

Sine dis? Lucretiuksen
ongelmallisista jumalista

Visa Helenius
Pro gradu -tutkielma
Latalainen filologia
Kieli- ja käännöstieteiden laitos
Humanistinen tiedekunta
Turun yliopisto
Kesäkuu 2020

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti
tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu
Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO

Kieli- ja käännöstieteiden laitos / Humanistinen tiedekunta

HELENIUS; VISA: *Sine dis?* Lucretiuksen ongelmallisista jumalista

Pro gradu -tutkielma, 71 s.

Latinalainen filologia

Kesäkuu 2020

Tutkin tässä työssä Titus Lucretius Caruksen jumalkäsitystä, joka sisältyy hänen *De rerum natura* -teokseensa. Lucretius esittää, että jumalat ovat kuolemattomia ja autuaita ja että heillä ei ole roomalaisen mytologian jumalten piirteitä, kuten vihaa. Jumalat eivät myöskään elä maailmassamme eivätkä vaikuta sen asioihin millään tavalla. Lisäksi jumalista saadaan summittainen käsitys niin sanottujen kuvakalvosarjojen avulla.

Lucretiuksen jumalkäsitystä on pidetty ongelmallisena eikä suotta: Lucretius ei tarkastele jumalia systemaattisesti, ja hänen käsityksensä vaikuttaa olevan sekä monitulkintainen että epäselvä. Lucretiuksen jumalkäsitykseen liittyviä ongelmia ei ole tutkittu juuri lainkaan laajemmin ja seikkaperäisemmin.

Tämän työn tarkoituksena on selvittää Lucretiuksen jumalkäsitystä. Tarkastelen aluksi sen taustatekijöitä. Tätä seuraa analyysiosa, jossa käyn läpi *De rerum naturan* jumalia käsittelevät keskeiset kohdat, tarkastelen käsityksen argumentaatiota ja tutkin Lucretiuksen *deus*-käsitettä. Seuraavaksi selitän, miksi Lucretiuksen jumalkäsitys on ongelmallinen ja monitulkintainen, ja miksi edellinen johtaa piileväksi dilemmaksi kutsumaani valintatilanteeseen sekä kahteen tulkintalinjaan. Tarkastelen työn lopuksi Lucretiuksen jumalkäsityksen kontekstuaalisia yhteyksiä.

Työn menetöt ovat argumentaatioanalyysi, kontekstualisoiva teksti-interpretaatio ja käsiteanalyysi. Työn päälähde on Joseph Martinin toimittama, vuonna 1969 julkaistu *De rerum natura* -editio.

Työn tutkimustuloksiin liittyy seuraavia asioita: Lucretius esittää yhdeksänkohtaisen epikurolaisuuden perustuvan jumalkäsityksen, jossa hän määrittelee jumalia positiivisten ja negatiivisten väitteiden kautta. Käsitys näyttää olevan joko polyteistinen tai piilevästi ateistinen. Edellistä koskeva piilevä dilemma syntyy, koska *De rerum naturan* sisältö ei anna riittävästi tietoa, jotta voitaisiin saada tyydyttävä vastaus siihen kysymykseen, ovatko jumalat olemassa muualla kuin vain ihmismielessä. Lucretius käyttää pääasiallisesti retorisen argumentoinnin keinoja. Hänen keskeisiä argumentaatiotapojaan ovat epäsuoraan auktoriteettiin eli epikurolaisuuteen ja perinteisten jumalkäsitysten, taikauskon sekä jumaltenpelon virheellisyyteen vetoaminen. Lucretiuksen jumalkäsitys edustaa myös ainakin jossain määrin vääräuskoisuutta ja uskonnollista poikkeavuutta.

Asiasanat: antiikin filosofia; antiikin teologia; atomismi; *De rerum natura*; Epikuros; epikurolaisuus; Titus Lucretius Carus

Sisällysluettelo

1. Johdanto	1
1.1 Tutkimuksen päämäärät, menetelmät ja raja- aus	1
1.2 Aiempi tutkimus	2
1.3 Titus Lucretius Carus ja <i>De rerum natura</i>	3
2. Konteksti	8
2.1 Rooman tasavallan loppuaika	8
2.2 Roomalainen uskonto	9
2.3 Antiikin teologia, skeptisismi ja vääräuskoisuus	12
2.4 Antiikin filosofia	15
2.5 Lucretiuksen filosofia	19
3. <i>De rerum naturan</i> ongelmallinen jumalkäsitys	21
3.1 Alustavia huomioita	21
3.2 Analyysi	22
3.2.1 <i>Loci</i>	22
3.2.2 Argumentaatioanalyysi	47
3.2.3 Käsite <i>deus</i>	51
3.3 Ongelma	52
3.4 Piilevä dilemma	55
3.5 Kaksi tulkintalinjaa	55
3.6 Kontekstuaalinen tarkastelu	57
4. Tulokset	61
5. Pohdinta	64
Lähdeluettelo	65

1. Johdanto

Tutkin tässä työssä Lucretiuksen *De rerum natura* -teokseen sisältyvää jumalkäsitystä. Käytän teoksesta lyhennettä *DRN*. Lucretiuksen jumalkäsitystä on pidetty ongelmallisena.¹ Hän ei esimerkiksi käsittele jumalia *DRN*:ssä systemaattisesti. Lucretiuksen jumalkäsityksen on usein nähty olevan polyteismiä tai epäsuorasti ateismia. Selvennän työssäni sitä, miksi Lucretiuksen jumalkäsitys on ongelmallinen. Lisäksi tarkastelen Lucretiuksen jumalkäsityksen kontekstia.

Esittelen ensimmäisessä pääluvussa tutkimusongelman, -kysymykset ja tutkimuksessa käytettävät metodit sekä käyn läpi Lucretiukseen ja *DRN*:ään liittyviä yleisiä asioita.

1.1 Tutkimuksen päämäärät, menetelmät ja rajaus

Työni tutkimuskysymykset ovat seuraavat: Mitkä ovat *DRN*:n jumalia käsittelevät keskeiset kohdat keskeisine väitteineen? Miksi Lucretiuksen jumalkäsitys on ongelmallinen? Millaisia tuloksia saadaan, kun Lucretiuksen jumalkäsitys kontekstualisoidaan? Selvennän työssä Lucretiuksen jumalkäsitystä ja sen kontekstia, selitän, miksi käsitys on ongelmallinen, ja osoitan, miksi jumalten olemassaoloa koskeva ongelma on mahdoton ratkaista.

Työn metodit ovat argumentaatioanalyysi, kontekstualisoiva teksti-interpretaatio ja käsiteanalyysi. Kielen argumentatiivinen käyttö perustuu kahteen tapaan, nimittäin rationaaliseen argumentointiin, jossa pyritään mahdollisimman täsmälliseen ja yksiselitteiseen kielenkäyttöön, ja retoriseen argumentointiin, jossa vaikutetaan vastaanottajaan erilaisia retorisia keinoja käyttäen.² Lucretius käyttää molempia keinoja.³

¹ Bailey 1950, 68; Colman 2009, 228 ja 232; Sedley 2012, 6. luku. Epikurokseen liittyen ks. Most 2003, 314.

² Pietarinen 1992, 5.

³ Ks. *Lucr.* 3.177–207, jossa Lucretius perustelee ihmismielen (*animus*) atomien pienuutta veden ja hunajan koostumuksia koskevien analogiapäätelyiden avulla, ja *Lucr.* 3.931–977, jossa hän esittää personifikaation avulla Luonnon puheenvuoron (*si vocem rerum natura repente. mittat et hoc alicui nostrum sic increpet ipsa: 'quid tibi tanto operest, mortalis, quod nimis aegris luctibus indulges?' quid mortem congemis ac fles?* *Lucr.* 3.931–934. Jos Luonto yhtäkkiä pitäisi puheen, ja moittisi [turhasta kuolemanpelosta] ketä tahansa meistä seuraavasti: ”Kuolevainen, mikä vaikuttaa sinuun niin suuresti, että annat liikaa myöten sairaalloisille murheille? Miksi itket ja suret kuolemaa?”)

