

# ➤ *Rationaalisuus arkaaisen Kreikan sivistys- ja kasvatusihanteissa*

## *Tiivistelmä*

Artikkelissa tarkastellaan arkaaisen Kreikan sivistys- ja kasvatusajattelua, jota kuvataan käsitteellä *paideia*. Sille tunnusomaista on ihmisen muovaaminen tietyn ideaalin tai hahmon mukaan. Tavoiteltavan hahmon tunnuspiirteitä ovat muun muassa kauneus, kilpailullisuus ja poliittisuus Aristoteleen mielessä. Tarkastelun lähtökohtana on Homeroksen ja Hesiodoksen eepin runouden rooli Kreikan kansan yhdistäjänä ja kasvattajana. Erityisiä teemoja epiikan osalta ovat totuus ja moraali. Esimerkkinä yksilöllisyyden lisääntymisestä toiseltaisessa runoudessa tarkastellaan Arkhilokhosta (noin 680–640 eaa.). Artikkelin pääväite on, että arkaaisen ajan runollinen kasvatusperinne muuttuu yleiskreikkalaisen yhteisyyden ja yksilöllisyyden itujen esiinmarssin vuoksi. Nämä tekijät johtavat kasvatus- ja sivistysihannetta kohti aiempaa yleispätevämpää rationaalisuutta, mutta myös jonkinlaista myytin ja järjen välistä vastakkainasettelua. Uuden rationaalisuuden osalta artikkelin päähahmo on puolestaan Parmenides (noin 515–450 eaa.), jonka myötä *logoksesta* järjelliseksi perusteluksi ja argumentaatioksi ymmärrettynä tulee ratkaiseva osa eurooppalaisesta sivistys- ja kasvatusihannetta.

ASIASANAT: Antiikki, arkaainen Kreikka, epiikka, kasvatus, paideia, rationaalisuus

Eurooppalainen sivistys- ja kasvatustajattelu on pitkälti lähtöisin antiikin Kreikasta. Harva kasvatustajattelu esitys jättää mainitsematta Platonin (427–347 eaa.) (ks. esim. Peters 1981, 3–14; Pitkänen 2001). Myös Aristoteleen (384–322 eaa.) merkitys on kiistaton (ks. esim. Knuuttilla 2001; Himanka 2015a, b). Näiden klassikoiden kasvatusta ja sivistystä koskeva ajattelu ei syntynyt tyhjiössä. Tässä artikkelissa tarkastellaan sellaisia heitä edeltäneitä kehityskulkuja antiikin Kreikan kasvatustajatteluun, joilla oli merkitystä heille ja jotka ovat edelleen kiinnostavia.

Artikkelin keskeinen väittäjä on, että arkaaisen ajan runollisessa kasvatustajatteluun yleiskreikkalainen yhteisyys ja yksilöllisyyden idut tulevat esiin. Toisaalta kyse on kehityksestä kohti laajempia yhteisöjä, esimerkiksi eri kaupunkivaltioiden mytologisten perinteiden sulattamisessa yhteiseksi yleiskreikkalaiseksi mytologiaksi. Toisaalta yksilö ja hänen kokemuksensa saavat äänen runoudessa. Nämä tekijät suuntaavat kasvatustajatteluun ja sivistystajatteluun uudelleen.

Ajallisesti tarkasteltava alue on rajattu antiikin kreikkalaisen kulttuurin varhaisvaiheeseen homeerisesta ajasta filosofisen ajattelun läpimurtoon, jonka edustajaksi tässä tutkielmassa on valittu ennen kaikkea elealainen Parmenides. Väljästi voidaan sanoa, että *paideia* tarkastellaan Kreikan kulttuurin arkaaisella kaudella<sup>1</sup>. Tuon kauden alussa Homeroksen runoelmat koottiin suurin piirtein nykyiseen muotoonsa (ks. esim. Beck 1964, 51–52; Oksala 1981, 147), ja Parmenides puolestaan vaikutti siirryttäessä arkaaiselta ajalta klassiseen kauteen.

<sup>1</sup> Antiikin Kreikan kulttuuri jaetaan usein mykeneläiseen (1500–1100 eaa.), pimeään välikauteen (tai varhaiseen rautakauteen, 1100–750 eaa.), arkaaiseseen (750–480 eaa.), klassiseen (480–330 eaa.) ja hellenistiseen kauteen (330– eaa.). Jako ei ole kovin tarkka ja eri paikoissa ja eri historian aloilla olisi perusteltua käyttää hieman erilaisia vuosilukuja, mutta pääpiirteissään näiden kausien tunnusmerkilliset erot löytyvät yhtä lailla taloudellisesta ja poliittisesta kuin kulttuuri- ja taidehistoriastakin. (Ks. esim. Dodds 1966, 50; Paananen 1981, 52–62; Riikonen 2007b, 128–129; Kajava ym. 2009, 32–33.)

Kasvatusta koskevia lähteitä on Kreikan arkaaiselta ajalta säilynyt vain vähän. (Kurke 2011, 3–5; Griffith 2015, 26, 33). On selvää, että tuona aikana tapahtui muutoksia, jotka merkittävästi pohjustivat klassisen Kreikan ja myös nykyajan kasvatustutkimuksen monia piirteitä.<sup>2</sup> Muutoksen luotettava historiallinen kuvaaminen lähteiden puutteessa on kuitenkin lähes mahdotonta. Siksi artikkelissa nostetaan esiin joitain dokumentoituja kehityskulkuja, jotka kytkeytyvät artikkelin pääväitteeseen kasvatustutkimuksen kehityksestä kohti uudenlaista rationaalisuutta, joka mahdollisti myös yksilöllisen kokemuksen tulemisen esiin. Kyse ei siis ole varsinaisesti kasvatuksen historiallisesta tutkimuksesta. Kysymys on filosofisesta kulttuuri- ja aatehistoriallisesta tarkastelusta, jonka avulla pyritään selvittämään kasvatusta ja sivistystä koskeviin ajattelutapoihin historiallisesti rakentuvia yhteyksiä. (Ks. Foucault 1998, 119; Taylor 1989, 72–73, 99–103; Assmann 2012, 366.) Siten esimerkiksi se, ovatko Arkhilokhos ja Parmenides ensimmäisiä tai keskeisimpiä edustajia kuvatuissa kehityslinjoissa, ei ole argumentin kannalta olennaista.

Artikkelissa antiikin kasvatustutkimus esitetään tietoisena ihmisen muovaamisena, jonka tavoitteina ovat kauneus, kuntoisuus ja menestyminen kilpailussa. Arkaaisella ajalla kreikkalaisille muodostui yhteinen, suullisesti välitetty runollinen, uskonnollinen ja kilpailullinen perinne, jossa sivistys kulminoitui hyveelliseen moraaliin. Perinnettä ei hallinnut maallinen tai uskonnollinen keskusvalta, mikä edisti yk-

---

<sup>2</sup> Suuri osa artikkelissa käsiteltävistä teemoista on viimeaikaisessa tutkimuksessa liittynyt ns. aksiaaliseen ajantahtoon tai aksiaaliseen kumoukseen käytyyn keskusteluun. Kyse on Karl Jaspersin (1953) esittämästä käsitteestä, jonka ytimessä on havainto siitä, että vaikutusvaltaiset uskonnolliset ja moraaliset järjestelmät saivat samoihin aikoihin ajanlaskuamme edeltäneen ensimmäisen vuosituhannen puolivälissä suuren osan nykyisin olennaisista piirteistään. Näitä ovat aiempaa reflektiivisempi ajattelu, joka koskee transsendenttia, ihmisen paikkaa maailmassa ja moraalista järjestystä. (Ks. esim. Eisenstadt 1986a; Bellah & Joas 2012, bibliografia, 469–538; Baumard ym. 2015; Baumard, Hyafil & Boyer 2015; Bowden 2016; Shapiro 2016; Zhang 2016.)

sityisen ja yleisen välisen jännitteen heräämistä perinteen eri tasoilla.<sup>3</sup> Tämä synnytti uudenlaista, usein *logos*-käsitteellä kuvattua rationaalista ajattelua, jonka yhteenotto perinteisen mytologian kanssa raivasi kasvatusta- ja sivistysihanteesta tietä niin yleispätevälle moraalille kuin yksilölliselle kokemukselle ja ajattelulle. Artikkelit pyrkii argumentoimaan tämän kokonaisuuden uskottavasti, vaikka tilasyistä eri kohtiin on jouduttu valitsemaan erilaisia yksittäistapauksia ja esimerkiksi kehityksen eroja eri kaupunkivaltioissa ei ole lainkaan käsitelty.

### ***Paideia - ihmisen muovaaminen***

Antiikin Kreikassa muodostuneen ihanteen mukaista kasvatusta kuvataan käsitteellä *paideia*. Käsitteen taustalla on kreikan *paideuō*, joka on lasten kasvattamista ja oikaisemista sekä opettamista ja oppineisuuteen johdattamista merkitsevä verbi ja perustuu puolestaan sanaan *pais* = lapsi (LSJ s.v. *paideia*, *paideuō*). *Paideia*-käsitteen keskeinen esitys 1900-luvulla oli Werner Jaegerin samanniminen, monumentaalinen teossarja (Jaeger 1943–1954 [1934–1947]; von Wright 1961, 11; Riikonen 2007a, 113–115; Bloomer 2015, 2–3).

Toinen antiikin kasvatuksen historiaa tarkastellut klassikko 1900-luvulta on Henri Marroun *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. (Marrou 1956 [1948]; Bloomer 2015, 2–3; Too 2001, 1–10). Sekä Jaegerilla että Marroulla oli oma erityinen agendansa. Jaeger toivoi alun perin teossarjan käynnistävän uudenlaisen antiikista innoitusta hakevan humanismin nousun (von Wright 1961, 15). Kansallissosialismi tyrehtytti Jaegerin toiveen ja hän pakeni perheineen Yhdysvaltoihin vuonna 1936. (Bloomer 2015, 2–3). Marrou puolestaan loi kuvan melko yhtenäisestä ja ennen kaikkea hellenismiin painottuvasta antiikin kasvatuksesta, jolla on useita merkittäviä moderniin aikaan kytkeytyviä paralleelleja (Too 2001, 1–10; Connolly 2001, 339–340). Uudempi tutkimus (esim. Beck 1964; Robb 1994; Too 2001; Bloomer 2015) on monipuolistanut tätä kuvaa ratkaisevasti, mutta on selvää,

<sup>3</sup> Näin kävi myös eri kasvatustutkimuksissa, Griffith 2001. Jaspers (1953, 17–18) esittää, että vahvan keskusvallan puuttuminen on yhteistä tilanteille, joissa aksiaalinen kumous on tapahtunut.

että Marroun korostama, ajanlaskumme alun molemmin puolin melko tasaisesti jakautunut, noin 500 vuotta klassisena ymmärretty eliitin kasvatusohjelma on myöhemminkin ollut erittäin vaikutusvaltainen (Connolly 2001, 343–344, 348–350).

