään ennen kaikkea sosiaalinen tapahtuma, joten hautoihin todella mentiin sosialisoidaan, elämään yhdessä, mutta ei ainoastaan elävien vaan myös kuolleiden seurassa. Valitettavan vähäisten säilyneiden lähteiden ja edellä esiteltyjen roomalaisen kulttuurin ominaispiirteiden perusteella voimme hyvällä syyllä olettaa myös haudoilla vietettyihin pitoihin kuuluneen samankaltaista, toisinaan hyvinkin railakasta juhlimista ja elämän hedonistisista iloista nauttimista, kuin hautojen ulkopuolellakin, vaikka kuolleita varmasti osattiin tarvittaessa muistaa myös rauhallisemmissa merkeissä.²⁶⁷ Kuitenkin esimerkiksi Hopkins arvelee pitojen olleen

²⁶⁶ *CLE* 856 = *CIL* VI 17985a. Dunbabin 2003, 103–4; Hartnett 2016; Jensen 2008, 116. Kunnia monumentin säilymisestä kuuluu ainakin osittain paavin veljenpojalle, kardinaali Francesco Barberinille (1597–1679), joka suorastaan ilahdutti löydöstä ja toimitti monumenttiin kuuluneen kyljellään viinimaljastaan nauttivan Flaviuksen patsaan puutarhaansa koristamaan.

²⁶⁷ Bettini 2009, 131; Graham 2005a, 58; Graham 2005b, 135; Jensen 2008, 117; Lindsay 2000, 167. *CIL* VI 26554 toivoo sen yhteydessä lepäävien kuolleiden saapuvan hautapitoihin ja nauttimaan tarjoiluista siinä missä elävienkin. Cicero kertoo kahdentoista taulun laista, joka kieltää ylenpalttisen juomisen haudoissa ja lisää itsekin, ettei tätä olisi erikseen kielletty, jollei sitä tapahtuisi (*leg.* 2.24.60: ”*cetera item funebria, quibus luctus augetur, duodecim sustulerunt [...] haec praeterea sunt in legibus [...] tollitur omnisque circumpotatio; quae et recte tolluntur neque tollerentur, nisi fuissent.*”). Niinpä Petroniuskin mainitsee Trimalchion pitoihin jo valmiiksi humaltuneena saapuneen kivenveistäjä Habinnaksen, joka in tulla juurikin hautapidoista (*sat.* 65: ”*ille autem iam ebrius [...] Scissa lautum novendiale servo suo misello faciebat [...] sed tamen suaviter fuit, etiam si coacti sumus dimidias potiones supra ossucula eius effundere.*”). Etruskit vaikuttaisivat suhtautuneen kuolleisiin ja hautapitoihin hyvin samankaltaisin tuntein kuin roomalaiset – emme tosin valitettavasti osaa juuri tulkita vähäisiä säilyneitä kirjallisia etruskinkielisiä lähteitämme, mutta etruskien haudat ovat täynnä mitä railakkaimpia, viinin ja erotiikan värittämiä maalattuja kuvauksia pidoista ja juhlimisesta (Brandt 2015).

säännöllisesti hyvinkin päihtyneitä tilaisuuksia, mistä tässä alaluvussa analysoitujen lähteiden lisäksi myös monien kristillisten kirjoittajien pitoja kohtaan kohdistama kritiikki voimakkaasti viestii.²⁶⁸ Seuraavassa alaluvussa keskitymmekin nimenomaan vanhan pito- ja uhriperinteen kristillistämiseen ymmärtääksemme kuolemankultissa tapahtunutta perustavanlaatuaista muutosta; aloitamme analyysin tarkastelemalla, mitä uhraaminen merkitsi kristityille.

3.3 Vanhaan uhri- ja hautapitoperinteeseen kohdistunut muutos

Ajanlaskumme ensimmäisten vuosisatojen kristityt olivat sekä ennen että jälkeen kääntymisensä edelleen Rooman valtakunnan asukkaita, roomalaisia, ja sellaisina he olivat tottuneet imperiumin alueen rikkaaseen jumalmailmaan näille osoitettuine uhreineen, jotka olivat kaikenlaisen uskonnonharjoittamisen arkipäivää niin julkisella kuin yksityiselläkin kentällä. Eläin- ja ruokauhreja eivät toimittaneet ainoastaan perinteisen roomalaisen uskonnon ja erilaisten valtakunnan alueella vaikuttaneiden kulttien kannattajat, vaan myös juutalaiset.²⁶⁹ Vaikka evankeliumit eivät suhtaudukaan yksiselitteisen kielteisesti uhraamiseen, löydämme yllättäen jo Uuden testamentin varhaisimmista teksteistä, Paavalin kirjeistä, sittemmin vakiintuneen näkemyksen, jonka mukaan Jeesuksen vapaaehtoinen ristinkuolema koettiin kaikki muut materiaaliset uhritoimitukset ylittävänä ja tarpeettomaksi tekevänä, ainutkertaisena erityistapahtumana – kristittyjen teologisesti ainoaa uhritoimitusta, Jumalan kunniaksi vietettyä ehtoollista, lukuun ottamatta.²⁷⁰ Jo varhainen kirkko otti tämän koko kristinuskon hyvin perustavanlaatuisesti määrittävän teologisen dogmin vakavasti, ja kristinuskon jyrkkä vaatimus kaikenlaisen uhraamisen lopettamisesta varmasti oudoksutti osaa uusista käännyttämisistä, minkä lisäksi se oli omiaan luomaan kitkaa kristittyjen ja valtaapitävien välillä. Vakiintuneen yhteiskuntajärjestyksen ylläpitämisestä kiinnostuneet, uskonnollisesti polyteistiseen maailmankuvaan tukeutuneet roomalaiset eivät pitäneet tästä uudesta ja arveluttavasta kultista, joka kieltäytyi paitsi kunnioittamasta muita jumalia kuin omaansa, niin myös uhraamasta keisarin

²⁶⁸ Hopkins 1983, 233.

²⁶⁹ Daly 2009, 29–40; Lehmijoki-Gardner 2009, 16–7, 46–59, 108. Juutalaisuus oli alkujaan polyteistinen ja/tai animistinen uskonto, johon kuuluivat olennaisena osana lukemattomia uskontoja kautta aikain määrittäneet eläin-, ruoka- ja juomauhrit. Jeesuksen aikoina juutalaisten uhrit oli tosin rajattu toimitettavaksi ainoastaan juutalaisten uskonnollisessa keskuksessa, Jerusalemin temppelissä. Roomalaiset hävittivät temppelin vuonna 70, mikä katkaisi juutalaisten uhriperinteen.

²⁷⁰ Daly 2009, 51–6. Uhraamisen hyväksyviä evankeliumijakeita ovat mm. Matt. 5.23–4, Mark. 1.44 ja 12.41–4. Jeesuksen uhrin merkitystä kuvaavia Paavalin kirjeiden jakeita on lukuisia, joten mainittakoon niistä vain muutamana havainnollistavana esimerkkinä 2. Kor. 5.14–5, Room. 3.24–5 ja Gal. 2.20. Augustinus (*civ.* 22.10) kiteyttää, kuinka ainoa hyväksytyt uhri oli koko kristikuntaa yhdistävä ehtoollinen, eikä muunlaisia uhreja todella suotu osoitettavan kenellekään, edes marttyyreille: ”[...] *nos autem martyribus nostris non templa diis, sed memorias, sicut hominibus mortuis quorum apud Deum vivunt spiritus, fabricamus. nec ibi erigimus altaria in quibus sacrificemus martyribus, sed uni Deo et martyrum nostro. [...] ipsum vero sacrificium corpus est Christi, quod non offertur ipsis quia hoc sunt et ipsi.*”

geniukselle. Kristittyjen uhrikielteisyys koettiin ensinnäkin uhkaavana koko yhteiskunnan turvallisuuden kannalta, sillä sen pelättiin vetävän puoleensa luonnonkatastrofeina tai tautiepidemioina potentiaalisesti ilmentyvää jumalten vihaa, mutta ennen kaikkea sitä pidettiin avoimena vastalauseena Rooman valtiota kohtaan. Tämä johti omalta osaltaan ristiriitojen kärjistymiseen ja ennen pitkää kristittyjen vainoihin.²⁷¹

Näinpä myöskään kuolleet eivät tarvinneet uhreja, mikä asetti kristinuskon konfliktiin perinteisen roomalaisen kuolemankultin kanssa. Käytäntö ja ideologia ovat toki kaksi eri asiaa, eivätkä kaikki varhaiskristityt olleet dogmaattisessa puhtaudessaan aivan kristillisten kirjoittajien esittämien ihanteiden tasolla, mutta ideologinen ero vanhoihin tapoihin oli joka tapauksessa muodostunut. Edesmenneistä läheisistä kuitenkin oltiin edelleen huolissaan, sillä uskomukset olivat syvässä, ja, kuten edellisestä luvusta muistamme, kuolleet eivät marttyyrejä lukuun ottamatta olleet päässeet vielä taivaaseen, vaan odottivat tuomionpäivää *refrigeriumissa*. Siksi uhreja korvaamaan astuivat kuolleille osoitetut rukoukset ja myöhemmin myös köyhille annetut almut, jotka yhdessä ehtoolliseksi käännetyn hautapitoperinteen kanssa muodostivat kristillistä kuolemankulttia määrittäneet hautajaisten jälkeiset uskonnolliset toimitukset. Ymmärtääksemme hautapitoperinteen kristillistämisen prosessia ja sen taustalla vaikuttavia motiiveja on meidän ensiksi tarkasteltava kristinuskon suhtautumista ruokaan, juomaan ja juhlimiseen.

Erotessaan juutalaisuudesta historiansa ensimmäisten vuosikymmenten aikana kristinusko hylkäsi suurehkon osan sitä edeltäneestä traditiosta, mihin kuuluivat ympärileikkauksen lisäksi myös juutalaisten tiukat ja yksityiskohtaiset ruokasäädökset. Kristityt korostivat viime kädessä ainoastaan yksilön henkilökohtaista uskoa ja tämän uskon mukaan elämistä, jolloin kaikenlaiset oikeaoppiseen, Jumalan tahdon mukaiseen toimintaan liittyvät yksityiskohtaiset säännöt olivat periaatteessa

²⁷¹ Beard, North & Price 1998, 225–7, 236–44; Fox 1988, 95; Kyle 1998, 243–6. Keisarikulttia avaa Rives 2000, 265–8, muista syistä kristittyihin kohdistettujen vainojen taustalla *ibid.* 272–3; ks. myös tämän tutkimuksen nootti 10. Roomalaiset viranomaiset koettelivat kristittyjen vakaumuksellisuutta tavanomaisesti nimenomaan pakottamalla nämä uhraamaan keisarille tai jumalille. Toimituksesta kieltäytyviä rangaistiin usein kuolemalla, mikä antoi melkoisen sysäyksen kristittyjen marttyyrikultille. Keisari Trajanukselle (53–117) kirjoittava Plinius nuorempi kertoo varhaisen, havainnollistavan esimerkin tapauksesta, jossa oikeuden eteen tuodut kristityt määrätään uhraamaan (*epist.* 10.96: ”[...] *qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeunte me deos adpellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri [...]*”). Tertullianus (*apol.* 10, 28, 35–7) puolustelee kristittyjen osallistumattomuutta keisarikulttiin: hänen mukaansa kristityt eivät ole Jumalan tehtävänsä asettanutta keisaria vastaan, mutta *geniuksia* hän pitää demoneina, joita kristityt kyllä manaavat, mutta eivät palvele. Keisari Valerianuksen (n. 199–260) ensimmäinen edikti vuodelta 257 määrää kristityt uhraamaan jumalille, tai näiltä evätään pääsy hautausmaillensa (Pass. *Cypr. rec.* 1.7: ”*sacratissimi imperatores Valerianus et Gallienus, litteras ad me dare dignati sunt, quibus praeceperunt eos qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caeremonias recognoscere [...] praeceperunt etiam, ne in aliquibus locis conciliabula fiant, nec coemeteria ingrediantur.*”). Suhtautuminen pakottamisen alla uskonsa hylänneisiin kristittyihin oli keskeinen teema kirkon sisäisissä kiistoissa ajanlaskumme ensimmäisten vuosisatojen aikana.

tarpeettomia ja ylimääräisiä – joskaan ei-kristittyjen jumaluhreiksi teurastettuja eläimiä he eivät tästä huolimatta saaneet syödä.²⁷² Ruoka ja yhdessä ruokailemisen perinne eivät kuitenkaan menettäneet merkitystään, vaan ne säilyvät olennaisena osana kristinuskoa koko sen historian ajan, eikä ainoastaan ehtoollisen muodossa, vaikka tätä voidaankin kaikessa yksinkertaisuudessaan pitää kristittyjen juhla-ateriana *par excellence*.²⁷³ Evankeliumit ovat täynnä kuvauksia yhteisistä ruokailuhetkistä ja erilaisista pidoista, joihin itse Jeesuskin osallistui aikansa tapakulttuuria pääsääntöisesti kunnioittaen: vaikka Jeesus viittaakin kintaalla pitojen sosiaalisille hierarkioille, hän kuitenkin nauttii ateriansa tapojen mukaisesti kyljellään maaten ja isäntiensä kanssa auliisti keskustellen, eikä Jeesus myöskään vaikuttanut suhtautuneen erityisen tuomitsevasti pitoihin olennaisesti kuuluneeseen viinin juomiseen, mistä Kaanaan häiden viini-ihme erityisen havainnollistavasti meille kertoo.²⁷⁴ Kristittyjen ateriaihanne joka tapauksessa kulminoituu 300-luvulla muotonsa jo suhteellisen vakiinnuttaneessa ehtoollisessa, joka on ollut aivan kristinuskon varhaispäivistä asti heidän pyhin seremoniansa. Ehtoollinen on veretön uhritoimitus, *sacrificium*, jossa kristityt pääsevät leipää ja viiniä hillitysti ja keskittyneesti nauttimalla osaksi Jeesuksen ainutkertaisesta veriuhrista ja saavat näin mahdollisuuden kokea uskontonsa ytimessä sijaitsevan perisyllisyytensä hyvityksen. Samalla he yhdistyvät osaksi laajempaa kristillistä yhteisöä eli seurakuntaa tai kirkkoa, ekklesiaa. Ehtoollinen oli kristinuskon alkuaikoina vahvasti kytkeytynyt yhteisölliseen *agape*-ateriaan, mutta viimeistään 200-luvulle tultaessa nämä olivat eriytyneet jo selkeästi erillisiksi konsepteikseen, *agapen* jäädessä pitojen kaltaiseksi yhteisateriaksi, kun taas ehtoollisesta tuli yhä voimakkaammin nimenomaan uhritoimitus, jossa leipä ja viini näyttelivät pikemminkin symbolista kuin osallistujien vatsaa täyttävää roolia. Osasy tähän kehitykseen oli kirkkojen eriytyminen omiksi rakennuksikseen pois yksityishenkilöiden talouksista – talokokoontumisten yhteydessä oli tavanmukaista aterioita yhteisesti pöydän ääressä, mutta nimenomaan jumalanpalvelusta varten varattu kirkko oli tilana aivan erilainen.²⁷⁵

²⁷² Lehmijoki-Gardner 2009, 108, 113–4. Uhrilihoja koskevista kielloista ks. Ap. t. 15.20; 15.28–9; 1. Kor. 8; 10.19–22. Ympärileikkauksen ja ruokasäädösten tarpeettomuudesta kristinuskossa ks. Ap. t. 10.9–23; 11.5–10; 15.1–29. Juutalaisten ruokasäädöksistä ks. Garnsey 1999, 91–5. Myös Jeesuksen pinttynyt taipumus tehdä ihmetekoa juuri sapattina, juutalaisten pyhänä lepopäivänä, jolloin kaikki työntekoonkaan viittaava on jyrkästi kiellettyä, on yksi evankeliumeiden keskeisistä juoksevista teemoista ja osasy Jeesuksen aiheuttamaan närkästykseen häntä ympäröivässä juutalaisessa yhteisössä (ks. esim. Joh. 5.1–18; 7.21–4; 9.1–16).

²⁷³ Carroll, Hadley & Willmott 2005, 17; Lehmijoki-Gardner 2009, 109.

²⁷⁴ Lehmijoki-Gardner 2009, 117–21; Smith 2003, 222. Jeesus käyttäytyy evankeliumeissa kuvatuilla aterioilla kaikinensa kuin kuka tahansa muikin hyvätapainen kreikkalais-roomalaisen maailman kasvatti. Hän aterioi kyljellään (Mark. 2.15; 6.39; 8.6; Luuk. 7.36; 11.37; 14.7), rukoilee ennen varsinaista ateriaa (Mark. 6.41; 8.6–7; 14.22) ja jopa johtaa viinilibaation (Mark. 14.23). Kaanaan viini-ihmeen kuvaa Joh. 2.1–11.

²⁷⁵ Lehmijoki-Gardner 2009, 126–9; Smith 2003, 4–5, 285–7. Ehtoollinen asetetaan Uuden testamentin jakeissa Matt. 26.17–29; Mark. 14.12–25; Luuk. 22.1–23; Joh. 13.1–20. Törmäämme *agapeen* ensimmäisen vuosisadan lopulla (Juud. 12; Ignat. *Rom.* 7.3; *Smyrn.* 8.2); toisen vuosisadan taitteessa kirjoittava Klemens Aleksandrialainen erottaa sen ja ehtoollisen omiksi aterioikseen (*paed.* 2.1). Klemens toki vaikutti valtakunnan itäisessä osassa, mutta läntisten seurakuntien voidaan havaita seuranneen samankaltaista kehitystä.

Juutalaisista juuristaan huolimatta kristinuskon muotoutumiseen vaikutti vähintään yhtä paljon sitä ympäröivän antiikin maailman kulttuuri filosofisine koulukuntineen, mikä näkyy myös kristittyjen suhtautumisessa ruokaan, ruokailuun ja muihin maallisen elämän nautintoihin. Jo edellisessä luvussa lyhyesti esitellyt uusplatonilaiset ja stoalaiset filosofiat jättivät leimansa muotoaan hakevaan, tuoreeseen uskontoon, sillä ideologisella tasolla varhaista kristinuskoa määrittää keskeisesti juuri askeesin, tai maallisista iloista pidättäytymisen, ihanne.²⁷⁶ Tämä tosin voidaan toisaalta jäljittää jo Johannes Kastajan vaatimattomaan keräilijäelämään erämaan armoilla, johon lukuisat myöhemmät kristilliset askeetikot sittemmin samaistuivat.²⁷⁷ Riippumatta siitä, mistä esikuvat ja vaikutteet tarkalleen tulivat, korosti kristinuskokin kuitenkin muihin aikansa uskontoihin ja kultteihin nähden huomattavan painokkaasti vaatimattoman elämän hyveitä ja kokonaisvaltaisen Jumalalle omistautumisen tärkeyttä, johon sellaiset kristittyjen näkökulmasta arviointikykyä ja keskittymistä sumentavat ja lisäksi syntisinä pidetyt aktiviteetit, kuten erotiikalle antautuminen, viinistä hurmioituminen ja ylelliset ruokailutottumukset, huonosti soveltuivat.²⁷⁸ Vaikka tämän kristinuskon perusfilosofiaan tukevasti sisältyvän vaatimattomuuden ihanteen voidaan nähdä vaikuttaneen keskeisesti uskonnon muotoon ja luonteeseen, on kuitenkin tiedostettava, etteivät tokikaan kaikki kristityt identifioituneet askeetikoiksi, ja että varsinaiset askeetikkokilvoittelijat, erämaaisät ja muut asketismin poikkeuksellisen vakavasti ottaneet yksilöt ja pienyhteisöt, olivat eri asia, kuin nöyrään ja vaatimattomaan elämäntapaan pyrkineet ”tavalliset” kristityt.

Tämä vaatimattoman elämänasenteen ihanne lienee myös osasy kristinuskon suureen suosioon erityisesti valtakunnan vähävaraisempien joukossa – vähäpätöisempien orjien ja muiden roomalaisen vaurauteen ja statukseen perustuvan yhteiskuntajärjestelmän syrjimien elämä kun ei välttämättä aina tarjonnut aivan yhtäläillä syitä tai mahdollisuuksia elämän iloissa piehtarointiin, joten ajatus askeettista, tai ainakin hillittyä, elämänasennetta seuraavan kuolemanjälkeisen onnen lupauksesta lienee löytänyt erityisen hedelmällistä maaperää juuri heidän paristaan. Jos kristinuskon nimittäin korostikin ihanteissaan maallisen elämän vaatimattomuutta, niin oppejansa noudattamalla

²⁷⁶ Finn 2009, 96–9, 156–7; Lehmijoki-Gardner 2009, 109–10, 132–40.

²⁷⁷ Lehmijoki-Gardner 2009, 114–6. Vaikka jo juutalaisuuden parissa tunnettiin askeettisia elämäntapoja korostaneita alasuuntauksia, ei sitä kuitenkaan voida missään nimessä pitää askeettisena uskontona. Johanneksen tinkimättömään askeettisuuteen nähden on kiinnostavaa, että Uuden testamentin mukaan hän päätti päivänsä juuri kuningas Herodeksen ylellisissä pidoissa, irtileikattu pää juhlien isännälle vadilla tarjoiltuna (Matt. 14.1–12). Tämän tutkimuksen ajallisen rajauksen sisäisistä kristillisistä askeetikoista tunnetuimpina mainittakoon Paavali, itäinen, mutta asketismissaan erityisen vaikutusvaltainen Origenes (n. 185–253), Hieronymus ja Augustinus.

