



Peter Brown, *The Ransom of the Soul: Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, Harvard University Press: Cambridge, MA – London 2015. 262 pp.

Myöhäisantiikin tutkimuksen uranuurtaja Peter Brown (s. 1935) on viime vuosina tarkastellut varhaisen kristinuskon suhdetta maalliseen omaisuuteen. Teemaan liittyvä päätyö on kolme vuotta sitten julkaistu *Through the Eye of the Needle*.¹ Tuossa kirjassa Brown nojasi uusimpaan, vahvasti arkeologiseen taloushistoriaan kartoittaessaan kristillisten kirkkojen suhdetta rikkauksiin. Tämä oli mielenkiintoista mm. siksi, että uskonnollisen kulttuurin historiaan erikoistunut Brown on ollut aiemmin vahvasti niiden tutkijoiden joukossa, jotka ovat painottaneet antiikin ja keskiajan murrosta silottavia tulkintoja. Myöhäisantiikin taloushistoria kuitenkin kertoo varsin selvästi kauppaverkostojen paikallistumisesta ja erityisesti eliitin materiaalisen kulttuurin muutoksesta. Tuo kirja onkin tietyllä tavalla varttuneen tutkijan suorittama kokonaisen aikakauden uudelleenarviointi.

Nyt käsillä oleva suppeampi kirja luotaa kristinuskon suhdetta rahaan erityisesti välineenä kohentaa sielun kohtaloa tuonpuoleisessa. Tästä lähtökohdasta kasvavalla tarkastelulla on ymmärrettävästi kiinnekohtia laajempaan myöhäisantiikin ja varhaiskeskiajan aate- ja uskontohistoriaan, erityisesti vainajien muistamisen käytäntöihin ja kiirastuliuskon kehittymiseen. Näiltä osin Brown palaa aiheeseen, jota käsitteli jo toistakymmentä vuotta sitten.²

¹ *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton University Press: Princeton, NJ 2012.

² Esim. Peter Brown, 'Vers le naissance du Purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Âge', *Annales: Histoire, Sciences Sociales* 52 (1997), 1247–61.

Kirja perustuu Wienissä lokakuussa 2012 pidettyihin luentoihin ja nousee selvästi samoista tutkimuksellisista intresseistä kuin edellinenkin, vaikka Brown huolellisesti alleviivaakin sen olemusta itsenäisenä hankkeena. Selvästi erillinen se on ainakin siten, että se edustaa tietyllä tavalla tutumpaa brownilaista tyyliä keskittyen uskonnolliseen kulttuuriin yhteiskunnallisessa kontekstissaan. Brown toteaa (xiv), ettei poliittisilla 'ympäristötekijöillä' – kuten Länsi-Roman hajoamisella – ole selitysvoimaa valittuja kysymyksiä tarkasteltaessa. Aatehistoriallisten kehityskulkujen rinnalle selittäväksi tekijäksi nousevat yhteisöjen varallisuusrakenteen muutokset (23).

Ajallisesti tarkastelu ulottuu 200-luvun puolivälistä 600-luvun puoliväliin; jakson päitä merkitsevät Karthagon piispa Cyprianus (k. 258) ja Toledon piispa Julianus (k. 690). Brownin mukaan (18) tarkastelujaksolla kristillinen ajattelu kuolleiden kohtaloista oli periaatteessa samanlaista: marttyyrit (myöhemmin pyhimykset yleensä) olivat jo tulevassa kirkkaudessa ja pakanat ja suuret syntiset yhtä varmasti helvetissä. Tässä välissä oli joukko kristittyjä sieluja hämärän vyöhykkeellä ('twilight zone'), odottamassa pääsyä kirkkauteen lopullisessa ylösnousemisessa. Muutos jota kirja tarkastelee tapahtui siinä, että tähän hämärän vyöhykkeeseen ja sen 'asukkaisuun' alettiin jakson aikana kiinnittää yhä enemmän huomiota.

