

Kirjokseksi kego l'nta selle
kirsi velli sygy des t'oga by 1986
ohjauksesta - exciunia !

Pertti Terho

<http://www.jyu.fi/library/tutkielmat/274/>

KUOLEMATTOMUUDEN SAAVUTTAMINEN

Sangharakshitan runoelman 'Hercules and the Birds'
tulkinta Paul Ricoeurin tulkintateoriaa soveltaen



Yleisen kirjallisuuden

Pro gradu -tutkielma

Jyväskylän yliopisto

Kevät 1997

Pertti Terho

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta HUMANISTINEN	Laitos Kirjallisuuden
Tekijä TERHO, Pertti Tapani	
Työn nimi KUOLEMATTUUDE N SAAVUTTAMINEN Sangharakshitan runoelman 'Hercules and the Birds' tulkinta Paul Ricoeurin tulkintateoriaa soveltaen	
Oppiaine Yleinen kirjallisuus	Työn laji pro gradu
Aika Kevät 1997	Sivumäärä 150 + liite 6 s.
<p>Tiivistelmä - Abstract</p> <p>Tutkielman tarkoituksena on tulkita buddhalaisen munkin Sangharakshitan runoelman 'Hercules and the Birds' merkitystä Paul Ricoeurin tulkintateoriaa soveltaen. Tulkinta on prosessi, joka syntyy tekstin selittämisen ja ymmärtämisen välisestä dialektiikasta. Perusteluiksi selvitän Ricoeurin käsityksiä diskurssista, tekstistä, metaforasta ja symbolista. Teorian mukaan kaunokirjallisuus viittaa siihen, millainen olemassaolon luonne on. Luvussa 'Sangharakshita' selvitän kirjailijan henkilöä ja Buddhan oppiin perustuvaa filosofiaa sekä buddhalaisuutta, sillä runoelman keskeinen tematiikka liittyy buddhalaiseen näkemykseen olemassaolosta ja siihen, kuinka yksilö ja ihmiskunta voi kehittyä paremmaksi. Pääluvun keskittyy runoelman tulkintaan. Sen tematiikka liittyy antiikkisiin ideoihin - helleeniseen kulttuuriin ja buddhalaisuuteen. Runoelma ilmaisee sellaista elämäntapaa, ajattelua ja käytännöllisiä metodeja, jotka johtavat henkiseen evoluutioon - viisauteen, totuuteen ja universaaliseen rakkauteen. Vertailukohtana antiikkisille ideoille runoelma ilmaisee modernin länsimaisen sivilisaation sairaalloisen tilan. Sen vastavoima on lintu - hengen vapauden vertauskuva - ja Herakles, sankareista suurin, joka osoittautuu buddhalaisen sankarin, bodhisattvan, paralleeliksi. Herakles-myytin yhteydessä käsittelen myyttien temaattista merkitystä. Runoelman viitekehyksessä Herakleella on esteettinen, eettinen, psykologinen ja metafyyminen merkitys. Hän on henkiseen ideaaliin johtavan metodin symboli. Pääluvun lopuksi esittelen Sangharakshitan modernin tulkinnan ideaaliin johtavasta metodista: Arjalaisen kahdeksanosaisen polun. Ideaalin saavuttaminen merkitsee kuolemattomuuden saavuttamista.</p>	
Asiasanat Hermeneuttinen tulkintateoria, Ricoeur Paul, Buddhalaisuus, Dharma, Sangharakshita, sankarinmyytti, Herakles, bodhisattva, helleeninen kulttuuri	
Säilytyspaikka Kirjallisuuden laitos	
Muita tietoja	

SISÄLLYS

JOHDANTO	1
PAUL RICOUERIN TULKINTATEORIA	6
1. Kieli ja diskurssi	6
<i>Semiotiikan ja semantiikan ero</i>	7
<i>Tapahtuman ja merkityksen dialektiikka</i>	7
<i>Puhujan ja ilmaisutavan merkitys</i>	9
<i>Diskurssin merkityksen dialektiikka</i>	10
2. Teksti	11
<i>Tekstin kommunikaatiojärjestelmä</i>	11
<i>Apropriaation ja distansiaation dialektiikka</i>	14
3. Metaforan ja symbolin teoriaa	15
<i>Metafora</i>	15
<i>Symboli</i>	17
<i>Semanttinen symboli</i>	18
<i>Ei-semanttinen symboli</i>	18
<i>Metaforan symbolisoituminen</i>	20
4. Tulkintateoria	22
<i>Tulkinnan dialektiikka</i>	23
<i>Selittämisestä käsittämiseen</i>	24
<i>Filosofisia huomioita</i>	26
SANGHARAKSHITA	29
1. Henkilökuva	29
<i>FWBO</i>	30
<i>Kirjallinen tuotanto</i>	31
2. Buddhalaisuus	32
<i>Hīnayāna, Mahāyāna, Vajrayāna</i>	33
<i>Alkuperäiset koulukunnat</i>	34
<i>Sangharakshitan suhde buddhalaisuuteen</i>	36
<i>Buddhalaisuuden merkitys</i>	37
3. Dharma	40
<i>Valaistuminen</i>	40
<i>Tajunta</i>	41
<i>Viisaus, etiikka, meditaatio</i>	42
<i>Olemassaolon luonne</i>	45
<i>Olemassaolon luonteen formulointeja</i>	46
4. Kauneus	49
<i>Ego ja sen muutos</i>	49
<i>Taide</i>	50
<i>Taiteen uskonto</i>	52
<i>Modernin ihmisen tila - kauneuden kuolema</i>	53

HERCULES AND THE BIRDS	55
1. Antiikin hiljaisuus ja moderni melu	56
<i>Antiikin arkaaisen ja klassisen kauden uskonnollisuus</i>	57
<i>Poikkeavat liikkeet</i>	59
<i>Filosofia</i>	62
<i>Hellenistinen kausi, n. 330 - 30 eKr.</i>	63
<i>Athene, Apollon, Afrodite</i>	65
<i>Sankarikultti</i>	67
<i>Melu ja hiljaisuus</i>	69
2. Herakles	73
<i>Myytin teema</i>	74
<i>Sankarimyytti</i>	75
<i>Sankarin seikkailu</i>	77
<i>Herakles-myytti</i>	78
<i>Psyyken banalisaatio</i>	79
<i>12 sankaritekoa (dodekathlon)</i>	81
<i>Apoteoosi</i>	90
<i>Bodhisattva-ideaali</i>	92
<i>Bodhisattvan sankariteot</i>	94
3. Modernin ihmisen tilan syy	100
<i>Yksilö ja ryhmä</i>	100
<i>Moderni sankari</i>	102
<i>Metsästäjät ja banalisaatio</i>	103
<i>Usko kuolemattomaan sieluun</i>	106
<i>Linnut</i>	108
<i>Modernin ihmisen kriisi</i>	110
4. Herakleen paluu	113
<i>Bodhisattvan paluu</i>	114
<i>Valaistumiprinsiipin inkarnaatio</i>	116
<i>Maailman vapahtaja</i>	119
<i>Vapautuminen kuolemasta</i>	123
<i>Arjalainen kahdeksanosainen polku</i>	126
JOHTOPÄÄTÖKSET	135
LÄHTEET	144
LIITE: Hercules and the Birds	i

JOHDANTO

Luettuani ensimmäisen kerran Sangharakshitan runoelman 'Hercules and the Birds' havaitsin tai ymmärsin sen kertovan kuolemattomuuden saavuttamisesta. Runoelmaan syvemmin perehdyttyäni käsitin sen jopa väittävän, että ihmisellä - ei pelkästään myyttisellä, satumaisella ja siten epätodellisella sankarilla, Herakleella - on mahdollisuus kuolemattomuuden saavuttamiseen. Edelleen käsitin, että ko. teema sulkee sisäänsä koko inhimillisen elämän: ihmiskunnan henkisen kehityksen. Mitä runoelma siis oikeastaan merkitsee väittäessään kuolemattomuuden saavuttamisen mahdolliseksi?

Tämän tutkielman tarkoituksena on tulkita em. runoelman ilmaisemia mahdollisia merkityksiä. Tulkinnan teoreettiseksi lähtökohdaksi selvitän ensimmäisessä osassa Paul Ricoeurin teoksessaan 'Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning' esittelemää kirjallisuuden tulkintateoriaa. Teoksensa esipuheessa Ricoeur asettaa tavoitteekseen sellaisen kielen ymmärtämisen, joka synnyttää teoksen (Ricoeur 1976, xi). Teos on tekstikokonaisuus ja sellaisena kielen konstruktio, jonka ymmärtämiseksi hän käyttää apunaan fenomenologista dialektiikkaa ja hermeneuttista tulkintaa (Valdés 1991, 3).

Teoksen ymmärtämisessä keskeinen ongelma liittyy selittämisen (explanation) ja ymmärtämisen (understanding) väliseen näennäiseen ristiriitaan. Ristiriita voidaan välttää käsittämällä niiden suhde dialektisena. Tämän ymmärtämiseksi on kieli käsitettävä diskurssiksi. Kuitenkin vain kirjoitettu kieli synnyttää diskurssin täydellisesti, joten on erotettava puhutun ja kirjoitetun kielen diskurssi toisistaan. Toiseksi tarvitaan tekstin teoria, joka käsittelee sen moniselitteisyyttä (pluri-vocity): sanojen, lauseiden ja koko teoksen. Tästä päästäänkin tekstin tulkintaan, joka on selittämisen ja ymmärtämisen dialektiikkaa. (Ricoeur 1976, xi.)

Hermeneuttisen tulkinnan tehtävä ei ole ymmärtää kirjailijan intentioita vastaanottajan näkökulmasta. Tämä romanttiseen hermeneutiikkaan liittyvä väärinkäsitys johtuu siitä, että ei ole ymmärretty diskurssin muodostuvan puhetapahtuman ja puheen merkityksen välisestä dialektiikasta. Toiseksi puheen merkitys muodostuu sen sisällyksen ja viittaus-suhteen dialektiikasta. (Ibid, 22-23.)

Kirjoittaminen erottaa kielen merkityksen kielen tapahtumasta (Ibid, 25). Diskurssin struktuuri säilyy, mutta teksti on semanttisesti autonominen, koska kommunikaatiojärjes-

telmässä tapahtuu muutoksia. Toisaalta kirjoitettu diskurssi viittaa itsensä ulkopuolisiin asioihin (Ibid, 25). Teksti välittää tietoa todellisuudesta; sillä on kognitiivinen status.

Ricoeurin tekstin teoria käsittelee myös metaforaa ja symbolia. Häntä askarruttaa onko kaunokirjallisuudelle ominainen kaksimielisyys kognitiivista vai pelkästään emotionaalista. Lisäksi hän tutkii symbolin struktuuria. (Ibid, 45.) Tarkoituksena on selvittää kuinka sama ilmaisu voi sisältää kaksi erilaista merkitystä (Valdés 1991, 8). Ricoeur on sitä mieltä, että osoittamalla metaforan sisältämä kirjaimellinen ja vertauskuvallinen merkitys metaforan merkityksen sisäiseksi suhteeksi saadaan samalla kaunokirjallisuudelle semanttinen malli. Esimerkiksi runon merkitys on sen suhde, mitä se kertoo ja mihin ilmaisutapa viittaa. (Ricoeur 1976, 47.)

Ricoeur täydentää metaforan teoriaansa symbolin struktuurin tutkimisella (Ibid, 54). Metaforan ja symbolin suhdetta tarkastellessa hän päätyy käsitykseen, että metafora paljastaa "symbolin implisiittisen semantiikan" (Ibid, 69). Hän tarkoittaa tällä sitä, että kirjaimellisen ja vertauskuvallisen ilmauksen luoma jännite - metaforinen ilmaus - paljastaa symbolissa sen, mikä oli epäselvää. Toisaalta metafora on vain kielen avulla luotu kuva. Symbolissa on aina kielestä riippumaton ulottuvuus: siihen liittyy inhimillinen kokemus todellisuudesta. Kaunokirjallisuuden avulla todellisuudesta voidaan paljastaa jotakin uutta kertomalla millainen tuo todellisuus on. (Ibid, 68-9.) "/.../ poetic language does not tell how things literally are, but what they are like (Ibid, 68).

Ricoeurin tulkintateoria noudattelee hermeneuttisen tradition filosofisia periaatteita, joskin romanttiseen hermeneutiikkaan hän tekee selvän eron. Tulkinta on prosessi, jota määrää teksti ja lukemistapahtuma. (Valdés 1991, 10.) Se on prosessi, joka syntyy selittämisen ja ymmärtämisen välisestä dialektiikasta. Tekstin merkityksen ymmärtäminen on aluksi arvaus (guess) ja selittäminen puolestaan *validaatiota*¹ (Ricoeur 1976, 80), arvauksen pätevyyden argumentointia.

Ricoeurin teorian mukaan kirjailijan intentiot eivät ole merkityksettömiä tekstin tulkinnan kannalta. Tutkielman toisessa osassa esittelen Sangharakshitan elämään liittyviä seikkoja ja hänen suhdettaan buddhalaisuuteen. Tässä yhteydessä selvitän sitä, mitä buddhalaisuus on. Esittelen kolme buddhalaisuuden kehitysmuotoa, *Hīnayānan*, *Mahāyānan* ja *Vajrayānan*, sekä keskeisimmät alkuperäiset koulukunnat. Toisaalta

¹Merkitsen kursivilla spesifit vierasperäiset termit, jotka selitän kursivoinnin yhteydessä tai myöhemmin tekstissä.

'Hercules and the Birds' -runoelman syvällisen ymmärtämisen kannalta on tarpeen tarkastella keskeisiä buddhalaisuuden muotoja sekä lisäksi Buddhan opettaman opin periaatteita ja sen merkitystä inhimilliselle olemassaololle. Lopuksi selvitän Sangharakshitan käsityksiä kauneudesta, olemassaolon luonteesta, taiteesta, uskonnollisen ja esteettisen kokemuksen merkityksestä ihmisen henkiselle kehitykselle sekä käsityksiä modernin ihmisen henkisestä tilasta.

Kolmannessa osassa tulkiten 'Hercules and the Birds' runoelman merkitystä Ricoeurin tulkintateorian pohjalta. Tulkitsemisen metodisina apukeinoina käytän myyttikriittisiä ja uskontotieteellisiä teoksia sekä Sangharakshitan teoksissaan esittelemiä käsityksiä. Myyttikriittisinä apukeinoina käytän lähinnä Joseph Campbellin ja Paul Dielin psykoanalyttisiä teoksia 'Sankarin tuhannet kasvot' ja 'Symbolism in Greek Mythology'. Mircea Eliaden toimittama teossarja 'The Encyclopedia of Religion' on keskeinen uskontotieteellinen lähde.

Runoelma jakautuu neljään osaan. Ensimmäisestä osasta saa käsityksen, että nykyajan ihminen on hyljännyt antiikin jumalat, eritoten Athenen, Apollonin, Afroditen ja sankareista suurimman, Herakleen, museoon. Tässä yhteydessä tarkastelen Antiikin ajan uskonnollista ja filosofista elämää valaistakseni sitä, millaisen maailman hahmottamisen tavan moderni ihminen on museoinut ja mitä siitä on seurannut.

Runoelman toinen osa kertoo Herakles-myytistä. Tämän yhteydessä valaisen psykologisella tasolla myytin ja sankarimyytin temaattista merkitystä sekä tulkiten Herakles-myyttiin liittyvää 12 sankaritekkoa. Tulkiten ne paralleeliksi suuren buddhalaisen sankarin ja henkisen ideaalin, *bodhisattvan*, uroteoille. Runoelman viitekehyksessä Herakleen täydellisyys viittaa kyseiseen ideaaliin sekä Sangharakshitan käsityksiin taiteen luonteesta. Herakles-myytti kertoo kamppailusta *banalisaatiota* vastaan. Banalisaatio tarkoittaa Paul Dielin käsitteistössä eräänlaista sielun sairaalloista tilaa. Käsitteelen myös Herakleen kuolemaa, josta runoelma ei suoranaisesti kerro. Sillä on kuitenkin tärkeä merkitys runoelman keskeisimmän teeman, kuolemattomuuden saavuttamisen, kannalta. Herakles-myyttiin perehdyn em. teosten lisäksi lähinnä Robert Gravesin ja C. Kerényin teosten "The Greek Myths" ja "The Heroes of the Greeks" avulla. *Bodhisattvan* sankaritekkojen keskeiset lähdeteokset ovat uskontotieteelliset tutkielmat buddhalaisuudesta; Sangharakshitan "A Survey of Buddhism" ja Paul Williamsin "Mahayana Buddhism".

Runoelman kolmas osa kuvailee metaforisin ilmauksin modernin ihmisen tilaa tai oikeastaan sen syytä: hän on tilastollinen yksilö ryhmässä, jonka jäsenet ovat egoististen deluusioiden ja ahneuden hallitsemia. Ahneet metsästäjät surmaavat joukoittain lintuja. Runo ilmaisee tuollaisen toiminnan syyt ja mihin se johtaa: ihmisen henkisen tason alenemiseen. Syy on se, että moderni ihminen on kadottanut todellisen yksilöllisyytensä ja langennut banalisaatioon, jonka vastavoima on lintu - hengen vapauden vertauskuva. Mm. tässä yhteydessä tulkitseen tekstissä voimakasta kritiikkiä yksilöotteista rationaalista ajattelutapaa ja juutalais kristillistä monoteismia vastaan.

Runoelman neljäs osa kertoo Herakleen paluusta ja sen vaikutuksesta yksilön ja ihmiskunnan kehitykselle. Herakles on henkisen ideaalin ja siihen johtavan metodin symboli. Ideaalin saavuttaminen merkitsee kuolemattomuuden saavuttamista. Mitä kuolemattomuus oikeastaan tarkoittaa ja miten sen saavuttaminen on käytännössä mahdollista?

Runoelman rakenne viittaa Buddhan opin 'Neljään jaloon totuuteen'. (Lisäksi huomioin muutamia muita tekstin sisältöä korostavia rakenteellisia ominaisuuksia.) Neljäs totuus on 'Jalo kahdeksanosainen polku', joka on yleisemmin käytetty käänös. Itse olen nimennyt sen 'Arjalaiseksi kahdeksanosaiseksi poluksi'. Se on käytännöllinen paralleeli Herakleen ja bodhisattvan sankariteoille - kuolemattomuuden saavuttamisen 'Polulle'. Buddhalainen painotus antaa sanskritin kielen sanalle *ārya* merkityksen, joka viittaa olemassaolon todellisen luonteen oivaltamiseen (Sangharakshita 1990b, 16). Kaikista henkisiin pyrkimyksiin liittyvistä asioista voidaan käyttää sanaa *ārya*. "Jalon" tai "ylevän" lisäksi se voidaan suomentaa sanalla "pyhä". Mainittakoon vielä, että muinaisessa Intiassa *ārya* merkitsi pohjoista valloittajakansaa, joka kukisti alkupe- räisasukkaat. (Ibid, 16.) Olen valinnut ilmaisun 'arjalainen' buddhalaisten painottamassa merkityksessä: se ei viittaa olemassaolon eriarvoisuuteen. Ihmisten sekä muiden elollisten olentojen eriarvoisuus on buddhalaisille käsityksille täysin vieras: elämä on universaalisen ykseyden manifestaatiota.

Sangharakshita kritisoi varsin voimakkaasti modernin ihmisen tapaa hahmottaa todellisuus ja siitä johtuvaa yksilöllisen ja kollektiivisen olemassaolemisen tilaa. Hänellä on selkeä näkemys niistä keinoista, joiden avulla yksilön ja ihmiskunnan henkinen taso kehittyy paremmaksi: olemassaolon todellisen luonteen oivaltaminen ja siihen johtava 'Polku'. Nämä Sangharakshitan Buddhan oppiin perustuvat käsitykset ovat selkeästi

tulkittavissa 'Hercules and the Birds' -runoelmassa, joka ilmestyi runokokoelmassa 'Hercules and the Birds and Other Poems' (1990). Oltuani sähköpostitse yhteydessä kirjailijaan tämän sihteerin, *dharmachari* Kovidan, välityksellä sain tietää, että runoelma on kirjoitettu vuonna 1985. Kysymykseeni kirjailijan intentioista, sain lyhyen vastauksen, että diskurssissa tulkittavat kirjailijan intentiot hahmottuivat kirjoittamisprosessin kuluessa asteittain.

PAUL RICOEURIN TULKINTATEORIA

1. Kieli ja diskurssi

Kieli syntyy sanoista, mutta sanat sinällään eivät ole tosia tai epätosia: ne vain nimeävät jotakin. Kielen ja ajattelun perusyksikkö on lause, koska sanat synnyttävät merkityksen vain, jos lauseessa on substantiivi ja verbi. Sanojen synteesi tuottaa merkityksen, jota ei voida päätellä yksittäisistä sanoista, vaan siitä, miten sanoja yhdistellään lauseeksi. Verbin ja substantiivin synnyttämä merkitys voi olla tosi tai epätosi; ne tuottavat diskurssin. Jo Platon ja Aristoteles päätyivät vastaavaan käsitykseen kielestä: sanojen synteessin tuottama merkitys viittaa johonkin muuhun kuin sanoihin itseensä; merkitys viittaa sanojen 'ulkopuolelle'. (Ricoeur 1976, 1-2.)

Moderni lingvistiikka on vaikuttanut käsitykseen kielestä diskurssina siten, että diskurssin käsitteestä on tullut ongelmallinen antiikkiseen käsitykseen verrattuna. Tämä johtuu siitä, että lingvistikot ymmärtävät kielen struktuurina ja systeeminä eikä käytettynä, puhuttuna kielenä. Käsityksen syntymiseen on vaikuttanut vahvasti Ferdinand de Saussure, jonka mukaan kieli ei ole diskurssi, vaan langue ja parole. Langue tarkoittaa koodia, jonka avulla puhuja tuottaa sanoman. (Ibid, 2-3.) Langue on yhteisön käyttämä kollektiivinen kielisysteemi, parole puhujan konkreettinen ilmaisutapa aktuaalissa kontekstissa (Crystal 1985).

Struktuurilingvistiikka ja sen varsinainen opinala semiotiikka ovat ratkaisevasti puutteellisia: niiden avulla lausetta ei voida käsittää merkityksen perusyksiköksi sanan sijasta (Valdés 1991, 4). Kielen semioottinen tarkastelutapa luo sellaisen systeemin, jossa sanojen merkitykset tai niiden suhteet toisiinsa ovat tuon systeemin sisäisiä. Tässä mielessä semioottinen systeemi on rajoitettu, suljettu systeemi. Kieli luo oman maailmansa eikä toimi enää ajatus- ja ilmiömaailman välittäjänä. Asiat viittaavat vain tuon systeemin sisäisiin asioihin, ei sen ulkopuolisiin. (Ricoeur 1976, 5-6.)

Language no longer appears as a mediation between minds and things. It constitutes a world of its own, within which each item only refers to other items of the same system /.../. In a word, language is no longer treated as a "form of life" /.../. (Ibid, 6.)

Kieli muodostaa tällöin itseriittoisan systeemin, jolloin kieltä ei voi enää käsittää diskurssiksi (Ibid, 6).

Semiotiikan ja semantiikan ero

Semiotiikan perusyksikkö on merkki, semantiikan lause. Merkin käsittäminen kielen perimmäiseksi entiteetiksi on Ricoeurin mukaan yksiulotteista. Hänen mukaansa kielen entiteetit ovat merkki ja lause. Merkki on kuitenkin jotakin oletettua, kun lause aktuaalistuu puheessa. Leksikaalinen merkki, sana, ei sen tähden voi olla lauseen entiteetti tai lause vain monimutkaisempi, laajempi merkki. Lause synnyttää merkityksen, joka ei ole kahden eri entiteetin yhdistelmä, vaan lauseessa itsessään on sellainen synteesi, josta merkitys syntyy. (Ricoeur 1976, 6-7.)

The sentence is not a larger or more complex word, it is a new entity. It may be decomposed into words, but the words are something other than short sentences. A sentence is a whole irreducible to the sum of its parts. It is made up of words, but it is not a derivative function of its words. A sentence is made up of signs, but is not itself a sign. (Ibid, 7.)

Ricoeur siis väittää, että lause on jotakin muutakin kuin sanojensa summa. Lause kyllä rakentuu sanoista, mutta lause sinällään ilmaisee muutakin kuin sanojensa leksikaalisen merkityksen. Tämän vuoksi lause on sanaan verrattuna oma entiteetti kielen suhteen. Lauseella on diskurssi. Huomattavaa tässä on se, että kielen eri entiteetit, merkki ja lause, eivät ole lineaarisesti suhteessa toisiinsa, vaan jokainen kielen taso vaatii oman struktuurinsa ja kuvaamistapansa (Valdes 1991, 4).

Merkin ja lauseen suhde riippuu siitä, miten kieli toimii. Kieli luo joko laajoja kokonaisuuksia tai siitä voidaan erottaa rakentavia osia. Merkitys syntyy kielen kyvystä luoda laajoja kokonaisuuksia, muoto kieltä rakentavista osista - merkeistä. Semiotiikka on "merkkitiedettä". Se tutkii kielen muotoa, kieltä rakentavia osia. Semantiikka on "merkitystiedettä". Sen tutkimuskohde on kielen synnyttämä merkitys, *logos*. (Ricoeur 1976, 7-8.)

Tapahtuman ja merkityksen dialektiikka

Saussure jakoi kielen *langueksi* ja *paroleksi*. *Langue* on tietty systeemi tai koodi, jonka mukaan puhuja ilmaisee, lähettää sanoman. *Parole* on aktuaalinen diskurssi, puhujan konkreettinen ilmaisutapa kielisysteemin mukaisesti. Ricoeur käyttää parolen sijasta sanaa *diskurssi*, joka on kielen tapahtuma (Ibid, 9).

Kielen tapahtuma aktuaalistaa kielisysteemin, joka muutoin on ainoastaan oletettu. Parole on aikaan sidottu, katoava. Temporaalinen sanoma aktuaalistaa kielisysteemin: diskurssi tekee kielestä todellista, käytettyä kieltä. Ricoeur väittää kuitenkin, että kielen tapahtuma, diskurssi, ei ole pelkästään temporaalista, vaan sillä on oma identiteetti: se väittää jotakin itsessään. /.../ it preserves /.../ the propositional content, the "said as such". (Ibid, 9.)

Puhetapahtumalla on objektiivinen puolensa siinä mielessä, ettei se ole kestoltaan vain väliaikainen ja katoava. Lauseella on propositionaalinen luonne, koska lauseessa on predikaatti, joka määrittää subjektin ominaispiirteen. Propositionissa subjektilla ja predikaatilla on erilaiset tehtävät. Subjekti nimeää jotakin yksittäistä, predikaatti puolestaan kertoo subjektista jotakin sellaista, jota voidaan pitää subjektin universaalina ominaisuutena: predikaatti määrittää subjektin laadun tai sen suhteen maailmaan. Lauseen propositionaalinen luonne - se, että lause nimeää jotakin yksittäistä, mutta toisaalta universaalialia - merkitsee sitä, että diskurssi ei ole vain katoava, väliaikainen puheen tai kielen tapahtuma. Diskurssi on entiteetti, jolla on oma struktuurinsa, joka on lauseen subjektin ja predikaatin tehtävien - identifikaation ja predikaation - synteesi. (Ricoeur 1976, 9-11.) Diskurssi tarkoittaa siis lauseen synnyttämää merkityskokonaisuutta sen lisäksi, että se on kielen tapahtuma.

Ricoeurin mukaan diskurssin käsittäminen tapahtumaksi tai propositioniksi on abstraktio, joka riippuu siitä kokonaisuudesta, jonka tapahtuman ja merkityksen dialektiikka lauseessa synnyttävät. Abstraktio on kuitenkin hyödyllinen sikäli, että sillä voidaan korvata käsitys kielestä kielisysteeminä, *langue*. Se, että puhe voidaan käsittää kielen tapahtumana, mahdollistaa siirtymisen koodista sanoman tutkimiseen. (Ibid, 11.) "If all discourse is actualized as an event, all discourse is understood as meaning" (Ibid, 12). Merkitys on lauseen propositionaalinen sisältö, lauseen identifikaation ja predikaation synteesi. Lopultakin se, mikä on tärkeää, on sanotun merkitys, ei puhetapahtuma. Sanoma on diskurssin luonteenomainen piirre; todiste kielen intentionaalisuudesta. (Ricoeur 1976, 11-12.)

Puhujan ja ilmaisutavan merkitys

Merkityksen käsite riippuu joko puhujan intentiosta tai lauseen merkityksestä eli lauseen identifikaation ja predikaation synnyttämästä merkityksestä. Diskurssi viittaa puhujaan silloin, kun se on puhetapahtuma. "The event is somebody speaking. /.../ Languages do not speak, people do." (Ibid, 12-13.) Puhujan toiminta on intentionaalista, ja hän käyttää avukseen kielisysteemiä antaakseen ilmaisulleen merkityksen. Tämä on puhetapahtuma - kielen tapahtuma.

Lauseen propositonaalisesta sisällöstä johtuen diskurssi viittaa myös itsessään johonkin; toisaalta puhujan intentio on osa diskurssia itseään: "The utterer's meaning has its mark in the utterance meaning." (Ibid, 13.) Diskurssi viittaa ilmaisijaansa, mikä johtuu lauseen rakentumistavasta: persoonapronomineista, verbien aikamuodoista, adverbeista sekä demonstratiivipronomineista. Diskurssi itsessään voi siten viitata puhujaan. (Ibid, 13.) Puhuja käyttää tiettyä ilmaisutapaa ilmaisutapahtumassa. Ilmaisutapa viittaa puhujaan itseensä tuollaisessa tapahtumassa.

J.L. Austinin puheaktiteoria vahvistaa käsitystä siitä, että diskurssi itsessään viittaa puhujaan (Ibid, 13-14). Puheakti viittaa puheen ilmaisutavan rooleihin, puhujan ja kuulijan toimintatapaan kommunikoinnissa. Puheakti ei ole puhetapahtuma, itse puhuminen, vaan sellaista kommunikatiivista toimintaa, jossa ilmaisutapa merkitsee jotakin. Tästä voidaan käyttää nimitystä lokutionaarinen akti, jota määrittää illokutionaarinen ja perlokutionaarinen puheakti. Edellinen viittaa puhujan puheen intentioon, jälkimmäinen kuulijassa syntyviin vaikutuksiin puheesta johtuen. (Crystal 1985.)

Diskurssi syntyy kielen tapahtuman ja merkityksen, lauseen propositionaalisen sisällön dialektiikasta. Austinin puheaktiteorian lisäksi tätä käsitystä vahvistaa Ricoeurin käyttämä termi interlokutionaarinen tai allokutionaarinen akti: diskurssilla on vastaanottaja, kuulija tai toinen puhuja. Toisin sanoen kieli on kommunikointiväline, jolle on ominaista dialogi. Jopa monologi on dialoginen diskurssi, jossa puhuja kommunikoi itsensä kanssa. Dialogissa yksilön kokemus ei kuitenkaan ole täydellisesti siirrettävissä toiselle, mutta jotakin puhujalta vastaanottajalle kuitenkin välittyy. Yksilö ei voi välittää toiselle kokemusta sellaisenaan, vaan sen merkityksen, jolloin yksityinen kokemus muuttuu yleiseksi. (Ricoeur 1976, 14-16.) "The experience as experienced, as lived, remains private, but its sense, its meaning, becomes public" (Ibid, 16).

Puhetapahtuma on kommunikointia, jossa yksityinen kokemus ilmaistaan, mutta lisäksi se on itsensä dialogin tapahtumista: puheen ja sen vastaanottamisen välistä vuorovaikutusta. Tällaisessa tapahtumassa merkitys, diskurssin propositionaalinen sisältö, välittyy. (Ibid, 16.) "/.../ language is itself the process by which private experience is made public" (Ibid, 19).

Diskurssin merkityksen dialektiikka

Lauseen merkitys on riippuvainen joko puhujan intentiosta tai lauseen itsensä merkityksestä. Puhujan intentio, ilmaisijan merkitys on lauseen merkityksen subjektiivinen puoli, ilmaisutapa, lauseen propositionaalinen sisältö on lauseen objektiivinen merkitys. Diskurssin objektiivinen merkitys tarkoittaa sitä, mitä diskurssilla ilmaistaan, toisaalta sitä mihin diskurssi viittaa. Edellistä Ricoeur kutsuu diskurssin mieleksi tai sisällöksi (sense), jälkimmäistä viittaussuhteeksi (reference). (Ibid, 19.)

Semiotiikan ja semantiikan ero on ilmeinen diskurssin merkitystä tarkasteltaessa. Merkki viittaa ainoastaan kielisysteemin sisäiseen toiseen merkkiin, lause viittaa itsensä 'ulkopuolelle', kielisysteemin ulkopuolelle. Diskurssin mieli on diskurssin sisäinen merkitys: se syntyy lauseen identifikaatiosta ja predikaatiosta. Diskurssin viittaussuhde suhteuttaa kielen sen maailman, ympäristön kanssa, jossa se toimii. Kielellä on viittaussuhde ainoastaan silloin, kun sitä käytetään eli lause viittaa johonkin silloin, kun sitä käytetään tietyssä tilanteessa, tapahtumassa. Toisaalta puhuja viittaa johonkin käyttäessään sanoja kokemuksensa ilmaisemiseksi. (Ibid, 19-20.) "That someone refers to something at a certain time is an event, a speech event" (Ibid, 20). Puhetapahtumaa määrittää lauseen sisäinen struktuuri: merkitys syntyy lauseen identifikaation ja predikaation synteestistä, jossa diskurssin mieli on riippuvainen myös puhujan intentiosta (Ricoeur 1976, 20).

Diskurssin merkityksen, sen mielen ja viittaussuhteen, dialektiikka suhteuttaa kielen sen kanssa, miten asiat maailmassa ovat.

Language is not a world of its own. It is not even a world. But because we are in the world, because we are affected by situations, and because we orient ourselves comprehensively in those situations, we have something to say, we have experience to bring to language. (Ibid, 20-21.)

Kokemus on kielen "viittaussuhteen ontologinen edellytys" (Ibid,21). Ihminen tunnistaa kokemuksen avulla sen, mitä hän olettaa olevan olemassa ja jonka hän sitten nimeää eli käyttää kieltä. Kieli viittaa siten johonkin, jonka ihminen olettaa olevan olemassa. Se heijastaa oletusta, että olemassaolevat asiat voidaan tunnistaa. Tämä johtuu siitä, että ihmisellä on jotakin sanottavaa kokemuksistaan kielen avulla, joka viittaa siihen, miten asiat maailmassa ovat sen lisäksi, mitä lause sinällään merkitsee. (Ibid, 21.)

Semantiikka on teoria, joka yhdistää lauseen sisäisen struktuurin synnyttämän merkityksen ja sen mihin lause viittaa. Lauseen viittaussuhdetta Ricoeur kutsuu lauseen "transsendentiksi intentioksi". Jopa ilmaisijan merkitys, puhujan intentio on osa diskurssin sisäistä struktuuria. Diskurssi viittaa samalla ilmaisijaansa että maailmaan, kielen sinänsä ulkopuoliseen todellisuuteen. "Discourse in action and in use refers backwards and forwards, to a speaker and a world." (Ricoeur 1976, 22.)

2. Teksti

Hermeneutiikka painottuu tekstien tulkintaan. Kirjoitettu kieli ilmaisee jotakin sellaista, mikä puhekielessä on vasta alullaan. Kirjoituksessa merkitys irtaantuu kielen tapahtumasta. Teksti on siten semanttisesti autonominen, mutta kuitenkin yhä riippuvainen kielen tapahtuman ja merkityksen dialektiikasta. "Writing is the full manifestation of discourse." (Ibid, 25-6.)

Tekstin kommunikaatiojärjestelmä

Tekstin kommunikaatiojärjestelmässä tapahtuu muutoksia puhekielen vastaavaan järjestelmään nähden. Ricoeur jakaa Roman Jakobsonia mukaillen tekstin kommunikaatiojärjestelmän seuraavasti: (Ibid, 26.) sanoman fiksaatio, sanoma ja lähettäjä, sanoma ja vastaanottaja, sanoma ja koodi sekä sanoma ja viittaussuhde (Valdés 1991, 6).

Ilmeisin puheen ja kirjoittamisen välinen ero on se, että edellinen puhutaan, jälkimmäinen kirjoitetaan eli fiksataan (fixation) johonkin materiaaliin. Kirjoittamalla ei fiksata kieltä sellaisenaan, kielisysteemiä, koska sillä ei ole temporaalista perustaa. Diskurssi sen sijaan tapahtuu ja katoaa, mutta kirjoittamalla ei tallenneta itse tapahtumaa, vaan merkitys: se mitä maailmasta koetaan. (Ricoeur 1976, 26-7.) "Writing may

rescue the instance of discourse because what writing actually does fix is not the event of speaking but the 'said' of speaking /.../" (Ibid, 27).

Toisaalta kirjoittaminen eroaa puheesta myös siten, että se on jotakin muutakin kuin puhutun kielen tallentamista. Kirjoittamalla voidaan ilmaista ajatuksia suoraan siten, ettei puhe toimi ajatuksien välittäjänä. (Ricoeur 1976, 28.)

Kommunikaatiojärjestelmässä puheen ja kirjoittamisen interlokutionaarinen tilanne on erilainen, koska dialoginen tilanne muuttuu: puhumisen ja kuuntelemisen tilanne on erilainen kirjoittamiseen ja lukemiseen verrattuna. Puheessa puhujan intentio ja diskurssin merkitys eivät juuri eroa toisistaan ja sanoma ymmärretään välittömästi. Tekstin tasolla sanoma on riippumaton sen lähettäjän läsnäolosta. Tekstin merkitys ja kirjailijan intentio ovat erillisiä johtuen temporaalisesta dialogin puutteesta, jolloin teksti on semanttisesti autonominen. (Ibid, 29.) "What the text means now matters more than what the author meant when he wrote it" (Ricoeur 1976, 30).

Tekstin semanttinen autonomia ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kirjailijan intentio olisi tekstin tulkinnan kannalta merkityksetön, sillä diskurssi on kielen tapahtuman ja merkityksen dialektiikkaa. Tuon dialektiikan väheksyminen merkitsee tulkinnassa virhepäätelmien syntymistä. W.K. Wimsattin termi "intentionaalinen virhepäätelmä" tarkoittaa sitä, että kirjailijan intentio painottuu liiaksi tekstin tulkinnassa. Ricoeur kutsuu "absoluuttisen tekstin virhepäätelmäksi" sellaista tekstin tulkintaa, jossa kirjailijan intentiot jätetään kokonaan huomiotta. (Ibid, 30.)

If the intentional fallacy overlooks the semantic autonomy of the text, the opposite fallacy forgets that a text remains a discourse told by somebody, said by someone to someone else about something (Ibid, 30).

Tekstin semanttisesta autonomiasta johtuen kielen tapahtuma ja merkitys ovat dialektisessa suhteessa toisiinsa. Kirjailijan intentio on tekstiin kuuluva ulottuvuus. Hänen intentiollaan ja tekstin merkityksellä on dialektinen suhde. (Ibid, 30.)

Puheen diskurssi määräytyy dialogisessa tilanteessa. Toisin sanoen puheen vastaanottajien joukko on määrätty. Tekstin vastaanottaja voi olla periaatteessa kuka tahansa, mutta todellisuudessa lukeminen on sosiaalinen ilmiö, johon liittyy rajoitteita. Siten teksti itse luo lukijansa. Sen vastaanottaminen on toisaalta universaalia, toisaalta sattumanvaraista. Kuitenkin, ilman lukijaa, tekstillä ei ole merkitystä. Merkitys on lukijan ja siten myös tulkinnan kannalta avoin. Tekstin semanttinen autonomia ja lukijan

merkitys, se kuinka lukija tekstin merkityksen omaksuu, ovat dialektisessa suhteessa toisiinsa. Tästä suhteesta syntyy tulkinta. (Ricoeur 1976, 31-2.)

The right of the reader and the right of the text converge in an important struggle that generates the whole dynamic of interpretation. Hermeneutics begins where dialogue ends. (Ibid, 32.)

Kirjailija on ammattimies, "käsityöläinen", joka käyttää kirjoittamisen konventioita työnsä sääntöinä (Valdés 1991, 7). Genre on tuotannollinen keino, kirjoittamisen koodi, diskurssin tuottamiseksi, jonka avulla kirjailija synnyttää lausetta laajemman entiteetin, teoksen. Teoksen komposition kannalta puheen ja kirjoittamisen eroavaisuus ei ole oleellista. Kompositio on riippuvainen kirjailijan ammatillisesta kyvykkyydestä, käsityöläis- taidosta. (Ricoeur 1976, 32-3.) "The author here is not only the speaker, but also the maker of this work, which is his work" (Ibid, 33).

Kieli ja koodi ovat kirjailijan 'työkaluja', joita hän soveltaa muokatakseen materiaan diskurssiksi. Diskurssi on käsityöläistaidon tuloksena syntyvä tuote; teksti materiaasta muokattu, kirjoitettu diskurssi. "There is production when a form is applied to some matter in order to shape it." (Ibid, 33.)

Sisäisen merkityksensä lisäksi diskurssi viittaa itsensä ulkopuolisiin asioihin eli sillä on viittaussuhde todellisuuden kanssa. Puhekielen diskurssi viittaa johonkin asiaan sellaisessa tilanteessa, jossa puhuja, sen vastaanottaja ja asia, johon viitataan ovat läsnä. Toisaalta se mihin viitataan, voidaan osoittaa "ostensiivisten indikaattoreiden" avulla. Näitä ovat demonstratiivipronominit, adverbit ja verbien aikamuodot. Lisäksi se mihin viitataan, voidaan kuvailla niin ehdottomasti, että kohde voidaan tunnistaa. Ostensiiviset indikaattorit ja määrätty kuvaileminen toimivat samaan tapaan kirjoitetussa diskurssissa. (Ricoeur 1976, 34-5.)

Puheen diskurssi on aina demonstratiivista; se on riippuvainen dialogisesta tilanteesta toisin kuin teksti, jonka viittaussuhde ei ole riippuvainen dialogisen tilanteen rajoitteista. Dialogi tapahtuu "tässä ja nyt"; se on paikan ja ajan suhteen määrätty. Jotkut tekstit rakentavat itselleen puuttuvan dialogisen tilanteen. Todellisuuden kuvaukset, kirjeet, matkakertomukset ja päiväkirjat rakentavat lukijoilleen havainnollisen viittaussuhteen siten, että niitä lukiessaan lukija ikäänkuin kokisi ne tässä ja nyt. Tämä johtuu siitä, - että asioiden tunnistaminen, identifikaatio ei ole yksittäistä: ajan ja paikan verkosto, kokemusympäristömme, on kollektiivinen. (Ibid, 35.) "Thanks to writing, man and only man has a world and not just a situation" (Ibid, 36).

Koska tekstin viittaussuhde ei ole riippuvainen dialogisesta tilanteesta, niin kaikki se mikä on olemassa, todellisuus, on tekstin luoma viittaussuhteiden verkosto.

In the same manner that text frees its meaning from the tutelage of the mental intention, it frees its reference from the limits of situational reference. (Ricoeur 1976, 36.)

Toisaalta on tekstejä, joilla ei tunnu olevan ostensiivista tai kuvailevaa viittaussuhdetta lainkaan eli ne eivät rakenna dialogista tilannetta. Esimerkkinä Ricoeur mainitsee fiktiivisen kerronnan, joka sulkee ajan kerronnan tai tekstin sisäiseksi ilmiöksi. Diskurssi kuitenkin aina viittaa johonkin, muuten teksti olisi kirjailijasta ja lukijasta riippumaton entiteetti. (Ibid, 36.) "In one manner or another, poetic texts speak about the world. But not in a descriptive way." (Ibid, 37.) Tosin harvoja poikkeuksia on olemassa: Ricoeurin mukaan Mallarmen runous on esimerkki absoluuttisesta tekstistä (Ibid, 36).

Tekstin, joka ei rakenna dialogista tilannetta, viittaussuhde on 'vihjaileva' (divided, split). Tämä tarkoittaa, että teksti viittaa sellaisiin asioihin, joita ei voi suoraan kuvata, vaan niihin voi viitata ainoastaan metaforien ja symbolien avulla. Teksti, joka ei rajoitu dialogiseen tilanteeseen, voi laajentaa ihmisen eksistentiaalista kokemusta, tietoa todellisuudesta. (Ibid, 37.)

Apropriaation ja distansiaation dialektiikka

Kirjoittamisen ja lukemisen suhde on erilainen verrattuna puhujan ja kuulijan suhteeseen niin kertojan kuin sanoman vastaanottamisenkin osalta: lukija ei osallistu kertojan kanssa dialogiin. Lisäksi lukija voi olla potentiaalisesti kuka tahansa. Tämän mahdollisuuden konkretisaatio on todellinen lukija, joka omaksuu (appropriates) tekstin merkityksen. (Ricoeur 1982, 182.) Tekstin tulkinta syntyy tekstin distansiaation (distanciation) ja lukijan apropriaation (appropriation) dialektisesta suhteesta (Valdés 1991, 8).

Distansiaation käsitteelle on ominaista neljä piirrettä. Puheen diskurssi rajoittuu siihen tilanteeseen, jossa se ilmaistaan. Tekstiltä tuo tilanne puuttuu. Teksti erottaa ilmaisun merkityksen kielen tapahtumasta. Merkitys kirjoitetaan, fiksataan, diskurssiksi. Toiseksi se tarkoittaa sitä, että merkitys eroaa kertojan intentioista. Kolmanneksi distansiaatio tarkoittaa tekstin etäntymistä vastaanottajastaan siten, että lukija ei ole dialogisessa suhteessa kertojan kanssa. Tekstin vastaanottaja voi olla kuka tahansa, koska teksti katkaisee siteensä siihen aikaan ja paikkaan nähden, jolloin se kirjoitettiin. Näin ollen se voidaan vastaanottaa lukemattomia kertoja. Neljänneksi distansiaatio tarkoittaa tekstin

vapautumista ostensiivisen viittaussuhteen rajoituksista; sillä on ulottuvuus, jonka selvittämiseksi tarvitaan tulkintaa. (Ricoeur 1982, 13-14.)

Apropriaatio on tekstin semanttisen autonomian vastine. Se tarkoittaa sellaisen asian omaksumista, joka on lukijalle alunperin vierasta. (Ricoeur 1976, 43.) Tekstin semanttinen autonomia eli tekstin merkityksen objektivointi toimii välittäjänä kirjoittajan ja lukijan välillä, kun lukija omaksuu tekstin merkityksen lukemistapahtumassa. Apropraaatio aktuaalistaa tekstin merkityksen. (Ricoeur 1982, 185.)

Tekstin ja lukemistapahtuman välillä oleva etäännyttävä aika ja paikka vieraannuttaa tekstiä. Tuntemattomuus (otherness) tekee vieraaksi kokonaisen kulttuurin, jota ihmisellä on kuitenkin tarve ymmärtää. Distansiaatio vastaa ihmisen tarvetta ymmärtää ja ylittää se, mikä on hänelle tuntematonta. Apropraaation avulla tekstin merkitys pelastuu vieraantumiselta. (Ricoeur 1976, 43-44.) Tulkinnan tehtävä on aktuaalistaa tekstin merkitys kunkin hetkiselälle lukijalleen (Ricoeur 1982, 185).

Interpretation, philosophically understood, is nothing else than an attempt to make estrangement and distanciation productive (Ricoeur 1976, 44).

3. Metaforan ja symbolin teoriaa

Kaunokirjallisuudelle on ominaista, että teoksen merkitys (signification) ei ole kirjaimellinen: sillä on lisämerkitys (surplus of meaning). Ricoeuria kiinnostaa onko lisämerkitys osa teoksen merkitystä vai onko se teoksen merkityksen suhteen "ulkopuolinen, ei-tiedollinen ja emotionaalinen tekijä". (Ricoeur 1976, 45.)

Metafora on hänen mukaansa teoksen kognitiivisen statuksen kriteeri. Se täydentää diskurssin merkityksen teoriaa, mutta ei täysin, koska sen rakenne on semanttinen: diskurssin merkitys ulottuu sanojen ulkopuolle. Symbolin rakenne on myös semanttinen, mutta toisaalta sillä on merkitys, joka on sanoista riippumaton. Symboliin liittyvä lisämerkitys on siten myös ei-semanttinen. (Ricoeur 1976, 45-46.)

Metafora

Kaunokirjallisuus eroaa muusta kirjallisuudesta siinä, että sillä on eksplisiittisen merkityksen lisäksi implisiittinen kuten metaforassa. Loogisen positivismin käsitteistössä jako eksplisiittiseen ja implisiittiseen merkitykseen tarkoittaa sitä, että kielellä on joko

kognitiivinen tai emotiivinen status. Kirjallisuuskritiikkiin positivistinen erottelu vaikutti siten, että sanalla on denotaatio tai konnotaatio. Edellisellä on tiedollinen arvo, jälkimmäisellä ei. Tämän vuoksi tekstin vertauskuvallinen merkitys ei ole kognitiivisesti merkittävä. (Ibid, 46.)

Loogisen positivismin vaikutuksen vastapainoksi Ricoeur esittelee sellaisen metaforan teorian, jossa kirjaimellinen ja vertauskuvallinen merkitys - se mitä metafora ilmaisee ja mihin se viittaa - on metaforan kokonaismerkityksen sisäinen suhde. Hän perustaa teoriansa antiikin retoriikkaan kuitenkin siten, että hän siirtyy sanan semantiikasta lauseen semantiikkaan metaforan merkitystä määriteltäessä. (Ibid, 47.)

Antiikin retoriikan metaforan teoriasta Ricoeur näkee oleelliseksi seuraavat väittämät:

1. Metafora on trooppi (trope) eli kielikuva jonkin asian nimeämiseen.
2. Metafora laajentaa nimeämänsä asian merkitystä, koska se poikkeaa kirjaimellisesta merkityksestä.
3. Poikkeamisen syy on verrattavien asioiden samankaltaisuus.
4. Verrattavien asioiden samankaltaisuudesta johtuen metafora asettaa sanan vertauskuvallisen merkityksen kirjaimellisen merkityksen tilalle, vaikka kirjaimellinen merkitys olisi yhtä hyvin ollut käytettävissä.
5. Edellisestä johtuen metafora ei ole semanttinen uudistus, koska sanan kirjaimellinen merkitys voidaan palauttaa.
6. Koska metafora ei ole semanttinen innovaatio, se ei myöskään kerro mitään uutta todellisuudesta. Tästä johtuen metaforalla ei ole kognitiivista statusta. (Ricoeur 1976, 48-49.)

Ricoeurin mukaan metafora ei kuitenkaan nimeä jotakin siten, että sanan merkitys vaihtuu toiseksi. Merkitys syntyy lauseen sanojen yhteisvaikutuksesta, ilmaisusta. Siksi metafora syntyy predikaatiosta eikä nimeämisestä. Sanat eivät synnytä metaforaa, vaan niiden välinen jännite, yhteisvaikutus. Tämän vuoksi ei pidä puhua sanojen metaforisesta käytöstä, vaan metaforisesta ilmaisutavasta. (Ibid, 49-50.) "The metaphor is the result of the tension between two terms in a metaphorical utterance" (Ibid, 50).

Todellisuudessa metaforisen ilmauksen jännite syntyy kahden vastakkaisen tulkinnan konfliktista, sillä sanat sinällään eivät ole jännitteessä keskenään. Konflikti on seurausta siitä, että ilmaus yritetään tulkita kirjaimellisesti, mikä on kuitenkin mieletöntä kontekstin kannalta. Ilmaus on yritettävä tulkita toisin, jotta se olisi kontekstin kannalta

mielekäs, jolloin merkitys laajenee. Kirjaimellinen tulkinta on siis metaforisen tulkinnan edellytys. (Ibid, 50.)

/.../ taking into account the lexical values of the words in a metaphorical utterance, we can only make sense /.../ by submitting the words in question to a kind of work of meaning /.../ (Ibid, 50-51).

Metaforassa verrattavien asioiden samankaltaisuus ei tarkoita sitä, että ilmaisun kielikuva (image) kätkisi jotakin kirjailijan ideoista, vaan se aiheutuu kahden ristiriitaisen idean vertaamisesta. Samankaltaisuus merkitsee siis sitä, että yhdistellään asioita, jotka eivät kuulu yhteen, jolloin metafora luo uusia merkityksiä. Klassisessa retoriikassa kielikuva syntyy sanaa vaihtamalla. Ricoeurin mukaan "elävä metafora" syntyy lauseen kirjaimellisen ja metaforisen tulkinnan jännitteestä. Tämä synnyttää uuden merkityksen eli metafora on semanttinen innovaatio, uudistus kielisysteemin suhteen. Se syntyy epätavallisen predikaation tuloksena. (Ibid, 51-2.)

Koska metafora on semanttinen innovaatio, se luo itse merkityksensä eikä sen merkitystä voida palauttaa kirjaimelliseksi merkitykseksi. Ajan mittaan metafora kuitenkin kuluu; se menettää tehonsa eli siitä tulee "kuollut". Tällöin on kyseessä klassisen retoriikan tarkoittama trooppi. Elävä metafora ei ole pelkkä ilmaisutapaan liittyvä tehokeino, vaan se luo uuden merkityksen. Näin ollen metaforalla on kognitiivinen status. (Ibid, 52-3.) "A metaphor, in short, tells us something new about reality" (Ibid, 53).

Symboli

Symbolin kaksoismerkityksestä johtuen yleistä symbolin teoriaa on vaikea luoda. Ensiksi, symbolin käsite yhdistää kaksi diskurssin ulottuvuutta, joista toista voidaan käsitellä lingvistisin keinoin, toista ei. Toisin sanoen symbolissa on jotakin semanttista, toisaalta ei. Symbolin lingvistinen ominaisuus mahdollistaa teorian luomisen, joka selittää symbolin struktuurin merkityksen avulla. Tämä on symbolin semanttinen teoria, jonka mukaan symboli sisältää kaksoismerkityksen. Toisaalta symbolin lingvistiset ominaisuudet voidaan katsoa johtuvan jostakin muusta: psykoanalyysissä symbolit yhdistetään esimerkiksi uniin, jotka ilmaisevat psyykkisiä konflikteja symbolien avulla; kirjallisuuskritiikissä symbolit ymmärretään kuviksi runossa, runoilijan tuotannossa tai kulttuurille ja ihmiskunnalle kollektiivisiksi arkkityypeiksi; uskontotieteessä symboli

tarkoittaa käsitettä, jonka kautta transsendenssi ilmenee: esimerkiksi puu viittaakin johonkin, joka saa ilmauksensa puun kautta. (Ibid, 53-54.)

Semanttinen symboli

Metaforan merkitysten suhde, kirjaimellisen ja vertauskuvallisen, auttaa semanttisen symbolin tunnistamiseksi, sillä symboli toimii siten, että se luo lisämerkityksen. Vastaavasti, kuten metaforaa tulkittaessa, lauseen kirjaimellisen merkityksen tulkinta toimii edellytyksenä sille, että lauseen symbolinen merkitys, lisämerkitys, voidaan havaita. Symbolin tulkitsija ei todellisuudessa kuitenkaan havainnoi kahta eri merkitystä, kirjaimellista ja symbolista, vaan hän siirtyy yhdeltä kielen tasolta toiselle: hän assimiloii, ymmärtää symbolisen merkityksen kirjaimellisen merkityksen kautta. (Ricoeur 1976, 54-5.) "The primary signification gives the secondary signification, in effect, as the meaning of meaning" (Ibid, 55). Symbolin lisämerkitys erottaa symbolin allegoriasta, joka on retorinen ja didaktinen tehokeino. Se ei yleensä sisällä symbolista informaatiota. (Ibid, 56.)

Kuten metaforan tapauksessa, symbolissa verrattavien asioiden samankaltaisuus luo uusia merkityksiä ja kertoo jotakin uutta todellisuudesta. Symbolissa tuo suhde ei ole yhtä looginen kuin metaforassa: metaforassa asioiden välinen samankaltaisuus havaitaan, symbolin ollessa kyseessä tulkitsija assimiloii sen. Lisäksi tulkitsija assimiloii vieläpä itsensä asioiden kanssa. (Ibid, 56.) Ricoeur tarkoittaa tässä, että symboli yhdistää ilmiömaailman ja ihmisen ajattelun sekä sen, mitä inhimilliseen kokemukseen, kokemusmaailmaan kuuluu.

Ei-semanttinen symboli

Symbolissa on jotakin sellaista, jota vastaavuus metaforan kanssa ei riitä selittämään. Symboli liittyy sillä tavoin ihmisen kokemukseen maailmasta, ettei lingvistinen tai semanttinen käsitteistö enää riitä sitä selittämään täydellisesti. Sen määrittämiseksi tarvitaan useamman tieteenalan käsitteistöä. (Ibid, 57-58.)

Psykoanalyttisten tutkimusten perusteella voidaan käsittää miksei metaforan teorian avulla täysin voida symbolia määrittää: metaforan synnyttää järki, symboli liittyy sen

lisäksi inhimilliseen eksistentialiseen kokemukseen. Tämä on todiste siitä, että kirjallisuus ei ole pelkästään mielikuvituksen tuotetta.