Jaeger tarkoittaa *paideialla* laajaa sivistyskokonaisuutta, jonka eri puolia nykykielissä vastaavat sanat sivilisaatio, kulttuuri, traditio, kirjallisuus ja kasvatus (Jaeger 1954, *v*). Näiden termien peittämät käsitteet vaihtelevat tunnetusti eri eurooppalaisissa kielissä (ks. esim. Kokko 2010, 7–8) eikä muinaiskreikka ole poikkeus (von Wright 1961, 11; Riikonen 2009a, 226). Nykykielten termeistä Jaeger näkee lähinnä saksan sanan *Bildung* tavoittavan kreikkalaisen kasvatusajattelun olennaisimpia puolia, koska se pitää sisällään sekä kasvatettavaa muovaavan toiminnan että tuota toimintaa ohjaavan mallin (Jaeger 1954, *xxiii*). Muovaaminen ei ole ainoastaan pientä ohjailua. Plutarkhos kuvaa tässä kasvattajaa niin maanviljelijänä kuin karjan kasvatelijana, joka muovaa raa’an kohteensa kokonaan uudeksi (Connolly 2001, 352).

Jaegerin mukaan kreikkalaiseen *paideiaan* kuuluu ajatus sivistyksestä tai kulttuurista ideaalina, jota tavoitellaan tietoisesti. Tällöin kasvatus korotetaan kaikkien inhimillisten – yhteisöllisten ja yksilöllisten – ponnistusten johtotähdeksi. Kasvatus ei tyydy muokkaamaan yhteisön jäseniä vallitsevien käsitysten mukaan, vaan tarkoituksena on löytää ihmisluonnolle sopiva yleispätevä malli tai ihanne. (Jaeger 1954, *xvii-xviii*; ks. myös Sullivan 2012, 411.) Tällainen näkemys ihmisen kasvattamisesta liittyi luonnon tutkimiseen ja taiteen tekemiseen niin, että johtotähtenä oli löytää kokonaisvaltainen näkyvä hahmo ohjaamaan toimintaa. Tämä ilmenee kaikkein selvimmin kreikkalaisessa filosofiassa, mutta myös kirjallisuudessa, kuvanveistossa, arkkitehtuurissa ja koko antiikin kreikkalaisessa kulttuurissa. Hyvin yleisesti antiikin Kreikassa tieto ja taito jäsentyivät eräänlaisen käsityöläismallin mukaan. Ne nähtiin ikään kuin esineiden valmistamisena käsityöläisen tuntemana ja tietämänä, jo olemassa olevan esikuvan mukaan. (Hintikka 1969, 25–26; Sihvola 1992.)

*Paideia* tietoisena ihmisihanteen tavoitteluna on lähempänä sivistyksen kuin kasvatuksen käsitettä. Toisaalta valistuksesta alkaneessa

modernissa kasvatusta ja sivistystä koskevassa keskustelussa ”Pedagoginen teoria on samalla kertaa pyrkinyt olemaan sekä kasvatuksen teoriaa että sivistysteoriaa” (Siljander 2000a, 16)<sup>4</sup>. Siten tässä pedagogisessa teoriassa asetetut kysymykset tavoiteltavan ihanteen käsittämisestä ja keinoista sen saavuttamiseen yhtyvät samaan tapaan kuin antiikin *paideia*-ihanteessa.

### ***Kauneus, kuntoisuus ja kilpailu yhteiskreikkalaisessa paideiassa***

*Paideia* on kasvatusta tiettyyn ihmisen ideaaliin. Antiikin Kreikassa tätä ideaalia leimaa kauneus, *to kalon*. (Jaeger 1954, 3.) Hyvin varhain hyvyys ja kauneus yhdistyivät aristokraattisessa ideaalissa *kalos k'agathos*<sup>5</sup>, joka käsitti sekä komean ulkonäön että todellisen hyveen, *aretēn* (Jaeger 1954, 416). Platonin jäsenitys hyveestä neljänä kardinaalihyveenä – viisaus, rohkeus, maltillisuus ja oikeamielisyys (*Valtio* IV, 427e, 435b) – ja hurskautena (esim. *Protagoras*, 329c–d) perustui yleiselle ja perinteiselle kreikkalaiselle ajattelulle. Arkaaisella ajalla *aretēssa* kuitenkin korostui erityisesti fyysinen kunnokkuus ja ulkoinen kauneus (Marrou 1956, 43–45).

Kasvatuksessa kreikkalainen kauneuden tavoittelu jakautui tavallaan kahtia. Katsomisen ja kehollisen kauneuden kohde oli hyvin muodostunut ihmisruumis (esim. Platon *Kharmides* 154a–d). Sielullinen, kuulemisen kauneus puolestaan keskittyi muusien taitoon. Näin kasvatusta jakautui näihin liikunnallisten ja muusain taitojen kahteen päälinjaan (Platon, *Valtio* III, 410a–e, 411e–412a; *Lait* VII 795e; ks. myös myös VIII 832e–835a; Aristoteles *Politiikka* VII, 17; VIII, 3–5). Sekä muusain taidot että urheilu toimivat myös kreikkalaisten yhdistäjänä.

<sup>4</sup> Lainauksissa olevat kursivoinnit ovat aina alkuteoksesta peräisin.

<sup>5</sup> Sananomukaisesti *kalos k'agathos* tarkoittaa 'kaunis ja hyvä'; LSJ s.v. *kalokagathos* 'perfect gentleman', käytännössä se oli arkaaisella ajalla aristokratiaan kuuluneen tunnusmerkki. Aristokratia puolestaan tarkoittaa kirjaimellisesti 'parhaiden valtaa' ja käytännössä maanomistukseen perustuvaa aatelistaa yläluokkaa.

Urheilu liittyi miehisiin hyveisiin. Sen käytännöllinen merkitys kytkeytyi metsästykseseen ja erityisesti sodankäyntiin, kaupunkivaltioiden armeijojen kyvykkyys oli suorassa suhteessa sen sotilaiden kuntoon (Platon, *Lait* VIII 832e-835a; Griffith 2015, 36–38). Tämä on yksi syy siihen, että urheilu ja sen tukema fyysinen kuntoisuus oli alusta lähtien olennainen osa kreikkalaista kasvatusta (Murray 2015, 434–436). Sarah Murray (2015, 436, 438) esittää, että syynä oli myös se, että urheilu oli varhaisesta arkaaisesta ajasta lähtien osa kreikkalaista identiteettiä. Yleiskreikkalaiset urheilukilpailut, joista tunnetuimmat olivat viimeistään vuodesta 776 eaa. alkaneet Olympian kisat, olivat myös uskonnollinen tapahtuma. Urheilukilpailut yhdistivät kreikkalaisia hyvin monin tavoin. (Ahonen 2004, 95; Murray 2015, 438.)

*Paideiaan* perustuvan sivistysihanteen lähtökohtiin liittyy erottamattomasti ajatus kilpailusta, kreikaksi *agōn* (Nietzsche 2006a; Wang 2010). Kilpailuun liittyen sivistyksen olennainen tehtävä on tuottaa tunnusmerkkejä, jotka valikoivat ja erottelevat hallitsevan luokan muusta yhteisöstä. Useimmissa tilanteissa hallitseva eliitti onnistui tavoitteessaan määritellä, ylläpitää ja oikeuttaa tiettyjen yksilöiden, perheiden ja ryhmien erityinen arvo ja samanaikaisesti tukea eri ryhmien yhteisöllistä solidaarisuutta ja tunnetta yhteisistä vastuista (Griffith 2001, 26, 72–73). Kasvatus välitti perinnettä ja kilpailu *kalosk'agathos* ihanteen toteutumisessa rajoittui vain aatelisen syntyperän omaaviin (Marrou 1956, 5–7). Tarkemmin sanoen jokainen kilpaili omassa ryhmässään, kuten Hesiodos esittää erottaessaan kaksi kilpailun tai riidan (kreikk. *eris*) lajia.

*Maailmassa ei ole vain yksi laji Kilpailua, vaan niitä on kaksi.*

*Toista voi ylistää sellainen joka sen tuntee,*

*toinen taas on hyvin moitittava, – –.*

*Jälkimmäinen näet suosii pahaä sotaa ja taistelua, se onneton.*

*– –. Toinen kilpailu – – on ihmisille paljon parempi,*

*sillä laiskankin se yhtä lailla ajaa työhön.*

*Jos näet joku toimeton seuraa varakasta naapuriaan,*

*joka kiirehti kyntämään ja kylpemään ja kaunistamaan kartanoaan,*

*hän kadehtii silloin vaurautta tavoittelevaa naapuriaan.*

---

*Tämä Kilpailun laatu on kuolevaisille onneksi.  
Niinpä savenvalaja kilpailee savenvalajan kanssa,  
rakentaja rakentajan, kerjäläinen kerjäläisen ja laulaja laulajan.  
(Työt ja päivät r. 11–26, käännös Paavo Castrén.)*

Kilpailuhenkinen kasvatusihanne ja pyrkimys joukosta erottumiseen ja muiden yläpuolelle nousemiseen on kreikkalaisen kasvatuksen olennainen piirre. Friedrich Nietzsche korosti kilpailullisuuden ja kunnianhimon merkitystä kreikkalaisten saavutuksissa: ”Kreikkalainen kansanpedagogiikka vaatii, että kaikkien lahjojen pitää kehittyä kilpailussa” (Nietzsche 2006a, 20). Korostettu kilpailullisuus aiheutti antiikin kreikkalaisessa yhteiskunnassa ongelmia, joita jo Hesiodos itse yrittää suitsia *Työt ja päivät* -teoksessa antamallaan ohjeilla (erityisesti r. 213–285: ks. Riikonen 2007a, 115). Platon puolestaan hahmottelee *Valtiossa* kasvatusta, joka torjuu pahan kilpailun (ks. myös *Lait I*, 643d–644a; Taylor 1989, 20–21; Pietarinen 1996, 2, 18, 38–39).

Tietoinen kauneuden ja kuntoisuuden tavoittelu sekä kilpailullisuus ovat merkittäviä tekijöitä antiikin kreikkalaisten kasvatusta ja sivistysihanteen ymmärtämisessä. Vähintään yhtä olennaista on heidän poliittisen elämänsä ymmärtäminen. Kreikan historian arkaaisena aikana älyllinen toiminta keskittyy kaupunkivaltioon, *polikseen*. (Nietzsche 2006a, 21, 2006b; Jaeger 1954, 77–78, 435.) Aristoteleen tunnettu ajatus on, että *polis* on luonnollinen yhteisö ja ihminen elää luonnostaan *poliksessa* (*Politiikka* 1.1253a2–3). Kilpailun vahingollisuutta torjui se, että kilpailtiin *poliksen* puolesta: ”Antiikin asukkaille kilpailuun kannustavan kasvatuksen tavoite oli kokonaisuuden, valtiollisen yhteisön menestys” (Nietzsche 2006a, 20–21).

