Tampereen yliopisto

Elias Puustinen

JUMALA VARHAISESSA KREIKKALAISESSA FILOSOFIASSA

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta
Pro Gradu -tutkielma
04.2022

TIIVISTELMÄ

Elias Puustinen: ”Jumala varhaisessa kreikkalaisessa filosofiassa”
Pro Gradu -tutkielma
Tampereen yliopisto
Filosofian tutkinto-ohjelma
04.2022

Mistä me puhumme, kun puhumme jumalasta? Tässä työssä lähestyn asiaa aivan alusta, ja selvitän mihin varhaiset filosofit ja heidän tulkitsijansa antiikissa viittasivat viitatessaan jumalaan. Varhaiset filosofit olivat luonnontutkijoina toisaalta luomassa uusia ajatuksia, mutta toisaalla myös tukeutuivat aikansa ajatuksiin. Luonnontutkimuksen saralla muutos oli se, että asioita alettiin tarkastella luonnon itsensä kautta, jumalan rooli abstrahoituu taustalle vain muutoksen alkuun saattajaksi tai perimmäiseksi aineeksi. Asioiden taustalle ei esitetty jumalaa tai jumalallisia voimia, vaan luonnossa havaittava muutos selittyy aineen ominaisuuksilla: se joko tihentyy ja harvenee, tai kuumenee ja viilenee. Näillä saatettiin selittää pilvet, sateenkaaret, ukkoset ja muut luonnonilmiöt.

Kun varhaiset filosofit pohtivat, mikä on liikkeen alun ja sen ylläpidon syy, he tyytyivät selittämään asioita samoin kuin aiemmat runoilijat. Asioiden syyksi esitettiin joko välttämättömyyttä, kohtaloa, lakia tai kosmista oikeudenmukaisuutta. Nämä syyt olivat enemmän tai vähemmän persoonallisia. Ihmisten maailmaa ja koko kosmosta katsottiin hallitsevan samat voimat, jopa jumalat olivat niille alistettuja. Asiat menevät niin kuin menevät, koska niin on välttämätöntä tai oikein. Välttämättömyydestä tuleekin suoranainen moraalin perusta. Ihmisen tulee tuntea osansa kaikkeudessa.

Osa varhaisista filosofeista pyrki aktiivisesti myös yhdistämään uudet luonnontutkimuksen ajatukset aikansa uskontoon ja myytteihin. Ihmismäiset, kiivastuvat ja loukkaantuvat jumalat eivät voineet olla totta, vaan niiden taustalla täytyi olla jokin suurempi voima, joka ei synny, kuole, liiku ja pelkällä ajatuksellaan ravistelee kaikkeutta.

Varhaisten filosofien tutkiminen on myös sen vaikutushistorian tutkimista, koska säilyneet fragmentit ovat pääosin säästyneet myöhempien ajattelijoiden teksteissä. Tässä työssä tukeudunkin paljon Ciceron ja Aëtiuksen teksteihin, jotka lukevat varhaisia filosofeja aivan kuin he käsittelisivät jumalaa. Tutkimuksen toinen kysymys onkin, miksi varhaisia filosofeja tulkittiin antiikissa niin kuin tulkittiin.

Avainsanat: filosofia, varhaiskreikkalainen filosofia, Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Herakleitos, Parmenides, Anaksagoras, Empedokles, Diogenes, Cicero, Theofrastos, Simplikios, Cicero, Aëtius, Jumala, uskonto, uskonnon filosofia, antiikki, antiikin filosofia, kreikkalainen filosofia, esisokraatikot, esisokraattinen filosofia.

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck –ohjelmalla.

SISÄLLYS

1. Johdanto 1
2. Rajaus, lähteet, käännökset 4
2.1 Miksi kutsua varhaisia filosofeja? 8
2.2 Lähteet 9
2.2.1 Aristoteles ja peripateetikot 10
2.2.2 Cicero ja *De Natura Deorum* 11
2.2.3 Aëtius 13
2.2.4 Muut lähteet 14
2.3 Kreikan termien, erityisesti sanan ”jumala” kääntämisestä 14
3. Ylimmäinen aine, josta kaikki koostuvat ja sen suhde jumaluuksiin 17
3.1 Thales ja vesi 19
3.2 Anaksimandros ja Rajaton sekä Ferekydes 23
3.3 Anaksimenes ja ilma 27
3.4 Herakleitos ja tuli 29
3.5 Parmenideen tuli ja maa 33
3.6 Empedokles, neljä elementtiä ja Ystävyys ja Riita 36
3.7 Anaksagoraan järkiaine 39
3.8 Mikä on ylimmäisen aineen ja jumalan suhde varhaisilla filosofeilla? 43
4. Jumala on kohtalo 46
4.1 Kohtalo runoudessa 46
4.2 Oikeudenmukaisuus Anaksimandroksella 49
4.5 Mahdoton on mahdollista - Herakleitos ja Raivottaret 50
4.4 Välttämättömyys ja atomistit 53
4.5 Kohtalokäsitys varhaisten filosofien ajattelussa 54
5. Positiivinen teologia – Jumala on yksi 55
5.1 Ksenofanes – Jumala on yksi 56
5.2 Herakleitos – jumalassa yhdistyvät vastakohtaisuudet 61
5.3 Ksenofaneen ja Herakleitoksen ajatukset suhteessa aikaansa 64
7. Lopuksi 65
8. Lähteet 67
9. Tutkimuskirjallisuus 70

1. Johdanto

Mistä me puhumme, kun puhumme jumalasta? Millaisia ominaisuksia jumalalla on ja mikä sen merkitys on filosofiassa? Jumala on asia, jota on käytetty filosofiassa jonkinlaisena selityksenä tai oletuksena aivan viime aikoihin asti, mutta harvoin on avattu, että mikä se on ja miksi se on.

Pohtiessani miten näitä kysymyksiä voisi alkaa selvittämään päätin noudattaa Sokrateen neuvoa ja aloitan aivan alusta, *ab ovo*. Sokratesta mukaillen, jos emme tiedä mikä jumala on, ei meistä ole uskonnonfilosofiksi (Lach. 190b) ja jos haluaa tutkia, kuinka jumala meihin vaikuttaa, meidän pitää ensin ymmärtää millainen se on (Meno 100b).[1]

Asiaa tarkastellessa on siis parasta mennä filosofian alkuun, koska muualta aloittaessa törmää jatkuvasti viittauksiin aikaisempiin filosofein ja ajattelijoihin. Länsi-Euroopassa keskiajalla viittauksen kohde oli usein Aristoteles, Aristoteles taas viittaa usein esimerkiksi Empedokleeseen. Empedokles lainaa taas tyylillisesti ja ajatuksellisesti Homerosta. Homeros ei näytä viittaavaan aikaisempiin ajattelijoihin, joten hänestä tulee luonnollinen tutkimuksen aloituspiste. Tässä työssä en varsinaisesti tutki Homeroksen nimiin laitettuja käsityksiä, vaan sitä, kuinka varhaiset kreikkalaiset filosofit häntä hyödynsivät, kritisoivat ja lainasivat.

Ajallisesti ja ajatuksellisesti rajaus on hyvin laaja: Thaleesta (aktiivinen noin 585eaa.) Demokritoksen kuolemaan (n. 370eaa). Vaikka varhaiset kreikkalaiset filosofit[2] olivat hyvin kirjava joukko erilaisia ajattelijoita, he viittasivat toisiinsa tai lainasivat ajatuksiaan samoista lähteistä, joten yhdessä käsitteleminen on oikeutettua. Rajaus tulee pohjimmiltaan filosofian traditiosta, jossa varhaiset filosofit usein käsitellään yhtenä kimppuna.

Motivaatio tutkimukselle on halussa muodostaa kattava kuva tämän ajanjakson ajattelijoista. Ymmärtääkseen syvällisemmin myöhempiä filosofeja, on ymmärrettävä varhaisempia. Nietzschen mukaan (2006, 57) ”antiikin viisaat Thaleesta Sokrateeseen ovat sanoneet tuossa keskustelussa ainakin yleisluontoisesti kaiken, mikä meidän näkemyksemme mukaan muodostaa kreikkalaisuuden

[1] Menon (100b): ”Todelliseen selvyyteen asiasta pääsemme vasta sitten, kun ensin olemme tutkineet, mitä hyve itsessään on, ja vasta sen jälkeen sitä, miten se ihmiseen ilmaantuu.” Lakhes (190d): “Sillä jos emme tiedä, mitä on näkö tai kuulo, meistä ei ole silmä- tai korvalääkäriksi” Lakhes 190d.
[2] Jatkossa lyhyemmin vain ”varhaiset filosofit”.

ytimen.” Perustelen rajausta sillä, että siitä on muodostunut osa filosofian kaanonia – näin asiat on aina käsitelty.

Varhaisista filosofeista puhuessa on tärkeää ymmärtää, että siinä liitetään ajallisesti ja temaattisesti hyvin kirjava joukko yhteen. Karkeasti ottaen varhaisia kreikkalaisia yhdistivät varmasti vain kieli ja kulttuuri. Muita yhdistäviä asioita olivat erityisesti Homeroksen ja Hesiodoksen runous ja Olympian kilpailut ja Delfoin oraakkeli. (Whitmarsh 2016, 19.) Varhaiset filosofit tunsivat toistensa kirjoituksia ja viittaavat paikoin nimellä toisiinsa. Jonkinlaisia yleisiä linjoja ja vaikutuksia on siis mahdollista löytää. Tässä työssä käsittelen asiaa kolmesta näkökulmasta: Varhaiset filosofit tekivät jotain uutta, mutta heidän ajattelussaan oli paljon myös vanhaa sekä runsaasti lainattua: vanha ja uusi kohtasivat heidän ajattelussaan uusilla tavoilla.

Tutkimuskysymyksenäni on tarkastella, miten varhaiset filosofit puhuivat jumalasta. Millaisia ominaisuuksia jumalalla on ja mitkä asiat rajataan siitä pois? Tutkimus on ongelmallista, koska varhaiset filosofit eivät varsinaisesti suoraan puhu jumalasta eivätkä anna tälle mitään määreitä. Poikkeuksena tästä ovat Ksenofanes ja Herakleitos, jotka ainoina antoivat suoraan omin sanoin jumalalle mitään ominaisuuksia. Myöhemmät tulkitsijat ovat kuitenkin lukeneet varhaisia filosofeja niin, että he puhuivat kuitenkin nimenomaan jumalista. Varhaisten filosofien omia katkelmia joutuukin lukemaan usein rivien välistä: voi olla että viittaus jumalaan heille itselleen oli niin selkeä, ettei sitä tarvitse erikseen mainita.

Lähteiden luonteen vuoksi tutkimuskysymys jakaantuu kahtia: toisaalta se, mitä alkuperäisissä, säästyneissä fragmenteissa sanotaan ja toisaalta se, miten myöhemmät antiikin ajattelijat ovat varhaisia filosofeja tulkinneet. Jälkimmäinen seikka venyttää tutkimuskohteen aikajännettä tuhat vuotta varhaisten filosofien ajasta myöhemmäksi, sillä ilmeisesti vielä esimerkiksi Simplikioksella (500-luku jaa.) oli ollut käytössään alkuperäisiä tekstejä. Koska varhaisten filosofien tekstit ovat pääosin säästyneet myöhempien ajattelijoiden lainaamina, varhaisten filosofien tutkiminen on samalla myös heidän vaikutushistoriansa tutkimista.

Seuraavassa luvussa aloitan tarkastelun esittelemällä huomioita työn rajauksesta sekä tärkeimpänä pitämäni lähteet ja perustelen käyttämiäni käsitteitä sekä käännösvalintojani. Kolmannessa luvussa esitän mitä uutta varhaisten filosofien ajattelussa voi nähdä. Varhaisten filosofien aikana luonnonilmiöitä alettiin tarkastella nimenomaan luonnonilmiöinä. Kysymykseen jumalasta tämä tarkastelu näyttää vaikuttavan negatiivisesti: kun luontoa tarkastellaan luontona, luonnonilmiöt

rajautuvat jumalan vaikutusvallasta ulos. Näin syntyi uusia tapoja ajatella. Varhaiset filosofit itse eivät kutsuneet kuvaamiaan ilmiöitä, voimia tai materiaa jumalaksi, ja aikanaan joitakin heistä pidettiinkin ateisteina. Myöhemmät tulkitsijat, kuten esimerkiksi Cicero ja Aëtius, ovat kuitenkin usein esittäneet heidän ajatuksensa ikään kuin he puhuisivat nimenomaan jumalista[3]. Varhaisten filosofien ajatuksia käsittelen sen verran kuin on tarpeen ymmärtääkseni miksi Cicero ja Aëtius ovat päätyneet tulkintoihinsa. Tässä luvussa tutkimuskysymys tuleekin Ciceron kautta: miten ja miksi Cicero käsittelee teoksessaan *Jumalten luonteesta* (*De Natura Deorum*) varhaisten filosofien käsityksiä aivan kuin ne koskisivat nimenomaan jumalan olemusta.

Neljännessä luvussa esitän, kuinka uusista ajatuksistaan huolimatta varhaiset filosofit pohtiessaan, miksi asiat ovat niin kuin ovat, usein ottivat selityksen jo heitä vanhemmista ajatuksista, kuten jo runoilijoiden tuntemat Kohtalon tai Välttämättömyyden. Erona runoilijoihin jotkut varhaisista filosofeista esittävät nämä persoonattomina. Syitä ei Aristoteleen tavoin vielä eritelty, vaan asiat perusteltiin menevän niin kuin menevät, koska niin niiden kuului tapahtua.

Viidennessä luvussa käsittelen sitä, kuinka osa varhaisista filosofeista otti aikansa ajatukset ja pyrki viemään niitä eteenpäin ja karsimaan niistä virheellisinä pitämiään seikkoja. Kyse ei ollut aikansa uskonnon hylkäämisestä, vaan sitä voi pitää pyrkimyksenä reformaatioon. Ksenofanes ja Herakleitos kuvasivat vanhemmat ajatukset jumalista ja pyrkivät yhdistämään uudet käsitykset luonnosta niihin. Monet antiikin ajattelijoista ajattelivat, että käsitykset jumalasta ovat ihmisen tavoittamattomissa. Ksenofanes ja Herakleitos ovat tästä poikkeuksia esittäessään positiivisia näkemyksiä siitä, millainen ylimmäinen jumala on. Vanhojen ajatusten edelleen kehittely ja niiden uuteen luonnontietoon yhdistämällä tästä syntyi uudenlaista ajattelua.

Nämä kolme lähestymistapaa, eli luonnontutkimus, kohtalokäsitys ja näiden yhdistäminen antavat ymmärryksen siitä, miten jumala käsitettiin filosofian alussa. Varhaiset filosofit harvoin ottivat suoraan ja selvästi kantaa asiaan, mutta rivien välistä aikansa aatteellista taustaa vasten voi ymmärtää, mikä sai myöhemmät antiikin tulkitsijat ymmärtämään asian niin kuin he sen ymmärsivät.

[3] Erityisesti Epikuros ja epikurolaiset. (Vassallo 2021, 14.)

2. Rajaus, lähteet, käännökset

Työn rajaus tulee uudesta varhaiskreikkalaisten filosofian tekstien käännöskokoelmasta, jonka ovat toimittaneet André Laks ja Glenn W. Most (2016). Aiemmat varhaisia filosofeja käsittelevät teokset käyttivät ja toisinaan yhä käyttävät Herman Dielsin teosta *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903), joskin vanhahtavan ja osin harhaanjohtavan termin ”esisokraatikko”[4] sijaan käytän termiä ”varhaiskreikkalainen filosofia” Laksin ja Mostin esimerkin mukaan. Valitsemani termi on osin epätarkka, koska se ei rajaa muutosta kehenkään yksittäiseen henkilöön eikä ajanjaksoon. Tämä epätarkkuus on kuitenkin perusteltua, mikäli olettaa muutoksen olevan liukuva, hiljalleen tapahtuva, eikä äkkinäinen käänne, kuten termi ”esisokraatikko” antaa olettaa. Nietzschen käyttämä termi (2006, 89) ”esiplatoninen filosofia” olisi ”esisokraattista” sopivampi, joskin katson että varsinainen temaattinen muutos on alkanut vasta Aristoteleen aikana. Laks ja Most (2018, 1–2) esittävät, että jo antiikissa voidaan havaita kaksi eri painotusta. Nämä ovat ”sokraattis-cicerolainen” ja ”platonis-aristoteelinen”. Näistä ensimmäinen painottaa selkeää muutosta aiempaan, jossa käännekohtana on Sokrates. Cicero esittää, että Sokrates ”kutsui ensimmäisenä filosofian alas taivaalta, toi sen kaupunkeihin ja koteihin ja sai pohtimaan elämää ja tapoja sekä hyvää ja pahaa.” (Cic. Tusc. 5.10)[5]. Platonis-aristoteelinen perinne painottaa taas muutoksen jatkuvuutta. Näistä kahdesta itse tunnustan jälkimmäistä, jatkuvuutta painottavaa perinnettä.

Termi ”esisokraatikko” elää ja voi hyvin suomalaisessa tutkimuskirjallisuudessa[6], sitä käyttävät esimerkiksi Thesleff & Sihvola (1994) sekä uudemmissa tutkimuksissa Steinby (2021) ja Seppälä (2021). Laks & Most (2016) laittavat Sokrateen muiden varhaisten filosofien joukkoon ja katsovat hänen olleen hyvin tyypillinen sofisti, mikä edelleen puhuu termiä vastaan. Nietzschen ajatus ”esiplatonilaisuudesta” on perusteltu jo säästyneen tekstimäärän vuoksi, jonka ansiosta tiedämme Platonin ajattelusta paljon enemmän kuin aikaisempien. Platonin tekstit ovat säilyneet, toisin kuin esimerkiksi Demokritoksen, jonka kerrotaan olleen vähintään yhtä ahkera kirjallinen

[4] Termiä ensimmäisen kerran on käyttänyt saksalainen J.A. Eberhard vuonna 1788 (Laks & Most 2018, 1).

[5] Tätä sopii verrata myös Aristoteleen kommenttiin (Nic. Eth. 1141b1ff.): ”Siksi ihmiset sanovat Thalesta ja Anaksagorasta ja heidän kaltaisiaan viisaiksi, mutta ei järkeviksi, kun he näkevät, etteivät he ymmärrä omaa etuaan. Heillä sanotaan olevan tietoa merkittävistä, hämmästyttävistä, vaikeista ja jumalallisista, mutta samalla hyödyttömistä asioista, koska he eivät etsi inhimillistä hyvää.”

[6] Myös englanninkielisessä tutkimuskirjallisuudessa yhä törmää termiin ”presocratic”, mutta käsitteiden vaihtelevuus ja kirjavuus on huomattavaa englanninkielisessä tutkimuksessa.

tuottaja kuin Platon[7]. Tämä ero on kuitenkin selkeämmin nykynäkökulman luoma, eikä sille löydy antiikista tukea. Esimerkiksi vetoan tässä Theofrastoksen teokseen *De sensibus*, missä käydään aikaisemmat filosofit järjestyksessä läpi päättyen Demokritokseen. (Mansfeld 2020.)

Ajallinen rajaus noudattelee tässä työssä varsin vakiintunutta filosofian historian kaanonia. Varhaisten filosofien aika tässä työssä alkaa Thaleen ”kukoistuskaudesta” (*floruit*) vuodesta 585 eaa[8] ja päättyy Demokritoksen kuolemaan vuoteen 370 eaa. Ajallinen rajaus ei kuitenkaan ole tiukka, ja Herodotoksen tavoin (Steinby 2021, 12) viittaan ajallisesti aikaisempiin ja myöhempiin ajattelijoihin ja tapahtumiin valottaakseni tarkasteltavan ajan taustaa. Ajallisen kontekstin avaaminen muiden kuin filosofien tekstien kautta auttaa ymmärtämään, miksi varhaiset filosofit kirjoittivat niin kuin kirjoittivat ja mikä tärkeämpää: miksi heitä tulkittiin niin kuin tulkittiin.

Lähteiden luonne tekee rajauksesta ajallisen sijaan temaattisen. Varsinaisesti tutkimuskohteina olevilta filosofeilta on säilynyt omaa, alkuperäistä tekstiä hyvin vähän ja lähes kaikki säilynyt materiaali on säilynyt muiden tekstien joukossa eikä itsenäisenä tekstinä. Ajallinen rajaus, (vaikkapa ”arkaaiseen aikaan” joka katsotaan päättyneeksi 480eaa.) jättäisi hyvin vähän materiaalia tarkasteltavaksi. Varhaisten filosofien omia tekstejä, tai tekstejä, joiden kirjoittajalla on ollut pääsy näihin, on ollut käytössä viidennelle vuosisadalle saakka. Uudet papyruslöydöt, kuten nk. Dervenin papyrus tai Empedokleen tekstiä sisältänyt Strasbourgin papyrus[9] ovat tuoneet nykytutkijoille uutta tietoa ja suoraa pääsyä alkuperäisiin teksteihin.

Aineiston tarkasteluni rajaus perustuu Laksin ja Mostin kokoelmaan, joka on aikaisempaa Dielsin kokoelmaa laajempi ja selkeämmin jaoteltu. Tukeudun myös muuhun kuin Laksin ja Mostin kokoelman materiaaliin. Tästä esimerkkinä ovat Athenagoras Ateenalaisen ja Aristides Ateenalaisen kristinuskon puolustuspuheet. Näistä töistä käytän Serafim Seppälän käännöstä (2017). Athenagoraalla oli käytössään tuntemattoman, niin kutsutun pseudo-Plutarkhoksen teos *Placita* tai Aëtiuksen teos jota pseudo-Plutakhos lainaa lyhentäen. (Burnet 2005, 25.) Athenagoras kuvaa varhaisien filosofien ajatuksia hyvin samaan tapaan kuin Augustinus teoksessaan *Jumalan valtio*.

[7] Diogenes Laertios luettelee Demokritoksen kirjallisen tuotannon käsittäneen yli 70 nimikettä, joista osa oli kadonnut jo Diogeneen aikaan mennessä. (Diog. Laert. 9.7.46ff.)
[8] O’Grady (2020, 23) määrittelee Thaleen ”kukoistuksen”, siis aikuisuuden tuotteliaan kauden hänen ennustamansa auringon pimennyksen kautta, joka tapahtui vuonna 585 eaa.
[9] Empedokleen tekstiä sisältänyt Strasbourgin papyruksessa, joka on löydetty vuonna 1904, mutta julkistettu vasta 1994. (Van Der Ben 1999.)

Rajaan työn ulkopuolelle pythagoralaisuuden, vaikka sillä on ollut vaikutusta muihin varhaisiin filosofeihin. Esimerkiksi Empedokleen on epäilty olleen joko pythagoralainen tai saaneen siitä vaikutteita. Tätäkin rajausta voi perustella antiikin lähteillä: Diogenes Laertioksen mukaan (esipuhe 13) filosofialla on kaksi alkuperää, joista toisen aloitti Ferekydes ja hänen väitetty oppilaansa Pythagoras, toisen Thales ja hänen väitetty oppilaansa Anaksimandros. Tässä työssä pitäydyn jälkimmäisen perinteen tutkimuksessa, ja pidän pythagoralaisuutta niin erilaisena muuhun varhaiseen filosofiaan nähden, että sen voi jättää tässä käsittelystä pois. Pääsyy rajaukselle on tietysti työekonominen – aihealue on laaja, joten pitääkseni käsittelyn napakkana jotain täytyy jättää pois. En esittele myöskään käsiteltävien filosofien elämää tai teoksia, ellei tieto ole relevanttia aiheen kannalta.

Viittaan myös muihin kuin filosofeihin, koska varsinaisilta filosofeilta omaa tekstiä on säilynyt hyvin vähän. Homerosta ja Hesiodosta käytän paljon, koska he olivat ne, joita varhaiset filosofit hyödynsivät ja kritisoivat. (Tate 1934, 107.) Runoilijoiden kritisoinnista huolimatta filosofit lainasivat heitä niin ajatuksellisesti kuin tyylillisesti. Ksenofanes, Parmenides ja Empedokles valitsivat tyylikseen runomitan, koska antiikissa runoilijan ja filosofin välillä ei tehty selkeää eroa. (Hersbell 1970, 145.)

Antiikissa näytelmäkirjailijoihin ja runoilijoihin viitataan samaan tapaan kuin filosofeihinkin, he näyttävät antiikin auktoreiden silmissä ansaitsevan saman arvovallan.[10] Varhaisten filosofien ajan runoilijoiden, näytelmäkirjailijoiden, lääkärien ja historioitsijoiden tekstit avaavat aikansa ajattelua laajemmin kuin mihin pelkkiä filosofeja lukemalla pääsisi.

Varhaisia filosofeja lainanneet tai heidän ajattelustaan kertoneita tulee lähestyä suurella varovaisuudella. Tulee pitää mielessä, että sanottu saattaa kuvata enemmän kirjoittajan oman aikansa kuin kohteensa ajattelua. Ciceroa tai Aëtiusta voi kuitenkin käyttää lähteenä, koska heillä oli käytössään, jos ei varhaisten filosofien teoksia suoraan, niin ainakin tekstejä ihmisiltä, joilla alkuperäiset teokset olivat käytettävissä. Usein toisen tai kolmannen käden lähteet ovat parasta mihin nykytutkija pääsee. Tämä luo tilanteen, jossa ymmärtääkseen Ciceroa tai Aëtiusta tulee ymmärtää varhaisempia filosofeja ja ymmärtääkseen viittauksia varhaisimpiin filosofeihin tulee taas

[10] Hyvän esimerkin tästä tarjoaa Plutarkhoksen teos *De sera numinis vindicta*, jossa Euripidesta lainataan siinä missä filosofejakin. Viittauksia runoilijoihin löytää myös Platonilta. Ylipäänsä erottelu kirjallisuuden ja ”tieteen” välillä ei ole erityisen vanha.

ymmärtää sitä kirjoittajaa, joka varhaisia filosofeja lainaa tai heidän ajattelustaan puhuu. (Wöhrle 2014, 5.) Varhainen filosofia oli filosofian tradition lähtökohta, mutta myös kiinteä osa sen myöhempää kehitystä. (Long 1999, 17.)

Tässä työssä käytän Laksin ja Mostin viittausapparaattia. Viitteessä kirjain P tarkoittaa, että fragmentti tarkastelee ko. filosofin elämää ja töitä, D doktriinia, siis sitä mitä kyseinen filosofi on sanonut ja R reseptiota eli jälkivaikutusta. Näillä kolmella kirjaimella on lisäksi juokseva numerointi sen mukaan, miten Laks & Most ovat fragmentit jakaneet. Esimerkiksi (Thal. P1) viittaa Thaleen elämää koskevaan kohtaan. Filosofin nimen lyhennettä en laita viitteeseen ellei siitä ole vaaraa syntyä epäselvyyttä. Kaikki , joissa on pelkkä kirjain numeron kanssa viittaavat siis Laks ja Mostin teossarjaan *Early Greek Philosophy* (2016).

Mikäli alkuperäinen teksti on ollut minulla saatavilla, viittaan suoraan siihen osoittaakseni, että olen tarkistanut lainauksen myös sen alkuperäisessä kontekstissa. Suomennoksiin tukeudun aina kun sellainen on ollut saatavilla. Suomennoksen puuttuessa olen kääntänyt katkelmat latinasta ja kreikasta itse. Runomuotoiset lainaukset olen laittanut kursiiviin erottaakseni ne selvästi muusta tekstistä. Tämä koskee myös Herakleitosta, jonka proosan katson Mackenzien tavoin (2021, 7) olevan hyvin runollista.

Varhaisten filosofien tutkimus on yhä elävää ja sitä valottavat uudet löydöt, jotka ovat muuttaneet ja lisänneet käsitystämme aiheesta. Esimerkkeinä mainittakoon vuonna 1964 löytyneen Dervenin papyruksen, josta tässä työssä käytän Beteghin 2006 editiota, vuonna 1994 löytyneen Strasbourgin papyruksen, jossa on ennen tuntematon kappale Empedokleen runoa (Kingsley & Parry 2020) sekä ps.-Plutarkhoksen *Placitan* kokonaisena löytynyt arabiankielinen versio (Mansfeld & Runia 1997 XVIII).

2.1 Miksi kutsua varhaisia filosofeja?

Tutkimuskirjallisuudessa on kirjavuutta sen suhteen, mitä termiä varhaisista filosofeista käytetään. Antiikissa varhaisista filosofeista käytettiin termejä *physikos* tai *physiologoi*. Kreikan sana otettiin sellaisenaan latinaan. Sana on tavattu suomentaa "luonnonfilosofiksi"[11], erotukseksi myöhemmistä filosofeista.[12] Suomennos on kömpelö ja harhaanjohtava, sillä varhaiset filosofit käsittelivät myös muita teemoja kuin luontoa. ”Luonto” nimessä voi myös hämätä. Tulee muistaa, että varhaisten filosofien aikana myös jumalat olivat osa luontoa, jolloin jumalien tutkimus oli osa luonnontutkimusta. (Hack 1969, 39.) Antiikin ”luonnonfilosofia” on myös hyvin erilaista kuin uuden ajan luonnonfilosofia, jota esimerkiksi Newton harrasti.

Diogenes Laertios esittää (2.16), että viimeinen *physiologos* oli Sokrateen opettaja Arkhelaos. Diogenes Laertioksen mukaan (2.16) erottava tekijä Arkhelaoksen ja Sokrateen välillä oli se, että Sokrates käsitteli myös etiikkaa, joskin hän mainitsee jo Arkhelaonkin käsitelleen eettisiä teemoja.[13]

Varhaiset filosofit olivat varsin kirjava joukko, joten heistä käytettiin monia erilaisia termejä. Empedoklesta Aristoteles kutsuu nimellä *metaphorikos*, ja Diogenes Laertios pitää (1.12) Thalesta ja runoilijoita viisaina (*sofos*). Herodotos (1.29, 6.95) käyttää Ateenalaisesta valtiomiehestä Solonista ja Pythagoraasta termiä "sofisti". Alunperin termi *sophos* tarkoitti yleensä asioiden osaajaa, ja erityisesti runotaidon osaajaa[14]. (Kahn 2001, 19.) Ajanlaskun alussa elänyt maantieteilijä Strabon mukaan (1.2.8) ensimmäiset historioitsijat ja filosofit olivat myös myyttientutkijoita. (Toye 1997, 533).

