

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Backman, Jussi

Title: Olemisen oikeudenmukaisuus: laki ja järjestys esisokraattisilla ajatteliijoilla

Year: 2015

Version: Published version

Copyright: © Tutkijaliitto 2015

Rights: In Copyright

Rights url: <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

Please cite the original version:

Backman, J. (2015). Olemisen oikeudenmukaisuus: laki ja järjestys esisokraattisilla ajatteliijoilla. *Tiede ja edistys*, 40(1), 27-42. <https://doi.org/10.51809/te.105176>

OLEMISEN OIKEUDENMUKAISUUS:

LAKI JA JÄRJESTYS ESISOKRAAT'TISILLA AJATTELIJOILLA¹

THEMIS JA HORAT: LUONNON JA

YHTEISÖN JÄRJESTYS

Kreikkalaisessa maailmassa *horat* (kr. *hōra*, ”ajanjakso, kausi, hetki, vuodenaika”) olivat ryhmä vähäisempiä naispuolisia jumaluuksia. Horien täsmällinen rooli jää usein epämääräiseksi, mutta nimitys viittaa siihen, että heidät ymmärrettiin ensisijaisesti vuodenvieräytystä ja siitä riippuvaisen viljelijäyhteisön elämää jäsentävien ja säätelevien luonnonvoimien henkilöityminä.² Tätä käsitystä tukee heidän yhteytensä Demeteriin ja Dionysokseen, maan ja kasvun, leivän ja viinin jumaluuksiin.³ Maantieteilijä Pausaniaan (*Graeciae descriptio* IX, 35, 2) mukaan Ateenassa, jossa horien kultti sekoittui khariittien (*kharites*) eli sulotarten kulttiin, heihin luettiin ainakin Thallo (kukintojen tuoja) ja Karpo (hedelmän tuoja), mahdollisesti myös Aukso (kasvun tuoja); tässä ominaisuudessa nämä luonnottaret ilmeisesti edustivat kasvukauden eri vaiheita.⁴ Hesiodos (700- ja 600-lukujen taite eaa.) antaa *Jumalten synnyssä* (900–902) toisenlaisen luettelon: kolme horaa, jotka Hesiodos mainitsee ylijumala Zeuksen ja Themiksen, jumalallisen säädetyin järjestyksen, tyttäriksi, ovat hänen mukaansa Dike (oikeus), Eirene (rauha) ja Eunomia (hyvä yhteisöllinen järjestys, ”laillisuus”). Nimityksen *hōra* Hesiodos johtaa vuodenaikojen sijaan siitä, että nämä kolme ”vaalivat” (*ōreuō*) kuolevaisten töitä ja toimia. Roomalaisen oppineen nimiin pantu taru (*Fabulae* 183) mainitsee näiden kahden

kolmiksen ohella vielä kolme vaurauden ja menestyksen jumaluutta, Ferusa (menestys), Euphoria (runsaus) ja Orthosia (onnistuminen).⁵

Themis, horien äiti, on Hesiodoksella (*Jumalten synty* 135, 900–901) yksi Uranoksen (taivas) ja Gaian (maa) liitosta syntyneistä titaaneista, Zeuksen isän Kronoksen sisar ja myös Zeuksen toinen puoliso, ja edustaa säädettyä ja vakiintunutta (*tithēmi*, ”säättää, asettaa”) järjestystä. Homeroksella *themis* viittaa erityisesti sitoviin normeihin tai -käytäntöihin, siihen mikä on oikein tai sopivaa ihmiselle ylipäätään tai eri ihmisryhmille (ks. esim. *Odysseia* XIV, 56). Kyseessä ei kuitenkaan ole pelkkä konventionaalinen moraalinen soveliaisuus, vaan *themis* viittaa myös laajemmin inhimilliseen ”perusluonteeseen”, ihmisen ominaiskäyttäytymiseen, kuten seksuaalisuuteen (vrt. Käppel 2009).⁶ Jumaluutena Themiksellä oli myös kiinteä yhteys äitiinsä Gaiaan, maamoon, ja Aiskhylos (*Kahlehdittu Prometheus* 209–210) jopa samastaa heidät toisiinsa.

Yhteisön sisäisen tasapainon ja ”lain ja järjestyksen” takaaajiksi ymmärretyt Hesiodoksen horat eivät näin ollen polveudu vain oikeasta moraalista järjestyksestä vaan ylipäätään asioiden ”luonnollisesta” ja ”normaalista” tolasta. *Eunomia*, tasapainoinen ja sivistynyt (*nomoksen* mukainen) yhteisöelämä, ymmärrettiin erityisesti sota-aikoina ilmenevän poikkeustilan, kaaoksen ja sekasorron, vastakohtana (Solon fr. 4, 32–39, teoksessa West (toim.) 1972; Bloch 2004). *Dikē*, ”oikeus”, joka sanana juontuu verbistä *deiknymi*, ”osoittaa” (samaa kantaa on latinan *dicere*, ”sanoa, tuoda ilmi”), tarkoitti

alun perin suuntaa-antavaa sääntöä, ”osviittaa”, ja viittaa myöhemmin konkreettiseen oikeudenkäyttöön, oikeustoimiin ja oikeusjuttuihin, haasteisiin, kanteisiin ja oikeustuomioihin ja toisaalta oikeuden määräämiin oikaisuihin, korvauksiin ja hyvityksiin, joiden tehtävänä on varjella yhteisön jäsenten oikeita ja tasapainoisia keskinäisiä suhteita, osoittaa oikea toiminnan suunta ja jokaisen ”oma paikka” suhteessa muihin ja estää oikeudenloukkaus, omien rajojen ja valtuuksien ylittäminen (Chantraine 2009, 271–272; Graf 2004). Kiinteästi näihin kytkeytyy *eirēnē*, ”rauha”, sisäisten ja ulkoisten konfliktien ja yhteenottojen poissaolo.

Themiksen ja hänen tyttäriensä hahmossa ilmenevä luonnon ja sään suotuisan järjestyksen edustajien sekoittuminen yhteisön ja yksityisen omaisuuden hyvän järjestyksen edustajiin saattaa vaikuttaa yllättävältä. Arkaaisessa ajattelussa näiden välillä vallitsi kuitenkin jatkuvuus: ihmisen materiaallinen hyvinvointi kytkeytyi saumattomasti niin luonnonolojen, yhteisön kuin yksilöllisen vauraudenkin otollisuuteen ja tasapainoisuuteen. Kuten Theodor Heinze (2005) tähdentää, homeerisista eepoksista välittyy ajatus yhteisön oikean hallitsemisen ja oikeudenmukaisen lainkäytön yhteydestä ja vaikutuksesta luonnonvoimien suopeuteen:

Kuin pimeään koko maan raju peittää pieksävä myrsky
aikaan syksyiseen, kun sankimmat sadevirrat
viskoo Zeus, vihall’ ihmisien kataluuksia
vitsoin,
kun lain vääntäen tuomitsee käräjillä he väärin
[”väkivalloin langettavat kieroja tuomioita”,
biē...skolias krinōsi themistas]
polkien oikeutt’ [”karkottavat oikeuden”, *ek...dikēn elasōsi*], unhottain ikivaltojen koston [...].
(Homeros, *Ilias* XVI, 384–388; suomennos Otto Manninen.)

[...] kuin jalon valtiahan [*basilēos*], jumaloita
ken peljäten kaitsee [*anassōn*]
kansaa voimallista ja suurta ja turva on vankka
lain sekä oikeuden [*eudikias*], maa multava,

mustapa kasvaa
vehnää, ohraa myös, puut notkuvat antimiansa,
karjat kantavat aina ja runsaan suo meri saaliin,
hallitus oiva on maassa [”hyvän hallinnon ansiosta”, *eks euēgesiēs*] ja onnekkait alamaiset.
(Homeros, *Odysseia* XIX, 109–114; suom. Otto Manninen.)

Luonnollisen ja yhteisöllisen järjestyksen kietoutuminen toisiinsa on vieras länsimaiselle nykyyhmiselle, koska tämä on vanhastaan tottunut luonnon ja kulttuurin, todellisuuden spontaanin ja omavaltaisen perusluonteen ja ihmisten synnyttämien ja kehittämien normien ja käytäntöjen, väliseen vastakkainasetteluun. Tämän vastakkainasettelun ensimmäisiin muotoiluihin kuuluva *fysisen* ja *nomoksen*, asioiden luonnollisen muotoutumisen ja ihmisyhteisöjen säätämien vaihtelevien konventioiden, vasta-kohta jäsenyyty jo varhain kreikkalaisen ajattelun piirissä, 400-luvun eaa. sofistikkassa. Saksalaisen filologi Albrecht Dihlen (1995, 120–121) mukaan uuden *fysis-nomos*-asetelman taustalla oli esisokraattisessa filosofiassa 500-luvulla syntynyt uudenlainen ajatus todellisuuden yhtenäisestä ja muuttumattomasta perusluonteesta; tämä asetui vastakohtaksi tapojen ja käytäntöjen moninaisuudelle, josta kreikkalaiset kulttuuripiirinsä laajenemisen myötä olivat entistä tietoisempia. Toisaalta ranskalainen strukturaaliantropologi Jean-Pierre Vernant kiinnittää *Kreikkalaisen ajattelun alkuperässä* (1962; 2009) huomiota siihen, että esisokraattiset ajattelijat jäsensivät tämän uuden todellisuuskäsityksen ja siihen sisältyvän yhtenäisen, sisäisesti eriytyneen rakenteen pitkälti juuri valtio- ja yhteisöajattelusta lainattujen käsitteiden avulla.