²⁷⁸ Ihanteet ovat todella nähtävissä tavalla tai toisella lähes kaikkien varhaisten kristillisten kirjoittajien tuotannossa. Heistä mainittakoon tässä havainnollistavina esimerkkeinä Cyprianus (*mortal.* 24), joka kehottaa välttämään materiaalisen maailman nautintoja (*“eius est in mundo diu velle remanere quem mundus oblectat, quem saeculum blandiens atque decipiens illecebris terrenae voluptatis invitat.”*), ja askeesi-ihanteilleen uskollinen Augustinus (*conf.* 1.5.1–4), joka kirjoittaa maallisten ilojen sijaan Jumalan päihdyttävästä vaikutuksesta (*“[...] venias in cor meum et inebries illud [...]”*).

ansaittuun kuolemanjälkeiseen elämään se todella suhtautui kuin iloisina pitoina, mikä asettuu mielenkiintoiseen kontrastiin edellä käsiteltyyn, kristinuskoa ympäröineessä kreikkalais-roomalaisessa maailmassa suosittuun vaikkakaan ei missään nimessä universaaliin näkemykseen tuonpuoleisen vaisusta melankoliasta tai mitänsanomattomuudesta.²⁷⁹

Kristinuskon ei askeesi-ihanteistaan huolimatta kuitenkaan vastustanut juhlimista sinänsä – eikä sillä ollut siihen syytäkään, vertaahan Jeesuskin itseään häjäjuhlien sulhaseen, jonka läsnä ollessa ei sovi paastota – kunhan liiallista päihtymistä ja ylenpalttista hedonismia vältetään.²⁸⁰ Olisi sitä paitsi levittäytymään pyrkivän uskonnon kannalta tuhoisaa, jos se asettuisi vastustamaan juhlimista, jota voidaan perustellusti pitää ihmiseen sisäänrakennettuna tarpeena, jonka kautta yhteisöt ovat kautta aikain jäsentäneet olemassaoloansa ja paikkaansa maailmassa. Sen sijaan kristinuskon pyrki ideaalitasolla todella *hillitsemään* kaikenlaista juhlimiseen toisinaan liittyvää riettautta, päihtymistä ja muuta paheellisuutta pitämäänsä käytöstä, tehtävässään vaihtelevasti onnistuen. Nämä kristinuskon ihanteisiin liittyvät huomiot tarjoavat meille tärkeän pohjan, kun tarkastelemme, kuinka kristityt suhtautuivat sekä ideologisella että käytännöllisellä tasolla vanhaan roomalaiseen hautapitoperinteeseen.

Kirjalliset lähteet varhaisten kristittyjen suhtautumisesta hautapitoperinteeseen ovat hautajaisista kertovien lähteiden tapaan verrattain vähäisiä. Niiden pohjalta kuitenkin voidaan muodostaa kuva vanhan perinteen jatkuvuudesta, sen kokemista muutoksista ja siihen kohdistetusta kritiikistä kristinuskon piirissä. Varhaisin säilynyt maininta on *Johanneksen teoista*, 150–80-luvuille ajoitetusta Uuden testamentin apokryfikirjasta, jossa apostoli Johannes kertoo menneen marttyyriin hautaan kolmantena päivänä tämän kuolemasta viettääkseen siellä ehtoollista pienen seurueensa kanssa. Toisin sanoen apostoli menee hautaan aterioimaan kuolleen muistoksi siinä missä kuka tahansa ei-kristittykin, mutta yhdellä keskeisellä erotuksella: aterian muoto on muuttunut ehtoolliseksi, eikä se pidä enää sisällään vainajalle osoitettuja ruoka- ja juomauhreja.²⁸¹ Muutos on kaikessa yksinkertaisuudessaan keskeinen, suuri ja myös yhdenmukainen kirkon myöhemmän linjan kanssa. Vaikka aktiviteetti on pääpiirteittäin sama – kuolleen läheiset ruokailevat tämän haudassa edesmenneen muistoa kunnioittaen ja tämän tuonpuoleista hyvinvointia ajatellen – on rituaali

²⁷⁹ Lehmijoki-Gardner 2009, 118. Taivaasta pitoina ks. Matt. 8.11 ja Luuk. 13.28–9.

²⁸⁰ Lehmijoki-Gardner 2009, 118. Jeesuksesta juhlakaluna Matt. 9.14–7, Mark. 2.18–22 ja Luuk. 5.33–9. Tämä tutkimus on sivunnut pitojen tematiikkaa kristinuskon ensimmäisinä vuosisatoina vain niiltä osin kuin se on tarpeellista tutkimuskysymyksiin vastaamisen kannalta; syväanalyysin aiheesta tarjoaa Smith 2003, 219–77.

²⁸¹ *Act. Ioh.* 72. Kotila 1992, 46.

kokenut muutoksen ja näin koko toimituksen merkitys ja luonne poikkeavat menneestä traditiosta luoden uutta, kristinuskon oppien mukaista maailmaa.

Ruoka- ja juomauhrien poiskitkeminen ja hautapitokulttuurin kristillistäminen ehtoollisen asuun ei kuitenkaan ollut aivan näin yksinkertainen, suoraviivainen saati lyhyellä aikavälillä tapahtunut prosessi, vaikka Karthagossa kolmannen vuosisadan taitteessa vaikuttanut Tertullianus kirjoittaakin hänen aikalaiskristittyjensä kokonaan luopuneen kuolleille osoitetuista uhreista ja pakanallisista pidoista.²⁸² Toisessa kirjoituksessaan Tertullianus vahvistaa, kuinka kristityt viettävät vainajiensa haudoilla vuosittain ehtoollista (*oblatio*) ja rukoilevat (*oratio*) näiden puolesta, minkä lisäksi he toisinaan myös antavat samassa yhteydessä almuja köyhille vanhanmallisten pitojen ja uhrien sijaan.²⁸³ Myös noin puolta vuosisataa Tertullianusta myöhempi, niin ikään karthagolainen piispa Cyprianus kirjoittaa, kuinka ehtoollista vietettiin kaikkien kristittyjen puolesta, niin elävien, ”tavallisten” kuolleiden kuin martyroitujenkin, ja kuolleille osoitetut rukoukset voitiin yhdistää osaksi tätä toimitusta.²⁸⁴ Samaiset kirjoittajat myös paheksuvat voimakkain äänenpainoin eikristittyjen harrastamia liian railakkaita, uskonnollisesti harhaisina pitämiään hautajaismenoja uhreineen ja hautapitoinen. Perinteinen kristillisesti orientoitunut historiankirjoitus on yleensä hyväksynyt Tertullianuksen kannan sellaisenaan ja katsonut, että hautapidot olisivat todella olleet kiellettyjä Tertullianuksen päivistä ainakin vielä keisari Konstantinuksen aikoihin saakka, ja että kieltoa olisi tunnollisesti noudatettu; näin antaisi ymmärtää myös 300-luvun alkupuolelta kirjoittava Augustinus. Myöhempi tutkimus on kuitenkin voimakkaasti kyseenalaistanut tätä näkemystä, ja myös eräästä Cyprianuksen kirjeestä voidaan päätellä, etteivät vanhat tavat olleet täysin poistuneet kirkon piiristä vielä kolmannen vuosisadan puolivälissä.²⁸⁵

²⁸² Tert. *spect.* 13.4: “[...] *non sacrificamus, non parentamus. sed neque de sacrificio et parentato edimus, quia non possumus cenam dei edere et cenam daemoniorum.*”

²⁸³ Kotila 1992, 40, 46–7. Tert. *coron.* 3.3: “*oblaciones pro defunctis, pro nataliciis annue die facimus.*” Rukouksien Tertullianus ajattelee auttavan kuolleita *refrigeriumissa*: “*pro anima eius orat, et refrigerium interim apostulat ei [...]*” (*monog.* 10.4). Ks. myös *castit.* 11.

²⁸⁴ Cyp. *epist.* 61.4; 67.2 (“*pro plebis dominicae*”); 39.3 (“[...] *sacrificia pro eis [martyribus] semper ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passionis et dies anniversaria commemoratione celebramus.*”); 1.2 (“[...] *non offeretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur [...]*”). Kotila 1992, 41; Saxer 1980, 102–4.

²⁸⁵ Brown 1982, 29; Kotila 1992, 62–3, 70; Rebillard 2015, 271–2; Saxer 1980, 100–2. Pakanallisten hautapitöiden paheellisuudesta Tert. *test. anim.* 4.4 (“*ceterum alias 'securos' vocas defunctos. [...] vocas porro secures, si quando extra portam cum obsoniis et matteis tibi potius parentans ad busta recedis aut a bustis dilutior redis.*”); *resurr.* 1.2–3 (“[...] *et tamen defunctis parentat, et quidem impensissimo officio pro moribus eorum, pro temporibus esulentorum [...] at ego magis ridebo vulgus tunc quoque cum ipsos defunctos atrocissime exurit, quos postmodum gulosissime nutrit, isdem ignibus et promerens et offendes. o pietatem de crudelitate ludentem! sacrificat an insultat cum crematis cremat?*”); *apol.* 13.7 (“[...] *quo differt ab epulo Iovis silicernium, a simpulo obba, ad haruspice pollinctor? nam et haruspex mortuis apparet.*”). Cyprianus (*epist.* 67.6) paheksuu hautakollegioiden pitoihin osallistunutta piispa Martialista: “[...] *gentilium turpia et lutulenta convivia in collegio diu frequentata [...]*”. Tilanteesta 300-luvun alussa Aug. *epist.* 29.9: “*scilicet post persecutions tam multas tamque vehementes cum facta pace turbae gentilium in christianum nomen venire cupientes hoc impedirentur, quod dies festos cum idolis suis solerent in abundantia epularum et ebrietate consumere [...]*”. Kristillinen historiankirjoitus on esittänyt pitojen myöhemmän suuren suosion syyksi juuri

300-luvun loppupuolella, noin puolitoista vuosisataa Cyprianusta myöhemmin, hautapidot joka tapauksessa olivat varmuudella osa kristillistä maailmaa ja varsinkin sitä keskeisesti määritellyttä marttyyrikulttia.²⁸⁶ Augustinuksen oppi-isä, askeesin hyveitä korostanut Mediolandumin, nykyisen Milanon piispa Ambrosius kritisoi seurakuntansa päihtymisalttiutta viitaten nimenomaan marttyyreiden haudoilla vietettyihin juhliin, ja ilmeisesti Ambrosius oli myös kieltänyt haudoilla tapahtuvan aterioinnin, sillä se muistutti liikaa vanhaa pakanallista perinnettä. Augustinus nimittäin kertoo lyhyen tarinan Milanossa asuneesta äidistään Monicasta, joka pyrki tapansa mukaan viemään juustokakkuja, leipää ja viiniä pyhimysten haudoille, mutta tuli Ambrosiuksen ohjeiden mukaisesti käännetyksi takaisin menosuuntaansa. Monicaa kehoitettiin jakamaan kantamansa ruoat almuiksi köyhille ja ehtoollistamaan sitten haudalla, minkä tämä ilomielin tekikin.²⁸⁷ Samaten Veronan piispa Zenon (n. 300–80) kritisoi seurakuntansa vastakääntyneiden yhä suosimaa hautapitoperinnettä.²⁸⁸ Niinpä campanialaisen Nolan kaupungin piispa Paulinuksen (n. 354–431) avoin ja hyväksyvä kertomus roomalaisen senaattori Pammachiuksen järjestämistä massiivista, köyhille suunnatuista hautapidoista kuolleen vaimonsa puolesta Pietarinkirkossa saattaa vaikuttaa ensi alkuun hieman yllättävältä, mutta lähemmin tarkasteltuna asettuu linjaan kirkon näkemysten kanssa: pitojen järjestäminen ei välttämättä ole väärin, kunhan humaltumiselta ja muulta epäasiallisena pidetyltä käytökseltä välttyään.²⁸⁹ Myöskään jo edellisessä alaluvussa viitattu *Constitutiones Apostolorum* ei kiellä haudoilla aterioimista, mutta muistuttaa siististi ja hillitysti juhlimisen tärkeystä kehottaen erityisesti välttämään liiallista päihtymistä, mikä käänteisesti

näitä Augustinuksen mainitsemia pohjoisafrikkalaisten ei-kristittyjen massoja, jotka Konstantinuksen valtaannousun seurauksena kääntyivät kristinuskoon ja toivat tapakulttuurinsa kirkon piiriin, mutta Brown, Rebillard ja MacMullen (1984, 150 nootti 7) kyseenalaistavat massakääntymykset ja argumentoivat, että pitokulttuuri oli luultavasti säilyttänyt suosionsa läpi aikaisempienkin vuosisatojen kristillisten kirjoittajien esittämistä näkemyksistä huolimatta. Muun muassa tämän tutkimuksen alussa lainattu Mauretania Sitifensiksestä, nykyisen Algerian alueelta löydetty, yleensä kristilliseksi identifioitu piirtokirjoitus *CIL VIII 20277 = ILCV 1570* vuodelta 299 antaa ymmärtää pitoperinteen kukoistaneen seudulla elinvoimaisena.

²⁸⁶ Brown 1982, 27–9; Kotila 1992, 62–3.

²⁸⁷ *Ambr. Hel.* 17.62: "[...] *et haec vota ad deum pervenire iudicant sicut illi qui calices ad sepulchra martyrum deferunt atque illic in vesperam bibunt: aliter se exaudiri posse non credunt. o stultitia hominum, qui ebrietatem sacrificium putant, qui existimant illis ebrietatem placere qui ieiunio passionem sustinere didicerunt.*" Toisessa kirjoituksessaan Ambrosius sallii ehtoollistamisen haudalla, mutta korostaa, ettei sitä vietetä kuolleiden, vaan elävien tähden (*in Luc.* 7.43): "*est et illa prophetica, ut supra sepulchra maiorum quaedam ponamus, quae lector agnoscis, infidelis intellegere non debet, non quo cibus imperetur aut potus, sed sacrae oblationis veneranda communion reveletur. non ergo interdictum est muneris. sed religionis mysterium communionem nobis cum gentilibus mortuis non futuram; nam cum sacramenta vivorum sint, non videntur mortui qui habent vitam.*" *Aug. conf.* 6.2: "*itaque ubi comperit a praeclaro praedicatore atque antistite pietatis praeceptum esse ista non fieri nec ab eis qui sobrie facerent, ne ulla occasion se ingurgitandi daretur ebriosis, et quia illa quasi parentalia superstition gentilium essent simillima, abstinuit se libentissime.*"

²⁸⁸ *Zeno tract.* 1.25.6: "*non hi solum, qui tales sunt, displicent Deo, sed et illi, qui per sepulchra discurrunt; qui foetorosis prandia cadaveribus sacrificant mortuorum; qui more luxuriandi atque bibendi, in infamibus locis lagenis et calicibus subito sibi martyres pepererunt [...]*". Rebillard 2009, 144–5.

²⁸⁹ *Paul. Nol. epist.* 13.11: "[...] *itaque patronos animarum nostrarum pauperes, qui tota Roma stipem meritant, multitudinem in aula apostoli congregasti [...] video congregatos ita distinct per accubitus ordinari et profuis omnes saturari cibus, ut ante oculos evangelicae benedictionis ubertas eorumque populorum imago versetur, quos quinque panibus et duobus piscibus panis ipse verus et aquae vivae piscis Christus explevit [...]*".

tarkoittaa, että tämä koettiin realistiseksi uhaksi kristillisissä piireissä.²⁹⁰ Ilmeisesti kirkko ei siis vielä 300-luvun jälkipuoliskolla ollut yksimielinen siitä, miten ei-kristillistä perua oleviin hautapitoihin tuli suhtautua, mutta yhtäkaikki se pyrki hillitsemään niihin enemmän tai vähemmän kuulunutta juopumista ja yleistä riehakkuutta.

Poikkeuksellisen suurta huomiota kristilliselle kuolemankultille antaa kuitenkin jo usein mainittu Hippon piispa, kirkkoisä Augustinus. Jo teksteistä varhaisimmassa, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* vuodelta 388, hän kritisoi Roomasta käsin hautoja palvovia, juopumiseen taipuvaisia, uskostaan hairahtuneita kristittyjä,²⁹¹ mutta asetuttuaan Hippon vuonna 392 hän otti nimenomaisesti asiakseen uudistaa sekä mielestään täysin käsistä lähteneen pohjoisafrikkalaisen marttyyrikultin juopuneine muistojuhlineen, että yhtäläisen moraalittomana pitämänsä tavallisen kansan hautapito- ja uhrikulttuurin.²⁹² Suunnatkaamme ensiksi huomiomme marttyyrikulttiin: pohjoisafrikkalaiset kristityt rakastivat marttyyrejensä jopa varhaiskristillisillä mittareilla mitattuna aivan poikkeuksellisella vimmalla – pyhimysten ja marttyyrien muistomerkkejä oli siellä täällä, ja haudoilla vietettävät muistojuhlat kuuluivat kaikille ja olivat tunnettuja villeistä ja riehakkaista yön yli kestävästä juomingeistansa, joihin saattoi kuulua myös laulua, tanssia ja muuta epäasiallista käytöstä.²⁹³ Augustinuksen silmissä tämä oli kertakaikkisen sopimatonta, kaiken hyvän maun ja kristillisen etiikan vastaista, ja niinpä hän pyrki, ei ainoastaan lempeästi kaitsemaan seurakuntaansa kohti kristillisten ihanteiden mukaista elämää, vaan poistamaan täysin kaikenlaiset marttyyrikulttiin liittyneet ylilyönnit ja tuomaan sen kokonaan kirkon kontrollin alaisuuteen.²⁹⁴ Marttyyrikultti tuli ohjata uudelle, Augustinuksen askeesia

²⁹⁰ Kotila 1992, 62. *Const. Ap.* 8.44.1–4.

²⁹¹ *Aug. mor.* 1.34.75: ”*novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores: novi multos esse qui luxoriosissime super mortuos bibant, et epulas cadaveribus exhibentes, super sepultos seipsos sepeliant, et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni.*”

²⁹² Kotila 1992, 64–5. Askeetikkona tunnettu Augustinus ammensi lihallisista iloista pidättymisen filosofiaansa etenkin Paavalin kirjeistä (Room. 13.13–4). Kirjeessään Karthagon piispa Aureliukselle vuodelta 392 Augustinus luonnehtii suunnittelemaansa reformia (*epist.* 22.4) ja kritisoi pohjoisafrikkalaisten kristittyjen kuolemankultin humalaisia hautapitoja: ”[...] *multas carnales foeditates et aegritudines, quas Africana ecclesia in multis patitur [...]*” (*epist.* 22.2). Samainen teksti antaa myös ymmärtää, ettei Augustinusta, toisin kuin hänen henkisiä edeltäjiään Tertullianusta ja Cyprianusta, kiinnostanut niinkään kuolemankultin pakanallisuus, vaan juurikin siihen liittynyt päihtyminen ja hänen silmissään epäasiallinen käytös.

²⁹³ Kotila 1992, 65. ”*numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?*”, tuumaa Augustinus marttyyrikultin suosiosta Pohjois-Afrikassa (*epist.* 78.3).

²⁹⁴ Kotila 1992, 65–6. Augustinus ei ymmärrä, mikseivät kristityt voi kunnioittaa marttyyrejään siististi: ”*cur enim te natalitia eorum conviviis turbibus celebrare delectat, et eorum vitam sequi honestis moribus non delectat?*” (*serm.* 351.4.1). Näitä kulttiin liittyneitä pitoja hän luonnehtii pyhänhäväistykseksi (”*foeditas sacrilega*”, *epist.* 22.2). Pitojen kieltämisestä ja kultin saattamisesta kirkon piiriin *epist.* 22.3: ”*comissiones enim et ebrietates ita concessae et licitae putantur. [...] quam foeditatem, si tantum flagitiosa et non etiam sacrilega esset, quibuscumque tolerantiae viribus sustentandam putaremus. [...] saltem de sanctorum corporum sepulcris, saltem de locis sacramentorum, de domibus orationum tantum dedecus arceatur.*” Samaisessa kirjeessä Augustinus lisäksi avaa taktiikkaansa seurakunnan pelotteluun nojaavalle reformilleen: ”[...] *et si quid minamur, cum dolore fiat de scripturis comminando vindictam*

korostavien, kristillisen ihanteiden mukaiselle polulle, johon pidot haudoilla eivät yksinkertaisesti sopineet, vaan niiden oli kokonaan loputtava.²⁹⁵ Sitä paitsi marttyyrit eivät edes tarvinneet muistotoimenpiteitä, almuja, pitoja tai rukouksia, sillä hehän muista kuolleista poiketen olivat jo taivaassa – päinvastoin, marttyyrit saattoivat auttaa rukouksillaan eläviä.²⁹⁶

Vaikka marttyyrikultti olikin Augustinuksen pääasiallisen kritiikin kohteena, myös tavallisten pohjoisafrikkalaisten kristittyjen hautapidot todella ansaitsivat osakseen kirkonmiehen tuiman katseen ja äänekkään paheksunnan. Augustinuksen saapuessa Hippoon tavallisten vainajien kuolemankulttia pidettiin kirkosta irrallisena, perheiden ja sukujen sisäisenä yksityisasiana, jonka perinteet sitoivat niin kauaksi menneisyyteen, ettei juuri kukaan kokenut sitä millään tavalla ongelmallisena, saaticka halunnut luopua kulttia luonnehtivista iloisista juhlista.²⁹⁷ Hän ymmärsi sukujen sisäisten hautapitojen olevan niin syvällä pohjoisafrikkalaisessa kulttuurissa, että kaikki pyrkimykset poistaa ne olisivat todennäköisesti johtaneet seurakunnan sisäiseen eripuraan ja pahimmillaan jopa kristinuskon katastrofaaliseen suosionlaskuun, joten Augustinus kauaskatseisena uskonnollisen *realpolitik*in mestarina otti tehtäväkseen kristillistää pidot ottamalla esimerkkiä edeltäjistään. Niinpä hän aloitti painavan saarnakampanjan, jossa rakastetuista, yhdessä kuolleiden kanssa juhlituista pidoista piti jälleen tuleman harras ehtoollinen, jonka yhteydessä kuolleiden puolesta saatettiin rukoilla ja antaa almuja. Almut sopivat täydellisesti Augustinuksen reformiprojektiin, sillä konseptia hyödyntäen hän saattoi edelleen sallia ruoan tuomisen haudoille, mutta enää sen tarkoituksena ei missään nimessä ollut ruokkia kuolleita, vaan toimia näiden puolesta annettuna ruokalahjana seurakunnan köyhille. Sureminen oli ymmärrettävää ja sallittua, mutta periaatteessa tarpeetonta, sillä kristillisesti eläneet kuolleethan olivat nyt paremmassa paikassa kuin täällä maallisen elämän kärsimysten loukossa viruessaan. Kuolemankultti tuli

futuram, ne nos ipsi in nostra potestate, sed deus in nostro sermone timeatur. ita prius movebuntur spiritales vel spiritualibus proximi, quorum auctoritate et lenissimis quidem sed instantissimis admonitionibus cetera multitudo frangatur.” (epist. 22.5).

