

<http://www.jyu.fi/library/tutkielmat/240/>

## **PELASTUS AJASSA**

Dionyysisten ja apollonisten pelastuskäsitysten tarkastelua Mircea Eliaden historian-filosofian kautta sekä niiden yhteyksistä eräisiin filosofisiin suuntauksiin Eliaden mukaan

Jyväskylän Yliopisto  
Yhteiskuntatieteiden ja  
Filosofian laitos  
Filosofian laudaturtutkielma  
Osmo Kervinen  
Kevät 1997

**PELASTUS AJASSA** - Dionyysisten ja apollonisten pelastuskäsitysten tarkastelua Mircea Eliaden historianfilosofian kautta sekä niiden yhteyksistä eräisiin filosofisiin suuntauksiin Eliaden mukaan

Tekijä: Osmo Kervinen

Filosofian laudaturtutkielma

Toukokuu 1997

Jyväskylän Yliopisto

80 sivua

Työni kohdistuu uskonnollisten pelastuskäsitysten kahteen erilaiseen traditioon (apolloniseen ja dionyysiseen), joita tarkastelen antiikin Kreikassa vaikuttaneiden pythagoralaisen ja orfilaisen kultin kautta. Kyseisistä liikkeistä tehtyjä tulkintoja esittelen erinäisten lähteiden avulla, joista voisi mainita seuraavat: Gorman, Peter : *Pythagoras A Life* sekä Harrison, Jane Ellen : *Prolegomena to the Study of Greek Religion*.

Vertailen sitten edellämainituista johdettujen apollonisen ja dionyysisen pelastuskäsityksen yhteyksiä Mircea Eliaden uskonnonhistorialliseen teoriaan, jossa luokitteluperusteina toimivat kaksi erilaista aika- ja pyhäkäsitystä. Eliaden teoksista työni kannalta merkittävimpin on *Ikuisen Pahuuden Myytti - Kosmos ja Historia*. Yhdistän tässä apollonisen ja dionyysisen pelastuskäsityksen Eliaden teoriaan uskonnollisen ajattelun kehityksestä viimeisten vajaan 3000 vuoden aikana länsimaisessa kulttuuripiirissä sekä tämän kehityksen yhteyksistä filosofiseenkin ajatteluun. Edelleen, historianfilosofisena spekulointina, työni antaa myös erään näkökulman yleisempäänkin morfologiseen keskusteluun, johon lisäksi yhdistyy eräs klassinen tapa luokitella kulttuurien luonteita (apolloninen-dionyysinen). Tämän funktion kannalta kannattaa mainita myös työssäni paljon käytetty Oswald Spenglerin teos *Länsimaiden Perikato - Maailmanhistorian Morfologian Ääriä*.

Tärkeimpänä johtopäätöksenä työstäni mainitsen sen luoman yhteyden apolloninen-dionyysinen -dikotomian ja Eliaden syklinen-lineaarinen -aikakäsitysten välille pelastususkonnollisessa ajattelussa, jolloin ensinmainittujen käsitteiden perinteinen ymmärtäminen laajentuu mielestäni merkittäväällä tavalla. Samoin syntyy mahdollisuus, kuten jo mainitsin, tarkastella ko. käsitteitä suhteessa uskonnollisen ja filosofisen ajattelun historialliseen kehitykseen laajemmin mitä yleensä on tehty. Niinpä katsonkin työstäni olevan hyötyä sekä uskonnonfilosofiseen tarkasteluun (lähinnä pelastuskäsitysten keskinäisiin suhteisiin ja kehitykseen), että historianfilosofiseen ongelma-alueeseen, joka koskee transkendenttien, arkkityyppisten periaatteiden roolia kulttuurien muotoutumisessa, jolloin yhtymäkohtia löytyy Eliaden lisäksi Spenglerin ajatteluun sekä kulttuuriantropologian konfiguralistisen koulukunnan teorioihin.

Työni avainsanoja:

- dionyysinen (Dionysos)
- apolloninen (Apollo)
- pelastuskäsitykset
- mysteeriuskonnot
- orfilaisuus (Orfeus)
- pythagoralaisuus (Pythagoras)
- Eliade, Mircea

**PELASTUS AJASSA** - Dionyysisten ja apollonisten pelastuskäsitysten tarkastelua  
Mircea Eliaden historianfilosofian kautta sekä niiden yhteyksistä eräisiin filosofisiin  
suuntauksiin Eliaden mukaan

## **1. Johdanto**

## **2. Apolloninen pythagoralaisuus**

*Lähtökohtana matematiikka*

*Taiteet*

*Pythagoralainen elämäntapa ja etiikka*

## **3. Orfilaisuus ja dionyysisuus**

*Aistillisuuden henkistäminen*

*Vaarallinen 'pyhä'*

*Hullu jumala - hullu maailma*

*Initiaatio, jumaluus periodisena ilmiönä*

*Dionyysisestä pelastuksesta*

## **4. Yhteenvetoa**

## **5. Apolloninen ja dionyysinen Mircea Eliaden historianfilosofian valossa**

*Arkkityyppinen elämä*

*Historian sietäminen ja pelastus*

*Arkkityyppien säilyminen vs. historian lisääntyminen*

## **6. Näkökulmia Eliaden ajatteluun**

## **7. Päätäntö**

Lähteet

## 1. Johdanto

Tarkastelen työssäni dionyysisiä ja apollonisia pelastuskäsityksiä kahden antiikin Kreikan kultin/koulukunnan kautta. Orfilaisuudessa, joka edustaa työssäni dionyysistä puolta, katsotaan yleensä ilmenneen länsimaisen kulttuurin erityisesti uskonnollinen tai "hurskas" luonne alkumuodossaan, kun taas apollonisessa pythagoralaisuudessa elämänasenteen [ja myös käsityksen pelastumisesta] katsotaan olleen ennemminkin filosofinen; ei-uskonnollinen ja rationaalisuuteen pyrkivä (Russell 1994, 30, 55-56).

Itse 'pelastus' taas ilmenee kahden em. esimerkin kautta ensinnäkin negatiivisena pelastuksena kärsimyksestä, onnettomuuksista, ahdistuksesta yms. ja toisaalta tietoisuuden painopisteen siirtymisenä yleisemminkin maanpäällisestä olemassaolosta idealistisempaan todellisuuteen. En rajaa 'pelastusta' tässä pelkästään uskonnollisen ajattelun piiriin, vaan katson sen kuuluvan myös jonkin filosofisen maailmankatsomuksen tuottamaan elämähallintaan, jolloin sen merkitys lähenee 'päämäärää' tai 'toivottavaa tiedostamista' epätoivottavan sijaan. Pelastuksen ei tarvitse myöskään merkitä kuolemanjälkeistä pelastustapahtumaa, "taivaaseennousemista" tms., vaan näen pelastuksen tässä yhteydessä lähinnä tietoisuutena pelastuksen periaatteista - tietoisuutena, jonka jokin elämänkatsomus ihmiselle antaa. Kuitenkin mukana on perinteinen taivas-maa -vastakohtaisuus, joka voi ilmetä ihmismieleessä esim. sisäisenä "taivastietoisuutena", suuntautumisenä kohti pelastusta - mitä tahansa 'taivas' sitten voikin merkitä. Edellämainittu polariteetti liittyy läheisesti käsitteisiin 'sakraali' ja 'profaani' eli 'pyhä' ja 'maallinen', joita joudun luonnollisesti analysoimaan työssäni. Pyhän ja maallisen suhteella on paljon perinteen mukanaan

tuomaa painoa, mitä merkityskasautamaa pyrin tarkentamaan, mutta tarkoitukseni on myös tutkia periaatetta, joka ei ko. jakoa tunnusta varsinkaan perinteisessä käsityksessä 'henkisestä' ja 'lihallisesta'.

Toinen puoli työtäni on tarkastella dionyysisen ja apollonisen maailmankuvan yleensä ja pelastusajattelun erityisesti yhteyksiä uskontojen ja filosofian kehitykseen siten kuin tämä käy ilmi romanialaissyntyisen uskontotieteilijän Mircea Eliaden (1907-1986) ajattelun kautta. Eliadella on luokittelu, josta löytyy vastaavuus dionyysisen ja apollonisen tietyille piirteille: ensinnäkin niiden erilaiselle suhtautumiselle platonilaiseen idealismiin; maailmaan nähtynä transkendenttien periaatteiden heijastumana, ja toiseksi ajan ja historian olemukseen (syklinen vs. lineaarinen aikakäsitys). Tavoitteenani on yhdistää dionyysisen pelastusajattelu siihen, mistä Eliade puhuu "messianistisena uskona", joka taas on erikoistapaus yleisemmästä "modernista" tai "historistisesta" maailmankuvasta, jossa aika nähdään lineaarisena kausaliteetin ylläpitäjänä ja historia reaalisenä vaikutuskenttänä. Apollonista taas aion käsitellä yhteydessä Eliaden "arkaaiseen ihmiseen", joka katsoi elävänsä ideaalisten, arkkityyppisten esikuvien jäljittelijänä ajassa, joka kantaa mukanaan kyseisten esikuvien olemusta ja on sen suhteen syklinen - aina uudelleen syntyvä ja kuoleva.

Kun taas on kyse niinkin uskonnollisen elämän piiriin kuuluvasta käsitteestä kuin pelastuksesta, ei yhteys filosofiaan ole tietenkään täydellinen. Niinpä tarkasteluni päähuomio suuntautuukin filosofian löyhästi määrittävään haaraan, jota kutsutaan yleisesti elämänfilosofiaksi. Tähän katsotaan lukeutuvan ajattelijoita ja ajatussuuntia, joille elämä itse, fyysisenä tapahtumana tai kokonaisvaltaisena eksistentiaalisena kokemuksena, on tärkeämpi kuin jonkin elämän erityisalueen tarkka analysointi. Elämänfilosofiaan yhdistetään mm. sellaisia 1800-luvun uusromanttisia ajattelijoita kuten Nietzsche ja Schopenhauer sekä filosofisia suuntauksia kuten vitalismi, pragmatismi ja eksistentialismi. Erityisesti eksistentialismi ja sen edelläkävijät (Nietzsche, Kierkegaard) liittyvät kiinteästi Eliaden teoriaan. Olennaista yhteydelle pelastuskäsityksiin on, että elämänfilosofia, tarkoittamassani merkityksessä, pyrkii vastaamaan peruskysymyksiin persoonallisen olemassaolon mielekkyydestä ja tarkoituksesta. Eliadella ko. peruskysymys näyttäytyy siinä, millä tavalla

erilaiset maailmankatsomukset antavat voimaa “sietää historiaa”, ts. antaa merkitystä reaali maailman tapahtumille - lähinnä ikäville ja tuskaatuottaville.

Tarkasteltaessa aiheen alkuosaa nimenomaan Eliaden kautta, lienee syytä tarkentaa hänen rooliaan uskontotieteen kentässä. Eliadea ja häneen kohdistettua kritiikkiä käsittelen luvussa 6, mutta tässä vaiheessa on syytä todeta hänen lähtökohtansa. Eliaden teoria, tämän työn lainaamalta osalta, on myyttien tutkimista varsin intuitiivisella metodilla ja myyttien merkitysten varaan hän itse asiassa rakentaa koko uskonnonhistoriallisen teoriansa. Eliaden suhde myyttiin taas erottuu Ivan Strenskin mukaan omanlaisekseen sikäli, että Eliadelle myytti edustaa nimenomaan ikuista, absoluuttista todellisuutta, joka ilmentää itsensä ajallisten olosuhteiden kautta, mutta on kuitenkin ratkaisevasti niiden yläpuolella (Strenski 1987, 72-75). Hän tarkastelee siis ajallisia ilmiöitä Platonin lailla ikuisen näkökulmasta. Näin ollen dionyysinen ja apolloninen pelastus (vaikkei hän itse ko. termejä käytäkään) muodostavat hänellä systeemin, jonka tunnuspiirteenä on myytin äärimmäisen idealisoinnin lisäksi huomion kiinnittäminen uskonnon tai maailmankatsomuksen aikakäsitykseen. Niinpä Eliaden teoriassa esiintyvät kaksi erilaista aikakäsitystä muodostavatkin tärkeän kohteen, johon syventymällä työni etenee loppupuolella. Aikakäsityksen omaksumisen merkittävyys onkin syy, jonka vuoksi valitsin Eliaden aiheen käsittelyyn. Oma kiinnostukseni lepää paljolti juuri syklisen ja lineaarisen aikakäsityksen tuottamien erilaisten seuraamusten kohdalla.

Aika on siis yksi peruste, johon vedoten pelastuskäsityksiä kootaan kasaan tässä työssä. Toinen on suhtautuminen aistimelliseen todellisuuteen. Käsitys fyysisen maailman olemuksesta ja viime kädessä omasta kehosta nousee tekijäksi, joka mm. määrittää Eliadella pyhän ja maallisen. Tätä käsitystä voisi kutsua vaikkapa askeesin perusteeksi. Askeesilla ymmärrän tässä sellaista viettielämän sääntelyä, jonka katsotaan noudattavan pelastukseen (tai pelastavaan tietoisuuteen) vaadittavaa pyhän ja maallisen suhdetta. Askeesi ei ole työni tärkein tutkittava ilmiö, mutta nimenomaan pelastukseen vievänä eettisenä periaatteena se tulee usein esiin tarkasteltaessa orfilaisuutta ja pythagoralaisuutta.

Suhde fyysiseen maailmaan nousee perustavaksi lähtökohdaksi myös Oswald Spenglerillä,

johon viitataan muutamaan otteeseen työni kuluessa. Käytän häntä myös osana Eliadeen kohdistettua kritiikkiä työn loppuvaiheessa. Spengler sopii esiteltäväksi jo tässä vaiheessa sikäli, että hän käsittelee osin samoja kysymyksiä kuin Eliade, mutta hieman toisesta näkökulmasta. Hän puhuu elämästä ulottuvuuden, aistimellis-avaruudellisten symbolien piiriin kuuluvana ilmiönä, jossa ihminen (ja kulttuuri) alkuun nukkuu turvallisessa yhteydessä “äitimaisemaansa”, kunnes hän herää kauhistuttavaan totuuteen olioiden erillisyydestä, jolloin tietoisuus “tilasta” ja kuolemasta iskee häneen (Spengler 1961, 111-114). Eliade lähtee ratkaisemaan tätä kysymystä toisin kuin Spengler, mutta itse kysymyksen olemassaolo on merkittävää tälle työlle. Fyysisen elämän suhteet ihmisen tuntemukselle erillisyydestä tai ykseydestä sekä kuolemaan ja pelastukseen muodostavat tärkeän osan tämän tekstin asiakokonaisuudesta.

Edelleen Spengler asetti ulottuvuuden tiedostamisen tavan tekijäksi, joka määrää kunkin kulttuurin kokonaishahmon, konfiguraation. Kulttuurit edustavat tiettyä *alkusymbolia*, jonka nojalla ne tulkitsevat maailmaa ja luovat oman historiansa kaikkine fyysisine ja henkisine tunnusmerkkeineen. Alkusemboli näyttäytyy kaikilla tasoilla: “Mikään ei jää tämän merkittävän ominaisuuden ulkopuolelle. Kaikki, mikä on, on myös symbolia. Alkaen ruumiillisista ilmiöistä - yksilöiden, säätyjen ja kansojen kasvoista ja ryhdistä, joiden suhteen seuraava asia on aina tiedetty - aina kuvitellusti ikuisiin ja yleispäteviin tiedon, matematiikan ja fysiikan muotoihin asti, kaikki puhuu yhden ainoan määrätyn eikä minkään muun sielun olemuksesta”. (Spengler 1961, 112) Tämä näkökulma, tietyn peruseriaatteen - alkusembolin - toteuttaminen, soveltuu myös Eliaden tapaukseen, vaikkakin hänellä alkusembolien olemus ja lukumäärä on määrätty eri tavoin kuin Spenglerillä. Käsittelem enemmän Eliaden ja Spenglerin järjestelmien kommunikointia kuitenkin luvussa 6, jossa esitän muutakin Eliade-kritiikkiä.

\* \* \*

Käsitteet apolloninen ja dionyysinen ovat tulleet tutuiksi mm. Friedrich Nietzschen moraalifilosofiasta. Dionyysisellä hän tarkoitti ihmisen sisäistä asennetta, joka ei erottele maailmasta hyvää ja paha konventionaalisessa merkityksessä, vaan hyväksyy kaiken

asiaan kuuluvana elämän rekvisiittana, vastuksena, jonka kautta ihminen ylevöityy saavuttaen todellisen (tai potentiaalisen) olemuksensa. Arvostelevan ja kontemplatiivisen apollonisen ihmisen vastakohtana “[d]ionyysisen ihmisen on mahdoton olla tarttumatta pienimpäänkään viittaukseen, häneltä ei jää havaitsematta yksikään kiihkeän tunteen merkki, hänellä on mitä korkeatasoisin ymmärryksen ja arvaamisen vaisto, samoin kuin erittäin korkealaatuinen ilmaisutaito. Hän sukeltaa jokaiseen nahkaan, jokaiseen tunteeseen: hän muuntautuu jatkuvasti.” (Nietzsche 1995a, 68).

Käsitteet ovat luontevalla tavalla vastakkaisia; kun tutkitaan apollonista elämäntapaa, tulee väistämättä kysyneeksi myös sitä toista vaihtoehtoa - mitä kaikkea on dionyysisuus ja päinvastoin. Kun on kyse käytännön elämästä, viettien säätelystä ja aistillisuudesta, ihminen toimintansa perusteita muodostaessaan joutuu kahden ihanteen eteen, jotka molemmat ovat voimakkaita omalla tavallaan. Bertrand Russell kuvaa ko. dilemmaa seuraavasti: “Dionysoksen Kreikassa saavuttama menestys ei ole ihmetyttävä. Samoin kuin kaikissa nopeasti sivilisoiduissa yhteisöissä, kehittyi kreikkalaisissa tai ainakin osassa heitä primitiiviseen kohdistuvaa rakkautta sekä halua vaistomaisempaan ja intohimoisempaan elämäntapaan kuin oli se, jonka vallalla oleva moraali hyväksyi. Miehestä tai naisesta, jonka on pakko olla sivilisoidumpi käytökseltään kuin tunteeltaan, on rationaalisuus kiusallista, ja hyvä tuntuu taakalta ja orjuudelta. Tämä saa aikaan vastavaikutuksen ajattelussa, tunteessa ja käyttäytymisessä ... Bakkhoksen [esidionysolainen luontojumala] palvontarituuaali sai aikaan sen, mitä sanotaan ’entusiasmiksi’, mikä merkitsee, etymologisesti, että jumala tulee palvojaan, joka uskoo yhtyvänsä jumalaan. Paljon siitä, mikä on suurinta ihmisen aikaansaannoksessa, sisältää jonkin määrän päihtymystä (tarkoitan henkistä, en alkoholista johtuvaa päihtymystä), intohimon varassa tapahtuvaa harkitsevuuden osittaista pois pyyhkäisemistä. Ellei Bakkhos-elementtiä olisi, elämä olisi kiinnostamaton; kun sitä on, elämä on vaarallista. Harkitsevuuden ja intohimon ristiriita ilmenee kaikkialla historiassa. Se ei ole ristiriita, jossa meidän pitäisi asettua kokonaan jommallekummalle puolelle.” (Russell 1994, 31-3).

Tarkastelen siis apollonista elämänasennetta pythagoralaisuuden ja dionyysistä orfilaisuuden



den kautta. Aloitan pythagoralaisuudesta, josta löytyykin paljon aineistoa antiikista nykyaikaan saakka. Siitä, mitä pythagoralaisuus oli ja mitä he ajoivat takaa, ollaan varsin yksimielisiä, sillä lahko oli hyvin järjestetty ja sillä oli selvästi taltioitu dogmistonsa. Korostan, että suhtaudun myös pythagoralaisten oppeihin, niin filosofinen koulukunta kuin se olikin, myytinomaisesti siirtyessäni Eliade-osuuteen. Myytinä sikäli, että Pythagoraan filosofia on mielestäni verrattavissa myytteihin - tarinoihin suurista alkuteoista, maailman synnystä ja kosmoksen järjestämisestä. Tässä tapauksessa jumalten ja sankarien paikalla vain ovat numerot.

Kolmannessa luvussa taas esittelen orfilaisuutta nojautuen vaihteleviin lähteisiin. Tämä osuus on selkeämmin myyttien erittelyä, mutta en pyri vielä tässä vaiheessa suureen teoriakokonaisuuteen sen suhteen, mitä tarkalleen ottaen on dionyysisuus, jos se katsotaan orfilaisuuden jättämäksi perinnöksi. Dionyysisyyteen löytyy useampia näkökulmia ja suhteutan ne toisiinsa ja apollonisuuteen vasta luvussa 5, jossa esittelen Eliaden teorian. Hänen uskonnonhistoriallinen spekulaationsa siis kiinnittyy tiettyihin apollonisen ja dionyysisen piirteisiin sekä tarkastelee niiden vaikutusta historian kuluessa. Eliade siis aloittaa uskonnoista, mutta ulottaa kyseisten periaatteiden vaikutuksen uskonnollisista pelastuskäsityksistä myös filosofian ja jopa yhteiskunnallisten ideologioiden tasolle.

Loppuun otan myös Eliaden teoriasta käytyä keskustelua, joka esiintyy sekä murskakritiikkinä että näkökulmia lisäävänä Eliade-debattina. Eräänä perusteena työni mielekkyydelle näenkin sen osallistumisen Eliaden kohua aiheuttaneesta teoriasta virinneeseen keskusteluun. Tehtävänasetteluni yhdistäessä apolloninen-dionyysinen -teeman Eliaden näkemyksiin ajallisuudesta, katson sen myös luovan yhteyksiä tiettyihin kulttuuriantropologian suuntauksiin (esim. Ruth Benedictin konfiguraalisuus, jota käsittelen edempänä), jotka hyödyntävät kyseistä dikotomiaa. Työni pohjalta voi siis keskustella, olisiko aiheellista liittää apolloninen ja dionyysinen kulttuurien luonnehdintoina niiden metafyyssiin konsensuksiin ajan luonteesta ja tähän liittyen vaikkapa uskonnollisista pelastuskäsityksistä. Toki apollonista ja dionyysista on ennenkin liitetty ajassa olemiseen ja sen kautta määrittäviin pyhä-profaani- tai hyvä-paha -vastakkainasetteluihin, kuten esimerkiksi Nietzsche teki. Kuitenkin hänen lähestymistapansa rajoittuu mielestäni liikaa kristinuskon

ja jonkinlaisen vallantahtoisen uuspakanuuden väliseen kontrastiin, jossa korostuu transkendenttis-dogmaattisen ja itselöydetyn moraalinnormiston välinen hyvin raadollisesti tulkittu taistelu, 'ajalliseen' ja etenkin 'ikuiseen' nojaavan ontologian jäädessä syrjään. Tähän nähden toivon työni antavan uutta näkökulmaa apollonisen ja dionyysisen ymmärtämiseen.

Edelleen, apollonisen ja dionyysisen liittyessä Spenglerin historianfilosofiaan ja muutenkin Eliaden ja Spenglerin keskinäisen vertailtavuuden perusteella katson, että työni antaa virikettä keskusteluun historian muotoutumisesta ja kulttuurien eriytymisestä yhdistäen perinteiset 'apolloninen'- ja 'dionyysinen'-käsitteet aiheeseen eri tavalla kuin Spengler morfologiassaan teki. Historianfilosofisessa keskustelussa työni kohdistuisi erityisesti ongelmaan, syntykö kulttuurin luonne sisäisen itseohjautuvuuden vai transkendenttien periaatteiden paralleelisen ilmenemisen kautta.

\* \* \*

Kertaan vielä työni tehtävänasettelun, jottei se jäisi lukijalle epäselväksi. Tarkastelun kohteena ovat siis orfilaisuus ja pythagoralaisuus dionyysisen ja apollonisen maailmankatsomuksen edustajina ja erityisesti niissä esiintyvät pelastuskäsitykset. Erilaisten esitettyjen teorioiden kokoajana ja järjestäjänä käytän sitten Mircea Eliaden teoriaa uskontojen kehityksestä, jossa hän erottelee kaksi erilaista aikakäsityksen omaavaa uskontotyyppiä. Tarkastelen siis apollonisessa ja dionyysisessä perinteessä esiintyvien pelastuskäsitysten nivoutumista Eliaden konstruktion sekä teen huomioita Eliaden tyyppien yhteyksistä eräisiin filosofisiin suuntauksiin siten kuin hän sen näki. Pysin myös löytämään itse sopivia esimerkkejä, joissa kyseisten yhteyksien voidaan katsoa näkyvän Eliaden teorian selittämänä.

## 2. Apolloninen pythagoralaisuus

Apollonisuutta määriteltäessä pythagoralaisuuden käsittely puoltaa paikkaansa jo termistön kehityksen kannalta sikäli, että Pythagoras (n. 590-490 eKr) tunnustautui nimenomaan aurinkojumala Apollon lähettilääksi (joissain legendoissa jopa pojaksi tai Apolloksi itseksensä). Apollo, maskuliininen luojajumala kreikkalaisessa mytologiassa, saa nimensä A-pollon = Ei-moni l. Yksi. Luku Yksi näyttelee tärkeää osaa Pythagoraan filosofiassa; se on alkutila, ainoa olevainen, jota voi kutsua absoluuttiseksi ja kaikkialliseksi. Apollon osuutta pythagoralaisuudessa tarkasteltuaan huomaa selvästi piirteitä, joista koostuu eräs tämän työn otsikon termeistä - apollonisuus. (Gorman 1979, 116)

Pythagoraasta kerrotaan, että hän otti ensimmäisenä itselleen tittelin filosofi, viisauden rakastaja. Ennen häntä oli ollut miehiä, jotka nimittivät itseään viisaiksi (sophos), mutta termi 'fileim sophos' liittyi viisauteen, josta tuli elämäntapa. Pythagoraalle filosofia olikin ensi sijassa puhdistautumista, väline, jolla sielu saavutti alkuperäisen olemuksensa. Pythagoralaisuuden päämääränä oli vapautuminen jälleensyntymien kiertokulusta, mikä on todennäköisesti orfilaisuudesta omaksuttu ajatus. Orfilaisuudesta poiketen ko. vapautuminen tuli kuitenkin suorittaa filosofian, ei uskonnon kautta. Filosofia, purifikaation muotona tähtäsi täydelliseen tietoisuuteen syistä, jotka lihallistivat ihmisen, sitoivat hänet aineelliseen maailmaan ja estivät omakohtaisen todellisuuden hallinnan. Tavoitteena oli elämän aktiivinen hallinta. (Gorman 1979, 30-31)

Pythagoras, jonka vaikutteiksi mainitaan orfilaisuuden lisäksi Pherekydes syroslainen sekä miletolaiset Thales ja Anaksimandros (sama, 24), kierteli nuoruudessaan myös Egyptiä ja Babyloniaa, mistä hänen kerrotaan saaneen merkittävimmän aineksensa omaa ajatteluaan varten (Iamblichus 1991, 41-45). Sitten hän perusti hieman uskonnollisluonteisen, luostarimaisen yhteisön Krotoniin, Italian rannikolle, missä sitten vaikutti tiedemiehen ja uskonnollisen johtajan yhdistelmänä (Gorman 1979, 88).

