

Kaupunkiasketismi ja aistien retoriikka kirkkoisä Hieronymuksen (n. 347–420) teksteissä

Jutta Laitila

Pro gradu -tutkielma

Kulttuurihistoria

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

Humanistinen tiedekunta

Turun yliopisto

Huhtikuu 2024

Turun yliopiston laatu järjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu

Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

Pro gradu -tutkielma

Filosofian maisteri, kulttuurihistoria

Jutta Laitila

Kaupunkiasketismi ja aistien retoriikka kirkkoisä Hieronymuksen (n. 347–420) teksteissä

71 s.

Tutkielmassani käsittelen myöhäisantiikin kristillistä kaupunkiasketismia kirkkoisä Hieronymuksen (n. 347–420) tekstien kautta. Erityisen huomion kohteena on Hieronymuksen käyttämä aistiretoriikka osana asketismille soveliaan tilan luomista. Askeettisen elämän ideaali korosti myöhäisantiikissa täydellistä vetäytymistä pois muun maailman yhteydestä, mutta monet askeetikot kuitenkin harjoittivat elämäntapaansa kaupungeissa. Tämä ristiriita erämaan ihanteen ja materiaalisen ympäristön todellisuuden kanssa oli syvä, mutta ei lainkaan epätavallinen.

Päälähteenä tutkielmassani käytän Hieronymuksen laajaa kirjekorpusta, joka edustaa moninaisuudessaan laajaa otantaa hänen kirjallisesta tyylistään. Suurin osa lähteinä käytetyistä kirjeistä on osoitettu Roomassa eläneille aristokraattisille naisasketikoille, eli tutkimus koskee aristokraattista sekä pääosin Rooman kaupungin askeettista piiriä.

Tutkielmassani osoitan, kuinka Hieronymuksen aistiretoriikassa näkyy aristoteelisen aistien hierarkian vaikutus, sekä ajatus maallisia aisteja vastaavista ”hengellisistä” aisteista. Hän liittää aistien vaarallisuuden erityisesti niiden herättämiin vääränlaisiin tunteisiin. Hieronymus itse painottaa *Adversus Iovinianum* -teoksen aisteja käsittelevässä osassa erityisesti maku- ja tuntoaistin vaarallisuutta askeettiselle sekä yleisesti hyveelliselle kristilliselle elämälle.

Askeettisissa teksteissään Hieronymus painottaa retorisesti voimakkaimmin näköaistia, sillä hän rinnastaa mielen sisäisen näkemisen laajemmin ymmärrykseen Jumalasta. Kuuloaistin hän liittää erityisesti kristillisen kognition rakentumiseen. Tuntoaisti korostuu kahden edellisen aistin ohella osana askeetikon harjoittamaa rukouselämää ja pyhien tekstien lukemista. Haju- ja makuaisti näkyvät Hieronymuksen askeettisessa retoriikassa varsin pienesti, mutta myös niillä on tärkeä rooli osana askeetikon ja Jumalan välistä mystistä suhdetta.

Osana tutkielmaani osoitan, kuinka Hieronymus sitoo kaupunkitilan retorisesti kiinni sekä naiseuteen että askeettisen elämän vihollista edustavaan maailman sekasortoisuuteen. Kaupungin keskellä aristokraattinen koti, *domus*, tarjosi puitteet askeettiselle elämälle soveliaan tilan rakentamiselle. Vilkkaan ja julkisen *domuksen* sisällä tärkeä tila oli *cubiculum*, jonka tarjoaman suojan turvin askeetikko kykeni rakentamaan itselleen paratiisin mielensä sisälle. Tässä prosessissa maallisen aistiympäristön hallinta oli selkeästi tärkeää, vaikka Hieronymukselle merkitystä on vain askeetikon mielen sisäisellä maailmalla.

Avainsanat: askeesi, varhaiskristillisuus, kirkkoisät, retoriikka, aistit, myöhäisantiikki, roomalaiset (Rooman valtakunta), kulttuurihistoria, uskontohistoria

Sisällysluettelo

1	Johdanto	4
1.1	Tutkimuskysymys ja tausta	4
1.2	Lähteet ja metodologia	7
1.3	Tutkimuskenttä ja tutkielman rakenne	12
2	Hieronymus ja aistien retoriikka	15
2.1	Aistiretoriikan rakentuminen: sanasto, hierarkia ja ”hengelliset aistit”	15
2.2	Aistien rooli askeettisen elämän ohjeistuksissa	24
3	Kaupunki, tila ja askeetikko	39
3.1	<i>Heremus urbis</i> – Suhde kaupunkitilaan ja sen aistimaisemaan	39
3.2	<i>Tua regio paradisus</i> – <i>Domus</i> askeesin ympäristönä	48
4	Lopuksi	62
	Lähteet	66

1 Johdanto

1.1 Tutkimuskysymys ja tausta

Itaque obtestor te coram deo et Christo Iesu et electis angelis eius, ne uasa templi, quae solis sacerdotibus uidere concessum est, facile in publicum proferas, ne sacrarium dei quisquam profanus inspiciat. Ozias arcam, quam non licebat, adtingens subita morte prostratus est.¹

Ne declines aurem tuam in uerba mala. Saepe indecens aliquid loquentes temptant mentis arbitrium. Si libenter audias, uirgo, quod dicitur, si ad ridicula quaeque soluaris, quidquid dixeris, laudant; quidquid negaueris, negant.²

Ja siispä hartaasti pyydän sinua Jumalan, Jeesuksen Kristuksen ja hänen valittujen enkeleidensä edessä, että et helpolla aseta nähtäville ihmisten eteen Herran temppelin astiaa (jonka näkeminen on vain papeille sallittu), jotta kukaan epäpyhä ihminen ei katseellaan tahraa Herran pyhäkköä. Kuolema löi Ussan³ maahan sillä hetkellä, kun hän kosketti Arkkua, johon ei ollut sallittu koskea.⁴

Älä kallista korvaasi pahoille sanoille. Sillä usein he testaavat mielen päättäväisyyttä sanomalla jotain epäsovivaa; jos kuuntelet innolla, oi neitsyt, jos taivut mille tahansa hassuttelulle, he ylistävät mitä tahansa sanot ja kieltävät sen minkä sinäkin kiellät.

Edellä olevat lainaukset ovat kirkkoisä Hieronymuksen (n. 347–420) kynästä kirjeestä vuodelta 384. Kirjeessä hän ohjeistaa nuorta askeetikkoa Eustochiumia siinä, miten tämän tulisi harjoittaa pyhää kutsumustaan. Valitsemani lainaukset keskittyvät aisteihin ja niihin liittyviin elementteihin, koska aistimellinen, ruumiillinen maailma oli askeettisen elämän keskiössä: ruumiin ja mielen hallinta oli avain onnistuneeseen askeesiin. Aikana ennen varsinaisten luostariyhteisöjen ja -rakennusten vakiintumista askeetikot elivät erityisen epäihanteellisessa asemassa keskellä muuta maailmaa, Eustochiumin tapauksessa suurkaupunki Roomaa. Askeettisen elämän harjoittaminen näissä olosuhteissa oli tilanteena jännitteinen, kuten myös yläpuoliset lainaukset kertovat: niissä Hieronymus varoittaa ulkoisen maailman ja muiden ihmisten asettamista vaaroista ja haasteista.

Tässä pro gradu -tutkielmassa päätutkimuskysymykseni on se, miten aistimellisiä kokemuksia ja aisteja yleensä käytettiin askeettiselle elämälle soveliaan tilan rakentamiseen. Lähestyn tätä kysymystä tutkimalla Hieronymuksen aistiretoriikan rakentumista, sekä sitä, miten hän

¹ Hier. *epist.* XXII, 23 (CSEL LIV).

² Hier. *epist.* XXII, 24 (CSEL LIV).

³ Kts. 2. Sam. 6:3–8 (1992).

⁴ Kaikki tämän tutkielman käännökset ovat kirjoittajan tekemiä.

käyttää aisteja osana askeettisia ohjeistuksiaan. Erittäin tärkeä konteksti on kaupunki, ja sen sisällä koti, *domus*⁵, joten osana tutkielmaa pohdin Hieronymuksen suhdetta kaupunkitilaan, sekä sitä, miten kodin ja kaupungin epäihanteellisiin aistiympäristöihin reagoitiin ja miten niihin pyrittiin vaikuttamaan.

Askeettisen elämäntavan merkitys ja vaikutus kristinuskon historiassa sekä antiikin kulttuuripiirissä oli erittäin merkittävä. Kristillinen asketismi syntyi erakkoliikkeenä 200-luvulla nykyisen Syyrian ja Egyptin alueilla.⁶ Askeesi⁷ yleisesti tarkoittaa elämäntapaa, jossa arvostetaan ruumiillista itsekuria ja hyveellisiä elämäntapoja. Kristillinen asketismi sai vaikutteita Välimeren alueen kreikkalais-roomalais-juutalaisesta filosofisen kilvoittelun perinteestä.⁸ Antiikissa filosofia oli ennen kaikkea elämäntapa, jossa koko elämä omistettiin viisaudelle ja tiedolle.⁹ Kristinuskon kontekstissa tähän yhdistyivät eritoten Raamatun esikuvat, joista tärkein oli Kristus itse. Kristillinen asketismi perustui ajatukseen Kristuksen elämän seuraamisesta.¹⁰

Kristuksen seuraamiseen liittyi hänen elämänsä jäljittely, eli ihanteellisesti naimattomuus ja seksuaalinen kieltäytyminen, erämaahan ja/tai yksinäisyyteen vetäytyminen, ruumiillinen kärsimys, köyhyys ja oman tahdon alistaminen Jumalalle.¹¹ Kaikki nämä valmistivat askeesin harjoittajaa kohti mystisiä kokemuksia taivaasta ja sen ihmeistä, ja auttoivat samaistumaan Kristukseen. Kuten antiikin filosofit, myös kristilliset askeetikot tavoittelivat kilvoittelulla irtautumista ulkoisista virikkeistä, jotta tilaa jäi vain hengelliselle ajattelulle ja luovuudelle, joka kristityille merkitsi ennen kaikkea jumalallisten voimien toimia ja elämää askeetikon sisällä.¹² Askeesin harjoittajat olivat arvostettuja kristittyjen yhteisöjen jäseniä, joiden hyveellisyys ei palvelut vain harjoittajaa itseään, vaan koko yhteisöä.¹³

⁵ *Domus* tarkoittaa kotia ja yleisesti perheyksikön omistuksia, mutta se tulee ymmärtää laajemmin sosiaalisena yksikkönä. *Domus* rakentui perheenisän (*paterfamilias*) ja tämän vaimon muodostaman ytimen ympärille, ja se oli valtavan olennainen roomalaisen yhteiskunnan perusyksikkö. *Domuksen* sosiaalisesta määrittelystä myöhäisantiikin viitekehityksessä kts. Cooper 2007, 101–114. Aristokraattisen *domuksen* materiaalisista piirteistä perustasolla kts. Cianca 2018, 37–43.

⁶ Heikkilä 2004, 15.

⁷ Kreikan sanasta ἄσκησις, joka viittaa kirjaimellisesti jonkin asian harjoittamiseen tai harjoitteluun, ja yleisemmin elämäntapaan. LSJ, hakusana: ”ἄσκησις”.

⁸ Heikkilä 2004, 11; Lehmijoki-Gardner 2007, 38.

⁹ McGinn 1998, 63–64; Lehmijoki-Gardner 2007, 39–41.

¹⁰ Kts. Matt. 19:27–28 (1992). Heikkilä 2004, 12.

¹¹ Heikkilä 2004, 11–12.

¹² Lehmijoki-Gardner 2007, 94–95.

¹³ Rubenson 1998, 55.

Roomaan askeettinen liike saapui 300-luvun kuluessa. 300-luku oli Rooman valtakunnassa suurten muutoksien aikaa. Keisari Konstantinus oli vuosisadan alussa tehnyt kristinuskosta laillisen uskonnon, ja Nikean kirkolliskokous vuonna 325 oli avannut portit kristillisen teologisen keskustelun tulvalle.¹⁴ Kristittyjen toiminta ja sitä kautta myös asketismi oli siis vuosisadan aikana saanut vakiintua ja tulla julkisemmaksi.¹⁵ Myöhäisantiikin tutkija Kim Bowes painottaa roomalaisen aristokratian merkitystä askeettisen liikkeen leviämässä ikuiseen kaupunkiin.¹⁶ Roomalainen eliitti kääntyi kristinuskoon 300- ja 400-lukujen kuluessa, mikä vahvisti vanhan roomalaisen aristokraattisen kulttuurin ja kristillisen kulttuurin yhteensulautumista.¹⁷

Luostarihistorian näkökulmasta 300-luku on lännessä¹⁸ vielä pitkälti vakiintumisen aikaa. Vuosisadan aikana ja erityisesti loppupuolella tärkeät kristilliset auktorit ja teologit kirjoittivat paljon ohjeellisia tekstejä luostarielämästä ja sen eri teemoista. Näiden tekstien luoma traditio vaikutti myöhemmin 500-luvulla kirjoitettuun Benedictuksen luostarisääntöön, josta tuli koko läntisen kristikunnan luostarielämän kulmakivi. Katseeni kiinnittyy kuitenkin tätä edeltäneeseen vaiheeseen: tutkimani yhteisöt elivät kaupunkikodeissa, eivätkä muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta asettuneet erillisiin luostareihin asumaan. Ero erakkouden ja löyhässä luostariyhteisössä asuneen askeetikon välillä oli häilyvä, mutta myöhäisantiikissa erakkoutta pidettiin kuitenkin vielä yhteisöllistä asumista korkeammassa arvossa.¹⁹

Tässä tutkielmassa tutkin kristillistä asketismia aistimellisuuden ja tilan kautta. Askeettisessa retoriikassa ja elämässä yleensä kaiken keskiössä oli maallisesta elämästä irtaantuminen. Tämän prosessin ytimessä oli kehollisuus, ja sitä kautta myös aistimellisuus. Valtakristillisyyksi ei luonut dualistista maailmankuvaa, jossa materiaallinen ja henkinen erotettiin toisistaan kokonaan,²⁰ mutta se suhtautui varautuneesti ruumiilliseen nautintoon. Tärkeää on huomata, ettei kristillinen kuva kehollisuudesta ollut yksiselitteisen kielteinen, vaan pikemminkin

¹⁴ Arffman 2013, 38–61.

¹⁵ Rubenson 1998, 49.

¹⁶ Bowes 2008, 96–97. Kts. myös Cooper 1996, 72–73.

¹⁷ Salzman 2002, 17–18.

¹⁸ Tässä tutkielmassa keskityn läntiseen, latinankieliseen kristilliseen traditioon ja kontekstiin. Kreikankielisessä idässä luostarihistoria on omanlaisensa. Kaikki viittaukseni erilaisiin asketismin muotoihin tai kehityskaariin viittaavat siis aina läntiseen traditioon, ellen toisin mainitse.

¹⁹ Heikkilä 2004, 10.

²⁰ Myöhäisantiikissa vaikutti vahvasti vielä kristillisiä suuntauksia, joissa korostettiin voimakkaan dualistista maailmankuvaa. Esimerkiksi gnostilaisuudessa korkeamman tiedon saavuttaminen edellytti täyttä irtaantumista materiaalisesta maailmasta, ja esimerkiksi manikealaisuus liitti itseensä kiinteästi asketismin ideaalin. Samantyylisestä retoriikasta huolimatta on huomattava, ettei tämä dualismi pätenyt katolisessa kristinuskossa, vaan nämä eri tahot tekivät toisiinsa jyrkän rajavedon. Arffman 2013, 24–25 ja 41; Cooper 1996, 116–117.

painvastoin, sillä Kristus itse oli tullut ihmiseksi, ruumiilliseksi, ja kärsinyt ristikuoleman. Tekojen, asioiden ja kokemusten ruumiillistuminen teki niistä todellisia. Tästä ajattelusta hyvä esimerkki on juuri Kristuksen ristikuoleman korostuminen ja tämän kärsimyksen jäljittely osana askeettista elämää ja marttyyrikulttia.²¹ Tässä kontekstissa myös aistit saivat monia eri merkityksiä ja tehtäviä, ja niiden merkitys myös jumalallisen tiedon välittäjänä tiedostettiin.

Tilallisesti minua kiinnostaa erityisesti kaupunki asketismin ympäristönä, sekä myös tilan rakentamisen prosessit ja siihen liittyvä retoriikka, eli erityisesti suhde fyysisen paikan ja kehollisesti, ideologisesti ja hengellisesti rakennetun tilan välillä. Tutkija Mary Carruthers esimerkiksi kirjoittaa luostariretorikkaa käsittelevässä teoksessaan siitä, kuinka urbaani ympäristö ja maallikoiden keskellä eläminen vaati hyvin erilaista retorista dynamiikkaa kuin homogeeninen luostarin sosiaalinen ja materiaallinen piiri.²² Kaupunkiasketismi ei retorisesti luonteeltaan vastannut askeettisen liikkeen ihannetta erakkoudesta ja maailmasta vetäytymisestä. Erittäin tärkeää on kuitenkin huomioida, että kaupunkiasketismi ei suinkaan ollut epätavallista, vaan omaan yhteisöön ja elinpiiriin jääminen pysyi pitkään yleisimpänä askeesin harjoittamisen muotona.²³ Esimerkiksi tässä tutkielmassa usein keskiössä oleva Rooman kaupunki oli myöhäisantiikissa vielä satojen tuhansien asukkaiden suurkaupunki,²⁴ ja samalla silti useiden askeettisten yhteisöjen koti- ja syntypaikka. Kaupunkiympäristö oli kuitenkin epäihanteellinen, ja juuri tähän haluan kiinnittää huomioni.

1.2 Lähteet ja metodologia

Päälähteenäni tässä tutkielmassa käytän kirkkoisä Hieronymuksen (n. 347–420) askeettisia tekstejä, sekä erityisesti hänen kirjekorpustaan. Eusebius Hieronymus syntyi noin vuonna 347 Rooman imperiumissa nykyisen Balkanin niemimaan pohjoisosassa.²⁵ Hän opiskeli nuorena Roomassa, mutta vietti paljon aikaa elämästään valtakunnan itäisissä osissa opiskellen kreikkaa ja hepreaa. Hieronymuksen valttikortit teologisena auktoriteettina olivatkin hänen

²¹ Lehmijoki-Gardner 2007, 74–75 ja 89.

²² Carruthersin teoksen kontekstissa kyse on 1200-luvulta alkaneesta kaupungistumisesta Euroopassa ja erityisesti kaupungeissa aktiivisesti toimineiden kerjäläisveljestöjen elämästä, mutta sama ajatus pätee mielestäni myös myöhäisantiikin kaupunkien kontekstiin ja aikaan ennen luostareiden syntyä. Samaa voisi kuitenkin todeta toisinkin päin – homogeeninen luostariympäristö vaati erilaisia retorisia oppeja kuin dynaaminen ja heterogeeninen kaupunkiympäristö. Carruthers 1998, 5.

²³ Heikkilä 2004, 14. Kaupungin ja luostari liikkeen intiimistä suhteesta kts. erit. Fafinski & Riemenschneider 2023.

²⁴ Krautheimer (1980) 2000, 4.

²⁵ Williams 2006, 15–16.

laaja kielitaitonsa ja pyhien tekstien tuntemuksensa. Hän eli itse nuorena noin vuoden tai kaksi askeetikkona erämaassa ja vietti elämästään viimeiset kolme vuosikymmentä Pyhällä maalla luostariyhteisön osana.²⁶ Vuonna 382 hän siirtyi Roomaan, jossa hän loi tärkeitä ja elämänmittaisia suhteita paikallisiin askeettisiin yhteisöihin ja niiden jäseniin, joista hän sai tärkeitä suojelijoita itselleen.²⁷ Juuri tämä yhteys kaupunkiasketismin on se, jonka takia olen valinnut hänen kirjeensä lähteekseni.²⁸

Hieronymuksen kirjekorpus on laaja, ja käyttämäni editio käsittää kokonaisuudessaan 154 kirjettä, jotka on kirjoitettu noin vuosien 370 ja 419 välisenä aikana. Näistä n. 120 ovat Hieronymuksen omasta kynästä.²⁹ Kirjeiden pituus ja tyyli vaihtelevat paljon tarkoituksen ja vastaanottajan mukaan. Laajuudessaan Hieronymuksen kirjeet ja muu tuotanto muodostavat yhden myöhäisantiikin tunnetuimmista lähdekokonaisuuksista, ja ne ovat saaneet tutkimuksessa paljon huomiota.³⁰ Kirjeiden analyysin tukena käytän myös hänen muita teoksiaan, joista erityisen tärkeä on munkki Jovinianusta vastaan kirjoitettu teos (*Adversus Iovinianum*) 390-luvun alkupuolelta.

Käytän kirjeiden lukemiseen *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* -editiosarjaa (CSEL), jossa Hieronymuksen kirjeet on julkaistu kolmessa osassa vuosina 1910–1918.³¹ Muiden tekstien lukemiseen olen käyttänyt *Patrologia Latina* -editiosarjaa (PL). Kaikki tässä tutkielmassa esiintyvät käännökset latinasta suomeen olen tehnyt itse. Käännös- ja analyysityön tukena olen käyttänyt *Loeb Classical Libraryn* (LCL) englanninkielistä editiota³² vuodelta 1933 ja *Nicene and post-Nicene Fathers* -sarjan (NPNF) käännöstä³³ kirjeistä vuodelta 1893. Kaikki nämä editiot sisältävät myös viitteet Hieronymuksen käyttämiin raamatunkohtiin ja klassisen kirjallisuuden lainauksiin, mitä olen käyttänyt hyväkseni tekstianalyysissä, sillä hän on yleensä sitonut nämä tekstiin mukaan ilman erillistä mainintaa.

²⁶ Hieronymuksen elämäнкаaresta ja teosten kronologiasta kts. erit. Williams 2006, 267–301.

²⁷ Rebenich 2002, 31–33.

²⁸ Hieronymus on ylipäätään yksi tämän aikakauden parhaista lähteistä, kun kyse on aristokraattisten kodeissaan toimineiden askeetikkojen tutkimisesta Bowes 2008, 97.

²⁹ Esimerkiksi tutkija Andrew Cain antaa luvuksi 123, mutta joidenkin kirjeiden kohdalla auktorikysymys on kiistanalainen, mitä tässä luvussa ei olla otettu huomioon. Cain 2009, 4; kts. myös viite 38.

³⁰ Cain 2009, 4. Silkassa materiaalin määrässä mitattuna Hieronymuksen kanssa yltävät samalle tasolle latinankielisistä antiikin ja myöhäisantiikin auktoreista vain Cicero, Livius ja Augustinus. Wright 1933, xii–xiii.

³¹ CSEL:n editio sisältää tekstikriittisen apparaatin ja on myös LCL:n käännösedition pohjalla.

³² Julkaisu sisältää vain pienen valikoiman kirjeistä, mutta näihin lukeutuu muun muassa kirje XXII, joka on tärkeä tämän tutkielman kannalta.

³³ Tähän julkaisuun ei ole käännetty kaikkia kirjeitä, mutta kääntämättömistä kirjeistä on kuitenkin kerrottu oletettu kirjoitusajankohta, sekä lyhyt sisältöesittely. Kääntämättömät kirjeet olen siis käynyt läpi vain latinaksi.

Hieronymus oli merkittävä kristillinen auktori jo ajallaan, joten kirjeitä on säilynyt varsin hyvin. Ensimmäiset säilyneet käsikirjoitukset yksittäisistä kirjeistä ovat peräisin 500-luvulta ja *editio princeps* vuodelta 1470.³⁴ Kirjeiden kronologia on myös pystytty pitkälti selvittämään, vaikka keskiaikaisissa käsikirjoituksissa ne on usein ryhmitelty vastaanottajan mukaan, pikemminkin kuin kronologisesti.³⁵ Huomioitavaa kuitenkin on, että Hieronymuksen kirjekumppanien tekstit eivät useinkaan ole säilyneet tähän päivään asti. Monet tässä tutkielmassa hyödyntämäni kirjeet on osoitettu naisyhteisöille ja yksittäisille naisaskeetikoille, joista merkittävin kirjeiden määrässä mitattuna on roomalainen aristokraatti ja askeetikko Marcella. Hänelle osoitettuja kirjeitä on korpuksessa 19 kappaletta. Marcellankaan kirjoituksia ei ole säilynyt lainkaan, vaan jäljelle ovat jääneet vain viittaukset vilkkaaseen kirjeenvaihtoon Hieronymuksen teksteissä.³⁶ Tämä ei ole epätavallista; naisauktorien tekstejä on antiikin ajalta ylipäätään säilynyt todella vähän.³⁷ Hieronymuksen korpuksessa on yksi kirje (XLVI), jonka ovat otsikon mukaan kirjoittaneet kaksi merkittävää askeetikkonaista, Paula ja tämän tytär Eustochium.³⁸

Antiikin kirjekulttuurin kontekstissa kirjeet tulee ymmärtää julkisena mediana. Kirjeet osoitettiin usein yhdelle vastaanottajalle, mutta ne oli tarkoitettu julkaistavaksi ja suuremmille yhteisöille ääneen luettaviksi. Hieronymuksen kohdalla hyvä esimerkki tästä ovat juuri kirjeet Marcellalle, jotka hän julkaisi omana korpuksenaan (*Epistolarum ad Marcellae liber*) viimeistään jo vuonna 393.³⁹ Myöhäisantiikki oli monella tavalla antiikin kirjeenkirjoituksen kultakautta, ja moninaisuudessaan aikakauden kirjeitä on vaikea, ellei jopa turhaa typologisoida sisällön, pituuden, yksityisyyden tai julkisuuden aspektien mukaan. Hieronymuksen kirjeet edustavat hyvin myöhäisantiikkista kristillistä kirjeenkirjoittamisen

³⁴ Wright 1933, xiv–xv; Cain 2009, 223–225.

³⁵ Cain 2009, 69–70. Kirjeitä on säilynyt varsin kattavasti pitkin vuosikymmeniä, mutta esimerkiksi aikaväliltä n. 386–393 kaikki kirjeet ovat kadonneet. Williams 2006, 281–283.

³⁶ Tyypiesimerkki on esimerkiksi kirjeen XXVI aloitus, jossa Hieronymus toteaa Marcellalle: *Nuper, cum pariter essemus, non per epistulam, ut ante consueveras, sed praesens ipsa quaesisti [- -].* ”Vähän aikaa sitten, kun olimme yhdessä, kysyit minulta tätä – et kirjeen kautta, kuten aiemmin tapasit, vaan kasvotusten [- -].” Hier. *epist.* XXVI, 1 (CSEL LIV).

³⁷ Mäkinen & Vuola 2023, 9–10.

³⁸ Hieronymuksen tekstejä laajasti tutkineiden Andrew Cainin ja Neil Adkinin mukaan asia ei ole näin: heidän mukaansa kirje on Hieronymuksen, ja siinä hän näiden naisten äänellä yrittää suostutella Marcellaa muuttamaan pois Roomasta Pyhälle maalle. Hieronymuksen korpuksessa esiintyy myös aiemmin kirje (XLIV), jossa hän kirjoittaa mahdollisesti juuri Paulan ja Eustochiumin nimissä. Tutkija Anni Maria Laato puolustaa taas näkemystä, jonka mukaan kirjeen otsikko on todenmukainen. Myös antiikintutkija Ville Vuolanto puolustaa Paulan ja Eustochiumin auktoriuutta, erityisesti käsikirjoitustradition antamaan selkeyteen nojaten, mutta ottaa myös huomioon Hieronymuksen mahdollisen vaikutuksen kirjeen kirjoitusprosessissa. Cain 2009, 68; Vuolanto 2023, 95–98. Vuolanto viittaa Laaton aiempiin tutkimuksiin aiheesta.

³⁹ Korpus sisälsi 19 kirjeestä ainakin 16, eli ne kirjeet, jotka Hieronymus kirjoitti Roomassa eläessään. Cain 2009, 68–71.

traditiota, joka kumpusi suoraan apostolisista esikuvista (erit. Paavali) sekä klassisen antiikin kirjallisuudesta.⁴⁰ Hänen kirjeensä ovat didaktisia, hagiografisia, mystisiä, dogmaattisia ja poleemisia tekstejä – vain muutaman genren mainitakseni. Käyttämäni korpus on siis todella monimuotoinen.

Nämä kaksi aspektia yhdessä – yhteisöjen ja askeetikkojen itsensä kirjoittamien tekstien puuttuminen, ja kirjeiden osoittaminen laajemmalle yhteisölle ja niiden julkaiseminen – ovat erittäin olennaisia tutkielmani kannalta, koska ne vievät pohtimaan, mihin kysymyksiin ylipäätään Hieronymuksen kirjeet voivat vastata. Ensinnäkin olen kiinnostunut tässä tutkielmassa Hieronymuksen omasta retoriikasta, johon hänen omat tekstinsä luonnollisesti vastaavat mainiosti.⁴¹

Huomattavasti vaikeampi kysymys on se, mitä kirjeet voivat kertoa tutkijalle ajan askeettisista yhteisöistä. Hieronymus kirjoitti kirjeensä vahvistaakseen omaa asemaansa askeettisena oppi-isänä, joten kaikkia kuvauksia, ohjeistuksia ja toiveita sävyttävät hänen omat ajatuksensa ja halunsa, joten niitä ei sellaisinaan voi käyttää ajalle tyypillisen askeettisen elämän kuvauksina. Tätä vahvistaa myös se, että Hieronymuksen auktoriteetti teologina oli monisävyinen. Hän oli kirjoittajana ja teologina kiivas mutta arvostettu, ja hän kannatti varsin ankaraa asketismin mallia. Hän osallistui kärkkäästi muun muassa aikansa keskusteluun avioliitosta⁴² ja häntä syytettiin yhteyksistä myöhemmin harhaopiksi julistettuun origenismiin.⁴³ Radikaalina ajattelijana tunnettu Hieronymus käytännössä karkotettiin Roomasta ja sen sosiaalisista piireistä vuonna 385, kun hänen suojelijansa piispa Damasus kuoli, ja kun yksi hänen suojateistaan, Blesilla⁴⁴, oli menehtynyt ilmeisesti ankaran askeesin seurauksena.⁴⁵

⁴⁰ Allen & Bronwen 2020, 7–8 ja 12–20.

⁴¹ Olen tietoinen tekstikorruption mahdollisuudesta lähdeaineistona käyttämässäni editioissa. CSEL-editiosarja sisältää kattavan tekstikriittisen apparaatin, jossa tarjotaan vaihtoehtoisia luentoja eri käsikirjoitusten välillä, ja tämän olen huomionut analyysiä ja käännöksiä tehdessäni. Tämän tutkielman kontekstissa ei ole kuitenkaan mahdollista syventyä tekstikorruption vaiheisiin tai mahdollisuuksiin syvemmillä. Aiheesta kts. esim. Wright 1933.