Täysin johdonmukaisia antiikin auktorit eivät ole. Aristoteles rinnastaa Thaleen filosofeihin kertoessaan kuinka Thales rikastumalla osoitti, että filosofitkin voivat halutessaan tehdä rahaa (Pol. 1259A9-18). Yksimielisyyttä ei ole nykytutkijoidenkaan kesken. Cherniss (1951, 335) esittää

[11] Esim. Thesleff & Sihvola 1994

[12] Solmsen (1963, 474) kiertää tämän pulman niin, ettei varsinaisesti käännä kreikan sanaa vaan käyttää sitä vain sen englantilaisessa muodossa ”physicists” (fyysikko). Ratkaisu on sama mitä antiikissa latinaksi kirjoittajat tekivät. Tämä tietysti tuo omat ongelmansa, nykypäivän fyysikko kun on kovin erilainen olio kuin antiikin luonnontutkija.

[13] Richard Janko pitää (2003, 10) puuttuvana renkaana varhaisten ja uusien filosofien välillä Diogenes Apollonialaista. Janko katsoo (ibid.) Diogeneen yhdistäneen Anaksagoraan hyvin mekanistisen maailmankuvan ihmisläheisempiin teemoihin ja aikansa myytteihin.

[14] Burnet 1928, 11: ”The word *sophia* covered all we mean by science and a great deal more besides, such as the arts of making pontoons and guessing riddles.”

Ksenofaneen päätyneen filosofien joukkoon vahingossa[15]. Aristoteles pitää Ksenofanesta omien tutkimuskysymystensä kannalta liian ”yksinkertaisena” (Metaph. 286b27, Granger 2007b, 418). Stokes taas kommentoi (1971, 162) Empedokleen olevan ”välinpitämätön filosofi mutta erinomainen runoilija.”

Tässä työssä kutsun kaikkia tasapuolisesti filosofeiksi. Monet näytelmäkirjailijat, runoilijat, historioitsijat ynnä muut voitaisiin hyvin laskea myös filosofeiksi, sillä heidän tutkimuskohteensa, aiheensa ja metodinsa olivat usein samat kuin aikansa filosofeilla. (Mackenzie 2021, 23.) Antiikin ajattelijat suhtautuivat heihin samalla vakavuudella kuin filosofeihin. Esimerkiksi Justinos Marttyyri (1. apol. 4.9) pitääkin runoilijoita filosofeina, joista on tullut runoilijoita. Ajatukset ovat sama, ero on ainoastaan ilmaisutavalla.

2.2 Lähteet

Varhaisten filosofien tutkiminen vaatii ankaraa kriittisyyttä. Yhtäkään teosta ei ole säilynyt kokonaisena vaan kaikki tekstit ovat säästyneet meille muiden teosten kautta.[16] Antiikissa ei ollut mitään systemaattista tapaa säilöä aiempien ajattelijoiden ajatuksia tarkasti, koska heidän ajatuksiaan käytettiin moniin eri tarkoituksiin. (Mansfeld 1999, 22.) Herman Diels on koonnut varhaiset antiikin lähteet yhdeksi editioksi (*Doxographi Graeci,* 1879), ja kutsui tätä kehittämällään neologismilla ”doksografiaksi”, jonka voi kääntää ”mielipiteiksi” tai ”ajatuksiksi”. Antiikissa tällaisista koonneista käytettiin kreikaksi nimitystä sanaa *areskonta*, latinaksi *placita*[17] tai *opiniones*. Esittelen seuraavaksi tämän työn kannalta merkittävimmät lähteet.

[15] Cherniss ei valitettavasti perustele tätä mitenkään. J. Taten mukaan (1934, 105) on samantekevää, laskeeko Ksenofaneen nyt runoilijaksi vai filosofiksi. Antiikissa Ksenofaneesta käytettiin termiä *physikos* siinä mistä muistakin, ks. Esim. Strab. 14.1.28. Barnes taas (1982, 63) pitää Ksenofanesta merkittävänä filosofina.
[16] Aikaisemmin esitetyt poikkeukset huomioiden.
[17] Esimerkiksi ps. Plutarkhoksen teos *De placitis philosophorum / Peri ton areskonton tois filosofois fysikon dogmaton*.

2.2.1 Aristoteles ja peripateetikot

Moni fragmentti on säästynyt meille Aristoteleen ja hänen seuraajiensa kautta. Seuraajista ja kommentaattoreista merkittävimmät ovat Theofrastos (371-287eaa.), joka seurasi Aristotelesta hänen perustamansa koulun johtajana, sekä 500-luvulla elänyt uusplatonisti Simplikios, jonka Aristoteles-kommentaarien kautta on säästynyt useita katkelmia myös varhaisten filosofien ajatuksista. Monet Theofrastoksen lainauksista ovat säilyneet Simplikioksen lainatessa Theofrastosta. Burnet muistuttaa (2005, 24), että platonistina Simplikioksella oli käytössään myös Akatemian kirjasto. Simplikioksella olikin saatavillaan esimerkiksi Parmenideen alkuperäinen teos, joka oli Simplikioksen mukaan hyvin harvinainen jo hänen aikanaan. (Palmer 2020.)

Aristoteles on lähteenä ongelmallinen, sillä hän tarkastelee varhaisempia filosofeja suhteessa omiin ajatuksiinsa ja laittaa heidät vastaamaan omiin kysymyksiinsä. (Cornford 1952, 15; O'Grady 2016, 52.) Aristoteles esittää miletoslaiset (Thales, Anaksimandros ja Anaksimenes) ikään kuin tarjoamassa vastausta heitä myöhemmän Parmenideen esittämään haasteeseen. Aristoteles esittää varhaisemmat filosofit hapuilemassa sitä oikeaa vastausta, jonka Aristoteles itse saavutti. (Cherniss 1935, 22.) Aristoteleen kritiikki varhaisia filosofeja vastaan juontuu hänen omista lähtökohdistaan, mikä saa hänet esittämään paikoin esimerkiksi Empedokleen ja Parmenideen käsityksiä hyvin karkeasti. (ibid. 47–50.) Aristoteles on kuitenkin hyvin avoin siitä, että hän käyttää toisen käden lähteitä ja milloin hänen väitteensä ovat spekulaatiota. (Barnes 1982, 11; Stevenson 1974, 139.)

Anaksimandroksen ainoa säästynyt katkelma löytyy Theofrastuksen tekstissä, jota Simplikios siteeraa. Myös Anaksimeneen varhaisin säästynyt maininta tulee Aristoteleen teksteissä. (Graham 2003, 1.) Theofrastoksen teos *Luonnonfilosofien käsityksistä* (*Physikon doxai*) on ilmeisesti ollut monen myöhemmän antiikin kommentaattorin lähteenä. (Barnes 1982, 10.)

Theofrastoksen ja Simplikioksen lisäksi merkittävä peripateettinen lähde erityisesti Ksenofaneesta ja Melissoksesta on ensimmäiseltä vuosisadalta peräisin oleva, tuntemattoman peripateetikon (”ps.-Aristoteles”) kirjoittama teos ”Melissoksesta, Ksenofaneesta ja Gorgiaasta” (*De Melisso Xenophane Gorgia*, MXG), joka on perinteisesti kuulunut osana Aristoteleen teoksiin. (Mansfeld 1988, 239.)

2.2.2 Cicero ja *De Natura Deorum*

Viimeisellä vuosisadalla ennen ajanlaskumme alkua elänyt valtiomies ja filosofi Marcus Tullius Cicero on merkittävä lähde tämän työn kannalta, sillä hän tulkitsee teoksessaan *Jumalten luonnosta* (*De Natura Deorum,* jatkossa N.D.) varhaisia filosofeja ikään kuin heidän ajatuksensa koskisivat nimenomaan jumalia. Ciceron teoksen keskeinen kysymys on, välittävätkö jumalat meistä, ovatko he luoneet maailman, ottavatko osaa sen hallintaan ja pitävätkö sen liikkeessä. Kysymys siitä, ovatko jumalat olemassa, on Ciceron mukaan jo monien toimesta todistettu ja sen voi jokainen luonnosta havaita. (N.D 1.2; Wynne 2019, 60.) Cicero keskittyy siihen millaisia jumalat ovat. Tarkoitus on käytännöllinen: jos jumalat eivät välitä meistä, heidän palvojansa syyllistyvät taikauskoon (*superstitio*), kuvitelmaan siitä, että voisi toimillaan vaikuttaa jumaliin. Jos jumalten palvoja taas ajattelee, etteivät jumalat välitä meistä, ja silti osallistuu uskonnollisiin toimiin, hän toimii epäkunnioittavasti. (Wynne 2019, 72.) Asiasta olisi siis hyvä päästä sopuun, jotta vääränlainen toiminta vältettäisiin.

Teos on kirjoitettu vuosina 46–44eaa. ja sitä ei ole ilmeisesti julkaistu Ciceron elinaikana. (Auvray-Assays 2021, 123.) Vassallon mukaan (2021, 14) erityisesti Epikuros ja epikurolaiset tulkitsivat varhaisten filosofien käsitelleen nimenomaan jumalia. Ymmärtääkseen epikurolaista kritiikkiä, jonka kautta he käsittelevät varhaisten filosofien käsityksiä on hyvä lyhyesti avata epikurolaisten omaa käsitytystä jumalasta. Ciceron teoksessa Epikurolainen Velleus esittää todisteiksi jumalan olemassaolon puolesta sen, että kaikilla kansoilla on asiasta sama uskomus, joten tämän täytyy olla tosi (N.D 1.44). Tämä tosi uskomus on jonkinlainen esiymmärrys (*prolepsis*), jonka itse luonto on painanut kaikkien ihmisten sieluun (N.D 1.43). Kysymys ei siis ole siitä, onko jumalia olemassa, se on selvää. Kysymys on siitä, millaisia jumalat ovat.

Velleuksen mukaan esiymmärryksen pohjalta tiedämme jumalten olevan ikuisia ja onnellisia sekä kauniita (N.D 1.45). Kaunein muoto on ihmisen muoto, joten jumalilla on ihmisen muoto (N.D 1.47). Jumalilla on oltava myös järki (*ratio*), koska voidakseen olla onnellinen täytyy olla hyveellinen (*virtus*), jota ei voi olla ilman järkeä. Järki taas on vain ihmisen muodolla. Jumalan muoto ei kuitenkaan ole sama, vaan ”sen kaltainen”[18]. (N.D 1.48–9.) Muodon on kuitenkin oltava fyysinen, koska ilman fyysistä muotoa ei voi olla havaintoja, eikä ilman havaintoja voi olla viisautta (N.D

[18] ”Nec tamen ea species corpus est, sed quasi corpus”.

1.33)[19]. Nämä reunaehdot tulee pitää mielessä tarkasteltaessa, miksi Ciceron Velleus hylkää aiempien filosofien käsitykset. Kritiikin perusta on siinä, etteivät varhaisten filosofien käsitykset ole yhteneviä Epikuroksen esittämän kanssa. Epikurolaisten asenne on sama kuin Aristoteleen: muut vain hapuilivat vastauksia jotka Epikuros onnistui löytämään.

Lähteenä Ciceron teokseen tulee suhtautua varauksella. Teoksessa ajatusta kuljetetaan antiikille tyypillisesti puheiden kautta, joissa pyritään vakuuttamaan toiset omien ajatusten paremmuudesta. Varhaisia filosofeja käsittelevä osuus on laitettu epikurolaisia edustavan Velleuksen pitämään puheeseen. Ciceron Velleus esittää varhaisimpia näkemyksiä osoittamaan, kuinka väärässä ne ovat hänen omaan epikurolaisuuteensa verrattuna. Kyseessä on retorinen temppu: kaikki muut ovat väärässä paitsi Epikuros. Cicero itse suhtautui epikurolaisiin kriittisesti ja kenties halusi skeptisenä akateemikkona siirtää pelättyä ateismileimaa epikurolaisille: epikurolaiset eivät kuitenkaan kieltäneet jumalten olemassaoloa, vaan ainoastaan sen, että he välittäisivät ihmisistä. (Wynne 2019, 63.) Tämä veisi pohjan roomalaiselta uskonnolta sekä itseymmärryksellä: roomalaiset itse katsoivat erinomaisuutensa johtuvan siitä, että he osasivat hoitaa suhteensa jumaliin hyvin. (Mustakallio 2018, 15, 112.)

Cicero ei ole täysin johdonmukainen käyttämissään termeissä, vaan varioi tyylillisistä syistä käyttämiensä lähteiden käsitteitä. Toisaalla hän kääntää kreikan *logoksen ratioksi*, toisaalla hän käyttää sanaa *ratio* yhdessä sanan *mens* käännöksenä sanalle *psykhe.* Ylipäänsä Cicero varioi paljon käyttämiään viitatessaan jumalien mentaalisiin aspekteihin. (Thompson 1980, 145–6.)

[19] Toisella vuosisadalla jaa. Elänyt apogoleetta Aristides esitti (13.4) samankaltaista kritiikkiä: ”Jos siis on oikein ihailla jumalaa, joka nähdään mutta joka ei itse näe, kuinka paljon enemmän ihailua ansaitseekaan se, että joku uskoo näkymättömään ja kaiken näkevään luontoon?”.

2.2.3 Aëtius

Aëtiuksen teos on luettelo siitä, mitä aikaisemmat filosofit ovat vastanneet tiettyihin kysymyksiin. Kysymyksiä ovat esimerkiksi ”mitä on luonto?”, ”kuinka maailmankaikkeus on rakentunut?”, ”väreistä”, ”tyhjyydestä” ja tämän työn kannalta tärkein: ”mikä on jumala?” (luku 1.7). Lukujen aluissa on lyhyt esittely aiheesta, jonka jälkeen käydään läpi mitä kukin filosofi on sanonut aiheesta.

Lähteenä Aëtius on ongelmallinen koska ei ole tietoa kuka hän oli. Nimi Aëtius mainitaan ensimmäisen kerran 400-luvulla eläneen piispa Theodoroksen tekstissä.[20] Itse teosta, josta Mansfeld ja Runia (2020) käyttävät nimeä *Placita*,[21] ei ole säilynyt sellaisenaan, vaan tuntemattoman pseudo-Plutarkhoksen teoksen *De placitis philosophorum,* Johannes Stobaioksen (500-luku jaa) sekä edellä mainitun Theodoreen tekstien kautta. Pseudo-Plutarkhos on lainannut Aëtiusta lyhentäen, ja tämä teos on säilynyt vain katkelmallisena kunnes siitä löytyi arabiankielinen editio kokonaisena 1900-luvulla. Uusien tekstilöytöjen ansiosta Aëtius on yksi niistä lähteistä, jotka tunnemme nykyään huomattavasti paremmin verrattuna Herman Dielsin kokoamaan doksografiaan. Tässä työssä tukeudun pääsääntöisesti Mansfeldin ja Rumian (2020) editioon, Laksin ja Mostin rinnalla, koska edellinen on jälkimmäistä tuoreempi ja kattavampi.

Aëtius ja Cicero ovat käyttäneet samoja kreikankielistä lähdettä, josta Herman Diels käytti nimitystä *Vetusta Placita* (vanhemmat näkemykset)[22]. *Vetusta Placita* on ajoitettu viimeiselle vuosisadalle ennen ajanlaskun alkua. (Mansfeld 2020.) Ciceron ja Aëtiuksen jälkivaikutus on erilainen, kreikaksi kirjoittaneet lainasivat Aëtiusta, latinaksi kirjoittaneet taas Ciceroa. (Thompson 1980, 144, 148.)

[20] Keskustelua nimestä esim. Runia 2009.
[21] Keskustelusta nimen suhteen Mansfeld & Runia 1997, 323ff.
[22] Tätä lähdettä on ilmeisesti käyttänyt myös Marcus Terentius Varro, jonka myös Augustinus tunsi ja nimeltä mainitsee (Civ. Dei. 8.2). Varron tekstien fragmentteja on säästynyt runsaasti juuri Augustinuksen lainaamana.

2.2.4 Muut lähteet

Varhaisten filosofien fragmentteja, viittauksia ja tulkintoja löytyy mitä moninaisimmista paikoista. Viittauksia löytyy Hippokrateen teoksiin kuuluvassa *De vetere medicina*ssa ja juutalaisen historioitsijan Nikolaos Damaskolaisen kasveja (*De Plantis*) käsittelevässä teoksessa. Merkittävä lähde on Plutarkhos, jonka teksteissään fragmentteja on paljon, mutta yleensä konteksti ei ole tämän työn kannalta relevantti. Plutarkhos käsitteli itsekin uskonnonfilosofisia kysymyksiä (esim. *De sera numinis vindicta*). Ei-kristityistä maininnan ansaitsee myös lääkäri ja skeptinen filosofi Sekstos Empeirikos.

Alkukirkon kristittyjen teksteissä fragmentteja on säilynyt suuri määrä. Heidän suhtautumisensa varhaisiin filosofeihin vaihtelee: esimerkiksi Athenagoras Ateenalainen ja Augustinus katsovat varhaisten filosofien olleen väärässä, Minucius Felix ja Justinos Marttyyri taas pitävät heidän olleen jumalallisen hengen johdatuksessa tai jonkinlaisia esikristittyjä[23]. Muita mainitsemisen arvoisia kirkkoisiä ovat Hippolytos Roomalainen ja Klemens Aleksandrialainen. Hippolytos on O'Gradyn mukaan (2016, 17) luotettavin Theofrastoksen tekstiä seuranneista doksografeista.

Diogenes Laertioksen teoksessa *Merkittävien filosofien elämät ja opit* löytyy useita suoria lainauksia varhaisten filosofien teksteistä sekä melkoisen määrän hauskoja kaskuja ja kommentteja varhaisten filosofien elämistä.

2.3 Kreikan termien, erityisesti sanan ”jumala” kääntämisestä

Useimmista kreikan teksteistä ja termeistä on olemassa vakiintuneet suomennokset. Jotkin termit, kuten *logos*, aiheuttava ongelmia monimerkityksensä vuoksi. Serafim Seppälän mukaan (2021, 21) antiikissa sanojen merkityskenttä on eri kuin nykysuomessa ja suora kääntäminen yhdellä sanalla on usein vaikeaa. Esimerkiksi sanat *nous* ja *psykhe* eivät ole kaksi täysin erillistä asiaa, vaan ”nimitys joukolle ominaisuuksia ja toimintoja, jotka ovat enemmän tai vähemmän päällekkäisiä” (ibid.). Tässä työssä ei ole tarvetta tarkastella sanojen tarkkaa, tai päinvastoin laajaa ja usein epätarkkaa, merkityskenttää. Käännänkin sanat *nous* ja latinan *ratio* useimmiten vain järjeksi tai mieleksi. Sanasta *psykhe* käytän suomennosta ”sielu”. Seppälän ehdottama (2021, 18) ”elinvoima” olisi aivan yhtä toimiva.

[23] Justinos kirjoittaa (1.apol. 46.3): ”Sanan yhteydessä eläneet ovat olleet kristittyjä, vaikka heitä olisi pidetty ateisteina. Sellaisia ovat kreikkalaisten joukossa Sokrates, Herakleitos ja heidän kaltaisensa”.

Koska tässä työssä puhutaan kuitenkin paljon jumalasta ja uskonnosta, täytyy kiinnittää erityistä huomiota sanan ”jumala” kääntämiseen.

Puhuttaessa jumalasta antiikin kontekstissa on välittömästi ongelmissa. Antiikin ajattelijat eivät erityisesti helpota tässä asiassa yhtään käyttäessään sanaa “jumala” hyvin vapaasti: jumalasta saatettiin käyttää määräistä muotoa yksikössä tai monikossa samassa merkityksessä ja samalla tavalla kuin epämääräistäkin. Lisäksi on vielä sana *daimon*[24], joka viittaa jonkinlaiseen jumalallisiin henkiin mutta saattaa viitata jumaluuteenkin. (Martin 2010, 662; Rangos 2012, 326.) Myöhemmin *daimon* saattoi viitata vain yksilön henkilökohtaiseen onnekkuuteen. (Burnet 1928, 199.)

John Burnetin mukaan (2005, 10) varhaisilla filosofeilla termi ”jumala” viittaa ainoastaan johonkin, joka on ikuinen ja kuolematon. Burnet perustelee tätä sillä (ibid.), että esimerkiksi Hesiodos nimeää useita jumalia, jotka olivat luonnonvoimia tai inhimillisiä tunteita, ja joita ei koskaan uskonnollisessa mielessä palvottu. Tämä käsitys ohjaa Burnetina pitämään varhaisia filosofeja luonnontutkijoina, joille kysymys jumalasta ei ollut keskeinen.

Tarvittaessa, tiukan paikan tullen saatettiin vedota kaikista korkeimpaan, nimettömään ja hieman abstraktiin jumaluuteen. Nykyään jumala liitetään uskontoon, mutta myös termi ”uskonto” on pulmallinen antiikin kontekstissa – uskominen kaupungin jumaliin ei ollut varsinaisesti uskon asia, vaan osa sen sosiokulttuurista säännöstöä. Jumalien olemassaolo oli itsestäänselvyys, epäselvyyttä oli vain siitä, millaisia ne ovat. Muutamia jumalan kokonaan kieltäneitä ateisteja oli jo antiikissa, mutta he näyttävät olevan hyvin poikkeuksellisia. Ylin jumala oli Zeus, mutta tällä ei ollut uskonnon harjoittamisen kannalta merkitystä. (Versnel 2020, 262, 269, 270, 274, 292, 304.) Antiikin uskonnossa ei ollut mitään varsinaista oikeaoppisuutta, joten vaihtelua oli paljon. Zeus oli ylin ja mahtavina jumala, mutta Iliaassa Yöllä on voima pysäyttää Zeus ja Uni saattaa vaivuttaa Zeuksen uneen. (Il.14.248–62.) Aiskhyloksen mukaan Zeuskin on kohtalon armoilla. (Aesch. PB 519.) Toisaalla taas Zeus samaistetaan Kohtaloon, mutta Zeulla ja Kohtalo-Zeulla on kuitenkin nimensä lisäksi hyvin vähän yhteistä. (Hack 1969, 11.) Diethrichin mukaan (1977, 60) Hesiodoksen runoelmassa on kaksi Zeusta: toisaalta Zeus on universuminen ylin jumala ja hallitsija, toinen Zeus liittyy tarinaan myyttisestä vallanvaihdoksesta. Ensimmäinen on ylin ja ikuinen hallitsija, toinen taas syntynyt ja

[24] Varhaiset kristityt pitivät *daimonia* jonkinlaisena paholaisena, ks. Esim. Athenagoras Ateenalainen luku XXIV (Teoksessa Seppälä 2017).

verisissä sodissa paikkansa ottanut Zeus. Nämä ristiriitaisuudet eivät Versnelin mukaan (2020, 434) antiikin ihmisiä häirinneet.

Jumalan tutkiminen filosofiassa olisi helpompaa, jos käsite olisi eroteltu selkeämmin arjen uskonnollisuudesta, kirjallisuudesta ja tarustosta erilliseksi filosofian termiksi. David Bentley Hart on ehdottanut (2013, 30), että tulisi erottaa termit ”*a god*” ja ”*the god*”, joista jälkimmäinen käsittelee filosofista, ylintä jumalaa, Aristoteelista ”ensimmäistä liikuttajaa” ynnä muuta filosofisesti painokasta. Edellinen taas viittaa jumalaan tai jumaliin myyttien ja arjen uskonnon piirissä. Antiikin ajattelijat eivät tällaista erottelua tehneet, joten esimerkiksi Ksenofanes saattaa samassa katkelmassa puhua jumalasta ja jumalalista (D16). Vaikka antiikin ajattelijat eivät tehneet eroa jumalan ja Jumalan välille, antiikissa oli kuitenkin olemassa jo käsitys siitä, että joku jumala on toista jumalaa jumalallisempi. (Versnel 2020, 216.) Ylimmän, jumalallisen jumalan tuli olla kuolemattoman lisäksi myös syntymätön, ja Ksenofanoksen mukaan myös muuttumaton. Tähän palaamme luvussa viisi.

3. Ylimmäinen aine, josta kaikki koostuvat ja sen suhde jumaluuksiin

Antiikissa varhaisiin filosofeihin viitattiin termillä *physikos*, ”luonnontutkija”, koska heidän katsottiin selittävän asioita myyttien sijaan luonnolla itsellään. Ihmismäisten jumalten sijaan toimijoita ovat luonnonvoimat ja -ilmiöt, joille voidaan löytää säännönmukaisuuksia ja lakeja. Varhaisilta filosofeilta säästyneet tekstit ovatkin hyvin vapaita viittauksista myytteihin, vaikka selkeitä poikkeuksiakin on, esimerkiksi Empedokles ja Parmenides. Varhaiset filosofit harvoin viittaavat suoraan jumaliin eivätkä missään suoraan kutsu vallitsevia voimia jumaliksi, mutta myöhemmät tulkitsijat katsovat heidän ajattelunsa koskevan jumalia. Tämä luku eteneekin kahdessa kerroksessa: toisaalta käsittelen sitä, mitä varhaiset filosofit sanoivat omin sanoin säästyneissä katkelmissa. Toinen kerros koskee sitä, mitä heidän on sanottu sanoneen. Pelkästään varhaisilta filosofeilta säästyneiden alkuperäisten katkelmien mukaan heitä voi pitää perustellusti naturalistisina, jotka selittävät asiat vain luonnonilmiöinä ja -lakeina – silloin kun luonnonilmiöitä käsittelevät. Myöhemmät tulkitsijat ovat taas lukeneet heidän ajatustensa koskeneen nimenomaan jumalten olemusta ja luontoa – erityisesti Cicero teoksessaan *Jumalten luonnosta* sekä Aëtius oman teoksensa ensimmäisen kirjan seitsemännessä luvussa. Tutkimuskirjallisuudessa nämä asiat ovat toisinaan menneet sekaisin, ja tulkitsijoiden ajatukset liitetään sellaisenaan varhaisiin filosofeihin.

Mika Kajava kertoo (2009, 192) antiikin sananlaskusta, jonka mukaan mistä tahansa “mistä tahansa pölkystä voi tehdä jumalan”. *Theogoniassa* Hesiodos nimeää jumaliksi muun muassa Vallan ja Voiman (Th. 385), Sateenkaaren (Th.266) ja Aamunkajon (Th. 372). Homeroksen Iliaassa Pelko (*Phobos)* ja Kauhu (*Deimos*) valjastavat sodanjumala Areen hevoset (Il. 15.119)[25], ja Plutarkhoksen myyttisen Theseuksen elämänkerrassa kerrotaan Theseuksen uhranneen Pelolle ennen taistelua Amazoneja vastaan (Plut. Thes. 27). Hesiodoksen nimiin laitetussa runossa *Herakleen kilpi* luetellaan jumaliksi Rynnäkkö ja Pakokauhu (*Proioxis* ja *Palioxis*) sekä muita sotaan liittyviä ilmiöitä, kuten (taistelun)Metakka (*Kudoimos*) ja Verilöyly (*Androktasia*) (Hes. Sh. 145). Luonnonilmiöiden ja voimien jumalallistaminen ei jää vain myyttien ja runojen tasolle, vaan näkyi myös arjen uskonnossa. Persialaisten laivaston tuhonneelle Pohjoistuulelle rakennettiin kiitokseksi temppeli Ateenaan. (Parker 2011, 74.)

[25] Hack (1969, 11) luettelee muita Iliaassa mainittuja jumalia: Enyo, sodan jumalatar, Ate, harhojen ja hölmöilyn jumala, Ossa, huhu, Litais, rukoukset.

Esimerkiksi Thaleen ajatus vedestä jumalallisena ei siis ole mitenkään poikkeuksellinen tai yllättävä. 300-luvulla eläneen näytelmäkirjailija Filemonin fragmenteissa kaikkialla olevaa ilmaa kutsutaan Zeuksi (Dram. T40)[26]. 480 eaa. syntynyt Euripides taas kirjoittaa, että ihmiset kutsuvat maata ympäröivää eetteriä Zeuksi (Dram. T45). Euripidesta hieman nuorempi, Sokrateen aikalainen Aristofanes näytelmässään *Pilvet* laittaa Sokrateen sanomaan: "*Jumalaisina pilviä palvomme / muu kaikk' on puuta ja heinää*" (Aristoph. Cl. 365).[27] Tätä taustaa vasten ei ole yllättävää, että esimerkiksi Simplikioksen mukaan Empedokles kutsui (D58) tulta seppäjumala Hefaistokseksi. Empedokleen tapa kutsua voimia jumaliksi ei ole poikkeuksellista; Iliaassa Zeus on "*jylypilvinen, päällinen ilman*" (Il. 4.412). Metaforisesti Iliasta lukenut runoilija Theognis tulkitsi Iliaan jumalten taistelun (laulut 5–6) olevan allegorinen kuvaus voimien mittelöstä: Apollo, Helios ja Hefaistos symboloivat tulta, Poseidon ja joenjumala Skamandros vettä, Artemis kuuta ja Hera ilmaa. (Janko 2003, 8.)

Kreikkalaisessa maailmassa kaikki ihmiseen vaikuttavat voimat olivat jumalia tai jumalallisia. Jos asia oli ikuinen ja kuolematon, se oli myös jumalainen. (Cherniss 1951, 326.) Voimia saatettiin myös kutsua jumalten nimillä samaisten ne jumaliin. (Parker 2011, 67.) Tämä synnytti suuren joukon jumalia, mikä saattoi aiheuttaa ongelmia. Theofrastos kertookin (Thphr. Char. 16), kuinka liiaksi jumalia pelkäävä joutuu jatkuvasti pystyttämään temppeleitä, pesemään käsiään, kaatamaan öljyä, siivoamaan taloaan tai sylkemään sisään kaula-aukostaan suojatakseen itseään onnettomuuksilta.

Yksi useimpia varhaisia filosofeja askartanut kysymys oli se, mikä on ensimmäinen aine tai voima, mistä kaikki muut tulevat. Myöhemmät antiikin ajattelijat katsoivat nimenomaan voiman tai aineen olevan jumala. Seuraavaksi käsittelen merkittävimpien varhaisten filosofien käsitystä tästä. Samalla tulee avatuksi myös Ciceron ja Aëtiuksen tulkintaa siitä, miten nämä aineet tai voimat voisivat olla jumalia tai jumalallisia.

[26] Laks & Most (2016) ovat sisällyttäneet näytelmäkirjailijoiden viittauksista varhaisiin filosofeihin omaksi kappaleekseen, johon viittaavat lyhenteellä DRAM.
[27] Aristofanes ilmeisesti parodioi tässä Anaksagoraan ajatuksia, jotka hän laittaa Sokrateen suuhun. (Janko 2003, 9.)

3.1 Thales ja vesi

Aristoteleen ansiosta ensimmäisenä filosofina pidetään 600-luvulla eaa. syntynyttä Thalesta. Thales oli jo Aristoteleen aikana hämärä hahmo (Mansfeld 1999, 49.) jolta ei ole säilynyt mitään tekstejä. Syy sille, miksi Aristoteles pitää häntä minkään filosofian aloittajana on epäselvää.[28] (Stokes 1971, 38).