Metaphor occurs in the already purified universe of *logos*, while the symbol hesitates on the dividing line between *bios* and *logos*. It testifies to the primordial rootedness of Discourse in Life. (Ibid, 59.)

Runokieli on "vapaata" kieltä siinä mielessä, että se ei ole riippuvainen tietyistä leksikaalisista, lause- ja tyyliopillisista säännönmukaisuuksista. Se on vapaata kieltä verrattuna esimerkiksi tieteen kieleen, joka on riippuvainen tosiasioista ja loogisista säännönmukaisuuksista. Runo luo hypoteettisen maailman; se synnyttää tapaluokan (mood), jonka se itse luo ja ilmaisee. Tapaluokka on täsmälleen yhtenevä niiden symbolien kanssa, jotka runo itsessään ilmaisee. Tässä mielessä runokieli on vapaata, toisaalta "rajoitettua" kieltä: runo rajoittuu siihen hypoteettiseen maailmaan, jonka se itse luo. (Ibid, 59-60.)

Runo ilmaisee todellisuudesta jotakin uutta. Lisäksi se hahmottaa uudelleen sitä maailmaa, jossa ihminen elää ja heijastelee ihmisen käsityksiä siitä. Runon ilmaisema tapaluokka syntyy siitä, kuinka ihminen kokee olemassaolonsa maailmassa, ymmärtää ja tulkitsee sen. Runon diskurssi syntyy tarpeesta käsittää maailma totunnaisesta poiketen. Tässä mielessä myös runoilija on vapaa.

/.../ the poet's speech is freed from the ordinary vision of the world only because he makes himself free for the new being which he has to bring to language. (Ricoeur 1976, 60.)

Diskurssi liittyy ihmisen kokemukseen myös siinä, kuinka hän käsittää tai on käsittänyt "Pyhän" ilmenemisen: se on ihmiseen vaikuttava voima tai mahti. Inhimillinen kokemus saa symbolisia ja myyttisiä ilmauksia, joita ei voi selittää pelkästään järjen avulla: lingvistiikka ei riitä symbolin tulkitsemiseen. Pyhän ilmenemismuodolla voi olla struktuuri, mutta se ei ole kielestä riippuvainen: Pyhä voi yhtä hyvin ilmetä kivessä ihmiseen vaikuttavana voimana. (Ibid, 60-1.)

Pyhän kokemukselle on ominaista kielestä riippumattomuus, josta todistavat myös myytti ja riitti. Ne ovat loogisessa vastaavuussuhteessa toisiinsa siten, että myytti ilmaisee maailman järjestyksen ja riitti ihmisen uskonnollisen näkemyksen siitä. Pyhä maailmanjärjestys, universumi, ulottaa pyhyytensä kaikkialle. Sen voi nähdä esimerkiksi elämän uudelleen syntymisessä keväällä. Symboli on sidoksissa universumin perusaineksiin -taivaaseen, maahan, ilmaan ja veteen - ja ne saavat ilmauksensa kielessä ainoastaan, kun universumin elementtejä havaitaan. Tämä kielestä riippumattomuus erottaa

symbolin metaforasta. "The latter [metaphor] is a free invention of discourse; the former [symbol] is bound to the cosmos." (Ibid, 61.)

Koska symboli on sidoksissa universumiin, kyky kertoa perustuu universumin kykyyn ilmaista itseään. Merkitys seuraa silloin sitä, kuinka universumi rakentuu. Ricoeur tarkoittaa, että maailmassa toimii vastaavuuksien laki: maan ja taivaan avioliitto vastaa miehen ja naisen liittoa, viljelyskelpoinen maa naisen sukupuolielintä, siemenneste kylvösiemeniä jne. (Ricoeur 1976, 62.)

Universumin ja sen todellisuuden, jossa ihminen elää, väliset vastaavuudet sitovat diskurssin universumiin tai kosmokseen. Vastaavuudet ilmenevät vain diskursiivisin keinoin, sillä myytti täyttyy kertoa ja riitti 'näytellä' ennen kuin universumista mitään ilmenee. Toisin sanoen mitään ei ilmene, ennen kuin joku tulkitsee symbolin. (Ibid, 62-3.) "The sacred of nature reveals itself in saying itself symbolically" (Ibid, 63). Symboli toimii vasta, kun sen struktuuria tulkitaan. Kuitenkin symboli tuo ihmisen kokemuspiiriin jotakin sellaista, mitä kielen avulla ei täysin voida ilmaista. (Ibid, 62-63.)

Metaforan symbolisoituminen

Edellä kävi ilmi, että metafora on semanttinen innovaatio, mikä merkitsee sitä, että metafora on oikeastaan olemassa vain sillä hetkellä, kun se keksitään. Tästä johtuen metaforalla ei ole statusta kielisysteemissä, vaan se on ennen kaikkea diskurssin tapahtuma. Kun se saa statuksen systeemissä, se kuluu ja lopulta kuolee. (Ibid, 63-4.) "It first becomes a trivial, then a dead metaphor" (Ibid, 64). Symboli sen sijaan on sidottu kosmokseen: sillä on status systeemissä. Mutta se ei ole tapahtuma kielessä, siksi se ei kulu, vaan muuttaa vain muotoansa. (Ibid, 64.)

Metafora lähenee symbolia siten, että se synnyttää toisten metaforien kanssa toisiinsa vaikuttavien merkitysten sarjan. Metafora ei ole silloin riippuvainen kielen tapahtumasta, koska merkityksistä syntyy verkosto. Ricoeur mainitsee esimerkkinä heprealaisen nimistön Jumalasta: "/.../ God is called King, Father, Husband, Lord, Shepherd, and Judge as well as Rock, Fortress, Redeemer, and Suffering Servant." (Ibid, 64.)

Metaforien verkostolla on kantametafora (root metaphor), joka kokoaa yhteen muut metaforat. Tämä mahdollistaa lukemattoman määrän tulkintoja käsitteellisellä tasolla. Verkosto lähentää metaforaa symboliin: metaforisen tason lisäksi havaitaan symbolinen

taso. "/.../ a network that serves as a junction between the symbolic level with its slow evolution and the more volatile metaphorical level." (Ibid, 64.)

Metafora symboloituu myös siten, että se kuvaa koko runon ideaa tai se on hallitseva kielikuva runoilijan kuvastossa. Lisäksi se voi olla jollekin yhteisölle tai kulttuurille tyypillinen kielikuva, jolloin metafora saa symbolisen merkityksen. Jotkut metaforat jopa esiintyvät kaikkialla maailmassa, jolloin ne ovat arkkityyppejä. (Ricoeur 1976, 65.)

Lisäksi metafora symboloituu siten, että se on ideaalinen esikuva, malli, jollekin asialle. Mallit voidaan jakaa pienoisi-, analogisiksi ja teoreettisiksi malleiksi. Pienois-malli esittää jonkin asian pienoiskoossa, analoginen malli kaavakuvana. Teoreettiset mallit ovat kuviteltuja objekteja, joiden ominaisuudet vastaavat todellisuuden ominaisuuksia. Todellisuuden kuvaaminen kuviteltujen objektien avustuksella merkitsee uudenlaista tapaa hahmottaa maailmaa. Mallit ovat siis instrumentteja fiktion luomiseksi. Samaan tapaan toimii metafora: sen lisäksi, että se luo merkityksen, se kertoo todellisuudesta jotakin uutta. Tieteellisen ja runokielen yhtäläisyys onkin juuri siinä, että molemmat kuvaavat todellisuutta uudella tapaa luopumalla totunnaisesta näkemyksestä ja kielestä, jolloin todellisuudesta näyttyy jotakin uutta. (Ibid, 66-7.) "In doing this both poetic and scientific language aim at a reality more real than appearances" (Ibid, 67).

Metaforan luoman merkityksen struktuuri rakentuu sisällön ja viittaussuhteen dialektiikasta vastaavasti kuten diskurssin merkitys. Merkityksen sisällöllinen osuus pyrkii kertomaan millaisia asiat ovat. Viittaussuhde puolestaan viittaa mahdollisiin asioihin todellisuudessa. Näin ymmärrettyinä diskurssiin sisältyy sanoma, joka voidaan tunnistaa, sekä intentio, joka kertoo todellisuudesta jotakin. (Ibid, 66.)

Metafora kuvailee todellisuutta uudella tapaa siten, että se yhdistää asioiden erilaisuuden ja samankaltaisuuden. Se kertoo millaisia asiat ovat. Ilmaisutavassa syntyy tällöin jännite, koska ilmaisun kirjaimellinen tulkinta ei riitä, jolloin todellisuus ja totuus hahmottuu uudella tapaa, koska tavanomainen näkemys todellisuudesta ja totuudesta ei enää riitä ilmauksen tulkitsemiseksi. "The eclipse of the objective, manipulable world thus makes way for the revelation of a new dimension of reality and truth." (Ibid, 68.)

4. Tulkintateoria

Teksti tai teos on kirjoitettu diskurssi. Diskurssi rakentuu kielen tapahtuman ja merkityksen dialektiikasta. Vastaava dialektinen rakenne on nähtävissä lukemistapah- tumassa, joka on ymmärtämisen (understanding) ja selittämisen (explanation) dialektiikkaa. (Ricoeur 1976, 71.)

.../ understanding is to reading what the event of discourse is to the utterance of discourse and that explanation is to reading what the verbal and textual autonomy is to the objective meaning of discourse (Ibid, 71-2).

Toisin sanoen ymmärtämisen ja selittämisen suhde on vastaava kuin diskurssin sisäisen rakenteen dialektiikka.

Puheessa kielen tapahtuman ja merkityksen dialektiikka on implisiittinen; vastaavasti selittäminen ja ymmärtäminen ovat vaikeasti erotettavista toisistaan, koska ne tapahtuvat osin samanaikaisesti. Puheen päämääränä on ymmärtämisen aikaan saaminen, mutta se ei tapahdu ilman selittämistä.

We explain something to someone else in order that he can understand. And what he has understood, he can in turn explain to a third party. (Ibid, 72.)

Ricoeur olettaa, että selittäminen on toimintaa, jossa kokonaisuuden osia selitetään. Ymmärtäminen tarkoittaa sitä, että osat tajutaan kokonaisuudesta käsin. Romanttiset hermeneutikot käsittävät selittämisen ja ymmärtämisen dualistisena vastakkainasetteluna. Selittämistä sovelletaan luonnontieteissä, ymmärtämistä puolestaan humanistisissa tieteissä. Tällainen kahtiajako on sekä tieto-opillinen että ontologinen; siinä asetetaan vastakkain kaksi metodologiaa. Seurauksena tästä on se, että tulkinta on vain eräs ymmärtämisen tapa, koska tapahtuman ja merkityksen dialektiikka jätetään huomiotta. (Ibid, 72-73.)

Ricoeur kuitenkin painottaa, että tulkinta ei ole vain ymmärtämisen tapa, vaan se on selittämisen ja ymmärtämisen dialektiikkaa. Hän perustelee asiaa sillä, että diskurssi on kielen tapahtuma, jolla on merkitys. Puheen ymmärtäminen, sen ilmaisijan ja ilmaisutavan merkityksen ymmärtäminen, on kehämäinen prosessi, jossa ymmärtäminen kohdistuu diskurssin intentioon, 'sanomaan', selittäminen enemmänkin tekstin rakenteeseen. Kuitenkaan selittämistä ja ymmärtämistä ei voi täysin erottaa toisistaan, koska ilmaisijan intentiot ja ilmaisutavan merkitys ovat dialektisessa suhteessa. Vastaa- vasti lukemistapah- tumassa selittäminen ja ymmärtäminen ovat dialektisessa suhteessa. Tuosta dialektiikasta syntyy tulkinta. (Ibid, 73-74.)

Tulkinnan dialektiikka

Selittämisen ja ymmärtämisen dialektiikka on liikettä ymmärtämisestä (understanding) selittämiseen ja selittämisestä uuteen ymmärrykseen (comprehension). Aluksi tekstin merkitys tajutaan kokonaisuutena, jolloin sen ymmärtäminen on pelkkä arvaus tai oletamus (guess). Selittämisen avulla tekstin ymmärtäminen kasvaa kunnes apropriaatio tapahtuu ja ymmärtäminen jalostuu. (Ibid, 74-75.)

Tekstin merkityksen ymmärtäminen on aluksi oletamus tekstin semanttisesta autonomiasta johtuen: "/.../ we have to guess the meaning of the text because the author's intention is beyond our reach" (Ibid, 75). Ricoeur ei tarkoita, että kirjailijan intentiot tulisi jättää huomiotta, parhaassa tapauksessa ne kuuluvat tekstiin itseensä, vaan sitä että tekstin merkitys on enemmän kuin kirjailijan intentio. Merkitys "ylittää" tuon intention. Merkityksen arvaamisessa tapahtuu virheitä ja on jopa välttämätöntä tehdä niin, koska metodia oikein arvaamisen suhteen ei ole olemassa. (Ibid, 75-6.) Ricoeur viittaa E.D.Hirschiin, jonka mukaan tekstin merkityksen ymmärtäminen on aluksi arvaus, koska se on välittömästi syntyvä näkemys (insight) eikä metodi. Tekstin tulkinta on sekä hypoteettista että kriittistä. Kriittinen asennoituminen alkaa kuitenkin vasta hypoteesien testaamisesta. (Hirsch 1967, 203-4.) Toisin sanoen on mahdollista perustella sitä näkemystä joka syntyy (Ricoeur 1976, 76).

Ricoeur perustelee seuraavasti: 1. Tekstin merkitys syntyy kokonaisuudesta, teoksesta, joka on enemmän kuin lauseidensa summa: "It is a cumulative, holistic process" (Ibid, 76). Teksti on moniselitteinen, mikä ei synny pelkästään sanojen tai lauseiden monimerkityksellisyydestä. Tekstikokonaisuus on eritasoisten aiheiden (topics) kokoelma, josta johtuen sen rakenne on "stereoskooppinen". Kokonaisuuden tunnistaminen on kehämäinen prosessi siinä mielessä, että osien tunnistaminen edellyttää näkemystä kokonaisuudesta. Toisaalta osia selittämällä selitetään kokonaisuutta. Mitkä osat ovat tärkeitä, mitkä eivät, on olettamuksen, arvauksen varassa. "The judgement of importance is itself a guess." (Ibid, 77.)

2. Teksti on individuaali teos, joka sellaisena voidaan ymmärtää ainoastaan teknisten säännönmukaisuuksien - genre, koodi, struktuuri - kautta (Ibid, 77). Ricoeur vertaa tekstikokonaisuutta yksittäiseen esineeseen, jota voidaan tarkastella yhtäaikaaisesti monelta sivustalta, mutta ei koskaan joka puolelta yhtäaikaaisesti. Tästä johtuen koko-

naisuus on käsitettävä aina tietyssä perspektiivissä: lauseet ovat suhteuttavissa toisiinsa eri tavoin.

It is always possible to relate the same sentence in different ways to this or that other sentence considered as the cornerstone of the text. (Ibid, 77-8.)

Tulkinta on tuon perspektiivisen kokonaisuuden hahmottelemista, arvaamista (Ibid, 78).

3. Tekstiin sisältyy eräänlainen "merkitysten horisontti", joka on avoin lukijalle. Tästä johtuen teksti voidaan lukea, tulkita eri tavoin. Sillä on mahdollisia merkityksiä, joita voidaan tulkita. Ricoeur painottaa, että erilaisten merkitysten mahdollisuus ohjaa tekstin lukemista, mutta nuo mahdolliset merkitykset on oivallettava, jotta ne ohjaisivat tulkintaa. (Ibid, 78.)

Nimitän tekstin mahdollisten merkitysten arvaamisen prosessia *validaatioksi*¹ (validation). Siinä ei ole kyse empiirisestä verifikaatiosta, vaan sen selittämisestä ja perustelemista, mikä on mahdollista tai todennäköistä. Tekstin merkityksen arvaaminen ja tuon arvauksen perustelu, validaatio, muodostavat kehämäisen prosessin, jossa arvaaminen on subjektiivinen tapa lähestyä tekstiä, validaatio objektiivinen. Kyseistä prosessia kutsutaan hermeneuttiseksi kehäksi. (Ibid, 78-79.)

Ricoeurin mukaan hermeneuttisessa kehässä ei muodostu kehäpäätelmiä, koska jo validaatiossa itsessään tehdään *invalidaatiota*: perustellaan miksi toinen arvaus ei ole todennäköinen. On monta tapaa analysoida tekstiä, mutta silti kaikki tulkinnat eivät ole yhtä hyviä, koska teksti itse asettaa rajat mahdollisille tulkinnoille. Validatation avulla yksi tulkinta osoittuu todennäköisemmäksi kuin jokin toinen. Silti mikään tulkinta ei ole täydellinen:

It is always possible to argue for or against an interpretation, to confront interpretations, to arbitrate between them and to seek agreement, even if this agreement remains beyond our immediate reach. (Ibid, 79.)

Selittämisestä käsittämiseen

Diskurssi rakentuu kielen tapahtuman ja merkityksen dialektiikasta. Kun teksti vastaanotetaan, luetaan, sen kokonaisuuden arvaaminen tai hypoteettinen ymmärtäminen vastaa diskurssin rakenteen tapahtumaa. Validatio vastaa merkitystä tuossa dialektiikas-

¹Olen johtanut sanan 'validaatio' Ricoeurin käyttämästä termistä "validation". Tätä soveltaen olen nimennyt termin 'invalidaatio'.

sa. Vastaavasti ymmärtäminen ja validaatio voidaan suhteuttaa diskurssin merkityksen, sen mielen ja viittaussuhteen dialektiikan kanssa. Tässä tapauksessa validaatio vastaa diskurssin mieltä, ymmärtäminen viittaussuhdetta. (Ibid, 80.)

Tekstillä ei ole puheelle ominaista dialogista tilannetta, josta johtuen teksti ylittää ostensiivisen osoittamisen. Seurauksena on se, että teksti viittaa itsensä ulkopuoliseen todellisuuteen, mutta se ei paljasta todellisuuden asioita. "...it implies an extension of the referred to reality." (Ibid, 80.) Teksti tavallaan luo uuden maailman, mutta vain siinä määrin että tuon maailman olemassaoloon vain viitataan. Teksti jättää viittaussuhteensa tulkinnalle avoimeksi. Lukija jättää joko tiedostamatta tuon maailman, jonka teksti luo tai sitten hän mielikuvituksensa avulla yrittää hahmottaa tuota mahdollista maailmaa. (Ibid, 80-81.)

Ricoeurin mukaan strukturalistinen koulukunta jättää huomiotta mahdollisen maailman, jonka teksti luo eli sen viittaussuhteen: samaan tapaan kuin teksti on kirjailijan intentioista riippumaton entiteetti, ei se myöskään ole riippuvainen 'lukijan intentioista', jolla tarkoitetaan käsitystä, että teksti olisi autonominen suljettu systeemi, jolla ei ole viittaussuhdetta. "... the text no longer has an exterior, it only has interior." (Ibid, 81.) Tämä tarkoittaa sitä, että teksti ja ylipäänsä kirjallisuus on suljettu merkkisysteemi; sen suhteen analoginen, jota Saussure kutsuu langueksi. Tältä pohjalta lingvistikot analysoivat tekstiä siten, että se ei ole tapahtumasarja, prosessi, vaan merkkisysteemi, joka voidaan jakaa osiin, yksiköihin, jotka ovat suhteessa toisiinsa tuon saman systeemin sisällä, jolloin teksti voidaan käsittää lausetta laajemmaksi merkkijonoksi. (Ibid, 81-82.)

Ricoeurin mukaan teksti on languen lisäksi parole eli teksti ei ole pelkästään merkkijono, vaan pikemminkin lausejono. Ricoeurin mukaan strukturalistinen malli ei ainakaan tee tyhjäksi sitä, että tekstillä on mahdollinen viittaussuhde. Strukturalistinen malli tekstin tulkitsemiseksi on yksi mahdollinen tulkintamahdollisuus, jolla on kuitenkin rajoitteensa. Hän ottaa esimerkiksi Claude Lévi-Straussin strukturalistisen tutkimuksen myytistä, joka olettaa myytin muodostuvan laajoista yksiköistä, joita tämä kutsuu myteemeiksi. Nämä yksiköt ovat vähintään lauseen laajuisia muodostaen yhdessä myytin kertovan aineksen. Myteemi ei ole myytin lauseiden substanssi, vaan eräänlainen lauseiden muodostama suhteiden verkosto, josta merkitys syntyy. Ricoeurin mukaan näin syntyvä merkitys on myytin struktuuri, ei se mitä myytti tarkoittaa. Toisin sanoen myytin selitys, mutta ei sen tulkinta. (Ibid, 82-84.)

Jotta myytti voidaan tulkita, se täytyy selittämisen lisäksi myös ymmärtää. Jopa myteemi, myytin lauseiden suhdeverkosto, syntyy lauseista, joilla on merkitys ja viittaussuhde. Myytti ilmaisee jotakin ihmisen olemassaolosta: se kertoo elämästä, kuolemasta, totuudesta jne. Struktuurianalyysissä eksistentiaaliset ja ontologiset asiat oletetaan myytin edellytykseksi, mutta siinä ei tulkita, mitä myytti noista asioista sanoo, mihin se viittaa. Struktuurianalyysi, myytin selittäminen, on kuitenkin tarpeellinen vaihe myytin syvemmän tulkinnan kannalta. (Ibid, 86-87.)

Teksti tavallaan avaa uuden maailman, sillä on viittaussuhde todellisuuteen. Se ilmaisee todellisuudesta jotakin uutta tai mahdollista.

The sense of a text is not behind the text, but in front of it. It is not something hidden, but something disclosed. What has to be understood is not the initial situation of discourse, but what points towards a possible world, thanks to the non-ostensive reference of the text. (Ibid, 87.)

Tekstin merkityksen ymmärtäminen tarkoittaa sen viittaussuhteen ymmärtämistä: "To understand a text is to follow its movement from sense to reference: from what it says, to what it talks about" (Ibid, 87-8). Tekstistä ei voi kuitenkaan ymmärtää mitä tahansa, mitä kukin lukija haluaa, koska nimenomaan teksti avaa mahdollisuuden käsittää todellisuutta uudella tapaa. Se jopa avaa mahdollisuuden ajatella toisin kuin tähän asti. Mutta se tavallaan sulkee itseensä tuon mahdollisuuden samalla luoden todellisuutta.

The text speaks of a possible world and of a possible way of orientating oneself within it. The dimensions of this world are properly opened up by and disclosed by the text. (Ibid, 88.)

Filosofisia huomioita

Ricoeur kutsuu sellaista käsitystä historismiksi, jossa kirjallisuuden katsotaan olevan sidoksissa aikaan ja paikkaan. Tämän käsityksen mukaan teoksen sisältö ymmärretään sen yhteiskunnan tuotteeksi, jolloin se kirjoitettiin tai josta se kertoo. Ricoeurin mukaan Frege ja Husserl kumoavat tuon käsityksen siten että lauseen merkitys ei ole idea, joka on jollakin mielessä, vaan ideaalinen objekti, jonka lukijat voivat tunnistaa aikakaudesta riippumatta. Idea on lauseen "psykykinen sisältö", lauseen mielen aktualisaatio silloin, kun joku puhuu jollekin jossakin tilanteessa. Toisin sanoen idea on älyllinen tapahtuma. Ideaalinen objekti on puolestaan jotakin sellaista, joka syntyy tuollaisten aktualisaatioiden loputtomasta sarjasta, jossa lauseen mieli pysyy samana. Tämä antihistoristinen käsitys

vaikutti kirjallisuuskritiikkiin siten, että teksti ei ensisijaisesti sisällä sanomaa, joka on tarkoitettu tietyille lukijajoukkoille, vaan se on "atemporaalinen objekti", joka ei ole historiaan sidottu. (Ibid, 89-91.)

Ricoeurin käsityksiin em. antihistorismi vaikuttaa siten, että hän katsoo tekstin semanttisen autonomian perustuvan siihen, että diskurssin merkitys on objektiivinen itsessään. Toiseksi antihistorismi on selittämisen implisiittinen edellytys. Distansiaation käsite huomioon ottaen edellä mainittu merkitsee sitä, että teksti toimii tavallaan tiedon välittäjänä. "The text - objectified and dehistoricized - becomes the necessary mediation between writer and reader." (Ibid, 91.) Toisin sanoen teksti toimii sen objektiivisen merkityksen, tiedon välittäjänä, jonka kirjailijan kirjoittama diskurssi ilmaisee ja jonka lukija sitten vastaanottaa tai tulkitsee.

Hermeneutiikan tavoitteena on jonkin sellaisen tulkinta, mikä on lukijalle alkujaan "vierasta". Tulkinnan tarkoitus on aktualisoida tekstin merkitys lukijalle, joka voi olla kuka tahansa, mutta todellisuudessa tulkitsija on hän, joka tekstiä parhaillaan lukee. Lukija aproprioi tekstin eli apropriaatio täydentää tulkintaa siten, että siitä tulee diskurssin tapahtuma. (Ibid, 91-2.) "As appropriation, interpretation becomes an event" (Ibid, 92).

Apropriaation on kuitenkin oltava kriittistä, jotta väärinkäsityksiltä vältytään. On ymmärrettävä, että tekstin merkitys ei ole sama kuin mahdolliset kirjailijan intentiot. Merkitys ei löydy myöskään siitä historiallisesta tilanteesta, jolloin teksti kirjoitettiin ja vastaanotettiin. Apropriaatio on sen ymmärtämistä, mitä teksti itsessään mahdollisesti ilmaisee; mihin teksti viittaa.

.../ what has to be appropriated is nothing other than the power of disclosing a world that constitutes the reference of the text. (Ibid, 92.)

Tämä ei todellakaan tarkoita kirjailijan intentioiden paljastamista, vaan sen paljastamista, millainen on tekstin näkökulma todellisuuteen: " /.../ the disclosure of a possible way of looking at things /.../ " (Ibid, 92). Toiseksi, tulkintaa ei rajoita se, kuinka tekstin alkuperäiset vastaanottajat ymmärsivät tekstin. "The letters of Paul are no less addressed to me than to the Romans /.../ ." (Ibid, 93.) Tekstin merkitys on avoin, koska se on atemporaalinen objekti.

Kolmanneksi tekstin merkityksen apropriaatio ei tarkoita sitä, että lukijasta voitaisiin tulkita jotakin, kun hän on tehnyt tulkinnan. Apropriaatio ei ole lukijan intentioiden siirtämistä tekstiin, vaan tulkinnassa paljastetaan se mitä teksti "avaa" todellisuudesta.

Lukija ei projisoi omia käsityksiään maailmasta tekstin kautta, vaan hän tulkitsee sitä, mitä teksti projisoi. Tulkinta on prosessi, jossa paljastetaan maailmasta jotakin uutta, mikä laajentaa lukijan näkemystä todellisuudesta, sillä apropriaatio merkitsee luopumista egoistisista käsityksistä. Siten tulkinta avaa tien myös parempaan itsensä oivallukseen. (Ibid, 93-4.) "It is the text, with its universal power of world disclosure, which gives a self to the ego" (Ibid, 95).

SANGHARAKSHITA

1. Henkilökuva

Dennis Phillip Edward Lingwood syntyi Lontoossa vuonna 1925 (Mallander 1993). Hän tutustui länsimaisen kirjallisuuden klassikoihin jo lapsuusiässä. 15-vuotiaana hän alkoi tutustua itämaiseen kirjallisuuteen ja filosofiaan ja luetuaan H.P. Blavatskyn 'Isis Unveiled' (1877, 'Hunnuton Isis' 1984-86) sekä pyhiä buddhalaisia tekstejä hän oivalsi olevansa buddhalainen. Sodan aikana viestijoukkojen yksikkö, johon hän kuului, sijoitettiin Intiaan vuonna 1944. Hänen kiinnostuksensa kohde, buddhalaisuus, näytti kuitenkin täysin kadonneen Intiasta. (Sangharakshita 1988a, 1-3.)

Sodan loputtua hän päätti jäädä Intiaan vaeltavaksi askeetiksi (Ibid, 14, 97). Hän tapasi huomattavia hinduopettajia, kuten Ramana Maharshi ja *swami* Rāmdās, sekä opiskeli muutamia kuukausia Benaresin Yliopistossa pälin kieltä, *abhidharmaa* ja logiikkaa munkki Kashyapin johdolla (Padmaraja 1987-88, 7). *Abhidharma* tarkoittaa *dharman* skolastista analyysia (Gombrich 1988, 4). Hindulaisuuden lisäksi hän opiskeli teosofista, esoteerista ja buddhalaista kirjallisuutta, meditoi ja näki näkyjä (Sangharakshita 1988a, 29-32, 83). Näkyjen kauniit ja puhtaat värit merkitsivät Sangharakshitalle todistetta henkisestä todellisuudesta.

All these visions were remarkable for gem-like purity and brilliance of colour, as though one was being given glimpses of a higher and more beautiful world. (Ibid, 84.)

Väreillä on syvälinen vaikutus mieleen. Kauneuden ja esteettisen nautinnon lisäksi ne voivat saada aikaan syvällisiä muutoksia ihmisen tajunnassa. Puhtaat, jalokivimäiset värit viittaavat korkeampaan, arkkityyppisen olemassaolon tasoon. (Mallander 1993.) Meditaation edistyessä ihminen voi saavuttaa eräänlaisen transsendenttisen tajunnan tilan tiettyjen henkisten harjoitusten kautta, jolloin kehittyvät mm. sellaiset ilmiöt kuin selvänäköisyys ja -kuuloisuus (Sangharakshita 1988a, 81, 170).

Vuonna 1949 hänet vihittiin alemmaksi buddhalaismunkiksi. Buddhalaiset katsovat ihmisen uudestisyntyvän munkkikasteessa, joten hänet on nimettävä uudelleen. Dennis Lingwood sai nimekseen *Sangharakshita*. (Ibid, 256-258.) Nimi tarkoittaa "henkisen yhteisön suojattia" (Sangharakshita 1996, 8). 1950 hänet vihittiin ylemmäksi munkiksi. Intiassa hän opiskeli ja harjoitti kiinalaisten, tiibetiläisten ja intialaisten opettajien ohjaamana buddhalaisuutta vuoteen 1964 asti (Sangharakshita 1993a, 6.) Etupäässä hän

harjoitti buddhalaisuutta *theravāda*- sekä Tiibetin *tantristen* perinteiden mukaisesti, mutta hän on tutustunut myös muihin buddhalaisiin koulukuntiin syvällisesti (Sangharakshita 1984, 10-12). Tämän ajanjakson kuluessa hän vakiinnutti asemansa kirjailijana sekä buddhalaisuuden opettajana (Padmaraja 1987-88, 9). Mm. vuonna 1954 pidettyjen luentojen pohjalta Bangaloren Indian Institute of World Culturessa instituutti julkaisi teoksen 'A Survey of Buddhism' vuonna 1957 (Sangharakshita 1987, ix). Hänen panoksensa buddhalaisuuden elpymisen suhteen Intiassa on merkittävä (Sangharakshita 1996, 8).

FWBO

Palattuaan Englantiin hän perusti vuonna 1967 uuden buddhalaisen liikkeen Länsimaisen buddhalaisen veljeskunnan ystävät (Friends of the Western Buddhist Order - FWBO) ja vuonna 1968 Länsimaisen buddhalaisen veljeskunnan (WBO) (Sangharakshita 1993a, 6). Syynä tähän oli tyytymättömyys sekä intialaisten että englantilaisten buddhalaisten järjestöjen ulkokohtaisuuteen (Sangharakshita 1994, 49-50).

Buddhalaista henkistä liikettä voisivat hoitaa vain todelliset buddhalaiset: ne, jotka omistautuvat buddhalaisuudelle ja jotka harjoittavat Buddhan opetuksia - eivät ne, joilla on vain älyllistä kiinnostusta siihen (Ibid, 51).

20 vuoden Intiassa oleskelun jälkeen länsimainen yhteiskunta vaikutti vieraalta ensikokemukseksi, että Intiassa vallitsi "perinteinen kulttuuri", joka Englannista puuttui. Toiseksi länsimainen yhteiskunta oli muuttunut radikaalisti sota-ajasta niin materiaalisten olosuhteiden kuin tapojen ja moraalin suhteen. (Sangharakshita 1993a, 6-7.) Länsimaisella yhteiskunnalla hän tarkoittaa maallistunutta ja teollista yhteiskuntaa, joka on levittäytynyt ympäri maapallon. FWBO pyrkii takaamaan yksilöille ihmisarvoisen, henkisen elämän mahdollisuuden maallistuneen länsimaisen kulttuurin puristuksessa. Yksilön elämän tarkoitus on kehittyä henkisesti, kohota korkeammalle tajunnan tasolle, mikä on *Dharman*, Buddhan opettaman opin, keskeinen päämäärä. FWBO pyrkii tukemaan ihmisiä tuon päämäärän saavuttamiseksi. (Sangharakshita 1994, 13, 31, 33.) Sangharakshita näkee FWBO:n yhtenä keskeisenä tehtävänä buddhalaisuuden integroimisen läntiseen yhteiskuntaan mm. siten että "itsestään selvät" buddhalaiset ajatukset ja käsitteet on tehtävä tunnetuksi lännessä: esimerkiksi buddhalaisuuteen ei kuulu usko Jumalaan ja silti on mahdollista elää eettistä ja henkistä elämää. (Sangharakshita 1993a,

8-9.) FWBO tarjoaa siis metodin yksilön henkisellem kehittämiselle. Toiseksi se tarjoaa näkemyksen siitä, millaiseksi yksilö ja yhteiskunta voivat kehittyä osoittamalla käytännössä näkemyksen ja toimintamallin uudentlaiselle yhteiskunnalle. (Sangharakshita 1996, 11, 46.)

Nykyään FWBO on maailman laajuisesti tunnettu henkinen liike, jolla on yli 60 asuinyhteisöä tai toimintakeskusta ympäri maapallon sekä "Oikeaa elinkeinoa" harjoitavia liikeyrityksiä. Niissä opetetaan buddhalaisuutta sekä ihmisen henkiseen kasvuun liittyviä menetelmiä. (Sangharakshita 1993a, 9-10 & 1996, 63.) Oikea elinkeino tarkoittaa sitä, että yksilö ansaitsee elantonsa siten, ettei tavoittele hyötyä vilpillisin ja petollisin keinoin (Sangharakshita 1987, 158). Parhaimmillaan Oikean elinkeinon harjoittaminen edistää tai johtaa ihmisen henkistä kehitystä (Pauling 1990, 13).

Liikkeenä FWBO ei sitoudu yksittäiseen buddhalaiseen koulukuntaan, vaan siinä pyritään arvostamaan kaikkia buddhalaisuuden muotoja (Sangharakshita 1994, 46). Buddhalaiseen perinteeseen nähden Sangharakshitan luoma liike on uudistumiseen pyrkivä, suorastaan radikaali. Opin syvintä sisältöä ei pyritä uudistamaan, vaan muotoa eli soveltamaan ikivanha oppi moderniin maailmaan. (Nāgabodhi 1990, 7, 9-10.) FWBO on siten työkalu Sangharakshitan ideoille ja tulkinnalle buddhalaisuudesta eli väline teorian soveltamiseksi käytäntöön.

Kirjallinen tuotanto

Nāgabodhin mukaan Sangharakshita on henkilö, joka "/.../ tunnistaa aikamme suureksi ongelmaksi yksilöä uhkaavat vaarat, hän tiedottaa meille tarpeesta erottaa buddhalaisuuden olennainen ydin sen erilaisista kulttuuri-ilmentymistä /.../ (Nāgabodhi 1990, 11). Kirjoissaan ja opetuksissaan hän painottaa sitoutumista elämäntapaan, joka edistää ihmisen henkistä kehitystä, jolle henkisen yhteisön tuki ja mm. taide on erityisen tärkeä (Sangharakshita 1996, 8). Häneltä on julkaistu lukuisia ihmisen psyykeen kasvua - henkistä evoluutiota, buddhalaisuutta, uskontoja, taidetta, kirjallisuutta sekä ihmiskunnan ajankohtaisia ongelmia käsitteleviä kirjoja, esseitä ja pamfletteja, joista tärkeimpiä mm. 'A Survey of Buddhism' (1957), 'The Three Jewels' (1967, 'Kolme jalokiveä' 1979), 'Vision and Transformation' (1983-85, 'Buddhan jalo kahdeksanosainen polku' 1988),

'The Eternal Legacy' (1985), joka palkittiin Buddhist Societyn Christmas Humphrey -kirjapalkinnolla vuonna 1986, sekä 'The Religion of Art' (1988).

Ensiksi mainittu teos on Sangharakshitan ensimmäinen proosateos. Hän esittelee siinä buddhalaisuudesta tulkinnan, joka perustuu syvälliseen ja käytännölliseen kokonaisnäemykseen buddhalaisista opetuksista ja formuloinneista. (Sangharakshita 1987, ix-xi.) Viimeksi mainittu teos on Sangharakshitan manifesti "kauneuden uskonnolle". Hänen mukaansa kauneus ja taide sekä uskonto ovat ihmisen henkisen evoluution väline: "/.../ the experiencing of what Wordsworth called 'unknown modes of being'." (Padmaraja 1987-88, 10.)

Lisäksi hän on kirjoittanut muutamia autobiografisia teoksia kuten 'The Thousand-petalled Lotus' (1976) ja 'Facing Mount Kanchenjunga' (1991) sekä runoja. Julkaistuja runokokoelmia ovat 'Complete Poems 1941-1994' (1995), 'Hercules and the Birds and Other Poems' (1990), 'Conquering New Worlds' (1986), 'The Enchanted Heart' (1978) sekä 'Messengers from Tibet and Other Poems' (1954).

Sangharakshitan runous on aihepiiriltään varsin laaja ja tyylikeinot vaihtelevia. Tunnelmat vaihtelevat hartaista henkisistä kokemuksista sarkastisiin ilmaisuihin olemassaolosta ja elämästä, jonka raadollisuutta vastaan hän protestoi; toisaalta kokee sen ilmiöt kauniina sekä tuntee syvää myötätuntoa sen olentoja kohtaan. (Padmavajra 1995, 10-12.) Itse hän pitää runouttaan eräänlaisena henkisenä autobiografiana, millä hän tarkoittaa sitä, että hänen runonsa heijastelevat hänen tajuntansa sisäisiä liikkeitä sekä sen suhdetta ulkopuoliseen ympäristöön (Sangharakshita 1978, v).

2. Buddhalaisuus

Buddhalainen on sellainen henkilö, joka "turvautuu kolmeen jalokiveen" eli *Buddhaan*, *Dharmaan* ja *Saṅghaan*. Tämä tarkoittaa sitä, että henkilö sitoutuu noudattamaan tiettyä elämäntapaa tietyn henkisen ihanteen saavuttamiseksi muiden samaan ihanteeseen pyrkivien kanssa. Buddha tarkoittaa "valaistunutta" tai "tietoiseksi tullutta" eli henkistä ihannetta, Dharma siihen johtavaa opetusta ja Sangha henkistä yhteisöä, joka tuohon ihanteeseen pyrkii noudattamalla Dharmaa. (Gombrich 1988, 1-2 ja Sangharakshita 1979, 9-10.) Henkisen ihanteen lisäksi Buddha tarkoittaa historiallista henkilöä Siddhārtha Gautamaa (sanskrit.), joka syntyi todennäköisesti 6. vuosisadalla eKr. (Gombrich

1988, 1). Sangharakshita ja Edward Conze antavat jopa niin tarkat todennäköiset vuosiluvut kuin 563 - 483 eKr. Gautaman elämälle (Sangharakshita 1987, 7 & Conze 1995, 8). Buddhalle persoonana sekä henkisenä ihanteena on ominaista yksinäisyys, hiljaisuus sekä universaali myötätunto (Joshi 1977, 91).

Hīnayāna, Mahāyāna, Vajrayāna

Buddhan opettaman opin suhteen voidaan erottaa kolme historiallista tendenssiä: Hīnayāna, Mahāyāna ja Vajrayāna, joista jokainen tähtää valaistumisen saavuttamiseen (Sangharakshita 1987, 6). Niiden kaikkien voidaan katsoa edustavan tiettyä Buddhan opin vaihetta sekä henkisen kehityksen tasoa siten, että ensimmäisen perinteen ymmärtäminen auttaa seuraavan perinteen omaksumisessa. (Sangharakshita 1987, 6.) Hīnayānan menetöt valaistumisen saavuttamisen suhteen ovat luonteeltaan psykologisia, Mahāyānan ontologisia ja Vajrayānan kosmisia (Conze 1995, 4).

Hīnayāna-termini tarkoittaa alkuperäistä buddhalaisuutta; heitä, jotka olivat henkilökohtaisesti Buddhan oppilaita (Joshi 1977, 2 & Gombrich 1988, 112). Hīnayāna-buddhalaiset painottavat hiljaisuutta ja yksinäisyyttä valaistumisen olemuspuolina (Joshi 1977, 91). Opetukset ovat luonteeltaan eettisiä ja psykologisia. Sen henkisen ihanteen ruumiillistuma on *arhat*; henkilö, joka saavuttaa yksilöllisen valaistumisen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita henkistä itsekkyyttä, sillä hänessä itsekäs haluaminen on lakannut: hän ei enää synny uudelleen. (Sangharakshita 1987, 19-20 & Conze 1995, 4.) "/.../ the gaining of Enlightenment consists /.../ the cessation of the delusion that any kind of self exists at all" (Sangharakshita 1987, 203). *Arhat-tilan* saavuttamiseksi ns. askeettiset hyveet ovat välttämättömiä, kuten aistien ja mielen kontrolli, mutta valaistuminen saavutetaan vasta olemassaolon luonteen oivaltamisen kautta, jolloin yksilö tajuaa mm. "Minän" olevan muuttuva psykofyysinen prosessi. Hīnayānan mukaan valaistuminen voidaan saavuttaa tämän elämän aikana. Tämän vuoksi luostarilaitokset ovat sille tyypillisiä, koska ainoastaan munkit kykenevät viettämään riittävän henkistä elämää valaistumisen saavuttamiseksi. Maallikkojen tehtävä on tukea munkkeja ja perehtyä alkeisopetuksiin. Buddhan ja arhatin välillä ei ole eroa henkisen tilan suhteen, vaan henkisen voiman suhteen: Buddha saavutti valaistumisen ilman opettajaa. Merkittävimmät Hīnayāna-koulukunnat

olivat *Sarvāstivāda* ja *Theravāda*, jotka omistautuivat abhidharman opiskelulle. (Ibid, 19-21, 203.)

Mahāyāna tarkoittaa Hīnayānasta kehittynyttä asennoitumista Buddhan opetusten suhteen. Mahāyāna syntyi suunnilleen 1. vuosisadalla eKr., jolloin buddhalainen filosofi Nāgārjuna systematisoi siihen kuuluvat opetukset. Valaistumisen olemuspuolena Mahāyānassa painotetaan myötätuntoa. (Joshi 1977, 2-4, 91.) Opetukset ovat luonteeltaan uskonnollisia ja metafysisiä (Sangharakshita 1987, 21). Mahāyānan luonteenomainen piirre on oppijärjestelmien moninaisuus sekä *bodhisattva*: urotekoja ja myötätuntoa tunteva sankari, joka tavoittelee buddha-tilaa kaikkien olentojen hyödyksi (Williams 1989, 2, 47-8). Bodhisattva-termi tarkoittaa tulevaa Buddhaa (Gombrich 1988, 120). Myötätunnon (*karuṇā*) herääminen on henkisen kehityksen edellytys. Se herää olemassaolon luonteen havaitsemisesta, mikä saa tuntemaan myötätuntoa kaikkia olentoja kohtaan sekä halun auttaa heitä: sankarissa herää tahto valaistumisen saavuttamiseen (*bodhicitta*) kaikkien olentojen hyödyttämiseksi. (Joshi 1977, 116-7.)

Yksilön kannalta katsoen arhat-tila on tarpeellinen etappi buddha-tilan saavuttamisen polulla, mutta riittämätön, sillä buddha-tilan saavuttamiseksi ei riitä olemassaolon luonteen dualistinen oivaltaminen, vaan dualismin ylittäminen: ehdollisen ja ehdottoman olemassaolon oivaltaminen perimmäiseltä olemukseltaan yhdeksi. Kaikki ilmiöt ovat olemukseltaan "sellaisia, sen tapaisia ja samanlaisia" (suchness, thusness, sameness). (Sangharakshita 1987, 21-2.) Munkkien tai nunnien ja maallikkojen välinen ero ei henkisessä mielessä ole jyrkän kaksijakoinen, vaan kaikki Buddhan opin seuraajat käsitetään *bodhisattva-ideaalin* tavoittelijoiksi, ja usko rinnastetaan tasavertaiseksi viisauden kanssa. (Ibid, 22.) Buddha ei tarkoita pelkästään valaistunutta olentoa, vaan hän on myös perimmäisen olemassaolon - absoluutin - ruumiillistuma, joka inkarnoituu eri buddhina ja bodhisattvoina, joille kullekin on oma kulttinsa. Mahāyānan tärkeimmät filosofiset koulukunnat ovat Mādhyamika ja Yogācāra. (Sangharakshita 1987, 22.) Sen koulukuntia tavataan etenkin Kiinan, Japanin ja Tiibetin alueilla (Sangharakshita 1996, 36).

Buddhalaisuuden kolmas kehitysvaihe on *Tantra*, joka alkoi kehittyä 4. vuosisadalla jKr. Vajrayāna tarkoittaa tantristen opetusten systematisoitunutta perinnettä. (Conze 1995, 75.) Vajrayānan opetukset ovat luonteeltaan joogaa ja magiaa painottavia (Sangharakshita 1987, 23). Koska sen menetit ovat esoteerisia ja rituaalisia, vaaditaan

niiden harjoittajalta initiaatiota sekä perehtyneisyyttä Mahāyānan opetuksiin ja metodeihin ymmärtääkseen magian järjelliset perusteet (Williams 1989, 186-7). Sen henkinen ihanne on *siddha*: ihminen, jonka suhde maailmankaikkeuteen on tasapainossa. Tämän vuoksi hän on kykenevä manipuloimaan maailmankaikkeudessa vaikuttavia voimia. (Sangharakshita 1987, 23 & Conze 1995, 4.) "/.../ the meditator develops an ability to transform the world, to perform miracles" (Williams 1989, 186). Vajrayāna on oikeastaan Mahāyāna-perinteen erikoislaatuinen muoto: se ei eroa Mahāyānasta juuri opin, mutta metodin suhteen (Ibid, 185-6). Valaistumisen esteet pyritään tuhoamaan välittömästi, mikä vaatii voimakkaasti esoteerisia eli tantrisia jooga-harjoituksia sekä valaistuneen opettajan, *gurūn*, henkisen voiman siirtämistä oppilaalleen. Gurūn katsotaan olevan Buddhan ruumiillistuma. (Sangharakshita 1987, 23.) Toisaalta initioitu tarvitsee henkistä ohjausta, koska tantrisiin harjoituksiin liittyy psyykkisiä ja sosiaalisia vaaroja (Williams 1989, 187).

Alkuperäiset koulukunnat

Buddhalaisuudelle on tyypillistä Dharman tulkinnan moninaisuus ja erilaisten näkemysten suvaitseminen. Buddhan kuoleman jälkeen syntyi ajan kuluessa useita koulukuntia, jotka eroavat toisistaan lähinnä munkkisäännösten (*vinaya*) suhteen. (Williams 1989, 4-5.) Toisin sanoen koulukuntia erottava tekijä on pikemminkin se, kuinka oppia toteutetaan kuin oppi sinällään.

Alkuperäisistä buddhalaisista koulukunnista tärkeimmät ovat *Theravāda*, *Sarvāstivāda* ja *Mahāsāṃghika*. Ne edustavat varhaisen buddhalaisuuden suuntauksia painottaen jotakin Buddhan opin olemuspuolta ensijaisena. (Sangharakshita 1987, 209-10.) Theravāda-koulukunnan *vinaya* on ainoa täydellisesti säilynyt alkukielinen säännöstö (Williams 1989, 5). Theravādin-buddhalaiset¹ edustavat siten ortodoksista asennoitumista Buddhan opetusten suhteen. Siihen liittyy jyrkkä kaksijakoisuus askeetikkojen ja maallikkojen suhteen: edelliset voivat saavuttaa *nirvāṇan*, maallikot ainoastaan paremmat olosuhteet tulevassa elämässä, mikä ei kuitenkaan tarkoita maallikkojen sosiaalisen elämän halveksuntaa, sillä etiikka ja myötätunto etenkin on sosiaalista.

¹Koulukunnan nimi on Theravāda. Theravādin tarkoittaa Theravādan kannattajaa. (Gombrich 1988, 3.)

Esimerkiksi taiteen harjoittamisen theravādin-buddhalaiset katsovat hyödyttömäksi valaistumisen saavuttamisen kannalta, jopa vahingolliseksi, mutta ei hyödyttömäksi sivilisaation kehittymisen kannalta. (Joshi 1977, 2, 358, 365-6.)

Theravāda-koulukunta on erittäin konservatiivinen buddhalaisuuden muoto (Gombrich 1988, 21). Sangharakshitan käsitys on vastaava: heidän asenteensa oli ja on dogmaattisen, auktoritatiivisen ja formaalisen konservatiivinen. Modernin Theravāda-koulukunnan mukaan muut koulukunnat ovat rappeutuneita muotoja alkuperäisistä opetuksista. Theravādin-buddhalaiset katsovat opin sisällön säilyvän parhaiten muodon muuttumattomuudessa, mikä tarkoittaa sitä, että uusille tulkinnoille ei ole sijaa. Theravāda-koulukunnan kirjalliset kokoelmat ovatkin varhaisten opetusten laajin ja täydellisin. Muuttuvien poliittisten ja sosiaalisten olosuhteiden johdosta Theravāda-koulukunta katosi Intiasta ensimmäisten joukossa juurtuen Sri Lankan, Burman ja Thaimaan vähemmän kehittyneiden kulttuurien alueille. (Sangharakshita 1987, 211-12.)

Sarvāstivāda-koulukunta on oikeastaan Theravādan liberaali ja edistyksellinen haara. Hinayāna-koulukunnista Sarvāstivādan abhidharma-kirjallisuus on edistänyt merkittävimmin buddhalaista ajattelua. Theravāda-buddhalaiset tulkitsevat bodhisattva-ihanteen kuvaavan Buddhan aikaisempia elämiä, minkä vuoksi heille ideaali on arhat-tilan saavuttaminen. Sarvāstivādan mukaan bodhisattva on sen lisäksi universaali henkinen ihanne-käsitys, jonka mahāyāna-koulukunnat omaksuivat sittemmin. Sarvāstivāda-koulukunta säilyi Intiassa Theravādaa kauemmin juurtuen voimakkaasti Keski-, Etelä- ja Itä-Aasiaan. (Sangharakshita 1987, 212.)

Mahāsāṃghika-koulukunta eroaa Theravādasta siten, että heidän mukaansa Dharman sisältö tuli soveltaa muuttuviin olosuhteisiin. Sangharakshitan mukaan tämä merkitsee sitä, että itseasiassa Mahāsāṃghika-koulukunta ja vastaavan asennoitumisen omaksuneet mahāyāna-koulukunnat ovat traditionalisempia Theravādaan nähden, koska Dharma ei tarkoita sitoutumista muotoon, vaan keinoa saavuttaa valaistuminen. (Ibid, 213-4.) "Just as one makes a raft to cross a river, but only a fool, having crossed, would carry the raft further /.../" (Gombrich 1988, 31). Toisaalta Mahāsāṃghika-koulukunnan mukaan arhat ei ole täydellisesti vapautunut, koska hän on jossain määrin halun ja tietämättömyyden hallitsema (Williams 1989, 17). Mahāsāṃghika-koulukunta katosi Intiasta koko buddhalaisuuden katoamisen myötä, mikä tapahtui 1400- ja 1500- luvun tienoilla jKr. (Conze 1995, 29, 107).

Sangharakshitan suhde buddhalaisuuteen

Edellä esitetty katsaus buddhalaisuuteen on tarpeellinen luodakseni käsityksen siitä, kuinka Sangharakshita suhteutuu buddhalaiseen perinteeseen. Koulukuntien eroista huolimatta opin sisältö on periaatteessa kaikissa sama: ne kaikki hyväksyvät Dharman lähtökohdakseen. Muodolliset eroavaisuudet selittyvät Sangharakshitan mukaan siten, että yhtä ja ainoaa oikeaa lähestymistapaa Dharmaan ei ole: "Sellainen asiantila /.../ merkitsisi lahkolaisen asenteen omaksumista, mikä on vierasta buddhalaisuuden hengelle /.../" (Sangharakshita 1984, 13). Paul Williams kutsuu sellaista asennoitumista "olemukselliseksi virhepäätelmäksi" (essentialist fallacy), joka katsoo edustavansa tietyn opin ainoaa oikeaa tulkintaa, koska se johtaa käsitykseen muuttumattomasta olemuksesta tai itseystestä (Williams 1989, 2). Buddhalaisuudessa muodolliset eroavaisuudet johtuvat siitä, että yksilöllinen näkökulma on aina ehdollistettu, siksi yksipuolinen (Sangharakshita 1984, 16). "/.../ just as every valley has its own language so every teacher has his own doctrine" (Williams 1989, 1). Koulukuntien tasolla tämä näkyy siten, että kukin niistä painottaa tiettyjä Dharman olemuspuolia muita tärkeämpinä. Toisaalta Dharman olemuspuolet voidaan ymmärtää yksilöllisen henkisen kehityksen tasoiksi. (Sangharakshita 1987, 5-6.)

Sangharakshita on saanut vihkimyksen theravāda-munkiksi, mutta silti hän kritisoi voimakkaasti nykyistä theravāda-buddhalaisuutta. Hänen näkökulmansa Dharmaan on pikemminkin mahāyāna-buddhalainen. (Nāgabodhi 1989, 17.) Sangharakshitan omien sanojen mukaan hänen näkemyksensä buddhalaisuudesta on traditionaalinen ja synoptinen. Edellinen tarkoittaa sitä, että se on käytännöllinen. Jälkimmäinen tarkoittaa käsitystä, jonka mukaan toisistaan poikkeavat buddhalaiset opetukset käsitetään Dharman erilaisiksi formuloinneiksi. Niiden kokonaisuus muodostaa buddhalaisuuden. (Sangharakshita 1987, 3-4.) Leimallista hänen opetuksilleen on useiden buddhalaisten koulukuntien opetuksien yhdistäminen sekä niiden soveltaminen modernin yhteiskunnan olosuhteisiin. Joitakin hänen Dharman tulkintojaan ja opetuksiaan voidaan pitää varsin radikaaleina buddhalaiseen perinteeseen nähden, mutta oleellista kuitenkin on se, että ne perustuvat Buddhan opettamaan oppiin (Pauling 1990, 12).

Dharma ei ole yksittäisen kulttuurin tuote, vaan oppi, jota historiallinen Buddha vaati opettaman paikallista kieltä soveltaen. Vuosisatojen kuluessa buddhalaiset opetukset

ovat integroituneet eri kulttuureihin niitä jalostaen. (Pande 1967, xi-xii ja Sangharakshita 1987, 14.) Etenkin Aasian kulttuureille buddhalaisuuden henkistävä vaikutus on ollut keskeinen (Sangharakshita 1987, 1 & Williams 1989, 1). Dharman opettaminen ja juurruttaminen länsimaiseen yhteiskuntaan vaatii sen käsitteistön kääntämistä länsimaista kulttuuria ja ajattelua vastaavaksi. Sangharakshitan osuus Dharman kääntämisessä länsimaiseen yhteiskuntaan soveltuvaksi opiksi on erittäin merkittävä. (Padmaraja 1987-88, 11.) Hän kokee olevansa kääntäjä, joka tekee "tuntematonta tunnetuksi" (Mallander 1993); Ricoeurin terminologiaa käyttäen: tehdä tunnetuksi sitä, mikä oli alunperin vierasta (Ricoeur 1976, 43). Sangharakshita on modernin ja muinaisen maailman välinen tulkki, joka ei ainoastaan tee tunnetuksi antiikkisia ideoita, vaan osoittaa, kuinka niitä sovelletaan käytäntöön modernissa yhteiskunnassa (Sangharakshita 1996, 8).

Esimerkiksi 'Hercules and the Birds' -runoelmassa Sangharakshita käyttää antiikin mytologiaa tuodakseen esille Buddhan oppiin perustuvia käsityksiään yksilön ja ihmiskunnan henkisestä kehityksestä; toisaalta osoittaakseen sen, mihin antiikkisen kokonaisvaltaisen ihmiskäsityksen pirstoutuminen on johtanut. Filosofisessa mielessä kirjailijan intentioiden taustalla on siten näkemys olemassaolon luonteesta sellaisena kuin se on sekä ideaalinen unelma tai utopia siitä, millaiseksi yksilö ja maailma voi muuttua. Lisäksi runoelma viittaa käytännölliseen metodiin, jonka avulla ideaalinen olemassaolon tila voidaan saavuttaa.