Dihlen ja Vernantin teesien valossa luon tässä silmäyksen ”lakia ja järjestystä” kuvaavien ilmausten – keskeisimpinä näistä *nomos* ja *dikē* – rooliin keskeisimpien esisokraattikkojen, erityisesti Anaksimandroksen, Herakleitoksen ja Parmenideen, ajattelussa. Martin Heideggerin (1992, 9–11; 1993, 36–37; 2003, 364–365) mukaan näillä kolmella ajattelijalla saa hahmonsä länsimaisen filosofian ”ensimmäinen

alku” (*Anfang*), joka Heideggerille muodostuu todellisuuden yhtenäisen perusluonteen, *olemisen* (*Sein*), ajattelemisesta erillään kaikista yksittäisistä olioista tai olevista. Lähempi tarkastelu kuitenkin osoittaa, että tämä metafysiikan ja ontologian alku on käsitteistöltään vahvasti ”poliittinen”. *Fysiksen* ja *nomoksen* vastakkainasettelun mahdollistavassa länsimaisen filosofian lähtökohdassa *fysis* ajatellaan *nomoksen* ja *dikēn* kautta ja niiden pohjalta.

NOMOS: KÄYTÄNNÖSTÄ LAKIIN

Sanaan *eunomia* sisältyvä *nomos* juontuu verbistä *nemō*, ”jaotella, jakaa (jonkin säännön, periaatteen tai käytännön mukaisesti), osoittaa”; sama verbi viittaa myös oman osuuden käyttöönottoon, hyödyntämiseen ja hallintaan. Ilmausta lienee käytetty erityisesti karjan laidunmaiden jakamisen yhteydessä, sillä *nemō* viittaa myös laitumelle ajamiseen ja laiduntamiseen. (Chantraine 2009, 714–716.) *Nomos* olisi näin kantamerkitykseltään jakoperiaate tai -sopimus, jonka mukaisesti kukin saa oikean osansa, erityisesti asianmukaisen osuutensa laidunmaata karjansa käyttöön. Tähän alkuperäiseen merkitykseen viitaten Carl Schmitt luonnehtii teoksessaan *Der Nomos der Erde* (Maan *nomos*; Schmitt 1950, 38–48) arkaaista kreikkalaista *nomosta* ”alkujaoksi” (*Ur-Teilung*) ja ”alkutuomioksi” (*Ur-Verteilung*; mt., 36), ja pitää kiinni tästä tilallisesta ja ”geopoliittisesta” merkitysyhteydestä kieltäytyy tulkitsemasta *nomosta* ”laiksi” tai ”asetukseksi” (*Gesetz*); myöhemmässä mielessä (mt., 39). Gilles Deleuze ja Félix Guattari (1980, 471–472) korostavat omassa tulkinnassaan, että *nomos* on alun perin erityinen, liikkuva ja muuttuva jaottelu tai käyttöönotto: karjan laiduntamiseen ei arkaaisella ajalla liittynyt kiinteää rajausta tai aitauksia, vaan paimenet laumoineen olivat liikkuvia ”nomadeja”. Ennemmin kuin muodollinen ja täsmällinen rajanveto, *nomos* oli joustava käytösopimus – käytäntö.

Oli *nomoksen* täsmällinen yhteys jakamiseen mikä hyvänsä, sen merkitys laajenee jo varhain tarkoittamaan yleisemmin yhteisön sisäisen dynamiikan jäsentymistä ja sitä ohjailevaa käytäntökokonaisuutta, käyttäytymiskoodia tai normistoa. Eepiset runoilijat ymmärsivät *nomoksen* alkuperältään jumalalliseksi: Hesiodos (*Työt ja päivät* 275–280) kuvailee miten Zeus antoi ihmisille *nomoksen*, joka kieltää heitä syömästä toisiaan, koska eläimellisen väkivallan ja voimankäytön (*biē*) sijaan ihmisten keskinäisiä suhteita hallitsee ensisijaisesti oikeudenkäyttö (*dikē*), ja Homeroksen (*Odyssia* XVII, 485–487) mukaan jumalat tarkkailevat, säilyykö ihmisten keskuudessa *eunomia* vai pääseekö vallalle *hybris*, röyhkeys, ylimielisyys, omien rajojen ylittäminen. *Nomoksen* tehtävänä on säännellä yhteisön jäsenten keskinäisiä suhteita ja rajoja ja oikeaa käyttäytymistä suhteessa toisiinsa ja myös suhteessa jumaliin uhrauksen ja muiden rituaalien muodossa (Hesiodos, *Jumalten syntä* 417). 500-luvun elegiarunoilija Theognis (I, 52–55) korostaa, että kyseessä on erityisesti *polikseen*, järjestäytyneeseen valtiolliseen yhteisöön kuuluva arvo- ja normijärjestelmä, joka primitiivisiltä ihmisiltä puuttui – ”kulttuuri” tai ”sivistys”. Näin ymmärretty *nomos* ei kuitenkaan edelleenkään ole ”laki” yksiselitteisten periaatteiden muotoon puettavien yleisten sääntöjen mielessä. 400-luvun alussa Pindaros (fr. 169a) kuvaa *nomosta* kuolemattomia ja kuolevaisia hallitsevaksi ”kaiken kuninkaaksi”, joka ”korkeimmalla kädellään” oikeuttaa kaikkein väkivaltaisimmatkin teot, kuten eräät Herakleen uroteoista. Tavanomaisessa kreikkalaisessa katsannossa monet Herakleen teot olisivat rikollisia oikeudenloukkauksia, mutta hänen isänsä Zeus siunaa ne, ja Zeuksesta alkunsa saavan *nomoksen*, perinnäisen normatiivisen arvostuksen, voima saa ne näyttäytymään esikuvallisina ja kunniakkaina niin tavallisten ihmisten kuin kuolemattomien sankareidenkin silmissä.⁸

Kreikkalaisten *polisten* kehittyessä *nomos*, yhteisön perinnäisnormisto, pidettiin pitkään

erillään erityisistä valtiollisista asetuksista (*thesmos*), jotka aluksi olivat eräänlaisia *nomoksen* laajennuksia ja täydennyksiä, yksittäisten ajankohtaisten konfliktien ratkaisemiseksi luotuja kompromisseja ja pelisääntöjä, jotka eivät muodostaneet systemaattista, kodifioitua kokonaisuutta. Nämä aluksi suulliset säädökset muuttuivat myöhemmin kirjoitetuiksi, ja niiden laatiminen uskottiin tyypillisesti valtuutettujen viisaina ja pätevinä pidettyjen valtiomiesten tai muiden yksilöiden tehtäväksi – kuvaavaa on, että Kreikan perinteiset ”seitsemän viisasta” eivät Thalesta lukuun ottamatta olleet teoreettisia ajattelijoita vaan nimenomaan taitavia valtiomiehiä ja lainlaatijoita. Tunnetuin heistä on 500-luvun eaa. alussa Ateenan arkonttina toiminut Solon, joka pyrki ratkomaan yksittäisiä rikkaiden ja köyhien ym. sosiaalisten ryhmien välisiä konflikteja laatimalla ”ylhäisille ja alhaisille yhtäläisiä” kirjoituksia *thesmoksia* ja kokoamalla näin ”kullekin kansalaiselle suoran/avoimen oikeuden [*eutheian...dikēn*]” (Solon fr. 36, 18–20, teoksessa West (toim.) 1972). Siinä missä perinnäinen *nomos* saattoi tehdä eron eri toimijoiden ja eri yhteiskunnallisten ryhmien välille – kuten Pindaroksen kuvaamasta Herakleen esimerkistä käy ilmi – oli Solonin periaatteena tämän perusteella *eunomian*, yhteisön hyvän järjestyksen, saavuttaminen lisäämällä kaikille kansalaisille yhtäläisiä ja yleisiä normeja, jotka olivat muotoiltavissa kirjallisiksi oikeusperiaatteiksi. Tämä oli Ateenan ensimmäisiä askelia kohti *isonomiaa*, kansalaisoikeuksien yhtäläisyyttä, jota Herodotos (*Historiateos* III, 80) käyttää vanhimpana yleisnimityksenä ”tasavaltaiselle” tai ”demokraattiselle” valtiomuodolle. Sisäisten ristiriitojen lisääntyvä ratkominen valtiollisilla asetuksilla ilmenee 500-luvulla yleistyneessä lakikokoelmien laadinnassa ja saattaa vähitellen *thesmoksen* ja *nomoksen*, asetuksen ja perinnäisnormiston, käsitteet yhteen. 400-luvun alkupuolella nimitystä *nomos* alettiin käyttää myös valtiollisista laeista (ks. esim. Aiskhylos, *Turvananojat* 387–391), ja 400-luvun lopussa Ateenassa kiellettiin kokonaan kirjaamatto-

mien perinnäislakien soveltaminen tuomioistuimissa (Andokides, *De mysteriis* 85–87). Euripides ylistää Theseuksen suulla ateenalaisia *isonomiaa* omassa tragediassaan *Turvananojat* (429–434) vuodelta 423: tyrannin hallitessa yksi pitää *nomosta* hallussaan eikä tasavertaisuutta (*to ison*) ole, mutta kirjatut lait antavat rikkaalle ja köyhälle saman oikeusturvan (*dikē*).