Kirjan nimi tulee (21) Sananlaskujen kirjasta (jae 13:8), aikakauden latinankielisinä käännöksinä esim. *redemptio animae viri divitiae eius*, miehen rikkautet ovat hänen sielunsa lunnaat.³ Brown huomauttaa, että jo hellenistisessä juutalaisuudessa almuja antamalla katsottiin voitavan lunastaa syntejä (25–26), ajatus joka periytyi kristinuskoon, jossa tätä sananlaskua luettiin viittauksena sielun pelastumiseen eikä toteamuksena siitä miten helppo rikkaan on selvitä elämän vastoinkäymisistä. Nojaten Gary Andersonin tutkimukseen⁴ Brown huomauttaa, että almut tekivät näkyväksi köyhien riippuvaisuuden rikkaista ja siten kuvastivat koko ihmiskunnan suurempaa riippuvutta Jumalasta. Almujen antaminen silloitti rikkaiden ja köyhien välisen kuilun mutta yhdisti myös maan ja taivaan, olihan se aarteiden keräämistä taivaaseen (Matt. 19:21).

Toisen sillan tämän maailman ja tuonpuoleisen välillä muodosti kuolleiden muistaminen. Brown alleviivaa muistamisen merkitystä antiikin kulttuurissa: myös elävien välillä se oli aktiivinen toimi, yhteyden ja solidariteetin osoitus. Brown tarkastelee varhaisten kristittyjen tuttavallista

³ Vuoden 1938 käännös, 'Rikkautensa saa mies antaa henkensä lunnaiksi', on lähellä Brownin Defensor Ligugélaiselta lainaamaa latinalaista muotoa (*Vulgata* ja muut vanhat latinalaiset käännökset vaikuttavat tässä olennaisesti samansisältöisiltä). Vuoden 1992 Raamatussa jae on (epäilemättä perustellusti) käännetty konkreettisemmin: 'Rikkaalla on, mistä maksaa lunnaat'.

⁴ Gary Anderson, *Charity: The Place of the Poor in the Biblical Tradition*, Yale University Press: New Haven, CT 2013.

suhdetta kuolleisiin Via Appian varrelta, San Sebastianon katakombeista löytyneiden graffitojen kautta. Kolmannella vuosisadalla paikalla oli *triclina*, katettu ruokailutila muistoaterioita varten. Sen seinille kirjoitettiin rukouksia, joissa apostoleja Pietaria ja Paavalia (joiden uskottiin olleen haudattuina paikalle) tai 'tavallisia' vainajia pyydettiin muistamaan eläviä Jumalan edessä. Paikka toimii myös konkreettisena osoituksena sosiaalisista muutoksista, jotka seurasivat kristinuskon sallimista ja omaksumista valtionuskonnoksi: 300-luvulla *triclina* päälle rakennettiin valtava pyhättö, josta tuli muodikas rikkaampien kristittyjen hautapaikka.

Toisen ja kolmannen vuosisadan kristittyjen yhteisöissä tuloerot eivät olleet järin suuria. Mutta rikkaiden kääntyessä kristityiksi tuloerot kasvoivat. Kun kristinuskosta tuli valtionuskonto kirkkojen hyväntekeväisyyden piiriin myös tulvi köyhiä, jolloin almujen ja köyhäinavun merkitys korostui. Suhde uskovien ja tuonpuoleiseen siirtyneiden pyhien välillä menetti tasa-arvoisuuttaan. Piispat pyrkivät aiempaa vahvemmin hallitsemaan elävien ja kuolleiden suhteita, erityisesti tapoja joilla sielun kohtaloon kuoleman jälkeen pyrittiin vaikuttamaan. Näin esimerkiksi haudoilla vietettyjen muistoaterioiden ja pyhien lähelle hautaamisen piti väistyä kapeamman repertuaarin, rukouksen, ehtoollisuhrin ja almujen tieltä. Samaan aikaan kirkkoon liittyneet aristokraatit olivat haluttomia ajattelemaan, että he jäisivät kuoltuaan hämäärään odottamaan sielulle kuuluva ylhäistä asemaa.

