

Dionysiolainen näkökulma pyhään

MIRA-IRANA HELIMÄKI

Pyhän puute ajassamme puhuttaa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko on reagoinut tähän kirjaamalla pyhän teeman osaksi *Meidän kirkko, osallisuuden yhteisö* -strategiaa 2015. Vuonna 2008 kirkkohallitus hyväksyi kolmivuotisen pyhän teeman ympärille rakennetun hankkeen, jonka kolme keskeistä teemaa ovat Jumala, sunnuntai ja luomakunta. Käsillä oleva tutkielma on puheenvuoro näihin yhteisiin talkoisiin.

Profaani-sanan taustalla on pyhäkköä tarkoittava latinan sana *fanum*. Sana ”profaani” tarkoittaa sellaista, joka on siirretty itse pyhäkön sisältä eteishalliin tai temppelin sisään johtavaan pylväskäytävään. Pyhän sulkeistamisella arkielämän ulkopuolelle, täysin tuonpuoleiseksi todellisuudeksi, on juurensa jo sanan etymologisissa.¹ Monet raamatunkohdat myös tukevat tätä käsitystä.² Puhuessaan Jahven pyhydestä Jesaja liittää pyhyden kiinteästi Jumalan ehdottomaan ykseyteen. Monista Jesajan kohdista on helppo löytää tukea painotuksille, joissa Jumala kohoaa näkyvän maailman yläpuolelle absoluuttisen tuonpuoleiseksi *Toiseksi*.³

Tietynlainen pyhän ja sekulaarin vastakkainasettelu on alusta lähtien sisältynyt pyhästä käytyyn akateemiseen keskusteluun. Niinpä teoksessaan *Über die Religion* (1799) Schleiermacher määrittelee uskonnollisen pyhän kokemuksen paikan autonomiseksi ihmiselämän alueeksi, joka voidaan ymmärtää ainoastaan sen omilla ehdoilla. Vuodelta 1936 peräisin olevassa teoksessaan *Das Heilige*⁴ Rudolf Otto valottaa puolestaan pyhän kokemukseen sisältyvää polaarisuutta kauhistuttavan (*tremendum*) ja kiehtovan (*fascinans*) käsittein. Tämä uskonnonfenomenologisen koulukunnan klassikko

kärjistää pyhän ja profaanin välisen vastakkainasettelun tavalla, joka uhkaa riistää pyhältä sen itseenäisyyden.⁵ Pyhyden kokemus on Otton mukaan dialektinen kokemus, joka edellyttää vastapuolekseen *tremendum*-kokemusta. Vaikka Mircea Éliade edustaakin Otton tavoin samaa fenomenologista koulukuntaa, hänen pyhää koskeva tulkintansa ei rakennu dialektisten vastakohtaparien varaan. Teoksessaan *Pyhä ja Profaani* Éliade kehittää omaa

-
- 1 Pyhä-sanankreikan-, heprean- sekä latinankielen etymologiasta ks. esim. Harrington 2001, 11–12.
 - 2 1. Sam. 2:2. ”Vain Herra on pyhä, ei ole toista, meidän Jumalamme on yksin luja kallio.”
 - 3 Jesajan kirja eksploioki selkeimmin Jumalan ja pyhän välisen kiinteän yhteyden. Jesajalle Jumala on ensisijaisesti Pyhä ja Yksi. Ks. esim. 40:25, 43:15, 49:7.
 - 4 ”The twentieth-century history of the concept of holiness is largely unintelligible without reference to that advanced by Rudolf Otto in *The Idea of the Holy*.” Raphael 1997, 1.
 - 5 K. C. Formanin toimittamassa kirjassa *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy* (1990) käydään keskustelua mystisen kokemuksen perusteista. Kirjassa esitetyt puheenvuorot perustuvat vastakkainasetteluun perennialistien ja konstruktivistien välillä. Edellisiin luetaan mm. M. Éliade, R. Otto, E. Underhill; W. James. Konstruktivistisen koulukunnan, johon kuuluu mm. S. Katz; J. Hick; J. Gill, R. Gimello, pääteeä on ”The mystical experience itself as well as the form in which it is reported is shaped by concepts which the mystic brings to, and which shape, his experience. This is the general constructivist thesis applied to mysticism”. Konstruktivistisen koulukunnan teesi palautuu Kantin *Puhtaan järjen kritiikissään* esittämään ajatukseen ”Gedanken ohne inhalt sind leer, anschauungen ohne begriffe sind blind”(Kritik b 76).

pyhyiden fenomenologiaansa ja väittää, että pyhä on jotain sellaista, joka manifestoituu profaanin todellisuuden läpi. Pyhä ei näin ollen ole Éliaden mukaan mikään profaania todellisuutta vastapäätä oleva absoluuttinen *Toinen* vaan jotakin sellaista, joka manifestoituu myös profaanin ja maallisen läpi ja kautta.⁶

Arvioidessani omaa puheenvuoroani näiden kahden viime vuosisadan johtavan uskonnonfenomenologin synnyttämän tutkimustrendin näkökulmasta, joudun heti alkuun tunnustamaan, että tavoitteenani on Éliaden tavoin osoittaa, että pyhän ja profaanin, Luojan ja luodun välisen keinotekoisien vastakkainasettelun aika on ohi. Pyrkimyksenäni on Pseudo-Dionysioksen⁷ kirjoituksiin vedoten osoittaa, että pyhän ja profaanin välinen suhde on sisäkkäisen ja vastavuoroisen lisäksi komplementaarinen. Koska Dionysios oli ensimmäinen, joka vakiinnutti oppisanan *hierarkia* (suom. pyhäperustus) teologiseen kielenkäyttöön ja koska pyhän kategoriassa on fundamentaalinen asema Dionysioksen teologiassa, tämän 400- ja 500-luvun vaihteessa vaikuttaneen syyrialaisen munkin kirjoitukset sopivat tarkoitukseen erinomaisesti.⁸

JUMALAN PALJASTETTU LÄSNÄOLO JA PYHÄN MANIFESTOITUMINEN LUOMAKUNNASSA VALONA

Pyhän kategoria on Dionysioksen teologiassa perustava ja sitä voi pitää yhtenä avainkäsitteenä, joka auttaa jäsentämään koko dionysiolaista korpusta. Koska kaikki oleva on saanut olemassaolonsa olemisen tuonpuoleisesta lähteestä, koko olevaisuus on osallinen tästä hierarkiasta eli pyhästä perustasta. Kaikki oleva, oli se sitten aistein havaittavaa ja sensiibeliä tai järjellä käsitettävää eli intelliigibeliä, osallistuu pyhään perustaan eikä mikään voi jäädä sen vaikutuspiiriin ulkopuolelle. Olevaisten synty ja niiden perimmäinen syy palautuu olevaisen perustaan, joka on samalla myös pyhyiden syy. *Hierofania* eli pyhän ilmeneminen maailmassa kuuluu jo luotuisuuden perusteella luomakunnan rakentamiseen yhtä orgaanisesti kuin yötä seuraa päivä ja varjo aurinkoa.⁹ Koska kaiken olevaisen ensimmäinen

syy sulkee hyvydessään ja rakkaudessaan kaiken itsensä, tällä perusteella Dionysios ajattelee, että koko luodun todellisuuden täytyy partisipoida pyhään.¹⁰ Jo edellisen kaltaiset tekstinäytteet riittävät osoittamaan, millaiselle uusplatoniselle kausaliteetin tulkinnalle Dionysioksen pyhyiden fenomenologia perustuu. Vaikka syyn ja sen vaikutusten suhde onkin Dionysioksen mukaan analoginen, tästä huolimatta suhde on sisäkkäinen, mutta myös jännitteinen, kuten tulemme jatkossa näkemään.¹¹

Puheet pyhyiden ulottuvuuden hämärtymisestä eivät Dionysioksen tekstien valossa perustu pyhän poissaoloon; sitä vastoin kyse on siitä, ettei pyhää enää tunnisteta olevaisen peruskategoriaksi. Mikäli todellisuutta tarkastellaan irrallaan sitä ylläpitävästä syystä, kuva maailmasta vääristyy ja välineellistyy.¹² Pyhä ei pelkästään uinu latentisti jossakin, vaan pyhä manifestoituu kaikkialla. Samoin kuin valoakaan ei voi paikallistaa tai eristää vain määrättyyn paikkaan, vastaavalla tavalla myöskään pyhää ei voi eristää, vaan siitä avautuu näköala kaikkeen.¹³ Pyhä on läsnä valossa. Kun luotua todellisuutta tarkastellaan itse valkeuden isän valossa (πατὴρ τῶν φώτων),¹⁴ se osoittautuu hierofaniaksi. Raamatullisten kielikuvien käyttö kuuluu osana Dionysioksen käsitykseen symboleista, niiden funktiosta ja merkityksistä.¹⁵ Kaiken Jumalaa koskevan tiedon on Dionysioksen mukaan välttämättä oltava *symbolista*, mikä palautuu uusplatoniseen opetukseen olevan ja tiedon välisestä suhteesta.¹⁶ Teoksessaan *Jumalallisista nimistä* valo on yksi keskeinen nimi, jonka avulla Dionysios lausuu julki Jumalan nimiin sisältyvän paradoksin: valo nimittäin sekä paljastaa että kätkee Jumalan. Roomalaiskirjeen 1. luvun tunnettuja jakeita (19–20) mukailien Dionysios korostaa sitä, miten Jumala samanaikaisesti sekä paljastaa että kätkee läsnäolonsa maailmassa:

Näkyvässä luomakunnassa Jumalan näkymättömät (τὰ ἀόρατα) vaikutukset ovat *tiedostamisen* (νοούμενα) myötä nähtävissä (καθοραῖται) luomisesta alkaen hänen teoissaan.¹⁷