Työn teksti-interpretaatioon liittyy kontekstualisoiva osuus (luku 3.6), koska mielestäni Lucretiuksen jumalkäsityksen tutkimisen yhteydessä on sisällön analysoinnin ohella syytä tarkastella ja tulkita sen kontekstia. Ymmärrän kontekstualisoinnin seuraavasti: tekstisisällön ja kontekstin yhteyttä koskeva tulkitseva tarkastelu.

Olen valinnut analyysiin *DRN*:stä yhdeksän kohtaa, jotka muodostavat Lucretiuksen jumalkäsityksen. Olen rajannut työn siten, että käsittely kohdistuu pääasiallisesti Lucretiuksen jumalkäsitykseen muiden tähän yhteydessä olevien seikkojen, kuten Lucretiuksen mytologiakritiikin⁴, uskontokäsityksen⁵, uskontokritiikin⁶ ja kuolemäkäsityksen⁷, jäädessä työssä joko vähemmälle huomiolle tai täysin sen ulkopuolelle.

Työssä esiintyvät latinan- ja muinaiskreikankielisten lähteiden käännökset ovat minun, mikäli kääntäjää ei ole mainittu erikseen alaviitteessä. Olen käyttänyt *DRN*:ään liittyvien käännösten vertailukohtana Cyril Baileyn englanninnosta *De rerum natura* (julk. 1947), William Rousen (julk. 1924) ja myöhemmin Martin Smithin tarkastamaa ja uudistamaa (1975, 1982 ja 1992) englanninnosta *De Rerum Natura* sekä Paavo Nummisen suomennosta *Maailmankaikkeudesta* (julk. 1965).⁸

1.2 Aiempi tutkimus

Lucretiuksen jumalkäsitystä on tutkittu tai sivuttu usein hänen uskontoaan koskevien näkemystensä tarkastelun yhteydessä.⁹ Esimerkkinä Lucretiuksen jumalkäsitykseen liittyvästä tutkimuksesta mainittakoon kolme tarkastelua. Shirley Case esittää, että Lucretius hylkää luonnonvoimien personointiin liittyvän traditionaalisen jumalkäsityksen, taikauskoon pohjautuvan roomalaisen uskonnon ja näihin liittyvät rituaalit mutta hyväksyy epikurolaisen uskonnon, minkä keskeiset oletukset ovat Casen mukaan ihmisen välitön yhteys todellisuuteen, aistikokemuksen ensisijaisuus tiedonhankinnassa ja aistikokemuksista saatujen päätelmien tärkeys ihmiselle. Case pitää

⁴ Lucr. 3.978–1023; 5.878–915.

⁵ Lucr. 5.1161–1240.

⁶ Lucr. 6.50–79.

⁷ Lucr. 3.830–869.

⁸ Bailey 1950, Numminen 1965 ja Rouse & Smith 1992.

⁹ Ks. esimerkiksi Case 1915; Colman 2009; Franek 2011; Howe 1957; Springer 1977.

Lucretiusta polyteistinä.¹⁰ Juraj Franek esittää edellisen tulkinnan vastaisesti, että ei voida puhua lainkaan Lucretiuksen uskonnosta, koska *DRN*:n kritiikki kohdistuu kreikkalais-roomalaiseen uskontoon ja epikurolaista teologia ei voida pitää uskontona. Franekin mukaan Lucretius kannattaa luonnollisia selityksiä ja hylkää yliluonnolliset selitykset.¹¹ John Colman esittää, että Lucretius ei vastusta uskontoa sinällään mutta puhuu jumalista vain siksi, että poliittinen ja uskonnollinen yhteisö oli tuolloin yksi ja sama asia.¹² Käsittelen Lucretiuksen jumalkäsitykseen liittyviä tulkintoja luvussa 3.5 laajemmin.

Lucretiuksen jumalkäsitykseen liittyen on huomattava, että sen ongelmallisen luonteen syitä ja tekijöitä ei ole tarkasteltu kovin paljon.

1.3 Titus Lucretius Carus ja *De rerum natura*

Lucretiusta pidetään ensimmäisenä merkittävänä roomalaisena filosofina.¹³ Ei kuitenkaan tiedetä, millainen hänen vaikutuksensa oli hänen omana elinaikanaan tai myöhemmin antiikissa.¹⁴ Lucretiuksen syntymävuodeksi on arveltu vuotta 94 eaa. tai sen läheisiä vuosia. Hän kuoli luultavasti vuosisadan puolivälin tienoilla.¹⁵

Ei tiedetä, millainen Lucretiuksen elämä oli.¹⁶ Puuttuvien tietojen takia muun muassa seuraavat kysymykset ovat ilman vastauksia: Millaiset olivat hänen taustansa? Mikä oli hänen yhteiskunnallinen asemansa?¹⁷ Lucretiuksen olemassaolosta ovat jääneet todisteiksi *DRN* ja erilaiset viittaukset,¹⁸ joiden perusteella voidaan tietää, että hän on todellinen henkilö.

¹⁰ Case 1915, 96–101 ja 105.

¹¹ Franek 2011, 27 ja 28.

¹² Colman 2009, 228 ja 232.

¹³ Long 2003, 185 ja 187.

¹⁴ Rawson 1985, 285. Horatius, Vergilius ja muut Augustuksen ajan runoilijat suhtautuivat Lucretiukseen suopeasti. (Hardie 2007, 123.)

¹⁵ Gillespie & Hardie 2007a, 325. Lucretiuksen synty- ja kuolinvuoden ajoituksista ks. Bailey 1950, 3–5. Lucretiuksesta laajemmin ks. Schrijvers 1970.

¹⁶ Bailey 1950, 1; Sedley 2018, 1. luku, 1. kappale. Lucretiuksen persoonallisuudesta ja ajattelun luonteesta ks. Bailey 1950, 12–18; Bailey 1986.

¹⁷ Ko. aiheesta ks. Bailey 1950, 5–8; Holford-Strevens 2002.

¹⁸ Lucretiukseen ovat viitanneet suoraan Cicero ja Ovidius. Vergilius ja Horatius viittaavat todennäköisesti häneen epäsuorasti. Ks. Holford-Strevens 2002; Martin 1969, xii–xviii. Lucretiuksen ja Ciceron suhteesta ks. Bailey 1950, 18–21; Holford-Strevens 2002, 6–8; Numminen 1953; Reinhardt 2015.

Lucretius viittaa teoksessaan Memmius-nimiseen henkilöön,¹⁹ jonka identiteetti ei ole täysin varma.²⁰ Vahvimpana ehdokkaana on pidetty Gaius Memmiusta,²¹ joka eli noin 98–46 eaa. ja oli Sullan vävy, runoilija, filhelleeni sekä vuoden 58 preetori. Memmiusviittausten perusteella voidaan pitää todennäköisenä sitä, että Lucretius on kuulunut tai ollut yhteydessä Rooman aristokraattipiireihin.