Kun kirkot kasvoivat, kasvoi pyhien ja pahojen väliin jäävien 'tavallisten kristittyjen' joukko nopeimmin. Näin myös sen tuonpuoleinen kohtalo nousi uudenlaiseksi kysymykseksi. Brown lähestyy tätä kyselyä Hippon piispa Augustinuksen (354–430) kautta. Tämä tunnetusti opetti, että kuolleiden muistelusta oli varmaa hyötyä vain eläville. Erinomaisen hyville (*valde boni*) muistamisesta ei ollut mitään hyötyä, sillä he olivat jo taivaassa. Erityisen pahojen (*valde mali*) kohtalo oli niin ikään selvä: he olivat helvetissä, avun tuolla puolen. Mutta kristityt tässä välissä, ei erityisen pahat (*non valde mali*) sekä ei erityisen hyvät (*non valde boni*) saattoivat hyötyä heidän muistokseen annetuista almuista ja heidän muistelemisestaan ehtoollisuhrin yhteydessä.

Augustinus ei kuitenkaan ole kaikessa edustava. Brown myöntää tämän (74) käsitellessään Augustinuksen varautunutta suhtautumista kertomuksiin tuonpuoleista koskevista näyistä. Myöhemmät lukijat eivät läheskään aina jakaneet kunnioittamansa kirkkoisän varauksia.⁵ Mutta

⁵ Augustinuksen näkyjä koskevan ajattelun vastaanotosta ks. myös Jesse Keskiäho, *Dreams and Visions in the Early Middle Ages: The Reception and Use of Patristic Ideas, 400–900* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, fourth series, 99), Cambridge University Press: Cambridge 2015, 76–93, 137–216.

Brownin tarkastelu herättää toistuvasti kysymyksen myös siitä, miten edustavana Augustinusta voi pitää oman aikansa ajattelun suhteen.

Yksi Brownin keskeisistä argumenteista (46, 56) on, että Augustinuksen nk. pelagiolaiskiistassa lanseeraama vahvempi synnintunto toimi katalyyttinä tavallisten kuolleiden kohtaloon kohdistetun huomion kasvulle. Augustinuksen mukaan Pelagius (k. 418) opetti, että kristitty voi elää synnittä. Pelagiuksen opetuksista on vaikea tietää paljoa ohi sen, miten Augustinus ne esittää. Mutta Brownin mukaan Augustinus kehysti kiistan Pelagiuksen kanssa niin, ettei kyse ollut vain synnistä vaan myös rahasta synnin sovittamisen välineenä. Siinä missä Pelagius ja tämän seuraajat esittivät, että rikkauksista tulee luopua, teki Augustinus niistä välineen sovittaa elämän läpäisevää syntiä. Yksi hänen tavoistaan vastata Pelagiuksen väitteeseen kristittyjen kyvystä synnittömään elämään oli vedota traditioon: jos asia oli, kuten Pelagius väitti, miksi messussa aina rukoiltiin yhdessä 'anna meille velkamme anteeksi' (Matt. 6:12), ja miksi oli tapana antaa almuja syntien sovittamiseksi? Päin vastoin Augustinus väitti, että kristittykin teki jatkuvasti syntiä ja syntien jatkuvaa virtaa tuli vastata almujen jatkuva virta.