Herotoduksella Thales on hahmo, joka antaa hyviä neuvoja politiikan suhteen (Hdt. 1.170), ennustaa auringon pimennyksen (Hdt. 1.74) ja suunnittelee armeijan vesistönylityksiä (Hdt. 1.75[29]). Diogenes Laertiokselle (Diog. Laert. 1.22) Thales oli yksi seitsemästä viisaasta[30], joka saatettiin näytelmissä (esim. Aristoph. Birds 180) tai vessakirjoituksissa[31] esittää eräänlaisena yleisnerona. Thales oli myös ”hajamielisen professorin” arkkityyppi, joka Platonin mukaan (Theaet. 174a) taivaita tähyillessään putoaa kaivoon. Mansfeldin mukaan (1985, 110) ajatus Thaleesta filosofina esiintyy ensimmäisen kerran Aristoteleella, ja myöhemmät Thaleesta puhuvat näyttävät viittaavaan Aristoteleeseen. Mansfeld jatkaa, että edellinen on kiistatonta, ja jokaisen ”viimeinen johtopäätös onkin sitten oma valinta”.[32]

Barnes (1982, 4) ja O’Grady (2016, 35) ehdottavat Aristoteleen lähteenä olleen Hippias. O’Grady esittää lisäksi (2016, 16), että Platon teoksessa *Lait* käsitellään Thaleelta periytyviä ajatuksia. West taas ehdottaa (1994, 304–5; myös O’Grady 2016, 31) mahdolliseksi lähteeksi Thaleen ajatuksille Anaksimenesta, ja väittää Thaleen ajatusten vaikuttaneen vahvasti myös Anaksimandroksen ajatteluun. Anaksimandroksen ja Anaksimeneen ajatukset olisivat Westin mukaan siis ikkuna myös Thaleen ajatteluun. Barnesin (1982, 4) pitää todennäköisenä, että Aristoteles tai Hippias eivät sepittäneet Thaleen sanomisiksi sanottuja asioita, vaan esittää että Thales todella olisi hänen

[28] Aristoteles ei ollut ainoa, joka piti Thalesta jonkin perinteen isänä. Eudemos Rhodoslainen katsoi Thaleen olevan ensimmäinen astronomi ja laittoi tämän olleen myös monien matemaattisten pulmien ratkaisia. (Barnes 1982, 9.)

[29] Viimeistä tarinaa Herodotos epäilee koska hänen mukaansa sen joen, jonka ylityksessä Thales auttoi, yli oli jo Thaleen aikana rakennettu siltoja.

[30] Viisaiden lukumäärästäkään ei ollut yksimielisyyttä, esimerkiksi Plutarkhos mainitsee viisaita olleen viisi (SOPH R2).

[31] ”*Durum cacates monuit ut nitant Thales*” kerrotaan erään Ostialaisen vessan seinällä

[32] ”One’s final conclusion is very much a matter of choice.” Barnesia (1982, 11) tämä ei hätkäytä, vaan hän kommentoi tavalla, joka ansaitsee suoran lainauksen: “We know remarkably little about the Presocratics. Their texts are frequently obscure in content; and they are usually pigmy in extent. A historian of philosophy who has studied the seventeenth century has difficulties enough; but he possesses a vast mass of moderately intelligible material, and we need not despair of constructing a detailed and well-rounded account of the thought of that period. With the Presocratics nothing like that is true. There are bright patches of detail, and a few dim suggestions of a more general pattern of development; more than that we can never expect. And I cannot refrain from adding the essentially frivolous comment that such a state of affairs is not wholly depressing: in a sea of ignorance the pursuit of truth is more exacting; and darkness adds excitement to the chase.”

nimiinsä laitettujen väitteiden lähde. Oma kantani tähän tulee David Runialta (2009, 465): nimi on pelkkä nimi, ja on mielestäni yhdentekevää, ovatko Thaleen nimiin laitetut ajatukset todella Thaleen sanomia. Selvää on, että Aristoteles piti niitä vanhoina, ja Thalesta niiden alulle saattajana. Selvää myös on se, että Thaleen ajatukset olivat Aristotelesta vanhempaa perua. West esittää (1994, 305ff.) että Thaleen nimiin laitetut ajatukset pohjautuisivat foinikialaisiin ja orfilaisiin luomismyytteihin.

Aristoteleen mukaan Thales oli ensimmäinen, joka asetti yhden aineen pysyväksi alkuaineeksi (*arkhe*). Aristoteleen mukaan Thaleelle tämä perustavin aine olisi ollut vesi. Cherniss epäilee (1951, 321) Aristoteleen liittäneen Thaleeseen myöhemmän Hippon ajatuksen vedestä perustavana aineena, joskin O'Gradyn mukaan (2016, 38) Aristoteles selkeästi erottaa Hippon ajatukset Thaleen ajatuksista. Chernissin kritiikki ei kuitenkaan ole täysin vailla pohjaa: antiikissa oli tyypillistä liittää ajatukset vanhempiin auktoreihin antamaan niille enemmän painoarvoa. (Stokes 1971, 51). Ajatus siitä, että vesi olisi Thaleelle perustava aine kyseenalaistettiin jo antiikissa: toisella vuosisadalla jaa. elänyt lääkäri Galenos kommentoi, ettei löydä mitään lähdettä, mikä vahvistaisi tämän (Thal. D2). Ajatus oli kuitenkin jo hyvin vakiintunut, ja kirkkoisä Hippolytos Roomalainen kertoo Thaleen pitäneen vettä ei vain alkuna, vaan väitti hänen väittäneen kaiken olevan vettä ja kaiken palaavan vedeksi (Thal. D4). Aristoteles itse oli paljon varovaisempi, ja pohtii Thaleen valinnan takana olleen joko aikansa ymmärrys lääketieteestä (kaikki elollinen ja ruoka on kosteaa) tai yhteys aiempiin runoilijoihin, jotka pitivät myyttistä, maailmaa ympäröivää jokea, Okeanusta[33], kaiken synnyttäjänä. (Metaph. 983B18ff.) Teoksessaan *Taivaasta* (cael. 294b 29–31) Aristoteles taas esittää Thaleen esittäneen "maan sijaitsevan veden pinnalla" kelluen kuin "kuin puu tai jokin muu sellainen, joka luonnostaan pysyy veden pinnalla, vaikka ei pysyisi ilmassa." Aristoteles kommentoi tätä sanoen, ettei vesikään pysy itsestään ilmassa, vaan se lepää jonkin päällä. Tämä sopii hyvin ajatukseen Okeanoksesta: myös vedessä kelluva maa on veden ympäröimä.

Thales edustaa Aristoteleen mukaan (Arist. Metaph. 983b30) uutta ajattelua[34]. Siinä missä aiemmat ajattelijat vetosivat Okeanokseen tai muihin myyttisiin jokiin[35], Thales pitää alkumateriana materiaalista vettä. (Mansfeld 1985, 117, 122.) Thalesta sopii verrata hänen aikalaiseensa

[33] Iliaassa Okeanus on "*jumalten synnyttäjä*" (Il. XIV 201).

[34] Vanhaa ajattelua edustanevat Aristoteleelle "[Hesiodoksen koulukunta ja kaikki teologit jotka] katsovat kaikkien prinsiippien olevan jumalia ja syntyneet toisista jumalista ja sanovat niiden, jotka eivät ole maistaneet nektaria ja ambrosiaa, muuttuneen kuolevaisiksi". "Mytologien sofistiikkaan" ei kannata Aristoteleen mukaan paneutua liian vakavasti, ja hän pohtii, kuinka jumalat voisivat olla riippuvaisia nektarista ja ambrosiasta ollakseen olemassa. (Arist. Metaph. 1000a8ff.)

[35] Aristoteles mainitsee vaihtoehdoiksi Tethysin ja Styxin.

Ferekydeseen, jonka kerrotaan tarkoittaneen vettä käyttäessään sanaa *Chtonie* (kaaos), koska se sanana muistuttaa sanaa "virtaus" (*kheisthai*) (Pher. R22). Siinä missä Thaleen vesi on vain vettä, Ferekydeellä asiat alkuun saattaa kolme luojajumalaa. Mansfeldin mukaan se (1999, 47), ettei asioiden syitä enää etsitä ihmismäisistä jumalista vaan niistä puhutaan luonnon itsensä ilmiöinä, on erottava tekijä, mikä tekee tutkimuksesta luonnontutkimusta.[36]

Aristoteleen mukaan Thales on materiaalinen monisti, mutta tälle ei ole mitään tukea. Grahamin mukaan (2003, 14) on epätodennäköistä, että kukaan varhainen filosofi piti vain yhtä ainetta perustavana. Platonin mukaan varhaiset filosofit olivat pluralisteja ja ”puhuivat meille melko huolimattomasti” siitä ”kuinka monta olevaista on ja millaisia ne ovat” (Plat. Soph. 242 c-e). Ajatuksella siitä että asiat muodostuvat joistakin perustavista aineista on pitkät perinteet. Homeroksen Iliaassa Menelaos ärähtää (Il. 7.99): ”*Vierkää veeksi ja maaksi te kaikki jo, sankarit moiset, kunnoton, kunniaton, joka ainoa, istujat siinä!*”. Menelaos siis toivottaa kuulijoilleen hajoamista, kuolemaa, palaamista siihen mistä ovat tulleet: vedeksi ja maaksi. Myös Ksenofanes hyväksyi Homeerisen ajatuksen siitä, että kaikki tulevat maasta ja vedestä (D25, D26, D27) – mutta kukaan ei ajattele, että nämä olisivat Ksenofaneelle mitään muuta kuin vettä ja maata[37]. Ksenofaneelle ja vanhemmille runoilijoille ajatus vedestä ja maasta näyttää koskevan vain ihmisiä[38] ja eläimiä.

Cicerolla Aristoteleen ajatus Thaleesta ensimmäisenä perusainetta etsineenä filosofina on muuttunut koskemaan jumalia. Ciceron mukaan (Cic. N.D 1.25) vesi ei Thaleelle ollut jumala, vaan aine, josta jumalan mieli (*ratio*) on muovannut kaiken. Aëtius raportoi (1.7.2) Thaleen jumalan saattaneen perimmäisen kosteuden vain liikkeelle. Aëtiusta lainaava Stobaios puhuu Thaleen kohdalla maailman järjestä (*nous*), joka on elävä ja täynnä jumaluuksia[39] ja jonka jumalallinen voima läpäisee kosteuden ja liikuttaa sitä (Thal. R35). Cicero pohtii miten jumala voisi ruumiittomana mitään aistia, ja pohtii miksi jumalan mieli olisi vettä, jos se voi olla ilmankin. Jos jumalan mieli

[36] Aristoteles pitää (Metaph. 1091b4-10) Ferekydeen ajattelua jonkinlaisena välimallina, jossa sekoitetaan myyttejä ja luonnontutkimusta.

[37] 400-luvulla eaa. Elänyt uusplatonikko Macrobius päätteli ilmeisesti näistä kohdista Ksenofaneen ajatelleen sielun koostuvan maasta ja vedestä. (Xen. D47). Ps.-Olympiodoros (Xen. R25b) ja Galenos (Xen. R26) kirjoittavat ettei kukaan, edes Ksenofanes itse, pidä maata prinsiippinä.

[38] Ihmisiin liitetty epiteetti runoudessa onkin ”maasyntyinen”. esim. *Homeerinen hymni Demeterille*, HH2 350.

[39] Aristoteles esittää Thaleen sanomaksi, että ”kaikki on täynnä jumalia” (An. 15. 411a7-9). O'Gradyn mukaan (2016, 21) Aristoteles lainaa tässä Platonia (Laws 899c), joka esittää saman ajatuksen nimettömän ateenalaisen suulla. Laks & Most (2016) sijoittavatkin edellä mainitun Platon katkelman Thalesta käsittelevään kappaleeseen.

muovaa kaiken vedestä, niin mistä se mieli on sitten muovattu?[40] Jos se on materiaaliton, se ei voi mitään aistia. Jos se itse taas on vettä, niin muovaako se kaiken itsestään? Thaleen jumala ja vesi näyttävät Ciceron ja Aëtiuksen Thales tulkinnoissa olevan kaksi eri asiaa. Thales on Ciceron ja Aëtiuksen tulkinnoissa hyvin poikkeuksellinen, kenenkään muun kohdalla ei tätä eroa tehdä. Thales näyttääkin käsittelevän vain jumalan toimintaa olemuksen sijaan.

Minucius Felix, joka muuten seuraa Ciceroa tarkasti, kertoo, että Thaleen ajatus vedestä ja hengestä ”on liian korkea ja ylevä ihmisen itse löydettäväksi: sen on Jumala ilmoittanut hänelle”. (Minuc. Oct. 19.4). Augustinus taas katsoo ettei Thaleen ”jumalan sielu” mitenkään johtanut sitä työtä, minkä vesi teki maailman synnyksi (Civ. Dei. 8.2). Augustinus katsoo, Ciceron tapaan, veden ja jumalan olevan Thaleella erillisiä asioita. Toisella vuosisadalla elänyt apologeetta Aristides Ateenalainen mainitsee (5.1[41]) ajatuksen vedestä jumalana, mutta hylkää tämän, kuten myös muut ajatukset elementeistä jumaluuksina. Aristides ihmettelee miten vesi voisi olla jumala kun se ”on ammattilaisten pakotettavissa” kanaviksi ja viemään pois ihmisten jätteet.[42]

Ciceron, Aëtiuksen ja myöhempien kommentit näyttävät siltä, Thaleeseen on sekoittunut muiden ajatuksia. Burnetin mukaan (2005, 37) tämän taustalla on Aristoteleen varovaisten arvailuiden muuttuminen varmaksi tiedoksi. Ajatus jumalasta, joka muovaa kaiken vedestä, muistuttaa ajatusta Platonin Timaios-dialogissa esiintyvästä luojajumalasta. (Ibid.) Platonia ennen tämän ajatuksen luojajumalasta esitti ilmeisesti ensimmäistä kertaa Ferekydes. (Granger 2007a, 152.) Ferekydeeltä on myös säästynyt omaa tekstiä, toisin kuin Thaleella. Ferekydeen kerrotaan ajatelleen kaiken tulevan vedestä (Pher. D7) ja hänen kuvauksessaan maailman synnystä jumala muovaa kaiken käsityöläisen tavoin. Ferekydes kertoo lisäksi kuinka Khronos, yksi kolmesta ”luojajumalasta”, teki tulen, ilman ja veden omasta siemenestään (D6). Cicero tunsi Ferekydeen ainakin nimeltä (Tusc. 1.38) mutta ilmeisesti ei tuntenut hänen ajatuksistaan muuta kuin sen, että Ferekydes piti ihmisten sielua kuolemattomana. Burnetin mukaan (2005, 37) Aëtius taas on sekoittanut Thales-tulkintaansa stoalaisia ajatuksia, jotka ovat kenties peräisin hänen käyttämästään stoalaisesta lähteestä.

[40] Drozdek, joka tekstissään viittaa myös Ciceroon, ei näytä huomioivan Ciceron kritiikkiä, vaan kirjoittaa kuinka ”Thaleen vesi ei ole vain jumalallinen, vaan jumala” (2007, 7). Drozdekin tulkinta on hämmentävä, eritoten kun kukaan antiikin kommentaattori ei näytä pitävän Thaleen vettä jumalana, vaan aineena josta jumala on luonut kaiken muun.
[41] Teoksessa Seppälä 2017.
[42] Aristideen ajattelu on mielenkiintoisesti suhteessa aikaisempiin ajatuksiin, jossa jumala nimenomaan esitetään ammattimaisena käsityöläisenä ”pakottamassa” alkumateriaa muotoonsa. Tämä näkyy hyvin Platonilla ja erityisesti Ferekydeellä, josta jäljempänä.

Thales on hahmona hyvin hämärä ja myyttinen, ja voi olla, että Aristoteles ja muut ovat asettaneet häneen myöhempien ajattelijoiden ajatuksia. Aristoteleen vaikutuksesta kertoo se, että myöhemmät kirjoittajat näyttävät seuraavan Aristoteleen tekstiä Thaleen kohdalla. Meidän ei kuitenkaan tarvitse mennä niin pitkälle kuin Cherniss, joka ehdottaa (1935, 375) että filosofian historia olisi rehellisempää aloittaa vasta Anaksimandroksesta. Vaikka tietomme Thaleesta ovatkin vaatimattomia, O'Gradyn mukaan (2016) sitä on kuitenkin tarpeeksi. Tärkeintä on se, että antiikissa Thalesta pidettiin filosofian aloittaneena hahmona, joten häntä ei sovi ohittaa. Tutkimuskysymyksemme kannalta on tärkeä huomata, että Cicero, Aëtius, Minucius Felix sekä Augustinus kaikki puhuvat Thaleen kohdalla vedestä ja jumalasta erikseen, näitä ei samaisteta – toisin on myöhempien filosofien kohdalla, joilta on säästynyt meille asti alkuperäistä tekstiä. Thales ei siis auta, jos haluaa selvittää jumalan ominaisuuksia, mutta hänen (tai hänen nimiinsä) laitetut ajatukset olivat kuitenkin pohjana häntä seuranneille filosofeille.

3.2 Anaksimandros ja Rajaton sekä Ferekydes

Käsittelen Anaksimandrosta ja Ferekydestä tässä rinnakkain, koska he elivät samaan aikaan ja heidän ajattelustaan voi löytää samankaltaisuutta. Anaksimandroksen vertaaminen Ferekydeeseen myös korostaa, millä tavalla Anaksimandros oli luomassa uutta ajattelua. Molempia pidetään ensimmäisinä, jotka ilmaisivat ajatuksensa proosamuodossa, joskin siitä on epäselvyyttä, kumpi oli todella ensimmäinen. (Thesleff & Sihvola 1994, 35.) Schibli mukaan (1990, 4) ensimmäisyys kuuluisi Ferekydeelle, koska antiikin tekstit kuten Suda (R5), Plinius vanhempi (R4) ja Strabo (R6) mainitsevat hänen olleen ensimmäinen proosakirjailija. Fränkelin mukaan (1973, 245) Ferekydeen proosatyyliä ei tule pitää poikkeuksellisena ajalleen. Fränkelin mukaan (ibid.) Ferekydeen tyyli oli samanlaista verrattuna samalta ajalta säilyneisiin muihin teksteihin, kuten piirtokirjoituksiin.

Anaksimandros oli Ferekydeen kanssa ensimmäisiä filosofeja, joilta on säilynyt muutakin kuin kaskuja ja legendoja. Anaksimandrokselta omaa tekstiä on säästynyt yksi virke Simplikioksen lainaamassa Theofrastuksen tekstissä. Säilyneen fragmentin perusteella Anaksimandroksen maailmanselitystä voidaan pitää luonnollisena, jossa etsitään yksinkertaisia säännönmukaisuuksia ilman erillistä "teologisten selitysten" luokkaa. (Thesleff & Sihvola 1994, 30, 70.) Mansfeld (1999, 47–8, 57) on koonnut Anaksimandroksen fragmentista seuraavanlaisen tiivistyksen Anaksimandoksen maailmansynnystä:

Ikuinen, jatkuvassa liikkeessä olevasta alkumateriaalista, Rajattomasta (*apeiron*) eroaa rajallinen alkio (*gonimon*), josta erottautuvat kuuma ja kylmä tuleksi ja usvaksi. Tuli muodostui kostean keskustan ympärille kehäksi, kuivui ja muuttui maaksi. Vastakkaisten elementtien välille syntynyt jännite räjäytti maan ja heitti kappaleet kehiksi keskuksen ympärille. Tuliset maankappaleet muodostivat kehän ja pilkottivat usvan välistä tähtinä. Maa, vesi ja ilma, kylmän eri muodot, jäivät näiden tulisten kehien keskelle. Syntyminen, oleminen ja kuoleminen on syklistä, jossain vaiheessa tuli pääsee voitolle ja kuivattaa kaiken sammuttaen samalla itsensä.

Aristoteles kommentoi (phys. 203b10ff.) kuinka ”ei ole olemassa äärettömän prinsiippiä, vaan sitä pidetään muiden asioiden prinsiippinä ja sen sanotaan sisältävän itseensä kaiken ja ohjaavan kaikkea.” Aristoteles jatkaa myöhemmin (phys. 187a21), että Anaksimandroksen *apeiron* sisältää vastakohdat ykseydessä, ja tuleminen on eriytymistä tästä ykseydestä. Nämä vastakohtaiset voimat ovat kuuma ja kylmä. (Fränkel 1973, 262; Kahn 1964, 199.) Simplikios raportoi (D16), että Anaksimandros piti liikettä ikuisena, sillä ilman liikettä ei voi olla syntymistä eikä tuhoutumista.

Varsinaista omaa tekstiä Anaksimandrokselta on käsitteen *apeiron* lisäksi seuraava virke Simplikioksen tekstissä (Anaksimandroksen omat sanat kursiivilla): ”hän opetti myös että oliot häviävät siihen, mistä ovat lähtöisin *sillä niiden täytyy välttämättä kärsiä rangaistus ja korvata toisilleen vääryytensä ajan järjestyksen mukaisesti*.[43] (D6) Virkkeessä näkyvää ajatusta rangaistuksesta ja sen korvaamisesta käsittelen tarkemmin seuraavassa luvussa. Gersonin mukaan (1990, 15) Anaksimandros oli ensimmäinen, joka oivalsi että vastakohtaisista voimista koostuneen, järjestyneen maailman (*kosmos*[44]) täytyy tulla jostakin, joka itse ei ole nämä vastakohtaiset voimat.

Esityksen naturalistisuus tulee ilmi vertaamalla sitä Ferekydeeseen. Ferekydeen oma kuvaus maailman synnystä on metaforinen esitys siitä, kuinka Zas (Zeus) menee naimisiin *Khthonien* kanssa ja antoi tälle maan[45] lahjaksi (Diog. Laert. 1.119), jonka jälkeen Zeus muutti itsensä Rakkaudeksi (*Eros*) laittaakseen kaiken kokoon vastakohtaisista voimista (Ferek. R24).[46] Ferekydes käytti hieman erilaisia nimiä omista jumalistaan tehdäkseen eroa Hesiodokseen ja muihin. (Granger 2007a, 137.) Nimien lisäksi eroa korostettiin esittämällä jumalat ikuisina, siis syntymättöminä (Diog. Laert. 1.119),

[43] Suomennos J. A. Hollo teoksessa Aspelin 1958, 29.
[44] Sana *kosmos* on alun perin viitannut armeijan ja sittemmin yhteiskunnan (kreikan kontekstissa tietysti kaupunkivaltion) järjestykseen. (Burnet 2005, 6). Kosmos siis tarkoittaa järjestystä.
[45] Siis maapallon, ei maata elementtinä.
[46] Kolmas näistä luojajumalista on Khronos, eli Aika.

toisin kuin Hesiodoksella, jolle ensimmäisenä tuleva Kaaos ei ole ikuinen[47] vaan syntyvä (Th. 115). Maailman luominen esitetään hyvin konkreettisena toimena, jossa Zas kutoo viitan puolisolleen ja kietoo maan siihen. (D9, Granger 2007a, 152.) Ferekydeen ajattelu on omaperäistä, Homeros tai Hesiodos eivät ajatelleet maailman syntyneen jumalten aktiivisesta toiminnasta. (Schibli 1990, 34.) Kyseessä ei myöskään ole juutalaisten, sanansa voimalla maailman luonut jumala, vaan kirjaimellisesti käsillään työskentelevä jumaluus. (Granger 2007a, 152; Schibli 1990, 51.) Schibli näkee (1990, 33) kuvauksessa myös aikansa lääketieteen vaikutusta: Kolmas luojajumala Khronos synnyttää tulen, ilman ja veden omasta siemenestään. Siemennesteen ajateltiin olevan ominaisuuksiltaan lämmintä, ilmavaa ja kosteaa. (Ibid.)

Anaksimandros taas selittää muutoksen vetoamatta metaforiin tai jumaliin ylipäänsä, ainakin säästyneen fragmentin perusteella. Ciceron mukaan Anaksimandroksella (N.D 1.25) jumalat syntyvät Rajattomasta, joka Hippolytoksen raportin mukaan (D7) ympäröi kaikkeutta. Aëtius ymmärtää asian eri tavalla kuin Cicero, ja kertoo (1.7.3) Anaksimandroksen puhuvan rajattomista taivaista[48] ja kertoo Anaksimandroksen julistaneen näiden taivaiden olevan jumalia. Ilmeisesti Aëtius ymmärtää *apeironin* taivaiksi. Tämä on ymmärrettävää, jos Hippolytoksen raportti *apeironista* kaikkeutta ympäröivänä asiana pitää paikkaansa. Jos maa on keskellä, silloin *apeiron* on taivaassa. Theofrastos viittaa Anaksimandroksen taivaisiin monikossa, (Mansfeld 2002, 34), ja Aëtius ilmeisesti lainaa Theofrastosta tässä. Aëtiuksen ajatus ei ole aivan outo, sillä jo Aristoteles piti *apeironia* jumalallisena, koska se oli kuolematon ja häviämätön (Arist. Phys. 203b7-15), mutta mitään järjellistä puolta siinä ei Aristoteleen mukaan ole. (Gregory 2016, 46.) Jumaluutena *apeiron* vaikuttaa hyvin deistiseltä: se kyllä saattaa laittaa kaiken liikkeelle omalla ikuisella liikkeellään (D7), mutta Grangerin mukaan (2007a, 159) ei näytä osallistuvan maailman toimintaan. Muuten Anaksimandroksen ajatus sopii siltä osin myös Ferekydeen ajatteluun, koska myös Ferekydeellä ”ensimmäisen sukupolven jumalat” syntyvät luojajumalan muovatessa maailmaa alkuaineista. (Schibli 1990, 22.) Ferekydeen ja Anaksimandroksen järjestelmiä yhdistää myös se, että molemmissa määräävä voima on aika[49] (ibid. 30), joskin Ferekydes esittää ajan persoonallisena hahmona.

[47] Hesiodos kuitenkin kutsuu toisinaan jumalia ikuisiksi. Esimerkiksi Th. 32–33: ”*He [*muusat*] kehottivat minua laulamaan autuaiden jumalten suvusta, / joka on ikuisesti olemassa”*.
[48] Cicero vain tokaisee Anaksimandroksen mukaan olevan ”lukemattomia maailmoja” (*innumerabilis esse mundos*).
[49] Westin mukaan (1994, 306) Anaksimandros olisi perinyt ajatuksen Ajasta merkittävänä jumaluutena Thaleelta, joka olisi ottanut sen orfilaisista ja foinikialaisista myyteistä.

Apeironin muodosta on tutkimuskirjallisuudessa erimielisyyttä. Cornfordin (1952, 160) mukaan Aristoteles piti sitä materiaalisena, mutta Cornford (ibid. 171) toteaa ettei varmuutta *apeironin* materiaalisuudesta Anaksimandrokselle voida saavuttaa. Vorländerin mukaan (1911, 23) *apeiron* olisi "määräämätöntä, ajateltua ainetta". Vorländer tarkoittanee "ajatellulla aineella" sitä, että *apeironia* ei suoraan havaita, vaan sen olemassaolo päätellään muista olemassa olevista aineista.[50] Vorländerin näyttää tulkitsevan Anaksimandroksen ajattelua Platonin kautta. Platon kirjoittaa teoksessaan Timaios (51a): "Älkäämme siis nimittäkö tätä näkyväisen ja kaikkialla aisteilla havaittavan luodun maailman äitiä ja vastaanottavaa säiliötä maaksi tai ilmaksi tai tuleksi tai vedeksi, ei liioin niiden koostumiseksi tai rakenneosiksi, vaan sanokaamme sitä näkymättömäksi ja muotoa vailla olevaksi kaiken säilyttäjäksi, joka jollain hämmästyttävällä ja vaikeasti käsitettävällä tavalla on osallinen yksinomaan järjellä käsitettävästä."

Finkelbergin mukaan (1993, 253) *apeiron* ei ole mikään materiaalinen aine, vaan jotain materiaalista ainetta ylempänä. Myös Finkelbergin tulkinta voi olla Platonista vaikuttunutta tai kenties Aristoteleen, jonka *hyle* on aine "joka ei samaistu mihinkään havaittavaan aineeseen vaan on itse vailla ominaisuuksia" (Thesleff & Sihvola 1994, 36). Classen taas esittää (1977, 98) ettei Anaksimandroksella ollut selitystä muutokselle, ainoastaan naiivi ajatus siitä, mistä asiat tulevat. Classenin mukaan myöhemmät ajattelijat eivät ymmärtäneet Anaksimandrosta vaan selittivät hänen ajatteluaan huomattavasti kehittyneemmällä käsitteistöllä kuin mitä Anaksimandros itse olisi voinut käyttää. Myös Gerson varoittaa (1990, 16), että Aristoteleen ja peripateetikkojen tulkinnat vääristävät käsitystämme Anaksimandroksen ajattelusta. Toisaalta Barnes huomauttaa (1982, 11), etteivät peripateetikot välttämättä tee muuta kuin selitä Thaleen ajatuksia oman aikansa kielellä ja käsitteistöllä.

Diogenes Laertioksen mukaan (1.116) Ferekydes "kirjoitti ensimmäisenä kreikkalaisille luonnosta ja jumalista". Ferekydes ei kuitenkaan kerro, millaisia jumalat olivat. Thaleen tavoin kerronta keskittyy tekoihin, ei olemukseen. Cicerolle Anaksimandroksen jumalia ovat perinteiset jumalat, jotka syntyvät Rajattomasta, Aëtius taas katsoo Rajattoman olevan jumala. Ferekydeen ensimmäiset jumalat ovat syntymättömiä, mutta myös muuttuvia. Zas ottaa maailmaa rakentaessaan erilaisia rooleja, ja syntymätön *Khthonie* muuttuu maaksi. Muut jumalat taas ovat syntyneitä. Hesiodoksella kaikki tulevat Kaaoksesta, Anaksimandroksella Rajattomasta. Ferekydeen kuvausta synnystä voi

pitää vain vanhan uutena muotoiluna.[51] West esittää (1994, 306), ettei Anaksimandroksen ajattelu eroa niin Ferekydeen ajattelusta, vaan Anaksimandros on samalla tavoin ottanut vahvasti vaikutteita samoista lähteistä kuin Thales: orfilaisuudesta sekä foinikialaisten luomismyyteistä. Anaksimandros esittää maailman synnyn ilman taustalla olevia myyttejä, ja Theofrastos vei Westin mukaan (ibid.) tämän demytologisoinnin loppuun. Anaksimandroksen maailmassa asioista ei ole viime kädessä vastuussa jumalat, vaan varsin persoonaton materia ilman ominaisuuksia.