Kilpailua hillitsi jossain määrin myös yleiskreikkalainen uskonto (ks. Price 1985, 131–134; Muir 1985, 193–195). Sen yksi tunnusmerkki oli yhteinen luottamus Delfoin oraakkeliin (Platon, *Valtio IV* 427b–c; Price 1985, 129–131; Kurke 2011, 53–58). Mielenkiintoista on, että homeerisessa runoudessa myös jumalat näyttävät edustavan pääasiassa mykeneläisiä linnanherroja. Itse asiassa Zeus on ainoa kreikkalainen jumala, jonka yhteinen indoeurooppalainen alkuperä voidaan varmasti osoittaa (Knuutila 1981, 182; ks. Nagy 1990, 181–201).



Kreikkalaisten jumalien inhimillisiä piirteitä ja virallisen pappisluokan puuttumista on pidetty yhtenä merkittävänä syynä kreikkalaisen ajattelun ominaispiirteiden kehittymiseen, erityisesti länsimaisen filosofian syntyyn. (ks. esim. Guthrie 1962, 27–29; Kirk ym. 1983, 72–75). Tässä artikkelissa tarkasteltu rationaalisuuden lisääntyminen sivistys- ja kasvatusihanteissa on osa samaa aatehistoriallista kehitystä.

### *Eepinen runous kasvattajana*

Homeroksen ja Hesiodoksen runoelmia edelsi pitkä suullinen runonlausuntaperinne (Robb 1994, 3–10; Ong 2001, 18–28). Tämä perinne ja erityisesti Homeroksen eepokset toimivat Kreikan kansan yhdistäjinä. Ne muodostivat tietoisuuden yhteisestä kielestä ja kulttuurista. (Jaeger 1954, 55–56; Riikonen 2009a, 228.) Eepokset edustivat omaa kirjallisuuden lajiaan (Salmenkivi 2007, 172–173). Niissä tulivat esiin arkaaisen aristokratian elämäntapaan perustuvat ”ritarilliset” arvot ja ihanteet (Marrou 1956, 8–13; Griffith 2015 38–39).

Antiikin omat lähteet myönsivät auliisti Homerokselle johtoaseman Kreikan kansan kasvattajana (Jaeger 1954, 27). Erytymisen merkille pantavaa tämän aseman myöntäminen on kirjoittajilla, jotka toisaalta myös usein varsin terävästi arvostelivat Homerosta (esim. Ksenofanes, DK B10; Platon *Ion* 530b–c; *Valtio* X, 595b–c). Homeroksen erityinen merkitys on siinä kasvatuksellisessa roolissa, jonka eepinen runous hänen teostensa kautta saa. Runoudesta tulee kulttuurin johtotähti, joka määrittää suurta osaa antiikin kreikkalaisesta kasvatuksesta. (Jaeger 1954, 39.) Runomuotoisten esitysten suuri merkitys selittyy osittain sillä, että arkaaisen ajan puhe-kulttuurissa, joka jatkuu klassiselle ajalle ja jossa suullinen esitys on lähes ainoa kommunikatiokeino, runomuodolla on suuri merkitys muistin tukijana (Hintikka 1969, 10; Robb 1994, 3–10, 159–160; Ong 2001, 18–28; Assmann 2012, 378–401).

Homeroksen roolin Kreikan kansan kasvattajana täydentää talonpoikaismoilijana tunnettu Hesiodos. Myös hän saa esikuvansa ja runomittansa pitkästä suullisesta eepisestä traditiosta. Homerosta ja Hesiodosta ei pidäkään nähdä kilpailijoina vaan kahtena toisiaan täy-

dentävänä saman kulttuurin edustajana (Sihvola 1989, 9). Homeroksen runous tuo esiin kulttuurin lähtökohtana olevan aristokraattisen ihanteen, jota Hesiodos täydentää sivilisaation toisella perusrakenteella – työllä (Jaeger 1954, 57).

Homeeristen eeposten tekijä jää hämäräksi, mutta Hesiodoksen pääteoksista saa kuvan runoilijasta (Castrén 2004, 7–9, 61; Salmenkivi 2007, 185–187). Gregory Nagyn mukaan kuva, jonka Hesiodos runoissaan itsestään antaa, on kuitenkin eeppiseen traditioon sinänsä kuuluva tyyppihahmo. Tämä ei tarkoita, etteikö Hesiodos, toisin kuin Homeros, olisi ollut aito historiallinen henkilö, mutta se muistuttaa, että myös se, mitä runoilijasta itsestään runossa kerrotaan, on tyyllitelyä ja osa tarinaa. (Nagy 1990, 36–48.)

Eeppisessä traditiossa runouden esittämistilaisuudet ja yleisöt määrittivät pitkälle sen, milloin esitettiin tyyppillisesti homeerisia sankariepoksia ja milloin Hesiodoksen *Töiden ja päivien* kaltaisia opetusrunoja. Ei ole kuitenkaan syytä olettaa, että Homeroksen runoja esittäneet rapsodit olisivat esiintyneet aristokraateille, kun taas Hesiodoksen runojen esitysten yleisönä olisivat olleet erityisesti alemmat sosiaaliluokat.<sup>6</sup> *Töiden ja päivien* lähestymistavan ja aristokratian väärään käytökseen kohdistuvan kritiikin on joskus tulkittu merkitsevän, että Hesiodos edusti nimenomaan talonpoikaista näkemystä. Itse asiassa voidaan pikemminkin sanoa, että hänen moraaliset ohjeensa edustivat perinteisen yhteiskunnan moraalista kasvatusta ja ovat paremminkin tulkittavissa vallitsevan yhteiskunnallisen tilanteen vanhoilliseksi puolustamiseksi. (Sihvola 1989, 9–10, ks. myös 62–67; Nagy 1990, 36–48.)

Eeppinen runous yhdessä yleiskreikkalaisten urheilukilpailujen ja Delfoin oraakkelin kanssa loi merkittävästi kreikkalaista yhteisyyttä. Kyse oli nimenomaan kasvatuksellisesta yhteydestä: kreikkalaiset tunsivat samanlaiset tai samantapaiset tarinat, joista osa esiintyy edelleen Homeroksen ja Hesiodoksen eepoksissa. (Nagy 1990, 36–48.) Kiertävät rapsodit esittivät erilaisille yleisöille samantapaisia runoja. Kreikkalaiset kaupunkivaltiot olivat kuitenkin hyvin erilai-

<sup>6</sup> On epävarmaa, missä määrin arkaaisella ajalla vallitsi Platonin *Ionissa* (530e–531a) mainittu rapsodioiden erikoistuminen erilaisiin runoihin.

sia, ja eri paikoissa uskottiin erilaisiin jumaluuksiin ja paikallisiin sankareihin. Siksi kysymys tarinoiden totuudesta nousi keskeiseksi rapsodien opetuksessa ja viihdytystominnassa. Kiertävä rapsodi kun saattoi hyvin helposti väittää jotain urotekoa eri sankarin tekemäksi kuin mitä yleisö uskoi tai paikallinen runonlaulaja esitti. (Nagy 1990, 43–46.)

Nagyn mukaan rapsodit siis kohtasivat ongelman, kun totuus ja valhe vaihtelivat sen mukaan, missä he kulloinkin esiintyivät. He vähensivät ongelmaa luovasti kehittämällä valheesta ja totuudesta runollisen *topoksen* eli aiheen, jota käsitellään toistuvasti runoudessa itsessään (ks. Riikonen 2007b, 128). *Odyseiassa* nimihenkilö itse ottaa kiertävän matkailijan ja seikkailijan aseman (ks. (Horkheimer & Adorno 2006, 73–75). Hän kertoo tarinoita kuin kiertävä runonlaulaja ja säätää kertomuksensa kullekin yleisölle sopivaksi. Odyseusta verrataan eksplisiittisesti runoilijaan useassa kohdassa (XI, 368, XVII 518). Odyseus on myös tunnettu monineuvoisista epätotuuksistaan (ks. XIX 203, vrt XIV 124–125). Alkinooksien hovissa Odyseus panee tarinoidensa totuuden ehdoksi sen, että hänet ensin ruokitaan (VII 215–221). Tämä lienee tavanomainen ja järkevä strategia myös kiertäville rapsodeille. (Nagy 1990, 43–46.)

Klassisin esimerkki muusien ja runoilijoiden kyvystä puhua valhetta totena sekä halutessaan kertoa myös totuus löytyy Hesiodoksen *Jumalten synnyn* johdannosta:

*Näin sanoivat minulle jumalattaret,  
Olympoksen muusat, aigiinkantaja Zeuksen tyttäret:  
”Te paimenet, peltojen asukit, kurjimukset, aina nälissänne,  
me osaamme kertoa valheita niin kuin ne olisivat tosia,  
mutta osaamme myös puhua totta, jos haluamme.”*  
(*Jumalten synty* r. 1, 22–28, suom. Päivi Myllykoski.)

Homeroksen ja Hesiodoksen runot toimivat kreikan kansan kasvatuksellisenä yhdyssiteenä. Ne loivat yhteisen myyttisen ja jopa käytännöllisen perinteen jumalten synnystä ja Troijan sodasta aina peltojen raivaamiseen (Herodotos, 2.53.2). Yhteinen kieli, runous ja yhteiset juhlat sekä niihin liittyvät yhteiset opetukset muodostivat

panhellenismin, yleiskreikkalaisuuden<sup>7</sup>. Paikalliset perinteet, tavat, kultit ja tarinat joutuivat luopumaan omasta erityisyydestään mutta saivat joissain tapauksissa vastineeksi oman tapansa ja sankarinsa koko Kreikan yhteisiksi. Näin muodostui yhteinen arvoperusta sekä yleinen sivistyksen ja opetuksen hahmo. Toisin kuin monissa muissa kulttuureissa, tämä perinne oli institutionaalisesti hyvin löyhä. Näin sen kasvatuksellinen merkitys korostui abstraktilla tasolla, jolla voitiin esimerkiksi pohtia totuuden ja valheen välistä suhdetta. Sisällöllisesti olennaista oli moraalinen koodi.