²⁹⁵ Kotila (1992, 68–9) ja Augustinuksen Tagasteen piispa Alypiukselle osoittama kirje 29 kertovat esimerkkitapauksesta, jossa pitoihinsa mieltynyt Hippon seurakunta kapinoi uusia sääntöjä vastaan vuoden 395 Pyhän Leontiuksen muistopäivänä, mutta Augustinus voitti taistelun. Oikeaoppisesta marttyyrien kunnioittamisesta Aug. *serm.* 280.6.6: ”*unde solemnitates eorum, sicut facimus, devotissime celebramus, sobria hilaritate, casta congregatione, fideli cogitatione, fidenti praedicatione.*”

²⁹⁶ Kotila 1992, 107. Aug. *serm.* 159.1: ”*injuria est enim pro martyre orare, cujus non debemus orationibus commendari.*”; *serm.* 297.2.3: ”*unde, quod norunt fideles, distincti a defunctis loco suo martyres recitantur: nec pro eis oratur, sed eorum orationibus Ecclesia commendatur?*”; *cur. mort.* 4.6: ”*eisdem sanctis illos tamquam patronis susceptos apud dominum adjuvandos orando commendent.*”

²⁹⁷ Kotila 1992, 65.

kaikkinensa saattaa kirkon piiriin, jotta heikkomieliset kristityt eivät taantuisi perhepiireissään takaisin vanhanmalliseen rellestykseensä ja paheelliseen elämäänsä.²⁹⁸

Augustinuksen näkemykset käyvät erinomaisesti ilmi tämän kynäilemästä, ensimmäisestä nimenomaan kristilliselle kuolemankultille omistetusta tekstistä, kirjeen muotoon laaditusta tutkielmasta, *De cura pro mortuis gerenda* 420-luvun alusta. Teksti käsittelee enimmäkseen ruumiin kohtalon ja hautaamisen merkitystä kristityille, mutta sivuaa myös muita kuolemaan liittyviä teemoja. Erityisesti se vastaa kinkkiseen kysymykseen siitä, mitä hyötyä kuolleille osoitetuista rukouksista ja heidän puolestaan annetuista almuista tai vietetyistä ehtoollisista on, kun tuonpuoleiseen siirtyneiden sielujen kohtalo kuitenkin on jo sinetöity näiden maallisten tekojen perusteella. Augustinus osoittaa vastauksellaan ylittämättömän kyvykkyytensä teologisessa akrobatiassa: mainituista toimituksista virkistyvät ainoastaan ne, jotka ovat ansainneet nämä maallisilla teoillaan, kun taas vähemmän ansioituneille kuolleille osoitetut muistorituaalit eivät yksinkertaisesti välity perille. Omaisten ja kirkon on kuitenkin hyvä muistaa kaikkia kuolleita yhteisesti, koska elävät eivät voi tietää, ketkä kuolleista ovat ansainneet nämä toimitukset osakseen ja ketkä eivät.²⁹⁹

Augustinus ilmeisesti onnistui reformillaan osittain hillitsemään pahimpia marttyyrikulttiin liittyneitä ylilyöntejä, mutta ainakin perhepiirin pidot ja hautoihin viedyt ruokalahjat vaikuttaisivat jatkuneen vielä pitkälle 400-luvulle.³⁰⁰ Kristinuskon piiriin siirtynyttä perinteistä roomalaista

²⁹⁸ Kotila 1992, 66–7, 75–7; Rebillard 2015, 273–4. Noin vuosien 410–2 välillä lausumissaan saarnoissa Augustinus painottaa Luukkaan evankeliumiin nojaten (Luuk. 16.19–31), kuinka humalaiset pidot voivat ilahduttaa ja ravita vain niihin osallistuneita eläviä, sillä kuolleiden vointia tuonpuoleisessa määrittävät ainoastaan näiden elämiensä aikana tekemät teot (Aug. *in psalm* 49.1.14; *serm.* 361.6.6). Jälkimmäisestä saarnasta käy myös ilmi, kuinka pitoihinsa mieltyneet kristityt olivat yrittäneet argumentoida Augustinuksen kumoon vetoamalla Tobitin kirjan jakeeseen 4.17, jossa kehoitetaan eksplisiittisesti nauttimaan leipää ja viiniä oikeamielisten kuolleiden haudoilla, mutta Augustinus terävänä miehenä korjasi, etteivät hänen yksinkertaiset uskonveljensä ja -sisarensa vain olleet käsittäneet, että kirjassa viitataan itse asiassa ehtoolliseen, ei suinkaan vainajille osoitettuihin ruokauhreiin tai heidän kunniakseen vietettyihin pitoihin, ja jatkoi järkkymättömänä reformiaan. Augustinus viittaa almuihin kirjoittaessaan, kuinka ”[...] *oblaciones pro spiritibus dormientium, quas vere aliquid adiuvere credendum est* [...]” (*epist.* 22.6). Haudalla vietetystä ehtoollisesta eläviä ja kuolleita yhdistävänä toimituksena Aug. *serm.* 172.2.2: ”[...] *qui in corporis et sanguinis Christi communionem defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur, ac pro illis quoque id offerri commemoratur.*” Ehtoollisen ja almujen hyödyllisyydestä kuolleille Aug. *enchir.* 29.110, rukouksista *civ.* 21.24. Vanhojen perinteiden saattamisesta kirkon piiriin Aug. *epist.* 22.6: ”[...] *celebrabitur in ecclesia, quod pie honesteque celebrator.*”

²⁹⁹ Aug. *cur. mort.* 18.22: ”*quae cum ita sint, non existimemus ad mortuos, pro quibus curam gerimus, pervenire, nisi quod pro eis sive altaris, sive orationum, sive eleemosynarum sacrificiis solemniter supplicamus: quamvis non pro quibus fiunt omnibus prosint, sed iis tantum quibus dum vivunt comparatur ut prosint. sed quia non discernimus qui sint, oportet ea pro regeneratis omnibus facere, ut nullus eorum praetermittatur, ad quos haec beneficia possint et debeant pervenire. melius enim supererunt ista eis quibus nec obsunt nec prosunt, quam eis deerunt quibus prosunt.*”; ks. myös *enchir.* 29.110. Kotila 1992, 82–5.

³⁰⁰ Kotila 1992, 71–2. Manikealainen Faustus kyseenalaisti vielä 300-luvun viimeisinä vuosina kristittyjen villin marttyyrikultin uhreineen, jonka tämä rinnasti pakanajumalain palvontaan, mutta Augustinus puolusteli kirkkoa

kuolemankulttia, toisin sanoen tavallisten kuolleiden kunniaksi vietettyjä pitoja ja näiden haudoille vietyjä ruokalahjoja ei siis sinänsä pyritty kieltämään, mutta vanhojen tapojen kontekstointi kristilliseen viitekehykseen almujen ja ehtoollisen asuun oli ensisijaisen tärkeää Augustinukselle ja muille varhaisille kirkonmiehille. Marttyyrikulttiin liittyneet pidot ja ruokalahjat Augustinus pyrki sen sijaan kitkemään kokonaan pois.

Tämä luku on tarkastellut kuolemankulttiin liittyneitä rituaaleja, tapoja ja vakiintuneita toimintamalleja, ja näiden taustalla vaikuttaneita ideologioita ja kulttuurillisia rakenteita. Ymmärryksemme perinteisistä roomalaisista hautajaismenoista ja muistojuhlista uhreineen ja pitoineen on sirpaleista, mutta säilyneen lähdeaineiston avulla on kuitenkin mahdollista muodostaa jonkinlainen kuva niistä toimenpiteistä, jotka ympäröivät kuolleen saattamista haudan lepoon ja tämän kuolemanjälkeistä muistamista. Tutkimalla lisäksi näiden toimenpiteiden taustalla vaikuttanutta perinteistä roomalaista uskontoa vakiintuneine toimintamalleineen ja erityisesti jumaluhreineen, roomalaista ruoka- ja juomakulttuuria, ja roomalaisessa maailmassa vaikuttaneita ideologioita ja filosofisia koulukuntia, voidaan kuolemankulttia luonnehtineita rituaaleja, näiden taustalla vaikuttaneita motiiveja ja ennen kaikkea kuolemankulttia ajanlaskumme ensimmäisten vuosisatojen aikana kohdannutta muutosta ymmärtää suhteellisen kokonaisvaltaisesti.

Tehtävä tosin on paikoin aavistuksen haastava, sillä aineisto kristillisistä hautajaisista on vielä eikristillistäkin vähäisempää, mutta säilyneet lähteet kuitenkin antavat ymmärtää varhaisten kristittyjen soveltaneen hautajaisissaan niin roomalaisesta kuin juutalaisestakin traditiosta tuttuja kaavoja. Uhri- ja pitoperinteen siirtymistä kristinuskon piiriin marttyyrien ja ”tavallisten” kuolleiden muistojuhlien yhteydessä on sen sijaan mahdollista tarkastella hieman yksityiskohtaisemmin verrattain runsaan säilyneen kirjallisen lähdeaineiston perusteella: vaikuttaisi siltä, että vanhat perinteet istuivat aluksi saumatta osaksi myös varhaiskristillistä maailmaa, kunnes 200–300-lukujen aikana jotkut kirkolliset vaikuttajat kiinnostuivat pitoihin liittyneestä

kiistämällä, ettei marttyyrejä suinkaan palvottu eikä heille varsinkaan uhrattu, vaikka hänen vähälahjaisempien uskonveljiensä juhlat saattoivatkin myönnetysti äityä paikoin liian railakkaiksi (Aug. *c. Faust.* 20.21). Augustinuksen myöhempiä selityksiä koskien kristittyjen edelleen suosimia ruokalahjoja ja pitoja on mm. jo mainitussa vuosiin 410–2 ajoitetussa saarnassa (*serm.* 361.6: ”*nam quemadmodum ista fideles faciant religiose erga memorias suorum notum est fidelibus [...] et aperta atque salubris est haec celebratio Christianorum*”) ja Augustinuksen magnum opuksessa *De civitate Dei* vuodelta 417 (8.27: ”[...] *quaecumque igitur adhibentur religiosorum obsequia in martyrum locis, ornamenta sunt memoriarum, non sacra vel sacrificia mortuorum tamquam deorum. quicumque etiam epulas suas eo deferunt – quod quidem a Christianis melioribus non fit, et in plerisque terrarum nulla talis est consuetudo – tamen quicumque id faciunt, quas cum apposuerint, orant et auferunt, ut vescantur vel ex eis etiam indigentibus largiantur, sanctificari sibi eas volunt per merita martyrum in nomine domini martyrum.*”).

humaltumisesta ja muista moraalittomina pitämistään ylilyönneistä, samoin kuin muistojuhlien pakanallisiksi koetuista piirteistä, kuten kuolleille osoitetuista ruoka- ja juomauhreista. Valitettavasti lähdeaineisto ei mahdollista kovin tarkkaa rekonstruointia pitojen sisällöstä, mutta mitä ilmeisimmin ainakin uhrit (*qui [...] epulas cadaveribus exhibentes*), ylenpalttinen ateriointi, päihtyminen (*comissiones enim et ebrietates [...] etiam cotidie celebrentur*), yleinen rellestäminen (*qui more luxuriandi atque bibendi*) ja muut erityisesti pohjoisafrikkalaisia kristittyjä vaivanneet ”lihalliset iljetykset” (*carnales foeditates*) luonnehtivat myös kristillisiä hautapitoja (*illa quasi parentalia superstition gentilium essent simillima*), jotka pyrittiin uskonnon vakiinnuttaessa asemaansa kitkemään pois vielä muotoaan hakevasta kristillisestä kuolemankultista. Operaatio ei kuitenkaan sujunut aivan saumattomasti, sillä perinteet olivat juurtuneet syvälle, eivätkä varhaiset, roomalaiset kristityt olleet aina erityisen halukkaita päästämään irti pidetyistä ja ikuisiksi koetuista traditioistaan. Eräänlaisena väli ratkaisuna hautapidot pyrittiin pukemaan ehtoollisen teologisesti oikeaoppiseen, hyväksyttävään ja helpommin kontrolloitavaan asuun, kun taas ruoka- ja juomauhreista, jotka kävivät perustavanlaatuisesti kristinuskon oppeja vastaan, tuli yhteiskunnan vähävaraisille osoitettuja almuja. Lisäksi kristilliset kirjoittajat kehottivat seurakuntiansa jäseniä rukoilemaan kuolleiden tuonpuoleisen hyvinvoinnin puolesta, vaikka teologisesti tarkasteltuna tämä näyttäytyikin hieman kryptisenä toimenpiteenä, itse kunkin eletty elämä kun oli jo määritellyt peruuttamattomasti tämän tuonpuoleisen kohtalon.

4. Kuolemankultti osana yhteiskuntaa ja yhteisöä

Edellä on käsitelty kuolemaa ja sen ympärille järjestäytyneitä rituaaleja, seremonioita ja käytänteitä roomalaisessa maailmassa painottaen varsinkin elävien ja kuolleiden välistä vuorovaikutuksellista suhdetta. Lisäksi luvussa sivuttiin elävien keskinäistä vaikutusta kuolemankultin kautta kristillisten kirjoittajien seurakunnalleen osoittamien moraaliohjeiden kautta. Tämä luku jatkaa viimeksi mainitusta teemasta ja keskittyy tarkastelemaan kuinka kuolema asettui osaksi elävien yhteisöä vuosittain toistuvine kalenterijuhlineen, ja kuinka kuolemankultti ei todella rajoittunut ainoastaan elävien ja kuolleiden väliseen kommunikaatioon, vaan se toimi pohjana myös elävien väliselle keskinäiselle vuorovaikutukselle. Tarkasteltavana on, edelleen ja ennen kaikkea, kuinka nämä kuolemankultin osa-alueet muuttuivat kristinuskon noustua hiljalleen Rooman valtakunnan uskonnolliseen, poliittiseen ja kulttuurilliseen johtoasemaan.

Luvun kantavana teemana on roomalaisen ja näin ollen myös kristillisen yhteiskuntajärjestyksen ymmärtämisen kannalta hyödyllinen jako viralliseen, julkiseen ja yksityiseen toiminnan kenttään.

Virallisella viitataan kaikenlaiseen poliittiseen ja valtiolliseen toimintaan, julkisella puolestaan luonteeltaan näkyväksi tarkoitettuihin aktiviteetteihin, jotka tapahtuivat niin sanoaksemme *forumin* piirissä, *domuksen* seinien ulkopuolella. Yksityisellä toiminnalla tarkoitetaan yksityishenkilöiden välisiä ja sukujen sisäisiä asioita, jotka eivät periaatteessa ulottuneet asianomaisten talouksien ulkopuolelle. Nämä lyhykäisyydessään määritellyt rajaukset eivät kuitenkaan missään nimessä ole toisiansa poissulkevia; päinvastoin, virallinen on lähtökohtaisesti aina julkista, mutta kaikki julkinen ei aina ole virallista, kun taas toisaalta yksityinen voi olla mitä painavimmissa määrin julkiseksi tarkoitettua.³⁰¹ Kuolleille omistettut kalenterijuhlat ovat erityisen hedelmällinen tarkastelun kohde, kun haluamme hahmottaa kuinka edellä kuvailut toiminnan eri sektorit risteävät ja limittyvät käytännössä toisiinsa. Myös käsitys identiteetistä, perinteet ja henkilön tai suvun statuksen esittämisen tavat heijastavat tätä jakoa yksityiseen, julkiseen ja viralliseen toiminnan kenttään roomalaisessa yhteiskunnassa. Lopuksi käsittelen kuolleen muistamisen tapoja ja käytänteitä roomalaisessa ja varhaiskristillisessä kulttuurissa.

4.1 Kuolema ja kalenterijuhlat

Roomalaiset loivat ja jäsensivät identiteettiään ja paikkaansa maailmassa rituaalisen kalenterinsa avulla.³⁰² Tämä kalenteri tuntee kaksi suurta kuolleille omistettua kalenterijuhlaa, joista tämän tutkimuksen rajauksen kannalta keskeisin oli Parentalia. Esi-isille osoitetut, vanhojen perinteiden mukaiset hautauhrit ja -pidot olivat olennainen osa tätä yhdeksänpäiväistä, kuolleille omistettua erityisaikaa, jolloin koko yhteiskunta keskeytti tavanomaiset aktiviteettinsä: uhritulet eivät palaneet alttareilla, temppelien ovet pysyivät suljettuina, avioliittoja ei solmittu ja kaikenlaiset oikeudelliset prosessit olivat jäissä, kunnes asianmukaiset rituaalit oli suoritettu, kuolleiden tarpeet oli tyydytetty ja elämä saattoi taas palata tavallisiin uomiinsa. Parentalia alkoi helmikuun 13. päivänä vestaalipapittaren toimittamalla, kuolleille osoitetulla seremonialla, jonka jälkeen sukujen odotettiin muistavan omia vainajiaan pidoin ja uhrein pitkin tätä kuolleille pyhitettyä ajanjaksoa. Parentalia kulminoitui 21. päivän Feralia-juhlaan, jonka aikaan haudoille oli korostetun tärkeää mennä muistamaan kuolleita edellä mainituin toimituksin.³⁰³ Kuolleille omistettu erikoisaika päättyi

³⁰¹ Vuolanto 2019 tarkastelee roomalaisten naisten toimijuutta yksityisellä, julkisella ja virallisella toiminnan kentällä myöhäisantiikissa. Yksityistä ja julkista/virallista uskonnonharjoittamista erittelee lyhyesti ja ytimekkäästi Rives 2000, 253–6, ks. myös Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012, 359–65.

³⁰² Rantala 2011, 236. Roomalaisesta kalenterijärjestelmästä ks. esim. Kahlos 2004b, Mustakallio 2008, 198–9 ja Rüpke 2016, 114–20. Kalentereja on löydetty ympäri Italiaa, ja paikalliset kultit sekoittuivat usein niihin (Rives 2000, 259–60). Kalenterista jumalille ja kuolleille omistettuine juhlaineen ks. Plu. *mor.* 270A.

³⁰³ Bettini 2009, 131–2; Graham 2005b, 135; Hope 2007, 233; Hopkins 1983, 233; Rebillard 2015, 271; Scullard 1981, 74–5; Toynbee 1996, 63–4. Ylivoimaisesti tärkein säilynyt lähde Parentaliasta on Ovidius (*fast.* 2.533–70): ”[...] *animas placate paternas parvaque in exstructas munera ferte pyras [...] hunc morem Aeneas, pietatis idoneus auctor, attulit in terras, iuste Latine, tuas; ille patris Genio sollempnia dona ferebat: hinc populi ritus edidicere pios [...] conde tuas, Hymenaeae, faces et ab ignibus atris aufer! habent alias maesta sepulcra faces. di quoque templorum foribus*

Feraliaa seuraavan päivän Caristian tai Cara Cognation suureen kotona vietettyyn sukujuhlaan pitoineen, jolloin elävien oli erityisen suotavaa solmia keskinäiset eripuransa, kun suhteet suvun kuolleisiin oli edeltävien päivien aikana jälleen huollettu vuodeksi eteenpäin. Caristian yhteydessä tuli pitää myös huolta suvun laareista ja uhrata näille suitsukkeita. Piirtokirjoitukset todistavat Parentalian olleen tunnollisesti noudatettu kalenterijuhla vähintään pitkälle keisariajalle asti.³⁰⁴

Myös toukokuun 9., 11. ja 13. päivinä vietetyn Lemurian tarkoituksena oli turvata elävien ja kuolleiden maailmojen välinen raja. Parentalian aikaan liittyneet yhteiskunnan toimintaa koskeneet säädökset ja rajoitteet pätivät myös Lemuriaan, joskin siinä missä Parentalia oli verrattain hyväntuulinen, edesmenneitä suvun jäseniä kunnioittava, yhteisöllinen perhejuhla, keskittyi Lemuria karkottamaan pahantahtoiset kuolleiden henget, lemuurit, pois ihmisasutuksen luota. Haudalla toimitetut uhrat ja pidot eivät olleet Lemurian keskiössä, vaikka nämä ovatkin saattaneet näytellä pienempää osaa juhlallisuuksissa; sen sijaan Lemuria kulminoitui melko yksityiskohtaiseen yölliseen rituaaliin, jossa perheenpäätt mustapapuja olkansa yli heittelemällä suojasivat talonsa ja perhekuntansa vihamielisten kuolleiden pahansuovalta vaikutukselta.³⁰⁵ Näiden kahden suuren kalenterijuhlan lisäksi roomalaiset tunsivat myös touko-kesäkuisen Rosalian, jonka yhteydessä haudat saivat kukkaiskoristuksen.³⁰⁶ Roomalaisten kuolleisiin keskittyneistä kalenterijuhlista viimeinen oli kolmesti vuodessa (24.8., 5.10. ja 8.11.) toistuva *mundus patet* -perinne, jolloin Rooman kaupungin keskustassa sijaitseva alamaailman portti, *mundus*, avattiin päiväksi siirtämällä

celentur opertis, ture vacent arae stentque sine igne foci. nunc animae tenues et corpora functa sepulcris errant, nunc posito pascitur umbra cibo. [...] hanc quia iusta ferunt, dixere Feralia lucem; ultima placandis manibus illa dies.” Bettini avaa yksityiskohtaisemmin Parentalian terminologiaa. Parentalian ajateltiin juontavan juurensa jo legendaarisen kuningas Numan aikoihin (Macr. Sat. 1.13.3; 1.14.7).

³⁰⁴ Rebillard 2015, 271; Scullard 1981, 74–6. Caristiasta Ov. fast. 2.571–638: “[...] proxima cognati dixere Caristia cari, et venit ad socios turba propinqua deos. [...] dis generis date tura boni [...] et libate dapes, ut, grati pignus honoris, nutriat incinctos missa patella Lares. iamque ubi suadebit placidos nox umida somnos, larga precaturi sumite vina manu [...]”; Val. Max. 2.1.8: “convivium etiam sollemne maiores instituerunt idque caristia appellaverunt, cui praeter cognates et adfines nemo interponebatur, ut si qua inter necessarias personas querella esset orta, apud sacra mensae et inter hilaritatem animorum et fautoribus concoridae adhibitis tolleretur.”