Tekstin merkityksen tulkinta ei kuitenkaan tarkoita pelkästään kirjailijan intentioiden paljastamista. 'Hercules and the Birds' -runoelman suhteen on ilmeistä, että kirjailijan intentioilla on tekstissä vahva leima. Toisaalta Ricoeurin mukaan kirjailijan intentiot ovat osa kirjailijan ilmaisutapaa, diskurssin sisäistä rakennetta. Sangharakshitan käsityksiä, ideoita tai intentioita esittelen siltä osin kuin tekstin mahdollisten merkitysten suhteen on tarpeellista. Tämän vuoksi merkittävä lähdeaineisto buddhalaisuuden osalta on Sangharakshitan tuotannosta.

Buddhalaisuuden merkitys

Käsitys buddhalaisuudesta on usein väärä perustuen uskonnollisiin ennakkoluuloihin tai siihen, että se käsitetään abstraktiksi filosofiseksi systeemiksi (Sangharakshita 1988b, 20).

.../ so long as religion is thought of in exclusively theistic terms and philosophy remains divorced from any kind of ethical and spiritual discipline, Buddhism is neither (Sangharakshita 1987, 9).

Buddhalaisuus ei ole uskonto siinä mielessä, että siihen kuuluisi usko 'yliluonnollisiin' voimiin. Tuollainen usko on pelkoa, pohjimmiltaan kuoleman pelkoa, joka perustuu käsitykseen muuttumattomasta egosta, josta Buddhan oppi pyrkii yksilön vapauttamaan. (Sangharakshita 1988b, 66-7.) "The fear of the Lord is *.../* not the beginning of wisdom but the crown of folly" (Ibid, 69). Jumalien tai muiden 'yli-inhimillisten' olentojen olemassaoloa ei kielletä, mutta heidän palvontansa ei ole tarkoituksenmukaista valaistumisen saavuttamisen kannalta (Gombrich 1988, 120). Toisaalta jumalat käsitetään vertauskuviksi ihmisen sielullisista ominaisuuksista (Campbell 1990, 160, 363). Usko liittyy buddhalaisuuteen siten, että se on luottamusta Buddhaan, Dharmaan ja Sanghaan. Uskon ei tule olla 'sokeaa', vaan omakohtaiseen ymmärrykseen tai kokemukseen pohjautuvaa. (Gombrich 1988, 119.) Siksi buddhalaisuus perustuu enemmän järkeen kuin uskoon (Sangharakshita 1988b, 21).

Buddhalaisuus ei ole tiedettä, koska se ei selitä sitä, kuinka maailmankaikkeus on saanut alkunsa (Sangharakshita 1988b, 69). Länsimaisen ajattelun piirissä buddhalaisuus käsitetään eettis-filosofiseksi systeemiksi, mikä merkitsee sitä, että se on usein pelkäämään teoreettisen mielenkiinnon kohde praksiksen kustannuksella. Kuitenkin käytännöllisyys on olennainen osa buddhalaisuutta kuten antiikin ajan filosofiassa:

.../ philosophy was traditionally regarded as the theoretical side of religion, and religion as the practical side of philosophy. (Ibid, 21-2.)

Buddhalaisuus ei siten ole vain abstrakti filosofinen systeemi, vaan kokemukseen ja havaintoon perustuva näkemys todellisuudesta (Sangharakshita 1996, 25). Sangharakshitan mukaan antiikkinen käsitys filosofiasta vastaa buddhalaisuutta siinä mielessä, että filosofia ei ollut vain abstraktia ajattelua, vaan myös näkemysten käytännöllistä toteuttamista omassa elämässä. Ideaali tuhoutui kristinuskon myötä, jolloin viisaan ja tasapainoisen elämän saavuttamisen sijaan asetettiin usko. Filosofia korvattiin aggressiivisella käännytystyöllä ja "kerettiläisten polttamisella" (Sangharakshita 1988b, 20). Moderni tiede kehittyi osaksi protestina dogmaattista uskoa vastaan, mikä johti ennen pitkää siihen, että uskonnon ja filosofian välinen kuilu kasvoi mahdottomaksi ylittää. Tästä johtuen länsimaiselle kulttuurille on ominaista eettisen elämän ja abstraktin ajattelun välinen kuilu; filosofiasta puuttuvat käytännölliset menetelmät yksilön elämän muuttamiseksi. (Ibid, 21.)

Buddhalaisuudelle on ominaista käytännölliset menetelmät: se on enemmän tapa elää kuin ajatella. Buddhalainen praksi koostuu tietyn etiikan, kontemplaation ja intuitiivisen viisauden kehittämisestä. (Ibid, 22, 71.) Se on pyrkimystä tasapainoisen elämän saavuttamiseksi: metodi, jonka avulla yksilö voi saada pelkonsa ja kärsimyksensä lakkaamaan. Ne johtuvat itsekeskeisestä halusta, joka on seurausta siitä, että minuus käsitetään muuttumattomaksi substanssiksi. (Ibid, 69-70, 78.) Tietämättömyys on siis kaiken pahan alku ja se saa yksilön tarrautumaan todellisuuden ilmiöihin, mikä aiheuttaa tyytymättömyyttä. Tästä tilasta buddhalaisuus pyrkii ihmisen parantamaan. (Conze 1995, 13-4.)

From earliest times in Buddhism there was a strong tendency to portray the Doctrine [Dharma] not as a series of tenets to be accepted or rejected, but rather as a medicine for curing quite specific spiritual ills (Williams 1989, 2).

Lääke ei paranna yhdessä yössä, vaan metodi kehittää yksilöä ja siten koko ihmiskuntaa henkisesti asteittain alemmalta tasolta ylemmälle. Kyseinen kehitys, henkinen evoluutio, tarkoittaa ihmisen tajunnan - järjen, älyn, tunteiden, mielikuvituksen ja intuition - kehittymistä. Voimakkaasti ja suoraan tajuntaan vaikuttava lääke on meditaatio. Epäsuoria keinoja ovat mm. eettinen elämäntapa, uskonnolliset harjoitukset tai taide. Ne ovat epäsuoria, koska ne vaikuttavat tajuntaan ruumiin tai aistien välityksellä. Mainittakoon, että mieli (mind) on buddhalaisen käsityksen mukaan yksi aisteista. (Sangharakshita 1996, 12-3, 15.)

Henkisen kehityksen pyrkimyksessä on oleellista yksinäisyys ja "arjalainen hiljaisuus" - hiljaisuus, jossa mieltä eivät häiritse hallitsemattomat ajatukset ja tunteet, koska todellinen onnellisuus syntyy niistä (Sangharakshita 1988b, 71, 78.) Yksinäisyys ja hiljaisuus ei tarkoita sitä, että yksilön tulisi välttämättä elää kuin askeetti, sillä askeesi ei ole päämäärä, vaan yksilöllinen kontemplaation keino. Pidättäytyminen nautinnoista ja hyvinvoinnista pelkästään kohtuullisuuden vuoksi ei tuota yksilölle onnea ja mielenrauhaa, sillä todellinen moraalitunto syntyy vasta siitä, että yksilö voittaa egosentrisen halun, koska tyytymättömyys johtuu nimenomaan siitä. (Ibid, 73, 79.) Tyytymättömyys tai kärsimys lakkaa ainoastaan epäitsekään tahtomisen kautta: "We are compensated not for what others have done to us but for that which we have done to others" (Ibid, 74).

3. Dharma

Tarkemmin sanottuna buddhalainen metodi on nimeltään Dharma, Buddhan opettama oppi. Termi "buddhalaisuus" on yleinen tieteellinen nimitys kyseiselle opille. (Sangharakshita 1987, 33, 36.) Buddha tarkoittaa historiallisen henkilön ja buddhalaisuuden perustajan lisäksi "valaistumisen ihannetta sekä universaalina ilmiönä että perimmäisenä todellisuutena" ja Dharma Buddhan löytämien moraalisten ja henkisten lakien kokonaisuutta (Sangharakshita 1979, 9-10). Dharma on totuus sekä sen kokemiseen johtava lainalaisuus (Gombrich 1988, 2). "/.../ it is not external to worldly things and events, but in some way immanent to them, and the directing Law within them" (Conze 1995, 22). Se ei ole kuitenkaan absoluuttinen totuus, vaan oppi, jota soveltaen voi saavuttaa valaistumisen (Sangharakshita 1988b, 75).

Valaistuminen

Valaistuminen, *bodhi*, tarkoittaa todellisuuden luonteen oivaltamista: "Bodhi is insight into the true nature of phenomena (dharma)" (Sangharakshita 1987, 107). Se on tajunnan tila, jossa yksilö on saavuttanut "korkeimman tiedon, viisauden tai henkisen illuminaation" (Ibid, 105). Pohjimmiltaan Dharma on kokemus: henkinen tai transsendentti valaistumiskokemus tai olemisen tila, joka on liikettä (Sangharakshita 1979, 63-4). Se on liikettä tietämättömydestä olemassaolon todellisen luonteen oivaltamiseen (Williams 1989, 3). Valaistumiseen kuuluu suunnattoman helpottava vapautumisen tunne, koska ihminen vapautuu turhauttavien halujen, toiveiden, tunteiden ja ajatusrakennelmien tyydyttämisestä. Hän vapautuu epäterveiden tahtomusten kahleista ja siksi hän vapautuu niistä kahleista, jotka sitovat hänet ehdollisen olemassaolon prosessiin, jälleensyntymään. Kolmas valaistumisen olemuspuoli on universaalinen rakkauden kokemus. (Sangharakshita 1979, 65-7.)

Valaistumisen tila, *nirvāṇa*, on ideaalinen eettisen ja henkisen täydellistymisen tila ihmisen tajunnassa tai olemuksessa. Ahneus, viha ja tietämättömydestä johtuvat deluusiot ovat lakanneet, jolloin yksilö sulautuu rajoittamattoman onnen tunteen, rakkauden ja myötätunnon sekä rauhan ja henkisen vapauden yhteyteen. Hīnayānan mukaan *nirvāṇa* tarkoittaa muuttumatonta, ylitajuista entiteettiä. Mahāyānan mukaan se on to-

dellisuuden tila, jossa dualistinen näkemys todellisuudesta on ylitetty. Se on tila, joka on elämä itse olennoissa itsessään. (Sangharakshita 1987, 26-7 & 1994, 53.)

Valaistumisessa (bodhi) voidaan erottaa kolme astetta. Opetuslapsen valaistuminen tarkoittaa henkistä tilaa, joka saavutetaan seuraamalla Buddhan opetuksia. Toiseksi, yksilöllinen valaistuminen tarkoittaa valaistumisen saavuttamista ilman opettajaa ja sitä, että siihen johtavaa metodologia ei ilmoiteta muille. Kolmanneksi on täydellinen valaistuminen eli buddha-tila, joka tarkoittaa sitä, että valaistuminen saavutetaan itsenäisesti, mutta kyseinen transsendentaali kokemus ilmoitetaan muille kokijassa syntyneessä myötätunnosta johtuen. (Sangharakshita 1987, 105.) Buddha-tila on ihmisen todellinen luonto; energiavirta, joka on vailla substanssia (Sangharakshita 1979, 143). Historiallinen henkilö Gautama tuli tietoiseksi omasta buddha-tilastaan tai buddha-tila tuli tietoiseksi hänessä (Sangharakshita 1987, 312).

Dharma, sisältää valaistumiseen, ihmisen henkisen evoluution päämäärään, johtavan Polun, joka koostuu erilaisista vaiheista näkökulmasta riippuen, jolloin tarkoitetaan esimerkiksi "Jalaa kahdeksanosaista polkua", "Kuuden" tai "Kymmenen täydellisyyden polkua" (Sangharakshita 1987, 24 & 1994, 53-4). Koko buddhalaiselle perinteelle on kuitenkin yhteistä Polun jaottelemisen etiikkaan (*shīla*), meditaatioon (*samādhi*) ja viisauteen (*prajñā*) (Joshi 1977, 91). Se koostuu oikeastaan toisiaan seuraavista korkeammista tajunnantiloista, joiden harjoittamista Dharma tarkoittaa (Sangharakshita 1987, 11).

Tajunta

Pelko ja kärsimys kumpuavat tajunnasta. Ainoastaan niistä riippumaton tajunta on kykenevä puhtaaseen etiikkaan. (Joshi 1977, 104.) Dharma pyrkii vaikuttamaan ihmiseen mieleen tai tajuntaan (mind) - ajatteluun, tuntemuksiin ja tahtomuksiin. Sangharakshitan mukaan tajunta voidaan jakaa absoluuttiseksi ja suhteelliseksi. Edellinen tarkoittaa ehdotonta olemassaoloa, jossa ei ole dualistista subjekti-objekti asettelua. Siitä käytetään mm. sellaisia nimityksiä kuin "Buddha-luonto" tai "Todellisuus itse", jonka kokeminen merkitsee valaistumista. Suhteellinen tajunta tarkoittaa yksilöllistä tajuntaa, joka toimii ehdollisen olemassaolon puitteissa. (Sangharakshita 1993c, 4-5.)

Yksilön mieli toimii oikeastaan siten, että se on joko reagoiva tai luova. Reagoiva mieli on passiivinen ja mekaaninen, koska se ei luo uutta: se reagoi. Luova mieli on aktiivinen ja spontaaninen, ei pelkästään reagoiva. Se on luova, koska se on itsetietoinen ja siksi se on altis muutokselle ja kehittymiselle. (Sangharakshita 1996, 30-1.)

Tiedostamisen asteet ovat aistitajunta, inhimillinen tajunta, transsendenttinen tajunta sekä absoluuttinen tajunta. Aistitajunta on eläimille tyypillistä, mutta toisaalta ihmiset, joilta puuttuu itse-tietoisuus, kuuluvat tähän ryhmään. Aistitajunta tarkoittaa aistien avulla saatavien ärsykkeiden ja kokemusten vastaanottamista. (Ibid, 18-19.) Niillä on tapana vallata ihmisen mieli, mutta meditaation avulla tietoisuutta häiritsevät aistimukset voivat lakata kokonaan (Sangharakshita 1996, 15). Inhimillinen tajunta alkaa vasta siitä, kun yksilö kokee kokevansa: hän tietää tiedostamisensa eli ymmärtää ja oivaltaa, mitä kokee, ajattelee, tuntee tai tahtoo. (Sangharakshita 1993c, 19.) Transsendenttinen ja absoluuttinen tajunta ovat inhimillisen tietoisuuden korkeampaa kehitystä, joista jälkimmäinen merkitsee valaistumisen tilaa, jonka Buddha saavutti.

Buddhalaisuus on tietoisuuden liikettä, pyrkimystä ja kehittymistä rajoittuneesta tajunnan tasosta laajempaan, kehittymistä egoismista egottomuuteen. Pyrkimykseen kuuluu joukko henkisiä ja eettisiä harjoituksia, joihin ei pidä uskoa sokeasti, vaan niiden todenmukaisuus on testattava omakohtaisen kokemuksen kautta. (Sangharakshita 1988b, 30 & Conze 1995, 3.)

.../ tentativeness of belief, resulting from whatever cause, tends to create a conviction of the merely relative and instrumental value of religious doctrines and practices (Sangharakshita 1988b, 79).

Tietoisuuden liike on horisontaalista ja vertikaalista. Edellinen tarkoittaa jatkuvaa myötätunnon (karuna) kehittämistä elämän ilmiöitä kohtaan, jälkimmäinen ymmärryksen (prajñā) lisääntymistä. (Ibid, 30-1.) Se merkitsee alitajuisen tulemistä tajuseksi (Sangharakshita 1996, 17).

Viisaus, etiikka, meditaatio

Buddha ei formuloinut selkeää oppia löytämälleen totuudelle tai laille, vaan shīlan, samādhin ja prajñān harjoittamisella pyritään kolmen epäkohdan ehkäisemiseen - väkivallan, "itsen" ja kuoleman. Väkivalta on fyysisen lisäksi henkistä. Käsitys "itsestä" on kaiken tyytymättömyyden ja kärsimyksen syy. Käsityksen lakkaaminen johtaa

kärsimyksen lakkaamiseen eli valaistumisen tilaan. Myös kuolema perustuu väärään käsityksen ja se voidaan voittaa, sillä todelliselta olemukseltaan ihminen on kuolematon. (Conze 1995, 1, 3.)

Sangharakshitan mukaan valaistumiselle tai buddha-tilalle on ominaista kolme olemuspuolta: viisaus, myötätunto ja henkinen voima. Viisaus tarkoittaa todellisuuden luonteen perimmäistä oivaltamista. (Mallander 1993.) "/.../ the seeing of things as in truth and reality they are" (Sangharakshita 1987, 192). Se on tietoon ja moraaliseen puhdistautumiseen perustuva henkinen oivallus (Skorupski 1987, 480-1); se perustuu oppimiseen, itsenäiseen ajattelukykyyn ja meditaatioon (Joshi 1977, 117 & Sangharakshita 1987, 25). Prajñā on käännetty myös termeillä *gnōsis*, sisäinen näkemys tai oivallus (insight) sekä "intuitiivinen tieto". Kun yksilö tajuaa todellisuuden perimmäisen luonteen ja todellisuutta hallitsevat voimat, hän voi vapautua sen kahleista. (Skorupski 1987, 477.)

Myötätunto tarkoittaa universaalialia elämän rakkautta, joka syntyy ehdollisen ja ehdottoman olemassaolon ykseyden tajuamisesta (Sangharakshita 1979, 66). Se on perusta buddhalaiselle etiikalle (shīla), jonka mukaan teot ovat seurausta terveistä tai epäterveistä tahtomuksista eli taitavista ja taitamattomista mielentiloista (Joshi 1977, 91 & Sangharakshita 1987, 24). "Since all actions are preceded by thought, all feelings, sensations and desires proceed from the mind /.../" (Joshi 1977, 105). Shīla tarkoittaa kohtuullisuutta tekojen suhteen. Teot ovat fyysisiä, puhuttuja sekä mielessä tapahtuneita ja ne vaikuttavat yksilön kohtaloon. (Ibid, 91, 368.) Hīnayānan mukaan hyvät teot ovat seurausta taitavista mielentiloista: "ei-ahneudesta, ei-vihasta ja ei-deluusioista". Mahāyānan ja Vajrayānan mukaan ne ovat seurausta pyyteettömästä rakkaudesta (*maitrī*) ja myötätunnosta (*karuṇā*). (Sangharakshita 1987, 24.)

Epäterve tahtominen johtuu kyltymättömästä ahneudesta /.../ vihasta /.../ ja toimivasta typeryydestä ja harhaluuloista /.../ terve tahtominen johtuu mainittujen halujen ja mielentilojen vastakohdista, toisin sanoen tyydyttyneisyydestä, rakkaudesta ja mielen selkeydestä. (Sangharakshita 1979, 82.)

Buddhalaisen etiikan tarkoitus on kehittää moraalisesti tervettä asennoitumista elämään (ibid, 83). Etiikan harjoittamisen myötä aistit puhdistuvat, jolloin meditaatio edistyy ja tietoisuus lisääntyy. Mitä tietoisempi ihminen on omista aisteistaan, sitä paremmin hän pystyy niitä kontrolloimaan ja sitä paremmin meditaatio edistyy, kunnes lopulta mieli (mind) alkaa puhdistua. (Skorupski 1987, 478.) Se puhdistuu himosta,

pahansuopuudesta, velttoudesta ja tylsyydestä, rauhattomuudesta, ahdistuksesta ja pelosta sekä epävarmuudesta. Meditaatio selkeyttää ja puhdistaa ajattelua ja tunteita. (Sangharakshita 1987, 175-6.)

Buddhalaisen moraalin voi /.../ sanoa olevan tavaksi tulleita ruumiin, puheen ja mielen tekoja, jotka ilmaisevat pyyteettömyyteen, ystävällisyyteen ja viisauteen liittyviä tahtomuksia (Sangharakshita 1995, 146).

Buddhalaisen, käytännöllisen, etiikan välitön hyöty on katumuksen lakkaaminen, mikä johtaa persoonallisuuden eheytymiseen ja harmoniaan sekä ilon ja onnellisuuden kokemuksiin. Tämä puolestaan edesauttaa meditaatiota ja todellisuuden luonteen oivaltamista. Fyysisesti ja psyykkisesti tasapainoinen ihminen kykenee suoriutumaan arkipäivän askareista tehokkaammin ja ylipäänsä kokee elämän täysipainoisesti. (Sangharakshita 1995, 164-5.) Yksilön henkisen evoluution lisäksi moraalin vaikutus on yhteiskunnallinen sekä transsendenttinen tai kosminen. Moraali on välttämätön inhimillisen olemassaolon edellytys. Lisäksi se vahvistaa maailmankaikkeudessa vaikuttavia hyviä voimia. (Ibid, 168-70.)

Henkinen voima (samādhi) saavutetaan meditaation avulla; toisin sanoen tiettyjen henkisten harjoitusten kautta, jotka johtavat "ylitajuisiin" mielentiloihin. Yleensä Hīnayāna-koulukunnissa samādhilla tarkoitetaan meditaatioharjoituksia, Mahāyāna-koulukunnissa henkisiä tiloja, joita meditaatiolla saavutetaan. Meditaatioharjoituksia on lukuisia. Niillä pyritään epäterveiden tahtomusten - halun, vihan, deluusioiden - lakkauttamiseen mm. ruumiin ja mielen liikkeitä tai hengitystä tarkkaamalla sekä kehittämällä maitrī- ja karuṇā-tunnetta. Mahāyānaan kuuluu lisäksi olemassaolon tasojen ykseyden harjoitus. Vajrayāna-harjoitukset koostuvat buddhien ja bodhisattvojen visualisoimisesta, palvomisesta ja meditaatiosta sekä mantrojen lausumisesta. Lisäksi niihin kuuluu fyysisten energioiden manipulointi niiden "transsendentaalisten vastineiden aktivoimiseksi". (Sangharakshita 1987, 25.)

Meditaatio kohottaa tietoisuuden tasoa vaikuttamalla suoraan ihmisen mieleen - tunteisiin ja ajatuksiin - sitä jalostaen (Sangharakshita 1993, 7). "/.../ aim of it is to attain a state of purity and translucency of mind wherein the Truth can be as it were reflected" (Sangharakshita 1987, 25). Se johtaa intuitiiviseen tietoon todellisuuden perimmäisestä luonteesta (Joshi 1977, 117). Käytännöllisemmin ilmaistuna meditaation välitön hyöty on siinä, että yksilön valppautta häiritsevät aistimukset vähenevät tai lakkaavat ja hänen fyysinen sekä psyykinen vireystilansa kohenee. Toisaalta kehittyvät

sellaiset emotiot kuin ystävällisyys, myötätunto, sympatiasta johtuva ilo sekä mielenrauha. (Sangharakshita 1996, 15-6, 21.)

Olemassaolon luonne

Buddhalaisessa filosofiassa todellisuus jaetaan ehdolliseksi (*saṃskṛita-dharma*) ja ehdottomaksi olemassaoloksi (*asaṃskṛita-dharma*) (Sangharakshita 1979, 93). Ehdoton olemassaolo on pysyvä, tyydyttävä ja kaunis (Sangharakshita 1996, 22). Sen luonne on kuitenkin ei-substantiaalinen (*anātman*) siinä mielessä, että sen luonnetta ei todellisuudessa voida määritellä, koska se on kielen ulottumattomissa. Loogisesti ajateltuna tämä merkitsee sitä, että "ehdollistamattoman ollakseen todella sitä tulee nousta ehdollistetun ja ehdollistamattoman muodostaman vastakohtan toiselle puolen". (Sangharakshita 1979, 104-5.)

Ehdollinen olemassaolo, ilmiömaailma, ei todellisuudessa ole sitä, miten ihminen sen ilmiöt aistii. Sen luonne on epätydyttävä, ruma ja pysymätön. Se on myös ei-substantiaalinen, vailla pysyvää ydintä. Itsekkäistä tahtomuksista johtuen ihminen kuitenkin kuvittelee sen substantiaalisiksi (*ātma*), pysyväksi, tyydyttäväksi ja kauniiksi, jolloin hänen tajuntansa kieroutuu. Hän vajoaa "henkiseen perversioon", tajuntaan juurtuneisiin epäterveisiin asenteisiin, jotka käsitetään olemassaolon luonteeksi. Buddhalaisen käsityksen mukaan ne voidaan tuhota ainoastaan meditaation avulla. (Ibid, 93-4.) Esimerkiksi erilaiset käsitykset ja mielipiteet jostakin asiasta perustuvat usein itsekeskeiseen ajattelutapaan tai tunteeseen eli aistimukseen (Sangharakshita 1988b, 75-6). Ne ovat silloin deluusioita.

Abhidharma-lähteiden mukaan ihminen havaitsee ilmiömaailman todellisena, mutta pohjimmiltaan kokemuksemme ilmiömaailmasta syntyvät ns. *dharmoista* eli jakamattomista elementeistä, jotka ihminen ajattelee ilmiömaailmaan: "/.../ building blocks which /.../ we construct into our lived world". (Williams 1989, 14-5.) Sarvāstivāda-koulukunnan mukaan ehdolliset dharmat ovat substansseja. Ne todella ovat olemassa toisin kuin ilmiömaailman havaittavat objektit. Theravāda-koulukunnan mukaan dharmoja on 81 ehdollista ja yksi ehdoton - nirvāṇa. Ehdolliset dharmat ovat fyysisiä, mieleen ja tajuntaan liittyviä. Fyysisiä dharmoja ovat mm. maa, vesi, tuli ja ilma. Mieleen liittyvät dharmat sisältävät tunteisiin, ajatteluun ja tahtomukseen liittyvät tilat eli

ns. taitavat ja taitamattomat mielentilat. (Ibid, 15.) Conzen mukaan dharmat vastaavat sitä, mitä moderni fysiikka tarkoittaa atomeilla (Conze 1995, 23).

Ehdollisten dharmojen olemassaolo on syklistä: ne syntyvät, kestävät aikansa ja lakkaavat syntyäkseen samantyyppisinä uudelleen. Dharmoja ankarasti tarkkaamalla yksilö oppii tajuamaan olemassaolon todellisen luonteen. Deluusiot lakkaavat, joten yksilö vapautuu tarrautumasta dharmoihin ja hänestä tulee arhat. (Williams 1989, 15.) Mahāyānan mukaan tämä merkitsee sitä, että yksilö tajuaa myös dharmojen olevan vailla substanssia. (Joshi 1977, 118). Kaikki ilmiöt ovat tajunnan tuotteita (construction of imagination) ja perimmäiseltä olemukseltaan "sellaisia": "/.../ when one takes each thing 'such as it is'" (Conze 1995, 49). Mahāyānan mukaan arhat olisi yhä tietämättömyyden vallassa ja siksi jossain määrin halun orjuuttama, koska hän ei ole oivaltanut olemassaolon luonteen perimmäistä ykseyttä, 'sellaisuutta' (*shūnyatā*) (Joshi 1977, 175).

Täten olemassaolon luonteen dualistinen jaottelu ei ole absoluuttinen, koska koko olemassaolon luonne on vailla pysyvää minuutta tai itseyyttä. "Rebirth takes place but nobody is reborn; Nirvāṇa is attained, but nobody attains it" (Sangharakshita 1987, 12). Toisaalta, mikäli olemassaolon perimmäinen luonne on yhtä ja samaa - "sellaista", niin ehdoton ja ehdollinen olemassaolo sisältyvät toisiinsa (Conze 1995, 49). Sangharakshitan mukaan olemassaolon dualistisen luonteen käsittäminen absoluuttiseksi johtaa iäisyysuskoon tai nihilismiin, jotka ovat äärimmäisyyksiä, deluusioita todellisuuden luonteesta. (Sangharakshita 1987, 12, 160). "True Knowledge must rise above the duality of /.../ subject and object /.../" (Conze 1995, 49). Täydellisempi näkemys todellisuudesta ylittää absoluuttisen ja dualistisen käsityksen todellisuudesta ja se voidaan saavuttaa seuraamalla 'Kultaista keskitietä' - "Arjalaista kahdeksanosaista polkua" - eli kehittämällä etiikkaa, meditaatiota ja viisautta (Sangharakshita 1987, 159-60).

Olemassaolon luonteen formulointeja

Dharma sisältää useita opetuksia, jotka kaikki ovat olemassaolon luonteen käsitteellisiä formulointeja. Olemassaolon prinssiippi, jonka Buddha valaistumisensa hetkellä tajusi on nk. ilmiöiden "ehdollinen seuraamus" (Conditioned Co-production). (Sangharakshita 1987, 9.) Joshi kutsuu kyseistä kausaalilakia "kontingentiksi seuraamukseksi" (Joshi

1977, 201). Tämä tarkoittaa sitä, että ilmiöille, kuten yksilölliselle olemassaololle, on syynsä:

A certain thing exists, or event occurs; the existence of that thing, or the occurrence of that event, depends on the existence or occurrence of a particular cause or condition /.../ (Sangharakshita 1987, 142).

Ilmiöillä ei ole substanssia, koska niiden syntyminen on ehdonalaisuuksista riippuvaa. Ne ovat sellaisia - *shūnya*. Tämän oivaltaminen vastaa nirvāṇaa. (Ibid, 161.)

Ilmiöiden maailmaa on nk. *samsāra* tai ehdollinen olemassaolo, johon olennot syntyvät yhä uudelleen himon, vihan ja typeryyden seurauksena milloin missäkin olomuodossa *karman* lain mukaisesti (Ibid, 10). Kuitenkin kolme pääasiallista tasoa voidaan erottaa: halumaailma (*kāma-loka*), muotomaailma (*rūpa-loka*) ja muodoton maailman (*arūpa-loka*). Kullekin kyseiselle objektiiviselle olemassaolon tasolle on subjektiivisen tajunnan vastine. (Ibid, 183.)

Samsārasta on kuitenkin Polku nirvāṇaan, ehdottomaan olemassaoloon eli vapauteen jatkuvasta syntymien kehästä. Toisaalta nirvāṇa merkitsee yksilöllisen olemassaolon kehityksen huipentumaa, valaistumista, jolloin tarve syntyä uudelleen lakkaa. (Ibid, 11, 142.) "/.../ in the absence of this cause or condition it cease to exist or to occur; the phenomenon in question does not exist or is not produced" (Ibid, 142).

Buddhalaisessa perinteessä olemassaolon luonne ilmaistaan symbolisesti tai käsitteellisesti. Sen symbolisia ilmauksia ovat Elämänpyörä, Buddha ja Polku. Eritoten tiibetiläiseen perinteeseen liittyvän Elämänpyörän keskuksena on kuvattu kukko, käärme ja sika. Ne tarkoittavat ahneutta himoa, vihaa ja typeryyttä (delusion), jotka hallitsevat yksilöllistä mieltä aiheuttaen olemassaolemisen. Näitä ympäröi valkoisen ja mustan jakama ympyrä, joista edellinen tarkoittaa etiikkaa, joka johtaa onnellisuuteen; musta kärsimykseen. Tämän ympärillä on puolestaan kolmas ympyrä, joka kuvastaa olemassaolon tasoja, joihin olennot syntyvät erilaisiin olomuotoihin. Elämänpyörän uloin ympyrä kuvastaa ehdollisen olemassaolon prosessin niitä syitä, jotka saavat olennon syntymään, elämään ja kuolemaan milloin milläkin olemassaolon tasolla. (Sangharakshita 1990b, 23-4.) Edellä on tullut mainituksi, että Buddha on henkisen ideaalin eli täydellisen valaistumisen symboli. Polku on henkisen kehityksen metodi, joka johtaa Elämänpyörästä buddha-tilaan (Ibid, 24).

Olemassaolon luonteen käsitteellisiä ilmauksia ovat mm. "Neljä jaloa totuutta, Kolme ehdollistetun olemassaolon ominaisuutta, Karma ja jälleensyntymä" (Ibid, 25). Neljä jaloa (sanskrit. ārya) tai arjalaista totuutta ovat:

1. Totuus kärsimyksestä, tyytymättömyydestä tai disharmoniasta ympärillämme ja itsessämme.
2. Sen syy on itsekäs haluaminen.
3. Totuus kärsimyksen lakkaamisesta, mikä tarkoittaa samaa kuin valaistuminen tai buddha-tila.
4. Kärsimyksen lakkaamiseen on metodi: Jalo kahdeksanosainen polku. (Ibid, 25.)

1. ja 2. totuus ilmaisevat, että itsekkään haluamisen seuraus on tyytymättömyys ja disharmonia. Ne vastaavat ehdollisen olemassaolon luonteen symbolista ilmaisua Elämänpyörää. 3. ja 4. totuus vastaavat ehdotonta olemassaolon luonnetta, nirvāṇaa, joka on henkisen kehityksen prosessin eli Polun äärimmäinen havaittava taso. (Sangharakshita 1987, 10-11.)

Ehdollinen olemassaolo on epätyytyttävää, katoavaa ja ei-substantiaalista. Tyytymättömyys tai kärsimys on fyysistä tai esimerkiksi siitä johtuvaa, ettei halua luopua jostakin. Kolmanneksi kärsimys johtuu siitä, että ihminen kuvittelee löytävänsä onnen ilmiömaailman asioista, jotka kuitenkin muuttuvat, koska ne ovat vailla pysyvää substanssia. (Sangharakshita 1990b, 26-7.)

Karma tarkoittaa sitä, että yksilön teoilla on seuraamuksensa, jotka aiheuttavat mm. jälleensyntymisen (Ibid, 28).

In the case of acts proceeding from greed, anger and delusion, the result is painful; in the case of acts proceeding from contrary states of mind, pleasant (Sangharakshita 1987, 451).

Tekojen moraalinen laatu on riippuvainen intentioista, jotka johtavat tekoihin. Hyvät aikomukset puhdistavat tajuntaa (mind) turvaten siten paremmat olosuhteet tässä ja seuraavassa elämässä. Teko on kuitenkin epäsuora tajuntaan vaikuttamisen keino meditaatioon verrattuna, mutta välttämätön. (Gombrich 1988, 67.) Karma on moraalinen laki, jonka mukaan yksilön arvo määräytyy hänen tekojensa eikä syntyperän, rodun, sukupuolen tai aseman mukaan. Yksilön arvo on hänen luonteensa jaloutta ja puhtautta, jotka kehittyvät shīlan, samādhin ja prajñān harjoittamisesta. (Joshi 1977, 368.)

puhtautta, jotka kehittyvät shilan, samadhin ja prajñan harjoittamisesta. (Joshi 1977, 368.)

4. Kauneus

Buddhalaisen käsityksen mukaan kauneus ei ole niinkään aistien avulla havaittavaa kuin henkistä. Yksilön tajunnan tilasta riippuen todellisuuden ilmiöt ovat kauniita tai rumia. (Sangharakshita 1979, 95-6.) Tämä johtuu siitä, että "yksilöllisellä tasolla tajunta edeltää olemista ja määrää sen ja että oleminen on siksi ytimeltään tajuntaa" (Ibid, 90). Yksilö ei siten voi käsittää ilmiömaailmaa, aistein havaittavaa todellisuutta, rumaksi, jollei hän ole oivaltanut ehdottoman olemassaolon kauneutta (Ibid, 95-7).

Sangharakshita vertaa elämää mm. salaman välähdykseen, kastepisaraan, uneen ja pilveen, joka ajelehtii ohi: elämä on katoavaa, pysymätöntä, mutta silti kovin kaunista (Mallander 1993). "All that is holy and wholesome and is conducive to the attainment of the supreme Goal, is indeed beautiful" (Joshi 1977, 360).

Kauneuden kokeminen vaikuttaa syvällisesti ihmisen tunteisiin. Oleellista esteettisessä kokemuksessa on sen epätsekkyys. Se kehittää ihmistä henkisesti jopa niin, että se avaa hänen tajuntaansa etujen maailmasta arvojen maailmaan. (Mallander 1993.) Kauneuden kokeminen kehittää ihmistä olemassaolon korkeammille tasoille.

Kauneuden ja myös totuuden tajuaminen on jatkuva prosessi. Kauneus on kokemus, joka ilmaisee todellisuudesta jotakin uutta. Se vaatii ihmisen jatkuvaan muutokseen omassa elämässään, sillä kiinnittyminen johonkin absoluuttiseksi uskomaansa arvoon, merkitsee henkisen ja esteettisen kehityksen pysähtymistä, koska täydellisen totuuden ja täydellisen kauneuden takaa paljastuu aina uusi totuus tai kauneus. (Sangharakshita 1988b, 94-6.)

Ego ja sen muutos

Sangharakshitan mukaan ego tarkoittaa yksilöllisyyden ideaa (Sangharakshita 1988b, 85). Ego ei todellisuudessa ole olemassa, vaan se on sitä mitä yksilö tahtoo (Ibid, 95-6). Siten käsitys muuttumattomasta, todella olemassaolevasta egosta on deluusio.

The ego does not really exist; it is not a thing but a thought; not a metaphysical entity but an epistemological error. (Sangharakshita 1988b, 85.)

Deluusiosta johtuen yksilö hamuaa ja tarrautuu erillisiin, itsekkään olemassaolon kokemuksiin, koska ne tuottavat mielihyvää. Kokemukset, jotka puolestaan uhkaavat egoa, tuottavat tuskaa. Yhteiskunnassa egojen konfliktit ovat väistämättömiä, koska yksilöt toimivat itsekkäiden tahtomusten ohjaamina. Tämä johtaa siihen, että samojen intressien ohjaamat ryhmät ajautuvat ristiriitoihin jopa niin, että syntyy sotia kansojen kesken, koska yksilöt, ryhmät ja kansakunnat vastustavat kokemuksia, jotka voivat muuttaa heidän identiteettiään. (Ibid, 85-6.) "Selfishness is simply unwillingness to face new experiences" (Ibid, 87).

Perverssi deluusio egosta on korkeamman moraalisen ja henkisen kehityksen este. Yksilöt voivat kuitenkin vapautua deluusioistaan, tietämättömyydestä ja itsekkäistä haluamisesta, oivaltamalla olemassaolon todellisen luonteen. (Joshi 1977, 94-5.) "These evils and passions are /.../ born of egoity, and are liable to disappear with the disappearance of the idea of egoity" (Ibid, 95). Deluusion lakkaaminen johtaa väistämättä oikeamielisiin tekoihin ja kun se lakkaa täydellisesti, yksilö käsittää koko elämän perimmäisen ykseyden. Silloin hän ei tee eroa itsensä ja muiden välille, vaan kunnioittaa ja rakastaa elämän erilaisia manifestaatioita tasapuolisesti. (Ibid, 95-6.)

Tavalliselle ihmiselle egon muutos on pelottava asia, koska se tarkoittaa sen kuolemaa, joka on tuttua ja turvallista. Epäitsekkyys on kykyä vastaanottaa uusia kokemuksia: "/.../ a willingness to die for the sake of being born anew." (Sangharakshita 1988b, 87.) Se on kykyä kehittyä henkisesti. Kyseisessä pyrkimyksessä taide tai uskonto voi toimia herättäjänä eettisten ja esteettisten arvojen - totuuden ja kauneuden - ymmärtämiseen, kunnes deluusio egosta murtuu. (Ibid, 93.)

Taide

Taidetta ei todellisuudessa ole olemassa, koska taiteen käsite on idea eikä todellisuuden objekti. Sen sijaan taideteokset ovat todellisuuden objekteja. Näin ollen taiteen luonteen määrittely täytyy aloittaa taideteoksen tarkastelusta. (Sangharakshita 1988b, 31-32.)

Taideteoksella on olemus (substance) ja muoto (form), johon olemus kiinnittyy. Olemus on tietty tajunnan tila, jonka teos välittää vastaanottajalleen. Se on jokin kokemus tai aistihavainto - tunne tai ajatus - todellisuudesta. Muoto on puolestaan

teoksen struktuuri, jonka kautta teoksen tekijän kokemus tai havainto, aistimus saa ilmaisunsa. Toisin sanoen teoksen tekijä maalaa, säveltää tai sepittää aistimuksensa ja tunteuksensa todellisuudesta, elämästä sellaiseen muotoon, että taideteos syntyy, ja joka ilmaisee jonkin tunteen, ajatuksen tai kokemuksen - olemuksen. (Ibid, 32-33.)

Teoksen luominen on liikettä olemuksesta muotoon, sen vastaanottaminen liikettä muodosta olemukseen. Molemmissa tapauksessa on kyse siitä että yksilö ymmärtää todellisuudesta jotakin, hänen tietoisuutensa avartuu. Taiteilijan tapauksessa tietoisuuden avautuminen aiheuttaa taideteoksen, vastaanottajan tapauksessa taideteos herättää yksilön tajunnassa avartumista. Tietoisuuden kasvaessa, avautuessa yksilö tavallaan ylittää itsensä. Vastaavasti kuten buddhalaisuudessa tietoisuuden avautuminen merkitsee viisauden ja myötätunnon kasvamista, niin myös taide toimii siten, että yksilön kyky ymmärtää eettisiä ja esteettisiä arvoja kasvaa. (Ibid, 33-4.)

./.../ every genuine work of art enlarges the circle of our consciousness, and ./.../ in this enlargement of consciousness the value of a work of art, from the spiritual point of view, consists (Ibid, 35).

Inspiraation laadusta riippuu se, miten paljon taideteos ihmisen tajuntaa avaa. Toisaalta mitä henkisempi on inspiraation lähde, sitä henkisempi on taideteoksen arvo. Sangharakshita erottaa neljä taiteen kategoriaa taideteoksen olemuksen ja muodon perusteella:

1. Taide, joka ei ole muodoltaan eikä olemukseltaan henkistä. Sen inspiraation lähde on ihmisen psyykeen alemmat tasot ja se alentaa tajunnan tasoa. Esimerkiksi populaariviihde on tämänkaltaista 'taidetta'.
2. Taide, joka on muodoltaan henkistä, mutta olemukseltaan ei. Esimerkiksi mekaanisesti tuotetut jumalien ja pyhimysten kuvat eivät millään tavoin kohota tajunnan tasoa.
3. Taide, joka on olemukseltaan henkistä, mutta muodoltaan ei. Se aiheuttaa vastaanottajassa vapautumisen tunteen avaten näin tämän tietoisuutta. (Ibid, 35-36.) Tämänkaltaista taidetta on esimerkiksi kiinalainen maisemamaalaustaide, Shelleyn runous tai Beethovenin musiikki (Ibid, 81).
4. Taide, joka on sekä muodoltaan että olemukseltaan henkistä. Muinainen buddhalainen taide on tämänkaltaista korkeampaa taidetta, joka huipentuu istuvan Buddhan tietoisuuden vapautumista, viisautta ja myötätuntoa huokuvassa hymyssä. Toisena esimerkkinä Sangharakshita mainitsee arkaaisen Apollon patsaan torson, joka inspiroi mm. Rainer Maria Rilkeä kirjoittamaan runon. (Ibid, 37-38.)

Taide syntyy luomisesta. Luominen on "kaoottisten aistihavaintojen" muokkaamista mm. väreillä, sanoilla ja äänillä sellaiseen muotoon, että syntyy mielihyvän kokemuksia, jotka eivät kuitenkaan ole taiteen ainoa tehtävä. (Ibid, 82-3.)

Art is the organization of sensuous impressions into pleasurable formal relations that express the artist's sensibility and communicate to his audience a sense of values that can transform their lives (Ibid, 84-5).

Esimerkiksi runous synnyttää lisäksi merkityksiä; se ilmaisee arvojen maailmasta jotakin. Taiteen tarkoitus ei olekaan ilmaista pelkästään epätavallinen kokemus todellisuudesta, vaan pikemminkin epätavallinen tapa tajuta todellisuus. Taiteilija luo uuden olemisen tavan (mode of being) tai tietoisuuden tilan maailmaan. Vastaanottaja sitten joko oivaltaa sen, mitä taideteos ilmaisee tai sitten ei, johon on usein syynä se, että ihmiset pelkäävät muuttaa omaa elämäänsä tai kokea uusia ja tajuntaa avaavia kokemuksia, sillä on turvallisempaa pitää kiinni omasta egostaan. (Ibid, 83-4.)

Taiteilija, sen lisäksi että hänellä on kyky kohdata ja havaita jatkuvasti uusia asioita, myös haluaa laajentaa kokemuksiaan todellisuudesta. Laajentuminen merkitsee uusien kokemusten havainnointia häntä ympäröivästä todellisuudesta sekä kokemusten tiedostamisen syvenemistä tunteiden, ajatusten, mielikuvituksen ja intuition tasolla. (Ibid, 88.)

.../ the true poet seeks not only to enrich his experience through observation of .../ life
.../ but also to refine it .../ by solitary reflection on its meaning (Ibid, 89).

Taiteilijalle tunne-energian jalostaminen, sublimaatio, on välttämätöntä, sillä se synnyttää hänen luomiskykynsä - voiman, jonka tavalliset ihmiset haaskaavat turhanpäiväisen mielihyvän tavoittelemiseen. He eivät edes halua kehittää tietoisuuttaan, sillä he eivät halua muuttaa elämäänsä. "Most human beings are content to be human beings, just as a pig is content to be a pig /.../." (Ibid, 92.) Todellinen taiteilija on eettisten ja esteettisten arvojen välittäjä eli hän tuottaa kolmannen ja neljännen kategorian taideteoksia. Hän käsittää totuuden ja kauneuden suhteellisuuden ja siksi hän on parempi ihmisenä. (Ibid, 96-9.)

Taiteen uskonto

Sangharakshitan käsityksen mukaan taiteilijalla ja profeetalla on tiettyssä mielessä samankaltainen tehtävä (Ibid, 98). Hän lainaa Thomas Carlylea, joka toteaa saman sanan tarkoittaneen sekä runoilijaa että profeettaa joissakin vanhoissa kielissä. Edelleenkin molempien tehtävä on kertoa todellisuudesta jotakin arvoituksellista:

Fundamentally indeed they are still the same; in this most important respect especially, that they have penetrated both of them into the sacred mystery of the Universe; what Goethe calls "the open secret". (Carlyle 1840, 218.)

'Taidetta taiteen vuoksi' -liikkeen piirissä taiteilijan ja profeetan katsottiin välittävän sanomaa ihanteellisemmasta elämästä. Kuitenkin estetiikka korotettiin ihmisen korkeimmaksi hyväksi; se korvasi uskonnon. (Sederholm 1994, 35-6.) Sangharakshita pitää sellaista asennoitumista arvottomana estetisminä, koska se asettaa egoismin uskonnon korvikkeeksi. Todellinen taiteen uskonto pyrkii vapauttamaan yksilön egoismista: kauneus ei ole itseisarvo, vaan väline henkiseen kasvuun. (Sangharakshita 1988b, 64.) Uskonnon ja taiteen merkitys ja leikkauspiste on juuri tuossa mahdollisuudessa tarjota väline henkiselle evoluutiolle, jossa niillä on toisiaan täydentävä tehtävä.

Buddhalaisuus vaikuttaa ensisijaisesti järkeen ja tahtoon, taide tunteisiin. Jako ei kuitenkaan ole absoluuttinen, sillä buddhalaisuudessa ovat tärkeitä myös tunteiden kehittämiseen liittyvät menetelmät. Toisaalta mielikuviutus on varsin oleellinen osa taiteellista luomisprosessia. Taide vaikuttaa suoraan myös järjen alueella. Joka tapauksessa molemmat ovat tärkeitä ihmisen kehittäessä tietoisuuttaan. (Ibid, 38-9.)

.../ religion and art both are manifestations of the same movement of self-transcendence, and .../ the genuine devotee and the true artist travel along ultimately converging paths (Ibid, 52).

Todellinen uskonnollinen kokemus on itsekeskeisyydestä luopumista. Usko ja siihen liittyvät harjoitukset ovat aidosti uskonnollisia vain, jos ne johtavat egottomuuden kokemuksen oivaltamiseen nimenomaan tunnetasolla, koska pelkästään arvojen älyllinen ymmärtäminen ei riitä muuttamaan yksilön elämää. "The heart can be moved only by emotions, and only the heart can move man." (Ibid, 80.) Vastaavasti uskonnollinen taide on sellaista, joka edistää egottomuuden kokemusta. Se on taidetta, joka on olemukseltaan uskonnollista tai henkistä. Sellaista taidetta Sangharakshita nimittää termillä "Taiteen uskonto". (Ibid, 81-2.)

The Religion of Art may therefore be defined as conscious surrender to the Beautiful, especially as manifested in poetry, music, and the visual arts, as a means of breaking up established egocentric patterns of behaviour and protracting one's experience along the line of egolessness into the starry depths of Reality (Ibid, 93).

Modernin ihmisen tila - kauneuden kuolema

Sangharakshitan käsitys modernin ihmisen tilasta on varsin poleeminen. Modernilla ihmisellä hän tarkoittaa ihmistä, jota vaivaa "psykologinen norsutauti". Hän ei ole kehittynyt kokonaisvaltaisesti, vaan hänen järkensä on ylikehittynyt tunteisiin nähden, josta on ollut seurauksena arvojen inflaatio. (Ibid, 54.)

The scientist /.../ seems to find full satisfaction for the affective side of his nature in the emotional muck-heaps of the popular film, in detective fiction, or in an occasional sexual embrace (Ibid, 54).

Ihminen on olemukseltaan tunteva, tahtova ja älyllinen olento. Vaikka tunne, tahto ja järki voidaan eritellä, on ihminen psyykeltään kokonaisuus. Sen yksipuolinen kehittäminen aiheuttaa ongelmia kokonaisuuden suhteen, joten ihmisen on kehitettävä olemuksensa eri puolia samanaikaisesti saavuttaakseen tasapainoisen elämän. (Ibid, 38-9.)

Ihmisellä on tahto, siksi hän yleensä haluaa jotakin. Hänen täytyy yleensä myös tyydyttää viettinsä tavalla tai toisella. Yhteiskunta kontrolloi ihmisen primitiivisiä viettejä tabujen avulla, jotka säännöstelevät sen mikä on oikein ja väärin. Moderni yhteiskunta jättää kuitenkin usein turvaamatta halun sublimaation kanavan; se ei anna riittävästi valmiuksia ihmisille, jotta nämä osaisivat kanavoida tunteensa korkeammalle tasolle. Tämä olisi huomioitava koulutusjärjestelmässä siten, että ihmisen tunnetasoa kehitetään yhtälailla kuin hänen älyllisiä valmiuksiaankin. Kuitenkin, modernin yhteiskunnan koulutusjärjestelmä ei suosi taiteita, vaan ihmisen rationaalisen puolen kehittämistä tunteiden kustannuksella. Tämä on seurausta siitä, että moderni kulttuuri potee "kauneuden kuolemaa". (Ibid, 55-6.) "Modern man, whether of the East or of the West, is suffering from starvation of beauty /.../" (Ibid, 56).

Jotta ihminen voisi elää henkisesti täysipainoista elämää, on välttämätöntä kehittää hänen älyllisten valmiuksien lisäksi myös hänen tunnetasoaan ja mahdollistettava hänen viettiensä sublimaatio. Taideteosten luominen ja vastaanottaminen on sopiva keino ihmisen tunnepuolen kehittämiseksi ja henkistämiseksi, sillä taiteen avulla ihminen voi jalostaa tunnepuoltansa alemmilta viettitasoilta korkeammille. Halun sublimaatio on henkisen evoluution edellytys. Buddhalaisuuden ja taiteen merkitys on juuri siinä, että ne molemmat kykenevät toimimaan ihmisen henkistymisen kanavina. (Ibid, 55-7.)

/.../ in the simultaneous expansion of the understanding and the emotions, that we find the meaning of Buddhism and the value of art, and, in fact, the secret of spiritual life (ibid, 57).

HERCULES AND THE BIRDS

Sangharakshita on jakanut runoelmansa 'Hercules and the Birds' neljään osaan. Siihen viitatessani käytän lyhennettä HB I, HB II, HB III ja HB IV. Sen rakenne noudattaa kirjallisen hymnin¹ aristotelista koherenssia siinä mielessä, että alku sisältää ylistyksen jumalille ja sankarille, keskeinen sisältö kertomuksen, joka kuvaa moraalisia ja filosofisia ominaisuuksia ja loppu johtopäätökset (Preminger & Brogan 1993, 544). Runoelman mittana on napakasti etenevä nelitahtinen loppusoinnuton trokee, mikä tuo kerrontaan eepillisyyttä. Eeppistä poljentoa lisää runoelman eri osissa toistuva kolmannen persoonan anaforinen hymnikorostus² kuten esimerkiksi kertosaäkeistössä: "He, the greatest of the Heroes / He, the Herculés Farnesé" (HB I 28-9, II 97-8, IV 2-3 & 67-8). Ensimmäisessä osassa myös "Some, alas," (HB I 14-5) ja "One, at least," (HB I 24, 26). Toiston retoriset kuviot sitovat tekstiä yhtenäisemmäksi ja synnyttävät runoelmaan stroofista jaksottaisuutta ja kumulatiivisuutta sekä vahvistavat tekstin intensiivisyyttä ja lyyrisyyttä. Lisäksi ne, erityisesti allitteraatio, anafora ("Stand or sit" ja "Some, alas," ao. esimerkissä) ja parallelismi, antavat lisäpontta runoelman sisällölle kuten esimerkiksi runoelman ensimmäisessä osassa suhuäänteiden toistuminen. Toisto lisää ilmaisun tunnepitoisuutta. Toisaalta se vahvistaa tekstin kokonaisuutta ja sointuisuutta, joita seuraavissa esimerkeissä lisäksi tehostavat i-, e-, o-, y-, a-, ie-, ai- ja ea-äänteen asonanssi ja l-, r- ja t-äänteen konsonanssi.

Silent in the lofty galleries
 Stand or sit the white Immortals,
 /.../
 Stand or sit in bronze and marble,
 Sad remains of ancient greatness.
 Some, alas, are headless, armless,
 Some, alas, are cracked and broken (HB I 8-15).

tai

Headless, buxom Aphrodité
 Shameless shows a shapely bottom (HB I 21-2).

¹Kirjallinen hymni eroaa liturgisesta hymnistä siten, että jälkimmäisessä on vain alku ja loppu, kun taas edellinen noudattaa aristotelista koherenssia: sillä on alku, keskiosa ja loppu (Preminger & Brogan 1993, 544).

²Hymni (*hymnos*) tarkoittaa alunperin antiikin Kreikassa jumalien ja sankarien ylistykseksi esitettyä temppelilaulua (Mattila 1984, 32). Hymnissä ei käytetä aina suoraa toisen persoonan apostroofia, vaan se voidaan osoittaa myös kolmannelle persoonalle, jolloin on kyseessä anaforinen ylistys "Hän-tyylillä" (Norden 1913, 163).

S-äänne korostaa hiljaisuutta: shhh! Toisaalta sen voi aistia korostavan sensuaalisuutta tai seksuaalisuutta Afroditen yhteydessä. Muita tekstin rakennetta sitovia ja sisältöä oleellisesti korostavia toiston retorisia kuvioita selvittelen tuonnempana.

Sangharakshitan käyttämä ilmaisutapa on varsin metaforinen. Paul Ricoeurin tulkintateorian mukaan tekstin merkitys on sen sisällön ja viittaussuhteen dialektiikkaa. Sitä noudattaen runon mahdollisten merkitysten selvittämiseksi on tulkittava sitä, mihin tekstin sisältö mahdollisesti viittaa, jotta sisällön syvälinen ymmärtäminen ylipäänsä kävisi mahdolliseksi. Tämä tarkoittaa tekstiin sisältyvien metaforien ja symbolien merkitysten selittämistä.

1. Antiikin hiljaisuus ja moderni melu

Runoelman ensimmäisessä osassa tekstin lauseet nostavat esiin kolme keskeistä kuvaa: hiljaisuuden, melun ja Herakleen täydellisyyden. Ne ovat metaforia, jotka toisaalta symbolisoituvat, koska niillä on temaattinen merkitys runoelman kokonaisuuden kannalta: ne symboloivat siihen liittyviä ideoita. Afrodite, Apollon, Athene ja Herakles ovat selviä symboleita, joista Herakles keskeisin.

Tekstin sisältö kertoo Napolin arkeologisen museon hiljaisuudessa lepäävistä kuolematomien jumalien sekä sankareiden ja keisareiden patsaista. Ympäriällä "mylvii, ulvoo ja kirkuu" taukoamaton liikenteen melu. Nämä patsaat muistuttavat surullisesti antiikin ajan suurenmoisuudesta ja ylevyydestä. Surua syventää tosiseikka, että jotkut näistä patsaista ovat osittain tuhoutuneita, "vandaalien turmelemia". Keskeisiä patsaita ovat Athene ja Apollon sekä Afrodite sulkeissa, ikäänkuin sivuhuomautuksena. Kuitenkin yksi on "kokonainen ja täydellinen": ns. farnesealainen Herakleen patsas, mikä viittaa antiikin kreikkalaisen ajattelun, elämäntavan ja estetiikan elinvoimaisuuteen. (HB I 1-29.) "One /.../ shows undiminished / All the living faith of Hellas" (HB I 26-7). Sillä Äiti-maan suojeluksessa hän on säilyttänyt kauneuden ja totuuden, "noussut kuolleista" kuolevaisten ihmeteltäväksi. Hän on sankari, järjen ja tunteen - filosofian, etiikan ja estetiikan - jättiläinen, joka katsoo halveksuen modernia ihmistä, "pygmiä". (HB I 30-5) Metaforan ja symbolin kognitiiviseen statukseen viitaten tulkitseen jatkossa sitä, mitä tekstissä manifestoituvat kuvat kertovat ja mihin ne mahdollisesti viittaavat.