Keskivertokristitty, ei erityisen paha tai hyvä, oli Augustinuksen mielestä erityisasemassa juuri siksi, että hän oli syntinen (*peccator*) ja täten asemassa saada Jumalalta armon. Kuoltuaan tällainen kristitty ei joutuisi suoraan helvettiin. Augustinus viittasi myöhemmin kiirastuliopin kehittymisen kannalta keskeiseksi muodostuvaan Paavalin opetukseen koettelevasta tulesta (1. Kor. 3:14–15): hän ei ottanut kantaa siihen, tarkoittiko tuli jotakin tässä vai tuonpuoleisessa elämässä tapahtuvaa, mutta tulkitsi sen merkitsevän etteivät kaikki syntiset välttämättä joudu helvettiin. Brown alleviivaa, ettei Augustinus ollut tietoinen opinkehityksen myöhemmistä vaiheista tai erityisen innostunut koko ajatuksesta ja (110) 'puhui siitä aina yhtä varautuneesti kuin tiedemies, joka havaitsee tehneensä löydön jota voitaisiin käyttää tuhoisan salaisen asean kehittämiseen'.

Brownin teesi on, että Augustinuksen ajattelu synnistä antoi uutta kimmoketta pohtia kuolleiden kohtaloita, mutta samalla hän suhtautui hyvin varautuneesti ajatukseen, että asiasta voisi saada tietoa esimerkiksi näkyjen kautta. Brown siirtyy seuraavaksi tarkastelemaan 400-luvun Galliaa ja joukkoa kirjoittajia, jotka kukin tavallaan saarnasivat katumusta, sovitusta ja reformia ja kannustivat erityisesti rikkaita lahjoittamaan kirkolle syntiensä sovittamiseksi. Näiden, kuten Salvianus Marseillemaisen (n. 400–80), Riezin piispa Faustuksen (k. n. 490) ja Arles'n piispojen Honoratuksen (n. 350–429), Hilariuksen (n. 403–49) ja Caesariuksen (n. 470–542), opetusten taustalla on usein nähty Lérinsin luostari Etelä-Ranskassa. Erityisesti heidän ajatteluaan on selitetty tuon luostarin kautta välittyneen itäisen luostariteologian

vaikutuksella. Brown huomauttaa (121), että luostareissa harvoin innovoitiin vaan pikemmin kiteytettiin ympäröivän yhteiskunnan arvoja ottamalla ne todesta. Hänen mukaansa näiden pappien teksteissä esiintyvä helvetin pelko ja välittömän parannuksen kehoitus kumpusi paikallisesta traditiosta ja oli Lérinsin kaltaisia luostareita vanhempaa.

Brownin Augustinuksen vaikutusta korostavan argumentin kannalta on valitettavaa, että gallialaisten pappien asenteiden lähde jää käsittelyssä hieman epämääräiseksi. Itse asiassa Brownin tarkastelu tuntuu tarjoavan jälleen hyvän esimerkin Augustinuksen kaltaisen auktoriteetin vaikutuksesta: näkemykset vaikuttivat paitsi suoraan sellaisinaan omaksuttuina myös esimerkiksi niiden herättämien reaktioiden kautta. 400-luvun gallialaiset papit toki tunsivat Augustinuksen opetukset, joiden yksityiskohtien tulkinnasta taitettiin kiivaasti peistä. Nk. predestinaatiokiistojen aiheena oli Augustinuksen opetus kristityn syntisyydestä ja se, miten paljon ja missä vaiheessa ihminen tarvitsi Jumalan armoa pelastuakseen. Galliassa asetettiin 400-luvulla tukemaan tulkintaa, joka painotti ihmisen oman toiminnan merkitystä. Tällä oli epäilemättä vaikutuksensa sielun pelastusta ja kuolleiden kohtaloa koskeviin ajatuksiin, mutta Brown sivuaa keskustelua vain ohimennen (133). Myös se, miten luostarit heijastavat tai levittävät ajatuksia, ansaitsisi syventyneempää tarkastelua kuin Brownin kirjan kehyksissä on mahdollista.