Lainaus osoittaa, millainen yhteys valon, näköhavainnon ja varsinaisen tiedon välillä Dionysioksen

mukaan vallitsee. Tiedostaminen säätelee inhimillistä näkökykyä kahdella tavalla: yhtäältä se vaikuttaa siihen, mitä nähdään ja toisaalta se vaikuttaa siihen, miten asiat nähdään. Ilman tietoisuutta valon paljastama näkymätön ulottuvuus jää näkymättömäksi. Tietoisuus tunkeutuu näkyväisen läpi ja tekee näkymättömän näkyvässä näkyväksi. Toisin sanoen, vaikkei vajavainen ihmissilmä kykenekään tunkeutumaan olevaisen ensimmäiseen syyhyn, näkyvässä todellisuudessa läsnäolevat vaikuttavat syyt avaavat sille kuitenkin väylän päästä näkemään itse olevaisten takana vaikuttavaan ensimmäiseen syyhyn. Tämän valon valaistuksessa maailma näyttäytyy pyhänä ja pyhydestä osallisena. Valo opastaa näkemään, millainen kausaalinen suhde vaikuttavan syyn ja vaikutusten kesken vallitsee.¹⁸

Voidaksemme paremmin ymmärtää Dionysioksen käsitystä luomakunnasta ensimmäisen syyn teofaniaa, meidän tulee seuraavaksi perehtyä lähemmin Dionysioksen käsitykseen tiedostamisen luonteesta. Edellä lainatusta Roomalaiskirjeen kohdasta käy ilmi, miten valo ja inhimillinen tieto korreloivat Dionysioksen mukaan keskenään. Kun luonnollinen valo muuttuu tietävän sisäiseksi valoksi, subjekti–objekti-relaatio kumoutuu. Tiedon muuttuminen tietoisuudeksi tarkoittaa tiedon kohteen ja tietävän subjektin yhdistymistä (ή γνῶσις ἐνωτικῆ τῶν ἐγνωκότων καὶ ἐγνωσμένων).¹⁹ Kos-

6 1900-luvun teologeista myös Paul Tillich argumentoi samoilla linjoilla Éliaden kanssa: ”Furthermore, the holy needs to be expressed and can be expressed only through the secular, for it is through the finite alone that the finite can express itself. It is through holy ”objects” that holiness must become actual. The holy cannot appear except through that which in another respect is secular.” Tillich 1973, 218.

7 McGinn 1991, 157–158. McGinnin mukaan Dionysios Areopagitan kirjoitukset ovat eniten läntiseen mystiikkaan vaikuttanut idän mystikko.

8 Ks. erityisesti DN IV, 697c; 704b; 705d; 708a; 709d; 713a–b; V, 817a–b. Hierarkia on Louthin mukaan yksi Dionysioksen ajattelun avainkäsitteistä. Louth 1989, 38; myös Perl 2007, 65.

9 Ep IX, 1108b.

10 DN XIII, 977 C; DN XIII, 980a.

11 DN II, 645c. Dionysioksen ajattelu ei palaudu panteismiin. Se, että Jumala on kaikki, tarkoittaa yhtäaikaisesti sitä, ettei hän ole mikään yksittäinen oleva. DN I, 596c. Dionysioksen puhe ykseydestä ja moneudesta ei ole aritmeettisesti ymmärrettävissä. Järjen ylittävänä kaiken yliolevana perustana Jumalaa ei käsitteiden eikä minkään rationaalisten prosessien kautta ymmärtää. DN I, 588b. Perlin kirjan luku ”Being as Theophany” erittelee ja argumentoi seikkaperäisesti, kuinka Dionysioksen ajattelua olisi yksisilmäistä pitää monistisena, dualistisena, ateismina tai panteistisena, s. 33–34.

12 Yksi implikaatio vääristymisestä on Dionysioksen mukaan se, että luoto lakkaa ylistämästä Luoja. ks. esim. Ep VII, 1080c.

13 Paul Fiddesin artikkeli ”The Quest for a Place which Is ’Not-a-place’: The Hiddennes of God and the Presence of God” kirjassa *Silence and Word* (2002) kuvaa Jumalan läsnäoloa maailmassa, joka ei ole paikannettavissa, joka on samanaikaisesti kaikkialle eikä missään. Fiddes 2002, 35–36: ”In this essay I want to show that this quest for a ’not a place’ offers an important clue to the nature of the presence of God, who is hidden, but not absent and inaccessible.”

14 CH I, 120b.

15 Dionysioksen symbolista ajattelua voi uusplatonistisen viitekehyksen rinnalla tarkastella myös syrialaisen kristillisen tradition taustaa vasten. Robert Murray kirjansa johdannossa *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* johdattaa lukijan syrialaisen tradition seemiläiseen, symboliseen katsantokantaan. ”The western mind looks for a logical order, but the ideas and trains of thought of Semitic writers (at least before the later Syriac writers) are not to be rendered in categories that go back to Greek philosophical method. A Semitic argument proceeds not by exhausting topics successively but with frequently *inclusio*, circling around on itself like a conversation round the fire, gradually advancing and going deeper.” Murray 2004, 2.

16 Perl 2007, 101; Olevan ja intellektin korrelatiivisesta suhteesta uusplatonismissa kattava ja valaiseva esitys Perlin kirjan ensimmäisessä luvussa *Beyond being and Intelligibility*. Käsitys perustuu Parmenideen fundamentaaliseen teesiin ”oleminen on itsessään älyllistä (tietoisuutta)” *Parmenides* 128b. ”τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.”

17 DN IV, 700c; Room. 1:20. Käännökset ovat kirjoittajan omia. Tämä perustuu siihen, että Dionysioksen korpuksesta ei ole olemassa yhtään adekvaattia käännöstä. Perlin mukaan Colm Luibheidin englanninnoos on harhaanjohtavana pikemminkin parafraasi kuin käännös. Yhdyn Perlin käsitykseen. Perl 2007, ix.

18 Perlin mukaan uusplatonismin kausaatio-prinsiippi palautuu Platonin käsitykseen partisipaatiosta. Perl 2007, 19; Platon, *Phaedo* 100b, d. Yleistajuinen klassikkoesitys asiasta A. Lovejoyn *The Great Chain of Being*; Perl 2007, 32.

19 DN VII, 872d.

ka olevaisuus itse on verhoutunut symboliseen ilmiösuun, sen avaaminen eläväksi ja dynaamiseksi todellisuudeksi, edellyttää hermeneuttisia avaimia, mikä on pyhään perustaan (ἱεραρχία) ankkuroidun kristillisen tradition ainoa tavoite.²⁰ Pyhän tien (ὁδὸς ἁγία) manifestoitumista kuvataan Jesajan kirjan 35 luvussa. Siinä kuiva autiomaa puhkeaa hierofaniaksi: Autiomaa (ἔρημος) puhkeaa kukkaan (ἀνθείτω) ja lähteitä puhkeaa autiomaahan. Tämän myötä janoinen maa (διψῶσαν γῆν) muuttuu veden lähteiksi (πηγῆ ὕδατος). Jesajan kuvauksen hengellisen interpretaation (*lectio divina*)²¹ mukaisessa luennassa kyse on sisäkkäisestä ja samanaikaisesti läsnäolevasta todellisuudesta.²² Pyhän manifestoituessa autiomaa avautuu vesikeitaaksi. Näkymässä pyhä muuttuu tunnistettavaksi. Tämän Jesaja kuvaa tapahtuvan siksi, koska sokeat saavat näkönsä ja kurojen korvat avautuvat.²³

Luomakunnassa vallitseva logos-struktuuri ei ole ristiriidassa sen kanssa, että valo illuminoi kosmosta välttämättä aina jonakin eikä koskaan vain eksplisiittisesti jotakin. Jesajan kuvaus pyhän tien aukeamisesta keskelle autiomaata symboloi näköalojen sisäkkäisyyttä. Samainen autiomaa voi samanaikaisesti näyttäytyä sekä kukkivana että auringon polttamana. Parmenideen laki olevan ja järjellisyden välisestä siteestä on klassinen, mutta sen uusplatonistinen modifikaatio siitä, että järjellisyys näyttäytyy olevassa aina jonakin murtaa väylää tulkinnalle vapauttaen näköalan objektista objektiin, joka ei olekaan enää kohde, vaan näköala johonkin – valoa.²⁴ Tieto Parmenideen mukaan kohdistuu vain siihen, mikä on, näin Jumala Dionysioksen mukaan yliolevana (ὑπερούσιος) jää kohteena tiedon ulottumattomiin.²⁵ Valo paljastaa näkyvässä jumalallisen pyhyden, mutta ei koskaan Jumalaa ja pyhää itseään. Symbolin ymmärtäminen oikein, edellyttää siihen kätkeytyvän manifestaatio-luonteen ymmärtämistä. Symboli ei avaa nähtäväksi jotain yksittäistä objektia, vaan näkymän johonkin. Tätä jotakin ei voi tyhjentää mihinkään yksittäiseen, koska sen sisäinen luonne on itsessään moniulotteinen ja prosessuaalinen. Tietoisuuden ilmene- misen (cognition as appearance) prosessuaalisuus tuo nähtäväksi syyn yhä differentoituvaa läsnäoloa

vaikutuksissa.²⁶ Tämän mukaisesti Perl alleviivaa symbolin ja Jumalan välistä korrelaattia:

Symbolin ymmärtäminen manifestaatioksi tarkoittaa jonkin olevan ilmentymisen ymmärtämistä, ei itse Jumalan.²⁷

Symboli olevan ilmentäjänä implikoi sen välittömän yhteyden hyvään ja kauneuteen. Dionysioksen mukaan vain hyvä on tosioleavaa (τάγαθὸν ὡς ὄντως ὄν), minkä perusteella sitä voidaan lakkaamatta ylistää (ἀνυμνήσωμεν) kaiken olevan vaikuttavana syynä (τῶν ὄντων ἀπάντων οὐσιοποιόν).²⁸ Pyhän ulottuvuuden manifestoituminen kosmoksessa tekee hyvän ja kauniin olevassa näkyväksi. Yhtyminen valoon tarjoaa maailman nähtäväksi sellaisena kuin se luomisaktissa tarkoitettiin.²⁹ Valoa, tietoa, olevaa ja hyvyttä ei voi Dionysioksen mukaan erottaa toisistaan. Valo on hyvyyden säteilyä. Se on ikkuna hyvyyteen (εἰκὼν).³⁰ Valon voimasta ja vaikutuksesta väylä pyhyteen on auki. Autiomaassa elävän veden virrat on koko ajan potentiaalisesti löydettävissä. Kahden sisäkkäisen todellisuuden samanaikaisuus heijastaa tietoisuuden asteen vaihtelua, mikä puolestaan korreloi spirituaalisen elämän kasvun lakien kanssa.³¹ Spirituaalinen elämä kulminoituu valon vastaanottamiseen, joka vaikuttaa havahtumisen elämästä pyhyden ympäröimänä. Mitä enemmän tiedostaa olevaisuuden pyhydestä, sitä enemmän väistyy myös pimeyteen sitoutunut tietämättömyys.