Modernin ihmisen elämäntapa on kuin Napolin arkeologisen museon ympärillä melua, kiireinen, ruma ja saastuttava liikenne. Runoelman ensimmäinen osa viittaa siihen, että moderni ihminen on hyljännyt hellenisen kulttuurin ajatteluun ja elämäntapaan liittyvät arvot: filosofian, etiikan sekä estetiikan. "All the living faith of Hellas" (HB I 27). Hän on museoinut kokonaisen elämäntapansa käyden silloin tällöin museossa vilkaisemassa miten ihmisen tulisi elää, mutta sitten kiireeltään ryntää melun keskuuteen. Hän ei ehdi pysähtyä miettimään, mitä merkitsee hiljaisuus, mitä melu. Hänellä on jatkuva, päämäärätön kiire sinne sun tänne; kiire kokea rumaa, kiire saastuttaa. Käsiteparin hiljaisuus-melu ympärille kiteytyy yksi runoelman keskeisistä teemoista: antiikin ihanteet versus moderni elämäntapa. Runoelman keskeisin teema liittyy Herakles-myyttiin: kuolemattomuuden saavuttamiseen.

Mutta millaisen maailman moderni ihminen on hyljännyt? Sen selvittämiseksi luon katsauksen antiikin Kreikan arkaaisen ja klassisen sekä hellenistisen ajan uskonnollisiin ja filosofisiin käsityksiin. Perustelen tätä sillä, että sana *Hellás* tarkoitti historiallisena aikana kuten nykyäänkin Kreikkaa. Laajemmassa merkityksessä se tarkoittaa hellenien kulttuuria. Helleeni on käsite, jolla tarkoitetaan kaikkia kreikkalaisia kansoja ainakin 7. vuosisadalta eKr. lähtien sekä muihin kansoihin verrattuna ylevämpää kulttuuria. Lisäksi selvitän sitä, mitä esimerkkitapaukset Athene, Apollon, Afrodite ja Herakles erityisesti edustavat tai symboloivat. Herakleeseen paneudun runoelman toisen osan yhteydessä.

Antiikin arkaaisen ja klassisen kauden uskonnollisuus

Arkaaisen ja klassisen kauden - 8.-4. vuosisata eKr. - uskonnosta puuttuivat profeetat ja messiaat. Aikakaudelle ominaista olivat polyteistiset kultit, jotka olivat kiinteästi sidoksissa koko yhteiskunnalliseen elämään, sekä dogmaattisuuden puuttuminen. Kreikkalaisten uskomukset kehittyivät myyteistä, joita kerrottiin yleisesti. Näin ne muovasivat sekä yksilön että yhteisön eettisiä käsityksiä. Mytologian tuntemusta opittiin mm. runoilijoiden julkisten esiintymisten kautta, joilla oli varsin keskeinen merkitys kreikkalaisten sosiaalisessa ja henkisessä kehityksessä. Runoilija oli "sosiaalisen muistin" ylläpitäjä, tiedon varjelija. Runouden avulla ilmaistiin kokonaiselle kulttuurille ominaiset periaatteet, jotka heijastuivat erityisesti jumalten ominaisuuksiin ja näiden suhteeseen ihmisten kanssa. Kreikkalainen uskonto tai paremminkin kulttien kokoelma

oli monimuotoisuudestaan huolimatta yhtenäinen siinä mielessä, että tunnepuolen kehittäminen oli yhtäläillä tärkeää järjen kehittämisen ohella. (Vernant 1987, 99-102.)

Uskonnollinen kokemus ilmaistiin myytin, riitin sekä figuratiivisten kuvien avulla. Jokainen näistä oli osa kokonaisuutta, mutta silti itsenäinen suhteessaan muihin. Myytti ilmaisee tietyn ideologian. Se sisältää käsitteitä ja arvoja, jotka kertovat siitä, miten asiat ovat ja miten niiden pitäisi olla. Tässä mielessä myytti on moraalifilosofinen. Riittiin verrattuna se on teoreettisempi, koska riitti edustaa enemmän filosofian käytännöllistä puolta. Figuratiivinen kuva on luonteelta samankaltainen kuin myytti ja riitti: se esittää tietyn idean. Kuva tekee jumaluuteen liittyvän voiman ihmiselle tunnetuksi. Kreikkalaisen jumalan kuva muotoutuu tämän moniselitteisistä suhteista muihin *pantheonin*, jumalkokoelman, jumaluuksiin. Tästä johtuen se, mitä kukin jumaluus edustaa ei ole yksiselitteistä. (Ibid, 102-3.) Toisaalta kontaktit vieraiden kulttuurien kanssa vaikuttivat pantheonin jumaliin synnyttäen muunnoksia, lainoja tai synteesejä. Klassisen ajan pantheon lienee muotoutunut pääpiirteittäin 14.-12. vuosisadan välisenä aikana eKr. Kreikan uskonnollinen systeemi koki perusteellisen muutoksen 11.-8. vuosisadan välisenä aikana: se muuttui luonteeltaan yhteiskunnalliseksi johtuen sosiaalisista muutoksista. Syntyi kaupunkeja, jotka olivat uskonnollisilta piirteiltään omaleimaisia täyttäneen tietyn ihmisjoukon tarpeet. Jokaisella kaupungilla oli omat jumalansa, mikä yhdisti kaupungin tiiviiksi yhteisöksi. Kaupungistumisen myötä kulttuurin yhtenäistyminen vaikutti lisäksi siihen, että yleisluontoinen uskonto alkoi hahmottua koko Kreikassa. (Ibid, 105.)

Arkaaisella kaudella syntyivät koko yhteisölle avoimet temppelit, "jumalan asumukset", jotka vahvistivat ja legitimoivat ko. kultin alueella, jossa sitä harjoitettiin. Kuitenkin sankarikultilla oli vielä suurempi alueellinen ja yhteiskunnallinen merkitys. Yhteisön sankari symboloi sen kunniaa ja mainetta sekä toimi sen suojelijana. Lisäksi se yhdisti ympäröivää maaseutuväestöä. Sankarin palvonta tasapainotti koko kulttisysteemiä. Sankarit olivat ihmisten rotua: mahtavia, muinaisia esi-isiä. Jumalat olivat paljon kaukaisempia: olivathan he kuolemattomia. Sankarit sen sijaan tiesivät, mitä on elää ihmisenä. Kuitenkin he olivat lähellä jumalia: he olivat eläneet aikoina, jolloin jumalat vierailivat kuolevien keskuudessa. He olivat puolijumalia, jotka kuollessaan eivät joutuneet 'pimeyteen', Hadeksen valtakuntaan, vaan pääsivät osalliseksi jumalien elämän kaltaisesta autuudesta. Näin ollen sankarit lähensivät ihmistä tämän suhteessa

jumaluuteen. Koska sankarin palvonta liittyi oleellisesti polis-kulttuuriin, se rappeutui ko. kulttuurin rappeutumisen myötä. (Ibid, 105-7.)

Kultin tai uskonnollisuuden käytännöllisyys integroi harjoittajansa sosiaaliseen yhteisöönsä ja arkipäiväiseen elämään. Se, mikä oli jumalaista tai pyhää, ei ollut täysin luoksepääsemätöntä, vaan se oli koettavissa olentojen ja ilmiöiden kautta jokapäiväisessä elämässä. Jokainen oli "puhdas", ellei hän tehnyt jotakin väärää. Toisin sanoen hyvä ei ollut jotakin joka pitäisi saavuttaa, vaan pikemminkin säilyttää. (Ibid, 109.)

Kulttiin liittyvien uhraamismenojen tarkoituksena oli osoittaa ja vahvistaa ihmiselle hänen paikkansa eläinten ja kuolemattomien, autuaiden jumalten välissä. Myytin mukaan titaani Prometheus yritti huijata ylijumala Zeusta aikakautena, jolloin oli löydettävä tarkoituksenmukaiset elämän muodot ihmiselle ja jumalille. (He olivat eläneet yhdessä ennen muinoin.) Prometheuksen toimien tuloksena ihmiset syövät lihaa, mikä merkitsee sitä, että he ovat kuolevaisia, koska he ovat nälän eli halun riivaamia. Halu vähentää asteittain ihmisen elinvoimaa; siksi hän kärsii ja kuolee. Jumalille uhrattava osa riitissä, eläimen luut, poltettiin, jolloin puhdistava tuli kuljetti jumalille kuuluvan osan heille savuna ja tuoksuina. He olivat kuolemattomia, koska he eivät saastuttaneet itseään sellaisella, mikä lahoaa tai liittyy aikaan. Eläimistä ihmisen erottaa se, että he kypsäntävät ruokansa 'jumalallisen kipinän' eli tulen avustuksella. Toisin sanoen ihmisen erottaa eläimestä sivistys. Tuli yhdistää jumalan ja ihmisen, mutta ihmisille Prometheus sai varastettua vain kipinän tuosta tulesta. Siten tuli myös erottaa: uhraamismenoissa käytetty tuli osoitti ihmiselle sen osan mikä kuuluu jumalille ja sen mikä kuuluu hänelle. Jumalien ja ihmisten välinen kuilu oli ylittämätön: jumalat nauttivat ravinnokseen tuoksuja - ambrosiaa, kun taas ihmiset mätänevää ravintoa, mikä tekee heidät kuolevaisiksi. Täten, selvitäkseen, ihmisen täytyy myös lisääntyä. (Ibid, 110-1.)

Poikkeavat liikkeet

Klassisen ajan uskontoon ei liittynyt syvällistä pelastussanomaa (Zilliacus 1979, 18). Virallisen kultin ulkopuolella oli joitakin uskonnollisia tai filosofisia liikkeitä, jotka olivat ristiriidassa traditionaalisen kultin, kaupunkivaltion synnyttämän instituution kanssa. Joillekin liikkeille oli ominaista kasvissyönti, ja ne aiheuttivat syvällisiä muutok-

sia uskonnollisessa elämässä pyrkien yksilöllisempään, intiimimpään kontaktiin jumalien kanssa. Jotkut liikkeet pyrkivät jopa kuolemattomuuden saavuttamiseen, mikä oli mahdollista ansaita kuoleman jälkeen, jos oli päässyt jumalten suosioon. Toisaalta kuolemattomuus oli mahdollista saavuttaa jopa nykyisen elämän aikana vapauttamalla jumalainen kipinä itsessään. Sellainen pyrkimys vaati initioitumista puhtaaseen elämäntapaan eli pidättäytymistä itsensä saastuttamisesta. Klassisella aikakaudella merkittävimmät näistä liikkeistä olivat Eleusiin mysteerit, Dionysoksen uskonto sekä orfilaisuus. (Vernant 1987, 111-2.)

Eleusiin mysteerit eivät olleet ristiriidassa virallisen, yhteisöllisen kultin kanssa, vaan ne täydensivät niitä tarpeita, joihin virallinen kultti oli riittämätön. Aristoteleen mukaan mysteeriöihin ei initioiduttu jonkin oppijärjestelmän puitteissa, vaan initioiduilta vaadittiin erityistä kykyä tuntea sekä tietynlaista mielentilaa. Initiaatio huipentui siihen, että kokelas tunsi muuttuneensa sisäisesti, henkisesti. Hän jatkoi ulkoisesti normaalia elämäänsä yhteisössä, jonka ihmisistä hänet erotti ainoastaan hänen sisäinen kokemukseensa, vakaumuksensa, että hän tulisi saamaan onnellisemman olotilan Hadeksen valtakunnassa kuin mysteeriöihin vihkimättömät, jotka muuttuisivat kuoltuaan varjoiksi. (Ibid, 112-3.) Eleusiin mysteerit edistivät eettisten käsitysten jalostumista. Lisäksi ne lisäsivät kansalaisten yhteenkuuluvuuden tunnetta. (Thesleff 1979, 55).

Dionysokseen liittyvät kultit olivat olennainen osa yhteisön virallista uskontoa kuitenkin niin, että virallinen uskonto ja sosiaalinen järjestys kyseenalaistuivat Dionysoksen uskonnon kautta. Dionysos rikkoi rationaalisen maailmankuvan hämärtämällä todellisuuden ja fantasian rajat. Hän ilmaisi sen mikä oli vierasta ja pelottavaa. Hän yhdisti ns. yliluonnollisen luonnolliseen. (Vernant 1987, 113-4.) "/.../ he abolishes the distance that separates the gods from men and men from animals." (Ibid, 114.)

Dionysoksen kulttiin ei kuulunut lupaus sielun kuolemattomuudesta tai paremmasta kohtalosta kuoleman jälkeen, vaan Dionysoksen kulttien merkittävin opetus oli siinä, että niissä manifestoitui se, millainen ihminen voi olla ilman arvoja ja normeja, etiikkaa, sillä menot ja juhlat hänen kunniakseen saattoivat johtaa hillittömään, alhaisten halujen nautintoihin tai pidäkkeettömään ekstaasiin ja hurmahenkisyyteen. Olihan hän *theia manian* - jumalaisen hulluuden - jumala. (Ibid, 112, 114.)

Orfilaisuuteen kuuluvat ensinnäkin myytit runolaulaja Orfeuksesta. Toiseksi siihen kuuluu Orfeuksen nimissä luotu epiikka, joka sisältää mm. erilaisia versioita

luomismyytistä; kolmanneksi myyttien ja epiikan tulkinnat. Näistä tulkinnoista muodostuu orfilainen pelastususkonto. (Thesleff 1979, 58-9.) Se oli hellenistisen aikakauden uskonnollinen liike, mutta jo klassisella ajalla sillä oli merkityksensä. Yleiseen tai viralliseen uskonnollisuuteen nähden se oli poikkeuksellinen, koska siihen kuului opinkappaleita eli pyhiä kirjoituksia. (Vernant 1987, 115.) Oppien tulkinnassa esiintyi kuitenkin suurta vaihtelua ja ilmeisesti synkretismiä, joten liike oli varsin hajanainen (Thesleff 1979, 60-1).

Uskonnollisena tai henkisenä liikkeenä orfilaisuuden arvot olivat vieraita yleiselle sosiaaliselle järjestykselle. Se kyseenalaisti Hesiodoksen tradition. Hesiodoksen maailmankuva on lineaarinen. Hänen mukaansa maailma kehittyy kaaoksesta järjestykseen, jota ylijumala Zeus hallitsee. Orfilainen maailmankuva on syklinen. Ensimmäinen prinsiippi, kosminen "Alku-muna", symboloi kaiken ykseyttä ja kokonaisuutta sekä tuon kokonaisuuden ääretöntä rikkautta. Olemassaolon luonne turmeltuu, kun ykseys jakaantuu erillään oleviksi tasoiksi ja yksilöiksi. Eriytyminen lakkaa, kun yksilö onnistuu yhdistämään olemuspuolensa eri tasot kokonaisuuden ykseydeksi. Tämä tapahtuu "kuudennen sukupolven" aikana, jolloin maailmaan ilmaantuu Orfinen Dionysos. Erään tarun mukaan, johon mm. Platon viittaa, Dionysos on vastuussa ykseyden eriytymisestä ja uudelleen yhdistymisestä, koska hän on vastuussa "intohimosta", halusta. Halu antaa ihmiselle elämän, ja nimenomaan siitä johtuvat hänen kärsimyksensä. Kuitenkin halu antaa ihmiselle mahdollisuuden myös pelastukseen, jonka saavuttamiseksi hänen täytyy puhdistautua rikkomuksistaan riittien ja orfisen elämäntavan avulla sekä kieltäytyä lihan syönnistä välttääkseen epäpuhtautta. Silloin hän voi löytää kokonaisuuden ykseyden, jumaluuden. (Vernant 1987, 115.) Toisin sanoen hänen täytyy jalostaa halunsa kasvaakseen henkisesti, tullakseen jumalalliseksi ihmiseksi.

Orfilaisuus oli yksi niistä liikkeistä, jotka henkistivät kreikkalaisten elämää. Se kuului traditioon, johon liittyi poikkeuksellisia voimia ja arvovaltaa. Orfilaisilla "jumal-ihmisillä" oli kyky parantaa, käsitellä luonnonvoimia, herättää kuolleita henkiin ja irtautua ruumiistaan muun muassa. He eivät saaneet epätavallisia voimiaan jumalilta, vaan he harjoittivat erilaisia henkisiä harjoituksia ja askeesia, joiden avulla saavuttivat nuo kyvyt. Yleinen käsitys orfilaisesta jumalihmisestä oli kuitenkin sellainen, että hänen sielunsa ei ollut tästä maailmasta, vaan hän oli *daimōn*, henki. Apollon ymmärrettiin heidän suojelijakseen, olihan hän "ekstaattisen inspiraation" ja puhdistautumisen jumala.

Orfilaiselle saattoi olla selvää, että oli mahdollista jalostaa itseään niin, että saattoi vapauttaa sielunsa jumalaiselle tasolle, mutta traditionaaliselle uskonnolle sellainen käsitys oli vieras. (Ibid, 116.)

Filosofia

Mysteeriuskonnot ja niitä vastaavat myytit osoittavat kreikkalaisessa kulttuurissa voimakkaana olleen kuolemattomuuden kaipuun. Kuolemattomuus oli mahdollista saavuttaa sukupuolesta tai yhteiskunnallisesta asemasta riippumatta initioitumalla tietynlaiseen elämäntapaan, jossa merkittävää oli moraalinen toiminta tässä elämässä. (Thesleff 1979, 63.) Yleisen uskonnollisuuden sijaan sielun vapauttamisesta seuraavaa kuolemattomuuden käsitystä sovellettiin filosofiassa. Delfoin oraakkelin lausuma "tunne itsesi" merkitsi yleisessä uskonnollisuudessa sitä, että ihmisten ja jumalten välinen ero oli ylittämätön eikä ihmisen ollut mahdollista tavoitella jumalille kuuluvia voimia. Sokrates ja Platon kuitenkin käsittivät asian orfilaisten tapaan: "/.../ know the god who, in you, is yourself; try to become, as much as is possible, a likeness of the god." (Ver-nant 1987, 116.) Platonin käsitys kuolemattomasta sielusta vaikutti syvästi hellenistisen kauden käsityksiin. Kristilliset kirkkoisät sovelsivat sitä sittemmin omiin tarkoituksiinsa. (Ries 1987, 140.)

Filosofi Pythagoras, n. 570-500 eKr., perusti uskonnollisen yhteisön, jossa harjoitettiin kuolemattomuuden saavuttamiseen tähtäävää oppia (Ramsey 1987, 113). "The goal of human life is to withdraw the soul from earthly existence so as to restore its freedom as a divine being" (Ries 1987, 139-40). Pythagoras oli viisauden opettaja, jolle viisaus tarkoitti filosofian lisäksi teorian mukaista eettistä elämäntapaa. Filosofian ja etiikan avulla ihminen sopeutui kosmisen järjestyksen kanssa. Hänen käsitettään "viisauden rakastaminen" sovelsivat sittemmin Platon ja Aristoteles. Platon käsitti viisauden korkeimmaksi hyveeksi, Aristoteles erotti käytännöllisen ja teoreettisen viisauden toisistaan. (Rudolph 1987, 393-4.)

Legendaaristen kuvausten perusteella Pythagoraan seuraajat pitivät häntä puolijumalana, joka kykeni muistamaan aikaisemmat elämänsä ja jolla oli kyky hallita eläinten tahto. Pythagoras opetti sielunvaellusoppia: ihmisen sielu (*psykhē*) oli jälleensyntyvä ja yhteydessä kaikkiin muihin olentoihin. Sitä jalostamalla "todellinen itse" voitiin vapaut-

taa 'ruumiillistumisen kahleista', mikä tarkoitti sitä, että ihmisen oli mahdollista saavuttaa kuolemattomuus, jumalten maailma, pythagoralaista elämäntapaa noudattamalla. (Ramsey 1987, 113-4.) Oppiin kuului initiaatio ja rituaalisuus (Thesleff 1979, 58). Se sisälsi henkisiä harjoituksia ja askeesia sekä niiden elämänmuotojen kunnioittamisen, joihin sielu voi ruumiillistua. Lisäksi harrastettiin laaja-alaista asioiden filosofista tutkimista. Pythagoraan mukaan ilmiömaailma on rajallisen (*peras*) ja rajattoman (*apeiron*) periaatteesta aiheutuvaa. Sen järjestys aiheutuu numeroista ja niiden välisistä suhteista (lat. *ratio*). Filosofia selitti maailman järjestyksen ja sen, miten ihmisen tulee elää; käytännön henkiset harjoitukset olivat keino henkilökohtaiseen pelastukseen. (Ramsey 1987, 114.) Apollon oli Pythagoraalle läheinen jumala (Thesleff 1979, 58).

Hellenistinen kausi, n. 330 - 30 eKr.

Hellenistisellä ajalla kosketus muiden kulttuurien kanssa, ennen kaikkea itämaisten, vaikutti syvästi kreikkalaiseen kulttuuriin. Arkaaisella ja klassisella kaudella uskonnollisuudelle oli leimallista yhteisöllisyys. Hellenistisellä kaudella uskonnollisuus oli merkittävästi yksilöllisempää, mihin vaikutti paljon astrologian suosio. Ihmisen kohtalon uskottiin olevan ennalta määrätty, jonka kulkua kuitenkin yksilön 'suojeluskeli' (*daimōn*) tai jumala saattoi muuttaa. (Griffiths 1987, 252-3.) Jumalan suhde ihmiseen oli tavallaan kuin paimenen lampaisiinsa; jumala oli ihmisen 'hyvä paimen', suojelija ja pelastaja (Frösén 1979, 67).

Toinen merkittävä muutos oli hallitsijakultin syntyminen Mesopotamiassa ja Egyptissä vallitsevien käsitysten pohjalta. Kuningas oli joko jumala tai hänessä oli jotakin jumalallista. Vanha egyptiläinen käsitys jumalihmisestä ei vaikuttanut ainoastaan siihen, että hallitsijaa alettiin pitää jumalallisena. Uskottiin myös, että jumaluus voi inkarnoitua maan päälle ihmisenä. (Griffiths 1987, 253-5.)

Hellenistisenä aikana kirjoitettiin useita filosofisia "utopioita" (mm. stoalainen Zenon) siitä miten ihmisten tulisi elää ja tulla toimeen keskenään. Kosmopoliittisuus oli aikakaudelle tyypillistä, myös uskonnollisten käsitysten suhteen. Tarkoitin tällä sitä, että kunnioitettiin erilaisia uskomuksia, arvoja ja tapoja, mikä johti lopulta synkretismiin. Oli myös joitakin käytäntöön sovellettuja yrityksiä toteuttaa ideaalisia utopioita. Esimerkiksi Makedonian kuninkaan veli Aleksarkhos rakensi kaupungin nimeltään

Ūranópolis - "taivaallinen kaupunki". Stoalainen unelma "maailman valtiosta", jossa ihmiset eläisivät samojen lakien alaisena, vaikutti yleiseen henkiseen kehitykseen ja uskonnollisiin käsityksiin: syntyi idea ihmiskunnan ykseydestä. Mm. Plutarkhos päätteli, että eri kansakuntien jumalat ovat olemukseltaan yhtä; erilaisten muotojen takana on universaali perusta - *logos*. Hänen mukaansa maailma päättyy onnelliseen ja lopulliseen ihmiskunnan ykseyden tilaan. (Ibid, 258-60.)

Jos universalismi vetosi hellenistisen aikakauden järkeen, uskonnollinen synkretismi vetosi puolestaan ihmisten tunteisiin. Synkretismi lisäsi yleistä suvaitsevaisuuden ja sympatian ilmapiiriä, jossa poikkeuksen muodostivat juutalainen ja kristillinen monoteismi (Ibid, 262). Synkretismi näytti johtavan lopulta panteismiin, mutta toisaalta se lisäsi käsitystä jumalien ykseydestä, yhden jumalan ideasta (Ibid, 262).

Aikakauteen kuului myös uskonnon kieltäviä suuntauksia, agnostismia ja ateismia. Klassisella ajalla Anaksagoras oli sitä mieltä, että maailmankaikkeus toimii mekanististen lakien mukaisesti *Nūs*³ - maailmankaikkeutta liikuttava demiurgin äly tai tajunta - mukaan lukien. Hellenistisen ajan kaksi merkittävintä filosofista koulukuntaa olivat epikuroslainen ja stoalainen, joihin molempiin sisältyi vallitsevien uskonnollisten käsitysten kritiikkiä. (Ibid, 262-3.)

Epikuroksen mukaan filosofian tarkoitus on tehdä ihminen onnelliseksi, johon pyrittäessä on ymmärrettävä sielun ensisijaisuus fyysisiin nautintoihin nähden. Ihmisen ideaalinen sielun tila, *ataraksiā*, tarkoittaa vapautta sielun häiriöistä. Pyyteettömällä ystävyydellä (*philīā*) on tässä merkittävä sija, sillä se ei ole ainoastaan yksilöiden välistä, vaan "terveen yhteiskunnan" synnyttävä voima. Hänen mukaansa jumala on kuolematon, olemassaoleva olento, joka ei kuitenkaan sekaannu ihmisten elämään. Luottamalla ja turvautumalla jumaliin ihminen kadottaa kuoleman pelkonsa ja saavuttaa mielen rauhan. Tällöin hän saattaa elää jumalan kaltaista elämää ihmisenä nauttien elämän kauneudesta kärsimättä. (Ibid, 263-4.) Uskonnon hän tuomitsee, koska se herättää pelkoa (Frösén 1979, 85).

Stoalaisen filosofian perusteellinen ero epikuroslaiseen nähden oli siinä, että he käsittivät hyveen tai henkisen voiman (*aretē*) nautinnon sijaan elämän korkeimmaksi arvoksi. Hyveellinen elämä merkitsi sopusuhtaista elämistä luonnon kanssa sekä tiedon

³Mainittakoon, että Plotinus tarkoittaa käsitteellä *nūs* inhimillisen tajunnan korkeinta aluetta sekä puhdasta järkeä (The Oxford English Dictionary: Volume X 1989, 562).

tavoittelua, koska luonnon ensimmäinen prinssiippi on järki (*logos*). Se ilmaisee itsensä välttämättömyytenä ja kaitselmuksena. Hyve on ihmisen elinvoima, joka synnyttää onnellisuuden, josta nautinto on vain seuraus. Tasapaino seuraa *ataraksiästä*, *apátheiasta* - "vapaus mielen kiihtymyksestä" - ja *autárkeiasta* - sisäisen olemuksen riippumattomuudesta. (ibid, 265.)

Eurooppalaisen humanismin kannalta merkittävää oli Ciceron tulkinta Delfoin oraakkelin "itsetuntemuksen imperatiivista" *humanitas-ideansa* mukaisesti hellenistisen kauden lopulla. Humanitas-käsite merkitsee ihmisen henkistä olemusta sisältäen kreikkalaisen ihmisrakkautta (*philanthrōpiā*) sekä kasvatuksen (*paideiā*). Itsetuntemuksen imperatiivi tarkoittaa siten henkisen olemuksen ja velvollisuuksien tuntemista. Lisäksi Cicero korostaa henkisen sivistyksen merkitystä virkistykseen ja viisauden lähteenä. Filosofia on pyrkimystä viisauteen, joka on tietoa jumalallisista ja inhimillisistä asioista. (Oksala 1986, 13, 16, 18-20.)

Athene, Apollon, Afrodite

Antiikin Kreikan hellenistisellä kaudella Athenea pidettiin Ateenan kaupungin suojelijana sekä sotataidon ja taiteiden jumalattarena. Athenen tehtävä oli huolehtia yhteiskunnan hyvinvoinnista, ennen kaikkea sen sivistyksen tasosta - taiteista ja taidoista. Hän on sankareiden neuvonantaja, esimerkiksi Herakleen ja Odysseuksen. Ns. terveen järjen (common sense) ja kätten taitojen suojelijasta Athene muuttui klassisella ajalla viisauden jumalattareksi. Hän on taiteen, sublimaation ja perusteellisen muutoksen, transformaa-tion, jumalatar. (Downing 1987, 490-491.) Lisäksi hän on oikeamielisyyden ja moraalin edustaja (Rose 1974, 108).

Apollon oli alunperin initiaation jumaluus: nuorten miesten suojelija näiden integroi-tuessa yhteisön täysivaltaisiksi jäseniksi. Initiaatio on usein toistuva teema kreikkalai-nessa mytologiassa yhdistyen moniin jumalallisiin olentoihin, Herakleeseen muun muassa. Sankarin kuolema initiaation jumalan Apollon välityksellä merkitsi tämän uudelleensyn-tymistä "aikuisena". (Bremmer 1987, 138.) Tässä mielessä Apollon on 'hyvä paimen', suojelija. Apollon on musiikin, ennustamisen, parantamisen ja puhdistautumisen suojelija (West 1987, 348). Ennustuksensa hän laati yleensä moraalin edistämiseksi Delfoin oraakkelin kautta (Rose 1974, 136). Parantajan ominaisuuksien johdosta hän sai

epiteetikseen Paian, joka merkitsee lähinnä pelastajaa tai vapahtajaa (West 1987, 348). Toisaalta taitavana jousiampujana hän saattoi nuolillaan lähettää sairauksia ja kuolemaa (Zilliacus 1979, 14). Apollon "näkee kaiken". Silmä hänen ominaisuutenaan symboloi älyllistä kykyä havaita totuus - ulkoinen sekä sisäinen - sillä kreikkalaisessa maailmassa tieto perustui näkemiseen: tieto oli "optinen intuitio" (Meslin 1987, 236-237). Apollon symboloi parantamisen prinssiä sekä sielun harmoniaa (Diel 1980, 188). Griffiths näkee paradoksin Apollon-hahmossa, koska hän on toisaalta valon ja järjen jumala, toisaalta ennustustaidon jumala. Hänen mukaansa antiikin kreikkalaiset ovat rationalismin pioneereja, tieteellisen ajattelun perustajia, mutta silti uskoivat ennustustaitoihin, mikä on ristiriitaista. (Griffiths 1987, 257-258.) Olisiko tämä kuitenkin merkki siitä, että kreikkalaisessa ajattelussa totuus ei ollut löydettävissä pelkästään niin sanotusti rationaalisin keinoin? Edustaahan Apollon ykseyden periaatetta (Detienne 1987, 114).

Vernantin mukaan rationaalisen ja irrationaalisen käsittäminen ristiriitaiseksi johtuu "pyhästä pelosta", jota ihminen tuntee selittämättömän tai "yliluonnollisen" kohdattessaan. Kreikkalaiset kutsuivat tuollaista älyä rajoittavaa pelkoa nimellä *thambos*. (Vernant 1987, 101.) Toisin sanoen, totuuden tavoittelussa ei riitä pelkästään järjen kehittäminen, vaan yhtäläillä ihmisen on kehitettävä olemuksensa muita puolia, tunnetta ja tahtoa, mikäli filosofia ymmärretään totuuden tavoitteluksi.

Afrodite on kauneuden ja eroottisen rakkauden jumalatar. Hän on todennäköisesti muunnos aasialaista alkuperää olevasta äitijumala Ishtarista, joka taivaan valtiattarena luo ja tuhoaa samanaikaisesti. Rakkauden jumalattarena Afrodite on kosmisten voimien lähde hedelmällisyydelle: seksuaalivietille, kasvullisuudelle ja vuodenajoille. Kreikkalaiset pitivät Afroditea ensisijaisesti fyysisen, eroottisen rakkauden jumalattarena. (Downing 1987, 333.) Symbolisessa merkityksessä Afroditen voimakas seksuaalisuus merkitsee muutokseen kykenevää voimaa, transformaatiota. Se on ikuisen uusiutumisen, syntymän ja kuoleman, elämän ylläpitävä voima. (Christ 1987, 278.) Merkityksellisimmät Afroditen lisänimistä ovat Pandemos ja Urania. Ensimmäinen tekee Afroditesta aistillisen rakkauden jumalattaren, jälkimmäinen taivaallisen tai hengellisen rakkauden jumalattaren. (Lindskog 1984, 23.) Kyseinen dualismi on Platonin luoma käsitys (Rose 1974, 126).

Sankarikultti

Klassisella ajalla Kreikassa palvottiin jumalten lisäksi heeroksia (*hērōs*). Ihminen, jolla oli poikkeuksellisia ansioita maanpäällisessä elämässä, saattoi kohota heerokseksi. Heeroksella oli tavallisiin ihmisiin nähden poikkeuksellisia kykyjä tai lahjoja - fyysistä tai moraalista voimaa, älyä, kauneutta - jotka toivat hänelle jumalaisen suorituskyvyn. (Hohti 1979, 21-3.) Hän suoritti tekoja muiden hyväksi vaarantamalla oman elämänsä, koska oli luonteeltaan urhea ja jalo. (Gaster 1987, 302). Heeroksista tuli jumaloituja, mutta läheisempiä palvontakohteita ihmisille kuin jumalat, koska he olivat kerran eläneet ihmisinä. Heeroskultti tarkoitti sankarillisten esi-isien tai vainajien palvontaa. (Hohti 1979, 21-2.)

Heerosen palvonta kohdistui kuitenkin aina myös kyseisen heerosen suojelijaan, jumalaan, joka oli tämän voimien antaja. Heeroskäsite alkaa muotoutua 'Iliassa', jonka urheimmilla sankareilla on joko jumalainen isä tai äiti. Hesiodos nimittää teoksessaan 'Theogonia' sankarit puolijumaliksi. Heidän alkuperänsä on kuitenkin historiallinen, kun jumalien on mytologinen. (Hohti 1979, 21-3, 29.) Toisaalta heerosen alkuperä saattoi olla puhtaasti fiktiivinen, jolloin hänessä kiteytyi kaupunkivaltion tai muun yhteisön identiteetti (Gaster 1987, 302).

Heeros auttoi ihmistä selviytymään vaaroista ja sairauksista. Hän saattoi myös antaa neuvoja tulevaisuuden suhteen. Toisaalta heeros saattoi rangaista ihmistä tai jopa hänen jälkeläisiään tämän rikkomuksista hyvää vastaan. Heerosen idea, mutta myös olemus täydellistyy Herakleessa. Hän on ihmisen (Alkmene) ja jumalan (Zeus) poika. Herakles on Hohdin mukaan antiikin ihmiselle läheisempi kuin jumalat. Hän on ihmiskunnan auttaja ja liittolainen pahan voimia vastaan. "Hän oli pelastaja vaaroista, johtaja /.../ demonien torjuja, hyvyden, miehuullisuuden ja kunnan esikuva." (Hohti, 23-4, 28.) Hän oli ihmiskunnan 'hyvä paimen'.

Eppisten runoelmien ylimaallisten sankareiden lisäksi oli lukuisasti heeroksia, joilla oli jokin erityinen kansallinen tai yhteiskunnallinen tehtävä. Kaupunki sai usein nimensä sankarinsa mukaan, koska tämä oli sen perustaja. Sankarin mukaan nimettiin erilaisia paikkoja kaupunginosista sen puistoihin. Tämänkaltaiset paikalliset sankarit olivat kyseisen asuinseudun tai paikan suojelijoita ja siten sen vapauden puolustajia. Jokaisella

kodilla oli oma suojelijansa - suvun esi-isät. Maallisempia heroisoituja olivat myös legendaariset runonlaulajat ja tarinoiden sepittäjät sekä lainsäätäjät ja filosofit. (Ibid, 25-7.)

Hellenistisellä ajalla sankarit yhdistetään jumaliin. Toisaalta he ovat maan päällä vaikuttavia voimia, jolloin sankarikultin funktio on hyvin lähellä hallitsijakulttia. (Frösén 1979, 80.) Herakles kuvataan kiusauksiin joutuneena sankarina, joka "/.../ valitsi vaikean tien ja voitti pahan vallat urotöillään. Kuoli /.../ heräsi henkiin, ilmestyi äidilleen ja siirtyi jumalien joukkoon, jossa toimii välittäjänä, ihmisten auttajana." (Ibid, 79.) Sankari tai jumala on kärsimyksiä kokeva ja kuoleman kautta jälleensyntyvä. Ainekset ko. käsitykseen tulivat klassisen ajan mytologiasta sekä itämaisista luonnonjumaluuksista. "Jumala eli maan päällä ihmisten keskuudessa inkarnoituneena tai edustajansa, poikansa kautta /.../." (Ibid, 81.) Usko tuollaiseen jumaluuteen tähtäsi sielun pelastukseen, jumaluuden voittoon ihmisessä, johon mysteeriuskontojen mukaan ei kuitenkaan pelkkä usko riittänyt. Sielun vapautuksen sai tiedon, gnosiksen, avulla. (Ibid, 81.)

Kerényi huomauttaa kreikkalaiseen sankarimyyttiin liittyvän kaksi teemaa. Sankari on kaupunkien, perheiden, sukujen suojelija tai perustaja eli ns. "kulttuuriheeros". Samalla hän on ns. "jumalihminen", mikä tarkoittaa sitä, että sankari edustaa uutta luovaa inhimillisen olemuksen prinssiippiä, jonka mytologia ilmaisee jumalallisena. "Of this we may speak in philosophical language as of a revelation of the being in man /.../." (Kerényi 1978, 11-2.) Jumalihmisen käsite ei tarkoita kristillisessä mielessä ihmisen lunastusta, vaan ihmisessä itsessään olevaa ideaalia, jonka kehittymisestä sankarimyytti kertoo (Ibid, 11-13).

Ihmisellä on ollut tarve kautta aikain tavoitella hyvettä, sillä se tai sen saavuttaminen on ihmiselle välttämätöntä pahan voimien tarjoamien houkutusten ja kaaoksen voittamiseksi. Sankari edustaa hyveen tavoittelemista; hän on sen tärkein symboli. Sankarikultti on syntynyt ensisijaisesti sankaruuteen kuuluvan hyveen tavoittelun vuoksi. (Cirlot 1981, 140.) Hyve tarkoittaa sitä, että ihminen kukistaa egonsa. "Kaiken läpi on silloin tajuttu tuonpuoleinen voima, joka elää kaikessa, on kaikessa ihmeellinen ja kaikessa meidän hartaan kunnioituksemme arvoinen." (Campbell 1990, 53.)

Melu ja hiljaisuus

Edellä on ollut puhetta Sangharakshitan käsityksestä modernin ihmisen tilasta. Leimallista sille on eettisen elämän ja abstraktin ajattelun välinen kuilu sekä tunteen ja järjen välinen ristiriita, mikä on mm. seurausta siitä, että kristinuskon myötä viisauden sijaan asetettiin usko, joka on pohjimmiltaan kuoleman pelkoa. Athene on kärsinyt tappion: "/.../ her hand is Victory-less /.../" (HB I 18). Myös Apollonin jousi ja lyyra ovat rikki (HB I 19-20). Näin ollen moderni ihminen on hylännyt kokonaisen viisauteen perustuvan elämäntavan - suvaitsevaisuuden, yhteisöllisyyden, ystävyuden - mikä johtuu siitä, että tunteen ja järjen tasapainoon pyrkivä maailmankäsitys on murtunut. Hän on hylännyt totuuden ja kuolemattomuuden saavuttamiseen tai halun sublimaatioon tähtäävät opit ja niistä kertovat myytit sekä filosofian, mikä käytännössä merkitsee moraalin rapiota: ihminen ei ota vastuuta omasta elämästään eikä koko modernin maailman tilasta.

Athene on myös ns. käden taitojen jumaluus, mutta hänet on hyljätty. Moderni ihminen ostaa kaiken valmiina kaupasta pitäen yllä teollista sarjatuotantoa ja tarpeetonta kulutushysteriaa, mikä väistämättä riistää maapallon voimavaroja, luontoa. Hän ei osaa enää itse tehdä sitä, mitä tarvitsee, vaan ostaa kaupasta kaikkea, mitä ei todella tarvitse. Hän on hukannut terveen järjen ja moraalin lisäksi kyvyn käsittää kauneutta. Onhan Athene myös taiteiden jumalatar.

Hillittömän teollistumisen ja kulutushysterian myötä ihminen luo paljon rumuutta ympärilleen, saastetta niin materiaalisessa kuin henkisessä tai eettisessä ja esteettisessä muodossa. Hän on hukannut 'henkiset taidot' ja järjen valon, joita Apollon edustaa. "/.../ his bow and lyre are broken /.../" (HB I 20). Ilmaisuu viittaa ennen kaikkea kokonaisvaltaisen ihmiskäsityksen ja vastakohtaisuuksien harmoniaan tähtäävän ykseyden-periaatteen murtumiseen (Cassirer 1972, 222-3). Äärimmillään ymmärrettynä tämä tarkoittaa sitä, että esimerkiksi sairauksia ei enää paranneta, vaan niiden oireita yritetään hillitä mitä moninaisimmin myrkkyyannoksin. Tai sitten sairauksia yritetään leikata pois. Modernin lääketieteen keinot ovat rajalliset eikä ongelman ydin ole pelkästään lääketieteessä, vaan ihmisessä itsessään. Hän on luomansa saasteen ja elämäntavan armoilla. Pelkästään epäterveellinen ravinto, teollinen ruoka kemiallisine lisäaineineen, aiheuttanee merkittäviä terveysriskejä.

Athene edustaa viisauden olemuspuolista oppimista ja reflektiivistä ajattelua, Apollon puolestaan pikemminkin intuitiivista oivaltamista, jonka moderni ihminen on museoinut. Hän on hylännyt totuuden, ykseyden ja "tunne itsesi" -periaatteen. Moderni ihminen on thamboksen riivaama. Orfilaisesti ilmaistuna modernin ihmisen olemassaolon luonne on turmeltunut erillään oleviksi tasoiksi. Lisäksi eriytyminen on ilmeistä tasojen sisäisesti. Esimerkiksi tiede on eriytynyt ristiriitaisiksi opinhaaroiksi, jotka kieltävät toinen toisensa (González 1990, 178-9). Älyn yliarvostaminen johtaa väärin käsityksiin todellisuudesta - deluusioihin. "Exaltation of the intellect, which causes cognition to revert to an imaginative and erroneous view of life and of its meaning /.../" (Diel 1980, 7.)

Moderni ihminen hahmottaa maailmaa (el mundo) liikaa järkeensä luottaen. Siksi hän ei ole kykenevä hahmottamaan todellisuutta kokonaisena. Jokainen teoria tai käsitys maailmasta on pätevä, kun se täyttää tietyt rationaalisuuden ehdot, jolloin selkeä kokonaiskuva maailmasta voidaan korvata erilaisilla laskelmilla, jotka eivät enää selitä maailmaa. Tämän vuoksi ihmisellä on todellisuus, mutta ei käsitystä siitä. Modernin ihmisen tila ei kuitenkaan ole seurausta asioiden rationaalisesta todistamisesta, vaan rationaalisen argumentoinnin yliarvostamisesta. Siitä seurauksena on moraalinen, poliittinen sekä tieteellinen sokeutuminen siten, että ihminen ei kykene hahmottamaan kokonaista kuvaa asioista. Tieteellinen tieto hajauttaa kokonaisuutta, jos se keskittyy pelkästään todellisuutta rakentaviin "teknisiin osiin". (González 1990, 178-9.)

Eriytyminen lakkaa, kun yksilö yhdistää olemuspuolensa tasot ehjäksi kokonaisuudeksi. Mitä ilmeisemmin tuollaisen tavoitteen saavuttamiseksi tarvitaan henkisiä harjoituksia, joiden myötä syntyvät erilaiset henkiset taidot: taito luoda kauneutta, parantaa, ennustaa ja niin edelleen. Pythagoraan mukaan henkiset harjoitukset ovat väline henkilökohtaiseen pelastukseen, kuolemattomuuden saavuttamiseen. Tiede, filosofia puolestaan selittää universumin olemuksen ja sen, kuinka ihmisen tulee elää universaalien järjestyksen mukaisesti. Stoolaista tai epikurolaista filosofiaa soveltaen onnellisuus syntyy vapautumalla tunteen ja järjen häiriöistä. Mutta moderni ihminen on kiinnostunut tasapainoisen elämän pyrkimyksestä vain siinä määrin kuin hän voi museossa käydä menneisyyttä katsomassa tai jos se kenties jollakin tapaa tyydyttää hänen itsekkäitä tahtomuksiaan. Hän luulee, että tasapaino, etiikka ja estetikka kuuluu museoon tai kenties johonkin opinahjoon, mutta ei hänen jokapäiväiseen elämäänsä.

Kauneus ja rakkaus on lihallistunut. Siitä puuttuu henkisyys, sillä Afrodite on menettänyt päänsä (HB I 21). Viisautta asuu ihmisen päässä, syntyihän viisauden jumalatar Athene myytin mukaan Zeun aivoista (Commelin 1953, 26). Sangharakshitan runossa päätön Afrodite näyttää häpeämättä takalistoaan (HB I 21-2). Jumalkuvissa alapään alastomuus symboloi hedelmällisyyttä, minkä jumaluus Afrodite on. Se tarkoittaa myös puhtautta, totuutta ja viattomuutta sekä protestia yhteiskunnan luonnottomia, keinotekoisia, epäinhimillisiä arvoja vastaan. (Vries 1976, 336-7.) Länsimainen sivilisaatio on potanut ja potee esim. alastomuuden häpeää, mikä on saanut mitä eriskummallisempia muotoja eri aikakausina esimerkiksi pukeutumisen suhteen. Kyseiseen häpeään on kritinuskolla ollut merkittävä osuus: kiellettyä hedelmää maistettuaan Aatami ja Eeva häpesivät alastomuuttaan (Sharma 1987, 10).

Afrodite ikäänkuin pyllistää modernin maailman arvoille ja tavoille, koska se on maallistanut rakkauden ja kauneuden, ja juuri hänen pyllistykseensä on moderni ihminen tarrautunut kieroutuneella tavalla. Kauneudesta on tullut hyvin fyysistä, materiaalista. Sitä mitataan missikissoissa ja ylipäänsä ihmisten kauneusihanne on hyvin ulkokohmainen, esineellinen. Niin miehet kuin naisetkin hikoilevat punttisaleilla saavuttaakseen ulkokohtaisen kauneusihanteen mitat, tai apua haetaan plastiikkakirurgiasta ja silikonista sekä hormonien käyttämisestä. Kaiken taustalla on tyytymättömyys omaan itseensä: häpeä omasta itsestään ja turhamainen halu olla jotakin muuta kuin on. Toisaalta taustalla on kuvitelma siitä, että materia tekee ihmisen onnelliseksi, sekä kuoleman pelko ja fyysisen kuolemattomuuden kaipuu: vanhenemisen merkit halutaan poistaa.

Lal Mani Joshin mukaan buddhalaiset ideat - myötätunto, rakkaus, rauha, hyvätahitoisuus, rationalismi, hengellisyys ja kohtuullisuus - muodostivat muinaisen intialaisen ajattelun ja kulttuurin ytimen (Joshi 1977, 357). Vastaavat ideat liittyivät antiikin Kreikan sivilisaatioon. 'Hercules and the Birds'-runoelmassa hiljaisuus on noiden antiikkisten arvojen ja ihanteiden vertauskuva. Toisaalta hiljaisuus on se käyttövoima, josta nuo arvot ja ihanteet syntyvät. En tarkoita tässä niinkään ihmisen ympärillä olevaa hiljaisuutta kuin hänen sisäistä hiljaisuuttaan; hänen mielensä on niin meluisa - aistiärsykeistä syntyneiden ajatusten ja tuntemusten kiihottama - että hän ei yksinkertaisesti kuule itseänsä. Todellinen onni ja mielenrauha syntyy hiljaisuudesta, jota kuulemalla ihminen voi vapautua egosta ja pelosta, itsekkästä haluamisesta. Ainoastaan tuhoamalla itsekään

tuhoamalla itsekään haluamisen ihminen voi vapautua kärsimyksestä, sillä halun sublimaatio on henkisen kehityksen edellytys.

Mutta moderni ihminen ei käsitä hiljaisuuden merkitystä, koska hän on haluamisen orja. Sangharakshitan runossa liikenne ja melu on vertauskuva modernin ihmisen itsekkästä, kiireellisestä ja päämäärättömästä haluamisesta. Se symboloi sellaista elämäntapaa, josta puuttuu henkinen sisältö. Näin ollen melu on koko modernin maailman tilan symboli: sen yksilöiden ja yhteiskunnan henkisen tilan ja elämäntavan. Jumalkuvat edustavat antiikin harmonista arvomaailmaa, jonka moderni ihminen on hyljännyt, vuosisatojen kuluessa tuhonnut, koska hän potee totuuden ja hyvyyden 'surkastumisen' tai vääristymisen lisäksi kauneuden kuolemaa. Hän on kuin pygmi⁴, henkisiltä arvoiltaan surkastunut 'aivokääpiö'.

Intialaisessa taiteessa kääpiö on tietämättömyyden vertauskuva, jonka voittaminen merkitsee viisauden saavuttamista; vapautumista aistihavaintojen kahleista (Zimmer 1962, 153). Kreikkalaisissa kansansaduissa pygmeillä tarkoitettiin traakialaista kääpiökansaa. Kun Herakles oli vaipunut uneen taisteltuaan Antaios-jättiläistä vastaan, joukko pygmejä hyökkäsi hänen kimppuunsa. (Commelin 1953, 222.) Moderni ihminen on pygmi, joka pelkää tai vastustaa sitä, mitä Herakles edustaa.

Herakleen täydellinen muoto edustaa kauneutta: se tuottaa esteettistä mielihyvää, mutta taiteen tarkoitus ei ole tuottaa pelkästään mielihyvää, vaan myös merkityksiä. Herakleen patsas edustaa Sangharakshitan käsityksen mukaista 4. kategorian taidetta: se on sekä muodoltaan että olemukseltaan henkinen. Mikä on tuo olemus, jonka vapautumista moderni ihminen niin pelkää? Siihen paneudun seuraavassa luvussa.

⁴Pygmi-sana viittaa tässä henkisiin ominaisuuksiin eikä fyysisiin. Ilmaisuihin ei pyri halventamaan lyhytkasvuisia kääpiökansoja tai -heimoja eikä kääpiöitä yksilöinä. Sanakirja antaa englanninkieliselle pygmy-sanalle "kääpiön" lisäksi merkityksen "mitättömyys" ja "aivokääpiö", joihin ilmaisu nimenomaan viittaa.

2. Herakles

Runoelman toisessa osassa tekstin sisältö on seuraava: Kertoja nauttii farnesealaisen Herakles-patsaan muodon täydellisyydestä ja kauneudesta. Herakles nojaa oksaiseen, oliivipuiseen nuijaansa roikottaen toisessa kädessään leijonan päätä. Hän on ankara, mutta hyvántahtoinen, ja hän lepää mietteliäänä urotöidensä jälkeen jumalaa vähäisempänä, mutta kuolemaa suurempana. Sitten kertoja kuvailee Herakleen 12 urotyötä todeten tämän tehneet myös monia muita sankarillisia tekoja muiden hyväksi, samalla puhdistuen itsensä synneistään. Hän on tuhonnut kaikki luonnon (Nature) synnyttämät laadulliset "hirviöt" ja näiden saastuneet, pilalle kasvatetut lapset kuten tyrannit valtaistuimiltaan. Hän on lain ja oikeuden perustaja auttaen näin vähempiosaisia. Hän on tehnyt työnsä ja lepää hiljaisuudessa, mutta jotakin hän hautoo, pohtii hiljaisuudessa leväten. (HB II 1-100.) "Now, deep-brooding, he is resting /.../ (HB II 95). Ja kertoja unelmoi Herakleen tekojen täydellisyydestä (HB II 105).

Sangharakshitan mukaan unelma tai visio on sikäli hyödyllinen, että se voi muuttaa ihmisen elämän (Sangharakshita 1996, 46). Runoelman kertoja painottaa visiota Herakleen täydellisyydestä: "Thus I see him" (HB II 13). Visio liittyy Sangharakshitan näkemykseen olemassaolon luonteesta: epätydyttävästä olemassaolon tilasta ja siihen, kuinka sen voi muuttaa paremmaksi tai jopa täydelliseksi.

Runoelman keskeisin tema, kuolemattomuuden saavuttaminen, liittyy Herakles-myyttiin. Kertoja käyttää perfektiä kuvatessaan sitä, mitä Herakles on tehnyt (HB II 28-94). Perfekti¹ ilmoittaa tekemisestä, joka on tapahtunut menneessä ja on loppuunsuoritettu. Sen vaikutus on päättynyt verrattuna nykyisen tai tulevan tekemisen suhteen. Toisaalta vaikutus voi ulottua nykyaikaan asti. Herakles on tehnyt urotyönsä ja lepää nyt täydellisenä (HB II 25-27, 95-105). Kerronnan aikamuoto, kestopreesens, runoelman toisen osan alussa ja lopussa herättää myytin eloon Herakles-patsaasta syntyvän mielikuvan avulla (HB II 1-27, 95-105). Vaikka hän on suorittanut loppuun urotekonsa, niiden vaikutus ulottuu nykyhetkeen. Hän on yhä tekemässä jotakin, jota tekstissä korostaa eräänlainen parallelismi:

¹Vrt. perfekti = täydellinen; perfektionisti = täydellisyyden tavoittelija.

He is leaning (HB II 13)
 Now, deep-brooding, he is resting (HB II 95)
 He is standing (HB II 102).

Seuraavassa tulkiten millaisia merkityksiä teksti avaa ko. myytin myötä. Ensiksi selitän kuitenkin myytin ja sankarimyytin teeman sekä Herakles-myytin merkitystä.

Myytin teema

Myytti käsittelee symbolisella tasolla psyyken evoluution kannalta vaarallisia esteitä - epäterveitä tahtomuksia. Myytti on luonteeltaan metafyyminen: myytissä esitettävä 'uni', visio, symboloi tajuisten ja alitajuisten tekojen syitä ja seurauksia. Sen teema pyrkii ilmaisemaan elämän tarkoituksen. Toisaalta myytti on eettinen: elämän tarkoituksen lisäksi sen teema pyrkii ilmaisemaan sen, kuinka elämää tulisi elää pyrittäessä sen tarkoitukseen. (Diel 1980, 3 & Campbell 1990, 40.)

Elämän alkuperä - luominen - on mysteeri, jonka manifestaatio, seuraus, on elämä. Mysteeriä, syytä, ei voi selittää seurauksesta käsin, vaan se voi vain manifestoitua halun eli tahdon ja kuvan eli symbolin välityksellä. Manifestaation syyn selittäminen yliluonnolliseksi on symbolinen ilmaus, sillä manifestaatio on "implisiittistä ja luonnollista". (Diel 1980, 3-4.)

It [mystery] reveals the functioning of the psyche's *superconscious clairvoyance*, which can create a true image of life and its meaning: the myth (Ibid, 4).

Myyteissä elämän alkusyy ilmaistaan luovana jumalana. Inhimillisen elämän tarkoitus on jalostua jumalidean, kuvan, kaltaiseksi. "Sokea affektiivisuus", tunteisiin tai mieleen liittyvä yksipuolisuus, suistaa kuitenkin ihmisen psyykensä evoluutiosta. Siksi hänen täytyy käydä "sankarillista kamppailua" halujensa orjuutusta, väärän tahtomisen hirviötä, vastaan sublimoimalla halunsa eli epäterveet tahtomuksensa. Kyseinen pyrkimys merkitsee vastuun ottamista omasta elämästään. (Ibid, 4-5.) "This is the fundamental law of life" (Ibid, 5).

Myytti kertoo yksilön lisäksi ihmisrodun henkisestä evoluutiosta. Sen teema, sanoma, on se, että psyyken kaikki toiminnat ja teot, niin tajuiset kuin ali- tai ylitajuiset, johtuvat viimekädessä halusta, sillä se on kaiken elämän perustavaa laatua oleva voima. (Ibid, 5-6.) "Desire is the central phenomenon of life" (Ibid, 6). Onnellisuus syntyy halun sublimaatiosta tai harmoniasta, sillä kärsimys johtuu nimenomaan tyydyttämättömistä haluista. Kärsimys on sen ristiriita, mitä ihminen tahtoo ja mitä todellisuus hänelle

antaa. "/.../ it is defined as the contrast between desire and reality." (Ibid, 6.) Elämän tarkoitus on saavuttaa eräänlainen "ideaalinen todellisuus: totuus", jonka ihminen voi saavuttaa ainostaan tahtomustensa sublimaation kautta. "This truth can be grasped /.../ only through mediation of spiritual desire (ideas) and sublimated desire (ideals)." (Ibid, 6.) Elämän tarkoitus on siis halun sublimaatio, sillä halu on se voima, joka sitoo ihmisen ilmiömaailmaan (Ibid, 6). "/.../ harmonious satisfaction of multiple desires is the ultimate meaning of life" (Ibid, 7). Halunsa tasapainoittamalla ihminen voi elää elämäänsä täysipainoisesti, mikä merkitsee toisistaan eriytyneiden tasojen - tahdon, järjen, tunteiden - harmonisoinnista ykseydeksi, jolloin ihminen löytää mysteerin. Henkisen evoluution vaaroista keskeisimpiä on älyn yliarvostaminen. Siitä johtuen yksilö vieraantuu todellisuudesta, elämästä, ja vajoaa deluusioihin sekä kuoleman pelkoon. (Ibid, 7, 9.) "The spiritual vision of myths, mystery, does not exist for the exalted intellect which is isolated from the spirit" (Ibid, 7).

