

Yhteiskunnan murros ja kristillisen asketismin nousu

300- ja 400-luvun taitteen Antiokiassa

Arttu Alaranta

Pro gradu -tutkielma

Kreikan kieli ja kirjallisuus

Latinan kieli ja Rooman kirjallisuus

Humanistinen tiedekunta

Helsingin yliopisto

Helmikuu 2020



Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Humanistinen tiedekunta / Kielten maisteriohjelma		
Tekijä – Författare – Author Arttu Elmeri Alaranta		
Työn nimi – Arbetets titel – Title Yhteiskunnan murros ja kristillisen asketismin nousu 300- ja 400-luvun taitteen Antiokiassa		
Oppiaine – Läroämne – Subject Kreikan kieli ja kirjallisuus sekä latinan kieli ja Rooman kirjallisuus		
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu	Aika – Datum – Month and year Helmikuu 2020	Sivumäärä– Sidoantal – Number of pages 101
Tiivistelmä – Referat – Abstract Tarkastelen tutkielmassani Antiokiassa ja laajemmin myöhäisantiikin maailmassa vaikuttaneiden yhteiskunnallisten ilmiöiden suhdetta asketismin nousuun Antiokian seudulla 300-luvulla. Aikakauden nälänhätien ja levottomuuksien taustalla vaikutti useita ilmiöitä, jotka kannustivat etenkin yhteiskunnan vähäosaisimpia asettumaan symbolisesti yhteiskunnan ulkopuolelle askeeteiksi. Tässä työssäni tarkastelen näitä 300-luvun Antiokian taloudellisia, demografisia, yhteiskunnallisia ja ilmastollisia muutoksia sekä asketismin kehitystä ja selvitan, miten asketismi vastasi erilaisten ilmiöiden asettamiin haasteisiin. Tutkimusaineistonani olen hyödyntänyt myöhäisantiikin kirjallisia lähteitä, joita 300-luvun Antiokiasta on säilynyt melko runsaasti. Libanios ja Johannes Khrysostomos kertovat paljon Antiokian yhteiskunnasta omista näkökulmistaan. Heidän lisäksi Antiokian seudun tapahtumista kirjoittavat muun muassa Ammianus Marcellinus, keisari Julianus ja Theodoretos Kyrrhoslainen. Myös aikakauden lainsäädäntö reagoi yhteiskunnallisiin ilmiöihin. Aiheen ympäriltä – myöhäisantiikin taloudesta ja ilmastosta, asketismin synnystä, askeettien yhteiskunnallisista rooleista ja uskonnollisesta väkivallasta – on kirjoitettu runsaasti tutkimuskirjallisuutta. Luon synteesin aikaisemmasta tutkimuksesta ja tarkastelen kattavammin yhteiskunnallisia syitä asketismin taustalla sekä asketismin harjoittajilleen tarjoamia ratkaisuja yhteiskunnallisiin ongelmiin. Esitän, että asketismin laaja suosio etenkin alempien yhteiskuntaluokkien parissa liittyi aikakauden taloudellisten, demografisten, yhteiskunnallisten ja ilmastollisten muutosten mukanaan tuomiin haasteisiin. Talous- ja väestönkasvun käänköpuolena 300-lukua leimasivat vaurauden ja maaomaisuuden voimakas keskittyminen, ruoantuotannolliset vaikeudet kasvavalle väestölle sekä työvoiman ylitarjonnasta johtunut maaseudun työväestön olojen heikkeneminen. Lisäksi kodittoman maalaisväestön kerääntyminen Antiokiaan työn ja ruoka-avustuksen toivossa loi sosiaalisia jännitteitä. Olosuhteiltaan maanviljelykselle erityisen otollisen ”roomalaisen ilmasto-optimin” päättyminen vaikutti luultavasti merkittävästi maatalousvaltaiseen yhteiskuntaan. Askeettista elämää arvostettiin kristittyjen parissa kaikissa yhteiskuntaluokissa ja myöhäisantiikissa se oli yksi harvoista yhteiskunnallisen nousun keinoista. Lähteissä korostuvista yläluokkaisemmista harjoittajista huolimatta askeettien suurin joukko oli aina alemmista yhteiskuntaluokista. Vetäytyminen yhteiskunnasta tarkoitti myös vetäytymistä maallisista velvollisuuksista. Askeetit tarjosivat heitä tukeville yhteisöille erilaisia palveluita etenkin korvattuaan maaseudun perinteiset jumalat. Jotkin karismaattiset askeetit saivat myös huomattavaa valtaa yhteisöjen edustajina. Askeettien henkilökohtainen jumalsuhde mahdollisti maallisten hierarkioiden ulkopuolelle asettumisen ja vapaan puheen viranomaisille ja rikkaille. Askeetit saattoivat harjoittaa myös muita uskonnollisia ryhmiä vastaan suunnattua väkivaltaa, joka sisälsi joskus sosiaalisten ryhmien välisen konfliktin piirteitä. Askeettien piispojen kanssa käymä kilpailu hengellisestä vallasta ja heidän aiheuttamansa yhteiskunnalliset häiriöt johtivat siihen, että hallinto ja kirkko pyrkivät rajoittamaan alkujaan monimuotoista liikettä helpommin hallittavaan muotoon.		
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Antiokia, myöhäisantiikki, nälänhätä, sosiaaliset muutokset, talous, ilmasto, kristillistyminen, asketismi		
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited E-thesis		
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information		

Sisällys

1. Johdanto	2
2. Antiokian seudun ruokapulat 300-luvulla ja niiden taustasyyt	4
2.1 300-luvun ruokapulat ja levottomuudet	5
2.2 Antiokian väestö ja väestönkasvun tuomat jännitteet	9
2.3 Yhteiskunnalliset muutokset ja vaurauden keskittyminen	12
2.4 Viljakaupan mekanismit	22
2.5 Ilmaston ja ihmisen vaikutus myöhäisantiikin viljelyolosuhteisiin	25
3. Lainsäädäntö ja kristillistyminen.....	32
3.1 Uskonnollisen lainsäädännön kiristyminen	34
3.1.1 Konstantinus	34
3.1.2 Constantius II.....	35
3.1.3 Julianus, Jovianus, Valens ja Valentinianus I.....	36
3.1.4 Gratianus ja Valentinianus II.....	38
3.1.5 Theodosius I ja seuraajat	39
3.2 Kirkollisten tahojen vaikutus keisareiden lainsäädäntöön	42
3.2.1 Piispat	42
3.2.2 Askeetit.....	45
3.3 Antiokian kristillistäminen ja kristitty identiteetti	47
3.4 Antiokian maaseudun kristillistyminen.....	53
4. Kristillisen asketismin varhaisvaiheet ja syyrialainen asketismi	61
5. Askeettisen elämän edut	70
5.1 Asketismi pakokeinona	74
5.2 Asketismi elantona	77
5.3 Asketismi perhe- ja perintöstrategiana	81
5.4 Askeettien valta yhteisöihin.....	82
5.5 Pyhä väkivalta ja askeettien koskemattomuus.....	86
6. Askeettien ja piispajohtoisen kirkon kilpailu	89
7. Yhteenveto	91
Kirjallisuusluettelo	94

1. Johdanto

Levantin alueella ilmastollisen vaihtelun aiheuttamat huonot sadot ajavat maaseudun väestöä kaupunkeihin. Tilanne aiheuttaa uskonnollisia ja sosiaalisia jännitteitä yhteiskuntaluokkien ja eri kulttuurien edustajien välille. Vauraus ja valta ovat voimakkaasti keskittyneet ja väestön enemmistö on ruoan hinnanvaihtelun armoilla. Monet etenkin yhteiskunnan alimmista luokista kääntyvät arvostettuna pidetyn uskonnollisen elämäntavan puoleen. Kyse on 300-luvun Antiokiasta. Vaikkeiden olosuhteiden aikana tapahtuvat yhteiskunnalliset reaktiot ovat tärkeitä tutkimuksen aiheita, joiden ymmärtäminen on olennaista vielä nykypäivänäkin. Mitkä myöhäisantiikin Antiokiassa olivat ne moninaiset syyt, jotka houkuttelivat asettumaan symbolisesti yhteiskunnan ulkopuolelle, mitä asketismi antoi harjoittajilleen ja minkälaisia vaikutuksia asketismin nousulla oli?

Antiokia oli 300-luvulla murrostilassa. Alue koki tuolloin useita nälänhätiiä, joiden taustalla vaikutti suuria yhteiskunnallisia muutoksia. Alueen talous ja väkiluku kasvoivat ja asutus levisi, mutta kehityksen käänköpuolena olivat muun muassa ruoantuotannolliset vaikeudet, vaurauden voimakas keskittyminen ja työläisväestön olojen heikkeneminen. Nälänhädät myös ajoivat maaseudun väestöä kaupunkeihin, mikä loi sosiaalisia jännitteitä. Olosuhteiltaan suotuisan ilmastollisen kauden, roomalaisen ilmasto-optimin, päättyminen vaikutti suuresti maatalouskeskeiseen myöhäisantiikin yhteiskuntaan. Ilmastotutkimus on nuori tieteenala, mutta äärimmäisen tärkeä tieteenala, joka on syytä ottaa huomioon. Antiokia koki myös uskonnollisen muutoksen kristinuskon noustessa vallitsevaksi uskonnoksi ja kristillinen asketismi nousi useissa eri muodoissaan kansanliikkeeksi, jonka harjoittajista suurin osa kuului yhteiskunnan alempiin kerroksiin. Tarkastelen tässä pro gradu -tutkielmassani 300-luvun Antiokian taloudellisia, demografisia, yhteiskunnallisia ja ilmastollisia muutoksia sekä asketismin kehitystä ja selvitan, miten asketismi vastasi erilaisten ilmiöiden asettamiin haasteisiin. Tarkastelen asketismia pääasiassa sosiaalishistorian näkökulmasta ottamatta kantaa harjoittajien uskomuksiin tai opillisiin kysymyksiin.

Aiheenrajaukseeni on vaikuttanut se, että Antiokiasta on tarjolla melko runsaasti antiikin kirjallista lähdeaineistoa 300-luvulta, etenkin Libanioksen ja Johannes Khrysostomoksen ansiosta. Keisareiden läsnäolon ja sotatoimien vuoksi myös esimerkiksi Ammianus Marcellinus kertoo kaupungin tapahtumista. Keisari Julianus puolestaan käsittelee purevasti aikaansa kaupungissa henkilökohtaisen kaunansa vuoksi teoksessaan *Misopogon*. Myös aikakauden

lainsäädäntö reagoi yhteiskunnallisiin ilmiöihin. Theodoretos Kyrrhoslainen kirjoitti askeettielämäkertansa 400-luvun alkupuoliskolla, mutta kuvaa joitain jo 300-luvun lopulla eläneitä askeetteja. Askeeteista kirjoitetut aikalaislähteet ovat yleensä joko puolueellisen ihailevia tai vastustajien kirjoittamia. Toisaalta hagiografiakin kertoo kirjoittajan ja lukijoiden odotuksista. Aiheen ympäriltä – esimerkiksi myöhäisantiikin talouskehityksestä, ilmastohistoriasta, asketismin synnystä, askeettien yhteiskunnallisista rooleista ja uskonnollisesta väkivallasta – on kirjoitettu runsaasti tutkimuskirjallisuutta. Tässä työssä luon synteetin aikaisemmasta tutkimuksesta ja tarkastelen kattavammin yhteiskunnallisia syitä asketismin taustalla sekä asketismin harjoittajilleen tarjoamia ratkaisuja yhteiskunnallisiin ongelmiin.

Aloitan työn keskittymällä luvussa 2 ensin Antiokian nälänhätään ja levottomuuksiin, minkä jälkeen tarkastelen niiden taustalla vaikuttaneita ilmiöitä, kuten väestönkasvua, muuttoliikettä, vaurauden ja maaomaisuuden keskittymistä, vauraiden suurmaanomistajien harjoittamaa viljamarkkinakeinottelua ja myöhäisantiikin ilmastollisia muutoksia. Luvussa 3 taustoitan aikakauden uskonnollista kehitystä tarkastelemalla keisarien polyteististä kulttitoimintaa koskevaa lainsäädäntöä, johon piispat ja ruohonjuuritasolla askeetit pyrkivät vaikuttamaan. Tutkin luvussa myös Antiokian kaupungin ja maaseudun kristillistymistä. Luvussa 4 käsittelen kristityn asketismin historiaa ja etenkin Antiokian paikallisen syyrialaisen asketismin eri muotoja.

Luku 5 koostuu niistä yhteiskunnallisista eduista, joita askeesi saattoi harjoittajilleen antaa. Yhteiskunnan reunamille asettuvien askeettien valvominen ei ollut helppoa viranomaisille, joten vetäytyminen saattoi toimia pakokeinona. Askeettinen elämä toi myös elannon joillekin harjoittajilleen ja askeetit tarjosivat palveluita ympäröiville yhteisöille etenkin korvattuaan vanhat jumaluudet ja otettuaan usein fyysisesti haltuun näiden kulttialueet. Askeettisista yhteisöistä kehittyi 500-luvulle tultaessa luostareita, joista monet olivat suurtiloihin verrattavia taloudellisia keskuksia. Askeetit saattoivat käyttää huomattavaa valtaa yhteisöissä ja toimia niiden sovittelijahahmoina ja välittäjinä kaupunkien viranomaisille ja suurmaanomistajille. Askeettien valta mahdollisti myös muihin uskonnollisiin ryhmiin suunnatun väkivallan ja toisinaan sen taustalla vaikutti yhteiskuntaluokkien välinen konflikti.

Työni lopuksi tarkastelen luvussa 6 valtion ja piispajohtoisen kirkon reaktiota asketismin suosioon ja yrityksiä rajoittaa liikettä. Askeetit saattoivat jumalsuhteeseensa vedoten sivuuttaa maalliset hierarkiat ja lait sekä rikkoa sosiaalisia normeja. Hallinnon oli hankala rajoittaa

askeettien toimintaa, mutta se pyrki siihen lainsäädännöllä. Karismaattiset askeetit eivät kuuluneet kirkon viralliseen hierarkiaan ja kilpailivat piispojen kanssa uskonnollisesta vaikutusvallasta. 300- ja 400-lukujen aikana piispat pyrkivät rajoittamaan kaikkein radikaaleimpia asketismin muotoja ja tukemaan helpommin valvottavia opillisesti piispojen valtaan alistuvia järjestäytyneitä luostariyhteisöjä.

Askeettinen liike oli alkuvaiheessaan monimuotoinen ja askeetteihin viitattiin vaihtelevilla nimityksillä. Vältän käyttämästä nimitystä ”munkki”, sillä nykylukijassa se herättää liikaa mielikuvia järjestäytyneestä ja yhteisöllisestä luostarielämästä. Sen sijaan suosin neutraalimpaa termiä ”kristitty askeetti”, jonka alle mahtuvat myös kristitty erakkoliike, kotiaskeesi ja kaikki syyrialaisen asketismin vaihtelevat harjoitusmuodot eri ympäristöissään. Samoin pidättäydyn käyttämästä latinalaisperäistä alkujaan maalaisuuteen viittaavaa termiä ”pakanuus”, jonka sijaan käytän neutraalimpaa ja laajempaa termiä ”polyteistiset kultit” tai jotain sen variaatiota. Olen päätenyt tähänkin ilmiön monimuotoisuuden vuoksi. Kyseessä ei ollut yhtenäinen uskonnollinen oppijärjestelmä tai kokonaisuus, vaan kokoelma erilaisten jumaluuksien yksityisiä, julkisia ja suljettuja kultteja. Koulutetut yläluokkaiset kreikkaa puhuvat kulttien harjoittajat luonnehtivat itseään esimerkiksi helleeneiksi (Ἕλλην). Kaupunkien julkiset kultit olivat enimmäkseen kreikkalaisperäisiä, mutta Antiokian maaseudulla palvottiin yleisesti vaihtelevasti kreikkalaistettuja paikallisia seemiläisiä jumaluuksia.

2. Antiokian seudun ruokapulat 300-luvulla ja niiden taustasyyt

Antiokhikos-nimellä tunnetussa puheessaan rectori Libanios kuvaili Antiokian suosiollista ilmastoa ja maaseutua sekä ylisti sen tasankojen ja kukkuloiden viljavuutta, joiden vuoksi kaupunki ei helposti joutuisi nälänhätien uhriksi. Maastoerojen vuoksi tasankoa tai kukkuloita koettelevat sääilmiöt eivät vaikuttaisi toisen satoon.¹ Vuonna 356 laadittu juhlapuhe antaa kuitenkin aivan liian ruusuisen kuvan, sillä useat ruokapulat vaivasivat kaupunkia 300-luvulla.² Yksi näistä on jopa ajoitettavissa puhetta edeltäneelle vuodelle.

Elintarvikepulien taustalla näyttäytyy joukko ilmiöitä, joita käsittelen seuraavissa luvuissa. 300-luku oli Antiokialle väestöllisen ja taloudellisen kasvun aikaa. Väestönkasvu johti

¹ Lib. *orat.* 11,18–27.

² Norman 2000, 3.

kuitenkin ruoantuotannollisiin haasteisiin. Vaurauskaan ei jakautunut tasaisesti. Viljelysmaa keskittyi viljakauppaa harjoittavan yläluokan haltuun ja toisaalta suurella osalla väestöstä ei ollut varaa ruokaan, mikäli sotatoimien aiheuttama kasvanut kysyntä tai huono sato nosti hintoja. Rooma oli myös suuressa määrin maatalousyhteiskunta ja myöhäisantiikin ilmaston mahdollinen vaihtelu suosiollisen niin sanotun roomalaisen ilmasto-optimin päätyttyä saattoi vaikuttaa merkittävästi yhteiskunnan vakauteen.

2.1 300-luvun ruokapulat ja levottomuudet

Myöhäisantiikin ja varhaisbysanttilaisen kauden nälänhätiiä ja epidemioita tutkinut Dionysios Stathakopoulos on listannut näiden ilmiöiden esiintymistä 300-luvulta alkaen vuosisadoittain ja kaupungeittain. Neljästätoista 300-luvun ruokapulasta neljä tapahtui Antiokiassa. Näiden lisäksi yhden kerrotaan vaikuttaneen laajemmin idässä, vaikka Antiokiaa ei mainita erikseen. Antiokiassa esiintyi myös levottomuuksia, joiden yhteydessä ei suoraan mainita ruokapulaa, vaikka se on voinut vaikuttaa näiden taustasyynä. Antiokia oli 300-luvulla Rooman valtakunnan neljänneksi suurin kaupunki Rooman, Konstantinopolin ja Aleksandrian jälkeen. 300-luvulla ruokapulat olivat Antiokiaa yleisempiä vain Roomassa. Toisin kuin Roomassa ja Konstantinopolissa, joissa elintarvikepulat johtuivat pääsääntöisesti Egyptin ja Pohjois-Afrikan keisarillisen ruoka-avustuksen viljankuljetusten häiriöistä, tai Aleksandriassa, joka sijaitsi valtakunnan vakaimmalla ja tärkeimmällä viljantuotantoalueella, Antiokian ruokapulien taustalla näyttäytyvät lähteissä usein huonot viljan kasvuolosuhteet yhdistettynä yläluokan viljakeinotteluun. Näiden seurauksena ruoan hinta nousi helposti liian korkeaksi kaupungin köyhemmälle väestölle. Melko vähätautisen vuosisadan neljästä epidemiasta kaksi tapahtui Antiokiassa.³

Eusebios kirjoittaa nälänhädästä ja kulkutaudista valtakunnan itäosissa Maximinus Daian ollessa vallassa (305–313), mutta niiden vaikutuksesta Antiokiaan ei ole tietoa.⁴ Nälänhätä syntyi talvisateiden puutteen vuoksi epäonnistuneesta sadosta. Ruoanpuute nosti viljan hintaa, mikä pakotti ihmisiä myymään omaisuutensa tai kerjuulle. Rikkaat välttivät nälkäkuoleman, mutta nälänhätää seurasi kulkutauti, joka Stathakopouloksen mukaan saattoi olla isorokko. Myös Lactantiukselta on säilynyt maininta mahdollisesti samasta nälänhädästä Maximinuksen

³ Stathakopoulos 2004, 17–34; Liebeschuetz 1972, 92.

⁴ Euseb. *hist. eccl.* 9,8.

hallituskaudelta.⁵ Eusebioksen kuvauksessa nälänhätä edeltää Konstantinuksen voittoa Maxentiuksesta 28.10.312, jolloin sateeton talvi sijoittuisi vuosien 311 ja 312 taitteeseen. Stathakopoulos kuitenkin huomauttaa, että Maximinuksen nälänhätää edeltäneet kristittyjenvastaiset säädökset olivat voimassa alle vuoden ennen kumoamistaan. Maximinus kuoli kesällä 313, joten säädöksiä ei voida ajoittaa kesää 312 aiemmiksi, minkä vuoksi kuivuuskin tulee sijoittaa vuoden 312 loppuun. Stathakopoulos kertoo myös kaarialaisesta Zeus Panamaroksen tempelistä löytyneestä piirtokirjoituksesta, jossa mainitaan oliiviöljyn korkea hinta, joka johtui puiden jatkuvasta hedelmättömyydestä Maximinuksen hallituskaudella.⁶

Hieronimus kirjoitti nälänhädän ja kulkutaudin surmanneen monia Syyriassa ja Kilikiassa vuonna 332.⁷ Stathakopoulos kertoo myös Theofaneen kirjoittaneen etenkin Antiokiaa ja läheistä Kyrrhosta koetulleesta nälänhädestä Oriensin alueella vuosina 331–332. Maanviljelijät kokoontuivat joukoiksi Antiokian alueella ja ryöstelivät varastoja. Viljan hinta kohosi voimakkaasti. Konstantinus lahjoitti kirkkoille viljaa jaettavaksi kaupunkien leskille, köyhille ja papistolle. Antiokian kirkko sai 36 000 modiusta. Stathakopoulosen mukaan nälänhätä ja Hieronymuksen merkintä on kuitenkin ajoitettava vuodelle 333.⁸

Antiokian vuosien 354–355 ruokapula tapahtui Galluksen ollessa idän *caesar*. Ammianus Marcellinus kertoo antiokialaisten vedonneen Gallukseen, että tämä puuttuisi ennaltaehkäisevillä toimenpiteillä uhkaavaan viljanpuutokseen. Luultavasti sadon pelättiin etukäteen epäonnistuvan huonojen kasvukauden olosuhteiden vuoksi. Gallus määräsi hinnansäätelyn, jota Antiokian kaupunginneuvosto vastusti. Elintarvikepulan huonontuessa Gallus syytti *consularis Syriae* Theofilosta tilanteen huonosta hoidosta ja luovutti tämän raivostuneelle väkijoukolle. Väkijoukko myös tappoi varakkaan Eubouloksen ja poltti tämän talon. Myös Libanios ja Julianus viittaavat tämän nälänhädän tapahtumiin.⁹ Stathakopoulos huomauttaa, että Libanios kirjoittaa tapahtumista vasta myöhemmin, eikä viitannut nälänhätään lainkaan aikalaiskirjeissään. Tästä hän päättelee, ettei kriisi voinut olla kovin ankara tai pitkäkestoinen tai sitten Libanios vaikenee yläluokan osallisuudesta nälänhätään. Armeijan läsnäolo luultavasti vaikeutti tilannetta, sillä Constantius valmisteli sotaretkeä Persiaa vastaan.¹⁰

⁵ Lactant. *de mort. pers.* 37,4.

⁶ Stathakopoulos 2004, 179–182.

⁷ Hier. *chron.* 233e.

⁸ Stathakopoulos 2004, 182–183.

⁹ Amm. 14,7,2–6; Lib. *orat.* 1,96–197, 103; *orat.* 19,47; Julian. *mis.* 370b–c.

¹⁰ Stathakopoulos 2004, 187–188.

Kaupunki kärsi elintarvikepulasta myös 362–363 Julianuksen saapuessa valmistelemaan sotaretkeä Persiaa vastaan. Talven kuivuus oli tuhonnut sadon ja kaupunkiin keskittyvä armeija lisäsi kysyntää, mikä johti hintojen voimakkaaseen nousuun. Kaupunkilaiset toivottivat keisarin teatterissa tervetulleeksi iskulauseella ”kaikkea on paljon, kaikki on kallista”.¹¹ Libanios kertoo kaupunkilaisten tässä vaiheessa jo kärsineen ruokapulasta, sillä rikkaat myivät varastoimaansa viljaa hiljalleen, pitääkseen hintatason keinotekoisesti korkealla.¹² Julianuksen kehotuksesta huolimatta Antiokian neuvosto ei yrittänyt ehkäistä nälänhätää kolmeen kuukauteen ja lopulta keisari määräsi elintarvikkeiden hintasäätelyn. Julianuksen mukaan neuvoston toimettomuuden taustalla oli voitontavoittelu kaupungin asukkaiden ja siellä olevien muukalaisten kustannuksella. Libanios oli säätelyä vastaan ja Ammianuskin huomauttaa, että valvomaton säätely voi luoda nälänhädän. Kun hintojen säätely ei ratkaissut ongelmaa Julianus toi Khalkiista ja Hierapoliista 400 000 modiusta viljaa, jakoi 22 000 modiusta omaansa, minkä lisäksi hän tuotti sitä myös Egyptistä myytäväksi alennettuun hintaan. Valvonnan puuttuessa rikkaat kuitenkin ostivat suuria määriä viljaa ja myivät sitä ylihintaan maaseudulla. Maaseudun väestö puolestaan tulvi kaupunkiin halvan leivän, markkinoiden ainoan elintarvikkeen, toivossa. Lisätoimenpiteenä Julianus laski veroja viidenneksellä ja jakoi 3000 tonttia pienviljelijöille kaupungin maista.¹³

Vuoden 363 nälänhätä on poikkeuksellisen hyvin dokumentoitu, kun taas tiedot myöhemmistä vuosisadan loppupuolen nälänhädistä ja mellakoista ovat hajanaisempia ja usein vain Libanioksen varassa. Liebeschuetz arvelee, että ruokapula saattoi olla osasyynä Ammianuksen mainitsemiin väkijoukon mellakoihin Antiokiassa vuonna 375, mutta todisteiden puuttuessa Stathakopoulos ei mainitse sitä listassaan.¹⁴ Liebeschuetz ajoittaa Libanioksen omaelämäkerrassaan mainitseman huonon talven aiheuttaman nälänhädän vuosille 382–383.¹⁵ Libanios kirjoitti myös nälänhädästä, joka oli jo alkanut, kun Ikarios nimitettiin *comes Orientikseksi* (384–385). Nälänhätää seurasi myös epidemia.¹⁶ On mahdollista, että tässä nälänhädässä oli kyse valtakuntaa laajemminkin koetelleesta ilmiöstä, sillä Rooman *praefectus urbi* Symmachus kertoo sadon olleen huono kaikissa provinsseissa ja Niilin tulvan epäonnistuneen vuonna 384.¹⁷ Libanios kirjoitti Antiokian olleen täynnä köyhiä muukalaisia

¹¹ Julian. *mis.* 368C Πάντα γέμει, πάντα πολλοῦ.

¹² Lib. *orat.* 18,195.

¹³ Amm. 22,13,4–14,2; Lib *orat.* 1,126; Julian. *mis.* 365B, 368C, 370D; Stathakopoulos 2004, 193–197.

¹⁴ Amm. 31,1,2.

¹⁵ Lib. *orat.* 1,205.

¹⁶ Lib. *orat.* 1,226–228, 233.

¹⁷ Symm. *rel.* 3,15–17.

liiallisista talvisateista johtuneen sadon epäonnistumisen vuoksi. Ikarios määräsi leivälle, muttei viljalle, hintakaton, minkä seurauksena leipä katosi markkinoilta. Monet pakenivat kaupungista ja leipurit olivat vetäytyneet vuorille, joilta Libanios sai heidät palaamaan. Tämä lopetti Libanioksen mukaan nälänhädän, mikä antaa ymmärtää, että viljaa oli vielä varastoissa ja nälänhätä johtui ainakin osittain viljakeinottelusta.¹⁸

Vuosisadan lopulta on tietoa levottomuuksista, joiden yhteydessä ei mainita elintarvikepulua. Tunnetuin niistä on vuoden 387 patsasmellakka. Verotus oli ilmeisesti 380-luvulla erityisen raskasta ja keisarillinen veroja vaativa kirje käynnisti mielenosoituksen, jonka aikana väkijoukko rikkoi keisarin ja tämän perheen kuvia. Vastauksena Theodosius otti Antiokialta hetkellisesti pois sen statuksen metropoliksena ja sulki sen teatterit, kylpylät ja ciruksen. Myös kauppiaita vastaan osoitettiin mieltä teattereissa vuosina 386, 388 ja 392. Kauppiaat avustivat kuukausittaisilla lahjoituksilla kerjäläisiä, mutta mielenilmaukset saattavat viitata tuen riittämättömyyteen köyhien määrän kasvettua suuresti tai elintarvikepuliin.¹⁹

Mainintoja vuoden 363 jälkeisistä nälänhädistä on säilynyt vain Libaniokselta. Stathakopouloksen mukaan nälänhätä oli varmasti enemmän kuin historiankirjoitus antaa ymmärtää. Kaikki nälänhädät eivät vain kiinnostaneet historioitsijoita samassa määrin. Myös myöhäisantiikin maataloudesta kirjoittanut Michael Decker huomauttaa, että vaikka maatalous oli Rooman valtakunnan ekonomisen pohja ja suuri enemmistö työskenteli sen parissa, aikalaishistorioitsijoilla ei juuri ollut mielenkiintoa kuvata maataloutta tai sen ongelmia, eivätkä mahdolliset maininnat eivät ole kerronnan keskiössä. Tämä näkyy myös etenkin Rooman ja Konstantinopolin tapahtumien korostumisena. Antiokian tapahtumiin keskitytään enemmän lähinnä keisarin läsnäolon tai sotavalmistelujen aikana. Julianuksen sotaretken jälkeen kaupunki kuitenkin muuttui myöhäisantiikin historioitsijoiden silmissä vähemmän mielenkiintoiseksi ja Libanioksen kuoltua 392 tai 393 kuulemme vain kahdesta nälänhädestä itse kaupungissa 400-luvun alussa. Antiokia menetti suurelta osin merkityksensä 500-luvun alun tuhoisien maanjäristysten ja tulipalon seurauksena.²⁰

¹⁸ Stathakopoulos 2004, 207–210.

¹⁹ Sandwell 2007, 129; Liebeschuetz 1972, 128–129, 164–165.

²⁰ Stathakopoulos 2004, 27; Decker 2009 1–5.

2.2 Antiokian väestö ja väestönkasvun tuomat jännitteet

Vuoden 363 aikoihin kirjoittamassaan kirjeessä Nikokleelle Libanios arvioi Antiokian kaupungin väkiluvuksi 150 000 henkeä.²¹ Johannes Khrysostomos mainitsi 370-luvulla pitämässään, mutta aiheeltaan 100-luvun alulle sijoittuvassa saarnassa, että kaupungissa oli 200 000 henkeä.²² Tutkijoiden arviot noudattavat melko pitkälti näitä arvioita. Michael Decker mainitsee, että Antiokian kaupungin muurien sisällä saattoi olla noin 150 000 henkeä ja *territoriumin* alueella lisäksi noin 350 000 henkeä. Myös Liebeschuetz arvioi kaupungin väestöksi noin 200 000 henkeä ja maaseudulla mahdollisesti asuneen noin 400 000 henkeä. Jälkimmäinen arvio tosin on vain suuntaa-antavalta, sillä se perustuu Latakian maakunnan vuoden 1938 väestötiheyteen. Antiokian lähistöllä oli useita muitakin suuria kaupunkeja, kuten Apamea, joka saattoi olla lähes yhtä suuri kuin se, sekä monia noin 30 000 asukkaan kaupunkeja.²³

Chicagon yliopiston *Amuq Valley Regional Project* on havainnoinut ilmakuvioiden perusteella Antiokian läheisen Amuqin laakson asutusta. Lähi-idän perinteisestä asutuskavasta poiketen alueen asutus ei myöhäisenä roomalaisaikana enää keskittynyt tasankoa täplittävien kukkuloiden laille, kuten aiemmin oli oletettu. Kukkula-asutusten lisäksi laaksossa on runsaasti merkkejä pienistä asutuskeskittymistä ja luultavasti alue oli tiheimmin asuttu kuin koskaan aiemmin.²⁴ Samankaltainen asutuksen muutos on havaittavissa samoihin aikoihin myös esimerkiksi Konyan tasangolla ja Sagalassoksessa. Näilläkin seuduilla väestönkasvu ja siitä johtuva paremman viljelysmaan puute johtivat luultavasti myös asutuksen leviämiseen vähemmän tuottaville ylängöille ja aiemmin asutuksen ja viljelyn reuna-alueille.²⁵

Myöhäisantiikin maataloutta tutkinut Decker luonnehtii vain hieman kärjistäen esiteollisten yhteiskuntien eläneen jatkuvasti nälänhädän partaalla ja sosiaalisen järjestyksen riippuneen viljan saatavuudesta. Noin 70 prosenttia antiikin ajan ruokavaliosta koostui viljoista. Tuotanto ei koskaan ollut kovin ylijäämäistä ja monet tekijät vaikuttivat sadon onnistumiseen. Perinteisesti on ajateltu, että ruoka-apua nauttivia Roomaa ja Konstantinopolia lukuun ottamatta valtakunnan kaupungit olisivat pystyneet ruokkimaan itsensä. Deckerin mukaan Antiokiassa ei kuitenkaan välttämättä ollut edes tarpeeksi viljelysmaata oman kasvavan

²¹ Lib. *epist.* 122 Νικόκληϊ.

²² Joh. Khrys. *hom. in Ign.* 4.

²³ Decker 2009, 18–21, 84; Liebeschuetz 1972, 40–41, 92–96; Trombley 1993, 110–111.

²⁴ Casana 2004, 104–106.

²⁵ Baird 2004, 227–236; Vanhaverbeke & al. 2004, 254–262.

väestönsä elättämiseen. Nälänhätien myötä myös Antiokiassa ilmeisesti aloitettiin jonkinlainen valtion hallinnoima ruokajakelu.²⁶ Myöhäisantiikin ja varhaisbysanttilaisen ajan nälänhätien ja epidemioiden esiintymistä lähteissä kvantitatiivisesti tutkinut Stathakopoulos on havainnut nälänhätien korostuvan historiankirjoituksessa määrällisesti 300-, 400- ja 500-luvuilla ja harvinaistuvan selvästi 600-luvulla. Hänen mukaansa nälänhätien määrät ovat oire sekä kaupungeissa että maaseudulla 300-luvulta 500-luvun alkuun jatkuneen väestönkasvun aiheuttamasta demografisesta kriisistä. 500-luvun tuhoisat kulkutautiepidemiat tappoivat suuren osan väestöstä, jolloin ruoantuotantoon kohdistuneet paineet katosivat.²⁷

Antiokian maaseudun voimakas väestönkasvu vaikutti suoraan myös kaupungin väkilukuun ja väestönkasvusta todistaa esimerkiksi vuosisadan puolivälin voimakas julkinen ja yksityinen rakennustoiminta, joka jatkui jopa vaikean 380-luvun aikana. 300-luvun puolivälin aikoihin sijoittuvassa puheessa Libanioksen kertoi kaupunkiin jo pitkään suuntautuneesta muuttovirrasta.²⁸ Hän mainitsee muuttoliikkeen myös muissa puheissaan vuosisadan loppupuoliskon mittaan ajoittain myös negatiivisempaan sävyyn.²⁹ Tasaisen muuttoliikkeen lisäksi Antiokian ja maaseudun välillä saattoi olla myös kausittaista muuttoliikettä. Myöhäisantiikin Syyrian alueen piirtokirjoituksia tutkineen Frank Trombleyn mukaan maaseudun alimpaan kansanosaan kuuluivat kiertelevät maatalouden ja rakennusurakoiden parissa työskentelevät päivätyöläiset, joilla ei ollut vakituista asuinpaikkaa. Nämä μέτοικοι mainitaan vain kahdessa säilyneessä piirtokirjoituksessa, mutta he olivat ilmeisesti merkittävä työvoiman lähde.³⁰ Trombley arvelee, että kiertelevät työläiset kokoontuivat suurempiin kaupunkeihin urakoiden välissä.³¹ Khrysostomos viittaa puolestaan Antiokian kerjäläisten kausityöläisyyteen almujenantoa koskevassa saarnassaan, jossa hän kertoo talven olevan kaupungin kerjäläisille erityisen koettelevaa aikaa, sillä rakennustyöläiset ja merimiehet eivät tarvitse heitä tällöin avukseen.³² Khrysostomos kirjoitti 300-luvun lopulla useissa saarnoissa köyhyydestä ja kaupungissa tavattavista pylväskäytävissä nukkuvista kerjäläisistä, jotka anoivat almuja kirkkojen luona ja rikkaiden juhlissa.³³ Brownin mukaan kristityt kirjailijat saattoivat ”kurjistaa köyhyyttä” perusteluna kirkon varallisuudelle ja yrittäessään ohjata varakkaiden lahjoitustoimintaa. Kristilliset tekstit saattavat siis tarjota korostetun dramaattisen

²⁶ Decker 2009, 80–86, 242–243.

²⁷ Stathakopoulos 2004, 23–27.

²⁸ Lib. *orat.* 11,165–169.

²⁹ Lib. *orat.* 2,66–67; *orat.* 21,25.

³⁰ IGLS 1870, 1597.

³¹ Trombley 2004B, 81–82.

³² Joh. Khrys. *de elem.* 1–2.

³³ Liebeschuetz 1972, 96–98.

sosiaalishistoriallisen näkymän myöhäisantiikkiin, mikä ei toisaalta poista sitä, että köyhyys oli hyvin todellista.³⁴

Antiokian yhteydessä elintarvikepulat johtuivat yleensä epäonnistuneesta sadosta, joten kaupunkiin myös hakeutui paljon väestöä läheiseltä maaseudulta niiden aikaan ruoka-avun toivossa. Kaupunkiin kerääntyvä irtolaisväestö varmasti pahensi nälänhätää ja vaikeutti avustusyrittäjiä.³⁵ Toisaalta varakkaampi väestö pyrki hyötymään epäonnistuneista sadoista nostamalla viljan hintaa myös keinotekoisesti panttaamalla sitä markkinoilta. Tästä syystä keisarillinen hallinto ja väkijoukot syyttivät varakkaita viljakauppiaita elintarvikepulien aikana tilanteen pahentamisesta ja nämä saattoivat joutua jopa väkivaltaisuuksien kohteeksi. Työttömien ja ruoka-apua etsivien syyrialaisen maaseudun asukkaiden hakeutuminen kaupunkiin, kaupungin köyhien kausittaiset työmahdollisuudet sekä rikkaiden valmius hyötyä taloudellisesti alempien luokkien kustannuksella epäonnistuneista sadoista luultavasti pahensivat yhteiskuntaluokkien välisiä jännitteitä. Kaupunkien kansalaisuus oli tärkeää, sillä se takasi muun muassa oikeuden hyväntekijöiden lahjoituksiin. Elintarvikepuutosten pelko oli jatkuvaa ja esimerkiksi Roomassa vain kaupunkilaisilla oli oikeus valtion tukemiin elintarvikkeisiin. Köyhilläkin kaupunkilaisilla oli tunne siitä, etteivät he olleet kerjäläisiä, vaan lahjoituksiin oikeutettuja kaupunkilaisia, mikä saattoi johtaa vaatimuksiin ajaa muukalaiset pois nälänhätien aikana.³⁶

Libanios syytti kaupunkiin tulijoita levottomuuksien aiheuttamisesta. Hänen mukaansa Julianusta vastustavat mielenosoittajat eivät olleet kaupungin kansalaisia vaan köyhiä muukalaisia.³⁷ 380-luvun lopulla Libanios kehotti kaupunginneuvostoa jopa häätämään kaikki kaupungin muukalaiset, joilla ei ole taloa, vaimoa, lapsia ja ammattia, sekä näitä ohjailevat tanssijat eli teatteriväen.³⁸ Liebeschuetzin mukaan ohjaillut mielenosoitukset kehittyivät uutena ilmiönä Antiokian historiassa 300-luvun lopulla nopean väestönkasvun, ankaran verotuksen, ruoanpuutteen ja hintojen korkeuden aiheuttaman tyytymättömyyden saattelemana. Kuvernöörit olivat käyttäneet teattereiden ammattimaisia taputtajia julkisissa tilaisuuksissa.³⁹ Liebeschuetzin mukaan tämä massojen ohjailemiseen erikoistunut joukko esiintyy lähes kaikkien 300-luvun lopun mielenilmauksissa.⁴⁰

³⁴ Brown 2012, 77–78.

³⁵ Stathakopoulos 2004, 78–79.

³⁶ Brown 2012, 68–70.

³⁷ *Lib. orat.* 16,31–33.

³⁸ *Lib. orat.* 56,22–23.

³⁹ *Lib. orat.* 45,22.

⁴⁰ Liebeschuetz 1972, 212–219.

Kaupunkilaisten suhtautumista maaltamuuttajiin saattoi osaltaan huonontaa myös kaupunkien ja maaseudun syyrialaisen kylien välillä vallinnut kulttuurillinen kuilu. Antiokian yläluokka puhui kreikkaa, mutta kaupungissa asui varmasti myös syyriaa puhuvaa kaksikielistä väestöä, josta emme juuri tiedä. Maaseutuväestö oli luultavasti enimmäkseen syyriankielistä, ja monilla kylillä jopa Antiokian alueella oli syyrialaiset nimet. Myös monet 400-luvun alussa kirjoittaneen syyrialaistaustaisen Theodoretos Kyrrhoslaisen tekstien askeeteista olivat yksikielisiä syyrialaisten puhujia.⁴¹ Libanios mainitsee syyrialaisten väestön tuotannossaan vain kerran kohdassa, jossa hän antaa ymmärtää pitävänsä heitä yhteiskunnan kaikkein alimpana luokkana.⁴²

Jännitteitä ei Antiokiassa ollut vain kaupunkilaisten ja sinne hakeutuvien maalaisten välillä, vaan niitä on havaittavissa myös eri yhteiskuntaluokkien välillä. Libanios ja Khrysostomos kertovat varakkaiden negatiivisesta suhtautumisesta köyhiin, käsityöläisiin ja kauppiaisiin. Khrysostomos yritti usein saarnoissaan muuttaa seurakuntalaistensa suhtautumista työläisiin ja köyhiin ja Libanios kirjoitti yläluokkaisten nuorukaisten tekemistä pahoinpitelyistä.⁴³ Käsityöläisyyteen liittyvä stigma oli myös tekosyynä sille, ettei Oriensin pretoriaaniprefekti Thalassiuksen poikaa haluttu päästää Konstantinopolin senaattiin, sillä tämä oli asetehtaan omistaja kolmannessa polvessa.⁴⁴ Antiokian rikkaat kuitenkin kävivät yleisesti kauppaa maataloustuotteilla, kuten nälänhätäkuvauksista käy ilmi.⁴⁵

2.3 Yhteiskunnalliset muutokset ja vaurauden keskittyminen

Myöhäisantiikkia on perinteisesti pidetty rahatalouden hiipumisen ja keskiaikaisen kartanotalouden syntyä ennakoivana ajanjaksona, jolloin kaupunkien merkitys väheni ja rikkaat maanomistajat vetäytyivät maaseudulle. Tämä kuva on kuitenkin virheellinen. Arkeologiset löydöt todistavat asutuksen tiivistyneen väestönkasvun myötä ja levinneen entisille reuna-alueille itäisen Välimeren alueella, minkä lisäksi kaupungit pysyivät elinvoimaisina, rahatalous voimistui ja 200-luvun kriisin aikana hiipunut pankkitoiminta elpyi rahoittamaan taloutta. Idän suurmaanomistajat vaikuttavat asuneen pääasiassa kaupungeissa ja Antiokian tapauksessa he

⁴¹ Liebeschuetz 1972, 62–63; Brown 1982, 154–157.