³⁰⁵ Bettini 2009, 124–6; Davies 1999, 146; Hope 2007, 234; Hopkins 1983, 233; Kahlos 2004, 88; Kotila 1992, 33; Rantala 2011, 235–6, 243–5; Scullard 1981, 118–9; Toynbee 1996, 64. Lemuriasta kirjoittaa jälleen Ovidius (fast. 5.419–93): “hinc ubi protulerit formosa ter Hesperus ora, ter dederint Phoebos sidera victa locum, ritus erit veteris, nocturna Lemuria, sacri: inferias tacitis manibus illa dabunt [...]”. Ovidiuksen mukaan hautauhrat olivat olleet osa Lemuriaa ainakin juhlan muinaisuudessa: “annus erat brevior, nec adhuc pia februa norant, nec tu dux mensum, Iane biformis, eras: iam tamen extincto cineri sua dona ferebant, compositique nepos busta piabat avi.” (423–6). Porphyrio pohtii Lemurian etymologiaa: “et putant [lemores] esse dictos quasi Remulos a Remo, cuius occisi umbras frater Romulus cum placare uellet, Lemuria instituit, id est Parentalia, quae mense Maio per triduum celebrari solent, ante additum anno mense Februarium.” (Hor. sat. 2.2.209).

³⁰⁶ Carroll 2006, 42; Cumont 1922, 71–2; Hope 2007, 235; Jensen 2008, 118; Kahlos 2004a, 88; Kotila 1992, 33; Lattimore 1962, 137–41; Toynbee 1996, 63. Parentalian mainitsee mm. piirtokirjoitus ILS 6468, Rosalian puolestaan CIL VI 10234 = ILS 7213, joka kertoo myös viinin ja leivän jakamisesta toimitukseen osallistuneille eläville; ks. myös CIL V 4017 = ILS 8372 ([...] HS IIII(milia) n(ummum) ut ex reditu eius quodannis rosas eis deducantur et cibos ponendum secus veterem consuetudinem [...]). Rosaliaan viittaavia piirtokirjoituksia analysoiva Lattimore (1962, 140) tulkitsee Rosalian syntyneen Gallia cisalpinan alueella. Myös juutalaisten tiedetään juhlineen Rosaliaa (Rebillard 2009, 22).

sen päällä tavallisesti lepäävää *lapis Manalis* -nimistä suurta kiveä, jotta kuolleet saivat vaeltaa hetken elävien parissa ja palata tämän jälkeen tyytyväisinä takaisin asuinsijoilleen. *Mundus*-päivä oli pyhä, *dies religiosus*, joten siihen pätivät samat rajoitteet kuin esimerkiksi Parentalian aikaan. Hope epäilee, ettei *mundus*-perinne välttämättä rajoittunut ainoastaan Rooman kaupungin alueelle, vaan oli mahdollisesti tunnettu muuallakin valtakunnassa, mutta ei esitä pohdinnoilleen lähdeaineistoa, joten hypoteesia on hankala varmentaa. Merkillepantavaa on myös se, etteivät säilyneet kalenterit mainitse *mundus*-perinnettä, joten kyseessä on kaiken kaikkiaan hieman etäiseksi jäävä juhla, jolla on mahdollisesti ollut yhteyksiä paljon aikaisempiin, maanviljelykseen liittyviin traditioihin, jotka olivat kokeneet vuosisatojen saatossa jonkinlaisen muodonmuutoksen. Tähän viittaisi ennen kaikkea Ceres-jumalattaren nimen toistuminen juhlan yhteydessä, mikä osaltaan selittäisi myös juhlan kuolemaan liittyneet assosiaatiot, sillä maanviljelyksen ja hedelmällisyyden jumalatar Ceres yhdistettiin toisinaan myös manalaan ja tuonpuoleiseen.³⁰⁷

Kaikki edellä esitellyt kalenterijuhlat ovat sikäli luonteeltaan virallisia, että ne todella olivat osa roomalaisten rituaalista kalenteria, joka oli jaettu uskonnollisesti suotuisiin ja epäsuotuisiin päiviin, ja jossa lähes jokaiselle vuoden päivälle riitti eri jumalille tai muille olennoille, kuten laareille tai penaateille, osoitettuja ritualistisia ja seremoniallisia toimituksia. Perinteitään ja jumaliaan korkeassa arvossa pitäneet roomalaiset seurasivat kalenteriansa tunnollisesti, ja vaikka juhlista tärkeimpiin liittyikin aina virallis-julkisia toimituksia uhreineen ja muine seremonioineen, ei vastuu suinkaan levännyt ainoastaan Rooman valtion harteilla, vaan myös perheiden oletettiin kantavan kortensa kekoon yksityisellä toiminnan kentällä, ja niinpä yhtenä roomalaisen rituaalikalenterin pääfunktioista voidaankin pitää juuri siihen sisäänrakennettua ominaisuutta linkittää toisiinsa yksityinen, julkinen ja virallinen toiminnan sektori. Parentalian ja Lemurian yhteydessä ennen kaikkea juuri perheiden ja sukujen vastuulla oli pitää huolta kuolleiden valtavan massan tarpeista, kukin omistaan huolehtien, sillä näin turvattiin samalla koko valtion ja yhteisön hyvinvointi ja jatkuvuus: vihamieliset kuolleet olivat uhka aivan kaikille henkilöstä ja tämän asemasta riippumatta, ja jakamalla vastuun perhekohtaisesti yhteiskunta mahdollisti tämän uhan torjumisen.³⁰⁸ Kaikille yhteisten kalenterijuhlien lisäksi ainakin eliittisuvuilla oli myös omia, sukukohtaisia vainajille omistettuja muistopäiviään, joista huolehtimalla he paitsi pitivät osaltaan elävien yhteisön puhtaana kuolleiden haitallisesta vaikutuksesta, niin myös muistuttivat muuta yhteisöä asemastaan, arvovallastaan ja sukujensa pitkästä ja kunniakkaasta menneisyydestä. Nämä sukujensisäiset,

³⁰⁷ Cumont 1922, 70–1; Hope 2007, 232; Scullard 1981, 180–1. Cumont ja Panofsky (1992, 27–8) katsovat *mundus*-perinteen juontavan juurensa etruskeihin.

³⁰⁸ Beard, North & Price 1998, 50; Davies 1999, 145–7.

sinänsä yksityiset muistojuhlat saattoivat nimittäin olla luonteeltaan hyvinkin näkyväksi tarkoitettuja tapahtumia, sillä niihin toisinaan kuuluivat uhrin kaupungin julkisissa temppelissä. Eliittisuvut katsoivat olevansa erityisvastuussa Rooman kulttuuriperinnön vaalimisesta, ja niinpä vanhat suvut nauttivat poikkeuksellisen suurta arvostusta muihin Rooman kansalaisiin nähden.³⁰⁹

Kristillisten vaikuttajien johtamalla ideologisella tasolla kristittyjen ei tullut ottaa osaa roomalaisiin, polyteistiseen uskontoon liittyneisiin kalenterijuhliin, mutta todellisuus ei aina vastannut ylhäältä esitettyjä ihanteita, ja niinpä aikaisempaan tutkimukseen nojaavan Kotilan mukaan Rooman kaupungin kristityt jatkoivat Parentalian juhlimista.³¹⁰ Toisinaan vanhat juhlat saatettiin somistaa uudelleen kristilliseen viitekehykseen, ja niinpä Parentalian päättävästä helmikuun 22. päivän Caristiasta miellyttävine perheensisäisine pitoineen tuli Pietarin muistopäivä, jota vietettiin kirkon piirissä ainakin vielä 1100-luvulla.³¹¹ Kristityille kuolemaan liittyvistä kalenterijuhlista tärkeimmiksi muodostuivat kuitenkin jokavuotiset marttyyrien muistojuhlat, joita vietettiin nimenomaan näiden kuolinpäivinä, jolloin nämä uskonsa puolesta henkensä heittäneet kristityt eivät suinkaan kuolleet sanan tavanomaisessa merkityksessä, vaan syntyivät uuteen iankaikkiseen, taivaalliseen elämäänsä.³¹² Roomalaiseen kalenterijärjestelmään pohjaava kristillinen kalenterivuosi, ns. pyhimyskalenteri rakentui keskiajalle siirryttäessä juuri näiden marttyyrien muistopäivien ympärille.³¹³ Kristillisistä kuolemaan keskittyvistä muistojuhlista tärkein on tietenkin pääsiäinen, jossa kristityt juhlistavat uskontonsa protagonistin kuolemaa ja ylösnousemusta, mutta koska pääsiäinen ei varsinaisesti liity kuolemankulttiin tai sen konkreettiseen ilmenemiseen haudoilla tai hautausmailla ei tämä tutkimus keskity siihen tarkemmin.

Kuolema ja sitä ympäröivät rituaalit toisin sanoen elivät ja kukkivat myös kaikille roomalaisille yhteisen kalenterin kautta vuosittaisine kuolleille omistettuine juhlineen, joihin koko yhteisön odotettiin osallistuvan. Nämä juhlat olivat niin perustavanlaatuinen osa roomalaista maailmanjärjestystä, että ne siirtyivät ainakin osittain osaksi myös varhaiskristillistä kulttuuria, juhlien pakanallisiksi koetuista ominaispiirteistä huolimatta, vaikka kovin selkeiden johtopäätösten muodostaminen onkin lähes olemattoman lähdeaineiston tähden haastavaa.

³⁰⁹ Scullard 1981, 25.

³¹⁰ Kotila 1992, 53.

³¹¹ Rebillard 2009, 141–2; Salzman 1990, 47; Scullard 1981, 76.

³¹² Jensen 2008, 128. Hautapitoperinne siirtyi sellaisenaan osaksi myös marttyyrien muistojuhlia, kuten edellisessä luvussa on kerrottu.

³¹³ Lodi 2012, 1–4.

4.2 Identiteetit, perinteet, status ja muisto

Kuolemankultti oli tässä tutkimuksessa jo esiteltyjen ominaispiirteidensä lisäksi erottamattomasti sidoksissa myös roomalaisten ja kristittyjen identiteetikäsitykseen, samaten kuin heidän suhtautumiseensa sellaisiin roomalaisen yhteiskunnan ja sosiaalisen elämän osa-alueisiin kuin perinteet, status ja muisto. Kaikki edellä mainitut ovat myös tietyssä määrin yhteen kietoutuneita, ja siksi niitä käsitellään tässä tutkimuksessa rinnakkain.

Aloittakaamme identiteetistä: roomalainen kulttuuri-identiteetti ei toki ollut staattinen konsepti, vaan se eli ajassa ja paikassa, ja koki erityisen suuria muodonmuutoksia Kreikan valloitusta seuranneen voimakkaan hellenisaation ja toisaalta Augustuksen kulttuuristen reformien myötä. Roomalaisesta kulttuuri-identiteetistä kuitenkin voidaan tehdä joitakin yleistyksiä tämän tutkimuksen rajauksen puitteissa. Ensinnäkin miespuolisen perheenpään (*paterfamilias*) johtama perhe tai suku (*familia*) oli sekä roomalaisen patriarkaalisen yhteiskuntarakenteen että tietyssä määrin myös identiteetikäsityksen ytimessä. Perheeseen kuului perheenpään koko kotitalous puolisoineen, lapsineen ja orjineen, ja se oli vastuussa paitsi oman sukunsa ja esi-isiansä *geniuksen*, myös roomalaisen kulttuuri-identiteetin ja siihen kuuluvien vanhojen perinteiden vaalimisesta ja näiden jatkuvuuden turvaamisesta yksityisellä toiminnan sektorilla. Roomalainen yhteiskuntajärjestys, sosiaalinen käytöskoodisto ja lakijärjestelmä rakentuivat ennen kaikkea vanhojen perinteiden varaan: tämä kirjaamaton käytöskoodisto tunnettiin nimellä *mores maiorum*, mikä tarkoittaa sananmukaisesti esi-isien tapoja, ja se asettuu traditionalistien mielissä voimakkaaseen kontrastiin roomalaista kulttuuria keskitasavallasta eteenpäin vaivannutta *luxuriam* vastaan.³¹⁴ *Pietas* oli toinen roomalaisen yläluokkaisen kulttuuri-identiteetin keskeinen käsite: sanalla tarkoitetaan rakkautta, kunnioitusta ja velvollisuudentuntoa perhettä, sukua, esi-isiä ja vanhoja perinteitä kohtaan, ja yksi sen konkreettisista ilmenemismuodoista on juurikin *mores maiorumin* piiriin lukeutuva vanha kuolemankultti.³¹⁵ Suvun edesmenneistä tuli pitää huolta ja heidän muistoaan tuli vaalia erityisesti edellä käsiteltyjen hautauhrien ja -pitojen muodossa, sillä vanha pitoperinne muiden tässä tutkimuksessa jo eriteltyjen funktioidensa ohella myös vahvisti roomalaista identiteettiä sekä yksityisellä että kollektiivisella tasolla, ja varmisti näin suvun ja

³¹⁴ Hölkeskamp 2010, 17–8; Mustakallio 2008, 91–2, 97; Nathan 2000, 24–8; Wickham 2010, 70; Zanker 1990, 1–2, 156–62. Cicero kirjoittaa perinteiden merkityksestä: ”*ex patriis ritibus optima colunt [...]* sacra privata perpetua manent.” (*leg.* 2.9.22); ”*iam ritus familiae patrumque servare id est, quoniam antiquitas proxime accedit ad deos, a dis quasi traditam religionem tueri [...]*” (*ibid.* 2.11.27). Suvun merkityksestä Cic. *off.* 1.17.55: ”*sanguinis autem coniunctio et benivolentia devincit homines et caritate; magnum est enim eadem habere monumenta maiorum, eisdem uti sacris, sepulcra habere communia.*”

³¹⁵ Kotila 1992, 31; Mustakallio 2008, 98; Nathan 2000, 26; Zanker 1990, 102–4. Veljelleen tämän haudalla uhraava Catullus mainitsee tapojen periytyvän esi-isiltä: ”*nunc tamen interea haec, prisco quae more parentum tradita sunt tristi munere ad inferias [...]*” (101.7–8). Ovidiuksen mukaan vainajat arvostavat tunnollisuutta (*pietas*) varsinaisia uhrilahjoja enemmän: ”*parva petunt manes, pietas pro divite grata est munere*” (*fast.* 2.535–6).

valtion jatkuvuuden. Hope on jopa spekuloinut, etteivät roomalaiset aina itsekään ymmärtäneet, miksi toimittiin, kuten toimittiin, vaan joidenkin tapojen, rituaalien ja seremonioiden alkusyyt olivat jo ajanlaskumme alun tienoilla painuneet kauas historian hämäriin, mutta perinteet merkitsivät niin paljon, että niitä kaikesta huolimatta kunnioitettiin tunnollisesti. Uskonto ja identiteetti olivat toisin sanoen perustavanlaatuisesti toisiinsa kytkeytyneitä roomalaisten mielissä, joskin on myös tärkeää tiedostaa, että identiteettejä saattoi olla useampia – henkilö saattoi kokea itsensä samanaikaisesti ongelmitta paitsi roomalaiseksi, myös vaikkapa karthagolaiseksi ja vieläpä kristityksi. Siksi tämänkaltaisia yleistyksiä tehtäessä on muistettava, että operoimme todella yleistyksien varassa, eivätkä edellä kuvailut kategorisoinnit todellakaan päde aina ja kaikkialla, mutta siitä huolimatta niiden tekeminen ja käyttäminen on sekä mielekästä että tarpeellista esimerkiksi tässä tutkimuksessa analysoitujen ilmiöiden käsittämisen ja jäsentämisen kannalta.³¹⁶

Kulttuurinen identiteetti oli, ja on, sidoksissa kulttuuriin ideaaleihin ja odotuksiin siitä, kuinka yksilöiden ja pienyhteisöjen, kuten perheiden, tulee käyttäytyä ja esiintyä erityisesti julkisella toiminnan kentällä. Roomalaiset ottivat kulttuuri-ideaalinsa vakavasti, ja katsoivat koko yhteiskuntajärjestyksen ja valtionsa jatkuvuuden todella riippuvan siihen kuuluvien vaatimusten täyttämisestä. Kulttuuri-ideaaleihin erottamattomasti kuuluneiden perinteiden noudattaminen oli yksi tapa yksilölle ja perheelle kerätä tai vaalia uskottavuuttaan ja luottamustaan, mutta myös vahvistaa asemaansa yhteisössä, potentiaalisesti jopa kiivetä yhteiskuntarakenteessa korkeammalle, kun taas toisaalta perinteiden noudattamatta jättäminen saattoi vahingoittaa tähän syyllistyneen tahon jo olemassa olevaa asemaa ja estää tai ainakin vaikeuttaa tämän etenemistä esimerkiksi poliittisissa viroissa. Yksilöt ja perheet toisin sanoen huolehtivat statuksestaan, sillä status konkreettisesti määrittä toimijan mahdollisuuksia osallistua yhteisöön ja joko edesauttoi tai rajoitti tämän pääsyä roomalaisen kulttuurin tarjoamiin iloihin, hyödykkeisiin ja etuoikeuksiin. Perinteiden noudattaminen ei toki ollut ainoa tapa, millä yksilöt ja suvut pyrkivät kohentamaan statustaan eli asemaansa yhteisössä, vaan esimerkiksi raha tai sotilaalliset tai hallinnolliset taidot saattoivat ajaa saman asian, kun taas pohjastatuksen määritteleviä tekijöitä olivat esimerkiksi vanhempien tai suvun sosiaalinen asema ja/tai ikä, sukupuoli, koulutus, elämäkokemus ja -tavat, kyvykkyys ja varakkuus.³¹⁷

Perinteiden vaaliminen ei ollut suinkaan ainoastaan yksityistä toimintaa, vaikka suuri osa rituaaleista ja seremonioista tapahtuikin ns. *domuksen* rajojen sisäpuolella, sillä perinteiden

³¹⁶ Hope 2007, 85–6; Huskinson 2000, 10–7; Rives 2000, 257.

³¹⁷ Hope 2000b; Mennen 2011, 6–10.

noudattamiseen kiinnitettiin huomiota myös *domuksen* ulkopuolella. Sukuhautojen ulkoasusta pyrittiin huolehtimaan, ei ainoastaan kuolleiden hyvinvoinnin tähden, vaan koska haudat olivat julkisissa nekropoleissa sijaitessaan muidenkin kuin sukuun kuuluvien nähtävillä, ja esimoderneissa, pääosin kirjoitustaidottomissa, ennen kaikkea suulliseen kommunikaatioon nojautuvissa yhteiskunnissa sana kiersi nopeasti ja laajalle. Hyvin pidetty suvun tai läheisen hauta kertoi tunnollisesta käytöksestä ja valtion ja kulttuurin painottamien perinteiden arvostamisesta, ja suuret, näkyvät ja kuuluvat hautapidot uhreineen elivät ihmisten suussa vielä pitkään juhlien jälkeenkin – erityisesti silloin, kun ne järjestettiin ulkoilmassa, *al fresco*, hautojen ulkopuolelle rakennetuilla pitopöydillä ja -sohvilla. Onkin muistettava, että roomalaiset pidot olivat luonteeltaan ennen kaikkea sosiaalinen tapahtuma, jossa hierarkisuus ja statuksen viestiminen näyttelivät keskeistä roolia riippumatta siitä, miksi pidot järjestettiin, ja niinpä myös hautapitoja on tulkittava paitsi elävien ja kuolleiden välisenä, niin myös elävien yhteisön sisäisenä kommunikaationa. Vanhojen *roomalaisten* perinteiden kunnioittaminen saattoi lisäksi olla ei-syntyperäisten roomalaisten tapa korostaa kuuluvuuttaan yhteisöön, kun taas orjat, vapautetut tai muut statukseltaan alempiarvoisemmat saattoivat pyrkiä kohentamaan pitojen avulla asemaansa yhteisössä. Jo pelkästään kyljellään sohvalla syöminen oli itsessään ruokailijoiden statusta potentiaalisesti kohentava aktiviteetti.³¹⁸ Yksi keisariajalla tässä yhteydessä erityisesti korostuva ryhmä olivat nimenomaan vapautetut, rikastuneet orjat, jotka saattoivat edellä kuvailluista syistä esitellä omaisuuttaan ja vaikutusvaltaansa hyvinkin räiskyvästi kuolemansa yhteydessä; tunnetuin kirjallinen esimerkki moisesta lienee Petroniuksen (n. 27–66) jo toistamiseen viitattu, tarkoituksellisesta liioittelevuudestaan huolimatta roomalaisen yhteiskunnan ja kulttuurin tuntemia ilmiöitä ja ominaispiirteitä elävästi kuvaava *Trimalchion pidot*, jossa vapautettu, äkkirikas nousukas Trimalchio suunnittelee silmiinpistävän, koreudessaan yliampuvan tulevan hautamonumenttinsa ja järjestää tämän jälkeen itsellensä näyttävät valehautajaiset.³¹⁹ Kuolemaansa julistivat näkyvästi toki lähestulkoon kaikki muutkin, joiden talous sen vain suinkin mahdollisti. Kuolemaan liittyvät juhlallisuudet saattoivat johtaa konservatiivisempien roomalaisten silmissä niin räikeisiin ylilyönteihin, että lakiin lisättiin jo varhain pykälä, jonka tarkoituksena oli pitää hautajaismenoihin käytetyt summat verrattain kohtuullisina – vaikka statuksen viestimistä toisaalta kannustettiin, oli liika kuitenkin liikaa. Vaikka Ciceron mukaan lakien taustalla vaikutti ajatus, jonka mukaan varallisuuserojen tuli päättyä kuolemaan, ei tätä mitä ilmeisimmin otettu aina niin vakavasti, sillä

³¹⁸ Dunbabin 2003, 87–9; Graham 2005a, 50–1, 60–3; Graham 2005b, 139–40; Wallace-Hadrill 2008, 47–8.