Valtiollisten lakien katsottiin edelleen juontavan juurensa jumalallista alkuperää olevaan perinnäisnormistoon; niille pyydettiin *nomoksen* suojelijaksi ajatellun Zeuksen suosiota (vrt. Solon fr. 31; teoksessa West (toim.), 1972), ja *polisten* tarunomaisia lainlaatijoita pidettiin monesti syntyperältään jumalallisina tai ainakin jumalten innoittamina (ks. Platon, *Lait* 624a1–b4). Vielä 440-luvulla Sofokleen *Antigonen* (450–457) päähenkilö alistaa tyranni Kreonin säätämät perinnäistapoja (tässä tapauksessa vainajan hautaamista) loukkaavat lait (*nomoi*) Zeuksesta ja Dikestä lähtöisin oleville ”jumalten kirjoittamattomille ja muuttumattomille käytännöille (*nomima*)”, joita kuolevainen ei kykene kumoamaan, jotka elävät aina ja joiden alkuperää ei tunneta. Valtiollisten asetusten ja konventioiden tuominen *nomoksen* piiriin ja lisääntyneet tiedot vieraiden kansojen erilaisista tavoista ja käytännöistä vahvistivat kuitenkin ajatusta *nomoksen* muuttuvuudesta ja moninaisuudesta ja avasivat oven 400-luvun sofistien ”kulttuurirelativismille”: *fysis* on omavaltainen ja muuttumaton, *nomokset* konventionaalisia ja muuttuvia (ks. esim. Antifon 87 B 44, teoksessa Diels & Kranz 1952). Tämän ajattelutavan vahvasti karrikoitu äärimmäinen muoto löytyy Platonin dialogista *Gorgias* (482e5–484c3), jossa sofisti Gorgiaan oppilas Kallikles (joka vetoaa ironisesti yllämainittuun Pindaros-katkelmaan) esittää ajatuksen konventionaalisista normeista heikkojen tilapäisinä luomuksina ja ”vahvemman oikeudesta” luonnon pysyvänä omana normina (*nomos fyseōs*; 483e1–4).

Albrecht Dihle (1995, 120–121) esittää kiinnostavasti, etteivät muuttuvuus ja moninaisuus sinänsä olleet lähtökohtaisesti kreikkalaiselle ajattelulle periaatteellinen ongelma: homeeri-

nen jumalmaailma oli itsessään moninainen ja jumalat ailahtelevaisia ja keskenään eripuraisia, ja lisäksi eri valtioilla oli tapana yhdistää itsensä eri jumaluuksiin ja niiden eri aspekteihin, jolloin myös perinnäisnormistojen erilaisuus tuli ymmärrettäväksi. Ongelma syntyy Dihlen mukaan vasta filosofisen ajattelun myötä. Yhtäältä varhaisin, joonialainen luonnonfilosofia synnytti ajatuksen todellisuuden pohjimmiltaan yhtenäisestä ja muuttumattomasta perusluonteesta tai -olemuksesta, mikä avasi ristiriidan ”luonnon” (*fysis*), todellisuuden spontaanin ja omavaltaisen jäsentymisen, ja ”kulttuurin” tai ”konvention” (*nomos*), ihmisyyhteisöjen vaihtelevien ja muuttuvien normien, välille. Toisaalta 400-luvun loppupuolella vahvistui uusi, rationaalista ja argumentatiivista asiantuntemusta ja tiedonmuodostusta korostava opetuskulttuuri: sofistit, kiertävät ja maksulliset asiantuntijat, opettivat kertyneeseen kokemukseen ja perinteeseen perustuvien taitojen sijasta retoriikan ja geometrian kaltaisia teoreettisesti perusteltuja oppialoja ja väittelytaitoa, jonka avulla oli mahdollista perustella keskenään ristiriitaisia ja usein totunnaisista käsityksistä poikkeavia väitteitä. Kuten Aristofaneen ja Platonin kaltaisten aikaisten satiirisista ja kärjistetyistä esityksistä käy ilmi, sofistien ”viisasteleva” tapa kyseenalaistaa perinnäisnormien perusta herätti kreikkalaisissa yhteisöissä hämmennystä ja pahennusta. Heitä kohtaan tunnettu epäluulo kenties kärjistyi Sokrateen kuolemantuomiossa, jonka jälkeen filosofian projekti omaksui Platonilla jyrkästi antirelativistisen suunnan ja alkoi hahmotella myös eettis-poliittiselle ajattelulle uudenlaista muuttumatonta ja ehdotonta perustaa.

ANAKSIMANDROS: OLEVIEN

OIKEUDELLINEN JÄRJESTYS

Aristoteleesta (*Metafyysiikka* I, 3, 983b6–27) alkaen filosofian varhaisimpana muotona on

pidetty ”luonnonfilosofista” yritystä löytää todellisuudelle yhdistävä perusta tai lähtökohta (*arkhē*) – elementaarinen rakenne tai luonto (*fysis*), joka muutosten keskellä pysyisi samana, ja jonka Aristoteleen mukaan varhaisimmat ajattelijat ymmärsivät luonteeltaan materiaalisena, olevien koostumukseen liittyvänä. Tämän ajattelutavan alullepanijana Aristoteles pitää (selvästi perimätietoon nojaten) Joonian Miletoksesta kotoisin ollutta Thalesta (n. 600 eaa.), jonka kerrotaan pitäneen vettä kaiken lähtökohtana. Aristoteles viittaa ajatuksen mahdolliseen mytologiseen taustaan (983b27–984a3), mutta olettaa, että Thaleella oli näkemykselleen rationaalinen perustelu (joskaan se ei ole hänen tiedossaan, 983b22–27), ja juuri tämä piirre tuntuu tekevän siitä hänen silmissään ensimmäisen varsinaisesti filosofisen, *mythoksesta* itsenäistyneen *logoksen*.

Thaleen maanmieheksi, nuoremmaksi aikalaiseksi ja oppilaaksi (ks. Diogenes Laertios I, 13) mainittu Anaksimandros astui tavallaan askeleen pidemmälle: oppihistorian mukaan hän katsoi, että lähtökohta, josta kaikki ovat eriytyvät, ei voi itse olla mikään määrätty elementti tai oleva, vaan sen on oltava luonteeltaan jäsentymätön, rajoittumaton ja määrittämätön (*apeiron*).⁹ Heideggerin käsittein ilmaistuna Anaksimandros ei enää pyrkinyt palauttamaan todellisuutta mihinkään tiettyyn olevaan tai oleviin, vaan teki filosofian perinteen kannalta ratkaisevan eron todellisten asioiden ja todellisuuden perimmäisen luonteen – olevan ja olemisen – välille (Heidegger 2012, 31–32). Anaksimandrokselta on myös Theofrastoksen ja Simplikioksen välityksellä säilynyt tietävästi vanhin filosofinen fragmentti (joka on mahdollisesti peräisin länsimaiden varhaisimmasta filosofisesta kirjotuksesta):

Hän [Anaksimandros] esittää, ettei se [kaiken lähtökohta, *arkhē*] ole vesi eikä mikään muu niin sanotuista elementeistä, vaan jokin toinen, määrittämätön [*apeiron*] olemus [*fysin*], josta kaikki taivaankaikkeudet [*ūranūs*] ja niissä ovat maailmanjärjestykset [*kosmūs*] syntyvät.

Mistä olevilla [ta ontā] on syntynsä, sinne ta-
 pahtuu myös niiden häviäminen, **velvoitteen**
 [to khreōn] **mukaisesti: ne näet suovat toisil-**
leen [allēlois] **oikeudellisen hyvityksen** [dikēn]
ja korvauksen [tisin] **oikeudenloukkaukses-**
taan [adikias], **ajan järjestyksen mukaisesti**,
 hän esittää tällä tavoin runollisempia ilmauksia
 käyttäen. (Anaksimandros fr. 12 B 1, teoksessa
 Diels & Kranz 1951 [jatkoissa DK]; Simplikios, *In*
Aristotelis physicorum libros commentaria [CAG
 9], 24, 16–21; lihavoitu osuus todennäköisim-
 min suoraa lainausta.)¹⁰

Tästä lyhyestä katkelmasta on mahdotonta
 tehdä kovin yleisiä päätelmiä, mutta mikäli
 Simplikios (tai mahdollisesti Theofrastok-
 sen) parafrasaa pidetään luotettavana, se tun-
 tuu antavan alustavan näkymän Anaksimandros-
 droksen ajattelun lähtökohtiin. Siinä on mitä
 ilmeisimmin kyse todellisuuden perusolemuk-
 sesta (*fysiksestä*, vaikka Anaksimandros ei ehkä
 käyttänytäkään tätä sanaa): olevista (*ta ontā*) ja
 tavasta, jolla ne tulevat oleviksi ja lakkaavat ole-
 masta, jäsentyvät tilapäisiksi ja ajallisiksi olioiksi
 suhteessa taustaan, joka ei ole itse mikään tiet-
 ty oleva. Lisäksi katkelma viittaa dynaamiseen
 periaatteeseen, ”tarpeeseen” tai ”velvoitteeseen”
 (*to khreōn*), joka säätelee tätä olevien synty- ja
 häviämisprosessia. Juuri tämä on Heideggerin
 (2003, 363, 368) mukaan Anaksimandroksen
 nimi ”olemiselle”, ei kaikille oliolle yhteisenä
 ominaisuutena vaan prosessina, joka saattaa
 olevat oleviksi.