Brown osoittaa, miten vaatimukset parannuksesta siirtyivät piispoilta merovingihallitsijoiden lainsäädäntöön. Hallitsijoille se oli tapa osoittaa, että he hallitsivat yhtenäistä kristittyä yhteisöä. Puheella tuonpuoleisesta ja lähestyvistä tuomiosta haettiin järjestystä tässä maailmassa. Katumusta saarnanneiden 400-luvun pappien jälkeen oman tarkastelunsa saa Gregorius Toursilainen (k. 594) ja hänen aikalaisensa. Brownin mukaan Gregorius, kuten Salvianus noin puolitoista vuosisataa aiemmin, katsoi viimeisen tuomion olevan käynnissä jo nyt. Hänen tekstejään on joskus luettu kuin tämä usko olisi ollut laajaltikin jaettu, jonkinlaisena kuvauksena aikakauden peloista. Mutta Brownin mukaan tarkemmin katsoessa käy ilmi, että Gregorius kirjoitti, koska asia oli juuri päin vastoin. Valtaa pitävät olivat varsin tyytyväisiä elämäänsä ja heitä piti muistuttaa Jumalan tuomiosta. Gregoriuksen kirjoitukset viittaavat myös siihen, että sielun matka taivaaseen oli yhä vaarallisempi, mutta toisaalta keinot sen turvaamiseen olivat selkeitä. Siinä missä Augustinus oli pyrkinyt rajaamaan yrityksiä vaikuttaa kuolleiden kohtaloon, uskoi Gregorius että Pyhä Martinus Toursilainen (316–97) puhuisi hänen puolestaan viimeisellä tuomiolla. Brown huomauttaakin, että kirkolle lahjoittavilla oli varmasti tämä sama apu mielessään.

Irlantilainen Columbanus (543–615) ja hänen toimintansa Galliassa 500 on Brownin kirjan epilogin keskiössä. Brown huomauttaa, että Jumalan valtakunnan tähden maanpakolaisena Galliaan tullut ja siellä luostarin perustanut Columbanus oli lukenut huolella 400-luvun gallialaisia saarnaajia, ja toi mukanaan ikään kuin takaisin vanhaa hengellisyyttä. Hänkin saarnasi tuomiopäivän lähestyneen ja kehotti parannukseen. Mutta keskeisimpänä Columbanuksen tuomisena Brown näkee säännöllisen synnintunnustuskäytännön, jossa jokaisesta synnistä oli valmiiksi määrätty rangaistus (*tariffed penance*). Hän näkee sen nimen omaan luostarihengellisyyden osana, askeesina jolla aristokraattisesta taustasta tulevat luostariveljet ja -sisaret nöyryivät apotin hallintaan. Aristokraatteja Columbanus juuri houkuttikin, ja nämä perustivat uusia luostareita hänen innoittamana. Nämä luostarit olivat rikkaita ja poliittisesti hyvin verkostoituneita ja monet niistä muodostivat juuri näistä syistä hiukan myöhemmin karolingisen reformin kirjatuotannon selkärangan. Mutta tämä menee asioiden edelle: jo 600-luvulla nämä luostarit olivat päteväksi koetun rukouksen keskuksia, joille lahjoittamalla saattoi edistää sielunsa pelastusta.

Brown huomauttaa, että tämä on se maailma, jossa tuonpuoleisesta kertovien näkyjen kirjallinen traditio saa alkunsa. Hän tarkastelee lyhyesti varhaisimpia näistä teksteistä, Fursan ja Barontuksen näkyjä, ja huomauttaa miten tunnusomaisesti synty niissä liittyy rahaan ja lahjoittamiseen: Barontus jää kiinni kahdentoista kultarahan pimittämisestä apotiltaan, mutta Fursa saa näyssä elinikäisen palovamman hartiaansa ja leukaansa, kun demoni heittää häntä palavalla syntisellä, jolta Fursa oli vastaanottanut vaatelahjan! Brown päättää tarkastelunsa väitteeseen, että antiikki päättyy tässä: vanha näky vakaasta ja ennustettavasta kosmoksesta, jossa kaikilla oli 'säädynmukainen' paikkansa väistyi lopullisesti 'sielujen demokratian' tieltä. Sielujen paikkaa tuonpuoleisessa ei enää määrännyt sielun oma arvo, vaan sen mukautuminen Jumalan tahtoon, sen syntien määrä. Eivätkä nämä synnit olleet mitään dramaattisia rikoksia, vaan vaatimattomia ja jokapäiväisiä, ja niiden havaitseminen tiukan itsetutkiskelun tulosta. 600-luvun syyllisyyskulttuurissa on jopa nähty länsimaisen yksilötietoisuuden ensimmäisiä pilkahduksia.⁶