### *Sivistys moraalina epiikassa*

Kun Odysseus saapuu faiaakkien maahan *Odysseian* VI laulussa, he ottavat hänet vastaan, kun hän turvananojana asettuu lieden tuhkaan (*Odysseia* VII, r. 153). Tässä faiaakit noudattavat muukalaista kunnioittaessaan Zeuksen säätämää moraalista järjestystä ja siten sivistyneitä käytöstapoja (Robb 1990, 52–54). Myöhemmin Odysseus sekä puheellaan (VII, 208–225) että osoittautumalla ylivoimaiseksi kilpaveikoksi (VIII laulussa) ja viimein paljastamalla IX laulussa henkilöllisyytensä osoittaa kuuluvansa sivistyneeseen homeeriseen aristokratiaan, jopa sen suurimpiin sankareihin (ks. Murray 2015, 437). Erityisesti hän arvostaa sellaista vieraan kunniaksi järjestettyä juhlaa, jossa ruuan ja juoman nauttimisen yhteydessä kuunnellaan sivistyneesti runonlaulajia (ks. Sihvola 1989, 34; *Odysseia* IX, 5–11). Tällainen sivistys, joka yhdistää fyysisen kisailun ja muusien taitojen harjoittamisen, muodostaa myöhemmän kreikkalaisen kasvatuksen perustan (ks. esim. Platon, *Valtio* II, 376e ja *Lait* VII 795d-e).

Tämän sivistyneen kohtaamisen Juha Sihvola (1989, 34–37) rinnastaa siihen kohtaamiseen, joka Odysseuksella ja hänen tovereillaan on kyklooppien kanssa. Kun Odysseus tovereineen kohtaa kyklooppi Polyfemoksen tämän luolassa, Odysseus yrittää jälleen vedota Zeuksen sää-

<sup>7</sup> Nagyn (1990, 37) mukaan ensimmäinen kiistaton maininta panhellenis-  
mistä löytyy Hesiodoksen *Jumalten synnystä* (r. 528); ks. myös Griffith  
2015, 27.

tämään muukalaisten kunnioittamisen perinnäistapaan. Edessä on kuitenkin kuudelle Odysseuksen toverille hengenmenon tietävä pettymys:

*Mieletön mies olet, vieras, tai kovin saapunut kaukaa,  
meidän kun jumaloita sa kuulla ja peljätä käsket.  
Ei kysy kykloopit mielt' aigiinkantaja-Zeun, ei  
auvoisain jumalain, mepä heist' ylivoipia oomme.  
(*Odyseia* IX, 273—276, käännös Otto Manninen 1962, 135.)*

Kykloopin sanat paljastavat urhojen tukalan tilanteen, ja kuten tunnettua Odysseus ja onnekkaampi puolikas hänen tovereistaan onnistuu pakenemaan vasta ovelien juonien ja kykloopin silmän puhkaisemisen avulla. Toisaalta kykloopin sanoissa näkyy myös melkoinen röyhkeys (*hybris*), kun Polyfemos kuvittelee kyklooppien olevan Zeukseen nähden 'ylivoipia'. Röyhkeydestään kyklooppi maksaa sokeutumisellaan.

Itse asiassa kykloopin käytös ei ole yllätys, sillä kykloopeilta puuttuu maanviljelyskulttuuri ja yhteisöllinen, moraalinen sivistys.<sup>8</sup> Heidän olojaan ei muulla tavoin kuvata huonoiksi, vaan luonnonoloiltaan pikemminkin lähes paratiisimaisiksi: maa on hedelmällistä ja tuottaa ravintoa vailla ponnistuksia (*Odyseia* IX, 109–111). Kysymys on nimenomaan sivistyksen ja ei-sivistyksen välisestä rajanvedosta. Lain puutos perustuu kyklooppien riippumattomuuteen, joskaan Homeroksen kerronta ei tässä ole täysin johdonmukaista (Horkheimer & Adorno 2006, 95). Sihvolan (1989, 37) mukaan kyklooppien sivistymättömyyden ydin on moraalin puutteessa. Kykloopit ”muist' ei piittaa, ei kysy toistaan” (*Odyseia* IX, 115) edes yksilötasolla. Tämä on jyrkässä kontrastissa eepin runouden muodostamaan panhelleeniseen yhteisöön, jossa eivät ainoastaan yksilöt vaan myös pienemmät paikalliset yhteisöt sopeutuvat yhteiseen mytologiaan, arvoperustaan ja moraalikoodiin.

Hesiodoksen pääteokset ovat *Jumalten synty* sekä *Työt ja päivät*. Jälkimmäisen kasvatuksellisesti erittäin merkittävä pääsisältö on kehotus kovaan työhön, oikeuden noudattamiseen ja jumalattoman

<sup>8</sup> Näiden mahdollisesta yhteydestä, ns. agraarisopimuksesta ks. Harari 2017, 98–104.

röyhkeyden (*hybris*) välttämiseen (Sihvola 1989, 31). Sisällöllisesti koko Hesiodoksen tarkastelutavan leimallisena piirteenä on oikeudenmukaisuuden korostaminen ja vaatiminen. *Töissä ja päivissä* hän käsittelee ennen kaikkea kysymystä, kuinka ihminen voi menestyksellisesti tulla toimeen vaikeissa olosuhteissa, ja näkee ehkäpä tärkeimpänä hyvinvoinnin takeena rauhanomaisen laillisen järjestelmän erimielisyyksien ratkaisemisessa (Sihvola 1989, 57).

Sihvolan mukaan Hesiodoksen iskusana on *dikē*, oikeus. Vaikka oikeutta jakavat aatelliset eivät ole samojen mittojen alaisia kuin talonpojat, heidänkin on noudatettava oikeutta. Hesiodos pyrkii osoittamaan, että kaikkien ihmisten on noudatettava yhteisön moraalista järjestystä. Inhimillinen elämä ei ole mahdollista, jos moraalinen järjestelmä päästetään oman edun tavoittelun johdosta romahtamaan. Toisaalta Hesiodos pyrkii myös osoittamaan, että jokaiselle yksittäisellekin toimijalle moraalisin järjestyksen noudattaminen on viime kädessä kannattava vaihtoehto, koska paha saa aina lopulta palkkansa. (Sihvola 1989, 51–53.)

Hesiodoksen runo on suunnattu hänen ymmärtämättömälle veljelleen Perseukselle, ja sen tavoitteena on, että kuulija (tai Perseus tai nykyään lukija) ymmärtää. Vaikkei Perseuksella olekaan asiasta oikeaa käsitystä, Hesiodoksen on oletettava, että häntä voidaan opettaa. Jotta Hesiodoksen esityksessä olisi mieltä, Perseuksen on voitava ymmärtää hänen sanomansa *dikēstä* siten, että hän voi muuttaa käyttäytymistään parempaan suuntaan tämän opetuksen ohjaamana. (Jaeger 1954, 71.)

*Kaikkein paras on se mies, joka itse huomaa kaiken  
ja harkitsee, mikä ajan mittaan ja loppujen lopuksi on parasta.  
Sekin on hyvä, joka noudattaa hyviä neuvoja.  
Mutta se, joka ei itse ymmärrä eikä pidä mielessään toisten neuvoja,  
on aivan kelvoton mies.  
(Työt ja päivät 293–297, käänös Paavo Castrén.)*

### ***Arkhilokhos esimerkinä yksilöllisyydestä***

Hesiodoksen runollinen esitys ei olisi ollut mahdollinen ilman mullistavaa uutta esitystapaaan liittyvää oivallusta. Hesiodos esittää opetusensa *Töissä ja päivissä* yksikön ensimmäisessä persoonassa. Yksikön

ensimmäisessä persoonassa esiintyvä rapsodi ei ole enää vain olemassa olevan perinteen tulkki ja ilmentymä, vaan perinnettä työstävä yksilö, ajattelija ja taiteilija. (Ks. Jaeger. 1954, 64; Riikonen 2007b, 132; 2009b, 267; Salmenkivi 2007, 185.) Jumalten tulkkina runoilija oli ollut erittäin arvostettu kasvattaja. Vaikka hänestä nyt tulee itsenäisempi luoja ja tekijä (*poiētēs*), hän säilyttää suurimman osan arvostuksestaan ja kasvatuksellisesta asemastaan.

Kehitys kohti yksilöllisyyttä merkitsee asteittaista ja vähittäistä vapautumista perinteestä sekä perinteen tietoista käyttöä uusiin tarkoituksiin. ”Paros-saarelta kotoisin oleva Arkhilokhos (noin 670–620) on ensimmäinen runoilija, jonka säkeissä minuus murtautuu täysivomaisena esiin” (Oksala 1981, 149). Vaikka Arkhilokhoksen ensisijaisuus ei ole oman argumenttini kannalta olennaista, hän oli kieltämättä mielenkiintoinen hahmo, omien sanojensa mukaan:

*olen kahta:  
mahtavan sodanjumalan palvelija, ja  
muusain suloisen lahjan haltija  
(Fr. 1/West, 1D/Treu; käänös Jukka Kemppinen).<sup>9</sup>*

Palkkasoturin elämä muodostaa selvän taustan Arkhilokhoksen realistisille ja kirpeille huomioille elämästä ja yksilön kokemuksista, esimerkiksi:

*Mieli, mieli myllertämä huolten suurten, valtavain,  
rinta vastaan vainoojias, nouse turmat torjumaan.  
Lähestyvän vihollisen luokse lujiin asemiin!  
Voittajana älä huoli kopeasti kerskata,  
Voitettuna älä suotta sopessasi voivota!  
Nauti onnen antimista, liika vaivain voihke pois:  
Ymmärräthän minkälainen ihmiselon rytmi on.  
(Fr. 128/West; suom. Päivö Oksala, teoksessa T. Oksala 1981, 149.)*

Ehkäpä kuuluisimmassa runossaan (*fr. 5/West, 6D/Treu*), Arkhilokhos esittää myöhemmässä runoudessa yleisesti lainatun kilven pois-

<sup>9</sup> Pieni valikoima Jukka Kemppisen suomentamia Arkhilokhoksen runoja löytyy lehdestä *Parnasso* 7/72, 409–411 (ilman lähdeviitteitä).

heittämissä teeman, jossa häntä seurasivat esimerkiksi Alkaios, Anakreon ja Horatius (Oksala 1981, 149).

*Vihollistani eräs kopeilee kilvellä,  
oivalla aseella,  
jonka hädässäni heitin pensaikkoon.  
Säästin sentään henkeni.  
Mitäpä minä tuosta kilvestä välitän.  
Menköön.  
Hankin hetkessä uuden ja paremman  
(fr 5/West, 6D/Treu).<sup>10</sup>*

Tunnustaessaan paon ja aseiden menetyksen runo halveksii perinteisen *aretēn* mukaista urhoollisuutta. Arkhilokhos muuntelee paljon perinteisen epiikan aiheita omissa runoissaan, ja tässä viittaus kuuluisaan Akhilleuksen kilven taontaan Iliaan XVIII laulussa (478–608) on selvä (Jaeger 1954, 118–119). Kilpi oli sukukalleus ja kunnian mitta. Ateenassa kilvenmenettäjää rangaistiin ankarasti ja hän menetti kansalaisoikeutensa (Jaeger 1954, 445). Spartalainen äiti taas toivotti taisteluun lähtevälle pojalleen kilpeä ojentaessaan: ”Lapseni, joko tämä tai sen päällä (Plutarkhos, Lacae. 16, *Moralia* 241f).” Kilpeen siis kytkeytyi se, että taistelusta piti palata vain joko voittajana tai kuolleena.