³¹⁹ Petron. *sat.* 71, 78.

tuntemme loputtomiin näyttävyydessään häikäiseviä hautamonumentteja ja joitakin kertomuksia merkkihenkilöiden ylenpalttisista hautajaismenoista.³²⁰

Hautojen ulkoasuun, hautajaismenoihin ja kuolemanjälkeisiin toimituksiin toisin sanoen panostettiin myös muista kuin uskonnollisista ja perinteiden noudattamiseen liittyvistä syistä. Näyttävällä haudalla ja hautajaiskulkueella haudalla tapahtuvine seremonioineen ja pitoineen oli nimittäin mahdollista viestiä julkisesti paitsi edesmenneen tai tämän suvun varallisuudesta ja statuksesta, niin myös taata kuolleen muiston säilyminen elävien mielissä.³²¹ Roomalainen kulttuuri laski huomattavan paljon painoarvoa muiston (*memoria*) säilymiselle ihmisen kuoleman jälkeen,³²² sillä kuolleen ajateltiin ikään kuin jatkavan elämäänsä elävien mielissä, mutta vain niin pitkään kuin hänen muistonsa säilyi näiden muistissa ja puheissa. Niinpä muiston ajateltiin olevan realistisin ja joidenkin mielestä myös ainoa keino saavuttaa kuolemattomuus; Cicero kiteyttääkin olennaisen todetessaan, kuinka ”*vita enim mortuorum in memoria est posita vivorum*” (”sillä kuolleet elävät elävien muistoissa”).³²³ Siksi muistoa saatettiin pyrkiä vaalimaan erilaisin lahjoituksin, ja samaisesta muiston korostetusta merkityksestä viestii myös tyypillinen hautapiirtokirjoituskaava *memoria aeternae*. Kuten toisessa luvussa todettiin, saattoivat piirtokirjoitukset velvoittaa omaisia uhraamaan ja järjestämään pitoja haudoilla, minkä voidaan ajatella kertovan edesmenneen tarpeesta varmistaa paitsi tuonpuoleinen hyvinvointinsa, niin myös muistonsa säilyminen. Näin muistoa pyrittiin vaalimaan vähintään yksityisesti suvun piirissä, mutta lähes poikkeuksetta julkisiksi tarkoitetuilla piirtokirjoituksilla haluttiin toisinaan varmistaa muiston pysyvyys hyödyntämällä ketä

³²⁰ Carroll 2006, 15–6; Mustakallio 2008, 175; Scullard 1981, 220; Toynbee, 54. Cic. *leg. 2.23.59–25.64*: ”*iam cetera in duodecim minuendi sumptus sunt lamentationisque funebris, translata de Solonis fere legibus [...] extenuato igitur sumptu 'tribus riciniis et tunica purpurea et decem tibicinibus' tollit etiam lamentationem: 'mulieres genas ne radunto neve lessum funeris ergo habento.'* [...] *haec laudabilia et locupletibus fere cum plebe communia; quod quidem maxime e natura est, tolli fortunae discrimen in morte [...] minimam olim istius rei fuisse cupiditatem multa extant exempla maiorum. nostrae quidem legis interpretes, quo capite iubentur sumptum et luctum remove a deorum Manium iure, hoc intellegant in primis, sepulchrorum magnificentiam esse minuendam [...]*”; Ov. *fast. 6.663–4*: ”*adde quod aedilis, pompam qui funeris irent, artifices solos iusserat esse decem.*”

³²¹ Graham 2005b, 134–5; Hope 2000a, 110; Hope 2007, 128, 149.

³²² Carroll 2011, 66–8; Mustakallio 2008, 85–8.

³²³ Kotila 1992, 34. Cic. *Phil. 9.5.10*, ks. myös *parad. 2.18*: ”*mors terribilis est eis quorum cum vita omnia exstinguuntur, non eis quorum laus emori non potest [...]*”. Muiston merkityksestä kirjoittavat lisäksi esim. Plin. *epist. 9.3*: ”*alius aliud: ego beatissimum existimo, qui bonae mansuraeque famae praesumptione perfuitur, certusque posteritatis cum futura gloria vivit. ac mihi nisi praemium aeternitatis ante oculos, pingue illud altumque otium placeat. etenim omnes homines arbitror oportere aut immortalitatem suam aut mortalitatem cogitare [...]*”; *ibid. 9.19*: ”*[...] omnes ego qui magnum aliquid memorandumque fecerunt, non modo venia verum etiam laude dignissimos iudico, si immortalitatem quam meruere sectantur, victurique nominis famam supremis etiam titulis prorogare nituntur [...]* [*Frontinus*] *vetuit exstrui monumentum, sed quibus verbis? 'impensa monumenti supervacua est; memoria nostri durabit, si vita meruimus' [...]*”; Hor. *carm. 3.30*: ”*exegi monumentum aere perennius regaliq[ue] situ pyramidum altius [...]* *non omnis moriar, multaque pars mei vitabit Libitinam: usque ego postera crescram laude recens [...]*”. Plinius vanhemman mukaan edesmennyttä filosofi Epikurosta juhliittiin joka kuukausi, jottei tämän muisto vaipuisi unholaan (Plin. *nat. 35.5*).

tahansa lukukykyistä ohikulkijaa.³²⁴ Muistoon liittyvien teemojen levinneisyys piirtokirjoitusten parissa viestii, ettei kyseessä suinkaan ollut ainoastaan roomalaisen eliitin ideaali, vaan ajatus ihmisen kuolemanjälkeisen muiston merkityksestä koettiin yhtäläillä tärkeäksi myös muissa yhteiskuntaluokissa, ja edesmenneen muiston vaalimista onkin pidetty eräänä keskeisimmistä motivaattoreista koko kuolemankultille.³²⁵ Muistolle laskettu poikkeuksellisen suuri painoarvo selittää myös erityisen vihatuille pahantekijöille varatun kuolemanjälkeisen häpeärangaistuksen (*damnatio memoriae*), jossa näiden koko olemassaolo pyrittiin poistamaan historiankirjoista, ikään kuin heitä ei olisi koskaan ollutkaan.³²⁶

Fyysiset, vainajaa tavalla tai toisella kuvaavat objektit olivat tärkeä keino, jolla tämän muisto pyrittiin pitämään elossa, jos tällaisiin vain oli varaa. Sekä ihmisestä tämän elinaikana teetetyt patsaat että sarkofageihin kaiverretut näköiskuvat auttoivat kantamaan edesmenneen muistoa eteenpäin kuoleman jälkeen, mutta erityisen merkittävää osaa tässä yksilön ja suvun jatkuvuuden turvaamisen päättymättömässä prosessissa näyttelivät varsinkin roomalaisen eliitin rakastamat kuolinnaamiot (*imagines*), joiden rooli korkea-arvoisten vainajien hautajaiskulkueissa ja näiden jälkeisissä muistojuhlissa oli tärkeä. Kyseessä on ilmeisesti alkujaan yksinomaan yhteiskunnan eliitin parissa vaalittu perinne, mutta ajanlaskumme ensimmäiselle vuosisadalle tullessa tapa vaikuttaisi levinneen myös muiden kansanosien pariin, vaikka kovin varmojen päätelmien esittäminen perinteestä tai sen suosioista onkin lähdeaineiston vähäisyyden tähden mahdotonta. Siksi tämä tutkimus tyytyy huomioimaan naamioiden olemassaolon verrattain lyhyesti, sillä ne kertovat osaltaan siitä suuresta merkityksestä, minkä roomalaiset kaikista yhteiskunnan kerroksista antoivat fyysisille, kuolleesta muistuttaville objekteille.³²⁷

³²⁴ Carroll 2006, 43–4; Carroll 2011, 67; Hope 2007, 67–70; Hopkins 1983, 248–53. Plinius nuorempi määräsi rakennettavaksi kylpylän kotikaupungilleen testamenttaamillaan varoilla, minkä lisäksi jätti suuren summan rahaa käytettäväksi mm. kansalle tarjottaviin pitoihin (*CIL* V 5262). Rahalahjoituksia testamenttaavat myös mm. *CIL* XI 5745 ja *CIL* X 5056. Satunnaisista ohikulkijoista piirtokirjoitusten lukijoina ks. tämän tutkimuksen sivu 27; hautakulttiin velvoittavista piirtokirjoituksista s. 46.

³²⁵ Hope 2007, 228; Kotila 1992, 34. Piirtokirjoitus Trieristä tiivistää olennaisen muiston merkityksestä roomalaiselle kulttuurille: ”*qui dolet interitum, mentem soletur amore. tollere mors vitam potuit, post fata superstes fama viget [...]*” (*CLE* 618.1–3).

³²⁶ Carroll 2011, 71–83; Hope 2000a, 114; Kotila 1992, 34–5. Itse konseptin muinaisuudesta huolimatta *damnatio memoriae* on käsitteenä 1600-lukulaisen saksalaisen tutkimuksen luomus (Omissi 2018, 36). *Damnatio memoriae* saivat osakseen esimerkiksi keisarit Nero, Commodus ja Elagabalus (n. 204–22), mutta nimien tarkoituksellinen poistaminen hautapiirtokirjoituksista nimenomaan tässä merkityksessä oli verrattain tavanomaista myös muissa yhteiskuntaluokissa.

³²⁷ Carroll 2011, 65, 68–9; Hope 2007, 124; Toynbee 1996, 47–8; Wallace-Hadrill 2008, 68–76. Kuolinnaamiot vaikuttaisivat säilyttäneen suosionsa osana kuolemankulttia halki tarkastelemamme ajanjakson. Kyseessä oli huomattavan vanha ja arvossa pidetty roomalainen tapa, ks. esim. vuodesta 152 eaa. kirjoittava Livius: ”*M. Aemilius Lepidus [...] antequam expiraret praecepit filiis, lecto se strato linteis sine purpura efferrent; in reliquum funus ne plus quam aeris decies consumerent; imaginum specie, non sumptibus nobilitari magnorum virorum funera solere.*” (Liv. *perioch.* 48). Yksi harvoista *imagot* mainitsevista lähteistä on Plinius, joka kertoo, kuinka sukujen vahasta tehtyjä kuolinnaamioita säilytettiin sisällä talossa, niille erikseen varatussa syvennyksessä: ”[...] *et quoniam animorum*

Varhaisten kristittyjen voidaan hajanaisen ja vähäisen lähdeaineiston puitteissa olettaa toimineen kuten ei-kristityt roomalaisetkin, kunhan käytännöt eivät ristenneet liian räikeästi kristinuskon oppien kanssa. Kuten todettua, kristityksi itsensä identifioineet henkilöt tai suvut saattoivat ongelmitta identifioitua samanaikaisesti roomalaisiksi siinä missä valtakunnan alueen lukemattomia muitakin uskontoja kannattaneet asukkaat, ja näin ollen heidän voidaan olettaa pitäneen perhettä ja perinteitä yhtäläisessä arvossa.³²⁸ Kirkko toki pyrki parhaansa mukaan kitkemään pakanallisena pitämiänsä traditioita pois kannattajakuntansa parista, minkä lisäksi se pyrki esittämään koko kristikunnan yhtenä suurena, kaikki muut sukulaissiteet ylittävänä perheenä, mutta todellisuus ei aina vastannut täysin kristinuskon vielä tuolloin osittain muotoutuvia ideaaleja, vaan itsensä kristityksi identifioineet roomalaiset saattoivat yhtäaikaisesti vaalia sekä kristillistä että roomalaiseen perinteisiin nojaavaa identiteettiään. Vanhat tavat elivät syvällä kulttuurissa, eivätkä ylisukupolvisen kulttuuri-identiteettiin kytkeytyvät perinteet ja käsitys suvusta arvatenaan olleet noin vain poistettavissa ja korvattavissa uusilla, vierasperäisillä käytänteillä ja ajatusmalleilla. Uskontonsa oppeja noudattavat kristityt eivät tietenkään ideaalitasolla olleet kiinnostuneita statuksensa ja arvovaltansa viestimisestä perinteisten roomalaisten kulttuuri-ideaalien ja vakiintuneiden toimintamallien tapaan, sillä kristinuskoon liittyi jo varhain vahva nöyryyden ja tasavertaisuuden korostamisen ideaali, eikä se asketismiin tai materiaaliseen vaatimattomuuteen taipuvaisena uskontona kannustanut materiaalisuuteen esimerkiksi hautojen ulkonäön tai näyttävien hautajaismenojen suhteen. Ideaalit ovat kuitenkin ideaaleja, kuten tämäkin tutkimus on toistamiseen todennut, ja niinpä voimme paitsi olettaa, myös paikoin havainnoida, kuinka erilaiset statuksen viestimisen keinot läpäisevät myös kristinuskon. Esimerkiksi katakombit todistavat, kuinka jotkut varakkaat kristityt valitsivat erottua geneerisiin *loculeihin* hauduista uskonveljistään ja -sisaristaan sijoittamalla toisinaan hyvinkin koristeelliset sarkofaginsa näille erikseen varattuihin syvennyksiin, joiden seinät ja katto usein lisäksi koristeltiin yksityiskohtaisilla maalauksilla. Myös tämän tutkimuksen toisessa luvussa kuvailtua *tumulatio ad sanctos* -tapaa, jossa kristityt pyrkivät haudatuttamaan itsensä lähelle pyhimyksiä ja marttyyrejä, käytettiin tarmokkaasti statuksen viestimisen keinona, eivätkä lähellekään kaikki päässeet osallisiksi tästä kunniasta. Lisäksi varhaisten kristittyjen innokasta marttyyrihakuisuutta voidaan tulkita statusnäkökulmasta käsin,

imagines non sunt, negleguntur etiam corporum. aliter apud maiores in atriiis haec erant, quae spectarentur; non signa externorum artificum nec aera aut marmora: expressi cera vultus singulis disponebantur armariis, ut essent imagines, quae comitarentur gentilicia funera, semperque defuncto aliquo totus aderat familiae eius qui umquam fuerat populus.” (Plin. nat. 35.6–7).

³²⁸ Nathan 2000, 37–54; Wickham 2010, 70–1.

sillä uskonsa puolesta kuolleet sankarit nauttivat ylivoimaisen suurta arvostusta uskonnon kannattajien parissa.³²⁹

Kuolleiden muistaminen vaikuttaisi lähes universaalina ihmistarpeena olleen yhtäläisen tärkeää kristityille siinä missä muillekin roomalaisille. Marttyyrit olivat jälleen erityisasemassa jo mainittuine vuotuisine muistopäivineen, mutta edesmenneiden läheisten muiston säilyttäminen ja vaaliminen määritti keskeisesti koko kristillistä kuolemankulttia niin yksityisellä kuin julkisellakin tasolla. Kuten edellisessä luvussa todettiin, halusi Augustinus kuitenkin siirtää kuolemankultin yksityiseltä kentältä kaikkien kirkon alaisuuteen, jota hän todella piti kaikki sukulaissiteet ylittävänä, kaikkia kristittyjä yhteen sitovana perheenä. Myös kuolleiden muistelun tuli siis siirtyä kirkon piiriin, jossa näiden puolesta esitetyt yhteiset rukoukset ikään kuin korvasivat aiemmat, perheiden ja vainajan lähipiirin sisäiset muiston vaalimiseen tähdänneet toimenpiteet. Todellisuus ei kuitenkaan käynyt täysin vastaamaan Augustinuksen esittämiä ihanteita, vaan kuolleiden yksityinen muistelu säilytti asemansa osana kristillistä kuolemankulttia kirkon piirissä suoritettujen, julkisten toimenpiteiden rinnalla.³³⁰ Kirkolla oli myös eräänlainen oma versionsa *damnatio memoriaesta*, jossa syystä tai toisesta epäsuosioon joutuneet, edesmenneet kristityt evättiin julkisten muistotoimenpiteiden piiristä: heidän puolestaan ei annettu almuja, ei ehtoollistettu, eikä heidän nimeään mainittu rukouksissa.³³¹

Kuolemankulttiin kuuluneiden rituaalien ja seremonioiden tarkoitus ei ollut ainoastaan pitää huolta elävien ja kuolleiden välisestä suhteesta, vaan ne tarjosivat myös mahdollisuuden elävien väliselle keskinäiselle kommunikaatiolle. Kuolemankultti eli paitsi hautajaisten ja sukujen sisäisten muistojuhlien, myös roomalaisen rituaalikalenterin kautta, jonka varhaiset kristitytkin toivat ainakin osittain uskontonsa vaikutuspiiriin. Kuoleman ympärille keskittyneiden vuotuisten kalenterijuhlien tunnollinen noudattaminen oli vain yksi keino viestiä yhteisölle yksilön ja/tai suvun varallisuudesta ja asemasta yhteiskunnasta, toisin sanoen tämän statuksesta; myös muun muassa näyttävät hautajaiskulkueet, hautamonumentit ja ylelliset hautapidot tarjosivat mahdollisuuden kohentaa niitä

³²⁹ Bodel 2008, 234–5; Morris 1992, 169–71. *ILCV* 2148 = *ICUR* I 3127: ”[...] [*sepulcrum intra l]imina sanctorum / [3]t accepit / [quod multi cupiu]nt et rari accipiunt.*” Katakombien hautajärjestelyjä on käsitelty tarkemmin tämän tutkimuksen luvussa 2.1. Kristilliset kirjoittajat tapasivat jo myöhäisantiikissa kutsua kirkkoa kaikkien kristittyjen yhteiseksi äidiksi, näin esim. *Aug. conf.* 1.11: ”[...] *et matris omnium nostrum, ecclesiae tuae.*”

³³⁰ Kotila 1992, 100–1, 104–5.

³³¹ Kotila 1992, 41. *Cypr. epist.* 1.2: ”*non offeretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebratur [...] non est quod pro dormitione eius apud vos fiat oblatio, aut deprecatio aliqua nomine eius in ecclesia frequentetur.*”

järjestävän tahon statusta tätä ympäröivän laajemman roomalaisen yhteisön silmissä. Suhteellisen vähäisen lähdeaineiston puitteissa vaikuttaisi, että suurin osa näistä käytänteistä siirtyi tavalla tai toisella myös kristinuskon vaikutuspiiriin, sillä myös kristityt identifioivat itsensä roomalaisiksi, ja olivat näin ollen uskollisia roomalaiseen maailmaan erottamattomasti kuuluneille perinteille ja kulttuurisille ideaaleille, vaikka nämä joskus asettuivatkin poikkitelein kristillisten ihanteiden ja teologisten perusperiaatteiden kanssa. Tästä ristiriitaisuudesta johtuen suurin osa kreikkalais-roomalaiseen polyteismiin kytkeytyneistä perinteistä putosi vuosisatojen saatossa pois, tai vaihtoehtoisesti muutti muotoaan kristinuskon silmissä sopivaan muotoon, mutta ainakin vielä ajanlaskumme neljän ensimmäisen vuosisadan ajan ne kukoistivat jokseenkin elinvoimaisina myös kristinuskon vaikutuspiirissä, vaikka niitä pyrittiinkin ajoittain ja vaihtelevalla menestyksellä muuttamaan tai kitkemään pois. Kristityt saattoivat viestiä statustaan paitsi roomalaisessa maailmassa vakiintuneiden tapojen lisäksi esimerkiksi haudatuttamalla itsensä tai läheisensä lähelle pyhimystä, tai varaamalla itselleen tai suvulleen näyttäviä ja tilavia huoneita muuten hyvin tiiviisti täytetyistä katakombeista. Muistoon ja sen säilyttämiseen kristityt vaikuttaisivat käytännöllisellä tasolla suhtautuneen pitkälti kuten muutkin roomalaiset, joskin yhdellä keskeisellä erotuksella: siinä missä ei-kristityt roomalaiset kokivat muiston vaalimisen, ja todella kaikkien kuolemankulttiin liittyvien rituaalien ja seremonioiden, lepäävän ennen kaikkea perheiden ja sukujen harteilla, pyrki kristinuskon tuomaan nämä kirkon alaisuuteen, jonka se koki koko kristikuntaa yhdistävänä, yhtenä perheenä. Niinpä kirkko pyrki hiljalleen ja hitaasti, mutta varmasti, horjuttamaan roomalaisen yhteiskunnan perusyksikköä, perhettä, ja keskittämään vanhastaan näille laskettua vaikutusvaltaa itselleen, vaikkeivät vaikutusvaltaiset, rikkaat suvut tokikaan lakanneet koskaan olemasta, vaan säilyivät keskeisenä osana yhteiskuntaa ja politiikkaa vielä kirkon valtaannousun jälkeenkin.

5. Kahden maailman välissä – kuolema yhteisöllisenä rituaalina

Tämä tutkimus päättää analyysinsä kuolemankultista Rooman valtakunnassa tarkastelemalla lyhyesti kahden antropologian klassikon, Mary Douglasin³³² ja Victor Turnerin³³³, teorioita hyödyntäen, kuinka roomalaisten suhde kuolemaan muuttuu uskonnon kääntyessä kreikkalais-roomalaisesta polyteismistä kristinuskoon. Teoriat ovat yhteensopivia, ja siksi niitä tarkastellaan mahdollisuuksien mukaan limittäin. Luvun tarkoituksena on saavuttaa lisäymmärrystä niistä kuolemankultin taustalla vaikuttaneista sosiaalis-kulttuurillisista mekaniikoista, jotka johtivat kultissa tapahtuneeseen muutokseen.

³³² Douglas 2000.

³³³ Turner 2008.