Sankarimyytti

Sankari on poikkeuksellisen lahjakas yksilö. Yhteisön asennoituminen häneen vaihtelee kunnioituksesta halveksuntaan. Todella suuren sankarin voitto on luonteeltaan universaali: hän saavuttaa tiedon siitä, kuinka ihmiskunta voi kehittyä henkisesti. Kansantaruissa sankarin seikkailut esitetään fyysisenä toimintana, jotka syvemmin ymmärrettynä ovat moraalisia sankaritekoja. (Campbell 1990, 46-7.)

Psykologisessa mielessä sankarimyytin aiheena on pyyteistä johtuva inhimillinen kärsimys ja teemana sen voittaminen, mikä tapahtuu puhdistamalla halu pyyteistä. Pyyteet, itsekkäät tahtomukset, esitetään myytissä hirviöinä, joita vastaan sankari kamppailee. (Diel 1980, xv, xvii.) Psykologisella tasolla ymmärrettynä hän kamppailee psyyken evoluution pysähtymistä vastaan. Evoluution pysähtyminen johtuu hirviömäisestä deluusiosta, egosta, joka ilmenee turhamaisuutena, vääränä ylpeytenä ja itsekkyytenä. (Ibid, 11-2.) "/.../ it blinds man to his faults" (Ibid, 12).

Sankari kamppailee saavuttaakseen psyykkisiä voimia. "Myyttien sankari voi toisinaan matkata maan päällä; pohjimmiltaan hänen matkansa suuntautuu sisäänpäin - syvyyksiin, joissa voitetaan outoja vastuksia ja elvytetään pitkään kadoksissa olleita, unohdettuja voimia, jotta maailmaa voitaisiin niiden avulla muuttaa." (Campbell 1990, 40.) Näin

ollen sankari ja hänen kamppailunsa edustaa koko ihmiskunnan psyykkistä kehitystä. Hän kamppailee sisäistä pahaan vastaan, joka pysäyttää tai jarruttaa evoluutiota. Täten myytti suuntautuu pikemminkin tulevaisuuteen kuin kertoo historiallisesta tapahtumasta. Se antaa elämän moraaliseksi kehitykselle suuntaa. (Bachelard 1980, x-xi.)

Kehitys ei tapahdu haikailemalla "vanhoja hyviä aikoja". "Ihanteellista tulevaisuutta lupaavat ohjelmat" eivät myöskään johda todelliseen kehitykseen. (Campbell 1990, 31.) Sivilisaatio ja ihmisen sielu muuttuu ainoastaan kuoleman kautta: ilman kuolemaa ei tapahdu uudestisyntymistä. Sankarin, ihmisen, on jouduttava kriisiin, jotta henkinen kehitys voi jatkua. Hänen on kuoltava modernina ihmisenä, jotta hän syntyy uudelleen universaalina, ikuisena ihmisenä. (Ibid, 31-3.) "Ensimmäinen askel, irrottautuminen tai luopuminen, on radikaalia siirtymistä ulkoisesta sisäiseen maailmaan, /.../ vetäytymistä /.../ ikuisen maailman rauhaan" (Ibid, 31). 'Hercules and the Birds' -runoelmassa melu on modernin, ulkoisen maailman symboli; hiljaisuus universaalien, antiikkisen maailman symboli. Herakles on vetäytynyt hiljaisuuteen, koska todellinen mielenrauha syntyy sisäisestä todellisuudesta, hiljaisuudesta ja yksinäisyydestä. "Nothing is so terrible as solitude, yet nothing is so important as solitude for a person seeking inner peace and sublime joys" (Joshi 1977, 88). Moderni ihminen kuitenkin pelkää ja siksi vastustaa hiljaisuutta ja yksinäisyyttä, kuten edellä on tullut todettua. Siksi hän ei ole kykenevä ratkaisemaan ongelmiaan.

Silti ihmisellä on tarve tehdä elämänsä jollakin lailla mielekkääksi. Mutta hän peittelee tai ei ymmärrä tekojensa todellisia motiiveja eli ei kykene pyyteettömään toimintaan. Siksi ihminen kärsii, koska pohjimmiltaan hän tekee juuri sitä, mitä haluaa. Mielekkyys saavutetaan tasapainottamalla halu, mikä on hänen herooinen taistelunsa. Tässä mielessä sankarin kamppailun symbolinen merkitys on psykologinen: oikeat teot syntyvät pyyteettömistä intentioista, väärät itsekkäiden tahtomusten pohjalta pahaan aiheuttaen. (Diel 1980, xiv-xv.) "Unjust action, the sign of impure intentions, disordered motives, sets man against man and produces evil on earth /.../" (Ibid, xv).

Sankarin on ratkaistava ongelmat "kausaalisilla psyyken alueilla" ja opittava kokemaan ihmiskunnalle kollektiivisia arkkityyppejä². Siten myytissä esitettävä ongelmien

²Campbell kehottaa vertaamaan Jungin arkkityyppi-termiä Adolf Bastianin "alkeisideoihin", jotka vastaavat stoalaisen filosofian *Logoi spermatikoi* -käsitettä, "subjektiivisesti tiedostettuja muotoja" (sanskrit. *antarjñeyarūpa*) (Campbell 1990, 337-8). Arkkityyppi vastanee tässä mielessä sitä, mitä buddhalaisessa abhidharma-filosofiassa ymmärretään dharmoilla.

ratkaisu hyödyttää koko ihmiskuntaa. Sankarin toinen tehtävä onkin palata opettamaan ihmiskunnalle ongelmien ratkaisu, valaistumiskokemukseen johtava polku. (Campbell 1990, 32-3.)

Sankarin seikkailu

Sankarimyyttiin liittyy oleellisesti seikkailu, joka noudattaa "ero - initiaatio - paluu" -kaavaa riippumatta siitä, missä päin maailmaa se kerrotaan. Esimerkiksi itämaiset myytit, kreikkalaiset tarinat ja Raamatun kertomukset noudattavat samaa kaavaa. Sankari erottautuu tavallisen ihmisen elämänsästä siinä, että hän uskaltaa kokea "yli-luonnollisen ihmeen alueen". Siellä hän änkeää ihmeellisten voimien lähteille, mikä merkitsee hänen initiaatiotaan. Sitten hän palaa ihmisten keskuuteen henkistyneenä opettajana tai auttajana, joka tuo ihmisille "siunauksen". (Ibid, 41-4.) Tässä mielessä sankari on kuin todellinen taiteilija: hän luo maailmaan uudenlaisen olemisen tavan.

Sankarin seikkailu on metafora prosessista, jossa ihmisen sisäinen henkinen voima kasvaa etsimisen ja halun sublimaation aikana. Se on prosessi, joka kuuluu olemassa-oloon itseensä: selviytymiseen, sillä ihminen haluaa elää elämänsä mielekkäästi. Prosessi johtaa ihmisen rikkinäisyyden lakkaamiseen, ykseyden saavuttamiseen ja siten elämän uudistumiseen. "Life renewal is always the ultimate goal of the quest, and life renewal is both spiritual and a physical process." (Leeming 1987, 147.)

Esimerkiksi Odysseuksen harharetket kuvastavat prosessia, jossa "kadotettu sielu", Minä, sulautuu kosmisen järjestyksen yhteyteen, jota jumalat edustavat. Sielun eheytyminen tapahtuu kärsimyksen ja lopulta kuoleman kohtaamisen kautta sekä jumalatar Athenan - viisauden - suosiollisella avustuksella. Vastaavia myyttisiä kertomuksia ovat mm. Graalin maljan etsintä, Itämaiden tietäjien Kristus-lapsen etsintä tai Buddhan kokemukset Bodhipuun alla. Ne kertovat minuuden löytämisestä; henkisestä matkasta inhimillisen kokemuksen ja tiedon tuolle puolen. (Ibid, 147-8.)

In this sense, the story of the quest is always what the Hindu might call a search for the Self or what the psychiatrist Carl Jung called the process of individuation. In short, the quest is a metaphor for the spiritual journey, our own potential spiritual journey represented by that of the hero. (Ibid, 148.)

Muistettakoon tässä kohtaa, että buddhalaisuuden mukaan käsitys "minästä", "itseiden ytimeästä" tai "kuolemattomasta sielusta" on deluusio, koska persoonallisuus on muuttuva

energiavirta tai tajunnan tila eli prosessi, jossa ei ole substanssia, joka muuttuisi (Sangharakshita 1979, 100-2). Yksilöllinen olemassaolo on halujen ja tahtomusten mukaisten tekojen summa (Ries 1987, 135).

Tarina sankarista kertoo itsekkäiden tahtomusten, egoismin voittamisesta. Yksilöllinen pelastus saavutetaan sellaisen asennoitumisen avulla, jota ohjaa pyyteetön rakkaus. (Leeming 1987, 150-1.) "/.../ how strength, by love directed,/ Shapes anew this world of mortals" (HB IV 74-5). Sankari saavuttaa kuolemattomuuden eli jumalaisen viisauden (Leeming 1987, 151). "In this sense, the quest tale is always a creation story in which the hero emerges from chaos as re-created God in man" (Ibid, 152). Antiikin Kreikassa jumalaisen viisauden saavuttaneita sankareita olivat Herakleen lisäksi mm. Dioskuurit ja Dionysos. Useita filosofiä pidettiin jumalihmisinä. Heidän joukossaan mm. Platon, Pythagoras ja Epikuros. He ansaitsivat asemansa sivistämällä koko ihmiskuntaa. (Turcan 1987, 359.)

Sankari ei seikkaile sen tähden, että hän saavuttaisi voimia, joita häneltä puuttuu. Hän seikkailee löytääkseen ja voittaakseen 'puuttuvat' voimat uudelleen - itsestään.

Hän on kuninkaanpoika, joka on tullut tietämään, kuka hän on, /.../ Jumalan poika, joka on oppinut, kuinka paljon hänen arvonsa merkitsee. Tästä näkökulmasta katsottuna sankari symboloi sitä luovan ja pelastavan jumalan kuvaa, joka piilee meissä kaikissa ja odottaa vain, että opimme tuntemaan sen ja se herää jälleen eroon. (Campbell 1990, 47.)

Sankari on etsijä, joka löytää todellisuuden olemuksen, ilmiömaailman sisällä piilevän henkisen todellisuuden. Todellisuus on jakautunut moneksi, eriytynyt erilaisiksi tasoiksi. "Todella suuren sankarin ansiona on se, että hän pääsee selville tästä moneudessa piilevästä ykseydestä ja ilmoittaa siitä muille ihmisille." (Ibid, 48.)

Herakles-myytti

Herakleeseen liittyvistä tarinoista on lukuisia variaatioita, koska ne ovat syntyneet toisilleen läheisten ja ristiriitaisten myyttien sulautumisesta yhteen, ja esimerkiksi hänen 12 urotyöhönsä (kreik. *dodekathlon*) liittyy lukuisia määriä sivujuonteita (Graves 1986, 88).

Herakles syntyi, koska Zeus halusi pojan, joka kykenisi suojelemaan niin ihmisiä kuin jumaliakin pahan voimia vastaan (Ibid, 86). Zeus on Herakleen taivaallinen isä; hänen äidikseen Zeus valitsi Perseuksen sankarisuvusta kuningatar Alkmenen. Zeus halusi

Herakleesta suuren kuninkaan, mutta Heran, Zeun aviopuolison, mustasukkaisuuden johdosta kuninkaaksi tulikin toinen Perseuksen suvun jälkeläinen Eurystheus. Herakleella oli kaksoisveli Ifikles, jonka isä oli kuningas Amfitryon, Alkmenen puoliso. Mustasukkainen Hera halusi tuhota kaksoset: hän lähetti kaksi käärmettä kaksosten surmaksi, mutta Herakles kuristi ne kuoliaaksi kehtoikäisenä. (Lindskog 1984, 50.) Herakleen lapsuudessa sotataitojen ja ruumiinharjoitusten opintojen yhteydessä viimeistään hänen fyysisesti yli-inhimilliset kykynsä kävivät ilmi (Kerényi 1978, 135).

Hänen kirjoitus- ja soittotaidon opettajanaan toimi Linos, jolla oli tapana kurittaa oppimatonta Herakleesta, joka lopulta surmasi opettajansa. Rangaistukseksi Amfitryon lähetti hänet laidunmailleen paimenten joukkoon kasvamaan. (Kerényi 1978, 135.) Nuorena Herakles suoritti kuitenkin myös muutamia sankaritekoja, kuten sotaretki minyalaisia vastaan, jotka Herakles kukisti saaden palkaksi Theban kuninkaan tyttären Megaran puolisokseen (Lindskog 1984, 51). Heran aiheuttaman hulluuspuuskan seurauksena Herakles tappoi Megaran hänelle synnyttämät lapset, lisäksi vielä pari Ifikleenkin poikaa. Rangaistukseksi Herakles joutui palvelemaan 12 vuoden ajan pelkurimaista kuningas Eurystheusta. Suoritetuista uroteoista hän saisi palkaksi kuolemattomuuden. (Graves 1986, 100-1.)

Dielin mukaan jumalat ovat personifikaatioita ihmisen sielun ominaisuuksista ideaalisessa mielessä. Sankari saavuttaa ideaalin, hänet kohotetaan jumalalliselle tasolle, koska hän puhdistautuu rikkomuksistaan ja epäterveistä tahtomuksistaan jalostamalla halunsa. (Diel 1980, xiv.) Herakleen urotyöt merkitsevät rituaalista kamppailua kuolemattomuuden saavuttamiseksi.

Psyyken banalisaatio

'Hercules and the Birds'-runoelmassa kertoja ihailee Herakles-patsaan muodon täydellisyyttä (HB II 5-13). Muodon täydellisyydellä on esteettinen merkitys. Patsaassa lihallistuu tietty kauneusihanne tai henkinen olemus, joka liittyy ihmisen psyykkiseen kehitykseen, hänen olemuspuolensa 'antiikkiseen' harmoniaan. Herakles symboloi ihmisen impulsiivisen elinvoiman, halun, ja hengen tasapainoa (Diel 1980, 104-5). Herakles-myytissä käy ilmi, että hän tavoittelee kuolemattomuutta ja Heran rakkautta sekä se, että hän onnistuu pyrkimyksessään. Täydellisyys merkitsee sitä, että hän

kykenee vapautumaan kärsimyksensä ja voittaa banalisaation ja siitä johtuvat epäterveet tahtomuksensa. Hän saavuttaa mielen tasapainon ja kohoaa Olympokselle kuolemattomaksi.

Dielin mukaan ihmisen kohtalo on tehdä valinta hengen ja materian välillä. Mikäli hän kiinnittyy materiaan, hän lankeaa banalisaatioon. Banalisaatio tarkoittaa ihmisen sielun tilaa, jota tavallisesti pidetään normaalina, mutta jonka Diel luokittelee mielen sairaudeksi. Banalisaatio johtuu epäterveistä tahtomuksista - halun kiinnittymisestä materiaan ja seksuaalisiin toiveisiin, joita pidetään elämän tarkoituksena ja mielihyvän lähteinä. Tuollaisessa tilassa ihminen tuhlaa elinvoimansa, energiansa, alhaisten tai epäterveiden tahtomusten tyydyttämiseen, jolloin halun sublimaatio käy mahdottomaksi. Vaikka psyyke jatkaa toimintojaan, siitä puuttuu elämä. Ihmisen sielu kuolee: hänestä tulee 'elävä ruumis', jonka hengen palo - "sisäinen tuli" - on tukahtunut. Hänen kykynsä ajatella sekä tuntea syviä tunteita kuihtuu. Ihminen kadottaa elämän tarkoituksen, ja hän kiinnittyy materiaan. (Diel 1980, 11, 101, 103.) Hän elää pygmien modernissa maailmassa (HB I 35).

Hengen ja halun välisen tasapainon menettänyt ihminen on hukannut elämänsä tarkoituksen tai käsittänyt sen väärin. Siksi hän potee myös alitajuista kuoleman pelkoa, joka vahvistaa epäterveitä tahtomuksia ja hän vajoaa banalisaatioon ja mielen häiriöihin - sokeaan affektiivisuuteen, josta hän voi vapautua ainoastaan halun sublimaatiolla. Sublimaatio johtaa keskittyneeseen ja tasapainoiseen mielentilaan, jossa ihminen havaitsee todellisuuden luonteen. Itseasiassa, se johtaa täydellisyyteen. (Diel 1980, 7-8.)

It is as much objectified representation (possession of the world by truth and in truth) as it is sublime possession of the self /.../ (Ibid, 8).

Herakleen kamppailu banalisaatiota vastaan juontaa juurensa Zeun aviorikoksesta ja Heran mustasukkaisuudesta. Herakles on Zeun perillinen eli hän edustaa ihmisen korkeinta olemusta, henkeä ja sen hedelmällisiä voimia. Hänen poikkeukselliset fyysiset voimansa kertovat hänen elinvoimansa, halunsa voimakkaasta impulsiivisuudesta. Hera edustaa pyyteetöntä rakkautta, mutta on kuitenkin vihamielinen Heraklesta kohtaan mustasukkaisuudestaan johtuen. Heran täytyy siis puhdistautua, sillä mustasukkaisuus ei kuulu pyyteettömään rakkauteen, mutta hänen vihamielisyytensä Heraklesta kohtaan sinetöi tämän kohtalon. Herakleen on kamppailtava saavuttaakseen pyyteettömän rakkauden lahjan. (Diel 1980, 173-4.) Toisin sanoen hänen on sublimoitava halunsa

saavuttaakseen eriytyneiden tasojen ykseyden, järjen ja tunteen avioliiton. Hän on yksilöllisestä kärsimyksestä vapautumisen ja siihen johtavan polun symboli.

Herakleen kulkema polku kuvastaa "universaalia uudelleen luomisen rituaalia", valaistumista tai henkistä uudestisyntymää. Ensin hän saa tehtävänsä kutsumuksen, jonka hyväksyttyään tahdokseen, hän joutuu lukuisiin koettelemuksiin, jotka kasvattavat hänet sisäisen todellisuuden - ihmisen olemuksen - oivaltamiseen. Taistelu hirviöitä ja demoneja vastaan ovat tahdon vastavoimia, henkisen matkan karikoita, jotka pyrkivät estämään sankarin henkisen uudestisyntymisen, joka tarkoittaa Heran rakkauden saavuttamista, jolloin ihmisen rikkinäisyys ja kärsimys lakkaa. "/.../ a quest /.../ is a struggle between the force of love and union and those of violence and disintegration." (Leeming 1987, 148.) Esimerkiksi Jeesusta kiusasi autiomaassa paholainen maallisilla houkutuksilla, Buddhaa Mara vetoamalla inhimillisiin arvoihin (Ibid, 148-9). "/.../ koetukset, jotka valmistivat sankaria hänen syvimpään kokemukseensa ja suurtekoonsa, symboloivat niitä oivalluksen kriisejä, joiden avulla hänen tietoisuutensa laajeni /.../" (Campbell 1990, 112).

12 sankaritekoa (dodekathlon)

Herakleen tapauksessa banalisaatiota vastaan taistelemisen merkitsee Dielin mukaan sitä, että hänen on voitettava halunsa tulla kuninkaaksi, koska hänen on ensin opittava hallitsemaan itsensä ja halunsa eikä maailmaa, sillä hallitsematon halu johtaa tyranniaan. Tämän vuoksi hänen täytyy palvella kuningas Eurystheusta eikä pyrkiä riistämään tämän valtaa. Kaikki Herakleen tekemät uroteot kuninkaan palveluksessa symboloivat puhdistautumisprosessia - halun sublimaatiota. Herakles kuvataan leijonan nahkaan pukeutuneena, mikä on merkki siitä, että hän on käsittänyt "vihollisen" olevan sisäinen eikä ulkoinen. Hän on voittanut epäpuhtaan tahtomuksen hallita, saada valtaa ja tulla tyranniksi. Puinen nuija symboloi myös epäpuhtaan halun sekä sitä edustavien hirviöiden voittamista. (Diel 198, 175-7.) Runoelmassa kertoja korostaa ja perustelee tätä toiston avulla: "with his club" (HB II 31, 67 & HB IV 30-1) viittaa alitajuisten hirviöiden, epäterveiden tahtomusten, voittamiseen sekä "his club of knotted olive" (HB II 14, 23, 100-1 & HB IV 30-1, 45-6). Nuija on oliivipuinen. Oliivipuu symboloi uuden alkua, ja sitä käytettiin antiikin Kreikassa pahojen henkien karkottamiseen (Graves 1986, 94).

Toisaalta toisto tehostaa ilmaisun tunnepitoisuutta ja harmonisoi tekstin rakennetta luomalla diskurssiin jaksottaisuutta ja eoppistä poljentoa.

Stroofisuutta luo ilmaisun anaforinen hymnitoisto kertojan tehostaessa perfektin avulla, että Herakles on saattanut loppuun 12 urotekooaan (HB II 28-77). Kukin säkeistö alkaa anaforisella hymnikorostuksella.

He has slain /.../ (HB II 28 & 30).
 He has caught /.../ (HB II 34, 39 & 51).
 He has cleansed /.../ (HB II 42).
 etc.

Lisäksi kertoja ylistää Herakleen muita tekoja edelleen samaa ilmaisumuotoa käyttäen (HB II 73-94). Tekstin rakenteen lisäksi anafora tehostaa sen sisältöä. Itsepintaisesti toistettuna se suorastaan väittää asioiden laidan olevan ilmaisun mukaisesti. Anaforinen hymnityyli tehostaa runoelman ylevää tunnepitoisuutta ja luo hengellistä ja litaniaanista³ vaikutelmaa. Anafora auttaa luomaan todellisuusilluusion, johon lukija sysätään dramaattisesti (Wales 1994, 24). Anaforinen toisto jäljittelee ekstaattista kokemusta (Preminger & Brogan 1993, 73).

Ensimmäiseksi uroteokseen Herakles surmasi Nemean leijonan, jonka nahkaa hän nyt käyttää vaatteenaan (HB II 17-21). Jumala oli lähettänyt leijonan rangaistukseksi Nemean laakson asukkaille. Se surmasi ihmisiä aiheuttaen yleistä turvattomuutta alueella. Episodin kehyksessä se on kuoleman ja Manalan ruumiillistuma. Ottamalla leijonan taljan ja pään merkeikseen Herakles antoi lupauksen ihmiselle pelastuksesta. (Kerényi 1978, 140-41.) Tätä korostaa leijonan nahka- ja pää-sanana toistuminen (HB II 17-8, 21, 29, 101 & HB IV 23-4, 28). Lisäksi sitä korostaa aikamuodon vaihtuminen perfektistä preesensiin: "He has slain" ja "Wears /.../ now" (HB II 28-9). Gravesin mukaan tapahtuma merkitsee Herakleen initioitumista kuolemattomuuden saavuttamiselle (Graves 1986, 107).

Toiseksi Herakles nuiji suosta syntyneen monipäisen hirviön, Hydran, päät hajalle kastaen nuolensa tämän myrkyllisellä verellä (HB II 30-3). Kuolleiden maailman, Manalan ja ihmisten maailman välisen rajan vartijana toimi jättiläismäinen vesikäärme Lernan Hydra. Se lymysi Lernan rämeillä autioittaen ympäröivää maaseutua. Hydra kuvastaa kuoleman voittamisen vaikeutta. (Kerényi 1986, 143-44.)

³*Litanāia* (kreik.) tarkoittaa rukouksen lisäksi pyyntöä.

Nuolet, joita Herakles käyttää, ovat Apollonin jousen nuolia. Herakles on voittanut halunsa valtaan, siksi hän on saanut käyttöönsä nuolet, joilla aiheutetut haavat ovat parantumattomia, koska ne ovat kastetut hirviön myrkyllisellä verellä. Käärmeen monipäisyys kuvastaa heikkouksien, paheiden, epäterveiden tahtomusten moninaisuutta sekä niiden syvää juurtuneisuutta mieleen. Suo merkitsee sitä aluetta, missä ihmisen epäterveet tahtomukset syntyvät. (Diel 1980, 176-77, 179.) Ne syntyvät alitajunnan rämeisissä syvyyksissä alhaisista haluista. Herakleen kykyä sublimoida halunsa painottaa se, että hän murskaa Hydran päät nuijallaan. "Crushing with his club /.../" (HB II 31).

Kolmanneksi Herakles jahtasi vuoden verran Keryneian hirvilehmää lopulta onnistuen vangitsemaan sen. Sen sorkat olivat pronssia ja sarvet kultaa. (HB II 34-8.) Lampaan tavoin hirvi symboloi sielun puhtautta, pronssiset kaviot sen vahvuutta. Kulta on sublimoidun halun symboli. Tehtävään vaadittava aika kuvastaa sielun jalostamiseen vaadittavaa kärsivällisyyttä ja vaikeutta. (Diel 1980, 180.) Sitä painottaa säkeen alussa oleva ilmaisu: "One whole year /.../" (HB II 38).

Hirvilehmä oli pyhitetty Artemiille; sen metsästys symboloi viisauden tavoittelemista, mikä selittää sen, miksi Herakles ei saanut eläintä vahingoittaa. Sitä jahdatessaan hän joutui tuntemattomille, kaukaisille maille. Gravesin mukaan Herakles kävi paratiisissa, missä hänelle tarjottiin omenoita viisauden tunnustuksena. (Graves 1986, 110-12.) Kerényin mukaan Herakles kulki hyperborealaisten [hyperborealainen = pohjanperän asukas] maan halki, jonka asukkaat olivat jumala Apollonin 'valittu kansa'. Herakles toi "tuonpuoleisesta maailmasta" oliivipuun taimia tuolloin puuttomaan Olympiaan⁴. Oliivipuun on voiton merkki. (Kerényi 1978, 147.) Toisaalta oliivi kuvastanee Herakleen hedelmöittävästä ja harmonisoivasta henkistä voimaa, koska se on myös rauhan ja hedelmällisyyden symboli (Vries 1976, 349).

Neljänneksi Herakles vangitsi Erymanthos-vuoren karjun (HB II 39-40). Karju terrorisoi ympäristöään (Graves 1986, 113). Se on jalostamattomien halujen; hillittömän irstailun ja moraalisen turmeltuneisuuden vertauskuva. Karjun vangitseminen merkitsee, että Herakles on oppinut hallitsemaan alhaisia halujaan, omaa heikkouttaan. (Diel 1980, 178.)

⁴Olympia tarkoittaa pyhää juhlapaikkaa Elis-maakunnan alueella. Siellä vietettiin joka 4. vuosi kisoja Zeun kunniaksi.

Viidenneksi Herakles puhdisti kuningas Augeiaan navetat, missä 3000 nautaa oli ollut suojassa yli 30 vuotta. Hän puhdisti ne päivässä ohjaamalla joen kulkemaan niiden läpi. (HB II 42-6.) Navettojen lisäksi hän puhdisti niitä ympäröivät laidunmaat, jotka olivat 'hukkuneet sontaan'. Sonnasta sikisi rutto ympäriinsä eikä maa enää ollut viljeltävissä. Herakles palautti maan hedelmällisyyden. Episodi kuvastaa sankarin kykyä puhdistaa ja hedelmöittää maailmaa. (Graves 1986, 116-18.) Augeiaan karjatallit ovat alitajunnan vertauskuva, niiden saasta banalisaation. Sonta on variaatio rämeestä, alueesta, jossa epäterveet tahtomukset syntyvät. Joki on puhdistumisen symboli, karja sublimaation, jonka Herakles siis saa aikaiseksi. Navettojen puhdistaminen merkitsee sielun puhdistamista banalisaatiosta eli henkisen evoluution pysähtymistilasta. Herakles vapauttaa karjan saasteesta; saa aikaiseksi halun sublimaation. (Diel 1980, 179.)

Kerényin mukaan Augeiaan valtakunta kuvastaa kuoleman valtakuntaa ja sen saasta kuoleman "rikkautta" (Kerényi 1978, 151-2). Kuoleminen tarkoittaa ihmisen psyyken kehityksen pysähtymistilaa, banalisaatiota, eli sielun kuolemaa eikä suinkaan fyysistä kuolemaa, jonka voisi ymmärtää merkitsevän sitä hetkeä, jolloin sielu jättää asumuksensa. Ihmisen henkinen kehitys pysähtyy, kun hän kiinnittyy materiaan tai epäterveisiin tahtomuksiin, koska silloin hän lakkaa jalostamasta haluansa. Hän tuhlaa energiansa, elämää yllä pitävän voiman turhauttavaan ja arkiseen halun tyydyttämiseen kadottaen sitä myötä elämän todellisen tarkoituksen. Tässä valossa Herakleen tehtävä oli elävöittää Augeiaan valtakunta psyykkisen kehityksen pysähtymistilasta.

Kuudenneksi Herakles ajoi tiehensä "epäterveelliset" linnun kaltaiset oliot, harpyijat, nuolillaan (HB II 47-50). Herakleen nuolet symboloivat ihmisen henkistä evoluutiota. Niillä hän karkotti Styμφalos-järven linnut, jotka kuvastavat epäterveitä tahtomuksia. Suon tavoin järvi on tässä 'paikallaan polkemisen', psyyken evoluution pysähtymistilan, vertauskuva. Kun ihminen on hallitsemattoman halunsa vallassa, epäterveet tahtomukset ikäänkuin parveilevat hänen tajunnassaan hänen mielensä samentaen. (Diel 1980, 180.) Lintuparvi eritoten voi viitata pahaan. Styμφaloksen linnut, harpyijat, kuvastavat epäpuhtaita haluja ja ovat siten pahan personifikaatioita. (Cirlot 1981, 27-28, 139.) Gravesin mukaan nämä linnut olivat ihmissyöjiä, jotka Herakleen oli karkotettava. Tehtävä symboloi Heraklesta parantajana, joka karkottaa sairauden aiheuttajat, demonit. (Graves 1986, 119-20.) Herakles karkottaa kuoleman (Kerényi 1986, 151). Hän puhdistaa sielun pysähtymisen tilasta.

Seitsemänneksi Herakles pyydysti Kreetan valkoisen, tulieluisen härän, joka oli syy Minotauroksen syntymiseen (HB II 51-3). Härkä symboloi epätervettä tahtomusta valtaan, minkä Herakles vangitsee - voittaa (Diel 1980, 176, 178). Kreetan kuningas Minoksella oli merestä noussut härkä, joka ei kuulunut hänelle, sillä hänen olisi pitänyt uhrata se Poseidonille, mutta uhrasikin toisen härän sen sijaan. Minoksen menettely kuvastaa ahneutta - epätervettä tahtomusta omistaa. Tämän seurauksena hänen puolisonsakin joutui sairaalloisen halun valtaan. (Kerényi 1986, 158-59.) Minos ei uhrannut härkää, koska lankesi itsekkäisiin, epäterveisiin tahtomuksiin. Hänestä tuli omaa etua tavoitteleva tyranni ja koko hänen valtakunnastaan kaupallinen, omaa etua ajava imperiumi. (Campbell 1990, 347-8.) Minos menetti lisääntymiskykynsä, joten kuningatar rakastui härkään ja rakasteli sen kanssa, minkä seurauksena Minotauros, härän ja ihmisen sekasikiö, syntyi. (Freitas 1987, 411.4) Minotauros, jota ruokittiin ihmisen lihalla, symboloi kuninkaan epäpuhtaista tahtomuksista aiheutuvaa tyranniaa, joka on piilotettu labyrinttiin. Labyrintti symboloi ihmisen alitajuntaa, jossa torjutut mielihalut vellovat mutkikkaasti epäterveitä tahtomuksia aiheuttaen. Jopa sankari saattaa langeta samean alitajuntansa ansaan ja uskoon, että tarkoitus, yleinen hyvä, pyhittää keinot. (Diel 1980, 159-60.)

This weakness is the vain belief that overstepping moderation in human relationships is a sign of strength and thus justifies the temptation to subdue others by unjust actions (Ibid, 160).

Herakles ei lankea, vaan korjaa vääryyden syyn pyydystämällä härän.

Kahdeksanneksi Herakles varasti Traakian kuninkaan Diomedeksen hevoset, joita näiden julma isäntä ruokki ihmisen lihalla (HB II 54-7). Hevoset ovat kiihkeyden vertauskuvia (Diel 1980, 180). Siinä mielessä ne symboloivat ihmisen mieltä tai sielua epätasapainoon saattavaa intohimoa. Ihmissyöjähevoset symboloivat mielensairautta, banalisaatiota, joka kalvaa ihmistä tappaen hänen sielunsa (Ibid, 180). Ihmissyöjähevoset ovat siis kuoleman hevosia. Episodiin liittyy sivujuoni, jossa Herakles painii itse Kuoleman kanssa sen voittaen. (Kerényi 1986, 155-6.) Episodi merkitsee jälleen Herakleen voittoa epäpuhtaista tahtomuksista muiden hyväksi.

Yhdeksänneksi Herakles joutui surmaamaan amatsonin, impi Hippolyteen, ryöstäessään tämän kultaisen asevyön (HB II 58-60). Amatsonit olivat sotaisia naiskansa, jotka kasvattivat lapsistaan vain tyttäret. Episodiin liittyy erinäisiä sotaisia toimia, ja Herakles käy mm. valaan vatsassa. (Kerényi 1980, 159-61.) Amatsonit olivat miesten murhaajia.

Vertauskuvallisesti ymmärtäen he kilpailivat miesten kanssa miehenä olemisen asemasta. He halusivat tulla miesten kaltaiseksi sen sijaan, että täydentäisivät miestä tai päinvastoin. Moiseesta asennoitumisesta johtuen nainen kadottaa hänelle ominaisen lämmön sielustaan, kyvyn rakastaa. Amatsoni symboloi maskuliinisen aspektin ylivaltaa ihmisen sielussa sekä sen feminiinisen puolen puutetta. (Diel 1980, 178-9.)

Myytin episodi tarkoittaa Herakleen voittoa epäterveestä feminiinisestä tyypistä, joka saattaisi suistaa hänet banalisaatioon (Ibid, 179). Kultainen asevyö on henkistymisen symboli; sen, että Herakles kykenee sublimoimaan halunsa. Tässä valossa on vaikea ymmärtää, miksi kertoja valittelee, kun Herakles immen surmaa. "But, alas! has slain the maiden" (HB II 60). Sillä psyyken evoluution kannalta on välttämätöntä, että niin tapahtuu. Ilmeisesti ilmaisu viittaa henkistymiseen liittyvien asioiden ankaruuteen. Tarkoitan sitä, että esimerkiksi kauneus tuottaa suurta mielihyvää, mutta mikäli ei ymmärrä sen olevan henkistymisen keino eikä päämäärä, lankeaa estetismiin, jolloin psyyken evoluutio pysähtyy ja ihminen vajoaa banalisaation sairaalloiseen tilaan. Silti joistakin asioista luopuminen luonnollisesti aiheuttaa surua. Kyseessä lienee siten myötätuntoinen, humanistisen kertojainän herrasmiese: tappaminen merkitsee suurimman mahdollisen kärsimyksen aiheuttamista elävälle olennolle (Sangharakshita 1995, 77).

Kymmenenneksi Herakles purjehti auringonlaskua kohden Okeanoksen saarelle, missä Sfinksin hirviömäinen isä ja Areen jälkeläinen vartioivat Geryoneen karjaa. Hän nuiji heidät ja otti karjan. (HB II 62-8.) Aurinko symboloi yksilön tietoisuutta, valtameri alitajuntaa, tiedostamatonta, tai feminiinistä prinssiä. Länsi, jonne aurinko laskee, tarkoittaa kuoleman valtakuntaa. (Bram 1987, 132.) Sankarin täytyy kohdata kuolema tullakseen kuolemattomaksi. Hän tekee matkan psyykkiseen Manalaan, tiedostamattomaan, löytääkseen itsensä. "Only by, in some sense, dying to the world can the hero be resurrected as 'eternal man' renewed." (Leeming 1987, 149.)

Tulkintani mukaan ihmisen täytyy välillä 'kuolla', jotta hänen tietoisuutensa kohoaisi, psyyken evoluutio jatkuisi, sillä ilman kuolemaa ei ole uudestisyntymää, mikä tarkoittaa tietoisuuden yhdistymistä tiedostamattomaan; ihmisen olemuspuolten yhdistymistä harmoniaksi. Karja on sublimaation, henkisen jalostumisen vertauskuva, mikä tapahtuu tavallaan kuoleamisen kautta. Siksi Herakleen on matkustettava auringonlaskun maahan - saarelle alitajunnassa.

Sfinksin isä tarkoittaa Eurytion-jättiläistä ja Areen jälkeläinen kaksipäistä Orthoskoiraa. Näiden lisäksi Herakles tappoi kolmannenkin hirviön - Geryoneen, jolla oli kolme päätä tai ruumista toisiinsa liittyneinä. (Gaster 1987, 79.) Geryoneen kolme ruumista edustavat kolmea epätervettä tahtomusta, "perversiota": turhamaisuutta eli itsekkyyttä, kieroutunutta seksuaalisen mielihyvän tavoittelua eli turmeltuneisuutta sekä tyrannimaista vallantahtoa. Geryones on banalisaation vertauskuva, psyyken evoluution vastavoima. (Diel 1980, 179-80.) Edeltävään nähden jatkuva toisto väittää Herakleen voittoa banalisaatiosta: "With his club he overcame them" (HB II 67). Hirviön surmaamalla Herakles voittaa itsensä eli sovittaa kolme syntiänsä, jotka ovat olleet seurausta em. epäterveistä tahtomuksista. Hänen kolme syntiänsä ovat ystävänsä Ifitoksen julma petos, sekaantuminen avioliiton ulkopuoliseen suhteeseen sekä kieltäytyminen tottelemasta kuningas Eurystheusta. (Littleton 1987, 346.)

Geryoneen surmaaminen kuvastaa sankarin kaksijakoista tehtävää: ensiksi hänen on voitettava itsensä, sublimoitava halunsa; toisaalta hän tuo ihmisille pelastuksen. Hän eliminoi vaaran, joka uhkaa ihmisen traditionaalista käsitystä maailmasta ja ihmisen suhdetta siihen. (Ibid, 345-6.) Episodiin liittyvissä seikkailuissaan Herakles ajautui mm. Pohjois-Afrikan läntisemmälle rannalle pystyttäen kuulut Herakleen pylväät rantojen molemmin puolin (Kerényi 1978, 166 & Lindskog 1984, 55).

Law and justice like twin pillars
He has planted in the kingdoms (HB II 93-4).

Lisäksi pygmi-kansa hyökkäsi nukkuvan Herakleen kimppuun kostaakseen Antaiois-jättiläisen kuoleman (Kerényi 1978, 166).

Yhdenneksitoista Herakles toi alati vihannoivasta puutarhasta kultaiset omenat, joita vartioi lohikäärme, samalla kun valkoisiin kaapuihin pukeutuneet immet tanssivat laulaen pyhän lehvästön ympärillä (HB II 69-73). Kultaiset omenat kasvoivat kaukana lännessä, puutarhassa, jota hesperidit - titaani Atlaan tyttäret - hoitivat (Lindskog 1984, 56). Herakles oli vaeltanut paratiisiin jo Keryneian hirvilehmää tavoittaessaan, mutta hesperidien puutarhaan pääseminen oli mahdotonta ilman jumalaista apua. Matkan palkintona olisi kuitenkin jumaluuden saavuttaminen: olivathan kultaiset omenat "Jumalien kuningattaren" omaisuutta. Niiden noutaminen merkitsee Herakleen apoteoosia. (Kerényi 1978, 172, 174, 177.)

Hera oli komentanut Ladon-lohikäärmeen, joka ei koskaan nukkunut, omenia vartioimaan (Kerényi 1978, 174). Ahne lohikäärme, joka on aarteen ryöstäjä tai vartioi-

ja, symboloi käärmettä, joka aikoinaan riisti ihmisiltä kuolemattomuuden. Toisaalta se symboloi käärmettä, joka lymyää elämän puun juurella. Hesperidien omenoiden vartija symboloi ikuisen elämän, kuolemattomuuden vartijaa. (Grottanelli 1987, 433.) Dielin mukaan omenat ovat maallisten halujen symboleja, kulta halun sublimaation. Kulistaisten omenien noutaminen osoittaa halun sublimaation vaikeutta. Kyetessään sublimaatioon, halujensa jalostamiseen, ihmisestä tulee äärimmäisen herkkätunteinen, mutta ilman heikkouksia. (Diel 1980, 180.)

Kahdenneksitoista Herakles astui alas "Helvettiin" ja raahasi sieltä mukanaan "Helvetin porttien vartijan ylös Taivaan valoon" mieltään osoittaen (HB II 74-7). Myytin mukaan Herakles laskeutuu Tartarokseen. Kertoja puhuu sen sijaan helvetistä. Psykologisessa mielessä sekä Tartaros että helvetti symboloivat alitajuisen halun syntysijoja. Siten ne ovat rinnasteisia tiloja mielessä. Tekstissä taivas ja helvetti ovat tietyn polariteetin symbolisia ilmauksia: taivas edustaa henkisen kasvun aluetta, helvetti puolestaan henkisen rappeutumisen aluetta (Tober & Lusby 1987, 237). Ihmisen näkökulmasta katsoen taivas on valoisa ja ylhäällä, helvetti pimeä ja alhaalla (Ibid, 237). Sen tähden sankari laskeutuu alas pimeään kohdatessaan mielen alitajuiset voimat ja kohoaa ylös valoon tullessaan noista voimista tietoiseksi.

Hadeksen vartiokoiran, Kerberoksen, noutaminen merkitsee Herakleen lopullista koetusta jumalallisuuden testaamiseksi: sankari lähetettiin kuolemaansa. Ennen laskeutumistaan kuolleiden valtakuntaan Herakles initioitui Eleusiin mysteereihin puhdistautuakseen tekemistään synneistä, jotta hän ei vahingoittasi Tartaroksen jumalia. Kerberoksella oli kolme päätä ja sen ruumiista kasvoi käärmeitä koiran hännäksi. (Kerényi 1978, 177-8, 180.) Kerberoksen tehtävänä oli vahtia sieluja Tartaroksessa, jotta nämä eivät pääsisi pelastumaan. Sen kolme päätä on jumalaisen kolmiyhteyden infernaalinen irvikuva ilmentäen kaitselmuksen, lisääntymisen ja henkistymisen rappiota, mikä aiheuttaa sielun kuoleman. (Cirlot 1981, 42.) Palattuaan kuolleiden valtakunnasta, ts. voitettuaan kuoleman, Herakles sai epiteetikseen Kallinikos, mikä merkitsee "loistavaa voittoa" (Kerényi 1978, 183).

Dielin mukaan Eleusiin mysteerit ovat antiikin Kreikan kulttuurin sydän, jossa tiivistyy koko kreikkalaisen mytologian keskeisin teema: banalisaatio ja sen voittaminen. Myytit kertovat niistä vaaroista, joihin alhaisten halujen tyydyttäminen johtaa sekä siitä, kuinka halu jalostetaan. Ihmisen täytyy pidättäytyä tyydyttämästä haluaan alhaisiin

tekoihin, mutta siinäkin piilee vaaransa. Myyttien ilmaisema kuoleman valtakunta, Tartaros, on alitajunnan symboli, jota hallitsee Hades eli laki, joka aiheuttaa tyydyttyjen ja tyydyttämättömien halujen seuraukset. Halun jalostumiseen johtava pidättäytyminen tyydyttämstä alhaisia mielihalujaan johtaa neuroottiseen tilaan, mikäli pidätetty halu ei pääse purkautumaan alitajunnasta; mikäli ihmisellä ei ole keinoja vapauttaa pidätettyä halua henkistäväksi voimaksi. Eleusiin mysteerit perustava myytti kertoo keinoon symbolisella tasolla, kuinka ihminen voi tiedostaa haluamisensa ja siten jalostaa sen. Näin ollen laskeutuminen alitajuiseen - Tartarokseen tai helvettiin - tarkoittaa puhdistetun ja pidätetyn halun vapauttamista, totuuden etsimistä itsestään, mikä on ihmisen todellinen sankariteko. Myyttien oleellisin viesti ihmiselle on se, että hän voi vapautua kärsimyksensä ainoastaan harmonisoimalla haluamisensa, muutoin hän lankeaa banalisaatioon tai halun pidättämisestä johtuviin neurooseihin. (Diel 1980, 167-70.)

Alitajunnan ja siellä majailevien perversioiden vartija on Kerberos, joka on neuroosien symboli. Se ei vastusta perversioiden, kuolleiden sielujen, saapumista Tartarokseen, mutta sen sijaan estää pidätetyn halun vapautumista alitajunnasta. "He tears to pieces anyone who persists in forcing the exit." (Ibid, 170.) Tällöin ihminen kärsii tiedostamattoman halun aiheuttamasta syyllisyydentunnosta, mikä ilmenee psykopatologisina seurauksina ihmisen mielessä. Herakleen laskeutuminen Tartarokseen tarkoittaa hänen puhdistetun ja pidätetyn halunsa, elämän energian, tiedostamista. Kerberosin vangitseminen ja päivän valoon tuominen tarkoittaa sitä, että hän kykenee jalostamaan halunsa. Lisäksi hän tulee kuolleiden tai langenneiden sielujen avuksi pelastamalla neuroottiseen tilaan vajonneen Theseuksen Tartaroksesta. (Ibid, 170-2.) Siten hän kapinoi Hadeksen epäinhimillistä lakia vastaan: "Dragged the triple-headed Guardian /.../ protesting (HB II 75-6). Tämä merkitsee sitä, että Herakles ei suostu alistumaan alitajuisten voimien ohjailtavaksi.

12 uroteon jälkeen Herakles tekee monia muita mahtavia tekoja muiden hyväksi samalla itsensä synneistään puhdistuen (HB II 78-82). Mm. Deianeiran kosioretkellä Herakles joutui taisteluun joenjumala Akheloosin kanssa, jonka hän voitti ja sai puolisoikseen Deianeiran, jonka kentauri Nessos sitten koetti ryöstää. Herakles surmasi kentaurin, joka samalla kuitenkin kylvi tuhon siemenet Herakleen maalliselle elolle. (Lindskog 1984, 61-2.)

Apoteoosi

Herakleen sankarillinen kamppailu on taistelua hänen omia, sisäisiä heikkouksiaan vastaan. Nuorukaisena hän nai Megaran, mikä johtaa väistämättä katastrofiin, koska häneltä puuttuu Heran lahja: kyky rakastaa pyyteettömästi. Hera antaa rakkauden, joka yhdistää sielut toisiaan täydentäväksi sitoumukseksi, mutta koska Hera on vihamielinen Herakleelle, tämä ei kykene sitoutumaan. Tästä johtuen Herakles ajautuu aviorikokseen ja irstailuun, lopulta hulluuskohtaukseen. Hänen syntinsä johtuvat kykenemättömyydestä voittaa omaa heikkouttaan. Siitä syntyy syyllisyys, joka ajaa hänet raivoon, jolloin hän tappaa lapsensa ja hylkää Megaran. (Diel 1980, 181-2.) "Driven mad by jealous Hera /.../ Took the lives of sons and nephews (HB II 83-5). Herakleen sankarillinen kamppailu on tuon rikoksen sovittamista; puhdistautumista Heran lahjan tavoittamiseksi (Diel 1980, 182). "Labours for the good of others / And himself to purify" (HB II 80-1). Se kulminoituu episodiin, joka kertoo hänen rakkaudestaan Deianeiraa kohtaan (Diel 1980, 182).

Joenumala Akheloos symboloi Herakleen mennyttä elämää. Taistelun aikana Akheloos muuttua itsensä käärmeeksi ja häräksi eli turhamaisuudeksi ja vallantahdoksi, mutta Herakles on tarpeeksi vahva voittaakseen jälleen nuo houkutukset. Hän saa Deianeiran puolisoskseen. Mutta onko hän tarpeeksi vahva voittaakseen kolmannen houkutuksen: turmeltuneen seksuaalisen mielihyvän? Ei, koska Deianeiran kantaa joen yli kentauri Nessos, joka on banalisaation vertauskuva. Herakles ja Deianeira eivät saavuta pyyteettömän rakkauden lahjaa, joka vahvistaa sielua, vaan Herakles on tehnyt jälleen väärän valinnan täydentävän puolison suhteen: Deianeira edustaa "banaalia naista", joka pysäyttää henkisen kehityksen tai jopa alentaa sielun alemmalle kehityksen tasolle, vaikka Herakles surmaa Nessoksen nuolillaan. Sillä kuollessaan Nessos houkuttaa Deianeiran ottamaan tunikan, jonka pitäisi palauttaman Herakleen rakkaus Deianeiraan, mikäli hän epäilisi menettävänsä sen. (Ibid, 183-5.)

Herakles lähti sotaretkelle Oikhaliaan. Siellä hän rakastui kuninkaan tyttäreeseen, Ioleen, jonka otti sotasaaliikseen. (Lindskog 1984, 62.) Deianeira lähetti Herakleelle Nessoksen tunikan, jonka tämä oli kastanut myrkylliseen vereensä. Nessoksen veri on turmeltuneisuuden symboli. Herakleen "liha" syytty intohimon liekkiin, mikä kuvasta hänen lankeamistaan lihalliseen turmelukseen. Herakles ajautuu lopulliseen sisäiseen konfliktiin

tydyttämättömän halun ja hengen välillä sietämättömän syyllisyydentunnon johdosta. Hän suree syvästi sielunsa tilaa ja tästä polttavasta kärsimyksestä syntyy hänen sielunsa vapautuminen. Hän tiedostaa oman heikkoutensa ja katuu, mikä johtaa hänen olemuksensa syvälliseen muutokseen. (Diel 1980, 185-6.)

Only when the scalding bite of perversity becomes intolerable can there be release of the impulse which impels the hero to cease recoiling before the fire of purification and to accomplish the sublime self-sacrifice (Ibid, 186).

Herakles polttaa itsensä roviolla. Myytti symboloi sielun vapauttamista lihasta tuhoamalla sielua kalvava intohimon tuli. Dielin mukaan Zeus sytyttää rovion salamalla, mikä merkitsee sitä, että valaistuminen tai sielun vapautuminen tapahtuu henkisen voiman vaikutuksesta. Herakles kuolee, mutta syvällisemmin ymmärrettynä hän saavuttaa kuolemattomuuden. (Ibid, 186-7.)

As banalization is represented symbolically by "the death of the soul", supreme purification is expressed by "the immortalizing of the soul" (Ibid, 187).

Psykyen evoluution kannalta ymmärtäen Herakles syntyy uudelleen. Hän saavuttaa puhdistautumisen kautta henkisemmän tason: hän voittaa heikkoutensa, jotka olivat seurausta Heran langettamasta kirouksesta. Hän astuu taivaaseen, ikuiseen elämään, joka on banalisaation vastakohta. Hänet kohotetaan jumalaksi jumalien joukkoon Olympokselle. Siellä hän nai Heben, joka tarjoilee jumalille ambrosiaa ja nektaria. Hän on sielun ja hengen nuoruuden ja voiman jumalatar, Heran tytär. Vihdoin Herakles saavuttaa pyyteettömän rakkauden lahjan. (Diel 1980, 187-8.) "Yksilön on vain löydettävä oma asemansa suhteessa tähän inhimilliseen yleiskaavaan ja annettava sen auttaa hänet rajoittavien muurien yli" (Campbell 1990, 112). Tätä painottaa runoelman paralleelinen ilmaus: "He is standing⁵, whole and perfect" (HB II 102). Paralleelinen toisto tekstissä korostaa sitä, että eheyteen ja täydellisyyteen johtava yleisinhimillinen kaava, halun sublimaatio, on edelleen voimassa.

Herakles on symboli, joka merkitsee sankarillisen, vaikean kamppailun voittoa inhimillisistä heikkouksista (Ibid, 187). Mystinen avioliitto merkitsee maskuliinisen ja feminiinisen prinssiipin yhdistymistä, jolloin todellinen minuuus, "Itse", löydetään. Ihminen tavallaan syntyy uudelleen kokonaisena, ehjän minuuden saavuttaneena. Hän löytää itsestään jumalan ja saavuttaa ikuisen onnen, ikuisen elämän, jonka vartija Hebe on. (Leeming 1987, 151-2.) ".../ as Divine Wisdom, she is the proper guardian of the

⁵Stand-verbi merkitsee seisomisen ja olemisen lisäksi sitä, että jokin on voimassa edelleen.

symbol of eternal life to be gained from the eventual emergence of the Self" (Ibid, 151).

Bodhisattva-ideaali

'Hercules and the Birds'-runoelmassa Herakleen täydellisyys on metaforinen ilmaus, joka viittaa Sangharakshitan käsitykseen taideteoksen muodosta ja olemuksesta. Hän on muodoltaan täydellinen eli hänessä lihallistuu tietty kauneusihanne, jonka olemus on henkinen. Hän on symboli tietyn tyyppisestä henkisestä tilasta. Hän symboloi sellaisen ihmisen henkistä tilaa, joka on voittanut banalisaation kahleiden lisäksi pidätetystä halusta johtuvan neuroottisen mielentilan. Hän on siis katkonut aistein havaittavan todellisuuden kahleet.

Buddhalaisessa traditiossa tulessa kuoleminen merkitsee jälleentulemista henkisessä olemassaolon muodossa bodhisattvana. Herakles poltti itsensä roviolla, koska tuli vapauttaa ihmisen inhimillisistä heikkouksista tehden hänestä jumalallisen, kuolematoman. Ihminen saavuttaa "paratiisin": hän uhraa itsensä puhdistavassa tulessa korkeiden eettisten tavoitteiden vuoksi. (Edsman 1987, 344 & Thomas 1987, 457.) Psyhyksen evoluutio tapahtuu ainoastaan henkisen voiman avustuksella. Buddhalaisessa ikonografiassa henkistä voimaa symboloi salama (*vajra*) - buddha-tilan voiman symboli. (Campbell 1990, 346.)

Yksilölliseltä ja psykoanalyttiselta kannalta katsoen Herakles on yksilöllisestä tyytymättömyydestä vapautumisen symboli - arhat-tilan symboli. Tekstissä toisto korostaa hänen nojaamista nuijaansa: "He is leaning/On his club of knotted olive /.../ (HB II 13-4, 22-3, 100-1). Buddhalaisessa maalaustaiteessa ja kuvanveistossa arhatit kuvataan yleensä vanhana miehenä sauvaansa nojaten: "/.../ he leans wearily on a knotted staff" (Sangharakshita 1993b, 11). Arhat edustaa valaistumisen ihannetta ehdollisen maailman lakien alaisena (Ibid, 11).

'Hercules and the Birds'-runoelman viitekehikossa Herakles on kuitenkin enemmän. Metafyysisestä tai mahayana-buddhalaisesta näkökulmasta katsoen hän on bodhisattvan vertauskuva, sillä hän ei tee sankaritekojaan pelkästään itsensä, vaan myös muiden olentojen vuoksi. "Labours for the good of others" (HB II 80). Buddhalaisessa taiteessa bodhisattvat kuvataan täydellisinä nuorukaisina, mikä viittaa siihen, että heidän

saavuttamansa valaistuminen on ilmiömaailman lainalaisuuksista riippumaton (Sangharakshita 1993b, 11). Tietyn kauneusihanteen ja arhat-tilan lisäksi Herakleen täydellisyys tarkoittaa bodhisattvan ominaisuuksia. Hänen sankaritekonsa ovat paralleeli bodhisattvan 'sankariteoille'.

Theravāda-koulukunnan mukaan bodhisattva tarkoittaa sankaria, joka seikkailee Gautama Buddhan edeltävistä elämästä kertovissa moraalisissa sankaritaruissa (*jātakas*). Gautama antautui bodhisattvan uralle lupauksen myötä, jonka hän antoi edeltävälle buddhalle - Dīpaṅkaralle. Sankaritarut kertovat siitä, kuinka Gautama saavutti 'Kymmenen täydellisyyttä', jotka ovat välttämätön edellytys buddha-tilan saavuttamisen kannalta. (Gombrich 1988, 120-1.)

Mahāyāna-buddhalaisessa mielessä bodhisattva tarkoittaa sellaista olentoa, joka on omistautunut täydellisen vapautumisen, valaistumisen tai buddha-tilan saavuttamiseen kaikkien olentojen hyödyksi hänessä kehittyneessä suunnattomasta myötätunnosta johtuen (Williams 1989, 49-50). Hänessä on tullut tietoiseksi kaikille olennoille yhteinen tarve psyykkiseen evoluutioon. Tuo tarve on kaikille synnynäinen, mutta useimmille tiedostamaton: "/.../ like that of a plant groping for the light." (Sangharakshita 1993b, 10.) Tämän vuoksi hän on psyykkisen evoluution ruumiillistuma - valaistumisen (*bodhi*) olento (*sattva*) (Ibid, 10).