⁴² Lib. *orat.* 47,31.

⁴³ Liebeschuetz 1972, 52, 60–61; esim. Lib. *orat.* 36,4.

⁴⁴ Lib. *orat.* 42,21.

⁴⁵ esim. Julian. *misop.* 368D–369C.

vetäytyivät kesäisin vajaan 10 kilometrin päässä sijainneeseen Dafnen ”huvilakaupunkiin”. Antiokian läheisellä kalkkikiviylängöllä voimakkain väestönkasvu ajoittui noin vuosille 350–550 ja alue tuotti suuria määriä viiniä ja oliiviöljyä.⁴⁶ Valtio tuki lainsäädännöllä levittäytymistä aiemmin viljelemättömille alueille verotuottoja lisätäkseen, tehostaakseen ruoantuotantoa ja helpottaakseen väestöpainetta.⁴⁷

Rooma oli maatalousyhteiskunta ja maa oli tärkein varallisuuden lähde. Maaomaisuuden, työvoiman ja markkinoiden hallinnan kautta Rooman yläluokka loi vaurautta, joka varmisti heidän vaikutusvaltansa yhteiskunnassa.⁴⁸ Esimerkiksi Liebeschuetzin ja Deckerin mukaan myöhäisantiikin olosuhteet suosivat viljelysmaiden keskittymistä suurtiloiksi, mutta prosessin nopeus vaihteli jonkin verran eri puolilla valtakuntaa. Ilmeisesti uusi keisarillinen virka-aristokratia hankki maaomaisuutensa melko nopeasti, Deckerin mukaan usein pienten ja keskisuurten maanomistajien kustannuksella. Varallisuus vaikuttaa keskittyneen voimakkaasti uuden markkinatietoisien yläluokan haltuun myöhäisantiikin aikana. Egyptin Oksyrhynkhoksessa oli vielä 300-luvulla melko runsaasti pientiloja, mutta 500-luvulla kaksi kolmasosaa sen ja Kynopoliksen maista oli yhden perheen omistuksessa. Myös Vähässä-Aasiassa sijaitsevassa Magnesiassa 7,5 prosenttia väestöstä omisti 49,7 prosenttia maasta.⁴⁹ Varakkaat virkamiehet kykenivät suojautumaan veroilta ja saattoivat toimia omien alustalaistensa vuokrien ja verojen kerääjinä. Yhteiskunnan vähävaraisimmat olivat luultavasti vastuussa suhteettoman suuresta osasta veroja ja joutuivat Deckerin mukaan usein myymään maaomaisuutensa rikkaille. Hän arveleekin, että vaurauden äärimmäinen keskittyminen sekä yhteiskunnan voimakas eriarvoistuminen saattoivat osaltaan vaikuttaa Rooman vallan sortumiseen *Oriensin* alueella.⁵⁰

Aikakauden sotatoimet nostivat verotusta. Persialaiset hyökkäsivät Mesopotamiaan vuosittain 337–351 ja 359–361 ja verotus oli ilmeisesti raskaampaa Constantius II:n kuoleman aikoihin vuonna 361 valmistellun sotaretken aikana. Hadrianopoliksen katastrofaalisen taistelun jälkeen vuonna 378 valtion verotustarve kasvoi taas ja 380-luku vaikuttaa ainakin kirjallisten lähteiden valossa olleen taloudellisesti erittäin vaikea. Libanios mainitsee vuonna 381 verotuksen autioittamat kylät, *consularis Syriae* Tisamenes pakotti vuonna 386 maksamaan verot neljännen kuun loppuun mennessä ja veronkeruusta vastuussa olleita neuvoston jäseniä sekä

⁴⁶ Banaji 2001, 15–22; Decker 2009, 21–22, 52–53; Sarris 2004, 55–56; Harris 2017, 177–179; Brown 2012, 8–9.

⁴⁷ *Cod. Theod.* 5,14,30.

⁴⁸ Brown 2012, 3, 11.

⁴⁹ Decker 2009, 52.

⁵⁰ Liebeschuetz 1972, 67, 207; Decker 2009, 28–29; Brown 2012, 13–17.

veronmaksajia ruoskittiin. 300-luvulla keisarillinen hallinto tehostui, mutta kaupunginneuvosto βουλή/*curia* oli yhä tärkeä osa hallintoa. Se oli Antiokiassa ainakin teoriassa vastuussa järjestyksestä, rahoitti ja valvoi julkisia hankkeita ja oli vastuussa veronkeruusta.⁵¹ Vaikuttaa siltä, että veronkerääjinä toimineet neuvoston jäsenet olivat henkilökohtaisesti vastuussa verovajeesta, mikä varmasti motivoi heitä. Kauppatoimintaa harjoittavia koski myös viiden vuoden välein kerättävä *collatio lustralis* eli χρυσάργυρον-vero, jonka kerääminen oli jätetty kiltojen huoleksi. Vaikutusvaltaisempien kauppiaiden toimiminen veronkerääjinä lisäsi köyhempien ammatinharjoittajien veropaineita.⁵² Kaupanpitäjillä oli myös ylimääräisiä velvoitteita, jotka olivat Libanioksen mukaan hyvin raskaita etenkin köyhemmille. Heidän piti huolehtia liikkeidensä kylttien kunnosta ja katujen valaistuksesta.⁵³ Lisäksi virkamiehet ja sotilaat lisäsivät Liebeschuetzin mukaan rasitetta hyödyntämällä kauppiaiden ruokahuoltovelvoitteita.⁵⁴ Ilmeisesti juuri alempien luokkien heikon oikeusturvan vuoksi Valens ja Valentinianus olivat perustaneet *defensor civitatum* (σύνδικος τῆς πόλεως) viran edustamaan näitä oikeudessa.⁵⁵ Verotus lienee siis ollut raskasta etenkin yhteiskunnan alemmille luokille, mikä aiheutti jännitteitä. Esimerkiksi vuoden 387 patsasmellakan aiheutti keisarin lisäveroista kertovan kirjeen saapuminen.⁵⁶

Puheessa 11 Libanios kirjoittaa kaupungin olleen täynnä sotilaita Persian-vastaisen sodan syttymisestä lähtien 337 ja on mahdollista, että sotilaita oli ajoittain runsaammin kaupungissa ainakin Julianuksen sotaretkeen asti.⁵⁷ Sotatoimien voisi luulla olleen rasite, mutta Liebeschuetzin mukaan valituksia ei juuri ole säilynyt. Antiokian ulkopuolella oli harjoituskenttä, mutta pysyvää varuskuntaa ei itse kaupungissa ollut ennen 390-lukua. Sotilaita tosin pidettiin aggressiivisina ja joistain välikohtauksista on mainintoja. Esimerkiksi Ammianus toteaa sotilaiden aiheuttaneen pahennusta mässäilemällä uhrieläinten lihalla vuoden 363 nälänhädän aikana ja Libanios kertoo näiden uhkailleen kauppiaita.⁵⁸ Pysyvät sotilasleirit olivat kuitenkin luultavasti lähempänä rajaa. Armeijan valmistautuminen sotaan vaati elintarvikkeita, mikä osaltaan nosti ruoan markkinahintaa ja vaikutti täten elintarvikepulien syntyyn.⁵⁹

⁵¹ Liebeschuetz 1972, 101–103.

⁵² *Cod. Theod.* 13,1–4, 17.

⁵³ *Lib. orat.* 33,33–37.

⁵⁴ Liebeschuetz 1972, 53–59; *Cod. Theod.* 7,5.1.

⁵⁵ *Cod. Theod.* 1,29,1–8.

⁵⁶ Liebeschuetz 1972, 164; esim. *Lib. orat.* 47,8; *orat.* 45,24.

⁵⁷ *Lib. orat.* 11,177–178.

⁵⁸ *Amm.* 22,12 6–7; *Lib. orat.* 47,33.

⁵⁹ Liebeschuetz 1972, 116–117

380–392/3 kirjoittamissaan puheissa Libanios kuvaa maanviljelijöiden tilan huonontuneen. Hän kirjoittaa monien tilojen olevan autioina verotuksen vuoksi, karanneiden maanviljelijöiden paosta suojelijoiden hoiviin tai vuorille askeeteiksi.⁶⁰ Samalla asutus kuitenkin levisi. Esimerkiksi läheiset oliivin- ja viininviljelystä elantonsa saaneet kylät kalkkikivitasangolla kasvoivat 300-luvulla ja kukoistivat etenkin 400-luvulla ja 500-luvun alussa.⁶¹ Tiedämme myös pienten ja keskisuurten itsenäisten maanomistajien säilyneen yhteiskuntaluokkana varhaiselle bysanttilaisajalle ainakin entisten sotilaiden ja matalampien virkamiehien muodossa, vaikka tietomme heistä ovat hajanaisia.⁶²

Antiokia kasvoi 300-luvun jälkipuoliskolla ja myös kaupungin läheinen jokilaakso oli tiheämmin asuttu kuin koskaan aikaisemmin. Väestöpaineen ja taloudellisen kasvun seurauksena asutus levisi myös aiemmin marginaalisille alueille, jotka otettiin maatalouden käyttöön. Pohjois-Syyrian kalkkikivitasangolla on säilynyt yli 700 kylää, jotka kehittyivät 300–600-luvuilla. Kivinen tasanko ei sopinut hyvin viljankasvatukseen, mutta sen olosuhteet olivat otolliset oliiville ja viinille ja kylistä onkin löytynyt huomattava määrä puristimia. Libanios erottaa puheissaan kaksi eri kylätyyppiä, joista toisella on vain yksi isäntä ja toisella monia.⁶³ Itsenäisten maanviljelijöiden asuttamia kyliä kutsuttiin nimellä κώμη, kun taas ἐποίκιον oli suurmaanomistajan tai keisarin omistuksessa ja tämän työläisten asuinpaikka. Monet kylien rakennuksista olivat hyvin rakennettuja kaksikerroksisia kivitaloja, joista monet olivat koristeltuja. Decker arvelekin, että rakennusten laatu ja kalleus viittaavat joko niiden yksityisomistukseen tai pitkäaikaisiin vuokrasopimuksiin.⁶⁴

Tiedämme melko vähän syyrialaisien kylien elämästä. Libanioksen puheessa 47 esiintyvät ἄρχοντες sekä φύλακες τῆς χώρας, joten kylillä oli jonkin verran paikallista autonomiaa ja omia valtarakenteita.⁶⁵ Periaatteessa kylät kuitenkin kuuluivat kaupunkien hallintaan, vaikka ne eivät aina kyenneet ulottamaan valtaansa niihin.⁶⁶ Liebeschuetzin mukaan suuretkaan kyläyhteisöt eivät harjoittaneet juuri yhteistä rakennustoimintaa, vaan kylpylät, temppelit sekä kirkot ovat lähes aina vauraiden yksilöiden lahjoittamia. Tästä hän päättelee kylien yhteisöllisten organisaatioiden olleen heikkoja. Lahjoittajat puolestaan olivat hänen mukaansa usein

⁶⁰ Lib. *orat.* 2,32; *orat* 47,17; *orat.* 30,48.

⁶¹ Liebeschuetz 1972, 71–72.

⁶² Decker 2009, 66–71.

⁶³ Lib. *orat.* 57,4 ja 11.

⁶⁴ Decker 2009, 42–45, 168–173; Trombley 2004B 75–77.

⁶⁵ Lib. *orat.* 57,6–7.

⁶⁶ Trombley 2004B, 74–75.

luultavasti Antiokiassa tai Apameassa asuneita rikkaita suurmaanomistajia, joiden tiedetään rakentaneen ainakin εποίκιον-kyliin esimerkiksi kirkkoja ja majataloja.⁶⁷

Decker puolestaan on sitä mieltä, että kylien hyvälaatuiset talot ja kylien öljyn- ja viinipuristimet osoittavat osan pienviljelijöistä olleen melko vauraita ja osallistuneen aktiivisesti yhteisöjensä toimintaan. Tästä todistavat esimerkiksi kirkkojen perustamiset ja niille tehdyt hopealahjoitukset.⁶⁸ Hänen mukaansa myös osa kalkkikivitasangon suuremmista kylistä on identifioitavissa vapaiksi kyliksi (κῶμαι, semiittinen *kefr/kapr*) jo nimensä perusteella. Toisaalta hyvälaatuisia rakennuksia on säilynyt myös suurmaanomistajien omistamista kylistä. Jotkin suurista kylistä julistettiin kaupungeiksi myöhäisantiikin aikana, kuten Anasartha itäisessä Syria Primassa. Deckerin mukaan tämäkin todistaa kylien sosioekonomisesta ja demografisesta kehityksestä.⁶⁹

Laajentuneiden itsenäisten kylien ja suurmaanomistajien vauraus perustui Deckerin mukaan antiikin kolmeen tärkeimpään viljelykasviin, jotka olivat elintärkeä vehnä sekä oliivi ja viini, joita kasvatettiin myös vientiin. Amforalöydöt kertovat Antiokiankin alueen viennistä. Viinin ja oliiviöljyn kuljetukseen käytetty Late Roman 1 -amforatyyppeä, jota valmistettiin Rhodoksella, Anatolian kaakkoisrannikolla, Kilikiassa, Kyproksella ja Syyrian pohjoisella rannikolla, oli myöhäisantiikin Välimerellä eniten käytetty. Sitä on löytynyt 300 kohteesta Englannista Intiaan ja sen usein hyvin korkea paikallinen esiintymisaste viittaa tiiviisiin ja vakituisiin kauppasuhteisiin. Aiemmin on ehdotettu, että markkinatietoiset maanomistajat olisivat keskittyneet lähinnä vientiin tarkoitettujen oliivin ja viinin viljelyyn ja laiminlyöneet viljakasvit. Nykyään useamman satokasvin sekaviljelyä pidetään todennäköisempänä. Libanioskin painottaa viinin ja oliiviöljyn merkitystä kaupankäynnille vientituotteina, mutta mainitsee myös puiden, viinin ja viljan sekaviljelyn.⁷⁰ Myöskään kuivaa kalkkikivitasankoa tutkineen Tchalenkon aiemmin ehdottamaa kuvaa oliivimonokulttuurista ei nykyään pidetä täysin uskottavana, sillä ylängöllä kasvatettiin luultavasti myös viiniä ja laidunnuskin oli luultavasti tärkeä elinkeino.⁷¹

Deckeristä poiketen Peter Sarris suhtautuu epäillen ajatukseen, että valtakunnan itäosien kasvu 300–500-luvuilla olisi autonomisten maanviljelijäyhteisöjen ansiota. Hänen mukaansa kalkkikivitasangon asumusten mukavuutta ei tule liioitella, eikä myöskään saa olettaa, että

⁶⁷ Liebeschuetz 1972, 191–121; Decker 34.

⁶⁸ Decker 2009, 43.

⁶⁹ Decker 2009, 33–34, 71–72.

⁷⁰ Lib. *orat.* 11,19–23.

⁷¹ Casana 2004, 113–115; Decker 2009, 125, 141–144, 168–173, 204–205, 237–248.

asukkaat olisivat itse omistaneet talonsa. Hänen mukaansa pienten tai keskisuurten tilallisten sijaan kasvavat uuden yläluokan suurtilat sopivat paljon paremmin maatalouden kasvun moottoriksi. Nämä olivat aiempaa suurempia ja tarkemmin hallinnoituja talouskeskuksia, joista tuotteet päätyivät urbaaneille markkinoille yläluokan urbaanin elämäntyylin rahoittamiseksi. Deckerin kannattamat oliiviöljyä ja viiniä tuottamalla toimeentulevat pienviljelijät olisivat Sarrisin mukaan suojattomia satovaihteluja ja nälänhätää vastaan.⁷² Sarrisin tapaan myös Banaji pitää suuria aristokraattien omistamia tiloja sekä luostareita 300-luvun viinitalouden elvyttäjinä.⁷³ Vaikka hyväksyisimme Sarrisin ajatuksen suurtiloista myöhäisantiikin talouskasvun vetureina, jättää hänen mallinsa mielestäni tilaa myös pienemmille itsenäisille maanomistajille, jotka saattoivat hyötyä vilkastuneista markkinoista.

300-luvulla keisarillinen hallinto tehostui ja keisarin hallintoon kuuluvat *Comes Orientis* ja *consularis Syriae* valvoivat Antiokian neuvostoa. Paikallinen neuvosto valvoi ilmeisesti rakennustoimintaa sekä kiltoja. Neuvoston jäsenillä oli taakkanaan myös useita rasittavia velvoitteita, kuten kylpylöiden lämmitys ja viljan kuljettaminen valtion puolesta.⁷⁴ Neuvoston tehtävä oli siis varmistaa kaupungin julkisten toimien sujuminen, mutta se ei enää tehnyt päätöksiä. Neuvoston jäsenillä oli myös kyseenalainen kunnia olla vastuussa veronkeruusta ja paikata mahdollinen vaje omista varoistaan. Lisäksi neuvostolla oli teoriassa velvollisuus valvoa järjestystä kaupungissa, mutta sillä ei ollut käytössään kunnollisia poliisivoimia. Sen tehottomuus käy ilmi etenkin *comes Orientiksen* melko vaivattomasti hajottamasta vuoden 387 patsasmellakasta.⁷⁵ Kauppiaiden valvominen jäi keisarillisten virkamiesten vastuulle ilmeisesti vuoden 363 ruokapulan jälkeen, eikä kaupunginneuvostolla ollut enää roolia myöhemmissä nälänhädissä, kun taas virkamiehet olivat aktiivisia. Jopa julkisten rakennustöiden valvominen siirtyi myöhemmin virkamiehille.⁷⁶

Raskaiden rahallisten velvoitteiden yhdistyminen olemattomaan valtaan ei tehnyt neuvoston jäsenyydestä houkuttelevaa tointa. Julianus oli pakottanut 200 uutta jäsentä vajaan neuvostoon.⁷⁷ Libanios valittaa kuitenkin jälleen 380-luvulla kirjoitetussa puheessa 48 neuvoston jäsenmäärän pudonneen 600:sta 60:en ja puheessa 49 1200:sta kahteentoista, mikä on tulkittava retoriseksi liioitteluksi. Liebeschuetzin mukaan neuvosto oli alkujaan 600-jäseninen, mutta kärsi suuresta jäsenkadosta jo Julianuksen aikana. Libanios kertoo myös

⁷² Sarris 2004, 57–63.

⁷³ Banaji 2001, 60–61.

⁷⁴ Liebeschuetz 1972, 46, 163–165.

⁷⁵ Liebeschuetz 1972, 165–171.

⁷⁶ Liebeschuetz 1972, 130–135.

⁷⁷ Julian. *mis.* 367D.

neuvoston vaikutusvaltaisimpien jäsenten käyttävän asemaansa omaisuutensa kasvattamiseen ja kasaavan tehtäviä heikommille.⁷⁸ Nämä johtavat neuvoston jäsenet (*principales*) olivat myös vastuussa neuvostojen täydentämisestä ja kykenivät myös estämään tämän vahvistaakseen asemiaan.⁷⁹ Kutistunut neuvosto oli kuitenkin entistä huonommin valmistautunut vastaamaan taloudellisiin velvoitteisiin, jotka olivat erityisen raskaat 380-luvulla. Osa neuvoston jäsenistä siirtyi keisarilliseen hallintoon, mutta monet myivät jäsenyyteen vaadittavan maaomaisuutensa välttääkseen neuvostopaikasta koituvat velvoitteet. Valtio yritti puuttua tilanteeseen kieltämällä vuonna 386 neuvoston jäseniä myymästä maitaan ilman kuvernöörin suostumusta ja uudestaan vuonna 423.⁸⁰

300-luvun jälkipuoliskolla Antiokian rikkaimmat miehet olivat tehneet uran keisarillisessa hallinnossa ja he myös käyttivät todellista valtaa. Virkamiehillä oli huomattava rahapalkka, suhteita hallintoon ja senaattorisäätyyn nousseet virkamiehet saivat perinnöllisen vapautuksen kaupunginneuvostojen velvollisuuksista.⁸¹ Jairus Banajin mukaan maanomistajuudessa tapahtui laaja mullistus 300- ja 400-lukujen aikana. Esimerkiksi Egyptissä Hermopoliksen alueella paikallisen neuvoston edustajat ovat vielä 300-luvun alkupuolella suurin maanomistajaryhmä, mutta etenkin 360–400 sotilasvirkamiehet kasvattivat osuuttaan. Noin vuonna 380 kirjoitetussa puheessa 2 Libanios kertoo aiemmin neuvostojen jäsenien omistamien maa-alueiden olevan nyt uusissa käsissä.⁸² Uusi keisarillinen virka-aristokratia sijoitti kultansa vanhan paikallisen yläluokan maaomaisuuteen. Sotilasyläluokka korvasi vanhaa yläluokkaa myös vapaiden yhteisöjen suojelijoina. Libanios kertoo sotilaiden suojelemista vapaista kylistä, joissa he hankaloittivat myös verojen keruuta.⁸³ *Codex Theodosianus* käsittelee myös kylien korkea-arvoisten ”suojelijoiden” aiheuttamia häiriöitä. Lakitekstit kertovat myös, että vapaidenkin maanviljelijäyhteisöjen maat saattoivat ajautua suojelijan omaisuudeksi.⁸⁴ Libanioksenkin vuokraviljelijät kääntyivät ”sotapäällikön” puoleen ja voittivat oikeudenkäynnin tämän tuella. Tämä kertonee paikallisen aktuaalisen mahtimiehen sekä poissaolevan virallisen isännän välisestä väistämättömästä konfliktista.⁸⁵

⁷⁸ Lib. *orat.* 48,3; *orat.* 49,8.

⁷⁹ esim. *Cod. Theod.* 12,19,3.

⁸⁰ Liebeschuetz 1972, 181–186; *Cod. Theod.* 12,3,1–2.

⁸¹ Liebeschuetz 1972, 50–51, 174–177.

⁸² Lib. *orat.* 2,34.

⁸³ Lib. *orat.* 47,4–8.

⁸⁴ *Cod. Theod.* 11,24,1–6; Sarris 2004, 59–60.

⁸⁵ Lib. *orat.* 47,13.

Uusi vaikutusvaltainen ja hallinnossa rikastunut aristokratia vaurastui ja osallistui aktiivisesti uuden maaomaisuutensa kehittämiseen ja kaupankäyntiin. Yksi vaurauden keskittymistä ruokkiva tekijä olivat myöhäisantiikin vero- ja rahauudistukset. Diocletianuksen aikana hintaedikti määritteli eri hyödykkeiden maksimihintoja, minkä lisäksi kulta- ja hopearahan suhde oli määritelty kiinteäksi, mikä piti kullan hinnan keinotekoisena matalana. Konstantinuksen rahauudistus puolestaan määritteli tuotteiden hinnan kullassa, muttei määrännyt kullan ja muiden metallien suhdetta. Konstantinus myös lasi liikkeelle runsaasti kultarahoja, joista tuli vakaan kaupankäynnin valuutta jopa siinä määrin, että kulta syrjäytti hopean yleisenä maksuvälineenä. 300-luvun lopulle tultaessa myös veroja kerättiin kullassa. Hopearahaa painettiin vielä armeijalle ja esimerkiksi Constantius II ja Julianus maksoivat vielä sotilaille sillä. Banajin mukaan se oli kuitenkin kultarahan korvike, jonka tarkoituksena oli säästää valtion kultavarantoja ja muuten se hävisi suurelta osin käytöstä.⁸⁶ Kultaraha helpotti kaupankäyntiä ja veronkeruuta. Maataloustuotteiden kaupan lisääntymisen myötä maaseutu tuli tiiviimmin osaksi markkinoita, minkä lisäksi rikkaat maanomistajat tehostivat tilojaan ja erikoistuiivat rahakasveihin. Ekonomisen kasvun, uusien investointien ja väestönkasvun myötä maaseudun asutus tiivistyi ja levittäytyi. Voimistuvan rahatalouden ja työvoiman kasvaneen tarjonnan myötä markkinatietoiset maanomistajat pystyivät lisäksi sanelemaan entistä tiukempia ja tuottavampia työ sopimuksia.⁸⁷

Hopearahan arvo lasi suhteessa halutumpaan kultaan 300-luvun aikana. Banajin mukaan emme kuitenkaan tiedä tarkkaan oliko vaihtosuhte sama kaikkialla valtakunnassa, eikä vaihtosuhteesta tunnu myöskään olevan monia esimerkkejä. Vuoden 301 hintaediktissä suhteeksi annetaan 1:12 ja vuonna 397 verotuksellisiin tarkoituksiin annettu suhde on 1:14,4. Banajin mukaan ”bysanttilainen vaihtosuhte” puolestaan oli 1:18. Kupariraha heikkeni huomattavasti suhteessa kultaan 300-luvun mittaan ja sen jälkeisinä vuosisatoina. Esimerkiksi Egyptissä kullan ja kuparin suhde oli myriadeissa 0,083 vuonna 300, 0,435 vuonna 324, 730 noin vuonna 350, 1360 vuonna 359 ja 3900-4000 noin vuonna 423. Vaihtokurssin nopea muutos ei jäänyt aikalaisilta huomaamatta, sillä esimerkiksi Hermias valitteli 300-luvun lopulla kirjoitetussa P. Oxy 1223 -papyruskirjeessä kuparin menettäneen arvoaan ja pyytää vastaanottajaa lähettämään hänelle kulta- tai hopearaha. Kuparirahan jatkuva syöksy vähensi huomattavasti etenkin alempien yhteiskuntaluokkien ostovoimaa ja teki heidät haavoittuvaisiksi ruoan hinnanvaihteluille. 600-luvulle tultaessa kulta oli käytännössä jo koko

⁸⁶ Banaji 2001, 39–65, 79; Harper 2017, 177–179.

⁸⁷ Banaji 2001, 213–221; Decker 2009, 28–29; Brown 2012, 14–15.

yhteiskunnan käyttörahana, huolimatta valtion yrityksistä luoda vakaata kuparirahaa. Tällöin kultaa käytettiin yleisesti myös palkanmaksussa, mutta yhteiskunnan alemman tason päivätyöläiset saivat yhä palkkansa kuparissa. Banaji huomauttaa, että 380-luvulle mennessä kehitys oli jo varmasti käynnissä ja kultarahan arkinen käyttö yleistyi maaseudullakin.⁸⁸

Voimistunut rahatalous, väestönkasvu ja suurtilojen kasvu vaikuttivat myös maanviljelijöiden ja maaseudun työläisten asemaan. Orjien omistaminen lienee ollut melko yleistä 300-luvun Antiokiassa. Näitä käytettiin palvelijoina kodeissa, mutta heillä ei ilmeisesti ollut suurta roolia maataloudessa, sillä vuokratyöläisille asetetut ankarat työvelvoitteet tekivät orjatyön käytön tarpeettomaksi.⁸⁹ Toisaalta viljelijöiden olot alkoivat muistuttaa melkoisesti orjuutta ja heitä alettiin myös sitoa maahan.⁹⁰ Banajin mukaan itäisen Välimeren maataloilla oli oman pysyvän työvoimansa lisäksi rakenteellinen tarve päivätyöläisille esimerkiksi oliivin- ja viininviljelyyn liittyviin urakkatöihin, mistä aiheutui suuria kuluja tiloille. Esimerkiksi Trombley ja Brown ovat maininneet Syyrian maaseudun vaeltavat päivätyöläiset. Banaji arvelee työläisten olleen vahvoilla tällaisessa työsuhteessa ja haluttomia pysymään yhden työnantajan palveluksessa pitkään. Maanomistajat puolestaan yrittivät sitoa työläisiä esimerkiksi lainan muodossa annettuna etukäteispalkkana voidakseen hyötyä näistä tehokkaammin ja toisaalta vähentää näiden tarvetta tukeutumalla alustalaisiinsa.⁹¹

400-luvulla maatyöläisiä aletaan identifioida jonkun maanomistajan työntekijöiksi, mikä viittaa sopimusten pitkäaikaisuuteen. Työvoiman kasvaneen määrän vuoksi suurmaanomistajilla oli varaa valikoida työläisensä ja asettaa näille tiukempia työehtoja. Suurtilojen kasvun myötä maanomistajat myös löysivät myös tarpeeksi työvoimaa omilta tiloiltaan. Maatyöläiset saattoivat myös toimia palkattuina tai työvelvoitteen nojalla erilaisissa kausitöissä, kuten viininpoimijoina tai tiilentekijöinä. Tällaisista töistä maksettiin Banajin mukaan usein ennakolta ja työläisen olisi maksettava, mikäli työ jäisi kesken.⁹² Esimerkiksi Johannes Khrysostomos kertoo viininviljelyn parissa toimivien maatyöläisten menettävän suuren osan osuudestaan maanomistajien maksaessa heille hieman käteistä.⁹³ Tämä tuntuu viittaavan lainan muodossa toteutettuun palkkaennakkoon tai etukäteismaksuun. Velka tai maksamatta jättäminen olivat tärkeitä keinoja työvoiman hallinnassa ja rahalla maksaminen oli työnantajalle

⁸⁸ Banaji 2001, 42–44, 66–67, 76–77.

⁸⁹ Liebeschuetz 1972, 47.

⁹⁰ Liebeschuetz 1972 64–65; Decker 2009, 66–67.

⁹¹ Banaji 2001, 201–206; Trombley 2004B 81–82; Brown 1989, 112–113.

⁹² Banaji 2001, 190–191.

⁹³ Joh. Khrys. *hom. in Matth.* 61,3.

joustavampaa.⁹⁴ Sarris kertoo myös ainakin Egyptissä käytössä olleista πικτάκια-maksusitoumuskuiteista, jotka työläinen saattoi halutessaan vaihtaa arvoaan menettävään kuparirahaan.⁹⁵

Suurtilojen kasvun vuoksi ainakin Egyptissä ja Pohjois-Afrikassa maanomistajat pystyivät tukeutumaan pääasiassa omaan työvoimaansa varhaisbysanttilaiselle ajalla tultaessa. Näiden tilalla suurmaanomistajat alkoivat käyttää urakkaluontoisiin töihin alustalaisiaan, joille he saattoivat sanella korkeat vuokrat ja työvelvoitteita. Toisin kuin Libanioksen ongelmalliset vuokraviljelijät, nämä oli myös helppo irtisanoa. Muutosta kuvaa, että aiempi palkattua maatonta päivätyöläistä merkitsevä ἐργάτης alkoi tarkoittaa myöhäisantiikissa vakituisesti suurtilalla asuvaa työläistä. Toisaalta γεωργός saattoi tarkoittaa palkattua maatyöläisistä.⁹⁶ Sarris kertoo, että suurmaanomistaja Apionin tilalla Oksyrhynkhoksessa 400-luvun alussa maa oli jaettu tilan suoraan hallitsemiin viljelyksiin sekä työläisten sarkamaaksi. Työläiset asuivat tilan alueen ἐποίκιον-kylissä ja saivat osan palkastaan sarkojensa tuottona ja rahana.⁹⁷

Libanios, joka ei jättänyt käyttämättä tilaisuuksia kristittyjen askeettien syyttämiseksi, ei syyttänyt näitä lakien rikkomisesta, vaikka sanookin näiden olevan vuorille karanneita maanviljelijöitä. Toisaalta Libanioksen oikeuteen haastamat vuokraviljelijät olivat työskennelleet samalla tilalla jo neljä sukupolvea, mikä antaa ymmärtää, ettei lähtö autonomisemmalta vuokratilaltakaan ollut normaalia.⁹⁸ Libanios kertoo kuitenkin myös karanneista maanviljelijöistä, jotka hylkäävät tiloille jäävät perheensä etsiytyäkseen suojelijoiden turviin, niin ettei heitä voitu palauttaa tiloille. Maininta tiloille palauttamisesta selittyy siten, että osa suurtiloilla työskentelevistä maanviljelijöistä oli ilmeisesti verotuksellisista syistä rekisteröity tilalle, jolta heillä ei ollut oikeutta poistua. Tilanomistaja maksoi heidän veronsa ja keräsi sen vuokran yhteydessä, mikä luultavasti lisäsi heihin kohdistuvaa verotuksellista painetta.

Luultavasti veronkeruun aloittaman kehityksen myötä, myös maatyöläisten laillinen asema heikkeni huomattavasti 300-luvulta alkaen. *Codex Theodosianus* -lakikokoelmassa mainitaan jo vuoden 332 säädöksessä, että karanneet maatyöläiset (*coloni*) on palautettava tilalleen. Tämä koski työläisiä, jotka eivät maksaneet omaa veroaan, sillä henkilön, jonka luokse työläinen oli karannut, tuli maksaa karkurin päävero poissaolon ajalta. Maanomistaja sai myös laittaa

⁹⁴ Banaji 2001, 183–184, 198–199, 203–206; Brown 2012, 327–328.

⁹⁵ Sarris 2004, 65–66.

⁹⁶ Banaji 2001, 180–190

⁹⁷ Banaji 2001, 191–192; Sarris 2004, 64–66.

⁹⁸ Lib. *orat.* 47,13; Liebeschuetz 1972, 64.

kahleisiin pakoa mieltävän maatyöläisen ja vuonna 386 karanneen orjan ja maatyöläisen hallussapito rinnastettiin toisiinsa.⁹⁹ Vuoden 332 säädöksen sanamuoto *colonus iuris alieni* viittaa Banajin mukaan siihen, että tällaiset työläiset olivat isäntänsä laillisessa hallinnassa, samoin kuin näiden lapset. Tämä erosi huomattavasti varhaisemmasta autonomisesta vuokraviljelystä, jossa vuokralaiset eivät olleet vuokraisäntänsä vallassa. 500-luvulla useimpien suurmaanomistajien maatyöläisten odotettiin jo syntyneen tiloilla.¹⁰⁰

2.4 Viljakaupan mekanismit

Vanha paikallinen ja uusi hallinnollinen eliitti osallistuivat kaupankäyntiin. Paikallisylimystön asema perustui pitkälti huomattavaan maaomaisuuteen ja maataloustuotteiden kauppa oli yksi sen huomattavimmista tulonlähteistä. Suurtilalliset tuottivat huomattavan osan kaikesta myynnissä olevasta viljasta ja harjoittivat myös muualta ostetun viljan jälleenmyyntiä, kuten käy ilmi esimerkiksi vuosien 362–363 nälänhädän yhteydessä. Rikkaat kauppiat ja suurmaanomistajat kontrolloivat suuria määriä varastoimaansa viljaa ja kykenivät vaikuttamaan sen markkinahintoihin. Etenkin pula-ajat olivat paras aika tehdä suuria voittoja ja viljan hinnan keinotekoinen korottaminen nähtiin normaalina kauppamekanismina ja tärkeänä tulonlähteenä, minkä vuoksi neuvosto oli haluton puuttumaan siihen. Samalla ruokapulat vahvistivat yhteiskunnan luokkajakoa. Useissa tapauksissa nälänhädän alkusyy oli ilmaston aiheuttama katovuosi, mutta keinotekoinen ruoan hinnan korottaminen pahensi kriisejä.¹⁰¹

Ruoanpuutokset aiheuttavat inflaatiota. Viljan hinnan nousu esiintyy monessa tapauksessa nälänhädän varhaisvaiheiden joukossa. Tämä vaikutti eniten kaupunkien köyhiin sekä pienviljelijöihin, joilla ei pian ollut varaa markkinoilla olevaan ruokaan. Esimerkiksi vihaisen kansanjoukon iskulause vuonna 362, ”kaikkea runsaasti, kaikki kallista”, kertoo tästä tilanteesta. Vastaavasti muun omaisuuden arvo saattoi laskea ihmisten yrittäessä myydä tavaroitaan saadakseen rahaa kallistuvaan ruokaan. Banaji arvioi maattoman työläisen käyttäneen normaalioloissakin noin puolet vuosituloistaan ruokaan Egyptissä, jossa viljan hinta oli Antiokiaa huomattavasti edullisempi.¹⁰²

⁹⁹ *Cod. Theod.* 5,17,1–3.

¹⁰⁰ Banaji 2001, 206–212.

¹⁰¹ Liebeschuetz 1972, 45–48; Decker 2009, 80–81.

¹⁰² Stathakopoulos 2004, 57–61; Banaji 2001, 66.

Todellinen tuotto maataloustuotteista saatiin ajoittamalla myyntiaika oikein. Itäisen Välimeren maatalousvuodessa tärkeimmän ruokaviljan eli vehnän kylvö ajoittuu loka-joulukuulle ja korjuu kesä-elokuulle. Sopivat talvisateet olivat välttämättömät viljan kypsymiselle, joten talven epäedulliset olosuhteet enteilivät aina viljan hinnan nousua. Hinta oli kaikkein korkeimmillaan juuri ennen uuden sadon kypsymistä, joten viljasta saatiin paras rahallinen tuotto joko korjaamalla vilja jo ennen sadon täyttä kypsymistä tai säilyttämällä sitä vuoden verran. Ne, joilla oli mahdollisuus varastoida ylijäämäviljaa, olivat etulyöntiasemassa markkinoilla. Brownin mukaan hyvinäkin satovuosina viljan hinta saattoi nousta kaksinkertaiseksi ennen seuraavan sadon kypsymistä. Köyhemmät maanviljelijät olivat pakotettuja myymään satonsa heti korjuun jälkeen, jolloin hinnat olivat alhaisemmat, koska he tarvitsivat käteistä etenkin verotuksen siirtyessä rahalliseksi 300- ja 400-lukujen aikana. Rikkailla oli myös pääsy laajemmille markkinoille, kun taas pienviljelijät joutuivat myymään satonsa lähempänä, mahdollisesti jopa rikkaammille kauppiaille, jotka saattoivat myydä sen otollisempaan aikaan.¹⁰³

Keisarillinen hallinto yritti jatkuvasti taistella viljanpuutetta vastaan ja toimenpiteet näyttävät kehittyneen kriisien myötä. Markkinoita valvovia virkamiehiä nimitettiin tai korvattiin toisilla, killoille määrättiin valvojia, hintarajoituksia rikkovia kauppiaita rankaistiin, mittoja tarkastettiin, viljaa tuotiin muualta jaettavaksi ja myös vuoden 384 pulan aikana kaupungista ei saanut viedä kuin kaksi leipää.¹⁰⁴ Ensimmäinen toimenpide viljanpuutteen uhatessa vaikuttaa olleen tiettyjen elintarvikkeiden enimmäishintojen määrittäminen. Tällä yritettiin taistella hintakeinottelua vastaan ja taata, että köyhilläkin asukkailla olisi varaa peruselintarvikkeisiin. Elintarvikepulan koittaessa ja hintojen noustessa rajoitusten vaikutus kuitenkin oli yleensä se, etteivät kauppiat halunneet myydä tuotteitaan alennetuilla hinnoilla. Nälänhätä syntyi siis tuotteiden hävittyä markkinoilta. Julianus jakoi vuoden 363 nälänhädän aikana Antiokian maasta palstoja 3000 viljelijälle ja pienensi veroja. Näiden toimet tähtäsivät luultavasti ruoantuotannon lisäämiseen, ostovoiman kasvattamiseen ja väestöpaineen helpottamiseen. Vuoden 386 lailla keisarillisten tuottamattomien maiden luovuttamisesta maanviljelijöille pyrittiin samoihin päämääriin.¹⁰⁵

Johannes Malalas mainitsee jonkinlaisen julkisen viljanjakelun vielä Diocletianuksen aikana¹⁰⁶, mutta Liebeschuetz uskoo, ettei kaupungissa voinut olla säännöllisesti järjestettyä ruoanjakelua

¹⁰³ Banaji 2001, 84–88; Brown 2012 14–15; Liebeschuetz 1972, 63; Decker 2009 88–92.

¹⁰⁴ Liebeschuetz 1972, 131; *Lib. orat.* 27,14.

¹⁰⁵ Stathakopoulos 2004, 48–51, 64; *Cod Theod.* 5,14,30.

¹⁰⁶ Malalas. *chron.* 12,38.

ainakaan Julianuksen aikana toimien epäjärjestelmällisyyden vuoksi. On vaikea uskoa, että viljaa jaettaisiin säännöstelemättömästi, mikäli jonkinlainen valmis jakelujärjestelmä olisi ollut olemassa. Libanios mainitsee patsasmellakoiden jälkeen vuonna 387, että köyhät saavat taas elantonsa, viitaten ilmeisesti keisarillisen ruoka-avun palauttamiseen kriisin jälkeen.¹⁰⁷ Ilmeisesti ruoka-apu jäi ainakin jossain muodossa pysyväksi 300-luvun nälänhätien seurauksena. Antiokian asukkaille jaettiin valtion vilja-avustuksia ainakin 500-luvulla, kuten Roomassa, Konstantinopolissa sekä Aleksandriassa.¹⁰⁸

Libanios ylistää neuvoston jäseniä ruoan hankkimisesta kaupunkilaisille pula-aikoina,¹⁰⁹ mutta tämä ei luultavasti ollut heidän velvollisuutensa ja yleensä rikkaat esitetään nälänhätien aikana markkinakeinottelijoina. Itse asiassa hintasäätelyllä ja viljanjaolla hallinto yritti taistella viljan panttaamisella luotua keinotekoista hinnankorotusta vastaan.¹¹⁰ 300-luvun puoliväliin mennessä ennen hallinnon puuttumista asiaan, kaupungin ruokahuolto oli jätetty markkinavoimien haltuun. Järjestelmä toimi tuolloin ilmeisesti melko hyvin, vaikka viljan hinnan on tästä syytä täytynyt olla Antiokiassa melko korkea normaalioloissakin. Julianuksen edulliseksi mainitsema vuosien 362–263 nälänhädän aikana säädely hinta (1 *solidus* eli ἀργύριον 15 modiuksesta viljaa) oli Liebeschuetzin mukaan tuplasti korkeampi kuin Egyptissä.¹¹¹

Keisarillisen hallinnon lisäksi myös kirkko ja yksityiset tahot tukivat kaupungin vähävaraisia. Maaseudulla luostarit olivat tärkeitä ympäristönsä avustajia 300-luvun lopulta alkaen. Khrysostomos kertoo kirkon tukeneen 3000 köyhää. Konstantinus ilmeisesti hyödynsi kirkon olemassa olevaa hyväntekeväisyyskoneistoa lahjoittaessaan sille viljaa jaettavaksi vuonna 333.¹¹² Tätä ennen valtio oli hoitanut joidenkin alueiden ruokahuoltoa temppelien kautta. Trombleyn mukaan yksi näistä oli Pessinuksen Kybelen temppeli. Tämä mahdollisesti loppui vasta kun temppelien *annona* siirrettiin armeijalle vuonna 408.¹¹³ Kauppiaat avustivat myös köyhiä kuukausittaisilla lahjoituksilla. Tilanne paheni etenkin 300-luvun jälkipuoliskolla kaupungin väkimäärän kasvaessa. Liebeschuetz kertoo Libanioksen kertovan puheissaan väkijoukkojen osoittaneen mieltään kauppiaita vastaan teatterissa vuosina 386, 388 sekä 392 luultavasti liittyen ruoanjakelun koettuun riittämättömyyteen. Nämä mielenosoitukset eivät

¹⁰⁷ Lib. *orat.* 20,7.