Pimeys väistyy valossa, sitä suuremmissa määrin mitä enemmän on valoa sitä vähemmän on pimeyttä. Tietäminen saa ei-tietämisen katoamaan, mitä enemmän on tietoa sitä vähemmän on tietämättömyyttä.³²

Vaikka valo jakaa Dionysioksen mukaan valoaan kaikkialle ja kaikille, sekä hyvälle että pahoille erotuksesta,³³ hetki jolloin se murtautuu tietoisuuden tasolle järjestyttää. Tässä katsannossa verbi (διαβαίνουσα) ikään kuin kahden erillisen todellisuuden ylittäjänä on ymmärrettävä. Valo lähtee ylhäältä, mutta murtautuu (διαβαίνουσα) samanaikaisesti ulottuen kaikkialle näkyvään kosmokseen,

ylhäältä alas (ἄνω τε καὶ κάτω), eikä mikään jää sen vaikutuspiiriin ulottumattomiin.³⁴ Näkymättömän äkillistä (Ἐξαίφνης)³⁵ manifestoitumista näkyväksi Dionysios kuvaa kolmannessa kirjeessään Gaiukselle (ὡς ἀφανοῦς εἰς τὸ ἐκφανὲς ἐξαγόμενον). Äkillisessä hetkessä kuvataan ikuisuuden murtautumista aikaan. Dionysioksen käyttämä sana ὡς paljastaa, kuinka hän ”ikään kuin” -avulla viittaa näkyvässä simultaanisti läsnäolevaan ulottuvuuteen. Näkymätön tulee ikään kuin näkyväksi, vaikka se on ollut valossa läsnäolevana näkyvillä koko ajan, mutta vain tiedostamattomana.

SYMBOLI PYHÄN ULOTTUVUUDEN PALJASTAJANA JA VERHONA

Pyhä olevaisuuden kategoriana on verhoutunut symbolin muotoon.³⁶ Luomakuntaan päin aukeneva pyhän ulottuvuus avaa myös ulottuvuuden Pyhää

-
- 20 Dionysioksen mukaan pyhään perustuvaan ankkuroituvan järjestyksen perimmäinen tavoite on se, että koko luomakunta palaisi yhteyteen ja yhdeksi alkuperänsä kanssa. CH III, 165a.
- 21 *Lectio divina* -luennan patristisista juurista ks. esim. de Lubac 1998, 117–159.
- 22 *De Divinis Nominibus* -teoksen ensimmäinen luku on metodinen avain Dionysioksen *lectio divina* -tulkintaan. Raamatun tekstien hengellinen luennan lähtöprinsippiä on oletus, että sanan kuuloon asettava uskoo, Raamatun kirjoittajien kirjoittaneen tekstinsä Pyhän Hengen vaikutuksesta, sekä uskoa triniteetin kolmannen persoonan läsnäoloa itse lukemistapahtumassa. Tämä käy selväksi Dionysioksen DN I, 585 b. ”Nῦν δέ, ὦ μακάριε, μετὰ τὰς θεολογικὰς ὑποτυπώσεις ἐπὶ τὴν τῶν θείων ὀνομάτων ἀνάπτυξιν, ὡς ἐφικτόν, μετελεύσομαι. Ἔστω δὲ καὶ νῦν ἡμῖν ὁ τῶν λογίων θεοῦς προδιωρισμένος τὸ τὴν ἀλήθειαν ἡμᾶς καταδείσασθαι τῶν περὶ θεοῦ λεγομένων «οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας ἀνθρωπίνης λόγους, ἀλλ’ ἐν ἀποδείξει» τῆς πνευματοκινήτου τῶν θεολόγων «δυνάμεως», καθ’ ἣν τοῖς ἀφθέγκτοις καὶ ἀγνώστοις ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως συναπτόμεθα κατὰ τὴν κρείττονα τῆς καθ’ ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἔνωσιν.” Käsitettä *Lectio divina* Magrassi 1998 selventää näin: ”*Lectio divina*, a personal continuation of liturgical hearing of the Word, is not presented as a ”spiritual exercise”. It is a personal encounter with Christ, the one Word expressed in various ways, and it involves the whole person. Invited to a new

- exodus, the believer, as a member of the People of God, plays a leading role in the unique history of salvation. Here the Word is truly living and active, sharper than most piercing sword. For the Fathers and monks there is no Christian life or Christian prayer that is not nourished daily – and in a certain sense exclusively – on sacred Scripture.”
- 23 Jes. 35:1–8.
- 24 Fenomenologian ja uusplatonismin yhteydestä Perl 2007, 112–113. ”The togetherness of being and thinking and the interpretation of being as appearance, which is so central to Neoplatonism, including Dionysius, opens a major area of dialogue between Dionysius and recent phenomenological thought, overcoming the characteristically modern duality between subject and object.
- 25 DN I, 593a.
- 26 Perl 2007, 24. ”The cause is ’separate’ in the sense that it is not conditioned by its effects, not in the sense that it is not present to or immanent in them. The unparticipated term, then, is simply a universal determination *considered as one and the same*, and hence transcendent to its instances; while the participated terms are the same determination *considered as differently present in each instance*. Thus we return to the notion of appearance, of the different modes in which the same content may be given to cognition. From all of this follows that the causation we are considering is not the making of an additional thing, the production of one being by another being. The effects are not more things, additional to the cause. Rather, since all that is found in the effects is the differentiated presence of the cause, the effects are contained in the cause.”
- 27 ”To apprehend a symbol, a manifestation, is to apprehend some being, and hence not God himself.” Perl 2007, 104.
- 28 DN IV, 817c.
- 29 CH II, 141c. Dionysios siteeraa Gn 1:33; Näin myös Perl 2007, 103.
- 30 DN IV, 697c. ”Ἐκ τὰγαθοῦ γὰρ τὸ φῶς καὶ εἰκῶν τῆς ἀγαθότητος.”
- 31 DN IV, 720a. Näin myös Perl 2007, 106.
- 32 Ep. I, 1065 A. Τὸ σκότος ἀφανὲς γίνεται τῷ φωτί, καὶ μᾶλλον τῷ πολλῷ φωτὶ τὴν ἀγνωσίαν ἀφανίζουσιν αἱ γνώσεις, καὶ μᾶλλον αἱ πολλαὶ γνώσεις.
- 33 Ep. VIII 1088 B; Mt 5:45.
- 34 DN IV, 697c–700a.
- 35 Vrt. Platon, *Parmenides* 156d.
- 36 Symbolitieto perustuu välttämättömyyteen, ja välttämättömyys puolestaan perustuu luotuisuuteen sekä tosiasiaan aistitiedon välttämättömyydestä kohottautuessa kohti käsitteellistä intellektiä. Empedokleen teesin mukaan vain samankaltainen tunnistaa samankaltaisen, ja tämän periaatteen myötäisesti myös Dionysios ajattelee olevan luonnollista, että vain enkelit ovat materiaalittona vapaita aisteihin sidotuista symboleista. CH I, 121c–124a. Viittaus Empedokleen *simile simili cognoscitur* -periaatteeseen esim. DN I, 588b.

itseään koskevaan tietoon. Koska oleva itsessään on symbolista, myös Jumalan sanan on oltava sitä:³⁷

Jumalan sana (θεολογία) on samanaikaisesti sekä runsaudensarvi (πολλήν) että mitä vähäsanaisin (ἐλαχίστην). Evankeliumi on samanaikaisesti sekä laava että valtava että rajattu yhdistelmä (συντεταμημένον). — kaiken hyvän syy on samanaikaisesti sekä runsassanainen (πολύλογος) että niukkasanainen (βραχύλεκτος), tämän lisäksi myös täysin järjetön/sanaton (ἄλογος).³⁸

Lainaus paljastaa, miten Jumalan sanan symboliluonne näyttää olevan dynaamisuuden, sen että oleva on jatkuvassa tulemisen tilassa. Jumalan sana pitää sisällään samanaikaisesti kaikki ja ei-mitään, sekä kaikki asteet näiden välillä. Symbolin salaisuus perustuu tähän. Se eroaa tavallisesta merkitsijästä siinä mielessä, että se ei koskaan viittaa vain yksittäiseen, tiukasti rajattuun tarkoitteeseen.³⁹ Symboli ei paljasta olevaisuuden osaa jonain tietynä vakiona, vaan se näyttää sen jonakin, joka samanaikaisesti sekä paljastaa että kätkee.⁴⁰ Symboliin sisältyy edelleen se mahdollisuus, ettei sen merkityksellisyys aukene vastaanottajalle ollenkaan (ἄλογος) tai että se näyttäytyy täysin järjettömänä (ἄλογος). Kumpaankin luentaan käänös antaa mahdollisuudet. Koska Dionysioksen teksteistä avautuvan tulkinnan mukaan hän ei tee eroa aistihavaintoon perustuvan tiedon ja Jumalan sanaan kytkeytyvän ontologisen statuksen välillä, luomakunnan välittämä symbolinen tieto Jumalasta voi pysyä yhtä lailla suljettuna kuin myös Raamatun ilmoitus.⁴¹ Samassa suhteessa kuin autiomaan voi pysyä autiomaana, Jumalan sana voi pysyä mykkänä tai järjettömänä – kosmos pyhästä riisuttuna.