Pythagoralainen elämäntapa oli hyvin kurinalaista ja vastasi perinteistä käsitystämme

asketismista. Sielun päämääränä oli täydellisyys puhdistautumisen kautta. Neljä tiedollista kulmakiveä olivat uuspythagoralaisen Porfyrioksen mukaan: 1) sielun kuolemattomuus, 2) sielunvaellus, 3) periodinen paluu, eli ei absoluuttisesti uutta maan päällä ja 4) kaikki elämä on suhteellista (sama, 24). Kaikki nämä nivoutuvat Pythagoraan erikoislaatuisen systeemin osaksi, mutta merkittävin ja tunnetuin pythagoralaisuuden kulmakivi oli kuitenkin matematiikka.

### *Lähtökohtana matematiikka*

Pythagoralainen filosofia on analogian filosofiaa (Guthrie 1987, 29). Siinä kuvataan maailman yhdenmukaisuutta, yhteyksiä eri ilmiöiden välillä, missä perustavana yhteyksien rakentajana toimii matematiikka. Kuvioon kuuluu aritmetiikan ja geometrian kiinteiden lakien mukaan muotoiltu perussäännöstö, joka siis ilmaistaan matemaattisesti ja heijastuu mitä moninaisempien ilmiöiden kuvaukseksi.

Päämääränä pythagoralaisilla oli ihmisten kouluminen näkemään ko. jumalalliset lainalaisuudet maailmassa sekä muuttaa itse maailmaa lainmukaisemmaksi ja harmonisemmaksi mm. musiikin ja arkkitehtuurin keinoin. Tällä tavoin saavutetaan toivottava tiedostamisen ja toiminnan taso, jossa irrationaaliset vietit alistetaan rationaalisen älyn hallintaan ja ymmärryksen alle. Tällöin siis ilmiöiden sinänsä todesta ottaminen korvautuu perimmäisten lakien tuntemuksella: “Hence, the aim of Pythagorean and later Platonic science is different from that of modern “Aristotelian” science: it is not so much involved with the investigation of things, as the investigation of principles. It should be very firmly emphasized, however, that for Pythagoras the scientific and religious dimensions of number were never at odds with each other.” (Sama, 21)

Pythagoraalle matematiikan opiskelu ei edes ollut niinkään väline, vaan suoraa jumalallisen lain kontemplaatiota, jossa intellekti yhdistyi intuitiiviseen havaitsemiseen (de Vogel 1966, 196). Tämänkaltainen pyhyys ja palvonta näkyvät monissa pythagoralaisen yhteisön

tunnuslauseissa ja maksiimeissa, mutta miksi juuri matematiikka olisi tuo jumalallisen tiedon paljastaja?

Uuspythagoralaisen Jamblikhoksen mukaan matematiikka on tieteistä merkittävin, sillä se sijoittuu puhtaiden ymmärrettävyyksien (engl. 'intelligibles', jotka ovat ei-materiaalisia ja jakamattomia) ja aistihavaintavuuksien ('sensibles'; materiaalisia, jaettavia) välille. Matemaattiset objektit ovat täten ei-materiaalisia ja jaettavia, korkeampia kuin aistittavuudet ja alempia kuin ymmärrettävyydet. Matematiikan kautta syntyy silta syiden ja vaikutusten välille. (O'Meara 1989, 44) Edellämainittu jaettavuus-ominaisuus käy selväksi ajateltaessa sitä platonilaisittain ilmiöiden ominaisuutena ideoihin nähden. Jakamattomuus, joka on tosiolevaisen attribuutti, on eriytymättömyydessään jaettavuuden vastakohta. Kyse on siis aistein havaittavien ilmiöiden ja niiden takana olevien vaikuttavien syiden välisestä yhteydestä. "And wisdom is truly a knowledge concerned with first things, noble, divine, undefiled, and always the same..." (Jambl. 1991, 83).

\* \* \*

Jotta saataisiin käsitystä siitä, millainen pythagoralainen matemaattis-metafyysinen systeemi on, esittelen hieman teoriaa lukujen 1-4 ja sitä kautta myös 1-10 olemuksesta sekä ihmissielun toimintaa ko. lukusarjojen suhteen.

Teorian taustalla on siis eräänlainen ideaoppi. On luova substanssi (Yksi) ja luotu maailma, on erilaisia jumalallisia toimintoja ja niiden maallisia ilmenemismuotoja. Numeroiden asema tässä kahden kerroksen todellisuudessa on toimia välittäjinä, mutta myös luovina tekijöinä. Tapa, jolla aritmetiikka ja geometria rakentuvat yhtenäiseksi säännöstöksi, ilmaisee maailman olemisen ja muuttumisen tapaa, mutta pythagoralainen kielenkäyttö on usein sen suuntaista, että numerot myös luovat maailman.

Pythagoralaisuutta voidaan pitää monistisena oppina. Yksi on maailman yhtenäisyyden perusta, olemassaolollaan ensimmäinen syy ilmiömaailman eriytymiselle ja siten luova jumaluus. Toisaalta on havaittavissa polyteismia pythagoralaiden tavassa palvoa numeroi-

ta jumalina, erilaatuisten ilmiöiden takana olevina voimina. “When the mind meditates on numbers it is communing with the gods who desire nothing from mortals but their rapt admiration and contemplation. Thus contemplation is a form of prayer which does not ask any favours from the gods, but simply adores their beauty and perfection.” (Gorman 1979, 134).

Ennen kuin tutustumme varsinaisiin numeroihin, on meidän käsiteltävä Yhtä ja kahta, joita pythagoralaiset eivät pitäneet varsinaisesti numeroina, vaan niiden luojina. Yksi, eli monadi, oli heille aktiivinen ja maskuliininen prinssiippi, joka toimii kahden 1. dyadin kautta luodakseen numerosarjan, joka taas kuvaa maailman luomista ja sielun “lankeamista”. Duaalisessa maailmankuvassa monadi on ylin substanssi, dyadi taas ykseyden hajottaja ja itse hajoamisprosessin kuvaus. (Gorman 1979, 36)

Monadi edustaa alkuykseyttä, jota kohti luodun maailman kaikissa muodoissaan tulee taas kulkea (pythagoralaisen askeesin päämäärä). On olemassa vastakkainasettelu Yksi vs. muut prinssiipit, joka pythagoralaisessa numeroteoriassa näkyy numerojen tärkeyden eräänlaisena vähenemisenä niiden suuruuden kasvaessa. Tätä ei kuitenkaan voi ajatella suorana matemaattisena kaavana, sillä pythagoralainen perinne mm. nimeää jotkut luvut erityisen tärkeiksi niiden jaollisuuden, täydellisyyden, sirkulaarisuuden ym. nojalla. Mainittu tärkeysjärjestys on tässä ymmärrettävä lukujen laadullisten ominaisuuksien avulla. Nimittäin korkeimmasta todellisuudesta, Yhdestä lähdettäessä lukujen kasvaminen (varsinkin kymmeneen saakka) kuvaa kasvavaa ykseyden hajoamista ja ilmiömaailman eriytymistä. Kuljetaan siis tosiolevaisesta näennäiseen päin. Lähempänä ykköstä olevat luvut ovat siis “suurempia jumalia” kuin suuremmat luvut, joiden toiminta-alueita ovat suppeammat ja maallisemmat toiminnot. Tämä kuvaa myös sielun halua kiinnittyä yhä eriytyempiin ja näennäisempiin asioihin kuin pysyttäytyä yhdessä absoluuttisessa totuudessa.

Monadin geometrinen vastine on piste, mikä onkin sopivaa ylimmän todellisuuden arvolle. Puhdasta pistettä emme pysty aistein havaitsemaan, silmännähtävä piste on aina molekyyli-ryöppy, aidon Yhden vastakohta, pluraliteetti.

Dyadi kuvataan geometrisesti janana, kahden pisteen yhdistävänä tekijänä. Se rikkoo ykseyden, aloittaa Yhden purkautumisen ilmiöiksi ja olennoiksi. Niinpä sille onkin annettu määre “paha” monadin “hyvyyttä” vastaan, mikä kuvaa pythagoralaisuuden diskriminoivaa perusluonnetta. Pythagoras itse käytti dyadista nimeä ’kakos daimon’, paha henki, kuvatesaan hengen epätoivottavaa ominaisuutta langeta maahan ja aloittaa aineellistuminen. (Gorman 1979, 140)

Monadi aloittaa parittomien lukujen sarjan, dyadi parillisten. Pythagoralaisilla ko. sarjat rinnastuivat maskuliiniseen ja feminiiniseen tekijään, hengen aktiivisuuteen ja aineen passiivisuuteen. Monadi ja dyadi edustavat perusvastakohtaisuutta, joka sisältyy koko luotuun maailmaan. Pythagoras, kuten useimmat aikansa ajattelijat, omaksui omanlaisensa vastakohta-ajattelun, näkyvän maailman moninaisuuden sen takana olevan ykseyden kautta. Polariteetin olemassaolo nähtiin olemassaolon perusluonteena, jännitteenä ideaalisen ja reaalisen välillä. (Philip 1966, 44-45)

Gormanin mielestä ei voida kuitenkaan väittää, että pythagoraan oppi lietsoisi ankaraa vihaa luotua maailmaa kohtaan, jota gnostilaisuudessa ja joissain itämaisissä systeemeissa hänen mukaansa esiintyi. Matematiikan lakien esteettisyys pelastaa tilanteen: dyadin aikaansaama ristiriitainenkin harmonia on matemaattisena ilmiönä täydellisen kaunis, kuten kaksi puolipalloa ovat kauniita kappaleita siinä missä kokonainen pallokin. Niinpä luotua maailmaa ja etenkin sen taustalla olevaa periaatetta tulee katsella myös ihailevalla silmällä, vaikkakaan sen aineellisuuden illuusion valtaan ei tule sortua. Maailmaa ei tule ottaa todesta vaan todellisuuden heijastumana. (Gorman 1979, 67)

Tähän liittyy myös eräs pythagoralaisista perushyveistä, nimittäin “rohkeus”. Se määrittyy ominaisuutena, joka antaa sielulle voimaa kestää katsella hengen heijastuksen tuotetta, profaania maailmaa, niin kauan kunnes puhdas järki vapauttaa sen kantamistaan aistillisista harhoista (Iambli. 1991, 223, 225). Ihanteena oli ottaa maailma haltuun kirkastamalla itselleen sitä ohjaavat korkeimmat periaatteet, mutta myös sietää välttämätöntä maailmallisuutta, ts. “elää maailmassa mutta ei maailmasta”.

Ensimmäinen varsinainen “numero”, kolmonen I. triadi, valmistaa siirtymistä aineelliseen, kolmiulotteiseen maailmaan. Sen geometrinen vastine on kolmiotaso ja se asettuu kahden edellisen “hyvän” ja “pahan” periaatteiden ulkopuolelle ja on näin ollen potentiaalinen ristiriitojen purkaja. Niinpä triadin luonteenkuvauksiin kuuluu peruspositiivinen harmoniaominaisuus. Triadin tehtävänä oli toimia valmistavana suunnitelmana fyysisen todellisuuden lopulliselle luomiselle, jonka dyadi aloitti ja neljä I. tetradi lopettaa. Tällainen valmistelu ja hyvänteisyys sai pythagoralaiset mm. toistamaan kolmeen kertaan kaikki rukoukset ym. sakramentit, jotta hankkeille saataisiin mahdollisimman hyvä alku. (Gorman 1979, 143)

Tetradi oli pythagoralaisten kenties tärkein lukuprinsippi heti yhden jälkeen. Pyhän dekadin (1-10) joukosta se omaa eniten symboliarvoa. Se kuvaa demiurgia, kosmista rakentajaa ja universumin numeerista mallia, jonka mukaan olennot rakentuvat pisteiden, viivojen ja tasopintojen kautta kolmiulotteisiksi kappaleiksi. Se on fyysisten objektien valmistumisvaihe prosessissa, joka alkoi Yhden hajoamisesta ja näin ollen kuvaa ideatasolta ilmiöihin siirtymistä, asioiden konkreettista muotoa ja rakennetta. Niinkään se on kuvaus sielun “pohjalukemista” idealistiselta kannalta, samaistumisesta aineellisiin olosuhteisiin. (Sama)

Tetradia käytettiin kuvaamaan monenlaisia ilmiöitä ja prosessien vaiheita. Työn otsikon kannalta kannattaa ehkä mainita eräs analogia, joka on pythagoralaisperäinen ja esiintyy mm. Platonilla. Luvut 1-4 nimittäin on usein rinnastettu ihmisen psyyken rakenteeseen. Ihmismielen katsottiin sisältävän neljä perustavaa toimintatapaa: äly, tieto, mielipide ja aistimus. Perusteluna tälle esitettiin mm. älyn vastaavan ykseyttä, selkeää tiedon ja totuuden samaistamista, kun taas tieto vastasi dyadia, sillä se vaatii kahtiajakautuneen todellisuuden: tiedon subjektin ja objektin. Tetradin vastine on ilmiselvästi aistimus kun taas triadin ja mielipiteen (*doxa*) yhteydelle löytyy perustelu Platonin *Valtiosta*: triadin geometrinen vastine on tasopinta, joka on lähempänä kiinteää kolmiulotteista kappaletta (tetradi) kuin pistettä ja janaa - aivan kuten mielipidekin on lähempänä aistimusta kuin älyä ja tietoa. (Gorman 1979, 146-148)



Luvut tetradiin asti muodostivat ensisijaisen kosmologisen ja metafyyssisen perustan. Sen jälkeen lukujen luonne muuttui jo eriytyneemmäksi, mutta tetradisarja näkyi kuitenkin toisessakin muodossa. Pythagoralaisten pyhä *tetraktys*-symboli loi tekijöidensä summan ( $1+2+3+4=10$ ) kautta lukusarjan 1-10.

Luku kymmenen I. dekadilla nähtiin monadin jälleensyntyjänä, samoin sen potenssit 100, 1000 jne. Kun neljän sarja nähtiin maailman luomisena, dekadissa oli jollain tavalla saavutettu alkuperäinen ykseys uudelleen. Se oli eräs pythagoralaisten pyhimmistä symboleista ja toimi siis eräänlaisena sielun maalina sekä kierroslukumittarina. Eräs pythagoralaisen yhteisön vala kertookin: “One, and two and three and four make ten, the most perfect number, since upon it we resolve again to the monad and begin to count again.” (Sama, 147)

### *Taiteet*

Pythagoralainen matematiikka jää varsin irralliseksi ja käsittämättömäksi ellei sen yhteydessä käsittelee erinäisiä taiteita, ts. tässä tekniikoita, joilla voidaan kuvata lukuprinsiipien toimintaa maailmassa (astronomia) sekä käyttää niitä hyväksi maailman muokkauksessa rationaalisten periaatteiden mukaiseksi, apolloniseksi (musiikki).

Termi 'mousike' - muusain taide, ei tarkoittanut pelkästään musiikkia (tosin pythagoralaiset puhuivat useista asioista musikaalisin sanankääntein), vaan yleensäkin tuolloin tunnettuja taiteita, joita pythagoralaiset käyttivät matemaattis pohjaisen kauneuden ilmentäjinä ja askeesin välineinä.

Perinteinen luokittelu antaa neljä taidetta, jotka manifestoivat lukujen pyhää järjestelmää:

aritmetiikka - luku itsessään

geometria - luku tilassa

musiikki - luku ajassa

astronomia - luku tilassa ja ajassa

(Guthrie 1987, 34).

Käsittelen tässä kaksi jälkimmäistä niiden perustavan aseman vuoksi pythagoraan järjestelmässä.

Musiikilla oli tärkeä merkitys Pythagoraan filosofiassa ja pyrkimyksissä korkeampaan sivistykseen. Kuten Orfeus aikaisemmin, myös Pythagoras esiintyy legendoissa jumalallisena soittoniekkana, joka lyyransoitollaan rauhoitti villieläimet ja tyynttyi ihmisten levottomat mielet (Guthrie 1987, 70-71).

Jamblichoksen kuvauksesta näkyy musiikin tärkeys pythagoralaisen yhteisön toiminnassa: "Since he believed that the first level of care for humans is that brought about through sense perception: for example, when someone sees lovely shapes or hears fine rhythms and tunes, he based primarily education on music and certain tunes and rhythms, from which arose cures for human attitudes and emotions; and harmonisation of the soul's powers, back to their original state, was brought about, and he devised remissions and healing of the bodily and spiritual diseases." (Jambl. 1991, 89)

Musiikin arvo näkyy siinä, että ihminen vastaa pythagoralaisten mukaan siihen aina jollakin tavalla sisäisellä aistillaan, riippuen henkilön kehitystasosta ja käytetystä musiikista. Tätä kautta siis ihminen, osasi hän sitten jumalallista matematiikkaa tai ei, kykenee havaitsemaan maailmassa esiintyvää ideaalisen totuuden kaunista tuotetta ja näin jalostuu, apollonisoituu asteen verran. Leibnizin sanoin, musiikki on "laskutaidostaan tietämättömän sielun itseilmaisua". (Gorman 1979, 152)

Pythagoras on tietävästi ensimmäinen eksaktin musiikinteorian kehittäjä. Musiikin suhde aritmetiikkaan käy *tetraktysin* siemenlukujen kautta, kuten niin moni muukin asia pythagoralaisessa maailmankuvassa. Jos lyyran kielen pituutta kuvataan lukulla 1, on kakkosta vastaava suhde  $\frac{1}{2}$  vastuussa oktaavin syntymisestä. Kolmasosa (tai  $\frac{2}{3}$  riippuen siitä mistä suunnasta kieltä mitataan) tuottaa kvintin, perussävelen erään harmonisen intervallin ja nelosen luoma  $\frac{1}{4}$  (tai  $\frac{3}{4}$ ) muodostaa kvartin. (Sama, 144) Perusintervalleilla on siis

suora suhde lukuihin.

Huomionarvoista tässä on se seikka, että musiikki näin ymmärrettynä voidaan luokitella laadullisesti. Matemaattisena luomuksena senkin eri osat voidaan jakaa “hyviin” ja “pahoihin”, jolloin se muodostuu yhdeksi esimerkiksi apollonisesta diskriminoinnista ja etiikasta, jolla on absoluuttinen perusta.

Legendat kertovat siis Pythagoraan sankariteoista, joita hän suoritti lyyransa avulla. Hän mm. rauhoitti fryygialaisesta moodista (eräs kreikkalainen sävelasteikko) sekaisin menneen nuorukaisen harmonisemmalla soitannolla (sama, 158). Kaava on sinänsä yksinkertainen: on olemassa hyviä ja pahoja säveliä ja hyviä ja pahoja ilmiöitä yleensä. Pahoja ei pidä ihmisen harrastaman, kun taas hyvien harrastaminen suoraan edistää ihmisen kulkua kehitystiellään, mikä lienee sopiva ilmaus pythagoralaisen yleisestä elämäntähtäyksestä.

Vielä yksi kuvaus lukujen vaikutuksesta pythagoralaiseen maailmankuvaan. Heidän harrastamansa astronomia ilmentää erästä periaatetta, jota voi nimittää perusapolloniseksi. Nimittäin tekojen syiden ja vaikuttimien tuominen päivänvaloon, pyrkimys kaiken salassaolevan paljastamiseen ihmismielelle.

Musiikki ja astronomia olivat pythagoralaisille läheisiä sisartieteitä. Siinä, missä lyyran tuottamat sävelet ja intervallit vaikuttavat ihmisen psyykeen, tuottavat myös planeetat (Aurinko ja Kuu mukaan lukien) omia säveliään sekä niiden suhteita ja yhteisvaikutusta vaeltaessaan säännönmukaisia ratojaan pitkin. Kun musiikki on ihmisen tuotettavissa, täytyy hänen “kosmisen musiikin” suhteen jättäytyä ainoastaan vastaanottajaksi. Tämäkään ei hallittuna taitona ole vähäinen. Legenda Pythagoraasta ilmoittaa suurellisesti hänen ainoana ihmisenä pystyneen “kuulemaan” planeettojen soitantaa ja jopa matkimaan (?) sitä lyyrallaan. (Gorman 1979, 165)

Eräs seikka, joka selkeästi yhdistää lukusymboliikan astronomiseen todellisuuteen, liittyy ns. aspektioppiin 1. kahden planeetan kulmasuhteisiin eläinradalla Maasta katsoen. Pythagoraalta on periytynyt tämän päivän astrologiaan asti teoria planeettojen aspektien

merkityksestä. Perusaspektikulmia saadaan jakamalla ympyrä (360 astetta) luvuilla 1-4, jolloin saadaan neljä perusaspektia. Kyseisten aspektien merkitys astrologian historiassa on aina vastannut ko. lukujen pythagoralaista merkitystä. (Nikula 1987, 278)

### *Pythagoralainen elämäntapa ja etiikka*

Pythagoralaisuudessa itse sana 'filosofia' samaistettiin 'puhdistautumiseen', tietämättömyyden ja irrationaalisen toiminnan korvaamiseen täydellisellä tiedolla ja itsehallinnalla. Keinot olivat - kuten kaikesta edellisestä voi päätellä - hyvin apollonisia. Epäpuhtaiden ilmiöiden diskriminoimista puhtaista ja yksilön suoranaista pakottamista hyveelliseen elämäntapaan.

Pythagoralainen yhteisö kukoisti Krotonissa 500-luvulla eKr. Yhteisö oli hierarkkinen ja osittain suljettu. Johtajan asemassa oli tietenkin itse Pythagoras, joka nautti alaiensa keskuudessa vähintään puolijumalan statusta. Apunaan johtamisessa hänellä oli 600 filosofia, 'sebastikoi', jotka toteuttivat yhteisömistusta ja selibaattia. Nämä sisäpiiriläiset, esoteerikot, jakoivat johtajansa kanssa salaisena pidetyn tiedon aritmetiikasta ja taiteista, joihin yhteisön toiminta perustui. Eksoteerisen puolen, ulkopiirin, muodostivat tuhannet maallikot, joilla oli nimitys 'akousmatikoi' - kuulijat. Heille sallittiin yksityisömistus ja muut kohtuulliset maalliset ilot, joita vakavamielisemmän tiedontavoittelijan tuli karttaa. Yhteisön selkäranka oli sisäpiiri, joka antoi toiminnalle suuntaa. Akousmatikoin arvona taas oli orastava ymmärrys ikuisesta totuudesta. Tämä ilmeni lähinnä esteettisenä vastaanottavaisuutena musiikin ja muiden taiteiden esiintuomaan kauneuteen, vaikkei ilmiöiden perustana ollut järjestelmää älyllisesti ymmärtänytkään. Musiikkitermein: he resonoivat Pythagoraan esittämään jumalalliseen musiikkiin. (Gorman 1979, 115-123)

Järjestelmä ei ollut demokraattinen, johtajuus määräytyi älyllisen eliitin mukaan. Kuitenkin systeemiin kuului tietty tasa-arvoisuus, mm. naiset kelpuutettiin mukaan toimintaan, sillä samasta ykseydestähän heidät oli lohkaistu kuin miehetkin. (Sama, 120) Tasa-

arvoisuus esiintyi myös orfilaisuudessa, mikä on yksi näitä kahta liikettä yhdistävä tekijä, vaikkakin apolloninen asenne yleensä ymmärretään enemmän maskuliiniseksi ja dionyysinen feminiiniseksi. Lisäksi puhuttiin yksimielisyydestä, 'homonoiaasta' yhteisöä ylläpitävänä voimana. Tämä perustui yhden perimmäisen totuuden olemassaololle (A-pollon = eimoni), joka tuli laajentaa reaali maailmaan aina yhteisomistusta myöten. "The idea of the unity of minds and belongings is ultimately inspired by the mystical intuition that there is one true interpretation of reality [...] It means that all were equal in the vision of the truth of Pythagoras' philosophy." (Sama, 117)

Elämä Krotonin siirtokunnassa oli varsin askeettista, riippuen tietysti oppilaan esoteerisuuden asteesta. Joutilas nautiskelu jäi vähemmälle, alituinen työnteko ja ruumiin harjoittaminen taas kuuluivat arkeen. Ruokavalioon ei kuulunut liha eikä viini, syömisen ja nukkumisen tuli pysyä kohtuullisessa määrässä, hiljaisuus oli hyve ja oppilaiden tuli jatkuvasti kehittää itsessään myötätuntoa kaikkia olentoja kohtaan ja vastenmielisyyttä maallista kunniaa, vaurautta yms. kohtaan. (Guthrie 1987, 73) Päämäärä, paluu ykseyteen, voi siis tapahtua vain sen hajoamisen (dyadi = polaarisuus = aineellisuuden synty) hallitsemisella ja vähittäisellä korjaamisella.

Huomionarvoista on, että pääseminen Pythagoraan oppilaaksi ei onnistunut pelkällä uskonnollisen tunteen vuodattamisella. Päinvastoin, hillitty olemus ja puritaani asiallisuus olivat valtteja pyrittäessä 'pythagorikoin' piiriin. Jamblikhoksen mukaan kokelaita tarkkailtiin monin eri tavoin. Suhteet vanhempiin ja sukulaisiin, eleet (nauraminen, lörpöttely), tuttavat, kauppakumppanit, vapaa-ajan käyttö, himot, fyysinen olemus, kävelytapa ja kehon liikkeet olivat asioita, joiden kautta kandidaattia arvioitiin. (Iambl. 1991, 97) Oppilaaksi pääseminen ja ko. statuksessa pysyminen edellyttivät ankaraa ponnistelua eteenpäin pääsemiseksi ja armotonta huonojen tapojen tukahduttamista.