Kiinnostavimpia piirteitä suorana lainauk-
 sena pidetyssä osassa on Anaksimandroksen
 käyttämä oikeuskäsitteistö, jota Theofrastos/
 Simplikios luonnehtii ”runolliseksi” kuvakie-
 leksi: jäsentymis- ja häviämisprosessissaan
 olevat ”tekevät toisilleen oikeutta”, antavat toi-
 silleen oikeudellisen hyvityksen (*dikē*) ja kor-
 vauksen (*tisis*) oikeudenloukkauksestaan (*adi-*
kia). Nuoruuden käsikirjoituksessaan ”Filosofia
 Kreikan traagisella aikakaudella” (1873) Fried-
 rich Nietzsche (1954, 364–368; 2006, 70–75)
 tulkitsee kohdan niin, että ”oikeudenloukkaus”
 viittaa ajallisten olioiden syntyyn ylipäättään,

niiden ”vapautumiseen” ikuisesta ja ajatto-
 masta alkuolemuksesta, jonka hän ymmärtää
 kantilaisena ”oliona sinänsä”; tämä ”loukkaus”
 äärellisten olioiden on lopulta aina hyvitetävä
 tuhoutumalla. Nietzsche jättää kuitenkin täy-
 sin huomiotta keskeisen sanan *allēlois*, ”toisil-
 leen”: kyse ei ole äärellisten olevien suhteista
 jäsentymättömään taustaansa vaan niiden *kes-*
kinäisistä suhteista, vastavuoroisuudesta, jota
 Anaksimandros pyrkii havainnollistamaan
 oikeussuhteiden avulla. Niin kuin ihmisten
 keskinäisiä suhteita Hesiodoksen mukaan sää-
 telee voimankäytön sijasta heidän keskinäistä
 tasapainoaan ja sopusointuaan varjeleva *dikē*,
 niin myös olioiden välillä vallitsee vastavuo-
 roinen harmonia, jossa omien asianmukaisten
 rajojen ylittämisestä seuraa hyvitys- ja korvaus-
 menettely suhteessa loukattuihin osapuoliin.
Dikē on nimenomaan rajallisten olentojen rajo-
 ja vaaliva periaate, joka osoittaa kullekin sen
 oman, rajatun paikan. Aristoteleen (*Fysiikka* I,
 5, 188a19–29) mukaan lähes koko esisokraat-
 tista ajattelua yhdistävä piirre oli todellisuuden
 perusrakenteen hahmottaminen kontraaristen
 vastakohtaparien (päivä–yö, kuuma–kylmä,
 kuiva–koste, mies–nainen jne.) kautta, ja hän
 korostaa (4, 187a20–21), että Anaksimandros-
 droksen mukaan alkuykseydestä eriytyvät juuri
 perustavat vastakohtaisuudet. Todellisuuden
 harmoninen ja eriytynyt rakenne edellyttää
 vastakohtien tasapainoa, sitä, ettei kumpikaan
 binäärisistä vastinpareista pääse nielaisemaan
 tai hävittämään toista ja täten hävittämään pe-
 rustavaa rakenteellista jännitettä.

Tässä valossa Nietzschen luentaa kiinnos-
 tavampana näyttäytyy Jean-Pierre Vernantin
 (1962, 118; 2009, 130) tulkinta, jonka mukaan
 Anaksimandros omaksuu filosofiseen käyttöön
 aikalaisensa Solonin edustaman *isonomia*-mal-
 lin, normien ja rajoitusten yhtäläisyyden, jossa
 yksilöiden keskinäistä tasapainoa ei enää varjele
 mikään ylempi transsendentti taho, Zeus tai yk-
 sinvalti, vaan ainoastaan rakenteellinen peri-
 aate, järjestys, joka ”ei enää ole hierarkiaa, vaan
 tasapainon säilymistä vastedes yhtäsuurten voi-
 mien välillä” (1962, 119; 2009, 131). Tästä juon-

tuu Vernantin yleisempi teesi varhaisimmasta joonialaisesta filosofiasta ajattelumuotona, joka edellyttää uudesta *polis*-ajattelusta, valtioiden uudenlaisesta ”laista ja järjestyksestä”, lainaamansa käsitteellisen mallin.

Uusia kosmologioita rakentaessaan miletoslaiset käyttivät moraalisen ja poliittisen ajattelun piirissä kehittyneitä käsitteitä; he projisoivat luonnonilmiöiden maailmaan näkemyksen järjestyksestä ja laista, jonka menestys kaupunkivaltiossa oli muovannut ihmisten maailmasta kosmoksen. [...] Vastakkaisista ja jatkuvasti konfliktiin ajautuvista voimista (*dynameis*) koostuva maailma alistaa voimat hyvityksille perustavalle oikeudelle, järjestykselle, jonka varjeluksessa voimien välillä säilyy täsmällinen *isotēs*. Kaikille yhtäläisen *dikēn* alaisuudessa alkuvoimat liittyvät toisiinsa ja hakeutuvat säännöllisen tasapainottelun avulla järjestykseen muodostaakseen monenkirjavuudestaan huolimatta yhtenäisen kosmoksen. (Vernant 1962, 102, 120; 2009, 116, 131.)

HERAKLEITOS JA PARMENIDES:

VASTAKOHTIEN YHTEENKUULUVUUS

Vernantin väitettä tukee *dikē*- ja *nomos*-käsitteistön keskeinen rooli myös myöhemmillä esisokraatikoilla, erityisesti vuoden 500 eaa. vaiheilla Joonian Efesoksessa toimineella Herakleitoksella ja osapuilleen samoihin aikoihin Etelä-Italian Eleassa eläneellä Parmenideella.¹¹ Herakleitokselta säilyneistä fragmenteista muodostuu niiden ”aforistisuudesta” huolimatta varsin johdonmukainen ajatus todellisuuden perustavia binäärisiä vastakohtapareja ja eroja yhdistävästä perustavasta rakenteesta, *logokses-ta*, diskursiivis-käsitteellisestä järjellisestä järjestyksestä. *Logosta* ei ymmärretä ensisijaisesti ihmisen kielelliseksi tai argumentatiiviseksi kyvyksi vaan kehyykseksi, jonka kautta todellisuus jäsentyy diskursiivisesti ajatteleville ja

puhuville ihmisille järjellisenä ja mielekkäänä, sisäisesti eriytyneenä mutta samalla yhtenäisenä kokonaisuutena: ”Jos on kuullut minun sijastani *logosta*, on viisasta [*sofon*] yhtyä siihen ja jäsentää [*homologein*]: kaikki on yhtä [*hen panta*].” (Herakleitos DK 22 B 50, Saarikosken suomennos s. 24, suomennosta muutettu.) *Logos*, käsitteellis-diskursiivinen mielekkyys, toisaalta eriyttää todellisuuden perustaviksi käsitteellisiksi vastakohtapareiksi ja toisaalta sitoo vastakohtat toisiinsa: kuuma voi jäsentyä kuumaksi vain suhteessa kylmään, päivä vain suhteessa yöhön. ”Sairaus tekee terveyden miellyttäväksi ja hyväksi, nälkä kylläisyyden, väsymys levon.” (DK 22 B 111, suom. s. 44.) Tätä yhteenkuuluvuutta vastakkaisuudessa ei arkaainen ajattelu riittävästi käsittänyt. Viitaten Hesiodoksen (*Jumalten synty* 748–754) sanoihin yön ja päivän kohtaamattomuudesta Herakleitos toteaa: ”Useimmat pitävät opettajanaan Hesiodosta, vakuuttuneina että hän tietää eniten, vaikka hän ei tuntenut yötä ja päivää: nehän ovat yhtä.” (DK 22 B 57, suom. s. 26, muutettu.)

Ensimmäisten joukossa Herakleitos käyttää sanaa *kosmos*, ”järjestys”, koko todellisuuden kattavan ”maailmanjärjestyksen” (DK 22 B 30, suom. s. 17) mielessä. Ihmiset elävät vastakohtien ja erojen maailmassa, jossa *logos* kaiken perimmäisen yhteenkuuluvuuden muodostavana liitoksena (*harmonia*) ja todellisuuden perusluonteena (*fyysis*) jää heiltä enimmäkseen kätketyksi (DK 22 B 54, suom. s. 25; DK 22 B 123, suom. s. 48). Vaikka *logos* on kaikille yhteinen ja yleinen (*ksynos*; DK 22 B 2, suom. s. 7) jäävät ihmiset yleensä siitä tietämättömiksi (DK 22 B 1, suom. s. 7) ja elävät näin valveillakin kuin unessa, jossa jokainen kääntyy omaan yksityiseen todellisuuteensa (DK 22 B 89, suom. s. 36). *Logoksen* ykseys ei hävitä eroja vaan muodostuu niistä; täydellisin liitos tai sopusointu koostuu siitä mikä eriytyy ja pyrkii erilleen (*diaferō*; DK 22 B 8, suom. s. 9) ja on lyyran tai jousen tavoin sisäisesti vastakkainen tai jännitteinen (*palintropos/palintonos*)¹² kokonaisuus (DK 22 B 51, suom. s. 24).