Brownin kirja on tunnusomaisen sujuvalla ja vivahteikkaalla, paikoin jopa maalailevalla kielellä kirjoitettu. Luentoihin perustuminen näkyy tiiviissä esitystavassa, joka ajoittain vaikuttaa hieman hätäiseltä. Moni esitetty ajatus ansaitsisi tarkemman käsittelyn, ja Brownin teosten näkyvyyden huomioon ottaen sellaisen varmasti ennen pitkää saakin.

⁶ Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà dans la littérature latine (ve-xiiiie siècle)* (Collection de l'École française de Rome 189), l'École française de Rome: Rome 1994, 638; viite Brownin käsillä olevassa teoksessa s. 209–210.

Erityisesti aatehistorian tutkijana huomaan kaipaavani tarkkuutta ajatusten liikeiden ja käytön tarkasteluun.

Kirja sivuaa monia mielenkiintoisia kysymyksiä. Seitsemännen vuosisadan luostarihengellisyyttä kuvatessaan Brown osoittaa aatteellisia ja yhteiskunnallisia syitä, jotka tuntuvat selittävän myös kiirastuliopin tunnettuja varhaisia kehitysvaiheita.⁷ Toinen mielenkiintoinen huomio koskee ajattelua sielun luonteesta. Sen merkitys on ymmärrettävästi keskeinen keskusteltaessa kuolleitten kohtaloista. Kuten Brown huomauttaa, ajattelu sielun luonteesta sivusi kysymystä siitä, miten konkreettisiksi palkinnot tai kärsimykset tuonpuoleisessa voitiin kuvitella (voiko täysin immateriaalinen sielu palaa konkreettisessa tulessa?). Vastaavasti sielun materiaalisuutta koskevilla ajatuksilla näyttää olleen vaikutus siihen, miten konkreettisina eli luotettavina unia ja ilmestyksiä pidettiin.⁸ Augustinus opetti sielun olevan absoluuttisen immateriaalinen ja katsoi, että ajatus oli sovitettavissa myös oppiin konkreettisesta helvetistä. Koska ainoa riita sielun materiaalisuudesta myöhäisantiikissa päättyi augustinolaisen kannan voittoon, oletetaan usein, että tuo kanta hallitsi myös varhaiskeskiajalla. Brown (136) liittää äänensä niihin tutkijoihin, jotka ovat löytäneet merkkejä siitä, ettei näin näytä ollen kaikkiialla.

Kirja on ohittamatonta luettavaa kaikille myöhäisantiikin ja varhaiskeskiajan uskonto- ja aatehistorian tutkijoille. Mutta ilmaisuvoimainen esitystapa ja sujuvasti lähemmistä tarkasteluista suurempiin linjoihin siirtyvä käsittely tekevät kirjasta myös laajemmalle kiinnostuneelle yleisölle sopivan.

Jesse Keskiäho, PhD
Faculty of History
University of Cambridge
jk631[at]cam.ac.uk

⁷ Vrt. Isabel Moreira, *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*, Oxford University Press: Oxford 2010.

⁸ Keskiäho 2015, e.g. 92, 180–181, 221; aiemmin Carozzi 1994, 173–180, 386.