Hän on olento, jossa viisaus ja myötätunto - olemuksen intellektuaalinen ja emotionaalinen puoli - kehittyvät täydellisyyteen (Sangharakshita 1987, 432). Lisäksi bodhisattva-ideaalille on ominaista muut Mahāyānan keskeiset käsitykset kuten se, että olemassaolon luonteen käsitteelliset ilmaisut ovat suhteellisia ja henkiset harjoitukset välineitä psyyken evoluutiolle, mikä merkitsee uusien käsitteiden ja henkisten harjoitusten hyväksymistä muuttuvista olosuhteista johtuen; eettistä käyttäytymistä leimaa pyrkimys hyviin tekoihin pikemminkin kuin pelkästään pahojen välttäminen sekä se, että ideaaliin voivat pyrkiä myös maallikot. (Ibid, 431-2.) "The ethical and spiritual superstructure of Mahāyāna is founded on the doctrine and ideal of the Bodhisattva, the embodiment of compassion" (Joshi 1977, 93).

Ideaalin saavuttamiselle omistautunut yksilö pyrkii tulemaan itse bodhisattvaksi. Toisaalta hän uskoo bodhisattvan pelastavan hänet henkisellä voimallaan. (Sangharakshita 1987, 437-8.) Mahāyānan mukaan kaikki olennot ovat potentiaalisia buddhia, mutta kaikki eivät ole kykeneviä saavuttamaan valaistumisen tilaa itsenäisesti (Joshi 1977, 93).

The only difference between the Buddha and an ordinary man is that the former knows that he is the Buddha whereas the latter does not (Sangharakshita 1987, 303).

Sen tähden olennot tarvitsevat bodhisattvojen opastusta. Ideaalin saavuttamiselle omistautuminen tarkoittaa moraalisia ja henkisiä sankaritekoja. (Joshi 1977, 93.)

Bodhisattvan sankariteot

Bodhisattvan sankariteot koostuvat ns. Kuuden tai Kymmenen täydellisyyden (*pāramitā*) polusta. Täydellisyyksien kehittäminen tarkoittaa akkumulatiivisesti kehittyvien henkisten taitojen (*bhūmi*) - metafysisessä mielessä transsendentaalisten tajunnan tilojen - saavuttamista. Varsinaisia sankaritekoja ennen yksilön on valmennettava asenteitaan ja mieltään, jotta hän olisi kykenevä henkisten taitojen saavuttamiseen. Sankaritekoihin valmistavia harjoituksia ovat mm. kunnioituksen, palvonnan, antaumuksen ja myötäelämisen tunteiden kehittämiseen liittyvät harjoitukset, joita yhteisesti nimitetään "Korkeimmaksi palvelukseksi" (Supreme Worship). Toiseksi hänen on omattava tahto valaistumiseen ja hänen on oltava vakuuttunut sen saavuttamisesta. Lisäksi hän on luvannut suorittaa tekonsa kaikkien hyödyksi. (Sangharakshita 1987, 442-4, 485.) Herakleskin antautui tai hyväksyi 'valaistumisen' päämääräkseen ja lupautui palvelemaan kuningas Eurystheusta, mistä hän oli saava palkkioksi kuolemattomuuden - hänen mielenlaatunsa täytyi olla kypsä sankaritekojen suorittamiselle.

Sangharakshitan mukaan ihmiselämän tärkein tapahtuma - valaistumisen saavuttamista lukuunottamatta - on valaistumistahdon (*bodhi-citta*) herääminen (Ibid, 454). Ihmisen elämä muuttuu täydellisesti: hän muuttuu sankariksi, bodhisattvaksi, ja alkaa kulkea "Bodhisattvan polkua", mikä merkitsee sitä, että hän elää ehdottomassa ja ehdollisessa todellisuudessa samanaikaisesti (Ibid, 454, 458-9 & Williams 1989, 199). "He begins to live simultaneously in the Transcendental and the mundane" (Sangharakshita 1987, 459).

Bodhicitta syntyy ehdollisen olemassaolon luonteen havaitsemisesta sekä myönteisen säälän tunteesta olemassaolevia olentoja kohtaan (Ibid, 457). Se on syynä bodhisattvan lupaukselle. Hän lupaa "pelastaa kaikki olennot, tuhota pahat intohimot, oppia ja opettaa totuutta sekä opastaa kaikki olennot buddha-tilaa kohti" (Ibid, 460). Herakleen sankariteoissa ovat tahto valaistumiseen ja lupaukset selkeästi nähtävissä. Hän tekee sankarite-

kojaan yksilöllisen jalostumisen vuoksi sekä muiden hyödyksi: "Labours for the good of others / And himself to purify" (HB II 80-1).

Bodhisattvan harjoittama Kuuden täydellisyiden polku koostuu **antamisesta** (*dāna*), **etiikasta** (*shīla*), **kärsivällisyydestä** (*kṣānti*), **elinvoimasta** tai tarmosta (*vīrya*), **meditaatiosta** (*dhyāna*) ja **viisaudesta** (*prajñā*) (Sangharakshita 1987, 461-2 & Joshi 1977, 94). Esimerkiksi Herakleen pyrkimys tavoittaa Keryneian hirvilehmä on selkeä esimerkki viisauden ja kärsivällisyyden kehittämisestä episodiin liittyvien muiden asioiden ohella. **Antaminen** liittyy kaikkiin Herakleen sankaritekoihin siinä mielessä, että hän tekee niitä muiden hyödyksi.

Vaikka buddhalaisilla opeilla pyritään taitamattomien mielentilojen tukahduttamiseen, ei tämä tarkoita sitä, että taitavien mielentilojen suhteen menetellään vastaavasti. Pyrkimys on pikemminkin tehdä hyvistä tahtomuksista universaaleja, joka ilmenee mm. suvaitsevaisuutena, ja esimerkiksi ainoastaan tiettyyn henkilöön kohdistuva rakkauden tunne muodostuu ennen pitkää esteeksi psyyken evoluution kannalta ja kärsimyksen lähteeksi (Sangharakshita 1987, 464, 466).

Siksi esimerkiksi antaminen on konkreettisen antamisen lisäksi etenkin henkistä: pelottomuuden, kasvatuksen ja opetuksen tai jopa ansioiden ja elämän sekä ruumiin osien antamista (Ibid, 467). "The perfection of giving was /.../ giving his limbs or body, for example, or burning himself out of devotion and selflessness" (Williams 1989, 51). Uskonnollisista itsemurhista on olemassa dokumentaarisia kuvauksia (ibid, 51). Kuitenkin sankarillisen tarun merkitys on vertauskuvallinen, joten siinä kerrotun uskonnollisen itsemurhan tai ruumiin osien luovuttamisen tarkoitus on pikemminkin kuvata antamisen tunteen totaalisuutta.

Pelko syntyy ihmisessä itsessään ja se voidaan voittaa lakkauttamalla kuvitelma egosta. Bodhisattvan tapauksessa pelottomuuden antaminen merkitsee sitä, että hän pyrkii lievittämään ihmisten pelosta aiheutuvaa hätää konkreettisin tai psykoterapeuttisin keinoin tai toimimalla rohkaisevana esimerkkinä. (Sangharakshita 1987, 467.) Esimerkiksi Herakles tekee kaikki sankaritekonsa lievittääkseen muiden ihmisten tai muiden olentojen kärsimyksiä. Toisaalta hän toimii itse rohkaisevana esimerkkinä siitä, että vaikeudet voidaan voittaa kohtaamalla pelkonsa. Hän kohtaa jopa Kuoleman ja voittaa sen (Kerényi 1986, 155-6). Buddhalaisuuteen liittyy oleellisesti meditaatioharjoituksia, joilla pyritään mm. kuoleman pelon kohtaamiseen ja voittamiseen (Sangharakshita 1987, 468).

Oleellista bodhisattvan harjoittaman antamisen suhteen on se, että se ei ole pelkästään intellektuaalista, vaan hän pyrkii jakamaan kokemuksensa todellisuuden luonteesta myötätunnostaan johtuen, joskin Dharman käsitteelliset formuloinnit ovat merkittävä väline tuon kokemuksen välittämisessä. Kasvatuksen ja opetuksen antaminen on tärkeää, jotta yksilöt kykenisivät ymmärtämään Dharman opetuksia. Toisaalta kasvatuksen ja opetuksen tehtävä on integroida yksilö yhteiskuntaan. (Ibid, 468, 470-1.) Ansioiden antaminen merkitsee saavutettujen taitojen ja kykyjen käyttöön ottamista muiden hyödyksi (Williams 1989, 208).

Antamisen kuten muiden bodhisattvan harjoittamien hyveiden luonne määräytyy viisaudesta ja myötätunnosta, joita ilman ne eivät ole "Täydellisyyksien" harjoittamista. Itseasiassa Täydellisyyksien harjoitukset ovat viisauden eri sovellutuksia. (Sangharakshita 1987, 472-3.) "The Bodhisattva's deeds and attitude are all sealed with the perfection of *prajñā* /.../" (Williams 1989, 50).

Teot eivät sinällään ole hyviä tai pahoja, vaan niiden moraalinen luonne on ihmisen ajattelusta riippuvainen. Teko on seuraus terveestä tai epäterveestä tahtomuksesta. Buddhalainen **etiikka** keskittyy karmaa synnyttävien tahtomusten kehittämiseen, koska se on henkisen kehityksen edellytys: pidättäytyminen epäterveistä tahtomuksista on välttämätöntä, jotta ihminen oppii tekemään hyvää. Toisaalta ylitajuisten tilojen kehittyminen on mahdotonta, jos mieli on epäterveiden tahtomusten hallitsema. (Sangharakshita 1987, 165, 167-8.)

Bodhisattvan eettinen ohjeisto edellyttää pidättäytymistä tappamisesta, varastamisesta, seksuaalisesta väärinkäyttäytymisestä, tyydyttämästä halujaan päihteiden avulla, valheesta ja loukkaavasta, joutavasta puhumisesta, himosta, pahantahtoisuudesta ja deluusioista. Hän pyrkii myös siihen, että muut ymmärtäisivät kyseisen ohjeiston merkityksen. (Ibid, 473 & Williams 1989, 209.) Ohjeisto on henkisen kehityksen väline, joten egoistinen kuvitelma siitä, että pelkästään sen noudattaminen tekisi yksilön paremmaksi kuin muut on deluusio, joka johtaa väärään ylpeyteen (Sangharakshita 1987, 474). Herakles-myytti ilmaisee kuinka vaikeaa eettinen puhdistautuminen on, sillä toistuvasti Herakles lankeaa moraalittomiin tekoihin itsekkäistä tahtomuksista johtuen, kuten esimerkiksi rakastuessaan Ioleen, vaikka hänellä oli jo vaimonaan Deianeira.

Kṣānti-pāramitāan kuuluu kärsivällisyyden lisäksi rakkauden, nöyryyden ja sietokyvyn kehittäminen sekä vihan, koston- ja vahingoittamishalun sekä riitaisuuden hillitse-

minen (Sangharakshita 1987, 475 & Williams 1989, 209-10). **Vīrya**, elinvoima, tarkoittaa tahtoon liittyviä ominaisuuksia - tarmoa, valppautta ja rohkeutta. Se on bodhisattvalle erittäin ominainen piirre ja merkitsee pikemminkin eräänlaisen persoonattoman energian vapautumista yksilössä kuin yksilöllistä pyrkimystä sen saavuttamiseksi. (Sangharakshita 1987, 477, 479.) "Vigour is simply 'energy in pursuit of the Good'" (Ibid, 478). Vīryasta johtuen bodhisattva on kykenevä suorittamaan tekonsa kiireettä ja toisaalta vitkastelematta, koska hän ei ajattele kamppailevansa, vaan tuntee iloa suorittamistaan sankariteoista (Ibid, 479). "He whose happiness is in action itself, seeks action nothing but action" (Joshi 1977, 109). Herakleen tapauksessa kyse on pikemminkin kärsivällisyyden, nöyryyden ja kestävyuden - olemuksen tunnepuolen - kehittämisestä hänen pyrkimystensä suhteen, sillä mielenlujuutta hänellä on runsaasti.

Dhyāna-pāramitā tarkoittaa erilaisten meditatiivisten tajunnantilojen kehittymistä aistien ja mielen kontrollista ylitajuisten tilojen saavuttamiseen sekä "yliluonnollisten" kykyjen kehittymiseen. Näitä ns. samādhi-tiloja on lukuisia samoin kuin niihin johtavia metodeja. Dhyāna-pāramitān harjoittaminen on maallikolle vaikeaa, koska sen onnistunut harjoittaminen vaatii vetäytymistä yksinäisyyteen ja hiljaisuuteen itsekieltämyksen eli halun pidättämisen ja samādhi-tilojen saavuttamisen vuoksi. Sen jälkeen, kun hän on saavuttanut riittävän mielenlujuuden, ei vetäytyminen enää ole tarpeellista. (Sangharakshita 1987, 479-81.) Psykologisessa merkityksessä Herakles-myyttiin liittyvät sankariteot ja niiden suorittamiseksi vaadittava vetäytyminen kaukaisille maille - tuntemattomille mielen alueille - voidaan käsittää myös dhyāna-tilojen harjoittamisena ja kehittymisenä.

Meditaation myötä kehittyvät erilaiset psyykkiset voimat kuten selvänäkö ja -kuulo, telepatia, edellisten elämien muistaminen ja ns. "mieliruumis" (Ibid, 481 & Williams 1989, 206). Mieliruumis on yhdennäköinen fyysisen ruumiin kanssa, mutta se rakentuu mielestä ja pystyy siksi mm. läpäisemään aineen tai kävelemään vetten päällä (Sangharakshita 1987, 282). Tantrisen perinteen, Vajrayānan, mukaan ihmisen henkinen ruumis on fyysisessä ruumiissa uinuva "jumalainen ruumis", joka on tarkoitus herättää ja muuntaa buddha-tilaan, jolloin ilmiömaailman kahleet murtuvat ja yksilö kykenee ihmetekoihin (Williams 1989, 186). Herakles onkin käsitettävissä myös tantrisen perinteen mukaiseksi siddhaksi, suureksi sankariksi, pyhimykseksi tai maagikoksi, jonka toiminta muiden hyväksi on shokeeraavaa ja myös ristiriitaista (Ibid, 189). Esimerkiksi

itsensä polttaminen tulesa on varsin shokeeraavaa ja ristiriitaista maallisesta näkökulmasta katsoen samoin hänen sankaritekoihinsa liittyvät episodit. Runoelman neljännessä osassa Herakleen henkistä voimaa kuvataan vapauttavan lisäksi uhkaavana ja pelottavana. "Like a forest fire that, raging" (HB IV 18).

Hīnayānan mukaan psyykkisiä kykyjä ei tule kehittää tieteen tahtoen, koska niillä ei ole merkitystä valaistumisen saavuttamisen suhteen. Mahāyānan mukaan niistä on kuitenkin hyötyä bodhisattvalle tämän auttaessa muita olentoja. (Sangharakshita 1987, 482.) Tiibetiläisen perinteen mukaan hän on jopa kykenevä kärsimään muiden puolesta kehittämällä *dānapāramitā* täydellisyyteen (Williams 1989, 202). Lisäksi mieliruumiin ohella bodhisattva on kykenevä kehittämään meditaation avulla "transsendentaaliruumiin", jossa hän astuu alas maan päälle Tuṣita-taivaasta buddha-tilan saavuttamista varten. Transsendentaaliruumiissa hän myös jatkaa työtään maailmankaikkeuden hyväksi buddha-tilan saavuttamisen jälkeisen fyysisen kuoleman jälkeen. Mm. *Lokottaravāda*-koulukunnan⁶ oppien mukaan historiallinen Buddha oli transsendentaalisen ruumiillistuma eikä fyysinen olento (Sangharakshita 1987, 284, 482).

Viisauden kehittäminen täydellisyyteen on oikeastaan ainoa bodhisattvan transsendentaalinen täydellisyys (Ibid, 483). Kaikki muut *pāramitāt* ovat välineitä viisauden kehittymiselle (Joshi 1977, 113). **Prajñāpāramitā** tarkoittaa sitä, että bodhisattva ymmärtää täydellisesti ilmiöiden 'ehdollisen seuraamuksen' ja saavuttaa arhat-tilan, jolloin hän olisi kykenevä hylkäämään ilmiömaailman, mutta myötätunnostaan johtuen ei sitä tee (Williams 1989, 211). Erityisesti tätä korostaa runoelmassa merkitykseen liittyvä parallelismi kestopreesensissä:

Stands there, looking down gigantic (HB I 34)
 He is leaning (HB II 13, 22, 100)
 He is resting (HB II 15, 25, 95-6)
 He is standing (HB II 102).

Toisaalta bodhisattva ei hylkää ilmiömaailmaa, koska ymmärtää olemassaolon perimmäisen prinssiipin (Williams 1989, 211).

Prajñāpāramitān keskeinen prinssiippi on *shūnyatā*: dharmat ovat käsitteitä, eivät entiteettejä. *Shūnya* tarkoittaa kirjaimellisesti "tyhjää". Olemassaolon - ehdollisen ja ehdottoman - perimmäinen luonne on "tyhjä" ja valaistumisen tila tarkoittaa tuon

⁶ Sanskritinkielinen sana *lokottara* tarkoittaa transsendentaalista (Sangharakshita 1987, 87). Williams käyttää sen synonyymina sanaa *supramundane* (Williams 1989, 188).

"tyhjyyden" saavuttamista. (Sangharakshita 1987, 335-6.) Juuri tässä kohtaa käsittääkseni syntyvät tahalliset sekä tahattomat väärinkäsitykset buddhalaisuuden luonteesta hyvin helposti. Buddhalainen tyhjyys ei tarkoita sananmukaisesti tyhjyyttä, vaan se on yhtähyvin täydellisyyttä - deluusioiden, himon ja vihan puuttumista, jolloin tyytymättömyys on lakannut. "This Suchness [shūnyatā] is the same as the Emptiness or Absence of Ego; the same is meant by the phrase Climax of Wisdom" (Joshi 1977, 96).

Prinsiipin havaitseminen johtaa olemassaolon luonteen ykseyden tajuamiseen: "/.../ the extinction of the distinction between subject and object /.../ (Ibid, 96). Ilman kyseistä havaintoa tai kokemusta aito ystävyys ja rauha on mahdotonta. Sen havaitseminen johtaa puolestaan universaalien rakkauden ja myötätunnon kokemiseen. (Ibid, 96.) Ykseyden dualistinen jakaminen ehdolliseksi ja ehdottomaksi todellisuudeksi on ajattelun kategoria ja sellaisena itseasiassa deluusio: "Enlightment consists not in passing from one to the other /.../ but in the realization of their essential non-difference" (Sangharakshita 1987, 336). Transsendentaalinen viisaus - prajñāpāramitā - tarkoittaa käsitysten muodostamisen tai diskursiivisen ajattelun lakkaamista (Ibid, 337 & Williams, 1989, 49). Se on olemassaolon luonteen transsendentaalia kokemista.

3. Modernin ihmisen tilan syy

Yksilö ja ryhmä

Esitin 'Melu ja hiljaisuus' -luvun lopussa kysymyksen, mitä moderni ihminen pelkää? Moderni ihminen pelkää psyykensä kehittymistä, henkistä evoluutiota, josta Herakles-myytti kertoo symbolisella tasolla. Asian voisi ilmaista myös siten, että moderni ihminen pelkää todellista yksilöllisyyttä, suurta sankaruutta, sillä ihmisen henkinen evoluutio tarkoittaa nimenomaan todellisen minuuden tai yksilöllisyyden löytämistä. Sangharakshitan käsitysten mukaan ihmiskunnan ajankohtaisista ongelmista ongelmallisin on juuri yksilöllisyyteen liittyvä ongelma (Sangharakshita 1994, 14). En väitä, että ihmisen yksilöllisyyteen liittyvä ongelma ratkaisemalla ihmiskunta voisi ratkaista kaikki taloudelliset, ekologiset, poliittiset ja sosiaaliset ongelmansa, mutta modernin ihmisen tilan syytä valaistakseni on syytä esitellä Sangharakshitan käsityksiä yksilöön tai yksilöllisyyteen liittyvistä ongelmista.

Maallistuneen länsimaisen yhteiskunnan olosuhteissa yksilön kasvaminen ja kehittyminen on vaikeaa yksilön olemassaoloa uhkaavasta ryhmän paineesta johtuen. Esihistoriallisena aikana ryhmä on ollut välttämätön ihmisen selviytymisen kannalta. Ryhmä on myös mahdollistanut kulttuurin ja sivistyksen sekä aineellisen hyvinvoinnin lisääntymisen. Se on sopeuttanut yksilöä yhteisöön, mikä on toisaalta ongelmallista, sillä ryhmän etu alistaa yksilön edun, jolloin yksilö tavallaan lakkaa olemasta. (Sangharakshita 1994, 13-16.)

.../ ryhmän jäsen ei ole yksilö merkityksessä *todellinen* yksilö. Niin oma keho kuin hänellä onkin, häneltä puuttuu riippumaton mieli, riippumaton tajunta. *.../* Tällaista yksilöä kutsun tilastolliseksi yksilöksi. (Ibid, 16.)

Sangharakshitan mukaan ihmiskunnan tajunnassa tapahtui muutos 9. vuosisadalla eKr., jolloin historiaan ilmaantui todellisia yksilöitä suuriin sivistyskeskuksiin: ihmiskunnan evoluutio siirtyi esihistorialliselta ajalta historialliseen, josta alkaen henkiseen evoluutioon on vaikuttanut sekä yksilö että ryhmä. Yksilöt olivat suuria filosofeja, profeettoja, mystikoita, runoilijoita tai taiteilijoita kuten esimerkiksi Jesaja, Jeremias, Pythagoras, Platon, Pindaros, Zarathustra, Buddha, Konfutse ja Lao Tse. joista jotkut tosin kehittivät sellaisia tajunnan tiloja kuten ns. transsendenttinen ja absoluuttinen tietoisuus, jotka ovat ihmisen henkisen kehityksen korkeimpia tajunnan

tiloja. Joka tapauksessa tajunnan muutos ihmiskunnan historiassa merkitsi siirtymistä aistihavaintojen tiedostamisesta itse tiedostamisen havaitsemiseen. Todellinen yksilö on itsestään tietoinen, vaikka hän kuuluisi ryhmään. Hän on todellinen yksilö siinä mielessä, että hän ajattelee ja toimii riippumatta yleisistä ajatus- ja toimintamalleista. (Ibid, 15, 17-18.)

Tällainen ihminen on paitsi itsestään tietoinen, myös tunteiltaan positiivinen, täynnä hyvää tahtoa kaikkia eläviä olentoja kohtaan. Hän on myös spontaani ja luova /.../ vastuuntuntoinen, tietoinen omista tarpeistaan, tietoinen muiden tarpeista ja valmis sekä halukas toimimaan niiden mukaisesti. (Ibid, 17.)

Yksilöllisyyden ja ryhmän välillä on dialektinen suhde: ryhmä sopeuttaa, yksilöllisyys vieraannuttaa. Tämä suhde on luova, kun se on tasapainossa. Viimeisen 200 vuoden aikana suhde on kuitenkin rikkoutunut siten, että moderni maailma kärsii tuon suhteen disharmoniasta. Sen tärkeimmät syyt ovat ihmisten räjähdysmäinen lisääntyminen ja valtiiovallan kontrollin kasvaminen, mikä on modernin teknologian kehittymisen haittapuoli. Valtio kykenee tehokkaasti kontrolloimaan ihmisten elämää ja jopa päättämään näiden elämästä. (Ibid, 18-21). "Kaikkien yksilöiden on kuuluttava valtioon, halusivat he sitä tai eivät" (Ibid, 19). Lisäksi kohonnut aineellinen elintaso on johtanut siihen, että ihmisen on vaikea elää ryhmästä, valtiosta riippumatonta elämää: "Yleisesti ottaen olemme niin avuttomia, niin riippuvaisia, että emme edes pysty kasvattamaan omaa ravintoamme tai valmistamaan omia vaatteitamme" (Ibid, 20).

Modernin maailman ja antiikkisen unelman tai vision välistä ristiriitaa korostaa runoelmassa sen toisen osan lopetus ja kolmannen osan aloitus. Toinen runo päättyy kertojan unelmointiin Herakleen täydellisyydestä (HB II 105). Tämä harmonia rikkoutuu äkillisesti kertojan havaintoihin modernin maailman tilasta. Kolmas runo kertoo, kuinka Fiat-autoista piehtarovat ulos meluavat ja ärjyvät miehet ja koirat. Miehet ovat pukeutuneet oliivinvihreään denimiin aseinaan kiväärit ja pullot takkien taskuista pullottaen. Neuvoteltuaan ensin [sotatoimista] he hajaantuvat mäen rinteille samalla kun lakkaavan hälinän ylle kantautuu sunnuntai-aamun messun kellojen kalske [kuin taisteluun lähdettäessä]. Sitten kaukaa metsän peittämiltä kukkuloilta kuuluu kiväärien räiske, kun moderni sankareiden rotu pyrkii viikonlopun urotekojen tavoitteluun. Myöhemmin kertoja näkee heidät kävelyllään puskipäisissä väijymässä, naamioituneina ja välillä ryyppyä kulautellen. Joillakin on houkutuslintuja syötteinä, toisilla houkutus-pillejä. (HB III 1-33.)

Armottomat metsästäjät tulevat vuosittain silloin, kun Toscanan syksy on parhaimmillaan. He ovat surmanneet kymmeniätuhansia lintuja, minkä takia ikivihreiden ja aromaattisten, antiikkisten kukkuloiden rinteillä kuullaan enää harvoin laululintujen liverrystä. Silti metsästäjät tulevat joka vuosi yhä laajemmalle vaeltaen, koska jäljellä olevat linnut piiloutuvat yhä syvemmälle tiheikköön, ja koko kullansinisen syksypäivän kuuluu inhottava kiväärien pauke, kun moderni sankarirotu harrastaa viikonlopun urotekoja. (HB III 34-67.)

Kuten olen tullut todenneeksi, tekstin sisältö pelkästään ei riitä avaamaan tekstin merkitystä, vaan sen lisäksi tarvitaan sen selittämistä mihin teksti viittaa. Ricoeurin mukaan poeettinen ilmaisutapa ei kerro sitä kuinka asiat ovat, vaan se viittaa siihen millaisia ne ovat (Ricoeur 1976, 68). Ensimmäisessä runossa kuvattiin metaforisesti hiljaisuuden ja melun kautta antiikkisen ja modernin maailman välistä ristiriitaa. Kolmas runo ilmaisee millainen moderni maailma on ja miksi se on sellainen. Hiljaisuuden maailma on todellisen yksilöllisyyden, suurten sankareiden, maailma, jota Sangharakshita kuvaa Herakles-myytin kautta; melun maailma on moderni, tilastollisen yksilöllisyyden ja ryhmän maailma, jonka henkisen tilan symboli on metsästäjä. Se on myös modernin sankarin vertauskuva: "As the modern race of heroes /.../ (HB III 21, 66).

Moderni sankari

Moderni sankari on banalisoitunut. Hänellä ei enää ole yhteisöä henkistävästä tehtävästä. Hänen tehtävänsä ei ole edistää hengen tai maan hedelmällisyyttä eikä yhteistä hyvää, vaan mainostaa kaupallisia tuotteita. Hänestä on tullut "tähti" tai "idoli", jonka maine on ohikiitävä. (Gaster 1987, 304-5.) Sankarin banalisoituminen johtuu siitä, että moderni ihminen on hylännyt tarinan, joka kertoo ikuisesta onnesta: "/.../ se kuuluu lapsuuden satumaailmaan" (Campbell 1990, 39).

Länsimainen rationaalinen ajattelutapa "perustuu saduissa, myyteissä ja jumalallisissa pelastusnäytelmissä kuvattujen totuuksien täydelliseen väärinkäsittämiseen" (Ibid, 39). Se on seurausta ajattelutavasta, jossa todellisuuden olemus käsitetään empiiriseksi ja fyysiseksi, jolloin ihminen samaistuu ilmiömaailman katoavaan muotoon - kuolemaan (Campbell 1990, 39-40, 347). Modernin ihmisen "tietoisuudesta /.../ jumalat ja

perkeleet on rationalisoitu olemattomiin" (Ibid, 98). Hyljätessään uskon jumaliin ja perkeleisiin tai toisaalta pelkästään uskoessaan niihin epäkäytännöllisesti häneltä on jäänyt ymmärtämättä (Ibid, 98), että jumalat ja perkeleet kertovat ihmisen psyyken olemuksesta; ne ovat ideoita ihmisen henkisistä ominaisuuksista. Niinpä häntä eivät enää ohjaa psyykkisistä vaaroista kertovat myytit eikä uskonnolliseen traditioon kuuluvat henkiset harjoitukset (Ibid, 98).

Aina kun myytin runous tulkitaan elämäkerraksi, historiaksi tai tieteeksi, se kuolee. Elävistä kuvista tulee vain muinaiseen aikaan tai taivaan etäisyyksiin kuuluvia kaukaisia tosiasioita. (Ibid, 216.)

Moderni ihminen vajoaa banalisaatioon ja pelastukseen johtava polku tulee hyljättyksi: "/.../tempeleistä tulee museoita ja kahden ulottuvuuden välinen yhteys katkeaa" (Ibid, 217). 'Hercules and the Birds'-runoelman ensimmäisen osan ilmaisema museon hiljaisuus ja sen ympärillä pauhaava melu viittaavat kyseiseen ykseyden dualistiseen erillisyyteen.

Metsästäjät ja banalisaatio

Buddhan opetusten eettisiin ohjeisiin kuuluu mm. vihasta pidättäytymisen periaate, jonka positiivinen ilmaus on myötätunto. Viha-sanana palinkielinen vastine on *vyāpāda*, joka merkitsee mm. pahantahtoisuutta, halua vahingoittaa ja pahan tekemistä. Se on sukua sanalle *vyadha*, joka merkitsee metsästäjää. *Vyāpādan* synonyymejä ovat *dosa* ja *vera*, joista edellinen tarkoittaa lisäksi turmeltuneisuutta, jälkimmäinen pelkästään vihamielisyttä. (Sangharakshita 1995, 127.) Viha syntyy tyydyttämättömästä ja turhautuneesta ahneudesta: "Se [viha] on murhaavaa halua tehdä mahdollisimman suurta vahinkoa ja vaurioita sille, mikä asettuu ahnehtivan subjektin ja ahnehditun objektin väliin" (Ibid, 128).

Metsästäjien pahantahtoisuus ja turmeltuneisuus johtuu siitä, että he ovat vajonneet banalisaatioon. He käsittävät elämän tarkoituksiksi aistien tyydyttämisen, mitä tekstissä kuvataan alkoholin avulla. "Every now and then a bottle / Raising to their lips and swigging" (HB III 32-3). Aistit kiinnittävät ihmisen materiaan ja ilmiömaailmaan (Campbell 1990, 87). Buddhalaisen moraalisen ohjeiston mukaan ihmisen tulisi pitäytyä kohtuullisuudessa aistinautintojen tyydyttämisen suhteen, koska niiden tyydyttäminen veltostuttaa ihmistä (Sangharakshita 1987, 163-4).

Metsästäjät edustavat modernia sankarirotua, jota kuvataan varsin halventavaan sävyyn. "As the modern race of heroes / Go about their week-end labours" (HB III 66-7). He tappavat huvikseen, mutta myös ahneudesta johtuen. Viattomien elävien olentojen surmaaminen on heille harrastus, josta tuntuu puuttuvan täysin elämän kunnioitus; ymmärrys siitä, että ihminen on osa luontoa ja luonnon elolliset olennot osa universaalia järjestystä.

The Buddhist concept of universality /.../ is a total universality which extends to all creatures both above and below him, and it is this totality which is of the very essence of the doctrine (Bacot 1986, 7).

Metsästäjät eivät käsitä aiheuttavansa tarpeetonta kärsimystä harrastamalla tappamista. Kyvyttömyys käsittää aiheuttavansa kärsimystä johtuu yleisestä elämän kunnioituksen puutteesta, mikä saa ihmisen ahnehtimaan ja hamuamaan mm. taloudellista voittoa seurauksista piittaamatta. Hillittömän taloudellisen voiton tavoittelun eli ahneuden takia ihminen aiheuttaa kärsimyksiä muille olennoille kykenemättä tajuamaan, että myös eläimet kärsivät ja tuntevat. Tämä näkyy mm. tehokkaina ja mekaanisina eläinten kasvattamismenetelminä. Vastaava käsitys on nähtävissä ihmisten itsensä suhteen. Valtiokoneistoon suhteutettuna ihmiset ovat vain tilastollisia yksilöitä, joita kasvatetaan tuottamaan mahdollisimman paljon taloudellista hyötyä koneistolle itselleen tai sille harvalle joukkioille, joka kulloinkin valtiokoneiston avulla kerää voitot itselleen.

Toisaalta, ottaen huomioon buddhalaiset periaatteet, Sangharakshita todennäköisesti tuntee myötätuntoa¹ narrimaisia metsästäjiä kohtaan. Tarkoitan kuvaa, joka syntyy siitä, kun modernit sankarit väijyvät pensaikoissa petollisilla houkutuksilla pieniä lintuja saalistaen kuin suuriakin sotatoimia johtaen: "/.../ their fingers on the trigger" (HB III 27). Kirjaimellisen merkityksen lisäksi ilmaisu tarkoittaa sotatoimien johtamista. Sotatoimiin viittaa myös se, että he ovat pukeutuneet eräänlaiseen univormuun:

All the men are armed with rifles,
All are dressed in olive denim;
All upon their heads are wearing (HB III 5-7).

¹Tulkinnassa on kysymys tulkitsijan ja semanttisesti autonomisen tekstin välisestä dialektiikasta. Todellisuudessa en tiedä Sangharakshitan asennoitumista, tunnetilaa, enkä yritä paljastaa pelkästään kirjailijan intentioita. On kuitenkin todennäköistä, viitaten buddhalaisiin periaatteisiin, että hän tuntee myötätuntoa modernia ihmistä, metsästäjää, kohtaan tämän henkisesti köyhän tilan vuoksi.

Tunnevirettä tehostaa allitteraatio. Ylevä anaforinen toisto edellisessä sekä seuraavassa esimerkissä kääntää runoelman kolmannessa osassa tunnevireen satiiriksi, joka korostaa metsästäjien banalisaatiota:

Some are camouflaged with branches,
Some have decoy-birds in cages;
Others, from their hide-outs /.../ (HB III 28-30).

Kolmanneksi sotatoimiin viittaa tekstin synnyttämä kuva ikäänkuin metsästäjät olisivat lähdossä sotaan kirkon kellojen siunaamana (HB III 5-17). Sotaan lähtemisen vaikutelmaa tehostaa nelitahtinen trokee, jota Gaius Julius Caesarin legioonat käyttivät marssilauluissaan. Lisäksi se on mm. useiden kristillisten hymnien mitta. (Preminger 1993, 1272.) Petolliset houkutukset viittaavat siihen, että modernin ihmisen maailma on keinotekoinen ja petollinen, koska hän on hyljännyt sitä hallitsevan universaalin lain, hengen tai sielun. Hän on pygmi, henkisiltä arvoiltaan kääpiö, joka tylsyyttään tyydyttää aistejaan hiljaisuutta paeten.

Uskonnollisissa traditioissa tai mytologioissa universaalia äitihahmoa on käytetty harmonisoimaan ihmisen suhde aineelliseen maailmaan, materiaan. Materia yhdistetään äitiin ja naiselliseen periaatteeseen. Juutalaiskristilliseen monoteismiin liittyy äitiä koskevien tunteiden tukahduttaminen. Mm. tästä johtuen moderni ihminen suhtautuu aineelliseen maailmaan, luontoon ja ihmisruumiiseen halveksuvasti ja vihamielisesti. (Campbell 1990, 106, 350.)

Vastaava käsitys on Eliadella ja Nietzschella: "/.../ kristinusko oli aineellisen elämän ja sen luovien voimien kieltämistä, Dionysos niiden myöntämistä ja yhdistämistä henkiseen elämään" (Laitila 1993, xxxii). Nietzchen Dionysos merkitsee elämän universalistista arvostamista (Ibid, xxxii). Eliaden mukaan modernin ihmisen luonnon vastustaminen johtuu myyttien ja syklisen aikakäsityksen kieltämisestä. Modernin ihmisen käsitys lineaarisesta historian kehityksestä voimistui 1700-luvulta lähtien luoden pohjan jatkuvan kehityksen uskalle. (Eliade 1993, 124, 130-1.) Tässä mielessä kristinusko on "langenneen ihmisen uskonto"; sellaisen, joka on sitoutunut lineaariseen historiakäsitykseen sekä jatkuvan kehityksen uskoon, mikä merkitsee lankeemusta (Ibid, 137).

Sangharakshitan runossa kirkon kellot soivat kutsuen ihmisiä messuun, mutta moderni ihminen menee harrastamaan elävien olentojen surmaamista (HB III 17, 20-2). Messu symboloi Kristuksen, sankarin, henkistä matkaa kuoleman kohtaamiseen ja sen voittamiseen (Leeming 1987, 149). Metsästäjien välinpitämättömyyden voisi käsittää

siten, että he eivät välitä kristillisen kirkon kutsusta; että he olisivat hyljänneet arvot, joita kirkolla on tarjottavanaan, mutta totisesti he vain noudattavat niitä oppeja, joita kirkko on heille antanut, sillä moderni ihminen saattaa uskoa henkilökohtaiseen pelastukseen, mutta ei toteuta siihen johtavia menetelmiä elämässään. Tämä johtuu mm. siitä, että kristinuskon asetti totuuden ja viisauden tavoittelemisen sijaan uskon. "With the irruption of Christianity into the Graeco-Roman world, the old classic ideals of moderation, balance and harmony were destroyed" (Sangharakshita 1988b, 20). Kristinuskossa viisaus on Jumalan ominaisuus, johon verrattuna inhimillinen viisaus on mitättömyyttä (Rudolph 1987, 393). Viisauden tavoittelemisen hylkäämällä moderni ihminen on hyljännyt elämää tasapainottavan harmonian. Siihen kuuluu myös kunnioitus luontoa, ylipäänsä elämää kohtaan.

Edellä mainittua vahvistaa Fiat-autot, joita metsästäjät käyttävät ajoneuvoinaan (HB III 4). Fiat-auto on kuin kentauri Nessos, joka kuljetti Deianeiran joken yli - se on banalisaation vertauskuva. Latinankielinen ilmaus *Fiat!*² tarkoittaa "tulokoon!" tai "tapahtukoon!". Se on toisin sanoen "mahtikäsky" tai "määräys". Muita sanakirjan antamia selityksiä ovat "lupa", "valtuutus" ja "hyväksyminen". Metsästäjillä on ikäänkuin kirkon siunaama lupa tai määräys langeta banalisaatioon, koska kirkon kellot soivat kuin sotaan lähettäessä, kun metsästäjät hiljentyvät kukkoloille levittäytyen saalista väijymään.

Toisaalta heillä on lupa tai jopa käsky tappaa. Ilmaisutapa viittaa "pyhään sotaan", joka on osa kristinuskon, ja mm. islamin, oppia (Campbell 1990, 358). "Augustinus julisti pyhän sodan niiden valtakuntien välille, joista käytetään nimityksiä *Civitas Dei* ja *Civitas Diaboli*" (Campbell 1990, 142). Lisäksi Sangharakshita toteaa, että semiittiset uskonnot "opettavat ihmisten ja muiden elävien olioiden välillä olevan ylipääsemättömän eron, ne eivät erityisesti kiellä eläimiin kohdistuvaa julmuutta, vaan jopa rohkaisevat sitä" (Sangharakshita 1979, 110).

Usko kuolemattomaan sieluun

Semiittisten uskontojen mukaan Jumala on antanut ihmiselle kuolemattoman sielun. Ihminen on niin ainutlaatuinen muihin elollisiin olentoihin verrattuna, että hänellä on

²Fiat-auto on lyhenne sanoista *Fabbrica Italiana Automobili - Torino SpA*. 'Isä Meidän'-rukouksessa "tapahtukoon sinun tahtosi" on latinaksi *fiat voluntas tua*.

"lupa riistää ja kiduttaa muita luotuja omaksi hyödykseen ja huvikseen". (Ibid, 110.) Myös buddhalaisen näkemyksen mukaan ihminen on ainutlaatuinen, mutta ei arvokkaampi muita elollisia olentoja, koska hän on vain yksi "psyko-fyysisen energiavirran ilmentymä" (Ibid, 110). Olennot syntyvät, kun jatkuvasti virtaava energia manifestoituu erilaisiin muotoihin erilaisten tahtomusten mukaan riippuen siitä, ovatko nuo tahtomukset terveitä, epäterveitä vai sekoitettuja.

Jos tämä virta muodostuu kokonaisen ihmiselämän ajan etupäässä ruokaan ja seksiin liittyvistä tahtomuksista, /.../ niin tästä johtuen jälleensyntymän /.../ hetkellä ilmenevä tajunta tulee olemaan eläimen tajunta ja sen ilmenemispaikka on eläimen kohtu. (Ibid, 110-1.)

Buddhalainen universaali elämän kunnioittaminen johtuu siitä, että elämä käsitetään ykseydeksi, joka manifestoituu erilaisina muotoina. Tappaminen merkitsee suurimman mahdollisen kärsimyksen aiheuttamista elävälle olennot, sillä elämä itsessään on suurin hyvä (Sangharakshita 1995, 77). Aistinautintojen hillitön tyydyttäminen johtaa tajunnan tilan samentumiseen, banalisaatioon. "/.../ tappaminen on ahneuteen, vihaan ja harhaluuloon /.../ perustuva mielentilan ilmaus /.../" (Ibid, 77).

Kaikkien tekojen taustalla on tahtomus. Sen tähden on erityisen tärkeää, että teot tehdään "Oikeiden Motiivien" eli terveiden tahtomusten pohjalta. Dharma johtaa vapautumiseen epäterveistä tahtomuksista arhat-tilaan, jossa aistinautintoihin ja siten ilmiömaailmaan kiinnittymisen halu on lakannut. Dharmaan kuuluvat henkiset harjoitukset kehittävät mm. ihmisen tajuntaa, itsehillintää ja mielenrauhaa, mutta lopullinen vapautuminen tapahtuu olemassaolon luonteen oivaltamisen kautta: "Minä" on ei-substantiaallinen, psykofyysinen prosessi. (Sangharakshita 1987, 20-1, 33.) Ihminen koostuu syklittäin muuttuvasta aineesta, aistimuksista, ymmärryksestä, tahtomuksista ja tajunnasta (Williams 1989, 3).

Since the fivefold phenomena of personality /.../ one and all arise in dependence on causes and conditions /.../ individual being or selfhood is only the sum total of these caused and conditioned psycho-physical phenomena /.../ (Sangharakshita 1987, 162).

Epäterveet tahtomukset ilmenevät järjen ja tunteen alueella. Esimerkiksi tietämättömyys, väärät käsitykset, deluusiot, viha ja himo ovat halun negatiivisia ilmentymiä. Käsitykset persoonallisesta Jumalasta ja kuolemattomasta sielusta ovat halun rationalisaatioita, ideoita, jotka syntyvät ihmisen rakkauden ja turvallisuuden tarpeesta sekä pelosta. (Ibid, 36-8.)

Toisaalta usko kuolemattomaan sieluun tai muuttumattomaan minään on deluusio -väärä ajatusrakennelma persoonallisuudesta. Vastaavasti usko persoonallisuuden

lakkaamiseen kuoleman jälkeen on deluusio, koska silloin ihminen samaistaa yksilöllisyytensä materiaan. Skeptisismi on myös deluusio: epävarmuuden ja päättämättömyyden tila. (Sangharakshita 1979, 170-1.) Skeptisessä mielentilassa yksilö vaatii rationaalista argumentaatiota asioille, jotka ovat filosofisessa mielessä irrationalistisia. Skeptikko ei tiedä uskoako vai ei.

Ihminen voi uskoa mitä tahansa, ja hän voi jopa perustella uskonsa rationaalisesti. Usko on esimerkiksi luuloa, että ulkokohtaiset moraal säännöt tai palvelusmuodot johtavat pelastukseen. Pelkkä usko ei kuitenkaan johda pelastukseen sen paremmin kuin älyperäinen epäilyskään. Vääristä ajatusrakennelmista on kuitenkin suhteellisen helppo luopua verrattuna tunneperäiseen uskoon. Sen tähden psyyken jalostaminen vaatii ankaria henkisiä harjoituksia. Buddhalaisen käsityksen mukaan epäterveistä tahtomuksista ja deluusioista vapautuminen saavutetaan harjoittamalla tiettyä etiikkaa ja meditaatiota, jotka johtavat oivallukseen (*prajñā*) todellisuuden luonteesta. (Sangharakshita 1979, 171-3.)

Linnut

Metsästäjät pitävät häkeissä houkutuslintuja (HB III 29). Ilmaisuu viittaa modernin ihmisen petollisuuteen. Toisaalta lintu häkissä symboloi sielun vangitsemista ruumiiseen eli materiaan, lintuhäkki on ihmisen vastustushalun vertauskuva. (Vries 1976, 49.) Tästä päätellen metsästäjät häkkeihin vangittuine lintuineen ovat banalisaatioon vajonneen modernin ihmisen vertauskuva, jotka vastustavat sielun vapauttamista aistimaailman kahleista. Sillä lintu on henkistymisen vertauskuva ja harhailevan sankarin sanansaattaja (Ibid, 47).

Metsästäjät ampuvat varpusia, hemppoja, pensaskerttuja, punarintoja, västäräkkejä, harakoita ja kyyhkysiä niin suuria määriä, että kohta niitä ei enää ole. "Rarely, rarely, do we see them". (HB III 42-52.) Tekstin synnyttämä kuva metsästäjien toimista on varsin satiirinen. Kertoja kuvaa metsästäjien toimia sotatoimiksi (HB III 5-17). Moiset sotatoimet paljastuvat kuitenkin viattomien pikkulintujen surmaamiseksi, jota "moderni sankarirotu" harrastaa viikonloppuisin urotekoinaan (HB III 20-2, 42-6). Satiirista vaikutelmaa tehostaa ylevä anaforinen toisto ja aikamuodon muuttuminen perfektiksi,

jotka viittaavat Herakleen urotöihin. Niiden kanssa rinnakkain asetettuna nämä urotyöt vaikuttavat varsin naurettavilta.

They have slain the chirping sparrows,
Slain the linnets and the whitethroat,
Slain the robin and the wagtail,
Slain the magpie and the pigeon,
Slain them in their tens of thousands, (HB III 42-6).

Bernard Dupriez'in mukaan jatkuva saman sanan toisto saattaa viestiä mielenhäiriöstä (Dupriez 1991, 391). Ilmaisutapa korostaakin metsästäjien banalisaatiota.

Varpunen on Afroditelle pyhitetty lintu, joka symboloi rakkautta ja hedelmällisyyttä, (toisaalta hillitöntä hekumaa). Kansansaduissa varpuset saattavat olla kuolleiden sieluja, minkä tähden niitä ei saanut tappa. (Vries 1976, 433-4.) Hemppo on kosiskelun ja toisaalta äidillisen rakkauden vertauskuva (Ibid, 300). Punarinta laulaa kauniisti. Näin ollen se on kauneuden, estetiikan vertauskuva. Taruissa se edustaa luottamusta ihmiseen. Kansansatujen mukaan sen tappaminen aiheuttaa onnettomuutta. (Ibid, 388-9.) Västäräkki on rakastamisen symboli (Ibid, 491). Harakka on useimmiten ilkikurinen rosvo ja lörpöttelijä. Se symboloi tahdittomuutta edustaen siten Dionysoksen ominaisuuksia. Asiat ovat kuitenkin yleensä saman olemuksen negatiivisia tai positiivisia ilmentymiä. Harakka on tuon kaksimielisyyden edustaja, "Suuren Jumalataräidin", joka synnyttää elämää kuolemisen kautta. Se edustaa dissimulaatiota, mikä tarkoittaa totuuden kätkemistä silloin, kun se on viisaampaa. Harakka on myös feminiinisen aspektin symboli. (Ibid, 309.) Kyyhkynen on kosmisen jumalataräidin eli elämää uudistavan voiman symboli. Se saattaa olla valepukuinen Hera tai Athene: totuuden ja viisauden symboli. Se on sielun, ennustamisen, henkisen uudelleen syntymisen, rakkauden, rauhan, puhtauden ja viattomuuden symboli. (Ibid, 144.) Antiikin Kreikassa erityisesti kyyhkynen on rakkauden symboli Afroditen, hedelmällisyyden jumalattaren, ominaisuutena. Vainajien yhteydessä kyyhkynen symboloi kuollutta sielua tai sen jumalallisuutta. (Waida 1987, 225-6.) Pensaskerttu on laululintu, joka siten symboloi kauneutta.

Miksi siis satiirinen ilmaisutapa? Aiemmin olen todennut, että tappaminen merkitsee suurimman mahdollisen kärsimyksen aiheuttamista elävälle olenolle (Sangharakshita 1995, 77). Viattominen lintujen metsästäminen viikonloppuharrastuksena osoittaa täydellistä elämän kunnioituksen puutetta. Lintujen järjetön surmaaminen viittaa siihen, että moderni ihminen moderni sankari esimerkkinään ei piittaa psyyken evoluution kannalta välttämättömistä uudistavista ja luovista hengen voimista ymmärtämät-

tömyyttään, toisaalta ahneudestaan johtuen. Hän on vanginnut sielunsa ruumiin vankilaan ja langennut näin banalisaatioon. Siten hän myös jatkuvasti kaventaa mahdollisuuksiaan kokea esimerkiksi kauneutta, jonka kokeminen on tärkeää sielun jalostumisen kannalta. "Rarely now are heard the songbirds / Fluting /.../" (HB III 50-1).

Toisaalta linnut ovat myös jonkin jumalan tai hengen manifestaatioita tai sanansaattajia. Ne symboloivat ihmisen sielun tai hengen vapautta ruumiiseen nähden. "Hence, a bird is often associated with divinity, immortality, power, victory, and royalty". (Waida 1987, 224.) Ne tuovat ihmiskunnalle kulttuuria, yhteiskuntaa ja etiikkaa kehittäviä tietoja ja taitoja. Buddhalaisessa traditiossa linnut ovat valaistumisen ja myötätunnon sanansaattajia. Ne julistavat jonkun buddhan tai bodhisattvan ilmaantumisesta. (Waida 1987, 225-6.)

Runoelman otsikkoa silmällä pitäen herää kysymys Herakleen ja lintujen välisestä suhteesta. Linnut edustavat ihmisen psyyken evoluutiota edistäviä tietoja ja taitoja: totuutta, viisautta, rakkautta ja kauneutta. Tässä mielessä metsästäjien harjoittama toiminta on paheksuttavaa. Mutta myös Herakles karkottaa Styμφaloksen linnut. Runoelman mukaan ne ovat kuitenkin harpyjia - mutaatioita tai hirviölintuja: "/.../ the Harpies /.../ the noisome Bird-things,/ Woman-headed /.../" (HB II 47, 49-50). Ne symboloivat epäpuhtaita haluja tai tahtomuksia, jotka estävät ihmisen psyykkisen kehittymisen. Siksi ne on karkoitettava.

Runoelman linnut liittyvät myös Herakleen paluuseen. Linnut toimivat oppaina ja ilmoittavat uusista tapahtumista. Siten ne julistavat jumalallisen olennon epifaniaa. (Waida 1987, 224.) Herakles on hyvä paimen, joka korjaa banalisaatioon lungeiden metsästäjien heikoimmilleen aiheuttamat vääryydet (HB IV 35-8, 49-52). Herakleen suhde lintuihin on siis kaksijakoinen: linnut ilmoittavat hänen paluustaan, toisaalta hän on lintujen, hengen vapauden, suojelija ja maailman vapahtaja. Jatkan tämän käsittelyä tarkemmin luvuissa '*Bodhisattvan paluu*', '*Valaistumisprinsiipin inkarnaatio*' ja '*Maailman vapahtaja*'.

Modernin ihmisen kriisi

Modernin ihmisen tila johtuu siis siitä, että hän on vajonnut banalisaatioon ja siitä, että hän jopa vastustaa tai pelkää voimia, jotka vapauttaisivat hänet moisesta tilasta. Siksi

hän myös kuuluu ryhmään, jossa hän on vain tilastollinen yksilö. Mircea Eliaden termiä käyttäen moderni ihminen on "epäautenttinen ihminen" (Laitila 1993, xvii). Hän on kadottanut yhteyden kokonaisuuteen; uskon myytteihin ja riitteihin. Tämän vuoksi hän kokee olemassaolon rikkinäisenä ja erillisenä sekä ilmiömaailman absoluuttisena todellisuutena. Hän on tietämätön ja siksi myös kärsii. "Nämä ihmiset eivät halua säilyttää, toistaa tai kerrata aiempien sukupolvien tapoja tai uskomuksia". (Ibid, xviii.)

Sangharakshitan mukaan modernin ihmisen kriisi on seurausta yksilöllisyyden ja ryhmän välisestä disharmoniasta. "Ryhmä on käytännöllisesti katsoen lannistanut yksilön, /.../". (Sangharakshita 1994, 20.) Osaltaan ja merkittävästi asiaan on vaikuttanut kristinusko. Edellä mainitsin, että moderni ihminen ja sankari esimerkkinään, metsästäjä, noudattaa niitä oppeja, joita kristinusko hänelle on antanut tuhotessaan omantunnontuskitta viattomia laululintuja. Sangharakshitan mukaan kristinusko luo disharmoniaa yksilön ja ryhmän välille, koska se ei kunnioita yksilön todellista arvoa, vaan päinvastoin pyrkii kontrolloimaan yksilöitä ryhmän etujen ohjaamana (Ibid, 24-5). Ongelma syntyy siitä, että yksilö initioituu omalle yhteisölleen tai viiteryhmäänsä, jolloin ego muuttuu ryhmäegoksi ja muu maailma nähdään yhteisöä uhkaavana. "Sen sijaan, että puhdistaisi oman sydämensä, kiihkoilija yrittää puhdistaa maailman." (Campbell 1990, 141.)

Toiseksi kristinusko luo disharmoniaa, koska siihen kuuluu usko Jumalaan, mikä estää ihmistä kehittymästä todellisena yksilönä. Jumala on tavallaan ryhmän vaikutusvaltaisimman tilastollisen auktoriteetti, jota kohtaan tunnetaan pelkoa. (Sangharakshita 1994, 25.) Jumala on persoonallinen olento, "joka määrää, palkitsee tai vaatii vailla mitään rationaalisia /.../ perusteita /.../" (Eliade 1993, 94). Pelko auktoriteettia kohtaan puolestaan saa ihmiset tuntemaan syyllisyyttä tottelemattomuudesta johtuen. "Tällä tavoin heistä tehdään psykologisesti ja henkisesti rampoja, usein koko iäkseen". (Sangharakshita 1994, 25.) Toisaalta usko persoonalliseen jumalaan aiheuttaa jumalakäsitteen hallitsemaa kiihkoilua, joka on ominaista kristinuskon lisäksi mm. juutalaisuudelle ja islamille (Campbell 1990, 369).

Modernin ihmisen tilan korjaamiseksi tarvitaan filosofia, joka tunnustaa yksilön todellisen arvon ja joka auttaa ihmistä kehittymään henkisesti. Taloudellinen tai poliittinen ratkaisu ei tilannetta korjaa, koska sellainen ratkaisu on ryhmän etujen mukainen ratkaisu. Sen sijaan yksilön arvon tunnustava ratkaisu ei ole vailla taloudellisia ja

poliittisia seuraamuksia (kuten seuraavassa luvussa esiteltävä Jalo kahdeksanosainen polku osoittaa). Sangharakshitan mukaan Buddhan opettama oppi on tilanteen tasapainottamiseksi tarvittava filosofia, koska se edistää ihmisen henkistä evoluutiota parhaalla mahdollisella tavalla. (Sangharakshita 1994, 21-22, 26.) Campbellilla on vastaava käsitys sen suhteen, että hänen, "joka haluaa saada selville /.../ universaalisen rakkauden opin merkityksen /.../", on syytä tutustua Buddhan oppeihin (Campbell 1990, 143). Lisäksi hänen mukaansa yhteiskuntajärjestyksen muuttuminen vaatii yksilöllistä psyyken kehitysprosessia, jossa itsekkyyden voimat - väärä ylpeys, pelko ja rationalisoi-tu ahneus - sovitetaan ihmisen itsensä kanssa (Ibid, 331-3).

4. Herakleen paluu

Myyteissä ihmisten ja jumalten maailmaa kuvataan toisistaan erillisenä (Campbell 1990, 189). Tässä mielessä 'Hercules and the Birds' -runoelman rakenne on kaksijakoinen. Runoelma kuvaa ihmisten ehdollista, modernia ja pirstoutunutta olemassaoloa ja sen syytä. Sen vertailukohteena on antiikkinen ideaali ja jumalaiseen ykseyteen johtava henkinen evoluutio Herakles-myytin avulla.