Arkhilokhos asettaa omakohtaisen kokemuksen yleistä perinteistä käsitystä vastaan. Hänen runoutensa edustaa yleistä muutosta sopivaisuutta koskevissa käsityksissä. Arkaaiselle ajalle ominaista oli jatkuva elintason nousu ja siihen kytkeytyvät muutokset (Griffith 2015, 33). Luopumista vanhoista tiukoista käyttäytymiskaavoista edisti siten ehkä osaltaan jonkinlainen mukavuuden tavoittelu, kun vanhat perinnäiset käytöstavat koettiin hankalina ja liian vaativina. Muutoksessa, jonka yksi airut Arkhilokhos oli, ei kuitenkaan ollut ensi sijassa kyse tapojen höltymisestä, vaan koko käyttäytymistä säätelevä koodi oli murruksessa.

<sup>10</sup> Jukka Kemppisen käännös *Parnassossa*:  
Kilpeni riemastuttaa tänään jotain traakialaista.  
Sääli oivaa varustetta. Hylkäsin sen jonnekin,  
pensaan juurelle, kun oli pakko. Mutta pelastin nahkani.  
Mitä minä kilvestäni. Se joutaa hiiteen.  
Ostan uuden ja paremman.



Suhteessa yleiseen mielipiteeseen tapahtui muutos. Varhaisessa arkaaisen ajan kreikkalaisissa yhteisöissä ei ollut yleistä mielipidettä voimakkaampaa tuomaria inhimilliselle toiminnalle. Sen tuomioista ei voinut valittaa, vaan niihin taipuivat yhtä lailla homeeriset aristokraatit kuin talonpojat ja käsityöläiset. (Jaeger 1954, 120; Robb 1990, 54.) Arkhilokhoksen runous voidaan nähdä yhtenä merkinä yksityisen kokemuksen kasvavasta oikeutuksesta ja merkityksestä sekä yleisen mielipiteen otteen höltymisestä. Arkhilokhoksen osalta tämä tulee esiin fragmentissa, jossa hän esittää, että kunniaa on iloa vain eläville.

*Ei kukaan saa kuoltuaan  
maanmiestensä silmissä  
kunniaa ja mainetta.  
Elämässä hankimme elävien suosion.  
Kuolleen osa  
on huonoin aina.  
(Fr 133/West, 64D/Treu; käännös Jukka Kempainen.)*

Vastoin perinteistä käsitystä hän esittää, että kuolema on suurin paha, jota kunniaakaan ei korvaa. Yksilön oman elämän rajat tulevat nyt mukaan arviointiin, kun aiemmin toiminnan arvioinnin tärkein mittari oli ollut maine yhteisön silmissä. (Jaeger 1954, 117–120.) Homeroksen innoittama aristokratia piti suurista teoista vertaisten keskuudessa saatavaa mainetta korkeimpana ohjenuoranaan ja olisi siten ollut ilman muuta valmis kuolemaan maineensa ja kilpensä puolesta (Dodds 1966, 18).<sup>11</sup> Tällaisen moraalien yhteiskunnallinen perusta oli kuitenkin joonialaisissa kaupungeissa murtumassa, sillä maata omistavan aristokratian lisäksi yhteiskunnallista valtaa alkoi olla myös kauppiaille ja

<sup>11</sup> E. R. Dodds nimittää tässä kuvattuun kehitykseen liittyvää moraalista murrosta siirtymäksi häpeäkulttuurista syyllisyyskulttuuriin. Prosessi on pitkä ja vähittäinen ja sisältää monia muitakin puolia kuin ne, mitä edellä on käsitelty. Esimerkiksi Dodds korostaa sitä, että murrokseen liittyi sidosten höltymiseen ja yhteiskunnalliseen kehitykseen kytkeytyvä henkilökohtaisen epävarmuuden lisääntyminen. (Dodds 1966, 28–29.) Kysymys on aiemmasta poikkeavan ihmisen ja ihmisihanteen kehittymisestä. Tämä muuttaa ratkaisevasti sekä sivistystä että kasvatusta, mutta tätä osin kiistanalaista erottelua ei ole tilaa käsitellä tarkemmin tässä artikkelissa.

merenkulkijoilla (Helen 1981, 20). Vähitellen yleinen mielipide muuttui ailahtelevammaksi ja Arkhilokhos hengenheimolaisineen saattoi kyseenalaistaa sitä. (Jaeger 1954, 120–121.)

Yksilöllisyyttä korostavan ajattelun ensimmäisistä pilkahduksista ei toki pidä päätellä, että yhteisön merkitys olisi käynyt vähäiseksi tai että individualismi modernissa mielessä olisi kasvanut merkittäväksi ihanteeksi. Myös Arkhilokhos ja muut tuon ajan yksilöllisyyttä korostaneet runoilijat kuuluivat selvästi omaan yhteisöönsä ja *polis*-valtioon. (Jaeger, 1954, 116.) On myös varottava lisäämästä Arkhilokhoksen tekstiin sellaista Descartesin ja romantiikan jälkeisen ajan yksilöllisyyttä, jota siellä ei todellisuudessa ole. (Ks. esim. Dodds 1966, 26; Taylor 1989, 111.)

Se, että Arkhilokhos tai joku muu runoilija esittää henkilökohtaisia kokemuksiaan ja hylkää yhteisöllisen ja julkisen mielipiteen mukaiset arvot, ei sinänsä välttämättä ole kovin ihmeellistä. Se ei muuta kasvatushannetta. Arkhilokhos kuitenkin kohosi runoilijana suureen maineeseen (ks esim. Platon *Ion* 531a). Häntä myös palvottiin sankarina, erityisesti hänen kotisaarellaan Paroksella (Clay 2004, 9–39; ironisesti suhteessa hänen omaan käsitykseensä ks. edellä fr 133/West; 64D/Treu).

### *Mythos ja logos*

Myytit kytkeytyvät olennaisesti yhteisölliseen perintöön (Kirk 1973, 65). Siksi yksilöllisyyden itujen ilmaantuminen vaatii muutosta tai on merkki siitä. Todellisuuden jäsentämisessä vaaditaan uudenlaista vertailua, joka näyttäytyy rationaalisuutena. Arkaaisella ajalla uusi rationaalisuus on piirre mytologiassa itsessään. Myyttinen sanan ja asian yhteys murtuu ja valistus kietoutuu myytteihin (ks. Horkeimer & Adorno 2006, 69–113).

Antiikin kreikkalaisen kulttuurin erityislaatuinen rationaalisuus kytkeytyy (länsimaisen) filosofian syntyyn. Klassinen kuvaus tästä kehityksestä löytyy Aristoteleen *Metafysiikasta* (I, 3-7, 983b–988b), jonka mukaan länsimainen filosofia alkaa miletolaisesta luonnonfilosofiasta, erityisesti Thaleesta (*Metafysiikka* I, 3, 983b20; ks. DL I.1). Pitkään katkos filosofisen ja sitä edeltävän myyttisen ajattelun välil-

lä nähtiin varsin jyrkkänä. Tällöin ajateltiin, että runoilijoiden ja uskonnollisten vaikuttajien *mythoksesta* siirryttiin vähitellen filosofian synnyn myötä puhtaaseen filosofiseen *logokseen*. Tässä katsannossa *mythos* ja *logos* nähdään toisilleen vastakkaisina ihmismielen piirteinä. Edellinen on symbolinen ja irrationaalinen, jälkimmäinen edustaa järkeä, joka tavoittaa totuuden. (Morgan 2000, 30–31.)

Käsitys *mythoksen* ja *logoksen* jyrkästä vastakkaisuudesta on kuitenkin joutunut voimakkaan kritiikin kohteeksi. Tämä käsitys erosta on itse osoittautunut eräänlaiseksi *mythokseksi* sepitteellisenä mutta sukupolvesta toiseen vetoavana kertomuksena, jonka avulla esi-sokraattiset filosofit ottivat haltuun runoilijoiden perinnön ja korvasivat runouden filosofialla tiedon ensisijaisena auktorisoituna muotona. (Morgan 2000, 30–31.) Eräänlainen osoitus muuttuneista asenteista oli, kun Hermann Dielsin klassisessa esisokraattikkojen fragmenttikokoelmassa *Die Fragmente der Vorsokratiker* toinen toimittaja Walter Kranz vuonna 1934 siirsi Thalesta edeltäneitä kosmologisia pohdintoja sisältävät fragmenttikokoelmat liitteestä kokoelman alkuun. (Guthrie 1962, 39; DK, I. Band, x–xi).

Uusi rationaalisuuden tyyppi on esillä jo Homeroksella. Sitä edustaa Odysseus. Hän on monineuvo, ovela ja aikaansaava itsenäinen seikkailija. Hänen epiteettinsä toki mukautuvat useimmiten perinteisen eepisen sankarin piirteisiin (ks. Marrou 1956, 12–13). Varsinkin *Odyseiassa* on kuitenkin havaittavissa uudenlaista rationaalisuutta. Hyöty, uteliaisuus ja suoriutumisen voittavat usein perinteisen kunnian ja jumalaisen *aretèn*. (Kirk ym. 1983, 73; Jaeger 1954, 101.) ”*Odyseia* kokonaisuudessaan on todiste valistuksen dialektiikasta” (Horkheimer & Adorno 2006, 69)<sup>12</sup>.

Artikkelissaan *A Ritual Basis for Hesiod's Theogony* F. M. Cornford on jäljittänyt rationaalisuuden kehitystä liittyen erilaisten kosmogonisten mallien kehitykseen. Hänen kiinnostuksensa kohteena on eri-

<sup>12</sup> Horkheimerilla ja Adornolla (2006, 18–19) valistuksen dialektiikka tarkoittaa, että ”jo myytti on valistusta – ja valistus kiepahtaa takaisin myytiksi”. Heillä ”pyrkimyksenä on valaista niin järkiperäisyyden ja yhteiskunnallisen todellisuuden kuin asiaan erottamattomasti liittyvän luonnon ja luonnonhallinnan liittymistä yhteen”.

tyisesti Hesiodos. Cornfordin (1967, 95–97) mukaan Hesiodoksen *Jumalten synty* jakaantuu kahteen myyttiseen osaan ja niiden välissä olevaan rationaalisempaan kosmogoniaan. Myyttinen osuus on hyvin vanhaa perua ja sillä on rituaalinen perusta. Kosmogoninen osa sen sijaan ei ole enää myytti, vaan se on edennyt rationalisoinnin tiellä niin pitkälle, että enää ohut rajaviiva erottaa sen niistä ensimmäisistä filosofisista systeemeistä, joita pidetään rationaalisina. (Cornford 1967, 100; ks. myös Horkheimer & Adorno 2006, 69–72.)