Pythagoralaisuuden yleisistä eettisistä periaatteista on mainittava kasvissyönnin ja tappamiskiellon taustalla oleva ajatus jälleensyntyisestä. Toinen perushyve, "ystävyyys", kuvaa juuri uskoa ihmisten ja eläinten pohjimmaiseen sukulaisuuteen, jolloin kehitys ajassa yhdistää loppujen lopuksi ihmisen ja muun luomakunnan kiinteästi toisiinsa. Ihmisen

etuna vain on potentiaalinen mahdollisuus ymmärtää aritmetiikkaa ja näin päästä selville maailmaa ohjaavista laeista. Tämä ymmärrys yhdistyneenä suoraselkäiseen moraalisuuteen ja työntekoon vie ihmistä eteenpäin omalla kehitystiellään, mutta auttaa häntä myös jalostamaan ympäristöään. Tämä tulee juuri esille em. eläintenkesyttämislegendoissa yms. hengenviljelyssä.

Ihminen, artefakteja asioita luovana kulttuuriolentona ja näin aineellisen luonnon yläpuolelle nousevana (mitä pythagoralaiset kuvasivat kuuluisalla symbolillaan pentagrammilla, viisikannalla) vie kehitystä eteenpäin l. rakentaa hajonnutta ykseyttä jälleen kokoon. Maailman ja myös yksittäisen ihmisen tarina noudattaa siis "sinne ja takaisin" -kaavaa. Pythagoralaisilla vain matematiikka, kiinteänä ja absoluuttisena suunnanantajana ei määrännyt ainoastaan pelastuksen taustaa ja yleistä ideaa, vaan antoi myös ohjeita jokseenkin kaikkeen arkielämän ja askeesin puoleen.

### 3. Orfilaisuus ja dionyysisuus

Orfeus ja orfilaisuus näyttävät meille pitkälti mytologian kautta; taruna puolijumalallisesta traakialaisesta muusikko-runoilijasta, joka toi lähimmäisilleen pelastussanoman orgiastisen hurmion kautta. Orfilaisuus näyttää myös jokseenkin epäselvänä ja heterogeenisenä perinteenä. Sitä on vaikea analysoida historiallisesti siten, että kaikki orfilaisuutena tunnettu meni saman ideologisen esityksen alle. Kuitenkin voi kuvitella löytyvän idean, jonka kautta dionyysinen askeesi jollain tavalla määrittäisi, aivan kuten runoudessa, musiikissa ym. taiteissa katsotaan esiintyvän tietty orfilainen/dionyysinen linja.

Holger Thesleff erottaa orfilaisuuden kolme eri aspektia: “myytit Orfeuksesta, pohjoiseen salaperäisestä laulajasta, joka pystyi soitollaan saamaan valtaansa ihmiset, eläimet ja koko luonnon; toiseksi Orfeuksen nimissä luotu ja erheellisesti hänen sepittämänään pidetty epiikka, jonka aiheena on ennen kaikkea maailman luominen, oppi jumalista ja oppi ihmisistä; ja viimeiseksi ne myyttien ja epiikan tulkinnat, joista muodostui toisinaan “orfilaisiksi mysteereiksi” nimitetty pelastususkonto.” (Kaimio et al. 1979, 58-59) Pyrin tässä kartoittamaan viimeksimainittua aspektia ja sitä kautta esittelemään dionyysisyyteen liitettjä piirteitä.

#### *Aistillisuuden henkistäminen*

Luvun otsikko on lainattu Nietzscheltä, joka suorii kristinuskon pohjavirettä, joka ei voi ymmärtää “kiihkon henkistymistä”, vaan pyrkii viettien ja vaistojen aktiiviseen tukahduttamiseen. (Nietzsche 1995a, 31-32) Mainittu kiihkon tai aistillisuuden henkistäminen onkin dionyysisyyden vaikeasti ymmärrettävä, mutta perustavan tärkeä periaate, kuten käy ilmi orfilaisuuden syntyhistoriastakin.

Schuré maalaillee kuvaa arkaaisesta Kreikasta ja Traakiasta, jossa vallitsi syvä uskonnolli-

nen ja yhteiskunnallinen kahtiajako: “Siihen aikaan vallitsi Traakiassa kiivas sota. Aurin-  
gon ja Kuun palvojat taistelivat ylivallasta. Tämä sota ei ollut vain kahden taikauskon  
kinastelua vaan se koski kahta täydellisesti erilaista teologiaa, kahta maailmansyntyjärjes-  
telmää, kahta uskontoa ja kahta erilaista yhteiskuntamuotoa. Uranoksen ja Auringon  
palvelijoilla oli temppelinsä ylängöillä ja heillä oli miespapit sekä tarkasti määrätyt lait.  
Kuunpalvojat sen sijaan vallitsivat metsissä ja syvissä laaksoissa, heillä oli naispapit ja  
heidän jumalanpalvelusmenonsa kiihottavia, hekumallisia juhlia ja epämääräistä salaisten  
taikojen käyttöä.” (Schuré 1994, 9).

Kyse oli siis patri- ja matriarkaattisen järjestelmän taistelusta. Kuun jumalattaren, Hekaten  
palvojat olivat Schurén mielestä lähinnä kansaa, kun taas esiolympolaisen pantheonin  
alamaiset edustivat erikoistuneempaa ja kultivoituneempaa elämänmuotoa. “Mutta kun  
noilla monilla jumalolennoilla ei ollut mitään yhteistä keskusta eivätkä ne kuuluneet  
mihinkään yhteiseen uskonnolliseen järjestelmään, vallitsi niiden välillä kiivas ja ainainen  
sotatila.” (sama, 7)

Orfilaisen kultin synty katsotaan edellisen ristiriidan lieventymiseksi ja villin hekumalli-  
suuden jalostumiseksi. Em. kuunpalvojat palvoivat myös häränkasvoista Bakkhos-juma-  
laa, mistä saivat nimityksen bakkantit. Bakkantisuuden katsotaan olleen pelkkää orgiaa,  
materialistista hedonismia, etnosentristä ja väkivaltaista hurvailua. Tätä kesyttämään siis  
saapui Orfeus, Dionysos-jumalan lähettiläs.

Mitä sitten tarkoitetaan orfilaisella henkistetyllä hurmiolla, silmittömän väkivallan ja  
aistillisuuden muuntamisella pohjimmiltaan lempeäksi uskonnonharjoitukseksi, joka ei  
silti erota maailmasta “hyvää” ja “paha”? Erwin Rohde selittää dionyysisen jumalanpal-  
veluksen, orgian, intentionaaliseksi toiminnaksi, jossa ei suinkaan oltu viinin, tanssin ja  
naiskauneuden armoilla, vaan villiä tunnelmaa käytettiin ennemminkin hyväksi. “It was no  
true madness.” (Otto 1965, 123). Orgia muuttuu välineeksi, jonka kautta ei tyydytetä  
pidäkkeetöntä intohimoisuutta, vaan omaksutaan eräänlainen “hallittu hulluus”, paradok-  
saalinen tila, jossa jokin ihmisessä antautuu villiin tunnelmaan, mutta jollain tasolla  
kuitenkin tiedostetaan ko. hulluuden instrumentaalinen luonne.



Rohde totesi diosyysisyyden yhtäläisyydet eräisiin itämaisiin uskontoihin. Sekä Kreikassa että idässä ekstaattiset kultit pyrkivät tulemaan ”yhdeksi” jumalansa kanssa. Ykseys syntyi kaiken vastustuksen poisheittämisestä, antautumisesta jumalalliseen ohjaukseen esim. tanssin aikana. Kuitenkin toiminnan alkuunpanijana oli palvojan intentio, harkittu pyrkimys tiettyyn toiminnan (tässä tapauksessa psyykkiseen) lopputulokseen. (Sama, 124) Merkittävää oli siis motiivi, jolla orgiaa vietettiin. Bakkanteilla se oli välitön tyydytys, orfilaisilla taas halu päästä sakraaliin tilaan, joka paradoksaalisesti saavutettiin joidenkin mielestä saastaisin keinoin. Tähän siis ei päästy harkitsemattomalla heittäytymisellä hedonismien pyörteisiin.

Ykseydestä ja duaalisuudesta puheen ollen, lienee syytä käsitellä hieman Dionysos-jumalan syntytarinaa. Dionysos, ”hullu jumala”, kuuluu kreikkalaisissa jumaltarustoissa harvinaisempaan kategoriaan ”kahdestisyntyneet”. Hänen (ja häneen usein rinnastettavan Orfeuksen) sanottiin olevan itsensä ylijumala Zeuksen ja kuolevaisen naisen Semelen lapsi. Zeus otti hänet syntymään jumalten valtakuntaan, missä hän vietti nuoruuttaan kunnes eräänä päivänä, kuolevaisen verenosansa vetämänä Dionysos kuitenkin, kurkoteltuaan kaipaamaansa maata kohti, pudota mätkähtikin sinne. Näin hän oli kahdestisyntynyt, ensin kuolemattomaksi jumalolennoksi, minkä jälkeen hän sai maistaa maallista elämää. Dionysos on siis väistämättä kahden valtakunnan kansalainen, ja sellaisena hänen on tiensä kuljettava jälleen alkukotiinsa. (Otto 1965, 65-66, 73)

Orfilaisessa kosmogoniassa on yhtäläisyyksiä pythagoralaiseen lukusarjaan monadi, dyadi, ..., dekadi. Orfilainen kuva ihmisestä maan ja taivaan väliin heitettynä olentona on kuitenkin maanläheisempi kuin pythagoralaisien, jossa korostetaan ideaalista puolta. Orfilaisille ilmiömaailman tunteminen ja kokeminen osoittautui perustavan tärkeäksi osaksi askeesia ja pelastusta, kun taas pythagoralaisille riitti rohkeusominaisuutensa turvin kontemploitu maailma. Tämän painotuseron voi nähdä yhtenä piirteenä, jota Eliaden teoria käsittelee, mutta siitä lisää myöhemmin.

\* \* \*

Dionysos *Dithyrambos*, 'hän, joka saapui elämään kaksoisoven kautta', äitinsä kohdusta ja isänsä lanteilta (Harrison 1991, 436), poikkeaa merkittävästi kreikkalaisesta jumalkaartista. Jane Harrison toteaa Dionysoksen kaltaisilla jumalilla olleen aika ajoin sosiaalista tilaus kansasta ja aistillisuudesta vieraantuneiden, lakiuskontoa edustavien jumalien vastapainoksi (sama).

Dionysoksen tehtävänä oli lähestyä isänsä kotia, jumalmaailmaa aistimaailman kokemisen kautta. Mikään ei ole liian liikaista, liian maallista käytettäväksi mystisen pelastuksen välineenä. Seksuaaliriitit falloksenpalvontamenoineen olivat erottamaton osa dionyysisiä menoja ja usein myös ensimmäinen mieleentuleva kuva Dionysos-kultista. Orfilaisilla oli *liknophoria*-rituaalinsa. Liknon oli asetti, jolle laitettiin hedelmiä ja falloksia kulkueissa, sitä saattoi myös käyttää lapsen kehtona. Liknon kuvasi voimaa, jumalilta lähtöisin ollutta pyhää siementä, joka sai maan ja naiset hedelmällisiksi ja elämän jatkumaan (Harrison 1991, 518). Tämä on luonnonläheisille ihmisille jo arvo sinänsä, mutta liknoniin liittyi myös puhdistava funktio. Sukupuolivietin rituaalinen toteuttaminen on juuri sitä, mistä Herakleitos puhui "mudan tahrinan miehen pesemisestä mudalla". Falloksien esittelemisen ja eroottiset kulkueet voidaan nähdä itse aktin periaatteellisen muodon ilmentämisenä, ei aitona orgiana (Burkert, 106). On huomattavaa, että vaikka Dionysoksen palvonta luetaan "mysteeriuskontoihin" ja siinä tavoitellaan mystistä, selittämätöntä ja kokonaisvaltaista jumalaanyhtymistä, sen moottori, sukupuolivietti, esitettiin täysin julkisesti. Rituaalissa liknon oli pyhä, muttei mystinen (Harrison 1991, 522). Se, mikä ihmisessä on usein hallitsematonta, pyrittiin hallitsemaan ei väkivalloin, mutta ritualisoimalla. Jos sukupuoli-viettiin suhtaudutaan välttelevästi, se ruokkii ihmisen tiedostamatonta puolta hallitsematomaan käyttäytymiseen, mutta jos vietti ja sen symbolinen merkitys (siemenenkylvö = taivaallinen voima hedelmöittävässä maata) tuodaan päivänvaloon, sen salainen valta höltyy ja siihen voidaan suhtautua dionyysisesti.

Orfilaisuus, kuten pythagoralaisuuskin tähtäsi ihmisen muutokseen, jalostumiseen. Dionyysisen askeesin keinona vain oli ihmisen kyllästäminen harkituilla ja tarkoituksenmukaisilla esityksillä, joiden aiheet olivat kiihdyttäviä, mutta niiden päämääränä oli puhdistuminen. Tässä mielessä puhtaaseen ihmiseen ei enää lika tartu ja näin ollen se

lakkaakin olemasta likaa ko. ihmisen silmissä. “The animal-like power and drive of sex is certainly not the least of the life miracles of his [Dionysos] realm, and it bursts forth wildly and impetuously from the element in which he reveals himself. But, his divine nature stands aloof from this in the dignified and majestic manner in which the god appears on the vase paintings whenever he is depicted in the company of his lustful satyrs.” (Otto 1965, 165).

Selibaatti ei kuitenkaan kuulunut orfilaisuuteen. Viettiä toteutettiin toki luonnossakin, mutta se ei ollut itseisarvo, kuten moralistinen tulkitsija saattaa arvioida. Orfilaiset riitit olivat osa ilmiötä, jota yleisesti kutsutaan tempeliprostituutioksi. Tempeliprostituutio pyhitettynä nautintona palvelee juuri ihmisen asteittaista kehitystä lihanhimojen toteuttamisesta niiden symbolis-idealistisen merkityksen tiedostamiseen. Edgar Gregersen mainitsee tempeliprostituution merkitykseksi myös initiaation (josta lisää seuraavassa luvussa), halun yhtyä konkreettisesti tiettyyn jumalaan seksuaaliaktin kautta. Tempeliprostituutio tässä merkityksessä on suhteellisen yleinen ilmiö monien luonnonkansojen sekä korkeakulttuurien piirissä, tunnetuimpana esimerkkinään juuri dionyysinen Kreikka ja eräät intialaiset kultit (Gregersen 1993, 196-200).

Tunnettu esimerkki pyhitetystä erotiikasta löytyy myös Platonin *Pidoista*, jossa Sokrates esittää Diotiman hänelle opettamaa oikeaa rakastamista, rakkauden idean etsimistä: “Oikeaa rakastamista on nimittäin juuri se, että itse kulkee tai antaa toisen ohjata itseään alkaen ensimmäisistä kauneuden aisteista kohti tätä viimeistä askel askeleelta ylöspäin kuin portaita pitkin, yhdestä kahteen ja kahdesta kaikkiin ulkonaisesti kauniisiin ihmisiin ja kauniista ihmisistä taidoissa ilmenevään kauneuteen ja taidoista kauniisiin tietoihin, kunnes hän tavoittaa sen tiedon, joka on tietoa itsestään kauneudesta ja päätyy viimein tajuamaan, mitä kauneus on.” (Platon 1979, 127-128). Rakkauden etsiminen oli Sokrateen mielestä olemista erossa rakkautensa kohteesta. Asioiden näkeminen itsen ja toisen välisestä duaalisesta näkökulmasta oli siis orfilaistenkin mielestä epätoivottava tila, joka piti korjata vähittäisellä yhdistymisellä vastakohtana pitämäänsä.

*Vaarallinen 'pyhä'*

Tarkastelen tässä vaiheessa pyhä-käsitettä näkökulmasta, joka esiintyy myös antiikin dionyysisten pelastususkontojen yhteydessä. Siteeraan Veikko Anttonen esseen, jossa hän esittää teoriaa 'pyhä'-termin esikristillisestä kulttuurisemantiikasta. Niin suomalais-ugrilaisissa kuin eräissä indo-eurooppalaisissa kielissä 'pyhän' merkityskategoria periytyy tulesta, salamasta, ukkosesta, paistamisesta yms. ilmiöistä. Tätä kategoriaa luonnehtivat anomaalisuus (poikkeava, ei tavanomaisesti esiintyvä) ja transformatiivisuus (muotoa, ulkoisia rajoja muuttava). Tuli ja ukkonen on tämän mukaan mielletty pyhiksi niiden erityisen poikkeuksellisen ilmenemistapojen vuoksi, mutta niihin liittyy myös muoto-amuuttava vaaraelementtinsä. Se mikä on pyhää, on korkea-arvoista myös sen johdosta, että pyhän on katsottu omaavan tuhoavaakin voimaa ja sen lähestymisessä tulee olla varovainen. Esimerkkinä vanhasuomalaisesta pyhäsuhteesta Anttonen mainitsee viinan; sen käyttö "pyhittää", mutta tuo myös väistämättä riskin sekä yksilön että yhteisön toimivuudelle ja terveydelle. (Anttonen 1993, 36-37, 56-57)

Tällainen ambivalentisti houkuttava ja pelkoa herättävä pyhä ilmeni myös dionyysisessä Kreikassa. Harrison toteaa kreikkalaisen kulttuurin yleispiirteenä olleen kohtuuden kaikissa nautinnoissa. Viini temperoitiin vedellä ja sitä nautittiin yleensä vain aterian jälkeen ja pienistä kupeista. Dionysoksen ja Orfeuksen synnyinseudulla, pohjoisessa Traakiassa viini ryystettiin laimentamattomana suurista häränsarvista. Kreikkalaisten suhde Traakiassa asuvaan sukulaiskansaansa oli kaksijakoinen. Heidän alhaista sivistystasoaan halveksittiin, mutta esiintyi myös romanttista kansanomaisuuden ihannointia, käsitystä siitä, että noilla hienostumattomilla, mutta kieltämättä railakkaan vitaalisilla barbaareilla olisi jotain annettavaa heille. (Harrison 1991, 447) Samanlaista asennetta löytyy myös suomalaisen identiteetin kehityksestä viime vuosisadalta. Milloin kansaa on pidetty karkeana ja tietämättömänä, milloin taas "tuo kansa terve punaposkinen" on näyttäytynyt kaiken elämäntaidon ja elinvoiman ilmentymänä kalpeakasvoisiin ylioppilaisiin nähden.

Apollonisessa Kreikassa arvostettiin kyllä juomista mutta ei juopumusta. Kevyt viiniannos nähtiin esteettistä silmää parantavana rohtona, taiteen luomisen ja ymmärtämisen inspiroijana. Juopuneena esiintyminen taas oli itsensä alentamista, rappiota. (Sama, 449)

Harrison ottaa kantaa kohtuu- ja humalajuomiseen seuraavasti: "Those to whom wine brings no inspiration, no moments of sudden illumination, of wider and deeper understanding, find it hard to realize what to others of other temperament is so natural, so elemental, so beautiful - the constant shift from physical to spiritual that is of the essence of the religion of Diosyos." (sama, 453). Hän puhuu temperamenttieroista, joidenkin ihmisten taipumuksesta saada syvä näkemys asioihin elämyksellisen, fyysiseltä tasolta lähtevän kiihokkeen kautta - ja toisten taas muilla keinoilla.

Hän myös vertaa apollonista ja dionyysistä sakramentalismia. Paastoaminen ja itseensä syventyminen on kaiken antamisen ja jakamisen vastakohta. Siinä ulkopuoliset ärsykkeet pyritään vähentämään minimiin ja tätä kautta saavuttamaan pyhä olotila. Dionyysisen vaarallinen pyhittyminen, kuten leivänmurtamis- ja viiniriitti (vrt. kristillinen ehtoollinen), taas kuvaa ihmisen halua laajeta, jakaa itseään, yhdistyä toiseen ja viimein myös jumalaan. "We will not eat with the man we hate, it is felt a sacrilege leaving a sickness in body and soul." (Sama) Aistientän supistaminen luonnollisesti vähentää yhteyksiä ulospäin. Se voi antaa apolloniselle askeetikolle ykseydentunneen muiden kanssa, kun hänen oma tietoisuutensa lähenee Yhtä, jolloin hän kykenee näkemään Yhden myös kaikessa muussa ympärillään. Dionyysinen yhdistyminen taas ilmenee emotionaalisenä ja jopa fyysisenä aistimuksena. Tällöin on olemassa kuitenkin myös kontaminaation, saastumisen vaara, kuten edellisestä sitaatista käy ilmi. "Viina on viisasten juoma", sanoo sananlasku. Tämän mukaan se olisi sitä siksi, että dionyysinen viinin sakramentti väärissä olosuhteissa on vahingollinen, mutta puhtaalle ihmiselle se antaa hengellistä hyötyä. Käsitys saastumisesta perustuu maagiseen ajatteluun, jossa kaikenkattava verkko yhdistää yksilöiden tekojen ja ajatusten seuraukset toisiinsa.

Dionysoksen palvonnassa viini merkitsi antautumista, alttiiksiasettautumista *possessiolle*, jumaluuden astumiselle ihmiseen. Siten se toteutti kaikkien orgiastisten mysteeriuskonto-

jen perusdoktriinia: yhdistymistä jumalaan, itse asiassa jumalaksitulemista. Viini oli väline, jolla tuli kulkea fyysisestä juopumuksesta spirituaaliseen ekstaasiin. Tämä ekstaasi (ek-stasis = ulosastuminen) laajensi ihmisen normaaleja rajoja, mutta se ei hävittänyt persoonaa, vaan jatkoi sen elämää jumalallisessa muodossa. Kaiken lisäksi Dionysoksen ja muiden mysteeriuskontojen harjoittajat nimesivät pelastuksen olotilansa; Dionysokseen yhtyneestä tuli Dionysos, Osiriksen palvojasta Osiris jne. Pelastus oli persoonallinen, mutta toisaalta toinen jumala oli sopiva toiselle siinä missä oma itselle. Dionyysisuus oli Harrisonin mukaan jälleen yksi osoitus ihmisen halusta päästä osalliseksi jumalallisesta elämästä ja tulla kuolemattomaksi kuitenkin hävittämättä persoonaansa, mikä taas oli Pythagoraalle vierasta. (Harrison 1991, 474-477)

### *Hullu jumala - hullu maailma*

Vielä Dionysoksen hulluudesta: “The visage of every true god is the visage of a world. There can be a god who is mad only if there is a mad world which reveals itself through him.” (Otto 1965, 136). Walter Otto samaistaa Dionysoksen luonteen dionyysisiin olosuhteisiin. Eräiden yhteisöjen dionyysinen elämänmuoto on näin ollen rinnakkainen heidän mielteelleen maailmasta pohjimmiltaan hulluna paikkana, jossa järki ei hallitse. Tässä maailmassa elämä ja kuolema ovat tiukasti sidoksissa toisiinsa. Aina kun elämän voimat ilmentävät itseään, hiipii myös kuolema lähemmäs. Tämä tietoisuus on Otton mukaan syy dionyysisten orgioiden ja festivaalien hurmosmaisuteen. Kun elämänkaaren merkittävässä taitepisteissä (syntymä, puberteetti jne.) huomataan myös niiden haavoittuvainen ja kuolevainen olemus, ei jää jäljelle muuta vaihtoehtoa kuin hurmioituminen elämän pelottavasta mutta kiihottavasta mystisyydestä. “Death comes to the old and the sick from the outside, bringing fear or comfort. They think of it because they feel that life is waning. But for the young the intimation of death rises up out of the full maturity of each individual life and intoxicates them so that their ecstasy becomes infinite.” (sama, 137)

Otto toteaa vielä, että em. juhlien viettäjä eivät ainoastaan ajatelleet elämän sisältämää

kuolemanvaaramomenttia, vaan he mielsivät elämää antavat ja ottavat voimat erottamattomasti toisiinsa sidotuiksi, lähes samoiksi. "The primal mystery is itself mad - the matrix of the duality and the unity of disunity." Dionyysisyydessä hypätään erottelujen ulkopuolelle. (Sama, 137-138)

Ekstaattinen hurmio pelastuksen välineenä ja keinona käsitellä todellisuutta ei tietenkään sovi kaikille yksilöille ja yhteisöille. Rohde mainitsee aika ajoin puhjenneet "uskonnolliset epidemiat" esimerkkinä tilanteista, joissa dionyysisuus on ruokkinut ihmisen elinvoimaa jos kohta myös vaurioittanut yhteisön kykyä toimia rationaalisesti. Esim. Mustan Surman riehuttua Euroopassa alkoi esiintyä joukkohysteriaa, joka ilmeni tanssikuumeena. (Otto 1965, 124-125). Tämä on eräs esimerkki olosuhteista, joissa elämän ja kuoleman raja käy lähes olemattomaksi, jolloin luonteva purkautumisväylä löytyy dionyysisestä hurmiosta. Pythagoralais-sokraattinen luottamus järjen ja hyveen voimaan ei puhuttele ihmisiä silloin kun kuoleman pelko on alituisesti läsnä. Tällaisissa tilanteissa ihminen oppii yhdistämään pelkonsa elämänhaluunsa ja tanssimaan yhtä aikaa kuoleman ja elämäntanssia - suhtautumaan yhtäläisesti kahteen äärimmäisellä tavalla erilaiseen asiaan.

Ekstaasin terapeuttivaan merkitykseen liittyy ns. revitalismi. Esimerkkinä tunnetusti revitalistisesta liikkeestä mainitsen Pohjois-Amerikan eräiden preeriaintiaanien ns. aavetanssin 1800-luvun loppupuolella. Intiaanit tunsivat olevansa hegemonia-asemassa olevan valkoisen miehen kuristamina niin henkitoreissaan, että he käynnistivät ekstaattiset menonsa tanssimalla päiväkausia. Kyse oli uskosta, jonka mukaan suuri voima valtaa (possessio) ekstaatitot, mikäli he suorittavat rituaalinsa asianmukaisesti. Tämä voima sitten tekee tanssijat immuuneiksi vihollisen luodeille, pyyhkäisee valloittajan maan päältä, palauttaa biisonit preerialle ja kaikenkaikkiaan palauttaa elinolot hedelmällisiksi kuin vanhoina hyvinä aikoina konsanaan (revitalismi). Kuvaavaa on, että 'revitalistinen'-termille pidetään synonyymina 'millenaarista'. Millenaariset (millenium = vuosituhat) liikkeet uskovat pahasta vapautumisen jälkeen saavuttavansa legendaarisen tuhatvuotisen valtakunnan, joka personifioidaan fyysiseksi ja useimmiten etnosentriseksi maalliseksi paratiisiksi ja jota voidaan pitää em. persoonallisen kuolemattomuuden vastineena. (Manninen 1994, 97-8, 123)

Tietenkään uskonnolliset epidemiat eivät puhkea ainoastaan äärimmäisissä olosuhteissa. Orgiastisuuteen voi viedä muukin kuin olemassaolon häilyvyys. Rohden historiaperspektiivissä dionyysisen suhde apolloniseen kuvataan seuraavasti: “A morbid state of mind remained with the Greek temperament as an after effect of the profound Bacchic excitement which once had raged through Greece as an epidemic and still broke out again periodically at the nocturnal celebrations of Dionysus.” (Otto 1965, 125) Voi sanoa, että ko. epidemiatapauksissa on potentiaalisena mukana myös rappioainesta, bakkanttisuutta. Rauhallisissakin oloissa syntyy ihmisryhmiä, jotka tahtovat hävittää elämää häiritsevän rationaalisuuden joko ylevin motiivein tai ilman. Huomattavaa edellisessä sitaatissa on kuitenkin se seikka, että dionyysisuus ymmärretään äkillisesti tulevana ja menevänä aaltona, joka aika ajoin murtautuu esiin yleisen konservatiivisen elämänmenon takaa. Tästä periodisuudesta ja vallitsevista olosuhteista lisää seuraavassa luvussa.