¹⁰⁸ Liebeschuetz 1972, 94.

¹⁰⁹ Lib. *orat.* 11,134.

¹¹⁰ Stathakopoulos 2004, 62–64.

¹¹¹ Liebeschuetz 1972, 126–128.

¹¹² Stathakopoulos 2004, 65, 182.

¹¹³ Trombley 1993, 27 – 28; *Cod. Theod.* 16,10,19.

ilmene Stathakopouloksen listassa.¹¹⁴ Toisinaan uskonnolliset johtajat haastoivat rikkaat helpottamaan elintarvikepuutoksia niistä hyötymisen sijaan. Esimerkiksi Gregorios Nazianzilainen kertoo muistopuheessa, miten Basileios Caesarealainen suostutteli varakkaita caesarealaisia ruokkimaan köyhiä kuivan ja kylmän talven tuhottua sadon vuonna 368–369.¹¹⁵

2.5 Ilmaston ja ihmisen vaikutus myöhäisantiikin viljelyolosuhteisiin

Ilmastohistoria on melko nuori tieteenala. Perinteisesti useimmat historiantutkijat ovat mieltäneet ilmaston ihmisen historian vakaaksi taustaksi ja ympäristön tapahtumien muuttumattomaksi näyttämöksi. Tiedämme kuitenkin tämän olettamuksen virheelliseksi perustuen maapallon ilmastohistorian lähteisiin, jotka ovat säilyneet meille muun muassa jäätiköiden kerroksissa, vesistöjen pohjasedimenteissä ja puiden vuosilustoissa. Viimeinen jääkausi väistyi noin 12000 vuotta sitten nykyisen holoseenikauden alkaessa, mutta tämänkin aikana ilmastossa on tapahtunut useita teräviäkin muutoksia, joiden syyt ovat olleet Maan kiertoradan ja kallistuskulman muutoksissa, auringon aktiivisuuden vaihteluissa sekä auringonvalon pääsyä maahan heikentävässä vulkaanisessa toiminnassa. Rooman ilmastohistoriaa tutkineen Kyle Harperin mukaan sivilisaatioiden historia on ilmastollista draamaa. Harperin lisäksi myös Michael McCormick ja Stuart Manning liittävät ilmastohistoriallisen kehityskulun Rooman kukoistukseen ja vastoinkäymisiin.¹¹⁶

Harper jakaa roomalaisajan ilmastohistorian kolmeen kauteen. Niin sanottu roomalainen ilmasto-optimi, joka kesti noin 200 eaa. – 150 jaa. oli erityisen otollinen taloudeltaan maanviljelykseen perustuvan valtakunnan luomiselle. Samaan ajanjaksoon sijoittuu myös kiinalaisen kulttuurin kukoistus Han-dynastian aikana. Harperin jaottelussa optimia seurasi epävakaisempi ”myöhäisroomalainen siirtymäkausi”, joka kesti noin 150–450. Siirtymäkauden jälkeen noin 450 alkoi ”myöhäisantiikin pienenä jääkautena” tunnettu selvästi kylmempi kausi, johon vaikuttivat etenkin 530- ja 540-lukujen voimakkaat tulivuorenpurkaukset.¹¹⁷ Rooma oli laaja ja maantieteellisesti hyvin vaihteleva ja Välimerikin on mikroilmastojen kokoelma. Etenkin itäisen Välimeren alueella vaikuttavat monet ilmastolliset mekanismit. Osa ilmiöistä

¹¹⁴ Liebeschuetz 1972, 128–129.

¹¹⁵ Stathakopoulos 2004, 200–201; Greg. Naz. *in laud. Bas.* 34–37.

¹¹⁶ Harper 2017, 13–14, 22.

¹¹⁷ Harper 2017, 14–15.

saattoi olla hyvinkin paikallisia, muttei silti Harperin mukaan autonomisia suuremmasta ilmastollisesta kehityskulusta.¹¹⁸

Roomalaiset saavuttivat kukoistuksensa niin sanotun ”roomalaisen ilmasto-optimin” aikana, jonka Harper sijoittaa noin vuosille 150 eaa. – 200 jaa.¹¹⁹ Roomalainen ilmasto-optimi, joka tunnetaan myös roomalaisena lämpökautena, on laajalti tunnustettu paleokliimaattisissa malleissa, mutta huonosti määritelty luonteeltaan ja kestoaltaan. Manningin mukaan se sijoitetaan useimmiten ensimmäisen ajanlaskua edeltäneen vuosituhannen loppupuoliskolta ensimmäisen vuosituhannen alkuun, ei yleensä vuotta 400 jaa. myöhemmäksi. Manningin mukaan tälle ajanjaksolle, noin 200-luvulta eaa. 400-luvulle jaa., ei osu erityisen dramaattisia ilmastotapahtumia. Auringon aktiivisuuden minimi olivat noin 765 ja 360 eaa. sekä 684 jaa. Lisäksi pääosana roomalaisaikaa ei Manningin mukaan Grönlannin jääpeitteistä saatujen tulosten mukaan esiintynyt erityisen suuria ilmastollisesti merkittäviä tulivuorenpurkauksia. Etenkin noin 35 eaa. – 535 jaa. vaikuttaisi Manningin mukaan olleen erityisen rauhallinen, joskin McCormick mukaan 200-luvulla oli voimakastakin vulkaanista toimintaa. Tähän palaan kappaleessa myöhemmin. Yleisesti ottaen voidaan sanoa, että ilmasto-optimiksi kutsuttu aika oli lämmin ja vakaa. Myös sademäärät olivat runsaat sekä valtakunnan pohjois- että eteläosassa. Sen aikana ei juuri ollut vulkaanista toimintaa ja aurinko oli hyvin aktiivinen ja vakaa.¹²⁰ Deckerin mukaan roomalainen ilmasto-optimi kesti Levantin alueella noin 300 eaa. – 300 jaa. Tällöin Levantin ilmasto oli nykyistä viileämpi ja sademäärät olivat korkeampia.¹²¹

Ilmasto-optimin aikana eläneen Klaudios Ptolemaioksen (noin. 100–150 jaa.) mukaan Aleksandriassa satoi elokuuta lukuun ottamatta joka kuussa. Harperin mukaan nykyisin toukokuusta syyskuuhun Aleksandriassa on keskimäärin vain yksi sadepäivä. Ilmasto-olosuhteet siis poikkesivat huomattavasti nykyisistä Kaakkois-Välimeren alueella.¹²² Harperin mukaan Kuollutmeri oli jatkuvasti korkealla noin 200 eaa. – 200 jaa. Sademäärät pienenevät kuitenkin mahdollisesti jo noin 100 jaa. ja 200-luvulla alue kärsi vedenpuutteesta. Matalin piste on noin vuodelta 300. Lämpö, kosteus ja miedot talvet paransivat satoa Italiassa. Viljaa voitiin kasvattaa vuorilla ja viiniä aiempaa pohjoisempana.¹²³ Myös McCormickin mukaan ilmastolliset olosuhteet olivat erityisen suosiolliset noin 100 eaa. – 150 jaa. Länsi-Eurooppa oli erityisen lämmin. McCormickin mukaan jopa yhtä lämmin kuin 90-luvulla. Sademäärät olivat

¹¹⁸ Harper 2017, 42–43.

¹¹⁹ Harper 2017, 14–15.

¹²⁰ Harper 2017, 44–46; Manning 2013, 133–135.

¹²¹ Decker 2009, 8–9; Manning 2013, 153–156.

¹²² Harper 2017, 39.

¹²³ Harper 2017, 50–52.

tasaisia ja Levantin alueella tavallista korkeammat. Niilin tulvat olivat myös säännöllisen suotuisia.¹²⁴

Manningin mukaan roomalaisajalla tärkeimmät ilmastoon vaikuttaneet tekijät ovat auringon aktiivisuudessa tapahtuneet muutokset sekä tulivuorenpurkaukset. Hänen mukaansa vulkaaninen toiminta oli kuitenkin melko vähäistä etenkin 35 eaa. – 535 jaa., mutta hänenkin esittämässään mallissa näkyy tosin pienempiä huippuja tällä suhteellisen rauhallisella aikavälillä. McCormick puolestaan mainitsee Länsi-Euroopan nopean viilenemisen syynä ”äärimmäisten” tulivuorenpurkausten sarjan, joiden huippu ajoittui noin vuosille 250–290 jaa.¹²⁵ Puiden vuosilustoista saatava hiilen C-14-isotooppi sekä ilmakehässä syntyvä ja napajäätiköiden kerroksiin varastoituva beryllium-10 kertovat auringon aktiivisuudesta. Auringon aktiivisuuden minimi olivat vuosina 360 eaa. sekä 690 jaa. ja huippu osuu vuoteen 305 jaa.¹²⁶ Vuodet 200 eaa. – 135 jaa. olivat auringon toiminnassa vakaata ja aktiivista kautta, mikä luultavasti kertoo suotuisista olosuhteista. Tämän jälkeen aktiivisuuden vaihtelu kasvaa noin vuosien 135–305 aikana. Aktiivisuudessa tapahtuu nopea heikkeneminen etenkin vuosina 200–260. Vuoden 300 tienoilla aktiivisuus on taas korkeaa ja melko vakaata vuosina 305–370. Vuosien 370–690 aktiivisuudessa on havaittavissa epätasainen ja vaihteellinen laskeva trendi, joka saavuttaa pohjansa 600-luvun loppupuolella. Manning osoittaa, että auringon vakaa aktiivinen kausi näyttäisi osuvan yhteen roomalaisen ilmasto-optimin kanssa, jolloin valtakunta kukoisti, ja myöhäisempi vakaampi kausi valtakunnan toipumisen kanssa 300-luvun alussa, vaikka hän myöntää, että tähän liittyy yksinkertaistamisen riski.¹²⁷

Ilmasto-olosuhteiden vakaus alkoi heiketä jo 150-luvulla siirtymäajan alkaessa. Harper kuitenkin toteaa, ettei muutos ollut nopea. Harperin mukaan valtakunnassa oli ruokapulia jo 190-luvulla ja kulkutauti. Severusten aikana valtakunta kuitenkin vielä voimistui ja väestö palautui. 240- ja 250-luvuilla kulkutaudit, nälänhädät ja kuivuus kuitenkin palasivat. McCormickin mukaan 200–400-luvuilla oli epävakaata kausi, jota seurasi osittainen vakautuminen. Läntiset provinssit viilentyvät ja itäisissä provinseissa sademäärät pienenevät huomattavasti 200-luvulla. Harperin mukaan Pohjois-Afrikka kuivui 240-luvulla ja Palestiinan alue oli ilmeisesti myös hyvin kuiva etenkin 230- ja 240-luvuilla. McCormick selittää kehityksen rajuilla tulivuorenpurkauksilla, jotka yleistyivät ja olivat huipussaan etenkin noin 250–290. Kuten edellisessä kappaleessa mainitsin, Manning mainitsee auringon aktiivisuuden

¹²⁴ McCormick 2013, 70.

¹²⁵ Manning 2013, 120; McCormick 2013, 69–70.

¹²⁶ Harper 2017, 44–46; Manning 2013, 121–131.

¹²⁷ Manning 2013, 132–135.

olleen epätasaista noin vuosina 135–305 ja Harperkin pitää aktiivisuuden vaihtelua muutoksen syynä.¹²⁸ Olosuhteita hankaloitti myös se, että Niilin tulvat kävivät Harperin ja McCormickin mukaan epävakaisemmiksi noin 100-luvun puolivälin jälkeen. Tämä johtui siitä, että Intian valtameren sateet eivät yltäneet useammin Niilin valuma-alueille voimistuneen El Niño -ilmiön vuoksi.¹²⁹

Rooma voimistui jälleen siirtymäkauden jälkiosan ”pitkällä 300-luvulla”, jolloin ilmasto oli jälleen lämpimämpi, muttei yhtä otollinen ja paljon epävakaisempi kuin optimin aikana. Harperin mukaan vuoden 266 jälkeen ei juuri vulkaanista aktiviteettia 150 vuoteen, joskin McCormick ulottaa vulkaanisesti aktiivisen kauden 290-luvulle saakka. Auringon aktiivisuus oli huipussaan noin vuonna 300 ja pysyi Harperin mukaan korkealla 400-luvun ajan. Manningin mukaan vakaa aktiivinen kausi kesti noin 305–370 ja laski sitten vaihteittain.¹³⁰ Toisaalta Valtakunnan alueelliset sääerot voimistuivat siirtymäkaudella huomattavasti. Pohjois-Atlantin oskillaatio sai aikaan sen, että mikäli Britteinsaarilla ja Pohjois-Euroopassa oli kosteaa, Läntisen Välimeren alue oli kuiva. 300-luvun Espanjan järvikerrostumat ja Ranskan ja Saksan tammien vuosikasvut kertovat kuivuudesta. Itäisen Välimeren ilmastoon vaikuttavat mekanismit ovat monimutkaisemmat. Sen sademääriin vaikuttavat huomattavasti paikalliset tekijät, vaikka lämpötilat olisivat olleet samat laajoilla alueilla.¹³¹

Yksi Levantin ja muutenkin Välimeren paikallisen ilmastohistorian tutkimusta hankaloittava tekijä on, että toisin kuin Keski-Euroopasta, Välimereltä ei ole saatu tarpeeksi kauas ulottuvia yhtäjaksoisia puiden vuosilustosarjoja. Manningin mukaan tulevaisuudessa tietyt pitkäikäiset puulajit saattavat tuoda uutta tietoa tutkimukseen. Esimerkiksi Länsi-Kreetalla, Aigeianmeren saarilla ja Lähi-idässä saattaa elää riittävän vanhoja sypressejä, mutta näiden vuosikasvujen lukeminen on monimutkaista. Myös arkeologisista kaivauksista löytyneestä puumateriaalista voidaan tulevaisuudessa saada tietoa ilmastosta. Esimerkiksi Istanbulin kaivauksissa löytyneestä mahdollisesti Kaakkois-Euroopasta ja Mustanmeren seudulta lähtöisin olevasta tammipuutavarasta voidaan tulevaisuudessa saada tarkempaa tietoa. Deckerin mukaan Masadan piirityksessä (73–74 jaa.) käytettyjen roomalaisten piirityslaitteiden puunäytteet todistavat nykyistä viileämmästä ja kosteammasta ilmastosta Levantin alueella ensimmäisellä vuosisadalla. Keski- ja Pohjois-Euroopan vuosilustosarjojen perusteella noin 200-luvun

¹²⁸ McCormick 2013, 70–71; Harper 2017, 121–131.

¹²⁹ Harper 2017, 133–134; McCormick 2013, 70–71.

¹³⁰ Harper 2017, 161–168; Manning 2013, 132–133.

¹³¹ Harper 2017, 169–170.

puolivälissä vakaat ja suotuisat olosuhteet muuttuivat huonommiksi ja epävakaisemmiksi noin 350 vuoden ajaksi, jota seurasi vielä selvästi kylmempi kausi 500-luvun puolivälissä.¹³²

Välimeren alueella sademäärän vähäisyys on suurin riski ruoantuotannolle ja väestölle. Itäisen Välimeren myöhäisantiikin ilmastosta on kuitenkin ollut hankala luoda tarkkaa kuvaa. Sademääriä on hankala arvioida ja etenkin Levantin osalta tulokset vaikuttavat ristiriitaisilta. Kuolleenmeren pinnan tason heilahtelut antaisivat ymmärtää, että ajanlaskun alussa oli kosteampi kausi, jota seurasi kuiva kausi. Tätä seurasi kosteampi kausi jälleen 300-luvulla tai 400-luvulla. Noin vuoden 400 tienoilla tosin on saattanut olla kuivempi kausi. Manningin mukaan eri tutkimusten tuloksista ei ole mahdollista saada muodostettua koherenttia kokonaisuutta. Manningin mukaan Wannerin 2007 tehdyt tutkimukset ehdottavat, että Levanti oli kuivempi 300–500 jaa., mutta toisaalta Etelä-Levantin tulokset ovat päinvastaisia. Kuva on siis hyvin epäselvä, vaikka Manningin mukaan idän kuivumisesta optimin jälkeen on viitteitä. Sekavat tulokset voivat johtua osittain tutkimusten löyhistä ajoituksista. Alueiden välillä näyttää myös olleen eroja. Vaikuttaa esimerkiksi siltä, että 300-luvun puolivälistä 400-luvun puoliväliin Anatolia oli kuiva ja eteläinen Levanti kosteampi. Tämän jälkeen molempien olot olivat suotuisat 500-luvun puoleenväliin asti, kunnes Levanti kuivui 500-luvulla lopulla. Myös Harperin mukaan nykyisen Israelin alueella oli 300-luvulla kosteampaa ja Vähässä-Aasiassa kuivempaa. Hänestä 300-luku oli suosiollisempi kuin 200-luku mutta epävakaa. Manningin mukaan pääjohtopäätöksensä voidaan todeta, että roomalaisen ilmasto-optimin päätyttyä suhteellisen vakaat, koherentit ja suotuisat ilmasto-olot väistyivät suuremman variaation tieltä. Ajanjakso 400–600 oli ilmastoon laajan uudelleenjärjestäytymisen aikaa. Pohjois-Atlantti jäähtyi. Anatolian ja Etelä-Levantin ilmastoon eriytyminen saattaa liittyä tähän.¹³³

Myös Decker kertoo, ettei Oriensin alueen ilmastosta ole myöhäisantiikin aikana täyttä varmuutta sen muututtua epävakaammaksi ja vähemmän suotuisaksi 300-luvun päättyessä. Hänen mukaansa yleinen käsitys on, että silloiset olosuhteet muistuttivat nykyisiä, joskaan lyhytaikaiset ja paikalliset ilmastovaihtelut eivät ole täysin selvillä. Nykyään Levantin ilmastoa voidaan kuvailla arvaamattomaksi. Suurin osa alueesta on kuivaa tai puolikuivaa, kesät ovat erittäin kuumia ja kuivia, kun taas talvet ovat suhteellisen viileitä ja kosteampi. Useilla alueilla esiintyy sekä kuivuutta että ajoittaisia tulvia. Vuotuisissa sademäärissä on myös suuria heittoja ja joinain vuosina talvisateita ei tule. Alueelliset erot ovat myös suuria. Välimeren itäisen pohjukan rannikolla saadaan sadetta nykyään tyypillisesti keskimäärin 600–1000 mm

¹³² Manning 2013, 136–143; Decker 8–9.

¹³³ Manning 2013, 108–109, 159–162; McCormick 2013, 70–71; Harper 2017, 169–170.

vuosittain, mutta rannikon läheiset kukkulat rajoittavat sateiden pääsyä sisämaahan. Pian Antiokiasta itään, entisen Syria Priman provinssin itäosissa, sademäärät ovat vain noin 151–500 mm vuosittain.¹³⁴

Deckerin mukaan 200 mm vuosittaisen sademäärän raja on kriittinen viljankasvatuksen kannalta. Harperin mukaan vilja tarvitsee kasvaakseen 300 mm, mutta ohra pärjää alueilla, joiden vuosittainen sademäärä on 200–250 mm. Ilmasto vaikutti itäisen Välimeren asukkaiden elämään ja vaikutti osaltaan esimerkiksi heidän viljelytapoihinsa ja asumiskäytäntöihinsä. Toisaalta myöhäisantiikin reuna-alueiden viljelijöillä ei ollut juuri vaihtoehtoja. Mikäli ilmasto oli liian kuiva jopa ohralle, viljelijä saattoi turvautua joko keinokastelujärjestelmien rakentamiseen tai hylätä maansa.¹³⁵

Vaikuttaa siltä, että Lähi-idän vaikuttavat kastelujärjestelmät rakennettiin 300–500-lukujen asutuksen voimakkaan leviämisen aikana ilmaston luomasta pakosta. Esimerkiksi Negevin asutus ja laajat kastelujärjestelmät olivat huipussaan 500–600-luvuilla.¹³⁶ Chicagon yliopiston *Amuq Valley Regional Project* -hankkeen yhteydessä tehdyn ilmakuva- ja karttoituksen myötä selvisi, että myös Antiokian tasankoa halkoi kehittynyt kastelu- ja kanavajärjestelmä, joka oli elintärkeä kaupungille. Joet olivat tärkeitä kuljetusväyliä antiikin aikana ja Libanios kirjoittaakin, että Antiokian sijainti lähellä Orontes-jokea ja Antiokian järveä tarjosivat halvan kuljetusjärjestelmän laajalle alueelle. Joki oli purjehduskelpoinen myös mereltä kaupunkiin.¹³⁷ Esimerkiksi kalkkikivitasangon tuotteet laivattiin kaupunkiin luultavasti osan matkaa vesitse. Orontes saa alkunsa pohjoisten Libanonvuorten lähteistä, minkä vuoksi se on myös vähemmän altis tulvimaan kuin lumien sulamisvesistä alkunsa saavat joet.¹³⁸ Jesse Casanan mukaan vesireittien kulkukelpoisena pitäminen vaati jatkuvaa työtä. Orontes-joki oli hyvin soinen yläjuoksultaan ja Chicagon yliopiston *Amuq Valley Regional Project* -ryhmän tutkimuksissa on selvinnyt, että joen purjehduskelpoinen uoma kulki pitkiä matkoja kanavassa.¹³⁹

Libanioksen mukaan myös viljelyolosuhteiltaan vaikeampaa maata hyödynnettiin tehokkaasti, esimerkiksi kaivostoiminnalla, puunlähteenä sekä laidunmaana. Lisäksi kukkuloilla viljeltiin myös viljaa, mikä saattaa kertoa maaseudun paineesta.¹⁴⁰ Metsien kaatamisella oli Harperin mukaan vaikutusta myös paikallisilmastoon, sillä hakkuiden seurauksena vähemmän kosteutta

¹³⁴ Decker 2009, 7–9.

¹³⁵ Decker 2009, 7 ja 12; Harper 2017, 53.

¹³⁶ Decker 2009, 9–10.

¹³⁷ Lib. *orat.* 11,41, 260–264.

¹³⁸ Decker 2009, 14–15.

¹³⁹ Casana 2004, 106.

¹⁴⁰ Lib. *orat.* 11,22–26.

haihtui alempaan ilmakehään, mikä vähentää etenkin kesäsateita Välimeren ympäristössä.¹⁴¹ Puiden hakkaaminen ja intensiivinen käyttö johtivat myös kukkuloiden eroosioon, johon saattoivat myös vaikuttaa ilmastonmuutoksen aiheuttamat rankkasateet. Maa-aineksen kulkeutuminen johti vesiväylien madaltumiseen ja soistumiseen. Myös Antiokian järvi kasvoi ja soistui hellenistisen ja islamilaisen ajan mittaan peittäen paljon viljelykelpoista maata. 1000-luvulla joki ei ollut enää purjehduskelpoinen edes mereltä kaupunkiin. Casana kiinnittää myös huomiota siihen, että vuoden 362–3 nälänhädän aikana 400 000 modiusta viljaa tuotiin Khalkikseta ja Hieropoliksesta, vaikka tämän täytyy tarkoittaa, että vilja tuotiin maitse. Suurimittainen elintarvikkeiden kuljetus saattoi hankaloitua mataloituneilla vesiväylillä etenkin normaalia kuivempien kausien aikana.¹⁴² Toisaalta ottaen huomioon Levantin alueen sisämaakaupunkien määrän myöhäisantiikin aikana, saattaa olla, että käsityksemme maakuljetuksen vaikeudesta on liioiteltu. Decker myös laskee, ettei maakuljetus voinut tuplata viljan hintaa, kuten pitkään on perusteetta ajateltu.¹⁴³

Myös antiikin viljelysmielitykset saattoivat lisätä nälänhätien todennäköisyyttä. Viljelijät suosivat kuivuutta suhteellisen huonosti kestäväää vehnää, kun taas ohraa pidettiin köyhien ja eläinten ruokana. Arkeobotaniset tutkimukset ovat paljastaneet, että vehnää yritettiin viljellä kosteamman rannikkoseudun lisäksi myös Levantin sisämaan kuivilla maatalouden marginaalialueilla. Deckerin mukaan Attikankin ilmastossa esimoderneilla maanviljelystekniikoilla tehdyt kokeet ovat osoittaneet, että niissä olosuhteissa ohrasato epäonnistui joka 20. vuosi ja vehnäsato joka neljäs.¹⁴⁴

Kriisit tulkittiin usein yliluonnollisten voimien aiheuttamiksi antiikissa niin polyteistien kuin kristittyjenkin taholta. Pyhimyselämäkerrat nostivat nälänhädät esiin uudella tavalla. Yhteisöjen ja korkeampien voimien välillä toimineet pyhät miehet olivat avainasemassa kristityssä kirjallisuudessa tilanteiden ratkaisijoina ja kuivuus ja uhkaavat nälänhädät esiintyvät melko usein hagiografisessa kirjallisuudessa pyhimysten ja askeettien toiminnan taustana. Esimerkiksi Demetrios ilmestyi pyhimyselämäkerrassaan kahdessa eri tapauksessa viljankuljettajille ja käski näitä ohjaamaan Konstantinopoliin matkalla olleet viljalastit nälänhätien uhkaamaan Thessalonikaan. Vaikka kertomus ei olekaan kovin uskottava, kertoo se viljakuljetusten elintärkeydestä.¹⁴⁵ Myös pyhien miesten aikaansaamia sadeihmeitä ja muita

¹⁴¹ Harper 2017, 50–51.

¹⁴² Casana 2004, 109–112, 121.

¹⁴³ Decker 2009, 243, 248–251

¹⁴⁴ Decker 2009, 103–107.

¹⁴⁵ Stathakopoulos 2004, 52; Harper 2017, 170–172.

nälänhädän yliluonnollisia ratkaisuja esiintyy hagiografioissa etenkin itäisen Välimeren alueella 300-luvun alusta alkaen.¹⁴⁶

Toisaalta kriisien syyksi nähtiin usein toisuskoisten vastustajien toiminta. Mikäli myöhäisantiikin ilmasto muuttui epäedullisemmaksi noin vuoden 300 jälkeen, saattoi se osaltaan kiristää ryhmien välisiä suhteita. Esimerkiksi Khrysostomos yhdisti Antiokian vuosien 362–363 nälänhädän keisari Julianuksen polyteismiin, Rooman *praefectus urbi* Symmachus syytti polyteististen kulttien tukahduttamista vuosien 383–384 nälänhäädästä ja Theodosius II mainitsee polyteistit syyksi huonoon säähän ja epäonnistuneisiin satoihin vuonna 438 julkaistussa laissa.¹⁴⁷ Nälänhäädät ja ilmasto saattoivat siis osaltaan johtaa asenteiden kovenemiseen toisia uskonnollisia ryhmiä kohtaan ja loivat karismaattisista kristityistä johtajista ja askeeteista kirjallisen kuvan positiivisina toimijoina kriisien aikana.

3. Lainsäädäntö ja kristillistyminen

Konstantinuksen hallitusajasta (306–337) lähtien keisarit pyrkivät luomaan yhtenäisyyttä laajaan valtakuntaan kristinuskon avulla ja käyttivät pakotuskeinoja yhtenäistääkseen kirkon oppia ja tukahduttaakseen muita uskontoja. Tämä ei sinänsä eronnut 200-luvun kristittyjen kohtaamista vainoista. Deciuksen ja Valeriuksen vainot 200-luvulla ja Diocletianuksen vuonna 303 alkanut suuri vaino tavoittelivat valtakunnan yhtenäisyyttä keisarikultista ja polyteismistä. Vainot eivät olleet verilöylyjä, vaan keskittyivät lähinnä uskonnollisiin rakennuksiin, seurakuntien varallisuuteen, ylempään papistoon sekä senaattori- ja ritariluokan omaisuuteen ja asemaan. Näihin pääasiassa kohdistuvat myös kristittyjen keisarien toimet. Vainoilla pyrittiin suojelemaan myös jumalten valtakunnalle myöntämää siunausta, jota kutsuttiin termillä *pax deorum* eli jumalten rauha, jonka nämä olivat suoneet vastineeksi palvonnasta. Kristillistymisen myötä ajatus liitettiin opiltaan yhteiseen kirkkoon ja yhden ainoan Jumalan palvomiseen. Jumalan siunauksen varmistamiseksi keisarit tukivat kirkkoa ja päättivät kirkolliskokousten kanssa yhteisestä virallisesta opista. Yhtenäisyyden korostaminen loi molemmissa tapauksissa olosuhteet viralliselle vainolle, sillä pienetkin toisin uskovien ryhmät vaaransivat tämän ajattelutavan mukaan yhteiskuntarauhan ja suhteet yliluonnollisiin voimiin.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Stathakopoulos 2004, 67–69.

¹⁴⁷ Stathakopoulos 2004, 75–76, 195; Joh. Khrys. *de s. Bab.* 2; *Symm. relat.* III 15–17; *Novell. Theod.* 3,8.

¹⁴⁸ Gaddis 2005, 29–34, 69; Hänninen & al. 2012, 350–351; Curran 2000, 38, 47–49; Liebeschuetz 2011, 49–50.

Kristittyjen keisarien tuesta huolimatta 300-luku ei ollut kristinuskon suoraviivaista voittokultua, vaan kulteilta kesti kauan kuolla. Theodosius II vuonna 423 julkaistussa laissa keisari epäilee, että kulttien harjoittajia tuskin on enää jäljellä.¹⁴⁹ Tämä lienee hurskaan keisarin toiveajattelua. *Codex Theodosianus* -lakikokoelmassakin polyteistit mainitaan vielä kolmessa laissa, joista viimeinen on vuodelta 435.¹⁵⁰ Frank Trombleyn mukaan Theodosius II:n kokoama vuonna 438 julkaistu lakikokoelma on itsessään todiste kulttitoiminnan jatkuvuudesta, sillä muuten tällä ei olisi ollut tarvetta koota kristittyjen keisarien uhrauksen kieltävää lainsäädäntöä. Kaupunkien julkiset uhrat olivat lakanneet 400-luvun alkuun mennessä, mutta yksityiset varmasti jatkuivat. Esimerkiksi Afrodisiaassa ja Ateenassa oli vielä monia vaikutusvaltaisia ja varakkaita kaupunginneuvostoissa istuvia helleeneitä.¹⁵¹

Käsittelen tässä luvussa ensin *Codex Theodosianus* -lakikokoelmassa säilyneitä polyteistisiä kultteja ja ajan kiristyvää uskonnollista ilmapiiriä koskevaa lainsäädäntöä sekä sen taustatekijöitä. Keisarien oli miellyttävä vanhaa polyteististä yläluokkaa ja otettava huomioon kaupunkien perinteiset festivaalit. Kristilliset tahot yrittivät vaikuttaa keisareihin ja näiden usein reaktiiviseen lainsäädäntöön hovi yhteyksien kautta ja hyökkäämällä polyteistisiä kultteja vastaan. Toisaalta polyteistisiä kulttikäytäntöjä vastaan suunnattu lainsäädäntö saattoi myös entisestään rohkaista radikaaleja kristittyjä ryhmiä. Tarkastelen myös Antiokian kaupungin ja sen maaseudun uskonnollista kehitystä 300-luvulla ja 400-luvun alkupuolella. Antiokia oli jo vanhastaan huomattava kristinuskon keskus ennen Konstantinusta, mutta kristinuskon tultua sallituksi keisarin tukemaksi uskonnoksi se alkoi vaatia itselleen näkyvyyttä kaupunkikuvassa. Monet alkujaan uskonnolliset juhlat ja kaupunkielämän instituutiot jatkuivat kielletyistä uhrikäytännöistä siivotuissa ”sekularisoiduissa” muodoissa, mitä uskonnolliset tahot eivät aina hyväksyneet. Askeetit olivat tärkeässä roolissa maaseudun kääntymisessä ja vanhojen kulttien hävittämisessä. Prosessi oli kuitenkin hidaskäyttöinen ja eteni epätasaisesti koko 400-luvun eri alueilla Antiokian ympäristössä.

¹⁴⁹ *Cod. Theod.* 16.10.22.

¹⁵⁰ *Cod. Theod.* 16.10.23–25.

¹⁵¹ Trombley 1993, 10.

3.1 Uskonnollisen lainsäädännön kiristyminen

3.1.1 Konstantinus

Lactantiuksen mukaan Konstantinus julisti, että niin kristityillä kuin kaikilla muillakin olisi samat mahdollisuudet harjoittaa uskontoaan.¹⁵² Myöhäisantiikin uskonnollista väkivaltaa tutkinut Michael Gaddis mukaan Konstantinuksen muita uskontoja kohtaan osoitetun suvaitsevaisuuden taustalla vaikutti reaalipolitiikka. Suuri osa väestöstä oli vielä polyteististen kulttien harjoittajia ja Gaddis arvelee, että suuren vainon toimimattomuus oli vielä ihmisten mielissä. Toisaalta Konstantinus pyrki luomaan yhtenäisyyttä kristinuskon sisällä puuttamalla kirkon sisäisiin oppikiistoihin, joten Pohjois-Afrikan donatolaisille kristityille sekä muille harhaoppisiksi tuomituille ryhmille tilanne ei juuri poikennut Diocletianuksen ajasta, vaan vaino jatkui. Polyteistien harjoittama uhraus sai jatkua, mutta esimerkiksi uusplatonistisen filosofi Porfyrioksen kristittyjen vastaiset kirjoitukset tuhottiin.¹⁵³

Konstantinus ei ilmeisesti määrännyt yleisiä lakeja temppelien sulkemiseksi, mutta toimi esimerkkinä myöhemmille keisareille tuhoamalla joitain. Béatrice Caseau mukaan Konstantinuksen tuhoamista temppeleistä Kilikian Aigai oli kristittyjen vastaisen propagandan keskus, mutta sen toiminta kuitenkin jatkui myöhemmin 300-luvulla. Afakan ja Heliopoliksen Afroditen temppelit puolestaan harjoittivat mahdollisesti Caseau mukaan kristityille ja polyteistiselle älymystölle vastenmielistä temppeliprostituutiota.¹⁵⁴ Konstantinus myös takavarikoi joidenkin temppelien omaisuuden tukijoilleen, inventoi niiden varallisuuden ja takavarikoi jalometalleja vahingoittaen näin temppelien toimintaedellytyksiä.¹⁵⁵

Currarin mukaan on jonkin verran epäselvyyttä siitä, kielsikö Konstantinus uhrauksen kukistettuaan Liciniuksen vuonna 324 ainakin joksikin aikaa. Esimerkiksi Eusebioksen *Vita Constantini* -teoksessa mainitaan uhrauksen ja ennustamisen täysi kieltäminen sekä temppelien sulkeminen.¹⁵⁶ Currarin mukaan triumfalistinen Eusebios paisuttelee kirjoittamassaan elämäkerrassa temppelien omaisuuden takavarikoita tai yksittäisiä sulkemistapauksia. Hän ei uskokaan, että Konstantinus olisi sulkenut temppeleitä, lakkauttanut kultteja ja kieltänyt ainakaan kaikkia uhreja. Esimerkiksi Libanios puheessaan 30¹⁵⁷

¹⁵² Lactant. *de mort. pers.* 48.6.

¹⁵³ Gaddis 2005, 55–56, 64–65.

¹⁵⁴ Socr. *hist. eccl.* 1,18.

¹⁵⁵ Caseau 2004, 120–122; Euseb. *vit. Const.* 3,54–58.

¹⁵⁶ Euseb. *vit. Const.* 2.44–45.

¹⁵⁷ Lib. *orat.* 30.6.

temppeleiden puolustamiseksi valittaa Theodosiukselle, ettei Konstantinus puuttunut palvontamuotoihin, vaikka temppelit olivatkin köyhtyneet.¹⁵⁸

Konstantinus suhtautui negatiivisesti vahingolliseen taikuuteen ja sääti sitä vastaan lain vuosien 317–319 aikana, mutta laissa mainitaan myös hyväksyttäväksi ja tarpeellisiksi katsottuja hyvän taikuuden muotoja.¹⁵⁹ John Curranin mukaan tässä tuskin oli mitään uutta, sillä hyvän ja harmillisen taikuuden välille oli tehty ero jo 12 taulun laeissa. Vuosien 319 ja 320 aikana Konstantinus sääti myös kaksi lakia, joilla kielsi haruspeksijä tai pappeja menemästä yksityistaloihin, mutta ne sallivat ennustajien toiminnan ja ennustusrituaalin järjestämisen julkisilla alttareilla tai temppeleissä.¹⁶⁰ Nämä lait siis kielsivät yksityisen ennustamisen, joka tulkittiin usein vaaralliseksi poliittiseksi toiminnaksi etenkin yläluokan harjoittamana. Vahingollisen ja hyödyllisen ennustamisen ero vertautuikin Curranin mukaan magian vastaavaan jaotteluun. Jopa *Codex Theodosianus* -lakikokoelman ensimmäinen uhrausta kieltävä laki, jonka Konstantinus sääti vuonna 321, liittyy Curranista yksityishenkilöiden ennustamisen kontrollointiin, mutta kertoo samalla Konstantinuksen pitäneen ennustamista tarpeellisena.¹⁶¹ Lain mukaan, mikäli salama iski johonkin palatsin osaan tai hallintorakennukseen, vanhan tavan mukainen ennustaminen oli tarpeen. Laki salli tässä tilanteessa ennustuksen yksityisille tahoille, joiden kuitenkin odotettiin pidättäytyvän kotona suoritettavista uhreista, jotka olivat ennustamiseen liittyen muutenkin jo kiellettyjä.¹⁶²

3.1.2 Constantius II

Konstantinuksen pojat hylkäsivät isänsä pragmaattisen suvaitsevaisuuslinjan. Constantius II (337–361) sääti vuonna 341 luultavasti veljensä Constansin kanssa uhrauskiellon, jota seurasi vielä ajoitukseltaan epävarma yleiseksi tarkoitettu laki, joka sulki temppelit ja kielsi uhrauksen kuolemanrangaistuksen ja omaisuuden menettämisen uhalla.¹⁶³ Vuonna 353 he kielsivät vielä Roomassa vallananastaja Magnentiuksen aikana sallitut öiset uhrit.¹⁶⁴ Vuonna 356 kaikki uhrit ja kuvainpalvonta kiellettiin jälleen kuolemanrangaistuksen uhalla.¹⁶⁵ On epäselvää, miten

¹⁵⁸ Curran 2000, 175–181.

¹⁵⁹ *Cod. Theod.* 9,16,3

¹⁶⁰ *Cod. Theod.* 9,16,1, 2.

¹⁶¹ *Cod. Theod.* 16,10,1.

¹⁶² Curran 2000, 173–174.

¹⁶³ *Cod. Theod.* 16,10,2, 4.

¹⁶⁴ *Cod. Theod.* 16,10,5.

¹⁶⁵ *Cod. Theod.* 16,10,6.

tehokkaasti valtion oli mahdollista valvoa tällaisia kieltoja. Esimerkiksi Libanios kertoo uhrauskiellosta ja temppelien sulkemisesta, mutta myös lakien rikkojista.¹⁶⁶ Sulkemisesta huolimatta Constantius määräsi ainakin joitain Rooman läheisiä temppelirakennuksia säilytettäväksi näytäntöjen vuoksi.¹⁶⁷ Constantius laajensi myös isänsä taikuutta ja ennustamista koskevaa lainsäädäntöä. Vuonna 356 säädetty laki koski vahingollista taikuutta, mutta vuonna 357 säädetty laki kielsi kaiken ennustamisen myös perinteisiltä haruspekseltä ja auguureilta kuolemantuomion uhalla.¹⁶⁸

Constantius teki vuonna 357 Rooman-matkan, jonka yhteyteen ajoittui myös Victorian alttarin ensimmäinen poisto kuuriasta. Ambrosiuksen mukaan Constantius nimittäin pelkäsi alttarin saastuttavaa vaikutusta ja määräsi sen poiston, eikä määrännyt sen palauttamista.¹⁶⁹ Keisarin kuitenkin ilmeisesti oivalsi ja hyväksyi Rooman uskonnollisen erityisaseman. Matkansa aikana Constantius täydensi perinteiset papistot.¹⁷⁰ Hän salli mahdollisesti myös Victorian alttarin paluun kuuriaan, vaikkei itse määrännytään sen palauttamista, kuten Ambrosius asian esitti. Constantius mahdollisesti hyväksyi Rooman tosiasiallisen erityisaseman suhteessa uhraamisen kieltävään lainsäädäntöön. Tämä selittäisi esimerkiksi sen, miten Rooman kaupunginprefekti Tertulluksen oli mahdollista avoimesti uhrata Ostiassa Castorin ja Polluxin temppelissä ruoankuljetusta haittaavien huonojen sääolosuhteiden uhatessa Roomaa vuonna 359.¹⁷¹ Curran päättelee, että mikäli Constantius ei kumonnut uhrauskieltojaan, niitä ei luultavasti ainakaan valvottu Roomassa.¹⁷²

3.1.3 Julianus, Jovianus, Valens ja Valentinianus I

Julianus (361–363) yritti lyhyellä hallituskaudellaan palauttaa valtiolliset kultit perumalla Constantiuksen uhrauskiellot ja avaamalla temppelit. Toisin kuin Konstantinus ja Constantius II, jotka olivat yrittäneet tukea tiettyä kristinuskon muotoa, hän antoi kaikille yhtäläiset palvontamahdollisuudet ja salli karkotettujen harhaoppisiksi tuomittujen piispojen paluun, luultavasti luodakseen kiistoja suuntausten välille. Julianuksen kuoltua sotaretkellä kristitty Jovianus (363–364) nousi valtaan. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut paluuta Constantiuksen

¹⁶⁶ Lib. *orat.* 18,23, *orat.* 1,27.

¹⁶⁷ *Cod. Theod.* 16,10,3.

¹⁶⁸ *Cod. Theod.* 16,10,4; Curran 2000, 183–186.

¹⁶⁹ Ambr. *epist.* 18,32.

¹⁷⁰ *Symm. relat.* 3,7.

¹⁷¹ *Amm.* 19,10,4.