Symbolin ulottuvuus täydellisestä merkitykseltömyydestä monimerkityksisyyteen (ἄλογος – πολύλογος) kuvaa siihen sisältyvän kaksoisfunktion lisäksi siihen vertikaaliulotteisesti kytkeytyvää merkitysulottuvuutta.⁴² Symboliin sisältyvää pyhän ihmeellisyyden merkitystodellisuutta – *mira profunditas* – ei ole tyhjennettävissä.⁴³ Tässä mielessä se korreloi pyhän peritodellisuuden kanssa, joka Dionysioksen mukaan on ääretön (ἄπειρον). Sanoessaan Jumalan sanan pitävän sisällään mo-

neuden kaikki ulottuvuuden asteet Dionysius paljastaa ontologian syvyyden ja symbolin välisen yhteyden. Syvyyden (βάθος) pohjattomuus johtaa salaisuuteen (κρυφίότητα), järjen ylittävään käsittämättömyyteen (ἀπερίληπτον) ja Jumalan olemuksen tietämättömyyteen (ἀγνωσία).⁴⁴ Oleva on uusplatonistisessa katsannossa jatkuvassa tulemisen tilassa, jonka seurauksena myös olevaan sitoutunut järjellisyys vaihtelee. Tämän seurauksena symbolin kautta avautuvat pyhän perustan differentoituneet vaikutuksetkaan eivät ole vakioita, vaan jatkuvassa liikkeessä.⁴⁵ Symboliin kätkeytyvä oleva on tulkittavaa, ei automaattisesti itseään avaavaa. Tulkinta on aina väistämättä sitä, mitä Paavali pitää vajavaisena osatietona (γινώσκω ἐκ μέρους) täydellisestä.⁴⁶ *Jumalallisista nimistä* -teoksen ensimmäisestä luvusta käy eksplisiittisesti ilmi millainen korrelaatio Jumalan sanaan kätkeytyvän moniulotteisuuden ja sanan kuulijan reseptiovalmiuden välillä vallitsee. Samassa suhteessa kuin valo saa läpäistä, samassa suhteessa ja sen myötä myös valoon itseensä kätkeytyneet merkitykset avautuvat. Syvyys voi puhua vain syvyydelle. Esimerkein Dionysios osoittaa, kuinka sama asia symboloi hengellisen kasvun eri vaiheissa oleville eri merkityksiä.⁴⁷

RAKKAUS PYHÄN AVAIMENA

Perlin esittämän väitteen mukaan Dionysioksen symboliteoria pitää sisällään kaiken ontologian piiriin kuuluvan. Tämä tarkoittaa sitä, että sekä Raamattuun perustuva erityinen ilmoitus että luotuisuuteen perustuva luonnollinen ilmoitus on yhtä kaikki *symbolista*.⁴⁸ Ongelma tai haaste kulminoituu siihen, miten symboliulottuvuus pyhään avautuu ja miten aistitodellisuus kytkeytyy Jumalan ilmoitukseen. Näkyvän todellisuuden alkaessa todentua pyhien kirjoitusten kanssa pyhä ulottuvuus tulee tunnistettavaksi symbolien kautta.⁴⁹ Symbolit ovat apuvälineitä, jotka auttavat muistamaan, mihin ne tosiasiasa viittaavat.⁵⁰ Jos symbolit ovat tosiasioiden apuvälineitä, niin tosiasioilla on ymmärrettävä tietoa peritodellisuudesta. Dionysioksen tekstit osoittavat lakkaamatta, että peritodellisuuden pyhä perusta on hyvän ja rakkauden ehtymättömässä lähteessä. Näin

ollen symbolit peritodellisuuden apuvälineinä avavat näkymää rakkauden ulottuvuuteen rakkauden vaikutuksesta. Viisauden rakastamisen (filosofia) tulisi Dionysioksen katsannossa johtaa väistämättä Jumalan rakastamiseen, koska kaikki (πάντες) viisauden (σοφίας) ja tiedon (γνώσεως) salaisuudet (θησαυροί) ovat kätkeytyneitä (ἀπόκρυφοί) olevan perustaan itseensä.⁵¹ Olevaan symbolisuutena kätkeytyvä ja siitä löydettävä tieto logosperusteisesta kosmoksesta ei Dionysioksen mukaan voi olla ristiriidassa pyhien kirjoituksien kanssa.⁵² Jumalaa,

37 Perl 2007, 101. ”A philosophical examination of Dionysius’ theory of symbols shows that being as such, not merely in its sensible aspect, is symbolic, and that there can be no non-symbolic knowledge of God.”

38 MT I, 1000c. ”πολλήν τὴν θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην καὶ τὸ εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα καὶ αὐθις συντεταγμένον, ἐμοὶ δοκεῖν ἐκεῖνο ὑπερφυῶς ἐννοήσας, ὅτι καὶ πολὺλόγος ἐστὶν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος.”

39 Platonin *Kratylos*-dialogista käy ilmi, kuinka nimeä verratetaan työkaluun. Nimi on sanana käyttöväline, jonka sopivuus perustuu käyttämäänsä tarkoitukseen. Nimi on näin ollen työkalu sitä vastaavaan toimintaan samalla tavalla kuin pora on työväline poraamiseen tai lusikka lusikoimiseen (388a). Esimerkki osoittaa, kuinka nimi merkisijänä aina myös rajaa osan todellisuutta itsensä ulkopuolelle.

40 Symbolismiin sisältyvä kaksoisfunktio: peittävä ja paljastava funktio on Perlin mukaan Dionysioksen symbolikäsitteksen ydin. Perl 2007, 105. Kielen symbolilutteisuudesta paljastaa jotain olennaista myös Aristoteleen *Tulkinnasteoksessa* (17a) esittämä kontradiktio-käsitys, jonka mukaan jokaiseen affirmaatioon sisältyy myös väittämän vastakohta: ”jokaiselle myönteiselle väitteelle on olemassa vastakkainen kieltävä väite ja jokaiselle kielteiselle väitteelle myönteinen väite. Olkoon tämä kontradiktio: vastakkaiset väite ja kieltö (ὥστε δὴλον ὅτι πάση καταφάσει ἐστὶν ἀπόφασις ἀντικειμένη καὶ πάση ἀποφάσει κατάφασις, καὶ ἔστω ἀντίφασις τοῦτο, κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι.)” Dionysioksen symbolikäsitystä kielestä voidaan mielestäni tulkita Aristoteleen näkemystä syventävänä eikä kumoavana: ”καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένους εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν.” [kursivointi kirjoittajan] Dionysioksen mukaan väitetä (κατάφασις) ja kieltöä (ἀπόφασις) ei tule pitää toistensa vastakohtina absoluutteisissa mielessä, vaan ensisijaisesti komplementaarisina. Kiellot sekä väitteet kohdistuvat aina väistämättä vain ontologian sisäiseen

todellisuuteen eivätkä voi sellaisinaan adekvaatisti viitata Dionysioksen mukaan peritodellisuuteen, joka on itsessään ontologian ylittävää ὑπέρ-ulottuvuutta. Merkitykset, jotka pitävät sisällään äärettömän, ovat aivan riippumatta väitesällön katafaattisuudesta tai apofaattisuudesta sellaisinaan riittämättömiä. Tämä tarkoittaa sitä, että Jumala ei tyhjenny katafaattiseen väitteeseen ”Jumala on kaikki” eikä myöskään lauseen apofaattiseen kontradiktioon ”Jumala ei ole mikään olevista.” Kumpikin lauseista on samanaikaisesti sekä totta että epätotta, koska Jumalan olemismodus ei edeltää kielen edellyttämää ontologia-horisonttia olemalla sen yläpuolella, sen mahdollistavana lähteenä. Dionysioksen *katafaasis* ja *apofaasis* käsitteiden tulkinnasta Aristoteleen tulkintaan peilaten ks. Turner 1995, 35–37. Argumentointinsa yhteydessä Turner esittää mielestäni oikeutetun kannanoton, jossa hän kritisoi Dionysioksen korpuksen Luibheid-editiössä s. 136 nootissa 6 esitettyä näkemystä, jossa Dionysios kumoaisi yksiselitteisesti Aristoteleen kontradiktio-argumentin.

41 Perl 2007, 101–103.

42 Jumalan sanaan kätkeytyvien merkityksien syvyydestä: Ep V, 1073a. ”Ἐθαυμαστώθῃ ἡ γνώσις σου ἀπ’ ἐμοῦ, ἐκραταιώθῃ οὐ μὴ δύνωμαι πρὸς αὐτήν”. Samaan tapaan Augustinus, *Tunnustukset*. XII, 14.; Ps 139:6.

43 Jumalan sanan syvyytulottuvuudesta esim. de Lubac 1998, 75–82.

44 DN IX, 913b.

45 Plotinus, *Enneads* II, 9.3.; Perl 2007, 91. ”For Dionysius as for Plotinus, then, sense, discursive reason, and intellection represent different point on a continuum of degrees of unity in the apprehension of reality.”

46 1. Kor. 13:9–10, 12.

47 DN I, 589b–589d; Ep. IX, 1112a–b.

48 Perl 2007, 101. ”Since the symbols discussed in Dionysius, like the divine names, are those found in the scriptures, an account of his theory of symbolism might seem to belong to a study of his scriptural interpretation rather than to a study of the specifically philosophical content of his thought. But in fact, since the expressions of God found in the scriptures expressly include all things whatsoever, his exposition of both the intelligible names and the sensible symbols is not merely a matter of scriptural exegesis but a metaphysical account of being as theophany and hence of all sensible things as symbols of God.”