⁴² Hieronymuksen mukaan avioliitto oli alempi elämisen malli verrattuna neitsyyteen ja leskeyteen, eikä hän nähnyt paljonkaan tavoiteltavaa avioelämässä. Kts. erit. Hier. *epist.* XLVIII, jossa hän yrittää puolustautua tästä esitettyä kritiikkiä kohtaan.

⁴³ Kts. erit. Hier. *epist.* LXI ja *epist.* LXXXIV, joissa hän vastaa syytöksiin origenismista. Origenes (n. 185–253) oli erittäin tärkeä kristillinen teologi ja askeettinen oppi-isä. Osa hänen opeistaan julistettiin virallisesti harhaopeiksi 500-luvun kirkolliskokouksissa, mutta niistä kiisteltiin jo aiemmin. 390-luku oli Hieronymuksen elinaikana erityisen kiihkeää origenismista käytävän kiistelyn aikaa. Arffman 2013, 30–32; Williams 2006, 284; Brown 1988, 160–177.

⁴⁴ Blesilla oli aiemmin kohtaamamme askeetikon Eustochiumin sisko. Heidän äitinsä oli Paula, jonka kohtaamme tässä tutkielmassa myös useaan otteeseen.

⁴⁵ Rebenich 2002, 38–39; Cain 2009, 99 ja 102–105; Cooper 1996, 68–69.

Kuitenkin on myös selkeää, että vähintäänkin henkilökohtaisella tasolla hän kykeni luomaan itselleen auktoriteettiaseman Rooman askeettisten yhteisöjen elämässä. Esimerkiksi mahtavista senaattorisuvuista polveutunut *matrona* ja askeetikko Paula tyttärineen jätti Rooman matkustaakseen hänen kanssaan pyhälle maalle karkotuksen jälkeen vuonna 385, vaikka kyseessä oli ajalle skandaalinomainen teko.⁴⁶ Yhdessä he sittemmin perustivat Betlehemiin luostariyhteisöjä Paulan varallisuuden tukemana.⁴⁷ Tämän auktoriteettiaseman kautta ohjeistuksellisten tekstien voi tietyissä rajoissa ajatella kertovan myös todellisista askeettisen elämisen malleista. Kysymys on kuitenkin moniulotteinen, joten jatkan tätä pohdintaa aina tarpeen tullen käsittelyluvuissa.

Aineistoon liittyvien lähdekriittisten haasteiden pohtiminen liittyy olennaisesti hermeneuttiseen lähestymistapaan, jota hyödynnän tässä tutkielmassa. Pääosin hermeneutiikka, eli karkeasti sanottuna teoria aineiston tulkinnasta ja ymmärryksestä, näkyy työssäni tietoisuutena siitä, että kysymällä tiettyjä kysymyksiä lähdeaineistoltani, tulen myös tulkinneeksi aineistoa tämän yhden näkökulman ja kysymyksen kautta. Näiden kysymysten mielekkyys ja merkityksellisyys kumpuavat nykyhetkestä ja tutkijan omasta esiymmärryksestä. Hermeneutiikka on vanhastaan korostanut paljon kieleen liittyviä elementtejä, mikä näkyy tutkielmassani konkreettisesti filologisen analyysin kautta: eri teemoja käsitellessäni pohdin sisällön lisäksi käytettyjä termejä, sanoja ja tekstin rakentumista retorisesti ja kielellisesti. Hermeneutiikka painottaa sitä, että tekstit on luotu sanomaan ja merkitsemään jotain, ja tämän merkityksen avaaminen ja löytäminen tapahtuu syvällisen luennan ja tutkijan ja tekstin välisen dialogisuuden kautta.⁴⁸

Hermeneutiikalla on kiinteä yhteys aistihistorialliseen tutkimukseen, jossa on vanhastaan myös tukeuduttu paljon kielelliseen materiaaliin. Aistihistoriallisessa metodissa kyse on tulkinnasta, jossa lähtökohtana on aistimellisuus. Tämä lähtökohta on valtavan laaja, ja tässä mielestäni piilee juuri aistihistoriallisen tutkimuksen suurin metodologinen haaste: tutkijan on lähdeaineistoa tulkitakseen muun muassa ymmärrettävä ajatella kirjoittajan motivaatioita, sekä aikakauden yleisempää ja kirjoittajalle jokapäiväistä elämismailmaa, sillä aistikokemukset ja niiden kulttuurinen prosessointi ovat muuttuneet historian varrella.⁴⁹ Kokemuksen tavoittaminen kirjallisten lähteiden kautta on haastavaa, ja luostarielämän

⁴⁶ Cain 2010, 105–107.

⁴⁷ Brown 1988, 367–368. Kirjeistä kts. erit. Hier. *epist.* CVIII, jossa hän kertoo Paulan elämänvaiheet.

⁴⁸ Ollitervo 2013, 199, 210–214 ja 217; Thiselton 2009, 10–11 ja 179–190.

⁴⁹ Johnson & Salmi 2013, 83–84 ja 86.

tutkiminen tuo tähän vielä oman haasteensa. Tutkija Mary Carruthers esimerkiksi huomioi tutkimuksessaan, kuinka luostarielämässä on kyse kehollisesti opitusta elämäntavasta, jota on mahdotonta täysin sanallistaa, ja se opittiin ennen kaikkea kehollisen imitoinnin ja kokemuksen kautta.⁵⁰ Hieronymus itse esimerkiksi kertoo askeettista yhteisöä johtaneesta Leasta, joka opetti yhteisönsä jäseniä enemmän esimerkillisen elämänsä kuin tekstien avulla.⁵¹ Aistien historiallinen tutkimus tekstilähteiden kautta vaatii siis mielikuvitusta ja tutkijan omaa luovuutta, jolloin on aina ylitulkinnan vaara.⁵² Juuri tässä prosessissa ja tutkijan suuressa roolissa piilee tutkielmani suurin eettinen vastuukysymys, jota olen käsitellyt avaamalla tulkintaprosessiani mahdollisimman kattavasti käsittelyluvuissa.

1.3 Tutkimuskenttä ja tutkielman rakenne

Kristinuskon eri ilmenemismuotoja on luonnollisesti historian aikana tutkittu valtavasti. Kiinnostus varhaisia askeetikkoja kohtaan on ollut suuri, koska kristillinen maailma sai ja saa yhä innoitusta esimerkillisten askeetikkojen ja pyhimysten elämästä. Myöhäisantiikin suuret teologit, joihin myös Hieronymus lukeutuu, muovasivat ne opilliset linssit, joiden läpi kristillisiä tekstejä luettiin läpi keskiajan. Hieronymuksen merkitys askeettisen retoriikan muovaajana on myös erityisen tärkeä, ja monet myöhemmät suuret auktorit lainasivat häneltä paljon, joten hänen tekstinsä ovat saaneet paljon huomiota asketismin tutkimuksessa.

Tutkielmani ytimessä on retoriikka, jota tulkiten erityisesti tutkija Mary Carruthersin muotoileman viitekehyksen kautta. Hänen teoksensa *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200* (1998) luo tarkan ja syvällisen katsauksen luostariretoriikkaan, muistitekniikoihin sekä luostarimeditaatioon. Kaupunkiasketismista ja tilojen käytöstä kiinnostuin Kim Bowesin teoksen *Private Worship, Public Values and Religious Change in Late Antiquity* (2008) kautta. Tutkimuksessa Bowes kartoittaa myöhäisantiikin uskonnollista kenttää ja siinä tapahtuneita muutoksia arkeologisen näkökulman kautta, ja tarttuu muun muassa Rooman kaupungin topografiaan 300- ja 400-lukujen vaihteessa. Aistiretoriikan analyysissä olen saanut paljon tukea Susan Ashbrook Harveyn tutkimuksesta *Scenting Salvation – Ancient Christianity and the Olfactory Imagination* (2006), joka sisältää kristillisen näkökulman lisäksi paljon tietoa antiikin kulttuurisesta kontekstista, sekä havaintoja myös muihin kuin hajuaistiin liittyen. Tutkijat

⁵⁰ Carruthers 1998, 1–2.

⁵¹ Hier. *epist.* XXIII, 2 (CSEL XIV).

⁵² Tutkijan ja aistihistoriallisen metodin suhteesta kts. esim. Corbin 2005.

Elizabeth Clark, Kate Cooper ja Caroline Walker Bynum ovat erityisen tärkeitä, kun puhutaan asketismin feministisestä tutkimuksesta, ja tämäkin työ on heidän tutkimukselleen paljon velkaa.

Kaupunkiin ja kotiin uskonnonharjoittamisen tilana on kiinnitetty huomiota paljon, monesta eri näkökulmasta. Mainittavia julkaisuja tämän tutkielman kannalta Kim Bowesin lisäksi ovat erityisesti Mateusz Fafinskin ja Jakob Riemenschneiderin pienoisjulkaisu *Monasticism and the City in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (2023) ja Jenn Ciancan *Sacred ritual, Profane Space – The Roman House as Early Christian Meeting Place* (2018), joissa on haluttu painottaa toisaalta kaupunkitilan, ja toisaalta kodin erityisyyttä osana myöhäisantiikin kirjavaa ja synkreettistä uskonnollista kenttää.

Tämä tutkielma kuuluu vankasti kulttuurihistoriallisen tutkimuksen alalle.

Kulttuurihistoriallinen näkökulma on valtavan laaja, ja myös tämä tutkielma kiinnittyy osaksi useampaa eri tutkimustraditiota. Ensinnäkin tutkimukseni liittyy eletyn uskon⁵³ ja materiaalisen uskonnon⁵⁴ tutkimuksen piiriin, jotka ovat viime vuosikymmeninä saaneet erityistä huomiota uskontotieteellisessä tutkimuksessa. Kuluvan vuosituhannen alussa erityisesti antropologiasta polkaissut ”aistihistoriallinen käänne”⁵⁵ on innoittanut monet tässä tutkielmassa hyödynnetyt avaintutkimukset. Aistihistoriallinen näkökulma on varsin luonnollisesti osa kulttuurihistoriallista tutkimusta, joka on ennen kaikkea kiinnostunut aikalaiskokemuksesta ja -tulkinnasta osana historiallista näkökulmaa.

Tämä tutkielma on jaettu kahteen käsittelylukuun, joiden sisällä lähestyn tutkimuskysymystä kahden pääteeman kautta. Ensimmäisessä käsittelyluvussa pohdin Hieronymuksen käyttämää aistiretoriikkaa ja sen teologista sekä kulttuurista kontekstia. Erityistä huomiota annan Hieronymuksen kirjoittamalle aistien esittelylle *Adversus Iovinianum* -teoksessa. Analysoin tekstin rakennetta ja avainsanaston käyttöä. Luvussa 2.2 jatkan aiheen käsittelyä tarkemmin

⁵³ Eletty usko (*lived religion*) viittaa ennen kaikkea kokemukseen, eli siinä korostetaan teologian ja dogmien sijaan sitä, miten uskoa ja rituaaleja eletään ja luodaan kehollisesti jokapäiväisessä elämässä. Tähän on tutkimuksessa liittynyt usein myös sukupuolinäkökulma, koska uskonnollisten yhteisöjen dogmaattinen viitekehys on usein miesvaltaisesti kehitetty ja ylläpidetty. Kts. esim. Aune, Sharma & Vincett 2008 ja Utriainen & Salmesvuori 2014. Eletyn uskonnon tutkimuksesta antiikin kontekstissa kts. esim. Gasparini, Patzelt, Raja, Rieger, Rüpke & Urciuoli 2020.

⁵⁴ Materiaalinen uskonto (*material religion*) määritellään yleisesti ottaen moniaistillisena kokemuksena, eli se liitetään kokemusmaailmaan, tilaan ja kehollisuuteen. Esimerkiksi uskonnollisesti tärkeää esinettä ei tutkita vain sen fyysisten ominaisuuksien rajoissa, vaan analyysiin tulevat mukaan esimerkiksi esineen aiheuttamat/ylläpitämät toimintamallit, kokemukset, tunteet ja verkostot. Kts. esim. Houtman & Meyer 2012 ja Hutchings & McKenzie 2017.

⁵⁵ Kts. erit. Howes 2005.

askeettisen elämäntavan kontekstissa. Miten aistiretoriikka on osana Hieronymuksen askeettisen elämän ohjeistuksia, ja mitkä aistit ja aistiympäristöt hän nostaa keskiöön?

Toisessa käsittelyluvussa liitän aistimellisuuden käsittelyn tarkemmin tilalliseen näkökulmaan. Luvussa 3.1 analysoin Hieronymuksen suhdetta kaupunkitilaan, sekä mainintoja (erityisesti Rooman) kaupungin aistimaisemasta. Miten kaupungin aistiympäristöön reagoitiin, ja minkälaisen roolin Hieronymus yleensäkin antaa kaupunkitilalle osana askeettista retoriikkaansa? Kaupungin sisällä toinen dynaaminen tila on *domus*, jonka suojassa askeettiset yhteisöt toimivat. Luvussa 3.2 pohdin, millaisia askeetikkojen käyttämät tilat olivat materiaalisilta ominaisuuksiltaan. Keskityn erityisesti tässä kappaleessa yhdistämään kaiken edellä pohditun kokoavaksi pohdinnaksi: miten juuri kaupunkiasketismissa ja *domuksen* kontekstissa aistien hallinta mahdollistaa soveliaan tilan muodostumisen askeesin harjoittamiselle?

2 Hieronymus ja aistien retoriikka

2.1 Aistiretoriikan rakentuminen: sanasto, hierarkia ja ”hengelliset aistit”

Hieronymus avaa suhdettaan aisteihin ja niiden haittoihin erityisen tarkasti kirjoituksessaan Roomassa vaikuttanutta teologia Jovinianusta⁵⁶ vastaan (*Adversus Iovinianum*), jonka hän kirjoitti Betlehemissä vuonna 393.⁵⁷ Tämä teos oli tärkeä hänelle itselleen, ja se edustaa Hieronymuksen askeettisen teologian räikeää ja radikaalia puolta.⁵⁸ Kirjan toisessa osassa hän keskittyy muun muassa kumoamaan Jovinianuksen väitteen siitä, että on moraalisesti samanarvoista paastota ja syödä Jumalaa kiittäen, sillä kaikki eläimet on luotu ihmisen hyödynnettäväksi.⁵⁹ Hieronymus itse korosti opeissaan paastoamista erittäin vahvasti, ja hän piti sitä yhtenä askeettisen ja hyveellisen elämän pohjana.⁶⁰ Tämä on se konteksti, jonka sisällä Hieronymus omistaa usean luvun pelkästään aistien käsittelyyn. Hän kirjoittaa:

*Per quinque sensus, quasi per quasdam fenestras, vitiorum ad animam introitus est. Non potest ante metropolis et arx mentis capi, nisi per portas eius irruerit hostilis exercitus. Horum perturbationibus anima praegravatur: et capitur aspectu, auditu, odoratu, sapore, tactu.*⁶¹

Viiden aistin kautta, aivan kuten avointen ikkunoiden läpi, paheet pääsevät käsiksi sieluun. Mielen metropoli ja sen varustukset eivät voi tulla valloitetuiksi, elleivät vihollisten joukot ole sen porttien läpi jo aiemmin päässeet. Näiden [aistien] aiheuttamien sekasortoisuuksien takia sielu tukahtuu, ja näkö, kuulo, maku, haju ja tunto ottavat sen valtaansa.

Tämä kohta tiivistää lähes täydellisesti Hieronymuksen näkökulman aisteihin – ne aiheuttavat ennen kaikkea sekasortoa sielulle ja mielen sisäiselle rauhalle. *Praegravo*-verbi tarkoittaa voimakasta painamista ja tukahduttamista, ja tämän tunteen sielulle aiheuttaa aistien tuoma

⁵⁶ Jovinianukselta ei ole säilynyt yhtään tekstiä omana kokonaisuutenaan, mutta hänestä kirjoitetut teokset sisältävät paljon tietoa hänen ajatuksistaan. Jovinianus vastusti ajatusta siitä, että paastoaminen, seksuaalinen pidättäytyminen ja ruumiillinen kuri soisivat kristitylle paremman mahdollisuuden taivaallisesta palkinnosta – eli hänen ajattelunsa on täydellisessä ristiriidassa Hieronymuksen oppien kanssa. Hunter 2007, 1. Tuon tämän ilmi huomiona siitä, että myöhäisantiikkinen kristillinen maailma ei ollut yksimielinen askeettisen elämäntavan yleveydestä.

⁵⁷ Hunter 2007, 24; Williams 2006, 284.

⁵⁸ Niinkin radikaalia, että teos sai varsin tyrmistyneen vastaanoton Roomassa, sekä myös muilta ajan teologeilta, kuten Augustinukselta. Brown 1988, 377; Cooper 1996, 96–97. Hieronymuksen ystävä, senaattori Pammachius veti teoksen pois levityksestä Roomassa ja anoi tätä pehmentämään ilmaisuaan. Hieronymus joutuikin myöntymään tähän, joskin vastahakoisesti. Hier. *epist.* XLVIII ja XLIX (CSEL LIV).

⁵⁹ Tämä aihealue kattaa teoksen toisen osan luvut 5–17.

⁶⁰ Kts. esim. Hier. *epist.* CXXX, 11 (CSEL LVI).

⁶¹ Hier. *adv. Iovin.* 2, 8 (PL 23).

sekasorto, *perturbatio*. Tätä sanaa Hieronymus käyttää useaan otteeseen,⁶² ja hän tarkoittaa sillä nimenomaan tunteiden sekasortoa.⁶³ Tämän yhteyden hän sanoittaa itse dialogissaan Pelagiusta⁶⁴ vastaan:

*Quatuor sunt perturbaciones, quibus genus vexatur humanum duae praesentis, et duae futuri; duae bonorum, et duae malorum. Aegritudo, quae Graece dicitur λύπη, et gaudium, quod illi χαρὰν vel ἡδονὴν vocant: quanquam ἡδονὴ voluptas a plerisque dicatur: alterum mali, alterum boni.*⁶⁵ (Painotus kirjoittajan)

Neljä on niiden [sekaisten] tunteiden määrä, joilla ihmiskuntaa rienataan: kaksi tähän hetkeen ja kaksi tulevaisuuteen liittyvää; kaksi hyvään ja kaksi pahaan. Suru, jolle kreikkalaiset käyttävät sanaa λύπη, ja ilo, jota he kutsuvat sanoilla χαρὰ ja ἡδονή: vaikkakin monet kääntävät tämän viimeisen mielihyväksi: toinen on hyvästä ja toinen pahasta.

Hieronymus jatkaa tästä toteamalla, kuinka ilo ja suru ovat molemmat haitallisia silloin, kun ne aiheutuvat vääränlaisista asioista. Tässä yhteys aistimaailman ja tunnereaktioiden välillä on selkeä, varsinkin kun molempien vaikutukseen käytetään samaa sanaa, *perturbatio*. Vielä selkeämmin yhteys käy ilmi, kun Hieronymus jatkaa *Iovinianus*-kirjoitustaan esittelemällä mainitsemansa viisi aistia. Näköaistin haitalliseen piiriin hän liittää visuaaliset näytännöt, kuten sirkushuvit, atleettien ja näyttelijöiden esitykset, sekä naisten kehot, joita koristavat korut, kullat, hopeat ja näyttävät vaatteet. Jos näistä iloitsee (*delecto*), niin sielun vapaus katoaa silmien peilien kautta.⁶⁶ Kuuloaistin vaaroihin hän liittää soitinten äänet ja ihmisäänen painot, ja runoilijoiden, koomikkojen ja miimien runosäkeet. Mielen kyvykkyys⁶⁷ heikentyy, jos nämä viettelevät (*delinio/delenio*) kuuloaistin. Vain irstaat ja haureelliset ihmiset löytävät nautintoa suloisista tuoksuista, suitsukkeista ja erilaisista parfyymeistä. Kaiken ahneuden

⁶² Sana toistuu LLT-tietokannan hakutuloksen mukaan Hieronymuksen tuotannossa 11 teoksessa (kun kirjeet lasketaan yhdeksi kokonaisuudeksi) yhteensä 76 kertaa, joskin esimerkiksi *Iovinianus*-teoksessa vain kaksi kertaa, ja kirjeissäkin vain yhdeksän kertaa. Hänen käyttötarkoituksensa tälle sanalle on siis varsin spesifi. LLT-A, hakusana: *perturbatio*, *perturbationem*, *perturbationis*, *perturbationi*, *perturbatione*, *perturbationes*, *perturbationum*, *perturbationibus*.

⁶³ Blaisen kristillisten auktorien sanakirja antaa yhdeksi käännösvaihtoehdoksi *trouble de l'âme*, *passion*, *émotion*. Blaise patr., hakusana: ”*perturbatio*”.

⁶⁴ Pelagius oli 300- ja 400-lukujen vaihteessa vaikuttanut munkki ja askeettinen teologi, jonka ajatukset perisynnittömyydestä aiheuttivat laajan riidan, joka sai osin aikaan myös väkivaltaisia käännteitä. Myös Hieronymus kirjoitti Pelagiusta vastaan, mutta erityisesti Augustinuksesta muodostui tämän vankin vastustaja. Arffman 2013, 60–61.

⁶⁵ Hier. *adv. Pelag.* 2, 6 (PL 23). Tämän lainauksen lisäksi kts. myös esim. Hier. *epist.* XXII, 27 (CSEL LIV), jossa Hieronymuksen mukaan *perturbationes* ovat ne, joiden kautta ihmisen mieli iloitsee (*gaudet*), ahdistuu/tulee sairaaksi (*aegrescit*), toivoo (*seperat*) ja pelkää (*metuit*).

⁶⁶ Vrt. Jer. 9:21 (1992).

⁶⁷ *Virtus*. Sana tarkoittaa kirjaimellisesti miehisyttä ja miehistä voimaa (*vir*, mies), mutta viittaa myös abstraktimmin hyveellisyyteen. L&S, hakusana: ”*virtus*”. Kristilliset auktorit käyttävät sanaa merkitsemään muun muassa hyveellisyyttä, kyvykkyyttä ja ylläpitävää voimaa. Blaise Patr., hakusana: ”*virtus*”. Kohdan voisi siis kääntää myös mielen hyveellisyytenä, tai mielen (ylläpitävänä) energiana.

huippuna Hieronymus näkee mässäilyn, joka saa ihmisen menemään äärimmäisyyksiin vain hetkellisen hekuman (*brevis voluptas*) kokeakseen.⁶⁸

Verbit *delinio* ja *delecto*, sekä substantiivi *voluptas* liittyvät kaikki yllä lainattuun Pelagius-tekstin haitallisten tunnetilojen listaukseen. Hieronymuksen aistien esittelyssä keskiössä eivät siis ole aistikokemukset sellaisenaan, vaan pikemminkin niiden aiheuttamat tunteet. Miksi näin on? Askeettisen elämän kannalta tärkeä näkökulma on se, miten tunteellinen sekasorto vaikeuttaa meditatiivista työskentelyä, joka oli luostarielämän ytimessä. Meditatiivisen työskentelyn yksi tukipilareista ja lähtökohdista oli oikeanlainen tunnetila.⁶⁹ Tunteellinen keskittyminen häiriintyi, jos aistikokemukset aiheuttivat vääränlaisia tunteita: kuten Hieronymus yllä kirjoittaa, viisi aistia kaappaavat sielun valtaansa (*capio*).

Näillä tunteilla on myös varsin selkeä seksuaalinen sävy. Hieronymuksen askeettisessa teologiassa yleensä seksuaalinen puhtaus ja pidättyväisyys korostuvat yli kaiken. Hänen ajatustensa mukaan ihminen on seksuaalinen olento, jonka himoa ja ruumiin paloa ei pysty mitenkään poistamaan.⁷⁰ Hieronymuksen aistien esittely päättyykin tuntoaistiin, joka hänellä liittyy ennen kaikkea seksuaaliseen nautintoon ja ruumista polttavaan himoon.⁷¹ Mutta, tuntoaisti saa itselleen uniikin attribuutin:

*Igitur cum per has portas, quasi quidam perturbationum cunei, ad arcem nostrae mentis intraverint, ubi erit libertas, ubi fortitudo eius, ubi de Deo cogitatio: maxime cum tactus depingat sibi etiam praeteritas voluptates, et recordatione vitiorum cogat animam compati [- -].*⁷² (Painotukset kirjoittajan)

Näin siis nuo, kuin tuhoisuuden sotajoukot murtautuvat näiden porttien läpi mielemme linnakkeeseen; missä silloin on vapaus, missä mielen vankkumattomuus, missä pohdinta Jumalasta? Sillä kaikkein vahvimmin kosketuksen kautta [mieli] maalaa itselleen kuvan jopa menneistä nautinnoista, ja tämä paheiden muistaminen pakottaa sielun kärsimään kanssaan [- -].

Tuntoaisti on tässä listauksessa aivan erityisen vaarallinen seksuaalisen luonteensa lisäksi siksi, koska se jättää ihmiseen erityisen muistijäljen. Carruthers huomioi, että keskiaikaisille⁷³

⁶⁸ Hier. *adv. Iovin.* 2, 8 (PL 23).

⁶⁹ Carruthers käyttää tästä sanaa *affectus*. Se tarkoittaa sekä yleisesti että hänen määritelmänsä mukaan rikkaan aistimellista, tunteellista ja kokemuksellista kognitiivista mielentilaa/tunnetilaa, jossa asioiden muistaminen tapahtuu, ja joka ylittää auttaa laukaisemaan muistamisen prosessin. Carruthers 1998, 16 ja 84.

⁷⁰ Brown 1988, 78 ja 276.

⁷¹ Tuntoaistin ja erotiikan välinen yhteys vahvistui vielä lisää tulevina vuosisatoina myös muiden auktorien ja ajattelijoiden käsissä. Jütte 2005, 70–71.

⁷² Hier. *adv. Iovin.* 2, 8 (PL 23).

⁷³ Näen tämän huomion pätevän myös Hieronymuksen ja myöhäisantiikin auktorien kohdalla, koska keskiaikainen luostariretoriikka rakentui paljolti myöhäisantiikin ja varhaiskeskiajan suurten teologioiden tekstien

kulttuureille verbi *recordor* tarkoitti muistamista erittäin voimakkaiden tunteiden välityksellä, jotka ”haavoittivat” muistia ja saivat sen toimimaan.⁷⁴ Mielestäni tätä muistamisen kivuliaisuutta ja vaarallisuutta korostaa ja vahvistaa aiemmin tekstikohdassa käytetty sotaretoriikka.⁷⁵ *Cuneus* tarkoittaa sotajoukkoa ja terää, jotka tunkeutuvat väkisin (*intro*) mielen linnakkeeseen (*arx*). Nämä ilmaisut toistuvat tässä; kohtasimme ne aiemmin tekstikohdan aloittavassa lauseparissa, mikä vielä vahvemmin korostaa tuntoaistin merkitystä ”sotajoukkojen” johtajana. Lisäksi huomio kiinnittyy verbiin *depingo*, joka tarkoittaa mielen sisäisen kuvan muodostamista, ja liittyy ennen kaikkea siis mielen sisäiseen visualisointiin. Tämä prosessi perustui kuitenkin kaikkien aistien varaan – ei vain näkökyvyn – vaikkei niitä aina sanallistettu luostarimeditaatioon liittyvissä teksteissä.⁷⁶ Tässä kontekstissa kosketuksen ja (sisäisen) katseen synestesia ei siis ole lainkaan epätavallinen.

Tässä tekstikohdassa Hieronymuksen mukaan ihmismielen sisäinen katse siis maalaa aistillisen kuvan kaikkein voimakkaimmin (seksuaalisen) tuntoaistin kautta. Aistien herättämä (kehollistettu) muisto (*recordatio*) taas pakottaa sielun kärsimään kanssaan (*compatior*) ja vastarinta on mahdotonta. Mielestäni tämä sanallistaa varsin selkeästi sen prosessin, miten keholliset aistit ovat vaarallisia mielelle ja sielulle, jonka puhtauden ylläpitäminen on askeesin keskiössä.⁷⁷ Ihmisen muisti oli meditatiivisen rukoustyön edellytys, joten sen haavoittuvaisuuteen kiinnitettiin huomiota. Muistilla (*memoria*) tarkoitetaan tässä ja luostarikontekstissa yleensä varsin laajaa konseptia ihmisen kognitiivisesta toiminnasta, jossa huomioon otetaan muistamisen prosessiin liittyvät tunteet, mielikuviutus ja ajattelukyky yleensä. Luostarikontekstin *memoria* kääntyisi siis pikemminkin kognitiona kuin muistamisena sanan nykymerkityksessä.⁷⁸

pohjalle. Carruthers ei myöskään monessakaan kohtaa erottele keskenään ajallisesti varhais- ja sydänkeskiaikaa toisistaan.

⁷⁴ Carruthers 1998, 102–103. Sana rakentuu osista re-cor(d): cor(d) tarkoittaa muun muassa sydäntä, joka miellettiin muistin (*memoria*) paikkana, ja voi kääntyä myös sielua tai mieltä tarkoittavana sanana. Muistamisen (jonka varaan koko meditatiivinen, kognitiivinen ajatustyö perustui) akti perustui yhdeltä osin tunteiden herättämiseen, ja sydän oli myös tunteiden keskus. Carruthers 1998, 100–101; Blaise patr. hakusana: ”recordor”.

⁷⁵ Sotaretoriikka on luostariretoriikalle tyypillistä; askeettisissa teksteissä toistuu ajatus munkista Jumalan sotilaana. Sotainen sävy liittyy myös jo klassiseen ajatukseen, jossa retoriikka on sotataito, ja puhuja (*orator*) on sotilas, joka taistelee Rooman vihollisten taivutteluja vastaan. Carruthers 1998, 106–107. Hieronymus itse viittaa munkin erämaahan sotilaan taistelukenttänä. Kts. erit. Hier. *epist.* XIV (CSEL LIV), joka on osoitettu entiselle sotilaille Heliodorukselle.

⁷⁶ Carruthers 1998, 132–133, 148 ja 208.

⁷⁷ Aistien yhteys mielen toimintaan huomioitiin voimakkaasti jo antiikin filosofisessa ajattelussa: aistikokemusten ei saanut antaa vaikuttaa mielen rationaaliseen ja intellektuaaliin puoleen. Ashbrook Harvey 2006, 158.

⁷⁸ Carruthers 1998, 2.