¹⁷² Curran 2000, 191–196.

aikaiseen lainsäädäntöön. Julianuksen lyhyen hallituskauden toimia on hankala arvioida, mutta Themistioksen Ankyrassa vuonna 364 Jovianukselle pitämässä juhlapuheessa, jonka mukaan useampi uskonnollinen tie johtaa samaan päämäärään,¹⁷³ huomiota herättävää on Erringtonin mukaan ”uskontopolitiikan puute”. Se oli samalla suvaitsevaisuusjulistus ja varoitus Julianuksen kuolemaa juhliville triumfalistisille kristityille. Puheessa mainitaan temppelien olevan auki ja lailliset uhrat. Curranin mukaan on epävarmaa, mikä uhraustoiminta oli sallittua ja mikä kiellettyä.¹⁷⁴

Valentinianus ja Valens (364–378) jatkoivat Themistioksen puheessa esitetyllä linjalla ja olivat melko haluttomia puuttumaan uskuntoon lainsäädännössään edes kilpailevien kirkollisten suuntausten osalta. *Codex Theodosianuksessa* on säilynyt heiltä vain harvoja uskuntoon liittyviä lakeja. Ammianus Marcellinus mainitseekin Valentinianuksen hyveiden joukossa hänen valtakautensa suvaitsevaisuuden ja uskonnollisen pakottamisen puuttumisen.¹⁷⁵ Tämä ei kuitenkaan koskenut esimerkiksi jo Diocletianuksen ajoista kiellettyjä manikealaisia, joita vastaan he osoittivat ediktin Rooman kaupunginprefektille vuonna 372.¹⁷⁶ Errington luonnehtii Valentinianusta pragmaatikoksi, joka otti kantaa uskonnollisiin kysymyksiin vain reaktiivisesti.¹⁷⁷

Valentinianus ja Valens tekivät Konstantinuksen tapaan eron kielletyn ja sallitun ennustamisen välillä. Esimerkiksi haruspeksien toiminta ja muut vanhastaan *religion* piiriin tunnustetut ennustusmuodot tulivat jälleen sallituiksi. Samassa laissa viitataan säilymättömään keisarien valtaannousun yhteydessä annettuun uskonvapausediktiin.¹⁷⁸ Valentinianus pelkäsi edeltävien keisarien tavoin vahingollista taikuutta ja Ammianus kertookin useista tapauksista, joissa yläluokan edustajia syytettiin magiasta ja ennustamisesta.¹⁷⁹

Curranin mukaan Jovianus oli jo mahdollisesti kieltänyt veriuhrat ja Valentinianus ilmeisesti jatkoi kieltoa, vaikkei sellaista ole säilynyt. Libanios ajoittaa kiellon ”keisarillisten veljesten” eli Valentinianuksen ja Valensin ajalle ja kertoo, että suitsukkeet olivat kuitenkin vielä sallittuja.¹⁸⁰ Valensin ja Valentinianus I julkaisivat lain vuonna 364, joka määräsi temppelit luovuttamaan keisareille näiden myymät tai lahjoittamat maat. Tällä oli varmasti vaikutusta

¹⁷³ Them. *orat.* 5,69a.

¹⁷⁴ Them. *orat.* 5,70b; Curran 2000, 196–197; Errington 2006, 172–174.

¹⁷⁵ Amm. 20,9,5.

¹⁷⁶ *Cod. Theod.* 16,5,3.

¹⁷⁷ Errington 2006, 175–190.

¹⁷⁸ *Cod. Theod.* 9,16,6, 9.

¹⁷⁹ Curran 2000, 200–203; Amm. 28,1,17–26.

¹⁸⁰ Lib. *orat.* 30,7.

temppeleiden taloudellisiin toimintaedellytyksiin.¹⁸¹ Valentinianus ja Valens kävivät vuonna 364 yöllisiä pahoja rukouksia, taikamenoja ja tuhoisia uhreja vastaan kuolemanrangaistuksen uhalla. Tämä laki ei kuitenkaan ollut niinkään kulttitoimintaa vaan vahingollista magiaa vastaan. Zosimos mainitsee, että keisarit saattoivat sallia kreikkalaisten mysteerikulttien öisen toiminnan Achaean provinssissa.¹⁸² Myös Trombley arvelee Theodoretokseen pohjaten, että Valensin saattoi mahdollisesti olla suvaitsevainen temppelikultteja kohtaan ja sallia uhrauksen käytännössä.¹⁸³ Veriuhrit myös jatkuivat ilmeisesti Roomassa.¹⁸⁴

3.1.4 Gratianus ja Valentinianus II

Valentinianus I:n kuoltua vuonna 375 hänen poikansa Gratianus ja Valentinianus II nousivat Valensin rinnalle valtaan. Hadrianopoliksen taistelun jälkeen vuonna 378 16-vuotias Gratianus ja 5-vuotias Valentinianus II jäivät ainoiksi hallitsijoiksi. Aluksi uskontopolitiikka muuttui vähän keisari Gratianuksen hurskaasta nikealaisesta jälkimaineesta huolimatta. Edeltäjiensä tavoin tällä ei kuitenkaan vaikuta olleen keskeistä aloitteellista uskonnollista lainsäädäntöä. Kautensa loppupuolella hän, Valentinianus II ja Theodosius alkoivat vuodesta 381 lähtien säädettyjen lakien sarjalla rangaista kristinuskosta luopuneita epäämällä heiltä oikeuden kirjoittaa testamentteja.¹⁸⁵

Nuorten keisarien aikana Milanon piispa Ambrosiuksen valta kasvoi läntisessä hovissa etenkin Gratianuksen siirryttyä hoveineen Milanoon. Erringtonin mukaan tämä tapahtui vuonna 381 tai Curranin mukaan 382. Idässä puolestaan valtaan nousi vuonna 379 Gratianuksen *augustukseksi* nimittämä kenraali Theodosius, joka oli vakaumuksellinen nikealainen, mikä saattaa selittää aiempaa vihamielisemmän lainsäädännön.¹⁸⁶

Ausonius kutsui vuoden 379 konsulinviran johdosta pitämässään kiitospuheessa Gratianusta vielä pontifeksiksi.¹⁸⁷ Curranin mukaan Gratianus kieltäytyi *pontifex maximuksen* virasta ilmeisesti vuosien 379–382 välillä, joskin Erringtonin mukaan tämä oletamus pohjautuu lähinnä Zosimoksen myöhäisempään todistukseen.¹⁸⁸ Victorian alttari poistettiin senaatin

¹⁸¹ *Cod. Theod.* 10,1,8.

¹⁸² *Zos.* 4,3,2–3.

¹⁸³ Trombley 1993, 110, 177; *Theod. hist. eccl.* 5,21,1–5.

¹⁸⁴ Curran 2000, 198–199.

¹⁸⁵ Curran 2000, 203–205; Errington 2006, 192–201; *Cod. Theod.* 16,7,1–3.

¹⁸⁶ Curran 2000, 205; Errington 2005, 197.

¹⁸⁷ *Auson. ad Grat. imp. pro cons.* 7.

¹⁸⁸ *Zos.* 4,36.

kuuriasta jälleen vuonna 382, minkä lisäksi Gratianus lakkautti vestaalien ja valtion muiden virallisten kulttien tuet ja kieltäytyi ottamasta vastaan senaattorien protestoivaa lähetystä. Curran epäilee, että tapauksen taustalla vaikutti Ambrosius, joka vastusti alttarin palauttamista vielä 384. Errington puolestaan epäilee keisarin ja piispan tarttuneen kristittyjen senaattorien aloitteeseen. Vastauksena polyteistisenaattori Symmachuksen vetoomukseen vuonna 384 Ambrosius toteaa enemmistön senaattoreista olevan kristittyjä, joita ei saa vainota alttarin palauttamisella.¹⁸⁹ Honorius ja Theodosius II viittaavat vuonna 415 säätämässään laissa¹⁹⁰ ilmeisesti Gratianuksen sisällöltään vastaavaan aiempaan lakiin kieltäessään julkisten varojen käytön temppelien ylläpitoon.¹⁹¹

3.1.5 Theodosius I ja seuraajat

Theodosius I:n (379–395) uskontopolitiikka oli paljon hänen edeltäjiään systemaattisempaa ja aggressiivisempaa. Varhaisina hallitusvuosinaan hän kuitenkin keskittyi lähinnä kristittyjen ryhmien välisiin kiistoihin tavoitellen aktiivisesti yhtenäistä kirkkoa ensimmäisenä keisarina sitten Constantius II:n. Hän kielsi vuonna 381 hallitsijatovereidensa kanssa myös päiväsaikaan tapahtuvan tulevaisuuden ennustamisen temppelissä kiellettyjen uhrien avulla. Tämä oli ensimmäinen Constantius II:n hallitusajan jälkeinen säilynyt uhrausta rajoittava laki ja Trombleyn mukaan Julianuksen jälkeen veriuhrikielto oli ollut lähinnä lain kuollut kirjain. Vuonna 385 kielto toistettiin mainiten erikseen kielletyiksi uhrieläimen maksasta ja sisäelimistä ennustamisen.¹⁹² Tämä ei toisaalta kohdistunut niinkään polyteististen kulttien harjoittajia vastaan, sillä etenkin yläluokan harjoittama ennustaminen ja taikuus nähtiin vaarallisena poliittisena toimintana. Yksityiset uhrit, joita oli muutenkin hankala valvoa, luultavasti jatkuivat.¹⁹³

Theodosianuksen kauden alkupuolella temppelit olivat vielä auki ja suitsukkeiden uhraus sekä luultavasti ainakin pienten votiivilahjojen jumaluuksille omistaminen sallittua. Etenkin valtakunnan itäosissa alkoi kuitenkin olla kasvavaa painetta temppelien sulkemiseksi. Tätä ilmentää esimerkiksi Theodosiuksen vuonna 382 säätämä laki, joka oli ilmeisesti vastaus

¹⁸⁹ *Symm. relat.* 3; *Ambr. epist.* 17,9–10.

¹⁹⁰ *Cod. Theod.* 16,10,20.

¹⁹¹ Errington 2006, 200–201; Curran 2000, 205–208.

¹⁹² *Cod. Theod.* 16,10,7, 9.

¹⁹³ Errington 2006, 212–213, 233–234; Trombley 1993, 3–5.

Osrhoenen provinssin *dux* Palladiusuksen esittämään tiedusteluun.¹⁹⁴ Palladius lienee tiedustellut keisarilta, saako eräs luultavasti Edessassa sijainnut temppeli jatkaa toimintaansa. Tämä osoittaa, että palvonnan ja perinteisten temppelijuhlien vieton laillisuudessa lienee ollut epäselvyyttä edellisen vuoden uhrausta rajoittavan lain jälkimainingeissa. Theodosius vastasi, että temppeli oli lupa pitää avoinna kävijöille ja juhlia saatiin viettää, mutta siten, ettei kiellettyjä uhreja suoritettu.

Etenkin idässä koettiin temppeleiden vastainen väkivallan aalto 380-luvulla, joka huipentui kuuluisaan Sarapiksen temppelialueen tuhoon Aleksandriassa vuosien 391 ja 392 välisenä talvena. Tilannetta luultavasti kärjisti osaltaan se, että Theodosius nimitti idän pretoriaaniprefektiksi Maternus Cynegiuksen (virassa 384–388), joka matkusti itäisten provinssien läpi täydentääkseen Aleksandrian kaupunginneuvostoa, mutta ilmeisesti käytti valtuuksiaan temppeleiden sulkemiseen matkan varrella. Libanios syyttikin häntä omapäisestä toiminnasta, epävakauden aiheuttamisesta ja väkivaltaisten askeettien suojelemisesta. Libanioksen mukaan askeetit myös vetosivat jo 380-luvulla keisarin lainsäädäntöön temppeleitä vastaan hyökätessään, vaikka niiden sulkemista ei ollut vielä määrätty.¹⁹⁵ Ilmapiiirin kiristyminen on havaittavissa myös Theodosiuksen vuosina 386 ja 388 säätämistä uskonrauhalaista, joiden määräämä rangaistus uskonnollisesta agitaatiosta oli kuolema. Lisäksi hän yritti vuonna 390 kieltää askeetteja tulemasta kaupunkiin luultavasti näiden aiheuttamien järjestyshäiriöiden vuoksi.¹⁹⁶

Theodosius oli keskittynyt uskonnollisessa lainsäädännössään kristittyihin ryhmiin ensimmäisten 12 hallitusvuotensa ajan. Vuonna 388 Theodosius matkasi kuitenkin Italiaan taistelemaan vallan anastanutta Magnus Maximusta vastaan, jolloin hän joutui piispa Ambrosiuksen vaikutuspiiriin. Ambrosius pääsi hyödyntämään Callinicum (nyk. Raqqa Syyriassa) synagogan tuhoamisesta vuonna 388 ja Thessalonikan vuoden 390 verilöylystä syntyneitä mielialaa vaikuttaakseen keisarin uskontopoliittikkaan. Palaan näihin tapauksiin tarkemmin seuraavassa luvussa. Thessalonikan tapahtumien jälkeen Ambrosius määräsi keisarin tekemään katumusharjoituksia, joiden lopulla alkuvuodesta 391 Theodosius julkaisi sarjan lakeja, joihin Ambrosius on Erringtonin mukaan hyvinkin voinut vaikuttaa. Kristinuskosta kääntyneiltä vietiin testamenttioikeuksien lisäksi myös oikeus todistaa oikeudessa. Lisäksi heidän oli luovuttava valtion viroistaan.¹⁹⁷ Theodosius osoitti myös

¹⁹⁴ *Cod. Theod.* 16,10,8.

¹⁹⁵ *Lib. orat.* 49,3, *orat.* 30,46–50.

¹⁹⁶ Errington 2006 234–237; Curran 2000 209–210; *Cod. Theod.* 16,3,1, 16.4.1, 2.

¹⁹⁷ *Cod. Theod.* 16,7,4, 5.

Rooman kaupunginprefektille ja Egyptin prefektille veriuhrauksen ja temppeleissä käynnin kieltävän ediktin, jossa määrätään ankaria sakkoja etenkin viranomaisille, mikäli nämä uhraavat. Onkin mielenkiintoista, että Libanioksen mukaan Rooman lisäksi mahdollisesti myös Aleksandrialla lienee ollut tähän asti erityisasema uhrauksen kieltävän lainsäädännön suhteen. Trombley arvelee, ettei kiellolla ollut juuri todellista vaikutusta.¹⁹⁸

Vuonna 392 Theodosius, Arcadius ja Honorius kielsivät hyvin yksityiskohtaisessa laissa kaikilta yhteiskuntaluokilta jopa yksityiset laarien ja geniusten kotikultit, kuvainpalvonnan yleisesti sekä jopa väliaikaiset maa-alttarit. Kiellettyjen palvontamuotojen joukossa mainitaan eläinuhrit, suitsutuksen, tulet, juomauhrit, ripustetut seppeleet sekä vaatimattomatkin votiivilahjat. Lakia oli luultavasti hyvin hankala valvoa. Uhrauksen samastaminen maanpetokseen antoi laille painoarvoa. Varsinainen rangaistus täsmennetään kuitenkin lain jälkiosassa. Kiinteistö tai rakennus, jossa uhri oli suoritettu, takavarikoitiin keisarille. Julkisessa pyhäkössä tai toisen maalla uhranneen oli puolestaan maksettava sakko. Myös henkilö, joka omisti uhraukseen käytetyn alueen, saattoi joutua maksamaan sakkoja, mikäli oli tietoinen uhritoiminnasta. Tämä uhkasi etenkin suurmaanomistajia, kaupunginneuvostojen jäseniä ja senaattoriluokan aristokraatteja, joiden mailla useat maaseudun temppelit sijaitsivat. Laki tavallaan vahvisti Theodosiuksen aiempaa vuosien 381, 382 ja 391 lainsäädäntöä ja ilmeisesti kertoi, ettei sitä juuri noudatettu.¹⁹⁹

Theodosiuksen jälkeen hänen poikansa Arcadius ja Honorius ja pojanpoikansa Theodosius II laativat vielä useita polyteistisiä kultteja vastaan suunnattuja lakeja, jotka osittain vahvistivat aiempia kieltoja ja kovensivat rangaistuksia. Vuonna 395 määrättiin yleisesti, ettei kukaan, etenkin viranomaiset, saa käydä temppeleissä tai suorittaa niissä uhreja. Laki alkoi rankaista sakolla myös kuvernöörejä, jotka eivät valvoneet kieltoja.²⁰⁰ Vuonna 396 kaikki polyteististen kulttien papistojen etuoikeudet poistettiin, mikä antaisi ymmärtää niiden säilyneen tähän asti.²⁰¹

Temppeleihin kohdistuneen tuhoaallon, sitä seuranneen lainsäädännön ja kristittyjen kirjoittajien ylistyksen vuoksi Theodosiuksella on vahva jälkimaine antipakanallisena keisarina. Theodosiuksen ja muiden 300-luvun kristittyjen keisarien toimia ei kuitenkaan voida pitää suoraviivaisina. Keisareilla oli Konstantinuksesta lähtien vakaumuksestaan ja kristityistä painostusryhmistä huolimatta tarve säilyttää suhde polyteistiseen yläluokkaan. Esimerkiksi

¹⁹⁸ *Cod. Theod.* 16,10,9–10; *Lib. orat.* 30,33–34; Curran 2000, 213–216; Errington 2006 244–245; Trombley 1993 20–21.

¹⁹⁹ *Cod. Theod.* 16,10,12; Trombley 1993, 13–17.

²⁰⁰ *Cod. Theod.* 16,10,13.

²⁰¹ *Cod. Theod.* 16,10,14; Trombley 1993, 23–24; Hänninen & al. 2012, 350–353.

vuonna 388 Theodosius nimitti kristityn Cynegiuksen jälkeen idän pretoriaaniprefektiksi polyteisti Flavius Eutolmius Tatianuksen. Italiassa Theodosius yritti puolestaan miellyttää myös senaattoreita nimittämällä monia polyteistejä johtaviin virkoihin. Polyteistisen puolueen näkyvin johtohenkilö Symmachus palveli vuonna 391 konsulina Tatianuksen kanssa. Erringtonin mukaan tärkein muutos Theodosiuksen kaudella tapahtui asenneilmapiirissä. Korkea-arvoiset virkamiehet ja piispat kykenivät ajamaan päämääriään lähes estoitta. Myöskään kristittyjen askeettien harjoittama tuhovimma ei ollut osa valtion virallista politiikkaa, mutta paikalliset virkamiehet eivät kyenneet estämään hyökkäyksiä ja katsoivat niitä läpi sormien.²⁰²

3.2 Kirkollisten tahojen vaikutus keisareiden lainsäädäntöön

3.2.1 Piispat

Konstantinuksesta lähtien kirkon ja keisarinvallan välillä oli tiivis suhde. Kirkon johtajat eli piispat tukivat keisaria ja saivat taloudellista, poliittista ja juridista valtaa. Toisaalta he muodostivat myös vaikutusvaltaisen ryhmän, joka kävi keisarin kanssa kilpailua vaikutusvallasta. Myöhäisantiikin aikainen keisarin ja kirkon suhde on usein hahmotettu keisarin ylivallaksi kirkkoon nähden eli *caesaropapismiksi*, mutta Gaddis painottaa kuitenkin päinvastaista valtasuhdetta. Polyteistisen uskonnon ammattilaiset harvemmin kiistelivät hallinnon kanssa ja keisari oli roomalaisten kulttien johdossa *pontifex maximuksena*. Kristinuskon noustessa valtakunnan pääuskonnoksi, piispat ja kristityt uskonnolliset johtajat saivat huomattavaa poliittista vaikutusvaltaa. Etenkin mahtavimmat hovin läheiset piispat pääsivät vaikuttamaan keisareihin ja hyödyntämään valtakunnan pakotuskoneistoa omiin tarkoituksiinsa.²⁰³

Peter Brown huomauttaa, että vielä Elviran kirkolliskokouksen aikana 300-luvun alussa todettiin, ettei kristittyjen maanomistajien tarvinnut tuntea huonoa omaatuntoa alustalaistensa mahdollisesti suorittamista uhreista, kunhan he itse pidättäytyisivät niistä. Kristittyjen ”lokeroitu” olemassaolo antoi heille vähän syytä puuttua naapureidensa asioihin kristittyjen ollessa epävirallinen vähemmistöuskonto. 300-luvun lopulla piispat pyrkivät vaikuttamaan

²⁰² Errington 2006, 235–259; Curran 2000, 217.

²⁰³ Gaddis 2005, 73; Hänninen & al. 2012 333–334, 353; Liebeschuetz 2011, 51.

maallikoihin etenkin yhteiskunnan huipulla koventaakseen näiden asenteita. Brownin mukaan papisto huomasi korkeassa asemassa olevien maallikkokristittyjen mahdollisuudet ja alkoi odottaa, että he tekisivät enemmän uskontonsa edistämiseksi.²⁰⁴

Suhteillaan Gratianuksen ja Valentinianus II:n hoviin Milanossa Ambrosius yritti piispana edistää nikealaista kristinuskoa. Keisarin tuki mahdollisti esimerkiksi hänen johtoasemansa Aquileian kirkolliskokouksessa vuonna 381. Ambrosius oli mahdollisesti myös Victorian alttarin poiston ja perinteisten roomalaisten papistojen rahoituksen lopettamisen taustalla. Ainakin hän puolusti voimakkaasti päätöstä ja vastusti kahdella kirjeellä²⁰⁵ Symmachuksen *relatiota* alttarin ja tukien palauttamiseksi Valentinianus II:n kaudella vuonna 384. Ambrosiuksen mukaan alttarin palauttaminen olisi väärin kristittyjä senaattoreita kohtaan ja uhkasi, että kirkko saattaisi torjua keisarin.²⁰⁶

Theodosiuksen sota lännessä vallan anastanutta Magnus Maximusta vastaan toi hänet Ambrosiuksen vaikutuspiiriin vuonna 388. Theodosius joutui Erringtonin mukaan tasapainottelemaan polyteistisen senaattoriluokan ja kirkon välillä. Milanon piispa Ambrosius oli merkittävä paikallinen hahmo, jolla oli kontakteja ylimystöön. Jo samana vuonna Callinicum piispa oli johtanut hyökkäystä paikallista synagogaa vastaan. Theodosius määräsi, että syyllisiä on rangaistava, uhreille on maksettava korvauksia ja piispan on rahoitettava synagogan jälleenrakennus. Ambrosius kuitenkin vastusti keisarin päätöstä viittaamalla kristilliseen vainokuvastoon, sillä hänen mukaansa piispa joutuisi joko syyllistymään apostasiaan tai ryhtymään marttyyriksi vastustaessaan keisarin käskyä. Ambrosiuksen mukaan uskonto oli tärkeämpää kuin lain ylläpitäminen ja mikäli tapaus ratkaistaisiin heidän hyväkseen, juutalaiset voisivat käyttää oikeuslaitosta kristittyjä vastaan. Hän myös varoitti Theodosiusta, että Maximuksen tuomitessa aiemmin synagogan tuhopolttajia, kristityt sanoivat hänen kääntyneen juutalaiseksi.²⁰⁷ Ambrosius kertoo myös kirjeessä²⁰⁸ siskolleen, miten hän saarnasi aiheesta keisarin ollessa kuuntelemassa.²⁰⁹

Loppuvuodesta 390 sotilaskomentaja Buthericus lynkattiin mellakassa Thessalonikassa. Theodosius määräsi ilmeisesti jonkinlaisen rangaistuksen, mutta armeijan kostotoimenpiteet riistäytyivät käsistä ja yltyivät 7000 henkeä vaatineeksi verilöylyksi. Tapahtumalla ei alkujaan

²⁰⁴ Brown 1998, 16–19.

²⁰⁵ Ambr. *epist.* 17; *epist.* 18.

²⁰⁶ Liebeschuetz 2011 73–74, 91–92; Errington 2006 195–201; Ambr. *epist.* 17,8–9, 14.

²⁰⁷ Ambr. *epist.* 40,7, 10, 19, 23.

²⁰⁸ Ambr. *epist.* 41.

²⁰⁹ Errington 2006, 237–239; Brown 1997, 49–50; Sizgorich 2009, 81–85.

ollut uskonnollista ulottuvuutta, mutta Ambrosius kirjoitti Theodosiukselle kirjeen, jossa hän totesi keisarin olleen vastuussa syyttömien kuolemasta.²¹⁰ Ambrosius ei päästäisi häntä ehtoolliselle ennen katumusharjoituksia. Ambrosius yritti Erringtonin mukaan saada toiminnallaan tunnustusta kirkolle ylimpänä moraalivartijana ja päästä taas vaikuttamaan hoviin. Hänen ja Curranin mukaan verilöylyn muuttaminen katumusharjoituksella selvitettäväksi henkilökohtaiseksi synniksi tarjosi kristittyjen silmissä Theodosiukselle ulospääsyn hallinnon kiusallisesta epäonnistumisesta. Liebeschuetzin mukaan kyseessä oli luultavasti ensimmäinen kerta, kun Rooman keisari pahoitteli julkisesti valtion toimia ja arvelee lisäksi, että tämä saattoi olla mahdollista ainoastaan sielunsa puolesta pelkäävän kristityn keisarin valtakaudella. Katumusharjoituksen lopulla alkuvuodesta 391 Theodosius julkaisi ankaria lakeja, joihin Ambrosius on hyvinkin voinut vaikuttaa.²¹¹

Sizgorichin mukaan Ambrosius vetosi kristittyjen jatkuvaan vainoon ja selviytymiseen yrittäessään vaikuttaa keisareihin. Jokaisella kristityllä oli hänen mukaansa velvollisuus suojella yhteisöään. Ambrosius esittikin Theodosiuksen hautajaispuheessa keisarin kulttien tuhoajana ja korosti tämän roolia kristinuskon puolustajana. Kirkko kaappasi Theodosiuksen muiston osaksi kristittyä narratiivia ja Ambrosiuksen Theodosiukselta luoma kuva tuli tärkeäksi malliksi tuleville keisareille. Kristityssä historiankirjoituksessa hyvän keisarin tunnuspiirteitä ovat kristittyjen vainon estäminen, kirkon taloudellinen avustus, tukee, pappien ja pyhien miesten kunnioitus sekä hyökkääminen kultteja vastaan tuhoamalla temppeleitä tai muuttamalla niitä kirkoiksi.²¹² Ambrosius myös katsoi, että koska keisarit voivat syyllistyä syntiin, heidän toimiensa arviointi ja tarvittaessa moittiminen on pappien velvollisuus. Piispan rooli on myös edustaa kirkkoa ja edistää sen tavoitteita. Ambrosius vetoaakin monesti hengellisen asemansa tuomaan oikeuteen puhua keisareille.²¹³ Ambrosiuksen näkemyksen mukaan keisari on kirkon sisällä, ei sen yläpuolella, ja Jumalan asiat eivät ole keisarin vallan alla. Piispa saattoi evätä keisarilta jumalanpalveluksen ja ehtoollisen ja täten myös pelastuksen.²¹⁴

²¹⁰ Ambr. *epist.* 51,7, 12.

²¹¹ Errington 2006, 243–245; Curran 2000, 214–216; Liebeschuetz 2011, 89–91; Gaddis 2005, 147–148.

²¹² Sizgorich 2009, 24, 103–105; Chesnut 1986, 235–237.

²¹³ Ambr. *epist.* 40,1, *epist.* 51,2.

²¹⁴ Sizgorich 2009, 10; Liebeschuetz 2011 80–84.

3.2.2 Askeetit

Ambrosius kertoi kirjeessä siskolleen, että Theodosius oli sanonut hänelle saarnan jälkeen kohdelleensa Callinicumin piispaa liian ankarasti synagogan korvauksen suhteen, mutta askeetit tekevät monia pahoja tekoja.²¹⁵ 300-luvun lopun kristityt ääriliikkeet, usein piispojen johtamat askeettien iskujoukot, hävittivät temppeleitä ja synagogia. Spontaaneilta vaikuttavien mellakoiden taustalla oli luultavasti usein paikallinen piispa tai muu kirkollinen vaikuttaja.²¹⁶

Gaddisin mukaan marttyyrius oli myös aktiivista toimintaa. Jo kristittyjen vainojen aikana osa marttyyriksi haluavista rikkoi kulttikuvia tai hyökkäsi viranomaisten kimppuun. Marttyyreihin samastettujen askeettisten pyhien miesten katsottiin harjoittavan pyhää väkivaltaa, joka pohjautui uskoon siitä, että Jumala vihaa syntiä ja käyttää ihmisiä välikappaleinaan. Askeettien ajateltiin ilmaisevan kristityn yhteisön huolia valtuutuksenaan henkilökohtainen jumalsuhde, joka ilmeni askeettisena elämäntapana ja ihmeinä. Tämä mahdollisti normaalien hierarkioiden sivuuttamisen ja vapaan puheen valtaapitäviä kohtaan yhteisön arvoja puolustettaessa. Esimerkiksi Antiokiassa askeetti puuttuivat usein oikeidenkäynteihin. Hagiografioiden tavoitteena oli vakuuttaa lukija henkilön pyhydestä, joten ne kertovat pyhimyksiin kohdistetuista odotuksista ja toiveista. Yleisesti esiintyvät väkivaltaiset ihmeillä höystetyt episodit ovat liioiteltuja topoksia. Askeetit ja karismaattiset pyhät miehet ovat lähes aina läsnä yhteenotoissa ja väkivaltaa todella tapahtui.²¹⁷

On mahdollista, että pyhä alue oli tärkeämpi polyteistisille kulteille kuin kristinuskolle ja temppelit näyttäytyivät askeeteille polyteistien kääntymisen fyysisinä esteinä. 300-luvun lopulla ja 400-luvulla pyhimyselämäkerroissa pyhimykset aiheuttivat usein konfliktin asettautumalla vastustamaan maalaisten polyteistisiä käytäntöjä. Libanioksen noin vuonna 386 mainitseminen temppeleitä tuhoavien askeettien lisäksi esimerkiksi Barsauma kierteli Syyriassa 400-luvun alussa 40 askeetin kanssa polttamassa temppeleitä ja synagogia. Valkoisen luostarin apotti Shenoute Atripelainen puolestaan tuhosi temppeleitä Ylä-Egyptissä 300- ja 400-lukujen taitteessa. Kristityissä lähteissä tuhoa seuraa usein paikallisen väestön joukkokääntyminen, mikä kertoo kenties enemmän kristittyjen kirjoittajien toiveista kuin todellisuudesta.²¹⁸

²¹⁵ Ambr. *epist.* 41,27.

²¹⁶ Hänninen & al. 2012, 353; Caseau 2004, 126.

²¹⁷ Gaddis 2005, 88, 216, 149–161. Sizgorich 2009, 124–131.

²¹⁸ Gaddis 2005, 189–190; Caseau 2004, 116, 127–128; Hänninen & al. 2012, 170–174.

Vaikuttaa siltä, että etenkin Theodosiuksen aikana paine kristittyjen taholta hyökätä perinteisten kulttien näkyviä jäänteitä vastaan kasvoi. Vuosisadan lopulla tapahtui monia kristittyjen kiihkoilijoiden hyökkäyksiä synagogia ja tempeleitä vastaan. Libanios mainitsee väkivaltaisten askeettien ryöstävän ja hajottavan maaseudun tempeleitä vedoten laittomaan uhraustoimintaan, jota hänen mukaansa kuitenkin ei enää tapahtunut. Perinteet ja taide olivat harmaata aluetta, joka voitiin tulkita tarkastelijasta riippuen maalliseksi kulttuuriksi tai pakanuudeksi. Erringtonin mukaan askeetit kokivat maaseudun perinteiset juhlat pakanallisiksi, vaikka ne oli riisuttu uhritoimituksista. Näihin aikoihin kirkko vasta alkoi yrittää integroida perinteisiä juhlia kirkollisiin juhliin ja marttyyrien muistopäiviin.²¹⁹ Askeetit nousevat esiin lähteistä määrittelevinä hetkinä kärjistämään tilanteita asettumalla näennäisen sekulaaria kulttuuria vastaan. Esimerkiksi historiallisesti epävarman tarinan mukaan askeetti Telemakhos matkusti Syyriasta Roomaan lakkauttaakseen gladiaattorinäytännöt Honoriuksen hallituskauden alussa. Askeetti Hypatios puolestaan asettui Konstantinopolin kaupunginprefekti Leontiosista vastaan, koska tämä aikoi järjestää olympialaiset. Jopa piispa suhtautui Hypatioksen suunnitelmaan epäillen, koska kisoihin ei kuuluisi uhrausta. Hypatios piti kisoja kuitenkin pakanuutena ja uhkasi hyökätä Leontiosin kimppuun julkisesti.²²⁰

Esimerkiksi Kallinikonin synagogan ja Libanioksen tempeleiden tapauksissa militantit kristityt olivat selvästi edellä lainsäädäntöä. Pyhän väkivallan harjoittaminen oli henkilökohtaisen hengellisen auktoriteetin osoitus ja valmius kuolla marttyyrina todisti väkivallantekijän oikeutetuista tavoitteista. Gaddis kertoo egyptiläisen apotti Shenouten todenneenkin, ettei mikään ole rikollista heille, joilla on Kristus. Väkivallan taustalla oli myös turhautuminen kristityksi itseään nimittävään hallintoon, joka kuitenkin oli haluton tai kykenemätön tuhoamaan polyteistejä, juutalaisia ja harhaoppisia. Lain rikkominen oli viesti valtiolle ja väkivallalla haastettiin suvaitsevaisen hallinnon tekopyhyys. Useilla kristillisillä kirjoittajilla esiintyi ajatus kristillisen lain yliveraisuudesta suhteessa maalliseen lakiin, jota oli toteltava vain niin kauan kuin se ei ole ristiriidassa uskon kansa. Valtion suvaitsevaisuus näyttäytyikin petoksena, jonka paljastamisella väkivaltaiset pyhät miehet pyrkivät muuttamaan lakeja. Valtion oli vaikea ehkäistä rikoksia, sillä kuten Kallinikonin piispan tapauksessa, väkivaltaiset välikohtaukset pakottivat hallinnon joko tuomitsemaan fanaatikot marttyyreiksi tai muuttamaan lakeja.²²¹

²¹⁹ Errington 2006, 233–245; Liebeschuetz 1972, 230–232.

²²⁰ Sizgorich 2009, 10–12, 115–118; Sandwell 2004, 45; Errington 2006, 235; Gaddis 2005, 203–205.

²²¹ Gaddis 2005, 98–102, 190–196, 202–209.

3.3 Antiokian kristillistäminen ja kristitty identiteetti

Apostolien tekojen mukaan kirkon historia Antiokiassa ulottuu jopa 30-luvulle asti. Stefanuksen marttyyriuden jälkeen Jerusalemin kristittyjä kulki Foinikian, Kyproksen ja Antiokian alueelle saarnaamaan juutalaisille ja kreikkalaisille. Jonkin ajan kuluttua apostolit Barnabas ja Paavali alkoivat myös toimia kaupungissa.²²² Antiokiasta tuli yksi kristinuskon tärkeimmistä keskuksista, joka kilpaili opillisista kysymyksistä ja vaikutusvallasta Aleksandrian ja Konstantinopolin kanssa.²²³ Antiokiassa oli niin sanottu Apostolinen tai Vanha kirkko, jonka uskottiin olevan peräisin kristinuskon näiltä varhaisilta ajoilta. ”Palaa” tuskin oli ainoa ennen Konstantinuksen hallituskautta kaupunkiin rakennettu kirkko, mutta aiempänä piispankirkkona se oli niistä tärkein. Galerius ja Maximinus tuhosivat sen 300-luvun alussa, mutta kirkko jälleenrakennettiin 320-luvun alkuun mennessä.²²⁴ Antiokia oli kenties varhaisin hellenistinen kaupunki, jossa oli suuri kristitty seurakunta. Kristittyjen määrä kaupungissa oli luultavasti melko suuri jo ennen Konstantinuksen aikaa, mikä osaltaan vaikutti siihen, miksi antiokialaiset eivät suhtautuneet innokkaasti Julianuksen uutteraan mutta lyhyeen yritykseen elvyttää kultteja.²²⁵ 300-luvun lopulla kaupungin asukkaista enemmistö, tai ainakin puolet, oli Johannes Khrysostomoksen mukaan kristittyjä ja luultavasti näitä oli kaikissa yhteiskuntaluokissa.²²⁶

Konstantinuksen ja hänen seuraajiensa uskontopolitiikka tuntui Antiokiassakin. Constantinus Galluksen toimiessa *caesarina* Antiokiassa (351–354) kaupungissa pantiin mahdollisesti toimeen jonkinlainen kulttien vaino, kuten myös Oriensin pretoriaaniprefekti Maternus Cynegiuksen aikana (virassa 384–388). Keisarit myös tukivat näkyvästi Antiokian kirkkoa. Myös kaupungin neuvosto ja keisarillinen virkamieskunta alkoivat kristillistyä ja piispat saivat laillista tuomiovaltaa. Valtion tuki ja taloudellinen vauraus mahdollistivat myös kirkon harjoittaman hyväntekeväisyyden.²²⁷ Ennen 300-lukua keisarin valta ja kaupunkielämä liittyivät tiiviisti polyteistiseen uskontoon ja jonkinlaista sekulaaria aluetta on hankala määritellä uskonnollisten instituutioiden vastakohdaksi. Kristityille ero maallisen vallan ja

²²² Ap. t. 11,19–26.

²²³ Wallace-Hadrill 2008, 14.

²²⁴ Sandwell 2004, 44; Mayer & Allen 2012, 128–130.

²²⁵ Jul. *mis.* 357D, 361D–362B, 363; Lib. *orat.* 16,47–50.

²²⁶ Joh. Chrys. *hom. in Matth.* 85,4; Trombley 1993, 109–111; Liebeschuetz 1972, 224; Sandwell 2007, 43–44.

²²⁷ Sandwell 2007, 37–39.

uskonnon välillä kuitenkin oli vähemmistöuskonnon selviytymisstrategia polyteistisessä yhteiskunnassa. Konstantinuksen jälkeen keisarin tuki muutti tilanteen kuinkin täysin. Kristittyjen aiemman minäkuvan vainottuna vähemmistönä, jonka oli yritettävä erottua muusta yhteiskunnasta, oli muututtava. Ennen kristittyjä keisareita kristittyjen suhde polyteistiseen kaupunkitilaan oli ristiriitainen, etenkin kun kristillisten yhteisöjen leviäminen ja kasvu liittyivät läheisesti kaupunkeihin. Kristittyjen oli kuitenkin pysyttävä ainakin näennäisesti erillään julkisesta elämästä. 300-luvulla tämä muuttui. Kristinusko muuttui vähemmistöuskonnosta keisarien tukemaksi uskonnoksi. Palvontamenojen muuttuessa julkisiksi kirkko sai myös vaateen julkiseen tilaan. Kultit ja kirkko kilpailivat edustuksesta julkisessa tilassa ja sen mukanaan tuomasta symbolisesta pääomasta.²²⁸

Konstantinuksen myötä kristityillä ei ollut enää tarvetta piilotella. Keisari monumentalisoi useita keskeisiä ja kristityille pyhiä paikkoja. Konstantinuksen rakentamat kirkot olivat suuria ja upeasti koristeltuja. Näin ne ilmaisivat hänen Jumalansa suuruutta, hänen henkilökohtaista jumalsuhdettaan, hänen omaa valtaansa sekä kristittyjen uutta asemaa valtakunnassa. Lisäksi ne kilpailivat temppelien kanssa. Esimerkiksi Antiokiassa huomattavin kristillinen rakennus oli Antiokian keisarillisen palatsin viereen rakennettu kahdeksankulmainen Suuri eli Kultainen kirkko. Konstantinus oli aloittanut rakennusprojektin vuonna 327 ja se valmistui Constantius II:n aikana vuonna 341. Suureellinen projekti keskeisellä paikalla oli selkeä viesti hallitsijan ja kirkon suhteesta ja kristinuskon uudesta julkisesta roolista kaupunkitilassa. Vanhan ja Kultaisen kirkon lisäksi kaupungista tunnetaan ainakin noin vuonna 380 valmistunut Pyhän Babylaan kirkko ja Makkabealaisten kirkko juutalaiskaupunginosassa. Kaupungissa ja sen lähistöllä oli näiden lisäksi runsaasti pienempiä kirkkoja ja marttyyripyhäkköjä.²²⁹

Arvovaltakilpailun lisäksi pyhäköitä ja pyhimysten jäänteitä käytettiin suuremminkin polyteistisiä kultteja vastaan valloittamaan pyhää tilaa. Antiokiassa *caesar* Gallus (351–354) siirsi Pyhän Babyllaksen luut hautausmaalta Dafnessa kaupunginosassa sijainneen Apollonin oraakkelitemppelin *temenoksen* sisään rakennettuun marttyyripyhäkköön. Julianus siirsi luut yrittäessään puhdistaa temppeliä, mutta se paloi pian tämän jälkeen. Julianus syytti tuhosta kristittyjä tuhopolttajia, Ammianus huolimattomasti käsiteltyä kynttilää ja Khrysostomoksen mukaan Jumala poltti temppelin.²³⁰ Dafnessa oli myös 300-luvun lopulla vielä juutalaisten hallinnoima ilmeisesti makkabealaisten äitiin liittynyt pyhäkkö, jonka Matrona-nimisessä

²²⁸ Sandwell 2004, 35, 43.

²²⁹ Curran 2000, 90–92, 116–117; Mayer – Allen 2012, 130–132; Sandwell 2004, 43–44; Trombley 1993, 115.

²³⁰ Amm. 22,13,1–3; Joh. Khrys. *de Bab. contra Jul.* 8–9.

luolassa harjoitettiin kristittyjen parissa suosittuja *incubatio*-hoitoja.²³¹ Luultavasti makkabealaisten kultin suosion vuoksi, sitä yritettiin kristillistää ja myös kaupungin muurien sisäpuolelle rakennettiin mahdollisesti Theodosiuksen hallituskaudella 300-luvun lopulla Makkabealaisten kirkko. Joskus 300–500 -lukujen aikana myös Dafnen pyhäkkö siirtyi kristittyjen haltuun. Itäisen Välimeren alueella monilla pyhillä paikoilla oli useita palvojaryhmiä. Esimerkiksi pyhä hauta alkujaan Afroditen tai jumalattaren seemiläisen vastineen kulttialue ja Abrahamiin liitetty juutalaisten ja kristittyjen kunnioittama Mambren tammi oli polyteistisen temenoksen alueella. Alueiden muutos ja ottaminen vain kristittyjen käyttöön oli tärkeä symbolinen voitto triumfalistisille kristityille.²³²

Antiokian kristityt nauttivat keisarien taloudellisesta tuesta ja kirkkoja rakennettiin kaupunkiin ja sen lähistölle. Antiokiassa oli vanhastaan hellenistisen kaupungin julkiset kultit tempeleineen. Uusia ei enää rakennettu, eikä julkisia varoja enää käytetty niiden kunnostamiseen. Tärkeitä kaupungissa kunnioitettuja jumaluuksia olivat etenkin Zeus, Apollon, muusa Kalliope ja Antiokian Tykhe, joka oli kaupungin erityinen suojelija. Aiemmin mainittu Dafne oli oraakkeli-pyhäkköineen tärkeä Apollonin palvonnan keskus, jossa jumalan kerrottiin jahdanneen alueelle nimensä antanutta nymfiä. Näitä perinteisiä kreikkalaisia jumaluuksia palvottiin yhdessä paikallisten syyrialalaisten jumaluuksien kanssa. Tiedämme useiden kaupungissa sijainneiden temppelien säilyneen, joskin etenkin Galluksen viipyessä kaupungissa useampia pieniä luultavasti tuhottiin. Tempelien säilymisestä huolimatta kulttitoimintaa oli hankala jatkaa edes Julianuksen keisariaikana. Joidenkin temppelien koristeet oli poistettu, useita oli annettu virkamiesten päämajoiksi ja niiden omaisuutta oli siirretty valtiolle ja kirkolle jo Konstantinuksen aikana. Esimerkiksi Artemiksen temppelistä oli viety koristeet Constantiuksen aikana, Tykhen temppeli riisuttiin koristeista vuonna 359 ja sitä käytettiin luokkahuoneena tai kokoontumistilana, muusien temppeli otettiin vuonna 355 *comes orientis* Felicianuksen päämajaksi ja vuonna 386 Dionysoksen temppeliä käytettiin tuomioistuimena. Nemesiksen temppeli purettiin vuonna 387.²³³

Tempelien maaomaisuuden takavarikointi ja julkisen rajoituksen puute köyhdyttivät niitä. Tämä tarkoitti, ettei niillä ollut enää mahdollisuutta järjestää kulkueita ja juhla-aterioita, jolloin kulttijuuhlien yhteisöllinen aspekti katosi.²³⁴ Jotkin juhlat, kuten Dafnen Apollonin festivaali, olivat menettäneet suosiotaan jo Julianuksen vieraillessa kaupungissa ja etenkin Galluksen

²³¹ Joh. Khrys. *hom. in Tit.* 3,2.