Kaksijakoisuus viittaa ihmisen kahtia jakautuneen olemuksen eriytyneisyyteen. Sen syy on lankeaminen aistein havaittavaan, rationaaliseen todellisuuteen. "Sen ihanteet /.../ kuuluvat maallistuneeseen valtioon, jollaiset kilpailevat hellittämättä aineellisista rikkauksista ja niiden herruudesta" (Ibid, 329). Sellaisten ihanteiden elämää tuhoavaa luonnetta korostaa tekstin anaforinen toisto:

All the wrongs /.../ (HB IV 49).
 All the brood of fraud and rapine
 All the hosts of lust and violence
 All the forces of destructions (HB IV 54-6).

Ne ovat banalisaatioon vajonneen modernin ihmisen ihanteita.

All the men with dogs and rifles
 All the modern race of heroes (HB IV 36-7).

Filosofisessa mielessä irrationalistinen ja aistein havaitsematon - tiedostamaton, ylitajuinen tai jumalainen - antiikkinen ideaali on hyljätty. Siksi ihminen "ei tiedä mikä häntä kuljettaa" (Campbell 1990, 330). Hän ei löydä polkua, keinoja, tiedostamattoman tulemiselle tietoiseksi. "Yksilö ei tiedä minne hän on menossa" (Ibid, 330).

Todella suuren sankarin tehtävä on tutustua ideaaliin ja ihmisiltä unohtuneeseen, transsendenttiseen todellisuuden ulottuvuuteen sekä ilmoittaa siitä muille - ilmoittaa, että todellisuudessa aistein havaittava ja havaitsematon ovat yhtä (Ibid, 189-90, 298). "Tuonpuoleisen syvyydestä tuotu siunaus rationalisoidaan pian olemattomiin, ja niin aletaan tarvita kipeästi toista sankaria, joka tekisi sanan eläväksi" (Ibid, 190).

Sankarille paluu saattaa olla vaikeaa, koska koettuaan täydellisen valaistumisen kuten Buddha, maalliset ongelmat saattavat menettää merkityksensä tai vaikuttaa ratkaisemattomilta (Campbell 1990, 45-6). Aistien ja ymmärryksen kategorioiden rajoittamalle ihmiselle aistein havaitsemattoman ilmoittaminen on usein käsittämätöntä. Sankarin opeukset voidaan käsittää väärin rationaalisen ajattelun pohjalta, jolloin hänen uransa katkeaa. (Ibid, 46, 189, 225). "/.../ samoin runoilija ja profeetta voivat havaita esittä-

vänsä järkevien ihmisten tuomioistuimen edessä idiootteja" (Ibid, 191). Sankari on kuin jättiläinen, joka pohtii kuinka kertoa pygmeille jättiläisenä olemisen kokemus. "He, the greatest of Heroes /.../ looking down gigantic/On this modern world of pygmies" (HB I 28, 34-5).

Toiseksi paluu on sankarille vaikeaa, koska hän on saattanut horjuttaa itsensä sisäisiä tai ulkopuolisia voimia kuten Prometheus, jolloin hän tuhoutuu - "ristiinnaulitaan oman vahingoittuneen piilotajuntansa Golgatalle" (Campbell 1990, 46). Paluu on kuitenkin välttämätöntä, jotta uusi henkinen voima tulee tietoiseksi. Se merkitsee sankarin liittymistä uudelleen yhteisönsä. (Ibid, 46.)

Bodhisattvan paluu

Runoelman viimeisessä osassa kertoja näkee unen, jossa farneselainen Herakles - jumalaa vähäisempi, kuolevaista suurempi, sankareista suurin - häämöttää ikään kuin käyttämättömänä voimavarana kuin tuntematon vuori horisontissa henkisesti köyhällä seudulla (HB IV 1-8). Sangharakshitan mukaan unitilan kautta voidaan saavuttaa korkeampia tietoisuuden tasoja. Siellä koetut näyt tai kokemukset ilmaisevat arkkityyppejä merkityksiä. (Mallander 1993.) Unen visionaarista luonnetta painottaa toisto:

Last night in a dream I saw him (HB IV 1)
Thus I saw him (HB IV 22 & 65)
Last night in my dream or vision (HB IV 66).

Toisaalta se herättää myytin eloon.

"Uni on elävä myytti, myytti taas eloton uni /.../ myytin esittämät ongelmat ja ratkaisut ovat suoranaisesti päteviä koko ihmiskunnan kannalta" (Campbell 1990, 32). Ihmisen täytyy tavallaan kuolla, jotta hän voi syntyä uudelleen - valaistuneena. Hänen on siirryttävä ulkoisesta maailmasta sisäiseen, ikuisen maailman hiljaisuuteen. Sisäinen maailma on arkkityyppinen piilotajunta, myyttien ja unien maailma. Mikäli ihminen löytää sisäisestä maailmasta jotakin arkkityypistä, hänestä tulee sankari, joka voi hyödyttää koko ihmiskuntaa. Tämä johtuu siitä, että ihmisen psyyken ominaisuudet ovat samankaltaisia ulkoisista olosuhteista riippumatta. (Ibid, 31-32, 337.)

Edellä mainitsin, että saavuttaessaan täydellisen viisauden, bodhisattva olisi kykenevä hylkäämään maailman, mutta - hänellä on lupauksensa täytettävänä. Toisaalta hän ei hylkää maailmaa, koska hän tavoittelee 'taivaan ja maan' perimmäistä ykseyttä. "/.../

the Bodhisattva aims for the non-abiding *nirvāṇa* which is neither *saṃsāra* or *nirvāṇa*." (Williams 1989, 211.)

Ihminen voi kehittää meditaation avulla tietoisuutensa ylitajuisia tiloja jopa niin, että hän syntyy "jumalten maailmassa" - ilmiömaailman korkeammilla tajunnan tasoilla - kuolemansa jälkeen. Jumalat nauttivat autuaasta onnesta, mutta bodhisattvaa, suurta sankaria, tämä ei tyydytä, vaan hän oivaltaa myös jumalten ylitajuisen, muodottoman maailman ehdollisuuden. Hän tavoittelee ehdollisen ja ehdottoman olemassaolon transsendentaalia ykseyttä, korkeinta valaistumista. Siten hän astuu alas Tuṣita-taivaasta transsendentaaliruumiissaan ja syntyy ihmiseksi, koska ainoastaan ihmisenä korkeimman valaistumisen saavuttaminen on mahdollista. (Sangharakshita 1987, 482-3.)

Buddha Gautama oleskeli Tuṣita-taivaassa ennen viimeistä syntymäänsä maan päällä. Vastaavasti Buddha Maitreya oleskelee siellä parhaillaan. (Williams 1989, 228.) Joshi kutsuu sitä *akaniṣṭha-taivaaksi*. Siellä bodhisattvasta tulee kaikkietävä - *omnisciens*. (Joshi 1977, 62.) Buddha Maitreya kuvataan ulkomuodoltaan täydellisen maskuliiniseksi. Hän on yhdeksännen paramitan saavuttanut bodhisattva, jolla on tunnusmerkkinä mm. ambrosiaa sisältävä kuppi. (Sangharakshita 1979, 183, 210-1.) Vastaavasti Herakles kuvataan runoelmassa ulkomuodoltaan täydelliseksi (HB I 24, II 5-12).

Herakleen kuolema merkitsee sitä, että hän saavutti yhdeksännen pāramitān. Hän on bodhisattva, joka oleskelee, lepää, taivaassa syntyäkseen maan päällä Buddhaksi. Tähän viittaa runoelman parallelistinen toisto:

looking down gigantic (HB I 34)
 he is leaning (HB II 13, 22, 100)
 he is resting (HB II 15, 25, 95-6)
 he is standing (HB II 102).

Runoelma kuitenkin viittaa siihen, että hän olisi noussut kuolleista: "/.../ resurrected /.../ At the height of the Renaissance" (HB I 31, 33). Onko Buddha Maitreya jo ilmaantunut? Ilmaisuu viittaa pikemminkin helleenisen kulttuurin 'uudelleen syntymiseen'. "One /.../ shows undiminished / All the living faith of Hellas" (HB I 26-7).

Joka tapauksessa neljäs runo viittaa Buddha Maitreyan ilmaantumiseen. Jatkuva anaforinen hymnitoisto herättää toiveen siitä, että bodhisattva on ilmaantuva, ehkä hieman vaativaankin sävyyn¹.

¹Risto Niemi-Pynttärin mukaan hymni ei pelkästään ylistä toivottua hyvää, vaan se jopa vaatii kyseistä hyvää läsnäolevaksi maagisen toiston avulla (Niemi-Pynttäre 1997, 173-4).

On I saw him moving: - saw him (HB IV 47)
 Saw him /.../ (HB IV 53, 57-64)
 /.../ - saw him - / Sun of Justice /.../
 Blazing; saw him golden, glorious,
 Showering beams of blessing; - saw him (HB IV 70-3).

Siinä manifestoituva Herakles viittaa bodhisattvaan, joka on tullut täyttämään lupauksensa. Sitä perustelee anaforinen toisto:

Birds upon his head and shoulders,
 Birds upon his beard and lion-skin;
 Birds upon his club of knotted
 Olive perching in their thousands (HB IV 43-6).

Linnut todistavat bodhisattvan ilmaantumisesta. Herakles ei enää lepää: "Whirling high his club of knotted/Olive /.../ (HB IV 30-1). Hän on tullut harjoittamaan kymmenettä *pāramitāa* saavuttaakseen buddha-tilan. Tähän viittaa ilmaisu "/.../ the birds around him/Fluttering cloudlike /.../ (HB IV 41-2). Kymmenettä paramitaa kutsutaan "Dharman pilveksi", josta tarkemmin seuraavassa luvussa.

Valaistumisprinsiipin inkarnaatio

Hīnayāna-buddhalaisuudessa Buddhaa kunnioitetaan sankari-ihmisenä, Mahāyānassa maailman vapahtajana - "universaalisen valaistuneisuuden prinsiipin ruumiillistumana" - kuten myös bodhisattvaa erityisesti myötätunto ominaisuutenaan (Ibid, 355). Onko Herakles Buddhan vai bodhisattvan vai molempien symboli? Mahāyānan mukaan kaikki buddhat, entiset ja tulevat, sekä bodhisattvat ovat yhden transsendentin alkuvoiman manifestaatioita, ns. *Ādi-Buddhan* eli Alku-Buddhan (Campbell 1990, 355). Herakles on tuon alkuvoiman inkarnaatio (Ibid, 298). Sitä korostaa tekstin parallelismi.

Like a solitary mountain (HB IV 5)
 Like a thundercloud (HB IV 9)
 Like the smoke of a volcano (HB IV 13)
 Like a forest fire (HB IV 18)

Hän on kuin merestä nouseva ukkospilvi, joka uhkaa vapauttaa lastinsa maan päälle tai kuin tulivuoren savu, joka levittäytyy taivaalle. Hän on kuin metsäpalo, joka raivoaa kultaisin ja tulipunaisin liekein. Hänen yllään on edelleen voittoisat merkit Nemean leijonan surmaamisesta. Hän pyörittää oliivipuista nuijaansa kauhistuttavasti ja harppoo jättiläisaskelin kukkulan laelta toiselle ajaen edellään metsästäjiä pysyineen ja koirineen. Hän ajaa edellään modernia sankarirotua kuin paimen lampaitaan. (HB IV 9-38.) Herakleen henkisen voiman symbolit - vuori, ukkospilvi, tulivuoren savu ja metsäpalo -

viittaavat bodhisattvan neljään täydellisyyteen, joita hän harjoittaa prajñāpāramitān saavuttamisen jälkeen. Niiden tarkoituksena on buddha-tilan saavuttaminen (Williams 1989, 212).

Esittelin luvussa '*Bodhisattvan sankariteot*' bodhisattvan harjoittamat Kuusi täydellisyyttä. **Seitsemäs pāramitā** tarkoittaa sellaisten psyykkisten kykyjen saavuttamista, että bodhisattva on kykenevä opettamaan olentoja näiden tajunnan tilaa vastaavalla tasolla (Ibid, 51). **Kahdeksannella täydellisyyden tasolla** hän alkaa havaita olemassaolon luonteen tavalla, joka lopulta johtaa buddha-tilan saavuttamiseen. "/.../ the Bodhisattva is /.../ like a man who has awakened from a dream /.../." (Ibid, 212.) Hän toimii spontaanisti ja on lakannut muodostamasta erheellisiä käsityksiä. "Events take their course naturally /.../." (Ibid, 212.) Hän on jopa kykenevä inkarnoitumaan Buddhana. **Yhdeksännellä tasolla** bodhisattva hallitsee kaikki buddhalaiseen perinteeseen liittyvät opit ja metodit sekä antaa ne kaikkien olentojen käyttöön. **Kymmenettä pāramitāa** kutsutaan "Dharman pilveksi". (Ibid, 212-3.) Oppi "sataa" olentoihin rauhoittavasti ja hedelmöittävästi: "/.../ Dharma falls like rain and extinguishes the very subtle glow of conflicting emotions still held by sentient beings" (sGam po pa 1970, 250). Silloin inkarnoituu myös muita bodhisattvoja ja "valon säteet" leviävät kaikkialle vapauttaen olennot tyytymättömyyden tilasta (Williams 1989, 213). "Showering beams of blessing /.../" (HB IV 73). Harjoitettuaan täydellisyyteen kymmenennen paramitan bodhisattva saavuttaa buddha-tilan (Williams 1989, 213).

Teksti kuvaa Herakleen henkistä voimaa uhkaavana, pelottavana. "/.../ above the earth impending,/ Threatens to discharge its burden" (HB IV 11-2). Egon deluusiosta kärsivä ihminen kokee uudistavan henkisen voiman tuoman muutoksen pelottavana. Se on pelottava, koska se on tuntematon ja viljelemätön: "In some long untrodden region" (HB IV 7). Ilmaisuu viittaa tuntemattomalla tai käyttämättömällä mielen alueella oleviin tiedostamattomiin voimiin, jotka kuitenkin vaikuttavat yksilön psyyken ja ihmiskunnan kehitystasoon. "/.../ ne ovat yhä osa luomista edeltänyttä eriytymättömyyttä ja muodottomuutta" (Eliade 1993, 14). Herakles symboloi tuon tiedostamattoman tulemistä tietoiseksi.

Sen tapahtuminen on kuitenkin vaikeaa ja pelottavaa kuin vuorelle kiipeäminen: "/.../sankarien vaaroja täynnä oleva kultaisen taljan, kultaisten omenien tai kuolemattomuuden yrtin etsintä /.../" (Eliade 1993, 21). Polku on vaarallinen koska se merkitsee

siirtymistä maallisesta transsendenttisen kokemisen alueelle. "/.../ se on itse asiassa riitti jolla siirrytään profaanista sakraaliin, katoavasta ja epätodellisesta ikuiseen ja todelliseen, kuolemasta elämään, inhimillisestä jumalalliseen." (Ibid, 21.)

Tekstin ilmaiset neljä symbolia viittaavat myös pāramitā-tiloihin liittyvän henkisen voiman suunnattomuuteen, joka leviää maan päälle väistämättömästi tiettyjen lainalaisuuksien mukaan. Se leviää kuin ukkospilvi mereltä tai kuin tulivuoren savu taivaalle (HB IV 9-15). Herakles, bodhisattva, on kuin kosminen vuori - maailman navan (*axis mundi*) symboli. "Like a solitary mountain" (HB IV 5). Se kytkee maan, taivaan ja tuonelan toisiinsa; se on pyhäkkö, joka johtaa taivaaseen (Eck 1987, 130-1 & Eliade 1993, 19.) Kreikkalaisessa mytologiassa vuoret ovat jumalten asuinsijoja, buddhalaisessa perinteessä ne yhdistetään bodhisatvoihin (Eck 1987, 132). Tekstin ilmaisu viittaa henkiseen voimaan, joka yhdistää ihmisen ja jumalan. Se on portti, jonka kautta ihminen voi saavuttaa taivaan, korkeamman henkisen todellisuuden, ideaalin (Sangharakshita 1979, 194).

Sillä Jumalan ruumiillistumana sankari itse on maailman keskipiste, sen napa, jonka kautta ikuisuuden voimat tulevat ajalliseen maailmaan. Siten maailman napa on jatkuva luomisen symboli - sen mysteerin vertauskuva, että kaikessa luodussa virtaileva eläväksitekemisen ihme pitää maailmaa yllä. (Campbell 1990, 51.)

Vanhimmat buddhalaiset tekstit nimittävät maailmankaikkeuden järjestystä nimellä *cakravāla* (sanskrit.) samannimisen vuoren mukaan (Kloetzli 1987, 113-4). Universumia hallitsee eettinen voima, ideaali kuningas, *cakravartin*. *Cakra* tarkoittaa pyörää, *vartin* häntä, joka pyörittää, muuntaa tai liikuttaa. Buddhalaisessa kirjallisuudessa Siddhārtha Gautamaa verrataan ideaaliin tai universaaliin hallitsijaan. Hänen löytämänsä totuus tai Dharma viittaa universaaliin voimaan, joka on kaikelle elolliselle ominaista. Universaali hallitsija voittaa kärsimyksen sekä valaisee ihmisille tien kärsimyksen lakkaamiseen. Hän "käynnistää oikeudenmukaisuuden pyörän" kaikkialla maailmassa. (Mahony 1987, 5-7.) Hän on "Oikeudenmukaisuuden Aurinko" (HB IV 70-1).

Herakles on kuin merestä nouseva ja maata uhkaava ukkospilvi (HB IV 9-12). Pilvi on jumaluuden tai jumalaisen voiman vertauskuva; tässä tapauksessa pelottava edellä mainituista syistä. Toisaalta pilvi viittaa johonkin, joka on samalla lihallista että henkistä, inhimillistä sekä jumalallista. (Kirsch 1987, 547.) Buddhalaisuuden mukaan ihminen voi syntyä jumalaksi saavutettuaan tietyt ansiot ja jumalat aleta jopa helvetin olioiksi kulutettuaan ansionsa loppuun (Williams 1989, 170). Valaistumisen tila on

enemmän, samalla kuitenkin sisältäen inhimillisen ja jumalallisen. "/.../ the Buddha had gone /.../ beyond gods and humans" (Ibid, 170). Pilvi yhdistetään myös messiaaniseen odotukseen: "Ihmisen poika", Jeesus, saapuu jumalaisen voiman, pilvien, kanssa (Kirsch 1987, 547). Runon ilmaisu viittaa tulevan Buddhan manifestoitumiseen. Pilvi sataa puhdistavana vetenä maahan, mikä merkitsee ihmisen tunnetason puhdistumista (Sangharakshita 1979, 193).

Herakles on kuin tulivuoresta nouseva savu ja "äitikraatterista" tulviva laava (HB IV 13-7). Tulivuori symboloi elämää luovaa prinssiippiä: tulta (Vries 1976, 489). Sen kraatteri on kuin "/.../ maailmankaikkeuden äidin kohtu, jonka tuli on elämän tuli" (Campbell 1990, 51-2). Herakleen kuolema merkitsi sitä, että hän astui sisään hiljaisuuteen, ykseyteen, maailman keskukseen tai maanpäälliseen paratiisiin (Ibid, 90). Sieltä nouseva savu yhdistää maan ja taivaan. Savu on myös rakkauden symboli. (Vries 1976, 429). Ilmaisu viittaa siihen, että henkisen kehityksen ja ihmisen olemuspuolet yhdistävä voima on universaali rakkaus: sublimoitu, kultainen elämän tuli eli halu, joka hehkuu meissä jokaisessa. "/.../ by love directed, / Shapes anew this world of mortals" (HB IV 74-5).

Herakles on kuin metsäpalo (HB IV 18). Ilmaisu viittaa ajoittain kreikkalais-roomalaista kulttuuria hallinneeseen käsitykseen maailmanpalosta, joka tuhoaa maailmankaikkeuden luodakseen sen uudelleen. Se perustuu antihistorialliseen, myyttiseen, näkemykseen jakaa aika kosmisiksi sykleiksi. Maailmanpalo synnyttää uuden, kuolemattomuuden maailman, jossa kärsimys on lakannut. (Eliade 1993, 105, 106.) "Lopullinen katastrofi tekee lopun historiasta, mutta palauttaa ihmisen ikuisuuden ja kauneuden yhteyteen" (Ibid, 106). Runoelman viitekehikossa metsäpalo on metafora bodhisattvan henkisestä voimasta, joka puhdistaa koko maailman olemassaolon korkeammalle tasolle.

Maailman vapahtaja

Edellisessä luvussa selitin Herakleen henkistä voimaa. Tässä luvussa selvitän kyseisen voiman vaikutuksia yksilöllisellä ja yhteiskunnallisella tasolla. Hän on hyvä paimen, joka vapauttaa maailman. "Like a flock of sheep he drove them" (HB IV 38). Hän on

lintujen, hengen vapauden, ja sivilisaation suojelija, jota korostaa anaforinen hymnitoisto. Se tehostaa toivetta - unelmaa tai visiota.

With his foot the weapons crushing,
 With his hand the decoys freeing,
 /.../ the birds around him (HB IV 39-41)
 Birds upon his /.../
 Birds upon his /.../
 Birds upon his /.../ (HB IV 43-5).
 All the wrongs /.../ (HB IV 49)
 Saw him drive before him, headlong,
 All the /.../
 All the /.../
 All the /.../
 Saw him crush the robot armies;
 Saw him /.../
 etc. (HB IV 53-65).

Herakles murskaa aseet ja vapauttaa houkutuslinnut häkeistään eteenpäin jatkaen. Tuhannet linnut lentelevät hänen ympärillään äänekkäästi laulaen. Ne istuvat hänen päällään, kun hän jatkaa eteenpäin maasta toiseen korjaten kaikki vääryydet, joita vahvemmat ovat heikommilleen aiheuttaneet ja siten kylväneet epäsovun aihiot miljoonien ihmisten sieluihin: "Sow the dragon seed of vengeance." (HB IV 39-52.)

Campbellin mukaan moderni maailma ei takaa yksilölle mahdollisuutta kasvaa täyteen inhimillisyyteen, koska se ei ole henkisesti merkitsevä. Sitä hallitsee itsekkäistä eduista kiinni pitävä lohikäärmetyranni; mm. patriotismi ja liikemiesetiikka, jotka aiheuttavat ristiriitoja ja tyranniaa. Lohikäärmeen surmaaminen merkitsee vallitsevan tilan, *status quon* sekä henkisen stagnaation lakkaamista, jolloin maailma uudistuu. (Campbell 1990, 288-301.) Runoelman ilmaisut viittaavat siihen, että Herakles vapauttaa ihmiset ja maailman banalisaation sekä siitä johtuvan itsekkyyden tilasta, josta kaikki vääryydet viime kädessä aiheutuvat.

Hän ajaa edellään pakosalle kaikki rosvojoukot, petollisuuden ja vilpin, himon ja väkivallan; kaikki turmiolliset voimat. Hän murskaa robottimaiset sotajoukot, aseet ja vapauttaa pimeistä vankiloista ahdistuksen ja sorron uhrin. Hän puhdistaa maan ja meren, rakentaa kaupungit uudelleen ja perustaa kansakuntien välille ikuisen, kultaisen totuuden ja ystävyuden. (HB IV 53-65.)

Teksti viittaa siihen, että henkisen ideaalin tavoittelemisen ja saavuttamisen johtaa lopulta uudenlaisen, paremman yhteiskunnan ja maailman syntymiseen. "/.../ a world in which we are free to develop to the utmost of our potential /.../" (Sangharakshita 1996, 47). Yksilön henkisen tason nousu vaikuttaa lopulta yhteiskunnallisella tasolla,

kun korkeasti kehittyneitä yksilöitä on tarpeeksi. Maailma ja yhteiskunnan poliittiset, taloudelliset ja sosiaaliset rakenteet eivät muutu, ennenkuin yksilö muuttaa ja kehittää tietoisuutensa tasoa: "/.../ we must become contented, unselfish, generous and wise" (Ibid, 48).

Mutta usein yksilöt tarvitsevat ulkopuolista apua kyetäkseen muuttumaan. Herakles vapauttaa yksilölliset sielut materian vankiloista eli banalisaation kahleista, jotka ehkäisevät heidän henkisen kehityksen. Hän auttaa ihmisiä henkisellä voimallaan puhdistamaan tunnetasonsa - Äiti maan. Hän puhdistaa meren - turmeltuneen mielen (Sangharakshita 1979, 91). Yksilöiden ja kansakuntien välillä ei voi olla todellista ystävyyttä, jos ne ovat egoististen tahtomusten hallitsemia. "/.../ the worldly man is no one's friend, said the Tathāgata because his friendship is founded on selfishness" (Joshi 1977, 111).

Toisaalta, ulkoiset olosuhteet vaikuttavat siihen, että ihmiset eivät kertakaikkiaan kykene kehittymään tai eivät edes ole kiinnostuneet kehittymään henkisesti. Sen vuoksi tarvitaan myös ulkoisten olosuhteiden muutos. Yhteiskuntaa on muutettava sellaiseksi, että se tukee yksilöitä kehittymään tai täydellistymään sellaiseksi, mitä he todellisudessa ovat henkisessä mielessä. (Sangharakshita 1996, 48-9.) Herakles ohjaa ihmisiä muuttamaan yhteiskuntaa sellaiseksi, että se tukee heidän henkistä evoluutiota.

Tekstin kertoja näki hänet unessa tai näyssä mielessään tekemässä yhä jalompia tekoja muiden hyväksi. Hän kutsuu Heraklesta "Oikeudenmukaisuuden Auringoksi", joka säteilee taivaista siunausta. (HB IV 65-73.)

Touched by these rays of light, all beings become intent upon enlightenment and are prepared to hear the great sermon of the cosmic Buddha; the world is transformed into a Pure Land, and beings are /.../ able to see and hear the dharma /.../. The Buddha utilizes the magical power gained through concentration for the welfare of all beings. (Kloetzli 1987, 118.)

Täten Herakles on buddha-tilan henkisen voiman symboli; voiman, joka mahdollistaa koko ihmiskunnan henkisen tason nousun. Tuo voima on ollut ikään kuin kadoksissa kristinuskon vaikutuksesta Uuden ajan alkuun asti, jolloin Herakles 'nousi kuolleista'². "He, the Herculés Farnesé, / by the undelved earth protected /.../ resurrected /.../ At the height of Renaissance" (HB I 29-33). "Tutkimaton maa" viittaa siihen, että

²Renessanssi tarkoitti nimenomaan kristinuskon vaikutuksesta hautautuneiden antiikin Kreikan ja Rooman 'pakanallisuuden' eli kulttuurin uudelleen löytämistä.

mortals" (HB IV 74-5). Itseasiassa se on henkisen kehityksen edellytys: "/.../ the pain of Love, seeing in it a key not only to the mysteries of Art, but to the secrets of spiritual development" (Sangharakshita 1978, 167). Kehitys tai jalostuminen tapahtuu luopumalla itsekkästä haluamisesta ja sen tyydyttämisestä avautumalla pyyteettömälle rakkaudelle, joka tuhoaa itsekkään halun, jota ihminen on luullut rakkaudeksi. Vasta rakkauden olemuksen tajuaminen saa hänet käsittämään universumin ykseyden. (Ibid, 167-8.)

Kertoja kuvaa imperfektissä nähneensä Herakleen ja tämän henkisestä voimasta aiheutuvia seurauksia ilmiömaailmassa ikään kuin tapahtuneena asiana, joskin näynomaisena unena (HB IV 1, 22-70). Sen sijaan kuvatessaan henkisen voiman leviämistä maan päälle kertoja käyttää preesensia ikään kuin ilmaistakseen, kuinka asiat yleensä tapahtuvat (HB IV 5-21). Kuolemattomuuden saavuttamista kuvatessaan kertoja käyttää jälleen preesensia (HB IV 75-82). Ilmaisutapa viittaa siihen, että Herakles on symboli ideaalista, jonka saavuttaminen aiheuttaa ilmiömaailmassa ja ihmisen henkisessä evoluutiossa tietyt seuraukset. Preesensin käyttö viittaa siihen, että henkinen evoluutio on lainalaista niin kuin saderintaman saapuminen mereltä mantereelle. Toisaalta aikamuotojen vaihtelu viittaa buddhalaiseen aikakäsitykseen.

Tavallinen ihminen kokee ilmiömaailman asiat ja olennot toisistaan erillisinä ja riippumattomina. Buddha-tilasta katsoen ne heijastavat toinen toisiaan, jopa sisältävät toisensa, jolloin järkeen ja logiikkaan perustuva aika- ja tilakäsitys menettää merkityksensä. Todellisuus tapahtuu tässä ja nyt. "/.../ everything that happens anywhere is happening here, and everything that happens at any time is happening now." (Sangharakshita 1993b, 7-8.) Sellaisesta näkökulmasta katsoen dualistinen ajattelutapa on ylitetty. "/.../ aika ja ikuisuus ovat kaksi saman kokemuksesta muodostuvan kokonaisuuden puolta /.../." (Campbell 1990, 136.) Ihmiskunnan henkinen evoluutio tai devoluutio tapahtuu parhaillaan.

Vapautuminen kuolemasta

Kuolemattomuuden saavuttamiseen tähtäävät opit eivät tähtää fyysisen kuolemattomuuden saavuttamiseen. Sellainen käsitys perustuu kyseisten oppien väärinkäsittämiseen. Ne tähtäävät olemassaolon perimmäisen luonteen oivaltamiseen, universaalien egottomuuden

kokemukseen, jolloin yksilö kokee 'ikuisen elämän hiljaisuuden' läsnäolevana todellisuutena. Sen saavuttaminen vaatii ankaria henkisiä ponnistuksia, jonka välineitä erilaiset opit ovat. (Campbell 1990, 167-8, 207.) "Taide, kirjallisuus, myytit ja kultit, filosofia ja askeesi ovat välineitä, jotka auttavat yksilön hänen oman näköpiirinsä rajoista alati laajenevan ymmärryksen alueelle" (Ibid, 168,).

Buddhalaiselle pelastuksen tavoittelemisen merkitsee Dharman ymmärtämistä ja harjoittamista eli Polkua vapauteen. Mistä hän haluaa vapautua? Hän haluaa vapautua Elämänpyörästä, jatkuvasta jälleensyntymien, kärsimyksen ja kuolemien kierteestä, jonka ahneus, viha ja deluusiot aiheuttavat. (Gombrich 1988, 24.) Hän haluaa vapautua historiasta, jonka karma väistämättömästi luo aina uudestaan (Eliade 1993, 100). Kuolema on erehdys, joka voidaan voittaa: "/.../ an error which could be overcome by those who entered the 'doors to the Deathless', 'the gates of the Undying'" (Conze 1995, 1). Vapautuminen saavutetaan tuhoamalla tietämättömyys, käsitys Itsestä, joka kahlehtii ihmisen Elämänpyörään (Joshi 1977, 94 & Conze 1995, 3). Se tarkoittaa ylitaajuisten tulemistä tajuikeksi: "Pelastus on sitä, että tajunta saa takaisin yliluonnollisen ulottuvuutensa ja että maailma samalla häviää" (Campbell 1990, 226).

Myyteillä on ontologisen funktion lisäksi arkkityyppinen³ soteriologinen funktio: "Ne kertovat myös, miten ihminen noudattamalla jumalan, sankarin, esi-isän tai shamaanin esimerkkiä lopulta voittaa kuoleman ja vapautuu siitä" (Laitila 1993, xix). Runoelman viimeinen osa väittää, että ihmisellä on mahdollisuus 'herakleettiseen' pelastukseen, kuolemattomuuden saavuttamiseen.

Till, from mortal to Immortal
Changing, after many labours
We, like him, to high Olympus
Raised, from Hebe's rosy finger
Receive at last the cup ambrosial (HB IV 78-82).

Se ei tarkoita messiaanista kuolemattoman sielun pelastajan odotusta, vaan teksti viittaa valaistumisen saavuttamiseen. Ihmisen on ikäänkuin 'kuoltava maailmalle' eli vetäytyttävä sisäisen maailman hiljaisuuteen (Campbell 1990, 31). Hänen on tehtävä 12 urotekoa eli siirryttävä elämästä kuolemaan, historiallisesta ajasta myyttiseen aikaan, löytääkseen elämälleen merkityksen (Laitila 1993, xxiii). Siten kuolemattomuuden saavuttaminen merkitsee todellisuuden luonteen oivaltamista: "to see things the way they

³Arkkityyppinen uusplatonilaisessa merkityksessä: arkkityyppi on esimerkki tai malli (Laitila 1993, xv).

really are" (Williams 1989, 3, 15). Tämä merkitsee sitä, että yksilö vapautuu de-luusioista - aistein havaittavan maailman kahleista. Hän oivaltaa mm. olevansa perimmäiseltä olemukseltaan psykofyysinen prosessi, jolloin itsekkäät tahtomukset lakkaavat eivätkä johda enää jälleensyntymiseen, kärsimykseen ja taas kuolemaan. (Ibid, 3, 15 & Joshi 1977, 94.)

Runoelma ei myöskään väitä, että ihmisestä tulee jumala, vaikka teksti suoranaisesti ilmaisee, että ihminen kohoaa Olympokselle jumalaksi. "/.../ from mortal to Immortal /.../ We, like him, to high Olympus" (HB IV 78-80). Yleinen antiikin kreikkalainen tai roomalainen käsitys oli sellainen, että jumalat olivat kuolemattomia, joskin ominaisuuksiltaan varsin inhimillisiä: he kärsivät, rakastivat, olivat mustasukkaisia jne. Buddhalainen käsitys heistä on vastaava sillä erotuksella, että he ovat kuolevia ja uudelleen syntyviä (Williams 1989, 19). Runon viittaus jumalien joukkoon kohoamisesta on nähtävä vertauskuvallisena: jumala on idea, symboli henkisestä ideaalista, jonka ihminen voi saavuttaa jalostamalla itseään - tahtoa, tunnetta sekä järkeään. Jumalat ovat ajattelun kategorioita ja sellaisena ne vain viittaavat henkisen evoluution päämäärään: shūnyatān saavuttamiseen (Campbell 1990, 226).

Evoluution päämäärä on saada nauttia ambrosiaa, joka on kuolemattomuuden vertauskuva (Vries 1976, 12). Ambrosiaa nautitaan kulhosta, joka symboloi kahta asiaa. Ensiksi se on vaeltavan askeetin tai munkin kerjuukulho eli se symboloi tiettyä elämäntapaa. Tuollainen elintapa merkitsee pyrkimystä ja siirtymistä alemmalta tietoisuuden tasolta ylemmälle (Padmavajra 1995, 10). Toisaalta kerjuukulho on sellaisen köyhyyden symboli, joka paradoksaalisesti kääntyy rikkaudeksi: se symboloi sellaisen olennon köyhyyttä, joka ei arvosta itseään ylemmäksi tai erilliseksi muista olennoista, koska tajuaa todellisuuden perimmäisen ykseyden. (Ibid, 11.) Kuolemattomuus merkitsee siis sellaisen tietoisuuden tason heräämistä, jossa todellisuuden dualistinen hahmottaminen on ylitetty. Sen saavuttaminen on ihmisen todellinen sankariteko. Teksti viittaa siihen, että ihmisellä on mahdollisuus saavuttaa pelastus tiettyä elämäntapaa noudattamalla. Hänen ei tarvitse elää kuin Herakles tai askeetti, vaan pikemminkin noudatettava tiettyä etiikkaa ja henkisiä harjoituksia, sillä olemassaolo on perimmäiseltä olemukseltaan tajunnan tilaa - *me hercules!* "/.../ tajunta sekä määrää olemisen, että olemisen olemus on tajunta" (Sangharakshita 1979, 77).

Arjalainen kahdeksanosainen polku

'Hercules and the Birds'-runoelma jakautuu neljään osaan, mikä viittaa Buddhan opettaman opin Neljään arjalaiseen totuuteen. Runoelman ensimmäinen osa kuvaa epätydyttävää olemassaolemisen tilaa ja kolmas osa sen syytä. Ne vastaavat 1. ja 2. totuutta. Runoelman neljäs osa kuvaa vapautumista epätydyttävästä tilasta ideaaliselle olemassaolon tasolle. Se vastaa 3. totuutta. Toinen osa kertoo metodista, joka siihen johtaa - Arjalaisesta kahdeksanosaisesta polusta. Se vastaa 4. totuutta.

Sangharakshitan mukaan älylliset olennot ovat *arjoja* (ārya) tai *anarjoja*, joista jälkimmäiset ovat niin sanotusti tavallisia ihmisiä, typeryksiä, koska he ovat egoistisia. (Sangharakshita 1979, 161-2.) Moderni ihminen, henkinen pygmi, on *anarja-tilassa*. Kuvitelma egosta saa heidät samaistamaan "itsensä muotoon, tunteeseen, havaintaan, tahtomukseen ja tajuntaan" (Sangharakshita 1979, 162), joista ego tai persoonallisuus muodostuu (Conze 1995, 23). Egoon samaistuminen saa heidät kiintymään aistien välityksellä ilmeneviin asioihin, ilmiömaailmaan, mikä johtaa henkiseen pimeyteen (Sangharakshita 1979, 162). Tästä johtuen heidän näkemyksenä ja kokemuksensa todellisuudesta ja olemassaolemisesta on varsin rajoittunut (Sangharakshita 1996, 26-7).

Arjat ovat kehittäneet tietoisuuttaan - ajatuksiaan, tunteitaan, tahtomuksiaan - siinä määrin, että heidän suhteensa todellisuuteen ei johdu taitamattomista mielentiloista (Sangharakshita 1996, 27). He ovat henkisesti uudestisyntyneitä (Conze 1995, 24). Arjoja on kahta lajia: *arhateja* ja *shrotāpannoja*. Arhat on saavuttanut henkilökohtaisen pelastuksen "oikean ymmärryksen" vapauttamana. Shrotāpanna tarkoittaa "virtaan astunutta", mikä vastaa esimerkiksi uskonnollista herätystä psyykkisenä ilmiönä, jolloin yksilön tajunnassa tapahtuu arvojen muutos. Hän on arhatin ja tavallisen ihmisen välissä; hän ei ole vielä saavuttanut nirvanaa, mutta on kuitenkin pelastuksen polulla. Se on buddhalaisen Arjalaisen kahdeksanosaisen polun ensimmäinen vaihe. (Sangharakshita 1979, 162-3.)

Polku johtaa valaistumiseen, arhat-tilaan, nirvāṇaan, totuuden tai ihmisen todellisen olemuksen, buddha-tilan, oivaltamiseen tai bodhisattvan "Kymmenen täydellisyyden" harjoittamiseen (Sangharakshita 1988b, 71 & 1990b, 15). Arkisemmin ilmaistuna polku johtaa henkiseen kehitykseen, jonka tarkoituksena on kohottaa ihmisen elämä sellaiselle tasolle kuin ihminen tuntee parhaimmillaan kykenevänsä (Sangharakshita 1990b, 21).

Herakleen, sankarin, ihmisen tehtävä on jalostaa tahtomuksiaan, haluaan, sillä hänen elämänsä tarkoitus on henkinen evoluutio. Harva ihminen tosin kykenee Herakleen toiminnan tapaisiin urotekoihin fyysisessä mielessä. Hänen kamppailunsa on ymmärrettävä symbolisella tasolla yksilön sisäiseksi kamppailuksi.

'Buddhalaisesta kamppailusta', psyyken evoluutiosta, on useita formulointeja. Herakleen kamppailu on paralleeli bodhisattvan kulkemalle polulle, joka on transsendentaalinen (Sangharakshita 1987, 443). Käytännölliseltä ja psykologiselta kannalta katsoen se saattaa tuntua varsin etäiseltä välineeltä tietoisuuden kehittämiseen. Sen tähden esittelen lopuksi Sangharakshitan modernin ja käytännöllisen tulkinnan Arjalaisesta kahdeksanosaisesta polusta tuodakseni selkeästi esille sen, *miten* kuolemattomuuden saavuttaminen on käytännössä mahdollista. "We, like him /.../ Receive at last the cup ambrosial" (HB IV 80-2).

Arjalainen kahdeksanosainen polku voidaan myös käsittää paralleeliksi Herakleen kulkemalle polulle - tarinalle psyyken kamppailusta. Sankari saa ensin kutsun kilvoittelunsa ja vasta hyväksyttyään kutsun tahtonsa päämääräkseen alkaa muutos ja henkinen jalostuminen. Esimerkiksi Herakleen tapauksessa muutos alkoi vasta, kun tämä alistui suorittamaan kuningas Eyrusteukselle 12 urotekoa. Samoin buddhalaiseen kilvoitteluun liittyy ensin kutsumus.

/.../ these initial glimpses of the light are merely invitations - or challenges - to a deep and difficult process of transformation (Pauling 1990, 8).

Olemassaolon luonteen rationaalinen ymmärtäminen ei pelkästään riitä, jotta ihmisen henkinen evoluutio pääsisi vauhtiin. Hänen täytyy hyväksyä kutsumus tai oivallus tahtonsa päämääräksi eli haluta sitä: muuttaa koko elämänsä ja olemuksensa oivalluksensa mukaisesti. Ennen kaikkea se vaatii mielen - ajatusten, tunteiden ja tahtomusten - tarkkaamista ja tiedostamista, sillä ihmisen todelliset tahtomukset ja teot nousevat vaistojen ja viettien alueelta. (Ibid, 8-9.)

Arjalainen kahdeksanosainen polku tarkoittaa seuraavia henkisiä ominaisuuksia:

1. täydellinen näkemys
2. täydellinen tunne
3. täydellinen puhe
4. täydellinen toiminta
5. täydellinen elinkeino
6. täydellinen ponnistus
7. täydellinen tarkkaavaisuus
8. täydellinen samadhi (Sangharakshita 1987, 462).

Buddhalainen etiikka, *shīla*, muodostuu Polun 3.- 5. osasta; *samādhi* eli meditaatio 6.- 8. osasta sekä *prajñā* eli viisaus 1. ja 2. osasta (Ibid, 462).

Täydellinen näkemys on etenkin olemassaolon luonteen perinpohjaista, intuitiivista oivaltamista rationaalisen ymmärtämisen ohella (Sangharakshita 1990b, 17). "/.../ a vision /.../ of the nature of existence, of the truth of reality of things" (Ibid, 18). Se on henkinen, sisäinen kokemus tai visio, joka johtaa yksilöllisen olemuksen muutokseen. Loput seitsemän Polun osaa tarkoittavat tuota muutosta. Käsitteellisesti ilmaistuna täydellinen näkemys tarkoittaa Neljän jalon (*ārya*) totuuden ymmärtämistä. (Ibid, 18, 25.) Buddha on henkisen ideaalin, täydellisen valaistumisen, symboli. Hän vastaa 3. totuutta. Polku tarkoittaa keinoa henkiseen evoluutioon, joka johtaa elämänpyörästä buddha-tilaan. Se on 4. jalo totuus. (Ibid, 24, 26.) Täydellinen näkemys tarkoittaa siten yksilön ja koko ihmiskunnan aktuaalisen henkisen tilan sekä ideaalisen henkisen tilan mahdollisuuden käsittämistä (Ibid, 24-5). Se on näkemys siitä, että ihmisellä on mahdollisuus kohota inhimilliseltä tasolta jumalaiselle tasolle; saavuttaa kuolemattomuus eli vapautua jälleentulemisen kahleista. Runoelman viitekehyksessä täydellinen näkemys tarkoittaa näkemystä modernin maailman epätydyttävästä tilasta ja sen syystä sekä oivallusta ideaalisesta olemassaolon tilasta ja siihen johtavasta polusta. "Long I gaze at the completeness/Of the Herculés Farnesé" (HB II 5-6).

Sangharakshitan mukaan useimpia ihmisiä vaivaa ajattelun ja käytännön välinen ristiriita: yksilö ymmärtää mitä hän haluaa, mutta ei kykene toteuttamaan sitä. Tämä johtuu siitä, että ihmisessä toimii tietoisien mielen, järjen, lisäksi myös enimmäkseen tiedostomaton mieli: vaistot, tunne ja tahto. Henkinen kehitys on mahdotonta, mikäli älyllinen ymmärtäminen ei siirry tunteiden ja tahtomusten tasolle. (Sangharakshita 1990b, 33-7.)

Se merkitsee henkisen kokemuksen muuttamaa tunne-elämää. Sille on ominaista antaminen tai luopuminen eli itsekkään haluamisen, ahneuden, väheneminen, mikä johtuu ehdollisen olemassaolon riittämättömyyden tajuamisesta. Luopuminen ei tarkoita esim. omistamisen vähentämistä sinänsä, vaan pikemminkin riippumattomuutta omistamisesta. (ibid, 38-40). Tämä ei tarkoita sitä, että ihminen voi olla kuinka ahne tahansa, kunhan on vain riippumaton ahneudestaan.

Täydelliselle tunteelle on myös ominaista vihan lakkaaminen. Viha (*vyāpāda*) ilmenee vahingoittamisen haluna, mikä johtuu turhautuneesta halusta. Turhautuminen ilmenee yli-

päänsä negatiivisina asenteina; mm. "katkeruutena, taipumuksena kritisoida muita jatkuvasti, vikojen etsimisenä ja nalkuttamisena." (Ibid, 40.) Ahneuden väheneminen vähentää myös negatiivista asennoitumista. Toisaalta fyysinen ja henkinen vahingoittamisen halu, jopa julmuus, saattaa johtua ajattelemattomuudesta, kyvyttömyydestä ymmärtää aiheuttavansa tuskaa ja kipua muille olennoille. (Ibid, 40-1.)

Täydellisen tunteen positiivisia ominaisuuksia, terveitä tahtomuksia, ovat anteliaisuus (*dāna*), rakkaus (*maitrī*) ja myötätunto (*karuṇā*) sekä osaaottava ilo, mielenrauha ja luottamus. Anteliaisuus tarkoittaa ennen kaikkea tunnetta; halua jakaa aineellista ja henkistä hyvinvointia. Se vähentää itsekkyyttä. *Maitrī* tarkoittaa rakkauden kaltaista ystävyuden tunnetta kaikkia olentoja kohtaan. Se on oikeastaan anteliaisuutta henkistyneemmässä muodossa. Myötätunto on anteliaisuuden henkisin tunne. Se on myötätuntoa kärsiviä tai ehdollistetun olemassaolon kahleissa eläviä olentoja kohtaan. (Ibid, 43-7.) Osaaottava ilo on iloitsemista toisten ihmisten ilosta ja onnesta. Mielenrauha tarkoittaa positiivista, elämäntäyteitä mielentilaa. Luottamus tarkoittaa erityisesti Buddhan opettaman Dharman sekä sen harjoittajien kunnioittamista. (Ibid, 51-3.)

Runoelman viitekehyksessä täydellinen tunne tarkoittaa sitä, että ihmisen ei tule asennoitua elämään kuin banalisaatioon langennut metsästäjä, joka haluaa aina vain enemmän ja enemmän elämää kunnioittamatta. "Yet, though year by year the hunters/Farther have to range and wider" (HB III 55-6). Ilmaisuu viittaa itsekkäiden tahtomusten kyltymättömyyteen. Itsekkyyttä kiinnittää ihmisen kuolemaan. Mikäli ihminen haluaa kehittyä, hänen on symbolisessa mielessä toimittava kuin Herakles muiden ihmisten hyväksi. "For the good of others /.../ by love directed,/Shapes anew this world of mortals" (HB IV 70, 74-5).

Puheen avulla kommunikoidaan ajatuksia ja tunteita. **Täydellinen puhe** tarkoittaa kokonaisvaltaisen tunne-elämän ja ajattelun ilmaisemista: viisautta, rakkautta ja myötätuntoa. Se on "totuudenmukaista, rakastavaa ja avuliasta" ja se edistää "sopusointua, harmoniaa ja ykseyttä." (Sangharakshita 1990b, 64.) 'Ulkoisen' täsmällisyyden lisäksi totuudenmukaisuus on sisäistä; sen ilmaisemista, mitä todella ajattelee ja tuntee. Kyetäkseen siihen yksilön täytyy tiedostaa, mitä ajattelee ja tuntee; tiedostaa todellinen olemuksensa. (Ibid, 67-8). Ilman yhdyssidettä todelliseen olemukseen esimerkiksi todellinen ystävyys on mahdotonta. "Golden links of truth and friendship" (HB IV 64).

Rakastava kommunikointi on vastaanottajan tarpeiden tiedostamista; avulias puhe edistää vastaanottajan henkistä kasvua (Sangharakshita 1990b, 71-2). Inhimillisen kommunikaation korkein taso tapahtuu hiljaisuudessa. "It is the direct, immediate impingement of mind on mind." (Ibid, 75.) Mm. tämän vuoksi hiljaisuudella ja siihen liittyvällä mietiskelyllä on niin tärkeä osuus buddhalaisessa opetuksessa. Hiljaisuudessa ihminen kuulee todellisen olemuksensa. "Silent /.../ Stand or sit the white Immortals" (HB I 8-9). Melu viittaa banalisaatioon langenneen ihmisen elämäntapaan. "/.../ the hateful crack of rifles/As the modern race of heroes/Go about their week-end labours" (HB III 65-7).

Täydellinen toiminta syntyy täydellisen näkemyksen vaikutuksesta ihmisen käytännölliseen elämään, joka muuttuu eettisten periaatteiden mukaiseksi (Sangharakshita 1990b, 78). Sangharakshitan käsityksen mukaan länsimaisen etiikan hallitsevin piirre on juutalais-kristillinen aines, jossa moraalit on annettu. Näin ollen ihminen ei tee hyvää sinänsä, vaan siksi, koska niin pitää tehdä, vaikka ei ymmärtäisi miksi niin pitää tehdä. Sellainen moraalit johtaa syyllisyyden tunteeseen: ihminen kokee tekevänsä väärin tehdessään niinkuin haluaa. (Ibid, 80-1.) "/.../ it [ethics] consists in not doing what we want to do, and doing what we do not want to do /.../" (Ibid, 81-2).

Sangharakshitan mukaan etiikan tulisi syntyä ihmisen sisäisestä oivalluksesta eikä ulkoisesta määräyksestä, sillä teon laatu on riippuvainen sen määränneestä mielentilasta - siitä mitä ihminen tahtoo. Ihmisen tahtomukset ovat joko taitavia tai taitamattomia. Näin ollen moraalinen toiminta vaatii älyä ja sisäistä oivalluskykyä sekä taitavien mielentilojen kehittämistä. Täydellinen toiminta tarkoittaa täydellisen näkemyksen ja tunteen toteuttamista tekojen tasolla. (Ibid, 82-3, 85.) Tämä on ihmisen todellinen sankaritus. "Changing, after many labours/We, like him [Herakles], to high Olympus" (HB IV 79-80).

Neljä ensimmäistä Polun vaihetta liittyvät henkiseen kokemukseen olemassaolon luonteesta sekä siitä aiheutuvaa muutosta yksilössä. Viides vaihe koskee elämänmuutosta kollektiivisella - sosiaalisella, poliittisella ja taloudellisella - tasolla. Buddhan opetuksen mukaan yksilön yhteiskunnallinen asema tulisi määräytyä henkisten ja eettisten arvojen perusteella samoin kuin poliittinen ja taloudellinen toiminta tulisi olla niiden arvojen mukaista. (Sangharakshita 1990b, 95-7.)

Herakles kukistaa tyrannit (HB II 90-1). 'Hercules and the Birds'-runoelmassa tämä viittaa siihen, että yksilön yhteiskunnallisen toiminnan tulisi olla em. arvojen mukaista. Yksilön vastuu on kehittää itseään niin, että hän kykenee toimimaan myös kollektiivisessa mielessä vastuullisesti. Toisaalta, kun yksilö oivaltaa olemassaolon todellisen luonteen, hän alkaa luontaisesti toimia niiden arvojen mukaan, mitä hän tuntee oikeaksi eli kukistaa omassa itsessään olevan tyrannian. Dalai Lamaa siteeraten: "Todellinen vihollinen on ihmisen omassa mielessä kielteisinä tunteina" (Lahtinen 1996).

Täydellisen elinkeinon harjoittaminen on tärkeää, koska työ on toimintaa, joka vaikuttaa ihmisen olemukseen ja hänen henkiseen kehitykseensä (Sangharakshita 1990b, 101-2). Sangharakshitan mukaan jotkut ammatit ovat virheellisiä ihmisen henkisen kehityksen kannalta. Esimerkiksi teurastamossa työskentely aiheuttaa vakavia sielullisia paineita tai häiriöitä. (Ibid, 102, 106.) Lienee selvää, että runoelmassa kuvatut metsästäjät harjoittavat toimintaa, joka on haitallista henkisen evoluution kannalta buddhalaisessa mielessä. Lisäksi he symboloivat elämäntapaa, jossa henkiseen kehitykseen johtavat opit ovat hyljätyt. Mm. mainosteollisuus ja tarpeeton tavaratuotanto alentavat ihmisen henkistä tasoa lisäämällä ahneutta (Ibid, 106).

Ammatit, jotka eivät ole ristiriidassa yksilön henkisten pyrkimysten kanssa, saattavat muodostua ns. täydelliseksi elinkeinoksi. Sellaisia ovat esimerkiksi ihmisten välttämättömiin tarpeisiin liittyvät ammatit. Kutsumustyö on ns. täydellinen elinkeino: ammatti, jossa yhdistyy työ ja leikki sekä se, mitä ihminen pitää elämässään tärkeänä. Esimerkiksi ihmisten opettamiseen, parantamiseen, hoivaamiseen sekä taiteelliseen tai luovaan toimintaan liittyvät tehtävät. (Ibid, 106-7.) "Labours for the good of others/And himself to purify" (HB II 80-1). Taiteellinen ja luova työ on usein henkisesti puhdistavaa.

Buddhalaisen käsityksen mukaan elämän tarkoitus on henkinen evoluutio. "Far from being created at a stroke, as people used to think, man has evolved - and is evolving still." (Sangharakshita 1990b, 127.) Yksilöllisen olemassaolon tasolla se tarkoittaa tahtomusten muuttumista. Kollektiivisella tasolla se tarkoittaa koko ihmiskunnan henkisen tason nousua. **Täydellinen ponnistus** on pyrkimystä henkisesti aktiiviseen toimintaan. (Ibid, 111-2.) Runoelmassa ilmaistu Herakleen täydellisyys viittaa mm. tähän. Se on yksilöllistä ponnistelua tahtomusten jalostamiseksi sekä ponnistelua muiden auttamiseksi.

Siihen kuuluu joukko henkisiä harjoituksia, joiden tarkoituksena on kehittää taitavia ja vähentää taitamattomia mielentiloja. Epäterveet tahtomukset ja ajatukset syntyvät fyysisten aistien sekä mielen⁴ välityksellä. Sen tähden on tärkeää tarkkailla aisteja, erityisesti mieltä, tullakseen tietoiseksi siitä mitä siellä liikkuu ja vähentääkseen epäterveitä tahtomuksia, koska ne ovat esteitä psyyken evoluutiolle. Epäterve tahtominen johtuu siitä, että ihmisen mieli on itsekkyyden, vihan, väärin käsitysten, rauhattomuuden, ahdistuksen, huolen, stagnaation, välinpitämättömyyden tai epäilyksen valtaama. (Ibid, 113, 116-7, 119.) Niiden vähentämiseksi on neljä keinoa: mielentilojen seurausten havaitseminen, vastakohtien kehittäminen, sellaisen asennoitumisen kehittäminen, ettei takerru epäterveisiin ajatuksiin ja tukahduttaminen tahdon voimalla. (Ibid, 120-22.)

Meditaatio on keskeinen mielen tarkkailu väline, mutta se ei ole meditaation päämäärä. Sen päämäärä on yksilöllisen olemassaolon, tajunnan tilan, muutos. Se merkitsee ankaraa henkistä kilvoittelua terveiden tahtomusten synnyttämiseksi. Meditaatio on täydellisen ponnistuksen tietoista harjoittamista käytännössä. (Ibid, 123, 126.) Herakleen suorittamat sankariteot voidaan käsittää erilaisten meditatiivisten tajunnan tilojen harjoittamiseksi.

Yleisesti ottaen ihmisyksilöt elävät kaoottisessa tarkkaamattomuuden tilassa: mieli harhailee ja kiinnittyy asiasta toiseen. Sangharakshitan mukaan tämä johtuu siitä, että ihmiseltä puuttuu elämästään tarkoitus. Siksi häneltä puuttuu myös todellinen yksilöllisyys ja sen myötä kehittymisen mahdollisuus. Ihmisen henkinen evoluutio merkitsee hänen tietoisuutensa lisääntymistä. **Täydellinen tarkkaavaisuus** merkitsee täydellistä tiedostamista. Se on tajunnan tila, jossa mieli ei harhaile, koska ihminen kykenee keskittymään, sillä hänen elämällään on tarkoitus. (Ibid, 132- 5.) "Long I gaze at the completeness/Of the Herculés Farnesé" (HB II 5-6). Ilmaisuu viittaa mm. siihen, että Herakles on esimerkki täydelliseen tarkkaavaisuuteen johtavasta ponnistelusta.