Jumalallisesta, absoluuttisesta näkökulmasta katsottuna ei ole eroja ja tai negatiivisuutta vaan ainoastaan puhdasta täydellisyyttä ja positiivisuutta, oikeudenmukaisuutta ja suotuisuutta, mutta ihmisille asiat näyttäytyvät sekä oikeudenmukaisina (*dikaia*) että epäoikeudenmukaisina (DK 22 B 102, suom. s. 41).

Tässä ajattelutavassa *dikē*, oikeus, saa samanlaisen tehtävän kuin Anaksimandroksella. Se on logokseen kuuluva tasapainon ja vastavuoroisuuden periaate, joka osoittaa kullekin asialle sen oikeat rajat ja oikean määrän suhteessa muihin: ”Eihän aurinkokaan ylitä määräänsä [*metron*]; jos ylittää, raivottaret [*Erinyes*], Oikeuden [*Dikē*] palvelijat, saavat sen selville.” (DK 22 B 94, suom. s. 38, muutettu.) Mutta juuri rajojen valvojana, joka pitää vastakohdat erillään toisistaan, *dikē* on myös luonteeltaan eripuraa (*eris*) ja sotaa (*polemos*): ”On tiedettävä, että sota [*polemon*] yhdistää, että oikeus [*dikēn*] on eripuraa [*erin*] ja että kaikki tapahtuu eripurana ja velvoitteen [*kbreōn*] mukaisesti.” (DK 22 B 80, suom. s. 33, muutettu.) Sota, *polemos*, yhdistää kaikkia äärellisiä asioita juuri vastakkainasettelun periaatteena, joka eriyttää asiat vastakohtapareiksi: ”Sota on kaikkien asioiden isä ja kaikkien kuningas [*basileus*]: toiset se osoitti [*edeikse*] jumaliksi, toiset ihmisiksi, toiset se teki orjiksi ja toiset vapaiksi.” (DK 22 B 53, suom. s. 25, muutettu.) Juuri eripurana ja sotana, eriytymisensä, *dikē* osoittaa asioille niiden rajat. Kuten Anaksimandroksella, Herakleitoksen ”demokraattisessa ontologiassa” kaikkia asioita hallitseva korkein ”kuningas” ei ole mikään korkein oleva/olio tai viitepiste vaan rakenteellinen periaate, kaikkea jäsentävä eriytymisen ja yhteenkuuluvuuden dynamiikka, jota ei voi erillisten olioiden tapaan yksinkertaisesti nimetä, edes ylijumalan korkeimmalla nimellä: ”Ykseys, ainoa viisaus [*ben to sofōn mūnon*], ei halua ja haluaa tulla jäsennetyksi [*legesthai*] nimellä ’Zeus’.” (DK 22 B 32, suom. s. 18, muutettu.)

Samankaltaisen roolin *dikē* saa Parmenideen heksametrimittaisessa oppirunossa, josta säilyneet mittavat katkelmat oikeuttavat

pitämään sitä yhtenäisenä ja systemaattisena esityksenä todellisuuden perusluonteesta, *fysiksestä*, jollaisena se myöhemmin antiikissa nähtiin (vaikka Parmenides ei itse liene käyttänyt sanaa *fysis* tässä merkityksessä).¹³ Oppirunon eepistä runoutta ja myyttistä kuvastoa jäljittelevässä avauksessa (Parmenides DK 28 B 1) kertoja-ajattelija lähtee jumalaisten hevosten vetämillä vaunuilla tavallisten kuolevaisten asuinsijoilta ja astuu nimettömäksi jäävän jumalattaren asuinsijaan. Raja kuolevaisten ja jumalten asuinsijojen välillä erottaa ihmisten diskursiivisen, vastakohtapareiksi eriytyneen todellisuuden jumalallisesta, absoluuttisesta näkökulmasta todellisuuden perimmäiseen ykseyteen, ja rajalla sijaitsevaa Yön ja Päivän porttia, perustavimman binäärisen vastakohdan symbolia, vartioi itse oikeudenjumalatar Dike, rajojen varjelija (DK 28 B 1, 11–14). Uuden filosofisen ajattelutavan erityisluonnetta korostaa kuitenkin se, että Dike suostuu päästämään kuolevaisen ajattelijan rajan yli; arkaaisen kreikkalaisen ajattelun näkökulmasta tämä rajanylitys olisi ollut kaikkein räikein ylilyönti, *hybris*. Yhtä ennenkuulumatonta on, että jumalatar itse ottaa ajattelijan vastaan avosylin, korostaen rajanylityksen oikeudenmukaisuutta: ”Eihän mikään kelvoton kohtalo [*moira*] sinua saattanut / tälle tielle, joka on kuolevaisten polun ulottumattomissa, / vaan itse säädetty järjestys [*themis*] ja oikeus [*dikē*].” (DK 28 B 1, 26–28.)

Jumalatar määrittää etuoikeutetun ajattelijan filosofisen tehtävän: hänen on tultava tuntemaan ”kaikki asiat”, niin ”vahvasti vakuuttavan [*eupeitheos*] totuuden/ilmeisyyden [*alētheiēs*] järkkymätön sydän” kuin myös ”kuolevaisten näkemykset [*doksas*], jotka ovat vailla ilmeisyyden vakuuttavaa voimaa [*pistis alēthēs*]” (DK 28 B 1, 28–30).¹⁴ Mutta ennen kaikkea hänen on ymmärrettävä, miten jälkimmäiset kumpuavat edellisestä: miten todellisuuden yhtenäinen, eriytymätön, jakamaton, muuttumaton ja ajaton perusolemus näyttäytyy kuolevaisten äärellisistä näkökulmista katsottuna moninaisina erillisinä, muut-

tuvina ja keskenään vastakkaisina olevina (DK 28 B 1, 31–32).¹⁵ Tästä alkaa jumalattaren johdatus, jossa hän ensin osoittaa, että todellisuus on pohjimmiltaan puhdasta ajateltavuutta ja käsitettävyyttä: vaikka yksittäiset asiat voivat yksittäisissä tilanteissa olla tai olla olematta, on kaikki todellinen kullakin hetkellä yhtäläisesti läsnä ajattelulle (*noos*; DK 28 B 4), eikä sellainen, mikä ei ole ajateltavissa, ole ensinkään todellista (DK 28 B 2, 7–8; 6, 1–2; 7, 1–2). Todellisuuden perimmäisen totuuden tai ilmeisyyden ydin on olemisen (*einai*) ja ajatteleminen (*noein*) yhteenkuuluvuus (DK 28 B 3; 8, 34–36). Puhtaaksi ajateltavuudeksi ymmärrettynä todellisuus sinänsä – oleva (*to eon*) sellaisenaan – on yhtenäinen ja yhtäläinen, jakamaton, eriytymätön, puhdasta jokahetkistä nykyisyyttä vailla eroja, puutteita tai muutosta, täydellinen, kokonainen ja ehyt vailla minäänlaista ulkopuolta (DK 28 B 8, 3–49). Vastakuolevaisten diskursiivinen, käsitteellinen ajattelu, nimeäminen ja käsitteellistäminen, eriyttää ja pilkkoo todellisuuden äärellisiksi ja keskenään vastakkaisiksi olioiksi ja binäärisiksi vastakohtapareiksi (DK 28 B 8, 38–39, 53–59; 9), ja näiden pohjalta empiirinen ja fyysinen maailma näyttääytyy kuolevaisten diskursiivisissa näkemyksissä (*doksai*) eroista ja vastakkaisuuksista rakentuneena (DK 28 B 10–19).

Parmenideen lähestymistapa on tässä suhteessa vastakkainen Herakleitokselle: *logoksen*, diskursiivisuuden sijaan hän paikantaa todellisuuden viimekätisen ykseyden diskursiivisuutta edeltävään puhtaaseen, esikäsitteelliseen ajateltavuuteen, intuitiiviseen tavoitettavuuteen ja ajattelulle annettuuteen. Tämä ykyys ei ole yksinomaan jumalan vaan myös kuolevaisen ja äärellisen ajattelijan tavoitettavissa, joskin oppirunossa jumalatar opastaa ja johdattaa hänet sen oivaltamiseen. Näin ollen myös *dikē* saa toisenlaisen roolin: sen tehtävänä ei ole ensisijaisesti valvoa diskursiivisten vastakohtien välistä rajaa ja oikeaa tasapainoa vaan ylipäättään diskursiivisen ja ei-diskursiivisen, kuolevaisten eriytyneen ja suhteellisen ja jumalattaren eriytymättömän ja absoluutti-

sen alueen välistä rajaa. Toisaalta Parmenideen *dikē* vartioi myös todellisuuden, puhtaaksi ajateltavuudeksi ymmärrettynä olevan sinänsä (*to eon*) absoluuttista rajaa, joka sitoo todellisuuden paikoilleen yhtenäiseksi, itseidenttiseksi ja muuttumattomaksi jättämättä kuitenkaan sen ulkopuolelle mitään, edes mitään ”ei-olevaa”, joka eroaisi olevasta tai olisi siihen missään vastakkaisuussuhteessa. Ei-oleva ei ole olevan negaatio eikä missään dialektisessa suhteessa olevaan, vaan yksinkertaisesti ja absoluuttisesti ei-mitään. ”Vakaumuksen voima ei myöskään millään hetkellä salli mistään ei-olevasta [*mē eontos*] / syntyvän [*gignesthai*] mitään sen itsensä lisäksi. Tähän nähden syntymistä / sen enempää kuin häviämistäkään ei Oikeus [*Dikē*] ole päästännyt esiin kahleita höllentäen, / vaan pitää kiinni.” (DK 28 B 8, 12–15).¹⁶