### *Initiaatio, jumaluus periodisena ilmiönä*

Walter Burkert esittää antiikin mysteeriuskonnot, orfilaisuus mukaan lukien, pelastuskonnoiksi. Tämä pelastus ei kuitenkaan välttämättä tarkoita maallisen hylkäämistä ja transkendentiaalisen todellisuuden kiihkeää tavoittelua, kuten olemme jo huomanneet. Burkertille pelastus ja mystisyys eivät merkitse ainoastaan “päästä taivaaseen” ja “salassapidettyä”. Kreikan sana ’mysteria’ on kehittynyt latinassa muotoon *initia*, josta edelleen *initiare* ja *initiatio*. Tämä on jo meillekin tuttu muoto eräänlaisesta “sisäänpääsystä”, vaikkapa initiaatoritistä, jossa initioitava siirretään statuksesta toiseen. Initiaatoritit ovat sosiaalisia tapahtumia, joissa yhteisön dynamiikan kannalta on tärkeää vahvistaa julkisesti tapahtuva statuksenvaihto. Burkert esittää mysteeriuskontojen pohjan tästä poikkeavasti henkilökohtaisen initiaation toteuttamiseksi. Kreikka 500-luvulla eKr. oli yhteiskunta, joka salli individualismin kukkia melko vapaasti. Uskonnollinen elämäkään ei ollut tarkkaan säädelyä ja valtiojohtoista. Erilaisten kulttien kirjavuus oli suuri ja yksilö voi valita jumalista sen, joka parhaiten vastasi hänen käytännöllisiä (myös sielullisia) tarpeitaan. (Burkert 1987, 3, 7, 8, 11) “Mysteries are a form of personal religion, depending on a



private decision and aiming at some form of salvation through closeness to the divine.” (sama, 12). Edelleen, jos tuon ajan uskonnonkuluttaja tunsi, ettei hänen omaksumansa jumalsysteemi toiminut riittävän hyvin, hän saattoi sujuvasti vaihtaa sen uuteen. Maksuvälineenä tämänkaltaisessa ihmisten ja jumalten välisessä kaupankäynnissä toimi usko, *pistis*. Burkert antaa mysteeriuskonnoille määreen *votive religion* (*votive* = lahja-, lupaus-) tarkoittaen sillä nimenomaan henkilökohtaisen uskonpäättöksen varassa toimivaa tunnusmerkistä uskontoa. “*Votive objects, however humble, are documents of a personal faith in one specific god, who in return gives some form of salvation, soteria.*” (sama, 14)

Pelastus merkitsi initiandille turvaa hyvin konkreettisilta seikoilta: sodalta, merenkäynnin, matkustelun ja kaupankäynnin vaaroilta, sairauksista yms. Tavallaan pyrkimyksenä oli hallita todellisuutta, mutta ennen kaikkea uskonnosta saatiin voimaa kohdata aina arvaamaton tulevaisuus. Sen avulla puhdistauduttiin lamauttavasta ahdistuksen tunteesta. (Sama, 13) Mysteeriuskontojen henkilökohtainen initiaatio eroaa Burkertin mukaan tavanomaisesta initiaatiokäsityksestä siten, että siinä ei siirrytty statuksesta toiseen vaan lähinnä tilanteesta toiseen. Riitit eivät tuottaneet kiinteää tilaa, vaan ne olivat toistettavissa. (Sama, 8) Näin uskonto palveli siedätyshoitona todellisuutta varten, se antoi käytännöllistä emotionaalista turvaa, mutta opetti samalla elämän itsessään olevan pelkkää initiaatiota: vanhan kuolemista ja uuden syntymistä. Maanpäällisestä elämästä ei voi tehdä paratiisia, mutta sen ailahtelevaisuuteen voi oppia suhtautumaan.

Luonnon kiertokulussa tulee ilmi dionyysisyyden kaksi keskenään paradoksaalista piirrettä: mikään ei ole pysyvää, päivää seuraa yö, onnea suru jne., mutta toisaalta ei auta sanoutua irti vallitsevista olosuhteista ja tavoitella maallisista murheista riippumattomien jumalten valtakuntaakaan. On sukkellettava lihaan, toimittava aineen maailmassa ja tavoiteltava pelastusta kaiken ilmiöiden kokemisen runsauden kautta toisin kuin apollonisessa pythagoralaisuudessa, jossa asioita luokitellaan tiettyjen puhtauskriteerien mukaan. Ilmiömaailman runsaudella en tarkoita tässä erilaisten toimintojen runsauteen tutustumista sinänsä, vaan toimintojen hyväksymistä ilman absoluuttista pyhä - profaani -luokittelua. Orfilaiset suhtautuivat seksiin varsin ennakkoluulottomasti, sillä heidän pyrkimyksensä oli sen kautta oppia huomaamaan itse toiminnon taustalla oleva symbolinen merkitys, sen

idea. Pythagoralaisten vietinsäätely taas lähti käsityksestä, että kaksinapaisessa maailmassa sukupuolinen aktiviteetti vetää väistämättä ihmistä kohti alemmaa napaa, sen kurissapitäminen taas nostaa kohti ylempää.

Luonnon kiertokulku, jonka seuranta onkin luontaistaloudessa elävien ihmisten elinehto, on perinteinen dionyysisen elämän kuvaaja. Kalendaaririiteillä on kautta aikojen ollut merkityksensä vastaamaan luontoäidin kulloistakin ”mielenlaatua”, johon ihmisten tulee sopeutua. Dionyysisissä kulteissa on esiintynyt kaksi luontosymbolia kuvaamaan Dionysoksen kahta eri puolta, hänen läsnäoloon ja mailleenmenoan. Viini, juovuttavaa eliksiiriä tuottavana makeahedelmäisenä kasvina kuvaa jumalan iloista ja vitaalista puolta. Muratti, pimeyttä ja kylmyyttä sietävänä karun paikan kasvina taas symboloi jumalan jokavuotista epifaniaa, loppiaista. Tällä tarkoitettiin keskitalven aikaa, jolloin luonto oli horroksessa ja leikki ja ilonpito vähäistä. (Otto 1965, 152-155) Yleensä Dionysoksesta muistetaan vain hänen aistillista iloa tuova persoonansa, jolloin murattipuoli, elämän niukkuus, kurjuus ja ankeus jää vähemmälle huomiolle. Olennaista asiassa on se, että dionyysisuus näyttäytyy yhteydessään vegetatiiviseen luontoon tasaisen ja kestävän asiallisuuden määrääjain rikkovaksi poikkeustilaksi. Hurmos ei ole jatkuvaa, vaan se on kuin keväinen kapinariitti rikkomassa ympärivuotista nöyrää työntekoa.

Luonnonläheisyys ja sitoutuminen käsilläoleviin olosuhteisiin luonnehtivat dionyysisyyttä laajemminkin. Ne tekevät uskonnollisuudesta tunnustuksellista, jumaluudelle annetaan nimi ja näin sitä personoidaan. Toki pythagoralaisetkin tunnustivat olevansa juuri pythagoralaisia ja Apollon palvojia, mutta heidän oppiinsa kuului absoluuttinen ja nimeämätön alkusyy, jonka lapsia kaikki olennot ovat. Yksi, Apollo, oli tuon absoluutin nimi, mutta yhdellä totuudella oli monta ilmenemismuotoa. Dionyysisyydessä jumaluuden personoimisen (ymmärrän personoimisella tässä nimettyä, lokaalisti toimivaa sekä määrättyä kannattajakuntaa) merkitys oli suurempi. He uskoivat pelastuksen mahdollistuvan jonkin jumaluuden tunnustamisen kautta ja kenties uskoivatkin, että juuri tämä jumala ”pelastaa” heidät. Kuitenkin taustalla oleva ajatus oikeasta mielenlaadusta esim. *liknophorian* kautta saavutettuna suhteellistaa asioita ja lieventää tunnustuksellisuuden fundamentaalisuutta. Fundamentalismista puheen ollen, eräiden uskontojen tunnustuksellisuus ”vain tätä kautta

pelastut” -tyyliin voidaan dionyysisuus-apolloisuus -teeman yhteydessä katsoa sukulaisilmiöksi siitä, mitä tässä voisi nimittää vaikkapa dionyysiseksi initiaatioksi.

### *Dionyysisestä pelastuksesta*

Itse pelastus dionyysiläisittäin ei ole kuitenkaan kovin yksiselitteinen asia niin kuin ei ole itse dionyysisyyskään. Eteen avautuu kaksi tulkintatapaa. Ne tulevat esiin Orfeus-myytissä. Nimittäin legenda hänen kuolemastaan kertoo raivostuneiden maenadien (naispuolisia Dionysoksen palvojia) repineen Orfeuksen kappaleiksi, koska hän ei kunnioittanut Dionysosta tarpeeksi, vaan asetti Helioksen (Apollo) korkeimmaksi jumalaksi. Orfeus ei ollutkaan Harrisonin mukaan Dionysoksen kuuliainen lähettiläs, vaan tämän palvonnan reformoija, joka katsoi oman oppinsa vain välineeksi, jonka kautta voidaan lähestyä ykseyttä, Apolloa. (Harrison 1991, 461) Olisiko siis ajateltava orfilainen elämäntapa valmistavaksi askeleeksi lihanhimoisille ihmisille, jotta nämä joskus, ekstaattisen “esipesun” jälkeen olisivat vasta valmiita kunnianarvoisaan apolloniseen askeesiin? Tai sitten orfilaisuus ja pythagoralaisuus on katsottava molemmat apollonisiksi suuntauksiksi, orfilaisuuden toteuttaessa Yhden lähestymisen vain hieman kiertotietä.

Esipesuteoria toteutuu mm. intialaisessa elämänkausiajattelussa, jossa ihmisen elämä jaetaan jaksoihin, joiden aikana opitaan tuntemaan erilaisia inhimillisen elämän osaluueita, jotka luokitellaan tietyn arvoasteikon mukaan. Sakraalin erotiikan klassikon, *Kama Sutr*an kirjoittaja, hindulainen askeetikko Vatsyayana opettaa, kuinka tärkeää on hallita kolme hyvän elämän peruspilaria. Ne ovat *Dharma* (moraalinen ja uskonnollinen opetus, kaikista ylevin kiinnostuksen kohde), *Artha* (taloudenpito, kaupankäynti ja yleensäkin aineellisen elämän realiteettien hallinta) ja *Kama* (sukupuolielämä ja aistillisuus yleensä, alhaisimmat toiminnot, vaikkakin hyvin tärkeä osa-alue). Vatsyayana, joka itse eli selibaatissa, kirjoitti *Kama Sutr*an, jotta ihmisille olisi mahdollista siirtyä *Kaman* hallitsemisen jälkeen korkeampiin ihanteisiin. Teoksensa alussa hän opettaa:

“Kolminkertainen etsintä

*Artha, Kama, Dharma:*

mies tai nainen, joka tuntee kaikki kolme  
ja jonka ruumis, mieli ja sielu  
toimivat aina tässä ja nyt,  
on onnellinen läpi tämän ja tulevan maailman.

*Kama, Dharma, Artha:*

tunne niistä kaksi tai edes yksi  
jos et voi tuntea kaikkia kolmea,  
mutta älä koskaan harjoita  
niistä yhtä ainoaa kahden muun kustannuksella.”

(Vatsyayana 1983, 22)

Toinen tapa lähestyä dionyysisyyttä on ottaa esiin elämäntapa, jossa ei pidetä Yhtä päämääränä tärkeänä, vaan elämänasennetta, joka ei tavoittele, vaan ottaa vastaan urheasti. Tämä näkökanta tulee esiin Nietzscheillä, joka halveksii lopullisen totuuden hakemista ja seestymistä ja asettaa näiden tilalle ikuisen tulemisen, raivokkaan persoonallisen vallantahdon, joka on täysin maailmaansuuntautunut. Näin Puhui Zarathustrassa, luvussa “Takamaailmaisista”, hän suostuu transkendentin totuuden etsijöitä: “Väsytys, joka pyrkii yhdellä hyppäyksellä viimeiseen, yhdellä kuolemanhypyllä, vaivainen tietämätön väsymys, joka ei edes tahdo enää tahtoa: se loi kaikki jumalat ja takamaailmat.” (Nietzsche 1995b, 37). Tällaisessa dionyysisyydessä fyysinen maailma muodostuu äärettömän tärkeäksi, itse asiassa ainoaksi todelliseksi, mutta sen merkitys on silti välineellinen, nimittäin dionyysisen mielenlaadun luojana.

Spenglerillä tähän verrattava asenne näkyy vertailuna apollonisen muinaisegyptiläisen ja faustisen Kiinan taolaisuuden elämäntapaesityksissä. “Egyptiläinen sielu näki itsensä vaeltamassa pitkin ahdasta ja vääjäämättömästi ennaltamäärättyä elämänpolkua, josta sen kerran oli tehtävä tiliä kuolemantuomareille.” Vastakohtana tälle lineaariselle, pituussuunnassa etenevälle tienkulkemiselle näyttäytyy “kiinalainen kulttuuri, missä *tao* esiintyy

täysin syvyysuunnan mielessä tunnettuna periaatteena. Egyptiläisen astellessa järkähtämättömällä välttämättömyydellä ennakolta merkittyä tietä pitkin, kiinalainen *vaeltaa* maailman läpi.” (Spengler 1961, 125-127)

Erottelu eri dionyysisyyksien välillä näkyy mytologian puolella Dionysoksen ja Orfeuksen hahmojen eroavaisuuksina. Orfeus toimi selvinpään, hän oli hillitty muusikko-teologi, joka reformoi Bakkhoksen palvonnan, Dionysos taas kuvataan usein pysyvästi hulluksi viinin ja hurmion tuojaksi. Orfeus läheni myös Pythagorasta kesyttäessään villieläimiä soitollaan (vrt. Kristuksen Hyvä Paimen -imago), Dionysos puolestaan villitsi naissukua suorastaan eläimelliseen menoon. (Harrison 1991, 455)

Se, mitä eri käsitteillä viime kädessä ymmärretään, on tietenkin sopimuksenvarainen asia ja rajankäyntiä suoritetaan jatkuvasti. Edelläkäsitellyn perusteella, kuvailtaessa dionyysistä pelastusmetodia, pitänee tehdä ero Apolloa päämääränään pitävän orfilaisuuden ja lakkaamatonta hurmiota painottavan dionyysisyyden välillä. Niinpä tästedes puhuessani dionyysisyydestä tarkoitan sen selkeää eroa apolloniseen ja orfilaisuudella tarkoitan seikkaa, joka yhdistää sen Pythagoraan oppiin.

#### 4. Yhteenvetoa

Ennen kuin siirryn Eliaden tarkasteluun, teen yhteenvetoa edellisestä ja valmistelen näin 'apolloninen' ja 'dionyysinen' -käsitteiden siirtämistä Eliaden ajatusrakennelmaan.

Mitä on apolloninen ja dionyysinen? Ensimmäinen sanapari, joka tulee helposti mieleen, on järki - tunne. Matemaattisen eksaktisti raksuttava universaali järki ja moraalinormisto vastaan henkilökohtaisiin tarpeisiin vetoava esteettinen etiikka. Absoluuttinen koneisto toisaalla antaa tarkkoja säädöksiä ja kuvauksia ihmisen suhteesta kosmokseen, toisaalla taas ihmisen viettielämää ja haluja lähestyttään kokemuksellisuutta painottaen ja "mudan pesemisellä mudalla".

On huomattava, että kun antiikin Kreikasta mennään ajallisesti eteenpäin, dionyysisestä ja apollonisesta suodattuu yleiseen kielenkäyttöön hajanaisia merkityksiä ja osia siitä, mitä tähän mennessä on käsitelty. Pythagoralaisilla oli vilpitön pyrkimys puhtaan rationaaliseen ajatteluun ja toimintaan, silti nykyajan *common sense* ei hyväksy rationaalisen perusteeksi sitä, että osaa laskea yhdestä kymmeneen, muuntaa luvut säveliksi ja vaikkapa arvioida rakennuksen luonnetta sen mittasuhteiden kautta, puhumattakaan kokonaisvaltaisesta matemaattisperusteisesta etiikasta. Apollonisuus pythagoralaisittain ei nykyään ole rationaalista vaan lähinnä taikauskkoa. Jos haemme apollonisen elämänasenteen yleisempää olemusta, olisi se tässä absoluuttinen, kosmologis-eettinen normisto. Absoluuttinen sikäli, että moninaisen ilmiömaailman synnyttäjänä ylin todellisuus on Yksi ja lisäksi vielä analogisuus kosmoksen rakenteen ja ihmisen moraalisen olemuksen välillä.

Dionyysisen merkitys yleisessä kielenkäytössä on myös väljä ja kaipaa tarkennusta. Dionyysiseksi voi luonnehtia vaikkapa hauskanpitoa ahkeran työpäivän päälle, elämää rikastuttavaa nautiskelua, tunteenomaista kokemista jne. Kuitenkin askeesin (tarkka suomennos 'harjoitus') muotona siihenkin tulee suhtautua intentionaalisenä kehitysmenetelmänä. Tällaisena se vain on ei-apolloninen, jolloin sitä luonnehtivat halujen myöntäminen, henkilökohtaisten kokemusten tärkeys ja reaalisiin olosuhteisiin sitoutumi-

nen ja tätä kautta tunnustuksellinen, persoonallinen pelastus. Kun absoluuttinen, ulkoa annettu normisto, “tämä on väärin”, hylätään, alkaa ihminen rakentaa omakohtaista moraalitajuaan, joka lopulta yhtyy apolloniseen ’pyhään’ (orfilaisuus), tai sitten arvorelativismiin tiellä kulkiessaan omaksuu loogisena johtopäätöksenä ’vaarallisen pyhän’ (esim. nietzscheläinen dionyysisuus).

Pythagoralaisuuden ja orfilaisuuden painotuserot tulevat esiin myös niiden maailmansyntymyyteissä. Toisaalta niissä on yhtäläistä niiden mytologinen maailmankatsomus; molemmille ihmisen elämäntarina oli rinnasteinen kosmogoniaan. Noissa maailmansyntymyyteissä sitten olikin eroavaisuus, joka asetti heidän arvotuksensa erilaisiksi suhteessa pyhään ja maalliseen. Pythagoralaisille merkittävää oli viime kädessä vain Yksi, suuremmat luvut olivat epätodellisiksi koettujen ilmiöiden synnyttäjiä ja matematiikka oli keino palata Yhteen. Monadin hajoaminen niin kosmoksessa (maailmansyntymy) kuin yksilössä (alkuperäisen tietoisuuden heikkeneminen) oli perisynti ja Yhteen palaaminen taas kaiken pelastus.

Orfilaisuudessa merkittävää oli huomata luotu maailma. Duaalisuus ei ollut paha, vaan kaiken elämän synnyttäjä. Profaanilla maailmalla oli selkeä arvonsa. Orfilainen kosmogonia kertoo maailman syntyneen munasta, jota he palvoivatkin pyhänä esineenä. Munan symbolimerkitys Harrisonin mukaan liittyy alkukaaokseen, aineen sekavaan olotilaan ennen kuin henki laskeutuu asettaen sen järjestykseen. (Harrison 1991, 626-628) Orfilaiset antoivat siis positiivista arvoa maailman synnyttäneelle munalle (World-Egg), syyllä polaarisuuden synnylle. Pythagoralaisien huomio ja arvostus keskittyivät taas monadiin ja dyadi oli vain “paha henki”.

## 5. Dionyysinen ja apolloninen Mircea Eliaden historianfilosofian valossa

Tässä luvussa esittelen Mircea Eliaden luokittelun, jossa hän jakoi uskonnolliset aika- ja historiakäsitykset kahteen luokkaan, sekä pyrin tuomaan esiin kyseisen jaottelun yhteyksiä apolloniseen ja dionyysiseen pelastusajatteluun. Kuten johdannossa jo mainitsin, Eliaden luokat kuvautuvat esimerkiksi sanapareilla syklinen - lineaarinen, myyttinen - reaalinen ja arkkityyppinen - historiallinen. Kyseiset kaksi ajattelutapaa tulkitsevat yksilön uskonnollis-metafyysisen ajattelun suhdetta yhteisöön ja edelleen yhteisön suhdetta omaan historiaansa ja aikaan yleensä. Käytän lähteenäni pääasiassa Eliaden 1949 ilmestynyttä klassikkoa *Ikuisen Paluun Myytti - Kosmos ja Historia* (alkup. ransk. *Le Mythe de L'Eternel Retour: Archetypes et Répétition*).

Apollonisuudesta ja dionyysisyydestä on saatu edelläkäsitellyn perusteella jonkinlaista kuvaa. Nyt, Eliaden kautta, ryhdyn katselemaan tuota kuvaa hänen aikakäsityksiin perustuvan teorian lävitse. Tällä pyrin siis toteuttamaan erästä työni tavoitetta: apollonisen ja dionyysisen määrittelyn ulottamista perustavanlaatuisen ontologiseen kannanottoon - käsitykseen ajan olemuksesta. *Ikuisen Paluun Myytti* tuo esiin erään tulkinnan kahden pelastuskäsityksen alkuperästä, kehityksestä ja keskinäisistä suhteista. Tarkastelun perustana on ns. traditionaalisen ihmisen uskonnollisen ajattelun idealismi sekä sen hajoaminen realismiksi monin välivaihein ja muunnelmin. Eliade itse siis ottaa selkeästi kantaa siihen, kumpi näkökanta on "perustavampi". Hän myös esittää oman arvostuksensa traditionaalista ajattelua kohtaan, vaikkakin pyrkii myös kokoamaan argumentteja modernin näkemyksen tueksi.

Eliade-analyysin yhteydessä teen siis huomioita dionyysisen ja apollonisen kuvautuvuudesta hänen vastakkaisten periaatteidensa kautta sekä tarkastelen historian esimerkkejä, jotka kuvaavat ko. paradigmojen erityyppistä ilmenemistä kulloinkin. Erityinen huomio kiinnittyy kristinuskon perustan tarkastelulle sekä yleensä juutalais-kristillisen ajattelun ja modernin länsimaisen ajattelun merkittävälle suhteelle Eliaden systeemissä.



Eliade ei itse juuri mainitse käsitteitä apollonisuus ja dionyysisuus, mutta kaksi aika- ja historiakäsitystä moraalisine ja soteriologisine johdannaisineen yhdistyvät kiinteästi tämän työn jo käsitellyyn ainekseen, kuten tulen näyttämään, ja Eliaden positio kaikenkaikkiaan antaa hedelmällisen taustan dionyysisyyden ja apollonisuuden laajempaan erittelyyn. Painotan kuitenkin, että vaikka yhteyksiä löytyy paljon, ei tarkoitukseni ole yhdistää asioita täsmälleen siten, että esimerkiksi “dionyysinen asenne = Eliaden ’historismi’ ”. Yhdistymisen tulee tapahtua nimenomaan suhteessa aika- ja pyhäkäsityksiin, miltä pohjalta Eliade teorianensa muotoili.

### *Arkkityyppinen elämä*

Kuten olemme jo nähneet, pythagoralaisuus ja orfilaisuus perustuivat molemmat käsitykselle maailmasta eräänlaisena korkeamman voiman, hengen, projektiona. Todellisuus oli kaksikerroksinen; oli olemassa transkendentti absoluutti, jonka heijastusta aistimellinen maailma oli. Käsitys oli yleinen esisokraattisessa Kreikassa ja sen tunnetuin edustaja lienee Platonin ideaoppi, jota Aristoteles puolestaan lähti purkamaan ja antoi näin vauhtia toisenlaiselle ajattelun suunnalle. Itse asiassa juuri tähän kohtaan osuu Eliaden tehtävä tässä työssä. Hänen teorianensa on nimenomaan kuvailua siitä, millä tavalla tuo antiikin kaksikerroksinen todellisuus alkoi hajota, ja toisaalta missä muodossa se on taas säilynyt keskellä modernin maailman myllerrystä. Puhuttaessa apollonisesta ja dionyysisestä ajattelusta tämän vastine olisi dionyysisen irrottautuminen ja itsenäistyminen apollonisesta, sillä eliadelaisittain tulkiten vastakkaiset periaatteet voidaan myös katsoa soveltuviksi rinnakkaiseloon tietyn ehdoin.

Pythagoralaiset mielsivät maailman kaikenkattavaksi symboliverkostoksi, jossa ei voinut tehdä “tekoa sinänsä”, vaan teot olivat aina suhteessa tiettyihin periaatteisiin. Tämä antoi heille mahdollisuuden mm. ilmaista normatiivisia elämänohjeita vertauskuvallisessa muodossa, kuten yhteisön maksiimeissa “Älä jätä tuhkaan vähäisintäkään jälkeä astiasta” ja “Älä virtsaa kohti Aurinkoa” (Guthrie 1987, 159-160). Tällainen oli mahdollista, koska

Aurinkokaan ei ollut ainutlaatuinen ilmiö, itsenäinen jumalallisista periaatteista. Sekin oli jonkin periaatteen manifestaatio - periaatteen, joka loi ilmiöitä, joita voi kuvata yhdeltä kannalta vaikka “aurinkomaisiksi”. Ja sama pätee tietysti virtsaamiseenkin. Edellä mainittujen maksimien yleisemmät merkitykset ovat muuten Guthrien mukaan “Sovinnon jälkeen unohda riita” ja “Ole kohtuullinen” (sama).