Sangharakshita luokittelee tietoisuuden neljään tasoon: aineellisen maailman, itsensä, muiden ihmisten ja todellisuuden tiedostaminen. Aineellisella maailmalla hän tarkoittaa näkyvää todellisuutta, jota ihminen ei kuitenkaan todella tiedosta, koska hänellä ei ole aikaa pysähtyä tiedostamaan se. (Sangharakshita 1990b, 135-6.) "/.../ never cea-

⁴Buddhalaisten käsitysten mukaan mieli on yksi aisteista (Sangharakshita 1990b, 116).

ihmisen kiireiseen elämäntapaan. Toisaalta ihminen ei useimmiten näe todellisuutta sellaisenaan, vaan egosentrisestä näkökulmasta (Sangharakshita 1990b, 136-7.) Runoelman metsästäjät viittaavat myös tähän. "What we usually see is our projected subjectivity" (Ibid, 137). Asioiden ja esineiden 'näkeminen' sellaisenaan, vapauttaa ihmisen itsekeskeisyyden harhasta (Ibid, 146).

Itsensä tiedostaminen on kehon ja sen liikkeiden tarkkaamista ja tiedostamista. Kehon liikkeistä tietoinen ihminen tekee asiat rauhallisemmin ja tehokkaammin. Toiseksi itsensä tiedostaminen on tunteiden tarkkaamista ja tiedostamista, jolloin tunnetilat jalostuvat: epäterveet lakkaavat tai ovat hallittavissa; terveet kehittyvät. Kolmanneksi itsensä tiedostava ihminen hallitsee ajatuksensa siten, että ne eivät harhaile hänen mielessään sekavina. Hän saattaa jopa oppia hallitsemaan mielensä siten, että se hiljenee kokonaan ajatusten kaaoksesta. Tuollaisella hetkellä ihminen kokee puhtaan tajunnan tai tietoisuuden ja todellinen olemuksen muutos voi alkaa. (Ibid, 140-2.) "Awareness of oneself refines our psychophysical energy" (Ibid, 146).

Muiden ihmisten tiedostaminen tarkoittaa heidän 'näkemistään' yksilöinä. Todellista, henkistä, kommunikaatiota ei ole, mikäli ei tiedosta toista ihmistä yksilönä. Todellisuuden tiedostaminen on kontemplaatiota, joka sisältää erilaisia menetelmiä - mm. mielikuvaharjoituksia, meditaatiota ja mantroja - joiden avulla todellisuuden tiedostamisen taso saavutetaan ja ylläpidetään. Sen tiedostaminen muuttaa ihmisen. (Ibid, 142-6.)

Theravāda-buddhalaisuudessa *samādhi* tarkoittaa yleensä syvää mielen keskittymisen tilaa, meditaatiota. Mahāyāna-buddhalaisuudessa sillä tarkoitetaan useimmiten koko olemuksen keskittymistä perimmäiseen todellisuuteen, valaistumiseen, jolloin meditaatiosta käytetään samadhin sijasta sanaa *samatha*. **Täydellinen samādhi** on sellainen olemisen tila, jossa yksilö on totaalaisesti muuttunut täydellisen näkemyksen mukaisesti. (Ibid, 148-9.) "It is not just a glimpse, as in the stage of Perfect Vision, but a full, total, and perfect realization" (Ibid, 157). Se on henkisen evoluution, sisäisen muutosprosessin tai Polun kulminaatio. "/.../ it represents the culmination of the process of transformation from an unenlightened to an Enlightened state /.../." (Ibid, 149-50.)

Täydellinen samādhi on valaistumisen tai olemassaolon luonteen oivaltamisen tila. Se on kokonaisvaltainen tajunnan tila, jossa ihmisen psyykeä tasapainottomuuteen saattavat kokemukset, deluusiot ja itsekäs haluaminen ovat lakanneet. Yksilö ei enää himoitse aistikokemuksia niiden itsensä vuoksi; hän ei myöskään 'tarraudu' ehdollistettuun

aistikokemuksia niiden itsensä vuoksi; hän ei myöskään 'tarraudu' ehdollistettuun olemassaoloon; samoin hänen taipumuksensa banalisaatioon ja tietämättömyyteen on lakannut. Se on tajunnan tila tai kokemus, jossa yksilö näkee asioiden ja esineiden luonteen pohjimmiltaan samanlaiseksi; ei dualistiseksi eikä aikaan ja paikkaan sidotuiksi. (Ibid, 155, 157.) Runoelman kielellä ilmaistuna: "/.../ from Hebe's roy fingers/Receive at last the cup ambrosial" (HB IV 81-2). Tämän seurauksena yksilö kykenee asennoitumaan aistein havaittavaan maailmaan rauhallisen mielin, tasapainoisesti (Sangharakshita 1990b, 157).

Yksilöllisen psyyken muutoksen Polku alkaa oivalluksesta tai näkemyksestä. Arjalainen kahdeksanosainen polku on yksilön muuttumista kokonaisvaltaisesti tuon näkemyksen mukaisesti. "We are trying to attain a higher mode of being and consciousness." (Ibid, 159.) Se ei kuitenkaan ole lineaarinen, vaan kumulatiivinen prosessi, jossa Polun eri vaiheet kasvattavat ja laajentavat tietoisuutta yhtäaikaaisesti, pikemminkin syklisesti (Ibid, 160).

JOHTOPÄÄTÖKSET

Luettuani Sangharakshitan runoelman 'Hercules and the Birds' arvailin intuitiivisesti sen kertovan kuolemattomuuden saavuttamisesta ja epäilin kyseisen teeman liittyvän oleellisesti buddhalaisuuteen. Sangharakshitan muuta runoutta en tuntenut laisinkaan enkä juuri hänen käsityksiään entuudestaan.

Tutkielmaa aloittaessani pohdin, olisiko pro gradun aihepiiriin sisällytettävä Sangharakshitan koko runotuotanto tai jokin sen temaattinen osa-alue. Pehdyttyäni tarkemmin 'Hercules and the Birds' -runoelmaan ymmärsin sen sisältävän riittävästi aineksia tutkielman aikaansaamiseksi. Runoelman syvällisen ymmärtämisen kannalta esimerkiksi keskeisten buddhalaisten periaatteiden selvittäminen tuli välttämättömäksi.

Tutkielman aiheena on em. runoelman mahdollisten merkitysten tulkinta eli sen sisällön ja viittaussuhteen selvittäminen. Tämä tarkoittaa runon metaforisen ilmaisutavan, symbolien ja metaforien, selittämistä, sillä ilmaisutavan merkitys on sen sisällön ja viittaussuhteen dialektiikkaa. Tulkinnan teoreettisena lähtökohtana on Paul Ricoeurin filosofinen kirjallisuuden tulkintateoria. Tieto-opillisessa mielessä on oleellista, että em. tulkintateorian mukaan kaunokirjallisuudella on kognitiivinen status: kaunokirjallinen ilmaisu viittaa siihen, millainen olemassaolon luonne on. 'Hercules and the Birds' -runoelman keskeinen tematiikka liittyy buddhalaiseen ja Sangharakshitan näkemykseen siitä, millainen olemassaolon luonne on ja siihen, millainen on ideaali olemassaolemisen tila.

Tekstin sisällön ja viittaussuhteen selvittäminen on vaatinut laaja-alaista asioiden selittämistä. Tutkielman toisessa osassa esittelen Sangharakshitan elämän vaiheita ja buddhalaisia periaatteita ja kehitysmuotoja. Sangharakshitan elämän vaiheiden ohella tuon esille hänen käsityksiään buddhalaisuudesta, länsimaisen modernin yksilön ja sivilisaation henkisestä tilasta ja metodeista henkisen kasvun saavuttamiselle. Sangharakshita rinnastaa buddhalaisuuden antiikin filosofiaan siinä mielessä, että molempiin kuuluvat teoreettisen ajattelun lisäksi käytännölliset metodit. Tässä yhteydessä hän polemisoi voimakkaasti kristinuskoa. Lisäksi esittelen hänen näkemyksiään taiteen merkityksestä ja kauneudesta.

En väitä, että yrittäisin paljastaa runoelmasta pelkästään kirjailijan intentioita esittelemällä Sangharakshitan käsityksiä. Tulkinta on tapahtuma, jossa tekstin mahdol-

linen merkitys aluksi intuitiivisesti ymmärretään, sitten selitetään ja ymmärretään taas syvällisemmin. Kirjailijan intentiot ovat kuitenkin osa tekstin ilmaisutapaa. Ricoeur perustelee kirjailijan intentioiden kuulumista ilmaisutapaan diskurssi-käsitteen avulla. Diskurssi tarkoittaa kielen tapahtumaa, toisaalta ilmaisun merkitystä, joka syntyy lauseen identifikaation ja predikaation synteisistä. Se on lauseen objektiivinen merkitys. Ilmaisijan intentiot ovat lauseen subjektiivinen merkitys. Kuitenkin diskurssin objektiivinen merkitys sisältää myös ilmaisijan intentiot, koska ilmaisutapa viittaa ilmaisijaansa. "Languages do not speak, people do" (Ricoeur 1976, 13).

Ilmaisijan intentiot ja lauseen merkitys ovat käytännössä sama asia dialogisessa puhetapahtumassa, josta teksti puolestaan irtaantuu. Tekstin distansiaatio tarkoittaa sitä, että kielen tapahtumasta kirjoitetaan ilmaisun merkitys. Toisaalta merkitys etäännyy ilmaisijan intentioista, koska tekstin vastaanottaminen on riippumaton sen kirjoittajan läsnäolosta. Tämän vuoksi teksti on semanttisesti autonominen. Teksti on kuitenkin dialektisessa suhteessa ilmaisijansa intentioihin kuten olen runoelman analyysissä osoittanut.

Tutkielman kolmannessa osassa olen tulkinut 'Hercules and the Birds' -runoelmaa. Tulkinnan metodisina apukeinoina olen käyttänyt pääasiassa psykoanalyttistä myyttikritiikkiä sekä uskontotieteellistä lähdeaineistoa mm. symbolin ja myytin ei-lingvististen tai ei-semanttisten ominaisuuksien vuoksi, jollainen taso voidaan havaita myös metaforassa. Symbolin ja metaforan ei-lingvistinen ominaisuus on todiste tekstin kognitiivisesta statuksesta, sillä kaunokirjallisuudessa ilmaistaan niiden avulla ihmisen kokemuksia ja havaintoja todellisuudesta ja olemassaolosta. Niiden synnyttämä merkitys ei synny sanoista sinällään, vaan lauseiden synnyttämän ilmaisutavan tulkinnasta. Runoelman ensimmäisessä osassa keskeisiä, symbolisoituvia metaforia ovat hiljaisuus, melu ja Herakleen täydellisyys. Ne ovat symbolisoituvia metaforia, koska ne liittyvät runoelman keskeiseen tematiikkaan. Toisaalta hiljaisuus ja täydellisyys viittaavat tiettyyn ideaaliin, melu epätäydellisyyteen. Ne ovat siis malleja ja myös sen tähden metaforia, jotka symbolisoituvat.

Hiljaisuuden tematiikka liittyy tiettyihin antiikkisiin ideoihin - buddhalaisuuteen ja helleniseen kulttuuriin. Olen selvittänyt buddhalaisia periaatteita ja Sangharakshitan Buddhan oppiin perustuvia käsityksiä tulkitakseni sitä, *millainen* runoelmassa manifestoituva olemassaolon luonne on sekä helleniseen kulttuuriin liittyvää uskonnolli-

suutta ja filosofiaa antaakseni vastauksen kysymykseen *millaisen* maailman moderni ihminen on museoinut ja käytännössä hyljännyt; toisaalta selvittääkseni henkisen evoluution tarkoitusta. Ns. arjalaisen hiljaisuuden merkitys on buddhalaisuudessa keskeinen. Se tarkoittaa ensisijassa mielen hiljaisuutta, aistien ja mielen kontrollia; siirtymistä ulkoisesta maailmasta sisäiseen, joka on henkisen evoluution välttämättömyys. Se johtaa tasapainoiseen ja onnelliseen elämään. Siten hiljaisuus symboloi sellaista elämäntapaa, ajattelua ja käytännöllisiä metodeja, jotka johtavat henkiseen evoluutioon. Tässä mielessä buddhalaisuus voidaan nähdä paralleelina hellenisen kulttuurin ideoille.

Ominaista hellenisen kulttuurin käsityksille oli, että tasapainoisen, viisaan ja harmonisen elämän saavuttamiseksi oli tärkeää kehittää ihmisen eri olemuspuolia tasapuolisesti. Muita yleisiä ihanteita olivat mm. universaalisuus, yhteisöllisyys, suvaitsevaisuus ja uskonnon ja filosofian käytännöllisyys. Yleispätevän kultin ulkopuoliset uskonnolliset tai filosofiset liikkeet tähtäsivät mm. kuolemattomuuden saavuttamiseen kuten esimerkiksi orfilaisuus ja Pythagoraan opetukset. Orfilaisten käsitysten mukaan elämä ja kärsimys syntyy halusta, jonka sublimaatio johtaa henkiseen evoluutioon. Vastaava käsitys on keskeistä buddhalaisuudessa. Myös filosofi Pythagoraan opetusten keskeiset periaatteet ovat samankaltaisia Buddhan opetusten kanssa samoin kuin stoalaisen filosofian pääperiaate: onnellisuus syntyy sisäisen olemuksen riippumattomuudesta. Tässä mielessä Sokrateen ja Platonin soveltama 'tunne itsesi' -periaate voidaan asettaa varsin buddhalaiseen valoon: 'itse' on luonteeltaan riippumaton. Hellenistiselle ajalle olivat tyypillisiä filosofiset utopiat taivaallisesta kaupungista eli siitä, kuinka ihmisten tuli elää ja tulla toimeen keskenään saavuttaakseen ideaalisen olemassaolemisen tilan. Myös buddhalaisuus voidaan käsittää vastaavaksi utopiaksi, joka saa ilmaisunsa myös Sangharakshitan runoelmassa. "And, upon a nobler pattern, / Rears our heavenly-earthly city" (HB IV 76-7).

Hiljaisuuteen liittyvän tematiikan runoelma spesialisoi symbolien avulla: Athenen, Apollonin, Afroditen ja Herakleen. Jumalat voidaan käsittää symboleiksi ihmisen henkisistä ominaisuuksista. Ilman olemuksensa tasapuolista kehittämistä ihminen ei kykene tasapainoisen ja harmonisen elämän saavuttamiseen. Em. kolme jumalaa symboloivat niitä henkisiä ominaisuuksia, joita ihmisen tulisi eritoten kehittää: viisautta, totuutta ja

rakkautta. Herakles on viisauden, totuuden ja rakkauden täydellistymiseen johtavan metodin symboli.

Vertailukohtana antiikkisille ideoille ihmisen henkisen evoluution tarkoituksesta runoelma ilmaisee modernin maailman tilan, johon melu viittaa. Modernille maailmalle on ominaista henkisen sisällön puutos, järjen ja tunteen sekä teorian ja käytännön välinen ristiriita. Tämä johtuu siitä, että moderni ihminen on museoinut viisauteen, totuuteen ja universaaliin rakkauteen johtavan elämäntavan. Hän ei pyri sublimoimaan elämän synnyttävää voimaa, halua, vaan on langennut sen orjaksi. Ihmisen olemassaolon luonne on pirstoutunut. Hän hahmottaa todellisuutta ja olemassaolemistaan siinä liian rationaalisesti. Tämän vuoksi hän on myös *thamboksen* vallassa - älyä rajoittavan pelon hallitsema. Siinä vaiheessa, kun äly loppuu, lankeaa moderni ihminen päättömään uskoon. "Some, alas, are headless /.../" (HB I 14). Seurauksena on moraalinen, poliittinen ja tieteellinen sokeutuminen. Lisäksi rationaalisuuden yliarvostaminen on johtanut kauneuden kuolemaan siinä mielessä, että kauneuden arvostaminen on muuttunut varsin fyysiseksi henkisyiden kustannuksella.

Runoelman toinen osa kertoo Herakles-myytistä; kuolemattomuuden saavuttamiseen johtavasta metodista symbolisella tasolla. Myyttien tematiikka on luonteeltaan metafysisistä ja eettistä: ne ilmaisevat elämän tarkoituksen ja sen, miten pitäisi elää ideaaliin pyrittäessä. Elämän tarkoitus on halun sublimaatio, josta sankarimyytti kertoo. Psykologisesti ymmärrettynä sankari kamppailee stagnaatiota, psyyken evoluution pysähtymistä, vastaan. Se merkitsee henkistä evoluutiota egoismista altruismiin; rikkinäisyydestä eheyteen ja ykseyteen - viisauteen, totuuteen ja rakkauteen. Runoelman viitekehityksessä Herakleen täydellisyydellä on esteettinen merkitys: kauneuden kokeminen vaikuttaa ihmisen tajuntaan. Metafora symboloi Sangharakshitan taidekäsityksen 4. kategorian taideteosta, jonka muoto ja olemus on henkinen. Kauneus ja taide toimivat välineenä ihmisen henkiselle kehitykselle. Lisäksi Herakleen täydellisyyden merkitys on metafysisinen, eettinen ja psykologinen: hän saavuttaa kuolemattomuuden tietyn metodin avulla ja voittaa banalisaation. *Banalisaatio* tarkoittaa ihmisen takertumista materiaan, ilmiömaailmaan, jolloin hänen henkinen kehityksensä pysähtyy. Siitä voi vapautua ainoastaan tahtomusten jalostamisen, halun sublimation, kautta.

Sangharakshita käyttää runoelmassaan Herakles-myyttiä tuodakseen esille buddhalaisia käsityksiä ihmisen henkisestä evoluutiosta sekä siihen liittyvistä metodeista. Herakleen

12 sankaritekoa ovat metodi, joka johtaa kuolemattomuuden saavuttamiseen. Ne symboloivat yksilöllistä henkistä puhdistautumisprosessia ja sen vaikeutta. Tässä mielessä ne voidaan käsittää paralleeliksi hīnayāna-buddhalaisen ideaalin, *arhat-tilan*, saavuttamiselle. Toisaalta Herakles, sankareista suurin, osoittautuu paralleeliksi suurelle mahāyāna-buddhalaiselle sankarille, *bodhisattvalle*. Onnistuessaan tehtävissään Herakles auttaa ihmiskuntaa ja osoittaa näille polun pelastukseen. Hänen sankaritekonsa viittaavat bodhisattvan sankaritekoihin, joka lupaa valaistua kaikkien olentojen hyödyksi. Lisäksi hänet voidaan käsittää *siddhaksi* - tantrisen buddhalaisuuden maagikoksi, joka tekee ihmetekoja.

Bodhisattvan sankariteot koostuvat Kuuden tai Kymmenen *pāramitān* (täydellisyyden) polusta. Pāramitojen harjoittamisella pyritään transsendentaalisten tajunnan tilojen saavuttamiseen. Saavuttaakseen ko. tilat bodhisattva harjoittaa antamista, etiikkaa, kärsivällisyyttä, elinvoimaa, meditaatiota ja viisautta, jotka synnyttävät ja kehittävät ns. taitavia mielentiloja eli terveitä tahtomuksia. Viisauden kehittäminen on pāramitoista keskeisin, sillä muut ovat viisauden välineitä.

Täydellinen viisaus syntyy olemassaolon luonteen oivaltamisesta, jolloin ego ja kärsimys lakkaavat. Silloin lakkaavat myös deluusiot, viha ja ahneus. Se johtaa lisäksi universaalien ykseyden tajuamiseen. Antaminen merkitsee mm. sitä, että sankari tekee urotekonsa kaikkien hyödyksi kuten Herakles; toisaalta hän toimii rohkaisevana esimerkkinä. Buddhalainen etiikka keskittyy *karmaa* synnyttävien tahtomusten, mielentilojen, kehittämiseen, koska teot ovat seurasta niitä edeltävistä mielentiloista. Toisaalta ylittajujen tilojen kehittyminen on mahdotonta taitamattomien mielentilojen pohjalta. Herakles-myytti ilmaisee eettisen puhdistautumisen vaikeuden. Kärsivällisyys on henkiselle evoluutiolle välttämättömän taitavan mielentilan harjoittamista. Herakles harjoittaa sitä perinpohjaisesti Keryneian hirvilehmää jahdatessaan. Elinvoima on eräänlaisen persoonattoman energian vapautumista yksilössä - mielenlujuuutta tai tahtoa hyveeseen. Meditaatiolla pyritään aistien ja mielen kontrolliin; toisaalta kehittämään ylittajuisia mielen tiloja. Psykologisessa mielessä Herakleen vetäytyminen kaukaisille maille voidaan käsittää vetäytymiseksi tutkimattomille, ali- ja ylittajuisille, mielen alueille: Herakles kohtaa mm. Kuoleman. Meditaatio-harjoituksilla pyritään esimerkiksi yleisen, mutta usein alittajuisen kuoleman pelon lakkauttamiseen. Lisäksi meditaation avulla bodhisattva on kykenevä kehittämään ns. transsendentaaliruumiin, jossa hän ruu-

miillistuu maan päälle taivaaseen astumisen jälkeen. Sangharakshitan runoelman neljännessä osassa Herakles voidaan käsittää bodhisattvaksi, joka on inkarnoitunut maan päälle Tušita-taivaasta tai Olympokselta.

Sangharakshitan käsitysten mukaan moderni länsimainen sivilisaatio kärsii yksilön ja ryhmän välisestä epätasapainosta: yksilö ei ole todellinen, vaan tilastollinen yksilö ryhmässä, jolloin ego-deluusio laajenee deluusioksi ryhmäegosta. Osaltaan modernin maailmaan deluusioon on vaikuttanut kristinusko¹. Runoelman kolmannessa osassa metsästäjät symboloivat modernin ihmisen henkistä tilaa. Ryhmän lisäksi metsästäjät symboloivat banalisoitunutta modernia sankaria. Modernin maailman tilan syy on samaistuminen ilmiömaailmaan - kuolemaan; yksilö on langennut banalisaatioon. Todellisuus käsitetään empiriseksi ja fyysiseksi. Se ilmenee mm. ahneutena ja elämän kunnioituksen puutteena. Lisäksi se ilmenee uskona kuolemattomaan sieluun. Metsästäjät tappavat lintuja, koska ne ovat henkiseen evoluutioon liittyvien ominaisuuksien vertauskuvia. He ovat hyljänneet henkiseen evoluutioon johtavat opit.

Suuren sankarin tehtävänä on tutustua ideaaliseen todellisuuteen ja palata kertomaan siitä ihmiskunnalle, jotta henkinen evoluutio jatkuu. Bodhisattva syntyy maan päälle uudestaan, koska valaistumisen saavuttaminen on ainoastaan ihmisenä mahdollista. Runoelman neljäs osa kertoo Herakleen paluusta. Herakles on symboli, joka viittaa henkiseen ideaaliin, valaistumisprinsiipin (*bodhi*) ruumiillistumaan (*sattva*) ja samalla maailman vapahtajaan. Hän on Buddhan (oikeammin buddha-tilaa tavoittelevan bodhisattvan) symboli. Hänen täydellisyytensä viittaa täydelliseen olemiseen tai tajunnan tilaan, jossa kuolema on voitettu. Hän on bodhisattva, joka on syntynyt maan päälle saavuttaakseen buddha-tilan ja perustaakseen ihmiselle Taivaallisen kaupungin tai Puhtaan maan - ideaalisen olemassaolemisen tilan.

Tulkinnassani olen kiinnittänyt huomiota myös tekstin sisältöä korostaviin rakenteellisiin ominaisuuksiin. Runoelma noudattelee hymnin aristotelista koherenssia. Hymnityyli luo runoelmaan eepistä poljentoa samoin kuin mitta, nelitahtinen trokee, ja toiston retoriset kuviot. Ne tehostavat ilmaisun tunnepitoisuutta sekä korostavat sisä sisältöä.

¹ Huomautan, että en ole tulkinnut tekstin perusteella kritisointia Jeesus Kristuksen opetuksia kohtaan, vaan kristinuskoa. Ymmärrän tämän siten, että Jeesuksen, sankarin, opetukset on ymmärretty väärin tajunnan tilaan liittyvistä deluusioista tai itsekkäistä tahtomuksista johtuen: kristinusko on ollut kautta historian vallankäytön väline. Väärin ymmärtämisen vaihtoehdoksi jää Jeesuksen opetusten keskeneräisyys.

Erityisesti anafora ja parallelismi viittaavat Herakleen, bodhisattvan, henkiseen voimaan. Tutkielman otsikkoa silmällä pitäen toisto korostaa sitä, että Herakles on lintujen, hengen vapauden, suojelija; toisaalta sitä, että linnut ilmoittavat bodhisattvan manifestaatiosta.

Runoelman neliosainen rakenne viittaa Buddhan 'Neljään jaloon totuuteen'. 1. ja 2. totuuden mukaan olemassaolo on luonteeltaan epätyytyttävää, johon on syynsä. Ensimmäinen runo kuvaa modernin länsimaisen sivilisaation epätyytyttävää tilaa ja kolmas sen syytä. 3. ja 4. totuuden mukaan olemassaoleminen voi olla myös tyydyttävää ja sellaisen olemisen tilan voi todella saavuttaa tietyn metodin avulla. Toinen runo kuvaa metodia ja neljäs ideaalisen olemisen tilan voimaa.

Runoelman loppu viittaa siihen, että ihmiset voivat todella vapautua kuolemasta, banalisaatiosta, ideaalisemmalle olemassaolon tasolle. Kuolemattomuuden saavuttaminen tarkoittaa valaistumista, olemassaolon luonteen oivaltamista tai universaalien egottomuuden kokemusta, jolloin ihminen vapautuu historiasta - jälleensyntymän, kärsimyksen ja kuoleman jatkuvasta kehästä, jonka karma väistämättömästi luo. Buddhalaisen käsityksen mukaan vapautumiseen johtava metodi koostuu viisauden, etiikan ja meditaation harjoittamisesta. Tutkielman lopuksi selvitän Sangharakshitan modernin ja käytännöllisen tulkinnan vapautumiseen johtavasta metodista, Arjalaisen kahdeksanosaisen polun, vastatakseni kysymykseen *miten* ihmisen tulee elää pyrittäessä kuolemattomuuden saavuttamiseen.

Tutkielma osoittaa, että tulkinta on periaatteessa päättymätön prosessi hermeneuttisesta kehästä johtuen: mitä enemmän selittää ja tutkii, sitä syvemmäksi käy ymmärtäminen ja havaitseminen. Tulkinta on syklinen prosessi, jossa 'horisontaalinen' ja 'vertikaalinen' taso jatkuvasti täydentävät toisiaan, jolloin tulkinnasta ei tahdo tulla loppua. Horisontaalisella tasolla tarkoitan tekstin selittämistä, vertikaalisella ymmärtämistä. Jossain vaiheessa tulkinta on kuitenkin saatava päätökseen. Tulkinnan *validaatio* tarkoittaa todennäköisimmän tulkinnan löytämistä mahdollisten tulkintojen avaruudesta tekstin pohjalta. *Invalidi tulkinta* karsiutuu pois yksinkertaisesti siten, että se ei liity tekstin viitekehykseen. En ole perinpohjaisesti selitellyt, miksi olen valinnut juuri tietyn tulkinnan, koska validaatiossa itsessään tapahtuu *invalidaatio*. Mainitsen esimerkkinä kuvan, joka syntyy kolmannen runon kirkon kellojen soimisen yhteydessä. Kuva viittaa siihen, että metsästäjät ovat hylänneet henkiseen evoluutioon johtavat opit, kun he

lähtevät sunnuntai-aamuna metsästämään katolisen kirkon kellojen samaan aikaan soittaessa kutsua messuun (HB III 12-22). Tämän voisi tulkita siten, että he ovat hyljänneet myös kristinuskon. Todennäköisemmäksi tulkinnaksi valitsin kuitenkin sen, että he noudattavat kristinuskon oppeja mm. sillä perusteella, että kirjailija polemisoi kristinuskoa useissa teoksissaan. Toisaalta tekstin tulkinnan konteksti tukee jälkimmäistä tulkintaa. Tämä ei tarkoita sitä, että tulkintani olisi absoluuttinen, vaan se on todennäköinen. *Validaatio* on tavallaan subjektiivisen tulkinnan valitsemista semanttisesti autonomisen tekstin perusteella; tekstin merkitysten horisontin, lähdeaineistossa esiintyvien ja tulkitsijan näkemysten välinen dialektinen prosessi - synteesi erilaisista näkemyksistä, joista jotkut ovat tulkintaa hajoittavia, toiset tukevia.

Kun tulkinta on nyt kuitenkin jossain määrin päätöksessään, huomaan käsityksissäni buddhalaisuudesta tapahtuneen syvällisen muutoksen samoin kuin antiikin maailman käsitysteni suhteen. Voisinpa jopa väittää, että tapani hahmottaa maailmaa, todellisuutta, on muuttunut. En tarkoita niinkään sitä, että esimerkiksi runoelman ilmaisemat käsitykset modernin ihmisen tilasta olisivat olleet vieraita, vaan pikemminkin sitä, että tulkinta on antanut perusteltuja vastauksia kysymyksiin miksi asiat ovat tietyllä tavalla. Mutta muistettakoon, että tulkinta ei ole absoluuttinen, vaan mahdollinen. Käsitusten muuttuminen tai syveneminen lienee luonnollista ja myös Paul Ricoeurin kuin Sangharakshitan näkemysten mukaista. Tulkinta on kehämäinen prosessi ja sen tarkoitus on avata todellisuudesta jotakin uutta ja siten myös auttaa yksilöä parempaan itsetuntemukseen.

"/.../ interpretation is the process by which disclosure of new modes of being - or if you prefer Wittgenstein or Heidegger, of new forms of life - gives to the subject a new capacity for knowing himself" (Ricoeur 1976, 94).

Itsensä tuntemuksella Ricoeur ei tarkoita egoististen käsitysten projisointia todellisuuteen, vaan päinvastoin: "Appropriation /.../ implies a moment of dispossession of the egoistic and narcissistic ego" (Ibid, 94). Vastaavasti Sangharakshitan käsitys on, että runous ja estetiikka ylipäänsä synnyttää merkityksiä, jotka paljastavat todellisuudesta uusia "olemisen tapoja" (Sangharakshita 1988b, 82-4). Fiktio ei siten ole pelkästään mielikuvituksellista, vaan sillä on myös kognitiivinen status.

Edward Conzen ja Sangharakshitan mukaan buddhalaisella filosofialla oli syvällinen vaikutus Schopenhauerin filosofiaan (Conze 1995, 144 & Sangharakshita 1988b, 19). Schopenhauerin kautta myös Bergsonin filosofia on ollut altis buddhalaisille vaikutteille.

Lisäksi mm. Jaspers, Wittgenstein ja Heidegger ovat vakuuttaneet saaneensa vaikutteita buddhalaisuudesta. (Conze 1995, 144-5.) Olisi kiinnostavaa tutkia em. filosofien käsitysten ja buddhalaisen filosofian välisiä yhtäläisyyksiä. Se saattaisi olla hedelmällistä Sangharakshitan runouden tematiikan kannalta.

Toisaalta tässä tutkielmassa esitettyjen buddhalaisten periaatteiden ja Sangharakshitan käsitysten ilmentyminen hänen koko runotuotannossaan olisi kiinnostava tutkimuskohde. Lisäksi kuolemattomuuden tematiikka pelkästään mahdollistaa tutkielman aihepiirin laajentamisen ja syventämisen. Helleeniselle kulttuurille olivat ominaisia yleispätevän kultin ulkopuoliset uskonnolliset ja filosofiset liikkeet, jotka tähtäsivät opeillaan kuolemattomuuden saavuttamiseen. Tässä mielessä etenkin Pythagoraan ja orfilaisten käsitysten sekä buddhalaisten käsitysten vertaileminen olisi keskeistä. Lisäksi Sangharakshitan runotuotannon aihepiiriin liittyy useita kuolemattomuuden tai valaistumisen tematiikkaa käsitteleviä runoja kuten mm. Orfeuksesta kertova 'Orpheus in the Underworld' ja 'Plato's Reply' (runokokoelmassa 'The Enchanted Heart', 1978). Kuolemattomuuteen liittyvän tematiikan yhteydessä olisi myös varsin kiinnostavaa tutkia Platonin soveltamaa 'tunne itsesi' -periaatetta buddhalaisessa valossa tai verrata Platonin unelman, ideaalisen yhteiskunnan, saavuttamisen periaatteita buddhalaisen Puhtaan maan periaatteisiin, sekä neoplatonistien käsityksiä². Neoplatonistien ekstaasiopin (*unio mystica*) mukaan filosofi voi meditaation avulla kohottautua transsendenttiseen ykseyteen (Thesleff 1979, 61).

² Sangharakshitan mukaan buddhalaisuudella on ollut neoplatonismin kautta henkistävä vaikutus suurille monoteistisille maailmanuskonnoille (Sangharakshita 1987, 1).

LÄHTEET

- Bachelard, Gaston, 1980, "Preface" in Diel, Paul, *Symbolism in Greek Mythology: Human Desire and Its Transformations*. Boulder & London: Shambhala Publications. (alkuteos *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris: Edition Payot, 1966.)
- Bacot, J., 1986 (1955), "Preface" in Conze, Edward (translation and commentary by), *The Buddha's Law among the Birds*. Delhi: Motilal Banarsidass. (alkukielinen tiibetil. nimike *Bya chos rin-chen, phren-ba.*)
- Bram, Jean Rhys, 1987, "Sun" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 14. New York: Macmillan Publishing Company.
- Bremmer, Jan, 1987, "Agoge" in Eliade, Mircea, editor in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 1. New York: Macmillan Publishing Company.
- Carlyle, Thomas, 1840, "The Hero as Poet. Dante; Shakespeare." in Jones, Edmund D., ed., 1950 (1916), *English Critical Essays (Nineteenth Century)*. London: Oxford University Press.
- Campbell, Joseph, 1990, *Sankarin tuhannet kasvot*, (suom. Hannes Virrankoski). Helsinki: Otava. (alkuteos *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton: Princeton University Press, 1949.)
- Cassirer, Ernst, 1972 (1944), *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven and London: Yale University Press.
- Christ, Carol P., 1987, "Virgin Goddess" in Eliade, Mircea, editor in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 1. New York: Macmillan Publishing Company.
- Cirlot, J.E., 1981, *A Dictionary of Symbols*, (transl. by Jack Sage). London: Routledge & Kegan Paul. (alkuteos *Diccionario de simbolos tradicionales.*)
- Commelin, P., 1953, *Kreikkalaisten ja roomalaisten mytologia* (suom. J.A. Hollo). Porvoo-Helsinki: WSOY. (tekijän hyväksymä saksankielinen laitos *Mythologie der Griechen und Römer*, Luzern: Rex-Verlag, 1948. Alkuteos *Nouvelle mythologie grecque et romaine.*)
- Conze, Edward, 1995 (1980), *A Short History of Buddhism*. Oxford: Oneworld.
- Crystall, David, 1985, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Detienne, Marcel, 1987, "Orpheus" (transl. by David M. Weeks) in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 11. New York: Macmillan Publ. Comp.

- Diel, Paul, 1980, *Symbolism in Greek Mythology*, (transl. by Vincent Stuart, Micheline Stuart and Rebecca Folkman). Boulder & London: Shambhala Publications. (alkuteos *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris: Editions Payot, 1966.)
- Downing, Christine, 1987, "Aphrodite", "Athena" in Eliade, Mircea, editor in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 1. New York: Macmillan Publishing Company.
- Dupriez, Bernard, 1991, *A Dictionary of Literary Devices*, (transl. and adapted by Albert W. Halsall). New York London Toronto Sydney Tokyo Singapore: Harvester Wheatsheaf. (alkuteos *Gradus: Les procédés littéraires (Dictionnaire)*, Union générale d'éditions, 1984.)
- Eck, Diana L., 1987, "Mountains" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 10. New York: Macmillan Publishing Company.
- Edsman, Carl-Martin, 1987, "Fire" (transl. by Mel Paul and Margareta Paul) in Eliade, Mircea, ed in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 5. New York: Macmillan Publishing Company.
- Eliade, Mircea, 1993, *Ikuisen paluun myytti: Kosmos ja historia*, (suom. Teuvo Laitila). Helsinki: Lokikirjat. (alkuteos *Le Mythe de l'éternel retour: archétype et répétition*, Édition Gallimard, 1949.)
- Freitas, Lima de, 1987, "Labyrinth" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 8. New York: Macmillan Publishing Company.
- Frösén, Jaakko, 1979, "Uskonto hellenistisessä maailmassa" teoksessa Kaimio, Castrén, Kaimio, toim., *Antiikin myytit ja uskonnot*. Helsinki: Otava.
- sGam po pa, 1970, *The Jewel Ornament of Liberation*, (transl. H.V. Guenther). London: Rider. (siteerattu Paul Williamsin teoksen nojalla: *Mahāyāna Buddhism*, London and New York, Routledge, 1989.)
- Gaster, Theodor H., 1987, "Heroes", in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 6. New York: Macmillan Publishing Company.
- Gaster, Theodor H., 1987, "Monsters" in Eliade, Mircea, ed in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 10. New York: Macmillan Publishing Company.
- Gombrich, Richard F., 1988, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London and New York: Routledge & Kegan Paul.
- González, Javier, 1990, *El Cuerpo y la Letra: La Cosmología Poética de Octavio Paz*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Graves, Robert, 1986 (1955), *The Greek Myths*, Volume 2. Reading: Cox & Wyman Ltd.

- Griffiths, J. Gwyn, 1987, "Hellenistic Religions" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 6. New York: Macmillan Publishing Company.
- Grottanelli, Cristiano, 1987, "Dragons" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 4. New York: Macmillan Publishing Company.
- HB I, II, III ja IV; katso Sangharakshita, 1990a.
- Hirsch, E.D. Jr., 1967, *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press.
- Hohti, Paavo, 1979, "Sankarien palvonta" teoksessa Kaimio Maarit, Castrén Paavo, Kaimio Jorma, toim., *Antiikin myytit ja uskonnot*. Helsinki: Otava.
- Joshi, Lal Mani, 1977 (1967), *Studies in the Buddhistic Culture of India*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kerényi, C., 1978 (1959), *The Heroes of the Greeks*, (transl. by H.J. Rose). Southampton: Thames and Hudson.
- Kirsch, James, 1987, "Clouds" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 3. New York: Macmillan Publishing Company.
- Kloetzli, W. Randolph, 1987, "Cosmology: Buddhist Cosmology" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 4. New York: Macmillan Publ. Company.
- Lahtinen, Sole, 1996, "Dalai Lama opetti nuoria Nynäshamnissa", *Helsingin Sanomat* 23.5.
- Laitila, Teuvo, 1993, "Suomentajan esipuhe" teoksessa Eliade, Mircea, *Ikuisen paluun myytti*. Helsinki: Loki-kirjat. (alkuteos *Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Éditions Gallimard, 1949.)
- Leeming, David Adams, 1987, "Quests" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12. New York: Macmillan Publishing Company.
- Lindskog, Claes, toim., 1984 (1928), *Kreikkalaisia jumalaistaruja ja satuja*, (suom. I.K.Inha). Porvoo - Helsinki - Juva: WSOY. (alkuteos *Grekiska Myter och Sagor*, 1926.)
- Littleton, C. Scott, 1987, "Indo-European Beliefs and Practices" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 15. New York: Macmillan Publishing Company.
- Mahony, William K., 1987, "Cakravartin" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 3. New York: Macmillan Publishing Company.
- Mattila, Pekka, 1984, *Kirjallisuudentutkimuksen avainsanoja*. Helsinki: Kirjayhtymä.

- Meslin, Michel, 1987, "Eye" (transl. by Kristine Anderson) in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 5. New York: Macmillan Publ. Comp.
- Nāgabodhi, 1989, "Johdanto" teoksessa Sangharakshita, *Vapauden maku*. Helsinki: FWBO ry., 1994. (alkuteos *The Taste of Freedom*, Windhorse Publications, 1990.)
- Nāgabodhi, 1990, "Johdanto" teoksessa Sangharakshita, *Buddhalaisuutta lännessä: Länsimaisen buddhalaisen veljeskunnan ystävien synty ja merkitys*. Helsinki: FWBO ry., 1994. (alkuteos *New Currents in Western Buddhism: the Inner Meaning of the Friends of Western Buddhist Order*, Glasgow, Windhorse Publications, 1990.)
- Norden, Eduard, 1913, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig: Verlag B.G. Teubner.
- Oksala, Teivas, 1986, *Homeroksesta Alvar Aalton: Eurooppalaisia klassikkoja ja humanisteja*. Espoo: Weilin+Göös.
- Padmaraja, 1987-88, "Introduction" in Sangharakshita, *The Religion of Art*. Glasgow: Windhorse Public., 1988.
- Padmavajra, 1995, "The Message of the Bowl" in *Golden Drum*, No. 38, Aug/Oct 1995.
- Pande, G.C., 1967, "Foreword" in Joshi, Lal Mani, *Studies in the Buddhistic Culture of India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977 (1967).
- Pauling, Chris, 1990, "Introduction" in Sangharakshita, *Vision and Transformation: An Introduction to the Buddha's Noble Eightfold Path*. Glasgow: Windhorse Public.
- Preminger, Alex and Brogan, T.V.F., co-ed., 1993, *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Ramsey, Bennett, 1987, "Pythagoras" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 12. New York: Macmillan Publishing Company.
- Ricoeur, Paul, 1976, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Forth Worth: Texas Christian University Press.
- Ricoeur, Paul, 1982, *Hermeneutics and the Human Sciences*. Thompson, John B., ed. Cambridge: Cambridge University.
- Ries, Julien, 1987, "Immortality" (transl. by David M. Weeks) in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 7. New York: Macmillan Publ. Comp.
- Rudolph, Kurt, 1987, "Wisdom" (transl. by Matthew J. O'Connell) in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 15. New York: Macmillan Publishing Company.

- Rose, H.J., 1974 (1928), *A Handbook of Greek Mythology*. London: Methuen & CoLtd.
- Sangharakshita, 1978, *The Enchanted Heart*. Norwich: an Ola Leaves Production.
- Sangharakshita, 1979, *Kolme jalokiveä: buddhalaisuuden esittely*, (suom. FWBO:n kääntäjäryhmä). Helsinki: Länsimaisen buddhalaisen veljekunnan ystävät, FWBO ry. (alkuteos *The Three Jewels*, London, Rider and Company, 1967.)
- Sangharakshita, 1984, *Zen - olemus ja ydin*, (suom. Sumati ja Vajrabodhi). Helsinki: FWBO ry. (alkuteos *The Essence of Zen*, London, Windhorse Publications, 1976.)
- Sangharakshita, 1987 (1957), *A Survey of Buddhism: Its Doctrines and Methods through the Ages*. London: Tharpa Publications.
- Sangharakshita, 1988a (1976), *The Thousand-Petalled Lotus*. Gloucester: Alan Sutton.
- Sangharakshita, 1988b, *The Religion of Art*. Glasgow: Windhorse Publications.
- Sangharakshita, 1990a, *Hercules and the Birds and Other Poems*. Glasgow: Windhorse Publications.
- Sangharakshita, 1990b, *Vision and Transformation: An Introduction to the Buddha's Noble Eightfold Path*. Glasgow: Windhorse Publications.
- Sangharakshita, 1993a, *Buddhalaisuus ja Länsi: buddhalaisuuden integraatio länsimaiseen yhteiskuntaan*, (suomentanut Jukka Nuutilainen). Helsinki: FWBO ry. (alkuteos *Buddhism and the West: The Integration of Buddhism into Western Society*, Glasgow: Windhorse Publications, 1992.)
- Sangharakshita, 1993b, *The Drama of Cosmic Enlightenment: Parables, Myths, and Symbols of the White Lotus Sutra*. Glasgow: Windhorse Publications.
- Sangharakshita, 1993c (1974), *Tajunta - koneellinen ja luova*, (suom. Sridevi, Jukka Nuutilainen, Sarvamitra). Helsinki: FWBO ry. (alkuteos *Mind - reactive and creative*, Glasgow: Windhorse Publications, 1971.)
- Sangharakshita, 1994, *Buddhalaisuutta lännessä: Länsimaisen buddhalaisen veljeskunnan ystävien synty ja merkitys*, (suom. Sarvamitra). Helsinki: FWBO ry. (alkuteos *New Currents in Western Buddhism: the Inner Meaning of the Friends of the Western Buddhist Order*, Glasgow. Windhorse Publications, 1990.)
- Sangharakshita, 1995, *Buddhalaisuuden kymmenen pilaria*, (suom. Sumati). Helsinki: FWBO ry. (alkuteos *The Ten Pillars of Buddhism*, London: Windhorse Publications, 1989 (1984).)
- Sangharakshita, 1996, *Buddhism for Today - and Tomorrow*. Birmingham: Windhorse Publications.

- Sederholm, Helena, 1994, *Vallankumouksia norsunluutornissa: modernismin synnystä avantgarden kuolemaan*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunta.
- Sharma, Arvind, 1987, "Nudity" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11. New York: Macmillan Publishing Company.
- Skorupski, Tadeusz, 1987, "Prajñā" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 11. New York: Macmillan Publishing Company.
- Thesleff, Holger, 1979, "Myytti ja mysteeri", teoksessa Kaimio Maarit, Castrén Paavo, Kaimio Jorma, toim., *Antiikin myytit ja uskonnot*. Helsinki: Otava.
- Thomas, Louis-Vincent, 1987, "Funeral Rites" (transl. by Kristine Anderson) in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 5. New York: Macmillan Publishing Company.
- Tober, Linda M. & Lusby, Stanley F., 1987, "Heaven and Hell" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 6. New York: Macmillan Publishing Company.
- Turcan, Robert, 1987, "Apotheosis" (transl. by Paul C. Duggan) in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 1. New York: Macmillan Publishing Company.
- Valdés, Mario J., ed., 1991, "Introduction", in *A Ricoeur Reader: Reflections and Imagination*. Toronto: Harvester Wheatsheaf.
- Vernant, Jean-Pierre, 1987, "Greek Religion" (transl. by Anne Marzin) in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 6. New York: Macmillan Publishing Company.
- Vries, Ad de, 1976 (1974), *Dictionary of Symbols and Imagery*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Waida, Manabu, 1987, "Birds" in Eliade, Mircea, ed. in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Volume 2. New York: Macmillan Publishing Company.
- Wales, Katie, 1994, *A Dictionary of Stylistics*. London and New York: Longman.
- West, M.L., 1987, "Apollo" in Eliade, Mircea, editor in chief, *The Encyclopedia of Religion*, Vol 1. New York: Macmillan Publishing Company.
- Williams, Paul, 1989, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London and New York: Routledge.
- Zilliacus, Henrik, 1979, "Jumalat ja jumaluus klassisen ajan Kreikassa" teoksessa Maarit Kaimio, Paavo Castrén, Jorma Kaimio, toim., *Antiikin myytit ja uskonnot*. Helsinki: Otava.

Zimmer, Heinrich, 1962 (1946), *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, edited by Joseph Campbell. New York: Harper & Brothers.

PAINAMATTOMAT LÄHTEET

Mallander, Jan Olof, 1993, *In the Realm of the Lotus*. Mandart Production. (dokumentti, 55 min., esitetty TV1:ssä 15.11. 1993.)

Niemi-Pynttari, Risto, 1997, *Ajallisuus ja kieli Friedrich Hölderlinin Brot und Wein -elegiassa*. Licensiaattitutkielma, Jyväskylän yliopisto, Kirjallisuuden laitos.

Hercules and the Birds

I

Pink and white upon the hillside
 Down in Naples, stands the massive
 Archaeological Museum.
 Palm trees stand before its portals, -
 Date palms, crowned with feathery branches, - 5
 While all round it, never ceasing,
 Roars and howls and shrieks the traffic.
 Silent in the lofty galleries
 Stand or sit the white Immortals,
 With the Heroes and the Roman 10
 Emperors, naked or be-toga'd -
 Stand or sit in bronze and marble,
 Sad remains of ancient greatness.
 Some, alas, are headless, armless,
 Some, alas, are cracked and broken, 15
 Or disfigured by the vandal.
 There, majestic, stands Athené,
 But her hand is Victory-less;
 There the wise and bright Apollo,
 But his bow and lyre are broken 20
 (Headless, buxom Aphrodité
 Shameless shows a shapely bottom).
 Yet, within those lofty galleries,
 One, at least, stands whole and perfect,
 Clean as from the sculptor's chisel; 25
 One, at least, shows undiminished
 All the living faith of Hellas.
 He, the greatest of the Heroes,
 He, the Herculés Farnesé,
 By the undelved earth protected 30
 Centuries long, and resurrected
 To the wondering gaze of mortals
 At the height of the Renáissance
 Stands there, looking down gigantic
 On this modern world of pygmies. 35

II

Later, back at Il Convento,
 At my desk before the window,
 Taking up the picture postcard
 That I bought in the Museum,
 Long I gaze at the completeness 5
 Of the Herculés Farnesé.
 Brawny thighs and massive torso,
 Shoulders broader than a barn-door,
 Small head, curly-haired, based solid
 On a bull-like neck half hidden 10
 By a beard that falls luxuriant
 To a chest of amplest measure -
 Thus I see him. He is leaning
 On a club of knotted olive,

That head downwards he is resting 15
 On a round and rugged boulder.
 On the club is draped a lion-skin, -
 Lion-skin many-folded, ample, -
 While beneath the Hero's dangled
 Left arm, with its hand half-curving, 20
 Hangs the lion-head, jaws disparted.
 Stern but gentle he is leaning
 On his club of knotted olive,
 Thoughtfully his brow inclining,
 Resting from his mighty labours. 25
 Simple and sublime he stands there,
 Less than god, but more than mortal.
 He has slain the lion Neméan,
 Wears its pelt now for a garment.
 He has slain the marsh-born Hydra, 30
 Crushing with his club the monster's
 Multiplying heads, and dipped his
 Arrows in the poisonous blood-gouts.
 He has caught alive the magic
 Brazen-hoofed and golden-antlered 35
 Cerynthéian Hind, the fleet one:
 Over hill and dale he chased her
 One whole year; then caught and bound her.
 He has caught alive the monstrous
 Erymánthian Boar, the fierce one; 40
 Chained him, foaming, in a snow-drift.
 He has cleansed the Aúgean Stables,
 Where three thousand head of cattle
 Thirty years and more had sheltered;
 Cleansed them in a day, diverting 45
 Through their doors a mighty river.
 He has chase away the Harpies,
 Foul defilers of the banquet;
 Chased away the noisome Bird-things,
 Woman-headed, with his arrows. 50
 He has caught alive the Cretan
 Bull, the fiery-breathed, the white one;
 Caught the Minotaur's begetter.
 He has from the Thracian uplands
 Stolen Diomedés' Horses; 55
 Horses that their cruel master
 Fed on human flesh each morning.
 He has reft the Golden Girdle
 From the breasts of Hippolyté,
 But, alas! has slain the maiden 60
 In her Amazonian fierceness.
 He has sailed towards the sunset,
 To an island in the Ocean
 Where the Sphinx's monstrous father
 And the progeny of Arés 65
 Guard the Oxen of Gerýon:
 With his club he overcame them
 And possessed him of the cattle.
 He has brought the Golden Apples
 From the ever-blooming Garden; 70

Golden apples dragon-warded While the white-robed maidens, singing, Circl'd round the sacred branches. He has into Hell descended, Dragged the triple-headed Guardian	75
Of the Gates of Hell, protesting, Up into the light of Heaven. Many other mighty labours He, unceasing, has accomplished; Labours for the good of others	80
And himself to purify From pollution of kin-murder: (Driven mad by jealous Hera, Queen of Heaven, he unwitting, Took the lives of sons and nephews).	85
All the monstrous births of Nature, Misbegotten, slime-engendered, He has wholly extirpated; All their foully-nurtured children He has either slain or shackled.	90
Tyrants from their thrones deposing, Succouring the weak and helpless, Law and justice like twin pillars He has planted in the kingdoms. Now, deep-brooding, he is resting,	95
Resting from his mighty labours - He, the greatest of the Heroes, He, the Herculés Farnesé. There, within those lofty galleries, Leaning on his club of knotted	100
Olive draped with pelt Neméan, He is standing, whole and perfect. Laying down the picture postcard That I bought in the Museum Long I dream of his completeness.	105

III

Sudden, from beneath my window, Comes a sound of shouting, barking. Looking out, I see below me Men and dogs from Fiats tumbling. All the men are armed with rifles,	5
All are dressed in olive denim; All upon their heads are wearing Shooting-caps with little feathers, While from bulging jacket pockets Necks of bottles are protruding.	10
On the slope they stand consulting, Loading rifles, slamming car doors, Then with dogs behind them frisking Scatter out across the hillside As, above the dying hubbub,	15
From the church across the valley Clangs the Sunday early Mass bell. Soon, from deep within the foothills, -	

Tuscan foothills, forest-mantled, -	
We can hear the crack of rifles,	20
As the modern race of heroes	
There pursue their week-end labours.	
Later, on our walks we meet them	
Skulking in the rock-strewn by-paths,	
Crouching underneath the bushes,	25
With their rifles at the ready	
And their fingers on the trigger.	
Some are camouflaged with branches,	
Some have decoy-birds in cages;	
Others, from their hide-outs, blow on	30
Decoy-whistles, sweetly warbling	
(Every now and then a bottle	
Raising to their lips and swigging).	
Year by year they come, remorseless,	
In the pleasant Tuscan Autumn,	35
When the olive-fruits are gleaming	
Black among the grey-green foliage,	
And, beside the stony pathway	
Cyclamens, the pink and frail ones,	
Push up through the rotting leafmould	40
And the withered leaves and grasses.	
They have slain the chirping sparrows,	
Slain the linnets and the whitethroat,	
Slain the robin and the wagtail,	
Slain the magpie and the pigeon,	45
Slain them in their tens of thousands,	
Till within those ancient foothills, -	
Tuscan foothills, forest-mantled,	
Ever green, and aromatic, -	
Rarely now are heard the songbirds	50
Fluting from the leafy branches;	
Rarely, rarely, do we see them	
Flitting to and fro like shadows	
On the outskirts of the forest.	
Yet, though year by year the hunters	55
Farther have to range and wider	
(As the birds, their numbers dwindling,	
Deeper shrink within the coverts),	
Still, on pale blue Autumn evenings,	
Off they go with dogs and rifles;	60
Still, on deep blue Autumn evenings,	
Back they come with bulging game bags:	
While, throughout the gold-blue Autumn	
Day, from deep within the foothills,	
Comes the hateful crack of rifles	65
As the modern race of heroes	
Go about their week-end labours.	

IV

Last night in a dream I saw him,
 He, the greatest of the Heroes,
 He, the Herculés Farnesé,
 Less than god, but more than mortal.

Like a solitary mountain 5
 That, upon the far horizon,
 In some long untrodden region
 Looms above a barren landscape; -
 Like a thundercloud that, swollen,
 Rolls up from the heaving ocean 10
 And, above the earth impending,
 Threatens to discharge its burden; -
 Like the smoke of a volcano,
 That, in mighty volumes towering,
 Spreads across the face of heaven, 15
 While, within the parent crater,
 Bubbles up the yellow lava, -
 Like a forest fire that, raging,
 Roars and crackles through the woodland,
 Licking up the trees and bushes 20
 With its tongues of gold and scarlet -
 Thus I saw him. From his shoulders
 Hung the skin of lion Neméan, -
 Lion-skin many-folded, ample, -
 With the mighty forepaws, knotted, 25
 Crossed upon his naked bosom,
 While above his head the massive
 Lion-head, like a crested helmet
 Resting, reared itself, triumphant.
 Whirling high his club of knotted 30
 Olive, that athwart the landscape
 Cast a black and dreadful shadow,
 He with giant step was striding
 Ridge to ridge across the foothills.
 As he went, he drove before him 35
 All the men with dogs and rifles,
 All the modern race of heroes:
 Like a flock of sheep he drove them.
 With his foot the weapons crushing,
 With his hand the decoys freeing, 40
 On he strode - the birds around him
 Fluttering cloudlike, loudly singing.
 Birds upon his head and shoulders,
 Birds upon his beard and lion-skin;
 Birds upon his club of knotted 45
 Olive perching in their thousands -
 On I saw him moving: - saw him
 Pass from land to land, redressing
 All the wrongs that on the weaker
 By the stronger are inflicted, 50
 And, within the souls of millions,
 Sow the dragon seed of vengeance;
 Saw him drive before him, headlong,
 All the brood of fraud and rapine,
 All the hosts of lust and violence, 55
 All the forces of destruction;
 Saw him crush the robot armies;
 Saw him smash the hideous weapons;
 Saw him from their sunless prisons
 Free the victims of oppression; 60

Saw him cleanse the earth and ocean;
 Saw him build anew the cities;
 Saw him forge between the nations
 Golden links of truth and friendship,
 Ever-during. - *Thus* I saw him 65
 Last night in my dream or vision,
 He, the greatest of the Heroes,
 He, the Herculés Farnesé,
 Bent on ever-nobler labours
 For the good of others; - saw him - 70
 Sun of Justice - in the heavens
 Blazing; saw him golden, glorious,
 Showering beams of blessing; - saw him
 Show how strength, by love directed,
 Shapes anew this world of mortals, 75
 And, upon a nobler pattern,
 Rears our heavenly-earthly city;
 Till, from mortal to Immortal
 Changing, after many labours
 We, like him, to high Olympus 80
 Raised, from Hebé's rosy fingers
 Receive at last the cup ambrosial.