Koska lainlaatiminen ymmärrettiin kreikkalaisessa valtioajattelussa viisaiden asiantuntijoiden toimeksi ja ”seitsemän viisaan” kaanon assosioitui vahvasti juuri lainsäädäntään, ei ole yllättävää, että monien esisokraattisten filosofien kerrottiin myöhemmin toimineen kotikaupunkiansa lainlaattijoina, joskaan näiden väitteiden historiallisesta todenperäisyydestä ei ole vahvaa näyttöä. Parmenideen kerrotaan laatineen Elealle ”mitä parhaimmat” lait, joita valtion virkoihin astuvien kansalaisten tuli vuosittain vannon noudattavansa (Plutarkhos, *Adversus Colotem* 1126A–B; vrt. Diogenes Laertios IX, 23). Herakleitosta, joka antiikissa leimattiin valtiollisen elämän halveksijaksi ja ihmisvihaajaksi, pyydettiin Diogenes Laertioksen (IX, 2) mukaan laatimaan lakeja efesoslaisille, mutta hän kieltäytyi ylenkatseellisesti todeten, että kaupungin koko valtiomuoto (*politeia*) oli surkea.

Tästä oletetusta antipoliittisuudesta huolimatta Herakleitos antaa fragmenteissaan *nomos*-käsitteelle keskeisen roolin todeten (DK 22 B 44; suom. s. 21), että kansan (*dēmos*) tulee taistella *nomoksensa* puolesta aivan kuin muurinsa puolesta. *Vita actiivassa* Hannah Arendt (1998, 63n62; 2002, 69n1) yhdistää Herakleitoksen vertauksen ajatukseen, että lain laatimi-

nen on samanlainen esipoliittinen teko kuin kaupunginmuurin pystyttäminen: samalla tavoin kuin muuri rajaa valtion fyysisen alueen ja suojaa sitä ulkoa tulevilta hyökkäyksiltä, laki luo valtiota sisältäpäin suojaavan ja jäsentävän ”sisäisen rajan”, joka erottaa julkisen alueen yksityisistä kotitalouksista ja kotitaloudet toisistaan. Laki suojaa yksityisiä kansalaisia toisiltaan ja ennen kaikkea valtion julkista elämää yksityisten kansalaisten taholta tulevilta ylilyönneiltä; poliittinen vapauden alue on mahdollinen vain näiden suojaavien rajausten puitteissa. Vaikka tämä tavoittaa *nomoksen* rajaavan merkityksen hyvin, Arendt ajattelee kuitenkin myöhempää, 400-luvun aikana syntyynyttä käsitystä *nomoksesta* valtiollisena lakina, joka on muurin tavoin jotain aktiivisesti tuotettua, kun taas 500- ja 400-lukujen taitteessa elänyt Herakleitos mitä ilmeisimmin vielä ymmärtää *nomoksen* vanhemmassa mielessä yhteisön jakamana perinnäisnormistona. *Nomoksen* puolustaminen tarkoittaa yhteisön perinteisen elämänmuodon, arvostusten ja käytäntöjen vaalimista; vaikka ajatus rajaamisesta onkin tässä keskeinen, Herakleitoksen muurivertaus näyttää perustuvan ennen muuta siihen, että kaikille yhteisön jäsenille yhteisenä *nomos* kaupunginmuurin tavoin *yhdistää ja kokoaa* yhteisön antamalla sille rajaa- van ja erottavan identiteetin.

Ajatuksella [*ksyn noō*] puhuvien tulee nojata lujasti siihen, mikä on kaikille yhteistä [*ksynō*], kuten valtio [*polis*] nojautuu *nomokseen*, ja vielä paljon lujemmin. Kaikkia inhimillisiä *nomoksia* ravitsee näet yksi, jumalallinen: se hallitsee siinä määrin kuin haluaa, riittää kaikille ja yltää vielä pidemmällekin. (DK 22 B 114, suom. s. 45, muutettu.)

Tässä Herakleitos ajattelee vielä vanhan *nomos*-universalismin hengessä: paikallisten *polisten* erilaiset *nomokset* ovat lähtöisin yhdestä, jumalallisesta *nomoksesta*, joka kokoaa yhteen kaikki yhteisöt ja kaikki ihmiset. Tässä mielessä ”*nomos* on myös sitä, että myöntyy noudattamaan [*peithesthai*] yhden harkin-

taa [*būlē*]” (DK 22 B 33, suom. s. 18, muutettu). Se ei ole yhden ylivaltiaan käskyjen tottelemista tai pakotetuksi tulemista vaan vakuuttumista, suostumista tai myöntymistä noudattamaan yhtä yhdistävää näkemystä tai järjestystä – yksityisestä omapäisyydestä luopumista. Tämä *nomoksen* viimekätinen ykseys samastuu Herakleitoksella kiistatta *logoksen*, diskursiivis-rationaalisen järjestyksen ykseyteen, joka on kaikille ihmisille yhteinen, vaikka monet nukkuvien tavoin kääntyvätkin yhteisestä ja jaetusta järjestyksestä kohti yksityistä ja omaa.

ERIYTYNYT YKSEYS

Varhainen esisokraattinen filosofia oli perustavasti uudenlainen yritys ajatella todellisuutta tavalla, joka jäi vieraaksi kreikkalaisen kulttuurin perinteisille viisauden lähteille, arkaaisen kauden eepseille runoilijoille ja heidän hahmottelemalleen jumalmaailmalle. Varhaisimman filosofian kohtaama ilmeinen ongelma on ”ensipuheen” ongelma: siinä missä myöhempi länsimainen filosofia on aina voinut omaksua käsitteensä omasta perinteestään, samalla alin- omaa muuntaen, uudistaen ja rikastaen niitä ja synnyttäen aiempien käsitteiden pohjalta uusia, on filosofian alku vailla suoraa edeltäjää ja käsitevarantoa. Näin ollen se joutuu väistämättä lainaamaan perusilmauksensa edeltäviltä, luonteeltaan toisenlaisilta perinteiltä. Kreikkalaisessa kulttuuripiirissä luontevimmin tarjolla oleva käsitevaranto oli Homeroksen ja Hesiodoksen epiikka, johon esimerkiksi Parmenideen oppirunon heksametrimuoto ja tyylytelty aloitus tietoisesti viittaavatkin. Sekä Parmenideen provosoiva irrottautuminen eepisten runoilijoiden näkemyksestä ihmisten ja jumalten välisestä ylittämättömästä rajasta että Herakleitoksen ivallinen Hesiodos-kritiikki osoittavat kuitenkin selvästi, ettei epiikka vielä tarjonnut riittävää käsitteellistä välineistöä näiden ajattelijoiden uudenslaiselle hankkeelle.

Vaikka Hesiodos hahmotteleeekin jumalten syntyhistorian ja polveutumisen alkaen alkukantaisesta kaaoksesta ja maasta, jää tämä myyttiseksi narratiiviksi, genealogiaksi, jossa jumalat synnyttyään kohoavat erillisiksi voimiksi ja toimijoiksi vailla sisäistä yhtenäisyyttä. Sen sijaan ensimmäiset filosofit lähestyvät todellisuutta *sisäisesti* eriytyneenä ykseytenä ja samalla *yhteenkuuluvana* moninaisuutena – *kosmoksena*, järjestyksenä, jonka yhtenäisyyttä ei muodosta enää myyttinen alkuperä vaan jokin immanentti, moneuteen itseensä sisältyvä ja siitä löydettävissä oleva rakenteellinen periaate. Homeroksen ja Hesiodoksen sijaan tällaista mallia ilmaisevat käsitteet oli löydettävä muualta, ja ilmeisimmän vaihtoehdon tarjosi juuri 800-luvulta alkaen kehittynyt *polis*-ajattelu. Siinä hahmottui uudenlainen, mykeneläisajan kuningasvallan tuhoutumisen ja sekasortoisten ”pimeiden vuosisatojen” jälkeinen valtiollinen malli, ja sen keskeisenä ongelmana oli Vernantin (1962, 36; 2009, 55) mukaan ratkaista, kuinka ”toisilleen vastakkaisten vaatimusten [...] yhteentörmäyksestä voi syntyä järjestys”, kuinka ”yksi voi yhteiskunnassa syntyä moneudesta ja moneus yhdestä”. Tällaisten yhteisöllisten ykseysmallien jäsentämiseksi oli jo arkaaisella kaudella syntynyt monisyinen laki- ja järjestysterminologia.