Orfilaisuudessa ja dionyysisyydessä yleensä näkyy sama ilmiö. Tosin siinä näkyy myös orastava taipumus realistisempaankin mieltämiseen, olihan heidän arvostuksensa profaania maailmaa kohtaan suurempi kuin pythagoralaisilla. Spengler toteaaakin: “On kuin faustisessa [Spenglerin vastine dionyysiselle] maailmankaikkeudessa ei olisi mitään aineellista ja läpitunkeutumaton. Esineissä aavistetaan muita maailmoja; niiden tiheys ja kovuus on vain näennäistä.” ja edelleen: “Talossa on Janus, ovi, jumalana ja Vesta, liesi, jumalattarena; molemmista talon funktioista on tullut kohteessaan olento, jumala. Helleenisiä joen jumalia, kuten härkänä esiintyvää Akheloos’ia pidettiin selvästi itse jokena, eikä vain joessa asuvana jumalana.” (Spengler 1961, 247-248) Spengler huomasi antiikin apollonisen ja faustisen maailmankuvan yhtäläisyydet, mutta myös jälkimmäisen “lisääntyvän painokkuuden somaattiseen yksilöllistämiseen.” (sama, 248). Spengler käsittelee siis oman morfologiansa kautta samaa kysymystä kuin Eliade: tietyn maailmankatsomuksellisen peruseriaatteen lisääntyvää vaikutusvaltaa toisen vastaavan ylitse historian kulussa.

Eliade ottaa tarkastelunsa lähtökohdaksi tuon vanhan ajan myyttisesti mieltävän ihmisen, jota hän nimittää “arkkaiseksi”, “primitiiviksi” (ilman negatiivista arvottamista) tai “traditionaaliseksi”. Hän näkee arkaaisen ihmisen maailmankuvan yhtenäisenä ja mielekkäänä, entisaikoina vällinneena yleisenä sääntönä, kunnes realistinen ajattelu alkoi pirstoa ihmisen metafysisistä näkökenttää ja “banalisoida historiaa” (Eliade 1993, xxix).

Peruskäsite Eliadella on *arkkityyppi*, jossa hän painottaa sen esikuvallista, mallinantavaa merkitystä Jungin piilotajuisen, psyko-fysiologisen konstruktion sijaan. Arkaainen ihminen ajatteli ja toimi täysin arkkityyppisesti, jumalallisten esikuvien kautta. “’Primitiivisen’ tai arkaaisen ajattelutavan mukaan esineillä tai ihmisen toiminnoilla ei ole omaa itseisarvoa. Kivestä tulee pyhä siksi, että sen muoto kertoo yhteydestä tiettyyn symboliin

tai koska se on hierofania (pyhän ilmentymä), omaa *mana* tai muistuttaa myyttisistä teoista. Esine näyttää olevan kuin vieraan voiman tihentymä. Tämä erottaa sen ympäristöstään ja antaa sille arvon ja merkityksen.” (sama, 9).

Esikuvallisuus näkyy vanhojen kansojen käsityksissä, joissa mm. heidän kaupungeillaan oli taivaalliset mallinsa, joiden mukaan maallinen kaupunki oli rakentunut. Juutalaisten keskuudessa oli legenda myyttisestä “taivaallisesta Jerusalemissa”, jonka Jumala oli aikojen alussa rakentanut ja jonka mukaan maallinen Jerusalem sittemmin syntyi. Sama teoria löytyy mm. babylonialaisesta ja intialaisesta mytologiasta, kuin myös Platonin *Valtiosta*, jossa kuvataan ihannevaltion mittasuhteet. (Sama, 12-13) Eliade pitikin Platonia suuressa arvossa: “Voidaan siis sanoa, että ’primitiivinen’ ontologia on rakenteeltaan platoninen ja edelleen, että Platonia voitaisiin siksi pitää ’primitiivisen’ maailmankatsomuksen filosofina *par excellence*, ajattelijana, joka onnistui antamaan filosofista arvoa arkaaisen ihmiskunnan olemistavoille ja toiminnalle. Tämä ei luonnollisestikaan vähennä hänen nerokkaan filosofiansa ’alkuperäisyyttä’, sillä Platonin suureksi ansioksi jää hänen pyrkimyksensä tehdä arkaaisen ihmiskunnan näkemyksestä teoreettisesti pätevä käytössään olleen dialektisen metodin avulla. (sama, 35)

Sen lisäksi, että esineillä ja ilmiöillä oli esikuvansa, myös tapahtumasarjat (lähinnä erilaiset kultivaatioprosessit) noudattivat niitä. Taustalla oli myytti alussa, *ab origine*, jumalan tai etnisen kulttuuriheeroksen tekemästä luomisteosta, jolla alkukaaokseen saatiin järjestystä, ja jota ihmisten sittemmin tuli toistaa, sillä primitiiville teko oli todellinen ainoastaan silloin kun sen jäljitteli esikuvaa. (Sama, 34-35) “Asettuminen uudelle, tuntemattomalle, kulttuurin piiriin kuulumattomalle alueelle on luomistapahtuma. Kun skandinaaviset siirtokunnat ottivat haltuunsa (land nama) Islannin ja alkoivat viljellä sitä, ne eivät pitäneet tapahtumaa omaperäisenä tekona, inhimillisenä, profaanina toimenpiteenä. Siirtokuntalaisten yritys ei ollut muuta kuin alkuajan tapahtumien toistamista, kaaoksen muuttamista kosmokseksi jumalaisella luomisteolla. Työskennellessään erämaassa he itse asiassa kertosivat jumalten teon, kun nämä järjestivät kaaoksen antamalla sille muodon ja järjestyksen.” (Sama, 14)

Tällä on selkeä yhteys pythagoralaisuuteen, mutta myös orfilaisuuden tiettyihin piirteisiin. Kaiken pohjana arkaaisella ihmisellä oli jumalallinen järjestys ja jumalallisten periaatteiden laskeutuminen fyysiseen todellisuuteen. Vanhoilla kansoilla alkuteot ja -rakennelmat personoituiivat; “Meidän Jumalamme teki alussa näin, siksipä meidänkin tulee niin tehdä!”. Kuitenkin myyttiset teot olivat arkkityyppisiä, ne on löydettävissä muiltakin kansoilta ja näin ne ovat loogisesti vietävissä universaalisiksi. Mallin antama auktoriteetti ei ollut suhteellinen vaan ehdoton, huolimatta siitä, minkä näköiset tai nimiset ihmiset sitä kulloinkin somatisoivat.

Eliaden mukaan arkaainen ihminen, mieltäessään kaikki tekonsa jäljittelyksi, itse asiassa kieltää profaanin ajankulun, arvioi ainutlaatuisen “historian” toisarvoiseksi (sama, 35-36). Niinpä tästedes, Eliadea siteeratessani, sanat ’historismi’ ja ’historiallinen’ liittyvät juuri profaaniin, ainutlaatuiseseen ja kertautumattomaan tapahtumaan ja ’ahistoriallinen’ tai ’traditionaalinen’ arkaaisen ihmisen ajatteluun, jossa teot ovat arkkityyppisten mallien jäljittelyä.

Jotta yhteys dionyysiseen ja apolloniseen kävisi ilmeiseksi, tarkastelen Eliaden väittämiä “keskuksen” symboliikasta. “Keskus” liittyy mm. edellä mainittuihin pyhiin kaupunkeihin. Muita “keskuksina” pidettyjä Eliade mainitsee pyhät vuoret, temppelit ja palatsit sekä yleensä pyhän rakennuksen maailman napana (*axis mundi*), taivaan, maan ja helvetin leikkauspisteessä. (Sama, 16) Arkaaisen ihmisen elämä on täydellistä mikrokosmos makrokosmoksessa -olemista: kaikki esineet ovat viime kädessä hierofanioita, kaikki teot kosmogonian jäljittelyä. Nyt “keskus”, taivaan ja helvetin väliin pingotettuna, toimii eräänlaisena välittäjänä ihmisen etsiessä sakraalia olemista kaiken profaanin vähämerkityksellisyyden keskeltä.

“ ’Keskus’ on sakraalin erityisaluetta, absoluuttista todellisuutta. Sen vuoksi kaikki absoluuttisen todellisuuden symbolit (elämän ja kuolemattomuuden puut, ikuisen nuoruuden lähde ja muut) sijaitsevat keskuksessa.” (sama, 20) “Keskuksen” maallinen vastine, vaikkapa Jerusalem, on mielletty taivaallisen absoluutin luoman järjestyksen näkyväksi symboliksi. “Keskus” on siis portti taivaaseen, pois profaanista, ainutlaatuisia (arkaaisella

ihmisellä negatiivinen arvostus) hetkiä täynnä olevasta ajankulusta. “Keskus” on välittäjä sikäli, että se edustaa absoluuttista todellisuuden rakennetta, mutta on kuitenkin personoitu, sidottu tiettyyn paikkaan ja kulttuuriin (juutalaisilla Jerusalem, japanilaisilla Fudziyama-vuori, saamelaisilla Saanatunturi jne.). Niinpä “keskus” on myös mahdollista omia; “Meillä on tämä pyhä vuori/rakennus ja se on ainutlaatuinen, vieraat pakanat ovat osattomia sen tuomasta jumaluudesta.” Näin siis absoluuttiseksi mielletty sanoma ei olekaan enää universaali, vaan muuttuu etniseksi ylpeyden aiheeksi.

“Keskukseksi” on myös yhteytensä Apollo-jumalaan. Apollo on nimenomaan ikuinen, staattinen keskushahmo, joka symboloi Yhtä ja jakamatonta totuutta, ja johon ajassa muuttuvat ilmiöt suhtautuvat alistaisesti. Vertauskuvana voisi käyttää vaikkapa kellonviisaria, jossa dionyysinen havainnoija istuu viisarin kärjellä, mistä käsin hän huomaa jatkuvaa liikettä ja alati vaihtuvia maisemia, kun taas apolloninen henkilö keskittää huomionsa nuppiin, jolla viisari on kiinnitetty kellotauluun ja josta käsin viisarin kärjen tavoittamat maisemat näyttävät kaukaisilta ja epätodellisilta. Olennaista liikkeessä on se, että se on järjestäytyntä ja “loogista”. Viisari liikkuu jatkuvasti, mutta nuppia tuijottava huomaa muuttumattoman periaatteen, joka synnyttää liikkeen. “Tulo ’keskukseen’ merkitsee pyhittymistä, initiaatiota [ei dionyysisessä merkityksessä]. Olemassaoloa, joka vielä äsken oli profaania ja epätodellista, seuraa uusi oleminen, joka on todellista, kestävä ja voimallista.” (Eliade 1993, 21).

Yhteys apollonisen ja Eliaden “arkaaisen” ihmisen välillä löytyy molempien luottamuksesta “taivaallisten mallien” voimaan. Pythagoralaiselle korkein totuus esittäytyi monadin käsitteessä ja monadista poikkeavat periaatteet eivät enää olleet täysin puhtaita jumalallisia suureita, vaan niihin liittyi aina jonkinlainen todellisuuden jakautuneisuus. Samoin arkaaisen ihmisen pyhä-käsitys sisältää muuttumattoman totuuden, jonka rinnalla ilmiömaailman monimuotoisuus samaistuu ’profaaniin’.

Jumalallinen järjestys ja “keskuksen” merkitys arkkityyppisinä auktoriteetteina on ilmennyt monessa muodossa kautta aikojen. Platonismissa ja kristinuskossa se on muotoutunut *logos*-prinsipiksi. Russell toteaa Pythagoraan merkityksestä mm. seuraavaa: ”Ellei häntä

olisi ollut, kristityt eivät olisi ajatelleet Kristusta Sanaksi; ellei häntä olisi ollut, eivät teologit olisi etsineet Jumalan ja kuolemattomuuden loogisia *todistuksia*.” (Russell 1994, 56). Tuo mainittu “Sana” esiintyy Johanneksen evankeliumin alussa seuraavasti: “Alussa oli Sana, ja Sana oli Jumalan tykönä. Kaikki on saanut syntynsä hänen kauttaan, ja ilman häntä ei ole syntynyt mitään mikä syntynyt on.” (Joh 1:1-3)

“Sanan” alkuperäinen kreikankielinen muoto on *logos*, joka on mm. Platonin ja Plotinoksen tärkeimpiä käsitteitä. Yleismerkitys *logokselle* on heidän ajattelussaan aistein havaitsematon järkiprinsiippi, jonka manifestaatiota itse looginen ajattelu on. *Logos* on nähtävissä eräänlaisena ajattelun ja tiedostamisen sääntöjen takana olevana metasääntönä, jonka tavoittelemisen saa aikaan sen, että ihminen huomaa järkipärisen maailman olemassaolon itsessään ja ympärillään. Heiserin mukaan ihminen pääsee ulos Platonin kuuluisasta luolasta ja sen tarjoamista harhanäyistä juuri antamalla ilmiöille *logoksen* (“giving a *logos*”). (Heiser 1991, 9-12)

*Logos* on siis verrattavissa pythagoralaisten pyhään aritmetiikkaan, joka ylimpänä metanormina vaatii saada vaikuttaa ihmisen reaaliseen toimintaan. “Ja Sana tuli lihaksi ja asui meidän keskellämme” (Joh 1:14). Kristinuskossa *logoksen* merkitys on samankaltainen, ikuisen Jumalan absoluuttisen toimintaperiaatteiston symboli. Kreikkalaiskatolinen teologi-filosofi Apostolos Makrakis esittää *logoksen* Jumalanveroiseksi Sanaksi (God-equal Word) ja filosofian pyrkimykseksi tuntea se: “Philosophy is the love and science of the God-equal Word, or Logos, leading to deification.” (Makrakis 1977, 61).

\* \* \*

Jos palataan kellonviisarivertaukseen, arkaaisen ihmisen kannalta merkittävää on se yksinkertainen seikka, että viisarin kärki kiertää kehää, liike on ympyränmallinen. Arkki-tyyppisessä elämässä onkin Eliaden mukaan ratkaisevan tärkeää ajan syklisyys. Kun teon historiallisuus edustaa sen epätodellisempaa puolta, niin myös itse ajanhetkien ainutkertaisuuskin on näennäistä. Arkaaisen ihmisen täytyikin sen vuoksi aina määrääjain katkaista ajan kulku (aika ymmärrettynä ainutlaatuisten tapahtumien jatkuvana kasautumana). Tätä

todistavat mm. uudenvuodenjuhlat ja vanhoilla kansoilla niihin liittyneet käsitykset vanhan ajanjakson loppumisesta ja uuden alkamisesta arkkityypisellä tasolla. (Eliade 1993, 47-48) Edelleen Eliade näkee uudenvuoden ja yleensä ajan uudelleensynnyttämisen, ei ainoastaan vegetatiivisen luonnonkierron mukaelmana, vaan ennen kaikkea pyrkimyksenä lähestyä sitä 'pyhää', joka alussa ilmaisi itsensä puhtaana: "syntien, sairauksien ja demonien vuosittainen karkottaminen on pohjimmiltaan yritys palauttaa vaikkapa vain hetkeksi entiselleen myyttinen alkuaika, 'puhdas' aika sellaisena kuin se oli luomisen 'hetkellä' " (sama, 50).

Osana sykliseen aikäkäsitykseen kuuluvat myös erilaiset teoriat maailmankaudesta, jollaisia eri kansat ovat eri muodoissa viljelleet. Myöskään maailma ei ole ainutlaatuinen sen enempää kuin jokin paikkakuntakaan, vaan sivistykset syntyvät ja kuolevat kuten kaikki muukin, jolla on kosketusta historiaan. (Sama, 95-96)

Usein toistettu lause orfilaisuuden ja pythagoralaisuuden tiiviistä yhteydestä tuleekin ymmärretyksi juuri arkaaisen aikäkäsityksen kautta. Ajalla ja tapahtumilla on kaksi puolta: pyhä aika, joka on syklistä ja katsotaan kosmogonian toistoksi, sekä profaani aika, joka on täynnä reaalisia tapahtumia, jotka eivät ole toistettavissa. Jos käsitetään orfilainen ja pythagoralainen asenne toisiaan täydentäviksi puoliskoiksi, jotka muodostavat yhtenäisen kokonaisuuden, saadaan maailmankuva, jossa pannaan suuri huomio *logokselle*, joka on Yksi ja jakamaton, mutta joka ilmaisee itseään kategorisesti. "Arkaaisen ihmisen elämä voidaan palauttaa arkkityyppisten toimintojen, toisin sanoen *kategorioiden*, ei *tapahtumien* kertaamiseen ja samojen alkuajasta kertovien myyttien toistamiseen" (sama, 73).

Tässä orfilaisuus ja pythagoralaisuus edustavat lähinnä painotuseroja. Orfilainen suuntaus korostaa kategorioiden sisällä liikkumista, ilmiöiden sinänsä tuntemista ja tätä kautta ideaalisen *logoksen* haltuunottoa, mihin pythagoralaiset taas kiinnittivät huomionsa alun perin. Jos orfilaisuus ymmärretään siten, että siinä nautinto ja historialliset teot ovat vain välineitä pythagoralaiseen korkeampaan ymmärrykseen, niin päämäärä näillä molemmilla on sama, pelastuksen tekniikassa vain on eroavaisuutta. Molempien tarkoituksena on liikkua vertikaalisesti, maasta taivaaseen. Orfilainen elementti vain sisältää enemmän

myös horisontaalista liikettä ja on Eliaden käsittein nähtävissä enemmän profaaniin kiinnittyneeksi.

Eliaden teoriassa askeesin, spirituaalisen kohottautumisen kohti pelastusta, vastineeksi voidaan katsoa lainkuuliaisuus, kun taas synty olisi nähtävissä tietoisena haluna toimia ainoastaan profaanilla tasolla; nähdä fyysisessä teossa korkein merkitys ja arvo aitonietzscheläisen dionyysisesti. Tämän arkaainen ihminen kielsi ja puolestaan pyrki näkemään lihallisetkin toimintonsa osana pyhää merkityskategoriaa. “But aside from this religious meaning that physiological acts receive as imitation of divine models, the organs and their functions were given religious valorization by being assimilated to the various cosmic regions and phenomena. We have already seen a classic example - woman assimilated to the soil and to Mother Earth, the sexual act assimilated to the hierogamy Heaven-Earth and to the sowing of seed.” (Eliade 1961, 168) Eliade siis yhtyy yleiseen käsitykseen mm. orfilaisten *liknophoriasta* tietyn prinssiipin toteutumisenä tietyllä tasolla. Ja *liknophorian* tarkoituksenahan oli edelleen vaihtaa tasoa fyysiseltä henkiselle. Asenne on hieman sama kuin Paavalilla: “Naimattomille ja leskille minä sanon: heille on hyvä, jos pysyvät sellaisina kuin minäkin; mutta jos eivät voi itseään hillitä, niin menköt naimisiin; sillä parempi on naida kuin palaa.” (1 Kor 7:8-9). Lihalliseen toimintaan osallistuminen on yleensä välttämätön paha, vaikka ihanteet olisivatkin henkisiä. Se ei ole kuitenkaan syntiä sikäli kuin ymmärtää sen olevan arkkityypin jäljittelyä - siis pyhää.

Kun arkaaisen ihmisen maailmankuva jäsenyi vertauskuvien kautta, lienee sopivaa esittää vertauskuva, jossa ihmisen toiminta, olosuhteiden pakosta, on rytmistä ja periodista kuten luonnon vuosittainen kiertokulkukin. Kuten luontaistaloudessa elävien ihmisten tulee kuunnella luonnon rytmiä ja mukautua siihen, on myös ihmisen otettava kantaa vaihtuviin tilanteisiin, ymmärrettävä sekä niiden profaani että sakraali olemus. Harva meistä on olosuhteiden yläpuolella missään mielessä, vaikkakin apolloninen ihanne tähän kannustaa-kin. Mutta kuinka sitten vähentää profaanin osuutta elämässä, millä keinoin pyhittyä ja pelastua? Entä mitä on kärsimys ja pelastus orfilais-pythagoralaiselle ihmiselle ja mitä ne merkitsevät täysin toisella tavalla ajattelevalle dionyysiselle sielulle? Seuraavassa luvussa käsittelen arkaaisen ja modernin ihmisen pelastusta sekä historistista asennetta.



*Historian sietäminen ja pelastus*

Eliaden arkaaisen ihmisen aikakäsityksen ja maailmankuvan yleensä ollessa tiedossa, herää kysymys historian merkityksestä hänelle. Eliaden mukaan avainongelma uskonnollisessa ajattelussa kaikenkaikkiaan on se, miten *sietää "historiaa"*. Eliade puhuu "historian hirmuvallasta" tarkoittaen sillä profaaneja tapahtumia, ihmisen osaksi aika ajoin lankeavaa kärsimystä, joka vaikuttaa sinänsä järjettömältä, mutta jonka takana on kuitenkin rationaalinen *logoksensa*.

Vaikka arkaainen ihminen koki historiallisen ajassa olemisen vähemmän merkittäväksi, eivät historian mukanaan tuomat kärsimykset olleet merkityksettömiä, päinvastoin. Kristinuskon (joka ei enää ole puhtaasti arkaainen) yhdeksi ansioksi Eliade lukee myönteisen merkityksen antamisen kärsimykselle, mikä onkin erityisen ominaista historiallisille uskonnoille. (Eliade 1993, 81-82) "Mutta vaikka esikristillinen ihmiskunta ei etsinyt kärsimystä eikä arvostanut sitä (paitsi eräissä harvoissa tapauksissa) muuten kuin puhdistautumisen ja henkisen kehityksen välikappaleena, se ei milloinkaan pitänyt sitä *merkityksettömänä*." (sama, 82). Arkaainen ihminen näki kaiken elämän taivaallisten mallien heijastumana. Niinpä myös kärsimys "historian hirmuvaltana" oli oikein, sillä oli järkiperäinen syy eikä se itse asiassa ollut kovin todellistakaan: "Mikäli tätä elämää - sellaisena kuin se ilmenee ajassa - tarkastellaan oikeasta perspektiivistä, siinä ei pohjimmiltaan havaita 'raskaita aikoja' eikä sen aikaan sisälly mitään toistumatonta." (sama, 73). Kärsimyksen lankeaminen arkkityypisenä vaivana ja lainkuuliaisuuden hylkäämisenä, on Eliaden mielestä teoretisoitu loogisimmaksi kokonaisuudeksi intialaisessa *karman* käsitteessä. *Karman* laki, jumalallisten esikuvien jäljittelyyn kannustavana ja kärsimykselle mielekkään merkityksen antavana oppina edustaa puhtaimmillaan arkaaisen ajattelun arvoa. Se opettaa kärsimyksen syntyvän tietämättömyydestä syy - seuraus -suhteiden olemuksesta, jonka lisäksi se implikoi myös syklisen aikakäsityksen yksilön reinkarnaation muodossa. (Sama, 84)

Pythagoralaisilla oli niinkään jälleensyntymis- ja ajan syklisyys -dogminsa (kts. Porfyrioksen mainitsemat neljä perusteesiä luvussa 2). Pythagoralaisuuden voidaan katsoa muutenkin edustavan tässä mielessä juuri tätä puhdasta ja sivistynyttä (tarkoiton tällä pythagoralaisuuden universaalista luonnetta) arkaaisuutta. Eliade käyttää “primitiivi”-ilmausta kuvaamaan sinänsä arkkityyppisen katsomuksen omaavia, lähinnä agraariyhteisöjä, joiden esikuvallisuus kuitenkin on korostuneen etnosentristä (sama). Korkeakulttuurinen arkaaisuus taas näkyy selkeästi apollonisena puolena myyttisestä ajattelusta; on viime kädessä vain yksi absoluutti ja ilmiömaailman vaihtelevuus on harhaa.

\* \* \*

On aika käsitellä modernimpaa ihmistä ja hänen suhdettaan aikaan, pyhään ja pelastukseen. Historismin tarina lähtee arkaaisen ihmisen toisenlaisesta tavasta sietää historiaa. Eliade nimittäin mainitsee toisenkin selityksen *karma*-tyyppisen ajattelun rinnalle ja tämä liittyy juuri em. “primitiiviin” arkaaisen ihmisen alalajina. Tämän selityksen mukaan kärsimys, epämiellyttävä historiallinen tapahtuma, voi saada alkunsa mustan magian, demonin, tms. toimesta. “Primitiivi” menetettyään karjansa saattoi ajatella joutuneensa vaikkapa “pahan silmän” katseen kohteeksi. Niinpä hän myös sieti kärsimyksensä, koska se ei ollut absurdia, sille löytyi syy. (Sama, 82-83)

Tämä “primitiivin” käsitys poikkesi muusta arkaaisesta ajattelusta ja oli itse asiassa hyvin vallankumouksellinen, nimittäin siltä kannalta että lakia oli mahdollista rikkoa! Tällainen käsitys ei enää liittynyt lainomaiseen *karma*-ajatteluun, vaan sitä selitettiin mm. jumalan hybriksenä ja lankeamisena (vrt. Dionysos-myytti), jumalan kykynä rikkoa jumalallinen laki. On huomattava, että tässä tarkoitettu ‘jumala’ on personoitu heimojumala, ei absoluuttinen A-pollon-tyypin jumaluus. Käsitys oli seuraavanlainen: taivaallinen laki toimii ja määrää yleensä, mutta joskus sattuu niin, että persoonallinen jumala, absoluuttin lähettämän *logoksen* edustajana, toimiikin “epäloogisesti”, heikkenee ja saattaa koko heimon kärsimyksen alle. Myös jumalan alamaisten toiminta saattaa kiihdyttää jumalan poikkeamaan laista ja rankaisemaan ihmisiä. Pääasia on kuitenkin, että lain pettämisen taustalla on aina transkendentti syy. Laki ei olekaan täysin itsetoimiva, vaan silläkin on

huonot hetkensä, se on altis poikkeamille. (Sama, 85) Tämä on Eliadella historismin alkusyy. Kun laki lakkaa toimimasta, on pelastuskin etsittävä toista kautta.