3.3 Anaksimenes ja ilma

Kolmas miletoslainen oli Anaksimenes, jonka voi katsoa yhdistäneen edeltäjiensä näkemykset. Tästä on tosin mahdotonta saada mitään varmuutta, sillä Anaksimeneelta ei oli säästynyt mitään tekstiä. Ylipääntään Aristoteles on ensimmäinen, joka mainitsee hänet nimeltä. (Graham 2003, 12.)[52] Anaksimenes otti Thaleen ajatuksen yhdestä alkumateriasta ja yhdisti sen Anaksimandroksen Rajattomaan. Anaksimeneen mukaan Rajaton olisi ilmaa. (Thesleff & Sihvola 1994, 37.) Finkelbergin mukaan on mahdotonta, että Anaksimenes olisi pitänyt ilmaa primaarisena ja jumalallisena, koska ilmaan liittyvät ominaisuudet, kylmyys ja pimeys, ovat negatiivisia ja kuolemaan liittyviä (1993, 237). Finkelberg esittää, Aristoteleeseen vedoten, että Anaksimeneen ilma on ainetta ilman ja tulen välissä, samaan tapaan kuin Anaksimandroksen *apeiron* on aine, joka on muiden aineiden välissä. Kahn tulkitseekin (2001, 19) Anaksimeneen ilman olevan enemmän ”näkyvää ilmaa”, siis usvaa tai höyryä. Simplikioksen mukaan (D1) Anaksimeneen ilma on kaiken taustalla muuttuneena eri olomuotoihin tiivistymällä ja harvenemalla.

Siinä missä Thaleen ja Anaksimandroksen ensimmäinen aine oli se, mistä muut ovat saaneen alkunsa, Anaksimeneelle kaikki olivat yhä ilmaa eri muodoissa. (Mansfeld 1999, 58.) Poikkeuksellista edeltäjiinsä Anaksimeneella on myös se, että hänellä on selitys muutokselle (Graham 2003, 1): muutos selittyy ilman tihentymisellä ja harvenemisella. Ohenemisen kautta syntyy tuli, tihentymällä ensin pilvet edelleen tihentymällä vesi ja maa. (Vorländer 1911, 25.) Koska lämpeneminen on laajentumista ja kylmeneminen tiivistymistä, Kahnin mukaan (1964, 205) Anaksimeneen ajatus on yhteensopiva Anaksimandroksen ajattelun kanssa, jossa vastakohtaiset kaiken takana olevat voimat ovat kylmä ja kuuma. Graham tosin esittää (2003, 1), että ajatus tihentymisestä ja harvenemisesta olisi Theofrastuksen pyrkimys ymmärtää Anaksimeneen kosmogoniaa, eikä Anaksimeneen omaa

[51] Fränkel pitää (1973, 244, 245) Ferekydeen ajattelua jopa askeleena taaksepäin ja primitiivisempänä kuin Hesiodoksen runoutta, kenties tyylillisistä syistä.
[52] Joskin Graham (2003, 5) esittää, että Platonin Timaioksessa puhutaan (49b7) Anaksimeneen ajatuksista.

ajattelua. Anaksimeneen kanssa Aristoteles mainitseekin rinnakkain Diogenes Apollonialaisen, jonka Aristoteles kertoo (An. 405a25) pitäneen sielua ilmana, koska ”se on kaikista asioista hienojakoisinta ja ensimmäinen prinsiippi”. Kahnin mukaan (2001, 19, myös Graham 2003, 2) Anaksimenes oli se, jonka ajattelu olisi saanut Aristoteleen esittämään ajatusta monismista, jonka mukaan kaikki asiat pohjimmiltaan tulevat yhdestä asiasta. Aristoteles (GC 332c4ff.) ei hyväksy Anaksimeneen ajatusta, vaan pohtii kuinka kuumasta tulesta voisi tulla kylmää ilmaa, ja esittää, että täytyisi olla jotakin kuumalle tulelle ja kylmälle ilmalle yhteistä ainetta.

Ciceron kritiikki Anaksimenesta ja Diogenesta kohtaan on samanlainen: Anaksimeneen kohdalla hän ihmettelee, miten ilma ”ilman mitään muotoa voisi olla jumala”[53] (1.26) ja Diogeneen kohdalla pohtii, miten ilman muodossa olevalla jumalalla voisi olla mitään voimaa (1.29)? Ciceron kritiikin syynä on jälleen epikurolainen vaatimus siitä, että jumalalla on oltava jokin fyysinen muoto, mitä ilmalla ei voi olla. Hippolytoksen mukaan (D3) myös jumalat tulevat Anaksimeneen mukaan ilmasta. Ciceron taas esittää (N.D 1.26), että Anaksimeneen ilma on jumala, joka on syntynyt, ja se on mittaamaton ja ääretön ja aina liikkeessä – molemmat asioita mitkä eivät voi Ciceron mukaan olla jumalan ominaisuuksia. Ciceron esityksessä Anaksimeneen ajattelu on hyvin lähellä aiemman Anaksimandroksen kanssa. Myös Augustinus (Civ. Dei. 8.2) toistaa saman ajatuksen, että jumalat eivät luoneet ilmaa, vaan he tulivat, siis syntyivät, ilmasta. Aëtius poikkeaa tästä, ja esittää että (1.7.4) Anaksimeneen ajatus ilmasta jumalana tulisi tulkita sen tarkoittavan niitä voimia, jotka ohjaavat kaikkea. Minucius Felix (Minuc. Oct. 19.5) on tässä eri mieltä yleensä hyvin seuraamansa Ciceron kanssa, ja pitää ilmaa jumalana ilman että näkisi tässä mitään ongelmaa. Minucius jatkaa, että Anaksimeneen ja Diogeneen ”käsitys jumaluudesta on samanlainen meidän [kristittyjen]”. Diogeneen Aëtius taas liittää yhteen (1.7.8) stoalaisen Kleantheen ja tähtitieteilijä Oenopideen kanssa, ja kertoo heidän pitäneen jumalana kosmoksen sielua. Tässä kenties ajatellaan sielun olevan ilmaa, ja maailmalla olevan sielu siinä missä ihmiselläkin.

Aëtius kertoo (1.3.3) Anaksimeneen pitäneen ilmaa ja sielua samoina, koska Anaksimenes käyttää sanaa *pneuma* molemmista. Siinä missä sielu (*pneuma*) ohjaa ihmistä, myös ilma (*pneuma*) ohjaa koko kaikkeutta. Aëtius kritisoi Anaksimenesta siitä, että hän asettaa vain aineellisen syyn, muttei aikaansaavaa syytä. Hopeaa tarvitaan juomakupin tekemiseen, mutta kuppi ei synny itsestään; tarvitaan myös hopeaseppää, kuten Aëtius asiaa valottaa. (Mansfeld 1999, 59; Laks 1999, 252).

[53] ”quasi aut aer sine ulla forma deus esse possit.”

Aspelinin mukaan (1958, 30) ”ilma tulee elämää luovaksi maailmansieluksi”, mutta tätä voi pitää vääränä käsityksenä edelliseen nähden: Aëtius nimenomaan kritisoi Anaksimenestä ettei hän aseta mitään tekijää, joka muodostaisi ilmasta eläviä olentoja. Toisaalta Graham argumentoi (2003, 12), että Anaksimeneen muutoksesta vastaavan prosessin, siis tihentymisen ja harvenemisen, voi olettaa olettamatta mitään primaarista ainetta, ja ilman rooliksi tulisi nimenomaan järjestyksen ylläpito kosmoksessa[54] sekä osallisuus ihmisten ja eläinten järjessä. Myös Mansfeld esittää (1999, 59), että Anaksimeneen ilma myös ”ympäröi ja ohjaa kosmosta”. Näin ajateltua ilman merkittävyys elämälle ja sielulle tekee Anaksimeneen ajatuksesta, jos ei kehittyneempää niin ainakin selitysvoimaisempaa kuin edeltäjiensä Thaleen ja Anaksimandroksen. (Classen 1977, 100.) Anaksimeneen ajattelu on siitä nokkela, että ilman muuttumisen eri olomuotoihin voi jokainen huomata itse. Näkymätön ilma voi muuttua näkyväksi usvaksi ja siitä tiivistyä vedeksi. Anaksimenes myös ”vaarinottamalla hengitystä elämänalkuna” (Vorländer 1911, 25) yhdistää Anaksimandroksen *apeironin* ihmisen ja myös koko maailman sieluksi. (Graham 2003, 12.) Kun kerran (hengityksen) ilmalla on voima liikuttaa ihmistä, miksei myös koko kaikkeutta? (Fränkel 1973, 268.)

Näyttää siltä, että tutkimuskirjallisuudessa Anaksimeneeseen liitetään myöhemmän Anaksagoraan ajattelua. Anaksagoraalta löytyy hyvin selkeästi ajatus järjestä (*nous*), joka osallistuu ihmisten järkeen ja maailmankaikkeuden liikuttamiseen.

3.4 Herakleitos ja tuli

Aristoteles laskee Herakleitoksen samaan ”monistien” joukkoon Thaleen ja Anaksimeneen kanssa (Arist. Metaph. 984a7) ja pitää hänen valintaansa ensimmäiseksi alkuaineeksi tulta, yhdessä Hippasos Metapotionilaisen kanssa.[55] Cicero ei häntä mainitse samassa kohdassa muiden kanssa vaan paljon myöhemmin teoksensa kolmannessa kirjassa, vain todetakseen Herakleitoksen olevan tarkoituksella liian epäselvä (N.D 3.35)[56]. Ylipäänsä Cicero ei mainitse Herakleitosta muuten kuin kertoakseen hänen olleen hyvin hämärä (Div. 2.133) ja hämäryyden olleen tarkoituksellista (Fin 2.15). Roomalainen runoilija Lucretius runoilee Herakleitoksesta: ”*kielellään hämärällä hän kirkkaan*

[54] Kosmos tarkoittaa kirjaimellisesti käännettynä järjestystä, mikä tekisi tästä lauseesta kokonaan suomennettuna ”järjestyksen ylläpito järjestyksessä”.

[55] Tuntematon peripateetikko liittää myös Melissokseen ajatuksen tulesta aineena, mistä muut asiat ovat tulleet (MXG 975b10ff.)

[56] Nietzschen mukaan (2006, 89) ”kukaan ei ole koskaan kirjoittanut selkeämmin ja valaisevammin [kuin Herakleitos]”, ja pohtii ettei kellään filosofilla ”ole syytä kätkeä ajatuksiaan” ellei ole ”riittävän konnamainen piilottaakseen sanoillaan sen, ettei hänellä ole ajatuksia.”

on saanut maineen" (Lucr. 639). Diogenes Laertios raportoi (9.5) hänen kirjoittaneen kirjan *Luonnosta,* joista yksi osa käsittelee jumalia, ja mainitsee (9.7) Herakleitoksen osoittaneen joskus ”kirjoituksissaan sellaista kirkkautta ja selkeyttä, että tyhmempikin voi sitä ymmärtää ja saada siitä ylennystä sielulleen.”

Aëtius tulkitsee (1.7.13) Herakleitoksella olleen kaksi jumalaa: jumala on ikuinen tuli ja järki (*logos*), joka on kohtalo. Myös Diogenes Laertios mainitsee (9.7), että Herakleitoksella ”kaikki tapahtuu kohtalon määräämänä”. Aëtiuksen mukaan (1.7.13) kohtalo on Herakleitoksen mukaan vastuussa kaikesta olevasta. Kohtalon luonnetta tarkastelemme tarkemmin seuraavassa luvussa. Aspelinin mukaan Herakleitoksen tuli on ”ikuista alkutulta” (1958, 34). Thesleff & Sihvolan mukaan (1994, 48) Herakleitoksen tulta ei tule tulkita ajatukseksi alkuaineesta, vaan kyseessä on ”melkeinpä teologinen elämänprinsiippi”. Ajatukselle löytyy tukea Herkaleitoksen itsensä fragmenteista, tuli on jonkinlainen maailman perusrakenne ja sen ohjaaja:

Tätä maailmaa, joka on kaikille sama, ei ole luonut kukaan jumala eikä kukaan ihminen. Se on aina ollut, on nyt ja aina tulee olemaan ikuisesti elävä tuli, joka syttyy ja sammuu mittansa mukaan.”[57] (D85)

ja

” *Tultuaan tuli seuloo ja laskee valtansa alle kaiken.”* (D84.)

Fragmentissa D82 mainitaan maailmaa ohjaavaksi voimaksi salama. Salama on ilmeisesti yksi tulen olomuoto ja ilmenemä. Herakleitoksella on myös teoria muutoksesta, jossa asiat vaihtuvat tuleen ja tulesta joksikin muuksi:

”*Tulen muutokset: ensin meri ja sitten merestä toinen puoli maata ja toinen tulihöyryä; maa liukenee mereksi ja säilyttää mittansa saman lain mukaisesti joka vaikutti ennen kuin se muuttui maaksi.”* (D86.)

[57] Suomennos Juhani Sarsila. Herakleitoksen kääntäminen ei ole yksinkertaista, mistä kertoo hyvin erilaiset ratkaisut. Eino Kaila suomentaa saman: ”*Tätä kaikille samaa maailmanjärjestystä ei ole luonut kukaan jumala tai ihminen; se on ollut ikiajoista, on nyt ja tulee iäti olemaan aina elävä tuli, joka leimahtaa ilmi mitan mukaan ja sammuu mitan mukaan*”. Saarikoski: ” *Tätä maailmanjärjestystä, kaikille samaa, ei tehnyt kukaan jumalista eikä kukaan ihmisistä, vaan se on aina ollut ja tulee olemaan ikuisesti elävä tuli joka mittansa mukaisesti syttyy ja mittansa mukaisesti sammuu*.” Seuraavat suomennokset Saarikoski 1971.

”Kaikki vaihtuu tulta vastaan ja tuli kaikkea vastaan niin kuin tavara kultaa ja kulta tavaraa vastaan.” (D87.)

Simplikios ymmärtää (R45) Herakleitoksen tarkoittavan, että tuli on prinsiippi, josta asiat tulevat tihentymällä ja harvenemalla ja kaikki palaavat takaisin tuleen. Simplikiokselle Herakleitoksen maailma on syklinen (R13): jossain vaiheessa kaikki palaa poroksi, jonka jälkeen kaikki rakentuvat uudelleen. Ajatus syklisestä ajan kulusta tuhoutumiseen ja uudelleen syntymiseen voidaan nähdä myös Anaksimandroksella sekä Empedokleella että myöhemmillä atomisteilla. (Kahn 2001, 19.) Diogenes Laertioksen mukaan (9.7) Herakleitoksella tiiviistä tulesta tulee vettä, ja kun vesi jähmettyy, siitä tulee maata. Filosofikeisari Markus Aurelius (M. Aur. 4.46) lainaa Herakleitosta: ”*Maan kuolema on tulla vedeksi, veden kuolema on tulla ilmaksi ja ilman kuolema on tulla tuleksi ja päinvastoin*”[58]. Nämä muistuttavat paljon ajatuksia, mitä Anaksimeneen ilmasta ja Diogeneen vedestä on sanottu, aine vain on eri. Kahnin mukaan (2001, 20), kyseessä on väärinymmärrys: myöhemmät tulkitsijat, erityisesti Theofrastos, tarkastelivat Herakleitosta nimenomaan saman skeeman läpi mitä aikaisempia ajattelijoita. Kahn vetoaa (ibid. 20) Diodotus Grammatikkoon (Diog. Laert. 9.15), joka tulkitsi Herakleitosta ja väitti tämän teoksensa koskevan yhteisöä (*peri politeias*), eikä luontoa (*peri physeos*). Tämän tulkinnan mukaan fyysistä maailmaa koskevat lauseet ovat vain valaisemassa ihmisen asemaa ja yhteiskuntaa koskevia ajatuksia – ihmisen tulisi asemoida ajatuksensa ja tekemisensä suhteessa maailmaa ohjaavaan järkeen. (Lesher 1999, 233.) Saman ajatuksen voi myös nähdä myöhemmällä Demokritoksella, johon palaamme tarkemmin luvussa 4.4.

Herakleitos ei vain toista edeltäjiensä ajatuksia, vaan pyrkii parantamaan niitä tuomalla asiaan uuden näkökulman. Kahnin mukaan (2001, 23) tulta ei pidä ajatella tässä vain Anaksimeneen ilmana, joka muuttuisi olomuodosta toiseen. Herakleitoksen tuli on yhtäällä tuhoava voima sekä samalla ihmisen elämänvoima. Samaan aikaan tuli on myös kaikkialla sama, olkoonkin se sitten ”alttarilla, kotiliedessä, salamansytyttämässä metsäpalossa tai sodan roihuavissa soihduissa” (ibid. 23). Kahnin tulkintaa ei tarvitse pitää minään platonilaisena ideaoppina, vaan tarkoitus on tuoda esiin, kuinka hyvin eri tilanteissa tuli on aina pohjimmiltaan samaa. Kahn viittaa edellä esitetyssä lainauksessa tulen eri tyyppeihin: pyhä tuli, kesytetty tuli, villi tuli ja ihmisen käytössä tuhoava tuli. Kaikissa tapauksissa tuli on aina sama.

[58] Suomennos Marke Ahonen.

Jumala ei ole Herakleitokselle luonnon ulkopuolinen voima kuten Anaksimandroksen rajaton tai Ksenofaneen ylin jumala, vaan tässä maailmassa oleva vastakohtaisuuksia hallitseva laki (*logos*). (ibid. 2001, 22.)[59] Toisaalla, fragmentin D85 Kahn tulkitsee niin (2001, 136), että Herakleitos hylkää edeltäjiensä ajatuksen siitä, että maailma tulisi jostakin yksinkertaisemmasta materiaalista. Fragmenttia D86, jossa puhutaan tulen muutoksista, ei tule sitäkään lukea kuvaukseksi materian kierrosta: tulen vastakohdaksi tulee vesi, ei siksi että tuli muuttuisi vedeksi, vaan vesi on tulen vastakohta, kuten päivä on yön (D25) ja kesä talven (D48) vastakohta. Tuli ja vesi ovat yksi, siinä missä yö ja päivä on yksi. (Kahn 2001, 140.) Ilman korkeita ja matalia ääniä, jotka ovat Herakleitokselle vastakohtia, ei voisi olla harmoniaa, eikä ilman naaraita ja uroita ei olisi mitään eläimiä (D23). Huffman tiivistää (1999, 92) asian niin, että ykseys on vastakohtia perustavampaa, ja vastakohtaisuudet ovat essentiaalinen osa ykseyttä. Tässä mielessä ilman vettä ei voisi olla tulta. Tämän voi tulkita myös Aristoteleen esittämään ongelman kautta jonkin yhden aineen hallinnasta. Ilman vettä tuli polttaisi kaiken täydellisesti, lopettaen olemassaolon, ja ilman tulta olisi ainoastaan vettä.

Toinen uutuus Herakleitoksen ajattelussa oli se, että asioita tulee tutkia muuttuvina, ei pysyvinä. (Vorländer 1911, 38.) Sota on niin maailmankaikkeuden kuin ihmisyhteisön vallitseva voima (D63). Sarsila esittää Herakleitos-tulkintansa hyvin runollisesti: ”Jos taistelu laantuisi, maailma tuhoutuisi” (2009, 61) ja jatkaa ”jos nälkä, sairaus ja uupumus häviäisi, menetettäisiin saman tien kylläisyys, terveys ja lepo ja kadottaisiin kaaokseen. Vastavoimien taistelu luo ja pitää voimassa kosmista harmoniaa ja eroa kaikkinensa.” Tämän voi ymmärtää samoin kuin oikeudenmukaisuuden roolin Anaksimandroksella: ilman vastavoimien kamppailua asiat pysähtyisivät – kaikkeus joko kuumenisi tai jäähtyisi liikaa ja oleminen lakkaisi.

Herakleitoksen ajattelussa voidaan nähdä uutta: hän erottaa maailmaa ohjaavat voimat siitä, mistä maailma on muodostunut. Tuli ja salama ovat hänelle järjestystä ylläpitävän järjen näkyviä muotoja. (Lesher 1999, 233.) Herakleitoksen *logos* on maailmaa ylläpitävä ja järjestävä voima. Mikäli Diodotus Grammatikkon tulkinta pitää paikkaansa, asiaa voi valaista vertauksella (kaupunki)valtioon. Valtion kansalaiset ovat lain alamaisia, mutta myös sen edellytys: ilman kansalaisia ei ole valtiota. Myöhemmät ajattelijat kuten Anaksagoras ja kenties Parmenides tekivät eron ohjaavan voiman ja

[59] Kahn tulkitsee tässä liiaksi Anaksimandrosta ja Ksenofanesta. Ei ole syytä olettaa kummankaan pitäneen ylintä voimaansa ”luonnon ulkopuolisena”. Päinvastoin, Ksenofanes näytti ajatelleen jumalansa olevan hyvinkin sisällä luonnossa. Ks. Luku 5.1.

ohjattavan materian välille, mutta he eivät Herakleitoksen tavoin ymmärtäneet niiden olevan riippuvaisia toisistaan.

3.5 Parmenideen tuli ja maa

Diogenes Laertios kertoo (9.22) Parmenideen väittäneen kaiken koostuvan kylmästä ja kuumasta; Theofrastuksen mukaan Parmenideelle kylmä ja kuuma olivat elementtejä (D52). Käsitys muistuttaa aiempaa Anaksimandroksen ajatusta, jossa asiat syntyvät kylmän ja kuuman yhdistymisestä. Myös sielu liittyy näihin: Aëtius raportoi (D54) Parmenideelle sielun olevan tulinen ja kuolemisen olevan sielun jäähtymistä (D60). Tertullianuksen mukaan Parmenideelle myös nukkuminen on sielun jäähtymistä (D59). Aristoteleen mukaan Parmenides kutsuu kylmää ja kuumaa maaksi ja tuleksi (phys. 188A21), “näistä hän pitää kuumaa olevana ja toista ei-olevana” (metaph. 986b27ff.). Aristoteles jatkaa kertoen Parmenideen ajatelleen ”ettei olevan rinnalla ole mitään ei-olevaa” jolloin hän olettaa, ”että oleva on välttämättä yksi”. (Ibid.) Parmenides ei voi Aristoteleen mukaan välttyä huomaamasta ”että se, mikä on, on käsitteellisesti yksi, mutta aistimuksen mukaan moninaista, Parmenides esittää kaksi syytä ja kaksi prinsiippiä, jotka ovat kuuma ja kylmä eli tuli ja maa.” (ibid.) Tämän mukaan kylmä ja kuuma ovat samaan aikaan sekä syitä että prinsiippejä. Aristoteles kommentoi Metafysiikassa (984b2-5): ”Itseasiassa kukaan niistä, jotka esittivät kaiken olevan yhtä, ei onnistunut käsittämään tällaista syytä, paitsi ehkä Parmenides, ja hänkin vain sikäli kuin hän oletti, että jollakin tavoin syitä on kaksi eikä vain yksi.” Aristoteleen Metafysiikkaa kommentoinut peripateetikko Aleksanteri Afrodisiaslainen toteaa (R13), että Parmenideelle maa on materiaa, ja tuli syy ja toimija. Samaan aikaan Parmenideelle myös Rakkaus (*Eros*) on jonkinlainen ”perusvoima” (Thesleff & Sihvola 1994, 53; D14). Aristoteles kommentoi (metaph.984b23-31) kuinka ”joku voisi arvella, että ehkä Hesiodos ensimmäisenä tutki tällaista tai joku toinen, joka piti rakkautta tai halua olioissa prinsiippinä, kuten Parmenides teki, sillä hahmottaessaan kaikkeuden syntyä hän sanoo: *rakkauden hän suunnitteli ensimmäisenä kaikista jumalista*” (D16). Plutarkhoksen mukaan (R58) tässä mainittu suunnittelija olisi rakkauden jumalatar Afrodites.

Edellä mainitut ajatukset siitä, että Parmenideella on useampi kuin yksi vaikuttava voima, näyttäytyy ristiriitaisena sen kanssa, että Parmenides kielsi moneuden ja piti kaikkea yhtenä. Palmer katsoo (2020) tämän olevan väärinymmärrys: monisti voi olla monella tapaa. Palmerin mukaan Parmenides oli salliva monisti, jonka kanta salli myös muiden asioiden olemassaolon. Parmenideen seuraaja Melissos oli puolestaan tiukka monisti. (Ibid.)

Thesleff & Sihvola tulkitsevat (1994, 53) Parmenideen ajattelua platonismin kautta: heidän mukaansa ”Parmenideen logiikan mukaan tällainen [ilmiömaailma] ei ole ’todellinen’, mutta siellä meidät on auttamatta tuomittu elämään” ja aiemmin (ibid. 52) he kertovat Parmenideen vieneen ”miletoslaisten aloittaman invarianssien, havaittavan todellisuuden taakse kätkeytyvän pysyvän ja muuttumattoman etsinnän yhteen ääripisteeseen.” Simplikios näyttäisi tukevan tätä tulkintaa (R16) toteamalla Parmenideen ja Melissoksen hyväksyneen kaksi olemisen tasoa: järjellisen, mikä todella on, ja aistien kautta havaittavan, jonka he, Simplikioksen mukaan, eivät todella ajatelleet olevan. Antiikissa yhteyden Platonin ja Parmenideen ajattelussa huomasivat ainakin uusplatonistit Proklos (R14) ja Porfyrios (R10). Myös Menandros (R3b) kertoo Platonin ja Parmenideen yhtenevän ajattelussaan, mutta eroavan tavassaan ilmaista ne.

Puhuja Menandros kertoo (R3) Parmenideen runon muistuttaneen hymniä Apollolle, jossa Apolloa kutsutaan auringoksi, Heraa ilmaksi ja Zeusta kuumuudeksi. Menadros kertoo tämän kaltaisten hymnien olleen yksi luonnontutkimuksen muoto. Mendaroksen tulkinta saattaa hyvinkin olla oikea, sillä Eleasta löytyneet piirtokirjoitukset viittaavat siihen, että Parmenides olisi ollut Apollon pappi. (Miller 2011, 54.) Miller esittää (ibid. 54.) runon olevan hymni jumalalle. Runo siis voi olla kuvaus siitä, kuinka Apollo on todellisen tiedon tae. Proclus tosin pitää (R4) Parmenideen tyyliä enemmän proosallisena kuin runollisena, eikä myöskään Burnet (1928, 64) saati Barnes (1983, 122) anna arvoja Parmenideelle runoilijana. Barnesin mukaan (ibid.) Parmeniden tyyli tekee paikoin mahdottomaksi selvittää, mitä hän sanoo ja tarkoittaa.

Simplikioksen mukaan Parmenides kutsuu tulta ja maata myös valoksi ja yöksi (R18 / D13). Tästä voinee päätellä Parmenideen olleen Ferekydeen tavoin paikoin metaforinen. Peripateetikko Aleksanteri Afrodisiaslaisen mukaan Parmenideelle maa on materiaa, ja tuli syy ja toimija. Saman kertoo Aleksanterin aikalainen Hippolytos Roomalainen (R30). Mikäli Aleksanteri ja Hippolytos ovat oikeassa, Parmenideen ajattelua voi pitää läheisenä myöhemmälle Anaksagoraalle tai häntä edeltäneelle Herakleitokselle. Anaksagoraalla oli erikseen aine ja sitä liikuttava voima, kuten seuraavaksi tulemme huomaamaan. Ei ole kuitenkaan lainkaan selvää, missä suhteessa Parmenideen tuli ja maa ovat suhteessa todelliseen tuleen ja maahan, ne voivat olla vain metaforia ohjaavalle voimalle ja ohjattavalle materialle. Tuli ja maa myös erottuvat selvästi olevasta, joka on Parmenideelle muuttumaton ykseys. Kenties Parmenideella on selkeä ero jumaluuden ja liikkeelle saattajan suhteen, tai kenties tämä on ollut ajatus mitä hän ei kehitellyt edelleen tai mistä ei ole säästynyt meille asti mitään mainintaa. Aëtiuskin vain toteaa, että Parmenideen jumala on

liikkumaton ja muodoltaan pyöreä (R36), mutta Klemens Aleksandrialainen pitää tulta ja maata Parmenideen jumalina (R54), koska ne ovat muutoksen syitä ja ikuisia asioita. Ciceron esitys (N.D 1.28) Parmenideen jumalasta on hyvin omanlaisensa: Ciceron mukaan Parmenideen jumala on jotakin, joka muistuttaa seppelettä (*coronae*), ja mainitsee Parmenideen käyttäneen tästä nimeä *stephane*. Tämä seppele on taivasta kiertävä tulinen kehä. Ciceron ajatusta kehistä avaa Aëtius (D15 / 2.7.1), joka kuvaa Parmenideen maailmankaikkeuden koostuneen tulisista kehistä, joiden keskellä sijaitsee kaikkea ohjaava jumaluus. Aëtiuksen mukaan tämä ohjaava jumala on Oikeus ja Välttämättömyys (*diken te kai ananken*). Myös Simplikios mainitsee (D14b) kaiken keskellä sijaitsevan kaikkea ohjaavan jumaluuden (*daimon panta kuberna*).

Ciceron mukaan Parmenideella on monta muutakin näkemystä: Parmenides nostaa jumalaksi sodan, riidan, himon ja monta muuta asiaa, jotka ”sairaus, uni, unohdus tai vanhuus tuhoavat”[60] Myös tähdet Parmenides korottaa jumaliksi, mutta koska näitä asioita Cicero on käsitellyt muiden kohdalla, hän ei sen tarkemmin näihin tässä yhteydessä paneudu. Jos jotain Ciceron kuvauksesta voi päätellä, niin ainakin sen, että Parmenides ei esitä mitään selkeää käsitystä jumalasta. Voi myös olla, että Cicero sekoittaa Parmenideen ajatteluun osia esimerkiksi Sodan jumalaksi nostaneeseen Herakleitokseen tai Riitaa jumalana pitäneeseen Empedoklekseen[61]. Voi olla, että Parmenides yksinkertaisesti toistaa aikansa uskonnollista kuvastoa, jossa, kuten edellä esitin, nostettiin jumaluudeksi kaikki ilmiöt ja voimat, jotka vaikuttavat ihmisiin. Koska Parmenides ei selvästi ollut kiinnostunut teologiasta, hän ei ilmeisesti koe tarpeelliseksi myöskään ryhtyä kritisoimaan sitä. Broadien mukaan (1999, 214) Parmenideen runoelma onkin jotakin muuta kuin jumalan olemuksen selvittelyä. Palmer (2020) pitää Parmenidesta ensisijaisesti ontologina tai metafyysikkona, eikä teologina. Parmenides runonsa alussa kertoi totuuden olevan jumalaista, mutta ihmisillä olevan vain luuloja (D4). Ajatus on hyvin samanlainen Ksenofanoksella, jota Simplikios pitää Parmenideen opettajana. (R5; Broadi 1999, 214.) Cicero kommentoikin (Acad. 2.74) Ksenofanoksen ja Parmenideen hyökkäävän ”kuin vihassa” niitä kohtaan, jotka väittävät tietävänsä jotakin, vaikka heidän mukaansa mitään ei voi tietää.