²³² Mayer & Allen 2012, 90–93, 135–138, 143–145; Trombley 1993, 112; Eus. v. *Const.* 3,26, 51–53.

²³³ Sandwell 2007, 39–47.

²³⁴ Caseau 2004, 114.

hallinnoidessa kaupunkia Constantius II:n hallituskaudella tilanne oli erityisen tukala kulttien julkiselle roolille.²³⁵ Toisaalta monet vanhat juhlat kuitenkin jatkuivat uhritoimituksista siistityssä työstetyssä muodossa jopa 500-luvulla Antiokiassa ja muuallakin valtakunnassa. Uudenvuodenjuhla sisälsi kolme päivää juhlimista, juomista, kulkueita, lahjoja ja hevoskisoja.²³⁶ Varhaiskevään Poseidonin juhlassa järjestettiin laukkakisat, Artemiksen juhlassa nyrkkeilyotteluita ja Kalliopen juhlan yhteydessä teatteriesityksiä ja valjakkokisoja, joka oli Julianuksen jälkeen mahdollisesti juhlan ainoa ohjelmanumero. Antiokiassa järjestettiin myös neljän vuoden välein Zeuksen kunniaksi olympialaiset keisari Claudiuksen ajalta alkaen ainakin vuoteen 520 saakka ja kisojen suosio mahdollisesti kasvoi huomattavasti 300-luvun lopulla.²³⁷

Juhlat olivat tärkeää viihdettä, josta kaupunkilaiset eivät suostuneet luopumaan. Vaikka kristityt johtajat tulkitsivat kultteihin pohjautuvat juhlat usein yhä pakanallisiksi, kristityt hallitsijat näkivät ne yhteisöllisyyttä vahvistavina ja pyrkivät suojelemaan niitä. 300-luvun lopun ja 400-luvun kristityt varmasti osallistuivat julkisiin juhliin ja rahoittivat niitä, niiden taustasta huolimatta.²³⁸ Toisaalta vanhoja juhlia korvattiin kristillisillä, jolloin niiden elementtejä siirtyi osaksi kristillistä juhlaperinnettä. Esimerkiksi vuonna 376 joulua alettiin Antiokiassa viettää Sol Invictuksen päivänä. Kirkko kehitti juhlakalenteria ja marttyyrien muistopäivät korvasivat aiemmat paikallisten jumalien juhlat ja haastoivat ne kaupunkien suojelejoina. Myös kaupunkien aiempi myyttinen historia korvautui kristillisellä paikallisten marttyyrien historialla. Vuonna 389 keisari Theodosius poisti perinteisten juhlapäivien erityisaseman sallimalla niiden aikana oikeudenkäynnit, mutta määräsi esimerkiksi sunnuntait ja pääsiäisen vapaiksi oikeuskäsittelyistä.²³⁹ Kristityt siis tekivät kaupungin julkisesta elämästä ja uskonnollisesta ajasta omaansa.²⁴⁰ 300-luvun kehityksen myötä perinteisiä kultteja ei enää voi kutsua julkiseksi uskonnoksi perinteisessä mielessä. Samaan aikaan suuri osa kaupungin väestöstä kääntyi johonkin kristinuskon muotoon niin ylemmistä kuin alemmistakin

²³⁵ Julian. *mis.* 362.

²³⁶ Lib *orat.* 9; Joh. Khrys. *in Kalend.*

²³⁷ Malalas 417; Liebeschuetz 1972, 137–140, 228–232; Sandwell 2004, 43–44; Sandwell 2007, 40–43; Caseau 2004, 114, 154–155; Hänninen & al. 2012, 191–199.

²³⁸ *Cod. Theod.* 16,10,3, 8, 17; Trombley 1993, 17–20.

²³⁹ *Cod. Theod.* 2,8,19

²⁴⁰ Liebeschuetz 1972, 137–140, 228–232; Sandwell 2004, 43–44; Sandwell 2007, 40–43; Caseau 2004, 114, 154–155; Hänninen & al. 2012, 191–199.

yhteiskuntaluokista.²⁴¹ Kääntymisiä tosin oli monen tasoisia. Vanhat käytännöt jatkuivat ja monesti kristinusko sulautui varhaisempaan uskontoon kuten juhlien tapauksessa.²⁴²

Caseaun mukaan yksi 300-luvun suurista muutoksista on polyteismin muuttuminen julkisesta yksityiseksi. Varakkaat saattoivat yhä tukea temppeleitä, mutta tämä tapahtui yksityishenkilön asemassa. Curranin mukaan juuri Gratianuksen toimet tekivät polyteismin yksityiseksi uskonnoksi, jolla ei ollut enää suhdetta valtioon. Gratianus veti kulteilta valtion tuen ja etäännytti itsensä niistä kieltäytymällä papistojen johtoasemasta. Vaikka kaikki palvonta ei sinänsä ollut vielä kiellettyä oli valtion tuen poistaminen ja keisarin kääntyminen toiseen uskoon perinteisille kulteille suuri arvovaltatappio. Suuri osa vestaalien ja muiden roomalaisten papistojen arvovallasta katosi tuen ja etuoikeuksien myötä Gratianuksen aikana ja kaikki papistot menettivät etuoikeutensa lopulta vuonna 396.²⁴³

Kaupunkien neuvostot muodostavan paikallisen yläluokan edustajat olivat velvollisia kaupunkien taloudesta sekä hallinnosta ja tärkeitä niiden kulttuurielämälle ja *paideialle*.²⁴⁴ 300-luvun lopulla suuri osa antiokialaisista oli jo kristittyjä, mutta etenkin yläluokassa melko suuri, mutta pienenevä, osa vastusti vielä kääntymistä. Osa Libanioksen lähipiirin aristokraattisukujen edustajista oli kirjeenvaihdon perusteella polyteistejä ja älymystön piirissä polyteismi säilyi 400-luvulle.²⁴⁵ Kulttitoimintaa tukeneella yläluokalla oli yhtenäinen kulttuuri ja paljon resursseja. Monet vauraat aristokraatit myös palvelivat valtakunnan korkeissa hallinnollisissa viroissa. Keisari ei voinut pakottaa heitä suoraan, vaan tarvitsi heidän tukeaan. Kuitenkin keisarin kääntyminen vaikutti väistämättä myös aristokratiaan, sillä keisari oli aristokraattisen järjestelmän huipulla. Nimittämällä uusia kristittyjä aristokraatteja keisarit saattoivat hiljalleen kristillistää yläluokkaa.²⁴⁶

300-luvun lopulla tilanne kirkon ja kaupungin välillä oli vielä epäselvä. Esimerkiksi Antiokiassa Johannes Khrystostomos asetti vastakkain kaupunkielämän ja kirkon arvot. Kuitenkin kristityt ja polyteistiset virkamiehet sponsoroivat kaupunkia ja toimivat erillään uskonnosta yhteisön aktiivisina jäseninä. Yläluokan sisäinen yhtenäisyys tasoitti uskonnollisia näkemyseroja ja julkinen elämä ja virat oli sekularisoitu niin ettei niiden välttämättä katsottu liittyvän polyteistiseen uskontoon, jolloin uskontojen välillä ei ollut konfliktia. Tämä näkyy

²⁴¹ Sandwell 2007, 41–45, 132–134.

²⁴² Trombley 1993, 176, 182–184.

²⁴³ Curran 2000, 208, 217; Caseau 2004, 214; *Cod. Theod.* 16,10,14.

²⁴⁴ Trombley 1993, 168.

²⁴⁵ Liebeschuetz 1972, 224–228.

²⁴⁶ Salzman 2002, 4–6, 73–77, 178–180.

esimerkiksi siinä, että vaikka julkinen rakennustoiminta oli vilkasta 300-luvun lopulla ja uusia temppeleitä ei enää rakennettu, virkamiehet eivät alkaneet rakentaa kaupunkiin kirkkoja, vaan useimpien taustalla olivat ilmeisesti paikalliset piispat. Esimerkiksi Roomassa Konstantinus rakensi muurien sisälle ainoastaan Lateraanikirkon, mutta muuten piispat olivat keskeisiä kirkkojen rakennuttajia Rooman keskustassa. Antiokiassa puolestaan Konstantinusta ei mainita Apostolisen kirkon uudelleenrakennuksen yhteydessä 300-luvun alkupuolella ja piispa Flavianus rakensi Pyhän Babylaan kirkon vuosina 381-404. Kaupunkien maalliset vallanpitäjät ja yläluokan edustajat pyrkivät välttämään vastakkainasettelua, mutta kirkko ja uskonnolliset johtajat eivät aina hyväksyneet jakoa uskonnollisen ja maallisen välille.²⁴⁷

Yrittäessään luoda antiokialaisille ensisijaisesti kristillistä identiteettiä, Khrysostomos näki kreikkalaisen elämäntavan demonisena ja kokonaisvaltaisena ja että siitä oli etäännyttävä mahdollisimman kauas. Hänelle ei riittänyt, että kaupungin asukkaat olivat kristittyjä, vaan uskon tuli määrittää kaikkia elämän osa-alueita. Khrysostomos piti ”pakanallisena” esimerkiksi julkista elämää, kuten teatteria, kaupungin festivaaleja, kaupankäyntiä, oikeudenkäyntejä ja julkista vaurauden esittelyä. Hän suhtautui kriittisesti myös kristittyjen ja polyteistien kanssakäymiseen arkielämässä. Tämä kaikki liittyy Khrysostomoksen pyrkimykseen määritellä rajoja kristittyjen ja muiden ryhmien välille. Sekulaaristenkin toimien leimaaminen pakanallisiksi liittyi osaltaan myös tarpeeseen määritellä kunnollista kristillistä elämää tilanteessa, jossa se oli vasta hiljattain noussut viralliseksi valtauskonnoiksi. Toisaalta kaupunkielämän määrittely uskonnollisin termein oli vastalause niille, jotka pitivät sitä sekulaarina. Kristillistyminen tarkoittaisi sitä, ettei sekulaarille piirille olisi lopulta tilaa. Khrysostomos ei halunnut sallia neutraalia tilaa, jossa kristityt ja muut voisivat olla kanssakäymisessä. Askeetit edustivat Khrysostomokselle täydellistä kristillistä elämää ja kaupunkielämän vastakohtaa vailla omaisuutta, haluja, julkisen elämän päämääriä tai sosiaalisia kontakteja. Näitä jäljitellen myös antiokialaisten pitäisi antaa kristillisyyden lävistää kaikki elämänsä osa-alueet arjessaan.²⁴⁸

²⁴⁷ Sandwell 2004, 45 – 46; Curran 2000, 117, 156; Mayer & Allen 2012, 130, 142.

²⁴⁸ Sandwell 2007, 89–90, 114–116, 137–141, 210; Sandwell 2004, 48–53; Gaddis 2005, 24; Sizgorich 2009, 24–25.

3.4 Antiokian maaseudun kristillistymisen

Rooman valtakunta kristillistyi eri tahtiin. Kristinusko oli leimallisesti kaupunkien uskonto, kun taas maaseutu piti kiinni traditioista ja pysyi yleensä pidempään polyteistisenä.²⁴⁹ Esimerkiksi Antiokiassa kristittyjen määrä oli luultavasti melko suuri jo ennen Konstantinuksen aikaa, mutta sen maaseudulla kristillistymisen eteni hitaammin ja epätasaisesti. Kristinuskon leviämisestä Antiokian lähiseudulla ei tiedetä juuri mitään ennen 200-luvun jälkipuoliskoa ja varhaisin viittaus on Eusebioksen maininta vuonna 268 pidetystä Antiokian synodista.²⁵⁰ Antiokian alueen piirtokirjoituksia tutkineen Frank Trombleyn mukaan aiemmin on ajateltu, että kristinusko alkoi levitä idässä voimakkaasti jo Milanon ediktin jälkeen. Epigrafinen aineisto ei kuitenkaan tue tätä näkemystä, vaan maaseudun kristillistymisen oli myöhempää ja jatkui pidempään. Kirkoista ei ole varmaa tietoa ennen 300-lukua. Antiokian itäpuolisen kalkkikiviylängön kirkoista vain seitsemän on ajoitettavissa ennen vuotta 400 ja vain kaksi niistä on suuremmalle seurakunnalle tarkoitettuja kolmelaivaisia basilikoja. Suurin osa kirkoista rakennettiin vasta 500-luvulla. Rakennusten puuttuessa suurimmalla osalla seurakunnista ei ollut vakituista pappia tai diakonia, vaan niitä palvelivat kyliä kiertävät *periodeutai*-papit.²⁵¹

Temppelet jakautuivat Caseaun mukaan lailliselta statukseltaan kahteen kategoriaan. Julkiset temppelet sijaitsivat itäisellä maaperällä ja olivat keisarin pyhittämiä tai hänen nimissään pyhitettyjä. Toiseen kategoriaan kuuluivat yksityiset temppelet, jotka olivat joko yhteisöjen, esimerkiksi kaupunkien tai kylien, tai yksityishenkilöiden omistamia. Yksityisiä pyhäkköjä sai rakentaa ja purkaa vapaasti. Lain silmissä vain pieni osa temppeleistä oli pyhiä, kun taas enemmistö oli yksityisiä uskonnollisia rakennuksia.²⁵² Kaupunkien hallinnoimien temppeleiden toiminta rahoitettiin kaupunkien rahastosta, mutta kuvernöörit valvoivat niitä ja toimenpiteet vaativat keisarien hyväksynnän. Kristityt keisarit eivät luultavasti ainakaan Gratianuksen jälkeen hyväksyneet rahankäyttöä kaupunkien kulttirakennuksiin, mutta toisaalta myös niiden tuhoaminen vaati keisarillisen luvan. Keisareilta ja yhteisöjen veroista koostuvan julkisen rahoituksen loppumisesta ja temppeleiden maaomaisuuden takavarikoinnista huolimatta 300-luvun lopulla suurin osa maaseudun temppeleistä saattoi vielä yksityisten maanomistajien rahoittamina jatkaa toimintaansa. Niiden säilyminen oli kuitenkin riippuvaista ympäröivän

²⁴⁹ Hänninen & al. 2012, 340.

²⁵⁰ Euseb. *hist. eccl.* 7,5.

²⁵¹ Trombley 2004, 59; 1994, 249–250.

²⁵² Caseau 2004, 109–111.

alueen väestön ja etenkin maanomistajien uskonnollisesta vakaumuksesta. Kristittyjen käännyneiden odotettiin hävittävän kotialttarinsa ja myös kristittyjen maanomistajien odotettiin 300-luvun edistyessä purkavan maillaan sijaitsevat pyhäköt.²⁵³

Yhteisöjen ja varakkaiden maanomistajien rahoittamat maalaistemppelit olivat Antiokian lähistöllä ja muualla valtakunnassa tärkeä osa yhteisöjen sosiaalista rakennetta. Festivaalikalenteri määritteli maalaisväestön elämää, eivätkä juhlat luultavasti loppuneet uhrauskiellon vuoksi.²⁵⁴ Lainsäädännön vaatimien uhrien loppuminen ei päättänyt yksityisesti harjoitettua uskontoa tai perinteisiä juhlia.²⁵⁵ Polyteistinen yläluokka, suurmaanomistajat ja kylien johtajat saattoivat jopa vastustaa Theodosiuksen sulkemaan määräävää lainsäädäntöä. Vuonna 392 säädetty laki määräsi uhraukseen käytetyn maan takavarikoitavaksi ja sakkoja uhraustoiminnan jatkumisesta tienneille maanomistajille. Lain valvominen oli vaikeaa, eikä maaseudun polyteistien tai myöskään askeettien toimia kyetty juuri hillitsemään.²⁵⁶ Yksityiset pyhäköt saattoivat pysyä auki ja diskreetit yksityiset uhraukset jatkua 400-luvun ajan. Caseaun ja Trombleyn mukaan eräiden temppeleiden toiminnasta on arkeologista todistusaineistoa jopa 500-luvulle asti. Esimerkiksi Ateenan Asklepieionissa annettiin yksityisiä uhreja *incubatio*-hoitojen yhteydessä vielä vuonna 480. Egyptissä kultit jatkuivat Aleksandrian Serapeionin tuhon jälkeen 400-luvun ajan suiston Kanopoksesta eteläiseen Filaen. Filaessa Isiksen temppeli toimi ilmeisesti vielä 500-luvulla ja muutettiin kappeliksi vasta vuonna 540. Caseaun mukaan on kuitenkin selvää, että virallinen institutionaalinen kulttitoiminta temppeleissä päättyi 300- ja 400-lukujen taitteessa. Asukkaat eivät kuitenkaan kääntyneet heti kristityiksi ja paikallistasolla käytännöt saattoivat säilyä pidempään.²⁵⁷

Antiokian itäpuoliselta kalkkikiviylängöltä on identifioitu 21 polyteististä temppeliä tai kulttipaikkaa. Yleensä nämä olivat pieniä syyrialais-roomalaista mallia olevia temppeleitä, jotka koostuivat suorakulmaisesta cellasta, jonka edessä oli pylväikkö. Jumaluudet kuuluivat seemiläiseen pantheoniin, mutta jumalten nimet ja kulttien terminologia oli osittain hellenisoitu. Syyrialaiset temppelit sijaitsivat tyypillisesti korkeilla paikoilla. Yksi tärkeimmistä jumaluuksista oli Danan tasankoa hallitsevalla Koryfe-vuorella (nyk. Jabal Shaykh Bararkat) palvottu paikallinen taivasta ja sateita hallinnut Baal, joka tunnettiin nimellä Zeus Madbakhos (*madbakh* aram. alttari) tai Zeus Bomos. Jumaluus tunnettiin myös nimellä

²⁵³ Caseau 2004, 111, 120, 131.

²⁵⁴ Caseau 2004, 105, 113.

²⁵⁵ Liebeschuetz 1972, 224; Trombley 2004, 64–68.

²⁵⁶ Trombley 1993, 13; 1994, 143–144.

²⁵⁷ Caseau 2004, 114 – 116, 134, 137; Trombley 1993, 12.

Zeus Tourbarakhos (”siunatun vuoren Baal”). Koryfen temppelissä palvottiin myös Symbaitylos-nimistä hedelmällisyysjumalatarta. Maaseudun jumalat näyttävät usein liittyneen sateeseen ja hedelmällisyyteen ja osa kulteista säilyi 300-luvun loppuun asti. Koryfen Zeuksen kultti oli levinnyt laajalle alueella ja jatkui vielä Julianuksen kuoleman jälkeen. Tournonista (nyk. al-Husn) löytynyt piirtokirjoitus kertoo, että kaupungin neuvosmiehet ja kultin ylipappi korjasivat kaupungin Zeus Koryfaioksen temppelin vuonna 367/8, mikä antaa olettaa, että kultti olisi jatkunut vielä Valensin hallituskaudella.²⁵⁸ Vaikka Orontes-joen laakso kristillistyi nopeasti 300-luvulla Tournonin temppeli saattoi Trombleyn mukaan olla toiminnassa vielä vuonna 396, johon ajoittuu viimeinen nimetty votiivipiirtokirjoitus.²⁵⁹ Antiokian lähistön kulttien Libanioksen vielä noin 386 mainitsevat papistot hajotettiin vasta Arcadiuksen ja Honoriuksen säädöksellä vuonna 396 ja Tournonin temppeli vaikuttaa toimineen uskonnollisena keskuksena paikallisten polyteistien lisäksi myös Antiokian läheisyyteen sijoitetuille sotilaille ainakin tähän asti.²⁶⁰

Kristillistymisen myötä Antiokian kalkkikivitasangon temppeleitä kohtasi systemaattinen tuho, niin että rakenteelliset jäänteet tai piirtokirjoitukset ovat enimmäkseen mitättömiä.²⁶¹ Myös Koryfen temppelin Zeus Madbakhoksen kultti ilmeisesti lakkautettiin vuoteen 407 mennessä, sillä sen *temenokseen* liittyvässä presbyteeri Rufianoksen pystyttämässä rakennuksessa on ”yksi Jumala ja hänen Kristuksensa” -piirtokirjoitus.²⁶² Vastaavia piirtokirjoituksia ilmestyi tällöin myös kolmeen lähikylään, joten kristinusko ilmeisesti tuli vallitsevaksi temppelin sulkemisajan tienoilla. Trombley epäilee, että sulkemisajankohta voisi sijoittua piispa Flavianuksen (381–404) myöhäiskauteen, jolloin Trombleyn mukaan kristittyjen askeettien tiedetään asettuneen vuoren rinteille. Kristilliset piirtokirjoitukset asumusten ovien kamanoissa, haudoissa ja temppeleissä sekä temppeleistä viedyt *spoliat* ovat tärkeä indikaattori uskonnollisesta muutoksesta kalkkikivitasangolla.²⁶³ Etenkin ”yksi Jumala” -formula liittyy usein temppelien sulkemiseen ja on suunnattu kultteja vastaan. Uhrauksen loppuminen temppeleissä ei kuitenkaan päättänyt yksityisesti harjoitettua uskontoa ja tunnustuksettomat piirtokirjoitukset hautakivissä ja karmeissa jatkuvat koko 400-luvun kontrastina kristillisille. Antiokian läheisen kalkkikiviylängön varhaisin tunnettu kristillinen piirtokirjoitus ajoittuu

²⁵⁸ IGLS 652.

²⁵⁹ IGLS 655.

²⁶⁰ Trombley 2004, 59–62; 1994, 136–140, 247–248, 274–279; Lib. *orat.* 30,8.

²⁶¹ Trombley 1994, 247–248.

²⁶² IGLS 477.

²⁶³ Trombley 2004, 61–63.

vasta vuodelle 336/7.²⁶⁴ Piirtokirjoitusten määrän kasvusta päätellen alueen varsinainen kristillinen murros vaikuttaa olleen vuosina 363–425. Viitteitä yksittäisistä kääntymisistä on kuitenkin aina noin vuoteen 500 asti. Polyteistisiä piirtokirjoituksia puolestaan on hyvin vähän 360-luvun jälkeen. On mahdollista, että käännynnäiset tuhosivat merkkejä aiemmista kulteista, minkä vuoksi ne ovat aliedustettuina. Tästä syystä tiedämme enemmän ensimmäisistä kristityistä kuin viimeisistä polyteisteistä. Viitteitä kristittyjen puutteesta antaakin juuri kristillisten piirtokirjoitusten puute taloissa tai haudoissa.²⁶⁵

Alueiden kääntyminen riippui paljon paikallisista oloista, kulkuyhteyksistä, maanomistajista ja kylien sosiaalisesta yhteenkuuluvuudesta.²⁶⁶ Antiokian läheisen kalkkikivitasangon keskellä on Danan tasanko, jossa kulkee roomalainen tie Antiokian ja Beroean välillä. Kalkkikivitasanko jakautuu karkeasti neljään alueeseen: Djebel Sim'an, Djebel Halaqah, Djebel Barisha ja Djebel Riha.²⁶⁷ Djebel Barishan alueella kristittyjä jo ennen Julianuksen kuolemaa.²⁶⁸ Djebel Sim'anin kristillistäminen pääasiassa 363–407, jolloin enimmäkseen piirtokirjoitukset syntyivät. Muista Jabal Sim'anin kylistä oli jäljessä Kafr Nabun alue, jonka Pyhä Akhaos ilmeisesti käännnytti vasta 400-luvun puolivälissä. Aikuiskasteet myös jatkuivat koko alueella läpi 400-luvun. Esimerkiksi Bradista on löytynyt portista vuodelta 496 piirtokirjoitus, jossa yhden rakentajista mainitaan olleen νεόκτιστος, joka viitanee hiljattain tapahtuneeseen kasteeseen.²⁶⁹ Djebel Halaqahin alueelta piirtokirjoituksia on vain vähän ja kristilliset ovat myöhäisiä. ”Yksi Jumala” -formulaa esiintyy vasta 400-luvun viimeisinä vuosikymmeninä ja ensimmäinen kirkko rakennettiin vasta myöhään 400-luvulla. Vaikuttaakin siltä, että alue vastusti kristinuskkoa vuosisadan pidempään kuin useimmat sen läheiset alueet.²⁷⁰ Trombleyn mukaan vaikuttaa siltä, että kristillistyminen Antiokian maaseudulla ei ollut aalto vaan eteni tipoittain ja talokunta kerrallaan ilmoitti päätöksestään karmiin kaiverretulla piirtokirjoituksella. Levittäytyminen vaihteli eri alueilla ja polyteistejä säilyi jonkin aikaa taskuissa.²⁷¹

Kristillistyminen alkoi kunnolla Syyrian maaseudulla askeettien asetuttua kaupunkien takamaille 300-luvun puolivälissä. Nämä levittäytyivät etenkin Julianuksen kuoleman jälkeen 363 ja Flavianuksen ollessa Antiokian piispana (381–404). Libanioksen puhe 30 on yksi

²⁶⁴ IGLS 594.

²⁶⁵ Trombley 2004, 64–66; Trombley 1994, 134–135, 247–253.

²⁶⁶ Trombley 1994, 274.

²⁶⁷ Trombley 1994, 247–248.

²⁶⁸ Trombley 1994, 268–274.

²⁶⁹ Trombley 1994, 264–263; 2004, 68.

²⁷⁰ Trombley 1994, 163–164, 266–267.

²⁷¹ Trombley 1994 262, 311.

harvoista polyteistisistä kirjallisista lähteistä, jotka kuvaavat uskonnollista muutosta alueella. Noin vuodelle 386 ajoittuvassa nimellisesti Theodosiukselle osoitetussa puheessa kerrotaan radikaalien kristittyjen askeettien ryöstävän ja hajottavan maaseudun temppeleitä sekä häiritsevän perinteisiä juhlia vedoten laittomaan uhraustoimintaan. Aggressiivinen toiminta muistuttaa Shenoute Atripelaisen johtamien askeettien toimintaa Niilin laaksossa 400-luvulla.²⁷² On selvää, että maaseudun perinteiset festivaalit jatkuivat vähintäänkin lainsäädännön asettamin teknisin rajoituksin. Veriuhrit olivat kiellettyjä, mutta pyhäkön luona vietetyt juhla-ateriat, juomauhrit, suitsukkeet, hymnit ja invokaatiot olivat Libanioksen tulkinnan mukaan sallittuja.²⁷³ Kristityt askeetit eivät hyväksyneet eroa sallittujen ja kiellettyjen palvontamenojen välillä, sillä he ymmärsivät oikein kulttien käytännössä jatkuneen ja heidän näkökulmastaan palvonnan kohde oli yhä samaa demonien kunnioittamista. Trombleyn ja Liebeschuetzin mukaan piispojen tukemilla 300-luvun puolivälin jälkeen voimistuvilla askeeteilla lienee ollut merkittävä rooli maaseudun kääntymisessä. Antiokian lähistön askeettien toimilla oli Antiokian piispa Flavianuksen (381–404) ja mahdollisesti myös idän pretoriaaniprefekti Maternus Cynegiuksen hyväksyntä.²⁷⁴

Lainsäädäntö reagoi usein vallitseviin olosuhteisiin, mutta toisaalta lait sekä hallinnon ja virkamiesten koventuneet asenteet saattoivat myös rohkaista väkivaltaisia kristittyjä. Libanioksen mukaan askeetit vetosivat uhrauksen kieltävään lainsäädäntöön hyökätessään temppeleitä vastaan. Libanios kuitenkin huomauttaa, että Theodosius ei ollut määrännyt niiden sulkemista puheen kirjoittamisen ajankohtana luultavasti noin vuonna 386.²⁷⁵ Lainsäädäntö oli kuitenkin rajoittanut vuonna 381 ennustamista temppeleissä kiellettyjen uhrien avulla ja jälleen vuonna 385 maksasta ja sisäelimistä ennustamista. Mielestäni on otettava huomioon, että vuoden 381 laki oli aiheuttanut epävarmuutta temppelien toiminnan laillisuudesta, ja samoin myös vuoden 385 lainsäädäntö saattoi rohkaista kristittyjä fanaatikkoja.²⁷⁶ Myös vuoden 391 lainsäädäntö oli mahdollisesti sytyke Aleksandrian piispa Theofiloksen johtamalle hyökkäykselle Serapeumia vastaan.²⁷⁷

²⁷² Trombley 1994, 134–135, 247.

²⁷³ *Lib. orat.* 30,17.

²⁷⁴ Errington 2006, 235; Trombley 2004, 60–64; 1994, 136–137, 247; 1993, 9; 68; Liebeschuetz 1972, 225, 232–237.

²⁷⁵ *Lib. orat.* 30,15–18, 50–53; Trombley 1993, 6.

²⁷⁶ *Cod. Theod.* 16,10,7, 8, 9.

²⁷⁷ Trombley 1993, 22–23.

Toinen mielestäni huomioon otettava ajallinen seikka on Antiokian läheisen Apamean piispa Marcelluksen temppelien vastainen toiminta.²⁷⁸ Marcellus purki ensin Zeuksen temppelin kaupungista. Välttääkseen kaupungin polyteistien mellakoita ja työn suuruuden vuoksi hän hankki keisarin hyväksynnän ja mahdollisesti sotilaiden tuen. Apamean temppeleiden jälkeen hän keskittyi maaseudun temppelien purkamiseen. Temppelien tuhoamisen säätävä laki on vasta vuodelta 399, joten piispa toimi oma-aloitteisesti. Marcellus kuoli vuonna 388 johtaessaan temppelin vastaista hyökkäystä Apamean Aulonissa, kun osa temppelin puolustajista löysivät taistelusta erillään pysytelleen piispan ja polttivat hänet. Provinssin neuvosto ei suostunut etsimään syyllisiä, vaan kehotti iloitsemaan piispan marttyyriudesta. Lienee todennäköistä, että helleeneiksi nimetyt puolustajat olivat neuvostossa istuvia suurmaanomistajia ja heidän alustalaisiaan. Mahdollisesti jopa yläluokkaiset kristityt olivat piispan aseellista toimintaa vastaan, sillä piispa uhkasi aristokratian vaikutusvaltaa ja omaisuutta maaseudulla. Myös Antiokiassa piispan haluttomuus hillitä askeetteja uhkasi eniten juuri suurmaanomistajia, joiden mailla yksityiset temppelit sijaitsivat.²⁷⁹

Marcelluksen toiminta osoittaa, että temppeleiden purkaminen oli vaikeaa, mikäli tarpeeksi suuri osa väestöstä ei ollut kääntynyt kristityksi. Vuoden 399 laki määräsi maaseudun temppelit purettavaksi ilman mellakkaa. Tämä tarkoitti, että purku toteutettiin paikallisten tahtiin, eikä piispojen johtamien aseryhmien toimesta.²⁸⁰ Temppelien täydellinen purkaminen oli vaikeaa ja vaati paljon työvoimaa, joten se oli ainakin suurempien temppelien kohdalla toteutettavissa lähinnä armeijan avulla. Askeetit keskittyivät ilmeisesti strategiseen osittaiseen tuhoon ja jättivät jälkeensä osittain purettuja tai poltettuja raunioita. Tuho saattoi tarkoittaa myös kulttikuvien, alttarien ja veistosten poistoa tai sinetöintiä. Aina temppeleitä ei edes koettu tarvetta purkaa, vaan temppeli otettiin arkkitehtonisen modifioinnin jälkeen kristittyjen käyttöön. Kaupunkien sisällä ja lähistöllä keisarit pyrkivät suojelemaan temppelirakennuksia ja ottamaan niitä hallinnon käyttöön.²⁸¹ Tehokkaimpia temppelien tuhoajia olivat luultavasti viranomaiset, joille kaupunkien lähellä sijaitsevat temppelit olivat houkutteleva rakennusmateriaalin lähde ja laki sallikin niiden käytön teihin, siltoihin, akvedukteihin ja muureihin.²⁸² Libanios mahdollisesti liioitteleekin osittain kertoessaan askeettien suurista laumoista ja hyökkäyksien hurjuudesta, mutta kuvaa oikeaa ilmiötä.²⁸³

²⁷⁸ Theod. *hist. eccl.* 5.21.

²⁷⁹ Trombley 1993, 123–128; 1994, 251–251; Van Nuffelen 2014, 304–309.

²⁸⁰ *Cod. Theod.* 16,10,16; Trombley 1993, 129.

²⁸¹ *Cod. Theod.* 16,10,15, 17, 18, 19,2.

²⁸² *Cod. Theod.* 15,1,36; Caseau 129–130, 136.

²⁸³ Trombley 1994, 139–140; 1993, 12, 113–114.

Theodoretos Kyrrhoslaisen antama kristitty näkökulma alueen kääntymisestä ja askeettien toimista eroaa paljon Libanioksen kuvaamasta väkivallasta ja ryöstelystä sekä Marcelluksen johtamasta aseellisesta purkukampanjasta. Theodoretos tarkasteli noin vuonna 444 julkaistussa teoksessaan *Historia religiosa* syyrialaisien askeettien ja kylien väestön suhdetta noin vuosina 380–420. Teoksessa askeetit suorittavat kaiken käännästyksen suostuttelulla ja paikallisten väkivaltaa uhmaten tullen lopulta osaksi kyläyhteisöä auttamalla sen jäseniä manaamalla, parantamalla ja toimimalla suojelejoina.²⁸⁴

Kenties varhaisin Theodoretoksen mainitsema askeetti on Ammianos, joka asettui mahdollisesti piispa Flavianuksen aikana (381–404) tai jo hieman aiemmin Koryfe- eli Jabal Shaykh Barakat -vuoren rinteeseen Teledanin kylän lähelle.²⁸⁵ On epäselvää, oliko Zeus Madbakhoksen temppeli enää tällöin auki, mutta kukkula oli siitä huolimatta saattanut pysyä pyhänä paikallisille. Askeetteja kertyi paikalle lisää ja muuttoliike oletettavasti vaikutti paikalliseen uskonnolliseen elämään. Kuten jo aiemmin mainitsin, temppeli suljettiin kristillisestä piirtokirjoituksesta päätellen vuoteen 407 mennessä, mutta on tuskin sattumaa, että kolmesta temppelin naapurikylästä on löytynyt myös ”yksi Jumala” -piirtokirjoitukset, jotka ajoittuvat vuodelle 407/8.²⁸⁶

Kilikialainen Thalaleios puolestaan asettui Gabalan lähellä kukkulalla sijainneeseen maaseututemppeleihin. Kaupunki oli kristitty, mutta vuosina 400–420 maaseudun väestö ei välttämättä vielä ollut ja Theodoretos mainitsee paikallisten lepytelleen demoneja, jotka muuten aiheuttaisivat vahinkoa ihmisille ja eläimille. Askeetti rakensi itselleen ahtaan puisen häkin *temenoksen* sisään ja voitti demonit, jotka hurjituksissaan ja kykenemättä vahingoittaa askeettia repivät oliivi- ja viikunapuita.²⁸⁷ Myöhemmin lähistön asukkaat kokivat, että askeetin rukoukset olivat saaneet aikaan ihmeitä ihmisten ja eläinten parantamiseksi.²⁸⁸ Askeetin toimet johtivat ympäröivän alueen kääntymiseen ja tämä korvasi temppelikukkulan aiemmat demoneiksi alennetut jumalat valloittamalla näiden tilan.²⁸⁹

Thalaleioksen tapaus antaa ymmärtää, että jumaliin ei enää liitetty positiivisia ominaisuuksia vaan niitä oli lepyteltävä, etteivät ne vahingoittaisi ihmisiä ja eläimiä. Positiivinen ihmisille ja eläimille annettu siunaus tuli sen sijaan askeetilta. 200- ja 300-luvuilla filosofit kirjoittivat

²⁸⁴ Trombley 1994, 134–135, 143–144; 1993, 123–126.

²⁸⁵ Theod. *hist. relig.* 4,2.

²⁸⁶ Trombley 1994, 244–255; 2004, 61.

²⁸⁷ Theod. *hist. relig.* 28,1–2.

²⁸⁸ Theod. *hist. relig.* 28,5.

²⁸⁹ Trombley 1993, 105–108; 1994, 159–161.

erilaisten δαίμων-jumalolentojen hyvän- ja pahantahtoisista luonteista. Kristityillä pyhimykset ja enkelit ottivat ajan mittaan hyvien roolin ihmiskunnan auttajina, jolloin ”daimonisoidut” jumalat ymmärrettiin salamaniskuja, rankkasateita ja tauteja aiheuttaviksi demoneiksi. Näitä peläten kristityt turvautuivat askeetteihin tai kristillisiin piirtokirjoituksiin, jotka toimivat niin demoneja kuin kiivaita kristittyjä askeettejakin vastaan. Syyrialaiset askeetit etsiytyivät temppelien lähelle harjoittamaan askeesia haastaakseen demonit ja muuttaakseen temppelit kristillisiksi pyhäköiksi läsnäolollaan.²⁹⁰

Antiokia itäpuolella temppelit sijaitsivat usein kukkuloilla, samoin kuin luostarit myöhemmin. Trombleyn mukaan paikalliset kultit ja paikkasidonnainen uskonnollinen tunne olivat liian syvällä yhteisöissä hävitettäviksi. Paikat kristillistettiin siis tarpeesta ja palveluksen kohteeksi tulivat pyhän miehen suorittaman valtauksen jälkeen pyhimykset tai enkelit. Theodoretos sanallistaa tämän teoksessaan *Graecarum Affectionum Curatio*, jonka mukaan Herra on antanut vainajansa korvaamaan jumalat ja marttyyrien muistopäivät korvaamaan niiden festivaalit.²⁹¹ Kristillistäminen olisi myös ollut vaikeampaa, mikäli vanha uskonnollinen instituutio olisi häilynyt kukkulalla kylien nähtävillä. Askeetin asettuminen temppeliin, kappelin rakentaminen ja lopulta askeetin pyhänjäännös viimeistelivät aiemman kultin hävittämisen alueelta, sillä polyteistien näkökulmasta ruumis saastutti temppeliä. Temppelirakennus saatettiin ottaa pienin muutoksin kristilliseen käyttöön tai rakentaa uusi temppelialueelle. Maatalousyhteisöillä oli tarve pyhäkön jumalalle. Mahdollisesti kyläläisten vanhojen palvontatottumusten ja näennäiskäännynnäisten vuoksi joissain kirkoiksi muutetuissa temppeleissä oli palvojien toimintaa valvova παρα/προσμονάριος.²⁹²

Kristillistymisen yhteydessä maaseudulla vaikuttaisi Trombleyn mukaan olleen merkkejä ”syyrialaisuudesta”. Esimerkiksi Jabal Sim’anin koillisosan kylissä paikallisessa nimistöissä tapahtuu kriittinen vaihdos noin vuosina 363–487, jolloin alueelle tulevat myös ”yksi Jumala”-piirtokirjoitukset ja ristit. Aiemmin yleiset nimet Antiokhos ja Seleukos harvinaistuivat 300-luvun mittaan ja kreikkalaistetut syyrialaiset nimet vaikuttavat yleistyneen etenkin Julianuksen jälkeisenä aikana. Myös Damianoksen, Ioanneksen, Kosmaksen, Sergioksen ja Symeonin kaltaiset itäisen Välimeren alueella yleiset pyhimysnimet yleistyivät tällöin. Trombleyn mukaan kristinusko vaikuttaisi toimineen ikään kuin paikallisen kulttuurin vapauttajana. Myös kreikaksi ja syyriaksi rinnakkain kirjoitettuja kristillisiä piirtokirjoituksia alkoi esiintyä

²⁹⁰ Trombley 1994, 143–144, 252–253; 1993, 99–101.

²⁹¹ Theod. *Graec. affect. curatio* 8,68–69.

²⁹² Trombley 1994, 116–117, 141–146, 161; 1993, 108–109; Caseau 2004, 109.

vuosisadan taitteessa. Syyria kehittyi erityisesti kristinuskon kirjoitetuksi kieleksi Edessan alueen aramean murteesta ja levisi kristittyjen käytössä itäisen Välimeren ja Mesopotamian alueella.²⁹³

4. Kristillisen asketismin varhaisvaiheet ja syyrialainen asketismi

Kristillinen askeesi pohjaa opillisesti vahvasti Jeesuksen puheisiin Raamatussa. Luukkaan evankeliumi (6:20–25, 9:59–62, 12:22–34, 14:25–33, 18:18–30) ylistää köyhiä, varoittaa rikkaita sekä kehottaa kodin, sukulaisten, perheen ja omaisuuden hylkäämiseen. Myös Matteuksen evankeliumissa Jeesuksen ja rikkaan miehen sananvaihto (19:16–24, myös Luukas 18:18) pitää omaisuutta ongelmallisena pelastumisen kannalta ja suosittelee selibaattia (19:10–12). Myös Paavali suosi naimattomuutta, mutta salli avioliiton käytännön syistä seurakuntalaisille torjumaan haureutta (I Kor. 7:1–9). Köyhyyden, maailman hylkäämisen, selibaatin ja neitsyyden ylistys olivat jo varhain kristittyjä ideaaleja. Paavalikaan ei yrittänyt käännättää kaikkia vaeltaviksi selibaatissa eläviksi saarnaajiksi, mutta piti sitä korkeimpana kristittynä elämäntapana.²⁹⁴

Kristillinen asketismi ei kehittynyt tyhjiössä. Moniin kreikkalaisiin ja roomalaisiin polyteistisiin kultteihin liittyi askeettisiksi tulkittavia käytäntöjä, jotka tähtäsivät harjoittajan rituaaliseen puhdistamiseen. Rituaalinen kuolemaan tai seksuaalisuuteen liittynyt epäpuhtaus ei kuitenkaan suoranaisesti liittynyt moraaliin ja oli helposti puhdistettavissa. Jumalia oli lähestyttävä puhtaana, mutta sääntöjen noudattamisen ei vielä katsottu jumalallistavan ihmistä. Juutalaisuudessa tiukat puhtaussäädökset liittyivät alkujaan ensisijaisesti uhraavaan temppelipapistoon, mutta ne laajentuivat myös muihin uskonnollisesti tiukempiin suuntauksiin. Puhtaussäädöksiä, naimattomuutta ja köyhyyttä harjoittaneet juutalaislahkot kuten essealaiset ja Aleksandrian lähistöllä ollut *θεραπευτής*-yhteisö ovat saattaneet vaikuttaa kristillisiin käsityksiin askeesista.²⁹⁵ Myös kyynikot, stoalaiset, epikurolaiset ja uusplatonistit yrittivät löytää itsekurista, niukkuudesta ja pidättyväisyydestä tien onnelliseen elämään ja keinon parantaa itsereflektiota. Etenkin vaeltavat ja yhteiskuntaa kritisivat kyynikot muistuttivat kristittyjä askeetteja. Fokuksen siirtyessä pois uhraamisesta vanha fyysisen puhtauden vaatimus

²⁹³ Trombley 2004, 66 – 67; Brock & Harvey 1987, 4.