DRN on säilynyt lähes täydellisesti.²² Teos on myös varhaisin laajempi latinankielinen filosofinen työ.²³ On arveltu, että *DRN* on kirjoitettu ensimmäisen vuosisadan puolivälin tienoilla.²⁴ Tasavallan ongelmallisen loppuajan on nähty ilmenevän²⁵ muun muassa rakkauden haitallisuutta²⁶, maailman tuhoutumista²⁷, pessimististä ihmiskuvaa²⁸ ja Ateenaan ruttoa²⁹ koskevissa kohdissa. *DRN*:ää on tutkittu ja tulkittu erilaisista viitekehyksistä.³⁰ *DRN*:n sisältö ja lähdearvo on merkittävä, koska se heijastelee aikansa erilaisia käsityksiä ja koska sen kautta on kyetty täydentämään yleiskuvaa alkuperäisestä epikurolaisuudesta.³¹

DRN on epikurolaisen filosofian opas. Lucretiuksen kohdalla on tosin syytä puhua sovelletusta epikurolaisuudesta, sillä roomalainen kulttuuri tasavallan ongelmallisine loppuaikoinen on Lucretiuksen kokemusmaailma, mikä eroaa monella tapaa Epikuroksen Ateenasta.³² Lisäksi Lucretiuksen yhteyksistä Italian niemimaan muihin epikurolaisiin piireihin, kuten Filodemoksen kouluun, ei ole mitään tietoa.³³

DRN on runomuotoinen teos, ja sitä pidetään didaktiseen runouteen kuuluvana. Lucretius on sommitellut ajatuksensa daktyyliseen heksametriin.³⁴ Runomuodon vaatimusten takia

¹⁹ Ks. esimerkiksi Lucr. 1.26, 42, 411 ja 1052; 5.93.

²⁰ Gillespie & Hardie 2007a, 5; Sedley 2018, 1. luku.

²¹ Bailey 1950, 597 ja 598.

²² Sedley 2003, 1. kappale. Teoksen rakenteesta ja mahdollisesta alkuperäisestä rakenteesta ks. Bailey 1950, 31–37; Farrell 2007.

²³ Rawson 1985, 285.

²⁴ Sedley 2018, 1. luku, 3. kappale.

²⁵ Ks. Beard & Crawford 1985, 23; Schiesaro 2007.

²⁶ Lucr. 4.1058–1191.

²⁷ Lucr. 2.1150–1179 ja Lucr. 5.91–109.

²⁸ Lucr. 5.1430–1435.

²⁹ Lucr. 6.1138–1251.

³⁰ Ks. esimerkiksi Baker 2007; Holmes 2008; Marx 2005. Antiikin jälkeisestä reseptiosta laajemmin ks. Gillespie & Hardie 2007b, 185–324.

³¹ Benfield & Reeves 1967, xi ja xiii.

³² Lucretiuksen ja epikurolaisuuden suhteesta ks. esimerkiksi Asmis 2017; Boyancé 1963.

³³ Minyard 1985, 34; Rawson 1985, 285.

³⁴ *DRN*:n tyylistä ja metriikasta ks. Kenney 2007.

Lucretius joutuu turvautumaan erilaisiin kielellisiin keinoihin, jotka haittaavat ajoittain hänen väitteidensä ymmärtämistä.³⁵

Rooman tasavallan lopulla alkoi roomalaisen kirjallisuuden kulta-aika. Runoudessa vaikuttivat Lucretiuksen lisäksi esimerkiksi neoteerikot, joihin kuuluivat muuten muassa Catullus. Leonard Palmerin mukaan Lucretiukseseen ei ole kuitenkaan tarttunut kulta-ajan latinan puristinen ja standardisoiva kieli. Tämä näkyy *DRN*:ssä muun muassa arkaismien myötä. Palmer kuitenkin huomauttaa, että edellisestä huolimatta *DRN*:n ei ole arkaistinen teos. Palmerin mukaan Lucretius on lopulta nerokas kielenkäyttäjä, mikä käy ilmi muun muassa glossien ja arkaismien oivaltavasta käytöstä.³⁶

Cyril Bailey toteaa, että Enniuksen (239–169 eaa.), joka oli hellenistisen tyylin edustaja ja latinankielisen runouden pioneeri, vaikutus on ollut Lucretiukseseen suuri.³⁷ On esitetty, että Enniuksen tyylistä saisi parhaan käsityksen tutkimalla *DRN*:n stilistisiä ominaisuuksia.³⁸ Elaine Fanthamin mukaan Lucretius pitää itseään *DRN*:ssä kahden suuruuden, Enniuksen ja Homeroksen (n. 700-luku eaa.), seuraajana.³⁹ Monica Gale huomauttaa, että tutkijat ovat olleet suhteellisen erimielisiä Lucretiuksen ja aiemman runouden suhteesta. Galen itsensä mukaan Lucretius on kuitenkin ollut hyvin perillä antiikin erilaisista runoperinteistä, ja *DRN* on siten näiden kritiikki ja kreikkalais-roomalaisen kirjallisuuskaanonin kulminaatio.⁴⁰

Miksi Lucretius päätyi runomuotoon proosan sijaan? Eikö proosa olisi sopinut paremmin filosofiseen teokseen? Johan Huizinga pohtii Lucretiuksen valintaa seuraavasti:

Kehittyneemmissä kulttuureissa säilyi kauan tapa pitää runomuotoa, jota ei vielä suinkaan käsitetty puhtaasti esteettisen tarpeen tyydytykseksi, ilmauksena kaikelle sille, mikä on elintärkeätä tai välttämätöntä yhteisön elämälle. [– –] Ei yksin hymnejä ja ajatelmia, vaan myös seikkaperäisiä tutkielmia laaditaan tavalliseen runoon. [– –] Empedokles valaa filosofiansa runoksi, ja vielä Lucretius seuraa hänen esimerkkiään. Vain osaksi voidaan runomitan käyttöä melkein kaikessa vanhassa opissa perustella hyödyllisyysnäkökohdan nojalla, että näet yhteisö saattoi ilman kirjoja säilyttää tekstinsä tällä tavalla paremmassa

³⁵ Lucretiuksen retoriikasta ja argumentaatiosta ks. Asmis 1983; Classen 1986a; Farrell 2007; Kenney 2007.

³⁶ Palmer 1954, 106 ja 107.

³⁷ Bailey 1950, 29 ja 30.

³⁸ Palmer 1954, 105 ja 106.

³⁹ Fantham 2004, 282.

⁴⁰ Gale 2007, 74.

muistissa. [– –] Runo on sitäkin luonnollisempi ilmaisutapa, kun on kysymys tärkeimmistä asioista.⁴¹

Runomuoto on Huizingan esittämän perusteella ollut antiikin ihmiselle ajatusten luonnollinen välittäjä, jolta on vaadittu esteettisyyttä ja arvokkuutta. Lucretius onkin todennäköisesti ajatellut epikurolaisen opin esittelyn hyötyvän tällaisesta juhlavampana pidetystä ilmaisutavasta.

DRN sisältö on laaja-alainen. Teoksen alkupuoli käsittelee atomismia, keskiosa ihmisen ominaisuuksia ja loppuosa maailman kehitystä sekä luonnonilmiöitä. *DRN* koostuu kuudesta kirjasta, ja ensimmäinen kirja käsittelee atomismin periaatteita ja atomien ominaisuuksia, toinen atomismia yksityiskohtaisemmin ja atomien yhteenliittymiä, kolmas tajunnan materiaalista luonnetta, ihmisen kuolevaisuutta ja kuolemanpelon mielettömyyttä, neljäs inhimillistä havaintoa sekä ihmismielen ja -kehon yhteyttä, viides maailmankaikkeuden ja maapallon ominaisuuksia, kuten maapallon elämää ja kulttuuria, ja kuudes luonnonilmiöitä. *DRN* päättyy pessimistisenä pidettyyn⁴² kuvaukseen Ateenan rutosta, minkä on nähty olevan yhteydessä yhteiskunnan tuhoutumisen pelkoon.⁴³

Lucretiuksen ajatuksia on tulkittu eri aikoina eri tavoin. Renessanssiajan Italiassa varhaishumanisti Poggio Bracciolin löydettyä *DRN*:n käsikirjoituksen vuonna 1417 kirkolliset auktoriteetit julistivat seuraavalla vuosisadalla teoksen kielletyksi, koska sen nähtiin edustavan kristinuskon vastaista epikurolaisuutta.⁴⁴ Varhaismodernissa Ranskassa Lucretiuksen teos vaikutti merkittävästi muun muassa Michel de Montaigneen, tieteellisen runouden kehitykseen ja libertiinien eli varhaismodernien vapaa-ajattelijoiden sekä rationalistien eli järkeä painottavien filosofien suosioden kasvuun.⁴⁵ Eric Baker esittää, että valistuksen ajalla lähes jokainen ajattelijä oli ainakin jollain lailla tutustunut Lucretiuksen ajatuksiin.⁴⁶ Lucretiuksen filosofia on myös yhteydessä Friedrich Engelsin ja Karl Marxin dialektiseen materialismiin,⁴⁷ jonka

⁴¹ Huizinga 1984, 145 ja 146.