Vernantin perusväitteen mukaan ylihistoriallisen järjen läpimurtona pidetty kreikkalai-

sen filosofian synty, jonka Heideggerkin näkee radikaalina katkoksesta, länsimaisen ajattelun ”ensimmäisenä alkuna”, tapahtuikin näin aivan määrätyn historiallisen käsitteellisen viitekehysten puitteissa. Tämä ei kuitenkaan välttämättä tarkoita, että *poliksen* dynamiikka olisi projisoitu sille lähtökohtaisesti vieraaseen luontoon, kuten Vernant modernein sanankäntein asian ilmaisee. Kuten näimme, ”luonto” ja ”kulttuuri” eivät arkaaisen kauden ajattelussa vielä olleet toisilleen vastakkaisia vaan olennaisesti yhteenkuuluvia todellisuuden ja ihmiselämän kokonaisdynamiikan puolia, joiden välillä vallitsee jatkuvuus ja vastavuoroisuus, ja seitsemän viisaan hahmoissa ilmenevä arkaainen ”viisaus” oli yhtä lailla todellisuuden perimmäisen luonteen kuin ihmisyyhteisönkin ymmärtämistä. Ennen kaikkea oli kyse siitä, että *poliksen* sanasto tarjosi varhaisille filosofeille tuoreemman ja ”ajankohtaisemman” järjestysmallin kuin homeeriset kuvaukset mykeneläisen päällikköajan yhteisöistä. Kuten Dihle toteaa, ajatus luonnon ja yhteisön järjestysten välisestä jyrkästä erosta syntyy vasta filosofian piirissä, kun molemmat irrotetaan jumalallisesta alkuperästään – kun yhtäältä maailmanjärjestys, *kosmos*, ymmärretään Herakleitoksen tavoin jonakin ”jota kukaan jumala tai ihminen ei ole tuottanut” (DK 22 B 30; suom. s. 17) ja kun toisaalta *nomos* aletaan enenevässä määrin käsitellä ihmisten laatimana kirjoitettuna lakina.

VIITTEET

1. Hyödyllisistä kommentteista tämän artikkelin suulliseen versioon kiitän Markku Koivusaloa, Panu Minkistä ja Mika Ojakangasta. Taloudellisesta tuesta kiitän Emil Aaltosen säätiötä.
2. Homeroksen *Iliassa* (V, 749–751; VIII, 393–395) *horat* ovat Olympoksen portinvartijoita ja heillä on myös yhteys säähän ja pilviin.
3. Homeerisissa hymneissä (*Hymni homerici* II, 54, 192, 492) Demeterin epiteettinä mainitaan ”vuodenaikojen tuoja” (*hōrēforos*). Ateenalainen 200-luvun eaa. historioitsija Filokhoros (fr. 328 F 5b, teoksessa Jacoby (toim.) 1950) kertoo, että Ateenassa *horien* pyhäkön

yhteydessä oli myös Dionysoksen alttari. Ks. Heinze 2005.

4. Jaottelu oli ilmeisesti epäselvä ja muuttuva. Pausanias luokittelee Aukson yhdeksi *khariiteista*, mutta ei aivan yksiselitteisesti. Näissä ominaisuuksissa *horille* oli Ateenassa vanhastaan tapana uhrata lihaa suotuisien sääolojen ja hyvän sadon takaamiseksi (*Filokhoros*, fr. 328 F 173, teoksessa Jacoby (toim.) 1950).
5. *Horista* yleisesti, ks. Heinze 2005.
6. *Iliassa* (IX, 132–134) Agamemnon korostaa toimineensa kunniallisesti Akhilleusta kohtaan pidättäytyessään ”miesten ja naisten *themiksen*” mukaisesta sukupuoliyhteydestä tältä ryöstämänsä Briseiksen kanssa.

7. Tässä esitetyn *nomoksen* käsittehistorian lähtökohtana ovat erityisesti Dihle 1995 ja Siewert 2006.
8. Tästä Pindaros-tulkinnasta ks. Caplan & Ostwald 1965.
9. Tämä muotoilu on peräisin Simplioksielta (*In Aristotelis physicorum libros commentaria* [CAG 9], 24, 13–18) ja mahdollisesti alun perin Theofrastokselta, mutta samansuuntaisia kuvauksia Anaksimandroksen ajattelusta löytyy Aristoteleelta (*Fysiikka* I, 4, 187a20–23; III, 4, 203b10–15). Nimiä mainitsematta Aristoteles (III, 5, 204b24–29) puhuu myös Simplioksioksen kuvausta läheisesti muistuttavalla tavalla ”eräiden” edustamasta opista, jonka mukaan kaiken määrittämätön ja rajaton materiaallinen perusta ei voi olla mikään määrättyistä elementeistä, koska elementit kuuluvat keskinäisiin vastakohtapareihin; jos jokin vastakohtasta olisi vailla rajoja, se hävittäisi vastinparinsa.
10. Ei ole selvää, mikä osa katkelmasta on suoraa lainausta ja mikä Simplioksioksen (tai Theofrastoksen) parafraasia. Diels ja Kranz pitivät lainauksena osuutta: ”Mistä olevilla on syntynsä... ajan järjestyksen mukaisesti”, kun taas John Burnet (1948, 52n6) katsoo lainauksen alkavan vasta sanoista ”velvoitteen mukaisesti” (*kata to kbreōn*).
11. Ainoa antiikin lähde, joka yrittää tarkkaan ajoittaa Herakleitoksen ja Parmenideen elinvuodet, on Diogenes Laertios (IX, 1), ja on ilmeistä, että ajoitus on enintään suuntaa-antava. Hermann Diels (1876, 33–36; vrt. Burnet 1948, 169–70) on osoittanut sen perustuvan Apollodoroksen (100-luku eaa.) kronikan vahvasti tyylyteltyyn ajoitukseen; tärkein viite on perimätieto, jonka mukaan Herakleitos vaikutti Persian Dareios I:n hallintokaudella (521–485 eaa.). Platonin *Parmenideen* (127b1–c5) tietojen perusteella Parmenides olisi syntynyt n. vuonna 515 eaa., mutta dialogin n. vuoteen 450 sijoittuva kehyskertomus on selvästi fiktiivinen ja mainitsee Parmenideen iän kirjallisen asetelman (vanha Parmenides, keski-ikäinen Zenon, nuori Sokrates) luomiseksi, eikä tietoa siksi voi pitää täsmällisenä. Niinpä voidaan olettaa vain, että Herakleitos ja Parmenides toimivat molemmat osapuulle vuoden 500 eaa. tienoilla.
12. Hippolytos Roomalaisen versiossa *palintropos* (”itseään vastaan kääntyvä”), Plutarkhoksella ja Porfyrioksella *palintonos* (”itseään vastaan jännittynyt”).
13. *Peri fyseōs*, ”Luonnosta”, mainitaan Parmenideen oppirunon nimenä vasta 100-luvulla jaa. (Sekstos Empeirikos, *Adversus mathematicos* VII, 111; Galenos, *De elementis ex Hippocrate libri* 2; Kühn I, 487, 12–15). Galenos mainitsee tämän olleen geneerinen nimi Parmenideen, Melissoksen ja Empedokleen teoksille, mikä viittaa siihen, että esisokraattikojen teoksista hellenistisellä ajalla laaditut laitokset etsikoitiin näin.
14. Rivillä B 1, 29 on useimmissa käsikirjoituksissa *eupitheos*, ”hyvin vakuuttava”, Simplioksiella kuitenkin *eukykleos*, ”hyvin pyörinyt”, jonka Diels ja Kranz hyväksyvät, vaikka sen merkitys jää varsin epäselväksi.
15. Kohdan merkitys on vahvasti kiistelty. Yksi vahva ja perinteinen tulkintatraditio ymmärtää sen niin, että jumalattaren tarkoituksena on osoittaa kuolevaisten ”luulot” (*doksai*) pelkäksi harhaksi ja illuusioksi. Tässä noudatetun tulkintalinjan on hahmotellut erityisesti Hans Schwabl (1953).
16. Viittaus ei-olevaan viittaa tässä ajatukseen, että oleva olisi voinut syntyä ei-olevasta, ei-mistään; tämän jumalatar hylkää käsitteellisesti mahdottomana, lähtökohanaan tietenen ajatus, ettei ”ei-oleva” viittaa yhtään mihinkään.