Mary Douglas (1921–2007) erittelee teoksessaan *Purity and Danger* (1966) kulttuurien suhtautumista likaan: Douglasin mukaan jokainen kulttuuri joutuu tavalla tai toisella kohtaamaan liian ongelman, jonka hän määrittelee yksinkertaisuudessaan ”aineeksi väärässä paikassa”.³³⁴ Lika uhkaa koko systeemiä ja sen järjestystä, ja erityisen näkyvästi tämä uhka ilmenee ihmisruumiin kautta, sillä Douglasille ruumis on yhteiskunnan symboli, jonka kautta sosiaalisiin rakenteisiin liittyvät voimat ja vaarat tulevat todeksi.³³⁵ Puhtaus ja lika ovat vain muutamia niistä lukuisista kategorioista, joiden kautta ihminen tarkastelee maailmaansa, mutta kategoriat eivät kuitenkaan koskaan ole täysin vedenpitäviä, sillä niiden ulkopuolelle tai väliin jää väistämättä anomalioita, jotka kategorioihin sopimattomina ilmiöinä edustavat kaaosta ja epäjärjestystä, ja joihin jokaisen kulttuurin on vastattava.³³⁶ Kategoriat siis synnyttävät tahtomattaan anomalioita, ja tällaisena anomaliana voidaan pitää myös kuolleita kreikkalais-roomalaisen polyteismin värityksessä Rooman valtakunnassa. Kuolleet nimittäin jäivät kahden olentojen pääkategorian, elävien ihmisten ja kuolemattomien jumalten, väliin – vaikka ruumiissa asunut henki oli kaikonnut kuolemassa, ei ihmisen suinkaan ajateltu lakanneen olemasta, vaan tämän koettiin siirtyneen näkymättömään ja sellaisenaan tavoittamattomaan tuonpuoleiseen.³³⁷ Kuollut ei kuitenkaan ollut ikuinen ja mahdissaan vertaansa vailla oleva jumala, vaan jonkinlainen vähäisempi henkiolento, joka kuitenkin oli tietyssä määrin sidottu entiseen maalliseen elämäänsä, mistä tämän maan päälle jäänyt ruumis aistientäyteisesti kertoi jälkeensäjääneille eläville, pakottaen nämä akuutteihin jatkotoimenpiteisiin. Kenties juuri tästä kategorioista uhmaavasta luonteestaan johtuen ei-kristityt roomalaiset pitivät kuolemaa saastuttavana: kuolleet eivät olleet eläviä eivätkä ne olleet jumalia, vaan eräänlaisia struktuureja uhkaavia olentoja, jotka tuli pitää ihmisasutuksen rajojen ulkopuolella, minkä lisäksi niitä käsitellessä tai niihin kosketuksissa olleiden ihmisten tuli suorittaa ennalta määriteltyjä puhdistustoimenpiteitä, jotta heidät voitiin laskea turvallisesti takaisin osaksi elävien yhteisöä.³³⁸ Näitä pelkoja vauhditti myös kuoleman erottamaton suhde ruumiiseen, sillä ruumis todella edusti ihmisyyhteisöä pienoiskoossa. Ennen kuolemaansa elämää hengittänyt, nyt kylmäksi ja liikkumattomaksi muuttunut, mädäntyvä objekti oli kuin hävinnyt yhteiskunta, kaiken tunnetun maailman loppu. Siksi elotonta ruumista tuli kohdella erityisellä varovaisuudella, koska se edusti kaikkea elämää alati vaanivaa kaaosta ja epäjärjestystä ja oli siksi likainen, mutta sitä ei kuitenkaan likaisuudestaan huolimatta voinut vihata, vaan päinvastoin kohdella aivan erityislaatuisella kunnioituksella, sillä samainen ruumis oli vielä hetki sitten ollut läheisilleen rakkaan ihmisen

³³⁴ Douglas 2000, 47–8, 85–6, 92, 125; Garnsey 1993, 93.

³³⁵ Douglas 2000, 49.

³³⁶ Douglas 2000, 88–92.

³³⁷ Beard, North & Price 1998, 31. Ks. myös tämän tutkimuksen alaluku 2.3.

³³⁸ Kahlos 2004a, 86; Lindsay 2000; Mustakallio 2008, 182–5; Rantala 2011, 235. Kuolleista ihmisasutuksen rajojen ulkopuolella ks. tämän tutkimuksen sivut 24–5; kuolemaan liittyvistä puhdistustoimenpiteistä s. 65–6.

maallinen temppele. Kuolemaa ei tästä kiusallisesta, kategorioita uhmaavasta ongelmallisuudestaan huolimatta voinut mitenkään olla huomioimatta, sillä kuolema on elämää absoluuttisesti kaikkialle seuraava varjo, joten ainoa mahdollisuus oli pyrkiä turvaamaan hetket, joissa elävien ja kuolleiden maailman raja oli erityisen häilyvä, pitkälle säädellyillä, tradition turvaamalla toimenpiteillä, jotta kategoriat ja struktuurit eivät vaarannu, ja elävien yhteisö säilyy ehjänä. Lisäksi Douglas pitää kaaosta ja epäjärjestystä struktuurien raaka-aineena, siis eräänlaisena välttämättömänä pahana, jonka kautta yhteisöt luovat ja määrittelevät itseään, mistä syystä kuoleman kaltaisia, yhteisöä potentiaalisesti uhkaavia ilmiöitä myös toisaalta, tavallaan, rakastetaan, eikä iänikuisia perinteitensä tunnollisesti kunnioittanut Rooma tehnyt poikkeusta sääntöön.³³⁹

On mielenkiintoista, että kristinusko käänsi ei-kristittyyn maailmaan vankasti juurtuneet mallit pääläelleen. Vaikka uskonnon juuret ovat juutalaisuudessa, joka kreikkalais-roomalaisen polyteismin tapaan näki kuoleman saastuttavana,³⁴⁰ kristityille kuolema ei edustanut likaa, vaan he päinvastoin suorastaan ihannoivat sitä.³⁴¹ Kristityille kuolema oli ainoa portti uskonnon ytimessä sijaitsevaan paratiisiin ja pyhään, jossa heidän kosmologiansa syyttömänä teurastettu protagonist vietti autuaita ikuisuuden päiviä ennen toista tulemistaan ja langettamaansa viimeistä tuomiota, ja joka oli jokaisen kristityn viimeinen päämäärä ja heidän koko elämänsä korkein tavoite. Kristinuskon vakiinnuttaessa asemaansa Rooman valtakunnassa ajanlaskumme ensimmäisten vuosisatojen aikana, kuolema lakkasi edustamasta saastetta, ja varsinkin uskonsa puolesta kuolleet marttyyrit ja muut esimerkillisesti eläneet kristityt nostettiin aivan poikkeukselliseen erityisasemaan, lähes polyteistisiin jumaliin vertautuviksi, eräänlaisiksi henkiolennoiksi, joihin elävien oli mahdollista ottaa yhteys, joille esitettiin toivomuksia ja joilta pyydettiin apua maallisen elämän haasteiden edessä. Kärsimyksestä ja kuolemasta tuli ideaalien tasolla tavoitteellinen itseisarvo, eikä elotonta ruumista enää pidetty vaarallisena, vaan kunnioitettujen kristittyjen ruumiinosista tuli päinvastoin itsenäisiä palvonnan kohteita, joiden läheisyyteen tarkoituksellisesti hakeuduttiin ja joiden ajateltiin sisältävän pyhää, parantavaa voimaa. Kuolemasta ja ruumiista tuli niin keskeinen osa kristinuskoa, että jopa ikivanha roomalainen laki pitää kuolleet elävien yhteisön rajojen ulkopuolella menetti ennen pitkää merkityksensä, ja ruumiit sallittiin ensimmäistä kertaa yli tuhanteen vuoteen sisälle kaupunkeihin, elävien yhteisön pariin, osaksi jokapäiväistä elämää.³⁴²

³³⁹ Douglas 2000, 156.

³⁴⁰ Davies 1999, 8, 64–5, 95, 196; Douglas 2000, 104; Kotila 1992, 24–5. Juutalaisten suhteesta kuolemaan ja kuolleisiin ks. esim. 4. Moos. 5.2; 19.11–22.

³⁴¹ Davies 1999, 198.

³⁴² Kristityiden suhteesta ja suhtautumisesta kuolemaan ks. tämän tutkimuksen luvut 2.1 ja 2.3.

Victor Turner (1920–83) keskittyy teoksessaan *The Ritual Process* (1969) siirtymäriitteihin.³⁴³ Turner pohjaa teoriansa Arnold van Gennepin (1873–1957) puolta vuosisataa aikaisemmin teoksessaan *Les rites de passage* (1909) luomiin malleihin, joiden van Gennep havaitsi olevan tavalla tai toisella sovellettavissa kaikkiin kulttuureihin kautta aikain ja ympäri maapallon, sillä siirtymäriitit todella määrittävät ihmiskäytöstä ajasta ja paikasta riippumatta. Ne ovat struktuureja, joiden varaan kulttuuri rakentaa itseään, ja ne myös linkittyvät keskeisesti Douglasin yllä referoituihin teorioihin, sillä jo van Gennep huomioi, kuinka kaikki yhteisöt erottelevat toisistaan pyhän ja profaanin. Siirtymäriitit ovat jaettavissa kolmeen osaan: niiden ensimmäisessä vaiheessa riittiin osallistuvat, initioitavat, erotetaan heidän yhteisöstään ja arkiympäristöstään riitin ajaksi yhdessä muiden initioitavien kanssa. Seuraavassa eli liminaalivaiheessa yhteisöä ja sen maailmanjärjestystä tavallisesti määrittävät kategoriat ja struktuurit, kuten sukupuoliroolit tai osallistujien keskinäiset hierarkiat, menettävät hetkellisesti merkityksensä tai kääntyvät jopa pääläelleen, kun riittiin osallistuvat pääsevät osaksi keskinäistä yhteenkuuluvuutta vahvistavaa ilmiötä ja tilaa, jota Turner kutsuu nimellä *communitas*. Liminaalivaiheen initioitavia myös pidetään lähes poikkeuksetta saastuttavina kaikille muille paitsi rituaalin jo läpikäyneille henkilöille, ja kategorioihin sopimattomina väliinpuotoajina he myös rinnastuvat Douglasin yllä esiteltyihin anomaliaihin. Kolmannessa eli integraatiovaiheessa uudesta statuksestaan nauttivat initioidut johdatetaan takaisin osaksi yhteisöä, jonka struktuurit ovat nyt entistäkin vakaammat ja vahvemmat niiden tarkoituksellisen, hallitun ja hetkellisen alasajon ja tätä seuranneen jälleenrakennuksen seurauksena.³⁴⁴ Siirtymäriittejä ovat kasteen/nimenannon, avioliiton ja muiden ihmiselämää universaalisti määrittelevien rituaalien ja seremonioiden lisäksi myös hautajaiset ja kuolleiden muistojuhlat: jälkimmäiset eivät ainoastaan erota kuollutta turvallisesti ja sulavasti pois elävien maailmasta ja initioi tätä osaksi tuonpuoleista, vaan myös hautajaisiin ja muistojuhliin osallistuvat elävät ovat tiettyssä mielessä initioitavia. He siirtyvät maailmaan, johon edesmennyt ei enää kuulu, ja samalla heidät puhdistetaan tai vapautetaan kuoleman välittömästä vaikutuksesta.³⁴⁵ Oli kuolema sitten likaista tai puhdasta, niin siinä on joka tapauksessa ainutlaatuista voimaa ja se on vastakohta elämälle, ja siksi sitä tulee käsitellä vakiintunein, toimivaksi todetuin, turvallisena pidetyin rituaalein ja toimenpitein.

³⁴³ Myös Turnerin artikkeli ”Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*” (Turner 1967) esittelee siirtymäriittiteorian, joskin hieman tiiviimmässä muodossa.

³⁴⁴ Turner 1967, 93–5, 97; Turner 2008, 94–5, 109; van Gennep 1960, 1–14, 189.

³⁴⁵ Brandt 2015, 149; Morris 1987, 29–36; van Gennep 1960, 146–7.

Turnerin tulkinnan mukaan siirtymäriitit keskittyvät ennen kaikkea liminaalivaiheessa sijaitsevan *communitasin* ympärille.³⁴⁶ Nähdäkseni tämä selittää haudalla järjestettyjen pitojen vankkumattoman suosion niin kristittyjen kuin muidenkin roomalaisten parissa, sillä ruoan ja juoman äärellä vietetty yhteinen, jaettu hetki on vanhimpia ihmisten välistä yhteenkuuluvuutta lujittavia toimituksia.³⁴⁷ Mikään ei yhdistä ihmisiä toisiinsa kuin ruoka ja juoma, ja siksi myös kuolleiden ajateltiin ottavan osaa pitoihin, sillä pitoja epäilemättä pidettiin luonnollisimpana, tavallisimpana ja ikään kuin varmimpana tapana tavoittaa yhteys vainajiin. On myös syytä muistaa viinin voimakas läsnäolo osana pitoja: kommunikaatiota toisinaan jarruttavien rajojen hälvenemistä edesauttavan alkoholin voidaan perustellusti ajatella olleen myös hautapitojen ytimessä sijainnutta *communitasta* merkittävästi vauhdittanut tekijä, mikä myös selittäisi viinin kiistattoman suosion pidoista kertovissa kirjallisissa ja arkeologisissa lähteissä. On mahdotonta tietää, missä määrin viiniä tarkalleen juotiin pitojen yhteydessä, sillä vähäiset lähteemme eivät yksinkertaisesti mahdollista tarpeeksi varmasti perusteltujen, suurten yleistysten tekemistä, mutta lähteet kuitenkin antavat ymmärtää roomalaiseen arkeen ja juhlaan kuuluneen viinin olleen erottamaton osa niin haudoilla kuin niiden ulkopuolellakin vietettyjä pitoja. Aiottua suurempien alkoholimäärien puolihuolimaton nauttiminen ja tätä seuraava päihtyminen oli yhtä tunnettu ilmiö roomalaisessa maailmassa kuin se on nykyäänkin, eikä ole mitään syytä ajatella, etteikö näin olisi tapahtunut aika ajoin myös hautapitojen yhteydessä, vaikei se olisikaan aina ollut osallistujien alkuperäinen tarkoitus, mistä myös tämän tutkimuksen kolmannessa luvussa esitellyt sekä ei-kristilliset että kristilliset lähteet antavat paikoin suoraa viitteitä. Varsinkin Augustinuksen aikaista pohjoisafrikkalaista kuolemankulttia villit juomajuhlat vaikuttaisivat määritelleen suorastaan olennaisesti. Pidot, viini ja näiden synnyttämä *communitas* selittävät myös osaltaan Augustinuksen kohtaamaa, paikoin hyvinkin tuhtunutta vastustusta, sillä hänen seurakuntansa jäsenet eivät tokikaan olisi mielellään luopuneet iloisista, elävien ja kuolleiden läheistensä yhteenkuuluvuutta lujittaneista juomajuhlistaan. Viinin voitelemassa *communitasissa* lienee syy myös roomalaisen pitoperinteen pitkään ikään ja vankkumattomaan suosioon niin haudoilla kuin niiden ulkopuolellakin kristillisten kirjoittajien kritiikistä huolimatta – tapaamme haudalla järjestettyjä pitoja vielä esimerkiksi merovingiaikaisessa Galliassa, eivätkä ikivanhaa perua olevat railakkaat juhlat, joissa laulu raikasi ja viini virtasi, olleet täysin poistuneet itse Rooman kaupungistakaan vielä 700-luvun puolivälissä.³⁴⁸

³⁴⁶ Rebillard 2009, 48–50; Turner 2008, 125–65.

³⁴⁷ Murray 1995, 4–5.

³⁴⁸ Effros 2002, 71, 85. Lähetysaarnajana kunnostautunut munkki Bonifatius (n. 675–754) paheksuu paavi Sakariakselle (679–752) osoitetussa kirjeessään (*epist.* 146) Rooman kaupungin kristittyjä, jotka juhlivat edelleen kuin pakanat konsanaan: ”[...] *quidam carnales homines idiotae, Alamanni vel Baioarri vel Franci, si iuxta Romanam urbem*

6. Päätelmät

Roomalaiset olivat hyvin kiintyneitä hautapitoihinsa. Kuolleiden seurassa aterioitiin paitsi Italian niemimaalla, myös roomalaisessa Afrikassa, Hispaniassa, Galliassa, sanalla sanoen kaikkialla valtakunnassa, minne valloittajat kulttuurinsa veivät. Haudoilla vietetyt, toisinaan juhliksi äityneet pidot sijaitsivat perinteisen roomalaisen kuolemankultin ytimessä, jonka juuret ulottuvat Rooman historian alkuhämäriin, ja joka sisälsi elementtejä niin etruskeilta kuin kreikkalaisiltakin. Kuolemankultti oli muodoltaan jokseenkin vapaa – jokainen sai lähtökohtaisesti haudata omaisensa ja kunnioittaa näitä kuten parhaaksi katsoi – mutta useimmat valitsivat haudata vainajansa yhteisille hautausmaille ja muistaa näitä paitsi pidoin, myös ruoka- ja juomauhrein, usein myös hautalahjoin. Lisäksi ei-kristityt roomalaiset jakoivat suhteellisen yhtäläisiä käsityksiä ruumiista, kuolemasta ja tuonpuoleisesta, vaikka onkin muistettava, että kulttien ja uskontojen kirjo oli laaja, eikä yhtäläistä doktriinia koskien kuolemaa ja sen jälkeistä olemassaoloa yksinkertaisesti ollut. Ruumiin kohtalosta oltiin yleisesti huolissaan, sillä hylätyillä, kaltoinkohdelluilla tai hautaamatta jätetyillä maallisilla jäännöksillä saattoi olla negatiivisia seurauksia edesmenneen kuolemanjälkeiselle olemassaololle. Ruumista ja kuolemaa pidettiin melko yksiselitteisesti likaisena ja saastuttavana, eikä tuonpuoleiseen suhtauduttu järin toiveikkaasti saati iloisin mielin – pikemminkin päinvastoin, sillä kuolemaa hieman melankolisin silmin katsoneiden roomalaisten huomio oli ennen kaikkea eletyssä elämässä ja sen tarjoamissa mahdollisuuksissa, tässä ja nyt. Tästä huolimatta kuolleita sekä kunnioitettiin että pelättiin; edesmenneiden muistoa tuli vaalia, jotta vainajat pysyisivät tyytyväisinä ja raja elävien ja kuolleiden välillä säilyisi turvattuna. Kuolleita muistettiin niin suvunsisäisesti kuin laajemminkin, eritoten vuotuisten kalenterijuhlien aikaan, jolloin kaikkien oletettiin ottavan yhdessä osaa kuolleiden palvelemiseen. Tätä pidettiin itsessään tärkeänä yhteisön jatkuvuuden kannalta, mutta lisäksi se tarjosi lukemattomia mahdollisuuksia kommunikaatiolle muiden elävien kanssa, joissa yksilön tai tämän perheen status usein näytteli merkittävää osaa.

Keisariajalla kasvavaa suosiota nauttineita mysteerikultteja kuolemaan liittyvissä käsityksissään osin muistuttava kristinusko näki asian toisin: sille kuolema oli maallisen raadannan palkinto, portti kärsimyksistä ylös taivasiin, paratiisiin. Portinvartija oli kuitenkin tiukka, ja päästi sisään ainoastaan uskonsa puolesta kärsineet ja kuolleet marttyyrit – muut saivat matkustaa *refrigeriumiin*,

aliquid facere viderint ex his peccatis, quae nos prohibemus, licitum et concessum a sacerdotibus esse putant [...] adfirmant se vidisse annis singulis in Romana urbe et iuxta ecclesiam sancti Petri in die vel nocte quando Kalende Ianuarii intrant, paganorum consuetudine chorus ducere per plateas et adclamationes ritu gentilium et cantationes sacrilegas celebrare et mensas illa die vel nocte dapibus ornare [...] quoque se vidisse ibi mulieres pagano ritu filacteria et ligaturas et in brachiis et cruris ligatas habere et publice ad vendendum venales ad comparandum aliis offerre [...]”.

eräänlaiseen välitilaan, jossa nämä levollisesti uinuen odottivat Jeesuksen toista tulemistä, koko edesmenneen kristikunnan kirjaimellista ylösnousemusta ja astumista ikuiseen autuuteen. *Refrigeriumissa* lepäävät kuolleet eivät tarvinneet pitoja, uhreja tai lahjoja pysyäkseen tyytyväisinä, mutta heidän puolestaan oli toivottavaa rukoilla, heitä oli suotavaa muistella ja heidän kunniakseen saatettiin ehtoollistaa. Kristityt eivät kokeneet ruumista tai kuolemaa muiden roomalaisten tapaan saastuttavana, joskin he niin ikään pelkäsivät ruumiin kaltoinkohtelua, vaikka tällä ei kristillisten kirjoittajien mukaan ollutkaan merkitystä tuonpuoleisen kannalta – olivathan marttyyritkin kohdanneet mitä julmimpia kohtaloita ja ruumiillista hävitystä, mutta saivat siitä huolimatta nauttia ikuisuudesta ehjinä ja kokonaisina.

Kristinuskon suhtautuminen kuolemaan toisin sanoen poikkesi olennaisesti kristittyjä ympäröivän roomalaisen kulttuurin käsityksistä, mutta näistä ja muista ideologisista eroavaisuuksistaan huolimatta lukuisat kristityt pitivät vanhoja perinteitä elossa siinä missä heidän ei-kristityt kanssaeläjänsäkin, sillä monet kristityt identifioituivat yhtäaikaisesti myös roomalaisiksi, ja roomalaisille juuri vanhat tavat olivat se kivijalka, jonka ympärille heidän identiteettinsä suurilta osin rakentui. Niinpä ei olekaan yllättävää, etteivät kristityt olleet todellisuudessa aivan niin homogeeninen ja muusta yhteiskunnasta eristäytynyt, ideologisten tavoitteidensa mukaisesti elänyt ryhmä kuin kristillisten vaikutteiden alla kehittynyt historiankirjoituksemme traditio on meidän antanut vanhastaan ymmärtää. Satunnaisista poikkeuksista huolimatta kristityt jakoivat usein hautausmaansa muiden uskontokuntien edustajien kanssa, eivätkä he pidättäytyneet täysin hautalahjoista, vaikka erityisesti vanhempi ja kristillisesti orientoitunut tutkimus onkin mielellään pitänyt kiinni ajatuksesta kristittyjen erillisistä hautausmaista ja vaatimattomista hautarituaaleista. Kristittyjen hautajaismenot todennäköisesti yhdistelivät juutalaisia ja perinteisiä roomalaisia käytäntöjä, mutta kristityt eivät olleet immuuneja statuskilvoittelulle, vaan heidän tiedetään niin ikään kommunikoineen asemaansa kuolemankultin kautta, joskin viestin muoto ja media osin muuttuivat. Ennen kaikkea kristittyjen kuitenkin tiedetään ottaneen osaa vanhaan hautapito- ja -uhriperinteeseen lähes ei-kristittyjen veroisella vimmallalla ja intohimolla, mistä Augustinuksen tiukkasanainen, pitoihin ja erityisesti niihin liittyneeseen sopimattomaan rellestykseen kohdistunut kritiikki meille erityisen elävästi kertoo. Kristinuskon roomalaisesta kulttuurista poikkeavine ideologioineen, voimakkaine moraalioppeineen ja alati vahvistuvine teologisine dogmineen oli kuitenkin tullut jäädäkseen, ja niinpä kristillisten kirjoittajien pyrkimykset pukea kiusallisen harhaoppiset, pakanallisena pidetyt perinteet kristinuskon vaatteisiin tuotti lopulta hedelmää, kun uhrin korvautuivat hiljakseen almuilla ja pidot ehtoollisella. Myös itse kuolemankultti siirtyi ennen pitkää perhe- ja sukukunnilta pääasiallisesti kirkon piiriin, kun se kristinuskon saavutettua

valtakunnan uskonnollisen johtoaseman ryhtyi parhaan kykynsä mukaan huolehtimaan kaikkien jäsentensä hautaamisesta ja muistamisesta ja muovaamaan näiden käsityksiä kuolemasta. Kirkon pyrkimykset saattaa kuolemankultti oman valtansa alle peilaavat sen aktiviteetteja myöhäisantiikkisessa Rooman valtakunnassa laajemminkin, sillä seurakunnat pyrkivät tarkoituksellisesti syrjäyttämään perheen/suvun yhteiskunnan keskeisimpänä toiminnan yksikkönä. Kirkon ulkopuolisen pito- ja uhriperinteen tiedetään kaikesta huolimatta eläneen kristinuskon piirissä paikoin vielä pitkään tämän tutkimuksen rajauksen jälkeenkin.