49 Vrt. *Kratyloksessa* esitettyyn näkemykseen, että ”asioita on mahdoton oppia tuntemaan tai löytää, ellei ole oppinut tai itse löytänyt niiden nimää”. Platon, *Kratylos* 438b. ”μαθεῖν δ’ αὐ φαιεν τὰ πράγματα καὶ εὐρεῖν ἀδύνατον εἶναι ἄλλως ἢ τὰ ὀνόματα μαθόντας ἢ αὐτοὺς ἐξευρόντας οἷά ἐστι.”

50 Vrt. Platon, *Faidros* 275c. ”πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τον εἶδοτα ὑπομνήσαι περὶ ὧν ἄν ἦ τα γεγραμμένα.”

51 DN VII, 868a. Dionysioksen suora lainaus Kol. 2:3.

52 DN I, 640a.

jota on pidettävä koko olevaisuuden lähteenä, voidaan ylistää siten luontevasti myös Logokseksi.⁵³ Tähän perustuen Dionysios väittääkin kategorisesti, että Jumala on tunnettavissa kaikesta siitä, mikä on.⁵⁴ Mikään olevasta osallinen ei voi olla erillään olemisperustasta, joka on kaikille yksi ja sama. Kaikki tämä olevan välittämä tieto Jumalasta on kuitenkin luonteeltaan symbolista.⁵⁵ Tämä perustuu Dionysioksen käsitykseen totuuden ja ontologian välillä vallitsevasta erottamattomasta kausaliteetista, joka johtaa ajatukseen olemisen täyteydestä totuutena.⁵⁶ Pyhissä kirjoituksissa symbolimuotoon eksplikoidun ulottuvuuden aukeaminen edellyttää Dionysioksen mukaan kuitenkin välttämättä uskoa.⁵⁷ Vain uskon silmä näkee, miten koko luomakunta puhuu Jumalasta.

Puhe symbolien välttämättömyydestä viittaa todellisuudessa vallitsevaan pyhään järjestykseen (τάξις ιερά). Pyhästä perustasta nouseva järjestys on tarkoituksellista. Näin myös pyhiin kirjoitukseen kätkeytyvät salaisuudet on tarkoituksellisesti verhottu. Pyhistä kirjoituksista avautuvat salaisuuksien syvyydet manifestoituvat asteittain. Tämä syvyydulottuvuudelle avautuminen etenee samassa suhteessa puhdistautumisen (κάθαρσις) ja valaistumisen (φωτισμός) kanssa, ja valmistaa ihmistä vastaanottamaan yhä kirkaampaa salaisuuksia avaavaa jumalallista valoa.⁵⁸ Puhuessaan siitä, kuinka pyhät salaisuudet lepäävät täydellisen hiljaisuuden ympäröimässä häikäisevässä pimeydessä, Dionysios pyrkii avaamaan näköaloja siihen probleemaa,⁵⁹ joka symbolisesti tulkittuun ajalliseen ja muuttuvaiseen todellisuuteen sisältyy.⁶⁰ Ajan ja muutosten alaisessa todellisuudessa elävä ihminen on hämmentynyt ja avaimeton aineettomien ja muuttumattomien salaisuuksien edessä. Jumalan rakkaus (ἡ ἀγάπησις τοῦ θεοῦ) lahjoittaa kuitenkin Dionysioksen mukaan avaimen ymmärtää muuttumattomia salaisuuksia.⁶¹ Rakkaudessa on taas Dionysioksen mukaan perimmältään kyse Jumalalta saatuun rakkauteen vastaamisesta. Juuri tällä perusteella käy ymmärrettäväksi se vastavuoroinen suhde, joka jumalisille mysteereille avautumisen ja rakkauden kesken Dionysioksen mukaan vallitsee: mitä enemmän ihminen rakastaa, sitä syvemmin

hän ymmärtää jumalallisia salaisuuksia. Rakkaus on pyhän todellisuuden avain!⁶² Ihmisen ja pyhän todellisuuden välinen yhteys on perimmältään rakkaussuhde. Tämä käy eksplisiittisesti ilmi yhdeksännessä kirjeessä, jossa Dionysios selittää pyhien kirjoitusten symbolista luonnetta. Dionysioksen mielestä symbolinen kielenkäyttö on perusteltua kahdesta syystä: yhtäältä suojelemaan pyhää asiatomuuksilta sekä toisaalta varjellemaan lepakon silmiä auringolta. Jumalan sanoihin sitoutuva valo häikäisevyys vahingoittaisi valoon tottumattomat lihalliset silmät. Symbolien asteittainen avautuminen perustuukin viime kädessä armoon.⁶³

Älkäämme olettako näiden moninaisten manifestaatioiden olevan muotoiltu niiden itsensä vuoksi, vaan sen vuoksi että ne suojelesivat tietoa lausumattomasta (ἀπορρήτου) ja näkymättömästä – sellaisesta mitä ei voi katsella (ἀθεάτου). Tämä siksi, ettei profaanit pääsisi käsiksi kaikkein pyhimpään (πανίερα). Salaisuus paljastetaan yhä uudestaan yksistään niille, jotka aidosti ovat jumalallisen rakastajia.⁶⁴

Jumalan sanaan kätkeytyvä mysteeri avautuu hengellisen kasvun myötä, joka on etenemistä yhä syvemmälle rakkauden mysteeriin. Vastaanotetun valon määrä lisääntyy rakkauden myötä. Lopulta häikäiseväksi pimeydeksi tiivistyvä valo välittää Dionysioksen mukaan tietoa pyhästä perustasta. Lisääntyvä valo tarkoittaa Dionysioksella kuitenkin paradoksaalisesti Jumalan tuntemattomuuden ja tutkimattomuuden vahvistumista.⁶⁵ Pisimmälle valon tiellä kulkeneista Dionysios pitää Paavalia, joka hänen mukaansa ylisti löytäneensä Jumalan, ei ainoastaan näkymättömänä ja käsittämättömänä, vaan myös tutkimattomana ja jäljittelemättömänä.⁶⁶

Jumalan rakkauteen antautuneet ovat Dionysioksen mukaan niitä, jotka ovat kykeneviä riisumaan (ἀποσκευαζόμενοις) pyhistä symboleista lapsellisen fantasiapuvuston (παιδαριώδη φαντασίαν) ja kykeneviä ylittämään (διαβαίνειν) näkymättömän ja näkyvän välisen rajan, ja astumaan näin yksinkertaiseen ja ihmeelliseen, näkyvän transsendoimaan ulottuvuuteen – totuuteen symboleista. Integroituessaan osaksi itse olevaisen pyhää perusraken-

netta yksittäisen sielun kontemplatiivinen näkökyky (ἐπιτηδεϊότητι) kasvaa ja syventyy niin, että se kykenee näkemään aineellisessa aineettomia, näkyväisessä näkymättömiä.⁶⁷ Kontemplaatiossa intellekti yhdistyy Jumalalta vastaanotetun voiman vaikutuksesta aistitiedon yläpuolelle (ὑπεράρουσαν τὴν νοῦ φύσιν) aineettomaan tiedon kohteeseen. Yhdistyminen aineettomaan tapahtuu välttämättä kuitenkin aistitiedon läpi (δι' ἧς συνάπτεται). Tätä kontemplaatiossa tapahtuvaa yhdistymistä aineettomaan todellisuuteen Dionysios kuvaa ekstaattiseksi hetkeksi. Yhdistymisessä jumalallinen voima läpäisee ihmisen intellektin niin, että

53 DN VII, 872c.

54 DN VII, 872b. ”ἐκ πάντων, ὅπερ ἔφην, αὐτὴν γνωστέον.” Vrt. Joh. 1:1–3.

55 Väite olevan ja tiedon symbolisuudesta johtaa myös ajatukseen kielen sopimuksenvaraisuudesta. Platon sanoo *Kratylos*-dialogissa, että lopulta on naurettavaa kuvitella kirjaimien esitettävän aukottomasti sitä, mihin ne viittaavat. *Kratylos*, 425d. ”Τελοῖα μὲν οἶμαι φανεῖσθαι, ὧς Ἑρμόγενης, γράμμασι καὶ συλλαβαῖς τὰ πράγματα μεμιμημένα κατάδηλα γιγνώμενα ὅμοις δὲ ἀνάγκη.”

56 DN VIII, 893b. *Seitsemännessä kirjeessä* Polykarpokselle Dionysios selvittelee ajatuksiaan totuudesta. Ensinnäkin hän sanoo, ettei hänellä ole tarvetta puhua kreikkalaisia tai ketään muitakaan vastaan. Argumentointi perustuu ajatukseen totuudesta, joka pitää huolen itse itsestään. Dionysios antaa ymmärtää, että ihmisten ensisijaisena tehtävänä on etsiä totuutta, mutta olisi naurettavaa kuvitella finiittisenä ihmisenä tietävänsä siitä kuin määrämittälisen. Tieto olevaisuudesta palautuu lopulta tietoon Jumalasta, näin ollen viisauden rakastaminen on välttämättä Jumalan rakastamista. Mikäli viisauden rakastamisesta jää kokonaan ulottuvuus olevaisuuden syystä tavoittamatta filosofian määritelmä kapeutuu ja ihminen alkaa palvella luotua Luojan sijasta (viittaus Room. 1:25). Ep. VII, 1077b–1080c. Dionysioksen ajatuksista löytyy juuria päämäärään suuntautuvan logoksen vääristymisestä välineelliseksi keinorationaliteetiksi. Pyhä Iisak Niniveläinen, joka piti Dionysiosta yhtenä henkevimmistä esikuvistaan on lausunut seuraavasti: ”Joka on maistanut totuutta, ei ala riitelemään totuudesta.” Pyhä Iisak Niniveläisen *Kootut teokset*, 25.