Hieronymuksen suhde aistimellisuuteen on siis yleisesti ottaen erittäinkin negatiivinen. Hän myöntää suoraan aistien merkityksen elämän iloisissa ja mielihyvää tuottavissa hetkissä ja kokemuksissa, mutta tämä näyttäytyy askeesin kontekstissa ihmisyyden hankalana puolena. Tämä näkökulma sai paljon tilaa myöhäisantiikin luostariteksteissä, ja sitä on monesti pidetty aikakauden hallitsevana käsityksenä. Tutkija Susan Ashbrook Harvey kuitenkin huomioi, että aistit olivat monille kristityille auktoreille Jumalan luoma väline, joiden kautta ensinnäkin luovittiin fyysisessä maailmassa, mutta kyettiin myös nauttimaan Jumalan luomistyöstä sekä ylipäätään ymmärtämään Jumalan luomaa ja ihmistä ympäröivää maailmaa. Ne olivat siis välttämättömiä apuvälineitä matkalla kohti tietoisuutta Jumalasta.⁷⁹ Tässä ihmisyyden ja jumalallisuuden suhteen kontekstissa aistimellinen maailma näyttäytyy positiivisessa valossa. Lisäksi myöhäisantiikissa esimerkiksi kristillinen liturgia muuntui yhä voimakkaammin erityisen moniaistilliseksi tapahtumaksi, jossa suitsukkeet, laulu, kirkkojen koristelu ja valaistus sekä esimerkiksi pyhien esineiden suutelu loivat voimakkaita kehollistettuja kokemuksia,⁸⁰ joten aistimellisuuden kieltäviä tekstejä ei tule korostaa liikaa.

Aistimellisuuden positiivisempaan luentaan liittyvät myös ”hengelliset” ja ”jumalalliset” aistit.⁸¹ Kristityt kirjoittajat löysivät pyhistä teksteistä sekä aikalaistensa kokemuksista hetkiä, joissa ihminen kykeni kokemaan suoraan ja välittömästi jotain jumalallista, ääretöntä ja luonnollisen maailman ylittävää. Suorat kohtaamiset jumalallisen voiman kanssa tapahtuivat kuolevaisen ruumiin kanssa ja sen kautta, eli ne mahdollistuivat maallisten aistien välityksellä. Erityisen hyvä esimerkki tästä on Laulujen laulu, jonka retoriikka nojaa rikkaan sensoriseen kuvastoon, ja joka kuvaa – kristitylle lukijalle – mystistä suhdetta Sulhasen (Jumala/Kristus) ja morsiamen (kristitty/kirkko) välillä.⁸² Tätä jokseenkin paradoksaalista kokemusta selitettiin muun muassa hengellisten aistien kautta; ne olivat kuin viisi maallista aistia, mutta operoivat ihmisen sisällä ja kykenivät aistimaan fyysisen maailman ulkopuolisia jumalallisia asioita.⁸³ Jo tämän ilmaisun olemassaolo korostaa sitä, kuinka tärkeinä aistien

⁷⁹ Luonnollisesti maalliset, fyysiset (aisti)kokemukset yksinään eivät vieneet Jumalan luo. Aistit välittivät totuuksia Jumalan luomasta maailmasta, mutta niiden tarjoama tietous oli rajoittunutta. Tämä nähtiin muun muassa havainnollistavana esimerkkinä siitä, kuinka jumalallinen maailma ylittää ihmisen käsityskyvyn rajat. Ashbrook Harvey 2006, 111–113.

⁸⁰ Kotila 2004, 91–92.

⁸¹ Ilmaisun *sensus spiritalis* tavataan ensimmäisen kerran Origeneen tekstin latinankielisessä käännöksessä; alkuperäinen ilmaisu on αἰσθητικὴ πνευματικὴ. Gavrilyuk & Coakley 2011, 2.

⁸² Laulujen laulu on yksi tärkeimmistä Raamatun teksteistä askeetikoille, joskin sitä lukiessa täytyi olla valveutunut ja jo oppinut. Hier. *epist.* CVII, 12 (CSEL LV).

⁸³ Ashbrook Harvey 2006, 169–170. Viiden maallisen aistin olemassaoloa pidettiin kiistattomana, mutta hengellisten aistien kohdalla ei ollut olemassa samanlaista konsensusta. Hengelliset aistit eivät siis myöhäisantiikissa koskaan muodostaneet selkeää oppia tai oppikokonaisuutta. Gavrilyuk & Coakley 2011, 1 ja 5.

merkitystä pidettiin osana ihmisen tietoisuuden toimintaa. Kuitenkin monet tärkeät teologit, kuten Augustinus (n. 354–430), Ambrosius (n. 339–397) ja Gregorios Nyssalainen (n. 335–395) kirjoittivat, että sisäisten aistien käyttö mahdollistui huolellisella oman kehon harjoittamisella, jossa osana maalliset aistit tuli tukahduttaa ja jopa tuhota.⁸⁴ Kyseessä on siis monisyinen suhde.

Tämä ajattelutapa on nähtävissä Hieronymuksen teksteissä, vaikka hän ei käytä omassa retoriikassaan ilmaisua sellaisista hengellisistä aisteista, jotka suoraan vastaisivat maallisia vastinparejaan.⁸⁵ Erityisen hyvät esimerkit ovat kaksi kirjettä, LXVIII Castrutiukselle ja LXXVI Abigaukselle, jotka on osoitettu sokeille henkilöille. Kirjeessä Castrutiukselle hän kertoo tarinan Antonios Suuresta ja sokeasta oppineesta Didymuksesta. He keskustelevat keskenään ja Antonios ilmaisee ihailunsa keskustelukumppaninsa oppineisuutta kohtaan. Hieronymus kertoo:

[- -] *sciscitans ait [Antonius]: 'num tristis es, quod oculis carnis careas?' cum ille pudore reticeret, secundo tertioque interrogans tandem elicuit, ut maerorem animi simpliciter fateretur. cui Antonius: 'mirror,' ait, 'prudentem uirum eius rei dolere damno, quam formicae et muscae et culices habeant, et non laetari illius possessione, quam soli sancti et apostoli meruerunt. 'ex quo peruides, quod multo melius sit spiritu uidere quam carne et illos oculos possidere, in quos festuca peccati non possit incidere.'*⁸⁶ (Painotukset kirjoittajan)

[- -] Antonios sanoi kysyvästi: "Et kai ole surullinen sen vuoksi, että olet menettänyt silmäsi?" Silloin hän [Didymus] vaikenä häpeissään, mutta kun [Antonios] oli maanitellut häntä kuulustellen ensin toisen, ja sitten kolmannen kerran, hän tunnusti sielunsa syvän surun. Antonios sanoi hänelle: "Ihmettelen, miten viisas mies on suruissaan sellaisen asian menettämisestä, jonka muurahaiset, kärpäset ja hyttysset omaavat, eikä sen sijaan iloitse siitä ominaisuudestaan, jonka vain Pyhät ja Apostolit ovat ansainneet." Tästä tarinasta voit havaita, kuinka paljon parempi on nähdä hengellä kuin lihalla, ja omistaa nuo silmät, joihin synnin sauva⁸⁷ ei voi vaikuttaa.

Hengellä näkeminen (*spiritu videre*) heijastelee suoraan tätä hengellisten aistien retoriikkaa ja ontologista perusajatusta. Hieronymukselle maallisten aistien koko olemassaolo on oikeastaan merkityksetöntä, mitä tulee Jumalan tuntemiseen – hänen kohdallaan positiivinen aistiretoriikka on siis oikeastaan varattu vain sisäiselle maailmalle. Näiden kahden kirjeen –

⁸⁴ Ashbrook Harvey 2006, 171. Huomaa tässä kuitenkin ero (platonistiseen) dualismiin; ihmisen ruumis ja sielu toimivat tässä yhdessä, jolloin perusajatusta kehosta ja kehollisesta kokemuksesta on moninainen, ellei jopa positiivinen, eikä maailmaa erotella (pahaan) materiaaliseen ja (hyvään) materiaalittomaan. Gavrilyuk & Coakley 2011, 7–8.

⁸⁵ Suoraan näin kirjoittaa esimerkiksi Augustinus, joka ulottaa hengellisten aistien ajatuksen kaikkiin viiteen aistiin. Lootens 2011, 61.

⁸⁶ Hier. *epist.* LXVIII, 2 (CSEL LIV).

⁸⁷ Kts. Luuk. 6:42 (1992).

amat ilmaisut toistuvat myös kirjeessä Abigaukselle – sisältämä vertailu kehollisen ja hengellisen aistin välillä näin konkreettisesti on Hieronymuksen tekstikontekstissa varsin poikkeuksellinen.⁸⁸

Lihalliset, keholliset silmät (*oculis carnis*) on ilmaisu, jota Hieronymus käyttää usein. Esimerkiksi kommentaarissa⁸⁹ Jesajan kirjan luvusta 6 Hieronymus kirjoittaa, kuinka profeetta Jesaja ilmaisee nähneensä Herran omilla silmillään (*oculis meis*).⁹⁰ Seuraavassa lauseessa Hieronymus täsmentää tätä tekstikohtaa kertomalla, että Jesaja kirjoitti nähneensä Herran nimenomaan lihallisilla silmillään (*oculis carnalibus*).⁹¹ Tässä kohtaa hyvin mielenkiintoisesti Hieronymus pohtii itsekin näiden sanojen varsinaista merkitystä, sillä Jumalan näkemisen tulisi muun muassa Mooseksen kirjan⁹² mukaan olla mahdotonta – kyse on perustavanlaatuisesta ontologisesta eroavaisuudesta inhimillisen ja jumalallisen välillä.⁹³ Hieronymus lainaa omien sanojensa mukaan selityksessään juutalaista tulkintatraditiota, jonka mukaan Mooses ei nähnyt Jumalaa sellaisena kuin hän on, vaan sellaisena kuin hän halusi tulla nähtäväksi – tämän hän ulottaa pätemään myös Jesajan kohdalla. Tämän tutkielman kontekstissa tällainen tulkinta on merkittävää siksi, koska se havainnollistaa kehollisten silmien rajoittuneisuutta: Jumalan näkeminen *oculis carnalibus* on mahdotonta, ja aistien varassa on mahdollista tavoittaa vain osa totuutta.

Mutta vielä mielenkiintoisemmaksi tämän tekstikohdan tekee se, että Hieronymus rinnastaa keskenään samankaltaisiksi tilanteet Mooseksen ja Jesajan välillä, vaikka toisen kerrotaan puhuneen Jumalan kanssa kasvotusten (*facie ad faciem*)⁹⁴ ja toisen taas näyssä (*in visionem*). Tässä kohdassa Hieronymus siis sivuaa varsin suurta ontologista aihetta: mikä on todellisen maailman ja unen ja näkyjen maailman ero? Harhautumatta liikaa hengellisten aistien aihepiiristä, on nähtävä tämän pohdinnan valtava merkitys retoriikan kontekstissa. Luostarimeditaatioissa ei nimittäin tehty eroa itse koetun ja opitusti koetun välille.⁹⁵ Yhtä lailla ei eroa ollut meditatiivisen lukemisen ja näkykokemuksen välillä.⁹⁶ Tämä tarkoittaa sitä, että kun Hieronymus kuvailee esimerkiksi näkemäänsä unta, ei ole väliä voiko vastaanottaja itse

⁸⁸ Hengellisestä näkemisestä tarkemmin kts. luku 2.2.

⁸⁹ Tämä on kirje XVIII piispa Damasukselle.

⁹⁰ Kts. Jes. 6:5 (1992).

⁹¹ Hier. *epist.* XVIII, 13 (CSEL LIV).

⁹² ”Herra sanoi vielä: ”Sinä et voi nähdä minun kasvojani, sillä yksikään ihminen, joka näkee minut, ei jää eloon.”” 2. Moos. 33:20 (1992).

⁹³ Gavriilyuk & Coakley 2011, 1.

⁹⁴ Kts. 2. Moos. 33:11 (1992).

⁹⁵ Immonen 2015, 30–31.

⁹⁶ Carruthers 1998, 184.

fyysisesti kokea saman vai ei, koska oman mielensä sisällä hän voi. Tällaiset unet ja näyt muodostivat eräänlaisia kollektiivisia muistoja, joiden varaan meditaatiota oli mahdollista rakentaa.

Hieronymuksen *Iovinianus*-teksti jatkuu vielä aistien esittelyn jälkeen loppukaneetilla. Näiden lukujen alussa mainitsemani konteksti – paastoamisen moraalinen asema suhteessa syömiseen ja juomiseen – tulee erityiseen huomioon tämän aistiteeman käsittelyn lopussa, kun Hieronymus viimein paljastaa, miksi hän aisteja ylipäätään on tässä halunnut käsitellä:

*Sine quatuor sensibus vivere possumus, id est, sine aspectu, auditu, odoratu, atque complexu. Absque gustu autem et cibis impossibile est humanum corpus subsistere. Adesse ergo debet ratio, ut tales ac tantas sumamus escas, quibus non oneretur corpus, nec libertas animae praegravetur; quia et comedendum est, et deambulandum, et dormiendum, et digerendum, et postea inflatis venis, incentiva libidinum sustinenda.*⁹⁷ (Painotus kirjoittajan)

Neljä aistia on sellaista, jota ilman voimme elää; siis, ilman näköä, kuuloa, hajua tai [toisen] koskettamista. Mutta ilman maistamista ja ruokaa ihmisruumiin on mahdotonta elää. Siispä ajattelumme täytyy olla läsnä, jotta söisimme tietynlaista ruokaa ja tietyn verran, niin että ruumista ei kyllästetä, eikä sielun vapautta painosteta: sillä meidän on syötävä, käytävä kävelyllä, nukuttava ja sulatettava, ja jälkeensä suonet pulleina kestävä himon ärsyke.

Voimme siis huomata, että tekstissä maku- ja tuntoaisti nousevat erityiseen keskiöön.

Tuntoaisti erityisen voimakkaan seksuaalisen luonteensa sekä muistamiseen liittyvän erityispiirteensä vuoksi, sekä makuaisti siksi, koska sen kokemista on täysin mahdotonta yrittää kokonaan välttää.⁹⁸ Hieronymus myös liittää näihin aisteihin liittyvät ilmiöt suoraan demonisiin hahmoihin ja vakaviin synteihin. Vaikea suhde ruokaan ja paastoamisen korostuminen näkyvät siinä, kuinka hän katsoo juopuneisuuden, ylellisyyden, haureuden ja kaikkien syntien yleensä olevan ”demonien ruokaa”. Ne tyynnyttävät aistit himolla, ja heti ilmestyessään saavat ihmisen valjastamaan aistit omiin tarkoituksiinsa.⁹⁹ Caroline Walker Bynum kirjoittaakin, kuinka Hieronymukselle ja myös muille ajan teologeille ylensyönti oli usein muiden syntien syynä ja pohjana.¹⁰⁰

Maku- ja tuntoaistin korostuminen linkittyy nähdäkseni myös suoraan antiikin kulttuuriseen kontekstiin. Kuten johdannossa totesin, Hieronymuksen asema teologina perustui ennen

⁹⁷ Hier. *adv. Iovin.* 2, 10 (PL 23).

⁹⁸ Vrt. Tertullianukseen, joka käyttää samaa argumentointia hajuaistin kohdalla, koska ihminen ei voi lakata hengittämästä ja täten haistamasta. Ashbrook Harvey 2006, 38.

⁹⁹ Hier. *epist.* XXI, 13 (CSEL LIV).

¹⁰⁰ Walker Bynum 1987, 214–216.

kaikkea hänen poikkeuksellisen vahvaan kielitaitoonsa, pyhien tekstien tuntemukseensa, sekä myös klassiseen koulutukseensa. Hänen suhteensa antiikin kirjallisuuteen on monisyinen: toisaalta hän tuomitsee antiikin auktorien lukemisen voimakkaasti, koska se estää kunnollisen kristillisen elämän, mutta toisaalta hän hyödyntää paljon klassista retoriikkaa ja filosofiaa osana omaa argumentaatiotaan.¹⁰¹ Hän siis eittämättä tunsi eri filosofisten koulukuntien ajatukset myös aisteihin liittyen. Antiikin maailmassa aistit yhdistettiin kiinteästi sosiaalisen ja fyysisen maailman rakenteisiin, ja niiden kautta moraalioppeihin.¹⁰² Tätä kautta aisteille, kuten ympäröivälle maailmalle, oli mahdollista luoda hierarkiaa.¹⁰³ Platon korosti näköaistin merkitystä yli muiden; Aristoteles taas pohti enemmän kuuloaistin roolia kognitiivisen tiedon välittäjänä, ja yleisesti tunto- ja makuaisteja pidettiin muita alempiarvoisina, koska ne olivat jaettuja ominaisuuksia alempina pidettyjen elämänmuotojen kanssa ja ne liitettiin herkemmin eläimellisiin himoihin.¹⁰⁴

Eryityisesti tämä viimeinen selittäisi hyvin Hieronymuksen varautuneisuutta maku- ja tuntoaisteja kohtaan. Vaikka varsinaista hierarkiaa hän ei aistien välille luokaan, on tämän varautuneisuuden lisäksi huomattava, missä järjestyksessä kohtasimme aistit hänen luetteloinnissaan: näkö, kuulo, haju, maku ja tunto. Tämä järjestys vastaa aristoteelista näkemystä aistien hierarkiasta, edeten paremmasta huonompaan.¹⁰⁵ Retorisesti listassa korostuu näkö, ja sen jälkeen kuulo. Näkö- ja kuuloaistiin liittyvät aspektit saavatkin kaikkein eniten suoraa huomiota hänen askeettisissa teksteissään.

Tässä kohtaa on erityisen tärkeää huomata *Iovinianus*-tekstin konteksti, joka on paastoaminen. Tässä raamissa on luonnollista, että makuaisti korostuu kaikkein eniten. En kuitenkaan näe tämän vääristävän tekstikohdan mahdollisuutta toimia Hieronymuksen yleisen ajattelumallin edustajana, koska se on varsin ainutlaatuinen: missään muussa läpikäymässäni tekstissä ei ollut näin selkeitä ja yksiselitteisiä mainintoja aistien roolista tai toiminnasta osana

¹⁰¹ Esimerkiksi tässä analysoinnin alla olevassa *Iovinianus*-tekstissä hän myöhemmin tukee päätelmiään raamatullisten profeettojen, klassisten filosofien sekä tavallisten ihmisten esimerkkien kautta. Hieronymus kuuluisasti ”hylkäsi” antiikin auktorit osana askeettista kääntymystään erämaassa (kts. XXII, 30), mutta tutkija Kate Cooper huomioi tämän olevan varsin arbitraarinen tekstikohta, sillä todellisuudessa kristilliset (roomalaiset) auktorit saivat saman kirjallisen koulutuksen kuin aiemminkin; klassisen kirjallisuuden hylkääminen, tai ainakin tällaisen teon väittäminen, on siis pikemminkin retorinen keino. Cooper 1996, 88–91.

¹⁰² Toner 2014, 4–8; Ashbrook Harvey 2006, 156.

¹⁰³ Aistimaailman hierarkisointi on ylikulttuurinen ilmiö, joka liittyy aina ympäröivään sosiaaliseen järjestelmään ja sen arvomaailmoihin. Howes 2005, 10.

¹⁰⁴ Ashbrook Harvey 2006, 104; Gavrilyuk & Coakley 2011, 8.

¹⁰⁵ Jütte 2005, 61–71; Aistien viisijako yleensäkin liitetään Aristoteleen, mutta on huomioitava, että hän liittää maun (ja osittain) näön tuntoaistin alaisuuteen, jolloin viisijako on hieman monimutkaisempi. Stewart 2005, 61; Kts. erit. Arist. *De an.* II, 7–11 ja III, 12–13 (418b–424a ja 434b–435b).

kristityn elämää.¹⁰⁶ Nimenomaan paastoamista puhuminen saa Hieronymuksen ylipäättään kirjoittamaan aisteista yksityiskohtaisesti, mikä korostaisi näkemystäni siitä, että hänelle makuaisti on yksi vaikeimmista aspekteista ihmiskehon aistimellisuudessa.¹⁰⁷ Kyse ei siis mielestäni ole vain tätä tekstikohtaa sävyttävästä puhtaan tyyliretorisesta keinosta, jossa makuaisti on keskiössä tekstuaalisen asemansa eikä merkityksensä vuoksi.

Tässä luvussa olemme nähneet kolme tärkeää aspektia Hieronymuksen aistillisessa retoriikassa ja ajattelussa: aistien ja tunteiden välisen yhteyden ja vuorovaikutuksen, aistien suhteen mielen ja muistin toimintaan, sekä Hieronymuksen ajatukset liittyen viiden aistin väliseen hierarkiaan, jossa hän aktiivisesti korostaa eniten tunto- ja makuaisteja. Kun siirryn tämän ensimmäisen käsittelyluvun toiseen osaan, jossa pohdin askeettisen elämäntavan suhdetta aistimelliseen retoriikkaan ja elettyyn elämään, tulen käsittelemään hänen retoriikkaansa laajemmin, niin että jokainen aisti saa tilaa ja pohdintaa osakseen. En halua tämän vääristävän todellisuutta siitä, että läpikäymissäni teksteissä maallisten aistien retoriikka ei ole systemaattisesti tärkeässä roolissa muuten kuin tässä teoksessa.

Olen jaotellut seuraavan luvun etenemään eri aistien mukaan, aloittaen Hieronymuksen oman järjestyksen mukaan näköaistista. Jokaisen aistin kohdalla käsittelem kyseisen aistin merkitystä askeettiselle elämälle ja sen retorista asemaa osana Hieronymuksen askeettisen elämän tulkintaa. Näiden ohella käsittelem myös tiettyjä erityispiirteitä, kuten esimerkiksi kasvatuksellista aspektia ja sukupuolikysymyksiä. Useat näistä aihepiireistä eivät kuitenkaan liity vain yhteen aistiin, vaan koskettavat elettyä elämää yleisesti. Tämä jaottelu on siis tietoisesti arbitraarinen, ja sitä säätelee enemmän tutkielman etenemisen kannalta valittu lokeroiminen, kuin lähdemateriaalin antama tuki.

2.2 Aistien rooli askeettisen elämän ohjeistuksissa

Paulus ex persecutore fit praedicator; oculis carnalibus excaecatur, ut mente plus uideat [- -].¹⁰⁸

Ja näin Paavalista tuli vainoajan sijaan opettaja; lihalliset silmät sokaistiin, jotta mieli kykeni näkemään enemmän [- -].

¹⁰⁶ En ole lukenut Hieronymuksen koko tuotantoa, mutta olen käynyt läpi muun muassa koko kirjekorpuksen. Kirjeet muodostavat tyylivaihtelevuutensa puolesta hyvän otannan Hieronymuksen teksteistä, joten suoran aistiretoriikan vähäisyys on varsin huomattavaa.

¹⁰⁷ Kirjeessä XXII hän pitää nautintoa aiheuttavista ruoista luopumista vaikeampana kuin oman perheen hylkäämistä. Hier. *epist.* XXII, 30 (CSEL LIV).

¹⁰⁸ Hier. *epist.* XVI, 1 (CSEL LIV).

Matkalla Damaskokseen apostoli Paavali, silloin Saul, koki Uuden Testamentin mukaan kääntymyksen. Tuossa hetkessä taivaallinen valo ympäröi ja sokaisi hänet, hän kuuli Kristuksen äänen, eikä hän nähnyt mitään kolmeen päivään.¹⁰⁹ Hieronymuksen tulkinnan mukaan hän kykeni näin näkemään jotain, mikä oli ollut aiemmin mahdotonta. Kirjoitin luvussa 2.1 lyhyesti lihallisten silmien ja hengellisten silmien suhteesta, joka on tässä lainauksessa keskiössä; kehon silmien sokeuttaminen avaa portit hengellisille silmille, jotka kykenevät näkemään jumalallisen. Tällainen muutosprosessi tavataan ajatuksena muun muassa Origeneella, jonka ajattelutapa ruumiista ja sielusta oli varsin platonistisen kahtiajakautunut.¹¹⁰

Hieronymuksella ei esiinny systemaattista ajatusta maallisten aistien muuntumisesta hengellisiksi, mutta oman maallisen ruumiin päihittämisen narratiivi hänellä on kuitenkin läsnä. Askeetikon elämäntyön palkinnon saavuttaminen, yhteys Jumalaan ja paratiisiin, vaati omien aistien ylittämistä. Hieronymus kirjoittaa Eustochiumille:

*Egredere, quaeso, paulisper e corpore et praesentis laboris ante oculos tuos pinge mercedem, quam nec oculus uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit.*¹¹¹
(Painotus kirjoittajan)

Astu ulos, pyydän, ruumiistasi hetkeksi, ja maalaa silmiesi eteen palkinto tekemästäsi¹¹² työstä; palkinto, jota ”silmä ei ole nähnyt eikä korva kuullut, ja joka ei ole käynyt ihmisen sydämeen”¹¹³.

Ensinnäkin huomaamme taas (*de*)*pingo*-verbin moniaistillisen, tai tässä oikeastaan yliaistillisen merkityksen.¹¹⁴ Eustochiumin tulee ”maalata silmiensä eteen” jotain sellaista, mitä silmä ei ole nähnyt tai korva kuullut. Tämän hän voi tehdä astumalla ulos (*egredior*¹¹⁵) ruumiistaan. Tämä pienesti paradoksaalinen ilmaisu on hyvä esimerkki Hieronymuksen aistiretoriikasta, jossa on selkeästi läsnä ajatus hengellisestä ulottuvuudesta, jota sanallistetaan maallisten aistien kautta.

¹⁰⁹ Ap. t. 9:1–19 (1992).

¹¹⁰ Gavrilyuk & Coakley 2011, 12; McInroy 2011, 31 ja 33. Hieronymus arvosti Origeneeta ja hänen teologista työtään paljon, ja tunsu kattavasti tämän kirjallisen tuotannon; kts. esim. kirje XXXII Paulalle, jossa hän luettelee Origeneen tuotantoa. Hier. *epist.* XXXII (CSEL LIV). Tämän tutkielman rajoissa en kykene analysoimaan Origeneen aistiretoriikan mahdollista vaikutusta Hieronymuksen teksteihin, mutta haluan silti huomioida tämän samankaltaisuuden.

¹¹¹ Hier. *epist.* XXII, 41 (CSEL LIV).

¹¹² Kirjaimellisesti: ”tämänhetkisestä”.

¹¹³ Kts. 1. Kor. 2:9 (1992).

¹¹⁴ Carruthers 1998, 208.

¹¹⁵ Verbillä on myös selkeä voittamisen ja ylittämisen merkitys, mutta haluan käänöksessäni painottaa *ex*-preposition mukanaan tuomaa liikettä ulos jostakin. Eustochiumin ei tule vain päihittää vaan jokseenkin kirjaimellisesti päästä ulos omasta ruumiistaan ja sen rajoituksista.

Tällaisen sisäisen katseen ja näkemisen merkitystä ei voi korostaa liikaa askeettisessa ja teologisessa retoriikassa yleensä. Kirjoittaessaan ruumiin ja lihan vaaroista¹¹⁶ Eustochiumille, Hieronymus kehottaa tätä rukoilemaan juuri silmien avautumista. Hän sanoo: ”Ja sitten, kun silmäsi on avattu, tulet näkemään tulisen vaunun, joka nostaa sinut taivaisiin kuten Eliaan (*et apertis oculis uidebis igneum currum, qui te ad exemplum Heliae in astra sustollat*).”¹¹⁷ Sisäinen näkeminen ylittää tässä siis kaikki ruumiin haastavuudet. Carruthers kirjoittaa, kuinka meditatiivisessa rukoustyössä tapahtuva spirituaalinen visualisointi ja hengellisen (mieli)kuvan tuottaminen tapahtui sen materiaalin pohjalta, jota ruumiilliset aistit tuottivat.¹¹⁸ Yksinkertaistettuna voisi siis todeta, että hengellinen mielikuvitus (kirjaimellisesti ymmärrettyinä) oli moniaistillinen prosessi. Sisäinen näkeminen, mihin Hieronymus yllä viittaa, ei siis viittaa suoraan näköaistiin, tai edes rajattuna vain hengelliseen näköaistiin, vaan se tulee ymmärtää huomattavasti laajempaa konseptina, pikemminkin *ymmärryksenä* Jumalasta. Tutkija Mark J. McInroy huomioi samanlaista ajattelua Origeneella, mutta painottaa myös sitä, että aistiretoriikassa luennat ymmärtämisestä, hengellisistä aisteista ja metaforisesta kielenkäytöstä eivät sulje toisiaan pois, vaan voivat toimia yhtäaikaaisesti.¹¹⁹

Askeetikolle hengellinen näkeminen oli siis hyvin tärkeää, ja sen saavuttamista tuli rukoilla Jumalalta. Lihallista näkemistä ei kuitenkaan itseään kirjaimellisesti sokaisematta voinut mitenkään täysin estää, eikä tällaiseen myöskään kannustettu, sillä näkö- ja kuuloaisti yhdessä mahdollistivat Raamatun lukemisen.¹²⁰ Kaupunkiympäristö oli kuitenkin täynnä monia askeetikon elämään kuulumattomia näkyjä. Edellisessä luvussa kirjoitin, kuinka Hieronymus liitti näköaistin vaaroihin visuaaliset näytännöt, kuten sirkushuvit, atleettien ja näyttelijöiden esitykset, sekä naisten kehot, joita koristivat korut ja näyttävät vaatteet. Nämä olivat vaarallisia siksi, koska pelkkä näyn herättämä ajatus oli tarpeeksi synnin tekemiseen.¹²¹ Tällaisten kaupungin näkyjen välttäminen oli luonnollisesti mahdollista omaan kotiin sulkeutumalla, mutta tämäkään ei tarjonnut täyttä suojaa. Hieronymus kirjoittaa

¹¹⁶ Näitä vaaroja hän kuvaa ”vihollisten sotajoukoiksi”, mikä on sama ilmaus, jota hän käyttää myös aisteista puhuttaessa. Kts. luku 2.1.

¹¹⁷ Hier. *epist.* XXII, 3 (CSEL LIV).

¹¹⁸ Carruthers 1998, 175.

¹¹⁹ McInroy 2011, 23, 29–30. Huomaa vielä samankaltaisuus myös Augustinuksen hengellisten aistien ajattelun kanssa; tutkija Matthew Lootens huomioi samaa jaotteluongelmaa hengellisen aistin, ymmärtämisen ja metaforisen kielenkäytön välillä. Lootens 2011, 60.

¹²⁰ Jütte 2005, 65.

¹²¹ ”Mutta minä sanon teille: jokainen, joka katsoo naista niin, että alkaa himoita häntä, on sydämessään jo tehnyt aviorikoksen hänen kanssaan.” Matt. 5:28 (1992). Hieronymus viittaa tähän kohtaan usein. Kts. esim. Hier. *epist.* XXII, 5 (CSEL LIV).

Eustochiumille Simsonista ja Daavidista¹²², jotka tulivat vietelleyksi omissa palatseissaan, ja lopettaa puheenvuoron huomioon: ”Kiinnitä nyt siis tarkkaan huomio siihen, kuinka edes kotona ei ole mitään, mitä olisi turvallista katsoa (*ubi et illud breuiter adtende, quod nullus sit, etiam in domo, tutus aspectus*).”¹²³ Yhteys Eustochiumin omaan asumistilanteeseen on ilmeinen, sillä hän asui kirjeen kirjoittamisen aikaan vielä Roomassa, tavallisen kotitalouden osana.