⁴² Ks. esimerkiksi Bailey 1950, 1724 ja 1725.

⁴³ *DRN*:n lopun tulkinnasta ks. Bailey 1950, 1723–1725; Colman 2009, 234 ja 235; Schiesaro 2007, 55–58.

⁴⁴ Prospero 2007, 214.

⁴⁵ Ford 2007, 227 ja 228.

⁴⁶ Baker 2007, 274.

⁴⁷ Vrt.: ”Materialismi kieltää hengen olemassaolon kokonaan. Ainoa todellisuus on aineellinen. Dialektiikan lait kuitenkin jäivät tähän uuteen materialismiin, joka myöhemmin sai nimekseen

seuraukset ovat olleet yhteiskunnallisesti monin tavoin ongelmallisia, mutta joka on kannattajamäärään nähden kaikkien aikojen vaikutusvaltaisin filosofinen suuntaus.⁴⁸ Osa moderneista ateisteista on nähnyt Lucretiuksen omien ajatustensa varhaisena edustajana.⁴⁹ Lucretiuksen ajatuksiin voi törmätä nykyään erilaisissa yhteyksissä. Esimerkiksi Italo Calvino käsittelee Lucretiuksen atomismin ja atomiyhdistelmien yhteyttä keveyden ja pienuuden käsitteisiin,⁵⁰ ja Esko Valtaoja lainaa Lucretiusta käsitellessään maan ulkopuolista elämän mahdollisuutta.⁵¹

Nykyaikaisen Lucretius-tutkimuksen tulokset ovat moninaiset.⁵² Lucretiuksen filosofian on nähty olevan muun muassa tieteellisen materialismin ja naturalismin edeltäjä,⁵³ minkä takia *DRN*:n sisältöä on peilattu näihin. Lucretiuksen filosofiaa on tutkittu esimerkiksi keho–ympäristö-lähestymistavan kautta⁵⁴ ja kuolemanpelkoon⁵⁵, havainnon filosofiaan⁵⁶ sekä kielen performatiivisuuteen liittyen⁵⁷.

dialektinen materialismi.” (Ketonen 1989, 130.) Ks. myös Marx 2005, 85 ja 87 ja Heiskanen 2005, 43–48.

⁴⁸ Ketonen 1989, 131.

⁴⁹ Colman 2009, 228.

⁵⁰ Calvino 1999, 19–21.

⁵¹ Valtaoja 2019, 142. Ks. *Lucretius* 2.1048–1089.

⁵² Ks. esimerkiksi artikkelikokoelmat Classen 1986b; Dudley 1965; Gillespie & Hardie 2007b.

⁵³ Ks. Gillespie & MacKenzie 2007, 307–311.

⁵⁴ Helenius (vertaisarvioinnissa).

⁵⁵ Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskevasta käsityksestä ks. Helenius 2018; Segal 1990.

⁵⁶ Lucretiuksen havaintokäsityksestä ja *simulacra*-teoriasta ks. Deleuze 1990, 266–279; Helenius 2019; Reinhardt 2015.

⁵⁷ Shearin 2014.

2. Konteksti

Tarkastelen seuraavaksi Lucretiuksen jumalkäsitykseen liittyvää kontekstia. Keskeiset osa-alueet ovat Rooman tasavallan loppuaika, Rooman tasavallan poliittinen järjestelmä, roomalainen uskonto ja teologia, antiikin skeptisismi, vääräuskoisuus, antiikin filosofia ja Lucretiuksen filosofia. Käsittelen kontekstiin liittyvien asioiden ja Lucretiuksen jumalkäsityksen yhteyttä luvussa 3.6.

2.1 Rooman tasavallan loppuaika

Rooman historiassa Lucretiuksen elinaika eli noin vuosien 100–50 välinen aika sisältää monia mullistuksia. Ajanjaksoon kuuluvat muun muassa Rooman laajenemisen jatkuminen, lukuisat sodat ja alistettujen alueiden kapinat, Sullan valtakausi, Spartacuksen orjakapina, Ciceron poliittinen ura, Catilinan salaliitto ja ensimmäinen triumviraatti. Muutokset Rooman tasavallan lopulla liittyivät erityisesti poliittisiin, kulttuurisiin ja aatteellisiin seikkoihin, yhteiskunnallisiin ja ekonomisiin tekijöihin sekä sodankäyntiin.⁵⁸ Rooman tasavallan loppuaikaa on pidetty aitona kriisinä,⁵⁹ koska tuolloin ilmeni muun muassa sotia, poliittista väkivaltaa, laajoja protesteja ja moraalin voimakas heikkeneminen.⁶⁰ Jürgen von Ungern-Sternberg painottaa, että tasavallan loppuajasta kärsivät erityisesti Rooman vähäosaiset ja maaseudun väestö.⁶¹ Toisaalta poliittiset puhdistukset kohdistuivat yläluokkaan. Näin ollen Rooman tasavallan loppuaika on ollut monille roomalaisille epävarmaa ja jopa hengenvaarallista aikaa.⁶² Tähän taustaa vasten jyrkän yhteiskuntakritiikin olemassaoloa, mitä muun muassa *DRN* näyttää edustavan,⁶³ ei voi pitää kovin yllättävänä.

Rooman tasavallan ajan poliittista systeemiä määrittivät seuraavat tavat: Lopulliset päätökset ratkaistiin kansanäänestyksissä vakiintuneiden äänestys- ja kokoussääntöjen

⁵⁸ Minyard 1985, 1.

⁵⁹ Von Ungern-Sternberg 2004, 106.

⁶⁰ Beard & Crawford 1985, 1–3; von Ungern-Sternberg 2004, 105

⁶¹ Von Ungern-Sternberg 2004, 106.

⁶² Rooman tasavallan loppuajasta eri puolista ks. Flower 2004. Rooman tasavallan loppuajan intellektuaalisesta ilmapiiristä ks. Rawson 1985. Lucretiuksen ja tasavallan loppuajan suhteesta ks. Minyard 1985.

⁶³ Ks. Beard & Crawford 1985, 23; Minyard 1985, 69 ja 70.

mukaisesti. Yksilöllä ei ollut kovin paljon poliittista valtaa, poliittinen valta-asema ei ollut pitkäikäinen ja poliittiseen valtaan voitiin päästä vain äänestyksen kautta. Harjoitettava politiikka päätettiin virkamiesten ja senaatin välillä, ja jälkimmäisenä mainittu koostui niistä, jotka olivat toimineet aiemmin virkamiehinä.⁶⁴

Tasavallan ajan hallitusjärjestelmä perustui alati vaihtuvaan virkamiesten⁶⁵ ja pappiskollegioiden hallintoon.⁶⁶ Tärkeimmät pappiskollegiot, joilta senaatti kysyi säännönmukaisesti neuvoa, olivat pontifeksit, auguurit, *epulones*- ja *decemviri*-kollegio.⁶⁷ Esimerkiksi auguurien tehtävänä oli poliittiseen päätöksentekoon liittyen tulkita jumalten tahtoa erilaisten enteiden kautta, ja heidän toiminnallaan oli suuri merkitys Rooman tasavallan päätöksenteossa.⁶⁸ Rooman tasavallan ajan politiikka oli lopulta kytkeytyneenä merkittävässä määrin roomalaiseen uskontoon,⁶⁹ koska muun muassa uskonnolliset ja poliittiset tehtävät olivat usein toisistaan erottamattomat.