57 EH VII, 557a. ”Ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσωσιν, ὡς τὰ λόγια ἦσιν, οὐδὲ μὴ συνήσουσιν.”

58 Kasteessa, uudelleensyntymisen sakramentissa, lahjoitetaan Dionysioksen mukaan ihmiselle jumalallinen valo ensimmäistä kertaa. Tämä valo on perusta ja edellytys kaikille

jumalallisten salaisuuksien manifestaatioille, jotka valon lisääntymisestä seuraavat. EH III, 425a–b. Jeesus, joka on kaiken Jumalan töistä (θεουργίας) seuraavien pyhittymisten (ἀγιαστείας) lähde ja perusta (ἀρχή) ja niissä vaikuttava oleminen (οὐσία), on samalla se jumalallinen voima (δύναμις), joka valaisee ihmisen ymmärrystä ja vaikuttaa hänessä Kristuksen kaltaisuutta samassa suhteessa vastaanotetun valon kanssa (ἀφομοιοί κατά δύναμιν φῶς). EH I, 372a–b.

59 Kreikankielen προβαλλεῖν-sanasta sekä englanninkieleen että suomenkieleen johdettu ongelmaa tarkoittava sana tarkoittaa kirjaimellisesti eteneheittettyä. Perl esittää Dionysioksen symboliteoriaa avatessaan, kuinka Dionysios hyödyntää verbiin sisältyvää kaksinaisfunktiota rinnan symbolin kaksinaisfunktioon. Ks. Perl 2007, 105.

60 MT I, 997a.

61 Ihmisen ymmärryksen suuntautuminen ja liike kohti jumalallista on Dionysioksen mukaan Jumalan rakkauden omaa vaikutusta. Ensimmäinen liike on aina Jumalan, ihmisen liikehdintä vain reaktiota. EH II, 392b.

62 *Lectio divina* ja rakkauden välisestä suhteesta: ”Magrassi insist on a conviction that is deeply rooted in all Christian tradition: knowledge that does not lead to love is vain. Magrassi: we all know the real risk of Bible study that becomes nothing but philology at the scientific level, and a pedantic exercise in the cold accumulation of facts at the textbook level. The very soul of Scripture perishes in such research. Surely that is not why God has spoken. Study takes place on the objective and detached level of investigation; lectio takes place in the contemplative atmosphere of prayer. Spiritual persons approach the Bible like Bernard, with open mouth and heart. This does not mean that lectio is reduced to pious reading, with no serious effort to study. Rupert of Deutz, great practitioner of lectio, speaks of a hand-to-hand struggle with the Book, similar to that of Jacob with the angel. But this combat takes place in different setting. Texts reflects a genuine experience, which reconstructed raises same genuine experience, theourgia. We must approach the text with deep reverence and devotion in order to build within ourselves the kingdom of Christ and nourish prayer. If the text does not reverberate in our life, it remains a dead letter.” Magrassi 1998, 72.

63 MT I, 588a; sama analogia käy ilmi Paavaliin kirjeestä Rm 12:6.

64 Ep. IX, 1105c. ”Μὴ γὰρ οἴώμεθα τὰ φαινόμενα τῶν συνθημάτων ὑπὲρ εαυτῶν ἀναπεπλάσθαι, προβεβλήσθαι δὲ τῆς ἀπορρήτου καὶ ἀθεάτου τοῖς πολλοῖς ἐπιστήμης, ὡς μὴ τοῖς βεβήλοισ ἐυχείρωτα εἶναι τὰ πανίερα· μόνοις δὲ ἀνακαλύπτεσθαι τοῖς τῆς θεότητος γνησίοις ἐρασταῖς.”

65 Ep. I, 1065a.

66 DN I, 588c. Tekstissään Dionysios viittaa mitä todennäköisemmin Paavaliin kirjeeseen Room. 11:33. Tekstistä käy ilmi kaikki samat adjektiivit.

67 Ep. IX, 1105c.

se tulee täysin Jumalan omistamaksi (ὄλους θεοῦ γιγνομένου).⁶⁸ Näin intellekti, joka katselee ikuisia ja aineettomia totuuksia, katselee niitä jumalallisen voiman (δύναμιν) läpi (δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει). Näin Dionysios pitää huolen luodun ja luomattoman välisestä komplementaarisesta ja sisäkkäisestä työnjaosta: vain itsessään jumalallinen voi katsoa sitä, mikä on jumalallista. Luodun rooli luomattoman instrumenttina on kuitenkin tärkeä, sen läpi ja kautta (δι') luomaton nimittäin toimii ja vaikuttaa.⁶⁹ Se mitä kontemplaatiossa tapahtuu, on yhdenmukaista sen kanssa, mistä myös tiedostamisessa oli aikaisemmin puhe: tietävä subjekti ja tiedon kohde ovat yhtä ja samaa (ἡ γνώσις ἐνωτικῆ τῶν ἐγνωκότων καὶ ἐγνωσμένων).⁷⁰

Jumalan sanaan kätkeytyvien salaisuuksien syvyyden raottuminen yhdessä hengellisen näkökyvyn avautumisen kanssa käy rinta rinnan rakkauden mysteeriin astumisen kanssa. Symmetrisestä etenemisestä Dionysios kirjoittaa *Jumalallisista nimistä*:

Samassa symmetriassa rakkauden kanssa heille suodaan valaistusta (*illuminaatio*) pyhän erottelukyvyn ja hengellisen viisauden kera. Näin heidät varustetaan siivillä viisaasti ja pyhitetyksi.⁷¹

Lainauksessa esiintyvä kreikankielinen järkevää (σωφρόνως) tarkoittava sana on hengellisessä kontekstissa semanttisesti tiheämerkityksinen, samoin erottelukykyä tarkoittava verbistä substantivoitu sana (εὐλαβεία). Järkevyys edustaa kokonaisvaltaista ymmärrystä näkymättömän todellisuuden aineettomista aarteista ja sen käytännön sovellutuksista. Erottelukyky liittyy kontemplaation aktiin ja viittaa hienovireiseen herkkyuteen, joka on hengellisten aistien kehittymisen kannalta olennaista: kykyä tavoittaa näkymätön näkyvässä aistitodellisuuden läpi. Kontemplaatiossa, jossa ihminen on tullut jumalallisen todellisuuden ja valon läpäisemäksi, hän on samanaikaisesti avautunut hyvän (εὖ) vastaanottamiselle (λαμβάνω), josta erottelukyvystä (εὐλαβεία) on viime kädessä kyse. Hyvän läpäisemänä ja hyvän vaikuttamana ihminen erottaa ollessaan sen, mikä siinä on hyvää. Näin intellektissä

hyvän vaikutuksesta aktivoituu kyky, joka vastaanottamallaan hyvän annilla näkee kohteensa hyvänä ja samanaikaisesti riisuu sen päältä sitä, mikä kohteen hyvyyden manifestoitumista on peittänyt. Erottelukyky riisuu symboleista niihin sitoutunutta aistitodellisuuden viittaa (αἰσθητῶνσυμβόλων) ja paljastaa niiden läpi merkityksiä, jotka ovat aistitiedosta alastomia ja puhtaita (γυμνὰ καὶ καθάρα). Kontemplaatiossa löydetävät merkitykset löytyvät Dionysioksen mukaan symbolien avulla ja niiden läpi (διά), mutta ei koskaan niiden tasolta. Katsoesamme symbolien läpi aineetonta ja ikuista, kunniotamme Dionysioksen sanoin itse elämän lähdeettä (πηγὴν ζωῆς).⁷²

Tämän kaiken aineettomien aarteiden ehtymättömän arkun Jumala paljastaa maailmalle lahjoitustussa rakkaudessa ja tämän rakkauden välityksellä. Mikäli ihminen ei suostu avautumaan ja vastaanottaa tätä luomakunnassa vaikuttavaa rakkauden lahjaa, johon kaikki hyvä viime kädessä kätkeytyy, ihminen sulkee itsensä lahjaan kätkeytyvien salaisuuksien ulkopuolelle.⁷³ Tämän seurauksena myös Jumalan sanaan kätkeytyvät salaisuudet jäävät yksilotteisiksi merkityksiksi, joiden semantiikka palautuu rajattuun todellisuuden piiriin. Sitä vastoin rakkauden avaamille silmille, merkitystodellisuus on ehtymätön, niin kuin kohdekin. Tähän akselitoon asettuvat kaikki asteet Jumalan sanan monisanaisuuden (πολύλογος) täydelliseen mykkyyteen aina järjettömyyteen (ἄλογος) asti.⁷⁴

Näkymä pyhyyteen tarkoittaa ikkunan avautumista hyvyyteen ja rakkauteen, ja sen myötä iloon ja kiitokseen. Jesaja kuvaa Pyhän tien avautumisen yhteydessä, kuinka rampa alkaa hyppiä kuin kauris ja mykän kieli versyy ylistykseen. Kun pyhyys paljastaa kasvonsa hyvyydessä, luotu asemoituu omalle paikalleen ja vääristynyt peili oikenee. Ylistys on reaktiivista vastausta siihen kaipaukseen (ἐφίεται), joka luotuun on asetettu luotuisuuden kautta. Kaipauden suunta on oikea, kun se suuntautuu Jumalaan elämän alkajana (ὡς ἀρχῆς) ja loppuunsaattajana (ὡς τέλους).⁷⁵ Kaipaus pyhään pitää luomakunnan liikkeellä ja äärettömiin avautuva hyvyys ja valo pitävät huolen seuraamisen jatkuvuudesta. Valo puhdistaa silmät (ὀφθαλμοὺς ἀποκαθαίρειν)

tietämättömyydestä (ἀγνοίας) ja paljastaa yhä enenevässä määrin ympäröivän todellisuuden hyvyttä. Pyhyden tunnistaminen on rakkauden vaikutuksen herättämää tietoisuutta olevaisuuden pyhyydestä. Yhä syvemmälle pyhyden salaisuuteen astuminen tarkoittaa astumista yhä syvemmälle rakkaudessa etenevällä tiellä. Ne, jotka saavat nähdä paljon, ovat Dionysioksen mukaan niitä, jotka rakastivat paljon (ὅτι ἠγάπησαν πολύ).⁷⁶