²⁹⁴ Heikkilä 2004, 9–14; Liebeschuetz 2011, 24–26.

²⁹⁵ Finn 2009, 34–50; Liebeschuetz 2011, 9–12.

alkoi laajentua myös henkiseen puoleen. Kristitty asketismi tosin oli luultavasti vähemmän yksilökeskeistä kuin filosofiset suuntaukset ja perustui Kristuksen ja muiden raamatullisten mallien jäljittelyyn.²⁹⁶ Myös profeetta Manin (216–276) luoman manikealaisuuden vaikutus saattoi olla suuri, sillä se levisi valtakunnan itäosiin 200-luvun lopulla. Manikealaiset olivat jakautuneet ankaria ruokarajoituksia ja selibaattia noudattaneisiin valittuihin ja heitä elättäneisiin kuulijoihin.²⁹⁷

Mielenkiintoisen näkökulman varhaiseen asketismiin tarjoaa varhaiskristillinen *Didakhe*-oppikokoelma, jonka eri kerrostumat kertovat askeettien ja näitä elättäneiden varhaisten kristittyjen yhteisöjen kehityksestä mahdollisesti Syyrian tai Palestiinan alueella. Tekstin *terminus ante quem* on 165 jaa., mutta sen voi mahdollisesti olla jopa ensimmäisen vuosisadan puolivälistä.²⁹⁸ Tekstissä uskonnollisina ekspertteinä toimivat kiertelevät kodittomat askeettiset lähetyssaarnaajat, joista käytetään tekstin eri kohdissa nimityksiä opettajat, profeetat ja apostolit. Nimitysten suhde on epävarma ja ne voivat olla osin synonyymeja. Apostolin mainitaan voivan majoittua vain päiväksi tai kahdeksi. Myös profeetan, jonka aseman oikeutti kyky puhua Pyhällä hengellä, mainitaan tulevan ulkopuolelta. Nämä kiertelevät julistajat elivät hyväntekeväisyydestä, mutta eivät saaneet vastaanottaa rahaa tai vaatia mitään itselleen julistaessaan.²⁹⁹ Muissa mahdollisesti myöhemmissä kohdissa kerrotaan yhteisöjen ja vaeltajien suhteen muutoksesta. Profeetat saattoivat asettua pysyvästi yhteisöihin, joiden oli elätettävä näitä.³⁰⁰ Yhteisöillä mainitaan tässä vaiheessa olevan myös keskuudestaan valitut piispa ja diakonit, mutta näillä ei ollut kylien profeettojen tapaan hengellä puhumisen lahjaa ja myös ehtoollisrukous oli ilmeisesti vielä tässä vaiheessa profeettojen toimialuetta.³⁰¹

Kristillinen asketismi on varsinaisesti vasta 300-luvulla kehittyntä luostariliikettä vanhempi ilmiö, jota harjoitettiin jo ensimmäisellä vuosisadalla. Sen yleisin muoto lienee ollut askeettisten käytäntöjen ja henkisyyden toteuttaminen perhepiirissä. Kristinuskon ollessa vielä nuori vähemmistöuskonto jonkinlaista erakkoelämää voitiin viettää toisuskoisten keskuudessa. Saattaa myös olla, että ennen 200-lukua vallassa oli askeesiin melko maltillisesti suhtautuva raamatuntulkinta. Joka tapauksessa suurin osa kristityistä eli maailmassa ja pienempi kristitty papiston ja hartaiden maallikoiden joukko pyrki ideaaliin. Karthagolaiset Tertullianus (n. 155 – n. 240) ja Cyprianus (n. 200–258) sovelsivat Paavalin vertausta (2. Kor 11:2) seurakunnasta

²⁹⁶ Finn 2009, 9–33; Liebeschuetz 2011, 12–19, 29, 32; Chesnut 1986, 243.

²⁹⁷ Gardner & Lieu 2004, 21–24.

²⁹⁸ Halleux 1996, 320; Draper 1996, 6–7.

²⁹⁹ *Didakhe* 11.

³⁰⁰ *Didakhe* 13.

³⁰¹ Niederwimmer 1996, 321–322, 330–333; Halleux 1996, 311, 320; Schöllgen 1996, 62; *Didakhe* 10.7, 15.

Kristuksen morsiamena neitsyihin. Yhteisöt pitivät neitsyitä ja naimattomia leskiä erityisarvossa ja tukivat näitä taloudellisesti niin Karthagossa kuin myöhemmin Johannes Khrysostomoksen Antiokiassa, jossa seurakunta tuki muiden avunsaajien lisäksi 3000 neitsyttä ja leskeä.³⁰² Myös miesten selibaatti alkoi kasvattaa laajemmin suosiotaan ja seksuaaliset suhteet alettiin 200-luvulla nähdä ihmisen langenneen tilan pääoireena ja himojen tukahdutus keinona saavuttaa paratiisinkaltainen tila. Maallisten houkutusten vastustus johti myös maailmasta eristäytymiseen. 200-luvun lopulla aiempaa suuremmat joukot alkoivat vetäytyä yksinäisyyteen Egyptissä ja Syyriassa myös levottomuuksien, taloudellisen tilanteen ja vainojen takia ja muodostivat yhteisöjä, joista kehittyi tiiviimpiä varhaisia luostareita 300-luvun alussa. Suurin pako yhteiskunnasta alkoi kuitenkin vasta Konstantinuksen kääntymisen jälkeen. Vainojen päättyminen 300-luvun alussa teki marttyyrikuoleman saavuttamisen vaikeammaksi ja kristittyjen määrä kasvoi kristinuskon noustessa sallituksi ja viralliseksi uskonnoksi. Tämän kehityskulun seurauksena tiukempaa linjaa edustaneet idealistit luultavasti kokivat kristittyjen moraalin heikentyneen ja uskon rappeutuneen.³⁰³

Ensimmäisinä vuosisatoina askeettisesta elämästä esiintyi monenlaisia variaatiota.³⁰⁴ Liikkeen monimuotoisuutta heijastelee myös askeeteista käytetyt vaihtelevat nimitykset. Myös ajan kirkolliset vaikuttajat tiesivät liikkeen kirjavaksi ja jakoivat askeetit teksteissään usein eriarvoisina pitämiinsä luokkiin. Esimerkiksi vuonna 384 Hieronymus listasi kolme egyptiläisten askeettien luokkaa: säännellyissä yhteisöissä asuneet *coenobites*, yksin askeesia yhteisöjen ulkopuolella harjoittaneet *anachorites* ja suuri ryhmä, *remnuoth*, jotka asuivat kaupungeissa pienissä yhteisöissä, harjoittavat ankaraa paastoa, erottuvat pukeutumisellaan ja riitelevät pappien kanssa.³⁰⁵ *Remnuoth*-termiä vastaa luultavasti termi ἀποτακτικός, jota myös Julianus käytti verratessaan kyynikoita kristittyihin askeetteihin. Alkujaan uskonnollisesti neutraali ”yksineläjää” merkinnyt termi μοναχός esiintyy säilyneissä lähteissä ensimmäistä kertaa merkityksessä ”kristitty askeetti” Egyptissä vuodelle 324 ajoittuvassa papyruksessa, jossa ohimennen mainitaan munkki Isak. Termistö oli kuitenkin vielä 300-luvulla varsin huojuvaa.³⁰⁶ Monet askeetit asuivat asutuksen välittömässä läheisyydessä ja olivat tiiviissä kanssakäymisessä näiden kanssa sosiaalisesti ja ekonomisesti. Ἀποτακτικός viittasi alkujaan sosiaalisen aseman ja roolin hylkäämiseen sekä askeettisten käytäntöjen harjoittamiseen eli

³⁰² Joh. Khrys. *Hom in Matth.* 66,3.

³⁰³ Heikkilä 2004, 9–14; Brock 1984, 1–2; Liebeschuetz 2011, 26–29, 32–36.

³⁰⁴ Heikkilä 2004, 11–19; Liebeschuetz 2011, 34–36.

³⁰⁵ Caner 2002, 7–8; Hieronymus *epist.* 22,34.

³⁰⁶ Julianus Or. 7 123; Goehring 1999, 21–22, 53–56; Liebeschuetz 2011, 34.

henkiseen vetäytymiseen, joka ei kuitenkaan vaatinut spatiaalista vetäytymistä pois yhteisöstä. Kylien askeettien läsnäololla oli tärkeä merkitys yhteisöille näiden edustajana yliluonnollista kohtaan. Askeettien vetäytymistä yhteisön ulkopuolelle ei siis välttämättä katsottu hyvällä, sillä he veivät mukanaan Jumalan voiman.³⁰⁷

200-luvun lopulla kristittyjä askeetteja nousi spontaanisti eri puolilla. Antonios (n. 250–356) ei ollut ensimmäinen yhteisön ulkopuolelle vetäytynyt askeetti, mutta noin vuonna 357 julkaistun elämäkertansa vuoksi kuuluisin. Antonioksen elämäkerran alkuperäisenä tarkoituksena ei luultavasti ollut kuvata Antoniosta liikkeen aloittajana, vaan esimerkillisenä munkkina, joka yhdisti hurskauden fyysiseen vetäytymiseen luoden erittäin vaikutusvaltaisen kirjallisen mallin yksin kilvoittelevan anakoreetin mallin tuleville askeettipolville. Elämäkerta myös kuvaa Antonioksen saaneen vaikutteita kylien lähellä majailevilta askeeteilta ennen vetäytymistään, minkä jälkeen hänen ympärilleen kerääntyi jäljittelijöistä löyhä askeettinen yhteisö.³⁰⁸ Erottautuminen yhteisöstä nähtiin kuolemaa symboloivana itselle asetettuna rangaistuksena ja henkilökohtaisena hartauden harjoituksen muotona. Antonioksenkin mallissa erottautuminen oli askeetin tarpeiden, vierailijoiden ja noviisien vuoksi lähinnä teoreettista. Osa askeeteista vietti kiertelevää apostolien ja Jeesuksen mallia jäljittelevää elämää, jolloin korostui erakkoideaali kaikkien ystävyysuhteiden katkaisemisesta eli todellisesta eristäytymisestä.³⁰⁹ Myös institutionaalinen yhteisöllinen asketismin muoto syntyi varhain. 320-luvulla Pakhomioksen (n. 294–346) sääntö levisi Egyptin kenobiittisten yhteisöjen piirissä ja vaikutti laajalti muuallakin. Antonioksen ja Pakhomioksen kuuluisuuden vuoksi Egypti nähdään usein kristityn asketismin kotina, mutta syvällä kristinuskossa olevan maailman hylkäämiseen kannustava viestin vuoksi asketismiin päädyttiin eri puolilla itäistä Välimerta melko itsenäisesti.³¹⁰

Syyrialaisella asketismilla on omat juurensa, vaikka Egyptin vaikutus ulottui alueelle myöhemmin. Syyrian kenobiittisten yhteisöjen synty on kenties hieman egyptiläistä myöhempi, mutta Goehringin mukaan sen erilaiset käytännöt, hengellisyyden muodot ja organisaatio paljastavat sen itsenäisen alkuperän. Mesopotamian Nisibis ja Edessa olivat varhaisia syyrialaisen asketismin keskuksia, joissa Afraates (k. 345) ja Efraim (k. 373) kirjoittivat 300-luvulla syyriaksi paikallisten askeettien elämistä.³¹¹ Käsitys, jonka mukaan Syyrian ja

³⁰⁷ Goehring 1999, 1–6, 20–21.

³⁰⁸ Athan. v. *Ant.* 3, 8, 11, 14;

³⁰⁹ Heikkilä 2004, 18–20; Goehring 1999, 39–41; Liebeschuetz 2011, 37–38; Decker 12–14, 38–41.

³¹⁰ Goehring 1999, 5–8, 13–20, 158–159; Liebeschuetz 2011 39–42.

³¹¹ Liebeschuetz 2011, 42, 97; Brock 1984, 9; Goehring 1999, 23–35.

Mesopotamian asketismi olisi egyptiläistä perua ja Pakhomioksen oppilaan Mar Awgenin kautta alueelle välittynyttä on Brockin mukaan selvästi väärä, sillä tätä ei esiinny 800-lukua edeltäneissä lähteissä. Halu selittää syyrialainen asketismi egyptiläisperäiseksi johtui muun muassa Palladiuksen vaikutusvaltaisten askeettisten teosten vuoksi syntyneestä egyptiläisen luostariliikkeen arvostuksesta. Johannes Khrysostomoksen ja Theodoretoksen askeetit olivat kuitenkin paikallisen kristinuskon alkuaikoihin asti ulottuvan tradition perillisiä.³¹²

Antiokian seudulle askeesiyhteisöt levittäytyivät suhteellisen hitaasti itäiseen Syyriaan verrattuna. Ensimmäisten tunnettujen kristittyjen askeettien tiedetään asettuneen Antiokian lähistölle Beroean ja Imman kaupunkien väliin Constantius II:n aikana (337–361) ja kasvu oli nopeaa. Askeetit eivät vielä näyttäneet huomattavina Julianuksen politiikan vastustajina. Tämä kuitenkin huomasi, että vaikka Antiokian asukkaat ja Beroean neuvoston jäsenet eivät olleet innoissaan polyteismistä, päivämarssin päässä sijaitsevan Batnaen seudun asukkaat harjoittivat innokkaasti kultteja.³¹³ 380-luvulle tultaessa heidän määränsä oli kasvanut merkittävästi. Useimmat olivat syyriaa puhuvaa maaseutuväestöä. Sijaintinsa vuoksi se sai vaikutteita kreikkalaisesta, roomalaisesta ja egyptiläisestä kulttuurista. Kuitenkin myös Mesopotamian syyrialaisien askeettien vaikutus Antiokiaan ja esimerkiksi Khrysostomoksen ajatteluun oli suuri, mikä näkyi etenkin neitsyyden ja asketismin suurena arvostuksena sekä Antiokiassa esiintyvissä varhaisissa asketismin muodoissa.³¹⁴

Syyrialaiseen kristinuskoon on ilmeisesti kuulunut alusta alkaen voimakas askeettinen painotus. Luukkaan evankeliumi, joka on Sebastian Brockin mukaan perinteisesti assosioitu Antiokiaan, korostaa Jeesuksen askeettista sanomaa. Esimerkiksi Matteuksen evankeliumin vuorisaarnassa Jumalan valtakunta luvataan henkisesti köyhille (5:3), mutta Luukkaassa (6:20) materiaalisesti köyhille. Etenkin Luukkaan evankeliumi painottaa, että Jeesuksen seuraajat olivat vailla omaisuutta ja asuntoa sekä rikkoneet perhesuhteensa ja suhtautui negatiivisimmin vaurauteen, kuten esimerkiksi ”rikkaan miehen ja Lasaruksen” tapauksessa (esim. 16:19–31).³¹⁵ Matteuksen (22:30) ja Markuksen (12:25) evankeliumien mukaan ylösnousemuksen jälkeen miehet ja naiset eivät mene naimisiin vaan ovat kuin enkelit. Luukas (20:35–6) eroaa kuitenkin näistä. Brockin ja Liebeschuetzin mukaan kohta on tulkittu siten, että ne, jotka on katsottu arvollisiksi Jumalan valtakuntaan eivät mene naimisiin. Kristityn arvo näyttäytyy siis jo tässä maailmassa naimattomuutena, mikä on askeettinen innovaatio. Syyrian alueen tuotosta

³¹² Brock 1984, 3.

³¹³ Julian. *epist.* 58.

³¹⁴ Liebeschuetz 2011, 99–101; Liebeschuetz 1972, 234–238; Sandwell 2005, 252.

³¹⁵ Brock 1984, 3–4.

oli mahdollisesti myös Tuomaan evankeliumi, joka painotti ikuisen sielun ja korruptoituvan ruumiin jakoa sekä kristittyjen muukalaisuutta maailmassa. Tämä oli yleinen teema syyrialaisessa kristinuskossa ja johti askeesin erityiseen suosioon. Myös markionilaisten ja manikealaisten dualistiset järjestelmät olivat suosittuja Syyrian ja Mesopotamian alueella.³¹⁶

Antiokian kristitty koulukunta ja Khrysostomos eivät hyväksyneet Eusebioksen triumfalistista tulkintaa keisarin hallinnosta Jumalan hallintona. Sandwellin mukaan tähän vaikuttivat 300-luvun Antiokian realiteetit. Sodat rajalla, kirkon sisäinen konflikti ja polyteismin uhka todistivat, ettei universaalialia rauhaa ollut saavutettu. Jumalan valtakunta ei siis ollut vielä tullut maan päälle, eikä se edes välttämättä ollut tavoiteltava päämäärä. Antiokialainen koulukunta katsoi, ettei täydellinen kristitty elämä ollut mahdollista vielä nykyisenä maailmanaikana, vaan vasta toisen tulemisen jälkeen. Sen sijaan tässä ajassa ihanteena pitäisi olla kaiken maallisen hylkääminen. Koulukunta painotti myös ihmisen vapaata tahtoa, jota käyttäen kristittyjen olisi ponnistettava täydellisyyteen seuraten Kristuksen esimerkkiä. Vapaa tahto tarkoitti, että ihminen oli vapaa valitsemaan askeettisen enkelielämän. Tämä oli kuitenkin vain harjoittelua tulevaa Jumalan valtakuntaa varten.³¹⁷

Syyrialaisessa kristillisyydessä oli jo varhain annettu suuri painoarvo selibaatille, joka oli etuoikeutettu tie pelastumiseen ja paratiisinomaiseen tilaan. Yksi varhaisista syyrialaisen askeesin muodoista olivat siveyslupauksen tehneet avioparit, joita kutsuttiin syyrialaisella termillä *qadishe/qaddīshē*, ”pyhät”. Pyhää miestä puolestaan kutsuttiin nimellä *qaddīshā*. Nämä pyhyyttä merkitsevät termit juontuvat juuresta *qdš*, joka tarkoittaa erillään olemista. Askeetit ovat siis ympäristöstään ainakin symbolisesti erottautuneita.³¹⁸ Toinen syyrialaisen asketismin erikoinen muoto olivat niin sanotut ”liiton pojat ja tyttäret” eli *lhidaye* ja *bnay qyama*. Tällaiset jonkinlaista askeesia noudattavat selibaattia noudattavat veljeskunnat elivät paikallisten kirkkojen papiston kanssa yhteisöjen sisällä ja saivat pitää omaisuutta.³¹⁹ Näiden lisäksi esiintyi myös radikaalimpia muotoja noudattavia vaeltavia askeetteja. Nämä elivät yksin tai pienissä ryhmissä erämaassa ravintonaan juuret ja hedelmät. Heillä oli vaatteinaan sidottuja olkia ja lehtiä sekä pitkät hiukset ja kynnet. Näiden askeettien nähtiin palanneen ihmisen alkutilaan, Aatamiin ennen syntiinlankeemusta, ja he olivat vapaita keskustelemaan Jumalan

³¹⁶ Brock 1984, 4–11; Liebeschuetz 2011, 24.

³¹⁷ Sandwell 2004, 37–38; Liebeschuetz 2011, 99.

³¹⁸ Liebeschuetz 2011, 99; Brock 1984, 10–11.

³¹⁹ Kelly 1995, 18–20; Brock 1984, 8–9; Liebeschuetz 2011 98.

kanssa. Syyrian erämaa oli ympäristönä armeliaampi kuin Egypti eikä ero asutun ja aution välillä ollut niin selkeä.³²⁰

Askeeteilla oli useita funktioita yhteisöissä, jotka he olivat symbolisesti hylänneet. Marttyyrien tapaan askeetit olivat profeettojen seuraajia ja he palvelivat välittäjinä yhteisön ja Jumalan välillä. He myös imitoivat Jeesusta ottamalla osaa päivittäin tämän kärsimykseen ja suruun koko maailman puolesta. Ajatus siitä, että Kristuksen seuraajien olisi kannettava kärsimyksen ristiä jatkuvasti oli keskeinen syyrialaisessa traditiossa.³²¹ Syyrialainen asketismi oli yksilöllistä ja Syyrian virtuoosimaiset askeettiyksilöt luovat kontrastin Egyptin kenobiitteihin. Esimerkiksi kahleet, raskaat taakat, nukkumattomuus, jatkuva seisominen ja muut harjoitteet olivat yleisiä jo ennen Simeon Pylväspyhimyksen nousua pylväälle vuonna 409.³²² Syyrialaisen asketismin tarkoituksena ei egyptiläisen tapaan ollut rangaista tai alistaa ruumista, vaan esittää se uskon symbolina. Marttyyrien tuskan kestäminen teki askeetit marttyyrien kaltaisiksi. Vaikka syyrialaisen askeettien kreikkalaisen elämäkerran kirjoittanut Theodoretos Kyrrhoslainen tulkitsee esimerkiksi Simeon Styliitan (388–459) harjoittaman pylväsaskeesin dualistisesti ruumiin kuolettamisena mielen kohottamiseksi, syyrialaisessa hagiografiassa Simeonin toiminta samastetaan Raamatun profeettoihin, jotka eivät vain saarnanneet Jumalan sanaa, vaan myös elivät sitä. Simeon ei nousemalla pylväälle paennut maallista elämää, vaan teki uskon näkyväksi toimimalla sen tunnuksena.³²³

Antiokian itäpuoliselle kalkkikivitasangolle nousi 400- ja 500-luvuilla vaikuttavia kiviluostareita. Tätä ennen askeettisia vaihtoehtoja oli kuitenkin useita ja yhteisöt lienevät olleet melkoisessa käymistilassa. Askeesia saatettiin viettää kaupungissa, sen reunamilla tai erämaassa yksin tai joukossa. Harjoittaja saattoi muuttaa kotinsa yksityiseksi askeettiseksi laitokseksi tai elää ystäviensä kanssa kommuunissa jonkinlaisessa protoluostarissa, jolla ei välttämättä ollut sääntöä.³²⁴ Askeettisten käytäntöjen kirjavuudesta huolimatta kaikki muodot eivät välttämättä olleet kirkon johtavien tahojen hyväksymiä. Theodoretos oli mahdollisesti kriittinen liian vetäytyviä askeetteja kohtaan, sillä askeetin ja tätä ympäröivän yhteisön suhde on voimakkaasti esillä hänen kirjoittamissaan elämäkertoissa. 300-luvulla myös perinteinen ”henkinen avioliitto” oli vielä muodissa kirkon vastustuksesta huolimatta. Kirkko vastusti myös

³²⁰ Brock 1984, 11–12; Liebeschuetz 2011, 98–99; Brown 1989, 110–112.

³²¹ Brock 1984, 16–19.

³²² Brock 1984, 12–13; Trombley 2004, 68–67; Kelly 1995, 34.

³²³ Goehring 1999, 23–35; Gaddis 2005, 169.

³²⁴ Liebeschuetz 2011, 102–103.

pappien sekä kotiaskeettien asumista naispuolisten taloudenhoitajien kanssa, neitsyyslupauksen antaneiden naisten asumista asianhoitajien kanssa sekä miesten ja naisten sekayhteisöjä.³²⁵

Khrysostomos kuvailee kaupunkikotiin järjestettyä luostaria (μοναστήριον), jossa askeetti on kuin yksi vuorilla olevista.³²⁶ Kaupungin protoluostarit tai kristilliset kommuunit muistuttivat luultavasti perinteisiä syyrialaisia liiton poikien ja tyttärien yhteisöjä. Basileios olisi ilmeisesti halunnut Khrysostomoksen mukaansa tällaiseen, mutta tämä ei halunnut vielä hylätä leskeksi jäänyttä äitiään.³²⁷ Sokrates Skholastikoksen mukaan Libanioksen entiset oppilaat Johannes Khrysostomos, Theodoros Mopsuestialainen ja Maximos aloittivat askeettisen uransa tämänkaltaisessa nuorille kaupunkiaskeeteille suunnatussa laitoksessa (ἀσκητήριον). Tämä oli luultavasti jonkinlainen askeesikoulu, muttei varsinaisen luostari, sillä Kellyn mukaan Khrysostomos asui vielä kotonaan. Ryhmässä oli kuitenkin luostarimaisia piirteitä, sillä sen jäsenet olivat esimerkiksi tehneet sopimuksen Kristuksen kanssa pidättäytyä avioliitosta. Liebeschuetz arvelee, että yläluokkaisista idealistisista nuorista miehistä suurin osa jäi viettämään askeesielämää kaupunkiin. Khrysostomos kuitenkin huolissaan, että kaupungin löyhä moraalitilanne saattaa houkuttaa esimerkiksi pederastiaan.³²⁸ Asketismin monimuotoisuuden ja joustavuuden vuoksi Khrysostomos näyttää käyttäneen termiä μοναχός (munkki) sekä verbiä μονάζω sekä kaupungin sisällä että ulkopuolella elävistä askeeteista. Kirjoituksissaan Khrysostomos ei ole kovin kiinnostunut erilaisten askeettiyhteisöjen hallinnollisesta puolesta eikä hänellä ole sanastoa erottamaan eri muotoja toisistaan. Tärkeintä hänelle oli, että asketismi edusti parasta kristittyä elämää ja filosofista elämäntapaa.³²⁹

Johannes Khrysostomoksen teos *Adversus oppugnatores vitae monasticae* oli kaupungin ulkopuolisen askeesielämän puolustuspuhe, jolla Khrysostomos pyrki rauhoittamaan kaupunkilaisvanhempia Antiokian viereiselle Silpios-vuorelle askeettien oppiin pyrkivien poikien puolesta. Myös Khrysostomos oli vetäytynyt äitinsä kuoleman jälkeen vuorelle vuosiksi 372–376 vanhan syyrialaisen askeetin oppilaaksi. Silpioksen yhteisö oli askeettien kommuuni, jossa he asuivat omissa majoissaan. Väljillä erakkojen yhteisöillä oli jonkin verran yhteistä organisaatiota, joka yhdisti heitä luostarimaiseen yhteisöön. Khrysostomoksen mukaan ruoka, asumukset, vaatteet ja toiveet olivat yhteisiä ja kaikki oli säädelty säännöllä. Khrysostomos vertaa yhteisöä sotilasleiriin, jolla oli yhteinen päiväjärjestys ja johtaja, joka

³²⁵ Sandwell 2007, 252–256; Kelly 1995, 48–50; esim. Joh. Khrys. *Contra eos qui apud se habent virgines subintroductas* ja *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*.

³²⁶ Joh. Khrys. *adv. opp.* 3,12.

³²⁷ Joh. Khrys. *de sac.* 1,2, 5.

³²⁸ Liebeschuetz 2011, 99–104; Kelly 1995, 18–20; Joh. Khrys. *adv. opp.* 3,8.

³²⁹ Liebeschuetz 2011, 35, 103 – 104.

vastasi esimerkiksi ryhmän jäsenten herättämisestä aamuisin. Nuori Khrysostomos jäljitteli askeesimestariaan ja palveli myös useampaa askeettia. Ajan mittaan hän alkoi harjoittaa ankarampaa askeesia, ei nukkunut ja vetäytyi luolaan.³³⁰ Tällainen yksittäisten askeettiryhmien jäsenten harjoittama esimerkillisen virtuoosimaisen asketismi on osa syyrialaista traditiota. Khrysostomos joutui kuitenkin palaamaan Antiokiaan, sillä ankarat harjoitteet olivat pilanneet hänen terveytensä.³³¹

Varhaisia Antiokian seudun luostarien jäänteitä on tutkittu melko vähän. Kalkkikivitasangon luostarit koostuvat yleensä muurin ympäröimästä pienestä kappelista, pyhiinvaelluskeskuksena toimineesta yhteisön jäsenien yhteishaudasta ja lisärakennuksista, kuten monikäyttöisistä talousrakennuksista sekä vieras- ja sairashuoneista. Askeetit asuivat ilmeisesti Libanioksen kertoman mukaisesti omissa majoissaan luostarin alueella, sillä yhteisiä makuusaleja ei ole löytynyt. Egyptiläisiin tuhansienkin munkkien kenobiittiyhteisöihin verrattuna yhteisöt olivat ilmeisesti melko vaatimattomia. Luostarit on jaettu yhteisöjen jäsenmäärän mukaisesti pieniin (noin 7), keskikokoisiin (noin 14) ja suuriin (noin 30).³³² Khrysostomos esittää askeetit kaupunkielämän täydellisenä vastakohtana, mutta todellisuudessa ainakin Silpios-vuoren askeetit olivat aivan kaupungin kupeessa ja heidän kuvataan käyneen useissa yhteyksissä kaupungissa suurinakin joukkoina esimerkiksi patsasmellakan yhteydessä, häiritsemässä oikeudenkäyntejä ja mahdollisesti etsimässä oppilaita.³³³

Vielä 300- ja 400-lukujen taitteessa Antiokian alueen asketismi ei ollut institutionalisoitunut minkään yleisesti hyväksytyyn säännön puuttuessa. Selvää eroa ei myöskään voida aina vetää anakoreettisen ja kenobiittisen muodon harjoittajien välille. Monet yhteisöt olivat erakkojen ryhmiä, jotka olivat kerääntyneet jäljittelemään karismaattisen askeetin elämää. Maaseudulla vaeltelevien työläisjoukkojen vuoksi karismaattiset pyhät miehet saattoivat saada lyhyessä ajassa satojakin seuraajia. Kuuluisa askeetti saattoi kuitenkin yhteisön kasvaessa komentaa seuraajiaan noudattamaan yhteisiä sääntöjä. Esimerkiksi Theodoretos kertoo, että Theodosios määräsi seuraajansa töihin, Publius purki yksittäiset majat ja rakennutti kreikkalaisille ja aramealaisille seuraajilleen erilliset yhteistilat ja kirkon, Bassos kielsi 200 seuraajaansa omistamasta hevosia tai muuleja, rahalahjoja sekä poistumasta yhteisön porttien ulkopuolelle, Markianos laati säännön kahteen oppilaansa Agapetoksen Apamean pohjoispuolelle

³³⁰ Joh. Khrys. *ad Dem. de comp.*, 1,6; *adv opp* 1,2, 3,11.

³³¹ Kelly 1995, 21–34; Liebeschuetz 2011, 105–109.

³³² Vorderstrasse 2004, 93, Peña 1996, 108–109.

³³³ Gaddis 2005, 217; Liebeschuetz 1972, 236–237; 2011, 196; Sandwell 2007, 252; Lib. *orat.* 45,26.

perustamaan luostariin.³³⁴ Pyhät miehet houkuttelivat suuria määriä ihailijoita, jäljittelijöitä ja avunanojia. Jotain askeettisen elämäntavan suosioista kertoo, että lähes joka kylään Antiokian itäpuolisilla kukkuloilla rakennettiin luostareita 400- ja 500-luvuilla ja 500-luvulla organisoidumpi kenobiittinen luostarityyppi vakiintui Syyriassa. Suuret luostarit harjoittivat maataloutta ja olivat taloudellisesti huomattavia tekijöitä. Anakoreettinen malli jatkui voimakkaampana etenkin marginaalisilla ryhmittymillä, jotka saatiin leimata harhaoppisiksi.³³⁵

Osa aikakauden askeeteista eli varmasti myös vaeltelevaa elämää, mutta lähteet kertovat heistä vähän. Kenties kuuluisin näistä oli 400-luvun alussa toiminut Alexandros Akoimetos (”Nukkumaton”), joka vaelteli akoimeeteiksi kutsuttujen 400 seuraajansa kanssa maaseudulla, kunnes nälkä ajoi heidät Palmyraan, jossa heitä kieltäydyttiin päästämään sisään ruoanpuutteen vuoksi. Alexandroksen seuraajat harjoittivat vaeltavaa elämäntapaa, lauloivat jatkuvasti hymnejä ja kieltäytyivät ruumiillisesta työstä. On mahdollista, että suuri osa akoimeeteista oli taustaltaan aiemminkin liikkuvaa elämää viettäneitä maaseudun päivätyöläisiä. Myös Antiokiassa joukko aiheutti ongelmia. Vaikka piispa Theodotos oli kieltänyt joukkoa tulemasta kaupunkiin, he asettuivat hylättyyn kylpylään ja harjoittivat väkivaltaista kerjäämistä. Alexandros harjoitti myös *parrhesiaa* kaupungin köyhien puolesta, pappien ja viranomaisten harmiksi. Piispan epäonnistuneen karkotusyrityksen jälkeen akoimeetit häädettiin lopulta sotavoimin, minkä jälkeen he vaelsivat Konstantinopoliin jatkamaan sosiaalista häiriköintiään.³³⁶

5. Askeettisen elämän edut

Askeettisella elämäntavalla oli jo varhain harjoittajia kaikista yhteiskuntaluokista. Esimerkiksi Karthagon 100- ja 200-luvun neitsyistä osa oli varakkaammista perheistä. Suhteellisen varakkaasta taustasta olivat myös varhaiset kuuluisat anakoreetit Antonios Suuri ja Paulus.³³⁷ 300-luvun mittaan askeesia alettiin pitää korkeimpana kristillisen elämän muotona kaikissa yhteiskuntaluokissa ja yläluokalle se esitettiin vaihtoehtoisena filosofisena elämäntapana. Suurin osa sen harjoittajista oli kuitenkin yhteiskunnan köyhempää väestöä vailla filosofista

³³⁴ Liebeschuetz 2011, 101–102; Brown 1989, 114; Theod. *hist. relig.* 10,3, 5,3–5, 26,8 ja 3,4.

³³⁵ Liebeschuetz 2011, 102–103, 107–108; Brock 1984, 17–18.

³³⁶ Gaddis 2005, 242–245; Brown 1989, 114; Liebeschuetz 2011, 108.

³³⁷ Athan. *v. Ant.* 1; Hier. *v. Pauli* 4.

koulutusta ja esimerkiksi Antiokian ympäristössä suuri enemmistö askeeteista oli syyriaa äidinkielenään puhunutta maalaisväestöä. Askeesiliikkeen suosio ja ihailu korkeimpana kristityn elämän muotona levisi kaikkiin yhteiskuntaluokkiin, mikä toi mahdollisesti yhteiskuntaan tiettyä demokratisoitumista.³³⁸ Kuten myös Ville Vuolanto esittää, askeesi oli myöhäisantiikin aikana suurelle osalle väestöstä yksi harvoista keinoista parantaa sosiaalista asemaa tai selvittää vaikeina aikoina. Askeettien osa oli helpompi kuin yhteiskunnan köyhimpien, kuten orjien tai palvelijoiden, olot. Maalaisille luostarielämä ei välttämättä ollut aiempaa kovempaa, askeeteilla ei ollut perheitä ruokittavanaan ja elämäntapa toi mukanaan statuksen nousun.³³⁹

Monet eliitin nuorukaiset eivät tavoitelleet vanhempiensa heille toivomaa uraa maallisessa hallinnossa, vaan 350-, 360- ja 370-luvun yläluokan nuoret miehet alkoivat enenevässä määrin tavoitella kirkollisia virkoja tai radikaalimpana ratkaisuna vetäytyivät askeeteiksi. Varhaiset yläluokkaiset vetäytyjät joutuivat kohtaamaan opettajiensa, vanhempiensa ja ystäviensä kritiikkiä. Johannes Khrysostomoksen mukaan joidenkin huolestuneiden vanhempien oli mahdoton ymmärtää, miksi heidän poikansa lähtisivät askeettien matkaan ja isät johtivat etsintäpartioita näiden majoihin.³⁴⁰ Myös nuori Khrysostomos, Libanioksen oppilas, oli hylännyt mahdollisuuden uraan maallisessa hallinnossa ja ryhtynyt askeetiksi ennen kirkollista vihkimystään ja puolusti pappina nuoria, jotka vastoin vanhempiensa toiveita halusivat askeeteiksi. Myös keskeisesti itäiseen luostarielämään vaikuttanut Basileios Kaesarealainen opiskeli Ateenassa ennen kiertelyään luostareissa Syyriassa, Mesopotamiassa, Palestiinassa ja Egyptissä, minkä jälkeen hän vetäytyi joksikin aikaa askeesiin perheensä tilalle. Myös kirkkoisät Gregorios Nazianzoslainen, Hieronymus, Ambrosius ja Augustinus olivat nuorina saaneet klassisen koulutuksen ennen suuntautumistaan askeettiseen elämään. Edward Wattsin mukaan eliitin nuorten askeettista toimintaa voidaan tarkastella vastakulttuurina yläluokalle ja keisarilliselle virkajärjestelmälle.³⁴¹ Saattaa olla, että askeesin ja kirkollisten virkojen suosion kasvuun vaikutti myös aiemmin työssä käsitelty 300-luvun yläluokan murros. Paikallishallinnon virat raskaine velvoitteineen eivät olleet enää tavoiteltuja keisarillisen hallinnon vahvistuessa ja kaikki halukkaat tuskin kykenivät siirtymään keskushallinnon palvelukseen. Yläluokkaiset ja koulutetut askeetit toimivat usein askeettiyhteisöjen keskushahmoina ja korostuvat lähteissä. Esimerkiksi Theodoretoksen askeettielämäkertojen

³³⁸ Liebeschuetz 2011, 32–34, 101; 1972, 235; Brenk 2004, 451.

³³⁹ Vuolanto 2016, 142–146; Liebeschuetz 2011, 36.

³⁴⁰ Joh. Khrys. *adv. opp.* 1,2.

³⁴¹ Watts 2015, 149–165; Liebeschuetz 2011, 40–41, 101; Brenk 2004, 451; Brock 1984, 1.

päähenkilöistä ainakin Markianos (3), Publios (5), Aphraates (8), Theodosios (10) ja Zenon (12) olivat korkeammista yhteiskuntaluokista. Myös Neilos Siinailainen (k. 430) oli aiemmin mahdollisesti ollut jopa Konstantinopolin *praefectus urbi*.³⁴² Yläluokkaisten harjoittajien kasvava määrä epäilemättä lisäsi askeesielämän arvostusta.

Arvostusta lisäsi myös asketismin painotus ajan kristillisessä historiankirjoituksessa. Toisin kuin Hieronymus, joka samasti askeettiyhteisöjen synnyn aiempia vainoja paenneisiin kristittyihin yhteisöihin, Eusebios näki aavikolle askeesiin vetäytymisen kristityn filosofisen eliitin vapaaehtoisena yksityisyyden tavoitteluna. Vaikka hän myönsi joidenkin askeettien löytäneen elämäntapansa vainoja paettuaan, hän ei kuitenkaan pitänyt heitä luostarielämän lähteenä. Eusebioksen *Kirkkohistoriassa* luostariliikkeen tärkeys näkyy siten, että sen synty on sijoitettu aivan lähetystyön alkuun. Eusebioksen mukaan Markuksen lähetystyön tuloksena Egyptiin syntyi filosofista elämää viettävä miesten ja naisten askeettiyhteisö. Todellisuudessa Eusebios lainaa Filon Aleksandrialaisen (n. 20 eaa. – 50 jaa.) kuvausta Egyptin Mareotis-järven juutalaisten θεραπευτής-askettien yhteisöstä. Ryhmän virheellinen ymmärtäminen kristilliseksi kertoo Eusebioksen teologisten näkemysten tarpeesta liittää yhteen kristillinen usko ja asketismi alusta alkaen.³⁴³

Eusebios esitti kristinuskon uutena filosofiana ja askeetit sen eliittiharjoittajina. Eusebiokselle asketismi ei ollut sattumanvarainen keksintö, vaan looginen filosofisen ja raamatullisen elämäntavan kulminoituma. Myös esimerkiksi Theodoretos ja Johannes Khrysostomos käsittelivät asketismia käyttäen filosofista sanastoa tulkiten sitä kreikkalaiselle sivistyneistölle. Theodoretos esimerkiksi samastaa syyrialaiset askeetit muinaisiin filosofeihin ja viittaa jopa Platonin ohjastajiin kertoessaan, miten he hillitsevät halunsa.³⁴⁴ Filosofiasa oli aiemminkin esiintynyt useita askeettisia käytäntöjä harjoittavia liikkeitä ja tämä yhtymäkohta saattoi tehdä kristitystä asketismista helpommin omaksuttavan vaihtoehdokseksi filosofisena koulukuntana. Theodoretos oli intellektueli, joka kamppaili Platonin perinnöstä kristillistyvällä kentällä ja mainosti uusia ”filosofisia” keskuksia, luostareita ja askeetteja hyveellisinä viisaina filosofeina. Hellenikeskeinen kuva kristillisestä askeesista filosofisen eliitin elämäntapana itsessään ei välttämättä selitä asketismin suosion kasvua 200-luvun lopulta alkaen etenkin alemman

³⁴² Brenk 2004, 451 – 452; Liebeschuetz 2011, 101; 1972, 235.

³⁴³ Eusebios *hist. eccl.* 2,16-17; Goehring 1999, 14–17.

³⁴⁴ Theod. *hist. relig.* pro. 2, 6.

väestönosan keskuudessa. Toisaalta yläluokankin askeetteja kohtaan tuntema ihailu ja tuki saattoi luoda näille otollisemmat yhteiskunnalliset olosuhteet.³⁴⁵

Askeetit olivat kristittyjen itseymmärryksen kannalta keskeisten marttyyrien henkisiä seuraajia ja esimerkiksi vaikutusvaltainen *Antionioksen elämäkerta* toimi innoituksena monelle kristitylle idealistille, joiden määrä kasvoi etenkin 300-luvulla. Näkemys ei tosin ota huomioon askeesin vainoja edeltäneitä muotoja tai marttyyriiuden tavoittelua kristillistetyssä Rooman valtakunnassa, mutta toimii yleistyksenä. Askeettinen lihan kuoletus nähtiin usein marttyyrien kärsimyksen korvikkeena ja etenkin syyrialaisien askeettien haavat ja muut ruumiilliset vammat ymmärrettiin henkisinä voitonmerkkeinä. 300- ja 400-luvuilla papisto kannusti seurakuntalaisia jäljittelemään marttyyreita ja askeetteja jokapäiväisessä elämässään kiusauksia vastustamalla ja estämällä toisia harjoittamasta syntiä.³⁴⁶ Esimerkiksi Khrysostomokselle oikea kristitty oli taivaan kansalainen, jonka oli ajateltava tulevaa Jumalan valtakuntaa ja halveksittava kaikkea maallista. Hänelle taivaallista elämää viettävät askeetit olivat kaupunkielämän vastakohtia. Heiltä puuttui halu kunniavirkoihin ja omaisuuden kartuttamiseen. Saarnoissaan Khrysostomos esitti, että kristittyjen tulisi pitää askeetteja malleinaan. Yleisö ei kuitenkaan aina ilmeisesti passiivisesti myöntynyt hänen toiveisiinsa, vaan Khrysostomos toteaa, että eräät hänen seurakuntalaisensa valittivat, etteivät he ole askeetteja.³⁴⁷ Khrysostomoksen ja ajan muidenkin kirkollisten vaikuttajien saarnatyö ja etenkin antiokialaisen kristityn koulukunnan perinteinen kielteinen suhtautuminen maalliseen elämään ja asketismin painottaminen saattoivat kasvattaa asketismin suosiota ja luoda suotuisat olosuhteet sen harjoittamiselle.