2.2 Roomalainen uskonto

Antiikin uskontojen⁷⁰ käsittely on osoittautunut ongelmalliseksi.⁷¹ Jörg Rüpke muotoilee ongelman seuraavasti: koska roomalainen uskonto ei ollut erillinen ja itsenäinen kulttuurin harjoittamisen muoto organisoituine infrastruktuureineen ja metafysisine teorioineen eikä se toisaalta sisältynyt täysin muihin kulttuurin harjoittamisen muotoihin, niin käsiteltäessä roomalaista uskontoa tarkastellaan usein sitä, missä määrin se vastaa myöhempien aikojen käsityksiä⁷² uskonnosta.⁷³ Lisäksi Rüpke selventää, että

⁶⁴ North 2000, 21.

⁶⁵ *Cursus honorum* -käytäntö eri virkojen vähimmäisikävaatimuksineen vakiintui vuonna 180 eaa. asetetun *lex Villia annalis* -säädöksen myötä.

⁶⁶ Brennan 2004, 31.

⁶⁷ Lat. *pontifices*; *augures*; *tresviri* ja Sullan ajasta eteenpäin *septemviri epulones*; *tres* ja Sullan ajasta eteenpäin *decemviri sacris faciundis*. (North 2000, 23.)

⁶⁸ Vaahtera 2013, 1.

⁶⁹ John North täsmentää, että uskonto on täysin kiistatta yhteydessä politiikkaan Rooman kaikkina tiedettyinä ajanjaksoina. (North 2000, 29.)

⁷⁰ Antiikin uskonnoista ja teologioista on ilmestynyt lukuisia kokoelmia viime vuosikymmeninä, ks. Frede & Laks 2002; Hinnells 2007; Rüpke 2007a; Schultz & Harvey 2006.

⁷¹ North 2000, 1; Scheid 2003, 5.

⁷² Tällöin uskontoon liitetään usein esimerkiksi ajatukset uskonnosta vakiintuneena, itsenäisenä ja eriytyneenä yhteiskunnallisena instituutiona tarkkoine uskomus-, oppi- ja tapajärjestelmineen. Toisaalta uskontoon liitettiin jo antiikissa (mm. Varro ja Tacitus) ajatus institutionaalisuudesta. (Rüpke 2014, 247.) Vrt. *institutum*.

⁷³ Rüpke 2004, 179.

myöhemmät käsitykset toki seuraavat roomalaisesta ajattelusta ja roomalaiseen uskontoon liittyvästä terminologiasta, mutta myöhempiä käsityksiä kuitenkin ohjaa vahvasti kristinuskon diskurssi ja valistusaatteen ajattelu.⁷⁴ Näin ollen roomalainen uskonto oli erityislaatuinen kulttuurin harjoittamisen muoto, jolla ei ole myöhempien aikojen vastinetta.⁷⁵ Tämän takia roomalaisen uskonnon käsittelyn uhkana on anakronistinen katsantokanta.

Roomalainen uskonto tarkoittaa itse asiassa joukkoa erilaisia uskontoja. Jörg Rüpke kuitenkin selventää, että roomalaisesta uskonnosta voidaan puhua yhtenäisenä uskontona muun muassa silloin, kun viitataan Rooman kaupungin niihin uskonnollisiin tunnuksiin, käytäntöihin ja traditioihin, jotka esiintyivät Välimeren alueella laajemmin.⁷⁶ Roomalainen uskonto on myös erotettava kreikkalaisesta uskonnosta⁷⁷, koska ensimmäisenä mainittuun vaikutti kreikkalaisen kulttuurin ohella myös muut asiat.⁷⁸

John Scheid esittää roomalaisen uskonnon piirteiksi seuraavia asioita: sillä ei ollut opinkappaleita eikä se perustunut jumalalliseen ilmoitukseen; se perustui rituaalien harjoittamiseen, jolloin rituaalit sekä määrittelivät että levittivät mielikuvia jumaluuksista ja asioiden vallitsevasta järjestyksestä; uskonnollinen vakaumus eroteltiin uskonnon harjoittamisesta; siihen ei kuulunut sosiaalisesta statuksesta riippumaton initiaatio eikä uskonnollisen opetuksen jakaminen; se oli yhteisöllinen uskonto erotettuna yksilöllisestä uskonnosta; se ei sisältänyt moraalisäännöstöä; se pyrki pääasiallisesti yhteisön maalliseen hyvinvointiin eikä esimerkiksi tuonpuoleisuutta koskevaan pelastukseen; yhteisöllinen toiminta oli sidoksissa uskonnolliseen toimintaan; uskonnollinen valta oli aina jaettu; se oli polyteistinen.⁷⁹

⁷⁴ Rüpke 2004, 179.

⁷⁵ Eri tulkintalinjoista ja roomalaisen uskonnon tutkimuksen ongelmista ks. Scheid 2003, 5–17.

⁷⁶ Rüpke 2007b, 1 ja 2. Ks. myös North 2007.

⁷⁷ Kreikan uskonnosta puhuttaessa on niin ikään huomattava, että ei ole olemassa yhtenäistä kreikkalaista uskontoa, koska jokaisella poliksella oli oma mytologiansa ja omat uskonnolliset tapansa. (Bremmer 1994, 1; Scheid 2003, 37.)

⁷⁸ North 2000, 29; Scheid 2003, 36. Esimerkiksi etruskikulttuuri on todennäköisesti vaikuttanut voimakkaasti roomalaisen uskontoon sen varhaisvaiheessa. John Scheid tosin huomauttaa, että etruskikulttuurin vaikutuksen tyydyttävä arvioiminen on mahdotonta evidenssin puutteen takia. (Scheid 2003, 12.)

⁷⁹ Scheid 2003, 18–20.

Roomalaiset uskoivat kreikkalaisten tavoin siihen, että jumalat elävät ihmisten rinnalla.⁸⁰ Esimerkiksi luonnonilmiöiden ajateltiin olevan jumalia tai luonnonilmiöiden taustalla ajateltiin vaikuttavan jumalten voimat. Tämän seurauksena taikauskoon perustuvat selittäminen eli havaittujen ilmiöiden selittäminen yliluonnollisten asioiden avulla ja taikauskoinen toiminta oli tavanomaista.