Luomakunnassa vaikuttava ja toimiva rakkaus on aina välttämättä vastaanotetun rakkauden voimasta liikkeellä olevaa käyttöenergiaa.⁷⁷ Mitään ei olisi olemassa ilman hyvän vaikutusta. Mikäli hyvä otettaisiin maailmasta kokonaan pois, Dionysioksen mukaan ei olisi myöskään todellisuutta, ei elämää, kaipauksen vaikuttamaa liikehdintää, ei mitään.⁷⁸ Jatkuva vuorovaikutus pyhyiden lähteen ja siihen partisipaation kautta osallistuvien välillä palautuu uusplatonismiin πρόοδος – ἐπιστροφή -formulaan, ajatukseen mikä löytyy myös Paavalilta.⁷⁹

PYHÄN LÄSNÄOLO EKSTAATTISEN RAKKAUDEN KOKEMUKSESSA

Unio mysticaksi kutsutaan spiritualiteetin teologiasa sitä pyhän läsnäoloa, jossa Jumala on hyvyden, rakkauden ja valon täyteytenä itse läsnä. Kokemuksessa valo muuttuu sen voimakkuuden vaikutuksesta pimeydeksi ja valon vaikuttama tietoisuus tietämättömyyden tietämiseksi.⁸⁰ Jumalan läsnäoloa pimeytenä on Raamatussa kuvattu lähestymättömäksi valoksi.⁸¹ Tässä jumalallisessa pimeydessä, jonka lähestymättömässä valossa ihminen yhdistetään Jumalan kaikkialla vaikuttavaan läsnäoloon, kirjoittaa Dionysios Jumalan asuvan.⁸² Jumalan läsnäolon läheisyys muuttuu sanattomaksi tietoisuudeksi läsnäolosta (παρουσία), jossa rakastaja kuuluu täydellisesti ja erotuksetta rakastetulle.⁸³ Tietoisuus pyhyydestä syvimmillään on tietoisuutta pyhyiden pohjattomuudesta, tietämättömyydestä ja mysteeristä, jossa salaisuus säilyy jopa siinä, missä manifestaatio on kaikkein ilmeisin.⁸⁴ Dionysioksen kirjoituksista ei mistään käy ilmi, että tietämättömyys mysteerin edessä olisi kauhistuttavaa, R. Otton kuvaaman kokemuksen kaltaista *mysterium tremendum* pyhyiden

edessä, vaan puhtaasti rakkauden täyttämää.⁸⁵ Edellä kuvattu oppi tietämättömyydestä (*docta ignorantia*)⁸⁶ näyttäisi johdonmukaisesti viittaavan Dionysioksen mukaan tiedon kautta opittuun ymmärrykseen

68 Ks. nootti 58.

69 DN VII, 865c. "Ἄέον εἶδέναι τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει, τὴν δὲ ἔνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν νοῦ φύσιν, δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ. Κατὰ ταύτην οὖν τὰ θεῖα νοητέον οὐ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὅλους ἑαυτοὺς ὄλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὄλους θεοῦ γιγνομένους, κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν."

70 DN VII, 872d. Ks. s. 3 nootti 19.

71 DN I, 589a. "καὶ τῶ συμμέτρῳ τῶν θεμιτῶν ἐλλάμψεων ἔρωτι μετ' εὐλαβείας ἱερᾶς σωφρόνως τε καὶ οὐσίας ἀναπτερουμένους."

72 Vrt. Jer. 2:13; Ep. IX, 1104b. Lähde (πηγή) sanan käytöstä Plotinuksen *Enneadseissa* ks. esim. seuraavat I.6.6.15; I.6.9.41; II.5.3.40, III.8.10.5.

73 Kolminaisuus on ylitsevuotavan hyvyiden lahja, johon kätkeytyy kaikki muut lahjat, jotka ovat osallisia tästä Kaikkihyvästä. Tämä lahja pitää sisällään myös ihmisen olemassaolon, joka on luomakunnalle suunnattu ensimmäinen lahja. DN III, 680b; DN V, 820c.

74 Dionysios selvästi nauttii sanojen moni merkityksellisyyksillä leikittelystä. Esimerkiksi sana ἄλογος on mahdollista käyttämässään kontekstissa kääntää joko merkityksessä sanaton tai järjetön.

75 DN IV, 700a–b.

76 DN IV, 700d–701a.

77 Esim. DN IV, 708a–708b; DN IV, 712b.

78 DN IV, 720c. "εἰ πάντῃ τὰγαθὸν ἀνέληξ, οὕτε οὐσία ἔσται οὕτε ζωὴ οὕτε ἔφσεις οὕτε κίνησις οὕτε ἄλλο οὐδέν."

79 Merkityssisältö on identtinen Paavalin toteamuksen kanssa Room. 11:36.

80 MT I, 997b.

81 1. Tim. 6:16; Ex. 20:21.

82 Ep. V, 1073a. "Ὁ θεὸς γνόφος ἐστὶ τὸ «ἀπρόσιτον φῶς», ἐν ᾧ κατοικεῖν ὁ θεός λέγεται."

83 DN IV, 712a.

84 Ep. III, 1069b. "Κρύφιος δὲ ἐστὶ καὶ μετὰ τὴν ἔκφανσιν ἢ, ἵνα τὸ θεϊότερον εἶπω, καὶ ἐν τῇ ἔκφάνσει."

85 "The ideogram of *majestas* (majesty) unites the *tremendum* and the (*fascinatum* or Dionysiac element), yet at the same time feels repelled or horrified." Raphael 1997, 62.

86 Turner 1995, 19. Opittu tietämättömyys (*Docta ignorantia*) on Nikolas Cusanuksen 1400-luvulta peräisin oleva ilmaisu. Tämä Cusanuksen termi levisi englantilaisen mystiikan harjoituksen pariin (*The Cloud of unknowing*), jolla tarkoitettiin Jumalan tuntemiseen vievää strategiaa ei-tietämisen kautta.

olevasta hyvänä, kauniina ja rakkautena. Olevassa vaikuttavat rakkauden ja hyvyyden vaikutukset eivät voi olla ristiriidassa niitä edeltävässä syyssä, jonka ehtymättömyyttä Dionysios alati painottaa. Tietoisuutta tietämättömyydestä voi ensisijaisesti kuvata merkitystapahtumaksi (meaning event).⁸⁷ Hetkellisessä merkitystapahtumassa pyhän perustan mukaiset (hierarkia) suhteet kumoutuvat: subjekti–objekti-relaatio kumoutuu ja transsendenttinen toiseus murtautuu identtiseksi immanenttisen ulottuvuuden kanssa.⁸⁸ Tätä murrostilaa Dionysios ilmaisee sanoin ”οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου”. Objektivoitavissa olevat omistussuhteet muuttuvat irrelevanteiksi suhteessa, jossa ykseys kumooa erillisyyden.⁸⁹ Kaikkinaisessa rakkauden läpäisemässä toiminnassa ja kokemuksessa ei erillisyyttä instrumentin ja siinä vaikuttavan voiman välillä voi absoluuttisesti tehdä. Paavalin kokemuksesta kirjoittaessaan, jota Dionysios pitää esimerkkinä edellä kuvatusta, Dionysios paljastaa, minkälaisesta sisäkkäisyydestä kokemuksessa on itse asiassa kysymys: ”Enää en elä minä, vaan Kristus elää minussa.”⁹⁰

Paavalin ”minä” on muuttunut instrumentiksi, jonka läpi ja kautta Kristus elää ja toimii. Rakkauden kohde on muuttunut Paavalin ekstaattisessa kokemuksessa objektista subjektiksi ja sitä myötä itse elämäksi ja rakkaudeksi, jossa erillisyyttä rakastajan ja rakastetun välillä ei enää ole. Jumala joka Dionysioksen mukaan on itse ἐκστατικός ὁ θεός⁹¹ astuu itse ulos itsestään keskellä kaikkea olevaa (ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται ταῖς εἰς τὰ ὄντα πάντα).⁹² Pyhyiden läpikulkemassa hetkessä kohtaavat ihminen ja rakkaudessa luomakunnalle itsensä kokonaan lahjoittava Jumala (ἐκστατικός).⁹³ Pyhyiden syvin kokemus, merkityksien ylitsevuotavuus, kirkastuu keskellä tiheintä pimeyttä, jota ympäröi täydellinen hiljaisuus (σιγή).⁹⁴ Vain hiljaisuudessa voi kuulua kirkkaimmin *mira profunditas*.

LOPPUPÄÄTELMÄT

Tutkielman tavoitteena oli avata dionysiolaisia näkökulmia pyhään. Keskeisimmän tutkimustuloksen mukaan pyhä on Dionysioksen mukaan sisäänrakennettu olevaisen omaan rakenteeseen.

Pyhän tunnistamattomuutta olevan peruskategoriaksi perustellaan puheenvuorossa tiedostamattomuutena. Luomakunta ontologian piiriin kuuluvana on Dionysioksen mukaan vääjäämättä pyhästä osallinen, koska se ankkuroituu Pyhään perustaan. Prosessi tietämättömyydestä pyhän tiedostamiseen kaikkialla ja kaikessa olevassa vaikuttavana latenttina ulottuvuutena kuuluu kiinteänä osana ihmisen spirituaaliseen kasvuun. Pyhän ulottuvuuden avautumiselle ei ole sinänsä rajoituksia, koska pyhäperusta on itse ääretön. Siinä määrin kuin luotu avautuu olevaan sitoutuneen partisipaation kautta pyhälle perustalle, avautuvat myös siihen kätkeytyvät merkitykset. Vastavuoroisuus pätee molempiin suuntiin. Pyhäperusta voi myös jäädä täysin järjettömäksi ja tiedostamattomaksi olevaisuuden kategoriaksi, mikä tarkoittaa olevaan itseensä sisältyvän potentiaalin eli vastavuoroisen suhteen kaventumista yksisuuntaiseksi. Dionysioksen ajattelussa rakkauden ja hyvän läpäisemä peritodellisuuden syy ei lakkaa lahjoittamasta olemuksensa mukaisia hyviä antejaan, mutta sitä vastoin vastaanottaja voi säädellä vastaanotetun annin määrää, mikä on suorassa analogiassa tiedostamisen syvyyteen. Vastaanotetuissa lahjoissa vastaanotetaan hengellisten aistien lisäksi näkökyky, joka näkee aistitodellisuuden läpi ikuisen ja muuttumattoman. Mitä enemmän ihmiselle alkaa erottelukyvyn myötä paljastua, kuka ja minkälainen todellisuus häntä ympäröi, sitä enemmän hänelle alkaa myös paljastua, kuka hän itse on ja kenelle hänen olemisensa varsinaisesti kuuluu. Vain sille, jonka ymmärrykselle avautuu asteittain oman olemisensa pyhyys, alkaa paljastua myös ympäröivän todellisuuden pyhyys.