Tämä on se viesti, jonka hän haluaa Eustochiumin ymmärtävän – oma kotikaan ei ole turvallinen silmien käyttöön. Hieronymukselle sekä askeetikon oma katse, että katsotuksi tuleminen aiheuttavat vaaraa. Aloitin tämän tutkielman johdannossa lainaamalla tekstikohtaa, jossa Hieronymus anelee Eustochiumia olemaan näyttämättä Herran temppeliä (siis itseään) julkisesti tai ylipäättään ulkopuolisille ihmisille. Hän jatkaa tästä aiheesta, puhuen hänen kodissaan mahdollisesti vierailevista henkilöistä:

*tu quidem simpliciter loqueris et ignotos quoque blanda non despicias, sed aliter inprudici uident oculi. non norunt animae pulchritudinem considerare, sed corporum.*¹²⁴ (Painotus kirjoittajan)

Sinä todella saattaisit puhua vaatimattomasti, etkä myöskään kohteliaana kohtelisi kaltoin¹²⁵ tuntemattomia [ihmisiä], mutta epäpuhtaat silmät näkevät väärin; ne eivät osaa hahmottaa sielun kauneutta, vaan [näkevät vain] ruumiin.

Näiden epäpuhtaiden silmien tuijotus likaisi myös Eustochiumin, eli vaaraa aiheuttavat omien silmien lisäksi muiden pahat katset. Tämä tematiikka on aisteihin liittyvistä aspekteista Hieronymuksen kirjekorpuksessa kaikkein yleisin, ja näköaistilla on ylivoimainen rooli askeettisen elämän ohjeistuksissa.¹²⁶ Mielestäni tätä selittävät selkeät syyt, joita olemme aiemmin havainnoineet, kuten näkemisen retorinen moniulottuneisuus, näköaistin merkitys vanhastaan filosofisessa ajattelussa ja ajatus silmistä ikkunana sieluun. Tähän voi hyvin vielä lisätä sen konkreettisen haasteen, jonka näköaisti olisi maailmasta vetäytyneelle mutta kaupungissa elävälle aristokraatille aiheuttanut – houkutus ja vaarallisia katseita oli kaikkialla.

Oman kodin tilaa tuli siis pyrkiä hallitsemaan. Tässä – kuten myös muiden aistien kohdalla – Hieronymuksen strategia aistien hallintaan on kontrolloiva. Hänen mielestään ei ole parempi

¹²² Simson ja Delila, kts. Tuom. 16 (1992); Daavid ja Batseba, kts. 2. Sam. 11 (1992).

¹²³ Hier. *epist.* XXII, 12 (CSEL LIV).

¹²⁴ Hier. *epist.* XXII, 23 (CSEL LIV).

¹²⁵ Kirjaimellisesti: ”katsoisi nuivasti”.

¹²⁶ Myös esimerkiksi Augustinuksen aistiretorikassa näköaistilla, niin lihallisella kuin hengellisellä, on kaikkein suurin rooli. Lootens 2011, 57–58 ja 60.

kohdata houkutukset, ja sitten torjua ne, vaan yrittää välttää kaikkea houkutusta aiheuttavaa ylipäätään.¹²⁷ Tämä näkyy siinä, kuinka hän yrittää hallita suojattiansa elinympäristöä, ja sitä kautta aistimaailmaa. Tematiikka näkyy kirjeessä Eustochiumille, mutta vielä vahvemmin hän ajaa tätä strategiaa kasvatuksellisissa kirjeissään. Tästä koko korpuksen paras esimerkki on kirje CVII, kirje Laetalle tyttären kasvattamisesta (*de institutione filiae*).

Vuosien 400 ja 402 välillä¹²⁸ Hieronymus kirjoitti kirjeen Laetalle, Eustochiumin veljen Toxotiuksen vaimolle, joka oli pyytänyt tältä ohjeistuksia tyttärensä Paulan kasvattamiseen. Laeta ja Toxotius olivat luvanneet Paulan neitseeksi jo ennen tämän syntymää, joten hänet kasvatettiin alusta alkaen luostarielämää ajatellen.¹²⁹ Sekä Laeta että Toxotius olivat kristittyjä, mikä antoi Hieronymukselle vapaammat kädet ohjeistusten suhteen, kun ristiriidat aristokraattisen roomalaisen uskontokulttuurin ja kristinuskon välillä eivät repineet pariskuntaa niin vahvasti.¹³⁰

Neljännessä kappaleessa Hieronymus aloittaa juhlallisesti ohjeistuksensa:

*Sic erudienda est anima, quae futura est templum domini. nihil aliud discat audire, nihil loqui, nisi quod ad timorem dei pertinet. turpia uerba non intellegat, cantica mundi ignoret, adhuc tenera lingua psalmis dulcibus inbuatur. [- -] ne discat in tenero, quod ei postea dediscendum est.*¹³¹

Näin on koulutettava sielu, josta on tuleva Herran temppeli. Sen ei tule oppia kuulemaan tai puhumaan mitään muuta, kuin mikä liittyy Jumalan pelkoon. Älköön hän ymmärtäkö likaisia sanoja ja jättäköön hän huomiotta maailman laulut; kostukoon hänen vielä nuori kielensä psalmien suloudesta. [- -] Älköön hän oppiko lapsena mitään sellaista, mistä myöhemmin täytyisi oppia pois.

Tätä seuraa ohjeistus siitä, miten Paula tulee opettaa lukemaan, ja missä järjestyksessä tämän tulee lukea mikäkin Raamatun teksti. Kiinnitän kuitenkin huomioni siihen, kuinka Hieronymus puuttuu tässä ohjeistuksessa Paulan kuuloaistiin liittyvään kognitiiviseen prosessiin. Koska Paulaa kasvatetaan jo syntymästä askeetikoksi, on hänet mahdollista Hieronymuksen mukaan saada ymmärtämään vain ja ainoastaan sanoja ja äännteitä, jotka

¹²⁷ Kts. esim. Hier. *epist.* CVII, 8 (CSEL LV).

¹²⁸ Williamsin kronologian mukaan. Williams 2006, 293.

¹²⁹ Hier. *epist.* CVII, 3 (CSEL LV).

¹³⁰ Tähän kiinnitän erityistä huomiota jo siksi, että Hieronymus omistaa kirjeen kaksi ensimmäistä lukua lähes kokonaan Paulan perhehistorialle, jossa korostuvat (roomalaiset) aristokraattiset juuret, mutta lähiperheen kristillisyyttä.

¹³¹ Hier. *epist.* CVII, 4 (CSEL LV).

liittyvät Jumalan pelkoon. Jumalan pelko¹³² oli meditatiivisen rukouselämän kulmakivi; pelkoa ja ahdistusta käytettiin meditatiivisen työn laukaisevina tunnetiloina.¹³³

Luostarimeditaation harjoittaminen vaati tätä kognitiivista kykyä ymmärtää ympäröivää (aistein havaittavaa) maailmaa ja sen merkkejä Jumalan Sanan ilmentymänä, ja tämä vaati oikeanlaisen koulutuksen.¹³⁴

Hieronymuksen koko kirjekorpuksessa kuuloaistin kohdalla korostuu kaikkein eniten hiljaisuus. Vaikeneminen oli tärkeä hyve niin yksittäiselle kristitylle, kuin esimerkiksi kenobiittiyhteisöille, joita Hieronymus kuvaa kirjeessä XXII.¹³⁵ Puhuminen itsessään ei ollut pahasta, vaan vaikenemisen tarkoituksena oli ennen kaikkea auttaa kristittyä välttämään vääränlaista, epäpuhdasta puhetta.¹³⁶ Tällaiseen Hieronymus viittaa yllä olevassa lainauksessa ilmaisulla *turpia verba*, jolla hän viittaa muun muassa kirosanoihin sekä antiikin auktorien teksteihin ja sanontoihin laajemmalti.¹³⁷ Teemu Immonen kirjoittaa, kuinka luostarimeditaatio ylipäätään mahdollistui jo edellä mainitun koulutuksen, sekä hiljaisuuden kautta. Yllä lainaamani kohta aloittaa Laetan kirjeen varsinaisen ohjeistuksellisen osuuden, joten se korostaa kuuloaistin merkitystä askeetikoksi kasvamisessa. Oikeanlainen äänimaisema oli valtavan tärkeä, ja oli välttämätöntä kyetä hallitsemaan sitä.

Keinot tähän ovat kuitenkin vähintäänkin haastavat. Hieronymus ohjeistaa, että kun Paula on kasvanut hieman vanhemmaksi, tämän tulee sulkeutua muulta taloudelta omaan yksinäisyyteensä ja pyhien tekstien pariin, niin pitkälti kuin mahdollista. Jännite kodin äänekkään ja elämäntäyteen ympäristön ja asketismin vaativan hiljaisuuden välillä on tämän jälkeenkin kuitenkin jatkuvasti läsnä:

*non habeat conloquia saecularium, non malarum uirginum contubernia, non intersit nuptiis seruulorum nec familiae perstreptentis lusibus misceatur.*¹³⁸

¹³² Pelko tarkoittaa nähdäkseni tässä laajasti nöyryyttä kaikkivaltiaan Jumalan edessä, ja liittyy myös mm. rakkauteen. Kts. esim. Aug. *civ.* 14, 9 (PL 41), jossa Augustinus käsittelee pyhää pelkoa (*timor castus*) ja oikeanlaista pelkoa, ja Aug. *doct. christ.* II, 7, 9 (PL 34), jossa Jumalan pelko (*timor Dei*) on meditaation alkutunne.

¹³³ Kuten Carruthers itse painottaa, tällaista tunnetilaa ei tule ajatella sivistymättömänä tai alkukantaisena. Carruthers 1998, 80–81 ja 266.

¹³⁴ Immonen 2015, 35 ja 39.

¹³⁵ Hier. *epist.* XXII, 35 (CSEL LIV).

¹³⁶ Immonen 2015, 23–24.

¹³⁷ Kirjeessä XXI Damasukselle hän toteaa, että runoilijoiden laulut, maallinen tietämys sekä reetorien puhenäytännöt ovat demonista ruokaa. Samassa yhteydessä hän soimaa kristittyjä, jotka käyttävät perinteisiä antiikin sanontoja ja kiro sanoja, jotka liittyvät uskontokulttuuriin. Hier. *epist.* XXI, 13 (CSEL LIV).

¹³⁸ Hier. *epist.* CVII, 11 (CSEL LV).

Hän ei saa pitää maallisia keskusteluita, eikä seurustella huonojen neitsyiden¹³⁹ kanssa; hän ei saa olla paikalla orjien häissä, eikä sekaantua talouden meluisiin peleihin.

Samat aiheet toistuvat kasvatuksellisessa kirjeessä Pacatulalle, jonka Hieronymus kirjoitti vuosikymmenen myöhemmin vuonna 413¹⁴⁰:

*nullum impudicum uerbum nouerit et, si forte in tumultu familiae discurrentis aliquid turpe audierit, non intellegat. [- -] in cubiculo suo totas delicias habeat. numquam iuuenculos, numquam cincinnatos uideat uocis dulcedine per aures animam uulnerantes.*¹⁴¹

Hänen ei koskaan tulisi tuntea epäpuhdasta sanaa, mutta jos hän pakosta talouden häärinän melusissa jotain likaista kuulee, älköön hän sitä ymmärtäkö. [- -] Kaikki nautinnot löytäköt hän kamaristaan. Hän ei saa nähdä yhtäkään nuorukaista, yhtäkään kiharapäätä, joka äänensä suloudella [pääsisi sisälle] sieluun haavoittuvaisten korvien kautta.

Kristillisessä aristokraattisessa taloudessa häärivät papit ja munkit, jotka johtivat liturgioita ja toimivat hengellisinä oppi-isinä.¹⁴² Aristokraattiset askeetikot eivät myöskään luopuneet palvelijoistaan, jotka Hieronymuksen ideaalin mukaan muodostuivat muista neitsyistä sekä leskistä. Palvelusväen askeettisuus ei tarkoittanut kuitenkaan tasa-arvoisuutta, vaan sosiaaliset asemat ja palvelussuhteet pysyivät mitä ilmeisemmin kaupunkiyhteisöissä ennallaan. Paula esimerkiksi jakoi luostarinsa Betlehemissä tarkoituksellisesti niin, että saman talouden ylhäisön ja palvelusväen edustajat eivät toimineet keskenään, jotta palvelussuhteiden hierarkiat ja konventiot ainakin osittain rikkoutuisivat.¹⁴³ Palvelusväen hääräminen ja tällaiset kotitalouden äänet olivat siis erityinen kompastuskivi aristokraattisille askeetikoille, ja korostetusti keskellä kaupunkia asuneille askeetikoille, sillä oman talouden väen lisäksi taloudessa vierailivat muut saman sosiaalisen piirin edustajat ja klientit. Esimerkiksi näihin kuului naimisissa olevia henkilöitä, joiden kanssa olemista Hieronymus haluaa askeetikoiden välttävän. Heihin Hieronymus liittääkin yhden hänelle erityisen vaivaannuttavan kotitalouden äänen, nimittäin vauvan itkun. Hän yhdistää sen erityisesti avioliiton huonoihin puoliin ja rinnastaa sen jopa lapsikuolleisuuteen ja muihin vastaaviin ahdistusta aiheuttaviin tekijöihin.¹⁴⁴

¹³⁹ Hieronymus piti huonoina neitsyinä sellaisia, jotka olivat neitsyitä vain fyysisesti, mutta ajatuksissaan himoitsivat vääriä ja pahoja asioita. Hier. *epist.* XXII, 5 (CSEL LIV).

¹⁴⁰ Williams 2006, 300.

¹⁴¹ Hier. *epist.* CXXVIII, 4 (CSEL LVI).

¹⁴² Bowes 2008, 80. Kts. Hier. *epist.* CXXVII, 3 (CSEL LVI).

¹⁴³ Hier. *epist.* CVIII, 20 (CSEL LV).

¹⁴⁴ Kts. erit. Hier. *epist.* XLVIII, 18 (CSEL LIV) ja L, 5 (CSEL LIV). Samaan kiinnittävät huomiota myös Katajala-Peltomaa ja Vuolanto tutkimuksessaan. Katajala-Peltomaa & Vuolanto 2013, 229–230.

Kuuloaistilla on Hieronymuksen askeettisessa retoriikassa vain hieman pienempi rooli kuin näköaistilla. Näiden aistien rooli yli muiden näkyy esimerkiksi kirjeessä Eustochiumille, jossa kaikki aistit kyllä saavat tilaa erilaisten kielellisten kuvausten kautta, mutta näkö- ja kuuloaistien tuomille haasteille ja vaaroille on omistettu omat kokonaiset ja selkeimmät osuudet.¹⁴⁵

Kuten myös totesin aiemmin, näkö ja kuulo yhdessä mahdollistivat Raamatun lukemisen. Tämä suhde pyhään kirjallisuuteen ja rukouselämään näyttäytyy kirjeissä kuitenkin moniaistillisena. Tässä kohtaa poikkeankin Hieronymuksen käyttämästä aristoteelisesta aistijärjestyksestä, ja otan käsittelyyn tuntoaistin, koska sillä on mielestäni kirjeissä oma roolinsa osana meditatiivista rukouselämää ja Raamatun lukemista. Hieronymus kehottaa ohjeistuksellisten kirjeidensä vastaanottajia meditatiiviseen rukouselämään ja lukemiseen (*lectio*), joka rakentui hetkipalvelusten kautta.¹⁴⁶ Kirjeessä CXXV kaupungissa asuneelle munkille Rusticukselle Hieronymus ohjeistaa, miten lukeminen ja rukoilu auttavat välttämään vääränlaisia ajatuksia:

[- -] *et inter frequentiam puellarum per diem uideas, quod noctibus cogites. numquam de manu et oculis tuis recedat liber, psalterium discatur ad uerbum, oratio sine intermissione, uigil sensus nec uanis cogitationibus patens.*¹⁴⁷ (Painotus kirjoittajan)

[- -] ja [kodissasi] näkisit päivittäin joukoittain neitoja, joita öisin sitten pohtisit. Älä anna koskaan kirjan kadota kädestäsi tai silmistäsi, opettele psalmien kirja ulkoa, rukoile tauotta; [tee tämä kaikki] valppain mielin, älä turhamaisille ajatuksille avoinna.

Kirjeessä LX hän taas kuvailee presbyteerinä toiminutta Nepotianusta:

*Quotiens ille transmarinis epistulis deprecatus est, ut aliquid ad se scriberem! [- -] feci ergo, quod uoluit, et breui libello amicitias nostras aeternae memoriae consecraui; quo suscepto Croesi opes et Darii diuitias se uicisse iactabat. illum oculis, illum sinu, illum manibus, illum ore retinebat: cumque in strato frequenter euolueret, super pectus soporati dulcis pagina decidebat.*¹⁴⁸ (Painotus kirjoittajan)

Kuinka usein hän meren takaa kirjein anoikaan, että kirjoittaisin hänelle jotain! [- -] tein sitten lopulta, kuten hän pyysi, ja talletin lyhyen kirjan¹⁴⁹ kautta ystävytemme ikuiseen muistiin; ja sen vastaanottaessaan hän ylpeili voittaneensa Kroisoksen omaisuuden ja Dariuksen rikkaudet. Hän omisti sen silmillään, povellaan, käsillään ja

¹⁴⁵ CSEL:n editiossa luvut 23 visuaalisille elementeille ja 24 auditiivisille. Hier. *epist.* XXII, 23 ja 24 (CSEL LIV).

¹⁴⁶ Hetkipalvelukset eivät tässä vaiheessa olleet vielä vakiintuneet. Hieronymus puhuu kuudesta, jotka vastaavat osin myöhempiä vakiintuneita benediktiinisiä hetkiä. Hieronymus ja hetkipalvelukset kts. Hier. *epist.* CVII, 9 (CSEL LV); XXII, 37 (CSEL LIV); CVIII, 20 (CSEL LV) ja CXXX, 15 (CSEL LVI).

¹⁴⁷ Hier *epist.* CXXV, 11 (CSEL LVI).

¹⁴⁸ Hier. *epist.* LX, 11 (CSEL LIV).

¹⁴⁹ Hier. *epist.* LII (CSEL LIV).

korvallaan: ja kun hän usein vuoteella [maatessaan] rullasi sen auki, hän ajautui uneen tuo suloinen sivu rintansa päällä.

Tämä jälkimmäinen lainaus ei kuvaa Raamatun lukemista, mutta on Hieronymukselle poikkeuksellisen voimakas kuvaileva tekstikohta lukemisesta ylipäättään. Se myös toistaa askeetikoille annettuja ohjeistuksia siitä, kuinka näiden tulee lukea niin kauan, kunnes he nukahtavat pää pyhälle sivulle nojaten.¹⁵⁰ Lukemisessa Hieronymuksen mukaan hyödynnetään kolmea aistia – kuuloa, näköä ja tuntoa – ja oikeanlaista mielentilaa.¹⁵¹ Pyhien tekstien päälle nukahtaminen ja niiden jatkuva kädessä pitäminen korostavat askeetikon ja käsikirjoituksen fyysistä suhdetta. Erityisesti vaikeassa ympäristössä elävälle Rusticukselle on Hieronymuksen mielestä olennaista, että tämä on jatkuvassa fyysisessä kontaktissa pyhän tekstin kanssa. Raamatun ja pyhien tekstien merkitys yleensä ei realisoitunut kristityille vain kuullun Sanan kautta, vaan pyhät tekstit olivat materiaalisina objekteina hyvin merkityksellisiä. Raamatun käsikirjoitus tai sen osa oli pyhänä objektina välittäjä ihmisen ja jumalallisen välillä, ja kykeni myös suojelemaan kantajaansa.¹⁵²

Robert Jütte kuvaa tuntoaistia ”aistien ääripäänä”, sillä se on usein historian aikana asetettu aistien hierarkiassa joko ylimmäksi tai alimmaksi.¹⁵³ Hieronymuksella ajatusmalli on tässä paljolti samankaltainen. Luvussa 2.1 huomioin tuntoaistin erityistä vaarallisuutta seksuaalisessa kontekstissa, ja myös askeettisissa ohjeistuksissa tämä ajatus on läsnä jatkuvana kieltona eristäytyä muusta maailmasta. Mutta, kirjeissä on myös havaittavissa, kuinka tuntoaisti auttaa askeetikkoa olemaan osa jotain pyhää, ja myös rakentamaan itselleen turvallista pyhää tilaa epämieluisassa ympäristössä. Näistä jälkimmäiseen palaan tarkemmin luvussa 3.2, mutta annan tässä vielä esimerkin tuntoaistin välittömyyden tuomasta merkityksellisyydestä.

Kirjeessä XLVI Paula ja Eustochium yrittävät taivutella Marcellaa muuttamaan luokseen Pyhälle maalle. Yksi heidän käyttämistään argumenteista liittyy Raamatun pyhien paikkojen ja pyhimysten hautojen luona vierailemiseen, joka olisi Pyhällä maalla mahdollista, toisin kuin Roomassa. He kirjoittavat:

maledictam terram nominant, quod cruorem domini hauserit, et quomodo benedicta loca putant, in quibus Petrus et Paulus, Christiani exercitus duces, sanguinem fudere

¹⁵⁰ Kts. esim. Hier. *epist.* XXII, 17 (CSEL LIV).

¹⁵¹ Robertson 2011, 72–81. Robertson käsittelee myös kirjettä CVII, sekä Hieronymuksen yhteyttä klassiseen koulutukseen.

¹⁵² Miller Parmenter 2013, 68–81.

¹⁵³ Jütte 2005, 69.

*pro Christo? si seruorum et hominum confessio gloriosa est, cur domini et dei non sit gloriosa confessio? martyrurum ubique sepulchra ueneramur et sanctam fauillam oculis adponentes, si liceat, etiam ore contingimus [- -].*¹⁵⁴

*ergone erit illa dies, quando nobis liceat speluncam saluatoris intrare? in sepulchro domini flere cum sorore, flere cum matre? crucis deinde lignum lambere et in oliueti monte cum ascendente domino uoto et animo subleuari?*¹⁵⁵

Jotkut kutsuvat maata kirotuksi, sillä se on juonut Herran verta; millä ihmeen tapaa siis sellaisia paikkoja [Roomaa] voi kutsua siunatuksi, jossa Pietari ja Paavali, kristittyjen joukkojen johtajat, vuodattivat verensä Kristuksen puolesta? Jos orjien ja ihmisten marttyyrius on kunniakasta, miten Herran ja Jumalan marttyyrius ei tätä ole? Kaikkialla kunnioitamme marttyyrien hautoja, laitamme heidän pyhää tuhkaansa silmiimme, ja jos voimme, myös huulilla niitä kosketamme [- -].

Eikö se päivä koskaan saavu, jolloin meidän on mahdollista [yhdessä] käydä sisään Vapahtajamme luolaan? Ja itkeä Herran haudassa yhdessä sisaren ja yhdessä äidin kanssa? Sitten suudella¹⁵⁶ ristinpuuta ja nousta Öljymäelle yhdessä ylösousevan Herran kanssa, ja saada apua ja helpotusta rukouksillemme ja sieluillemme.

Tekstikohdissa viitataan pyhien hautojen ja esineiden suuteluun, jota halutaan tehdä, jos se vain on mahdollista.¹⁵⁷ Vaikka kirjekorpuksessa yleisesti toistuu ajatus siitä, ettei tällaista fyysistä kosketusta tarvita, vaan esimerkiksi pyhimykset voi löytää omasta kamaristaan käsin, on selkeää, että fyysinen kosketus pyhän kanssa oli askeetikolle erittäin arvokas kokemus. Myöhäisantiikissa pyhimyskultti kasvatti suosiotaan paljon, jolloin se sai vaikutteita kreikkalais-roomalaisista rituaalisista tavoista, joissa oli vanhastaan valjastettu laajasti kaikki aistit käyttöön.¹⁵⁸ Hieronymus ei vierastanut näitä – ihme kyllä – vaan painotti, että rituaalin merkitys ei tullut eleestä tai teosta, vaan sitä ohjaavasta mielentilasta ja tarkoituksesta.¹⁵⁹

Viimeisenä haluan tuntoaistista huomioida askeettisissa teksteissä kaksi aspektia. Nämä ovat tuntoaistin ja vaatetuksen suhde, sekä kivun ja ruumiillisen epämukavuuden tunne osana rukouselämää. Hieronymus kiinnittää paljon huomiota karkeaan säkkikankaaseen askeetikkojen vaatteenä. Suurimmalta osin tässä on kyse metaforisesti maailmasta ja rikkauksista luopumisesta, sillä vaatteet olivat selkein merkki kantajansa yhteiskunnallisesta asemasta,¹⁶⁰ mutta karkean kankaan tunteminen ihoa vasten on myös hyvin selkeästi

¹⁵⁴ Hier. *epist.* XLVI, 8 (CSEL LIV).

¹⁵⁵ Hier. *epist.* XLVI, 13 (CSEL LIV).

¹⁵⁶ Kirjaimellisesti ”maistaa”.

¹⁵⁷ Tärkeää on kuitenkin huomioida, että kirjeessä puhutaan muuten lähes eksplisiittisesti näiden paikkojen näkemisestä, eikä muita aistikuvauksia juuri käytetä.

¹⁵⁸ Bowes 2008, 220; Ashbrook Harvey 2006, 86.

¹⁵⁹ Hier. *epist.* XIV, 5 (CSEL LIV).

¹⁶⁰ Coon 1997, 56–57 ja 69–70.

mielestäni osa askeettista kokemusmaailmaa ja identifikaatiota. Kertoessaan askeetikko Leasta Hieronymus esimerkiksi mainitsee vaatetuksen jatkuvan rukouselämän rinnalla:

*ita eam totam ad dominum fuisse conuersam, ut monasterii princeps, mater uirginum fieret; post mollitiem uestium sacco membra triuisse; orationibus duxisse noctes et comites suas plus exemplo docuisse quam uerbis.*¹⁶¹

Niin täydellisesti hän oli tehnyt kääntymyksen Herran puoleen, että luostarin johtajana hänestä tuli kuin neitsyiden äiti; pehmeät vaatteet hän vaihtoi pois¹⁶² ja kulutti jäseniään säkkikankaalla, johti yöt läpi rukouksillaan, ja opetti seuralaisiaan enemmän esimerkkinsä kuin sanallisten ohjeiden kautta.

Asketismissa oli kyse monin osin ortopraksisesta elämästä, jossa esimerkiksi tietyt rituaaliset eleet ja teot ovat erittäin tärkeässä osassa.¹⁶³ Nuorta aristokraattiaskeetikkoa Demetriasta Hieronymus esimerkiksi neuvoo ”lujittamaan mielensä linnakkeen” ristinmerkin tekemällä.¹⁶⁴ Rukouselämän kuvauksissa Hieronymus kiinnittää usein huomiota ruumiin epämukavuuteen ja oman kehon tuntemusten sivuuttamiseen osana askeetikon elämän ylistämistä. Vaikka nämä kohdat eivät suoranaisesti liity tuntoaistin kuvauksiin – jollaisia olemme nähneet Hieronymuksen kyllä käyttävän – niiden selkeä tarkoitus on mielestäni voimakkaimmin juuri tuntoaistin välityksellä herättää kuulijan aistimellinen mielikuviutus. Voimakas esimerkki tästä löytyy kirjeestä XXXVIII Marcellalle, jossa hän kuvaa askeettisen kääntymyksen tehneen Blesillan uutta elämää:

*flectuntur genua super nudam humum et crebris lacrimis facies psimithio ante sordidata purgatur. post orationem psalmi concrepant et lassa ceruix, poplites uacillantes in somnumque uergentes oculi nimio mentis ardore uix inpetrant, ut quiescant.*¹⁶⁵

Hän kumartuu polvilleen paljaalle maalle, ja loppumattomin kyynelin puhdistaa kasvonsa, jotka ennen olivat lyijynvalkoiseksi tuhritut. Rukouksen jälkeen kajahtavat psalmit [siihen asti kunnes] hänen niskansa antaa periksi, hänen kintereensä tärisyvät ja hänen silmänsä, jotka ovat lipsahtamassa uneen ja joita mielen voiman palolla on liialti rasiutettu, rukoilevat, että [tämä rasiutus] loppuisi.

Tämä kirje oli hyvin luultavasti tarkoitettu Marcellan yhteisölle ääneen luettavaksi, ja se kuvaa esimerkillistä askeettista elämää; kohdassa ruumiillisen epämukavuuden sietäminen ja oman kehon vieminen ääri rajoilleen on osana narratiivia, jossa hengen vahvuus voittaa ruumiin heikkouden.

¹⁶¹ Hier. *epist.* XXIII, 2 (CSEL LIV).

¹⁶² Kirjaimellisesti: ”vaatteiden pehmeiden jälkeen”.

¹⁶³ Carruthers 1998, 1.

¹⁶⁴ Hier. *epist.* CXXX, 9 (CSEL LVI).

¹⁶⁵ Hier. *epist.* XXXVIII, 4 (CSEL LIV).

Lainasin aiemmin ohjeistuksellista kirjettä CXXV munkki Rusticukselle, joka eli mitä ilmeisemmin vielä kaupungissa ja omassa kodissaan, minkä Hieronymus otti huomioon tekstissään. Hän kirjoittaa, kuinka on kaksi erityistä syytä, miksi hänen ei tulisi asua leskiäitinsä kodissa. Näistä ensimmäinen¹⁶⁶ kuuluu:

[- -] *ne aut offerentem delicatos cibos rennuendo contristes aut, si acceperis, oleum igni adicias* [- -].¹⁶⁷

[- -] sillä kieltäytyessäsi hänen tarjoamistaan herkullisista ruoista aiheuttaisit hänelle surua, sekä, jos vastaanottaisit ne, heittäisit öljyä liekkeihin [- -].

Voimme verrata tätä kohtaan kirjeestä leski Furialle, jossa Hieronymus kehottaa paastoamiseen:

*neque uero haec dicens condemno cibos, quos deus creauit ad utendum cum gratiarum actione, sed iuuenibus et puellis incentiua esse adsero uoluptatum. non Aetnaei ignes, non Uulcania tellus, non Ueseuus et Olympus tantis ardoribus aestuant, ut iuueniles medullae uino plenae, dapibus inflammatae.*¹⁶⁸

Totisesti en tätä sanoessani tuomitse ruokia, jotka Jumala loi hyödynnettäväksi kiitosta antaen,¹⁶⁹ vaan vapautan nuorukaiset ja neidot sellaisista asioista, jotka yllyttävät himoon. Etnan liekit, Vulkanuksen maa, Vesuuius tai edes Olympos eivät pala sillä raivolla, kuin millä viinillä ja syömingeillä kyllästetyt nuoret luuytimet palavat.