[60] *”quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur”.*
[61] Cicero ei mainitsekaan Empedokleen kohdalla Ystävyyttä eikä Riitaa ollenkaan.

3.6 Empedokles, neljä elementtiä ja Ystävyys ja Riita

Thesleffin & Sihvolan mukaan (1994, 56) Empedokleen kohdalla ei ole epäselvyyttä, että nyt puhutaan jumalista. Heidän mukaansa vaikuttaa siltä, että Empedokles olisi julistamassa uutta uskontoa. Diogenes Laertios raportoi (8.66) Empedokleen olleen ”runoissaan toisinaan kerskaileva ja omahyväinen, kuten sanoessaan: *terve! Teille olen kuolematon jumala, en enää ihminen”.* Aspelin kommentoi (1977, 52) Empedokleen itsensä jumaloinnin saaneen ”ravintoa mielikuvitusmaailmasta, joka pohjautuu orfisiin ja pythagorilaisiin virikkeisiin”.

Diogenes Laertios raportoi (8.57) Aristoteleen pitäneen Empedoklesta taitavana kielenkäyttäjänä: Empedokles valitsikin ajatustensa välittämiseen runomitan proosan sijaan, mikä oli suosiossa aikaisemmilla filosofeilla, Parmenidesta ja Ksenofanesta lukuun ottamatta. Filon Aleksandrialainen on eri mieltä Diogeneen kanssa, ja toteaa Empedokleen, yhdessä Ksenofaneen ja Parmenideen kanssa, olleen kyllä hyvä ihminen, mutta lahjaton runoilija (R28).

Empedokleen maailmankäsityksessä on neljä ”alkujuurta” (*rhisai / stoikheia*), jotka muodostuvat neljästä perinteisestä alkuaineesta: vedestä, tulesta, maasta ja ilmasta. Ajatus maailman juurista saattaa palautua Hesiodokseen asti[62]. Myös Parmenides kutsuu maata ”vesijuuriseksi” (Parm. D35). Näistä juurista Empedokles käyttää jumalten nimiä Zeus, Hera, Aidoneus ja Nestis. (D57.) Siitä, mikä jumala viittaa mihinkin juureen on erilaisia tulkintoja. Kingsley ja Parryn mukaan (2020) se, että juurista puhutaan jumalina viittaa siihen, että juuret ovat aktiivisia eivätkä vain passiivista materiaa. Broadien mukaan (1999, 208) Empedokleen hyvin metaforinen kuvaus syntyi tarpeesta yhdistää aikansa uskonnolliset käsitykset aikansa luonnontutkimuksen kanssa. Rangos esittää (2013, 320) että Empedokleen tarkoituksena olisi selittää aikanaan hyvin suositun Afroditen kultin perustuvan vahvalle filosofiselle pohjalle. Empedokles käyttääkin Ystävyydestä nimityksiä Afrodite, Kypris[63] ja Harmonia. (ibid. 319.)

Liikettä, joka saa nämä vastakohtaiset elementit yhdistymään ja erottautumaan ohjaa kaksi vastakohtaista voimaa: Ystävyys (*filia*) ja Riita (*neikos*). Nämä kaksi voimaa ovat kenties pyrkimys vastata Parmenideen logiikan haasteeseen, joka kieltää liikkeen mahdollisuuden (Thesleff & Sihvola

[62] Tartaroksessa ”*ovat toinen toisensa jälkeen tumman maan / ja sumuisen Tartaroksen, / ehtymättömän meren ja tähtisen taivaan alkujuuret ja lähteet, / siellä maa päättyy*.” (Hes. Theog. 736ff.). Maailman juuret mainitaan myös Hesiodoksen runoelmassa *Työt ja päivät* (WD 19).

[63] Kypris, tai ”Kyprogeneas” on yksi Afroditen nimistä. Hesiodos selittää tämän nimen tulleen siitä, että Afrodites ”*syntyi aaltojen huuhtomalla Kyproksella”.* (Hes. Th.199).

1994, 57), joskin Empedokles näyttää hylkäävän Parmenideen ykseysajattelun asettamalla neljä elementtiä maailman rakennuspalikoiksi. Elementit pysyvät samoina riippumatta siitä, millaisissa suhteissa toistensa kanssa ne muodostava asioita ja olioita. (Aspelin 1977, 53; Kingsley & Parry 2020.) Mukana on myös Anaksimandroksen ajatus siitä, että vastakohtien erottautuminen on tuhoutumista ja yhdistyminen syntymistä. ”*Syntyminen*” on vain ”*kuolevaisten ihmisten*” nimitys sille, kun asiat sekoittumalla tulevat olemassa oleviksi (D53).

Empedokles jakaa Parmenideen ajatuksen tyhjästä syntymisen ja siihen häviämisen mahdottomuudesta (D48) ja hylkää tyhjiön, siis ei-olevan olemassaolon (D49), mutta näyttää toisin kuin Parmenides Empedokles pitää ilmaa elementtinä. Ilma Empedokleelle ei ole usvaa tai höyryä, vaan läpinäkyvää ilmakehän ilmaa. Burnet pitää (1928, 72) tätä suorana kritiikkinä Parmenideen tyhjän tilan kieltoa vastaan. Burnet on liian ankara: kritiikin sijaan kyseessä voi olla vain edellisen ajattelun korjaaminen. Tyhjältä vaikuttava tila voi olla ilman täyttämää.

Sielua Empedokles pitää jumalallisena henkenä (*daimon*) joka Riidan ansiosta on joutunut sidotuksi ihmisiin. (Thesleff & Sihvola 1994, 58.) Empedokleen ajatteluun on ehkä vaikuttanut Pythagoralainen ajatus sielusta ja sen vaelluksesta. (Kingsley & Parry 2020.) Diogenes Laertios sijoittaakin Empedokleen heti Pythagoraan jälkeen.

Empedokles ei ole täysin johdonmukainen: hänen mukaansa kaikki on syntynyttä, myös, Empedokleen omin sanoin: ”*jumalat lopunikäiset*” (Arist. Metaph. 1000a25). Aristoteles kritisoi Empedoklesta siitä, että Riita näyttää olevan asioiden synnyn syytä, Ystävyys taas hajoamisen. Riita kun saattaa asiat erilleen, Ystävyys taas kaiken yhteen, yhdeksi alkumassaksi. Anaksimandroksen kautta tulkittuna siis niin, että Riidan ansiosta asiat erottuvat alkumateriasta, Ystävyys taas saa ne palaamaan yhteen.

Empedokleella jumalat ovat syntyviä ja ainoastaan pysyvää ja ikuista ovat elementit ja niitä yhdistävät ja erottavat voimat. (D77; Rangos 2012, 317.) Vaikka Empedokles nimittääkin alkujuuria perinteisien jumalien nimillä, hän ei yhdessäkään säästyneessä kohdassa kutsu niitä jumalallisiksi. Ainoa, jota suoraan mainitaan jumalalliseksi, on Ystävyys (ibid. 319), kenties siksi että Riidan nostaminen jumalaksi olisi ollut suoranaista jumalanpilkkaa. (Broadie 1999, 218.) Aristoteleen mukaan Empedokleen suurin jumala on Kehä[64], joka muodostuu kun Ystävyys saattaa kaikki muut

[64] O’Brien kommentoi (1969, 242) Empedokleen olleen Kehä-ajatuksestaan velkaa Parmenideelle.

asiat yhteen paitsi riidan, joka ”*jättäytyi viimeiseksi*” (Metaph. 1000b3). Aristoteleen mukaan (Metaph. 1000b4ff.) Empedokles pääteli ”ettei onnellisin jumala [Kehä] ole niin viisas kuin muut, sillä se ei ymmärrä kaikkea, koska sillä ei ole riitaa itsessään, ja samanlaisen ymmärtäminen tapahtuu samanlaisen kautta”. Aristoteles lainaa sitten Empedoklesta itseään, joka runoilee:

”*Näemme nyt maata maan, vettä veden / jumalallisen ilman ilman kautta, kuluttavan tulen tulen kautta, / rakkauden rakkauden, riidan tuskallisen riidan kautta.”*[65]

Tässä Empedokles kutsuu Anaksimeneen tavoin ilmaa jumalalliseksi. Empedokles käyttää tässä sanaa *aither*, minkä Laks & Most kääntävät sanaksi ”aether”. Ilman (*aer*) ja eetterin (*aither*) ero on siinä, että jälkimmäinen on läpinäkyvää, *aer* jotenkin havaittavaa ilmaa. Platon kommentoi (Tim. 58d) tätä eroa: ”Samoin on myös erilaatuista ilmaa. Läpinäkyvimmästä käytetään myös nimitystä eetteri, sameimmasta nimityksiä sumu ja pimeys, ja on vielä muita lajeja vailla omaa nimeä”. Toisin kuin Laks & Most Aristoteleen suomentajat eivät ole kokeneet tarpeelliseksi korostaa ilmojen eroa suomennoksessaan. Empedokleen aikalainen Anaksagoras mainitsee molemmat termit peräjälkeen omissa katkelmissaan (esim. Anaxag. D9): kyseessä ei siis ole sama asia.

Cicero (N.D 1.29) ei totea Empedokleesta muuta kuin että hän päätyy ”mitä häpeällisimpiin käsityksiin”[66] kertoessaan kaiken koostuvan ”neljästä jumalallisesta alkuaineesta”, vaikka on selvää että alkuaineet ovat syntyviä ja näin myös kuolevia eikä niillä voi olla mitään aisteja. Ciceron ajatus Empedokleen aineiden kuolemisesta liittynee Empedokleen maailman syklisyyteen, jossa aineet palaavat aina yhteen alkumateriaksi tai täysin erikseen Riidan ansiosta. Ilmeisesti myös jumalat sulautuvat Ystävyyden voimasta kehään ja hajoavat osiinsa Riidan erottaessa kaiken – tämä koskee myös Aristoteleen esittämää ajatusta Kehästä suurimpana jumaluutena, sekin lakkaa olemasta, Riidan erottaessa asiat toisistaan. Aistittomuus viittaa taas aineen muotoon: aisteja varten tarvitaan jonkinlaiset aistielimet, jota pelkällä materialla sinänsä ei voi olla. Aëtius taas kirjoittaa (1.7.19) Empedokleen pitäneen jumalana Yhtä, joka on Välttämättömyys, ja jonka materiaa on neljä elementtiä sekä Ystävyys ja Riita. Aëtius kutsuu jumalaksi elementtejä, sekä näiden sekoitusta, eli kehää. Myös sielut ovat jumalallisia. Aëtiuksen ajatukselle siitä, että Välttämättömyys on ylimmäinen jumala, löytyy tukea Empedokleelta itseltään: Välttämättömyys (*Ananke*) jumalten

[65] Sama lainaus löytyy Aristoteleella myös teoksessa Sielusta (An. 404b13-15). Siinä se on suomennettu: ”*Maan kautta näemme maan, veden kautta veden, ilman kautta jumalaisen ilman, tulen kautta tuhoisan tulen, rakkauden kautta rakkauden, riidan kautta katkeran riidan*.”

[66] ”Empedocles autem multa alia peccans in deorum opinione turpissume labitur.”

lakina mainitaan esimerkiksi fragmentissa D10. Ajatus välttämättömyydestä ylimpänä jumalana, oli hyvin suosittu antiikissa. Tätä tarkastelemme tarkemmin luvussa 4.

3.7 Anaksagoraan järkiaine

Noin 500 eaa. syntyneeltä Anaksagoraalta on säästynyt runsaasti omaa tekstiä Simplikioksen Aristoteles-kommentaareissa. Anaksagoras esitti kaiken materian olleen aluksi sekaisin ja levossa yhtä ainetta lukuun ottamatta. Tästä alkumateriasta Anaksagoras käytti Anaksimandroksen tavoin termiä *apeiron.* (D9, Curd 2019.) Muuhun aineeseen sekoittumaton järkeisaine (*nous*) synnytti pyörreliikkeen, mikä sinkosi eri asiat omille paikoilleen: pilvistä erottautuu vesi, vedestä maa ja kylmän vaikutuksesta maasta muodostuvat kivet (D31). Hienommat ja kuumemmat aineet menivät keskustasta ulospäin ja kauimmaiseksi hienoin eetteri (*aither*) (D30). Tämä pyörreliikkeen synnyttänyt järkeisaine on aineena erittäin hienoa ja sekoittumatonta. (O'Brian 1969, 241.) Siinä missä muut aineet ovat alkutilassa sekoittuneet, järkeisaine ei ole. Se on myös aktiivista, sillä se sisältää Anaksagoraan mukaan ymmärryksen ja tahdon. (D27; Cornford 1952, 152.) Anaksagoraan maailmalla on myös alku, se ei ole syklistä kuten esimerkiksi Empedokleella. (Arist. phys. 250B26.)

Sanan *nous* suomennos "järkeisaineeksi" tulee Vorländerin (1911, 53) suomentajalta Eino Kailalta. Anaksagoraan *nous* on materiaalinen, joten "aineen" lisääminen sanaan on erottaa sen aineettomasta *nous*ista. Diogenes Laertios tosin kirjoittaa, kuinka Anaksagoras "asetti ensimmäisenä järjen aineen yläpuolelle (2.7). Myös Curd (2019) ehdottaa, ettei Anaksagoras välttämättä pitänyt järkiainetta aineellisena. O'Brien taas epäilee (1969, 241), että vaikka Anaksagorasta voikin pitää jonkinlaisena dualistina, *nous* on silti jossain mielessä spatiaalista. Myös Graham (1999, 164) kommentoi, ettei Anaksagoraan järkiaine ole vielä kategorisesti erilainen aine. Käännösvalinnalla jaan O'Brienin ja Grahamin kannan *nousista* materiaalisena aineena.

Aëtius raportoi (D69), että Anaksagoraan mukaan sielu on ilmaa, kuten Anaksimeneella – tosin Aristoteleen mukaan Anaksagoras pitää toisinaan sielua ja järkeä samana (Arist. An 404B1-7), toisinaan taas erillisiä, mutta "saman luontoisina" (Arist. An. 405A13)[67]. Tämä tarkoittaa, että joko Aëtius ei ole tässä kohtaa luotettava[68], tai sitten Anaksagoras ei ole täysin johdonmukainen. Vaikka järkiaine ei ole sekoittunut mihinkään, se on läsnä joissain aineissa (D26). Aristoteles pitää

[67] Tässä on hyvä huomata, että järjen (*nous*) ja sielun (*pshykhe*) käsitteet olivat antiikissa osin päällekkäisiä (Seppälä 2021, 21).
[68] Aëtius tavallaan yhdistää nämä teemat myöhemmin käsitellessään Arkhelausta, jonka kertoo pitäneen ensimmäisenä prinsiippinä ilmaa ja järkeä (Arch.D9).

Anaksagorasta dualistina aiempiin edellä esitettyihin monisteihin verrattuna. Aristoteleen mukaan hänen ajattelunsa voi tiivistää siten, että on kaksi materiaa: aine ja järki (Metaph. 989A30). Järkeisaine selittää liikkeen, minkä mahdollisuuden Parmenides oli kieltänyt. (Thesleff & Sihvola 1994, 60.) Ajatus on samanlainen kuten edellä Parmenideella tulen ja maan suhteen: toinen aine on aktiivinen liikuttaja, toinen liikutuksen kohde.

Järkiaineen jumalallisuudesta on eri mielipiteitä. Thesleff & Sihvola väittävät, että *nous* olisi Anaksagoraalle ”todellinen ylijumala” (1994, 60), Aspelinin mukaan (1977, 54) sen tarkoitus on kuitenkin vain selittää liikkeen synty ja sillä on ”vain vähän tai ensinkään” tekemistä uskonnollisten ajatusvirikkeiden kanssa. Diogenes Laertios (2.8) kertoo Anaksagoraan todenneen kuinka ”järki on liikkeen alku”. Pidän Aspelinin kantaa luotettavampana, sillä Anaksagoras ei missään katkelmassa puhu järkeisaineesta jumalallisena, vaikka antaakin sille ominaisuuksia, joita yleensä liitettiin jumaliin. Näitä jumalallisia piirteitä ovat esimerkiksi ”kaikkitietävä” ja ”kaikkea hallitseva” (Broadie 1999, 206.) Broadie epäilee (ibid.), Anaksagoraan jättäneen suoraan kutsumatta järkeisainetta jumalalliseksi, koska asia olisi hänen aikalaisilleen olleen selvää muutenkin. Asiaa ei tarvitsisi erikseen korostaa.

Thesleff & Sihvolan kantaa tukee taas se, että Aëtius kutsuu järkeisainetta suoraan jumalaksi (1.7.6), samoin tekee Filodemus. (Betegh 2006, 282.) Thesleffin & Sihvolan esittämää vastaan puhuu myös se, että Anaksagoraan järkeisaineelle ei näytä olevan muuta tehtävää kuin laittaa liike käyntiin – sen jälkeiset tapahtumat saivat tapahtua itsestään. Tämä turhautti Platonia, joka kirjoittaa (Phaedo 97B): ”Suuret toiveeni romahtivat kuitenkin, kun lukiessani näin, ettei tuo mies [Anaksagoras] nojautunutkaan järkeen eikä katsonut sillä olevan mitään osuutta asioiden järjestykseen, vaan esitti syiksi ilman, eetterin, veden ja joukon muita merkillisyyksiä.” Samoin Aristotelesta, joka kommentoi (Metaph. 985A18): ”Anaksagoraan järki on keinotekoinen väline maailmanjärjestyksen luomiseksi, ja kun hän on vaikeuksissa yrittäessään selittää, miksi jokin välttämättä on jollakin tavoin, silloin hän vetoaa järkeen, mutta muuten hän esittää tapahtumien syyksi mieluummin kaikkea muuta kuin järkeä.”

Anaksagoraan ajattelun uutuudessa kertoo se, että hänestä käytettiin Plutarkhoksen mukaan (Perikles 4.4, myös Diog. Laert. 2.3.6), ilmeisesti pilkallisesti, nimeä *nous.* Anaksagoraan vaikutus oli mittavaa, ja Betehgin mukaan (2006, 281, alaviite 23) hänen vaikutuksensa näkyy niin Platonin Timaioksessa kuin Aristoteleen liikkumattomassa liikuttajassa. Myös Cicero pitää (N.D 1.26)

Anaksagorasta ensimmäisenä, joka asetti kaikkeuden järjestyksen taakse rationaalisen mielen, mutta kritisoi Anaksagorasta siitä, ettei hän aseta tälle mitään määreitä, jolla tätä voisi mitenkään käsittää.

Anaksagoras on tunnettu myös hänen ”kaikkea kaikkialla” ajattelustaan, jonka mukaan kaikkialla on ainekset tehdä kaikkea. ”Kaikki” tarkoittanee Anaksagoraalle kolmea eri asiaa: ensimmäinen ovat vastinparit: kuiva – kostea, kylmä – kuuma sekä kirkas – pimeä. Toinen on Empedokleen neljä elementtiä, joista Anaksagoras mainitsee vain kolme: ilman, tulen ja maan. Kolmas ryhmä ovat siemenet, joista ei ole täysin selvää mitä ne ovat – säilyneistä fragmenteissa vain kahdessa mainitaan ne. (Drozdek 2005, 164, 166.) ”Kaikkea kaikkialla” teoria on ilmeisesti ollut Anaksagoraan yritys vastata kysymykseen, miten esimerkiksi ruokaa syömällä voivat hiukset ja luut kasvavat. Kuinka ruuasta voi tulla jotain mitä se ei ole? Ruuassa täytyy siis olla ainekset luiden ja karvojen kasvuun. Myös järkeisaine, joka ei ole sekoittunut mihinkään on samalla tavalla kaikkialla. Anaksagoras katsoikin Empedokleen ja Demokritoksen tavoin, että myös kasveilla on ymmärrys ja järki (D95)[69]. Aristoteleen mukaan Anaksagoraan järki on kaikkialla luonnossa (Metaph. 984B18), jolloin järkeisainetta voinee pitää panpsykisminä, mikä selittää miten ihmisille ja muille olioille voi syntyä ymmärrys.[70] Ajatusta järkeisaineesta kaiken alkuun saattajana Anaksagoras ei ilmeisesti vie loppuun asti, mistä Platon ja Aristoteles häntä kritisoivat: sen tehtäväksi näyttää jäävän vain liikkeen alkuun saanti Aristoteleen ensimmäisen liikuttajan tavoin. Tästä Aristoteles häntä kehuukin (phys. 256b 24–27):

”Sen vuoksi Anaksagoras on oikeassa väittäessään, että Järki on sellainen, johon ei voi vaikuttaa, ja sekoittamaton, koska hän tekee siitä liikkeen alkulähteen; sillä se voisi liikuttaa vain niin, että se olisi liikkumaton, ja se voisi hallita vain niin, että se olisi sekoittumaton.”

Teoksessa *Taivaasta* Aristoteles kirjoittaa (cael. 301a 12–14): ”hänen [Anaksagoraan] selityksensä maailman synnystä alkaa liikkumattomista.” Simplikios kommentoi (D2) Anaksagoras olleen ensimmäinen, joka esitti minkäänlaista syytä asioiden tapahtumiselle. Hippolytos tulkitsee häntä niin (D4), että Anaksagoraalla on aine ja mieli, joista mieli on toimija ja aine se mistä asiat tulevat. Ajatuksistaan Anaksagoras on paljon velkaa aiemmille. Simplikios kommentoi hänen jakaneen

[69] Tämän meille raportoi Nikolaos Damaskuslainen, ajanlaskumme alussa elänyt juutalainen historioitsija ja filosofi.
[70] Aristoteles kertoo, ettei Anaksagoraan mukaan ihmistä tee viisaimmaksi olennoksi järkeisaineen määrä vaan kädet (D80).

samat ajatukset Anaksimeneen kanssa (D2), ja kutsuneen kaikkeutta ympäröivää ainetta Anaksimandroksen tavoin Rajattomaksi (*apeiron*) (D10). Miller taas katsoo (2011, 60), että Anaksagoraan voi tulkita ”varustaneen Ksenofaneen ylimmän jumalan kosmisella Sentrifugilla[71]”.

Aikanaan Anaksagorasta syytettiin ateismista. Tämän on epäilty johtuvan siitä, että Anaksagoras oli Perikleen hyvä ystävä ja neuvonantaja. Ateismisyytös olisi ollut tekosyy iskeä Periklestä vastaan, ja tärkeämpi osa syytöksestä olisi ollut Anaksagoraan väitetty vehkeily persialaisten kanssa. (Sarsila 2020, 115; Diog. Laert. 2.3.12.) Muodollinen syy syytteelle olisi ollut ilmeisesti se, että Anaksagoraan ajatukset voi tulkita perinteisten jumalten hylkäämiseksi ja niiden korvaamista ”järjenpalvonnalla”, (Thesleff & Sihvola 1994, 60) mutta Sarsilan mukaan (2020, 115) ateismisyytteen taustalla olisi Anaksagoraan kommentti siitä, että aurinko olisi pelkkää sulaa kiveä tai hehkuvaa metallia. Syytettä voi verrata julkiateisti Diagoras Meloslaiseen, jota ei syytetty ateismista vaan temppeleitä ja juhlia koskevista kommenteistaan. (Burnet 1928, 76.)

Platonin ja Aristoteleen kritiikistä huolimatta Anaksagoraan ajattelu oli selvästi vaikutusvaltaista. Sen lisäksi, että Aristoteles näki hänen ajattelussaan oman ”liikkumattoman liikuttajan”, tutkimuskirjallisuudessa Thesleff & Sihvola (1994, 59) Vorländer (1911, 53) sekä Cornford (1957, 153) pitävät Anaksagorasta jonkinlaisena esiatomistina, joskin Anaksagoraan aine oli loputtomiin jaettavissa. (Burnet 1928, 78.) Strabo kommentoi Euripideen olleen (14.645) Anaksagoraan oppilas, ja Beteghin mukaan (2006, 279) Euripideen teksteissä voi nähdä Anaksagoraan vaikutuksen. Vaikka Platon laittaa Sokrateen epäilemään Anaksagoraan viisautta, Ksenofon (mem. 1.4) näyttää tekevän Sokrateesta Anaksagoraan ajatusten ihailijan. ”[Sokrates]: Luuletko, ettei järkeä muualla olekaan? Kai tiedät, että sinun ruumiissasi on vain osa paljosta maasta, vähän paljosta kosteudesta ja hiukka kaikista muista runsaista aineista, joista ruumiisi on koostunut; mutta järjen, jota muka ei ole missään, onnistut sinä jostakin kaappaamaan itsellesi, ja jättiläismäiset ja luvuttomat kappaleet ovat sinun käsityksesi mukaan niin hyvässä järjestyksessä jonkin mielettömyyden ansiosta, niinkö?”[72]

Anaksagoras jatkaa aiempien filosofien perinnettä, jossa pyrittiin tiivistämään myyttien suuri joukko jumalia yhdeksi selittäväksi syyksi. (Betegh 2006, 286.) Tämä yksi selittävä syy sitten käsitettiin ylimmäksi jumalaksi.

[71] ”Sentrifugi” on metafora jota useampi tutkija käyttää, Millerin lisäksi ainakin Betegh (2006, 290).
[72] Tässä luvussa Sokrates väittelee Aristodemoksen kanssa, joka ei uhrannut jumalille ”eikä uskonut ennustustaitoon, vaan nauroi niille, jotka tekivät niin”.

3.8 Mikä on ylimmäisen aineen ja jumalan suhde varhaisilla filosofeilla?

1900-luvun tutkimuskirjallisuudessa esiintyy kaksi tulkintalinjaa. (Franek 2013, 61.) Toisaalla on John Burnetin näkemys (2005, 8), joka Vlastosin mukaan (1952, *passim*) selittää pois kaikki viittaukset jumalaan ja uskontoon.[73] Toista linjaa edustaa taas Werner Jaeger (1936), jonka mukaan missään ei ole mitään mieltä, jos ei ota huomioon antiikin uskontoja. Aspelin (1958, 24) kirjoittaa, kuinka käsitys varhaisista filosofeista jäisi hyvin yksipuoliseksi, jos jättäisimme uskonnollisen näkökulman huomioitta, ja Vlastos (1952, 97, 98) huomauttaa varhaisten filosofien tyylin olevan paikoin jopa hymninen, ja jatkaa, että olisi anakronistista tulkita varhaisia filosofeja pelkkinä naturalisteina. Thesleff ja Sihvolan mukaan (1994, 56) Empedokles paikoin puhuu ”kuin julistaisi uutta uskontoa” ja Anaksagoraan ylistävän järkiaineen voimaan ”melkeinpä hymnisin termein” (ibid. 60)[74].

Burnetin kanta on mielekkäämpi ja katson uskonnollisuutta painottavien kommenttien aiheuttavan enemmän sekaannusta kuin selvyyttä. ”Hymnistä tyyliä” ei voi huomata Thaleen tai Anaksimeneen teksteissä, heiltä kun ei ole säästynyt alkuperäistä tekstiä. Thaleen kohdalla ei ole selvää edes se, kirjoittiko hän mitään. Anaksimandroksen yhdestä virkkeestä on vaikea löytää hymnisyyttä tai uskonnollisuutta. Ksenofaneen, Empedokleen ja Parmenideen kohdalla hymnisyys voi pitää paikkaansa, mutta se selittyy tyylillisistä valinnoista sekä Empedokleen ja Parmenideen taustasta: edellinen oli pythagoralaisuudesta vaikuttunut, jälkimmäinen näyttää oikeuttavan tieto-oppiaan Apollonilla. Parmenides vetoaa jumaliin tarjotakseen tiedolle vakaata perustaa ja Empedokles yhdistää aikansa uskontoa aikansa luonnontutkimuksen kanssa. Ksenofaneen taas voi nähdä aikansa uskonnon isoimpia virheitä osoittavana ja korjaavana reformaattorina. Joukkoon voinee laskea myös Herakleitoksen, joka oli monella tapaa hyvin poikkeuksellinen. Herakleitos ei esimerkiksi vetoa jumaliin, vaan esittää tiedon olevan jokaisen tavoitettavissa. Varhaisten filosofien joukko on hyvin kirjava, jossa erot ovat yhtä suuria kuin yhteydet. Väite tyylin hymnisyydestä voi pitää paikkaansa joidenkin kohdalla, muttei kaikkien.

Varhaisten filosofien erityistä uskonnollisuutta vastaan puhuu se, että Platonille varhaisemmat filosofit olivat ateisteja laittaessaan asioiden syiksi, silloin kun he syistä puhuivat, pelkän luonnon ilman mitään tarkoituksellisuutta (Plato Soph. 256cd; Laws 885c, 889bc; Mansfeld 1992, 322).

[73] Vlastos ei ole tässä täysin reilu, esimerkiksi teoksessaan *Greek Philosophy – Thales to Plato* Burnet pitää (1928, 81) Anaksagorasta ensimmäisenä teistinä.
[74] Thesleff & Sihvola eivät merkitse lähteitä, mutta näyttävät viittaavan tässä Vlastosiin.

Plutarkhos kertoo Nikiaan elämänkerrassa kuinka ihmiset eivät sietäneet varhaisia filosofeja, koska he pelkistivät jumaluudet järkeä vailla oleville syille, ja mainitsee (Nic. 23) sofisti Protagoraan joutuneen karkotetuksi ja Perikleen onnistuneen juuri ja juuri välttämään Anaksagoraan karkotuksen[75]. Sofisti Polykrateen tekstissä *Sokrateen syyte* syytetään Anaksagorasta ateismista hänen aurinkoa ja kuuta koskevista näkemyksistään. (Janko 2003, 15.) Ksenofonin Sokrates antaa toisenlaisen todistuksen: häntä Sokrates kehottaa olemaan ”pohtimatta taivaan kysymyksiä, miten jumala näet on minkäkin asian järjestänyt; hänen [Sokrateen] mielestään ihmisen ei ole mahdollista saada sitä selville, eivätkä sitä paitsi jumalat katso suopein silmin ihmistä, jos hän rupeaa pohtimaan asioita, joiden he haluavat pysyvän salassa. Sen joka pohtii näitä kysymyksiä, hän sanoi olevan vaarassa hairahtua yhtä paljon kuin Anaksagoras, joka kehui selittävänsä jumalien järjestelmät” (Xen. Mem. 4.7). Pricen mukaan (1999, 127) komediakirjailija Aristofanes piti Sokratesta ateistina kutsumalla tätä ”Meloslaiseksi” näytelmässään *Pilvet* (830). Aristofanes liittää näin Sokrateen tunnettuun ateistiin, Diagoras Meloslaiseen. Sofisti Prodikos[76] taas katsoi jumalien olevan vain personoituja luonnonvoimia. (Aspelin 1977, 64.)