Kristittyjen ja ei-kristittyjen roomalaisten kuolemaan kytkeytyntä tapakulttuuria ja uskomuksia ei, yllätyksellisesti, ole juuri tutkittu tasapuolisesti rinnakkain, vaan useimmat tutkimukset valitsevat keskittyä kulttuuripiireistä jompaankumpaan. Tämä tutkimus on rinnakkaistarkastelun myötä havainnut kuolemankultissa tapahtuneiden muutosten osoittavan näiden kahden toisistaan tietyssä määrin erillisen, mutta suurimmaksi osaksi yhtenäisen, kulttuuripiirin keskinäisen vuorovaikutussuhteen ulottuvan poikkeuksellisen syvälle. Tutkimukseni on osoittanut, kuinka kristinuskon on eräänlainen kollaasirakennelma sitä ympäröivän roomalaisen maailman tapoja ja perinteitä, joita se on parhaan kykynsä mukaan muokannut omaan kosmologiaansa sopiviksi, vaikka erityisesti kristillisesti orientoitunut tutkimus onkin perinteisesti ollut hieman vastahakoinen myöntämään yhtäläisyyksistä kiusallisimpia. Tämä kristinuskon kollaasimainen luonne ei toki ole mitenkään poikkeuksellinen, koska kulttuurit ja uskonnot eivät synny tyhjiössä, vaan ne ovat aina, tavalla tai toisella, niitä edeltäneiden ja niiden rinnalla elävien kulttuurien ja uskontojen ristisiitoksia, jotka sikiävät vallitsevien ajatusjärjestelmien keskinäisestä dialogista. Kristinuskon voidaan kuitenkin pitää hieman poikkeuksellisenä, vaikkakaan ei valitettavasti ainutlaatuisena, propagandansa intensiivisyydessä; kristillisten vaikuttajien systemaattiset, harkitut, toisinaan uhkailulle ja pelottelulle pohjautuneet taktiikat pakanalliseksi koettujen perinteiden poistamiselle ja/tai niiden uudelleen kontekstoimiselle tarjoavat yhä edelleen käyviä esimerkkejä poliittisesta vaikuttamisesta ja vallankäytöstä kenelle tahansa aiheesta kiinnostuneelle. Lisäksi kristinuskon teologiaan ja kristilliseen maailmanjärjestykseen on sisäänrakennettu voimakas hyvä/pahadikotomia, jossa ensimmäistä (esim. valo, taivas, Jeesus, kristityt) idolisoidaan yhtä voimakkaasti kuin jälkimmäistä (pimeys, helvetti, Saatana, pakanat) demonisoidaan, mikä kaikkien muiden dualististen maailmankäsitysten tapaan helposti harhauttaa ihmismielen vieden sitä kauemmaksi todellisuuden perimmäisestä luonteesta, sillä kosmos harvoin operoi yksinkertaisten, mustavalkoisten lainalaisuuksien varassa. Kristinuskoon sisäänrakennettu voimakas, kannattajiltansa vaadittu sitoutuminen sen monoteistisiin periaatteisiin ja käytäntöihin asettuu myös mielenkiintoiseen valoon kun huomioimme varhaiskristillisen marttyyrikultin, joka muun muassa

Keith Hopkinsin ajatuksia seuraillen operoi käytännössä hyvin pitkälti kuten polyteistisen uskonnon lukemattomat jumalkultit.³⁴⁹ Näistä hieman kolkoista tulkinnoistani huolimatta on muistettava, että kristinusko toisaalta palveli tärkeää tarkoitusta pyrkiessään sitomaan yhteen kiihtyvään tahtiin pirstaloituvaa, sisäisiin ja ulkoisiin väkivaltaisuuksiinsa hajoavaa, myöhäisantiikkista Rooman valtakuntaa, jolloin kaikki yritykset toisiaan vastaan kamppailevien ryhmien yhdistämiseksi lienevät olleet aivan erityislaatuisella tavalla tervetulleita.

Kaikesta huolimatta tietomme hautapidoista, niin ei-kristillisessä kuin kristillisessäkin kontekstissa, ovat hyvin vähäisiä. Yltyivätkö pidot säännönmukaisesti villeiksi juomajuhliksi ja jos, niin pysyivätkö ne ns. ”hyvän maun rajoissa”, vai vastaavatko Augustinuksen paheksuvat kuvaukset ja vihjailut pidoissa tapahtuneista ylilyönneistä todellisuutta? Vai olivatko pidot sittenkin pääsääntöisesti rauhallisia, kunnioittavia, sukujen sisäisiä ateriointihetkiä, jotka toimitettiin ideaalien mukaisella pieteetillä – hieman kuten hautajaisia seuraavat yhteisateriat nyky-Suomessammekin? Vastausta on säilyneen lähdeaineiston puitteissa mahdotonta tietää, mutta nähdäkseni aikaisempi tutkimus ei ole käsitellyt tarpeeksi perinpohjaisesti Hopkinsin esittämää tulkintaa, jonka mukaan pidoissa päihtyminen asianmukaisine seurauksineen ei liene ollut epätavallista,³⁵⁰ vaikka kuolleita varmasti osattiin muistaa myös rauhaisasti. Samaten hautapitojen tulkitseminen Victor Turnerin sosiaaliantropologisten teorioiden kautta antaisi ymmärtää, että päihtyminen on todennäköisesti näytellyt suhteellisen merkittävää roolia perinteisessä hautapitokulttuurissa. Kysymykset ovat kiinnostavia, ja yksi mahdollisuus lähestyä niitä olisi tarkastella entistä yksityiskohtaisemmin hauta-aterioita ja -uhreja muissa kulttuureissa, esimoderneissa tai myöhemmissä. Millaisia nämä toimitukset ovat muualla luonteeltaan, ja mitä roolia alkoholi ja/tai päihtyminen niissä näyttelevät? Mikä on kuoleman ja päihtymisen suhde? Voitaisiinko tutkimustuloksia yhdistellä muuntuneiden tajunnantilojen (lyh. ASC, sanoista *altered state of consciousness*) monitieteelliseen tutkimustraditioon? Toisaalta myös institutionaalisen kontrollin ja päihtymisen väliset yhteydet erityisesti uskonnollisten rituaalien kontekstissa varmasti tarjoaisivat lukuisia kiehtovia, potentiaalisia ja parhaimmillaan hyvinkin tuoreita, vielä samoamattomia tutkimuspolkuja.

Vaikka kysymykseen päihtymisestä on haastavaa vastata, olen kuitenkin yhtä mieltä Cristiano Grottanellin kanssa siitä, että roomalaiset assosioivat viinin ja kuoleman voimakkaasti toisiinsa.³⁵¹

³⁴⁹ Hopkins 1983, 230–2. Vrt. Brown 1982, 12–22.

³⁵⁰ Hopkins 1983, 233.

³⁵¹ Grottanelli 1995.

Lukemattomat hautamonumentit kuvaavat asukkaansa nostamassa viinimaljaa ohikulkijalle, ja piirtokirjoitukset ja kirjallisuus ylistävät kilvan elämän dionyysisiä iloja. Kaikki valtakunnan asukkaat eivät toki suhtautuneet elämään kuten edellä, mutta roomalaisen kulttuurin asenne viiniä kohtaan yhtäkaikki poikkesi huomattavasti kristinuskon asketismiin tai pidättäytymiseen taipuvaisista käsityksistä ja ideaaleista. Vaikka myöskään roomalaiset kulttuuri-ideaalit eivät katsoneet päihtymistä hyvällä, sitä kuitenkin ymmärrettiin ja myös harrastettiin jokseenkin laajamittaisesti, minkä lisäksi viini assosioitiin vapaasti hedelmällisyyteen, juhlaan, tanssiin ja villiin luontoon. Kristinusko, sen sijaan, paitsi tuomitsi päihtymisen, myös riisui viinin sille annetuista aiemmista merkityksistä, ja valjasti sen osaksi uskontonsa ainoaa uhritoimitusta, ehtoollista, jossa rauhassa, keskittyneesti nautittu viini symboloi Jeesuksen verta yhdistäen ehtoollisesta nauttivan kristityn mystisesti osaksi tätä ainutkertaista veriuhrin. Näin pitopöydät kääntyivät hiljalleen alttareiksi, pidot ehtoollisiksi – mikä on osuvaa kun huomioimme, kuinka ehtoollinen itse asiassa on kuolleelle osoitettu muistoateria, jonka yhteydessä vainaja saapuu hetkellisesti takaisin elävien seuraan.³⁵² Viinille ja päihtymiselle annetuissa kulttuurisissa merkityksissä tapahtunut muutos on toisin sanoen suuri, ja auttaa osaltaan selittämään sitä konfliktia, johon roomalainen maailma ja kristinusko ajautuivat jälkimmäisen jouduttua kohtaamaan ensimmäiseen erottamattomasti sisäänrakennetun, ikaikaisen hautapitoperinteen, ja koko pitoja ympäröivän perinteisen roomalaisen kuolemankultin.

³⁵² Jensen 2008, 143.

Lähteet ja tutkimuskirjallisuus

Lyhenteet

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*. Berliini, 1863–.

CLE = Bücheler, Franz, *Carmina Latina Epigraphica*, Vols. 1–2, 1895–7; Lommatzsch, Ernst, *Supplementum*. B.G. Teubner: Leipzig, 1926.

ICR = Carletti, Carlo, *Iscrizioni cristiane a Roma. Testimonziane di vita cristiana (secoli III–VII)*. Bibliotheca patristica: Firenze, 1986.

ICUR = *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*. Vatikaani, 1922–92.

ILCV = Diehl, Ernst, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*. Berliini, 1925–7.

ILS = Dessau, Hermann, *Inscriptiones Latinae Selectae*. Berliini, 1892–1916.

UT = Uusi testamentti.

VT = Vanha testamentti.

Lähteet

1. Clem. Klemens Roomalainen, *Epistula prima Clementis*.

Ambr. *epist.* Ambrosius, *Epistulae*.
Ambr. *exc. Sat.* Ambrosius, *De excessu fratris sui Satyrus*.
Ambr. *Hel.* Ambrosius, *De Helia et ieiunio*.
Ambr. *in Luc.* Ambrosius, *Expositio in Lucam*.
Ambr. *obit. Theod.* Ambrosius, *De obitu Theodosii*.

App. *BC.* Appianos, *Bella civilia*.

Apul. *flor.* Apuleius, *Florida*.
Apul. *met.* Apuleius, *Metamorphoses*.

Aug. *anim.* Augustinus, *De natura et origine animae*.
Aug. *civ.* Augustinus, *De civitate Dei*.
Aug. *c. Faust.* Augustinus, *Contra Faustum Manicheum*.
Aug. *conf.* Augustinus, *Confessiones*.
Aug. *cur. mort.* Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda*.
Aug. *enchir.* Augustinus, *Enchiridion*.
Aug. *epist.* Augustinus, *Epistulae*.
Aug. *in evang. Ioh.* Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus*.
Aug. *in psalm.* Augustinus, *Enarrationes in psalmos*.
Aug. *mor.* Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*.
Aug. *praet. sanct.* Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*.
Aug. *serm.* Augustinus, *Sermones*.

Auson. <i>epit.</i>	Ausonius, <i>Epitaphia</i> .
Bonif. <i>epist.</i>	Bonifatius, <i>Epistulae</i> .
Catull.	Catullus, <i>Carmina</i> .
Cic. <i>Cato</i> .	Cicero, <i>Cato maior de senectute</i> .
Cic. <i>Cluent</i> .	Cicero, <i>Pro Cluentio</i> .
Cic. <i>leg.</i>	Cicero, <i>De legibus</i> .
Cic. <i>off.</i>	Cicero, <i>De officiis</i> .
Cic. <i>parad.</i>	Cicero, <i>Paradoxa Stoicorum</i> .
Cic. <i>Phil.</i>	Cicero, <i>Philippicae</i> .
Cic. <i>rep.</i>	Cicero, <i>De re publica</i> .
Cic. <i>Tusc.</i>	Cicero, <i>Tusculanae disputationes</i> .
Cic. <i>Vatin.</i>	Cicero, <i>In Vatinius testem</i> .
Clem. Al. <i>paed.</i>	Klemens Aleksandrialainen, <i>Paedagogus</i> .
<i>Cod. Theod.</i>	<i>Codex Theodosianus</i> .
Comm. <i>instr.</i>	Commodianus, <i>Instructiones</i> .
<i>Const. Ap.</i>	<i>Constitutiones Apostolorum</i> .
Cypr. <i>epist.</i>	Cyprianus, <i>Epistulae</i> .
Cypr. <i>Fort. praef.</i>	Cyprianus, <i>Ad Fortunatum, praefatio</i> .
Cypr. <i>mortal.</i>	Cyprianus, <i>De mortalitate</i> .
Cypr. <i>unit. eccl.</i>	Cyprianus, <i>De catholicae ecclesiae unitate</i> .
D. Chr. <i>or.</i>	Dion Khrysostomos, <i>Orationes</i> .
Euseb. Caes. <i>HE.</i>	Eusebius Kesarealainen, <i>Historia ecclesiastica</i> .
Gal. <i>AA.</i>	Galenos, <i>De anatomicis administrationibus</i> .
Gell.	Gellius, <i>Noctes Atticae</i> .
Hil. <i>in Matth.</i>	Hilarius Poitierslainen, <i>In Evangelium Matthaei Commentarius</i> .
Hippol. <i>haer.</i>	Hippolytos, <i>Refutatio omnium haeresium</i> .
Hippol. <i>trad. ap.</i>	Hippolytos, <i>Traditio apostolica</i> .
<i>Hist. Aug.</i>	<i>Historia Augusta</i> .
Hor. <i>carm.</i>	Horatius, <i>Carmina</i> .
Hor. <i>epod.</i>	Horatius, <i>Epodi</i> .
Hor. <i>sat.</i>	Horatius, <i>Saturae</i> .
Ignat. <i>Rom.</i>	Ignatios, <i>Epistula ad Romanos</i> .
Ignat. <i>Smyrn.</i>	Ignatios, <i>Epistula ad Smyrnaeos</i> .

Iul. <i>Gal.</i>	Julianus, <i>Contra Galilaeos.</i>
Iust. Phil. 1. <i>apol.</i>	Justinos Marttyyri, <i>Apologia prima.</i>
Iuv.	Juvenalis, <i>Saturae.</i>
Lact. <i>epit.</i>	Lactantius, <i>Epitome divinarum institutionum.</i>
Lact. <i>inst.</i>	Lactantius, <i>Divinae institutiones.</i>
Lex XII tab.	<i>Lex duodecim tabulae.</i>
Liv.	Livius, <i>Ab urbe condita.</i>
Liv. <i>perioch.</i>	Livius, <i>Periochae.</i>
Lucan.	Lucanus, <i>Bellum civile.</i>
Luc. <i>cat.</i>	Lukianos, <i>Cataplus</i>
Luc. <i>cont.</i>	Lukianos, <i>Contemplantes.</i>
Luc. <i>luct.</i>	Lukianos, <i>De luctu.</i>
Luc. <i>philops.</i>	Lukianos, <i>Philopseudes.</i>
Lucret.	Lucretius, <i>De rerum natura.</i>
Macr. <i>Sat.</i>	Macrobius, <i>Saturnalia.</i>
Mart. <i>epigr.</i>	Martialis, <i>Epigrammata.</i>
Min. Fel. <i>Oct.</i>	Minucius Felix, <i>Octavianus.</i>
Orig. <i>Cels.</i>	Origenes, <i>Contra Celsum.</i>
Ov. <i>fast.</i>	Ovidius, <i>Fasti.</i>
Ov. <i>met.</i>	Ovidius, <i>Metamorphoses.</i>
Ovidius, <i>Tristia.</i>	Ov. <i>trist.</i>
Pass. <i>Cypr. rec.</i>	<i>Acta proconsularia Cypriani episcopo.</i>
Paul. <i>sent.</i>	Paulus, <i>Sententiae.</i>
Paul. Nol. <i>epist.</i>	Paulinus Nolalainen, <i>Epistulae.</i>
Petron. <i>sat.</i>	Petronius, <i>Satyrica.</i>
Pl. <i>phd.</i>	Platon, <i>Phaedo.</i>
Pl. <i>r.</i>	Platon, <i>Respublica.</i>
Plaut. <i>Amph.</i>	Plautus, <i>Amphitruo.</i>
Plaut. <i>Capt.</i>	Plautus, <i>Captivi.</i>
Plaut. <i>Cas.</i>	Plautus, <i>Casina.</i>

Plin. <i>epist.</i>	Plinius nuorempi, <i>Epistulae</i> .
Plin. <i>nat.</i>	Plinius vanhempi, <i>Naturalis historia</i> .
Plu. <i>Crass.</i>	Plutarkhos, <i>Vitae parallelae</i> .
Plu. <i>mor.</i>	Plutarkhos, <i>Moralia</i> .
Porph. <i>Hor. epod.</i>	Porphyrion, <i>Commentum in Horatium Flaccum, Epodi</i> .
Porph. <i>Hor. sat.</i>	Porphyrion, <i>Commentum in Horatium Flaccum, Saturae</i> .
Prop.	Propertius, <i>Elegiae</i> .
Prud. <i>perist.</i>	Prudentius, <i>Peristephanon</i> .
Sen. <i>dial.</i>	Seneca, <i>Dialogi</i> .
Sen. <i>epist.</i>	Seneca, <i>Epistulae morales ad Lucilium</i> .
Serv. <i>Aen.</i>	Servius, <i>In Vergilii Aeneidos commentaries</i> .
Stat. <i>silv.</i>	Stattius, <i>Silvae</i> .
Suet. <i>Tib.</i>	Suetonius, <i>De vita Caesarum, Tiberius</i> .
Suet. <i>Vit.</i>	Suetonius, <i>De vita Caesarum, Vitellius</i> .
Sulp. Sev. <i>chron.</i>	Sulpicius Severus, <i>Chronica</i> .
Tac. <i>ann.</i>	Tacitus, <i>Annales</i> .
Tert. <i>anim.</i>	Tertullianus, <i>De anima</i> .
Tert. <i>apol.</i>	Tertullianus, <i>Apologeticum</i> .
Tert. <i>castit.</i>	Tertullianus, <i>De exhortatione castitatis</i> .
Tert. <i>coron.</i>	Tertullianus, <i>De corona</i> .
Tert. <i>monog.</i>	Tertullianus, <i>De monogamia</i> .
Tert. <i>resurr.</i>	Tertullianus, <i>De resurrectione mortuorum</i> .
Tert. <i>Scap.</i>	Tertullianus, <i>Ad Scapulam</i> .
Tert. <i>spect.</i>	Tertullianus, <i>De spectaculis</i> .
Tert. <i>test. anim.</i>	Tertullianus, <i>De testimonio animae</i> .
Tib.	Tibullus, <i>Elegiae</i> .
Ulp. <i>dig.</i>	Ulpianus, <i>Digesta</i> .
Uusi testamentti:	
1. Kor.	Ensimmäinen kirje korinttilaisille.
2. Kor.	Toinen kirje korinttilaisille.
2. Tess.	Toinen kirje tessalonikalaisille.
Ap. t.	Apostolien teot.
Gal.	Kirje galatalaisille.
Joh.	Evankeliumi Johanneksen mukaan.
Juud.	Juudaksen kirje.

Luuk.	Evankeliumi Luukkaan mukaan.
Mark.	Evankeliumi Markuksen mukaan.
Matt.	Evankeliumi Matteuksen mukaan.
Room.	Kirje roomalaisille.

Uusi testamentti, apokryfikirjat:

<i>Act. Ioh.</i>	Johanneksen teot.
Barnab.	Barnabaan kirje.

Val. Max. Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*.

Vanha testamentti:

1. Moos.	1. Mooseksen kirja.
1. Kun.	1. kuninkaiden kirja.
4. Moos.	4. Mooseksen kirja.
5. Moos.	5. Mooseksen kirja.
Hes.	Hesekielin kirja.
Jes.	Jesajan kirja.
Joos.	Joosuan kirja.
Saarn.	Saarnaajan kirja.

Vanha testamentti, apokryfikirjat:

2. Makk.	2. makkabilaiskirja.
Bar.	Barukin kirja.
Sir.	Sirakin kirja.
Tob.	Tobitin kirja.
Viis.	Viisauden kirja.

Varro, *ling.* Varro, *De lingua latina libri XXV*.

Verg. *Aen.* Vergilius, *Aeneis*.

Zeno *tract.* Zenon Veronalainen, *Tractatus*.

Tietokannat

Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Corpus Inscriptionum Latinarum, <https://cil.bbaw.de/ace/search?page=1> (luettu 13.11.2023).

Crane, Gregory R. (toim.), Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (luettu.13.11.2023).

Diem, Albrecht (toim.), Monastic Manuscript Project, <http://earlymedievalmonasticism.org/Corpus-Scriptorum-Ecclesiasticorum-Latinorum.html> (luettu 13.11.2023).

Europeana Eagle Project, <https://www.eagle-network.eu/resources/search-inscriptions/> (luettu 13.11.2023).

Felle, Antonio E. (toim.), Epigraphic Database Bari (EDB), <https://www.edb.uniba.it/search/quick> (luettu 13.11.2023).