Kristittyjen historioitsijoiden Sozomenoksen ja Sokrates Konstantinopolilaisen Theodosius II:sta antama puoliaskeettinen kuva vaikutti ideaan kristillisestä kuninkuudesta keskiajalla. Theodosius II oli historioitsijoiden mukaan uudenlainen hurskas keisari, joka oli puoliksi askeetti ja puoliksi sotilas. Sozomenos kertoo, että Theodosiuksen koulutukseen kuului fyysisiä ja henkisiä harjoitteita (ἄσκησις). Ruumiinharjoitukset, aseharjoitteet, kirjaviisauden opiskelu yhdistyivät ruumiin ja sielun hillintään.³⁴⁸ Chesnutin mukaan Sozomenos liikkuu kielellisesti kristittyjen askeettien harjoitteiden sekä klassisten urheilijoiden ja sotilaiden harjoitteiden välillä yhdistäen nämä keisarissa. Myös keisarin sisaret olivat kuin nunnia palatsissa. Keisarin sisar Pulcheria oli vastuussa Theodosiuksen koulutuksesta. Sozomekoksen mukaan hän opetti

³⁴⁵ Goehring 1999, 14–17; Urbano 2018, 246–252; Liebeschuetz 1972, 235–236.

³⁴⁶ Gaddis 2005, 165–175; Watts 2015, 149–150.

³⁴⁷ Sandwell 2004, 36–50; 2007, 255–256; Joh. Khrys. *adv. Iud.* 8,4.

³⁴⁸ Soz. *hist. eccl. ded.* 7-8, 11-12;

veljensä rukoilemaan jatkuvasti ja kunnioittaan pappeja ja askeetteja.³⁴⁹ Myös Sokrates kertoo Theodosiuksen hurskaudesta ja palatsin luostarimaisuudesta.³⁵⁰ Jo Theodosius I oli mahdollisesti pitänyt egyptiläistä askeettia Johannes Lykopolislaista henkilökohtaisena oraakkelinään ja myös Theodosius II tuki monia pyhiä miehiä. Esimerkiksi olympialaisista harmistuneella munkki Hypatioksella oli suhteet hoviin, minkä lisäksi keisarin kutsui temppeleitä idässä tuhonneen Barsauman Efesoksen toiseen kirkolliskokoukseen edustamaan itäisiä munkkeja.³⁵¹ Keisarien suhteet askeetteihin ja heidän antamansa tuki luultavasti kasvattivat suuresti askeettien arvostusta, samoin kuin Konstantinuksen tuki oli kasvattanut kristinuskon suosiota 300-luvun alussa. Hovin avoin suhde askeetteihin viittasi myös siihen, että askeettinen elämäntapa oli tullut laajalti hyväksytyksi yläluokan keskuudessa 400-luvun alkuun mennessä.

5.1 Asketismi pakokeinona

Sotapalveluksen välttely saattaa osittain selittää asketismin suosion nousun nuorten miesten keskuudessa 300-luvulla. Väestönkasvusta huolimatta valtion oli vaikea löytää sotilaita ja Diocletianus ja Konstantinus vaativat myös sotilaiden jälkeläisten ryhtyvän sotilaiksi. Konstantinus mainitsee kuitenkin jo luultavasti vuonna 313 säädetyssä laissa, että sotapalvelusta sormensa leikkaamalla välttelevät on määrättävä muihin julkisiin töihin.³⁵² Äärimmäisyyksiinkin menevä värväyksen välttely oli mahdollisesti melko yleistä ja sitä pyrittiin estämään useammalla lailla. Asepalveluksen välttely sormia amputoimalla esiintyy myös Valentinianuksen ja Valensin vuonna 367 säätämässä laissa ja vuonna 373 he kielsivät käytännön uudelleen roviolla polttamisen uhalla. Vuonna 381 säädettiin, ettei amputointi enää johtaisi kuolemaan, vaan siihen syyllistyneet joutuisivat pakkotyöhön ja olisivat näin hyödyksi valtiolle. Nuorten miesten pitkälle menevä vastentahtoisuus palvella armeijassa lienee ollut suuri ongelma, sillä laissa mainitaan sotaväenottojen olevan sen vuoksi vaadittua vajaampia. Provinssien viranomaiset saivat lähettää kaksi itsensä runtelemaa värvätyä yhden kokonaisen sijaan.³⁵³

³⁴⁹ *Soz. hist. eccl.* 9.1.2–9.

³⁵⁰ Chesnut 1986, 231, 247–249; *Socr. hist. eccl.* 7.22.

³⁵¹ Gaddis 2005, 205, 297–298; Harper 2017, 176.

³⁵² *Cod. Theod.* 7,22,1.

³⁵³ *Cod. Theod.* 7,13,4, 5, 10; Harper 2017, 176–177, 186–187.

Askeettien 300-luvulla nopeasti kasvava määrä luultavasti söi huomattavasti valtakunnan miesvahvuutta. Askeettien kriitikoiden keskuudessa vallitsi ilmeisesti yleinen käsitys siitä, että askeettisella elämäntavalla perusteltiin maallisten velvollisuuksien välttämistä ja että moni tekeytyi valheellisesti askeetiksi. Vuonna 370 keisari Valens määräsi idän pretoriaaniprefektin ja *comes Orientisin* vangitsemaan erakoiden luokse paenneita laiskureita. Lain takana vaikutti nähtävästi ajatus siitä, että monet ryhtyivät askeeteiksi joutilaisuuttaan tai paetakseen syrjäseuduille julkisia velvoitteita kuten asepalvelusta uskonnon nojalla. Lisäksi Hieronymuksen mukaan Valens määräsi vuonna 375 askeetteja vangittavaksi ja pakkovärvättäväksi armeijaan kuolleeksi nuijimisen uhalla.³⁵⁴ Käsittääkseni sotapalveluksen välttelystä ei ole useita esimerkkejä hagiografioissa. Kuitenkin esimerkiksi Martinus Toursilaisen (k. 397) isä, joka oli sotilas, vastusti poikansa halua elää askeettista elämää, joten hän pidätytti tämän ja lähetti armeijaan 15-vuotiaana. Kyseisessä tapauksessa saattoi olla kyse sukupolvien välisestä kuilusta suhtautumisessa asketismiin tai lisäksi myös lainsäädännön noudattamisesta.³⁵⁵

300-luvun sotatoimet Antiokian lähistöllä nostivat verotusta ja on myös todennäköistä, että miespuolista väestöä tarvittiin enemmän armeijaan. Luvussa 2.3 mainitsin Persiaa ja gootteja vastaan käydyt sotatoimet ja valtakunnan ahdingosta johtuneen ankaran verotuksen etenkin 380-luvulla. Viranomaisten oli hankala valvoa maallisten yhteisöjen ulkopuolella tai reunamilla elävien henkilöiden elämää, eikä tiedetä, verotettiinkö yksinäistä askeettista elämää viettäviä anakoreetteja.³⁵⁶ Köyhyyden ja verotuksen lisäksi myös 300-luvun useat ruokapulat ajoivat luultavasti yhteiskunnan vähäosaisimpia anakoreeteiksi hurskaiden maallikkojen elätettäväksi tai kenobiittiyhteisöihin. Askeettien tarvitsi harvemmin huolehtia esimerkiksi aiemman perheensä elättämisestä. Kirkko ja etenkin luostarit tulivat huomattavimmiksi avustustoiminnan harjoittajiksi maaseudulla ja luostareihin hakeutuminen oli yleinen vaihtoehto nälänhätien aikana.³⁵⁷

Osasyynä asketismin yleistymiselle saattoi olla myös suurtilojen työläisten ja kiertelevien päivätyöläisten tilanteen huononeminen. Työvoiman saatavuus oli parantunut väestönkasvun seurauksena, minkä vuoksi suurmaanomistajilla oli varaa asettaa liikkuville päivätyöläisille tiukempia työehtoja ja he saattoivat kontrolloida näitä tehokkaammin esimerkiksi velkojen muodossa annetuilla palkkaennakoilla. Brown tunnistaa juuri maaseudun liikkuvan työtä vailla

³⁵⁴ Gaddis 2005, 228–229; *Cod. Theod* 12,1,63; Hieron. *chron.* ad annum 375.

³⁵⁵ Vuolanto 2016, 110–111; Sulp. Sev. *v. Mart.* 2.3–5.

³⁵⁶ Goehring 1999, 45.

³⁵⁷ Stathakopoulos 2004, 65, 80.

olevan väestön askeettisten massaliikkeiden voimavaraksi. Toisaalta maanomistajat alkoivat myös hyödyntää tehokkaammin alustalaistensa työvoimaa.³⁵⁸ Osa suurtiloilla työskentelevistä maanviljelijöistä oli myös verotuksellisista syistä rekisteröity tilalle, jolta heillä tai heidän jälkeläisillään ei ollut oikeutta poistua. Tilanomistaja maksoi heidän veronsa ja keräsi sen vuokran yhteydessä, mikä luultavasti lisäsi heihin kohdistuvaa verotuksellista painetta. Luultavasti veronkeruun aloittaman kehityksen myötä myös suurmaanomistajien tiloilla työskentelevien maatyöläisten laillinen asema huononi ja alkoi käytännössä muistuttaa orjuutta.³⁵⁹ Esitänkin, että käytännössä velkaorjuudessa elävälle maatyöläiselle erakoksi karkaaminen tai luostariyhteisöön asettuminen saattoi vaikuttaa varteenotettavalta vaihtoehdolta. Kenobiittisen yhteisön jäseniltä saatettiin odottaa työntekoa ja johtajalla alistumista, mutta askeettiyhteisö oli kuitenkin henkinen perhe, jossa kaikki olivat ainakin teoriassa samanarvoisia. Luostarit ilmeisesti houkuttelivat myös karanneita orjia. Tästä syystä esimerkiksi Basileioksen *Pidempi sääntö* linjasi, että nämä on palautettava omistajilleen, mutta omistajia on toisaalta suostuteltava sallimaan orjien jääminen luostariin.³⁶⁰

Askeeteiksi haluavat miehet ja naiset saattoivat hylätä lapsensa ja puolisonsa ja pyhimyselämäkerroissa tämä nähdään yleensä positiivisena asiana. Basileioksen luostarisääntö sallii luostariin hakeutumisen puolison vastustuksesta huolimatta. Sääntö pitää molemminpuolista yhteisymmärrystä suotavana, mutta riitatilanteessa toteaa, ettei mikään ole Jumalan tahdon noudattamista suotavampaa. Näin toimi esimerkiksi Theonas, joka suostuteltuaan vaimoaan vetäytyi luostariin tämän vastustuksesta huolimatta. Esikuva perheen hylkäämiseen löytyy Raamatusta, sillä esimerkiksi Luukkaan evankeliumissa (14:26) Jeesus kehottaa seuraajiaan vanhempien, vaimon ja lasten hylkäämiseen.³⁶¹

Askeetit olivat monella tapaa liminaalihahmoja roomalaisessa yhteiskunnassa. Monet askeettien keskuudessa tavatut ja toisinaan harhaoppisiksi leimatut ilmiöt, kuten orjien vapautus, työstä kieltäytyminen sekä sukupuolirooleihin liittyvät miesten pitkät tai naisten lyhyet hiukset olivat sosiaalisen järjestyksen vastaisia.³⁶² Esimerkiksi Paavalin Galatalaiskirjeen äärimmäinen tulkinta joidenkin liikkeiden piirissä herätti keskustelua. Kirjeessä mainitaan (3:27–28), että Kristuksessa etninen tausta, yhteiskunnallinen asema ja sukupuoli menettävät merkityksensä. Asketismi saattoi palvella pakokeinona sukupuolesta ja

³⁵⁸ Banaji 2001, 180–189, 201–206; Brown 1989, 114.

³⁵⁹ *Cod. Theod.* 5,17,1–3; Banaji 2001, 206–212.

³⁶⁰ Vuolanto 2016, 144–145; Basil. *asceticon* 11

³⁶¹ Vuolanto 2016, 125; Basil. *asceticon* 12; Cassan. *conl.* 21,8–10.

³⁶² Caner 2002, 16–17.

sen tuomista velvoitteista ja odotuksista, kuten avioliitosta tai lasten saamisesta. Jumalalle omistautuneina myös naiset saattoivat kohota roomalaisen yhteiskunnan rajoitteiden yläpuolelle ja etenkin yläluokan naisten piirissä askeesi toi jossain määrin emansipaatiota.³⁶³ Naisten erakkoasketismi ei koskaan levinnyt laajalti länteen, mutta itäisen Välimeren alueella niin sanotut aavikkoäidit olivat arvostettuja. Myös naispuoliset askeetit harjoittivat Syyriassa virtuoosimaista asketismia ja elivät anakoreetteina. Naisten rooli yhteiskunnassa, etenkin alemmissa yhteiskuntaluokissa, oli hyvin rajattu, mutta askeetteina naiset pystyivät rikkomaan sosiaalisia normeja. Sukupuolen hylkääminen korostuu etenkin hagiografioissa, joissa nainen naamioituu miespuoliseksi askeetiksi viettääkseen askeettista elämää, kuten entisen prostituoidun Pelagian tapauksessa.³⁶⁴ Sukupuoliroolien hylkääminen osana asketismia on erittäin mielenkiintoinen aihe, jonka tarkempi tarkastelu kuitenkin rajautuu tämän työn ulkopuolelle.

5.2 Asketismi elantona

Varhaisten kristinuskon julistajien ja myöhemmin esimerkiksi Antiokian seudulla yhteisöjen parissa toimivien askeettien toiminnan ohje löytyy jo Raamatusta. Matteuksen evankeliumissa (10:7–10) Jeesus kehottaa apostoleja julistamaan, parantamaan sairaita ja ajamaan pois pahoja henkiä varaamatta mukaansa omaisuutta ja ansaiten elantonsa julistustyöllä. Apostolien jäljissä seuraavien askeettinen elämäntapa saattoi siis tarjota sosiaalisesti hyväksyttävän syyn kerjäämiselle. Myös kyynikkojen samankaltaisen askeettisen elämäntavan on ehdotettu tarjonnan pakokeinon yhteiskunnan huono-osaisimmille.³⁶⁵ Askeetit saattoivat hyötyä taloudellisesti asemastaan. Vuonna 370 papistoa ja askeetteja kiellettiin lailla vierailemasta leskien ja naispuolisten holhokkien luona keräämästä lahjoituksia uskonnon nojalla.³⁶⁶ Gaddisin mukaan useat kristityt pelkäsivät, että kehotus harjoittaa hyväntekeväisyyttä kannustaisi elättejä ja vääriä profeettoja. Tämä ajatus esiintyy jo varhaisessa *Didakhe*-oppikokoelmassa.³⁶⁷ Myös Khrysostomoksen mukaan väärentäjien määrä todistaa askeettisen arvosta ja Augustinus mainitsee teoksessaan *De opere monachorum* monien tekopyhiin

³⁶³ Doerfler 2014, 79–80, 91–92; Liebeschuetz 2011, 36.

³⁶⁴ Brock & Ashbrook 1987, 10, 19–26.

³⁶⁵ Finn 2009, 25.

³⁶⁶ *Cod. Theod.* 16,2,20.

³⁶⁷ *Didakhe* 11,3, 12, 13.

henkilöiden vaeltavan munkkien kaavussa vaatien hyvitystä teeskennelystä pyhydestään.³⁶⁸ Maallikkojen harjoittama valeasketismi saattoi olla ilmiö, mutta luultavasti kyse oli piispojen halusta edistää tiettyjä asketismin muotoja marginalisoimalla esimerkiksi kerjäämällä itseään elättäviä askeetteja.³⁶⁹ Käsittelen piispojen tarvetta kontrolloida askeetteja enemmän luvussa kuusi.

Syyrian askeetit elivät usein yhteydessä ympäröiviin yhteisöihin ja ilmastonsa vuoksi Syyrian alueen asuttujen seutujen ja takamaiden välinen ero ei ollut yhtä jyrkkä kuin Egyptissä. Vaikka Johannes Khrysostomos kuvasi usein askeetteja kaupunkielämän vastakohtana, oli monien askeettien kotina toiminut Silpios-vuori aivan kaupungin kupeessa. Askeetit vierailivat ajoittain kaupungissa ja Antiokian kristityt kävivät kunnioittamassa heitä ja etsimässä apua vaivoihinsa. Esimerkiksi Theodoretos Kyrrhoslainen ja hänen äitinsä vierailivat vuorella usein syyrialaisen askeetti Makedonioksen luona, jonka ihmeenä Theodoretoksen syntymää pidettiin. Theodoretoksen äiti vei askeetille ohraa, joka oli pitkään tämän ainoa ruokaa.³⁷⁰ Lisäksi nuori Theodoretos vieraili viikoittain Pietari Galatealaisen siunattavana.³⁷¹ Myös Johannes Khrysostomos kehottaa seurakuntalaisiaan vierailemaan pyhien miesten luona ja luostareissa ja tukemaan niitä taloudellisesti.³⁷² Kaupungin ulkopuoliset askeetit tekivät myös fyysistä työtä ja Khrysostomos kertoo munkkien harjoittamasta maanviljelystä ja käsitöiden valmistamisesta.³⁷³ Anakoreetit elättivät usein itsensä erilaisilla käsitöillä ja kävivät kauppaa ja esimerkiksi *Apophthegmata patrumissa* on useita mainintoja askeeteista, jotka elättivät itsensä vuokratiljelijöinä, elonkorjuuapulaisina sekä korin-, köyden- ja sandaalinpunojina.³⁷⁴

Käsitöiden lisäksi askeetit luottivat usein läheisten yhteisöjen tukeen, mutta heidän määränsä kasvaessa tarve organisoiduille luostaritalouksille kävi välttämättömäksi. Etenkin vaeltavien askeettien mahdollisuus elättää itseään työllä oli käytännön syistä rajoitetumpaa.³⁷⁵ Ruumiillista työtä tekemättömät askeetit eivät varmasti nähneet itseään joutilaina, vaan apostolisen työn jatkajina, joilla oli oikeus elatukseen saarnatyöstä.³⁷⁶ Augustinus kirjoitti munkkien työntekoa puolustavassa teoksessaan *De opere monachorum* monien orjien, vapautettujen, maalaisten ja työläisten hakeutuvan luostareihin paetakseen köyhyyttä.

³⁶⁸ Augustinus *De opere* 28.36.

³⁶⁹ Gaddis 2005, 228–229; Vuolanto 2016, 138–140.

³⁷⁰ Theod. *hist. relig.* 13,3, 16–17.

³⁷¹ Liebeschuetz 2011, 105–106; Urbano 2018, 239–240; Theod. *hist. relig.* 9.4.

³⁷² esim. Joh. Khrys. *hom. in 1 Tim.* 14; *hom in Matt* 68,4-5; *ad Dem. de compunct.* 1,6.

³⁷³ Joh. Khrys. *adv. opp.* 2,2.

³⁷⁴ Liebeschuetz 2011, 107–108; Goehring 1999, 45.

³⁷⁵ Caner 2002, 22–30, 41–47.

³⁷⁶ Doerfler 2014, 81.

Augustinus joutui myöntämään, että kristillisen sanoman levittäjillä on oikeus kristittyjen ylläpitoon, mutta heidän tulisi kuitenkin tukeutua tähän vain erityistapauksissa, jotta he eivät olisi taakaksi yhteisöille. Augustinus syytti tästä etenkin köyhemmistä oloista tulevia ja piti vaeltelevia askeetteja huonon vaikutuksen levittäjinä.³⁷⁷

Lahjoitusten ja keisarillisen tuen myötä kirkosta ja luostareista kasvoi suurimpia maaomistajia keisarin jälkeen. Kirkko hyötyi paljon myös siitä, ettei sen tarvinnut maksaa veroa maaomistuksistaan. Luostarien perustamisella 300–600-luvuilla oli huomattava vaikutus *Oriensin* alueen aiemmin asutuksellisesti marginaalisten seutujen taloudelliseen kehitykseen.³⁷⁸ Arkeologiset löydöt todistavat väestökasvun myötä asutuksen tiivistyneen ja levinneen entisille reuna-alueille itäisen Välimeren alueella, minkä lisäksi kaupungit pysyivät elinvoimaisina ja rahatalous voimistui. Luostarit tarvitsivat tuotteita ja toimivat tuotantokeskuksina, joissa harjoitettiin laajamittaista maataloutta ja käsitöitä. Peñan mukaan kaikissa tunnetuissa syyrialaisissa luostareissa onkin maanviljelyn mahdollistavia katettuja vesisäiliöitä ja myös Deckerin mukaan useimmissa oli puristimia viinille ja öljylle, myllynkiviä, viljavarastoja ja tiloja eläimille. Lainsäädäntö myös tuki aiemmin viljelemättömien alueiden käyttöönottoa verotuottojen lisäämiseksi, ruoantuotannon tehostamiseksi ja väestöpaineen helpottamiseksi.³⁷⁹ Luostareiden leviäminen oli osa tätä kehitystä. Antiokian läheisellä kalkkikiviylängöllä voimakkain väestönkasvu ajoittui noin vuosille 350–550 ja alue tuotti suuria määriä viiniä ja oliiviöljyä. Bysanttilaisaikaan mennessä luostarit olivat taloudellinen voimatekijä, jotka vertautuivat suurtiloihin.³⁸⁰ 300-luvulla askeesi alkoi enenevässä määrin kiinnostaa varakkaiden perheiden jälkeläisiä, jotka käyttivät usein omaisuutensa askeettisten yhteisöjen hyväksi ja toimivat niiden keskushahmoina. Rikkaasta taustasta tulleet yhteisön jäsenet toivat myös ekonominen osaamisensa luostarien käyttöön. Myöhemmin yhteisöt alkoivat vaatia varakkailta liittyjiltä pääsymaksua.³⁸¹

Askeeteilla oli useita funktioita yhteisöissä, jotka he olivat symbolisesti hylänneet. Askeetit ja luostarit tarjosivat erilaisia palveluita yhteisöille ja pyhiinvaeltajille, jotka tukivat niitä taloudellisesti. Askeetit palvelivat tärkeinä välittäjinä yhteisön ja Jumalan välillä, tuoden yliluonnollisen voiman relevantiksi ihmisten tarpeille. Asettumalla kukkuloiden huipuille syyrialaiset askeetit olivat valloittaneet maaseudun vanhojen säähän, maan hedelmällisyyteen

³⁷⁷ Vuolanto 2016, 142–143; Aug. *de opere* 5–6, 12, 22, 25, 28.

³⁷⁸ Decker 2009, 48–51; Goehring 1999, 46–52. *Cod. Theod.* 11,1,1.

³⁷⁹ *Cod. Theod.* 5,14,30.1.

³⁸⁰ Banaji 2001, 15–22; Decker 2009, 21–22, 48–53; Peña 1997, 113; Sarris 2004, 55–56.

³⁸¹ Brenk 2004, 451–455.

ja ihmisten hyvinvointiin liittyvien jumalten tilan ja toimialueen. Askeetit ottivat myös temppelien oraakkeliin paikan. Demonien kanssa taistelevat pyhät miehet toimivat usein parantajina ja yleinen parannusmuoto oli manaus.³⁸² Parannustoiminnasta kertovat myös esimerkiksi Tell al-Judaidahin luostarin kappelista löytyneet kiviset reiälliset pyhänjäännöslippaat, jotka olivat yleisiä 400- ja 500-luvuilla Antiokian seudulla. Näiden läpi kaadettiin öljyä, jonka ajateltiin saavan parantavia ominaisuuksia jouduttuaan kosketuksiin pyhimysten jäänteiden kanssa. Pyhiinvaeltajat käyttivät öljyä ja kuljettivat sitä pulloissa kotiseuduilleen.³⁸³

Luostarit saattoivat toimia myös koulutuslaitoksina. 400-luvulle tultaessa koulutus ei enää ollut täysin kreikkalaisen eliitin käsissä ja esimerkiksi Khrysostomos markkinoi 300-luvun lopulla askeetteja vaihtoehtona perinteisille filosofeille ja reetoreille kehottaen seurakuntalaisiaan lähettämään poikansa näiden todellisten filosofien kasvatettaviksi. Khrysostomos ilmeisesti yritti esittää askeettiyhteisöt jonkinlaisina kristillisiä arvoja opettavina sisäoppilaitoksina, joihin poikien ei tarvitsisi jäädä loppuiäkseen ja joihin heidän vanhempansa voisivat tulla tapaamaan näitä.³⁸⁴ Ei ole varmaa noudattivatko antiokialaiset Khrysostomoksen kehotusta, mutta ainakin Basileioksen luostarisääntö olettaa, että luostareissa oli hyvin nuoriakin lapsia. Näistä kaikista ei välttämättä tulisi askeetteja, mutta heitä kasvatettaisiin Raamatun teksteihin pohjaavalla opetusohjelmalla. Osa näistä saattoi olla askeettien maallisen elämänsä aikana hankkimia lapsia, jotka seurasivat vanhempiaan luostariin. Tämän lisäksi idässä ja lännessä luostarien ja piispojen myös odotettiin kasvattavan orpoja.³⁸⁵ 300-luvun lopun luostarikoulut olivat ilmeisesti uudenlainen klassisesta koulusta sisällöllisesti poikkeava, mutta organisaatioltaan niihin vertautuva koulutusjärjestelmä. Luostareissa tavoiteltiin yhteisössä elämisen, Raamatun sekä aavikkoisien ja -äitien sanontojen opiskelun kautta moraalisia ja henkisiä päämääriä. Työvoima luultavasti riitti pääsymaksuksi, mutta toisaalta askeettiset yhteisöt olivat riippuvaisia myös lahjoituksista, joita ne saivat vastineeksi tarjoamistaan palveluista. On mielenkiintoinen ajatus, että luostarit saattoivat tuoda opetusta, joskin klassisesta poikkeavaa, ensimmäistä kertaa laajemman maalaisväestön pariin. Esimerkiksi mesopotamialaisissa luostareissa oli 400-luvulla pappien kouluttamiseksi syyriankielisiä kouluja, joissa kehitettiin syyrialaista kirjallista kulttuuria.³⁸⁶

³⁸² Brock 1984, 16–19; Brown 1989, 105–106, 134, 141–148.

³⁸³ Vorderstrasse 2004, 93.

³⁸⁴ Urbano 2018, 239; Liebeschuetz 2011, 209–110; Joh. Khrys. *hom in Eph.* 21,3; *adv. opp.* 3,18.

³⁸⁵ Vuolanto 2016, 102–104, 122–123; Basil. *asceticon* 15.

³⁸⁶ Rubenson 2018, 13, 23, 27–32; Liebeschuetz 2011, 112.

5.3 Asketismi perhe- ja perintöstrategiana

Lasten tai nuorten lähettäminen luostariin vanhemman päätöksellä on saattanut toimia perhe- ja perintöstrategiana. Vuolannon mukaan perinteinen käsitys, jonka mukaan luostari olisi ollut vaihtoehto vastasyntyneen hylkäämiselle tai surmaamiselle on epätodennäköinen, sillä tämä nimittäin jatkui. Luostariin tai piispoille kasvatettaviksi annetut lapset olivat jo yleensä varhaisteinejä. Theodoretos tosin mainitsee Heliodoroksen, joka tuli askeettisen yhteisön jäseneksi jo kolmevuotiaana.³⁸⁷ Vuolannon mukaan lapsen antaminen luostariin 500-luvun lännessä ei olisi säästänyt vanhempia elatusmaksuilta. Näin ei välttämättä kuitenkaan ollut 300-luvun idässä ja Liebeschuetzin mukaan etenkin alempien yhteiskuntaluokkien edustajat lähettivät mahdollisesti lapsiaan luostareihin säästääkseen kasvatuskuluista ja säästääkseen pientä omaisuuttaan liialliselta hajoamiselta perinnönjaossa.³⁸⁸

Miesten ja naisten naimaikä vaihteli eliittiin kuulumattoman väestön parissa. Naisilla se ajoittui yleensä hieman ennen 20 ikävuotta ja miehillä 6-10 vuotta tätä vanhempina. Eliitin järjestelyt olivat varhaisempia, vaikka naisten naimaikä saattoikin nousta myöhäisantiikin aikana. Perinteisesti eliitin työt oli naitettu 13–15-vuotiaana ja pojat 20–25-vuotiaana. Tyttöjen kohdalla päätös kihlauksesta tai neitsyydestä oli tehtävä vielä näiden ollessa lapsia.³⁸⁹ Poikiakin saatettiin luvata askeeteiksi ennen syntymää. Esimerkiksi Theodoretos, jonka syntymästä kiitettiin askeetti Makedoniasta, oli luvattu Jumalalle. Hän kuitenkin luopui omaisuudestaan vasta 20-vuotiaana. Pojilla oli enemmän aikaa miettiä askeetin uralle astumista, kun taas nuorilla tytöillä ei ollut juuri mahdollisuutta väittää vastaan vanhemmilleen. Toisaalta nuorina askeeteiksi ryhtyneiden elämäkerroissa toistuvat karkaaminen, konflikti vanhempien kanssa tai orpoutuminen, joiden oli tarkoitus todistaa lapsen valinneen itse luostarielämän.³⁹⁰

Lähisukulaiset saattoivat viedä lapsia luostareihin jopa vastoin näiden tahtoa taloudellisen hyödyn vuoksi. Basileios Kesarealaisen mukaan vanhemmat, veljet tai muut sukulaiset tuovat hyötymistarkoituksessa luostareihin liian nuoria tyttöjä. Hänestä vasta yli 16 tai 17-vuotiaan nuoren naisen antama siveyslupaus on pätevä. Hieronymus puolestaan moittii vanhempia, jotka antavat vain rumia ja rampoja tyttäriä neitsyiksi. Hän myös valittaa, että vanhemmat tukevat

³⁸⁷ Theod. *hist. relig.* 26.4.

³⁸⁸ Vuolanto 2016, 131–133; Liebeschuetz 2011, 111.

³⁸⁹ Vuolanto 2016, 96–102.

³⁹⁰ Vuolanto 2016, 102, 125–128.

tuskin lainkaan neitsyitä, vaikka rahoittavatkin maailmassa eläviä lapsiaan.³⁹¹ Elatuksessa säästämisen lisäksi nuorille askeesiin luvatuille tytöille ei välttämättä tarvitsisi maksaa myötäjäisiä ja näitä ei luultavasti otettaisi huomioon perinnönjaossa. Askeettien perinnöttömäksi jättäminen saattoi Vuolannon mukaan olla tarkoituksellinen strategia, jolla turvattiin varallisuuden pysyminen perheessä. Askeettien odotettiin luopuvan omaisuudestaan ja he eivät myöskään voineet saada omia jälkeläisiä, joten suvun varallisuuden periytymisen kannalta heille annettu omaisuus olisi hukattu. Perinnöttömäksi jättäminen ei aina viittaa sukupolvien väliseen konfliktiin ja vanhempien haluttomuuteen hyväksyä jälkeläistensä askeesia, sillä perijöiden pienempi määrä ei aina ole epätoivottu tilanne. Askeesi saattoi tarjota uuden työkalun omaisuuden periytymisen säätelyyn.³⁹²

Myös nuorten miesten hakeutuminen askeettiseen elämään saattoi toimia jonkinlaisena väestönhallinnan muotona. Näillä ei ollut perheitä ruokittavinaan eikä asketismi ollut maaseudun väestön elämää vaikeampaa.³⁹³ Askeetit saivat osakseen myös yhteisöjen arvostusta. Nähdäkseni asketismi saattoi toimia yhteiskunnan jonkinlaisena varajärjestelmänä etenkin yhteiskunnan huono-osaisimmille voimakkaan väestönkasvun ja varallisuuden eriytymisen aikana. Karismaattisten johtajien kokoamat suuretkin seuraajajoukot kertovat värvättävän väestöpohjan suuruudesta. Useimmat askeeteista olivat alemmista yhteiskuntaluokista ja on loogista, että yksi harvoista sosiaalisen nousun keinoista olisi kiinnostanut juuri maaseudun kierteleviä päivätyöläisiä, suurmaatilojen alustalaisia, orjia ja Antiokian koditonta kerjäläisväestöä. Askeettinen elämäntapa nosti kaikkein huonoimmassa osassa olleiden asemaa, minkä hintana oli kuitenkin selibaatti. Askeetit joutuivat luopumaan mahdollisuudesta saada tunnustettuja jälkeläisiä, joille heidän uusi sosiaalinen asemansa tai vaurastuvien luostarien omaisuus voisi välittyä. Asketismin arvostuksen ja suosion nousu rajoitti mahdollisesti eniten juuri kaikkein huono-osaisimman väestönosan suvunjatkamista.

5.4 Askeettien valta yhteisöihin

Myös kaupunkien ja kylien suhteen kehitys itäisellä Välimerellä myöhäisantiikin aikana vaikutti askeettien asemaan. Askeettien asema vakiintui Syyriassa 300- ja 400-luvuilla maaseudun asutuksen kehittyessä ja levittäytyessä ja monet pyhät miehet toimivat esimerkiksi

³⁹¹ Basil. *epist.* 199.18; Hieron. *epist.* 130,6.

³⁹² Vuolanto 2016, 131 – 138; Liebeschuetz 2011, 36, 111.

³⁹³ Liebeschuetz 2011, 36.

Antiokian kalkkikivitasangolla. Theodoretos tarkasteli noin vuonna 444 julkaistussa teoksessaan *Historia religiosa* syyrialaiden askeettien ja kylien väestön suhdetta noin vuosina 380–420. Libanioksen väkivaltaisemmassa aikalaiskuvauksesta poiketen, Theodoretos esittää, että pyhät miehet tulevat kylien suojelijoiksi ja toimivat osana kyläyhteisöä auttamalla sen jäseniä sovittelemalla riitoja, manaamalla, parantamalla ja toimien kylien suojelijoina suhteessa hallintoon ja kaupunkien maanomistajiin. Askeettien toimet vaikuttavatkin hagiografioissa vertautuvan voimakkaasti kylien maallisiin suojelijoihin. Pyhät miehet olivat symbolisesti yhteisöjen ulkopuolisia, mutta määrittelivät niitä ja saivat tosiasiaassa vaikutusvaltansa ja elantonsa niiltä. Tästäkin syystä on vain loogista, että askeetit pyrkivät aktiivisesti kääntämään ympäröiviä yhteisöjä.³⁹⁴

Myöhäisantiikin Syyriassa kylien ja kaupunkien välillä oli kiulu. Antiokian suurmaanomistajat olivat kaupunkilaisia ja esimerkiksi Libanios ei juuri ollut kiinnostunut kylien elämästä ja kuvaa kyläläisten suojelijana toimimisen ikäväksi ja työlääksi velvollisuudeksi.³⁹⁵ Luokkaerot, syyriankielisyys ja klassiseen kulttuuriin osallistumisen puute pidättelivät myös maalaisia kylissä. Toisaalta erojen vuoksi paikallinen syyrialainen kulttuuri kykeni jossain määrin vastustamaan hellenisaatiota. Maaseudun yhteisöjen ja kaupunkien välisiä suhteita hoitivat kylien yläluokkaiset suojelijat (προστάτης). Asutuksen leviämisestä ja vaurastumisesta huolimatta Brown epäilee kalkkikivitasangon vapaiden maanomistajien kylien olleen organisaatioltaan heikkoja perustuen esimerkiksi yhteisten rakennusten puutteeseen ennen 400-luvun loppua. Kuitenkin Trombleyn mukaan kylissä toimineista viranomaisista ja neuvostoista on jonkin verran viitteitä, mutta kylät kuuluivat kuitenkin Syyrian alueella hallinnollisesti kyseisen *territoriumin* kaupungille, joiden neuvostoilla oli tetrarkiasta alkaen vaikeuksia ulottaa valtaansa niihin.³⁹⁶ Suojelijoiden roolin mahdollisti 300-luvun kaupunginneuvostojen löyhä ote alueensa kylistä, joiden täytyi kuitenkin ajaa asioitaan kaupunkiin keskittyneen hallinnon ja suurmaanomistajien kanssa.

Aiemmin urbaanin aristokratian edustajat olivat itseoikeutettuja maaseudun valtiaita, mutta kaupunginneuvostojen vallan murtuminen johti paikallisaristokratian köyhtymiseen. Maaseudun yhteisöjen suojelijoiksi tulivat varuskunnissa kyliä lähempänä olevat sotilasyläluokan edustajat. Libanios kuvaa harmistuneena puheessaan 47, miten armeija korvasi perinteisiä suojelijoita vapaiden maanomistajien kylissä. Puheessa ilmenee keskeisiä

³⁹⁴ Trombley 1994, 134–135, 143–144; 1993, 123–126; Brown 1989, 105, 129, 153–154.

³⁹⁵ Lib. *orat.* 39,10.

³⁹⁶ Brown 1989, 115–121, 155–160; Trombley 2004B, 74–76

suojelijoilta vaadittuja ominaisuuksia: voima ja auttamiskyky, maalaisten oikeusjuttujen edistäminen, suojeleminen muilta kyliltä esimerkiksi maan- ja vedenkäyttöön liittyen, velkojen sovittelu ja peruutus sekä riitojen selvittely. Tämä oli aikaa vievää ja hankalaakin kaupungeissa majailevalle yläluokalle, kun taas sotilaskomentajat olivat varuskunnissa.³⁹⁷

Hallinnon ja kylien välille suojelijoiksi itsensä asettivat myös piispat ja askeetit. Askeetit olivat paikallisia voimahahmoja, joilla oli yliluonnollista voimaa aikalaisten silmissä. Theodoretoksen *Historia religiosa* on oikeastaan tutkielma pyhien miesten vallasta käytännössä. Elämäkerroissa mainitut ihmeet demonstroivat askeettien voimaa ja oikeuttivat heidän rooliaan kyläyhteisöissä 400-luvun alussa. Hyvän suojelijan kuva vaikutti oleellisesti Syyrian askeetikuvauksiin. Suojelijoiden tapaan pyhien miesten tehtävänä oli välittäjähahmona lähentää kylää ja kaupunkia. He pystyivät esittämään kylien vaikeuksia, edustivat yhteisöjen arvoja ja suojelivat niitä viranomaisilta ja suurmaanomistajilta. Esimerkiksi Theodoretoksen mukaan askeetti Abraames meni käännyttämään kylää kauppiaksi naamioituneena ja onnistui tässä neuvoteltuaan kylän puolesta veronkerääjien kanssa.³⁹⁸ Esitys on mahdollisesti fiktiivinen, mutta kuvaa hyvin suojelijan toimintaa. Lisäksi askeetit ratkoivat yhteisöjen sisäisiä riitoja. Manus ja kyky kirotta olivat tärkeitä. Brown kuvaa elämäkertojen riivaus- ja manauskuvauksia dialogiksi riivatun ja yhteisön välillä. Näiden dialogien kautta yhteisöt voivat käsitellä sisäisiä konflikteja. Väkivalta oli myöhäisantiikin yhteiskunnan jatkuva ongelma, joka artikuloitiin usein demonisilla termeillä. Askeetti ratkaisi tilanteet ja todisti samalla auktoriteettinsa yhteisössä. Toisin kuin yläluokkaiset maalliset suojelijat, nöyrät paikalliset askeetit olivat myös helposti lähestyttävissä.³⁹⁹

Askeetit saattoivat hyökätä vanhan uskonnon kimppuun myös tyytymättömien vuokratilajelijoiden avulla. Paikalliset syyrialaiset askeetit käännyttivät myös suurmaanomistajien tiloilla ja heidän omistamissaan kylissä. Nämä saattoivat käyttää hyväkseen maatyöläisiä. Esimerkiksi Antiokian neuvostoon kuulunut Leteios, joka oli Libanioksen piiriin kuulunut polyteisti, peri Theodoretoksen mukaan liian paljon vuokraa alustalaisiltaan, joita askeetti Maesymas yritti turhaan puolustaa. Leteiosen kärry kuitenkin jumittui, eivätkä maalaiset yhteisvoiminkaan saaneet sitä liikkumaan. Maesymas päästi kärryn liikkumaan näkymättömistä siteistään vasta Leteiosen aneltua anteeksipyyntöä hänen jaloissaan.⁴⁰⁰ Hagiografioissa on joitain tapauksia, joissa pyhä mies asettui maalaisten

³⁹⁷ Brown 1989, 115–121, 155–160; Liebeschuetz 1972, 61–62; *Lib. orat.* 47,4, 5, 13, 19, 22.

³⁹⁸ *Theod. hist. relig.* 17,2–3.

³⁹⁹ Brown 1989, 121–129, 158–161; Trombley 1994, 147–152.

⁴⁰⁰ *Theod. hist. relig.* 14.4.

johtajaksi vauraita vastaan ja maalaisten kapinamieliala saattoi kulminoitua askeettiin. Maesyman ja Letoioksen tapaus tosin tuskin on täysin historiallinen. Maesyman oli monen muun askeetin tavoin taustaltaan syyriaa puhuva maalainen ja ymmärrettävästi maalaisten puolella.⁴⁰¹ Myös Caseau mukaan kristityt kirjailijat esittivät kristittyjen askeettien ja polyteistien väliset konfliktit sekä temppelien tuhoamisen köyhien kristittyjen asettumisena pahoja rikkaita pakanoita ja viranomaisia vastaan. Toisin kuin maalliset isännät, askeetit eivät olleet kovin suuri taakka yhteisöille, eikä heillä ollut perheeseen tai taloudelliseen asemaan liittyviä intressejä. Askeetit olivat harvoja, joilla oli mahdollisuus suorapuheisuuteen ja heidän vahingoittamisensa olisi voinut aiheuttaa mellakoita.⁴⁰²

Myöhäisantiikin yhteiskunnassa ilmaisunvapaus oli rajoitettua, mutta filosofisten koulukuntien edustajien odotettiin harjoittavan vapaata puhetta (*parrhesia*). Staalainen yläluokka oli ollut keisarien äänekäs oppositio senaatissa. Myös vaeltavat kyynikot mainostivat sosiaaliset konventiot hylkäävää elämäntapaansa ja olivat monessa mielessä kristittyjen askeettien edeltäjiä. Kristityilläkin oli oma suorapuheisuuden traditionsa, joka juontui marttyyrien harjoittamasta suorapuheisuudesta viranomaisten kuulusteluissa vainojen aikana. Karismaattisten askeettien koettiin saavan hengellistä auktoriteettia henkilökohtaisesta jumalsuhteestaan, joka manifestoitui ihmetekoina ja askeesina. Tämä mahdollisti maallisten hierarkioiden ja lakien ulkopuolelle asettumisen ja vapaan puheen harjoittamisen yhteiskunnan valtaapitäville, mikä oli tärkeä osa askeettien roolia kristittyjen yhteisöjen edustajina.⁴⁰³

Askeettien valta yhteisöihin oli ongelmallinen valtiolle, mutta myös piispajohtoiselle kirkolle. Julianus kirjoitti puheessaan kyynikko Herakleiosista vastaan, että askeetit (*ἀποτακτιστάς*) luopuvat vähästä saadakseen paljon. Gaddisin mukaan Julianuksen mielestä kristittyjen askeettien elämäntapa oli pieni hinta heidän statuksestaan ja vaikutusvallastaan. Eunapios valitti askeettien käyttävän tyrannimaista valtaa. Samoin Libanioksen mielestä askeetit astuivat laittomasti oikeuslaitoksen tontille vainotessaan kulttitoiminnasta syytettyjä toimien sekä syyttäjinä, tuomareina että teloittajina. Askeeteilla ei ollut minkäänlaista virallista valtaa, eivätkä he myöskään kuuluneet kirkon viralliseen hierarkiaan, mutta heillä oli polyteistien protesteista huolimatta huomattavasti valtaa paikallisyhteisöihinsä ja myös viranomaisiin nähden hallintokoneiston kristillistyessä 300-luvun aikana.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Theod. *hist. relig.* 14.2.