Luvussa 2.1 kirjoitin jo siitä, kuinka paastoamisesta laajemmin puhuminen sai Hieronymuksen ylipäättään kirjoittamaan aisteista, ja tätä kautta erityisesti makuaistista. Näissä ohjeistuksellisissa kirjeissä tämä varautuneisuus makuaistia kohtaan on havaittavissa tällaisissa kohdissa, joissa Hieronymus puhuu herkullisten ja voimakkaiden ruokien nauttimisen vaaroista. Ruoan ja viinin nauttiminen (kosketuksen ohella) yli kaiken ovat kuin öljyn heittämistä liekkeihin – ne ravitsevat ruumiin paloa, jota paastoamisella täytyy yrittää kylmettää.¹⁷⁰ Peter Brown kirjoittaa, kuinka humoraaliopin mukainen ajattelu kehoa hallitsevista nesteistä ja lämpötiloista johti ajatukseen siitä, että ruoan aiheuttama lämpö muunsi alaruumiin kosteat nesteet seksuaaliseksi haluksi.¹⁷¹ Näin useat myöhäisantiikin tärkeät teologit – Hieronymus etunenässä – yhdistivät ruoan juuri seksuaaliseen himoon, jota paastoamisella oli mahdollista hillitä. Tämä oli ajatuksena sukupuolittunut, vaikka koskikin pääasiallisesti sekä miehiä että naisia. Paastoamisen hyveen sukupuolittuneisuutta tutkinut

¹⁶⁶ Toinen on juuri aiemmin lainaamani kohta. Kts. viite 147.

¹⁶⁷ Hier. *epist.* CXXV, 11 (CSEL LVI).

¹⁶⁸ Hier. *epist.* LIV, 9 (CSEL LIV).

¹⁶⁹ Kts. 1. Tim. 4:4 (1992).

¹⁷⁰ Hier. *epist.* CXXV, 7 (CSEL LVI).

¹⁷¹ Brown 1988, 238; kts. myös Neil Adkinin huomiot siitä, missä Hieronymus puhuu kosteuden/himon ja kuivuuden/pidättyväisyyden yhteyksistä. Adkin 1983, 39.

Caroline Walker Bynum kirjoittaa, että esimerkiksi Hieronymuksen kaksi pisintä tekstiä ruoan ja seksuaalisen palon yhteydestä on osoitettu juuri naisille.¹⁷²

Huomioitavaa kuitenkin on, että näissä kohdissa makuaistin rooli eksplisiittisesti sanoitettuna on varsin pieni, ja huomiota kiinnitetään kehossa tapahtuviin tuntemuksiin laajemmalti.

Ruokailussakaan Hieronymus ei kiinnitä huomiota ruokien ja juomien houkuttelevaan tuoksuun tai makuun. Laetalle hän kirjoittaa:

*non uescatur in publico, id est in parentum conuiuio, nec uideat cibos, quos desideret.*¹⁷³ (Painotus kirjoittajan)

Älkää antako hänen [Paulan] syödä julkisissa tapahtumissa, eli toisin sanoen vanhempien pidoissa, jottei hän näkisi ruokia, joita hän saattaisi himoita.

Tämä korostaa näköaistin ylivoimaista merkitystä Hieronymuksen retoriikassa. Hieronymus ei myöskään anna makuaistille vaarallista roolia silloin, jos askeetikko on erittäin harjaantunut ammatissaan. Nepotianuksesta – joka oli kylläkin pappi, mutta ihaili munkkiutta – Hieronymus kertoo, että tämä setänsä Heliodoruksen pöydässä ja pidoissa ”vain maistoi” edessään olevia ruokia.¹⁷⁴ Hyve onkin siinä, ettei hän saanut niistä nautintoa tai syönyt ylen. Marcellaa hän kehuu toteamalla, että tämä harjoitti paastoamista maltillisesti; hän vältti lihan syömistä ja tunsu viinin pikemminkin sen hajun kuin maun puolesta.¹⁷⁵ Näiden huomioiden kautta on mahdollista lähestyä Hieronymuksen aistiretoriikan yhtä tärkeää aspektia: askeetikon elämässä on kyse täydellisestä harmoniasta ja tasapainosta, mikä tarkoittaa esimerkiksi makuaistin suhteen erittäin yksinkertaisia ruokia, jotta aistia ei tulisi aktivoitua liikaa. Harjaantunut askeetikko kykenee hallitsemaan aistikokemuksen aiheuttaman reaktion, eikä anna sille valtaa. Makuaisti, kuten mikään muukaan aisti ei ole itsessään vaarallinen, mutta liialti aktivoituna se vie herkästi askeetikon hakoteille.

Makuaisti näkyy askeettisissa teksteissä kielenkäytössä paastoamisen lisäksi osana mystistä askeetikon ja Jumalan välistä suhdetta. Laulujen laulussa käytetään metaforia juopuneisuudesta ja syömingeistä aivan yhtä usein kuin seksuaalisesta yhteydestä.¹⁷⁶ Paljolti

¹⁷² Nämä ovat hänen mukaansa kirjeet XXII Eustochiumille ja LIV Furiälle. Walker Bynum 1987, 36–37 ja 79.

¹⁷³ Hier. *epist.* CVII, 8 (CSEL LV).

¹⁷⁴ Hier. *epist.* LX, 10 (CSEL LIV). Tämä siis vielä voimakkaammin tekstikriittisen apparaatin vaihtohtoisen luennan mukaan, joka on: *si monachus ad conuiuium fuerit a saeculare rogatus, ita adposita quaeque degustet, ut superstitionem fugiat et continentiam non relinquat*. Itse tekstiin on valittu luenta: *mensae auunculi intererat et sic adposita quaeque libabat, ut et superstitionem fugeret et continentiam reseruet*. Pääasiallinen merkitys on molemmissa sama, vaikka *libo-* ja *degusto-*verbien välillä on eroa (jälkimmäinen painottaa ensisijaisesti maistamista, ja ensimmäinen enemmän koskettamista).

¹⁷⁵ Hier. *epist.* CXXVII, 4 (CSEL LVI).

¹⁷⁶ Walker Bynum 1987, 150–151.

psalttarin ja Laulujen laulun innoittamana Hieronymus hyödyntää tällaisia ilmaisuja paljon. Hän viittaa esimerkiksi erityisesti kielen kostumiseen psalmien suloudesta.¹⁷⁷ Pienestä Pacatulasta hän kertoo, että tätä ei kannata opettaa niin kauan kuin hän pitää ”hunajaa sanoja makeampana” (eli jolle fyysinen makuaistin tuntemus on makeampi ja merkityksellisempi kuin hengellinen kokemus).¹⁷⁸ Walker Bynum painottaa – ja tämän olemme myös jo huomioineet aiemmin – ettei tällaisia ilmaisuja tule ajatella ”vain” metaforina, koska mielen intellektuellia puolta ei erotettu aistillisesta ja kokevasta ihmisyyden puolesta, vaan tässäkin, kuten usein näköaistin kohdalla, oli kyse jonkin jumalallisen ymmärtämisestä aistikokemuksen kautta.¹⁷⁹

Makuaisti on tässä suhteessa erityinen. Sana *sapor* yhdistettiin jo myöhäisantiikissa (Hieronymuksen elinajan jälkeen) etymologisesti ja merkityksellisesti sanaan *sapientia* (viisaus/tieto), jolloin makuaisti sai vielä tärkeämmän roolin osana ihmisen ymmärrystä jumalallisesta.¹⁸⁰ Hieronymuksella vastaavanlainen ajatus on myös nähtävissä, vaikkei se ollut hänen elinaikanaan läheskään niin jalostunut kuin mitä myöhemmin keskiajalla. Ctesiphonille hän kirjoittaa:

*legi enim psalmistae uoce cantari: gustate et uidete, quoniam suavis est dominus. omne, quod habemus bonum, gustus est domini.*¹⁸¹ (Painotukset kirjoittajan)

Olen lukenut sen, mitä psalmikirjoittajan äänellä lauletaan: ”Maistakaa ja nähkää, kuinka Herra on suloinen [=maukas].”¹⁸² Kaikki hyvä, mitä meillä on, on Herran maistamista.

Olen jättänyt hajuaistin viimeiseksi käsiteltäväksi aistiksi, koska Hieronymus on sen suhteen miltei harvinaisen vaitonainen. Hän viittaa, samoin kuin makuaistin kohdalla, Raamatun innoittamiin kielikuviin.¹⁸³ Monet myöhäisantiikin teologit antoivat hajuaistille paljon painoarvoa osana omaa hengellisten aistien teologiaansa, tästä yhtenä parhaana esimerkkinä kirkkoisä Ambrosius, jonka teokset neitsyydestä ovat täynnä hajumaailmaan liittyviä huomioita ja mielikuvia. Hänen työtään Hieronymus itse arvosti myös paljon, ja hän kehottaa esimerkiksi Eustochiumia ihailen tutustumaan siihen.¹⁸⁴ Sisarelleen Marcellinalle omistetussa

¹⁷⁷ Kts. esim. Hier. *epist.* LIV, 17 (CSEL LIV).

¹⁷⁸ Hier. *epist.* CXXVIII, 1 (CSEL LVI).

¹⁷⁹ Walker Bynum 1987, 150–151.

¹⁸⁰ Jütte 2005, 68–69.

¹⁸¹ Hier. *epist.* CXXXIII, 6 (CSEL LVI).

¹⁸² Kts. Ps. 34:9 (1992).

¹⁸³ Kts. esim. Hier. *epist.* LIV, 17 (CSEL LIV); kts. myös erit. kirje CXX Hebidialle, jossa Hieronymus selittää tälle mystisestä Kristuksen tuoksusta. Hier. *epist.* CXX (CSEL LV).

¹⁸⁴ Hier. *epist.* XXII, 22 (CSEL LIV).

teoksessa *De virginitate* (n. 378) Ambrosius käyttää viidestä aistista eniten hajumaailmaan liittyviä mielikuvia, ja luo erityisesti voimakasta suhdetta neitsyen kehon ja paratiisin tuoksuvan ja suljetun puutarhan välille.¹⁸⁵ Erityisen tärkeässä asemassa hajuaistia pitää esimerkiksi myös Johannes Khrysostomos (n. 347–407), jonka mukaan mikään ei höllennä ja vahingoita sielua yhtä helposti kuin haju.¹⁸⁶

Hieronymus antoi sanallisesti vastaavanlaisen palkintosijan tunto- ja makuaisteille, mutta toisaalta esimerkiksi parfyymien vaarallisuus miltei ylikorostuu hänen askeettisissa teksteissään. Parfyymien käyttö on hänen kenties useimmiten käyttämänsä attribuutti henkilöistä, jotka eivät elä askeettisesti, vaan elävät osana muuta maailmaa, ja joita usein luonnehditaan myös epäluotettaviksi.¹⁸⁷ Askeetikot eivät missään tapauksessa saa käyttää hajusteita, tai käydä usein kylvyissä, sillä puhdas keho merkitsi likaista sielua, ja toisin päin.¹⁸⁸ Parfyymit yhdistettiin antiikin kirjallisuudessa tavallisuudestaan huolimatta usein seksuaalisiin suhteisiin, ja jo antiikin kirjailijat kritisoivat parfyymien liiakäyttöä.¹⁸⁹ Toisaalta Ashbrook Harvey esimerkiksi kirjoittaa, kuinka Hieronymus ei automaattisesti karsastanut kreikkalais-roomalaisen rituaalielämän siirtymistä kristilliseen kontekstiin, vaan hyväksyi esimerkiksi tuoksukynttilöiden käytön ja aiemmin mainitun reliikkien suutelun,¹⁹⁰ eli hän ei täysin torjunut fyysisen hajumaailman manipuloimista osana kristityn rituaalielämää.

Olen tässä luvussa käynyt läpi Hieronymuksen tapaa käyttää eri aisteja osana askeettista retoriikkaansa. Nämä ohjeistukset ovat luonnollisesti erottamattomasti sidoksissa siihen materiaaliseen ympäristöön, jossa askeetikot elivät. Ohjeistusten kattavan ymmärtämisen vuoksi on siis katsottava sitä, miten Hieronymus suhtautuu askeetikkoja ympäröineeseen maailmaan: kaupunkiin ja *domukseen*.

¹⁸⁵ Ambr. *virginit.* (PL 16).

¹⁸⁶ Ashbrook Harvey 2006, 160–161.

¹⁸⁷ Näitä esimerkkejä on hyvin paljon. Kts. esim. Hier. *epist.* XXII, 28 (CSEL LIV); CXLVII, 8 (CSEL LVI).

¹⁸⁸ Hier. *epist.* CVIII, 20 (CSEL LV).

¹⁸⁹ Platts 2020, 145 ja 154.

¹⁹⁰ Ashbrook Harvey 2006, 86.

3 Kaupunki, tila ja askeetikko

3.1 *Heremus urbis* – Suhde kaupunkitilaan ja sen aistimaisemaan

Respondebis: 'quomodo haec omnia mulier saecularis in tanta frequentia hominum Romae custodire potero?' noli ergo subire onus, quod ferre non potes, sed, postquam ablactaueris eam cum Isaac et uestieris cum Samuhele, mitte auiae et amitae. redde pretiosissimam gemmam cubiculo Mariae et cunis Iesu uagientis inpone. nutriatur in monasterio [- -].¹⁹¹

Sinä tulet vastaamaan minulle näin: ”Miten minun, maailman naisen, olisi tarkoitus kyetä noudattamaan [näitä ohjeistuksia] Rooman suurissa väkijoukoissa?” Älä siis ota kantaaksesi taakkaa, jota et kykene kantamaan, vaan lähetä [tyttäresi] isoäitinsä ja tätinsä luo [Betlehemiin], sen jälkeen, kun olet vieroittanut tämän kuten Iisakin ja pukeutunut kuin Samuelin. Luovu tästä mitä arvokkaimmasta jalokivestä ja aseta hänet Marian kamariin ja parkuvan Jeesus-vauvan kehtoon. Kasvatettakoon hänet luostarissa [- -].

Hieronymus päättää kirjeen Laetalle varsin lakonisesti; hän ymmärtää itsekin antamiensa ohjeiden haasteen ja miltei mahdottomuuden.¹⁹² Laeta ja Toxotius tulivat ilmeisesti samaan lopputulokseen, koska myöhemmistä kirjeistä käy ilmi, että pikku-Paula lähetettiin sukulaistensa luo Betlehemiin.¹⁹³ Kaupunki tarjosi haasteen, josta selviytyminen ei ollut helppoa.

Tässä tutkielman osiossa käsittelen Hieronymuksen suhdetta kaupunkitilaan ylipäätään, sekä sen aistimellisiin aspekteihin. Erityisesti analysoin huomioita Rooman kaupungista, joissa monet Hieronymuksen kirjeiden nimetyt vastaanottajat elivät kaupunkiaskeetikkoina. Rooma oli vielä 300- ja 400-lukujen vaihteessa mittava suurkaupunki, vaikka sen merkitys oli vaiheittain pienentynyt Konstantinopolin nostaessa asemaansa. Hieronymus itse yritti luoda mielikuvaa rapistuvasta vanhasta pääkaupungista, jossa lika ja hämähäkinseitit peittivät temppeleitä, ja Capitoliumin kullatut katot olivat menettäneet loistonsa.¹⁹⁴ Tämä kuvailu on kuitenkin ilmeisen liioiteltu. Richard Krautheimer huomioi, että Rooma pysyi ilmeeltään ja rakenteeltaan klassisen antiikin (uskonto)kulttuurin mukaisena kaupunkina koko 300-luvun ajan. Esimerkiksi tärkeillä keskusalueilla, kuten Forum Romanumilla, temppeleitä uusittiin ja

¹⁹¹ Hier. *epist.* CVII, 13 (CSEL LV).

¹⁹² Taitavana kirjoittajana Hieronymuksen tarkoituksena luultavasti onkin se, että hän yrittää lannistaa Laetaa ja antaa lopussa tälle ratkaisun mahdottomalta vaikuttavaan tilanteeseen.

¹⁹³ Hier. *epist.* CVIII, 27 (CSEL LV).

¹⁹⁴ Hier. *epist.* CVII, 1 (CSEL LV). Huom. tämä kuvaus on vuodelta 403, eli ennen Alarikin johtamaa gootti-invaasiota, joka tapahtui vuonna 410. Valtaus rapautti kaupungin infrastruktuuria ja iso osa rakennuskannasta paloi. Krautheimer (1980) 2000, 45–46.

korjattiin vuosisadan loppuun asti.¹⁹⁵ Rooman haastavuus ei siis liittynyt vain kaupungin kokoon ja suurena pysyneeseen väkilukuun, vaan myös vanhan ja kilpailevan roomalaisen uskontokulttuurin konkreettiseen läsnäoloon. Esimerkiksi Capitolium temppeleineen esiintyy retorisesti kirjeissä vastakohtana munkin kamarille.¹⁹⁶ Kirjeessä XXIII Marcellalle Hieronymus kuvaa askeetikkona eläneen ja vastikään kuolleen Lean elämää. Hän kertoo, kuinka Rooman prefektinä toiminut Praetextatus¹⁹⁷ oli vain vähän ennen kuolemaansa laskeutunut alas Capitoliumilta kansan hurratessa ja taputtaessa, kun taas Lea oli elänyt elämänsä omaan kamariinsa sulkeutuneena.¹⁹⁸ Kuvauksessa luodaan vastakkainasettelu julkisen, ”pakanallisen” ja äänekkään kaupungin, ja yksityisen, luostarimaisen ja hiljaisen kamarin välille.

Peter Brown kirjoittaa suljetussa ympäristössä eläneiden naisaskeetikkojen merkityksestä juuri urbaaneissa yhteisöissä, joissa elettiin myöhäisantiikissa keskellä epäpuhdasta ympäristöä – (julkinen) kaupunkitila nähtiin ennen kaikkea vääräuskoisena ja maallisena.¹⁹⁹ Antiikin roomalaisessa kulttuurissa valtio ja yhteiskunta elivät erottamattomassa liitossa, jossa uskontokulttuuri muodosti yhden osan, eikä tätä kulttuuria erotettu politiikasta, saati arkkitehtuurista.²⁰⁰ Rooman voi hyvin ajatella olleen erityisen vastahakoinen asketismin leviämistä kohtaan aristokraattisen yläluokan parissa, sillä katolisen kirkon parista nousseet askeettisen elämäntavan vastustajat, kuten Jovinianus, löysivät jalansijansa juuri Rooman hengellisestä ympäristöstä.²⁰¹ Rooman seurakunta oli myöhäisantiikissa yksi kristillisen maailman suurimmista, mutta myös yksi jakautuneimmista ja epäyhtenäisimmistä.²⁰² Kun tähän yhdistetään kaupungin valtava merkitys antiikin Rooman kulttuuriperinnön vaalijana ja sydämenä, on kristillisen ja askeettisen ideologian ristiriitainen asema varsin helppo ymmärtää.

Julkisesta ja yksityisestä tilasta puhuttaessa on kuitenkin huomioitava, että jaottelu (maskuliiniseen) julkiseen ja (feminiiniseen) yksityiseen tilaan tai kulttuuriin on nykypäivästä käsin tapahtuvaa luokittelua, ja nämä kaksi käsitettä ylipäätään olivat varsin erilaisia

¹⁹⁵ Krautheimer (1980) 2000, 35–39.

¹⁹⁶ Tässä esiteltävän esimerkin lisäksi kts. Hier. *epist.* XLVI, 11 (CSEL LIV).

¹⁹⁷ Praetextatuksesta ja tämän vaimosta Paulinasta kts. Cooper 1996, 97–104. Cooper käsittelee myös tässä käsiteltävää Hieronymuksen kirjettä XXIII.

¹⁹⁸ Hier. *epist.* XXIII, 3 (CSEL LIV).

¹⁹⁹ Brown 1988, 277.

²⁰⁰ Nongbri 2013, 22–23 ja 159; Hänninen, Kahlos & Lehtonen 2012, 17 ja 24.

²⁰¹ Cooper 1996, 81.

²⁰² Bowes 2008, 63–64.

antiikissa. Esimerkiksi *domus*, roomalaisen yhteiskunnan perusyksikkö, ei ollut yksinään yksityinen tila, joten sen piirissä erityisesti toimineet naiset eivät toimineet eristetyssä yksinäisyydessä. Kuten tutkija Kate Cooper kuvaa, aristokraattiselle roomalaiselle naiselle kodin piirin julkinen ”näkyttömyys” oli tärkeä osa identiteettiä, eikä elämä pääosin *domuksen* piirissä tarkoittanut näkyttömyyttä ulkomaailmaan, saati vallankäytön mahdottomuutta kodin ulkopuolella.²⁰³

Hieronymuksen suhde Roomaan ja sen kaupunkitilaan on monisyinen. Yhtäällä hän itse sai koulutuksensa ja kasteensa Roomassa, ja hän antoi paljon arvoa kaupungin rikkaalle kristitylle historialle ja Pietarin istuimelle.²⁰⁴ Kuitenkin pääasiallisesti Rooma edustaa hänelle kaikkea huonoa maallisessa maailmassa; Rooma on irstauden, prameuden ja hekumallisuuden keskus, jonka pyhätkään paikat, kuten marttyyrien haudat, eivät auta tekemään kaupungista soveliasta askeettiselle elämälle.²⁰⁵

Rooman huonot puolet ovat kuitenkin merkityksellisiä ja tarpeellisia silloin, kun sitä käytetään taustakontekstina askeetikon elämää ylistävässä retoriikassa. On erityisen ihailtavaa, kun askeetikko kykenee kaupungin kaikista huonoista puolista huolimatta löytämään itselleen luostarimaisen rauhan. Fafinski ja Riemenschneider huomioivat, että jännitteinen kaupunkimiljöo tarjosi kirjallisessa kulttuurissa loistavan viitekehyksen, jossa kaupunkiyhteisöjen moraalista ja teologista ylevyyttä oli mahdollista korostaa.²⁰⁶

Hieronymuksella tämä näkyy erityisen hyvin kirjeessä Marcellalle, jossa hän kuvaa tämän siskon Asellan elämää:

*Sed sana corpore, animo sanior solitudinem putaret esse delicias et in urbe turbida inueniret heremum monachorum.*²⁰⁷

Mutta terveen ruumiin ja vielä terveemmän sielun kautta hän [Asella] piti yksinäisyyttä nautintona, ja levottomassa [Rooman] kaupungissa hän löysi munkin autiomaan.

Tämä kaupunkitilan negatiivisuus suhteessa askeetikon elämän hyveellisyyteen on topos, joka korostuu juuri naisaskeetikkojen kohdalla. Hieronymuksen kirjekorpuksen kirjeet

²⁰³ Cooper 1996, 14.

²⁰⁴ Roomasta positiivisesti kts. erit. Hier. *epist.* XV (CSEL LIV). Kirje on osoitettu Rooman piispa Damasukselle, ja hän ylistää siinä Roomaa hyvin paljon. Kasteesta kts. Hier. *epist.* XVI, 2 (CSEL LIV).

²⁰⁵ Kts. erit. Hier. *epist.* XXIV, 5 (CSEL LIV). Tätä viimeistä huomioidaan erityisesti kirjeessä XLVI, jossa Paula ja Eustochium yrittävät taivutella Marcellaa matkustamaan luokseen Pyhälle maalle. Tätä elämää itse eläneenä he nojaavat toisiin kokemuksiinsa. Hier. *epist.* XLVI, 12 (CSEL LIV). Jos kirjettä ajatellaan Hieronymuksen kirjoittamaksi, hän pyrkii siltikin käyttämään Paulan ja Eustochiumin näkökulmaa.

²⁰⁶ Fafinski & Riemenschneider 2023, 40.

²⁰⁷ Hier. *epist.* XXIV, 4 (CSEL LIV).

kaupunkiaskeetikoille on lähes poikkeuksetta osoitettu naisille. Tutkija Elizabeth Clark on myös huomionnut tätä yhteyttä. Hän kirjoittaa, kuinka naisille annettu toimijuus heitä kuvaavissa lähteissä on intiimisti sidoksissa kaupunkitilaan ja perinteisiin hyväntekeväisyyden ja suojeluksen malleihin, kuten rakennusten suojeluun ja rahoittamiseen, toisin kuin miesaskeetikoilla, joiden toiminta oli pikemminkin maaseutuun ja sosiaaliseen kanssakäymiseen liittyvää.²⁰⁸ Tässä narratiivissa on kuultavissa kaikuja laajemmasta kreikkalais-roomalaisesta ymmärryksestä, jossa naisen keho on sosiaalisen järjestyksen mikrokosmos ja sen ylläpitämisen väline. Kate Cooper kirjoittaa, kuinka naimattoman neitsyen ruumis oli sakraali jo antiikin kulttuurissa, ja se edusti perheyksikön sisällä tietynlaista jakamatonta totuutta – naimaton tytär ei ollut millään tavalla sotkeutunut *domuksen* ulkopuoliseen maailmaan.²⁰⁹

Kristinuskon sulautti itseensä tämän ajattelumallin, ja myöhäisantiikissa neitsyestä muodostui koko askeettisen liikkeen keskeinen hahmo.²¹⁰ Neitsyen ruumis oli sakraali tila, joka edusti jotain tavoittamattomissa olevan pyhää miehelle (valta)kristilliselle kulttuurille. Peter Brownin mukaan naisen ruumis, jonka neitseellinen tila oli pyhittänyt, vertautui koskemattomuudessaan ja vankkumattomuudessaan itse erämaahan.²¹¹ Tämän näemme selkeästi sanoitettuna yllä olevassa Hieronymuksen lainauksessa Asellasta. Naisaskeetikot eivät pääasiallisesti vetäytyneet erämaahan yksinäisyyteen, vaan pysyivät kodeissaan ja askeettisten yhteisöjensä osana. Tämä erämaavertaus onkin mielenkiintoinen siksi, koska Hieronymuksen retoriikassa on samanaikaisesti läsnä samankaltainen rinnastus, jossa naisen keho linkittyy intiimisti kaupunkitilaan.

E erityisen selkeästi Hieronymus käyttää tätä rinnastusta kuvatessaan Fabiolan elämää kirjeessä Oceanukselle. Fabiola oli erittäin maineikkaan aristokraattisen suvun jäsen. Hänen ensimmäinen aviomiehensä oli pettänyt ja jättänyt hänet, jolloin Fabiola oli mennyt uudestaan naimisiin. Hän sai tämän takia kuitenkin ylleen syytteet kaksinnaimisesta, sillä ensimmäinen aviomies ei ollut kuollut. Hieronymus kertoo tätä prosessia:

*uidebat aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis suae et se uinctam atque captiuam ad coitum trahi.*²¹² (Painotus kirjoittajan)

²⁰⁸ Clark 1998, 413–414 ja 417.

²⁰⁹ Cooper 1996, 76–77 ja 145.

²¹⁰ Brown 1988, 270–276; Kate Cooper korostaa kirkkoisä Ambrosiuksen merkitystä latinalaisessa lännessä, mitä tulee neitsyyden konseptin nostamisessa keskiöön. Cooper 1996, 78.

²¹¹ Brown 1988, 270–276.

²¹² Hier. *epist.* LXXVII, 3 (CSEL LV).

Hän näki jäsenissään toisen lain, joka taisteli hänen mielensä lakia vastaan,²¹³ ja hän tunsu itseään raahattavan kahlehdittuna ja kaapattuna kohti avioliittoa.

Hieronymus tarkoittaa tässä kohdassa nimenomaan sitä, kuinka Fabiola hänen mukaansa oli mieleltään ja ruumiltaan liian heikko vastustaakseen avioliiton (seksuaalista) houkutusta, ja sortui siksi tähän syntiin. Fabiolaa pitää siis kahleissaan hänen heikko, naisen ruumiinsa. Samalla kuitenkin Fabiolan nuoren iän huomioon ottaen on myös selkeää, että sosiaalinen paine uudelleennaimiseen oli varmasti hänen kohdallaan suuri, sillä naimisiinmeno ja jälkeläisten saaminen oli roomalaisen aristokraattisen naisen elämäntehtävä.²¹⁴ Kahlitsijana on siis myös ympäröivä yhteiskunta. Vähintäänkin tämä jälkimmäinen tulkinta on selkeä kirjeen myöhemmässä osassa, jossa Fabiola on valinnut elämäntehtäväkseen asketismin ja erityisesti hyväntekeväisyyden ja köyhäinavun. Häntä polttaa halu ulos kaupungin kahleista:

*librum*²¹⁵, quo Heliodorum quondam iuuenis ad heremum cohortatus sum, tenebat memoriter et Romana cernens moenia inclusam se esse plangebat. oblita sexus, fragilitatis inmemor ac solitudinis tantum cupida ibi erat, ubi animo morabatur. non poterat teneri consiliis amicorum: ita ex urbe **quasi de uinculis**²¹⁶ gestiebat erumpere.²¹⁷ (Painotus kirjoittajan)

[Fabiola] tunsu ulkoa sen kirjan, jossa olin nuorena kehottanut Heliodorusta erakkouteen, ja Rooman muurit nähdessään hän vaikeroi olevansa vangittu. Sukupuolensa hyläten, heiveröisyytensä unohtaen ja yksinäisyydessä hän täynnä intoa oli siellä, missä hänen sielunsa jo oleili [=erämaassa]. Ystävien ohjeistukset eivät häntä pidelleet; niin täynnä hän oli tahtoa vapautua ulos kaupungista, kuin kahleista.

Unohtaen sukupuolensa, unohtaen sosiaalisen velvoitteensa, hän haluaa irrottautua kaupungin kahleista – rinnastus kaupungin ja naisen kehon välillä ei voisi olla selkeämpi.

Hieronymukselle naisen ruumis oli perustavanlaatuisesti heikompi kuin miehen, ja huomattavasti paljon alttiimpi lihallisille houkutuksille – tämä oli yleinen ajattelutapa antiikissa.²¹⁸ Kuitenkin naisen ruumista tulee ylistää silloin, kun sen haltija onnistuu päihittämään lihalliset haasteet ja elää esimerkillisen askeettisesti.²¹⁹ Hieronymus ei myöskään kieltänyt naisen mielen mahdollisuutta laajaan ja kunnioitettavaan

²¹³ ”Huomaan siis, että minua hallitsee tällainen laki: haluan tehdä hyvää, mutta en pääse irti pahasta. Sisimmässäni minä iloiten hyväksyn Jumalan lain, mutta siinä, mitä teen, näen toteutuvan toisen lain, joka sotii sisimpäni lakia vastaan. Näin olen ruumiissani vaikuttavan synnin lain vanki.” Room. 7:21–24 (1992).

²¹⁴ Treggiari 1991, 8 ja 11–13.

²¹⁵ Kirje XIV Heliodorukselle (CSEL LIV).

²¹⁶ *Vinculum* (mm. kahle) koostuu verbistä *vincio* (mm. sitoa, ympäröidä) ja suffiksista *-ulum*. Aiemmassa lainauksessa Fabiola tunsu itsensä olevan kahlehdittu, *vincta*, joka on saman *vincio*-verbin passiivin perfektin partisiippi. Rinnastus tapahtuu tässä siis myös sanastotasolla.

²¹⁷ Hier. *epist.* LXXVII, 9 (CSEL LV).

²¹⁸ Brown 1988, 9–11.