Henderson, Jeffrey (toim.), Loeb Classical Library, <https://www.loebclassics.com/> (luettu 13.11.2023).

Kirby, Peter (toim.), Early Christian Writings, <https://earlychristianwritings.com/> (luettu 13.11.2023).

Ohio State University, The, The Center for Epigraphical and Palaeographical Studies, Squeezes of Latin Inscriptions, <https://epigraphy.osu.edu/collections/latin-squeeze> (luettu 13.11.2023).

Packard Humanities Institute (PHI), The, Classical Latin Texts, <https://latin.packhum.org/browse> (luettu 13.11.2023).

Pearse, Roger (toim.), The Tertullian Project, <https://www.tertullian.org/> (luettu 13.11.2023).

Slaby, Wolfgang A. (toim.), Epigraphik-Datenbank Clauss, <https://db.edcs.eu/epigr/hinweise/hinweis-en.html> (luettu 13.11.2023).

Thompson, Glen L. (toim.), Fourth Century Christianity, <https://www.fourthcentury.com/> (luettu 13.11.2023).

Tutkimuskirjallisuus

Ando, Clifford, *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles & Lontoo, 2008.

Beard, Mary & North, John & Price, Simon, *Religions of Rome. Volume 1: A History*. Cambridge University Press: Cambridge, 1998.

Bettini, Maurizio, *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*. Il Mulino: Bologna, 2009.

Bodel, John, "Dealing with the Dead: Undertakers, Executioners and Potter's Fields in Ancient Rome". Teoksessa Hope, Valerie M. & Marshall, Eireann (toim.), *Death and Disease in the Ancient City*. Routledge: Lontoo & New York, 2000, 128–151.

Bodel, John, "From *Columbaria* to Catacombs: Collective Burial in Pagan and Christian Rome". Teoksessa Brink, Laurie & Green, Deborah (toim.), *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context – Studies of Roman, Jewish and Christian Burials*. Walter de Gruyter: Berliini & New York, 2008, 177–242.

Borg, Barbara E., *Roman Tombs and the Art of Commemoration: Contextual Approaches to Funerary Customs in the Second Century CE*. Cambridge University Press: Cambridge, 2019.

Bowersock, Glen W., *Martyrdom and Rome*. Cambridge University Press: Cambridge, 1995.

Brandt, Rasmus J., "Passage to the Underworld: Continuity or Change in Etruscan Funerary Ideology and Practices (6th–2nd Century BC)?" Teoksessa Brandt, Rasmus J. & Prusac, Marina & Roland, Håkon (toim.), *Death and Changing Rituals: Function and Meaning in Ancient Funerary Practices*. Oxbow Books: Oxford & Philadelphia, 2015, 105–183.

- Brink, Laurie & Green, Deborah, "Preface". Teoksessa Brink, Laurie & Green, Deborah (toim.), *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish and Christian Burials*. Walter de Gruyter: Berliini & New York, 2008, vii–xi.
- Brown, Peter, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. The University of Chicago Press: Chicago, 1982.
- Bynum, Caroline Walker, *Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. Columbia University Press: New York, 1995.
- Cann, Candi K. (toim.), *Dying to Eat: Cross-Cultural Perspectives on Food, Death and the Afterlife*. The University Press of Kentucky: Lexington, 2018.
- Carroll, Maureen & Hadley, Dawn M. & Willmott, Hugh, "Introduction: Setting the Table". Teoksessa Carroll, Maureen & Hadley, Dawn M. & Willmott, Hugh (toim.), *Consuming Passions: Dining from Antiquity to the Eighteenth Century*. Tempus: Stroud, 2005.
- Carroll, Maureen, *Spirits of the Dead*. Oxford University Press: Oxford & New York, 2006.
- Carroll, Maureen, "'Vox tua nempe mea est'. Dialogues with the Dead in Roman Funerary Commemoration", *Accordia Research Papers* (2008), 37–80.
- Carroll, Maureen, "Memoria and Damnatio Memoriae. Preserving and Erasing Identities in Roman Funerary Commemoration". Teoksessa Carroll, Maureen & Rempel, Jane (toim.), *Living Through the Dead: Burial and Commemoration in the Classical World*. Oxbow Books: Oxford & Oakville, 2011, 65–90.
- Castrén, Paavo, *Uusi antiikin historia*. Otava: Helsinki, 2011.
- Cecchet, Lucia, "Introduction. Greek and Roman Citizenship: State of Research and Open Questions". Teoksessa Cecchet, Lucia & Busetto, Anna (toim.), *Citizens in the Graeco-Roman World: Aspects of Citizenship from the Archaic Period to AD 212*. Brill: Leiden & Boston, 2017.
- Crawford, Harriet, *Sumer and the Sumerians*. Cambridge University Press: Cambridge, 2004.
- Crawford, Michael (toim.), *Sources for Ancient History*. Cambridge University Press: Cambridge, 1983.
- Cumont, Franz, *After Life in Roman Paganism*. Yale University Press: New Haven, 1922.
- Daly, Robert J., *Sacrifice Unveiled: The True Meaning of Christian Sacrifice*. T&T Clark: Lontoo & New York, 2009.
- Davies, Jon, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*. Routledge: Lontoo & New York, 1999.
- De Santis, Paola, "Glass Vessels as Grave Goods and Grave Ornament in the Catacombs of Rome: Some Examples". Teoksessa Pearce, John, Millet, Martin & Struck, Manuela (toim.), *Burial, Society and Context in the Roman World*. Oxbow Books: Oxford, 2000, 238–243.

- Douglas, Mary, *Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi*. Vastapaino: Tampere, 2000.
Suom. Blom, Virpi & Hazard, Kaarina, alkup. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge: Lontoo & New York, 1996 [1966].
- Dunbabin, Katherine M.D., ”Triclinium and Stibadium”. Teoksessa Slater, William J. (toim.), *Dining in a Classical Context*. The University of Michigan Press: Ann Arbor, 1991, 121–148.
- Dunbabin, Katherine M.D., *The Roman Banquet: Images of Conviviality*. Cambridge University Press: Cambridge, 2003.
- Duncan-Jones, Richard, *The Economy of the Roman Empire: Quantitative Studies*. Cambridge University Press: Cambridge, 1974.
- Durrani, Nadia & Fagan, Brian M., *A Brief History of Archaeology: Classical Times to the Twenty-First Century*. Routledge: New York & Lontoo, 2022.
- Effros, Bonnie, *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*. Palgrave Macmillan: New York, 2002.
- Farmer, David H., *The Oxford Dictionary of Saints*. Oxford University Press: Oxford, 1997.
- Feeney, Denis, *Literature and Religion at Rome: Roman Literature and Its Contexts*. Cambridge University Press: Cambridge, 2001.
- Finn, Richard, *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge University Press: Cambridge, 2009.
- Fox, Robin Lane, *Pagans and Christians*. Penguin Books: Lontoo, 1988.
- Gabba, Emilio, ”Literature”. Teoksessa Crawford, Michael (toim.), *Sources for Ancient History*. Cambridge University Press: Cambridge, 1983, 1–79.
- Gábor, Oliver & Györ, Zsuzsa Katona, ”Sopiana Revisited: Pagan or Christian Burials?”. Teoksessa Sághy, Marianne & Schoolman, Edward M., *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th–8th Centuries)*. CEU Department of Medieval Studies & Central European University Press: Budapest & New York, 2017, 295–339.
- Garland, Robert, *The Greek Way of Death*. Cornell University Press: Ithaca, 1985.
- Garnsey, Peter, *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge University Press: Cambridge, 1999.
- Goldberg, Charles, *Roman Masculinity and Politics from Republic to Empire*. Routledge: Lontoo & New York, 2021.
- Graham, Emma-Jayne, ”Dining *al fresco* with the Living and the Dead in Roman Italy”. Teoksessa Carroll, Maureen & Hadley, Dawn M. & Willmott, Hugh (toim.), *Consuming Passions: Dining from Antiquity to the Eighteenth Century*. Tempus: Stroud, 2005a, 49–65.

- Graham, Emma-Jayne, "The Quick and the Dead in the Extra-Urban Landscape: The Roman Cemetery at Ostia/Portus as a Lived Environment". Teoksessa Bruhn, James & Croxford, Ben & Grigoropoulos, Dimitris (toim.), *TRAC 2004. Proceedings of the Fourteenth Roman Archaeology Conference, Durham 2004*. Oxbow Books: Oxford, 2005b, 133–143.
- Grottanelli, Cristiano, "Wine and Death – East and West". Teoksessa Murray, Oswyn & Tecuşan, Manuela (toim.), *In vino veritas*. Oxford: Alden Press, 1995, 62–87.
- Haley, Shawn D. & Fukuda, Curt, *The Day of the Dead: When Two World Meet in Oaxaca*. Berghahn Books: New York & Oxford, 2014.
- Harrison, Juliette, "Introduction". Teoksessa Harrison, Juliette (toim.), *Imagining the Afterlife in the Ancient World*. Routledge: Lontoo & New York, 2019.
- Hart, David B., *The New Testament: A Translation*. Yale University Press: New Haven & Lontoo, 2017.
- Hartnett, Jeremy, "Flavius Agricola: An Interdisciplinary Model for Senior Capstone Courses", *The Classical Journal* 112:2 (2016), 217–234.
- Hirschfeld, Amy K., "An Overview of the Intellectual History of Catacomb Archaeology". Teoksessa Brink, Laurie & Green, Deborah (toim.), *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish and Christian Burials*. Walter de Gruyter: Berliini & New York, 2008, 11–38.
- Hope, Valerie M., "Contempt and Respect: The Treatment of the Corpse in Ancient Rome". Teoksessa Hope, Valerie M. & Marshall, Eireann (toim.), *Death and Disease in the Ancient City*. Routledge: Lontoo & New York, 2000a, 104–127.
- Hope, Valerie M., "Status and Identity in the Roman World". Teoksessa Huskinson, Janet (toim.), *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. Routledge: Lontoo, 2000b, 125–152.
- Hope, Valerie M., *Death in Ancient Rome: A Sourcebook*. Routledge: Lontoo & New York, 2007.
- Hopkins, Keith, *Death and Renewal: Sociological Studies in Roman History, Volume 2*. Cambridge University Press: Cambridge, 1983.
- Huskinson, Janet, "Looking for Culture, Identity and Power". Teoksessa Huskinson, Janet (toim.), *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. Routledge: Lontoo, 2000, 3–27.
- Hänninen, Marja-Leena & Kahlos, Maijastina & Lehtonen, Ulla, *Uskonnot antiikin Roomassa*. Teos: Helsinki, 2012.
- Hölkeskamp, Karl-Joachim, *Reconstructing the Roman Republic: An Ancient Political Culture and Modern Research*. Princeton University Press: Princeton & Oxford, 2010. Engl. Heitmann-Gordon, Henry, alkup. *Rekonstruktionen einer Republik: Die politische Kultur des antiken Rom und die Forschung der letzten Jahrzehnte*. Oldenbourg Wissenschaftsverlag: München, 2004.

Janowitz, Naomi, *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians*. Routledge: Lontoo & New York, 2001.

Jensen, Robin M., "Dining in Heaven", *Bible Review* 14 (1998), 32–9, 48–9.

Jensen, Robin M., "Dining with the Dead: From the *Mensa* to the Altar in Christian Late Antiquity". Teoksessa Brink, Laurie & Green, Deborah (toim.), *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish and Christian Burials*. Walter de Gruyter: Berliini & New York, 2008, 107–143.

Johnson, Mark J., "Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth Century: Shared Tombs?", *Journal of Early Christian Studies* 5:1 (1997), 37–59.

Jürgasch, Thomas, "Christians and the Invention of Paganism in the Late Roman Empire". Teoksessa Salzman, Michele Renee & Sághy, Marianne & Testa, Rita Lizzi (toim.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge University Press: Cambridge, 2016, 115–138.

Kahlos, Maijastina, "Roomalainen kuolema ja hautakulttuuri". Teoksessa Hänninen, Marja-Leena & Kahlos, Maijastina (toim.), *Roomalaista arkea ja juhlaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki, 2004a, 81–93.

Kahlos, Maijastina, "Aikoja ja tapoja – Roomalainen aika". Teoksessa Hänninen, Marja-Leena & Kahlos, Maijastina (toim.), *Roomalaista arkea ja juhlaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki, 2004b, 245–263.

Kaimio, Maarit & Oksala, Teivas & Riikonen, Hannu K., *Antiikin kirjallisuus ja sen perintö*. Yliopistopaino: Helsinki, 1998.

Kivimäki, Arto & Tuomisto, Pekka (toim. & suom.), *Nautintojen kirja: rakkautta ja elämäniloa antiikin viisaiden sanoin*. Karisto: Hämeenlinna, 2004.

Kotila, Heikki, *Memoria mortuorum: Commemoration of the Departed in Augustine*. Institutum Patristicum "Augustinianum": Rooma, 1992.

Krautheimer, Richard, "Mensa-Coemeterium-Martyrium", *Cahiers archéologiques* XI (1960). Teoksessa Krautheimer, Richard, *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art*. New York University Press: New York, 1969, 35–58.

Kyle, Donald, *Spectacles of Death in Ancient Rome*. Routledge: Lontoo & New York, 1998.

Lattimore, Richmond, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. University of Illinois Press: Urbana, 1962.

Le Goff, Jacques, *The Birth of Purgatory*. Scholar Press: Aldershot, 1990. Engl. Goldhammer, Arthur, alkup. *Le naissance du Purgatoire*. Editions Gallimard: Pariisi, 1981.

Lehmijoki-Gardner, Maiju, *Askeettien pidot: Uskonnot ja syömisen etiikka*. Kirjapaja: Helsinki, 2009.

- Lewis, Nicola D., "Reinterpreting "Pagans" and "Christians" from Rome's Late Antique Mortuary Evidence". Teoksessa Salzman, Michele Renee & Sághy, Marianne & Testa, Rita Lizzi (toim.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge University Press: Cambridge, 2016, 273–290.
- Liekso, Hanna, "Roomalainen ruokakulttuuri". Teoksessa Hänninen, Marja-Leena & Kahlos, Maijastina (toim.), *Roomalaista arkea ja juhlaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki, 2004, 97–145.
- Lindsay, Hugh, "Death Pollution and Funerals in the City of Rome". Teoksessa Hope, Valerie M. & Marshall, Eireann (toim.), *Death and Disease in the Ancient City*. Routledge: Lontoo & New York, 2000, 152–172.
- Lodi, Enzo, *Saints of the Roman Calendar*. Fathers and Brothers of the Society of St. Paul: New York, 2012. Engl. & toim. Aumann, Jordan, alkup. *I santi del calendario romano*. Edizioni San Paolo: Cinisello Balsamo, 1992.
- MacMullen, Ramsay, *Paganism in the Roman Empire*. Yale University Press: New Haven & Lontoo, 1981.
- MacMullen, Ramsay, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)*. Yale University Press: New Haven & Lontoo, 1984.
- McGrath, Alister E., *Kristillisen uskon perusteet: Johdatus teologiaan*. Kirjapaja: Helsinki, 1996. Suom. Norja, Satu, alkup. *Christian Theology: An Introduction*. Blackwell Publishers: Lontoo, 1994.
- McGuire, Meredith B., *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press: New York, 2008.
- Mennen, Inge, *Power and Status in the Roman Empire, AD 193–284*. Brill: Leiden & Boston, 2011.
- Milbank, John, "Stories of Sacrifice", *Modern Theology* 12 (1996), 27–56.
- Millar, Fergus, "Epigraphy". Teoksessa Crawford, Michael (toim.), *Sources for Ancient History*. Cambridge University Press: Cambridge, 1983, 80–136.
- Morris, Ian, *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*. Cambridge University Press: Cambridge, 1987.
- Morris, Ian, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge University Press: Cambridge, 1992.
- Mudd, Shaun A., *Constructive Drinking in the Roman Empire: The First to Third Centuries AD*. Julkaisematon tohtoriväitöskirja, University of Exeter, 2015.
- Murray, Oswyn, "Histories of Pleasure". Teoksessa Murray, Oswyn & Tecuşan, Manuela (toim.), *In vino veritas*. Oxford: Alden Press, 1995, 3–17.

Murray, Oswyn & Tecuşan, Manuela, "Preface". Teoksessa Murray, Oswyn & Tecuşan, Manuela (toim.), *In vino veritas*. Oxford: Alden Press, 1995, i–xviii.

Mustakallio, Katariina, *Uskonto ja yhteisö antiikin Roomassa*. Gaudeamus: Helsinki, 2008.

Mutie, Jeremiah, *Death in Second-Century Christian Thought: The Meaning of Death in Earliest Christianity*. James Clarke & Co: Cambridge, 2015.

Nathan, Geoffrey, *The Family in Late Antiquity: The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*. Routledge: Lontoo & New York, 2000.

Omissi, Adrastos, *Emperors and Usurpers in the Later Roman Empire: Civil War, Panegyric, and the Construction of Legitimacy*. Oxford University Press: Oxford, 2018.

Pearce, John, "A 'Civilized' Death? The Interpretation of Provincial Roman Grave Good Assemblages". Teoksessa Brandt, Rasmus J. & Prusac, Marina & Roland, Håkon (toim.), *Death and Changing Rituals: Function and Meaning in Ancient Funerary Practices*. Oxbow Books: Oxford & Philadelphia, 2015, 223–247.

Panofsky, Erwin, *Tomb Sculpture: Its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini*. Harry N. Abrams, Inc.: New York, 1992 [1964].

Pentikäinen, Juha, *Suomalaisen lähtö. Kirjoituksia pohjoisesta kuolemankulttuurista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki, 1990.

Phillips, Roderick, *Alcohol: A History*. University of North Carolina Press: Chapel Hill, 2014.

Pino Polo, Francisco, *The Consul at Rome: The Civil Functions of the Consuls in the Roman Republic*. Cambridge University Press: Cambridge, 2011.

Polfer, Michel, "Reconstructing Funerary Rituals: The Evidence of *ustrina* and Related Archaeological Structures". Teoksessa Pearce, John, Millet, Martin & Struck, Manuela (toim.), *Burial, Society and Context in the Roman World*. Oxbow Books: Oxford, 2000, 30–37.

Rantala, Jussi, "No Place for the Dead: *Ludi Saeculares* of 17 BC and the Purification Cults of May as Part of the Roman Ritual Year". Teoksessa Krötzl, Christian & Mustakallio, Katariina (toim.), *On Old Age: Approaching Death in Antiquity and the Middle Ages*. Brepols: Turnhout, 2011, 235–251.

Rebillard, Éric, *The Care of the Dead in Late Antiquity*. Cornell University Press: Ithaca & Lontoo, 2009. Engl. Rawlings, Elizabeth T. & Routier-Pucci, Jeanine, alkup. *Religion et sépulture: L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales: Pariisi, 2003.

Rebillard, Éric, "Commemorating the Dead in North Africa: Continuity and Change from the Second to the Fifth Century CE". Teoksessa Brandt, Rasmus J. & Prusac, Marina & Roland, Håkon (toim.), *Death and Changing Rituals: Function and Meaning in Ancient Funerary Practices*. Oxbow Books: Oxford & Philadelphia, 2015, 269–286.

- Ridder-Symoens, Hilde de (toim.), *A History of the University in Europe. Volume 1: Universities in the Middle Ages*. Cambridge University Press: Cambridge, 1992.
- Rives, James, "Religion in the Roman Empire". Teoksessa Huskinson, Janet (toim.), *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. Routledge: Lontoo, 2000, 245–275.
- Rüpke, Jörg, *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*. Cornell University Press: Ithaca & Lontoo, 2016.
- Salzman, Michele Renee, *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. University of California Press: Berkeley & Los Angeles, 1990.
- Saxer, Victor, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles: les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*. Beauchesne: Pariisi, 1980.
- Schultz, Celia E., "Roman Sacrifice, Inside and Out", *Journal of Roman Studies* 106 (2016), 58–76.
- Scullard, Howard H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. Thames & Hudson: Lontoo, 1981.
- Snodgrass, Anthony, "Archaeology". Teoksessa Crawford, Michael (toim.), *Sources for Ancient History*. Cambridge University Press: Cambridge, 1983, 137–184.
- Smith, Dennis E., *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*. Fortress Press: Minneapolis, 2003.
- Spawforth, Tony, *The Story of Greece and Rome*. Yale University Press: New Haven & Lontoo, 2018.
- Stevenson, James, *The Catacombs: Life and Death in Early Christianity*. Thomas Nelson, Inc.: Nashville, 1985.
- Testa, Rita Lizzi & Salzman, Renee Michele & Sághy, Marianne, "Introduction". Teoksessa Salzman, Michele Renee & Sághy, Marianne & Testa, Rita Lizzi (toim.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge University Press: Cambridge, 2016, 1–8.
- Toynbee, Jocelyn M. C., *Death and Burial in the Roman World*. Johns Hopkins University Press: Baltimore & Lontoo, 1996 [1971].
- Turner, Victor, "Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*". Teoksessa Turner, Victor, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press: Ithaca, 1967, 93–111.
- Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. AldineTransaction: New Brunswick & Lontoo, 2008 [1969].

Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*. Routledge & Kegan Paul: Lontoo & Henley, 1960. Engl. Vizedom, Monika B. & Caffee, Gabrielle L., alkup. *Les rites de passage*. Librairie critique Émile Nourry: Pariisi, 1909.

Vuolanto, Ville, "Public Agency of Women in the Later Roman World". Teoksessa Rantala, Jussi (toim.), *Gender, Memory, and Identity in the Roman World*. Amsterdam University Press: Amsterdam, 2019, 41–61.

Wallace-Hadrill, Andrew, "Housing the Dead: The Tomb as House in Roman Italy". Teoksessa Brink, Laurie & Green, Deborah (toim.), *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish and Christian Burials*. Walter de Gruyter: Berliini & New York, 2008, 39–77.

Wand, John W.C., *A History of the Early Church to A.D. 500*. Methuen: Lontoo & New York, 1962 [1937].

Wickham, Chris, *The Inheritance of Rome: A History of Europe from 400 to 1000*. Penguin Books: Lontoo, 2010.

Zanker, Paul, *The Power of Images in the Age of Augustus*. The University of Michigan Press: Ann Arbor, 1990. Engl. Shapiro, Alan, alkup. *Augustus und die Macht der Bilder*. C.H. Beck: München, 1987.