Cornfordilla on näkemyksensä tueksi eritasoisia perusteita: ensin näkin hän esittää, että sekä Hesiodoksen *Jumalten synty* että varhaiset filosofiset kosmologiat pitävät tähtiä kivenmurikoina, jotka ovat saaneet alkunsa maasta (1967, 99). Hänen vakavammin otettava pääperusteensa on se, että luomismyytissä maa ja taivas erotetaan kaksi kertaa. Myytissä luomistyö on persoonallisen jumalan aikaansaannos. Tapahtumalla on mahdollisesti ollut rituaalinen esikuva. (Cornford 1967; ks. myös Horkheimer & Adorno 2006, 50.) Hesiodoksen jumalmaailman kuningas ja runon johdannon sankari on Zeus, muusien isä. Mutta kun kosmogoniaa rationalisoidaan, hän ei voi olla luoja, koska syntymisen ja luomisen täytyy tapahtua jossain. Tätä varten tarvitaan näyttämö ja sankari tarvitsee syntymän ja historian. Siksi Hesiodoksella maailman synty alkaa siitä, että syntyy avara kuilu<sup>13</sup>, *khaos*, joka tarjoaa ensimmäisen tapahtumapaikan, puitteet varsinaiselle luomistapahtumalle. *Khaoksen* synnylle Hesiodos ei esitä mitään perustelua. Cornford viittaa myös samantapaiseen luomisen ”kahdentumiseen” Raamatun luomiskertomuksessa. (Cornford 1967, 106–107; ks. myös Myllykoski 2002, 77–78.)<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Tai joidenkin tulkintojen mukaan raaka muotoutumaton materia, ks. LSJ s.v. *khaos*.

<sup>14</sup> Horkheimer ja Adorno (2006, 27) puolestaan löytävät juutalaisen luomiskertomuksen ja olympolaisen uskonnon – jonka lähteinä toimivat heillä Arkhilokhos ja Solon – välille yhteisen linjan siitä, että myyttiset erot häviävät ja ”eroihin katsomatta maailmasta tuli ihmisen alamainen”. Dreyfus & Kelly (2011, 197–201) argumentoivat, että homeerinen polyteismi hoh tavine ja ihmisille toimintamahdollisuuksia avaavine jumalineen on lääke valistuksen dialektiikkaa vastaan.

Cornfordin argumentaatio saa tukea Horkheimerin ja Adornon aikaisemmasta analyysistä. He tarkastelevat Homerosta ja erityisesti *Odyseiaa* ja puhuvat rituaalien sijaan erityisesti uhrista, mutta päätyvät varsin samanlaisiin tuloksiin myyttien rationalisoitumisesta. (Horkheimer & Adorno 2006, 57–61, 69–113.) Heillä Odysseus sankarina edustaa minuutta, joka syntyy ja kehittyy hallitsemaan itseä apunaan rationaalinen viekkaus. Tämä merkitsee kuitenkin myös elämän laiminlyömistä ja itsensä kieltämistä (Horkheimer & Adorno 2006, 83–84, 99.)<sup>15</sup>

Pyrkimys selityksiin ja järkiperusteisiin on rationaalisuuden lähtökohta. Tuosta lähtökohdasta käsin perinteiset myytit järkipärisytyvät, jumalien merkitys selittävinä tekijöinä vähenee ja aiemmin rituaaliin perustuneet tarinat vaativat rationaalisesti ymmärrettävän ympäristön. Kirkin, Ravenin ja Schofieldin mukaan nämä tekijät eivät kuitenkaan tavoita kaikkia olennaisia filosofian syntyyn liittyviä seikkoja. Pelkkä personifikaatioiden ja myyttien karsiminen varhaisemmista kosmogonioista ei kuvaa riittävästi filosofian syntyä. Kyseessä on laajempi murros, johon liittyy poliittisia, sosiaalisia ja uskonnollisia muutoksia – kyseessä on merkittävä siirtymä pois perinteisestä yhteisöllisestä elämäntavasta. (Kirk ym. 1983, 73.) Filosofian synty merkitsee yleiseen mielipiteeseen palautumatonta tiedon tavoittelua tiedon itsensä vuoksi. Tältä pohjalta arkaaisessa Jooniassa syntyy käsitys kosmisesta järjestyksestä. Tämä uusi käsitys nousee perinteisen yhteisöllisen maailmankuvan rinnalle ja horjuttaa sitä. (Jaeger 1954, 153.) Tämä avaa ovia kasvatus- ja sivistysihanteen muutokselle, joka toteutui ennen kaikkea 400-luvulla eaa. sofistien toiminnassa (ks. Muir 1985; Wolfsdorf 2015).

<sup>15</sup> ”Ihmiskunnan on täytynyt tehdä itselleen hirvittävyksiä, ennen kuin Minä, ihmisen samana pysyvä, tavoitesuuntautunut, miehinen luonne oli valmis. Jotain tästä toistuu jokaisessa lapsuudessa” (Horkheimer & Adorno 2006, 57).

Parmenides oli kiistattomasti yksi merkittävimmistä kreikkalaisista filosofiista (ks. esim. Platon, *Theaitetos*, 183e; Palmer 2009, 13–14). Hän toi länsimaiseen ajatteluun logiikan (Jaeger 1954, 174). Järjelliseksi perusteluksi ja argumentaatioksi ymmärrettyä *Logoksesta* tulee ratkaiseva osa kreikkalaisperäistä ajattelua ja siten myös sen kasvatushannetta. Tässä, samoin kuin yksilöllisyydenkin tapauksessa, on vaikea kuvata tuon oivalluksen merkitystä, koska meille asia on niin itsestään selvä. Murros on niin ratkaiseva, että meidän on vaikea kuvitella kasvatusta, jonka tavoitteena ei olisi (mahdollisien muiden tavoitteiden ohessa) johdonmukainen ajattelu ja asioiden esittäminen.

Parmenides kirjoitti heksametrillä runomuotoon. Täten hän liittyy siihen pitkään eeppiseen ja kasvatukselliseen traditioon, jonka merkittävimpinä niminä tässäkin tutkielmassa ovat esiintyneet Homeros ja Hesiodos. (Ks. DL IX.3) Tällä seikalla on eittämätön merkitys hänen esitykselleen. On usein sanottu, että Parmenides kamppailee kirjallisen ilmaisutavan riittämättömyyden kanssa aikana, jolloin filosofisen proosan esitystapa ei vielä ollut muotoutunut (Guthrie 1965, 4; Kirk ym. 1983, 241). Toisaalta A. P. D. Mourelatos (1970, luku 1) korostaa oikeutetusti eepisten kuvien ja teemojen antamia mahdollisuuksia Parmenideen ilmaisulle. Epiikan perinteiset ajatusyhtymät antoivat filosofillekin mahdollisuuden yhdistää kuulijoille ymmärrettävällä tavalla sellaisia teemoja kuin matka, etsintä ja harhailu. (Bowden 2016, 551; ks. myös Lesher 1984).

Parmenideen opetusruno jakautuu kolmeen osaan: runolliseen johdantoon, Totuuden tiehen ja Luulon tiehen.<sup>16</sup> Johdanto-osa kertoo matkasta, jonka nuorukainen (*kūros*) tekee kauas ihmisten kulkemilta poluilta. Totuuden tie kuvailee niitä ma<sup>a</sup>merkkejä, jotka oikealla tiellä näkyvät. Esitys etenee loogisen deduktion tapaan, ja maamerkit voidaan tulkita myös ominaisuuksiksi, jotka Totuuden tien päämäärällä on. Luulon tie puolestaan näyttää hyvin tyypilliseltä tuon ajan kreik-

<sup>16</sup> Koko runo ei ole säilynyt. Coxon (2009, 9) arvioi, että koko runosta on säilynyt vain vajaa ¼. Dielsin mukaan Totuuden tiestä on tallella suurin osa (n. 90 %).

kalaiselta kosmologialta. Se kertoo siitä, millaisena maailma esiintyy, jos seurataan kuolevaisia heidän harhaisissa luuloissaan. (Coxon 2009; Palmer 2009; 2016.)

Parmenideen tulkinnassa on viimeisen parinkymmenen vuoden aikana tehty merkittäviä uusia avauksia (Curd 1998, predikatiivis-essentialistinen tulkinta ja Palmer 2009, modaalinen tulkinta; ks. Palmer 2016). Tässä esityksessä on tarkoitus kuitenkin keskittyä vain yhteen uuteen *paideiaan* liittyvään avaukseen, joka esiintyy fragmentissa DK B7:

*Ratkaise järkiperustein paljon kiistelty koitos<sup>17</sup> kertomissani asioissa. (Fr DK B7 = C7, r. 5-6)*

Parmenideen runossa nuorukaisen rooli vaihtuu ensimmäisen fragmentin lopulla. Alussa hän on passiivinen. Sitten jumalatar alkaa antaa hänelle käskyjä. Ensimmäinen käsky on vaatimattomasti ”oppia kaikki asiat” (DK B1 = C1 r. 29). (Leshner 1984, 24–25.) Tämä edellyttää oman järjen käyttöä, mistä yllä lainattu kohta on selkein muttei ainoa osoitus. Tässä ei kuitenkaan ole kysymys nykyään usein kriittisen ajattelun nimellä kulkevasta kasvatusihanteesta tai edes Kantin huudahduksesta ”Sapere aude!<sup>18</sup> – Käytä rohkeasti omaa järkeäsi!” (Kant 1995 [1784], 87). Kantilla kysymys on jokaisen tarpeesta päästä eroon itse aiheutetusta alaikäisyydestä, joka on kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeään. Parmenideella kyse on siitä, että järjen käytöstä ylipäätään tulee tekijä, jolla kasvatus- ja sivistysihannetta arvioidaan.

<sup>17</sup> Leshner (1984, 2) listaa 7 eri englanninnosta sanaparille *polúdērin élenkhon*. Uudemmmille kääntäjille mikään näistä ei ole kelvannut. Coxon (2009, 62) englannintaa yllä olevan kohdan ”but decide by discourse the controversial test enjoined by me”; Palmer (2009, 367): ”But judge by reason the strife-filled critique I have delivered” ja Laks & Most (2016, 43): ”no, by the argument (*logos*) decide the much disputed refutation (*elenkhos*).” ”Koitos” on siis käänös sanalle *elenkhos*, joka Platonista lähtien tarkoittaa sokraattista kumoamista (ks. Salmenkivi 2008). Ajatus erilaisten käsitysten testaamisesta järkeilyn ja keskustelun avulla on yksi Parmenideen vaikutusvaltaisista ideoista, ja siitä tulee osa antiikin ja koko länsimaisen filosofian perintöä (Leshner 1984, 29–30).