KIRJALLISUUS

- Aiskhylos (1972) *Aeschyli septem quae supersunt tragoedias*. Toimittanut Denys L. Page. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxford: Clarendon Press.
- Aiskhylos (1975) *Neljä tragediää: Persialaiset, Seitsemän Teebaa vastaan, Turvananojat, Kahlehdittu Prometheus*. Suomentanut Maarit Kaimio. Helsinki: Gaudeamus.
- Allen, T. W. & Halliday, W. R. & Sikes, E. E. (toim.) (1936) *The Homeric Hymns*. 2. painos. Oxford: Clarendon Press.
- Andokides (1930) *Discours*. Toimittanut Georges Dalmeyda. (Collection des universités de France.) Paris: Les Belles Lettres.
- Arendt, Hannah (1998) *The Human Condition* [1958]. 2. painos. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (2002) *Vita activa*. Suomentaneet Eija Virtanen ym. Tampere: Vastapaino.
- Aristoteles (1924) *Metaphysics*, 1–2. Toimittanut W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles (1936) *Physics*. Toimittanut W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

- Aristoteles (1990) *Teokset, 6: Metafyysikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätsaari ja Petri Pohjanlehto. (Classica.) Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (1992) *Teokset, 3: Fysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari ja Kati Näätsaari. (Classica.) Helsinki: Gaudeamus.
- Behrend, Okko & Sellert, Wolfgang (toim.) (1995) *Nomos und Gesetz: Ursprünge und Wirkungen des griechischen Gesetzesdenkens*. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge, 209.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bloch, René (2004) "Eunomia". Teoksessa Cancik & Schneider (toim.) 2004b, 170–171.
- Burnet, John (1948) *Early Greek Philosophy* [1892]. 4. painos. London: Black.
- Cancik, Hubert & Schneider, Helmuth (toim.) (2004a) *Brill's New Pauly: Encyclopedia of the Ancient World, 4*. Leiden: Brill.
- Cancik, Hubert & Schneider, Helmuth (toim.) (2004b) *Brill's New Pauly: Encyclopedia of the Ancient World, 5*. Leiden: Brill.
- Cancik, Hubert & Schneider, Helmuth (toim.) (2005) *Brill's New Pauly: Encyclopedia of the Ancient World, 6*. Leiden: Brill.
- Cancik, Hubert & Schneider, Helmuth (toim.) (2006) *Brill's New Pauly: Encyclopedia of the Ancient World, 9*. Leiden: Brill.
- Cancik, Hubert & Schneider, Helmuth (toim.) (2009) *Brill's New Pauly: Encyclopedia of the Ancient World, 14*. Leiden: Brill.
- Caplan, Harry & Ostwald, Martin (1965) "Pindar, *Nomos*, and Heracles (Pindar, frg. 169 [Snell²]+POxy. No. 2450, frg. I)". *Harvard Studies in Classical Philology* 69: 109–138.
- Chantraine, Pierre (2009) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. 2. painos. Paris: Klincksieck.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1980) *Capitalisme et schizophrénie, 2: Mille plateaux*. (Collection critique.) Paris: Minuit.
- Diels, Hermann (1876) "Chronologische Untersuchung über Apollodors Chronika". *Rheinisches Museum für Philologie* 31: 1–54.
- Diels, Hermann & Kranz, Walther (1951) *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und deutsch, 1* [1903]. 6. painos. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung [DK].
- Diels, Hermann & Kranz, Walther (1952) *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und deutsch, 2*. 6. painos. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Dihle, Albrecht (1995) "Der Begriff des Nomos in der griechischen Philosophie". Teoksessa Behrend & Sellert (toim.) 1995, 117–134.
- Diogenes Laertios (1964) *Vitae philosophorum, 1–2*. Toimittanut H. S. Long. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxford: Clarendon Press.
- Diogenes Laertios (2002) *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Suomentanut Marke Ahonen. Helsinki: Summa.
- Euripides (1981) *Euripidis fabulae, 2*. Toimittanut J. Diggle. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxford: Clarendon Press.
- Galenos (1878) *Galenus de elementis ex Hippocrate libri 2*. Toimittanut G. Helmreich. Erlangen: Deichert.
- Gander, Hans-Helmuth (toim.) (1993) *Europa und die Philosophie*. (Martin-Heidegger-Gesellschaft, Schriftenreihe, 2.) Frankfurt am Main: Klostermann.
- Graf, Fritz (2004) "Dike". Teoksessa Cancik & Schneider (toim.) 2004a, 415–417.
- Heidegger, Martin (1992) *Gesamtausgabe, 54: Parmenides* [1942–43]. Toimittanut Manfred S. Frings. 2. painos. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1993) "Europa und die deutsche Philosophie" [1936]. Teoksessa Gander (toim.) 1993, 31–41.
- Heidegger, Martin (2003) *Holzwege* [1935–46]. Toimittanut Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 8. painos. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2012) *Gesamtausgabe, 35: Der Anfang der abendländischen Philosophie: Auslegung des Anaximander und Parmenides* [1932]. Toimittanut Peter Trawny. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heinze, Theodor (2005) "Horae". Teoksessa Cancik & Schneider (toim.) 2005, 482–483.
- Herakleitos (1971) *Yksi ja sama: aforismeja*. Suomentanut Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava.
- Herodotos (1949) *Histoires, 3: Thalie*. 2. painos. Toimittanut Ph.-E. Legrand. (Collection des universités de France.) Paris: Les Belles Lettres.
- Herodotos (1964) *Historiateos, 1*. Suomentanut Edvard Rein. (Antiikin klassikot.) Porvoo: WSOY.
- Hesiodos (1966) *Theogony*. Toimittanut Martin L. West. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Ox-

- ford: Clarendon Press.
- Hesiodos (1970) *Hesiodi opera*. Toimittanut Friedrich Solmsen. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxford: Clarendon Press.
- Hesiodos (2002) *Jumalten synty*. Suomentanut Päivi Myllykoski. Helsinki: Tammi.
- Hesiodos (2004) *Työt ja päivät*. Suomentanut Paavo Castrén. (Olympos.) Helsinki: Tammi.
- Homeros (1931) *Homeri Ilias, 2–3*. Toimittanut Thomas W. Allen. Oxford: Clarendon Press.
- Homeros (1946) *Homeri Odyssea*. Toimittanut Peter von der Mühl. (Editiones Helveticae, Series Graeca, 4.) Basel: Helbing & Lichtenhahn.
- Homeros (1990a) *Ilias*. Suomentanut Otto Manninen. 5. painos. Porvoo: WSOY.
- Homeros (1990b) *Odyssea*. Suomentanut Otto Manninen. 5. painos. Porvoo: WSOY.
- Hyginus (2002) *Fabulae*. 2. painos. Toimittanut Peter K. Marshall. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) München: Saur.
- Jacoby, Felix (toim.) (1950) *Die Fragmente der griechischen Historiker, 3 B: Autoren ueber einzelne Staedte (Laender) Nr. 297–607*. Leiden: Brill.
- Käppel, Lutz (2009) ”Themis”. Teoksessa Cancik & Schneider (toim.) 2009, 424–425.
- Nietzsche, Friedrich (1954) *Werke in drei Bänden, 3*. Toimittanut Karl Schlechta. München: Hanser.
- Nietzsche, Friedrich (2006) *Kirjoituksia kreikkalaisista*. Suomentanut Pekka Seppänen. Helsinki: Summa.
- Pausanias (1959) *Graeciae descriptio, 3*. Toimittanut Friedrich Spiro. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Leipzig: Teubner.
- Pindaros (1975) *Pindari carmina cum fragmentis, 2: fragmenta, indices*. 4. painos. Toimittaneet Bruno Snell ja Herwig Maehler. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Leipzig: Teubner.
- Platon (1902) *Platonis opera, 2*. Toimittanut John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- Platon (1903) *Platonis opera, 3*. Toimittanut John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- Platon (1907) *Platonis opera, 5*. Toimittanut John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- Platon (1999a) *Teokset, 2: Gorgias, Menon, Meneksenos, Euthydemos, Kratyllos*. Suomentaneet Marja Itkonen-Kaila, Pentti Saarikoski ja Marianna Tyni. 2. painos. Helsinki: Otava.
- Platon (1999b) *Teokset, 3: Faidon, Pidot, Faidros, Parmenides, Theaitetos*. Suomentaneet Marja Itkonen-Kaila ym. 2. painos. Helsinki: Otava.
- Platon (1999c) *Teokset, 6: Lait*. Suomentaneet Marja Itkonen-Kaila ym. 2. painos. Helsinki: Otava.
- Plutarkhos (1959) *Plutarchi moralia, 6.2.2*. painos. Toimittanut Max Pohlenz. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Leipzig: Teubner.
- Schmitt, Carl (1950) *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Köln: Greven.
- Schwabl, Hans (1953) ”Sein und Doxa bei Parmenides”. *Wiener Studien* 66: 50–75.
- Sekstos Empeirikos (1914) *Sexti Empirici opera, 2: Adversus dogmaticos libros quinque (Adversus mathematicos VII–XI)*. Toimittanut Hermann Mutschmann. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Leipzig: Teubner.
- Siewert, Peter (2006) ”Nomos 1”. Teoksessa Cancik & Schneider (toim.) 2006, 798–801.
- Simplikios (1882) *Commentaria in Aristotelem Graeca, 9: In Aristotelis physicorum libros octo commentaria, 1*. Toimittanut Hermann Diels. Berlin: Reimer.
- Sofokles (1990) *Sophoclis fabulae*. Toimittaneet Hugh Lloyd-Jones ja Nigel G. Wilson. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxford: Clarendon Press.
- Sofokles (2011) *Antigone*. Suomentanut Kirsti Simonsuuri. Helsinki: Like.
- Theognis (1971) *Theognis*. 2. painos. Toimittaneet Ernst Diehl ja Douglas Young. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) Leipzig: Teubner.
- Vernant, Jean-Pierre (1962) *Les origines de la pensée grecque. (Mythes et religions)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Vernant, Jean-Pierre (2009) *Kreikkalaisen ajattelun alkuperä*. Suomentanut Tuomas Parsio. (Paradigma.) Helsinki: Tutkijaliitto.
- West, Martin L. (toim.) (1972) *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati, 2: Callinus, Mimnermos, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora Adespota*. Oxford: Clarendon Press.