²¹⁹ Kts. erit. Hier. *epist.* LXVI, 13 (CSEL LIV).

oppineisuuteen.²²⁰ Yhtä lailla kaupunkitila voi toimia osana positiivista narratiivia silloin, kun se päihitetään – näin Hieronymus sitoo retorisesti naisen kehon ja kaupunkitilan toisiinsa. Kaupunki ympäristönä asketismille on kuin naisen ruumis ympäristönä asketismille, mutta kaupungista voi kuoriutua erämaa, ja naisen ruumiista neitsyt.

Askeetikkonaiset elivät siis korostetun vahvasti osana kodin piiriä, ja ainakin retorisesti eristettynä ympäröivästä yhteiskunnasta. Tämä oli ihanne – todellisuus oli usein eri. Yllä mainittu Fabiola oli tästä räikeä esimerkki. Hänen kääntymyksensä tapahtui julkisessa tilassa, ja hän itse omin käsin toimi köyhäinavun parissa, eikä vain rahoittajana.²²¹ Myös Hieronymuksen erityisesti ihailema Marcella astui poikkeuksellisesti julkisuuteen – Hieronymuksen sanojen mukaan – puolustamaan oikeaa uskoa heresiana näkemiään oppeja vastaan, vaikka aiemmin samassa tekstissä Hieronymus korostaa Marcellan vetäytyneen julkisesta debatista sukupuolensa takia.²²² Tämä ihanteen ja todellisuuden välinen kuilu on myös läsnä kaupungin tilankäytöstä puhuttaessa. Hieronymus ei toivo suojattiansa poistuvan kotoaan lainkaan, edes kaupungin pyhille paikoille. Hän toteaaakin Eustochiumille:

*rarus sit egressus in publicum: martyres tibi quaerantur in cubiculo tuo.*²²³

Astu ulos julkisesti [ihmisten joukkoon] vain harvoin: etsi marttyyrien apua omasta kamaristasi.

Myöhäisantiikissa marttyyri- ja pyhimyskulttien suosion nousu tarkoitti sitä, että pyhien henkilöiden haudoilla ja jäännöksillä nähtiin olevan erityistä pyhyyttä. Näiden näkeminen ja koskettaminen oli tärkeä ja arvokas kokemus kristitylle. Hieronymukselle on kuitenkin selkeää, että näillä vieraileminen oli tarpeetonta, koska pyhimykset oli mahdollista kohdata rukouksen kautta. Kirkoissakaan hän ei toivo suojattiansa käyvän, mutta kehottaa näin tapahtuessa heitä pysymään tiukasti kiinni muissa askeetikoissa tai äideissään. Hänen strategiansa julkisen tilan käsittelyyn perustuu tässä fyysiseen läheisyyteen ja sitä kautta vahvasti tuntoaistiin. Laetalle hän kirjoittaa:

numquam absque te procedat in publicum, basilicas martyrum et ecclesias sine matre non adeat. nullus ei iuuenis, nullus cincinnatus adrideat. uigiliarum dies et sollemnes

²²⁰ Hän esimerkiksi ylistää Paulan ja Blesillan laajaa kielitaitoa ja kykyä oppineisuuteen. Hier. *Epist.* XXXIX, 1 (CSEL LIV) ja CVIII, 27 (CSEL LV). On kuitenkin tärkeä huomioida se, että kaikki analysoitava teksti on Hieronymuksen kirjoittamaa ja jakaa hänen omaa ajatusmaailmaansa. Tässä kontekstissa hänen naisille antamansa kykeneväisyys viisauteen ja oppineisuuteen voidaan myös pikemminkin nähdä vain välillisenä toimijuutena – naisten teot ja puheet ovat mieskirjoittajan *topos*, jossa todellinen nainen on kirjallinen miehen puheen välikappale. Clark 1998, 429–430.

²²¹ Fabiolan elämästä kts. Hier. *epist.* LXXVII (CSEL LV).

²²² Hier. *epist.* CXXXVII, 7 ja 9 (CSEL LVI).

²²³ Hier. *epist.* XXII, 17 (CSEL LIV).

*pernoctationes sic uirguncula nostra celebret, ut ne transuersum quidem unguem a matre discedat.*²²⁴

Älä anna hänen milloinkaan näyttäytyä ihmisten keskellä ilman sinua; hän ei saa mennä marttyyrien pyhäkköihin tai kirkkoihin ilman äitiään. Kukaan nuorukainen tai kiharapää ei saa hymyillä hänelle. Jos pieni neitsyemme viettää hartaiden päivien vigilioita ja rukoilee läpi yön, katso että hän ei liiku edes kynnen vertaa pois äitinsä viereltä.

Askeetikot hyödynsivät siis elämässään kaupunkitilassa erityisesti pyhinä pidettyjä paikkoja, kuten hautoja ja kirkkoja, mutta näin tehdessään he antautuivat Hieronymuksen mielestä turhille ja vältettävissä oleville vaaroille.

Aistien näkökulmasta kaupunkitilaa on mielenkiintoista pohtia myös katsomalla, mitä aistimellisiä elementtejä Hieronymus kaupunkitilaan ja sen aistimaisemaan liittää.

Erämaamunkin elämää ohjeistavassa kirjeessä XIV Hieronymus anelee ystäväänsä Heliodorusta siirtymään erämaahan elämään:

*o desertum Christi floribus uernans! o solitudo, in qua illi nascuntur lapides, de quibus in Apocalypsi ciuitas magni regis extruitur! o heremus familiari deo gaudens! quid agis, frater, in saeculo, qui maior es mundo? quam diu te tectorum umbrae premunt? quam diu fumeus harum urbium carcer includit?*²²⁵

Oi aavikko, jota Kristuksen kukat koristavat! Oi yksinäisyys, jossa syntyvät ne kivet, joista maailman loppuessa rakennetaan suuren Kuninkaan kaupunki! Oi erämaa, joka iloitsee Jumalan tuntemisesta! Miksi pysyttelet tässä maailmassa, veljeni, joka olet suurempi kuin maailma? Kuinka kauan vielä kattojen varjot painavat sinua? Kuinka kauan vielä näiden kaupunkien savuinen vankila pitää sinua kahleissaan?

Yllä olevassa lainauksessa Hieronymus liittää kaupunkiin ja ylipäättään rakennettuun ympäristöön varjoisuuden ja savuisuuden. Tekstikohdassa kattojen varjot painavat (*premio*) Heliodorusta ja kaupunkien savuisuus vangitsee hänet. *Fumeus* tarkoittaa kirjaimellisesti savuisuutta, mutta esimerkiksi Augustinus käyttää sanaa myös synonyyminä maallisuudelle ja lihallisuudelle, merkitsemään siis jotain puhtauden ja valoisuuden vastaista.²²⁶ Osittain tähän liittyen, ja erityisesti kaupungin aistiympäristöä pohdittaessa savuisuus voisi merkitä myös uhriliekeistä nousevaa savua, koska juuri savu oli kreikkalais-roomalaisessa uhrirituaalissa suoritettun uhrauksen merkki ja viesti jumalille yhteisön uskollisuudesta.²²⁷ Varsinkin kun tämän tekstikohdan aloittaa mielikuva Kristuksen kukkien peittämästä erämaasta, on

²²⁴ Hier. *epist.* CVII, 9 (CSEL LV).

²²⁵ Hier. *epist.* XIV, 10 (CSEL LIV).

²²⁶ Aug. *serm.* CCCI, 4 (PL 38).

²²⁷ Tutkija Candace Weddle nimeää tämän vuoksi hajuaistin kreikkalais-roomalaisen uhrirituaalin tärkeimpänä aistina. Weddle 2017, 105.

hajumaailman ero ihailtavan erämaan ja paheksuttavan kaupungin välillä selkeä. Myös kristityt liittivät tuoksuvien kukkien hajumaailman puhtauteen ja hyvyteen, aivan kuten kreikkalais-roomalainen kulttuuri ylipäätään.²²⁸

Rooman kadut olivat pääosin kapeita, ahtaita, roskaisia ja äänekkäitä, ja niitä pitkin tallustivat niin ihmiset kuin eläimet.²²⁹ Hieronymus kiinnittää kaupunkitilassa huomiota juuri katuihin, ja kieltää niillä liikkumisen askeetikoilta. Yleisesti ottaen kyse on nähdäkseni yksinkertaisesti julkisen tilan problematiikasta ylipäätään – erityisesti näkemisestä ja nähdyksi tulemisesta – mutta fyysisen kontekstin huomioon ottaen kiello näyttäytyy vielä voimakkaampana. Kaupungissa kävellessä olisi mahdotonta välttää koskettamista, haistamista ja kuulemista epämiellyttäviä ja vaarallisia asioita. Hieronymus kirjoittaa Rusticukselle huonon munkin esimerkistä:

*iudicat contra apostoli uoluntatem alienos seruos; quod gula poposcerit, porrigit manus; dormit, quantum uoluerit, facit, quod uoluerit; nullum ueretur, omnes se inferiores putat crebriusque in urbibus quam in cellula est et inter fratres simulat uerecundiam, qui platearum turbis conliduntur.*²³⁰

Hän tuomitsee apostolin tahdon vastaisesti muiden palvelijoita;²³¹ mitä hänen ruokahalunsa vaatii, hän sitä kohti kurkottaa kädellään; hän nukkuu, milloin haluaa ja tekee, mitä lystää; hän ei kunnioita ketään ja pitää kaikkia itseään alempana. Enemmän hän viettää aikaansa kaupungeissa kuin omassa kamarissaan, ja veljiensä keskellä teeskentelee olevansa häveliäs, hän, jota vasten katujen väkijoukot painautuvat.

Kaupunkitilan aistikuvaukset aktivoituvat Hieronymuksen retoriikassa erityisesti tätä vastaavanlaisissa negatiivisissa konteksteissa. Kaupunkitilaa suuresti määrittävä aspekti onkin sen sekasorto. Kuten kirjoitin luvussa 2.1, meditatiivinen rukouselämä vaati ympäristöltään hiljaisuutta. Tämän lisäksi oli myös muita vaatimuksia ja apuja, jotka auttoivat meditatiivisessa työssä. Luostarimeditaatiossa mielen hektisyys, epäjärjestys ja sekasorto olivat muistityön suurimmat kompastuskivet. Ajattelutyössä mielen tendenssi ajautua harhateille tunnettiin, ja tätä ailahtelevaisuutta – johon Carruthers viittaa termillä *curiositas* – pyrittiin hallitsemaan ja ohjaamaan erilaisin keinoin.²³² Osa näistä keinoista liittyi materiaalisen ympäristön käyttöön apuna mielen työskentelyssä – aihe, johon palaan hieman

²²⁸ Ashbrook Harvey 2006, 180; Squillace 2015, 48.

²²⁹ Toner 2014, 6.

²³⁰ Hier. *epist.* CXXV, 9 (CSEL LVI).

²³¹ Kts. Room. 14:4 (1992).

²³² Carruthers 1998, 82–83. Carruthers käyttää pääasiallisesti tutkimuksessaan sanaa *curiositas*, mutta samalle käsitteelle on useampi termi.

myöhemmin. Tämä sekasortoisuuden teema on kuitenkin hyvin tärkeä Hieronymuksen teksteissä.

Hieronymus liittää kaupunkitilan usein sanaan *turba*, jolla hän tarkoittaa erityisesti ihmisjoukkoa, mutta myös meluisuutta, myrskyisyyttä sekä yleisesti sekasortoa.²³³ Lainasin aiemmin Asellalle osoitettua kirjettä, jossa Hieronymus kertoo tämän löytäneen munkin erämaan *in urbe turbida*. Kirjeessä Roomassa elävälle Marcellalle hän taas huomioi:

*Quapropter, quia multum iam uitae spatium transiuimus fluctuando et nauis nostra nunc procellarum concussa turbine, io nunc scopulorum inlisionibus perforata est, quam primum licet, quasi quendam portum secreta ruris intremus.*²³⁴ (Painotus kirjoittajan)

Ja siksi siis, koska olemme viettäneet elämästämme jo ison osan kyntäen aallokkoja, ja laivaamme ovat vavisuttaneet myrskyjen pyörteet, ja karikkojen iskut ovat sen lävistäneet, niin pian kuin mahdollista, purjehtikaamme maaseudun hiljaisuuteen, kuin [turvalliseen] satamaan.

Tässä kohdassa *turbo*-sana (joka on *turba*-sanan johdannainen) saa kirjaimellisen pyörremyrskyn merkityksen. Kohtaa kuitenkin edeltää kirjeessä kuvaus Marcellan sosiaalisen elämän hektisyydestä, joten se kontrastoituu kirjaimellisuudesta huolimatta kaupunkitilaan, joka tässä on myrskyävä meri. *Turba* on tämän tutkielman kontekstissa mielenkiintoinen sana kahdesta syystä. Ensinnäkin esiintyessään kaupunkitilaan liittyen se korostaa ihmispaljouden ohella juuri äänimaiseman hankaluutta. Mutta se liittyy aisteihin myös muuten. Luvussa 2.1 kirjoitin, kuinka Hieronymus kutsuu aisteja sanalla *perturbatio*. Myös tämä sana on johdannainen sanasta *turba*, ja latinaa taitavalle aikalaislukijalle niiden konnotaatiot toisensa kanssa ovat olleet selkeät. Tätä kautta kaupunki liittyy myös tunteiden sekasortoon, koska se on täynnä vääränlaisia tunteita aiheuttavia aistien aktivoijia. Näin siis kaupunki edustaa Hieronymukselle hengellistä ja fyysistä sekasortoa, meditoivan munkin pahinta vihollista. Kaupunki on myrskyävä meri, kakofonia, ja *curiositas*. Pakopaikkana kaikelta tältä saattoi toimia oma koti, *domus*, jonka avulla paradoksaalinen kaupungin erämaa, *heremus urbis*²³⁵, oli mahdollista saavuttaa.

²³³ Hieronymuksen sanan käytöstä kts. esim. Hier. *epist.* CVII, 7 (CSEL LV) ja CXXV, 10 (CSEL LVI). Sana tarkoitti näitä monia sekasorron muotoja myös yleisesti kristittyjen auktorien käyttämänä. Blaisen sanakirja antaa vaihtoehtoiksi mm. *trouble, désordre, tapage, vacarme, querelle, foule en désordre, multitude, foule*. Blaise patr. hakusana: ”turba”.

²³⁴ Hier. *epist.* XLIII, 3 (CSEL LIV).

²³⁵ Huom. tämä sanayhdistelmä on kirjoittajan luoma tiivistys, eikä siis esiinny läpi käydyissä alkuperäislähteissä.

3.2 *Tua regio paradisus – Domus askeesin ympäristönä*

Hieronymus mainitsee kirjeessä Desideriukselle vuonna 394, että tämä voisi halutessaan käydä lainaamassa teologisia tekstejä Marcellalta, joka asui Aventinuksella (*quae manet in Aventino*).²³⁶ Marcella kuului tärkeään aristokraattiseen sukuun, jolla oli kytköksiä keisariperheeseen.²³⁷ Hänen sosiaalinen asemansa peilautui myös hänen asemaansa askeettisen yhteisön johtohahmona ja suojelijana – esimerkiksi sekä Eustochium että toinen nuori askeetikko Principia saivat kasvatuksensa hänen huomassaan. Aventinus, kukkula Palatiumin eteläpuolella, taas oli myöhäisantiikissa rikkaiden ja suurten *domusten* aluetta.²³⁸ On siis varsin oletettavaa, että myös Marcella perheineen asui aristokraattisessa *domuksessa*. Tätä tulkintaa tukee se, että Marcellan asumus toimi askeettisen yhteisön ja sosiaalisten piirien kokouspaikkana, eräänlaisena askeettien salonkina.²³⁹

Marcellasta kirjoittavat tutkijat viittaavat lähes yksimielisesti Marcellan ja tämän piirin toimineen juuri Aventinuksella, mutta tämä ei ole kuitenkaan kiistaton tieto. Kirjeessä Principialle, jonka Hieronymus kirjoitti Marcellan kuoleman jälkeen, hän kirjoittaa Principian ja Marcellan löytäneen luostarin rauhan ”esikaupunkialueelta” (*suburbanus ager*), ja valinnee maaseudun (*rus*) juuri sen hiljaisuuden ja yksinäisyyden vuoksi.²⁴⁰ Tätä Marcellan asuinpaikan ongelmaa käsitellyt tutkija Silvia Letsch-Brunner pohtiikin myös sitä mahdollisuutta, että Marcella olisi saattanut perustaa kaupungin ulkopuolelle erillisen luostarin, jossa hän olisi Principian ja mahdollisesti muiden askeetikkojen kanssa voinut viettää joko pidempiä aikoja tai yksittäisiä vuodenaikoja.²⁴¹ Aventinukseen tuskin viitattaisiin

²³⁶ Hier. *epist.* XLVII, 3 (CSEL LIV). Toista mainintaa tästä asumuksesta ei kirjeissä ole, mutta Marcella ja Principia elivät Alarikin valtauksen aikaan mahdollisesti Aventinuksella, tai vähintäänkin kaupungin muurien sisäpuolella. Hieronymus kuvaa, kuinka valtaajat löysivät tiensä Marcellan kotiin, jonka edustalla hän urheasti puolusti suojattitytärtään Principiaa. Valtaajat veivät heidät muurien ulkopuoliseen Paavalinkirkkoon, jossa Marcella kuoli haavoihinsa. Hier. *epist.* CXXVII, 13 (CSEL LVI). Paavalinkirkko on kaupungin eteläpuolella, samoin kuin Aventinus (etäisyyttä näillä on n. 3 km), ja se toimi Alarikin valtauksessa Pietarinkirkon ohella toisena ”virallisena” turvapaikkana kaupungin asukkaille. Krautheimer (1980) 2000, 45–46.

²³⁷ Mahdollisesti *gens Ceionii* äidin puolelta ja *gens Claudii* isän puolelta. Curran 2000, 269–271.

²³⁸ Meneghini & Santangeli Valenzani 2004, 145–149.

²³⁹ Tällaiseksi Aventinuksen asumusta kuvaavat mm. Kim Bowes ja Michele Salzman. Bowes 2008, 100–102; Salzman 2002, 138.

²⁴⁰ Hier. *epist.* CXXVII, 8 (CSEL LVI).

²⁴¹ Letsch-Brunner 1998, 41–44. Myös Kim Bowes ottaa huomioon tämän luennan. Bowes 2008, 98.

Kaupungissa asuneet aristokraattiset perheet omistivat maaseutuhuviloita, joille vetäytyttiin erityisesti kuumaan kesäaikaan. Hieronymus viittaa tähän esimerkiksi kirjeessä Laetalle, jossa hän kehottaa aina ottamaan neitsyeksi pyhitetyn tyttärensä Paulan mukaan, jos hän matkustaa kaupungin ulkopuolelle (*ad suburbana*). Hier. *epist.* CVII, 11 (CSEL LV).

termillä *suburbanus*²⁴², vaikka kyseessä on kaupungin laita-alue,²⁴³ ja Letsch-Brunner itsekin huomioi, että Hieronymus käyttää tätä termiä nimenomaan viittaamaan kaupungin ulkopuolisiin alueisiin.²⁴⁴ Fafinski ja Riemenschneider painottavat kuitenkin sitä, että Marcellan asumus oli *suburbanus ager* vain retorisesti – henkisesti asumus oli kuin hiljainen maaseutu, vaikka se sijaitsi Aventinuksella.²⁴⁵ En ole tämän luennan kanssa samaa mieltä siinä suhteessa, että se sulkisi kokonaan pois kaupungin ulkopuolisen luostarin mahdollisuuden, mutta sen maaseuturotoriikkaa korostava ajatus on olennainen tämän tutkielman kannalta – miten tällainen ajateltiin mahdolliseksi kaupungin keskellä?

Tämän tutkielman kannalta kysymys Marcellan *domuksen* sijainnista on olennainen siksi, koska Marcellan Aventinuksen asumus ja mahdollinen kaupungin ulkopuolinen luostari ovat koko kirjekorpuksessa lähes ainoita mainintoja fyysisistä rakennuksista, joita kaupunkiaskeetikot käyttivät, ja jotka on mahdollista sijoittaa tietyille ja rajatulle alueelle. Tämä on nykylukijallekin merkittävää – esimerkiksi Hieronymuksen toistuva huoli sirkusten lähettyvillä kulkemisesta näyttäytyy paljon konkreettisempänä, kun huomataan myös myöhäisantiikissa aktiivikäytössä olleen *circus maximuksen* ja Aventinuksen keskinäinen läheisyys.²⁴⁶ Aventinusta ja Marcellan elämää yleensä voimme tässä tutkielmassa käyttää tapausesimerkkinä, sillä todistetusti Marcella ja hänen piiriinsä ovat siellä ainakin joinain aikoina toimineet.

Rooman varhaiset askeettiset yhteisöt toimivat kotien piirissä; tämä käy ilmi varsin selkeästi kirjallisista lähteistä. Kristittyjen yhteisöllisestä toiminnasta kotien yhteydessä tiedetään jonkin verran kotikirkkojen kautta, sillä niiden jäänteet ovat usein säilyneet osana myöhemmin rakennettua basilikaa.²⁴⁷ Roomassa yksi monista on esimerkiksi myös Aventinukselta löytyvä Santa Sabinan kirkko, joka rakennettiin yksityisrahoitteisesti 420–430-luvuilla aristokraattisen kodin päälle.²⁴⁸ Tällaiset kotikirkot pysyivät tutkija Kim Bowesin mukaan pääasiallisena kristillisen liturgian ja seurakunnan tapaamisten tiloina Roomassa aina

²⁴² Huom. sana tarkoitti antiikissa nimenomaan Rooman kaupungin ympäröivää aluetta ja sen kyliä ja kaupunkeja. Substantiivimuodossa se viittaisi suoraan kaupungin lähettyvillä sijaitsevaan maatalaan/omistukseen, mutta tässä sana toimii adjektiivina. L&S, hakusana: ”suburbanus”.

²⁴³ Aventinus sijaitsee Aurelianuksen muurien sisäpuolella, eikä sillä myöhäisantiikissa enää pitkään aikaan ollut ollut samaa *pomeriumin* ulkopuolista merkitystä kuin Rooman tasavallan aikaan. Coarelli 2007, 333–335.

²⁴⁴ Letsch-Brunner 1998, 41–44.

²⁴⁵ Fafinski & Riemenschneider 2023, 14.

²⁴⁶ Claridge (1998) 2010, 299–300.

²⁴⁷ Myös kirjalliset lähteet ovat vahvat. Cianca 2018, 22–27. Esimerkiksi Roomassa kotikirkkoja oli Melania nuoremmalla (mahdollisesti Caelius-kukkulalla), Albinalla, sekä Marcellinalla. Bowes 2008, 78.

²⁴⁸ Krautheimer (1980) 2000, 43–45; Brandenburg 2005, 167–176.

400-luvun alkuun asti, jolloin vasta erillisten kirkkojen rakentaminen alkoi kunnolla lisääntyä. Basilikojen alta löytyvien *domusten* yhteydestä on tavattu usein erillinen *aula*, apsisrakenteinen vastaanottotila, joka on ilmeisesti ollut tarkoitettu nimenomaan seurakunnan käyttöön. Tätä tulkintaa hankaloittaa se, ettei näiden tilojen yhteydestä ole löydetty liturgiaan viittaavaa esineistöä tai taidetta. Bowes pohtii myös sitä mahdollisuutta, että Marcellan *domuksen* yhteydessä olisi hyvin voinut olla yksityinen, kotikirkon tapainen rituaalitila, joka olisi palvellut laajan kompleksin asukkaita sekä muuta kaupungin askeettista yhteisöä, joskin kirjalliset lähteet eivät tällaisesta kerro.²⁴⁹

Aulan tapaiset tilat olisivat olleet tarkoitettu erityisen yhteisölliseen ja julkiseen käyttöön, mutta tällaisten tilojen sijaan Hieronymuksen tekstit viittaavat lähes yksinomaan *domuksen* yksityisemmiksi miellettyihin tiloihin ja niiden käyttöön. Hän viittaa pääasiallisesti askeetikkojen käyttämään tilaan sanoilla *cellula*²⁵⁰ ja *cubiculum*²⁵¹. Nämä tarkoittavat minkin tai nunnan kamaria, pientä huonetilaa, jota askeetikot käyttivät vetäytymiseen. *Cubiculum* viittaa *domuksen* kontekstissa makuuhuoneeseen, jollaisia roomalaisessa *domuksessa* oli yleensä useampi, ja ne sijaitsivat usein kodin julkisempien keskustilojen eli *atriumin* tai peristyylin ympärillä, tai mahdollisesti toisessa kerroksessa.²⁵² *Atrium* oli talon katettu keskustila, joka oli kaupunkitaloissa sijoitettu heti ulko-oven jälkeen, ja jonka yhteydessä sijaitsivat myös vieraiden vastaanottamiseen tarkoitettut tilat. Peristyyli eli pylväspiha oli avonainen keskustila, joka oli sekin tarkoitettu vieraiden nähtäväksi ja käytettäväksi, ja saattoi usein pitää sisällään esimerkiksi puutarhan.²⁵³

Juuri tämän enempää eivät Hieronymuksen tekstit anna viitteitä siitä, minkälaisissa kodeissa luostariyhteisöt toimivat, ja miten tilankäyttö näissä rakentui. Aristokraattisten talojen muuntamisesta luostarikäyttöön ei myöskään koko Italian alueelta ole säilynyt mitään materiaalisia jäänteitä.²⁵⁴ Tämä johtuu paljolti siitä, että taloja ei tarvinnut muuntaa paljoa maailmasta vetäytyvää elämäntapaa varten. Kaikkein varhaisimpien luostaritulojen tilankäytöstä tiedetään siis hyvin vähän, vaikka arkeologinen tutkimus on tuonut viime

²⁴⁹ Bowes 2008, 74–75 ja 98.

²⁵⁰ Sanan *cella* diminutiivimuoto; merkityseroa näiden välillä on varsin vähän. Sana esiintyy kirjekorpuksessa LLT-tietokannan haun mukaan 26 kertaa. Sanaa *cella* Hieronymus käyttää todella harvoin, ja kirjeissä ei kertaakaan. LLT-A, hakusana: *cellul**; *cella*, *cellam*, *cellae*, *cellas*, *cellarum*, *cellis*.

²⁵¹ Sana on muodostettu verbistä *cubo* (mm. maata, makoilla). Sana esiintyy kirjekorpuksessa 36 kertaa. LLT-A, hakusana: *cubicul**.

²⁵² Berg 2008, 117.

²⁵³ Castrén 2008, 33–34.

²⁵⁴ Rooman myöhäisantiikkiset basilikat on nekin ajoitettu pääasiallisesti vasta 400-luvulla rakennetuiksi. Bowes 2008, 72–73.

vuosina paljon uutta tietoa.²⁵⁵ Tämä materiaalisen tiedon vähyys yhdistettynä Hieronymuksen tarjoamaan kirjallisen tiedon niukkuuteen rajoittavat paljon tilankäyttöön liittyviä analyysejä tässä tutkielmassa.

Myöhempi luostariarkkitehtuuri siis lainasi paljon perinteisen roomalaisen *domuksen* arkkitehtuurista, joten *domuksen* voi nähdä soveltuneen askeettiseen elämään materiaalisten ominaisuuksiensa puolesta varsin hyvin. *Cubiculum* oli sekin monimuotoinen tila käyttötavoiltaan. Se oli kooltaan pieni ja usein ikkunaton huone, joka oli yhtä aikaa helposti suljettava yksityinen tila, mutta myös suorassa yhteydessä *domuksen* julkisempien²⁵⁶ tilojen kanssa.²⁵⁷ Tämän järjestelyn voi ajatella varsin soveliaana aristokraattiselle askeetikolle, joka tarvitsi tilan vetäytymiseen, mutta pysyi osana kotitalouden ja ympäröivän kaupungin elämää. Aristokraattinen *domus* oli myöhäisantiikkiin mennessä kasvanut valtavaksi kompleksiksi, joka oli kuin miniatyyrikaupunki, ja asutti sisälleen ydinperheen lisäksi palvelusväen.²⁵⁸ Tätä taustaa vasten on helpompi ymmärtää Hieronymuksen huoli askeetikkojen osallistumisesta talon rientoihin.

Tämä ”kaupunkimaisuus” näyttäytyy Hieronymuksen teksteissä sekä hyvässä että pahassa. Kim Bowes kirjoittaa, että Hieronymukselle *domus* oli kuin turvasatama, jolla oli kaupungin keskellä kuin temppelin puhtaus ja suojat kuin sotilaallisella linnoituksella.²⁵⁹ Tämän olemme nähneet lukuisissa ohjeistuksissa pysyä kotona ja välttää kaupunkitilaa, mutta koti oli sekin kuitenkin jännitteinen tila, joka ei automaattisesti tarjonnut suojaa. Kuten Hieronymus kirjoitti Eustochiumille, ei kotikaan ollut turvallinen esimerkiksi omien silmien käyttöön, ja kodin vaikeaan ääniympäristöön hän kiinnittää erityistä huomiota. Kuten kaupunkitila, myös *domus* ympäristönä aktivoi Hieronymuksen aistiretoriikan vahvemmallalla tavalla, sillä kotitalouden sosiaaliset aktiviteetit olivat askeetikolle turmioksi.

Erityisen voimakas esimerkki tästä on kirjeessä CXVII, joka on osoitettu äidille ja tyttärelle Galliassa. Molemmat olivat valinneet askeettisen elämäntavan, tytär neitsyenä ja äiti leskenä, ja elivät samassa kaupungissa. He eivät kuitenkaan suostuneet elämään samassa talossa ja

²⁵⁵ Bully & Destefanis 2020, 233–235; Bowes 2008, 63.

²⁵⁶ Julkinen tarkoittaa tässä yhteydessä vapaasti vierailtavaa: *domuksesta* erityisesti *atrium* ja esimerkiksi sen kautta peristyylipuutarha olivat julkista tilaa, johon oli periaatteellinen pääsy kenellä vain. Castrén 2008, 36.

²⁵⁷ Platts 2020, 133–139.

²⁵⁸ Bowes 2008, 75.