<sup>18</sup> Sananmukaisesti: ”Uskalla olla viisas!”

Uusi rationaalisuus, joka perustui kasvat- ja sivistysihanteen laajentumiseen helleenien yhteiseksi ja yksilöllisen kokemuksen piirteitä sisältäväksi, pohjusti ajatusta oman järjen käytöstä. Tilanne poikkeaa kuitenkin valistuksen jälkeisestä yleisinhimillisestä ja demokraattisesta järjen käytöstä, koska eepin runouden perinne kytkee Parmenideen ja hänen runonsa nuorukaisen pitkään perinteeseen, jossa matkoja kauas ihmisten käyttämiltä väyliltä tekivät shamaanit ja suuret viisaat (Guthrie 1965, 12–13). Parmenideen tiedon ja totuuden etsintä on tuloksellista juuri siksi, että se on kaukana tavallisten kuolevaisten reiteiltä (DK B1 = C1 r. 27; Kahn 1969, 704) – eikä siten ole tulkittavissa mahdolliseksi kenelle tahansa.

### *Pohdinta: arkaainen valistus*

Yhteiskunnalliset muutokset – kuten siirtokuntien perustaminen, merenkulku ja kaupankäynti – sekä omakohtaisen kokemuksen murtautuminen runouteen Arkhilokhoksella ja muilla runoilijoilla muo-vasivat kasvat- ja sivistysihanteita arkaaisessa Kreikassa. Kyseessä ei ollut vain perinteen muuttuminen. Paikallisten myyttien korvautuminen panhelleenillä ja yksilöllisen kokemuksen esiin tunkeutuminen runoudessa törmäytti erilaisia ihanteita. Tämä vaati uudenlaista järjen käyttöä, aiempaa yleisempää ajattelua – ajattelun ajattelua, jona filosofia usein määrittää itsensä.

Kehitys oli hidasta ja vähittäistä eikä tässä artikkelissa tarkastella antiikin todellisia kasvatuskäytäntöjä, vaikka on selvää, että myös niillä oli olennaista vaikutusta asiaan. Esimerkiksi lukutaidon yleistyminen väljensi vähitellen suhdetta yhteiseen, suullisesti välitettyyn runolliseen traditioon (Morgan 2000, 24–26). Vuosisatojen aikana, toisaalla nopeammin toisaalla hitaammin, rationaalisesta ajattelusta tuli vähitellen kreikkalaisessa kulttuurissa perinteen rinnalle keino löytää oikea ihminen. Samalla se peri yleiseltä mielipiteeltä tehtävän toimia oikean käyttäytymisen mittarina, jolloin yksilöllistä vapautta sääтели ajattelun suorittama kontrolli ja itsehallinta (Horkheimer & Adorno 2006).<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Ajatuksen synnystä ja etenkin myöhemmästä kehityksestä antiikissa tarkemmin ks. Foucault 1998, 149–177.



Kun rationaalisuudesta tulee ihanteen mittari, kasvatusta ei enää tähtää tietyn yhteisön perinnäistapaan, vaan kaikkien yhteisöjen perinnäistapojen rationaaliseen ytimeen – moraaliin. Moraalisuus ei tässä kuitenkaan tarkoita ainoastaan jotain yleistä rationaalisesti perusteltua normikokoelmaa ”vaan myös tiettyä suhdetta itseen – itseen rakentamista 'moraalisubjektina'” (Foucault 1998, 134). Rationaalisesti perustellusta moraalista tulee universaali kasvatusihanne.<sup>20</sup>

## Lähteet

### Antiikin tekstieditiot ja käännökset sekä käytetyt lyhenteet

- Arhkilokhos. Griechisch und deutsch herausgegeben von Max Treu. München: Ernst Heimeran Verlag, 1959.
- Arhkilokhos. Katkelmia. Suom. Jukka Kemppisen. Parnasso 7/72, 409–411.
- Aristoteles, Metafyysikka. Teokset VI. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätsaari, Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus, 1990.
- Aristoteles. Politiikka. Teokset VIII. Suom. M. A. Anttila. Helsinki: Gaudeamus, 1991.
- DK = Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von Herman Diels. Fünfte Auflage herausgegeben von Walther Kranz. Erster Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1934.
- DL = Diogenes Laertios. Merkittävien filosofien elämät ja opit. Suom. Marke Ahonen. Helsinki: Summa, 2002.
- Early Greek Philosophy. Volume V. Western Greek Thinkers, Part 2. Edited and translated by André Laks and Glenn W. Most. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Herodotos. Historiateos 1–2. Suom. Edvard Rein. Porvoo: WSOY, 1997 [1907].
- Hesiodos. Jumalten synty. Suom. Päivi Myllykoski. Helsinki: Tammi, 2002.
- Hesiodos. Työt ja päivät. Suom. Paavo Castrén. Helsinki: Tammi, 2004.
- Homeros. Ilias. Suom. Otto Manninen. Porvoo: WSOY, 1962 [1919].
- Homeros. Odysseia. Suom. Otto Manninen. Porvoo: WSOY, 1962 [1924].
- Iambi et Elegi Graeci. Ante Alexandrum Cantati. Volumen I, Arhkilokhos, Hipponax, Theognidea. Edidit West, Martin L. Oxford: OUP, 1971.
- LSJ = A Greek - English Lexicon Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart

<sup>20</sup> Vrt. Herbart: ”kasvatuksen yksi ja lopulta sen koko tehtävä voidaan tiivistää käsitteeseen: *moraalisuus*” (lainaus teoksesta Siljander 2000b, 39).

- Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Ninth edition reprinted. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Parmenides. The fragments of Parmenides: a critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary. By Coxon. Allan H. Phronesis, supplementary volume 3. Assen: Van Gorcum, 1986.
- Platon. Teokset I–VII. Helsinki: Otava, 1977–1990.
- Plutarkhos. Moralia in Fifteen Volumes, III. Translation by Frank Cole Babbitt. Lontoo: William Heinemann.

### **Kirjallisuus**

- Ahonen, Marke 2004. Urheiluaatteen juurilla. niin & näin 41, 95–98.
- Assmann, Jan 2012. Cultural Memory and the Myth of the Axial Age. Teoksessa Bellah, Robert N. & Joas, Hans (toim.), The Axial Age and its Consequences. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 366–407.
- Baumard, Nicolas, Hyafil, Alexandre, Morris, Ian & Boyer, Pascal 2015. Increased Affluence Explains the Emergence of Ascetic Wisdoms and Moralizing Religions. *Current Biology* 25, 10–15.
- Baumard, Nicolas, Hyafil, Alexandre & Boyer, Pascal 2015. What changed during the axial age: Cognitive styles or reward systems? *Communicative & Integrative Biology* 8 (5), e1046657, 1–5.
- Beck, Frederick A. G. 1964. Greek education 450–350 B.C. London: Methuen.
- Bellah, Robert N. & Joas, Hans (toim.) 2012. The Axial Age and its Consequences. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bloomer, Martin W. 2015. Introduction. Teoksessa Bloomer, Martin W. (toim.), A Companion to Ancient Education. Chichester: Wiley Blackwell, 1–4.
- Bowden, Hugh 2016. Religion and Rationality, Poetry and Philosophy: In Search of the “Axial Breakthrough” in Ancient Greece. *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, 9 (4), 543–554.
- Castrén, Paavo 2004. Johdannoksi: Hesiodoksen elämä ja tuotanto. Selitysoisuus. Teoksessa Hesiodos Työt ja päivät. Helsinki: Tammi, 7–13, 59–91.
- Clay, Diskin 2004. Archilochos Heros: the hero cult of poets in the Greek polis. Washington, D.C.: Center of Hellenistic Studies.
- Connolly, Joy 2001. The Problems of the Past in Imperial Greek Education. Teoksessa Too, Yun Lee (toim.), Education in Greek and Roman Antiquity. Leiden: Brill, 339–372.
- Cornford Francis M. 1967. A Ritual Basis for Hesiod’s Theogony (1941). Teoksessa Cornford, F.M. The Unwritten Philosophy and Other Essays. Edited with an introductory memoir by W. K. C. Guthrie. Cambridge: CUP, 95–116.

- Coxon, Allan H. 2009. Commentary. Teoksessa *The fragments of Parmenides*. Assen: Van Gorcum.
- Dodds, Eric R. 1966. *The Greeks and the Irrational*. First printed 1951. Fifth printing. Berkeley: University of California.
- Dreyfus, Hubert & Kelly, Sean Dorrance 2011. Saving the Sacred from the Axial Revolution. *Inquiry*, 54(2), 195–203.
- Eisenstadt, Shmuel N. (Ed.) 1986. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York.
- Foucault, Michel 1998. *Seksuaalisuuden historia [Histoire de la sexualité, 1976–1984]*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.
- Griffith, Mark 2001. “Public” and “Private” in Early Greek Institutions of Education. Teoksessa Too, Yun Lee (toim.), *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden: Brill, 23–84.
- Griffith, Mark 2015. *The Earliest Greek Systems of Education*. Teoksessa Bloomer, Martin W. (toim.), *A Companion to Ancient Education*. Chichester: Wiley Blackwell, 26–60.
- Guthrie, William K. C. 1962. *A History of Greek Philosophy. Volume I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: CUP.
- Guthrie, William K. C. 1965. *A History of Greek Philosophy. Volume 2, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: CUP.
- Harari, Yuval Noah 2017. *Homo Deus. Huomisen lyhyt historia*. Suom. Jaana Iso-Markku. Helsinki: Bazar.
- Helen, Tapio 1981. *Talous- ja sosiaali historia*. Teoksessa Lilius Henrik, Lilja, Saara, Thesleff, Holger, Setälä, Päivi, Suolahti, Jaakko & Kämäräinen, Eija (toim.), *Antiikin kulttuurihistoria*. Helsinki: WSOY, 13–49.
- Himanka, Juha 2015a. On the Aristotelian origins of higher education. *Higher Education* 2015, 117–128.
- Himanka, Juha 2015b. *Yliopistot ja antiikin perinne*. *Kasvatus & aika* 9 (3), 2015, 6–20.
- Hintikka, Jaakko 1969. *Tieto on valtaa ja muita aatehistoriallisia esseitä*. Porvoo: WSOY.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. 2008. *Valistuksen dialektiikka. Filosofisia sirpaleita*. Alkuteos *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* 1944, suom. Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino.
- Jaeger, Werner 1943. *Paideia: the ideals of Greek culture. Vol. 2 In search of the divine centre*. Käännös käsikirjoituksesta Gilbert Highet, saksankielinen teos ilmestyi 1944. New York: OUP.
- Jaeger, Werner 1944. *Paideia: the ideals of Greek culture. Vol. 3 The conflict of cultural ideals in the age of Plato*. Käännös käsikirjoituksesta Gilbert Highet, saksankielinen teos ilmestyi 1947. New York: OUP.