Polybios esittää, että roomalaiset hallitsijat onnistuivat jumalallisia rangaistuksia koskevan pelon ja taikauskon (δεισιδαιμονία)⁸¹ avulla hallitsemaan kansaa kreikkalaisia hallitsijoita paremmin. Esimerkiksi roomalaisia virkamiehiä pidettiin Polybioksen mukaan raha-asioiden hoidossa kreikkalaisia luotettavampina, koska he toimivat uskonnollisen valan alaisina (κατὰ τὸν ὄρκον πίστεως).⁸²

Roomalainen uskonto ja mytologia olivat vahvasti yhteydessä toisiinsa.⁸³ John Scheid selventää, että tämä näkyy muun muassa siten, että mytologisten tulkintojen uskonnollisia tyyppisiä eli niiden esiintymiä on valtava määrä, ja on harvinaista löytää kulttipaikkaa tai edes alttaria, jota ei olisi koristeltu mytologisilla aiheilla tai kohtauksilla. Scheid kuitenkin huomauttaa, että mytologiset tarinat eivät ohjanneet elämää niin vahvasti kuin esimerkiksi Raamattu on myöhemmin tehnyt.⁸⁴

Religio ja *superstitio* ovat roomalaiseen uskontoon liittyvä eräät keskeiset käsitteet. John Scheid selventää näitä seuraavasti. *Religio*, jonka kääntäminen on Scheidin mukaan aina mutkikas asia, alkuperä palautettiin joko verbiin *religo* tai verbiin *relego*; uskonnollisessa kontekstissa *religo* liittyy ihmisten ja jumalten välisen yhteyden ajatukseen ja *relego* puolestaan uskonnollisten velvollisuuksien tunnontarkan noudattamisen ajatukseen. *Religio* ja *relego* muodostavat käsitteen *religio* aspektit seuraavasti: *religio* tarkoitti sekä yhteisön yhteyttä jumaliin että uskonnollisten velvollisuuksien tapajärjestelmää. Käsitteeseen ei kuitenkaan koskaan liitetty ajatusta ihmisen ja jumalten välisestä henkilökohtaisesta yhteydestä. Scheid selventää lisäksi, että Ciceron *religio*-sanan merkitys, 'jumalten velvollisuudenmukaista palvomista koskeva'⁸⁵, on yhdenmukainen edellisen määritelmän kanssa. *Superstitio* puolestaan liitettiin yleensä sellaiseen

⁸⁰ Scheid 2003, 147.

⁸¹ Käsitteestä ks. Gordon 2008.

⁸² Plb. 6.56.6–15. Ks. myös North 2000, 30.

⁸³ North 2000, 4; Scheid 2003, 180 ja 181.

⁸⁴ Scheid 2003, 178.

⁸⁵ Cic. *Nat. D.* 1.117. Vrt. *quae deorum cultu pio continetur*.

uskonnollisten asenteiden kokonaisuuteen, jossa sana tarkoittaa vääränlaiseen uskonnolliseen toimintaan liittyen uskoa sellaisiin julmiin ja ihmisille kostaviin jumaliin, jotka herättävät voimakasta pelkoa ja joita yritetään tämän vuoksi lepyttää erilaisilla tavoilla, kuten rituaaleilla, ja oikeanlaiseen uskonnolliseen toimintaan liittyen uskoa sellaisiin jumaliin, jotka suojelevat yhteisöä, mikäli jumalia ei loukata. On huomattava, että *superstitio* alkoi merkitä vasta kristinuskon myötä uskoa väärin jumaliin.⁸⁶

2.3 Antiikin teologia, skeptisismi ja vääräuskoisuus

Glenn Most esittää seuraavia yleisiä huomioita antiikin teologiaa koskien: Antiikin uskontojen suurin ero myöhempien länsimaisten uskontojen kanssa on se, että antiikin uskonnot olivat polyteistisiä. Monoteismia ei esiintynyt,⁸⁷ koska erilaisille tarpeille ja toiminoille, kuten ruokailulle, kaupungin perustamiselle tai sodan aloittamiselle, oli omat rituaalinsa, jotka puolestaan yhdistettiin usein omiin jumaluuksiinsa. Lisäksi koska antiikin uskonnot olivat maantieteellisesti epäyhtenäisiä, yleisiä jumalkäsityksiä sovellettiin. Jäsentymättömästä polyteismistä ja teologisesta epäyhtenäisyydestä seurasi ristiriitoja mutta myös suvaitsevaa asennetta.⁸⁸ John North tosin huomauttaa, että roomalaiset suvaisivat pääasiassa vain sitä, mikä koettiin harmittomaksi.⁸⁹

Filosofian tehtävänä ei pidetty teologian ja uskonnon asioiden kritisointia tai kumoamista vaan hengellisyyden tukemista. Filosofia tukikin uskontoa erityisesti kosmologiaan, eskatologiaan ja etiikkaan liittyvissä kysymyksissä.⁹⁰

John North selventää antiikin teologiaa esittämällä, että roomalaisia jumaluuksia ei ole lopulta helppo luokitella, koska jumaluuksia ei järjestetty jumalhahmojen organisoiduksi kokonaisuudeksi eli pantheoniksi. Lisäksi tasavallan aikana jumalten ja ihmisten välillä oli selkeä erottelu siten, että palvonta ei koskenut ketään aikaisempaa ihmistä, koska

⁸⁶ Scheid 2003, 22 ja 23.

⁸⁷ Monoteistisiä ajatuksia kuitenkin esiintyi ainakin filosofiassa. Muiden muassa Platon puhuu maailma Luojasta (δημιουργός, Pl. *Ti.* 28a), joka on luonut maailman ja muut jumalat (Pl. *Ti.* 41a–d).

⁸⁸ Most 2003, 301–304.

⁸⁹ North 2000, 63.

⁹⁰ Most 2003, 308 ja 309. Seuraavat kysymykset olivat keskeisiä: Miten maailma alkoi? Miten maailma loppuu? Mitä kuoleman jälkeen tapahtuu? Miten asiat olisi hoidettava elämässä? (Most 2003, 309.) Antiikin filosofiasta laajemmin ks. Sedley 2003. Vrt. Lucr. 5.1211–1217.

apoteosia alkoi esiintyä vasta Caesarin myötä.⁹¹ Näin ollen jumalat ja ihmiset olivat Lucretiuksen aikana erilliset kategoriat.

Lucretiuksen aikalaisen Marcus Terentius Varron hävinneeseen *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* -teokseen sisältyi eräs roomalaista teologiaa koskeva tärkeä jaottelu. Augustinus kuitenkin esittää *Jumalan valtio* -teoksessaan ja luultavasti suoriin lähteisiin perustuvan selonteon Varron jaottelusta.⁹² Augustinuksen mukaan Varro jakaa teologian kolmeen osaan, myyttiseen, luonnolliseen ja valtiolliseen teologiaan.⁹³ Augustinus esittää lisäksi, että Varron mukaan myyttinen jumaluusoppi on näyttämöitä varten, luontoa koskeva maailman selittämistä varten ja valtiollinen Roomaa varten.⁹⁴

Myyttinen teologia koskee runoilijoiden käsityksiä jumalista. Peter Van Nuffelenin mukaan tämän teologian tarkoitus on viihdyttää runoilijoiden yleisöä mutta ei kuvata totuutta, ja tämän takia Varro on luultavasti halveksunut sitä.⁹⁵ Luonnollinen teologia koskee sellaisia esoteerisia jumalkäsityksiä, jotka liittyvät usein filosofiseen ajatteluun. Van Nuffelenin mukaan Varro on luultavasti pitänyt tämän teologian ongelmana sitä, että se on liian hankalaa monille, ja sitä, että filosofit eivät pääse sen lopullisesta muodosta yhteisymmärrykseen.⁹⁶ Valtiollinen teologia koskee yhteiskunnan hallinnassa käytettäviä jumalkäsityksiä. Van Nuffelenin mukaan Varro on luultavasti pitänyt tämän suurena ongelmana sitä, että sen seurauksena suurin osa ihmisistä alkaa pitää kulttien jumalrepresentaatioita virheellisesti jumalten todellisina olemuksina filosofisen ymmärryksen puutuessa heiltä. Lisäksi Van Nuffelen esittää, että Varro on luultavasti

⁹¹ North 2000, 37.

⁹² Augustinus käsittelee Varron käsityksiä *Jumalan valtion* 6. kirjan luvuissa 2–9 ja kyseistä jaottelua 6. kirjan 6. luvussa.