Täytyy tietysti huomioida, ettei varhaisten filosofien aikana erottelua luonnon ja jumalan välille tehty: jumala oli osa luontoa, jolloin luonnontutkimus koskee myös jumalaa. (Hack 1969, 40.) Varsinaista erillistä ”uskontojen maailmaa” ei tunnettu (Kajava 2009, 158). Jumalaa ei myöskään hylätty joitakin poikkeuksia lukuun ottamatta[77], vaan sen olemassaolo oli asia, mikä otettiin annettuna. (Granger 2013, 237.) Se, että Herodotoksen tapaan (2.21) hylätään joitakin myyttien tulkintoja, kuten uskomus maailmaa ympäröivästä Okeanos-virrasta, ei tarkoita että koko systeemi olisi hylätty – asioille vain alettiin etsiä syitä myös muualta kuin myyteistä ja selityksissä pyrittiin yksinkertaisuuteen.[78] Myyttien Jumalien sijaan pyrittiin löytämään yksi syy, joka saa olemassa olevan aineen liikkeelle ja järjestykseen. Kysymys ei varhaisille filosofeille ole onko jumala olemassa, tai millainen jumala on, vaan mikä on järjestyksen (*kosmos*) perustavin prinsiippi? (Broadie 1999, 203.) Price selittää (2004, 129) asian niin, että varhaiset filosofit päinvastoin pitivät kaikkea jumalallisena, jolloin luonto itsessään voi tulla tutkimuskohteeksi, ja näin vähentää tarpeetonta pelkoa, joka voi

[75] Plutarkhoksen mukaan syyte oli pyrkimys iskeä Periklestä vastaan, ja Perikles kehotti Anaksagoraan lähtemään Ateenasta. (Plut. Per. 32.2–3).
[76] Prodikos ei kuitenkaan ollut, Aspelinin mukaan (1977, 64) ateisti. Kysymykseen, onko jumala olemassa, hän vastasi: ”Monet syyt ovat minua siitä estäneet [vastaamasta], ennen kaikkea elämän lyhyys ja tietojemme heikkous.”
[77] Aëtius mainitsee (1.7) ateisteiksi nimeltä Diagoras Meloslaisen. Theodoros Kyrenelaisen ja Euhemeros Tegealaisen.
[78] Mansfeldin mukaan (1999, 49) asiat pyrittiin selittämään asioilla, mitkä voi tunnistaa luonnosta. Pidän tätä yksinkertaistuksena, sillä miten jonkin *apeironin* voi tunnistaa, eritoten kun se kirjaimellisesti tarkoittaa ”määräämätöntä”?

johtaa taikauskoon[79]. Tässä mielessä varhaisten filosofien projekti näyttää samalta kuin myöhemmän Ciceron: on selvää että jumalat ovat, mutta epäselvää millaisia ne ovat – sikäli kun he edes olivat kiinnostuneita jumalista. Anaksagoraan ei tarvitse erikseen mainita, että hänen järkeisaineensa on jumalallinen, ja vaikka hän ei näytä pitävän sitä minään moraalisena toimijana, sen liikkeelle laittava ja ohjaava rooli ei eroa muiden varhaisten filosofien ajattelusta.

Varhaisten filosofien säästyneiden katkelmien maailmankuva on hyvin naturalistinen, mistä jo Platon niitä kritisoi. Ajatus voimista jumalina kuitenkin edeltää varhaisia filosofeja, ja heidän aikansa uskonnollinen ajattelu vaikutti myös varhaisten filosofien ajatteluun: esimerkiksi ajatus syklisyydestä, mikä voidaan nähdä Anaksimandroksella, Anaksimeneella, Herakleitoksella ja Empedokleella, löytyy jo Hesiodoksella. (Hack 1969, 33.) Vaikka varhaisten filosofien omissa teksteissä ei juurikaan jumalista puhuta, heidän ja heidän tulkitsijoiden ajan uskonnollisia käsityksiä on hyvä tuntea ymmärtääkseen, miksi heidän tulkitsijansa lukivat teksteihin sellaisia ajatuksia mitä lukivat.

Näyttää siltä, että esitetyt ajatukset eivät kerro meille millainen jumala on, mutta ne kertovat millainen jumala ei ole. Kun luontoa tutkitaan luontona, tullaan samalla rajanneeksi jumalan määreitä. Jumala ei ole se, mistä asiat perimiltään muodostuvat, eikä jumala ole tavallisten luonnonilmiöiden takana. Jumala ei ole salama tai sateenkaari, niiden synty voidaan selittää aineen tihentymisenä tai harvenemisena.[80] Erottamalla luonnonilmiöt myyteistä ja uskonnoista varhaiset filosofit osallistuvat osaltaan myös uskonnonfilosofiaan, joskin negaation kautta. Luontoa tulee tutkia luontona, ja jumalaa voi sitten tutkia jumalana. Uutta oli myös filosofien ajatus maailmasta kokonaisena. Hesiodosta ei yksinkertaisesti näyttänyt kiinnostavan mitä on maailmaa ympäröivän Okeanoksen tuolla puolen, tätä ei edes kysytty. Anaksimandroksen maailma taas oli *Rajaton* ja kaikki mitä siitä syntyy: näin tulee kuvatuksi kaikki mitä on. (O'Brien 1969, 237.) Tässä mielessä varhaiset filosofit olivat luomassa uutta.

[79] Taikausko tässä käännöksenä englannin (ja latinan) sanalle "superstitio". Sana viittaa uskomukseen, jossa kuvitellaan että toiminnalla voi vaikuttaa jumaliin, kirjaimellisesti se kääntyisi latinasta "yläpuolelle asettumista". Antiikin käsityksestä siitä, mitä taikausko aiheutti ks. Esim. Theofrastus *Luonteita* luku 16.
[80] Ksenofanes D39 sateenkaaresta; Anaksimandros ukkosesta D33.

4. Jumala on kohtalo

Edellisessä luvussa huomasimme, että varhaisilla filosofeilla, tai viimeistään heidän tulkitsijoillaan, oli selityksiä muutokselle, sen etenemiselle ja asioille muutoksen taustalla. Heitä kuitenkin kritisoitiin siitä, etteivät he avanneet, mistä muutos alkaa tai mikä sitä ylläpitää.

Muutoksen syytä tutkiessa ajallisen kontekstin ymmärtämisestä on apua. Antiikin kreikassa vallitseva syy oli Kohtalo (*Moira*) tai Välttämättömyys (*Ananke*), joka piti huolen että asiat pysyivät järjestyksessä. Tälle voimalle oli niin kuolevaisten kuin jumaltenkin alistuttava. (Sarsila 2020, 160; Drozek 2007, 2.) Hack esittää (1969, 22), Homeroksella Kohtalon vastaavan siitä, kuinka asioiden tulisi olla ja että maailmankaikkeus olisi hyvä ja oikeudenmukainen.

Jaan muutoksen aiheuttajat ja ylläpitäjät karkeasti kolmeen osaan, jotka ovat ajatuksellisesti lähellä toisiaan. Nämä ovat Kohtalo (*Moira*), Välttämättömyys (Ananke) sekä Laki (*Logos*)[81] tai Oikeus (*Dike*). Nämä ymmärrettiin joko persoonallisiksi voimiksi, mikä oli tavallista, tai esitettiin vähemmän persoonallisina luonnonvoimia, mikä oli uutta ja aihe mistä varhaisia filosofeja kritisoitiin. Yleisesti ottaen, jos voimaa pidettiin persoonallisena, se oli maskuliinissa, ja jos tämä persoonallisuus haluttiin häivyttää, niin käytettiin neutria.

Mikä on välttämätöntä ei aina tarkoita, etteikö sitä vastaan voisi toimia. Mahdottomalta vaikuttava asia ei välttämättä ole mahdotonta, rajansa voi ylittää. Kuitenkin, jos pyrkii enempään kuin mitä on yksilölle määrätty, syyllistyy *hybrikseen* ja ansaitsee rangaistuksen.

4.1 Kohtalo runoudessa

Ihmisen kohtalona on kuolla.

”*Kuollos vain! Oma kohdatkoon mua kohtalo sitten / kons’ on säätävä Zeus sen mulle ja muut ilkivallat*.” tokaisee *askelnopea* Akhilleus (Il. 22.365) tempaistessaan *vaskisen keihäänsä* voittamansa Hectorin ruumiista. Kuolemasta puhutaan Homeroksen Iliaassa kohtalona, kuolemalle ei Homeroksella ole omaa jumalaa. (Fränkel 1973, 57.) Hesiodoksella (Th. 211) Kuolema, *Thanatos*, on

[81] Sanan *logos* vo kääntää myös ”kosmosta hallitseva järki” tai ”voima”. ”Laki” on tässä kuitenkin sopivin, sillä tässä siihen viitataan kaikkeutta hallitsevana ”luonnonlakina”.

yksi Yön kolmesta lapsesta yhdessä Kohtalon (*Moira*) ja Tuhon (*Ker*). Myllykosken mukaan (2002, 84) sisarukset edustavat yhden asian eri puolia.

Homeroksen ja Hesiodoksen merkitystä ei voi liikaa korostaa Kreikan filosofialle, eikä kreikkalaiselle kulttuurille ylipäänsä. Aristoteles korostaa ”kuinka ylivoimaiselta Homeros vaikuttaa muihin runoilijoihin verrattuna” (Poet. 1459A30). Historioitsija Herodotoksen mukaan Homeros ja Hesiodos ”helleeneille [so. Kreikkalaisille] ovat sepittäneet jumalten synnyn, antaneet jumalille nimitykset, jakaneet niille arvoasteet ja ammatit ja kuvailleet niiden ulkomuotoa” (Hdt. 2.53). Platonin mukaan Homeroksen ihailijat kutsuivat häntä ”Kreikan kasvattajaksi” (Plat. Rep. 606e)[82]. Varhaisista filosofeista Ksenofanes ja Herakleitos esittävät sen sijaan paikoin kovaakin kritiikkiä runoilijoita kohtaan (Xen. D8, D9; Her. D20, D21, D22). Herakleitoksen mukaan Homeroksen sietäisi tulla piestyksi (Her. D21). Kritiikistä huolimatta filosofit tulisi Gragerin mukaan (2013, 235) ennemminkin nähdä uskonnollisten käsitysten reformaattoreina kuin niiden hylkääjinä.

Hesiodoksella on Kohtalon (*Moira*) synnystä kaksi eri versiota. Ensimmäisessä ”*musta Yö*” yksinään, ”*makaamatta kenenkään kanssa*”, synnyttää kauhean Kohtalon (Hes. Th. 211). Samalla syntyivät myös kohtalottaret, Klotho, Lakhesis ja Atropos, jotka ”*syntymän hetkellä antavat kuolevaiselle / hänen osuutensa hyvästä ja pahasta*” (Hes. Th. 217–218). Kohtalottaret, joita Homeroksella on vain yksi (Il.24.209), ovat vastuussa ihmisen elämän langan kehräämisestä ja sen leikkaamisesta.[83] Samaan aikaan Kohtalottaret ovat myös Zeuksen ja Themiksen[84] tyttäriä (Hes. Th. 905).

Yhtäällä ”Kauhea [maskuliininen] Kohtalo”, toisaalla Kohtalottaret, joiden vanhemmuudesta annetaan ristiriitaisia tietoja. Nykylukijalle ristiriitaiselta näyttävä asia ei kuitenkaan tarkoita, että ristiriitaa olisi. Antiikin kreikkalaisia nämä ristiriidat eivät haitanneet, he osasivat hyvin luovia näiden keskellä. (Versnel 2020, 430, 436.) Kohtalottarien eri vanhemmat voi selittyä kontekstilla: Yön lapsina Kohtalottaret jakavat kurjuutta ja onnettomuuksia, valoisemmissa kohtaloissa he ovat Zeuksen ja Themiksen lapsia. Eri vaihtoehdot eivät siis sulje toisiaan pois, vaan täydentävät toisiaan. (Rowe 1987, 128, 130.) Sama ajatus näkyy Homeroksella: Zeulla on kaksi astiaa, joista toinen on täynnä

[82] Thesleff & Sihvola (1994, 22) kertovat, että Platon itse kutsui Homerosta kreikkalaisten kasvattajaksi, vaikka tarkasti ottaen Platon kertoo vain Homeroksen ihailijoiden tehneen niin.
[83] Ajatus elämänlangasta ja sen katkeamisesta kuolemana on toistuva teema kreikkalaisessa runoudessa, ks. Esim. Kallinos fr. 1.6–9 sekä Alkaioksen runoissa (Fränkel 1973, 86).
[84] Themis oli oikeuden ja järjestyksen jumalatar.

turmia, toisesta jaetaan hyvän onnen lahjoja (Il. 24.527–528) – erilaiset kohtalot tulevat eri lähteistä, tai tässä tapauksessa Zeun ämpäreistä[85]. Ilman isää syntyneen Kauhean Kohtalon voi ymmärtää olevan jonkinlainen maailmaa laajemmin ohjaava voima, jota jumalatkin kunnioittavat. Hänen äitinsä, ensimmäisenä Kaaoksesta (*Khaos*) syntynyt Yö[86] on jumala, joka saattoi pysäyttää itsensä Zeun (Il. 14.248–62).

Hesiodos rakensi kreikkalaisesta jumalien moninaisuudesta mallin ja antoi muiden runoilijoiden tavoin selityksiä erilaisiin asioihin: miksi jumalille uhrataan eläinten luut ja rasvat, ja lihat jäävät ihmisille? Syy: ovela Prometheus huijasi Zeusta (Hes. Theog. 534–561). Miksi talvella pellot eivät anna satoa? Näistä asioista vastaava Demeter suree Manalaan talveksi menevää tytärtään Persefonea. (Kajava 2009, 190.) Hesiodoksen runoelmat eivät rajoitu pelkästään kuvailemaan kosmista historiaa, vaan myös inhimillisen elämän onnistumisen edellytyksiä. (Thesleff & Sihvola 1994, 26.) Hesiodoksen toinen säilynyt runoelma, *Työt ja päivät*, antaakin hyvin konkreettisia neuvoja miten toimia elämässä.

Homeroksen *Iliaassa* kyse ei taas pohjimmiltaan ole jumalista vaan ihmisistä. Sen perusviesti on: kohtele toisia ihmisiä hyvin, kunnioita heidän omaisuuttaan[87] ja pidä kiinni vieraanvaraisuudesta. Vieraanvaraisuuden rikkominen on koko Troijan sodan syy, kun Troijan prinssi Paris rikkoo isäntänsä Spartan kuningas Menelaoksen vieraanvaraisuutta kohtaan viemällä Helenan, Menelauksen vaimon mukanaan. (Whitmarsh 2016, 35.) Myös liiallisuudesta varoitetaan, ja ihmisen tulee muistaa osansa: Moira tarkoittaakin suoraan käännettynä ”jaettua osaa” (Cornford 1957, 16). Liiallinen kunnianhimo ja ylpeys saattaa johtaa *hybrikseen*, joka herättää jumalten vihan ja johtaa ongelmiin. (Thesleff & Sihvola 1994, 23.)

Kreikkalainen kohtalokäsitys on tietysti itsessään laaja ja oman tutkimuksen vaativa aihe. Tässä yhteydessä riittää huomata, että filosofien käsitykset ovat paljon velkaa heidän oman aikansa käsityksille. Jokaisella on oma osansa, jota ei sovi ylittää.

[85] Suomen sana ämpäri tulee ruotsin kautta kreikan amforasta. Ks. Häkkinen 2013.
[86] Aristoteles raportoi teologien sanoneen kaiken syntyneen Yöstä (Metaph. 1071B28) tai että Yö olisi yksi ajallisesti ensimmäisistä jumalista (muita on Taivas, Kaaos, ja Valtameri) (1091B6). Ajatus yöstä ensimmäisenä löytyy myös Aristofaneen komediasta *Linnut* (Aristoph. Birds 690).
[87] *Iliaan* kehyskertomus on Akhilleuksen viha Agamemnonia kohtaan, jonka hän kokee kohdelleen häntä epäoikeudenmukaisesti.

4.2 Oikeudenmukaisuus Anaksimandroksella

”[Anaksimandros] opetti myös että oliot häviävät siihen, mistä ovat lähtöisin, ’sillä niiden täytyy välttämättä kärsiä rangaistus ja korvata toisilleen vääryytensä ajan järjestyksen mukaisesti’”. (Aspelin 1958, 29; Anaximand. D6).

Anaksimandroksen fragmentti on säästynyt meille Aristoteleen oppilaan, Theofrastuksen tekstissä Simplikioksen kommentaarien kautta. Simplikios kommentoi tekstin olevan runollista, vaikka se oli aikansa arkikieltä. Katkelma saattaa doksografille vaikuttaa runolliselta, koska siinä käytetty kieli oli hänen aikanaan vanhahtavaa. (Kahn 1964, 169.) Nykylukijalle runolliselta taas vaikuttaa puhe rangaistuksesta sekä sen korvaamisesta, joka Aspelinin mukaan ”osoittaa selvästi (1958, 29)”, että luonnonjärjestys oli Anaksimandrokselle moraalinen, jossa rikosta seuraa rangaistus välttämättömien lakien mukaisesti. Anaksimandroksen käsitys Kohtalosta ja Kosmisesta Oikeudesta on hyvin persoonaton, (Aspelin 1958, 29; Kahn 1964, 180) mutta Mostin mukaan (1999, 350) samojen raamien sisällä kuin aikaisempien runoilijoiden käsitys. Barnes selittää (1982, 102) tätä kreikan sanojen epätarkkuudella: sanat *dike* (oikeus) ja *nomos* (laki[88]) voivat viitata yleisiin lakeihin, tässä tapauksessa luonnonlakeihin, mutta myös oikeudenmukaisuuteen. Barnesin mukaan (ibid.) Anaksimandroksella menevätkin tässä teemat sekaisin: aluksi kuvaillaan luonnon*lakia*, joka sitten meneekin oikeudenmukaisuuden vaatimiseksi.

Anaksimandroksen maailmassa muutosta ylläpitää eräänlainen ”silmä silmästä” periaate, jossa kuolema korvataan kuolemalla. Asiat tulevat olemaan ”rajattomasta” (*apeiron*), ja olemassaolo on olla yhdistelmä vastakohtaisia voimia, kylmää ja kuumaa. Tuleminen on yhdistäytymistä. Häviäminen, siis kuoleminen, erilaisten erottautumista. Oikeudenmukaisuuden merkitys tässä on pitää huoli siitä, ettei mikään voima pääse dominoimaan, sillä jos joku näistä hallitsee, se tietäisi muiden tuhoa: kaikki joko lopulta jäähtyy tai kuumenee liikaa, ja se tietäisi kaiken loppua. (Kahn 1964, 183, 187.) Kosmisessa mittakaavassa vallitsee samanlainen oikeus kuin maanpäällä ihmisten kesken. Herman Fränkelin mukaan (1973, 267, myös Jaeger 2003, 35) Anaksimandroksen ajatus on sama mitä Ateenalle lait säätäneellä Solonilla: heille lait ja oikeudenmukaisuus eivät olleet mikään sovittavissa oleva asia vaan osa luonnon järjestystä.

[88] Aiemmin käänsin myös sanan *logos* laiksi. Sanojen *logos* ja *nomos* ero on siinä, että *nomoksen* merkityskenttä on suppeampi.

Ohjaavasta prinsiipistä Anaksimandroksen kohdalla käydään yhä keskustelua. Aristoteleen mukaan (phys. 203B7-16) Anaksimandroksen rajaton materia, *apeiron*, ympäröi ja ohjaa kaikkea. Koska *apeiron* on myös kuolematon ja tuhoutumaton, sen on oltava myös jumalallinen. (Gregory 2016, 46.) Siitä, mitä Anaksimandros itse tarkoitti, ei ole yhteisymmärrystä.[89] Vaikka *apeiron* olisikin kosmosta ohjaava voima, oikeudenmukaisuus ja vääryys (*diké* / *adikia*) ja kosto (*tisis*) ovat fragmentissa käytetyt sanat. Näiden pohjalta on esitetty, että Anaksimandroksella on ajatus kosmoksesta moraalisena järjestelmänä, joskin vastalauseitakin on esitetty. (Gregory 2016, 77, 79.)

Mitä keinoja Oikeudella on pitää eri elementit ja voimat kurissa? Jumalilla on valaa varten Styx, jonka vedellä jumalat vannovat valan, ja valan rikkojaa odottaa kymmenen vuoden karkotus muiden jumalten piiristä (Hes. Th. 792–807). Tämän voiman Styx on saanut Zeukselta kiitokseksi siitä, että ensimmäisenä tuki häntä taistelussa titaaneja vastaan (Hes. Th. 390–396), ja Zeuksen lupaus Styxille on ylipäänsä yhteiskunnan, *poliksen*, mahdollistaja niin maanpäällä kuin taivaissa. (Blickam 1987.) Lupauksiin ja valoihin[90] voi luottaa, koska niiden rikkojia, oli se sitten jumala, ihminen tai jokin luonnonvoima, odottaa kauhea kohtalo.

4.5 Mahdoton on mahdollista - Herakleitos ja Raivottaret

”*Aurinko ei ylitä mittaansa; Raivottaret, oikeuden palvelijat, keksisivät sen*.”[91] (Herak. D89c)[92]
”[Herakleitoksen mukaan] *Kaikki tapahtuu kohtalon määräämänä*.” (Diog. Laert. 9.1.7)

Herakleitosta kutsuttiin jo antiikissa lisänimellä ”hämärä”[93], johtuen hänen hämmentävistä aforismeistaan. Asiaa ei yhtään auta, että hänen teoksensa *Luonnosta* on säilynyt meille vain katkelmina. (Kahn 3002, 2). Nietzsche toisaalta (2006, 89) pitää Herakleitosta mitä selkeimpänä kirjoittajana. Seuraan tässä Nietzschen ajatusta ja metodia nimeltä ”korkeampi naiivius”[94] seuraten oletan, ettei Herakleitos esitä tässä mitään hämärää metaforaa vaan todella tarkoittaa mitä kirjoittaa.

[89] Keskustelusta esim. Gregory 2016, 43–47. Katkelman tulkinnasta esim. Mansfeld 2002 ja Barnes 1982, 25.
[90] Myös Vala (*Horkos*) on yksi Yön lapsista, joka aiheuttaa harmia heille, jotka sen ”tieten tahtoen vannovat väärin” (Hes. Th. 231)
[91] Suomennos Saarikoski (1971, 38).
[92] vrt. myös Dervénin papyrus col. IV.5–9). Fragmenttia voi myös verrata *Odysseyksen* kahdenteentoista kirjaan (12.382), jossa aurinko (*Helios*) uhkaa laskeutua Hadekseen loistamaan kuolleille mikäli Odysseuksen miehistöä, joka on mennyt ja teurastanut Helioksen karjaa, ei rangaistaisi.
[93] Epikurolainen runoilija Lukretius kirjoittaa kuinka ” Kielellään hämärällä hän kirkkaan on saanut maineen” (Lucr. 1.639)
[94] ”the higher naivité”(Kagan 2007, 09:15). Metodin mukaan uskotaan kaikki mitä antiikin tekstit sanovat, elleivät ne ole sisäisesti tai keskenään ristiriitaisia.

Edellä esitetyt Herakleitoksen kaksi katkelmaa osoittavat antiikin kohtalokäsityksen rajat. Mahdottomalta vaikuttava ei välttämättä ole mahdotonta, mutta liikaa ei kannata yrittää. Tämä aiheutti tietysti ongelmia, sillä miehen hyve (*arete*) antiikissa oli pyrkiä ylittämään itsensä. (Eliade 1979, 261.) Vaikka jumalatkin ovat alisteisia Kohtalolle, se ei tarkoita etteivätkö he halutessaan voisi toimia kohtaloa vastaan, mutta seuraukset olisivat kohtalokkaat koko kosmiselle järjestykselle. *Iliaassa* Zeus pohtii, voisiko jotenkin säästää poikansa Sarpedonin, joka on *"alun alkain kohtalon valtaan"* annettu, *"saaliiks* […] *korahuttavan kuolon"* (16.441), mutta luopuu ajatuksesta hänen puolisonsa Hera muistutettua kuinka moinen teko saattaisi kaiken kaaokseen. (Allan 2006, 8.)

Auringon mitta, siis kiertokulku taivaalla, on asia, jonka pitäisi tapahtua luonnonlakien mukaisesti. Varhaiset filosofit tunsivat ja selittivät luonnonilmiöitä luonnonilmiöinä (ks. Esim. Ksenofanes D39 sateenkaaresta; Anaksimandros ukkosesta D33). Mutta siinä missä ihmiset voivat ylittää oman osansa ja sortua hybrikseen, myös jumalat ja muut voimat saattavat ylittää mittansa. Mahdottomalta näyttävä asia ei aina ole mahdotonta, mutta sen tekeminen on väärin. Täytyy olla jokin, joka katsoo, että kaikki menee niin kuin pitää. Herakleitos pitää Kohtaloa ohjaavana voimana ja vie Anaksimandroksen teemaa oikeudenmukaisuudesta äärimmilleen, (Thesleff & Sihvola 1993, 47; Jaeger 2003, 116) ja vaikka hän kritisoikin Homerosta, mytologia ja teologia pysyivät tärkeänä elementtinä hänen ajattelussaan. (Long 1999, 9.)

Oikeuden ja järjestyksen takaajana toimivat Raivottaret (*Erinyet*), Oikeuden (*Dike*) apurit. Hesiodoksen mukaan (Th. 179–184) Gaia synnytti Raivottaret[95] Kronoksen sivaltamista Uranoksen sukuelimistä putoavista verenpisaroista. Raivottaret olivat eräänlainen yhteiskuntarauhaa ja -järjestystä ylläpitävä "vihan ilmaantuma" – ne puutuivat maallisiin asioihin, kuten vainosivat verisukulaisten murhaan syyllistyneitä ja katsoivat, että ihmisen kohtalo toteutuu eikä kukaan kuole ennen aikojaan. (Myllykoski 2002, 83.) Homeroksen Raivottajilla on rooli myös jumalten piirissä, ja ne esimerkiksi käyvät sulkemassa Akhilleuksen hevosen Ksanthoksen suun ennen kuin se ehti varoittaa Akhilleusta hänen lähestyvästä kuolemasta. (Il 19.438)[96]. Homeroksen Raivottaret lupaavat myös "*ikikostoa*" väärän valan vannoneille (Il 3.278, 19.292). Raivottajilla oli roolinsa myös

[95] Myllykosken käännöksessä Kostottaret.
[96] Puhekyvyn hevoselle antoi jumalatar Hera.

yhteiskunnassa: ajatus kateellisista jumalista, jotka rankaisevat liian korkealle pyrkiviä kuolevaisia, varoittaa liiallisen voitontavoittelun vaaroista. (Thesleff & Sihvola 1994, 23.)

Herakleitoksen filosofiassa keskeisenä on käännösvaikeuksia aiheuttava *logos*. *Logoksen* merkitys on kiinni kontekstista ja joskus kontekstissaankin monimerkityksinen. (Huffman 1999, 91.) *Logoksen* voi kääntää laiksi, ainakin silloin kun puhutaan maailmankaikkeutta hallitsevasta logoksesta, mutta samalla se on myös se järki, jolla ihminen voi tämän lain havaita. Eikä lakikaan ole mitä tahansa, vaan jotenkin selville saatavaa sekä järkevää ”maailmanjärkeä” (Aspelin 1958, 34).

Herakleitos häivyttää perinteiset Olympolaiset jumalat puhumalla *logoksesta*[97], mutta samalla hän kuitenkin pitää tiukasti kiinni aikansa uskonnosta ja mytologiasta, jossa oikeuden jumalatar Dike apureineen ovat tasapainon symbolina. Tämä jumalallinen laki, joka pitää huolta myös luonnonlaista kuten auringon kierrosta, on myös se, mistä inhimilliset lait ja säännöt löytyvät. (Fränkel 1973, 391.)

Sofokleen näytelmässä *Antigone* (Soph. Ant. 450–45) Antigone vastustaa Theban kuninkaan käskyjä koska:

”*Julistanut ei sitä sentään itse Zeus; / ei liioin Hadeen Dike moista käskyä / ihmisten tietoon suonut. Enkä uskonut, / nojalla että voisi sinun käskysi / lait kuolotonten kuolevainen polkea, / kirjoittamattomat ja muuttumattomat*.”

Ihmisten laki ei Herakleitokselle ole mikään pikkujuttu:

”*kansan on puolustettava omaa lakiaan kuin kaupunginmuuria*” (D106),

sillä

”*kaikkia inhimillisiä lakeja (nomoi) ravitsee tämä yksi jumalainen, se hallitsee niin pitkälle kuin tahtoo ja riittää kaikkeen ja ylikin*.” (D105)[98].

Lain noudattamatta jättäminen synnyttää jumalan vihan. Kosto ei ole mikään abstrakti asia, vaan konkreettinen olio, joka sulkee suita ja suitsee itse aurinkoa. Maailmankaikkeuden järjestystä pidetään yllä tarvittaessa väkivallalla. (Allan 2006, 8.)

[97] Herakleitos tosin mainitsee Jumalan tahtovan (ja ei tahtovan) tulevan kutsutuksi nimellä Zeus (D45). Saarikoski jostain syystä suomentaa sanan ”Zeus” jumalaksi, vieläpä pienellä alkukirjaimella, syöden fragmentista pois sen ajallisen kontekstin.

[98] Myös Sokrates ajatteli lakien olevan jumalten säätämää: ”Olen sitä mieltä, että jumalat ovat säätäneet ihmisille nämä lait; kaikkien ihmisten ensimmäinen laki on, että jumalia pitää palvella.” (Xen. Mem. 4.4)

4.4 Välttämättömyys ja atomistit

”[Leukippoksen mukaan] *kaikki tapahtuu välttämättömyyden mukaisesti.*” (Diog. Laert. 9.45–46; ks. Myös Atom. D73).