- Jaeger, Werner 1954. *Paideia: the ideals of Greek culture* Vol. 1 *Archaic Greece, The mind of Athens*. [Paideia: die Formung des griechischen Menschen, Bd 1, Die griechische Frühzeit. Höhe und Krisis des attischen Geistes, 1934]. Käännös Gilbert Highet. Oxford: Blackwell.
- Jaspers, Karl 1968. *The Origin and Goal of History*. Translated by Michael Bullock. New Haven: Yale University Press.
- Joas, Hans. 2012. *The Axial Age Debate as Religious Discourse*. Teoksessa Belah, Robert N. & Joas, Hans (toim.), *The Axial Age and its consequences*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 9–29.
- Kahn, Charles H. 1969. *The Thesis of Parmenides*. *Review of Metaphysics* 22, 700–724.
- Kajava, Mika, Riikonen, H.K. & Salmenkivi, Erja 2009. *Antiikin kulttuurin periodisaatio*. Teoksessa Kajava, Mika, Kivistö, Sari, Riikonen, H.K., Salmenkivi, Erja & Sarasti-Wilenius, Raija (toim.), *Kulttuuri antiikin maailmassa*. Helsinki: Teos, 32–41.
- Kant, Immanuel 1995. *Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?* [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784]. Suom. Tapani Kaakkurinniemi. Teoksessa Koivisto, Juha, Mäki, Markku & Uusitupa, Timo (toim.), *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino, 86–95.
- Kirk, Geoffrey S., 1973. *On Defining Myths. -Exegesis and Argument*. *Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. Edited by Lee, Edward N., Mourelatos, Alexander P. D. & Rorty, Richard, M. Phronesis, Supplementary Volume I. Assen: Van Gorcum & Comp, 61–69.
- Kirk, Geoffrey S., Raven, John E. and Schofield, Malcolm 1983. *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*. Second edition. First published 1957. Cambridge: CUP.
- Knuutila, Simo 1981. *Usko ja filosofia*. Teoksessa Lilius Henrik, Lilja, Saa-ra, Thesleff, Holger, Setälä, Päivi, Suolahti, Jaakko & Kämäräinen, Eija (toim.), *Antiikin kulttuurihistoria*. Helsinki: WSOY, 183–213.
- Knuutila, Simo 2001. *Aristoteleen teoria hyvästä elämästä*. Teoksessa Huhmarniemi, Raija, Skinnari, Simo & Tähtinen, Juhani (toim.), *Platonista transmodernismiin*. Turku: Suomen kasvatustieteellinen seura, 29–40.
- Kokko, Heikki 2010. *Sivistyksen varhaista käsitehistoriaa*. *Kasvatus & Aika* 4 (4), 7–23.
- Kurke, Leslie 2011. *Aesopic Conversations*. Princeton: Princeton University Press.
- Leshner, James H. 1984. *Parmenides' Critique of Thinking: the poludêris elenchos of Fragment 7*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Volume II, 1–30.
- Marrou, Henri I. 1956. *A History of Education in Antiquity*. Translated by George Lamb. London: Sheed and Ward.

- Morgan, Kathryn A. 2000. *Myth and philosophy from the pre-Socratics to Plato*. Cambridge: CUP.
- Mourelatos, Alexander P. D. 1970. *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*. New Haven, CO: Yale University Press.
- Muir, John V. 1985. *Religion and the New Education: The Challenge of the Sophists*. Teoksessa Easterling, Patricia E. & Muir, John V. (toim.), *Greek Religion and Society*, Cambridge: CUP, 191–218.
- Murray, Sarah C. 2015. *Sport and Education in Ancient Greece and Rome*. Teoksessa Bloomer, Martin W. (toim.), *A Companion to Ancient Education*. Chichester: Wiley Blackwell, 430–443.
- Myllykoski, Päivi 2002. *Hesiodoksen aika, elämä ja työt. Selitykset*. Teoksessa Hesiodos Jumalten synty. Helsinki: Tammi, 53–122.
- Nagy, Gregory 1990. *Greek mythology and poetics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Nietzsche, Friedrich 2006a. *Homeroksen kilpailu [Homer's Wettkampf 1872]*. Teoksessa Kirjoituksia kreikkalaisista. Suom. Pekka Seppänen. Helsinki: Summa, 13–24.
- Nietzsche, Friedrich 2006b. *Kreikkalainen valtio [Die griechische Staat 1872]*. Teoksessa Kirjoituksia kreikkalaisista. Suom. Pekka Seppänen. Helsinki: Summa, 25–40.
- Ong, Walter J. 2001. *Orality and literacy: the technologizing of the word*. London: Routledge.
- Oksala, Teivas 1981. *Kirjallisuus*. Teoksessa Lilius Henrik, Lilja, Saara, Thesleff, Holger, Setälä, Päivi, Suolahti & Jaakko Kämäräinen, Eija (toim.), *Antiikin kulttuurihistoria*. Helsinki: WSOY, 145–152.
- Paananen, Unto 1981. *Valtiollinen historia*. Teoksessa Lilius Henrik, Lilja, Saara, Thesleff, Holger, Setälä, Päivi, Suolahti, Jaakko & Kämäräinen, Eija. (toim.), *Antiikin kulttuurihistoria*. Helsinki: WSOY, 50–80.
- Palmer, John A. 2009. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: OUP.
- Palmer, John A. 2016. *Parmenides*. Teoksessa Zalta, Edward N. (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/parmenides/>, [www-lähde] (Luettu 29.05.2018).
- Peters, Ricard S. 1981. *Essays on educators*. London: George Allen & Unwin.
- Pietarinen, Juhani 1996. *Platonin harmonisen mielen etiikka*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Pitkänen Pirkko 2001. *Platon ja nykyaika*. Teoksessa Huhmarniemi, Raija, Skinnari, Simo & Tähtinen, Juhani (toim.), *Platonista transmodernismiin*. Turku: Suomen kasvatustieteellinen seura, 13–27.

- Price, Simon 1985. Delphi and divination. Teoksessa Easterling, Patricia E. and Muir, John V. (toim.), *Greek Religion and Society*, Cambridge: CUP, 128–154.
- Riikonen, H.K. 2007a. Paideia ja humanitas antiikin sivistysihanne. Teoksessa Kivistö, Sari, Riikonen, H.K., Salmenkivi & Erja, Sarasti-Wilenius, Raija (toim.), *Kirjallisuus antiikin maailmassa*. Helsinki: Teos, 108–123.
- Riikonen, H.K. 2007b. Tyylikaudet ja periodisaatio. Teoksessa Kivistö, Sari, Riikonen, H.K., Salmenkivi, Erja & Sarasti-Wilenius, Raija (toim.), *Kirjallisuus antiikin maailmassa*. Helsinki: Teos, 127–147.
- Riikonen, H.K. 2009a. Koulu, kasvatustieteet ja sivistysihanteet. Teoksessa Kajava, Mika, Kivistö, Sari, Riikonen, H.K., Salmenkivi, Erja & Sarasti-Wilenius, Raija (toim.), *Kulttuuri antiikin maailmassa*. Helsinki: Teos, 220–240.
- Riikonen, H.K. 2009b. Antiikin ihmisen itsetuntemus ja itseymmärrys. Teoksessa Kajava, Mika, Kivistö, Sari, Riikonen, H.K., Salmenkivi, Erja & Sarasti-Wilenius, Raija (toim.), *Kulttuuri antiikin maailmassa*. Helsinki: Teos, 259–271.
- Robb, Kevin, 1994. *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. Oxford: OUP.
- Rorty, Richard 1998. *The historiography of philosophy: four genres*. – *Philosophy in History*, 49–76. Edited by Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner. First published 1984. Cambridge: CUP.
- Salmenkivi, Eero 2008. Sokraattinen kysely. Teoksessa Juuso, Hannu & Tomperi, Tuukka (toim.), *Sokrates koulussa*. Tampere: niin&näin, 182–221.
- Salmenkivi, Erja 2007. Kreikkalainen epiikka. Teoksessa Kivistö, Sari, Riikonen, H.K., Salmenkivi, Erja & Sarasti-Wilenius, Raija (toim.), *Kirjallisuus antiikin maailmassa*. Helsinki: Teos, 172–191.
- Shapiro Alan H. 2016. Axial Breakthrough in Athens: Religious Topography and Transformation. *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, 9(4), 577–588.
- Sihvola, Juha 1989. Decay, Progress, the Good Life?. *Hesiod and Protagoras on the Development of Culture*. *Commentationes Humanarum Litterarum* 89/1989. Helsinki: The Finnish Society of Sciences and Letters (Societas Scientiarum Fennica).
- Sihvola, Juha 1992. Kreikkalainen filosofia ja käytännön taidot. Teoksessa *Taito*. Suomen Filosofisen yhdistyksen Helsingissä 11.-12.1.1990 järjestämän kollokvion esitelmät. Helsinki: Suomen filosofinen yhdistys, 11–34.
- Siljander, Pauli 2000a. Kasvatustieteet kadoksissa? Teoksessa Siljander, Pauli (toim.), *Kasvatustieteet ja sivistys*. Helsinki: Gaudeamus, 15–24.
- Siljander, Pauli 2000b. Kasvatustieteet, sivistys ja sivistyksellisyys J. F. Herbartin kasvatusteoriassa. Teoksessa Siljander, Pauli (toim.), *Kasvatustieteet ja sivistys*. Helsinki: Gaudeamus, 25–44.

- 
- Sullivan, William M. 2012. The Axial Invention of Education and Today's Global Knowledge Culture. Teoksessa Bellah, Robert N. & Joas, Hans (toim.), *The Axial Age and its consequences*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 411–429.
- Taylor, Charles 1989. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Too, Yun Lee 2001. Introduction: Writing the History of Ancient education. Teoksessa Too, Yun Lee (toim.), *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden: Brill, 1–21.
- Wang, Daqing 2010. On the Ancient Greek  $\alpha\gamma\omega\nu$ . Selected Papers of Beijing Forum 2007. *Procedia Social and Behavioral Sciences* 2 (2010), 6805–6812.
- Wolfsdorf, David 2015. Sophistic Method and Practice. Teoksessa Bloomer, Martin W. (toim.), *A Companion to Ancient Education*. Chichester: Wiley Blackwell, 63–76.
- von Wright, Georg Henrik 1961. *Ajatus ja julistus*. Suom. Jussi Aro. Porvoo: WSOY.
- Zhang, Wei 2016. Axial Breakthrough” in Ancient Greece: New Considerations Editor's Introduction. *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, 9 (4), 539–541.