²⁵⁹ Bowes 2008, 97.

kamarissa, ja tähän tilanteeseen Hieronymus pyrkii puuttumaan. Tyttäreille hän kirjoittaa, mitä tapahtuu, jos tämä uskaltautuu yksin ulos talostaan ystäviensä maaseutuhuviloille:²⁶⁰

*sin autem sola ieris – quod et magis aestimo –, utique inter seruos adolescentes, inter maritas feminas atque nupturas, inter lasciuas puellas et comatos linteatosque iuuenes furuarum uestium puella gradieris. dabit tibi barbatulus quilibet manum, sustentabit lassam et pressis digitis aut temptabitur aut temptabit. erit tibi inter uiros matronasque conuiuuium: expectabis aliena oscula, praegustatos cibos et absque scandalo tuo in aliis sericas uestes auratasque miraberis. in ipso quoque conuiuio, ut uescaris carnibus, quasi inuita cogeris [- -]. personabit interim aliquis cantator ad mensam et inter psalmos dulci modulatione currentes, quoniam alienas non audebit uxores, te, quae custodem non habes, saepius respectabit. loquetur nutibus et, quicquid metuet dicere, significabit affectibus. inter has et tantas inlecebras uoluptatum etiam ferreas mentes libido domat [- -]. difficile inter epulas seruatur pudicitia.*²⁶¹

Jos taas menet yksin [ulos] – minkä ajattelen todennäköisemmäksi – tulet kulkemaan nuorten orjien, naimisissa olevien tai kohta naivien naisten, vallattomien tyttöjen ja pitkähiuksisten ja pellavaan pukeutuneiden nuorukaisten joukossa synkkiin vaatteisiin pukeutuneena tyttösenä. Joku hädin tuskin parran omaava mies tulee ojentamaan sinulle kätensä, kannatellen sinua väsähtänyttä, ja hänen sormiensa paine [ihollasi] on joko houkutus sinulle tai houkuttaa häntä. Pidot naimisissa olevien miesten ja naisten kanssa ovat sinulle [tällaiset]: todistat muiden suudelmia, ennalta maistettuja ruokia; ja ilman omaa tuhoasi et voi ihailia muiden silkkisiä ja kullattuja vaatteita. Ja tässä samassa pitopöydässä, haluttomanakin, pakotat itsesi nauttimaan lihan syömisestä [- -]. Sillä välin jonkun laulajan ääni täyttää tilan, ja näiden suloisella sävelellä laulettujen laulujen lomassa, kun hän ei uskalla [katsoa] muiden miesten vaimoja, hän useammin siirtää katseensa sinuun, jolla ei ole suojelijaa. Hän puhuu nyökkäyksillä, ja mitä hän pelkää sanoa, hän ilmaisee tunteidensa välityksellä. Kaiken tämän ja muiden nautintojen houkutinten keskellä himo kukistaa rautaisetkin mielet [- -]. Pidoissa siveyttä on vaikea suojella.

Lainaus koskee erityisesti maaseutuhuviloita ja niiden suloja, sekä vielä tarkemmin banketteja, mutta mielestäni sitä voi soveltaa hyvin myös esimerkkinä kodin (sosiaalisen) tilan haasteista. Erilaiset pidot kuuluivat erottamattomasti osaksi roomalaista sosiaalista ja kulttuurista elämää, ja niissä käyminen ja niiden pitäminen oli erityisesti yksi aristokraattisen elämän velvoitteista.²⁶² Voimakas aistimellisuus on tässä tekstikohdassa harkittu retorinen keino. Tutkija Hannah Platts huomioi, kuinka bankettikuvauksilla on roomalaisessa kirjallisuudessa erityisen moniaistillinen esitystapa²⁶³, mikä hänen mukaansa viittaa siihen, kuinka tärkeä osa aistimellisuudella ja aistikokemusten hallinnalla oli osana bankettien

²⁶⁰ Lainaan tämän kohdan tässä lähes koko kokonaisuudessaan sen poikkeuksellisen voimakkaan aistiretoriikan vuoksi.

²⁶¹ Hier. *epist.* CXVII, 6 (CSEL LV).

²⁶² Platts 2020, 164–165.

²⁶³ Hän käyttää retoriikan termiä *enargeia*, josta puhun tässä tutkielmassa edempänä.

sosiaalista vallankäyttöä.²⁶⁴ Retorisena keinona Hieronymuksella tämä hänen kontekstissaan poikkeuksellisen voimakas aistikuvaus seuraa siis retorista traditiota, mutta sen tarkoitus tässä lienee ollut säikäyttää, ja aiheuttaa kuuntelijassa pelkoa ja ahdistusta oman askeettisen siveyden puolesta; kuvatun tilanteen ja itse tilan vaarallisuus herätetään hyvin voimakkaasti eloon kuulijan mielessä, ja näin Hieronymus pyrkii pitämään kirjeensä lukijat poissa moisista ympäristöistä.

Sosiaalisesti *domus* oli siis Hieronymukselle ahdistava tila, ja samaa voi osin sanoa myös materiaalisesta *domuksesta*. Ensiksi haluan kuitenkin huomioida, että *domuksen* ympäristön kuvauksissa on jatkuvasti läsnä kaksitasoinen kuvailun taso, jossa hengellinen ja fyysinen sulautuvat toisiinsa miltei saumattomasti, jolloin kuvauksia juuri fyysisestä ympäristöstä on vaikea havaita, saati erottaa teksteistä. Täydellinen esimerkki tästä on *cubiculum*, sillä kaupunkiaskeetikoille suunnatuissa teksteissä *cubiculum* sanana näyttelee usein kaksoisroolia; yhtä aikaa *cubiculum* on fyysinen kodin kamari, sekä hengellinen Marian kamari, askeetikon sielun tyyssija.²⁶⁵ Hyvä esimerkki tästä on kirje XXII, jossa Hieronymus kehottaa Eustochiumia olemaan valittamatta, vaikka hän elääkin ahtaasti (*ne forsitan contristeris, se anguste manseris*).²⁶⁶ Tätä edeltää kuvaus siitä, kuinka apostolit Jaakob ja Johannes hylkäsivät perhesiteensä ja kotinsa seuratakseen Kristusta, ja kuinka luonnon eläimillä on kaikilla kotinsa ja kolonsa, jossa asua. Konsultoimissani käännöksissä kohta on käännetty viittaamaan kapeasti asumiseen ilmaisun fyysisessä mielessä,²⁶⁷ mutta yhtä lailla kontekstin voisi mielestäni liittää sosiaalisesti ahtaaseen asumiseen; Eustochium ei kykene kodissaan suorittamaan perheensä ja sosiaalisen piirinsä täydellistä hylkäämistä. Toinen hyvä esimerkki on kirjeessä Principialle, jossa Hieronymus kuvaa tämän ja Marcellan asuneen samassa talossa, samassa kamarissa ja samassa sängyssä (*eadem domo, eodem cubiculo, uno usam cubili*).²⁶⁸ Ympäröivä konteksti, joka on heidän kotinsa/luostarinsa kuvaaminen, painottaa tämän kohdan fyysistä luentaa, mutta taas yhtä lailla mielestäni Hieronymus viittaa Marcellan ja Principian väliseen intiimiin hengelliseen sisarusuhteeseen, jossa he eivät jakaneet vain fyysisen, vaan myös sisäisen maailman.

²⁶⁴ Platts 2020, 164–172.

²⁶⁵ *Cubiculum*-mystiikalla oli tärkeä rooli askeettisessa retoriikassa ja luostariretoriikassa, ja tässä Hieronymus on yksi tärkeimmistä auktoreista, sillä hän linkitti konkreettisesti Vulgata-käännöksessään monet Raamatun tapahtumat sekä kristillisen sielunelämän ja rukouksen *cubiculum*-tilaan ja -sanaan. Sessa 2007, 180–181.

²⁶⁶ Hier. *epist.* XXII, 21 (CSEL LIV).

²⁶⁷ NPNF: ”So you must not complain if you have but scanty house-room.” LCL: ”You must not complain if you are scantily lodged.” NPNF 2, 6, 118; LCL 262, 101.

²⁶⁸ Hier. *epist.* CXXVII, 8 (CSEL LVI).

Kaikki nämä rajoitukset huomioon ottaen on silti mielenkiintoista pohtia kaupunkiaskeetikkoja ympäröineen tilan aistimellisia ja erityisesti visuaalisia elementtejä, jotka vievät meitä lähemmäksi heidän kokemusmaailmaansa. Mary Carruthers kirjoittaa tutkimuksessaan, kuinka jo roomalaisessa retorisessa kulttuurissa mielen työskentely liitettiin makaamiseen ja sänkyyn asettumiseen, ja esimerkiksi *cubiculum* tilana ylipäätään liittyi nukkumisen lisäksi muun muassa kirjoittamiseen ja filosofointiin. Tämä yhteys meditatiivisen työn ja suljetun pienen tilan kanssa siirtyi osaksi luostarikulttuuria, mikä korostaa sekkin *cubiculumin* soveltuvaisuutta askeettiselle elämälle. Carruthers kiinnittää erityistä huomiota tätä aktia ympäröineiden tilojen maalauskoristeluun, jota oli mahdollista käyttää meditatiivisessa työssä eräänlaisena ajattelua stimuloivana ja sitovana miljöönä, jonka varaan muistityötä oli mahdollista rakentaa.²⁶⁹

Hieronymuksen koko kirjekorpukselta löytyy vain yksi maininta fyysisten tilojen maalaamisesta. Kirjeessä LX Heliodorukselle, jossa hän muistelee pois nukkuneen Nepotianuksen elämää, hän kertoo tämän koristelleen basilikoja ja marttyyrien kappeleita erilaisilla kukilla, lehdillä ja viinitertuilla.²⁷⁰ Kristillinen taide omaksui paljon vanhasta roomalaisesta ikonografiasta ja maalaustaiteesta. Tästä Hieronymuksen mainitsevat elementit ovat loistava esimerkki, sillä esimerkiksi varhaisin Roomasta löytyvä kristillinen maalaustaidemuoto, katakombimaalaukset, sisältävät runsaasti alun perin kreikkalais-roomalaista luontoikonografiaa.²⁷¹

Kuitenkin *domuksen* fyysisen ympäristön kuvaukset esiintyvät nekin Hieronymuksella lähes poikkeuksetta negatiivisessa valossa. Tämä liittyy mielestäni vahvasti maailmasta vetäytymisen tematiikkaan – miksi kuvata jotain sellaista, jolla ei Hieronymuksen mielestä ollut mitään väliä? Fyysistä ympäristöä on hallittava, jotta asketismia on helpoin harjoittaa, mutta lopulta väliä on vain ja ainoastaan askeetikon sisäisellä maailmalla. Hieronymukselle kaikenlainen omaisuus tai rikkautta ilmaiseva ornamenttiikka on vaarallista, sillä se kääntää

²⁶⁹ Carruthers 1998, 177–178.

²⁷⁰ Hier. *epist.* LX, 12 (CSEL LIV). Rooman katakombeja käsittelevä tutkija James Stevenson kirjoittaa tämän kohdan olevan ainoa suora kirjallinen lähde katakombien maalaamisesta, mikä painottaa tämän kuvauksen harvinaisuutta ei vain tämän tutkielman, vaan laajemman kristillisen taiteen historian kontekstissa. Stevenson 1978, 21–22.

²⁷¹ Borg 2013, 7. Kreikkalais-roomalaisen ja kristillisen ikonografian suhteesta kts. myös esim. Bisconti 2000, 13–14 ja 20. Tämän tutkielman kontekstissa ei ole mahdollista käydä systemaattisemmin läpi askeetikkojen luontosuhdetta, tai luontoon viittaavien metaforien merkitystä osana askeettista retoriikkaa, mutta haluan kuitenkin mainita luontotematiikan ja ikonografian tässä sen selkeän tärkeyden vuoksi. Paratiisi miellettiin puutarhana, ja kreikkalais-roomalaisen maailman ajatus ideaalisesta ja harmonisesta pastoraalimaisesta (*locus amoenus*) siirtyi kristilliseen ajatteluun, mikä näkyy niin ikonografiassa kuin retoriikassa. Ashbrook Harvey 2006, 180.

huomion herkästi pois oleellisesta. Myös muut epämieluisat tahot voivat käyttää sitä hyväkseen, vietelläkseen tarkkaamattoman askeetikon. Eustochiumille hän kirjoittaa vaarallisista miehistä, jotka pukeutuvat koristeellisesti ja pyrkivät aristokraattisten naisten puheille niin ahnaasti, että miltei tunkeutuvat heidän makuuhuoneisiinsa. Hän jatkaa:

*Si puluillum uiderit, si mantele elegans, si aliquid domesticae supellectilis, laudat, miratur. adtrectat et se his indigere conquerens non tam inpetrat quam extorquet, quia singulae metuunt ueredarium urbis offendere.*²⁷²

Jos hän näkee koristetyynyn, tai hienostuneen pöytäliinan, jos mitä tahansa muuta talouden esineistöä, hän ylistää ja ihastelee niitä, ja kourii niitä käsillään, ja valittaen häneltä itseltään sellaisten puuttuvan, hän anastaa ne itselleen pikemminkin kuin hankkisi ne; sillä muista erossa elävät naiset pelkäävät loukata kaupungin viestinviejää.

Yhtä lailla turha ornamenttiikka häiritsee Hieronymusta Raamatun lukemisessa:

*Pro gemmis aut serico diuinis codices amet, in quibus non auri et pellis Babyloniae uermiculata pictura, sed ad iidem placeat emendata et erudita distinctio.*²⁷³

Rakastakoon hän jalokivien ja silkkiä sijaan pyhien tekstien käsikirjoituksia, ja näissä miellyttäkööt häntä pikemminkin [tekstin] virheetön ja oppinut eteneminen²⁷⁴, kuin kultaus ja Babylonialaisen pergamentin kiemurteleva kuvitus.

Hieronymus ei suoraan ohjeista riisumaan kodin ympäristöstä pois kaiken rikkaan ja koristeellisen, mutta yllä nähty retoriikka sekä omaisuudesta luopumisen narratiivi yleensä tällaiseen kuitenkin kehottavat. Kuten aiemmin huomioin luvussa 2.2, Hieronymuksen ja muiden ajan auktorien kuvauksissa askeetikot pitivät päällään karkeita säkkikankaita, ja olivat luopuneet koruista ja silkeistä. Kuten vaatteisiin, myös aristokraattiseen *domukseen* ja sen materiaalisiin ominaisuuksiin, kuten koristeluihin, sitoutui intiimisti ajatus kunniallisesta roomalaisuudesta, jolloin erinäiset tilanjärjestelyyn liittyneet valinnat eivät välttämättä reflektoineet yksilöllisiä valintoja, vaan pikemminkin tarvetta ja pakkoa ilmentää roomalaista

²⁷² Hier. *epist.* XXII, 28 (CSEL LIV).

²⁷³ Hier. *epist.* CVII, 12 (CSEL LV).

²⁷⁴ *Distinctio*-sanan kääntäminen on tässä hieman monimutkaista. Sana viittaa asioiden erottelemiseen, ja retoriikassa tarkemmin puheessa tapahtuviin taukoihin ja oikeanlaiseen rytmiiin. Se voi viitata myös ornamentteihin, eli tässä tapauksessa lukemista ohjaavaan kuvastoon ja koristeluun, jonka tarkoitus on ohjata lukijaa käsittelemään tekstiä tietyissä pätkissä ja konteksteissa. Blaise patr., hakusana: ”distinctio”. Hyvin samankaltainen sana on *punctus*, jolla myöhemmin keskiajalla viitattiin muun muassa välimerkkien käyttöön ja yhtä lailla rytmitykseen. Se sai myös mystisen merkityksen sielun ja mielen lävistämisestä/haavoittamisesta, joka liittyi meditatiivisen lukemisen vaatimaan oikeanlaisen alkutunteen löytämiseen. Carruthers 1998, 100–101. LCL-editiossa sana käännetään juurikin englannin sanalla ”punctuation”. LCL 262, 365. Nähdäkseni siis Hieronymus viittaa tässä siihen, että käsikirjoituksessa Paulan huomion tulisi kiinnittyä pikemminkin tekstin oikeellisuuteen, sekä lukemista ohjaaviin visuaalisiin aspekteihin, kuin käsikirjoituksen silkkaa rikkautta ilmaisevaan koristeluun.

identiteettiä.²⁷⁵ Hieronymus kertoo, että kun Alarikin valtaajat saapuivat Marcellan talolle, Marcella viittasi omaan karkeaan asuunsa, ja sanoi ettei talosta löytyisi mitään kätkeyttä aarretta.²⁷⁶ Hyökkääjät eivät tätä uskoneet – kontrasti aristokraattisen kompleksin ja sen vaatimattoman omistajan välillä lienee ollut ulkopuoliselle varsin epäuskottava.

Rikkaasta ja koristeellisesta omaisuudesta luopuminen on hyvin voinut olla myös kodin ympäristössä samanlaista kuin vaatetuksen kanssa. Oman kodin tilan hallinnan realiteetit saattoivat kuitenkin olla haastavat erityisesti niissä perheissä, joissa kristinusko ei muodostanut perheen sisällä valtauskontoa. Hieronymuksen kirjekorpuksessa on useita esimerkkejä perheistä, joissa esimerkiksi *paterfamilias* ei ole kristitty, tästä hyvänä esimerkkinä Paula perheineen. Paulan aviomies Toxotius oli ilmeisesti kreikkalais-roomalaisen uskontokulttuurin edustaja, ja tämä oli siirtänyt uskontokulttuurinsa ainakin pojalleen (myös Toxotius). Tyttäristä Eustochium ja lopulta myös Blesilla harjoittivat askeettista kristillistä elämäntapaa, Paulina oli ainakin kristitty, ja Rufinasta tiedämme hyvin vähän.²⁷⁷ Myös nuoremasta Toxotiuksesta tuli myöhemmin kristitty, mutta vanhemman Toxotiuksen ei-kristityn perheen vaikutus pysyi läsnä Paulan ja tämän lapsien elämässä. Hieronymus nimittäin kertoo, että Eustochiumin setä Hymetius yritti saada Eustochiumia takaisin ylhäisönaisen muottiin vaimonsa vaikutuksen avulla.²⁷⁸ Nuoremman Toxotiuksen vaimo Laeta taas oli seka-avioliiton lapsi, ja hänen isänsä Albinus – patriarkaalisessa yhteiskunnassa siis merkittävä tekijä perheen sisäisessä päätöksenteossa – esiintyy kirjeissä kreikkalais-roomalaisen uskontokulttuurin edustajana.²⁷⁹ Onkin mielenkiintoista pohtia, josko esimerkiksi maininta Eustochiumista kasvamassa Marcellan *cubiculum* suojassa liittyi myös tilankäyttöliikkeen haastavuuteen ja oikeanlaisen ympäristön tarpeeseen, yhtä lailla kuin oppiäidin tarpeeseen. Aristokraattisessa *domuksessa* kodin asioista huolehti *matrona*, mutta perheen uskonnollisena johtajana ja kotikultin päänä oli *paterfamilias*. Äitien merkitys uskonnollisuuden vaalijoina päti pääasiassa vain tyttärien kohdalla.²⁸⁰

²⁷⁵ Cianca 2018, 47–50.

²⁷⁶ Hier. *epist.* CXXVII, 13 (CSEL LVI). Kts. viite 236 tästä tapahtumasarjasta.

²⁷⁷ Ilmeisesti ainakin askeettinen elämäntapa oli mahdollista vasta vanhemman Toxotiuksen kuoltua. Kts. Hier. *epist.* LXVI, 13 (CSEL LIV).

²⁷⁸ Hymetiuksen tai tämän vaimon Praetextatan uskonnollinen status on epävarma, mutta kirjeiden konteksti viittäisi mielestäni vahvemmin kreikkalais-roomalaiseen uskontokulttuuriin. Michele Salzman listaa molemmat kreikkalais-roomalaisen uskontokulttuurin edustajiksi omassa tutkimuksessaan. Salzman 2002, 243–253.

²⁷⁹ Hier. *epist.* CVII, 1 ja 5 (CSEL LV). Hieronymus näyttäisi viittaavan myös Paulan perheen sisältä tulevaan vaaraan kirjeessä XXX Paulalle. Kts. Hier. *epist.* XXX, 14 (CSEL LIV).

²⁸⁰ Salzman 2002, 146–147.

Hieronymuksen kirjekorpuksen pohjalta emme voi tietää, olivatko askeetikkojen käyttämät tilat tyhjennetty mieltä häiritsevistä omaisuudesta ja koristelusta, vai koristivatko niitä esimerkiksi arkkitehtoniset tai luontoaiheiset maalaukset, joiden suojissa askeetikot katseellaan ja muiden aistien välityksellä pohtivat sakraaleja tekstejä ja paratiisia. Vähintäänkin selkeää on se, että aistimellisilla elementeillä – niin materiaalisilla kuin hengellisillä – oli hyvin tärkeä osa sakraalin tilan luomisessa, prosessissa, joka muutti profaanin *domuksen* askeetikon paratiisiksi.

Carruthers huomioi, että Hieronymus käsittelee luetun tekstin herättämää mielikuvaa ja sen elävyyttä varsin ilmiselvänä prosessina. Hän analysoi Hieronymuksen Eustochiumille osoittamaa Hesekiel-kommentaarin kohtaa, jossa tämä puhuu mielen sisäisen temppelin rakentamisesta ja sen seinien maalaamisesta. Hesekielin tekstissä kuvataan egyptiläisten jumalten kuvien maalaamista temppelin seiniin, ja Hieronymus kommentoi tähän:

Possumus et in nostri templi²⁸¹ parietibus idola monstrare depicta, quando omnibus vitiis subiacemus, et pingimus in corde nostro peccatorum conscientiam, imaginesque diversas. [- -] Quod scilicet nullus hominum sit qui aliquam imaginem non habeat, sive sanctitatis, sive peccati.²⁸²

Myös me voimme näyttää tempeleidemme seinissä maalattuja kuvia hirviöistä, kun alistumme kaikille synneille, ja maalaamme sydämessämme syntien tajunnan ja erilaisia kuvia niistä. [- -] Sillä ei ole olemassa yhtään sellaista ihmistä, jolla ei olisi jotain kuvaa, joko hyveistä tai synneistä.

Carruthers kirjoittaa, että Hieronymuksen tarkoituksena on varoittaa moraalittomien kuvien käytöstä, mutta hän tulee samalla paljastaneeksi kirjallisten ilmaisujen ja niiden herättämän mielen sisäisen visualisoinnin intiimin yhteyden.²⁸³

Kun yhdistämme tämän aiemmin tutkielmassa käsiteltyyn havaintoon siitä, että välillisesti koetut tapahtumat ja mielikuvat rinnastettiin luostariretoriikassa itse koettuun ja muistettuun, heräävät Hieronymuksen käyttämät mielikuvat täysin uudella lailla eloon. Hieronymus luo kirjallisesti voimakkaita mielikuvia erilaisten vertauskuvien ja kuvailujen kautta, jotka heräsivät aistillisesti eloon lukijoiden mielissä. Mary Carruthers käyttää tästä termiä *enargeia*, joka merkitsee (aistimellisesti) eläväistä havainnointia ja kuvailua, sekä retorisesti vetoamista

²⁸¹ Al. *nostris templis*.

²⁸² Hier *in Ezech.* III, viii, 10 (PL 25). Carruthers lainaa tätä samaa kohtaa.

²⁸³ Carruthers 1998, 133–134.

tunteisiin ja aisteihin.²⁸⁴ *Enargeia* liittyy ennen kaikkea visualisointiin ja näkemiseen.²⁸⁵ Juuri tällainen retoriikka on Hieronymuksella vahvaa – hän ei nimeä eksplisiittisesti eri aisteja, mutta hyödyntää niitä aktivoivia elementtejä kuvauksissaan tarkoituksenomaisesti.

Näiden havaintojen, sekä koko tähänastisen tutkielman myötä voimme viimein vastata kattavasti kysymykseen siitä, miten askeettinen elämä mahdollistui aistimellisten elementtien hallinnan kautta *domuksen* kontekstissa. Ensin on käännettävä katse askeetikon omaan ruumiiseen, jonka sisäisestä tempelistä oli mahdollista löytää niin erämaa kuin paratiisi. Tässä prosessissa niin fyysinen kuin hengellinen *cubiculum* on täydellisessä keskiössä. Aloitin luvun 3.1 lainauksella, jossa Hieronymus kehottaa Laetaa lähettämään tyttärensä Paulan Betlehemiin. Tämän hän ilmaisee kehottamalla häntä lähettämään Paulan Marian kamariin (*cubiculo Mariae*). Tässä *cubiculum*-sanan moninainen merkitys on erityisen voimakas. Hieronymukselle Marian kamari löytyy ensinnäkin pikemminkin Pyhältä maalta Jeesuksen synnyinpaikasta, kuin Rooman kaupungista, jonka vaikeutta askeetikolle tässä korostetaan. Pikku-Paulan isoäiti Paula ja tati Eustochium vertautuvat tässä itse Mariaan, jonka huomaan pikku-Paula tulisi luovuttaa. Hieronymukselle hengellinen kamari rakentuu siis pyhälle maaperälle, mutta ennen kaikkea pyhien henkilöiden ympärille. Lähentyessään taivaallista paratiisia ruumistaan ja mieltään hallitsemalla askeetikot vertautuivat marttyyreihin, ja heidän, kuten kristittyjen yleensä, oli mahdollista löytää pyhä Herran temppele sisältään. Kirjeessä Paulinus Nolalaiselle Hieronymus kirjoittaa:

*singuli quique credentium non locorum diuersitatibus, sed fidei merito ponderantur [-]. ceterum, qui dicunt: templum domini, templum domini, templum domini, audiant ab apostolo: uos estis templum dei et spiritus sanctus habitat in uobis. et de Hierosolymis et de Britannia aequaliter patet aula caelestis; regnum enim dei intra nos est. Antonius et cuncta Aegypti et Mesopotamiae, Ponti, Cappadociae et Armeniae examina monachorum non uidere Hierosolymam, et patet illis absque hac urbe paradisi ianua.*²⁸⁶

Eikä yksittäistä uskovaista arvioida eri olinpaikkojensa perusteella, vaan uskonsa arvon pohjalta [- -]. Siispä ne, jotka sanovat ”Herran temppele, Herran temppele, Herran temppele”²⁸⁷ kuulkoat apostolin sanaa: te olette Herran temppele, ja Pyhä Henki asuu teissä.²⁸⁸ Tasapuolisesti on pääsy taivaalliseen palatsiin suotu niin Jerusalemissa kuin Britanniassa; taivaan valtakunta on sisällämme.²⁸⁹ Antonios ja

²⁸⁴ LSJ, hakusana: ”ἐνάργεια”. Termin käytöstä retoriikassa ja määrittelystä yleensä, sekä suhteesta muihin samasta ilmiöstä käytettyihin termeihin (mm. ἐκφρασις, *demonstratio*) kts. Zanker 1981.

²⁸⁵ Zanker 1981, 299–300.

²⁸⁶ Hier. *epist.* LVIII, 3 (CSEL LIV).

²⁸⁷ Jer. 7:4 (1992).

²⁸⁸ 1. Kor. 3:16 (1992).

²⁸⁹ Luuk. 17:21 (1992).

munkkien joukot Egyptistä, Mesopotamiasta, Pontoksesta, Kappadokiasta ja Armeniasta eivät ole nähneet Jerusalemiä, ja ilmankin tätä kaupunkia on paratiisin ovi heille avoinna.

Paratiisin löytämisen prosessissa ei ollut siis väliä, minkälaisessa ympäristössä askeetikko eli. On mielestäni kuitenkin riittämätöntä jättää pohdinta soveliaan ja sakraalin tilan muodostumisesta siihen, että se yksinkertaisesti rakentui pyhien henkilöiden ympärille ja sisälle, ilman että ottaa huomioon sitä, miten materiaallinen ympäristö tähän prosessiin vaikutti. Retorisesti askeetikko on erämaan paratiisissa, mutta fyysisesti keskellä aivan toisenlaista ympäristöä. Tutkija Jenn Cianca kirjoittaa kotikirkkojen pyhän tilan muodostumista käsittelevässä tutkimuksessaan, kuinka ideaali kristityn oman kehon sakraaliudesta ja sen riittämisestä on aiheuttanut materiaalisen ympäristön tutkimuksen sivuuttamisen osana sakraalin tilan tutkimusta varhaisen kristinuskon kontekstissa. Hän huomioi myös, kuinka kristittyä sakraalia tilaa ajatellaan usein erillään roomalaisesta (uskonto)kulttuurista niin, etteivät nämä olleet kosketuksessa toistensa kanssa – todellisuus roomalaisessa kodissa ja kaupungissa yleensä myöhäisantiikissa oli aivan toinen.²⁹⁰

Voimme siis todeta, että epäihanteellisuudestaan huolimatta kaupunki tai kodin piiri ei lähtökohtaisesti ole Hieronymukselle este askeettisen elämän harjoittamiselle. Kodin vääränlainen ja hankala aistimaisema kuitenkin aiheutti haasteita, joiden vastaamiseen Hieronymus antaa muutamia neuvoja. Epäpuhtaiden ja maallisten asioiden kuuleminen ja näkeminen omassa kotitaloudessa olivat välttämätön paha. Hieronymus ei esimerkiksi oleta Eustochiumin olevan näkemättä turhamaisia asioita, vaan ohjeistaa tällaisen aina tapahtuessa tätä kuljettamaan itsensä mielessään paratiisiin.²⁹¹ Paratiisin hän nimeääkin Eustochiumin valtakunnaksi ja suunnaksi (*tua regio paradisis*).²⁹² Tässä paratiisin löytämisen ja rakentamisen prosessissa rukouselämä ja pyhien tekstien lukeminen olivat keskiössä. Askeetikon suhde pyhiin teksteihin korostuu luonnollisesti yli kaiken Hieronymuksen ohjeisuuksissa; tärkeää on paastota ja hillitä omia ruumiin halujaan, mutta paratiisin löytäminen tapahtuu kuitenkin Jumalan Sanan kautta.

Hieronymus ihannoi jatkuvaa kosketusta pyhien tekstien kanssa, ja on mielestäni selkeää, että tekstien lukemisen lisäksi tämä fyysinen suhde on osa prosessia, jossa askeetikko luo ympärilleen sakraalia tilaa ja sisälleen Herran pyhää temppeeliä. Sama ajatus toistuu mielestäni

²⁹⁰ Cianca 2018, 4–5.

²⁹¹ Hier. *epist.* XXII, 41 (CSEL LIV).

²⁹² Hier. *epist.* XXII, 19 (CSEL LIV).

siinä, kuinka Hieronymus kehottaa erityisesti nuoria askeetikkoja elämään kiinni muissa askeetikoissa, ja erityisesti tyttäriä äideissään, minkä huomioon aiemmin olevan Hieronymukselle yksi selkeä tapa käsitellä julkisen tilan problematiikkaa. Pyhien ihmisten läsnäolo teki ympäröivästä tilasta myös pyhän, ja vastaavasti välittömässä kosketuksessa oleminen jonkin pyhän kanssa auttoi tässä prosessissa.

Pyhien tekstien ja rukouselämän kautta löytyvään paratiisiin Hieronymus linkittää ajatuksen erämaasta. Erämaa on konkreettinen paikka, johon erämaaisät ja -äidit vetäytyivät, mutta se on myös retorinen konstruktio. Kaupungin kontekstissa se edustaa (mielen) hiljaisuutta, jonka rakentamista varten oli hallittava kodin ääniympäristöä ja paettava kaupungin hälinältä. Sisältään askeetikko voi löytää luostarimaisen rauhan (*heremus*), ja Kristuksen kukkien peittämä erämaa löytyy niin fyysisesti erämaasta, kuin myös Raamatun sivuilta.