”*Itse Demokritos, atomiopin kehittäjä, hyväksyi mieluummin että kaikki tapahtuu välttämättömyydestä, kuin veisi yksittäiseltä atomilta sen luonnollisen liikkeensä*.” (Cic. Fat. 10.23[99])

Kuten kaikkia ihmisiin vaikuttavia voimia, myös Välttämättömyyttä (*Ananke*) pidetään jumaluutena. (Parker 2011, 78.) Välttämättömyyttä hallitsee Aiskhyloksen mukaan ”*vain kohtalon ja koston henget ankarat*” eikä itse Zeus ”*saata kohtaloaan paeta*” (Aesch. PB, 517, 519). Runoilija Simonides lisää vielä: ”*Välttämättömyyttä vastaan / eivät jumalatkaan taistele”.*[100]

Demokritosta yhdessä Leukippoksen kanssa pidetään atomiopin kehittäjinä. Atomioppi on tavallaan yhdenlainen varhaiskreikkalaisen filosofian päätös tai huipentuma, jota Thesleff ja Sihvola pitävät (1994, 60, 64) Anaksagoraan teorian edelleen kehittelynä. Atomiopin mullistavin piirre oli sen mekanistisuus, joka näyttää hylkäävän kokonaan ajatuksen luonnon tarkoitushakuisuudesta tai oikeudenmukaisuudesta. (ibid. 66.) Vaikka materian ulkopuoliset voimat ovat jumalien mukana kadonneet, järjestelmässä voi yhä havaita Kohtalon Välttämättömyyden muodossa. (Cornford 1957, 156; Aspelin 1977, 60.)

Vaikka Atomistit hävittivätkin järjestelmästään jumalat järjestyksen takaajina, Plinius vanhempi kertoo Demokritoksen pitäneen jumalana Rankaisua (*Poena*) ja Palkintoa (*Beneficium*) (D208). Huonoista päätöksistä seuraa rangaistus, hyvistä palkinto. Maailmassa ei tapahdu mitään sattumalta, ja onni tai sattuma (*tykhe*) on vain asia millä ihmiset selittävät tyhmiä ratkaisujaan ja tietämättömyyttään. Demokritoksen mukaan Onni ei voi mitään älykkyydelle (D274). Ihmiset, jotka ymmärtävät välttämättömyyden päälle, voivat hallita itseään ja asioitaan. (D252; Edmunds 1972, 354). Demokritoksen mekanistinen, välttämättömyyteen perustava maailmankuva on samalla myös ohje hyvään elämään: ihmisen tulee tunnistaa omat kykynsä ja niiden suhde välttämättömyyteen, ja muistaa osansa hyvän onnen sattuessa kohdalle (D228). Maailman syntyminen ja kosmoksen tasolla tapahtuvat asiat näyttävät tapahtuvan sattumalta, mutta ihmisten mittakaavassa vallitsevat

[99] Suomennos tekijän.
[100] Runoa siteerataan Platonin Gorgiaassa (345D). Tässä suomennos Oksala 1965, 85. Kohtalottaret ”Välttämättömyyden tyttäriksi” mainitaan myös *Valtiossa* (Rep. 617c).

rautaiset luonnonlait, jotka ovat riippuvaisia atomeista, jotka liikuttavat itse itseään. Kosmoksen näennäinen satunnaisuus voi tietysti olla vain tarkkailijan ymmärryksen puutetta, ja Kohtalo todella kahlitsee kaikkea. (Taylor 1999, 194.)

Demokritos vei äärimmäisyyksiin Anaksimandroksen aloittaman maailman puhdistamisen runoilijoiden jumalista. Maailmasta ja sitä hallitsevasta välttämättömyydestä tuli etiikan ja oikeudenmukaisuuden lähde. Etiikka oli yhä kuitenkin kiinni vanhassa ajatuksessa siitä, että ihmisen tulee tietää paikkansa, osansa ja kohtalonsa; ymmärtää se, mitä voi saada ja tyytyä siihen. Ihminen on tietysti vapaa koettamaan onneaan välttämättömyyttä vastaan, mutta on turha syyttää jumalia omasta tyhmyydestä. Näin muistutti myös lainsäätäjä Solon. (Fränkel 1973,229). Samoin Homeros: ”*Voi toki, ihmiset nuo jumaloita ne kuink’ yhä syyttää! / Meitä he soimaavat tuhon tuojiks, itse kun tuskaa / hankkivat itselleen yli salliman ilkitöillään”.* (Od. 1.32–34).[101]

4.5 Kohtalokäsitys varhaisten filosofien ajattelussa

Varhaiset filosofit olivat osaltaan aloittamassa perinnettä missä luontoa tutkitaan luontona, ja muita asioista sitten muina asioina. Syitä pohtiessa varhaiset filosofit ovat kuitenkin tiukasti kiinni perinteissä. Asiat selittyvät kohtalolla tai välttämättömyydellä. Asiat menevät niin kuin menevät, koska niin niiden tulee mennä. Asioiden järjestyksestä voi yrittää poiketa, mutta siitä voi seurata rangaistus, jota edes jumalat eivät voi paeta. On tärkeää tietää paikkansa ja tyytyä osaansa.

Aristoteles kritisoi (Cael. 294a22) filosofeja, jotka esittävät asioiden olevan ikuisia tai loputtomia siitä, että näin heidän ei tarvitse tutkia asioiden syitä. Aristoteleen kritiikkiin voi vastata niin, että varhaisemmat filosofit eivät vain vastaa samoihin kysymyksiin kuin mitä Aristoteles itse kysyi. (Stokes 1971, 61.) Kun syytä tuli tarpeelliseksi pohtia, varhaiset filosofit vetosivat aikanaan varsin tavanomaisiin syihin. Asiat tapahtuivat, koska niin niiden kuului tapahtua. Välttämättömyys ja Kohtalo eivät vain pitäneet asioita järjestyksessä ja mahdotonta tapahtumasta, ne olivat myös moraalia määrittävä ilmiö. (Cornford 1957, 13.)

[101] Allan (2006) tosin argumentoi, että Homeroksen runoissa jumalat itse ovat kuitenkin usein aivan yhtä syyllisiä kuolevaisten tapaturmiin ja kuolemiin.

5. Positiivinen teologia – Jumala on yksi

Antiikissa oltiin hyvin yksimielisiä siitä, ettei jumalista voi saada tietoa. Tietoteoreettisen ajattelun mukaan ainoastaan jumalilla voi olla tietoa, ihmisillä on vain luuloja. Näin raportoidaan Ksenofaneen sanoneen (D5) ja Dioegenes Laertios mainitsee (8.83) pythagorilaisen Alkmaionin tokaiseen: ”Jumalilla on selvyys sekä näkymättömistä asioista että kuolevaisten asioista, mutta ihmisten on tyydyttävä päättelemään”. Sama tietämättömyys koski myös tietoa jumalista. Diogenes kertoo sofisti Protagoraan (9.51) tokaisusta: ”Jumalista en voi tietää, että he ovat, enkä että he eivät ole. Monet seikat estävät tätä tietämästä, sekä asian epäselvyys että ihmisen elämän lyhyys.”[102] Valtiomies Solon kommentoi (fr. 17)[103]: ”Jumalten mieli on ihmiselle joka tavoin tutkimaton.” Platonin dialogissa Kratylos (Crat. 400d) Sokrates sanoo: ”Hyvä Hermogenes, jos meillä on järkeä päässämme, paras menetelmä on todeta, ettemme tiedä jumalista mitään, emme heistä itsestään, emmekä niistä nimistä, joita he itsestään käyttävät.” Valtiomies Lysiaalle (Lys. 30.18–19) riitti tiedoksi se, että jumalanpalvelusten tavat ovat tulleet esivanhemmilta, niitä on syytä jatkaa, seurasihan niiden noudattamisesta hyvä onni. Lysiaan asenne on hyvin käytännöllinen, ja saman ajatuksen toistaa Perikles: emme voi nähdä jumalia, mutta kun huomioi heille osoitetun kunnian ja heidän ihmisille antamansa lahjat ”tulkitsemme niiden olevan kuolemattomia” (Plut. Per. 8.9).

Varhaisista filosofeista Herakleitos ja Ksenofanes olivat tässä poikkeuksia. Myös Ksenofanes ilmoitti, ettei jumalista voi saada tietoa, ainoastaan mielipiteitä (Xen. D29), mutta tämä ei estänyt häntä kertomasta mielipiteitään jumalista. Ksenofanes ja Herakleitos olivat varhaisista filosofeista ainoat, jotka suoraan kertoivat mitään jumalan ominaisuuksista.

[102] Protagoraan aikana ateenalaiset eivät olleet enää suvaitsevaisia moisia ajatuksia kohtaan, vaan Diogenes kertoo heidän karkottaneen Protagoraan ja polttaneen hänen kirjansa (9.51). Burnetin mukaan (1928, 113) väitteet Protagoraan karkotuksesta ja kirjojen poltosta ovat vailla pohjaa.
[103] Fragmentti West 17 (Noussia-Fantuzzi 2010).

5.1 Ksenofanes – Jumala on yksi

Runoilijoiden jumalat olivat kuolemattomia, mutta myös syntyneitä. Aristoteleen mukaan (Rhet. 1399b6-8) Ksenofanes kommentoi, että mikäli jumalat ovat syntyneet, siitä seurasi aika, jolloin jumalia ei vielä ollut. Ksenofaneen mukaan tämä on mahdotonta. Ksenofanes erottautuu tässä muista varhaisista filosofeista, joiden jumalat tulevat samasta aineesta kaiken muun kanssa.[104]

Ksenofaneen ajattelun seuraamista helpottaa se, että monet hänen ajatuksensa ovat säilyneet alkuperäisessä runomuodossaan. Tällöin vaaraa ei tule siitä, että tulkitsijat lisäisivät tekstiin omaansa, mutta runojen oma konteksti on tietysti kadonnut. Platon kutsuu Ksenofanesta ”meidän elealaiseksemme” (Soph. 242d), ja Aristoteles pitää häntä Parmenideen opettajana (Metaph. 986b21)[105]. Platonin ajatus on tietysti perusteltu koska joonialainen Ksenofanes lopulta asettautui eteläitalian Eleaan. (Thesleff & Sihvola 1994, 49.) Platon ja Aristoteles katsovat Ksenofaneen kuuluneen samaan ajatusperinteeseen muiden elealaisten filosofien kanssa.

Theofrastos liittää (Xen. R4) Ksenofanokseen samat perustelut jumalan ykseydelle ja syntymättömyydelle kuin mitä Parmenideen kerrotaan esittäneen. Theofrastuksen mukaan (ibid.) Ksenofanes esitti, että asiat tulevat joko samanlaisesta tai erilaisesta: mutta samasta ei voi tulla samaa, ja erilaisesta, joka on ei-olevaa, ei voi tulla mitään olevaa. Jumala ei voi myöskään olla rajaton, sillä mikään ei voi Theofrastoksen mukaan olla rajaton, mutta suurimpana olevana sitä ei voi myöskään mikään rajoittaa. Theofrastuksen mukaan Ksenofanes hylkäsi myös liikkumattomuuden, sillä liikkumaton ei voi olla olemassa, ja liikkuva taas olettaa moneuden: jotta voi liikkua täytyy olla jokin toinen paikka mihin mennä. Theofrastuksen kommentit ovat ristiriidassa sen kanssa, että Ksenofanes omin sanoin kieltää jumalan liikkumisen (D19). Ilmeisesti Theofrastos sekoittaa Parmenideen ajatuksia Ksenofaneeseen ja tulkitsee niitä Aristoteleen ajatusten kautta. Barnes esittää (1982, 65) Ksenofaneen jumalan olevan liikkumaton, suurin ihmisten ja jumalten joukossa, ajattelevan ja havaitsevan kokonaisuudessaan, voi liikuttaa asioita ajatuksellaan sekä on moraalisesti täydellinen. Koko on epikurolaisten näkökulmasta mahdotonta: jos jokin on rajaton (*apeiron*) sillä ei

[104] Myöhemmin perinteisien kosmogonien ongelmia yritettiin selittää pois. Esimerkiksi Dervernin papyryksessä esitetään, että Zeuksen syntymä tarkoittaa vain hänen nimeämistään (col. 17) tai että Kronos ja Zeus (ja Nous) ovat vain eri nimityksiä samalla asialle. (Betegh 2006, 186–7.)

[105] Barnesin mukaan (1982, 63) on myös esitetty kronologisesti täysin mahdollisesti niinkin, että Parmenides olisi vaikuttanut Ksenofanokseen. Platonin kommentti on taas Barnesin mukaan (ibid. 64) vitsi, jota myöhemmät doksografit ovat väärinymmärryksessä toistaneet.

voi olla mitään mikä havaitsee. (Cic. N.D 1.28.) Cicero saattaa tässä sotkea Ksenofanoksen ajatuksia: Theofrastosta lainaavan Hippolytoksen mukaan maailma on Ksenofaneelle rajaton (*apeiron*) (D22) – kenties Cicero samaistaa Ksenofaneen maailman jumalaan. Ongelma tietysti poistuu, jos kääntää *apeironin* käsittämättömäksi rajattoman sijaan. (Granger 2013, 256). Cornford on moraalisuuden suhteen erimieltä ja väittää (1952, 147) ettei Ksenofaneen jumala ole sen koommin moraalinen kuin miletoslaisten ”jumalallinen maailman aine”[106]. Cornford näyttää Ciceron tavoin samaistaneen Ksenofaneen jumalan koko maailman kanssa. Ajatus maailmasta jumalana ei voi pitää paikkaansa ottaen huomioon kuinka vahvasti Ksenofanes tähdentää jumalansa kehollisuutta ja paikallisuutta. Maailma on myös jatkuvassa liikkeessä, mikä ei sovi Ksenofaneen liikkumattomalle jumalalle. (Granger 2013, 249, 254.)

Ksenofanes kritisoi runoilijoiden käsitystä jumalien ulkomuodosta: jumalat eivät lainkaan muistuta ihmistä muotonsa, eivätkä varsinkaan tapojensa osalta. Jumalille on sopimatonta syyllistyä asioihin, mihin Homeros ja Hesiodos kertoo heidän syyllistyvän: jumalat eivät rosvoa, huijaa ja petä toisiaan (D8), eivätkä pukeudu vaatteisiin ja puhu ja ole kuin ihmiset (D12). Ksenofanoksen tietoteoriaan liittyy hänen huomionsa, että Etiopiassa jumalat ovat tummia ja litteänenäisiä ja Traakiassa punatukkaisia ja sinisilmäisiä (D13). Ksenofanes mainitsee, että jos leijonat ja härät osaisivat piirtää, he piirtäisivät jumalansa leijoniksi tai häriksi (D14). Tämä tapojen moninaisuus todistaa Ksenofaneelle siitä, että ihmisillä ei voi olla tietoja jumalista, ainoastaan luuloja. (Barnes 1982, 72.)

Ylimmäinen jumala ei ole mitenkään samanlainen keholtaan tai ajatuksiltaan kuin ihmiset (D16)[107]. On tärkeää kuitenkin huomata: jumala on kehollinen, tai ainakin ulottuvainen. (Granger 2013, 243.) Tällä koko kehollaan jumala ajattelee ja näkee (D17). Ylin jumala saa asiat järkkymään pelkällä ajatuksellaan (D18), eikä liiku paikasta toiseen kuin perinteiset jumalat, vaan liikkumatta pysyy aina samassa paikassa (D19). Diogenes Laertios (9.19) tiivistää tämän seuraavasti: ”Jumalan olemus on pallonmuotoinen eikä lainkaan ihmisen kaltainen. Hän näkee ja kuulee koko olemuksellaan, mutta ei hengitä. Kokonaisuudessaan hän on mieli ja ajatus ja hän on ikuinen”. Säilyneissä fragmenteissa Ksenofanes ei mainitse jumalan kehon muotoa. Simplikios mainitsee sen olleen samanlainen joka suuntaan (R5), joskin tämä on ristiriidassa Aristoteleen raportin (Cael. 294a22) kanssa, jossa Ksenofanoksen maailma jatkuu loputtomasti alaspäin. Hippolytos myös mainitsee Ksenofaneen

[106] ” divine world-stuff of the Milesians”

[107] Mackenzien mukaan (2021, 39) antiikin runoudessa oli hyvin tyypillistä korostaa jumalien olemuksen erilaisuutta. Tämä näkyy esimerkiksi *Odysseuksessa* (Od. 5.212–13) ja Hymnissä Apollolle (HH3 463-5).

ajatuksen maasta äärettömänä (*apeiron*) jota ei ympäröi ilma eikä taivas (D22). Burnet, joka pitää Ksenofanesta ensisijaisesti satiirikkona, huomauttaa ettei tieteellisesti tarkkoja kommentteja tulisi etsiä satiirista[108].

Ajatuksen Ksenofanoksen jumalasta pallon muotoisena mainitsee myös Cicero (Acad. 2.118). Tämnä kertoo siitä, miten jotkut ajatukset jäävät vain elämään, eikä meillä ole mitään tietoa siitä, ajatteliko Ksenofanes itse jumalalleen pallon muotoa. Suoraa todistusta tästä ei ole säilynyt. (Granger 2013, 249.) Pallonmuotoa vastaan puhuu myös se, että Aristoteleen mukaan Ksenofanes ”ei näytä muodostaneen käsitystä näistä ykseyden muodoista” (Metaph. 986b21ff.).

Ksenofanes selittää muiden luonnontutkijoiden tavoin luonnonilmiöt pelkkinä luonnonilmiöinä. Sateenkaaren ei ole sateenkaaren jumalattaren Iriksen lähettämä viesti, vaan sateenkaari on vain eräänlainen pilvi (D39). Ksenofanes tuo tämän selkeästi esiin puhumalla sateenkaaresta neutrissa feminiinin sijaan, samaan tapaan kuin pilvestä puhuttaessa. (Granger 2013, 262.) Ksenofanes käy myös Zeusta vastaan ilmoittamalla, että sateet ovat peräisin merestä eivätkä Zeuksen toimintaa. (D46, Mackenzie 2021, 37.)

Ksenofaneella voi nähdä idullaan ajatuksen siitä, että ylin jumala erottautuu perinteisemmistä jumalakäsityksistä omaksi filosofiseksi aiheeksi. Jumala ei ole enää mikään sateenkaaren tapaan viestejä välittävä ilmiö, vaan luonnon ilmiöt ovat vain luonnonilmiöitä. Jumala on taas jotain enemmän. Filosofialle olisi ollut parempi mikäli Ksenofanes olisi jo tässä vaiheessa kehittänyt jumalalleen oman termin, jolla erottaa sen muista jumalista. Aspelinin mukaan (1977, 37) Ksenofaneen ”filosofisen jumaluskon” olevan ”rahvaan jumalamaailman mitä jyrkin vastakohta”. Ksenofaneen ajatus siitä, että jumala on myös syntymätön, eikä ainoastaan kuolematon sekä täysin erilainen joka tavalla kuin ihminen, on Kahnin mukaan (2001, 11) uusi ajatus kosmisesta jumalasta, joka ei ole jonkinlainen jumalten kuningas ja isä vaan yleinen maailmaa hallitseva prinsiippi.

Uusista ideoistaan ja kritiikistään huolimatta Ksenofanes ei hylkää perinteisiä jumaluuksia[109]. Päinvastoin Ksenofaneen uskonnollisuudesta tai ”hurskaudesta (piety) ei Grangerin mukaan (2013, 269) ole epäilystä. ”On hyväksi kunnioittaa jumalia” (D59), Ksenofanes itsekin toteaa. Ksenofaneen

[108] Burnetin kommentti ansaitsee tulla lainatuksi kokonaisuudessaan: ”We are therefore bound of trying to find room for an infinite earth and an infinite air in a sphreical finite world. That comes from trying to find science in satire!” (2005, 84).

[109] Thesleff & Sihvola tosin esittävät (1994, 49) Ksenofaneen hylänneen ”perinteiset käsitykset”, mutta itse pidän tätä tulkintaa vääränä ja Grangerin (2013) esittämää parempana.

tapa käyttää termiä ”jumala” hyvin vapaasti, jopa yhden katkelman sisällä kahdessa eri merkityksessä on aiheuttanut moderneille tutkijoille harmita. Granger muistuttaa (2013, 266), ettei jokaista mainintaa jumalasta tarvitse olettaa omaavan mitään syvällistä teologista merkitystä. Mackenzie tulkitsee (2021, 38) tämän olevan pohjimmiltaan henoteistinen käsitys: yksi jumala on muita ylempänä. Versnel kommentoi (2020, 258, 260) Ksenofaneen olevan ”kahden kulttuurin lapsi”: vaikka hän olikin luomassa uutta, hän ei täysin päässyt irti oman aikansa käsityksistä. Grangerin mukaan (2013, 265, myös Finkelberg 1993, 255) Ksenofanoksen uudetkaan ajatukset eivät olleet kovin uusia, vaan Ksenofanes lainaa ajatteluunsa paljon Anaksimandrokselta, jossa *apeiron* ympäröi ja ohjaa kaikkea. Erona tietysti se, että siinä missä Anaksimandroksen *apeiron* on liikkeessä, Ksenofaneen ylin jumaluus on liikkumaton eikä mitenkään osallisena maailman synnyssä. (Granger 2013, 266.)

Fränkelin mukaan (1973, 332) Ksenofanes ei ollut perustamassa uutta uskontoa, tai jos oli, niin ei siinä onnistunut. Ciceron mukaan Ksenofanes ainoana ajattelijana hylkää mahdollisuuden kommunikointiin jumalten kanssa enteiden kautta (Cic. Div. 1.5), ja käsittämättömänä hahmona jumalaa on Ksenofaneelle mahdotonta kuvata. Kuva, myytti, ja kommunikaatio rituaalien ja rukousten kautta olivat antiikin uskonnon keskeiset asiat, ja nämä Ksenofaneen ajattelusta puuttuivat. (Versnel 2020, 265.) Ajatus Ksenofaneesta perustamassa uutta uskontoa näyttää olevan väärinymmärrys: tarkoituskaan ei ollut luoda uutta uskontoa, vaan muuttaa vanhoja käsityksiä. (Granger 2013, 248, 269.) Cornford vertaa (1952, 145) tilannetta Platoniin, jonka kukaan ei esitä esittäneen, että perinteiset kultit tulisi hävittää ja tilalle asettaa Platonin demiurgin palvonta.

Grangerin mukaan (2013, 259) Ksenofanes lainaa oman jumaluutensa ominaisuudet Homerokselta, mutta parantaa niitä joka kohdassa. Esimerkiksi Granger mainitsee Iliaan kohdan 1.528: ”*Virkki ja kulmia Zeus sysitummia nyökkäsi, silloin / suortuivat taivahiset alas vyöryi, valtaotsaa / kaartaen kuolematonta, ja järkkyi suuri Olympos”.* Ksenofanoksen jumalan ei tarvitse kurtistella ”*kulmia sysitummia*” saadakseen Olympoksen järkkymään – pelkkä ajatus riittää.

Ksenofaneen näkemykset ovat herättäneet kysymyksen siitä, tulisiko häntä pitää monoteistina. Barnes esittää (1982, 71) Ksenofaneen olleen ”a priori monoteisti”, ja vetoaa siihen, että jotkin antiikin ajattelijat pitivät häntä sellaisena. Barnesin mukaan osa fragmenteista sulkevat ulos muiden jumalien mahdollisuuden ja katsoo Euripideen toistaneen Ksenofaneen ajatuksia näytelmässään

Herakles (1341)[110]. Katson tässä Barnesin tulkitsevan liiaksi muutamia fragmentteja. Versnel katsoo (2020, 261, 266) Ksenofaneen ”ylimmän jumalan” muistuttavan enemmän luonnontukijoiden ensimmäistä prinsiippiä kuin runoilijoiden jumalia. Myös Granger pitää (2013, 265) Ksenofanoksen ylintä jumalaa lähempänä Anaksimandroksen ajatuksia. Ksenofanoksen jumala on, samoin kuin Anaksimandroksen *apeiron,* ihmisen käsityskyvyn ulkopuolella, joten sille ei tarvitse, tai edes voi antaa nimeä (ibid. 432). Mackenzien mukaan (2021, 39–40) Ksenofanes viittaa selkeästi Zeukseen käyttämällä omasta jumalastaan samoja termejä joita Zeuksesta käytetään muualla. Ksenofanoksen oma jumala on siis täyttämässä sitä paikkaa, mikä perinteessä kuuluu Zeulle. (ibid.)

Toisin kuin *apeironilla*, Ksenofanoksen jumalalla ei näytä olevan mitään tekemistä maailmankaikkeuden syntymisessä saati sen ohjaamisessa. (ibid. 266.) Ksenofanes myöskään näytä kiistävän alempien jumaluuksien olemassaoloa. (Thesleff & Sihvola 1994, 50.) Gersonin mukaan (1990, 17) Ksenofanesta voisi kutsua luonnonfilosofin sijaan luonnonteologiksi, joka hyökkää runoilijoita vastaan rationaalisin argumentein. Broadie esittää (1999, 210), että Ksenofaneen jumalan ”numeerinen ykseys” ei ollut asian päätarkoitus, vaan jumalan harmonia (”self-harmony”): ylin jumala ei ole mistään riippuvainen, eikä sitä rajaa tai estä mikään. Homeros ja Hesiodos eivät tätä ymmärtäneet, ja ilmeisesti Ksenofanes katsoo tehtäväkseen korjata heidän virheensä. Runoilijat ovat aivan oikeassa pitäessään yhtä jumalaa toisten yläpuolella, mutta erehtyvät sen suhteen, millainen ylimmäinen jumala on. Ksenofanes yhdistää aikansa luonnonfilosofian ja teologian.

[110] Euripideen Herakles on suomennettu vain osittain Pentti Saarikosken toimesta (1967).

5.2 Herakleitos – jumalassa yhdistyvät vastakohtaisuudet

Siinä missä Ksenofanes ja monet muut esittävät, että jumalasta ei voi saada tietoa, Herakleitos on erimieltä. Maailmaa hallitseva logos on tavoitettavissa, tulee vain osata kuunnella (D46):

”*Kun on kuunnellut ei minua vaan lakia (logos)*[111]*, viisasta on myöntää kaiken olevan yksi*”.

Lain kuunteluun ei tarvita oppineisuutta:

”*Paljo oppi ei opeta järkeä; olisihan se muuten opettanut Hesiodosta ja Pythagorasta, olisihan se opettanut Ksenofanesta ja Hekataiosta*” (Diog. Laert. 9.1).

Viisaus on jotain sisäistä, jonka Herakleitos ymmärtää paremmin kuin mainitsemansa muut. (Broadie 1999, 213.) Herakleitos on poikkeuksellinen myös siinä, ettei hän vetoa Muusiin tai jumaliin tietonsa takeena. Ainoastaan itseensä. (Cornford 1952, 15.)

Herakleitos ei tässä kysymyksessä päästä lukijaa helpolla. Toisaalla hän mainitsee, ettei maailmaa ”*ole luonut kukaan jumala*”, ja jumalten patsailla rukoilu ”*merkitsee samaa kuin puhuisi seinille*” (D15). Toisaalla taas mainitaan (D73) että ”*Jumala pitää kaikkea kauniina, hyvänä, oikeana*”, ja jumalan olevan ”*päivä yö, talvi kesä, sota rauha, kylläisyys nälkä*” ja kuinka jumala ”*haluaa ja ei halua tulla kutsutuksi nimellä Zeus*” (D45). Näitä kommentteja tulee lukea samoin kuin aikaisemman Ksenofanoksen: arjen uskonto patsaineen ja kultteineen ymmärtää asian väärin, mutta se ei tarkoita etteikö jumalaa olisi, ja etteikö se haluaisi tulla kutsutuksi nimellä Zeus. Mutta siinä missä Ksenofaneen mukaan ihminen ei voi jumalista sanoa mitään todellista muutoin kuin vahingossa, Herakleitoksen mukaan asia on selvitettävissä, kunhan vain osaa kuunnella (D5, D46, D31). Ajatteleminen (*phronein*) on kaikille yhteistä (D30, D29). Sarsilan mukaan (2020, 101–102)

[111] [111] Tässä kohtaa sanan *logos* monimerkityksellisyys nousee merkittäväksi, sillä tähän kohtaan sopisi mikä tahansa käännösratkaisu: esimerkiksi Laks & Mostilla valinta on ”account”, mikä sekin sopiva. Itse valitsisin tähän ”järjen”, mikä myös toimisi. ”Järjellä” kun olisi tässä kaksoismerkitys, aivan kuten *logoksella*: yhden ihmisen järki mutta myös objektiivinen ”maailmanjärki”, jonka voi samaistaa jumaluuteen. Thesleff ja Sihvolan mukaan (1994, 47) ”osittain se ilmeisesti tarkoittaa ’kieltä’ […], ja prinsiippejä, jotka koskevat kaikkeutta, siis eräänlaista kaiken sisältävää järkiperiaatetta, joka kattaa kaikki vastakohdat.” Aspelinin mukaan (1977, 32) *logos* olisi ”nykyajan kielellä ’absoluuttinen’”, kenties hieman Hegelimäisesti tulkiten, mikä ei ole täysin väärin, kun huomioi että Hegel kehaisee ottaneensa kaiken mahdollisen Herakleitokselta (Sarsila 1998, 29). Sanan kääntäminen ”laiksi” on tietysti siitä ongelmallinen, että kreikassa sille on omakin sana *nomos.* Huffman (1999, 91) antaa sanalle yhdeksän eri käännösvaihtoehtoa.

Herakleitosta voisi filosofin lisäksi kutsua aivan yhtä hyvin myös papiksi, joka julistaa löytämäänsä totuutta.

Kahn, (2001, 19) jonka mukaan Herakleitos ei ole varsinainen luonnonfilosofi, pitää Herakleitoksen kommentteja vastauksena Miletoslaisten ajatteluun: Herakleitos kannattaa ajatusta kaiken ykseydestä: ”*Viisas myöntää kaiken olevan yksi*” (D46).[112] Ksenofanes erehtyy, ja hänet Herakleitos mainitsee ihan nimeltä: ykseyden tulee sisältää myös vastakohdat. Herakleitos kirjoittaa:

”*Jumala: päivä yö, talvi kesä, sota rauha, kylläisyys nälkä, mutta muuttuu niin kuin tuli sekoittuessaan hajusteisiin ja nimitetään mieltymysten mukaan*” (D48).

Myös:

”*Kuolevaiset ovat kuolemattomia ja kuolemattomat kuolevaisia. Edelliset elävät kuolemassa ja jälkimmäiset kuolevat elämässä*” (D70).