Eliade pitää hebrealaisia profeettoja Eliasta Jeremiaan laajamittaisen uskonnollisen historismin pioneereina. Heillä oli vielä usko lakiin, jonka mukaan Israelin kansan tuli elää, samoin kuin siihen, että kärsimykset johtuivat lain rikkomisesta. Tämä lain rikkomisen oli käytännössä oman jumalan, Jahven hylkäämistä toisten kansojen “Baalien ja Astartien” hyväksi. Ongelman taustalla ei siis ollut monoteismi vaan monolatria (eli yhden jumalan suosiminen monien joukosta). Niinpä kärsimyksen syy oli transkendenttinen, se johtui jumalmaailmassa tapahtuneesta sekasorrosta (kilpailutilanteesta), jolloin Jahve lähetti rangaistuksen kansansa päälle ja teki näin persoonallisen teon. Näin profeetat irroittivat Israelin kansan uskon syklisestä aikakäsityksestä ja pettämättömästä esikuvallisuudesta ja muunsivat sen persoonallisen jumalan palvonnaksi, “uskoksi” sanan antaumuksellisimmassa merkityksessä. Aika oli nyt todellista, jumalan teot aitoja ja ainutlaatuisia “ilmoituksia” ja teoilla ja tapahtumilla oli itseisarvonsa. (Sama, 87-89)

Näin alkoi Eliaden mukaan arkkityyppien murtuminen sekä ajan ja historian pelastaminen toistuvilta kuolemilta ja jälleensyntymiltä. Juutalaisten mieliin yritettiin iskostaa edelleen esikuvallisuutta, mutta nyt siinä mielessä, että *ahussa* suoritettu jumalallinen teko toistuu nyt vain kerran, aikojen lopussa, jolloin toteutuu Jahven tuomio, minkä jälkeen autuas alkutila jälleen palautuu ja *aika loppuu*. (Sama, 80) Näin kategorisista tapahtumista, alkuteon toistumisestakin saadaan historiallisia tapahtumia ja maailmankausien ihmettely vaihtuu eskatologiaksi.

Merkittävää on siis se, että teot ja tapahtumat ovat tässä ajattelussa ensisijaisesti historiallisia. Kuten kristinusko, tämän edustajana, tunnustaakin yleisesti “vanhan liiton lain”, joka on sinänsä hyvä ja toimiva normisto, mutta jonka yläpuolelle nousee sittenkin “ilmoitus” Jumalan poikkeuksellisenä toimenpiteenä, jonka korkein ilmentymä on hänen oman poikansa tulo maan päälle messiaana.

Eliade puhuukin messianismista ja messiaanisesta uskosta profeettojen lanseeraaman

uuden ajattelun ytimenä (sama). Kannattaa muuten huomata, että termiä 'messianistinen' käytetään samassa merkitysyhteydessä kuin 'millenaarista' ja 'revitalistista' (kts. luku 3.1.). Tosin kullakin termillä painotetaan hieman eri seikkoja. Millenaarisella viitataan "tuhatvuotiseen valtakuntaan", personoituun dionyysiseen pelastukseen sekä eräänlaiseen maanpäälliseen paratiisiin, kuten myös revitalistisella, joka korostaa alkuaikojen "puhtaiden olojen" palauttamista. Messianistinen taas viittaa uskonnolliseen johtohahmoon, joka voi em. paratiisiin johdattaa. (Manninen 1994, 96-97) Messianistinen viittaa siis tässä ainutlaatuiseseen ja persoonalliseen vapahtajaan, jolle on mahdollista ylittää laki, kohota normaalien pelastusmekanismien yläpuolelle. Dionyysisessä uskontoelämässä esiintyvä millenaarinen piirre (jossa on usein myös etnosentristä sävyä), on siis loogisesti sukua messianismi-ilmiölle ainutlaatuisena pelastushistoriallisena tekijänä. Edelleen ei ole lainkaan ihmeteltävä seikka, että em. kolmelle termille on vielä yksi synonyymi, 'nativistinen' (syntyperäinen), jonka painotus on etnisessä yhteenkuuluvuudessa ja maanpäällisen paratiisin luomisessa yhtenä kansana (sama, 101). Tässä on siis jo kyse verenperintönä kulkevasta pelastuksesta.

Toinen käsite, joka liittyy läheisesti dionyysiseen ja Eliaden käsittelemään messianistiseen soteriologiaan, on 'usko'. Eliade erottaakin arkkityyppisen ajattelun lähinnä tiedollisena *uskomuksena*, käsityksenä pelastuksen yleisistä periaatteista, kun taas 'usko' esim. juutalaisten panostuksena omaan Jahveensa on jotain aivan muuta: "'Usko' on uudesta jumalan ilmoituksesta, teofaniasta, nouseva kokemus, joka eliitin [profeetat] mukaan kumoaa muiden pyhän ilmentymien, hierofanioiden, merkityksen." (Eliade 1993, 93). Kuten Walter Burkert totesi Kreikan mysteeriuskontojen perustaksi henkilökohtaisen initiaation ja *pistis*-uskon, pelastuksen toivossa tehtävänä hengellisenä sijoituksena tiettyyn persoonalliseen jumalaan (kts. luku 3.2.), löysi Eliade taipumuksen samanlaiseen pelastusajatteluun Israelin profeettojen aikakaudelta, mistä se on sittemmin levinnyt huomattavasti.

Tälle uskontomuodolle Burkert antoi nimen "votive religion" (lahja-, lupaususkonto). Tämänkaltaisen uskonnollisuuden kehityksessä Eliade piti merkkipaaluna Aabrahamin aiottua uhria Jumalalle, mitä hänen ei kuitenkaan tarvinnut suorittaa, sillä Iisak oli

“lupauksen ja uskon lapsi”, “Aabrahamille Iisak oli Herran *lahja*, ei hedelmöittymisen välitön ja oleellinen tuote”. Tuohon aikaan esikoisen uhraaminen oli nimittäin tapa, mutta Aabraham ja Saara, vanhoina ihmisinä, saivat Iisakin uskonsa tähden, niinpä he saivat myös ylittää lain uskonsa tähden. (Sama, 93-94)

Dionysos, “hullu jumala”, on myös nähtävissä tätä taustaa vasten: jumala, johon “uskoetaan”, on täysin erilainen kuin vanha, rationaaliseksi mielletty ylijumala. “Aabrahamin uskon teko toi uskontoon uuden ulottuvuuden; jumalan, joka ilmoittaa itsensä persoonana, ’täysin toisena’, joka määrää, palkitsee ja vaatii vailla mitään rationaalisia (ts. yleisiä ja ennakoitavia) perusteita ja jolle *kaikki* on mahdollista.” (sama, 94) Jumalan hulluushan on nähtävissä seurauksena maailman hulluudesta ihmisten mielissä ja kuten dionyysinen, hullussa maailmassa ekstaattisesti tanssittu usko antoi voimaa ja turvaa ihmiselle, on myös juutalaisten ja kristittyjen jumalassa tiettyä hulluutta, joka ilmenee kaikkivoipaisuutena - siis kykynä ylittää laki. Eliade pitikin messianismin synnyn kannalta merkittävänä juuri “aikahistoriallista painetta”, kovia oloja (sama, 92).

Tältä näkökannalta katsottuna voidaan siis löytää hieman yllättäviä yhteyksiä kahden perustavalla tavalla erilaisen uskonnollisuuden kohdalla. Sama tekijä (hullu maailma), joka tuottaa uskonnollisia epidemioita ja äärimmilleen vietyä jopa yletöntä aistillisuutta, käsityksen siitä, ettei mikään ole epäpyhää, tuottaa myös käsityksen jumalasta, jolle ei mikään ole mahdotonta. Syntyy kuva turvallisesta jumalhahmosta, joka kyllä pelastaa omansa pahalta maailmalta, mutta vaatii vastineeksi ehdottoman uskon. Tämä on uskoa, jossa ei epäillä, ei liikuta arkkityypin luomien kategorioiden sisällä ja pyritä spekuloidaan jonkin prinssiipin synnyttämien toimintavaihtoehtojen välillä, vaan usko on mystistä, siinä ei pyritäkään rationaalisuuteen arkaaisessa mielessä. Näin myös käsitys synnistä saa osakseen liikkuvuutta ja mystistä epäselvyyttä. Arkaainen ihminen, joka pyrkii lainkuuliaisuuteen, ei pidä aistillisuutta pahana, kunhan ymmärtää sen osuuden monikerroksisessa todellisuudessa. Hänelle tärkeää on siis ontologinen oikea tietoisuus. Tunnustuksellinen uskonnollisuus taas on syntyperusteiltään moraalisesti diskriminoimaton, mutta jumalan (välittäjiensä kautta) antamat “ilmoitukset” ilmoittavat joskus hyvinkin tarkasti, mikä on syntiä, ja näin estää pelastuksen. Tällöin tärkeää on oikea usko.

\* \* \*

Dionyysis-messianistinen uskonto tarjoaa siis millenaaristyyppisen pelastuksen - taivaan-valtakunnan, jossa on helmiportit ja kultakadut jne., sekä jopa fyysiseksi ymmärretyn ylösnousemuksen sinne. Pelastuksessa säilyy persoonallisuus, aika on lineaarista, sillä on alku ja loppu, mutta ei useita alkujia ja loppuja. Mutta mistä sitten syntyy arkaaisen ihmisen pelastus?

Historiallinen ihminen tuntee olevansa vapaa traditionaalisista laeista, hän on vapaa luomaan historiaa omaehtoisesti. Eliade toteaa, että arkaainen ihminen voi vastata tähän epäilemällä ihmisen mahdollisuutta todella luoda historiaa, joka ei olisi lakien alainen, tuomittu syklisyyteen. Onko luova teko todella luova vai ainoastaan jonkin arkkityypin jäljittelyä? (Eliade 1993, 132) Tietysti moderni ihminen voi puolestaan epäillä arkkityypin pettämättömyyttä ja jopa olemassaoloa.

Arkaainen ihminen on vapaa henkilökohtaisesta historiastaan. Hän voi aika ajoin tuhota sen ja alkaa uuden, puhtaan elämän useita kertoja. Niinpä hänen pelastusmahdollisuutensa onkin juuri tässä: toistuvia neitseellisiä olosuhteita, "pyhiä aikoja", joiden aikana hän voi aloittaa uuden syklin aina entistä puhtaampana, kunnes jonain päivänä saavuttaa ideaalisen sakraalin olotilan. (Sama, 133-134) Tietenkään hän itse ei sananmukaisesti synny uudelleen *tabula rasana* kerran vuodessa, vaan hänessä on jokin, joka pysyy ja kerää kokemuksia. Sen sijaan hänen sisäinen elämänasenteensa, kaikki mahdolliset toimintavaihtoehdotensa näyttävät aika ajoin siinä määrin puhtaita, että hän voi toimia niiden kautta optimaalisella tavalla puhdistukseen sielunsa. Dionyysinen (ei-orfilainen) pelastushan ei edellytä ihmisen täydellistymistä eikä äärimmäisen pyhyiden ideaa siinä mielessä kuin esim. pythagoralaisuudessa, vaan siinä tavallaan hypätään johonkin sopivaan kelkkaan, joka kuljettaa matkustajansa taivaaseen. Apollonis-arkaainen ihminen taas pyrkii uusien aloitusten kautta etenemään kategorian sisällä syvyysuunnassa, manifestoimaan arkkityypistä toimintoa ensin alhaisemmalta tasolta ylemmäs siirtyen.

Arkaaisen ihmisen luovuus tapahtuu Eliaden mukaan lain sisällä. Hänelle historiallinen

kohtalo ei ole lopullinen, vaan uudet aloitukset antavat aina mahdollisuuksia käyttää lakia itsensä puhdistamiseen. Eliade puhuu “itämaisista kilvoittelumenetelmistä”, viitaten *Techniques du Yoga* -teokseensa, eräänä tienä yli-ihmisyyteen, ihmisjumalan luomiseen (sama, 134-5). Vapaus profaanin otteesta syntyy siis lain toteuttamisen kautta. Arkaainen ihminen ei voi kuvitella toimivansa vapaasti tuosta vaan, aina halutessaan, vaan hän tiedostaa olevansa arkkityyppisten voimien heiteltävänä - siihen asti, kunnes hän ymmärtää täysin lain merkityksen tiedollisesti ja moraalisesti ja käyttää sitä itsensä puhdistamiseen. Hän ei voi odottaa poikkeuksellisia “ilmoituksia”, jumalan kädenojennuksia pelastusta janoavan ihmisen puoleen, vaan hänen on yksinkertaisesti täydellistyttävä. Kun tätä pelastumisen tapaa vertaa Pythagoraan oppeihin luvuista ja lähinnä dekadista eli lukusarjasta 1,2,...,10, huomaa saman kaavan matemaattisesti esitettynä. Jos aritmetiikka kaikkine lukuineen ja laskusääntöineen kuvaa arkkityyppejä ja kokonaisuutena *logosta*, on näytelmä monadin hajoamisesta ja lukujärjestelmän kiinteytymisestä symbolinen esitys lain synnystä ja haltuunotosta. Edelleen kymmenen, Yhden uudelleenesityksenä kuvaa lainmukaisesta asiainkulusta seuraavaa paluuta absoluutin autuuteen, kuten pythagoralaiet sielun päämäärän määrittivät.

Pythagoralaisessa matematiikassa näkyy myös arkaaisen ajattelun kehittyneempi muoto siinäkin mielessä, että matematiikka yleisesti ymmärretään kulttuurivapaana tieteenä (Spengler tosin oli tästä eri mieltä). Siinä ei ole oleellista, ilmoitetaanko “jumaluudet” ym. arkkityyppiset ilmiöt latinan vai sanskritin kielellä. Oleellista on, että matematiikka on kaikkien kansojen ymmärryksen ulottuvilla ja näin sen avulla voidaan argumentoida “suuriakin kysymyksiä” ilman etnosentrismän vaaraa.

### *Arkkityyppien säilyminen vs. historian lisääntyminen*

Tarkastelen tässä luvussa uskonnollisen ja filosofisen ajattelun kehitystä Eliaden teorian

kautta. Eliade siis otaksui ahistoriallisen, jäljittelyyn perustuvan uskontomuodon alkupe-  
räiseksi suhteessa historialliseen. Kun jälkimmäinen teki läpimurron ja alkoi vallata alaa  
esim. heprealaisten profeettojen toimesta, ei se merkinnyt arkkityyppisen elämänasenteen  
vääjäämätöntä katoamista, vaan näiden kahden ajattelutavan jatkuvaa kamppailua sekä  
erilaisia kombinaatioita.

Ahistoriallinen asenne ja etenkin sen syklinen aikakäsitys istui lujimmin kansan keskuu-  
dessa. Profeetat, uskonnollisena eliittinä, eivät saaneet koko kansaa hylkäämään ajatusta  
luonnonkierron yhteydestä suurempaan ajan uudistumiseen. Niinikään historialliset  
suurtapahtumat, kuten Jeesuksen messiaaninen esiintyminen ja muut Raamatun kuvaukset,  
muuttuivat Euroopan talonpoikaisväestön keskuudessa arkkityyppisiksi esikuviksi.  
Mongolien hyökkäykset muuttuivat Raamatusta tutuiksi Israelin kansan koettelemuksiksi  
ja Tsingis-kaani oli uusi Daavid, joka toteutti profeetta Hesekielin ennustukset nyt uudessa  
ympäristössä. (Eliade 1993, 89, 122)

Kun historismi selittävänä mallina voimistui, oli seurauksena kristinuskon alkuaikoina  
kiista tapahtumien syistä joko tähtien vaikutuksena tai Jumalan tahtona. Kristinuskoko alkoi  
kritisoimaan ennen niin voimakkaita astrologisia käsityksiä, vaikkakin monet varhaiset  
kirkkoisät myös puolustivat tuota “taivaallista taikauskoa”. Vastakkain olivat siis käsityk-  
set Jumalasta, joka yhden näkemyksen mukaan vaikuttaa tähtien kautta, lainmukaisella  
tavalla, ja toiselta kannalta taas suorittaa vapaita persoonallisia tekoja, jolloin voidaan  
sanoa, että “se oli Herran tahto”. (Sama, 123-126)

Eliade näki kristinuskon modernin, historiassa elävän ihmisen uskontona. Historistisesta  
soteriologiastaan huolimatta se kuitenkin katsoo ahistoriallisen totuuden äärimmäisen  
merkittäväksi. Jumalan (millenaarinen) valtakunta on päämääränä, mutta tie sinne avautuu  
historiallisen pelastustapahtuman tunnustamisen kautta. “Tässä suhteessa kristinuskoko  
osoittautuu kiistämättä ’langenneen ihmisen’ uskonnoksi. Tätä se on sikäli kuin moderni  
ihminen on peruuttamattomasti sitoutunut *historiaan* ja *kehitykseen*; ja historia ja kehitys  
taas ovat lankeemus: kumpaankin kätkeytyy lopullinen arkkityyppien ja toiston paratiisin  
hylkääminen.” (Sama, 137)



Samoin perustein kristinuskon voi sanoa olevan voittopuolisesti dionyysinen. Eliaden mainitsema kehitys on mielestäni ymmärrettävä nimenomaan äkillisenä historiallisena kehityksenä, joka toteutuu hypyn kautta, tai sitten asteittainen kehitys (personoituun, kollektiiviseen paratiisiin) alkaa vasta hypyn jälkeen, omaksutun ”oikean uskon” liikuttamana. Apolloninen kehitysajatushan on nähtävissä yksilön asteittaisena kehityksenä toistuvien voimakkaiden pyhäkosketusten kautta. Antiikin apollonisin termein ”tosiolevaisen hajoaminen fyysisesti olemassaolevaksi” ja kristillisin termein ”perisyntien alkuunpanema erossaolo Jumalasta” formuloitu lankeemusongelma ei kristinuskossa ratkea muutoin kuin ”hullutuksen” kautta. Initioituminen Jeesuksen messiaaniseen sovitustyöhön uskoviin joukkoon on tässä se dionyysisen hullu teko, joka vapauttaa synnin suosta, josta ei omin voimin uskota pääsevän pois. Arkaaisessa ajattelussahan ihmisellä on tietty perusolemus, ”ihmisen kuva” tai ”Jumalan kuva”, joka sisältää potentiaalisen yli-ihmisyyden ja pelastuksen. Historistinen kehitys taas on reaalista kehitystä langenneesta ihmisestä pelastuneeseen, jolloin edellinen ei ole millään tavalla himmeämpi kuva jälkimmäisestä, vaan ne ovat toisilleen täysin vieraita.

Kristinuskon kokonaisuudessaan tunnustaa lineaarisen ajankulun, mutta kuitenkin sen piiristä löytyy erityyppisiä soteriologioita. Voisi kiinnittää huomiota vaikkapa katolisen kirkon ja protestanttisuuden eroihin suhtautumisessa sakramentteihin, riittien näyttävyyteen ja symboliikan merkitykseen yleensä ja vetää tästä johtopäätöksiä Eliaden teorian nojalla. Syvennyn tässä kuitenkin ajan tarkasteluun, jossa asetan vastakkain ensinnäkin em. kirkkokunnat ja toiselle puolelle hyvin puritaanin protestanttisuuden ja uudemman herätyskristillisyyden sekä näiden kaikkien suhtautumisen kasteen sakramenttiin. Spekulatiivni voi olla hyvinkin epäviisas, mutta sellainenkin ilmiö kuin lapsikaste voidaan tietyllä logiikalla katsoa arkkityyppis-syklisen kannan soluttautumana tai jäämänä kristinuskon muuten niin historistisessa asenteessa. Apolloninen pelastushan sisältää ikuisuuden tai ”melkein-ikuisuuden” ajan syklisyyden kautta. Idea syklisestä ajastahan on samais-tettavissa ikuisuuteen (ahistoriallisuus), ja inhimillisestä (historiallisesta) näkökulmasta toistuvat syklit (esim. reinkarnaatioajattelu) lopulliseen pelastukseen saakka näyttävät lähes ikuisuutena. Yksi on utopistinen haave historiassa elävälle sielulle, mutta ikuisen paluun kannalta se on lähinnä väistämätön telos. Dionyysis-historistiselta kannalta taas on

johdonmukaista korostaa henkilökohtaista uskonhyppyä pelastuksen takaajana toisin kuin lapsikasteessa, jossa "pelastettu" on riippuvuussuhteessa äitiinsä eikä näin ollen ole vielä persoonallinen toimija. Suurin osa kristityistä on saanut lapsikasteen kadotuksen ehkäisijänä, mutta karismaattisessa kristillisyydessä pelastuminen on pelkästään historiallinen (tässä siis ei-automaattinen) tapahtuma. Lapsikaste antaa ikään kuin lupauksen syklin (tässä ihmiselämä) alussa, että lopullista kadotusta ei ole, vaan pelastus lankeaa jo ihmiselle, joka ei vielä ole edes irrottautunut itsenäiseksi olennoiksi. Tietty usko väistämättömään pelastukseen siis on, vaikkei olekaan näkyvää uskoa sykliseen aikaan.

Kun kristinusko näyttäytyy merkittävimpana historismin edustajana Euroopassa viimeisten kahdentuhannen vuoden aikana, on ahistoriallinen elementti tullut esiin hiljaisempana ja satunnaisina pyrkimyksinä. Viestinviejinä ovat Eliaden mukaan toimineet mm. kreikkalais-orientaaliset gnostilaisuuden muodot, uusstoalaisuus ja uuspythagoralaisuus. Astrologian, suhteellisen sitkeähenkisenä maailmanselityskehyksenä, Eliade katsoo noudattavan samaa linjaa edellä mainittujen kanssa, ja tässä yhteydessä arkkityyppisen maailmankuvan esitaistelijoina ovat toimineet mm. Tyko Brahe, Kepler, Cardano, Giordano Bruno ja Campanella. (Eliade 1993, 114, 124) Luetteloon voisi vielä lisätä suuria systeeminrakentajia kuten Leibniz ja eräitä kristinuskon historistisissa silmissä varsin kerettiläisiä skolastikkoja kuten Raimundus Lullus.

Omaa aikaamme tarkasteltaessa pelastususkonnollisen vastakulttuurin asemassa on epäilemättä itämaisperäinen tai vanhoista luontouskonnoista ammentava uususkonnollisuus, joka usein näyttäytyy hieman epäselvän New Age -nimikkeen alla. Juuri länsimaisen perinteen enemmistölle outo käsitys ajan syklisyydestä ja persoonallisen olemisen toissijaisuudesta on Teosofisen Seuran perustamisesta (1800-luvun lopulla) lähtien särkenyt kulttuurimme kristillistä konsensusta.

Tämä on tapahtunut nimenomaan uskonnollisen ajattelun kentän sisällä. Paradigmojen taistelu näyttäytyy toisella tavalla kun siirrytään uskonnon alueelta pois. Uskonnon määrittely sinänsä on monisäikeinen asia, monet uususkonnolliset liikkeet julistavat olevansa ei-uskonnollisia, mikä voikin olla totta, jos vertailukohtana pidetään apollonista

pythagoralaisuutta, joka voidaan katsoa filosofiseksi pelastuksentavoitteluksi uskonnollisen sijaan. Itse määrittelen uskonnollisen tässä epätarkasti “tunteenomaiseksi tunnustuksellisuudeksi”, jossa voi kylläkin olla myös pyrkimystä loogiseen johdonmukaisuuteen.

\* \* \*

Erityisen mielenkiintoiseksi Eliaden teorian tekee hänen näkemyksensä historismin suhteesta eräisiin uudemman ajan filosofisiin suuntauksiin. Hän mainitsee marxismin ja eksistentialismin erityisen historiallisperusteisina näkemyksinä. Marxilaisuus sikäli, että se tyhjensi historian transkendenteista merkityksistä, antoi elämälle luokkataistelun merkityksen, materialistisen pyrkimyksen, jonka päämääränä oli vapauttaa maailma “historian hirmuvallasta” (sorrosta ym. vääryyksistä) paradoksaalisesti äärimmäisen brutaalein historiallisin toimenpitein. (Eliade 1993, 126-127). Marxismi ei ehkä ole uskonto aivan siinä mielessä kuin kristinusko, islam jne., mutta Eliaden näkökannalta siihenkin sisältyy käsitys pelastuksesta, päämäärästä, jonka motivoimana voidaan “sietää historiaa”.

Eksistentialismia voidaan pitää historismin lippulaivana ei-uskonnollisen ajattelun piirissä. Nähdäkseni seuraava Eliade-sitaatti esittää asian lähtökohdan tehokkaasti: “Pelastaakseen historian ja luodakseen sille ontologian he [historistiset filosofit] alkavat pitää (historian) tapahtumia joukkona ’tilanteita’, joiden ansiosta ihmishenki tulee tietoiseksi muutoin saavuttamattomista todellisuuden tasoista.” (sama, 135). Tällä näkökannalla Eliade pyrki antamaan positiivista arvoa historistiselle asenteelle. Sitaattia voi lähestyä ainakin kahdelta suunnalta. Se voidaan nähdä vaikkapa kristillispohjaisen mystisismin kautta, jolloin se osoittaa universaalien ja tahtovan maailmanhengen olemassaolon, tai sitten nähdä siinä eksistentiaalisessa ahdistuksessa elävän ihmisen mahdollisuus huomata henkensä autonomisuus “historian hirmuvallan” keskellä. Jälkimmäisessä tapauksessa “muutoin saavuttamattomat todellisuuden tasot” olisivat siis ihmisen sisäistynyttä vapautta toteuttaa omaa itseyyttään. Kun arkaainen ihminen tiedostaa oman essentiaalisuutensa, olemuksellisuutensa, joka on rinnastettu makrokosmoksen olemukseen, huomaa moderni ihminen ensi sijassa eksistentiaalisuutensa; hän on olemassa (arkaaisessa mielessä) profaanissa maail-

massa ja juuri hänen persoonallisessa eksistenssissään on hänen elämänsä pyhyys.

Kun historismi toteutuu uskonnon alueella millenaaraisuutena, on persoonallisen pelastuksen vastineena filosofian puolella siis persoonallinen mielle maailmasta. Kun messianistinen usko korvaa lainkuuliaisuuden, hylkää eksistentiaalisti vastaavasti ulkoa annetun, perinteen karismaa omaavan metafysiikan essentiaalisuuksineen ja alkaa luoda itse omaa elämänhistoriaansa - tekijänä, joka peruuttamattomasti muovaa maailmanhistoriaa siltä osin mihin hän koskee.

\* \* \*

Esimerkiksi messianistisen pelastususkonnollisuuden ja modernin eksistentiaalismin välisestä yhteydestä otan Sören Kierkegardin (1813-1855). Hän oli Nietzschen ohella merkittävin eksistentiaalistisen filosofian pioneereista, mutta hänen eksistentiaalisuutensa yhdistyy myös uskonnollisuus, vieläpä tunnustuksellinen kristinusko ja hyvin erikoisella tavalla. Esitellessäni Kierkegardia käytän lähteenäni lähinnä hänen pääteostaan *Päättävä Epätieteellinen Jälkikirjoitus* (1993).