Rusticukselle²⁹³ Hieronymus kirjoittaa:

haec omnia quasi per pulcherrima scripturarum prata discurrens in unum locum uolui congregare et de speciosissimis floribus coronam tibi texere paenitentiae [- -].²⁹⁴

Kuljeskelemalla näiden kaikkien mitä kauneimpien Raamatun ketojen läpi, olen halunnut kerätä ne sinulle yhteen paikkaan, ja kutoa sinulle katumuksen seppeleen näistä mitä upeimmista kukista [- -].

Paratiisi on yhtä lailla sekin paikka, kuin myös (olo)tila, joka Hieronymuksen askeettisessa teologiassa linkittyy vahvasti fyysiseen ja henkiseen neitsyyteen.²⁹⁵ Erämaahan pyrkiminen ja koko käsite ylipäätään oli ennen kaikkea tavoite ja suunta. Luostarimainen erämaa oli tavoittamaton olotila, jota kohti munkki tai nunna pyrki elämässään kulkemaan.²⁹⁶ Tämä askeetikon sisään rakennettu paratiisi on Hieronymukselle pakopaikka maallisilta aisteilta, mutta selkeästi suhde materiaaliseen ympäristöön on silti oleellista hänen askeettisen elämän ohjeistuksissaan. Hiljainen ympäristö sekä katseilta suojassa oleminen olivat elintärkeitä askeettisen elämän kannalta, jolloin *cubiculum*-tilan merkitys *domuksen* kontekstissa korostuu; sillä oli jo vanhastaan varsin yksityinen luonne tilana, ja se rinnastui suoraan hengelliseen kamariin, jonka suojissa askeetikon oli hyvä elää.

Hieronymuksen aistimellinen strategia sakraalin tilan luomisessa ei siis onnistuisi ilman *domuksen*, ja sen sisällä *cubiculumin* tarjoamaa suojaa. Aistinäkökulmasta katsottuna hänen

²⁹³ Huom. kyseessä eri Rusticus kuin kirjeen CXXV vastaanottaja.

²⁹⁴ Hier. *epist.* CXXII, 4 (CSEL LVI).

²⁹⁵ Hieronymukselle neitsyys oli ihmisen alkuperäinen tila, jossa ihminen oli ollut ennen syntiinlankeemusta. Samanlaista ajattelua edustaa myös Origenes. Brown 1988, 176.

²⁹⁶ Fafinski & Riemenschneider 2023, 8–9.

ohjeistuksissaan erityisesti korostuvat näkymättömissä oleminen ja oman katseen suojaaminen profaaneilta elementeiltä sekä ääniympäristön hallitseminen ja erityisesti vääränlaisen puheen kaikenlainen välttäminen. Kodin piirissä hän ei kiinnitä huomiota hajuihin tai makuihin materiaalsen ympäristön suhteen, mutta ne ovat tärkeässä roolissa osana mystistä kokemusta jumalallisesta. Kosketus, aisteista kaikkein vaarallisin, tarjoaa myös välittömimmän yhteyden pyhän kanssa.

Enargeia näkyy Hieronymuksen kirjekorpuksessa siinä, miten askeetikko rakentaa sisälleen Herran pyhää temppeliä. Aistiretoriikka juuri visualisoinnin kautta on hänelle hyvin tärkeää. Esimerkiksi suhde materiaaliseen ornamenttiikkaan on kaksinainen; edellä näimme, kuinka materiaalisessa ympäristössä se on häiriötekijä. Rikkautta ja maallista omaisuutta ilmaisevien ornamenttien näkeminen materiaalisessa ympäristössä on pahasta, mutta niiden ihailu mielen silmillä, oman sielun temppelissä, on suotavaa²⁹⁷ – jako hengellisten ja maallisten aistien välillä on selkeä.

²⁹⁷ Hier. *epist.* LVIII, 7 (CSEL LIV).

4 Lopuksi

Tämä tutkielma on kehittynyt mielessäni useamman vuoden ajan. Kirjoitin jo kandidaatin tutkielmani Hieronymuksen kirjeisiin perustuen, joten näiden kirjeiden maailma on minulle erittäin tärkeä. Luostarihistorian, ja koko läntisen kristillisen historian kannalta myöhäisantiikki on valtavan mielenkiintoinen aikakausi, jolloin monet yhä tänä päivänä vaikuttavat ilmiöt vakiintuivat. Kaupunkiasketismi aiheena iskee tähän ytimeen, sillä siinä on hyvin konkreettisesti kyse murrosvaiheesta, jossa kristilliset ideaalit alkoivat pala palalta muuttaa ja sulautua osaksi antiikin roomalaista kulttuuria. Jännitteisyys kaupungin ja asketismin välillä on kiehtonut minua hyvin pitkään, ja tunnen tässäkin tutkielmassa tehneeni vain pienen pintaraapaisun valtameren kokoiseen aiheeseen.

Tutkielmassani olen luonut katsauksen yhden myöhäisantiikin tärkeimmän ja kuuluisamman teologin ja auktorin teksteihin. Hieronymus ei ole aistiretoriikkansa puolesta kovinkaan tutkittu auktori monumentaalisesta asemastaan huolimatta. Tämän tutkielman rajoissa en ole kyennyt tekemään kokonaisvaltaista tutkimusta hänen koko tekstikorpuksestaan. Käyttämäni kirjekorpus on sekin kuitenkin hyvin laaja, ja tämä tutkielma on vaatinut kehittyäkseen hyvin paljon aikaa. Samojen tekstien pariin palaaminen ja niiden uudelleenlukeminen tutkielman tekoprosessin aikana osoitti hyvin selkeästi tekstien monitulkintaisuuden sekä kerroksellisuuden. Yksi näkökulma, aistit, paljasti sekin huomattavasti paljon enemmän puolia itsestään kuin osasin odottaa. Käyttämäni aistimellista näkökulmaa on tukenut hermeneuttinen lähestyminen ja lähiluku, joiden kautta olen lähestynyt lähdemateriaaliani sekä suurten kontekstien näkökulmasta, että keskittyen sanastotason ilmiöihin ja huomioihin.

Tässä tutkielmassa olen kirjeiden sekä muutamien kontekstia antavien teosten välityksellä osoittanut, että Hieronymuksen aistiretoriikka rakentuu sekä ajan kristillisten konventioiden, että pidemmän opillisen ja filosofisen tradition varaan. Hieronymus liittyy aistikokemuksiin vahvasti tunnekokemukset, jotka tiivistyvät sanaan *perturbatio*, sekasorto. Nämä tunteet ovat usein luonteeltaan seksuaalisia, ja tätä kautta materiaalin aistimaailma on Hieronymukselle vaarallinen ulottuvuus. Aistimaailma linkittyy vahvasti ajatuksiin moraalista, ja aisteihin liitetyt hierarkiat paljastavat paljon kulttuurisista arvomaailmoista sekä kognitiivisista prosesseista yleensä. Hieronymus seuraa monella tapaa aristoteelista ajatusta aistien hierarkkisesta järjestyksestä, jossa näköaisti on kaikkein tärkein, ja jonka jälkeen tulevat kuulo, haju, maku ja tunto. *Adversus Iovinianum* -teksti paljastaa myös sen, miten hänen ajatuksissaan maku aisti on yksi vaikeimmista aisteista oman ruumiin hallinnan kannalta.

Mielenkiintoisesti hän liittää tuntoaistiin erityisen vaarallisuuden, sillä se on luonteeltaan erityisen seksuaalinen sekä liittyy aisteista kaikkein vahvimmin muistamiseen ja sen prosesseihin.

Kun Hieronymuksen kirjekorpusta ja hänen askeettisia tekstejään käy läpi, on huomattavaa, kuinka vähän hän kiinnittää näön ja kuulon ohella suoraan huomiota muihin aisteihin. Hän ei nosta eksplisiittisesti jotain tiettyä aistia erityisasemaan osana askeettista teologiaansa, vaikka hänellä selkeästi oli ajatuksia aistien välisestä hierarkiasta. Näkeminen ja nähtäväksi tuleminen tuottavat hänelle eniten ahdistusta erityisesti osana kaupunkiasketismia.

Kuuloaistin ja äänimaiseman hän liittää erityisesti askeetikon sisäisen kristillisen kognition muodostumiseen ja meditatiivisen rukouselämän mahdollistumiseen. Nämä kaksi aistia yhdessä tuntoaistin kanssa auttavat askeetikkoa luomaan elintärkeän suhteen pyhään kirjallisuuteen. Makuuain rooli on kaksinainen: yhtäällä ylensyönnin ja sen aiheuttaman himon takia se on vaarallisin, mutta toisaalta se on keskeisenä osana kuvausta ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta. Hajuaisti saa jopa poikkeuksellisen vähän huomiota, ja esiintyy lähinnä osana negatiivisia kuvauksia parfyymia käyttävistä ihmisistä, vaikka silläkin on tärkeä rooli osana mystistä suhdetta Jumalan kanssa.

Olen halunnut tässä tutkielmassa luoda mahdollisimman kattavan katsauksen Hieronymuksen suhteesta kaupunkiasketismiin. Pääpainoni analyyseissa on koskenut aistimaailmaa, mutta näiden aistikokemusten analysoinnin tukena olen myös pohtinut laajemmin Hieronymuksen suhdetta kaupunkitilaan. Hieronymukselle kaupunkitila edustaa tiivistetysti kaikkea sitä, mitä askeetikon tulisi elämässään välttää. Hän liittää kaupunkitilaan erityisesti sekasorron, hälinän ja väkijoukot, jotka askeetikon elämässä merkitsivät mielen hiljaisuuden vastakohtaa. Muusta kaupungin aistimaailmasta hän kirjoittaa hyvin vähän, ja lähinnä huomio kiinnittyy juuri ääniympäristöön. Toistuvat huomiot ahtaista kaduista ja vaarallisista katseista kertovat kuitenkin siitä, että kaupunki edusti vaaraa kaikille aisteille.

Mielenkiintoisesti mielestäni kirjeissä on myös nähtävissä retorinen rinnastus naisen ruumiin ja kaupunkitilan välillä; molemmat ovat konsepteja, jotka tulee päihittää osana askeettista elämää. Tämä rinnastus heijastelee myös Hieronymuksen negatiivista käsitystä naisen kehosta, jonka hän näki perustavanlaatuisesti heikompana kuin miehen. Siksi onkin mielenkiintoista huomata, kuinka naisvaltaisena kaupunkiasketismi kirjekorpuksessa näyttäytyy. Suurilta osin tämä naisvaltaisuus on ollut olosuhteiden sekä yhteiskunnallisten arvojen pakottamaa. Koti liitettiin tilana erityisen vahvasti naisellisuuteen, ja sulkeutuneesta

asketismista tuli myöhäisantiikissa erityisesti naisasketismin ihanne. Kirjekorpuksesta nousee esiin muutamia tilankäyttöön ja hallintaan liittyviä strategioita, joihin kaupunkiympäristö pakotti kirjeissä esiintyvät henkilöt. Ensimmäinen oli poistuminen profaanista kaupungista kokonaan, kuten askeetikot Paula ja Eustochium tekivät. Tämä nähtiin kuitenkin ajallaan hyvin radikaalina ratkaisuna. Toinen oli muuttaminen kaupungin ulkopuoliselle tilukselle, mikä on voinut olla mahdollista Marcellan ja tämän piirin kanssa. Hieronymuksen maininnat tällaisista ovat kuitenkin vähäiset, jolloin on selkeää, että kaupunkiin ja kodin ympäristöön jääminen oli strategioista realistisin, sekä myös yleisin. Askeettiselle elämälle sovelias tila oli luotava kotiin ja askeetikon itsensä sisälle.

Aristokraattinen koti oli hyvin monimuotoinen tila, joka ei ollut suljettu ympäröivältä kaupungilta ja sen sosiaaliselta liikehdinnältä. *Domus* ei ollut muusta maailmasta eristetty linnake, vaikka Hieronymuksen teksteistä se sellaisena ideaalisesti esiintyykin. Myös kodin sisällä oli paljon siveellistä ja askeettista elämää vaarantavia tekijöitä, jotka ennen kaikkea liittyivät roomalaisen aristokraattisen kulttuurin sosiaalisen elämän velvoitteisiin. Erityistä huomiota paastoamista opeissaan painottava Hieronymus kiinnittää juuri ruokaan ja pitoihin, jotka sisälsivät tiivistettynä lähes kaikki aistimelliset vaarat. Eniten Hieronymukselle siis ahdistusta aiheuttavat sosiaaliset tilanteet ja muiden ihmisten läsnäolon aiheuttamat tilanteet; materiaaliseen ympäristöön hän kiinnittää hyvin vähän huomiota.

Tämä ei tarkoita sitä, etteikö materiaaliseen ympäristöön sosiaalisen lailla olisi pyritty vaikuttamaan, mutta aineiston rajallisuus ei anna tehdä asiasta paljoakaan johtopäätöksiä. Tätä tutkielman tekoa on osaltaan rajoittanut juuri materiaalisen aineiston vähäisyys, ja myös se, ettei tutkielman laajuus ole mahdollistanut olemassa olevan arkeologisen materiaalin systemaattista hyödyntämistä. Tämä on yksi selkeä jatkotutkimuksen mahdollisuus. Myöhäisantiikin koteja ja kristillisiä tiloja on kyllä tutkittu arkeologisesti, mutta tämän tutkimuksen syvälinen yhdistäminen tekstimateriaalin kuvauksiin sekä erityisesti aistimaiseman tutkimukseen olisi hyvin mielenkiintoista.

Cubiculum-tilaan liittyvää tutkimusta on tehty paljon, sillä siihen liittyvä morsiusmystiikka oli tärkeässä roolissa osana neitsyyden ja asketismin retoriikkaa. *Cubiculum* fyysisenä tilana oli myös se, joka Hieronymukselle mahdollisti askeesin harjoittamisen ylipäätään kodin ympäristössä. Tilana se oli luonteeltaan yksityinen, niin että sen asukki pystyi itse määrittelemään vierailijansa, ja sitä apunaan käyttämällä luonnistui myös parhaiten oman sisäisen kamarin muodostaminen. Ilman *cubiculumin* tarjoamaa suojaa ei esimerkiksi katseilta

vetäytyminen olisi ollut mahdollista hetkessä *domuksessa*. Vaatimukset aistimaailman suhteen ovat Hieronymukselle varsin selkeät: katseilta piilossa oleminen sekä oikeanlaisen ääniympäristön luominen ovat näistä tärkeimmät. Lisäksi hänen teksteissään korostuu fyysinen ja materiaallinen suhde pyhiin teksteihin sekä pyhiin henkilöihin.

Tämä tutkielma on vaatinut itseltäni erittäin paljon, sillä tutkimusaihe on ollut erityisen haastava – mutta samalla valtavan kiehtova. Tutkimukseni on ollut yhtä aikaa kohdistettu tutkimus yhden auktorin teksteihin, sekä katsaus tutkitun aikakauden laajoihin ilmiöihin sekä kulttuuriseen kontekstiin. Tekemäni vertailut ajan muihin kirjoittajiin ovat olleet varsin vähäiset ja koskeneet vain yksittäisiä rajattuja aihealueita. Hieronymuksen hengellisten aistien teologian – siinä määrin kuin sellaisesta voi hänen kohdallaan puhua – kehityksen systemaattisempi tutkimus olisi antoisa aihepiiri, johon liittyisi myös sen pohjalla olevien aiempien auktureiden vaikutuksen tarkempi selvittäminen. Olen viettänyt lähes koko akateemisen urani tähän asti hänen tekstiensä parissa, ja on selkeää, että niillä on vielä paljon annettavaa uusille tutkimuksille.

Lähteet

Alkuperäisaineisto

Ambrosius; Migne, J.-P.: *De virginitate*. Patrologia latina, 16. Paris 1880. <https://archive.org/> [haettu 3.3.2024].

Aristotle; Hett, W. S. (Ed.): *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*. Loeb Classical Library 288. Harvard University Press, Cambridge/London 1936.

Augustinus; Migne, J.-P.: *De doctrina christiana*. Patrologia latina, 34. Paris 1845. <https://archive.org/> [haettu 3.3.2024].

Augustinus; Migne, J.-P.: *De civitate Dei*. Patrologia latina, 41. Paris 1845. <https://archive.org/> [haettu 3.3.2024].

Hieronymus; Hilberg, Isidorus (Ed.): *Epistulae I–LXX*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vol. LIV. Vindobonae et Lipsiae MDCCCCX [Wien ja Leipzig 1910]. <https://archive.org/> [Haettu 6.3.2024].

Hieronymus; Hilberg, Isidorus (Ed.): *Epistulae LXXI–CXX*. Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum. Vol. LV. Vindobonae et Lipsiae MDCCCCXII [Wien ja Leipzig 1912]. <https://archive.org/> [Haettu 6.3.2024].

Hieronymus; Hilberg, Isidorus (Ed.): *Epistulae CXXI–CLIV*. Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum. Vol. LVI. Vindobonae et Lipsiae MDCCCCXVIII [Wien ja Leipzig 1918]. <https://archive.org/> [Haettu 6.3.2024].

Hieronymus; Migne, J.P. (Ed.): *Adversus Iovinianum*. Patrologia latina, 23. Paris 1883. <https://archive.org/> [haettu 3.3.2024].

Hieronymus; Migne, J.-P. (Ed.): *Dialogus adversus Pelagianos*. Patrologia latina, 23. Paris 1883. <https://archive.org/> [haettu 3.3.2024].

Hieronymus; Migne, J.-P. (Ed.): *Commentariorum in Ezechielem Prophetam*. Patrologia latina, 25. Paris 1884. <https://archive.org/> [haettu 3.3.2024].

Hieronymus; Schaff, Philip (Ed.) & Wace, Henry (Ed.): *A select library of Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church: second series. Vol. 6, Letters and select works*. Christian Literature Company, New York 1893. <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf206.html> [haettu 6.3.2024].

Jerome; Wright, F. A. (Ed.): *Jerome: Select Letters*. Loeb Classical Library 262. Harvard University Press, Cambridge/London 1933.

Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos.

Sanakirjat

Blaise Patr. = Blaise, Albert: *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. (1954) 1967. Brepolis, Database of Latin Dictionaries: <https://clt.brepolis.net/dld/Dictionaries> [haettu 23.2.2024]. Hakusanat: distinctio, perturbatio, recordor, turba, virtus.

LSJ = Liddell, Henry George; Scott, Robert & Jones, Henry Stuart. *A Greek-English Lexicon*. 9th ed. Clarendon, Oxford 1940. Perseus Digital Library: <https://www.perseus.tufts.edu/> [haettu 23.2.2024]. Hakusanat: ἄσκησις, ἐνάργεια.

L&S = Lewis, Charlton T. & Short, Charles. *A Latin Dictionary*. Oxford University Press, Oxford (1879) 1933. Perseus Digital Library: <https://www.perseus.tufts.edu/> [haettu 23.2.2024]. Hakusanat: suburbanus, virtus.

Tietokannat

LLT-A = Library of Latin Texts. Series A. <https://clt.brepolis.net/llta> [haettu 25.2.2024]. Hakusanat: perturbatio, perturbationem, perturbationis, perturbationi, perturbatione, perturbationes, perturbationum, perturbationibus, cubicul*, cellul*, cella, cellam, cellae, cellas, cellarum, cellis.

Tutkimuskirjallisuus

Adkin, Neil: On some figurative expressions in Jerome's 22nd letter. *Vigiliae Christianae*, Vol. 37 (1) 1983, 36–40.

Allen, Pauline & Bronwen, Neil: *Greek and Latin Letters in Late Antiquity. The Christianisation of a Literary Form*. Cambridge University Press, Cambridge 2020.

Arffman, Kaarlo: *Kristinuskon historia*. 4. painos. Edita, Helsinki 2013.

Ashbrook Harvey, Susan: *Scenting salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles 2006.

Aune, Kristin; Sharma, Sonya & Vincett, Giselle (Eds.): *Women and Religion in the West. Challenging the Secularization*. Ashgate, Aldershot 2008.

Berg, Ria: Roomalaisen talon huonekalut ja muu esineistö. *Domus Pompeiana. Talo Pompejissa. Näyttelykirja*. Otava, Helsinki 2008.

Bisconti, Fabrizio: *Temi di iconografia paleocristiana*. Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2000.

Borg, Barbara: *Crisis and Ambition: Tombs and Burial Customs in Third Century CE Rome*. University of Oxford Press, Oxford 2013.

Bowes, Kim: *Private Worship, Public Values and Religious Change in Late Antiquity*. Cambridge University Press, New York 2008.

Brandenburg, Hugo: *Ancient Churches of Rome from the Fourth to the Seventh Century – The Dawn of Christian Architecture in the West*. Alkuteos: Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst. Käänt. Andreas Kropp. Brepols, Turnhout 2005.

Brown, Peter: *The Body and Society – Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press, New York 1988.

Bully, Sébastien & Destefanis, Eleonora: The Archaeology of the Earliest Monasteries in Italy and France (Second Half of the Fourth Century to the Eighth Century). *The Cambridge History of*

Monasticism in the Latin West. Eds. Alison I. Beach & Isabelle Cochelin. Trans. Emmet Marron. Cambridge University Press, Cambridge 2020, 232–257.

Cain, Andrew: *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*. Oxford Early Christian Studies. Oxford University Press, Oxford 2009.

Cain, Andrew: Jerome's Epitaphium Paulae: Hagiography, Pilgrimage, and the Cult of Saint Paula. *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 18 (1) 2010, 105–139.

Carruthers, Mary: *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*. Cambridge Studies in Medieval Literature 34. Cambridge University Press, New York 1998.

Castrén, Paavo: Vitruvius ja roomalainen ihannetalo. *Domus Pompeiana. Talo Pompejissa. Näyttelykirja*. Otava, Helsinki 2008.

Cianca, Jenn: *Sacred Ritual, Profane Space - The Roman House as Early Christian Meeting Place*. McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston/London/Chicago 2018.

Claridge, Amanda: *Rome. An Oxford Archaeological Guide*. 2nd Ed. Oxford University Press, Oxford (1998) 2010.

Clark, Elizabeth A.: Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the "Linguistic Turn". *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 6 (3) 1998, 413–430.

Coarelli, Filippo: *Rome and Environs. An Archaeological Guide*. Alkuteokset: Roma; Dintorni di Roma; Italia Centrale. Käänt. James J. Clauss & Daniel P. Harmon. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 2007.

Coon, Lynda L.: *Sacred Fictions – Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1997.

Cooper, Kate: *The Virgin and the Bride – Idealized Womanhood in Late Antiquity*. Harvard University Press, Cambridge/London 1996.

Cooper, Kate: *The Fall of the Roman Household*. Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Corbin, Alain: Charting the Cultural History of the Senses. *Empire of the Senses – The Sensual Culture Reader*. Ed. David Howes. Routledge, London/New York 2005, 128–139.

Curran, John R.: *Pagan City and Christian Capital – Rome in the Fourth Century*. Oxford University Press, Oxford/New York 2000.

Fafinski, Mateusz & Riemenschneider, Jacob: *Monasticism and the City in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Cambridge Elements: Elements in Religion in Late Antiquity. Cambridge University Press, Cambridge 2023.

Gasparini, Valentino; Patzelt, Maik; Raja, Rubina; Rieger, Anna-Katharina; Rüpke, Jörg & Urciuoli, Emiliano: *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*. De Gruyter, Berlin/Boston 2020.

Gavrilyuk, Paul L., & Coakley, Sarah: Introduction. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*. Eds. Paul L. Gavrilyuk & Sarah Coakley. Cambridge University Press, Cambridge 2011, 1–19.

Heikkilä, Tuomas: Erakkoliike: kilvoittelua yksinäisyydessä. *Keskiajan kirkko. Uskonelämän muotoja läntisessä kristikunnassa*. Toim. Tuomas Heikkilä & Maiju Lehmijoki-Gardner. 2. painos. SKS, Helsinki 2004, 9–51.

Houtman, Dick & Meyer, Birgit (Eds.): *Things: Religion and the Question of Materiality*. Fordham University Press, New York 2012.

Howes, David: Introduction: Empires of the Senses. *Empire of the Senses – The Sensual Culture Reader*. Ed. David Howes. Routledge, London/New York 2005, 1–17.

Hunter, David G.: *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*. Oxford University Press, Oxford/New York 2007.

Hutchings, Tim & McKenzie, Joanne (Eds.): *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred*. Routledge, New York 2017.

Hänninen, Marja-Leena; Kahlos, Maijastina & Lehtonen, Ulla: *Uskonnot antiikin Roomassa*. Teos, Helsinki 2012.

Immonen, Teemu: Sydämen hiljaisuus keskiaikaisessa luostarimeditaatiossa. *Hiljaisuuden kulttuurihistoria*. Toim. Marjo Kaartinen. Cultural History – Kulttuurihistoria 12. Turun yliopisto, Turku 2015, 24–41.

Johnson, Bruce & Salmi, Hannu: Aistien historia: Kohteet ja menetelmät. *Tulkinnan polkuja. Kulttuurihistorian tutkimusmenetelmiä*. Toim. Asko Nivala ja Rami Mähkä. Cultural History – Kulttuurihistoria 10. 2. Painos. Turun yliopisto, Turku 2013, 82–106.

Jütte, Robert: *A History of the Senses. From Antiquity to Cyberspace*. Alkuteos: Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace. Käänt. James Lynn. Polity Press, Cambridge 2005.

Katajala-Peltomaa, Sari & Vuolanto, Ville: *Lapsuus ja arki antiikissa ja keskiajalla*. Gaudeamus, Helsinki 2013.

Kotila, Heikki: *Liturgian lähteillä – Johdatus jumalanpalveluksen historiaan ja teologiaan*. 3. painos. Kirjapaja, Helsinki 2004.

Krautheimer, Richard: *Rome. Profile of a City, 312–1308*. Princeton University Press, Princeton (1980) 2000.

Lehmijoki-Gardner, Maiju: *Kristillinen mystiikka: Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle*. Kirjapaja, Helsinki 2007.

Letsch-Brunner, Silvia: *Marcella – discipula et magistra: auf den Spuren einer Römischen Christin des 4. Jahrhunderts*. De Gruyter, Berlin/New York 1998.

Lootens, Matthew R.: Augustine. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*. Eds. Paul L. Gavrilyuk & Sarah Coakley. Cambridge University Press, Cambridge 2011, 56–70.

McGinn, Bernard: Asceticism and Mysticism in Late Antiquity and the Early Middle Ages. *Asceticism*. Eds. Vincent L. Wimbush & Richard Valantasis. Oxford University Press, Oxford/New York 1998, 58–74.

McInroy, Mark J.: Origen of Alexandria. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*. Eds. Paul L. Gavrilyuk & Sarah Coakley. Cambridge University Press, Cambridge 2011, 20–35.

Meneghini, Roberto & Santangeli Valenzani, Riccardo: *Roma nell'altomedioevo – Topografia e urbanistica della città dal V al X secolo*. Libreria dello stato, Istituto poligrafico e zecca dello stato, Roma 2004.

Miller Parmenter, Dorina: The Iconic Book: The Image of the Bible in Early Christian Rituals. *Iconic Books and Texts*. Ed. James W. Watts. Equinox, Sheffield/Bristol 2013, 63–92.

Mäkinen, Virpi & Vuola, Elina: Johdanto – Historian naisten uskonnollinen ajattelu ja toimijuus. *Naiset pyhyiden tulkkeina – kirjoituksia uskonnosta, sukupuolesta ja elämästä antiikista uudelle ajalle*. Toim. Virpi Mäkinen, Elina Vuola & Pauli Annala. Gaudeamus, Helsinki 2023, 9–20.

Nongbri, Brent: *Before Religion. A History of a Modern Concept*. Yale University Press, New Haven/London 2013.

Ollitervo, Sakari: Filosofinen hermeneutiikka ja kulttuurihistoria. *Tulkinnan polkuja. Kulttuurihistorian tutkimusmenetelmiä*. Toim. Asko Nivala ja Rami Mähkä. Cultural History – Kulttuurihistoria 10. 2. PAINOS. Turun yliopisto, Turku 2013, 82–106.

Platts, Hannah: *Multisensory Living in Ancient Rome – Power and Space in Roman Houses*. Bloomsbury Academic, London/New York 2020.

Rebenich, Stefan: *Jerome*. The Early Church Fathers. Routledge, London 2002.

Robertson, Duncan: *Lectio Divina – The Medieval Experience of Reading*. Cistercian Publications. Liturgical Press, Minnesota 2011.

Rubenson, Samuel: Christian Asceticism and the Emergence of the Monastic Tradition. *Asceticism*. Eds. Vincent L. Wimbush & Richard Valantasis. Oxford University Press, Oxford/New York 1998, 49–56.

Sessa, Kristina: Christianity and the *Cubiculum*: Spiritual Politics and Domestic Space in Late Antique Rome. *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 15 (2) 2007, 171–204.

Salzman, Michele Renee: *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Harvard University Press, Cambridge/London 2002.

Stevenson, James: *The Catacombs – Rediscovered monuments of early Christianity. With 144 illustrations*. Thames and Hudson, London 1978.

Stewart, Susan: Remembering the Senses. *Empire of the Senses – The Sensual Culture Reader*. Ed. David Howes. Routledge, London/New York 2005, 59–69.

Squillace, Giuseppe: *Le lacrime di Mirra – Miti e luoghi dei profumi nel mondo antico*. Il Mulino, Bologna 2015.

Thiselton, Anthony C.: *Hermeneutics – An Introduction*. William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan/Cambridge 2009.

Toner, Jerry: Introduction: Sensing the Ancient Past. *A Cultural History of the Senses vol. 1: In Antiquity*. Ed. Jerry Toner. Bloomsbury, London/New York 2014, 1–21.

Treggiari, Susan: *Roman marriage: iusti coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*. Oxford University Press, Oxford 1991.

Utraiainen, Terhi & Salmesvuori, Päivi (Eds.): *Finnish Women Making Religion: Between Ancestors and Angels*. Palgrave MacMillan, New York 2014.

Vuolanto, Ville: Paula ja Eustochium: Kirje Marcellalle. *Naiset pyhyiden tulkkaina – kirjoituksia uskonnosta, sukupuolesta ja elämästä antiikista uudelle ajalle*. Toim. Virpi Mäkinen, Elina Vuola & Pauli Annala. Gaudeamus, Helsinki 2023, 92–109.

Walker Bynum, Caroline: *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1987.

Weddle, Candace: Blood, Fire and Feasting. The Role of Touch and Taste in Greco-Roman Animal Sacrifice. *Senses of the Empire: Multisensory Approaches to Roman Culture*. Ed. Eleanor Betts. Routledge, New York/London 2017, 104–119.

Williams, Megan Hale: *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*. The University of Chicago Press, Chicago/London 2006.

Wright, F. A.: Introduction. *Jerome: Select Letters*. Loeb Classical Library 262. Harvard University Press, Cambridge/London 1933, vii–xvi.

Zanker, Graham: Enargeia in the Ancient Criticism of Poetry. *Rheinisches Museum für Philologie*, Vol. 124 (3/4) 1/1981, 297–311.