Lisäksi:

”*Meissä asuu aina yksi ja sama: elävä ja vainaa ja valvova ja nukkuva ja nuori ja vanhus*” (D68). ”*Eivät tietäisi edes oikean nimeä, ellei vääryyksiä olisi*” (D55).[113]

Herakleitoksen ajatus siitä, että asioilla on aina toinen puoli, joka on yhtä vastakohtansa kanssa, ei ole täysin omaperäinen. Ajatuksen on nähtävissä jo Hesiodoksella. (Huffman 1999, 98.) Hesiodoksen mukaan Riidalla on kaksi puolta (WD 11–26): Toisaalta on kilpailullisuuteen kannustava hyvä Riita, toisaalta taas rikki repiä huono Riita. Samoin on Kohtalon kanssa: se voi olla kaamea Yön lapsi, tai oikeudenmukainen Themiksen ja Zeun lapsi. Molemmat ovat yhtä aikaa olemassa, mutta Herakleitoksen mukaan Hesiodos ei tätä itse tajua. Esimerkiksi yö ja päivä ovat sama: ei toista ilman toista. Kuten oikeaa ei tunnisteta ilman väärää, myös päivää ei erota ilman yötä. Herakleitoksen projekti on sama kuin Ksenofanoksella: pyrkimys viedä loppuun Hesiodoksen esittämä ajatus. Fränkelin mukaan (1973, 373) Hesiodos ymmärsi asian vain puoliksi, Herakleitos täydellisesti, ymmärtämällä että päivä ja yö ovat sama asia:

[112] Herakleitos Suomennokset Sarsila 2009.

”Niin monille Hesiodos muka opettaja: luulevat hänen tietävän kaiken, vaikkei hän ymmärtänyt päivästä ja yöstä että ne ovat yksi” (D25a).

Vorländer (1911, 38) toteaa Herakleitoksen ajattelussa uutta olevan se, että asioita tulee tutkia muuttuvina, eikä pysyvinä. *Logos* ei ole yksi pysyvä asia, vaan muutos, joka sisältää kaiken muutoksen sisältyvän. Stokses esittää (1971, 93), että ykseys voi kreikassa merkitä numeerisen ykseyden lisäksi myös ajallista ykseyttä. Kun Herakleitos julistaa kaiken olevan yksi, hänen voi tulkita tarkoittavan kaiken olevan samaa jatkumoa. Yö ja päivä ovat sama, koska yö seuraa päivää.

Plato kommentoi (Soph. 242e) kuinka ”myöhemmin ovat taas eräät Joonian ja Sisilian runottaret keksineet, että on turvallisempaa punoa molemmat yhteen ja sanoa, että olevainen on monta ja yksi ja että sitä pitää yhdessä viha ja rakkaus.”[114] Sarsila ymmärtää (2009, 61) tämän niin, että ”vastavoimien taistelu” on harmoniaa ja ”eloa kaikkinensa” ylläpitävänä voima.

Aristoteles, joka ymmärtää Herakleitoksen tarkoittavan että kaikki samaan aikaan sekä on että ei ole, ”näyttää tekevän kaikesta totta” (Metaph. 1012a24). Aristoteles yksinkertaistaa tässä liikaa tai vallan erehtyy[115]. Vastakohtien ykseys ei tarkoita, että asiat olisivat samaan aikaan totta, vaan että ne ovat osallisia ”yhdestä ja samasta säännönmukaisesta prosessista” (Thesleff & Sihvola 1994, 47). Herakleitos ei ole vailla maalaisjärkeä ja väitä kaiken olevan samaa, vaan osallisia samasta jatkumosta. (Stokes 1971, 102.)

[114] Laks ja Most (R31) yhdistävät kommentin Herakleitokseen vaikka Platon ei mainitse Herakleitosta nimeltä. Platon jatkaa, viitaten selkeämmin Empedokleeseen: ”Erilleen mennessä se näet vetäytyy aina yhteen, sanovat jyrkemmät runottarista. Lempeämmät taas lieventävät väitettä, jonka mukaan asia olisi näin, ja sanovat kaikkeuden olevan milloin yksi ja Afroditen vaikutuksesta pelkkää rakkautta, milloin monta ja jonkin riidan vuoksi oman itsensä vihollinen.”

[115] Stokesin (1971, 46) mukaan Aristoteles kommentoi usein muita sillä lähtökohdalla, että hänen oma teoriansa on tosi. Tässä ei tarvitse olettaa Aristoteleen ajatusten olleen oikeita, joten hänen kommenttinsakin voi ohittaa väärin ymmärryksenä.

5.3 Ksenofaneen ja Herakleitoksen ajatukset suhteessa aikaansa

Ksenofaneen ajatus siitä, että olisi yksi, muita jumalia ylempi jumala, ei ollut uusi – kreikkalaiset ymmärsivät Zeun olevan tällainen. Myös Ksenofaneen ajatus siitä, että jumalat eivät olet syntyneet, vaan ovat olleet aina, löytyy jo Homerokselta ja Hesiodokselta. Granger (2013, 245) kommentoi, että olisi suorastaan pitkäveteistä luetella kaikki ne kohdat, missä jumalien epiteetiksi mainitaan ”aina oleva”.[116]

Ksenofaneen ajatusten uutuutta tai vallankumouksellisuutta vastaan puhuu sekin, etteivät ne näytä herättäneen sen suurempia tunteita – Ilmeisesti Ksenofanes ei koskaan joutunut ajatuksistaan tuomituksi, (Sarsila 2020, 86), ja esimerkiksi Euripides toistaa Ksenofaneen ajatukset laittamalla ne Herakleen suuhun (Eur. Her. 1341; Stokes 1971, 78). Myös Troijan naisissa (Eur. Tro. 970) kritisoidaan ajatusta siitä, että jumalattaret olisivat niin järjettömiä kuin mitä Iliaassa annetaan ymmärtää: ”*Älä tee jumalattarista typeriä kun kaunistelet omaa pahettasi. Ei kukaan järkevä ihminen sinua usko*”, kommentoi Troijan kuningatar Hekabe Helenelle, joka yrittää vierittää oman syynsä Troijan sodasta jumalattarien niskoille. Jumalten kyseenalaiseen käytökseen puuttui jo Ferekydes, joka kirjoitti oman versionsa antaen jumalille huomattavasti kunniallisemman maineen. (Granger 2007a, 139.) Tämä oli mahdollista, koska myyteistä ei koskaan muodostunut pysyvää ja vakiintunutta järjestelmää, vaan liikkumatilaa oli paljon. Kajava muistuttaa (2009, 187) kreikkalaisten olleen ajattelussaan ja toiminnassaan hyvin mukautuvaisia.

Ksenofanes ei ollut ensimmäinen, joka esitti kritiikkiä myyttejä vastaan, samaa harrasti myös hänen aikalaisensa Hekataios. Se, ettei Ksenofanesta missään yhteydessä kritisoida hänen kritiikistään, ja se, että myöhemmät ajattelijat toimivat samoin (esimerkiksi Euripides ja Platon Valtiossa), kertoo siitä, ettei myyttien kritisointi ollut poikkeuksellista saati paheksuttua. Yksi syy sille, että Ksenofanes ja Herakleitos säästyvät paheksunnalta, voi olla heidän valitsemansa tyyli: Ksenofanes kirjoitti runomitassa, ja Herakleitoksen aforistinen tyyli tuo mieleen oraakkelilausumat. (Most 1999, 353.) Kenties tyyli antoi enemmän vapauksia, siinä missä proosaa kirjoittamalla ei sopinut kutsua aurinkoa vain palavaksi kiveksi.

[116] Esimerkeiksi Granger nostaa Od. 8.306 ja Th. 21, 33.

Ksenofanes ja Herakleitos eivät siis varsinaisesti ole luomassa mitään uutta, vaan soveltavat uusia luonnontutkimuksen ajatuksia vanhempiin myytteihin, esimerkiksi Ksenofanes hylkäsi vulgaarin antropomorfismin (Stokes 1971, 106.)

7. Lopuksi

Mistä varhaiset filosofit puhuvat viitatessaan jumalaan tai jumaluuksiin? Miksi myöhemmät tulkitsijat katsovat heidän puhuvan jumalista, vaikkei vaikuttavia voimia kutsutakaan jumaliksi kaikissa säästyneissä katkelmissa?

Asia ei ole yksinkertainen, ja jumala liittyy varhaisten filosofien ajatteluun monella tapaa. Toisinaan vaikuttavaa voimaa ei tarvinnut suoraan kutsua jumalaksi – voi olla että asia oli antiikin aikana selvää ilmankin. Anaksagoraan ei tarvitse kutsua maailman liikkeelle saattanutta järkeisainetta, *nousia*, jumalaksi, kuten ei Anaksimandroksenkaan. Oli selvää, että *nous* on ikuinen ja kuolematon siinä missä Anaksimandroksen *apeiron*. Jo tämä riitti tekemään aineesta jumalallisen. Ongelmia nykylukijalle aiheuttaa myös se, että jumala-termin käytöstä ei oltu kovin tarkkoja. Osa jumalista saattoi hyvin syntyä, niinhän ne tekivät runoilijoidenkin mukaan, ja jumalat saattoivat olla samojen voimien alaisia kuin ihmisetkin: välttämättömyyden ja kohtalon lait kahlitsevat jumalia siinä missä ihmisiäkin. Kohtaloaan vastaan voi toki taistella, mutta hintana saattoi olla koko maailmankaikkeuden ja samalla yhteiskunnan järkkyminen ja tuhoutuminen.

Luonnon tutkiminen luontona ja asioiden selittäminen sen itsensä kautta synnytti selkeästi uutta ajattelua. Tämä rajaa ja tarkentaa sitä mitä jumala voi olla. Ukkosen, pilvet ja sateenkaaret, siinä missä sairaudetkin, alettiin nähdä ilmiöinä, joihin ei välttämättä tarvitse liittää jumaluuksia. Jumala abstrahoitui ja alkoivat muuttua omaksi filosofiseksi kysymyksekseen. Tämä ei vielä näy suoraan varhaisten filosofien teksteissä, mutta on jo selkeästi esillä esimerkiksi Cicerolla, joka ahkerasti lainaa varhaisten filosofien kirjoituksia. Ciceron kohdalla näkyy hyvin varhaisten filosofien tutkimuksen luonne: varhaisia filosofeja tutkiessa tulee väistämättä tutkineeksi myös heidän vaikutushistoriaansa. Varhaisia filosofeja kun ei voi tutkia lukematta samalla myös heihin viitanneita ajattelijoita. Kaikkea tekstiä ei ole säästetty, vaan varhaisia filosofeja lainanneella on ollut jokin oma kysymys taustalla, jota hän selittää tai tukee lainaamalla aikaisempia ajattelijoita.

Vaikka varhaiset filosofit olivat selvästi mukana luomassa uutta ajattelua, he olivat myös vahvasti aikansa lapsia. Tämä näkyy erityisesti silloin, kun piti selittää asioiden syitä: asiat tapahtuvat, koska niin niiden kuuluu tapahtua. Vaikuttava voima taustalla on enemmän tai vähemmän persooniksi mielletyt Kohtalo, Välttämättömyys ja laki sekä Oikeus. Näissä näkyy myös aikansa luonnontutkimuksen laajempi luonne: jumalia, ihmisiä ja koko maailmankaikkeuden järjestystä näyttävät säätelevän samat lait ja syyt. Jumala ja kaikki primaariset aineet ovat kohtalon armoilla siinä missä ihmisetkin.

Varhainen filosofia ei käy aikaisempia käsityksiä vastaan, vaan vie luovasti vanhempia ajatuksia eteenpäin yhdistämällä niitä uusiin. Osa varhaisista filosofeista näyttää sovittavan uskonnollisia käsityksiä uuteen filosofiseen ajatteluun. Herakleitosta mukaillen voi sanoa, että varhaisten filosofien ajattelussa uusi ja vanha on yhtä. Uudet viinit tarjoillaan vanhoista astioista.

8. Lähteet

1. apol.	Justinos. (2008). ”Ensimmäinen apologia” teoksessa Justinos *Apologiat & Dialogi Tryfonin kanssa.* Suomennos Matti Myllykoski & Outi Lehtipuu. Helsinki: Gaudeamus.
Aesch. Ag	Aiskhylos. (2000). *Agamemnon*. Suomennos Kirsti Simonsuuri. Helsinki: Lasipalatsi.
Aesch. Supp.	Aiskhylos. (1975). “Turvananojat” Teoksessa Aiskhylos *Neljä tragediaa*. Suomennos Maarit Kaimio. Helsinki: Gaudeamus.
Aesch. PB	Aiskhylos. (1975). ”Kahlittu Prometheus” Teoksessa Aiskhylos *Neljä tragediaa*. Suomennos Maarit Kaimio. Helsinki: Gaudeamus.
Aristoph. Birds	Aristofanes. (1972). “Linnut” Teoksessa Aristofanes *Kolme komediaa*. Suomennos Kaarle Hirvonen. Lahti: Gaudeamus.
Aristoph. Cl.	Aristofanes. (1952). *Pilvet*. Suomennos V. Arti. Helsinki: WSOY.
Arist. An.	Aristoteles (2012). ”Sielusta” teoksessa Aristoteles *Teokset V*. Suomennos Kato Näätsaari. Helsinki: Gaudeamus.
Arist. Cael.	Aristoteles (2012). “Taivaasta” teoksessa Aristoteles *Teokset IV*. Suomennos Petro Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus.
Arist. Eth. Nic.	Aristoteles (2012). *Theokset VII – Nikomakhoksen etiikka*. Suomennos Simo Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.
Arist. Metaph.	Aristoteles. (2012). *Teokset VI – Metafysiikka*. Suomennos Tuija Jatakari & Kati Näätsaari & Petri Pohjalehto. Helsinki: Gaudeamus.
Arist. Phys.	Aristoteles (2012). *Teokset III – Fysiikka*. Suomennos N.N. Tuija Jatakari & Kati Näätsaari. Helsinki: Gaudeamus.
Arist. Poet.	Aristoteles. (2012). ”Runousoppi” teoksessa Heinonen, T. & Kivimäki, A. & Korhonen, K. & Korhonen, T. & Reitala, H. & Aristoteles. *Aristoteleen runousoppi*. Suomennos Kalle Korhonen & Tua Korhonen. Helsinki: Teos.
Arist. Rhet.	Aristoteles. (1997). “Retoriikka” teoksessa Aristoteles *Teokset IX*. Suomennos Paavo Hohti & Päivi Myllykoski. Helsinki: Gaudeamus.
Cic. Acad.	Cicero, M. T. (1972). “Academia” teoksessa Cicero, M. T. *Cicero in twenty-eight volumes. 19, De natura deorum academica*. Cambridge Mass.: Harvard University press.

Cic. Fat. Cicero, M. T. (1942). ”On Fate” Teoksessa Cicero, M. T. *Cicero in twenty-eight volumes. 4, De oratore: book III; De fato; Paradoxa stoicorum De partitione oratoria.* Lontoo: Heinemann.

Cic. N.D Cicero, M. T. (1972). “De Natura Deorum” teoksessa Cicero, M. T. *Cicero in twenty-eight volumes. 19, De natura deorum academica*. Cambridge Mass.: Harvard University press.

Cic. Tusc. Cicero, M. T. (2018). *Keskusteluja Tusculumissa*. Suomennos Veli-Matti Rissanen. Turku: Faros.

Civ. Dei. Augustinus. (2003). *Jumalan valtio*. Suomennos Heikki Koskenniemi. Helsinki: WSOY.

Diog. Laert. Laertios, D. (2003) *Merkittävien filosofien elämä ja opit*. Suomennos Marke Ahonen. Helsinki: Summa.

Eur. Tro. Euripides. (1974). ”Troijan naiset”. Teoksessa Euripides: *Hippolytos, Troijan naiset*. Suomennos Maarit Kaimio. Helsinki: Gaudeamus.

Hdt. Herodotos. (1997). *Historiateos 1–2.* suomennos Edvard Rein. Helsinki: WSOY.

Hes. Th. Hesiodos. (2002). *Jumalten synty*. suomennos Päivi Myllykoski. Helsinki: Tammi.

Hes. Sh. Hesiodos. (2018). ”The Shield” Teoksessa Hesiod. *The shield, Catalogue of Women, Other fragments.* Lontoo: Harvard University Press.

Hes. WD. Hesiodos. (2004). *Työt ja päivät*. Suomennos Paavo Castrén. Helsinki: Tammi.

Herak. Herakleitos. (1971). *Yksi ja sama*. Suomennos Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava.

HH2. N.A. (2003). ”To Demeter” Teoksessa *Homeric Hymns, Loeb classical library 496*. Lontoo: Harvard University Press.

HH3. N.A. (2003). ”To Apollo” Teoksessa *Homeric Hymns, Loeb classical library 496*. Lontoo: Harvard University Press.

Hom. Il. Homeros. (1997). *Ilias*. Suomennos Otto Manninen. Helsinki: WSOY.

Hom. Od. Homeros. (1997). *Odysseia*. Suomennos Otto Manninen. Helsinki: WSOY.

Lucr. Lucretius. (1965). *Maailmankaikkeudesta.* Suomennos Paavo Numminen. Helsinki: WSOY.

Lys. Lysias. (2000). *Lysias*. Austin: University of Texas Press.

M. Aur. Aurelius, M. (2012). *Itselleni.* Suomennos Marke Ahonen. Helsinki: Basam books.

Minuc. Oct. Minucius Felix, M. (2007). *Octavius*. Suomennos Heikki Koskenniemi. Helsinki: Kustannus OY Arkki

MXG. Aristotle. (1955). "On Melissus, Xenophanes, and Gorgias. Teoksessa Aristotle. *Minor works*. Lontoo: Heinemann.

Plat. Crat. Plato. (1999). "Kratylos". Teoksessa Plato *Teokset III*. Suomennos Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

Plat. Lach. Plato. (1999). "Lakhes" Teoksessa Plato *Teokset I*. Suomennos Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

Plat. Laws Plato. (1999). Teokset VI - *Lait*. Suomennos Marja Itkonen-Kaila, Holger Thesleff, Tuomas Anhava, A.M. Anttila. Helsinki: Otava.

Plat. Meno Plato. (1999). "Meno" Teoksessa Plato *Teokset II*. Suomennos Marianna Tyni. Helsinki: Otava.

Plat. Phaedo Plato. (1999). "Faidon" Teoksessa Plato *Teokset III*. Suomennos Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

Plat. Rep. Plato. (1999). *Teokset IV – Valtio*. Suomennos Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

Plat. Soph. Platon. (1999). "Sofisti" teoksessa Platon *Teokset V.* Suomennos Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

Plat. Theaet. Platon (1999). "Theaitetos" teoksessa Platon *Teokset – kolmas osa*. Suomennos Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

Plat. Tim. Platon (1999). "Timaios" teoksessa Platon *Teokset – viides osa.* Suomennos A. M. Anttila. Helsinki: Otava.

Plut. Nic. Plutharkhos. (2001). "Nicias" teoksessa Plutharch*: – Lives III*. Lontoo: Harvard University press

Plut. Per. Plutharkhos. (2001). "Pericles" teoksessa Plutharch*: – Lives III*. Lontoo: Harvard University press

Plut. Thes. Plutarkhos. (1998). "Theseus" teoksessa Plutharch: *Lives I*. Lontoo: Harvard university press.

Soph. Ant.	Sofokles. (1966) “Antigone” Teoksessa Sofokles *Antigone – Kuningas Oidipus*. Suomennos Elina Vaara. Helsinki: WSOY.
Strab.	Strabo. (1924). *The Geography of Strabo*. Lontoo: Heinemann.
Thphr. Char.	Theofrastos. (1968). *Luonteita.* Suomennos Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava
Xen. Mem.	Ksenofon. (1960). ”Muistelmia.” Teoksessa Ksenofon *Sokrates*. Suomennos Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava.

9. Tutkimuskirjallisuus

Allan, W. (2006). ”Divine Justice and Cosmis Order in Early Greek Epic”. *The Journal of Hellenic Studies,* Vol. 126.

Aspelin, G. (1977). *Ajatuksen tiet.* Suomennos J. A. Hollo. Helsinki: WSOY

Auvray-Assays, C. (2021). ”Cosmology, Theology, and Religion”. Teoksessa Atkins, J. W. & Bénatouïl, T. *The Cambridge companion to Cicero’s Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barnes, J. (1982). *The Presocratic Philosophers*. Lontoo: Routledge.

Ben, van der, N. (1999). “The Strasbourg Papyrus of Empedocles: Some Preliminary Remarks”. *Mnemosyne*, Vol. 52.

Betegh, G. (2006). *The Derveni papyrus.* New York: Cambridge university press.

Burnet, J. (2005) [3. Ed. 1920]. *Early Greek Philosophy*. Lontoo: A & C Black.

Burnet, J. (1928). *Greek Philosophy Part I – Thales to Plato.* Lontoo: MacMillan and Co.

Broadie, S. (1999). “Rational theology” Teoksessa Long. A. A (toimi.) *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cherniss, A. (1935). *Aristotle’s criticism of presocratic philosophy*. Baltimore: The John Hopkins Press.

Cherniss, A. (1951). “The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy”. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 12. No. 3.

Classen, J. C. (1977). “Anaximander and Anaximenes: The Earliest Greek Theories of Change.” *Phronesis,* vol. 22, No. 2.

Cornford, F. M. (1952). *Principium Sapientiae.* Lontoo: Cambridge University Press.

Cornford, F. M. (1957) [1912]. *From religion to philosophy.* New York: Harper Torchbooks.

Curd, P. (2019). “Anaksagoras”. *Stanford Encyclopedia of philosophy.* Winter 2019 ed.

Diethrich B. C. (1977) “Aspects of myth and religion” *Acta classica,* vol. 20.

Drozdek, A. (2005). “Anaxagoras and the Everything in Everything Principle.” *Hermes,* No*. 133.*

Drozdek, A. (2007). *Greek Philosophers as Theologians.* Hampshire: Ashgate Publishing Limited.

Edmunds, L. (1972). “Necessity, Chance, and Freedom in the Early Atomists.” *Phoenix*, Winter 1973, Vol. 26, No.4.

Eliade, M. (1979). *A History of Religious Ideas*. Lontoo: Collins.

Finkelberg, A. (1993). “Anaximander’s Conception of the ‘Apeiron’.” *Phronesis*, vol. 38, No. 3.

Franek, J. (2013). “Presocratic philosophy and the origins of religion”. *Greaco-Latina Brunensia,* No. 18.

Fränkel, H. (1973). *Early Greek Poetry and Philosophy*. New York: Helen and Kurt Wolff Book

Gerson, L. P. (1990). *God and Greek Philosophy*. Lontoo: Routledge.

Graham, D. W. (1999). “Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides” teoksessa Long. A. A (toim.) *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Graham, D. W. (2003). “New Look at Anaximenes.” *History of Philosophy quarterly*, Vol. 20, No. 1.

Granger, H. (2007a). “The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy.” *Harvard Studies in Classical Philology,* vol. 103.

Granger, H. (2007b). “Poetry and Prose: Xenophanes of Colophon.” *Transactions of the American Philological Association*. Vol. 137, No. 2.

Granger, H. (2013). “Xenophanes’ Positive Theology and his Criticism of Greek Popular Religion.” *Ancient Philosophy 33*(2).

Gregory, A. (2016). *Anaximander – A Re-assessment*. Lontoo: Bloomsbury.

Hack, R. K. (1969) [1931]. *God in Greek philosophy to the time of Socrates*. New Jersey: Princeton university press.

Hart, D. B. (2013). *The Experience of God.* Lontoo: Yale University Press.

Hersbell, J. P. (1970). ”Hesiod and Empedocles”. *The Classical Journal.* Vol. 65, No. 4.

Huffman, C. A. (1999). “The Pythagorean tradition” Teoksessa Long. A. A (toim.) *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Häkkinen, K. (2013). *Nykysuomen etymologinen sanakirja*. Helsinki: Sanoma Pro.

Jaeger, W. (2003) [1936]. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Eugene: Wipf and Stock publishers.

Janko, R. (2003). “God, science, and Socrates”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies,* vol. 46.

Kagan, D. (2007). “Lecture 3 – The Dark ages (cont.)”. *Introduction to Ancient Greek History*. Open Yale Courses. Kuunneltu 18.09.2021. https://oyc.yale.edu/classics/clcv-205/lecture-3

Kahn, C. H. (1964). *Anaximander and the origins of Greek cosmology.* Lontoo: Columbia University Press.

Kahn, C. H. (2001) [1979]. *The art and thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kajava, M. (2009). “Jumalat ja myytit” teoksessa Kajava, M. & Kivistö, S. & Riikonen, H. K. & Salmenkivi, E. & Sarasti-Wilenius, R. *Kulttuuri antiikin maailmassa*. Helsinki: Teos.

Kingsley, S. K. & Parry, R. (2020). *Empedocles*. Stanfrord Encyclopedia of Philsophy.

Laks, A. (1999). “Soul, sensation, and though” Teoksessa Long. A. A (toim.) *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Laks, A. & Most, G. (2016). *Early Greek Philosophy*, *9 volumes*. Cambridge MA and London: Harvard University Press.

Laks, A. & Most, G. (2018). *The Concept of Presocratic Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Lesher, J. H. (1999). “Early interest in knowledge” Teoksessa Long. A. A (toim.) *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Long, A. A. (1999). “The scope of early Greek philosophy” Teoksessa Long. A. A (toim.) *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mansfeld, J. (1985). “Aristotle and Others on Thales” *Mnemosyne*, Vol. 38.

Mansfeld, J. (1988). “De Melisso Xenophane Gorgia: Pyrrhonizing Aristotelianism. *Rheinisches Museum für Philogie*, No. 131.

Mansfeld, J. (1992). “Theophrastean Excursus on God and Nature and Its Aftermath in Hellenistic Thought”. *Phronesis*, No. 3.

Mansfeld, J. (1999). ”Sources” Teoksessa Long. A. A (toim.) *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mansfeld, J. (2002). “Aristotle, Theophrastus, And Simplicius on Anaximander”. *Philosophia 32*.

Mansfeld, J. (2020). “Doxography of Ancient Philosophy”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Winter 2020 ed.

Mansfeld, J. & Runia, D. T. (1997). *Aëtiana Volume one*. Boston: Brill.

Mansfeld, J. & Runia, D. T. (2020). *Aëtiana V*. Boston: Brill.

Martin, D. B. (2010). “When Did Angels Become Demons?” *Journal of Biblical Literature*, Winter 2010, vol. 129, no. 4.

Mackenzie, T. (2021). *Poetry and Poetics in Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Miller, P. L. (2011). “*Becoming god – Pure Reason in Early Greek Philosophy*. New York: Continuum.

Mustakallio, K. (2008). *Uskonto ja yhteisö antiikin Roomassa.* Helsinki: Gaudeamus.

Most, G. W. (1999). “The poetics of early Greek philosophy” Teoksessa Long. A. A (toim.) *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Myllykoski, P. (2002). ”Selitykset”. teoksessa Hesiodos. *Jumalten synty*. Helsinki: Tammi.

Nietzsche, F. (2006). ”Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella” teoksessa Nietzsche, F. *Kirjoituksia kreikkalaisista*. Suomennos Pekka Seppänen. Helsinki: Summa.

Noussia-Fantuzzi, M. (2010). *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*. Leiden: Brill.

O’Brien, D. (1969). *Empedocles’ cosmic cycle*. London: Cambridge University Press

O’Grady, P. F. (2016). *Thales of Miletus*. New York: Routledge.

Oksala, P. & Oksala, T. (1965) *Kreikkalaisia kirjailijakuvia*. Helsinki: Otava

Palmer, J. (2020). ”Parmenides”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Winter 2020 ed.

Parker, R. (2011). *On Greek Religion*. London: Cornell University Press.

Price, S. (2004). *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rangos, S. (2012). “Empedocles on Divine Nature.” *Revue de Métaphysique et de Morale,* 2012, No. 3.

Rowe, C. J. (1989). “’Archaic Thought’ in Hesiod.” *The Journal of Hellenic Studies Vol. 103*.

Runia, D. T. (2009). “Aëtius, or What’s in a Name?”. *Mnemosyne,* vol. 62.

Sarsila, J. (2020). *Struggle of Faith and Reason: a History of Intolerance and Punitive Censorship. Part I, From Homer to Peter Abelard and Arnold of Brescia*. Berlin: Peter Lang. Print.

Sarsila, J. (2009). ”Efeson Herakleitos: filosofian komeus ja kurjuus”. Teoksessa S. I. Sotasaari (toim.) *Ajattele – jos uskallat*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.

Sarsila, J. (1998). *Scripta seressima*. Tampere: Tampereen yliopisto.

Schibli, H. S. (1990). *Pherekydes of Syros*. Oxford: Clarendon press.

Seppälä, S. (2017). *Keisarin edessä*. Helsinki: Gaudeamus.

Seppälä, S. (2021). *Antiikista bysanttiin*. Helsinki: Gaudeamus.

Solmsen, F. (1963). “Nature as Craftsman in Greek Thought” *Journal of the History of Ideas*, vol. 24, No. 4.

Steinby, C. (2021). *Herdotos*. Helsinki: Otava.

Stevenson, J. G. (1974). “Aristotle as Historian of Philosophy”. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 94.

Stokes, M. C. (1971). *One and many in preoscratic philosophy*. Washington: Center for Hellenic Studies.

Tate, J. (1934). “On the History of Allegorism”. *The Classical Quarterly,* Vol. 2, No. 2.

Taylor, C. C. W. (1999). “The atomist” teoksessa Long. A. A (toim.) *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thesleff, H. & Sihvola, J. (1994). *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. Helsinki: WSOY.

Thompson, C. L. (1980). “Cicero’s Editing of Mythographic Material in the De Natura Deorum”, *The Classical Journal*, Vol. 75, No. 2.

Toye, D. L. (1997). “Pherecydes of Syros: Ancient Theologian and Genealogist” *Mnemosyne*, Vol. 50.

Vassallo, C. (2021). *The Presocratics at Herculaneum*. Berlin: De Gruyter.

Versnel, H. S. (2020). *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden: Brill.

Vlastos, G. (1952). ”Theology and Philosophy of Early Greek Thought.” *The Philosophical Quarterly*, 1952, vol. 2, No. 7.

Vorländer, K. (1911). *Vanhanajan ja Keskiajan Filosofian Historia*. Suomennos Eino Kaila. Jyväskylä: Gummerus.

West, M. L. (1994). “Ab ovo: Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model”. *Classical Quaerterly,* Vol. 44, No. 2.

Whitmarsh, T. (2016). *Battling the gods*. London: Faber & Faber.

Wynne, J. P. F. (2019). *Cicero on the Philosophy of Religion: On the Nature of the Gods and On Divination.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wöhrle, G. (2014). *Traditio Praesocratica, Vol. 1*. Berliini: De Gruyter.