Kierkegardin ajattelu rakentuu paradoksaalisuuden ja voimakkaan subjektivismin varaan. Hänen mukaansa ihminen koostuu sekä äärellisestä että äärettömästä ja näiden tuottamasta ristiriidasta. Ääretön on jumalallista, mihin ihmisellä on ikuinen kaipuu. Kuitenkin todellista ja äärettömän saavuttamisen kannalta ratkaisevaa on ihmisen äärellinen olemistapa, eksistenssi. Niinpä ikuinen autuus kuoleman jälkeen - joka on äärettömän tärkeä ja tulisi olla kaikkien pyrintöjen päämäärä - on saavutettavissa ainoastaan yhdistämällä äärellinen ja ääretön. Kierkegaard moittii spekulatiota ja abstraktiota, siis pelkästään ikuiseen kohdistuvaa metafyyssistä tutkimusta eksistenssin unohtamisesta: "jokin sellainen on eksistoivalle ihmiselle totta, mikä ei ole totta abstraktion alueella. Sen lisäksi on eettisesti totta, että puhdas oleminen on pelkkä kuvitelma, eikä eksistoivan ihmisen sovi unohtaa, että hän eksistoi." (Kierkegaard 1993, 306-310)

Pelastus ikuiseen autuuteen käy Kierkegardilla väistämättä paradoksien kautta. Ristiriito-

jen tunnustamiseen tähtäävässä elämässä ei kiinteillä oppirakennelmilla voi olla suurta merkitystä eksistoivalle ihmiselle. “Olemassaolon järjestelmää ei voida esittää. Sitä ei siis ole? Asia ei suinkaan ole niin. Sanottu ei sisällä mitään sellaista. Olemassaolo sinänsä on järjestelmä - Jumalalle, mutta se ei voi olla sellainen yhdellekään eksistoivalle hengelle. Järjestelmään liittyy sulkeutuneisuus, mutta olemassaolo on jotakin täsmälleen päinvas- taista. Abstraktisti arvioiden ei järjestelmää ja olemassaoloa voi ajatella yhteenkuuluviksi, sillä voidakseen ajatella olemassaoloa pitäisi järjestelmää rakentavan ajattelun ajatella se päätyneeksi, siis ei olemassaolevaksi. Olemassaolo erottelee tosiseikat toisistaan, järjestel- mään liittyy sulkeutuvuus, joka yhdistelee.” (Sama, 129)

Määräväää on siis nimenomaan historiallinen olemassaolo, minkä unohtaminen vie väistämättä harhateille eksistenssin suhteen. Äärettömän voi kyllä tuntea, mutta sitä ei voi elää, ja tämä on ratkaiseva syyte abstrahointia vastaan. Henkilökohtaisen intohimon tunteminen asioita ja etenkin pelastuksen asiaa kohtaan on ylevää, ilman omakohtaisen eksistenssin tunnustamista ja arvostamista nimenomaan ihmisenä olemisen idea on kadotet- tu. (Sama, 307)

Eksistoinen ei kuitenkaan tulisi olla täysin maallista. Kierkegaard erottaakin *Kuoleman- sairaudessa* epätoivon lajin, jossa “äärellisyyden epätoivona on äärettömyyden puute”. Tässä hyvin yleisessä tapauksessa ihminen kiinnittää huomionsa ainoastaan aineellisiin ja maailmallisiin asioihin kuten omaisuuteen ja kunniaan. Ko. epätoivo syntyy sen tosiasian unohtamisesta, että ihmisen itseys on synteisi - yhdistelmä äärellistä ja ääretöntä. (Kierke- gaard 1924, 50-54)

Kun ei enää suuntauduta pelkästään äärellisiin asioihin, tulee mukaan jo kysymys Jumalasta ja ikuisesta autuudesta ym. metafysisistä ongelmista. Tähän sisältyy em. abstraktinen spekulatio sekä kristinuskoa alempi uskonnollisuus, jota Kierkegaard nimittää pakanalli- suudeksi. Tämä on hänen mukaansa juuri omakohtaisuuden puutetta, halua lähestyä iäisen autuuden salaisuutta kuitenkin antautumatta omakohtaiseen uskonnolliseen eksistoin- seen, henkilökohtaiseen uskonhyppyyn kohti paradoksia. Kierkegaard mainitsee, että

“objektiivinen kristitty on nimenomaan pakana” (Kierkegaard 1993, 582).

Kierkegaardin ajattelu on sikäli omalaatuista, että edellisen perusteella häntä voisi pitää suurena kulttuurisovinistina ja etnosentrismen levittäjänä. Kuitenkaan asia ei ole välttämättä näin, vaikka hän korottaakin kristinuskon, historialliseen tapahtumaan perustuvana uskontona ainoaksi tieksi Jumalan luo. Hän korostaa kristinuskoa nimenomaan henkilökohtaisena uskossa eksistoina, persoonallisena suhteena historialliseen tapahtumaan, jonka ulkopuolelle jäävät lapsikaste ja tapakristillisuus lähinnä pakanallisina muotoina. (Sama, 371-372) Kierkegaardin ’usko’ on nimenomaan ymmärrettävissä mysteeriuskontojen initiaation rinnalla esiintyvänä uskoksi - initiaatio henkilökohtaisena tekona, ei sosiaalisena riittinä.

Niinikään pyrkimykset löytää todisteita Jeesuksen elämän historialliselle paikkansapitävyydelle ovat turhia. Historiallisina faktoina esitetyt seikat edustavat parhaimmillaankin vain likiarvoista tietoa, jonka varaan ei iästä autuutta voi rakentaa. (Sama, 578) Se, mikä sitten on pelastuksen ongelman ydin, kuuluu Kierkegaardin mukaan näin: “Yksilön iäinen autuus ratkaistaan ajallisuudessa suhteessa historialliseen tapahtumaan, joka kaiken lisäksi on sillä tavoin historiallinen, että sen rakenteeseen sisältyy sellaista, mikä ei olemuksensa vuoksi voi historialliseksi tulla, ja minkä on sen vuoksi tultava historialliseksi absurdiuden nojalla” (sama, 389). Lopullisen uskonhypyksen ainekset ovatkin Kierkegaardilla siinä, että hän tunnustaa jumaluuden ihmisessä eli olemukseltaan ajallisen mahdollisuuden ikuiseen sekä olemukseltaan ikuisen lankeamisen ajallisuuteen nimenomaan ainutkertaisena historiallisena tapahtumana. Usko tähän paradoksiin pelastaa ja korottaa kristinuskon ainoaksi pelastustieksi, sillä Jumalan Pojan syntymisen maan päälle on oltava ainutkertainen tapahtuma. Ellei näin olisi, tarvittava paradoksaalisuus katoaisi ja uskonnosta tulisi ainoastaan metafyyssistä spekulatiota. “Mutta jos Ikuisen tuleminen aikaan tulkitaan ikuiseksi tulemiseksi, silloin uskonnollisuus B [oikea kristinuskon erotuksena objektisoituneesta uskonnosta] lakkautuu” (sama, 584).

Kierkegaardin ajattelu on hyvin omaperäistä ja korostaakin yksilön oman eksistenssin tiedostamista, joten eliadelaisittain se on historistinen. Kuitenkin, eksistentiaalisuutensa

lisäksi se on myös uskonnollista. Löytyy Jumala ja supranormaali maailma, jotka ovat ihmisen perustavan kysymyksen eli pelastuksen kannalta oleellisia, vaikkei Kierkegaard ole myöskään missään nimessä maailmanvihaaja. Ihmisellä on myös tietty olemus, hän on kristillisen perinteen mukaisesti Jumalan kuva, hänessä on potentiaalisena "taivaskelpoisuus". Niinpä Eliaden uskonnonkehitysteoriassa hänet voitaisiinkin sijoittaa joukkoon, joka on hylännyt ikuisen paluun ja omaksunut messianistisen pelastuksen juuren, mutta säilyttänyt arkaaisen ihmiskuvan dualismin ja hierofania-ajattelun, vaikkakin vähentää arkkityyppisen symboliikan merkitystä sijoittamalla sen objektiivisen uskonnollisuuden piiriin.

\* \* \*

Otan vielä esiin tapauksen, jossa ikuinen paluu ja historismi yhdistyvät myös melko erikoislaatuisella tavalla. Siinä syklisyys ei näy periaatteina, jotka ilmentävät itseään kategorisesti, vaan identtisinä reaalisisina tapahtumina, jotka toistuvat ikuisesti. Tällainen malli esittää siis ikuista paluuta sanojen varsinaisissa merkityksissä.

Nietzschen versio ikuisesta paluusta näyttäytyy *Zarathustrassa* seuraavanlaisesti:

"'Katso', näin minä jatkoin puhettani, 'tätä silmänräpäystä! Tältä silmänräpäyksen portilta kulkee pitkä iäinen tie *taaksepäin*: meidän takanamme on iäisyys.

Eikö kaikista olevaisista sen, mikä *voi* kulkea, ole täytynyt jo kerran kulkea tämä tie? Eikö kaikista olevaisista sen, mikä *voi* tapahtua, ole täytynyt jo kerran tapahtua, olla tehty, olla mennyt ohitse?

Ja jos kaikki on jo ollut olemassa: mitä sinä, kääpiö, ajattelet tästä silmänräpäyksestä? Eikö tämän portinkin täydy olla jo - ollut?

Ja eivätkö kaikki olevaiset ole niin lujasti yhteen solmitut, että tämä silmänräpäys vetää jäljessään *kaikki* tulevat olevaiset? Siis -- vielä itsensäkin?

Sillä sen, mikä kaikista olevaisista *voi* kulkea: myös tätä *ulospäin* vievää pitkää tietä - täytyy kulkea se vielä kerran!" (Nietzsche 1995b, 216).

Nietzschen teksti on varsin vaikeatajuista ja siitä voi tehdä useampia tulkintoja. Tarkoit-

taako “iäinen tie taaksepäin” Eliaden mainitsemaa pyhää alkuaikaa mallinantavine arkkityypeineen, vai onko kyseessä yksinkertaisesti ikuinen historian tapahtumien tarkka toistuminen? En väitä tietäväni, mitä Nietzsche todella tahtoi tässä sanoa, mutta jos täytyy löytää esimerkki kuvaamaan jälkimmäistä tapausta, vetoan Robert Solomonin ja Kathleen Higginsin toimittamaan *Reading Nietzsche* -kommentaariin. Siinä Higgins analysoi Nietzschen ikuisen paluun teoriaa esittäen sen ensinnäkin kausaaliverkostona, jossa yksilön elämän hetket vaikuttavat toisiinsa ja toisaalta periodisuuden kautta nuo hetket ovat tasa-arvoisia. Higginsin mukaan Nietzschen ikuinen paluu on nähtävissä yli-ihmisen uskontunnustuksena, dionyysisen ihmisen pragmaattisena totuutena, johon tukeutuen hän voi ilmentää vallantahtoaan maailmassa. Periodisuus ja hetkien tasa-arvoisuus taas on suunnattu kristillistä lineaarista aikäkäsitystä ja pelastusajattelua vastaan; eli Nietzschen mukaan “hyvin” eletyn elämän jälkeen kiitos ei seisokaan, vaan maanpäällinen elämä toistuu jatkuvasti. (Solomon-Higgins 1988, 144-146)

Tällaisessa Nietzschen tulkinnassa ihmisen pelastus - yli-ihmisyys saavuttaminen - muodostuu siis historismin kautta sikäli, että ainoastaan aistimellinen elämä määrättyine olosuhteineen on ihmisen pelastuksen väline, mutta paradoksaalisesti ei ole olemassa kehitystä ajassa. On vain mahdollisuus omaksua yli-ihmisyys jokaisessa hetkessä ja jatkaa sitä loputtomiin. Nietzsche ei ole idealisti, hänelle pyhää on ruumis ja sen taistelu toisia ruumiita vastaan. Hän ei ole myöskään apolloninen ykseysajattelija, toinen on itseensä nähden “täysin toinen” ja potentiaalinen vihollinen. Kuitenkin hänen ajattelustaan löytyy eräs yhteys Eliaden arkaaiseen ihmiseen: pyhyys jokaisessa ajanhetkessä. Kuten Eliade asian ilmaisi: “Kuten mystikko ja uskonnollinen ihminen yleensä, ’primitiivi’ elää jatkuvassa nykyhetkessä. (Tässä mielessä voidaan sanoa, että uskonnollinen ihminen on ’primitiivinen’: hän *kertaa* jonkun *toisen* toimintaa ja elää tämän vuoksi lakkaamatta tässä hetkessä.)” (Eliade 1993, 73-74)



## 6. Näkökulmia Eliaden ajatteluun

Eliaden uskonnonhistoriallinen teoria on saanut osakseen paljon kritiikkiä ja hänen yleisiä lähtökohtiaan on helppo kritisoida. Esittelenkin tässä luvussa Eliade-kritiikkiä niin paljon kuin sitä olen käsiini saanut, mutta pyrin tietenkin painottamaan Eliaden ympärillä käytyä keskustelua lähinnä tätä työtä koskettavalle osalle. Tällöin kyseeseen tulee kritiikki, joka kohdistuu ensinnäkin Eliaden käsitykseen myytin merkityksestä hänen terävän sakraali-profaani -jakonsa ja arkkityyppien kategorisen ilmenemisen suhteen, ja toiseksi hänen myyttikäsityksensä sitoutumisesta ajan syklisyyteen ja ikuisen paluun ideaan. Etsin myös näkökulmia, jotka voivat laajentaa Eliaden ymmärtämistä ja sijoittaa hänet sopivalle paikalle uskontotieteen ja filosofian välimaastoon.

Ennen kuin tarkastelen suoraan Eliadeen kohdistettua kritiikkiä, palaan vielä Spenglerin morfologiaan, jonka periaate kyseenalaistaa työni eliadelaista lähtökohtaa tietyiltä osin. Niputan lisäksi yhteen Eliaden ja Spenglerin kanssa kulttuuriantropologi Ruth Benedictin, jonka Spengleriin kohdistuvan kritiikin katson myös laajentavan näkökulmia Eliadeen. Benedictillä ja Spenglerillä on se yhteinen piirre, että he molemmat puhuvat apollonisesta ja dionyysisestä (Spengler tosin faustisesta) kulttuurista. Molemmat käsittelevät lisäksi kulttuurien kokonaishahmoja, konfiguraatioita. Benedict olikin klassikkoteoksellaan *Patterns of Culture* antropologian konfiguralistisen suuntauksen perustajia, suuntauksen, jonka pohjana on ns. hahmopsykologia (*Gestalt* psychology). Benedictin mukaan hahmopsykologian ansiona on suunnata tutkimus irrallisista, objektiivisesti todettavissa piirrefragmenteista kokonaisuustendensseihin (wholeness-tendencies), joiden kautta niin yksilön kuin kulttuurinkin (mille alueelle Benedict laajensi hahmopsykologian väittämiä) tutkimusta tulee kohdistaa (Benedict 1950, 47). Nämä alkuperusteet liittävät mielestäni kyseiset kolme vaikuttajaa yhteen siten, että Eliaden tarkastelu kahden muun kautta on asiallista.

Lähden siis liikkeelle Spenglerin käsityksistä kulttuurien synnystä ja kehittymisestä ja siitä, mitä hänen näkemyksensä merkitsevät Eliaden teorialle, joka siis on selkeän dualisti-

nen ja fundamentaalinen apolloninen-dionyysinen -erottelun suhteen. Tarkastelen hieman Spenglerin tapaa määrittellä apolloninen ja faustinen, eli dionyysinen, mutta ennen kaikkea sitä, mitä hänen näkemyksensä kulttuureista erilaisten alkusymbolien manifestaatioina merkitsevät sille, miten olen käsitellyt työni aihetta Eliaden kautta.

Apolloninen-dionyysinen ja traditionaalinen-historistinen ovat tässä työssä perusdualistisia vastakohtaisuuksia. Vastaava kaksinapaisuus näkyy työni tehtävänasettelussa implisiittisenä käsityksenä apollonisen ja dionyysisen kaikenkattavuudesta. Toisin sanoen maailmankatsomus on joko apolloninen, dionyysinen tai sitten näiden kahden jonkinlainen kombinaatio. Myös käsitys apollonisesta elämänasenteesta perustavana keskiönä, johon nähden dionyysinen suhtautuu destruktiivisena antiteesinä, on hyvin helposti omaksuttava lähtöajatus. Niinpä onkin syytä kysyä, mikä on itse apolloninen-dionyysinen -vertailun mielekkyys, löytyykö metateesiä, joka tekee näistä kahdesta vain *eräitä tapauksia* ja poistaa niiden fundamentaalisen tärkeyden? Onko olemassa vain Yksi substantiaalisena lähtökohdiana, jonka hylkäämisen kautta löytyy sitten toinen vaihtoehtoinen metafysiikka? Entä onko olemassa vain yksi pätevä jako, jonka tuloksia ovat apolloninen ja dionyysinen? Näitä kysymyksiä tarkastelen Spenglerin morfologian avulla.

Spengler siis perusti kulttuurit jollekin periaatteelle, alkusymbolille. Edelleen suhde tilaan ja ulottuvuuteen muodostivat kulloisenkin alkusymbolin, jolloin kulttuurien tarkastelusta tuli *fysionomiikkaa*. (Spengler 1961, 93) Matematiikka oli myös äärimmäisen tärkeä symbolikenttä, jota Spengler ei katsonut voivan hylättävän missään tilanteessa tarkasteltaessa kulttuuria ja maailmaa. "Luku on kausaalisen välttämättömyyden symboli. Se sisältää, kuten jumalakäsité, maailman viimeisen mielekkyyden luontona. Siksi voidaan lukujen olemassaoloa nimittää mysteeriksi, eikä minkään kulttuurin uskonnollinen ajattelu ole milloinkaan päässyt irti tämän vaikutelman synnystä." (Sama, 69)

Se mikä särkee kauniin, yksimielisen systematiikan on se, että Spengler, erotuksena pythagoralaisista, ei tunnustanut matematiikan absoluuttista, kulttuurivapaata ymmärtämistä. "Ei ole mitään matematiikkaa, on vain matemaatikkoja". Jokainen kulttuuri - tai spengleriläisittäin "Suuri kulttuuri" tietyn alkusymbolin seuraajana erotuksena etnisistä ja

valtiollisista kulttuureista - luo oman matematiikkansa huolimatta itse matematiikan, kausaliteetin antajana, perustavuudesta maailman ymmärtämiselle. Se, mikä tunnetaan antiikin apollonisena sieluna, oli Spenglerille vain eräs itsetietoinen matematiikka, joka oli edeltävän historiallisen kehityksen tulos, ja joka alkoi taistella itselleen elintilaa tuon ajan maailmassa. Kyseisen matematiikan, jonka tärkein sankari oli Pythagoras, luonne sitten oli apolloninen, eli sisäistävä, maailman kiteyttävä periaatteisto. Länsimaisen faustisen kulttuurin matematiikka taas on Spenglerin mielestä esittäytynyt *funktiossa*, mitä muut (“Suuret”) kulttuurit eivät tunne. Funktio, sisällytettynä matematiikkaan, taas valtaa aina uutta tilaa, eikä pitäydy apolloniseen kompaktiuteen, jossa on vielä yhteyttä lapsuuden “äitimaisemaan” (vrt. Johdanto). “Funktio on jonkin olemassaolevan lukukäsitteen laajentamista, sen täydellistä voittamista.” (Sama, 72-74, 83-84, 93)

Tästä jo huomaa, miksi Spengler piti faustisuutta todempana ilmiönä kuin apollonisuutta, joka hylkäsi tilanvaltauksen ja “toisen” vastakkaisuuden “omaan” nähden sekä korotti itsensä tietoisesti absoluuttisen totuuden asemaan. Merkittävää nyt on kuitenkin se seikka, että Spenglerille apolloninen ja faustinen eivät loppujen lopuksi olleet ainutlaatuisia “sieluja”, vaikka ne ovatkin hyvin vastakohtainen taistelupari. Sen sijaan ne ovat vain viime aikoina vallineita kulttuurin muotoja, joiden lisäksi on muitakin. Esimerkkinä kolmannesta vaihtoehdosta Spengler esittää arabialaisen kulttuurin “maagisen sielun”, jonka sielunmaiseman hän katsoo “luolamaiseksi” ja dualistiseksi, mutta johon ei kuulu apollonista sulkeutuvaa päättelyä, vaan jatkuva kaksisuuntainen liike (sama, 336).

Spenglerin positio rikkoo Eliaden päättelyn, varsinkin kun Eliade tunnustautui arkkityypisen ajattelun kannattajaksi, koska se hänen mielestään yksinkertaisesti oli totta, kuvasi todellisuutta sen alkujuuria ja pohjaytimiä myöten toisin kuin historismi. Spenglerin morfologia taas ei anna tietoa objektiivisesta totuudesta kuten ei anna esim. Nietzschekään. Tällöin Spengler ei myöskään puhu sellaisesta suuresta kysymyksestä kuin pelastuksesta tai sielun autuudesta, vaan esittäytyy historianfilosofina, joka analysoi vallantahdon kulkua maailmassa.

Ruth Benedictin näkökulma kulttuurien hahmoihin taas lähtee liikkeelle Spenglerin

morfologian kritiikistä. Benedict kyllä omaksui konfiguraatiotyypeiksi apollonisen ja dionyysisen Nietzschen ja Spenglerin hengessä: apolloninen tyyppi näkee kosmoksen ykseytenä, hienosti järjestettyjen osien kokonaisuutena dionyysisen omaksuessa leppymättömän taistelu- ja valloitusasenteen ympäristöään kohtaan (Benedict 1950, 48-49). Kuitenkin hän vastusti jyrkästi Spenglerin pitkällevietyä analogia-ajattelua sekä sen implikoimaa pessimismia kulttuurin tuhoa odotellessa: “This thesis of the doom of civilizations is argued on the basis of the shift of cultural centres in Western civilization and the periodicity of high cultural achievement. He buttresses this description with the analogy, which can never be more than an analogy, with the birth- and death-cycle of living organisms. Every civilization, he believes, has its lusty youth, its strong manhood, and its disintegrating senescence.” (sama, 48).

Edellinen kommentti koskettaa mielestäni myös Eliadea. Analogia-ajattelu Eliaden ja Spenglerin teorioissa on erostaan huolimatta hyvin samantyylistä: luonnonkierron laajentaminen uskonnollisiin rituaaleihin saakka ja kulttuurin luonteen välittyminen arkkitehtuuriin, ihmisten vaatetustyyliin, ruumiinkulttuuriin jne. Molemmilla johtava periaate läpäisee koko inhimillisen elämän kaikilla tasoilla, erona on vain se, että Eliaden “taivaallinen malli” on viime kädessä ahistoriallinen; se kiinnittyy kaikkiin kulttuureihin, mutta ei mihinkään erityisesti, kun taas Spenglerin suhteen tilanne on täsmälleen päinvastainen.

Benedict ei nähnyt kulttuurin eriytyemisessä välttämätöntä yhdenmukaisuutta kaikilla tasoilla. Hänelle analogia ei voi olla enempää kuin analogia ja kulttuurin luonne rakentuu lukemattomista piirteistä, joilla kylläkin on tendenssi muodostaa tietty kokonaishahmo. Hahmo sitten vaikuttaa hallitsevasti yksittäisiin piirteisiin, mutta tämä on eri asia kuin täydellinen periaateketju vaikkapa uskonnollisista objekteista talouselämän normeihin. (Sama, 40, 44-46)

Eliade, Spengler ja Benedict sopivat mielestäni käsiteltäviksi yhdessä, kuten jo mainitsin, heidän ajatteluunsa liittyvän holistisen karakterisoinnin puolesta. He kaikki puhuvat suurista, kaikenkattavista periaatteista, jotka joko muovaavat kulttuurin “sielua”, tai joiden muotoon kulttuurit vähitellen sorvautuvat. Eliade on näistä kolmesta idealistisin, hän

puhuu transkendentista, absoluuttisesta järjestysperiaatteesta, joka väistämättä ilmentää itseään maailmassa, vaikka kaikki ihmiset ja ideologiat eivät sitä tunnustaisikaan. Tätä periaatetta vastaan taas puhuvat Spenglerin ja Benedictin teoriat, Spengler kulttuuriperiaatteiden vallantahtoteeman kautta ja Benedict kulttuurin orgaanisen ohjautuvuuden perusteella.

\* \* \*

Edellisestä voi jo huomata perussyyn siihen huomattavaan kritiikkiin, jota Eliade on kirjoituksillaan nostattanut. Hän ei varsinaisesti vertaile uskontoja tai kulttuureita, vaan asettaa ainoastaan yhden ontologisen totuuden, jota vasten arvioi uskonnon ”totuudellisuutta”. Eliadellahan pyhän ja profaanin välillä on selvä ero. Ideaalinen pyhä on hänelle ahistoriallinen, täysin erossa profaanista arkitodellisuudesta. Pyhä on uskonnon aidoin ja redusoimaton elementti, ja kun lähdetään tutkimaan, millä tavoilla ihminen lähestyy pyhää, Jumalaa tai pelastusta, on Eliaden alkuaksioomana se, että lähestymisen kohde on aidosti olemassa, eikä se synny ihmisten psyykkisen toimintatavan tai yhteisön sosiaalisen rakenteen vuoksi.

Eliadelle onkin annettu määreitä kuten ”uskonnollinen todistaja tutkijan kaavussa” (Anttonen 1996, 64) ja hänen tyyliään on luonnehdittu ”väisteleväksi ajatteluksi” (evasive thinking) johtuen hänen tavastaan vastata kysymyksiin paradokseilla, metaforilla ja kirjallisilla viitteillä (Strenski 1987, 70). Suhteutettuna yleiseen uskontojen empiiriseen tutkimukseen Eliaden lähtökohta tuottaakin paljon ongelmia. Veikko Anttonen toteaaakin väitöskirjassaan tästä: ”Kaikki yritykset kytkeä pyhän ilmentymien eli hierofanioiden tulkinnat profaaniin yhteiskuntaan ja sosiokulttuuriseen kontekstiin Eliade torpedoi pyhän reduktiona. Tästä metodologisesta asenteesta johtuen Eliade katsoi, että uskonnontutkimus on hierofanioissa toistuvien mallien ja rakenteiden systemaattista ja hermeneuttista tutkimusta, jonka tavoitteena on tuoda julki sekä pyhän eri modalityetit että ne eksistentiaaliset tilanteet, jotka tekevät hierofaniamahdollisiksi.” (Anttonen 1996, 63).