Tutkielmassa on tuotu esiin ja perusteltu Dionysioksen näkemyksiä olevaisuuden symbolirakenteisuudesta ja sen tarkoituksenmukaisuudesta, jonka sisäinen logiikka perustuu pyhän perustan järjestäytyneisyyteen. Kantavat motiivit palautuvat soteriologiaan ja armoon. Symbolit olemisen armojärjestelmään kuuluvina momentteina yhtäältä sekä paljastavat että peittävät alleen todellisuuden pyhän perustan. Dionysioksen perusteet olevan tulkittavuudesta antavat taustatukea fenomenologian ja hermeneutiikan piireissä esitetyille puheenvuo-

roille ja selittävät osaltaan Dionysioksen teksteihin kohdistuvaa ajankohtaista huomiota ja kiinnostusta. Dionysiokselle pyhä ei näyttäydä monoliittisena toiseutena, vaan jonain, joka ilmenee näkyvän ja luodun todellisuuden läpi. Luodun ja luomattoman välinen sisäkkäinen ja komplementaarinen suhde paljastaa luodun roolin vastaanottavaksi instrumentiksi, jonka kautta pyhä saa äänensä ja soi. Puheenvuorossa esitettyyn kantavaan ajatukseen Dionysioksen näkemyksestä vuorovaikutteisesta Jumalasta perustuu ajatus osallistuvasta ja rakkauteen vastaavasta ihmisestä, joka vastaa lahjoitettuun rakkauteen antautumalla hyvän vaikutuksille, jotka valo itse sellaisiksi paljastaa. Luomattoman valon läpäisemä alkaa valon vaikutuksesta nähdä luomakunnan tämän valon läpi, joka poistaa tietämättömyyden ja näyttää luomakunnan pyhän ympäröimänä. Pyhän tunnistaminen edellyttää Dionysioksen mukaan aina pyhän itsensä läsnäoloa, jonka vaikutuksesta luodun ja luomattoman välinen suhde on itsessään sisäkkäinen ja komplementaarinen. Näin olevassa itsessään läsnäoleva pyhyden kategoria ei ole mitään, joka olisi luodusta täysin erillään, joka olisi sitoutunut ja löydettävissä jostain tietyistä paikasta ja poissuljettu vastaavasti jostain toisesta paikasta, vaan ulottuvuus, joka ilmenee ja murtautuu aina olevaisuuden läpi. Pyhästä immanenttisisä todellisuudessa osalliset eivät näin ollen muodosta opponenttiparia pyhän transsendenttiselle syyllä, vaan pyhä – *actus purus* – on lopulta yksi ja sama todellisuus.

Dionysiolainen puheenvuoro tuo uutta sävyä akateemiseen pyhäkeskusteluun kyseenalaistamalla Otton näkemysten pyhän kokemuksesta, jossa tasapainottelee sekä kauhistuttavuuden että kiehtovuuden aspektit. Vaikka Dionysioksen ajattelussa häikäisevä pimeys onkin keskeinen vertauskuva ihmisen ja Jumalan välisestä rakkaudellisesta kohtaamisesta, kokemus ei Dionysioksen tekstien analyysin valossa näytä kauhistettavuuden (*tremendum*) kasvoja. Rakkauden kohde, joka Dionysioksen kuvaamassa kokemuksessa muuttuu kohteesta rakkaudeksi, objektista subjektiksi, ei voi olla risiriidassa oman olemuksensa kanssa. Se, joka häikäisevässä pimeydessä kohdataan on rakkaus itse. Näin vastakkainasettelun aika on ohi.

LYHENTEET

| | |
|-----|------------------------------------|
| CH | <i>De Coelesti Hierarchia</i> |
| DN | <i>De Divinis Nominibus</i> |
| EH | <i>De Ecclesiastica Hierarchia</i> |
| MT | <i>De Mystica Theologia</i> |
| Ep. | <i>Epistulae</i> |

LÄHTEET

PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITA

- Corpus Dionysiacum I: *De Divinis Nominibus*. Hrsg. B. R. Suchla. Patristische texte und Studien im auftrag der Patristischen kommission der Akademien der Wissenschaften in der Bundesrepublik Deutschland. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1990.
- Corpus Dionysiacum II: *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*. Hrsg. G. Heil & A. M. Ritter. Patristische texte und Studien im auftrag der Patristischen kommission der Akademien der Wissenschaften in der Bundesrepublik Deutschland. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1991.
- *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. Transl. C. Luibheid. Foreword, notes and translation collaboration with P. Rorem. The Classics of Western Sprituality. New York: Paulist Press 1987.

-
- 87 Sells 1994, 6–10. Sells nimeää *merkitystapahtumaksi* ("meaning event") mystistä kokemusta, jossa merkitys tulee identtiseksi tapahtumisen kohteen kanssa.
 - 88 Jumalan "näkemisen" ja *theosiksen* välisestä yhteydestä: Matt. 5:8; Ps. 23:4; Platon, *Theaitetos* 176a–e; Louth 2003, 221–223.
 - 89 MT I, 1001a.
 - 90 DN IV, 712a. "Ὁ ὢ ἐγώ", φησίν, "οὐκ ἔτι, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός" Gal. 2:20.
 - 91 DN IV, 712a.
 - 92 DN IV 712b.
 - 93 Lossky 1998, 208. "In ecstasy man leaves his own being and is no longer conscious whether he is in this life or in the world to come: he belongs to God and no longer to himself; he is his own master no more but is guided by the Holy Spirit."
 - 94 CH I, 120b.

SEKUNDÄÄRILÄHTEET

AUGUSTINUS

- *Tunnustukset*. Suom. O. Lakka. Helsinki: Sleykirjat 2003.

ARISTOTELES

- *Kategoriat, Tulkinnasta, Ensimmäinen analytiikka, toinen analytiikka*. Suom. ja sel. laatinut teokseen *Tulkinnasta* L. Carlson. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy 1994.

PLATON

- *Sofisti, Valtiomies, Timaios, Kritias, Filebos*. Suom. M. Itkonen-Kaila, A. M. Anttila, M. Tyni. Teokset osa V. Helsinki: Otava 1999.
- *Menon, Meneksenos, Euthydemos, Kratyllos, Gorgias*. Suom. M. Itkonen-Kaila, P. Saarikoski, M. Tyni. Teokset osa II. Helsinki: Otava 1978.
- *Faidon, Pidot, Faidros, Parmenides, Theaitetos*. Suom. M. Itkonen-Kaila, P. Saarikoski, M. Tyni, A. M. Anttila. Teokset osa III. Helsinki: Otava 1979.
- *Valtio*. Suom. M. Itkonen-Kaila. Teokset osa IV. Helsinki: Otava 1981.

PLOTINOS

- *The Enneads*. Transl. S. MacKenna. London W 8 5TZ: Penguin Books 1991.
- *Plotini Opera I*. Ediderunt P. Henry et H.R. Schwytzer. Tomus I. Porphyrii vita Plotini. Enneades I–III. Oxford: University Press 1964.

KIRJALLISUUS

DAVIES, OLIVER & TURNER, DENYS (ED.)

- 2002 *Silence and Word: Negative Theology and Incarnation*. New York: Cambridge University Press.

MCGINN, BERNARD

- 1991 *The Foundation of Mysticism. Origins to the fifth Century. The Presence of God*. New York: Crossroads.

ÉLIADE, MIRCEA

- 2003 *Pyhä ja profaani*. Suom. Teuvo Laitila. Helsinki: Loki-kirjat.

FORMAN, K.C (ED.)

- 1990 *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York: Oxford University Press.

HARRINGTON, HANNAH K.

- 2001 *Holiness: Rabbinic Judaism and the Graeco-Roman World*. London: Routledge.

LOUTH, ANDREW

- 2003 *Holiness and the Vision of God in the Eastern Fathers 217–239*. Holiness Past and Present. Ed. S. C. Barton. London, New York: T&T Clark.

LOUTH, ANDREW

- 1989 *Denys the Areopagite*. London: Geoffrey Chapman Morehouse-Barlow.

LOSSKY, VLADIMIR

- 1998 *The Mystical Theology of the Eastern Church*. New York: St. Vladimir's seminary Press.

LUBAC, HENRI DE

- 1998 *Medieval Exegesis. Volume I. The Four Senses of the Scripture*. Transl. M. Sebanc. Edinburgh: T&T Clark.

MAGRASSI, MARIANO

- 1998 *A Summary of Praying the Bible: An Introduction to Lectio Divina*. Transl. Edward Hagman. The Liturgical Press: Collegeville, Minnesota.

MURRAY, ROBERT

- 2004 *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. London: T&T Clark International.

NINIVELÄINEN, IISAK PYHÄ.

- *Kootut teokset*. Käännös ja johdanto munkki Serafim. Valamon luostarin julkaisuja 102. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy, 2005.

OTTO, RUDOLF

- 2005 *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Transl. J. W. Harvey. Whitefish: Kessinger Publishing.

PERL, ERIC D.

- 2007 *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: State University of New York Press.

RAPHAEL, MELISSA

- 1997 *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*. Oxford: Clarendon Press.

SELLS, MICHAEL

1994 *Mystical Languages of Unsayng*. Chicago: The University of Chicago Press.

TILLICH, PAUL

1973 *Systematic Theology. Reason and Revelation. Being and God*. Volume I. Chicago: The University of Chicago Press.

TURNER, DENYS

1995 *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: University Press.