⁹³ August. *De civ. D.* 6.5. Ks. (käännös Heikki Koskenniemi): ”Mitä sitten on ajateltava siitä, että Varro sanoo olevan kolmenlaista jumaluusoppia eli menetelmää selittää kaikkea, mikä koskee jumalia: myyttinen, fyysinen ja valtion julkisesti harjoittama? Jos asia voitaisiin ilmaista latinaksi, olisi hänen ensimmäinen lajinsa oikeastaan *fabulare* (taruja koskeva), mutta käyttäkäämme siitä sanaa *fabulosum* (”tarunomainen”). Tarujen perusteella sitä sanotaan myyttiseksi, sillä taru on kreikaksi *mythos*. Toisen nimitys ”luonnollinen” (*naturale*) vastaa tavanomaista puheenpartta. Kolmannen nimityksen hän on ottanut suoraan latinasta: *civile*, ”valtiollinen” eli valtion julkisesti harjoittama. Sitten hän sanoo: ”Myyttiseksi sanotaan sitä lajia, joka esiintyy pääasiassa runoilijoilla, luonnolliseksi sitä, josta filosofit puhuvat, valtion julkisesti harjoittamaksi sitä, joka esiintyy kansalla.” (Koskenniemi 2003, 352.)

⁹⁴ August. *De civ. D.* 6.5. *Prima, inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem.*

⁹⁵ Van Nuffelen 2010, 185.

⁹⁶ Van Nuffelen 2010, 185.

pitänyt valtiollista teologiaa luonnollista teologiaa vähempiarvoisena, toisin kuin useat modernit tulkinnat esittävät.⁹⁷

Kuvaako Varron kolmijako laajemmin roomalaista ajattelua? Godo Liebergin mukaan tämä pitää paikkansa, koska kyseinen kolmijako esiintyy laajalti⁹⁸, ja sitä voi täten pitää tuon ajan ajattelua ohjanneena periaatteena (*Formprinzip*).⁹⁹ Peter Van Nuffelen esittää Liebergin näkemystä tukien, että Varron *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* -teos ei todennäköisesti ole ollut vain roomalaisen uskonnon kuvaus vaan selonteko roomalaisen uskonnon taustalla vallitsevasta poliittis-uskonnollisesta valtajärjestelmästä.¹⁰⁰

Esiintyikö antiikissa jumalten olemassaoloa koskevaa skeptisismiä tai ateismia? Vastaus on molempiin myöntävä. Anthony Long esittää, että hellenistisen ajan skeptikoista muiden muassa Khryssippos päätteli jumalten olevan katoavaisuuden alaisia, koska jumalten ollessa äärellisen maailman osia he ovat myös aikanaan häviäviä.¹⁰¹ Glenn Most esittää ateismiin liittyen, että ateismilla tarkoitettiin antiikissa lähinnä skeptistä asennetta jumalia kohtaan kuin varsinaista jumalten kieltoa. Toisaalta myös puhdasta ateismia esiintyi, vaikkakin luultavasti suhteellisen harvoin.¹⁰² Lisäksi eräiden filosofioiden, kuten epikurolaisuuden, ajateltiin johtavan ateismiin.¹⁰³ Dirk Obbink täsmentää, että antiikin ajan käsitys Epikuroksesta ateistina perustuu väärinkäsityksiin: muun muassa Epikuroksen filosofinen systeemi erikoisine jumalineen ja muiden muassa Poseidoniuksen tulkinnat synnyttivät jo varhain kuvan Epikuroksesta ateistina.¹⁰⁴

Mitä antiikissa on pidetty vääräuskoisuutena ja uskonnollisena poikkeavuutena? John Scheid esittää, että *impius* ja *impietas* viittaavat jumalten kunnian loukkaamiseen ja epäpyhään tekoon eli pyhäinhäväistykseen. Loukkaus tai pyhäinhäväistys oli joko vahingossa tehtyä (*imprudens*) tai tahallista (*prudens dolo malo*). Edellisistä

⁹⁷ Van Nuffelen 2010, 185 ja 186.

⁹⁸ Liebergin mukaan kyseinen jaottelu löytyy eksplisiittisesti Varron ohella mm. Quintus Mucius Scaevola Pontifexilta, Aetios Antiokialaiselta ja Dion Khrysostomokselta sekä implisiittisesti monilta muilta. (Lieberg 1982, 51 ja 52.)

⁹⁹ Lieberg 1982, 52.

¹⁰⁰ Van Nuffelen 2010, 186.

¹⁰¹ Long 1990, 288.

¹⁰² Mostin mukaan useimmin mainittuja ateisteja ovat Diagoras Meloslainen ja Theodoros Jumalaton. (Most 2003, 304.)

¹⁰³ Most 2003, 304 ja 314.

¹⁰⁴ Obbink 1989, 208 ja 209. Ks. Cic. *Nat. D.* 1.123 ja 2.44.

jälkimmäinen ei ollut enää henkilön itsensä hyvitetävissä (*expio*), jolloin yhteisö joutui tekemään hyvityksen ja tahalliseen tekoon syyllistynyt muuttui pysyvästi jumalattomaksi (*impius*).¹⁰⁵ Jörg Rüpke määrittelee uskonnollisen poikkeavuuden Hans Joaksen sosiologisen näkemyksen kautta seuraavasti: uskonnollinen poikkeavuus on toimintaa, joka rikkoo yhteisön tai siihen kuuluvien ryhmien perusteltuja ja yleisiä normeja, ja tämä toiminta voi olla rikollista, epäeettistä, epätavallista, sopimatonta tai muutoin epäterveellistä. Rüpke selventää myös, että antiikissa uskonnollinen poikkeavuus saattoi olla hyvin pieni rituaaliin liittyvä virhe (*crimen*), joka oli helposti hyvitetävissä, tai äärimmillään teko, joka johti kuolemanrangaistukseen.¹⁰⁶

2.4 Antiikin filosofia

Lucretius perustaa näkemyksensä epikurolaisuuteen. Epikuroksen (341–270 eaa.) filosofia on maltillista tai rationaalista hedonistista materialismia, jossa yhdistyvät Leukippoksen (syntyi n. 470 eaa.) ja Demokritoksen (n. 460–370 eaa.) atomistiset opit kyreneläisen koulukunnan nautintoa painottavan filosofian oppien kanssa.¹⁰⁷ Epikurolaisuuden päämääränä on onnellisuus (*εὐδαιμονία*) ja itseriittoisuus (*αὐτάρκεια*)¹⁰⁸, jotka voidaan saavuttaa maailman tuntemisella ja erityisesti ataraksian (*ἀταραξία*) eli mielen ja ruumiin häiriöttömän tilan avulla. Ataraksian estävät muun muassa voimakkaat tunnetilat ja sellaiset nautinnot, joiden seuraukset tuottavat kärsimystä, ja mitkä eivät täten ole maltillisia ja rationaalisia.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Scheid 2003, 26 ja 27. Vrt. Cic. *Leg. 2.22: Sacrum commissum, quod neque expiari poterit, impie commissum, esto; quod expiari poterit, publici sacerdotes expiando.* [–] *Impius ne audeto placare donis iram deorum.*; (käännös Veli-Matti Rissanen, kapiteelin poisto V. H.) ”Pyhäinhäväistystä, jota ei voi sovittaa, pidettäköön jumalattomana tekona. Valtion papit sovittakoot sen, mikä sovitettavissa on. [–] Jumalaton älköön rohjetko lepyttää jumalten vihaa lahjoilla.” (Rissanen 2004, 73 ja 74.)

¹⁰⁶ Rüpke 2016, 3 ja 9.

¹⁰⁷ Leukippoksen ja Demokritoksen alkukielisistä fragmenteista sekä henkilöviitauksista ks. Diels 1912b, 1–140. Epikuroksen alkukielisistä fragmenteista sekä henkilöviitauksista ks. Usener. Antiikin atomisteista ja antiikin materialismista ks. Demokritos & Epikuros 2006; Marx 2005; Thesleff & Sihvola 1994, 62–70, 279–304 ja 365–367.