Strenskin mukaan, tarkasteltaessa tutkijoita akselilla ’positivisti-hermeneutikko’ tai

'deskriptiivinen-normatiivinen' tutkija, sijoittuu Eliade harvinaisen selvästi jälkimmäiseen ääripäähän (Strenski 1987, 104-105). Eliaden kohumaine perustuu ennen kaikkea hänen uskonnonhistoriallisiin spekulatioihinsa. Strenskin mukaan täsmällinen ilmaus Eliadelle ei kuitenkaan ole 'uskontohistorioitsija' vaan 'uskonnon antihistorioitsija' (antihistorian of religion). Tätähän hänen teoriansa juuri on: historian samaistamista profaaniin ja ajattoman yhdistämistä pyhään. Kyseinen asenne määrää luonnollisesti myös hänen tutkimusmetodinsa: "He mistrusts 'historical' methods of treating religion because he believes religion itself transcends 'historical' *being*. He argues that, since the object of the study of religion is *beyond* historical reality, the student of religion must reflect that transcendence by adopting an *a-historical* method". (Sama, 106-107)

Eliaden ahistoriallinen metodi tunnetaan nimellä 'luova hermeneutiikka' (creative hermeneutics). Tällä hän ei tarkoittanut tavanomaista empirialähtöistä aineistontulkintatapaa, vaan hän etymologisoi 'hermeneutiikan' muinaisesta kreikkalaisesta Hermes-jumalasta, joka oli "kaupankäynnin, keksintöjen, viekkauden ja varkauden jumala sekä jumalten sanansaattaja". Eliade pyrki elvyttämään jonkin ikiaikaisen, mutta nykyään unohduksiin vaipuneen inspiroituneen näkökyvyn, jolla oli jumalallista taustatukea ja jonka oikeellisuutta ei voinut epäillä. Hän pyrki aina löytämään aineistosta transkendentiaalisen merkityksen - merkityksen, joka ei ilmestynyt läheskään jokaisen silmien eteen. Näin ollen luova hermeneutiikka oli myös väistämättä uskontunnustus. (Sama, 118-120)

Teoriansa rakennusaineina Eliade käytti monia erikoisia käsitteitä ja hypoteeseja. Niitä olivat *axis mundi*, Kosminen Puu, *hieros gamos*, uusivuosi kosmogoniana, pyhät kivet epifanioina jne. Kyseiset termit ovat tietenkin objektiivisen verifiointin ulkopuolella ja niihin liittyy Ninian Smartin mukaan tietty maailmankatsomuksensa. (Smart 1986, 133-134) Smart totesi muiden mukana Eliaden tavan käyttää lähteitä melko valikoivalla tavalla. Lisäksi hän mainitsi Eliaden ajattelun olevan filosofista ja spekulatiivista, ja jolla oli omat selvät alkulähteensä: Parmenides (tosiolevainen on ajallisuuden ulkopuolella), Platon (arkkityypit) sekä intialainen filosofia (ajallinen olemassaolo on harhaa). (Sama, 136-137)

Eliade ja hänen luova 'hermeneutiikkansa' ovat vaikeasti lähestyttävissä. Strenski huomii-  
oikin, että Eliaden metodi ei ole vahvistettavissa eikä kumottavissa. Se on hyvin kokonais-  
valtainen tapa lähestyä aihetta eikä joidenkin historiallisten aineistojen vaikutus välttämät-  
tä muuta sitä suuntaan eikä toiseen. (Strenski 1987, 120).

'Luovalla hermeneutiikalla' on myös strateginen funktionsa: "Creative hermeneutics' is  
a species of high-order propaganda, a sort of scholar's magic which seeks to change the  
ways people see things. 'Creative hermeneutics', says Eliade, 'changes man; it is more  
than instruction, it is also a spiritual technique susceptible of modifying the quality of  
existence itself ... A good history of religions book ought to produce in the reader an ...  
awakening.'" (sama). Näin Eliaden teoriaa ei ole tarkoitettukaan vertailtavaksi muiden  
kanssa. 'Luova hermeneutikko' kuuluu väistämättä tiettyyn kerhoon, hän omaksuu  
alkajaisiksi eräitä perusdogmeja, joiden pohjalle rakentuvan teorian lävitse sitten alkaa  
katsella uskonnollista maailmaa ja muuttaa samalla myös omaa perusnäkemystään  
todellisuudesta.

Myös Eliaden henkilöstä löytyy seikkoja, jotka vähentävät hänen tutkijan objektiivisuut-  
taan, mutta lisäävät hänen uskonnollisen julistajan karismaansa. Eliaden maailmankatso-  
mus alkoi muotoutua Intiassa hänen opiskellessaan siellä sikäläistä filosofista perinnettä  
ja joogaa. Epäilemättä erilaisilla uskonnollisilla tai mystisillä kokemuksilla on vaikutuk-  
sensa ihmisen vakaumuksen muodostumiselle ja sen kiinteytymiselle. Strenski mainitsee  
myös Eliaden elämän perustavan huolenaiheen, joka oli toiseen maailmansotaan saakka  
fasistisluonteisen Romanian myöhempi venäläismiehitys ja kommunististaminen (Strenski  
1987, 196). Eliade mainitsikin esimerkkinä "historian hirmuvallasta" juuri Kaakkois-  
Euroopan joutumisen "korkeamman historiallisen olemassaolon ja yleismaailmallisen  
tason henkisen luomistyön ulkopuolelle" (Eliade 1993, 128).

Jotta Eliaden systeemistä voisi löytää hyödyllistä ainesta, täytyy tutkimus suunnata  
käytännön symboliikan alueelle ja erityisesti otettava huomioon mahdollisuus, kuten Smart  
toteaa, että ihminen toimisi tietoisesti tai alitajuisesti tietyn symbolijärjestelmän mukaan -  
oli kyseessä sitten uskonnollinen tai maallistunut ihminen (Smart 1986, 134). Eliadea on

vaikea lähestyä konventionaalisella tavalla. Niinpä hänen konstruktionsa kestävyyttä täytyykin tarkastella siihen sisältyvin perustein. Jos 'pyhä' ilmaisee itseään arkkityyppisinä hierofanioina, on löydettävä kiistämättömät todisteet symbolijärjestelmästä, jonka mukaan näin tapahtuu.

Robert Baird analysoi Eliaden osuutta symboliikan fenomenologisessa ymmärtämisessä todeten hänen ajattelunsa perustuvan uskonnollisille rakenteille ja ideaalisille arkkityypeille eikä yhteiskunnalliselle rakenteelle ja uskonnon roolille siinä. Kyseisillä rakenteilla ja arkkityypeillä on ontologinen status, vaikka ne eivät olekaan selvästi ja vastaansanomattomasti realisoituneet historiassa. Niinpä Eliaden lähestymistapa olikin Bairdin mukaan "essentiaalis-intuitionaalinen"; hän etsi ilmiöille määritelmiä, jotka olivat kohteissaan implisiittisinä. Lähtökohtana oli tosien uskonnollisten tai myyttisten symbolien olemassaolo, mutta niiden ilmeneminen oli nimenomaan kategorista, jolloin myös Eliaden käsitelmäärittely ei voinut olla yksiselitteistä ja eksplisiittistä. (Baird 1971, 74) 'Luova hermeneutiikka' merkitsi siis tietynlaista poikkeuksellista "näkökykyä", jonka avulla *logos* ja sen toiminta paljastui. Eliaden "aidon pyhän" ilmentyminä symbolit tuli tulkita vertikaalisesti, sen taustan kautta, kuinka henki on elävöittänyt aistimellisen maailman eri tasoja.

Baird jatkaa Eliaden tavasta ymmärtää symboliikkaa: "The technical meaning of symbolism is more extensive than the mere assertion that a particular stone or a specific tree is a hierophany. Symbolism is a coherence of many symbols into a system which is implied in any one of them. For example, the symbolism of moon implies a system of hierophanies which cluster about the moon." (sama, 75) Eliadea ymmärtääkseen tulee siis löytää periaatteet, joiden mukaan todellisuuden monistinen kuvautuvuus toteutuu. Hänelle nimittäin ihmispsyken alkuperäinen toimintatapa oli yleisesti symbolinen ennenkuin kieli, sanalliset symbolit, tulivat voimakkaammin esiin (sama, 76). Tällöin myös symboliikantutkimuksen pitää palata jäljittelemään arkaaisen ihmisen tietoisuutta, eli hierofanioiden näkemistä kaikkialla, jopa yleisesti sekularisoituneissa toiminnoissa.

Esimerkkinä Eliaden tavasta ymmärtää symboleja mainitsen hyvin perustavan tapauksen: Aurinko ikuisena, muuttumattomana, rationaalisen symbolina ja Kuu alati muuttuvaisena,



kuolevana ja uudelleensyntyvänä rytmisen ajan mittaajana (Eliade 1979, 125, 154-155). Taivaanvalojen symbolinen merkitseminen liittyy läheisesti tämän työn aiheeseen. Kuu eräänä perussymbolina ei kokoa yhteen pelkästään sellaisia objekteja kuin käärmeet, naiset, jne. (Baird, 1971), vaan se ilmentää myös abstraktia periaatetta: profaania aikaa, historiaa, "tulemista" ja ikuista paluuta Auringon ilmentäessä ahistoriallista totuutta. Vertikaalisuus symbolien ymmärtämisessä merkitsee siis kyseisten alkuperusteiden edustajien välittämän merkityksen havaitsemista kaikilla olemassaolon tasoilla.

Perusongelmana säilyy tietenkin se, että tämänkaltainen, tutkijan eideettiseen visioon perustuva symboliikantutkimus on itsensä vahvistavaa, eikä se voi kommunikoida toisten fenomenologioiden kanssa, ellei toinen tutkija sitten satu olemaan juuri samanlainen visionääri, kuten Willard Oxtoby asian ilmaisee (Baird 1971, 90). Kuitenkin Baird vaatii myös Eliaden fenomenologiselle metodille legitimitettä, sillä onhan niin, että jos hänen systeemistään poistetaan sen ontologinen pohjarakenne, voi jäljelle jäädä parhaimmillaankin vain tapoja, joilla luokitella aineistoa. Eliaden teoria perustuu transhistoriallisille rakenteille eikä sitä voi tukea historiallisilla aineistoilla. Transhistorialliset struktuurit eivät voi verifioitua empiirisiin perusteisiin, koska ne eivät voi kaatuakaan niihin. Baird vaatiikin, että tämänkaltaiset teoriat vaativat filosofista tai teologista järkeilyä tuekseen ja sellaisin perusteisiin niitä on edelleen kehitettävä. (Sama, 89-90)

Erotuksen tekeminen on kieltämättä tärkeää, loputonta sotaa voidaan käydä 'luovan hermeneutiikan' olemuksesta ja tunnustuksellisiin ryhmäkuntiin kuulumisesta vailla empiirisiä todisteita. Ennemmin kannattaa tunnustaa Eliade filosofiseksi ja aidosti spekulatiiviseksi tutkijaksi, jonka ansiot eivät ole teorioiden välisen varauksettoman kommunikoinnin edistämiseksi, vaan rehellisesti sanoen mielikuvitukseksensa teorianmuodostuksessa sekä eräiden klassisten ajattelutapojen (esim. Platon) soveltamisessa uskontojentutkimukseen.

Eliade on filosofinen uskontotieteilijä silläkin perusteella, että hän kiinnitti huomionsa ennen muuta sellaiseen peruskäsitteeseen kuin aikaan. Aika - tai sen laadullinen sisältö - käsitettynä ikuisesti palaavaksi erottaa hänet useimmista uskontotieteilijöistä ja antropolo-

geista, joille aika reaalisenä jatkumona toimii lähinnä tarjottimena, jolta aineistoa kerätään. Ilman muuta 'pyhän' ja 'totuuden' samaistaminen ahistoriallisuuteen merkitsee jotain aivan muuta kuin vaikkapa Bronislaw Malinowskin funktionalismissa, jossa myytti nähdään yhteisön pragmaattisena tarpeena selittää jotain tapaansa tai tarvettaan, joka on juuri heidän historialliselle tilanteelleen ominainen (Strenski 1987, 53-54).

Ristiriidan Eliaden ja hänen vastustajiensa välillä voisi kiteyttää siten, että Eliade rakensi koko ajattelunsa vertikaalisessa suunnassa vaikuttaville periaatteille, joiden horisontaalinen ilmeneminen on kylläkin universaalista, mutta vaihtelee kulloistenkin historiallisten vaatimusten mukaan. Toisin sanoen Eliade, Platonin hengessä, omaksui ajatuksen ikuisesta totuudesta, joka kyllä näkyi maailmassa, mutta kategorisesti ja kunkin olion tarpeiden mukaan. Idealistisen spekulatiivisen vastapainona empiirinen tutkimus liikkuu vaakatasossa keräten huomioita erilaisista ilmiöistä, mutta yleiset teoriat, joita työn pohjalta muodostetaan ovat luonteeltaan enemmän historistisia kuin vertikaalisessa ajattelussa. Kun kulkusuunnat menevät näin täydellisesti ristiin, ei teorioiden kommunikointikaan voi olla muuta kuin ristiinpuhumista. Eliadeen liittyy apolloninen käsitys muuttumattomista periaatteista, jotka ohjaavat historiaa, joka taas irrotettuna "korkeammista olosuhteista" on epätodellista. Niinpä hänen historiallinen tarkkuutensa saikin usein kritiikkiä ja totta onkin, että dionyysisyydessä on paljon syvyyttä, jolle Eliaden teoria ei tee täyttä oikeutta. Kyseessä on klassinen ristiriita: on teorioita, jotka ovat fantastisia, selittävät paljon (jokseenkin kaiken) ja tähyävät kaukaisuuteen, mutta ovat perustaltaan ja objektiiviselta todennettavuudeltaan huteria, ja toisaalta taas löytyy konkreettisia, lähialueelle keskittyviä tarkkoja ajatuskonstruktioita, joista kuitenkin puuttuu uskaliaisuus ja mielikuvituksen lento.

## 7. Päättäntö

Tämän työn tehtävä on tarkastella dionyysisten ja apollonisten pelastuskäsitysten, siten kuin niitä on kommentoitu orfilaisuutta ja pythagoralaisuutta käsittelevissä teksteissä, soveltumista Mircea Eliaden uskonnonhistorialliseen teoriaan. Eliaden lähtökohta on jako sykliseen ja lineaariseen aikäkäsitykseen, jolloin yhteys dionyysiseen ja apolloniseen syntyy dionyysisen perinteen voimakkaammasta taipumuksesta nähdä elämä reaalisenä vaikutuskenttänä ja lineaarisena historiana kuin apollonisessa, jossa ideamaailmaan kuuluvat periaatteet muodostavat kokonaisen todellisuuden nimenomaan ikuisen kautta. Kyseiset aikäkäsitykset implikoivat toisen eroavaisuuden maailmankatsomusten välille, jolloin jakoperusteena toimii vastakkaisuus todellisen ja näennäisen välillä Platonin tapaan. Eliadella todellista on ajaton, joka ilmaisee itseään ajallisen kautta. Jotta ajaton edustaisi korkeinta todellisuuden tasoa, on sen näyttäytyvä ajassa syklisenä, aina uudelleen syntyvänä ja kuolevana kokonaisuutena. Tuo kokonaisuus näyttäytyy ihmiselle vaiheidensa kautta. Jotta ko. vaiheet taas pystytään yhdistämään kokonaisuudeksi, on Eliaden mukaan autenttisen uskonnollisen ihmisen, *homo religiosuksen*, omaksuttava korkeimmiksi periaatteikseen ahistoriallisen totuuden ja syklisen aikäkäsityksen, joilla on selvä yhteys pythagoralaiseen apollonisuuteen. Dionyysinen ihminen, joka antaa lopullisen merkityksen olemassaoleville olosuhteille eikä ajattomuudelle, on Eliadella “moderni, historistinen ihminen”. Moderni ihminen ei Eliaden mukaan ymmärrä ajan syklisyyttä, vaan elää lineaarisessa aikajatkumossa, jossa teoilla on suora kausaalinen vaikutuksensa. “Arkaaisen ihmisen” teot taas ilmaisevat kategorisesti periaatteita, jotka idealisoituvat ajattomuuteen.

Huomautan vielä, että jos tarkastellaan dionyysistä ja apollonista Eliaden teorian lävitse, niiden merkityksiä tulee tarkentaa Eliaden lähtökohdilla eli suhteessa ahistoriallisuuteen ja hierofanioihin. Esimerkiksi dionyysiseen liitetään usein Nietzscheä tuttua hurjuutta ja soturimentaliteettia, samoin Benedictin Pohjois-Amerikan intiaaniheimojen luonteiden perusjaottelussa dionyysisten heimojen kuva muodostuu hyvin pitkälle heidän sotaisuutensa ja verenhimonsa kautta. Jos tätä taas tarkastellaan eliadelaisittain, ei sotaisuutta voida

pitää dionyysisen itsestäänselvänä ja välttämättömänä määreenä, vaan aggressiivisuus kuvaa dionyysistä yhteisöä ainoastaan sikäli, kuin siihen liitettävä historistinen asenne katsoo naapuriheimot “täysin toisiksi”, samaistamattomiksi, ja kehityksen ajassa vaativan reaalisia toimenpiteitä - esimerkiksi elintilan raivaamista. Samalla logiikalla apolloninen maailmankuva ei ota kantaa pasifismin ja suvaitsevaisuuden toteuttamiseen sinänsä, mutta jos sen perusteeksi katsotaan monistinen ajattelu, jossa itsekkäät motiivit nähdään sitoutumisena todellisuuden ajalliseen harhakuvaan, niin silloin voidaan puhua apollonisesta rauhanomaisuudesta. Eliaden teorialla ei siis voida selittää edellämainittuja ilmiöitä/ideoita suoraan, vaan ainoastaan tarkastella niiden periaatteellista pohjaa. Niinpä esim. villin lännen valloitus intiaanisoituneen voidaan nähdä myös apolloniseen liittyvänä arkaaisen ajattelun mytologisointina, jossa valkoinen mies muuttaa kaaoksen järjestäytyneeksi kosmokseksi. Nähdäkseni tämä on logiikka, jolla Eliadea tulee tulkita ja jonka varaan yhteys dionyysinen-apolloninen -teemaan syntyy. Käsitteitä voi lähestyä vertailemalla ja luokittelemalla niiden fyysisiä ilmenemismuotoja, mutta jos halutaan yhdistää ne Eliaden ajatteluun, tulee huomio kiinnittää ilmiöiden arkkityyppisyyteen ja niitä vastaavien periaatteiden, “taivaallisten mallien” olemukseen.

Pelastus oli apolloniselle pythagoralaiselle paluuta Yhteen - ainoaan periaatteeseen, joka ei määrity minkään muun kuin itsensä kautta. Eliaden arkaainen ihminen pelastuu samalla periaatteella saavutettuaan ahistoriallisen totuuden tiedostamisessaan. Dionyysiseen pelastususkonnollisuuteen taas on liitetty initiaatiomerkitystä henkilökohtaisen uskonratkaisun muodossa. Eliade taas puhuu messianistisesta uskosta tiettyyn persoonalliseen jumaluuteen, joka pelastaa kannattajansa. Dionyysisessä perinteessä tapaa lisäksi orfilaisen muodon, joka on nähtävissä kahden edellämainitun välimuotona. Orfilaisuudessa korkein absoluuttinen totuus on sopusoinnussa maallisten toimintojen kanssa tavalla, josta Eliade puhui pyhän näkemisestä yleisesti profaaneissakin tapahtumissa.

Työni käsitteli myös Eliaden pelastususkonnollisuuden muotojen siirtymistä ajan kuluessa ei-uskonnollisenkin ajattelun puolelle eri tavoin. Eliaden näkemys oli, että arkaainen ajattelu, alkuperäisenä tietoisuutena, on historian saatossa voimakkaasti syrjäytetty modernin, historistisen ajattelun toimesta. Tämä näkyy hänen mukaansa kristinuskon

(historismin edustajana) valtakaudella tapahtuneena painopisteen siirtymisenä lineaariseen aikakäsitykseen ja persoonallisen eksistenssin korostamiseen. Arkaaisen ajattelun Eliade katsoi pilkahtelevan esiin silloin tällöin filosofiassa ja kirjallisuudessa, mutta historismin etenemisestä on löydettävissä enemmän näyttöä. Esimerkiksi, joka voitaisiin katsoa messianistisen pelastuskäsityksen välittymisenä moderniin filosofiaan (tässä eksistentialismiin), otin Sören Kierkegaardin ajattelun.

Eliade on hyvin spekulatiivinen ajattelija, intuitiivinen myyttien tulkitsija. Niinpä hänen tässä työssä esitetty näkemyksensä tiettyjen teemojen kehityksestä nykyaikaan saakka ei voi olla empiirisesti todennettavissa. Sitä ei voi olla myöskään työni alkuosa. Ei puhettaakaan, että olisin tässä esityksessä päässyt jonkinlaiseen historialliseen tarkkuuteen esim. siitä, mitä orfilaisuus todella oli; millaista oli tuon kultin ritualistiikka ja sakramentalismi. Lähteistä voidaan ainoastaan kaivaa esiin periaatteita, joita orfilaisten väitetään pyrkineen toteuttamaan, loppu menee väistämättä myytin puolelle. Käytössämme on siis hieman aikalaislähteitä, jotka kuvaavat orfilaista kulttia kukin omalla tavallaan, sekä paljon myyttisiä tulkintoja Orfeuksesta ja hänen seurakunnastaan. Voidaan katsoa, että ammin vaikuttaneet yhteisöt ovat myöhemmässä selityksessä arkkityyppistyneet kuvaamaan tiettyjä periaatteita. Jos nämä periaatteet ajatellaan "todellisiksi" tai päteviksi todellisuuden käsitteiksi, on myös niiden tarkastelu enemmän tai vähemmän sidoksissa myyttiseen ajattelutapaan. Myyttejä voi lähestyä monelta suunnalta ja yksi niistä on niiden tarkastelu klassisten ikuinen-ajallinen- ja todellinen-näennäinen -vastaparien kautta ja juuri tähän olen pyrkinyt Mircea Eliaden avulla.

## Lähteet

Anttonen, Veikko : *Pysy Suomessa Pyhänä - Onko Suomi Uskonto?* (essee teoksessa *Mitä On Suomalaisuus?* (toim. Teppo Korhonen)). Gummerus Jyväskylä 1993.

Anttonen, Veikko : *Ihmisen ja Maan Rajat - 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 1996.

Baird, Robert D. : *Category Formation and the History of Religions*. Mouton & Co. 1971.

Benedict, Ruth : *Patterns of Culture*. A Mentor Book 1950

Burkert, Walter : *Ancient Mystery Cults*. Harvard UP, 1987.

Eliade, Mircea : *The Sacred and the Profane - The Nature of Religion*. Harper Torchbooks 1961.

Eliade, Mircea : *Patterns in Comparative Religion*. Sheep and Ward Ltd. 1979.

Eliade, Mircea : *Ikuisen Paluun Myytti - Kosmos ja Historia*. Kustannusyhtiö Loki-kirjat Helsinki 1993.

Gorman, Peter : *Pythagoras A Life*. Routledge & Kegan Paul 1979.

Gregersen, Edgar : *Seksuaalisuuden Maailma*. WSOY Porvoo 1993.

Guthrie, Kenneth Sylvan : *The Pythagorean Sourcebook and Library - An Anthology of*

*Ancient Writings Which Relate To Pythagoras and Pythagorean Philosophy.* Phanes Press 1987.

Harrison, Jane Ellen : *Prolegomena to the Study of Greek Religion.* Princeton UP 1991.

Heiser, John H. : *Logos and Language in the Philosophy of Plotinus.* The Edwin Mellen Press, 1991.

Iamblichus : *On the Pythagorean Way of Life - Text, Translations and Notes* (by John Dillon - Jackson Hershbell). Scholars Press 1991.

Kaimio, Maarit - Castrén, Paavo - Kaimio, Jorma (toim.) : *Antiikin Myytit ja Uskonnot.* Otava Keuruu 1979.

Kierkegaard, Sören : *Kuolemansairaus - Kristillis-psykologinen Kehitelmä Mielenlennyyksiksi ja Herätykseksi.* WSOY Porvoo 1924.

Kierkegaard, Sören : *Päätävä Epätieteellinen Jälkikirjoitus.* WSOY Juva 1993.

Makrakis, Apostolos : *The Logos and the Holy Spirit in the Unity of Christian Thought vol 1.: The Orthodox Approach To Philosophy.* The Orthodox Christian Educational Society 1977.

Manninen, Laura (toim.) : *Jargon - Kulttuuriantropologian englanti-suomi oppisanasto.* Jyväskylän Yliopiston Ylioppilaskunta Jyväskylä 1994.

Nietzsche, Friedrich : *Epäjumalten Hämärä Eli Miten Vasaralla Filosofoidaan.* Karisto OY Hämeenlinna 1995.

Nietzsche, Friedrich : *Näin Puhui Zarathustra - Kirja Kaikille Eikä Kenellekään.* Otava Keuruu 1995.

Nikula, Raimo A. : *Astrologian Ihmiskuva*. Karisto OY Hämeenlinna 1987.

O'Meara, Dominic J. : *Pythagoras Revived - Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Clarendon Press 1989.

Otto, Walter F. : *Dionysus - Myth and Cult*. Indiana UP 1965.

Philip, J.A. : *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. University of Toronto Press 1966.

Platon : *Teokset 3* (dialogi *Pidot*). Otava 1979.

Russell, Bertrand : *Länsimaisen Filosofian Historia Poliittisten ja Sosiaalisten Olosuhteiden Yhteydessä Varhaisimmista Ajoista Nykyaikaan Asti osa 1*. WSOY Juva 1994.

Schuré, Edouard : *Kreikan Mysteerit - Orfeus*. Biokustannus OY 1994.

Smart, Ninian : *Concept and Empathy - Essays in the Study of Religion*. The MacMillan Press Ltd. 1986.

Solomon, Robert C. - Higgins, Kathleen M. (toim.) : *Reading Nietzsche*. Oxford University Press 1988.

Spengler, Oswald : *Länsimaiden Perikato - Maailmanhistorian Morfologian Äärioviivoja* (lyhennetty laitos). OY Länsi-Suomen Kirjapaino 1961.

Strenski, Ivan : *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History - Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*. The MacMillan Press Ltd. 1987.

*Uusi Testamentti ja Psalmi* (UT v. 1938 käännös). RV-paino Tikkurila 1974.

Vatsyayana: *Kama Sutra - Rakkauten ja Rakastelun Onnesta ja Iloista* (sanskriitinkielisis-



tä alkuteoksista koonnut Indra Sinha). WSOY Porvoo 1983.

de Vogel, C.J. : *Pythagoras and Early Pythagoreanism - An Interpretation of Neglected Evidence On the Philosopher Pythagoras*. Van Gorgum & comp. 1966.