⁴⁰² Trombley 1994, 161–163; Brown 1989, 130–132; Caseau 2004, 128.

⁴⁰³ Gaddis 2005, 151–153, 185, 216; Liebeschuetz 2011, 43–48.

⁴⁰⁴ Julianus *orat.* 7,224; Eunapios *vitae* 472; Libanios *orat.* 30,25–26; Gaddis 2005, 215 – 216, 228–235.

Maallisen ja uskonnollisen valtahierarkian murros näkyy erityisen mielenkiintoisella tavalla eräässä tapauksessa, jossa kolme kirjoittajaa kilpaili siitä, kenellä oli etuoikeus edustaa yhteisöään keisarille. Vuonna 387 veronkorotuksesta ilmoittamisen jälkeen Antiokiassa koettiin niin sanottu patsasmellakka, jonka aikana raivostuneet kansalaiset tuhosivat keisariperheen kuvia. Libanios kirjoitti sarjan puheita tapaukseen liittyen lepyttääkseen keisaria ja kiittääkseen tämän lähettiläinä toimineita Caesariusta ja Ellabichusta. Hän myös painotti omaelämäkerrassaan rooliaan ja puheidensa merkitystä lähettiläiden lepyttämisessä ja kaupungin armahtamisessa.⁴⁰⁵ Johannes Khrystostomos, joka kirjoitti tapauksen aikana 21 saarnaa mellakasta, piti puolestaan kaupungin pelastumista piispa Flavianuksen johtaman lähetystön aikaansaannoksena. Sandwellin mukaan on luultavaa, että keisarillisen hallinnon edustajilla ja piispalla oli osansa asiassa. Kumpikaan kirjoittaja ei halunnut kuitenkaan antaa toiselle ryhmälle tunnustusta.⁴⁰⁶ Mielestäni näiden rinnalle on mielekästä nostaa tarkasteltavaksi Theodoretos Kyrrhoslaisen myöhäisempi 400-luvun kuvaus. Khrystostomos oli maininnut vuorilta tulleiden askeettien vedonneen kaupungin puolesta keisarin lähettiläisiin, muttei mainitse näitä nimeltä.⁴⁰⁷ Theodoretos puolestaan kertoo syyrialaisen askeetti Makedonioksen edustaneen antiokialaisia yksin keisarin kaupunkia tuhoamaan tulleille kenraaleille. Tämä ei historiallisesti ole luultavaa, mutta tarina kertoo ehkä enemmän siitä, miten Theodoretos olisi halunnut askeetit nähtävän.⁴⁰⁸

5.5 Pyhä väkivalta ja askeettien koskemattomuus

Osana julkista rooliaan yhteisön johtajina ja kristillisten arvojen edistäjinä askeetit saattoivat syyllistyä myös ”pyhään väkivaltaan”. 300-luvun lopulta tunnetaan useita hyökkäyksiä uskonnollisia rakennuksia vastaan, minkä lisäksi askeetit häiritsivät usein oikeuskäsittelyjä.⁴⁰⁹ Hyökkäykset toisuskoisia ja hallintoa vastaan korostivat uskonnollisen johtajan jumalallista oikeudentuntoa ja valmiutta tulla marttyyriksi, mikä toimi myös väkivallan oikeutuksena. Hagiografioiden usein liioiteltuja esityksiä askeettien suorittamista väkivaltaisuuksista ei Gaddisin mukaan aina pidä ymmärtää historiallisena faktana, vaan ne tulee nähdä osana tekstilajin agenda vakuuttaa lukija kertomuksen päähenkilön pyhydestä. Ihmeiden värittävät

⁴⁰⁵ Lib. *orat.* 19–23; *orat.* 1,252–253.

⁴⁰⁶ Sandwell 2007, 58–59, 128–129; Chrys. *hom. ad pop. Ant.* 3,1–2; 21,16.

⁴⁰⁷ Khrys. *hom. ad pop. Ant.* 17.

⁴⁰⁸ Theodoretos *hist. relig.* 13,7.

⁴⁰⁹ Gaddis 2005, 216, 233; *Cod. Theod.* 16,3,3, 9,40,16; Libanios *orat.* 45,26.

väkivaltaisuudet ovat yksi hagiografioiden vakiotopoksista, mutta ne kuitenkin peilaavat kirjoittajiensa ja kristittyjen lukijoidensa odotuksia.⁴¹⁰

Jo vainojen aikana jotkut kiihkeämmät kristityt hyökkäsivät kultteja tai viranomaisia vastaan tavoitellessaan marttyyrikuolemaa. 300-luvun kuluessa ja valtakunnan kristillistyessä osa kristityistä jatkoi hyökkäyksiään muiden ryhmien edustajia vastaan saavuttaakseen tämän päämäärän.⁴¹¹ Väkivallan takana saattoi olla lähetystyöimpulssi polyteistien ja juutalaisten pelastamiseksi, sillä temppelit nähtiin kääntymisen fyysisinä esteinä. Hagiografioissa tuhoamista seurasi usein ainakin kristittyjen lähteiden mukaan massakääntymyksiä. Lisäksi motiivina saattoi olla tuntemus siitä, että kristinuskoa vastaan on loukattu. Ääriliikkeiden edustajien motiivina on usein nykyäänkin herkkätunteisuus loukatuksi tulemistä kohtaan. Gaddisin mukaan yksi kristinuskon perusparadokseista on nöyryytyksen kautta voimaantuminen.⁴¹²

Väkivalta tähtäsi usein kristillisen hallinnon tekopyhyiden paljastamiseen, eli suvaitsevaisuuden suvaitsemattomuuteen. Väkivalta nähtiin osana pyhän miehen roolia kristityn yhteisön uskonnollisena johtajana ja sen arvojen edustajana. Tavoitteena oli totella Jumalan tahtoa oman käden oikeuden kautta tapauksissa, joissa jumalallinen laki uhkasi jäädä maallisen varjoon. Taustalla oli myös turhautuminen kristityksi itseään kutsuvaan hallintoon, joka salli tai oli haluton tukahduttamaan polyteistisiä kultteja, juutalaisuutta ja harhaoppeja tarpeeksi nopeasti. Lain rikkominen oli viesti valtiolle. Kompromissi nähtiin petoksena, jonka fanaatikko paljastaa.⁴¹³

Marttyyrit olivat vahva osa kristittyjen identiteettiä ja marttyyriretoriikka sovellettavissa myös kristittyä hallintoa vastaan, mistä vallanpitäjät olivat tietoisia. Keisarillinen hallinto oli kiusallisen tietoinen askeettien aiheuttamista ongelmista ja voimattomuudestaan torjua niitä. Keisarit joutuivat kuitenkin useissa tapauksissa perääntymään kiistatilanteissa, kun seurauksena olisi ollut marttyyrien luominen. Tunnettu esimerkki tästä on vuoden 388 välikohtaus, jossa Callinicumin piispa oli polttanut synagogan. Ambrosius vetosi Theodosiukseen uhkaamalla, että mikäli piispalle asetetusta korvausvaatimuksesta pidettäisiin kiinni, keisari pakottaisi piispan joko suostumaan apostasiaan tai marttyyriksi.⁴¹⁴ Kristitty maallinen hallinto oli usein vaikeuksissa ”kristittyjen puolella tai kristittyjä vastaan” -retoriikan

⁴¹⁰ Gaddis 2005, 151–149, 158–159.

⁴¹¹ Gaddis 2005, 160–164.

⁴¹² Gaddis 2005, 179–180, 190–191.

⁴¹³ Gaddis 2005, 158–160, 192–193, 206–209.

⁴¹⁴ Ambr. *epist.* 40,7.

kanssa ja sen oli helpompi pyrkiä kulttien tukahduttamiseen lainsäädännöllä ja katsoa väkivaltaisuuksia läpi sormien, kuin tuomita karismaattisia kristittyjä johtajia.⁴¹⁵

Väkivalta polyteistisiä kultteja ja juutalaisia vastaan mahdollisti myös ryöstelyn. Libanios mainitsee askeettien ryöstelevän temppeleihin jätettyjä uhrilahjoja. Puheessaan 30 Libanios syyttää askeetteja siitä, että temppeleitä vastaan hyökkääminen on vain tekosyy ryöstelylle ja maan takavarikoimiselle, joista he saavat elantonsa. Libanioksen mukaansa uhraussyytöksiä tehtiin varakkaita tiloja vastaan.⁴¹⁶ Caseaun ja Gaddisin mukaan Libanios syytti askeetteja käytännössä *latrociniumista* eli aseellisesta ryöväritoiminnasta kutsuessaan näitä ja näiden toimintaa läheisillä kreikkalaisilla termeillä *ληστεία* ja *ληστής*. Yksityishenkilöiden harjoittama aseellinen toiminta oli vakava ongelma ja yksityishenkilöillä oli oikeus tappaa ryöväreitä tavattaessa, joten näillä ei olisi oikeutta edustukseen oikeudessa.⁴¹⁷ Uskonnon varjolla tapahtui Caseaun mukaan luultavasti polyteistien ja juutalaisten omaisuuden ryöstelyä, sillä sitä vastaan jouduttiin säätämään laki vielä vuonna 423.⁴¹⁸ Väkivaltainen lahjoitusten kerjääminen oli yleinen kristittyjä askeetteja vastaan esitetty syytös, mikä saattaa kertoa yhteiskuntaluokkien välisistä jännitteistä.⁴¹⁹

Mainitsin edellisessä luvussa, että askeettien toiminnassa saattoi joskus olla nähtävissä alempien yhteiskuntaluokkien asettumista suurmaanomistajia ja hallintoa vastaan. Useimmat askeetin harjoittajat Antiokian alueella ja muuallakin olivat alempien yhteiskuntaluokkien edustajia. Vaurauden keskittyminen johti 300- ja 400-luvuilla myös radikaalien rikkautta vastustavien askeettisten harhaoppisten ryhmien muodostumiseen. Esimerkiksi *circumcelliones*-liike sai alkunsa maaseudun työläisten kurjista olosuhteista. Pohjois-Afrikan maanomistajista taloudellisesti riippuvaiset maattomat työläiset, vuokratilajelijät ja pienmaanomistajat olivat tärkeässä osassa varhaiskesän viljankorjuussa ja syksyn oliivinkorjuussa. Usein he olivat myös veloissa suurmaanomistajille lainan muodossa tapahtuvien etukäteispalkkojen vuoksi. 340-luvulla alkoi velkojen peruuttamiseen tähdännyt väkivaltainen kristitty liike, jonka jäsenet kutsuivat itseään nimellä *agonistici* eli (Jumalan puolesta) taistelevat. Toinen nimitys *circumcelliones* oli Brownin mukaan alkujaan uskonnollisesti neutraali termi, jolla kuvattiin maanomistajan varastolle palkkauksen tai ruokaavun toivossa tulevaa päivätyöläistä. Ryhmä syntyi mitä ilmeisimmin taloudellisesta

⁴¹⁵ Gaddis 2005, 69–76, 90–91, 101–102, 190–195, 208, 210.

⁴¹⁶ Libanios *orat.* 2,30; *orat.* 30,11–12.

⁴¹⁷ Lib. *orat.* 30,12; *Cod. Iust.* 9.16.3; *Cod. Theod.* 9,14,2,

⁴¹⁸ Caseau 2004, 126–127; Gaddis 2005, 151, 210–211. *Cod. Theod.* 16,10,24.

⁴¹⁹ Gaddis 2005, 214.

ahdingosta olosuhteissa, jotka muistuttivat jossain määrin Syyrian maaseudun olosuhteista. Se ilmeni kuitenkin uskonnollisena liikkeenä ja Augustinus keskittyikin kuvaamaan sen harjoittajia aseistettuina askeetteina.⁴²⁰ Kenties myös Libanioksen mainitseman varakkaampien mautilojen ryöstelyn taustalla on yhteiskuntaluokkien välinen konflikti. Myös Pelagius (flor. noin 390–418) painotti vapaata tahtoa, jota rajoittivat vain opitut pahat tavat. Tahdon vapauden korostaminen johti pelagiolaisuuden piirissä radikaalin askeesin ja vauraudesta luopumisen vaatimukseen ja tavoitteena oli palata takaisin omaisuutta edeltäneeseen kulta-aikaan. Ryhmän mukaan neutraalia ja ongelmatonta ”rikkaana olemista” ei ollut olemassa, koska kaikki vauraus oli hankittu syntisin keinoin. Vaurautensa perineetkin pelastuivat vain hylkäämällä synnin likaaman omaisuutensa.⁴²¹

6. Askeettien ja piispajohtoisen kirkon kilpailu

Jo 200-luvun vainot hämmensivät kirkon hierarkiaa, sillä arvostettu marttyyrius tuli monen rivikristityn osaksi. Kohtauksista viranomaisten kanssa selvisi, myös tunnustajia, jotka esittelivät kidutuksen aiheuttamia arpiaan vakaumuksensa voitonmerkkeinä. Samoin monimuotoisen asketismin kehityksen myötä monien askeettien nauttima maine elävinä pyhimyksinä, jolla oli oikeus vapaaseen puheeseen ja jopa väkivaltaan, johti auktoriteettiriitoihin kirkon johtajien kanssa.⁴²² Askeetteja epäiltiin usein harhaoppien kannattamisesta ja useimmat askeetit lienevät olleet oppimattomia ja tietämättömiä kirkon virallisista opeista, minkä lisäksi 300-luvun kristilliset askeesiliikkeet eivät olleet osa kirkon hierarkiaa tai sen kontrollissa. Hyväksyttävien ja huonojen askeettisten mallien rakentaminen liittyy osaltaan kiinteästi kirkon tarpeeseen säädellä askeettisia liikkeitä.⁴²³ Vasta Khalkedonin kirkolliskokous vuonna 451 alisti luostariyhteisöt paikallisten piispojen valvonnan alaisuuteen. Tätä ennen piispoilla ei teoriassa ollut valtaa niihin askeetteihin, joita ei ollut vihitty kirkollisiin virkoihin.⁴²⁴

Pyhien miesten nähtiin saavan hengellisen auktoriteettinsa suoraan Jumalalta, mutta papeilla tämän auktoriteetin nähtiin välittyvän piispojen kautta. Kun askeetit menettivät pyhyytensä tuoman oikeutuksen, heihin voitiin suhtautua huijareina tai rikollisina. Kristityillä kirjailijoilla

⁴²⁰ Brown 2012, 327–328.

⁴²¹ Brown 2012, 308 – 314, 321.

⁴²² Gaddis 2005, 152–153, 179–192, 225–229.

⁴²³ Gaddis 2005, 231; Sizgorich 2009, 128; Heikkilä 2004, 41.

⁴²⁴ Gaddis 2005, 38–39, 234–235.

esiintyy jako oikeisiin pyhiin askeetteihin ja vastapuolen valeaskeetteihin, jonka kuvaa polyteistisetkin kirjoittajat hyödynsivät. Esimerkiksi Libanios ja Hieronymus käyttävät hyvin samanlaista kieltä kuvaillessaan vastustajiensa valheellista askeesielämää.⁴²⁵ Gaddisin mukaan kirkollisen hallinnon edustajat loivat käyttöönsä stereotyyppisen väärän askeetin arkkityypin. Tämä usein vaeltava hahmo oli taipuvainen tottelemattomuuteen, väkivaltaan ja ruumiillisesta työstä kieltäytymiseen. Vastakohtana tälle toimi ideaaliaskeetti, joka ei puuttunut maallisiin asioihin ja asui tiukasti säädellyssä luostariyhteisössä, joka oli piispan valvonnassa. Askeettien määrän kasvaessa kerjäävistä askeeteista saattoi muodostua suuri sosiaalinen taakka ympäristölleen, mikä varmasti osaltaan vaikutti vaatimukseen ruumiillisen työn välttämättömyydestä.⁴²⁶

Hieronymuksen hyökkäyksessä kaupungeissa asuvia *remnuoth*-askeetteja vastaan ja muiden askeesin muotojen suosimisen taustalla lienee ollut kyse teologisista erimielisyyksistä tai näiden kieltäytymisestä alistua kirkollisten johtajien alaisuuteen. Antiokiassa pelottomia askeetteja ylistänyt Khrysostomoskin piti Konstantinopolin patriarkkana itsenäisiä askeetteja maanvaivana yrittäessään saada näitä asumaan järjestäytyneissä kenobiittiyhteisöissä. Goehringin mukaan luostareiden ja kirkkojen johtajat kilpailivat kaupungeissa keskenään, joten piispajohtoinen kirkko suosi fyysistä vetäytymistä asutuskeskusten ulkopuolelle tai luostarin muurien sisälle korostaneita liikkeitä. Kirjallisissa lähteissä *μοναχός* rajautuu kehityksen myötä helpommin kontrolloitavien anakoreettisten ja kenobiittisten askeettien kuvaamiseen, kun taas poliittisesti aktiivisemmat kaupunkiaskeetit suureksi osaksi unohtuvat. Tällä normatiivisen luostariliikkeen määrittelytyöllä oli suuri merkitys kristityn tradition käsitykseen munkkiudesta ja sen alkuperästä.⁴²⁷

Määrittelyprosessin rinnalla kulki kirkon ja valtion halu kontrolloida luostariliikettä. Itsenäiset askeetit voisivat kääntyä julkista järjestystä, viranomaisia tai kirkon virallista hierarkiaa vastaan ja kiertelevät askeetit saattoivat sekoittaa paikallisia valtahierarkioita. Theodosius I antoi idän pretoriaaniprefektille määräyksen vuonna 390 rajata askeetit kaupunkien ulkopuolelle asumattomiin paikkoihin luultavasti näiden aiheuttamien levottomuuksien vuoksi. Lainsäädäntö uhkasi myös piispoja rangaistuksella, mikäli he eivät kontrolloi askeetteja ja antavat näiden sekaantua oikeuskäsittelyihin. Edikti määräsi piispoja myös vihkimään askeetteja papeiksi tarpeen mukaan, Gaddisin mukaan luultavasti valvontatarkoituksessa.

⁴²⁵ Gaddis 2005, 228–229; Libanios *orat.* 30,8–9; Hieronymus *epist.* 22,28.

⁴²⁶ Gaddis 2005, 229–231, 242–244.

⁴²⁷ Goehring 1999, 22–23, 31–32; Gaddis 2005, 234.

Pyhien miesten pako pappisvihkimyksen edessä tai pakkovihkiminen olivat yleisiä hagiografioissa.⁴²⁸ Hallinto tavoitteli valtakunnan vakautta myöhäisantiikin aikana rajoittamalla ihmisten sosiaalista ja fyysistä liikkuvuutta laeilla, mikä kertoo, että sosioekonominen pysyvyys koettiin tärkeäksi. Askeesi haastoi monella tapaa roomalaisen yhteiskunnallisen järjestyksen, mikä sai yhteiskunnan ylempiin kerroksiin kuuluvat papit ja piispat tuomitsemaan useita askeettisia käytäntöjä, kuten vaeltelun, työstä kieltäytymisen, sukupuoliroolien rikkomisen sekä jopa samanarvoisuuden eri yhteiskuntaluokista tulevien askeettien välillä.⁴²⁹

Pakhomioksen ja Basileioksen alistuminen piispojen valvontaan, vaikutti osaltaan heidän muotoilemiensa luostariliikkeiden suosioon, koska virallinen kirkko asettui tukemaan niitä. Piispajohtoinen kirkko yritti sitoa askeettisia liikkeitä itseensä 300- ja 400-luvuilla ja sen tavoitteet toteutuivat ainakin osin Khalkedonin kirkolliskokouksessa vuonna 451. Tällöin päätettiin, ettei uusia luostareita voitu perustaa ilman piispan lupaa ja luostareiden pappisvihkimyksen saaneet munkit asetettiin suoraan piispojen alaisuuteen. 400-luvun puolivälissä tuli myös voimaan kielto, joka esti saarnaamisen kaikilta paitsi pappisvihkimyksen saaneilta.⁴³⁰ 500-luvulla käsitykset hyväksyttävistä asketismin muodoista olivat jo melko yhtenäiset ja vaikutusvaltaiseksi nouseva Benedictuksen luostarisääntö painotti työskentelyn, tottelevaisuuden ja paikallaan pysymisen tärkeyttä. Vastustajat leimattiin pseudomunkeiksi.⁴³¹

7. Yhteenveto

Antiokian alue koki voimakkaita yhteiskunnallisia ja taloudellisia muutoksia 300-luvulla. Voimakkaan väestönkasvun, asutuksen ennennäkemättömän leviämisen ja vilkkaan talouden vastapainona eläminen kävi vaikeammaksi kasvavalle joukolle yhteiskunnan vähäosaisempia. Pienikin hinnanvaihtelu vaikutti laajaan osaan vähävaraista väestöä, jonka ostovoimaa heikensi kuparirahan arvon jyrkkä lasku ja suhteettoman ankara verotus, johon vaikuttivat 300-luvun sotatoimet. Epäonnistuneiden satojen jälkeisen inflaation ja yläluokan viljamarkkinoilla harjoittaman keinottelun vuoksi suuri osa väestöstä saattoi nähdä nälkää, vaikka viljaa vielä oli markkinoilla. Ajan nälänhätien suurimpana taustasyynä on nähty väestönkasvun aiheuttama

⁴²⁸ Gaddis 2005, 231–236; *Cod. Theod.* 16,3,2, 9,40,16.

⁴²⁹ Caner 2002, 15–17.

⁴³⁰ Heikkilä 2004, 41–44; Caner 2002, 18.

⁴³¹ Caner 2002, 7–12.

demografinen kriisi. Myös myöhäisantiikin ilmastonmuutoksella oli vaikutusta satojen heikkenemiseen. Vaikka osa pienmaanomistajista saattoi olla hyvin toimeentulevia, vauraus ja maaomaisuus keskittyivät voimakkaasti uudelle keisarillisessa hallinnossa työskentelevälle yläluokalle. Väestönkasvusta johtuvan työvoiman ylitarjonnan myötä suurmaanomistajat pystyivät sanelemaan entistä tiukempia sopimuksia maatyöläisille. Suurtiloilla työskennelleiden maanviljelijöiden olot kehittyivät orjuuden kaltaisiksi ja heidän liikkumistaan rajoitettiin. Haavoittuvia olivat myös maaseudun yhteiskunnan alimmalla portaalla olevat liikkuvat päivätyöläiset. Muuttoliike Antiokiaan työn ja valtion ruoka-avun perässä loi myös sosiaalisia jännitteitä.

300-luvun mittaan kristillinen hallinto yritti lainsäädännöllään tukahduttaa kulttien ja muiden uskontojen harjoittamisen. Lainsäädäntö ei kuitenkaan edennyt tasaisesti, vaan reagoi usein yhteiskunnallisiin tilanteisiin. Samanaikaisesti mahdollisuus kulttien harjoittamiseen väheni myös taloudellisen tuen siirtyessä kirkolle, joka otti kaupungeissa julkisen uskonnollisen tilan haltuunsa ja kristillisesti perinteisiä juhlia. Maaseudulla askeetit valloittivat fyysisesti perinteisten jumalten tilan ja näiden entisen roolin yhteisöjen menestyksen turvaajana. Johannes Khrysostomos, joka edusti maallisuuteen negatiivisesti suhtautunutta antiokialaista eksegeettistä koulukuntaa, korosti maallisuuden ja perinteisen hellenistisen kaupunkielämän hylkäämistä oikeana kristillisenä elämäntapana. Askeesi alettiin 300-luvulla nähdä kaikissa yhteiskuntaluokissa arvostettuna korkeimpana kristillisenä elämäntapana, jonka kautta oli mahdollista tavoitella pyhyttä marttyyriuden käydessä harvinaisemmaksi kristityn hallinnon alla. 400-luvun alkuun mennessä jopa keisarien hartautta voitiin kuvata asketismin kautta.

Kristillinen asketismi oli 300-luvulla vielä kehittyvä ilmiö, josta esiintyi useita erilaisia muotoja Antiokian ympäristössä. Kristillinen askeesi ei syntynyt tyhjiössä, vaan monet antiikin maailmassa harjoitetut askeettisia käytänteitä harjoittaneet liikkeet luultavasti vaikuttivat siihen. Jotkin ei-kristilliset askeesiliikkeet, kuten kyynikot ja manikealaiset olivat suosittuja 300-luvulle asti. Monilla harhaoppisiksi leimatuilla kristityillä ryhmillä oli myös askeettiset harjoittajansa.

Myöhäisantiikissa vallalla olleet olosuhteet kannustivat monia elämäntapaan, jossa he ainakin symbolisesti luopuivat yhteisön jäsenyydestä ja sen hierarkioista. Kääntymällä pois yhteiskunnasta askeetit saavuttivat kuitenkin vaikutusvaltaisemman roolin. Asketismi oli eräs harvoista keinoista kohota myöhäisantiikin yhteiskunnassa ja suurin osa askeettisen elämän harjoittajista olikin yhteiskunnan vähäosaisimpia. Askeettien elämä ei luultavasti ollut sen

raskaampaa kuin ajan maatyöläisten, orjien tai kerjäläisten elämä. Vetäytyminen tarkoitti myös vetäytymistä maallisista velvollisuuksista, kuten perinnölliseksi muodostuneesta sotapalveluksesta tai taloudellisesta ahdingosta. Asketismi antoi myös sosiaalisesti hyväksyttävän syyn tulla elätetyksi ja askeetit tarjosivat erilaisia palveluita ympäröiville yhteisöille syrjäytettyään maaseudun temppelien vanhat jumaluudet. Järjestäytyneempienkin maanviljelystä harjoittavien askeettiyhteisöjen jäsenet olivat ainakin teoriassa tasa-arvoisia. Osa karismaattisista askeeteista saivat myös huomattavaa vaikutusvaltaa kylien hyväntekijöinä ja edustajina. Uskonnollisen väkivallan harjoittaminen saattoi mahdollistaa myös ryöstelyn ja sisälsi joskus sosiaalisten ryhmien välisten konfliktien piirteitä. Henkilökohtaisen pyhyytensä ja edustamansa yhteisön tukeen nojaten askeetit saattoivat asettua yhteiskuntajärjestystä vastaan ja kilpailla piispojen kanssa uskonnollisesta vallasta. Piispajohtoinen kirkko ja valtio yrittivätkin hallita kehittyvää askeesiliikettä lainsäädännöllä sekä luomalla stereotyyppiset hyvän askeetin (pysyvyys, alistuneisuus, ruumiillinen työ) ja väärän askeetin (kiertelevä, väkivaltainen, kerjäävä) mallit.

Tässä työssä olen keskittynyt pääasiassa myöhäisantiikin yhteiskunnallisesta kehityksestä kumpuaviin ongelmiin ja tätä aihetta on vielä mahdollista jatkaa ja kehittää. Myös myöhempien yhteiskunnallisten konfliktien ja uskonnollisten liikkeiden taustasyiden analysointi voi jossain määrin lisätä ymmärrystämme näiden mekanismeista. Aiherajaukseni jätti tarkastelun ulkopuolelle asketismin naisnäkökulman ja laajemmin sukupuolen rajoituksista vapautumisen, jotka ovat mielenkiintoisia aiheita. Askeettien arvostuksen osana olisi mahdollista tutkia enemmän askeettiyhteisöjä filosofikoulujen perillisinä, jollaisiksi niitä kristillisissä lähteissä luonnehdittiin. Tähän liittyisivät myös luostarikoulut ja syyrialaisen kirjallisuuden ja kristillisen sivistyksen kehittyminen perinteisen kreikkalaisen koulutuksen vaihtoehtona koulutuskentällä. Kiinnostavia tutkimusaiheita olisivat myös askeetit yhteiskunnan mielikuvituksen ikonisina hahmoina, asketismin performatiivisuus ja askeeteista kirjallisissa esityksissä annettu kuva.

Kirjallisuusluettelo

Lähteet

- Ambrosius. *Sancti Ambrosi opera pars X, tom. III.* Ed. M. Zelszer. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 82.) Vindobonae 1982.
- Ammianus Marcellinus. *Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt I.* Ed. V. Gardthausen. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Stutgardiae 1967.
- Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt II.* Ed. V. Gardthausen. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Stutgardiae 1967.
- Athanasios. *Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine.* G. J. M. Bartelink. (Sources Chrésiennes 400.) Paris 1994.
- Augustinus. *De opere monachorum.* Ed. J. Zycha. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 41.) Vindobonae 1900
- Ausonius. *Ausonius II.* Ed. T. E. Page. (The Loeb Classical Library.) London 1961.
- Basileios. *Basilii opera omnia quae exstant.* (Patrologiae cursus completus, series Graeca 31.) Turnholti 1984.
- Basil: Letters III.* Ed. R. Deferrari (The Loeb Classical Library 243.) Cambridge/London 1930.
- Cassianus. *Jean Cassien Conférences III.* Ed. E. Pichery. (Sources Chrésiennes 64.) Paris 1959.
- Codex Theodosianus. Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novella ad Theodosianum pertinentes, vol. I.* Ed. T. Mommsen – P. Meyer. Berolini 1905.
- Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes: vol. II. Leges novellae ad Theodosianum pertinentes.* Ed. T. Mommsen – P. Meyer. Berolini 1954.

- Codex Iustinianus*. Ed. P. Krüger. Berolini 1998.
- Didakhe. The Apostolic Fathers I*. Ed. B. Ehrman. (The Loeb Classical Library 24) Cambridge/London 2003.
- Eunapios. *Philostratus and Eunapius*. Ed. J. Henderson. (The Loeb Classical Library 134.) Cambridge/London 1921.
- Eusebios. *Eusebius: The Ecclesiastical History I*. Ed. K. Lake. (The Loeb Classical Library.) Cambridge/London 1965.
- Eusebius: The Ecclesiastical History II*. Ed. J. E. L. Oulton. (The Loeb Classical Library.) Cambridge/London 1964.
- Über das Leben Konstantins*. Ed. B. Bleckmann – H. Schneider. Berlin 2007.
- Gregorios Nazianzilainen. *Funeral orations by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose*. Transl. L. McCauley. (Fathers of the Church 22.)
- Hieronymus. *Chronicon. of Jerome's Chronicon with Historical Commentary*. Transl. M. Donalson. Lewiston 1996.
- Saint Jérôme: Lettres. Tome I*. Ed. J. Labourt. Paris 1949.
- Saint Jérôme: Lettres. Tome VII*. Ed. J. Labourt. Paris 1961.
- Jérôme: Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*. Ed. E. Morales – P. Leclerc. (Sources Chrétiennes 508.) Paris 2007.
- IGLS. *Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie, tome 1–2*. Paris 1929/1939.
- Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie, tome 4*. Paris 1955.
- Johannes Khrysostomos. *Sancti Joannis Chrysostomi opera selecta, volumen primum*. Ed. F. Dübner. Parisiis 1861.
- Joannis Chrysostomi opera omnia quae supersunt*. Ed. B. Montfaucon. (Patrologiae cursus completus, series Graeca 47.) Turnholti 1980.
- Joannis Chrysostomi opera omnia quae supersunt*. Ed. B. Montfaucon. (Patrologiae cursus completus, series Graeca 48.) Turnholti 1979.

Joannis Chrysostomi opera omnia quae supersunt. Ed. B. Montfaucon. (Patrologiae cursus completus, series Graeca 49.) Turnholti 1970.

Joannis Chrysostomi opera omnia quae supersunt. Ed. B. Montfaucon. (Patrologiae cursus completus, series Graeca 50.) Turnholti 1970.

Joannis Chrysostomi opera omnia quae supersunt. Ed. B. Montfaucon. (Patrologiae cursus completus, series Graeca 51.) Turnholti 1970.

Joannis Chrysostomi opera omnia quae supersunt. Ed. B. Montfaucon. (Patrologiae cursus completus, series Graeca 58.) Turnholti 1978.

Joannis Chrysostomi opera omnia quae supersunt. Ed. B. Montfaucon. (Patrologiae cursus completus, series Graeca 62.) Turnholti 1980.

Johannes Malalas. *The Chronicle of John Malalas.* Ed. E. Jeffreys – M. Jeffreys – R. Scott. Melbourne 1986.

Julianus. *Julian II.* Ed. J. Henderson. (The Loeb Classical Library 29.) Cambridge/London 1913.

Julian III: Letters, Epigrams, Against the Galileans, Fragments. Ed. W. C. Wright. Cambridge/London 1923.

Lactantius. *De Mortibus Persecutorum.* Ed. J. L. Creed. Oxford 1984.

Libanios. *Libanii opera: vol. I. fasc. I. orationes I–V.* Ed, R. Foerster. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1903.

Libanii opera: vol. I. fasc. II. orationes VI–XI. Ed, R. Foerster. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1903.

Libanii opera: vol. II. orationes XII–XXV. Ed, R. Foerster. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1904.

Libanii opera: vol. III. orationes XXVI–L. Ed, R. Foerster. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1906.

Libanii opera: vol. IV. orationes LI–LXIV. Ed, R. Foerster. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1908.

Autobiography and Selected Letters II. Ed. A.F. Norman. (The Loeb Classical Library 479.) Cambridge/London 1992.

- Sokrates Konstantinopolilainen. *Socrate de Constantinople: Histoire ecclésiastique, livre VII*. Ed. J. Bidez. (Sources Chrétiennes 506.) Paris 2007.
- Sozomenos. *Sozomène: Histoire ecclésiastique, livres I–II*. Ed. J. Bidez. (Sources Chrétiennes 306.) Paris 1983.
- Sozomène: Histoire ecclésiastique, livres VII–IX*. Ed. J. Bidez. (Sources Chrétiennes 516.) Paris 1983.
- Sulpicius Severus. *Sulpicius Severus' Vita Martini*. Ed. P. Burton. Oxford 2017.
- Symmachus. *Symmaque: Tome V: Discours - Rapports*. Ed. Jean-Pierre Callu. Paris 2009.
- Themistios. *Themistii orationes quae supersunt, vol. I*. Ed. G. Downey. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Lipsiae 1965.
- Theodoretos. *Théodoret de Cyr: Histoire de Moines de Syrie, tome I, livres I–XIII*.
Ed. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen. (Sources Chrétiennes 234.) Paris 1977.
- Théodoret de Cyr: Histoire de Moines de Syrie, tome II, livres XIV–XXX*.
Ed. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen. (Sources Chrétiennes 257.) Paris 1979.
- Kirchengeschichte*. Ed. G. C. Hansen. Berlin 1998.
- Théodoret de Cyr: Thérapeutique des maladies helléniques, tome II, livres VII–XII*. Ed. P. Canivet. (Sources Chrétiennes 57.) Paris 1958.
- Zosimos. *Zosimi Historia Nova*. Ed. L. Mendelssohn. Hildesheim. 1963.

Tutkimuskirjallisuus

- Baird, D. 2004. "Settlement on the Konya Plain, Anatolia: 5th–7th Centuries A.D." *Recent Research on the Late Antique Countryside*. Ed. W. Bowden – L. Lavan – C. Machado. Brill. Leiden. 219–246.
- Banaji, J. 2001. *Agrarian Change in Late Antiquity: Gold, Labour, and Aristocratic Dominance*. Oxford University Press, Oxford.
- Brenk, B. 2004. "Monasteries as Rural Settlements: Patron-dependence of Self-sufficiency". *Recent Research on the Late Antique Countryside*. Ed. W. Bowden – L. Lavan – C. Machado. Brill. Leiden. 447–476.

- Brock, S. 1984. *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. Variorum Reprints, Lontoo.
- Brock, S. – Ashbrook Harvey, S. 1987. *Holy Women of the Syrian Orient*. University of California Press, Berkeley.
- Brown, P. 2012. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and Making of Christianity in the West, 350–550 AD*. Princeton University Press, Princeton.
- Brown, P. 1989. *Society and the Holy in Late Antiquity*. University of California Press, Berkeley.
- Caner, D. 2002. *Wandering, Begging Monks, Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. University of California Press, Berkeley.
- Casana, J. 2004. “The Archaeological Landscape on Late Roman Antioch” *Culture and Society in Later Roman Antioch*. Ed. Isabella Sandwell – Janet Huskinson. Oxbow Books, Oxford. 102–125.
- Caseau, B. 2004. “The Fate of the Rural Temples in Late Antiquity and the Christianisation of the Countryside” *Recent Research on the Late Antique Countryside*. Ed. W. Bowden, L. Lavan, C. Machado. Brill, Leiden. 105–144.
- Chesnut, G. F. 1986. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. Mercer University Press, Macon.
- Curran, J. 2000. *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*. Oxford University Press, Oxford.
- Decker, M. 2009. *Tilling the Hateful Earth: Agricultural Production and Trade in the Late Antique East*. Oxford University Press, Oxford.
- Doerfler, M. 2014. ““Hair!”: Remnants of Ascetic Exegesis in Augustine of Hippo’s *De Opere Monachorum*”. *Journal of Early Christian Studies*, 22.1, Spring 2014, 79–111.
- Draper, J. A. 1996. “The *Didakhe* in Modern Research: An Overview” *The Didache in Modern Research*. Ed. J. Draper. Brill, Leiden. 1–42.
- Errington, R. M. 2006. *Roman imperial policy from Julian to Theodosius*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Finn, R. 2009. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Gaddis, M. 2005. *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. University of California Press, Berkeley.
- Goehring, J. 1999. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. Trinity Press, Harrisburg.
- Halleux, A. de 1996. "Ministers in the Didache" *The Didache in Modern Research*. Ed. J. Draper. Brill, Leiden. 300–320.
- Harper, K. 2017. *The Fate of Rome: Climate, Disease and the End of an Empire*. Princeton University Press, Princeton.
- Heikkilä, T. 2004. "Erakkoliike". *Keskiajan kirkko*. Ed. T. Heikkilä – M. Lehmijoki-Gardner. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 9–51.
- Hänninen, M.-L. – Kahlos, M. – Lehtonen, U. 2012. *Uskonnot antiikin Roomassa*. Teos, Helsinki.
- Kelly, J. N. D. 1995. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*. Cornell University Press, Ithaca.
- Liebeschuetz, J.H.W.G. 2011. *Ambrose and John Chrysostom: Clerics between Desert and Empire*. Oxford University Press, Oxford.
- Liebeschuetz, J.H.W.G. 1972. *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*. Oxford University Press, Oxford.
- Manning, S. W. 2013. "The Roman World and Climate: Context, Relevance of Climate Change, and Some Issues" *The Ancient Mediterranean Environment between Science and History*. Ed. W.V. Harris. Brill, Leiden. 103–170.
- Mayer, W. – Allen, P. 2012. *The Churches of Syrian Antioch (300–638 CE)*. Peeters, Leuven.
- McCormick, M. 2013. "What Climate Science, Ausonius, Nile Floods, Rye and Thatch Tell Us about the Environmental History of the Roman Empire" *The Ancient Mediterranean Environment between Science and History*. Ed. W.V. Harris. Brill, Leiden. 61–88.
- Niederwimmer, K. 1996. "Itinerant Radicalism in the Didache" *The Didache in Modern Research*. Ed. J. Draper. Brill, Leiden. 321–339.
- Norman, A. F. 2000. *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius*. Liverpool University Press, Liverpool.

Peña, I. 1997. *The Christian Art of Byzantine Syria*. Garnet Publishing, Madrid.

Rubenson, S. 2018. “Early Monasticism and the Concept of a “School”” *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*. Ed. L. Larsen – S. Rubenson. Cambridge University Press, Cambridge. 13–32.

Salzman, M. 2002. *The Making of Christian Aristocracy*. Harvard University Press, Cambridge.

Sandwell, I. 2007. *Religious Identity in the Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Cambridge University Press, Cambridge.

Sandwell, I. 2004. “Christian Self-Definition in the Fourth Century AD: John Chrysostom on Christianity, Imperial Rule and the City” *Culture and Society in Later Roman Antioch*. Ed. I. Sandwell – J. Huskinson. Oxbow Books, Oxford. 35–58.

Sarris, P. 2004. “Rehabilitating the Great Estate: Aristocratic Property and Economic Growth in the Late Antique East” *Recent Research on the Late Antique Countryside*. Ed. W. Bowden – L. Lavan – C. Machado. Brill. Leiden. 55–72.

Sizgorich, T. 2009. *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Schöllgen, G. 1996. “The *Didache* as a Church Order: an Examination of the Purpose for the Composition of the *Didache* and its Consequences for its Interpretation” *The Didache in Modern Research*. Ed. J. Draper. Brill, Leiden. 43–71.

Stathakopoulos, Dionysios 2004. *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire: A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics*. Ashgate Publishing, Bodmin.

Trombley, F. R. 2004. “Christian Demography in the Territorium of Antioch (4th–5th c.): Observations on the Epigraphy” *Culture and Society in Later Roman Antioch*. Ed. I. Sandwell – J. Huskinson. Oxbow Books, Oxford. 59–85.

Trombley, F. R. 2004B. “Epigraphic Data on Village Culture and Social Institutions: An Interregional Comparison (Syria, Phoenice, Libanensis and Arabia)” *Recent Research on the Late Antique Countryside*. Ed. W. Bowden – L. Lavan – C. Machado. Brill, Leiden. 73–101.

Trombley, F. R. 1993. *Hellenic Religion and Christianization c. 370 – 529: Volume 1*. Brill, Leiden.

- Trombley, F. R. 1994. *Hellenic Religion and Christianization c. 370 – 529: Volume 2*. Brill, Leiden.
- Urbano, A. 2018. “Plato Between School and Cell: Biography and Competition in the Fifth-Century Philosophical Field” *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*. Ed. L. Larsen – S. Rubenson. Cambridge University Press, Cambridge. 236–255.
- Vanhaverbeke, H. – Martens, F. – Waelkens, M. – Poblome, J. 2004. “Late Antiquity in the Territory of Sagalassos” *Recent Research on the Late Antique Countryside*. Ed. W. Bowden – L. Lavan – C. Machado. Brill, Leiden. 247–280.
- Van Nuffelen, P. 2014. “Not the last pagan: Libanius between elite rhetoric and religion”, *Libanius*. Ed. L. Van Hoof. Cambridge University Press, Cambridge. 293–314.
- Vorderstrasse, T. 2004. “The Romanization and Christianization of the Antiochene Region: The Material Evidence from Three Sites” *Culture and Society in Later Roman Antioch*. Ed. I. Sandwell – J. Huskinson. Oxbow Books, Oxford. 86–101.
- Vuolanto, V. 2016. *Children and Asceticism in Late Antiquity: Continuity, Family Dynamics and the rise of Christianity*. Routledge, New York.
- Wallace-Hadrill, D. 2008. *Christian Antioch: A study of early Christian thought in the East*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Watts, E. J. 2015. *The Final Pagan Generation*. The University of California Press, Oakland.