¹⁰⁸ Benfield & Reeves 1967, xix.

¹⁰⁹ Thesleff & Sihvola 1994, 285 ja 300.

Antiikin atomistien näkemykset eivät ole keskenään identtisiä.¹¹⁰ Esimerkiksi Epikuroksen ja Lucretiuksen atomismit eivät ole absoluuttisen deterministisiä systeemejä, kuten Leukippoksen ja Demokritoksen systeemit ovat.¹¹¹ Ensimmäisenä mainittujen näkemyksissä atomit heilahtelevat ajoittain pois radoiltaan,¹¹² minkä seurauksena maailman tapahtumat eivät ole täysin determinoituja eli aiempien asioiden ennalta määräämiä. Jälkimmäisenä mainittujen näkemyksissä maailman tapahtumat ovat täysin aiempien asioiden ennalta määräämät.

Epikuroslainen materiaallinen havaintoteoria¹¹³ eli epikuroslainen kuvaoppi perustuu kuvien (εἶδωλα) virtaamisen (ρεῦσις) ajatukselle: olioiden pinnoilta lähtee kaikkiin suuntiin jatkuva kuvavirta hienorakenteisista (λεπτότης) atomeista koostuvia kuvakalvoja.¹¹⁴ Nämä muodostavat kokonaisuuden eli kuvakalvosarjan, ja sellaisen osuttua havaitsijan näköelimeen seurauksena on näköaistimus ja ajattelevan olion kohdalla näköhavainto.

Epikuros sitoutuu¹¹⁵ sellaisten jumalten olemassaoloon, jotka ovat häviämättömiä (ἄφθαρτος) ja autuaita (μακάριος).¹¹⁶ Jumalat ovat maailmojen välitilassa (μετακόσμιον¹¹⁷), jota on myös pidetty epikuroslaisen metafysiikan käsityksenä jumalten elinpaikasta.¹¹⁸ Epikuroksen mukaan ihmisillä on jumalista itsestään selvää tietoa

¹¹⁰ Demokritoksen ja Epikuroksen luonnonfilosofien eroista ks. Marx 2005. Anders Wedberg esittää kuitenkin antiikin materialismin keskeisiksi piirteiksi seuraavat seikat: kaikki havaittu materia perustuu atomeihin; materia on homogeenistä; atomeilla on keskenään erilaisia ominaisuuksia, kuten koko; atomeja on ääretön määrä; atomit ovat pysyviä tai ikuisia; atomit muodostavat yhdistelmiä; on olemassa tyhjiö, joka mahdollistaa atomien liikkeen; avaruus on absoluuttinen eli materiaasta riippumaton; aika ei ole yhtäläinen avaruuden kanssa; aika ja avaruus ovat rajattomia; atomien vuorovaikutusta voidaan kuvailla mekaniikan käsitteillä (*mechanical concepts*); determinismi vallitsee jossakin muodossa (ks. seuraava alaviite). (Wedberg 1982, 29–37.)

¹¹¹ Bertrand Russell toteaa Demokritoksen ja Epikuroksen näkemysten eroavuudesta seuraavaa: ”Epikuros oli materialisti, mutta ei deterministi. Hän omaksui Demokritoksen uskon, jonka mukaan maailman muodostavat atomit ja tyhjiys, mutta hän ei uskonut, niin kuin Demokritos, että atomeja aina täydellisesti kontrolloivat luonnon lait.” (Russell 1948, 274.)

¹¹² Tämä on ns. *declinatio* tai *clinamen atomorum* (’atomien kallistus’, vrt. *clinamen*; παρακλίνω; κλίσις) -teoria. Ks. Heiskanen 2005, 23–35. Vrt. edellinen alaviite.

¹¹³ Antiikin erilaisista havaintoteorioista ks. Tuominen 2014. Αἴσθησις-käsitteestä Aristoteleella ja epikuroslaisuudessa ks. Solmsen 1986.

¹¹⁴ Usener 46–48. Lucretiuksella *simulacra*, ks. Lucr. 4.37.

¹¹⁵ Ks. Usener 76, 77, 123, 124 ja 139.

¹¹⁶ Usener 123.

¹¹⁷ Vrt. *intermundia*.

¹¹⁸ Bailey 1950, 1342 ja 1343. Vrt. Usener 89.

(ἐναργής γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις), mikä perustuu esikäsitukseen (πρόληψις¹¹⁹) eli tietynlaisiin mentaalisiin kuviin.¹²⁰

Esikäsitys on epikuroolaisuuden eräs ydinkäsite. Jacques Brunschwig ja David Sedley selventävät käsitettä jumalten esikäsitoksen avulla seuraavasti: jumalten esikäsitys on epikuroolaisuudessa tietynlainen kulttuurista ja muista vastaavista asioista riippumaton yleis- tai alkukäsite, joka on ihmismieleessä luonnollisesti ja joka sisältää ajatuksia tai mielikuvia jumalten olennaisia ominaisuuksia, kuten että jumalat ovat autuaita.¹²¹ On huomattava, että esikäsituksesta on ongelmallista johtaa olion olemassaolo.¹²²

Esikäsitys voidaan tulkita eri tavoin. Sen voidaan ajatella olevan peräisin jumalista, jolloin jumalat olisivat olemassa olevia olioita. Toisaalta jumalten esikäsitoksen saattaa olla varhainen versio siitä myöhemmästä näkemyksestä, missä jumalaa pidetään kognitiivisena kategoriana eli ajattelun eräänä perusmuotona. Tämän seurauksena kaikissa ihmistyhmissä esiintyy väistämättä jumalaa tai jumalia koskevia ajatuksia, ja jumala on pohjimmiltaan ihmismielen eräs kategoria tai luokka.¹²³ Jumalten olemassaolon pohdinta ei ole tässä tapauksessa keskeistä. Carl Jungin arkkityypiteoria tarjoaa kolmannen näkökulman. Jungin mukaan arkkityypit ovat ihmistajunnan arkaaisia jääteitä, mielikuvia ja ajatustaipumuksia, jotka voivat vaihdella varsin paljon menettämättä perushahmoaan tai -muotoaan.¹²⁴ Jung esittää, että vaikka varhaiset jumalmyyttien kertojat eivät pohtineet juuri jumalten alkuperää, niin jo antiikin Kreikassa ajateltiin, että jumaltarinat perustuvat aiemmin eläneiden kuninkaiden ja heimopäälliköiden usein liioiteltuihin elämäntarinoihin.¹²⁵ Tässä tapauksessa jumalten esikäsitys johtuisi siis aiemmista ihmisistä ja asioista.

¹¹⁹ Ks. *LSJ* s. v. πρόληψις. Vrt. *notitia* (ks. luku 2.5).

¹²⁰ Usener 124.

¹²¹ Brunschwig ja Sedley 2003, 157 ja 158.

¹²² Palaan tähän ongelmaan edempänä.

¹²³ Vrt. ”Koska jumalat elävät juuri siellä, missä tuntemamme maailma loppuu, on niiden luonne suorassa yhteydessä kulloisenkin kulttuurin ja yhteiskunnan luonteeseen ja rajoihin. Vaikka jumala-termien nimeämä kognitiivinen kategoria on kaikille ihmisille yhteinen, vaihtelee tuon kategorian eli luokan sisältö kulttuurista toiseen. [– –] ’Jumalan’ käsite tekee näin mahdolliseksi tuntemattomasta ja arvaamattomasta puhumisen ja sen tietynlaisen käsittelemisen.” (Pyysiäinen 1997, 238.)

¹²⁴ Jung 1997, 67 ja 69.

¹²⁵ Jung 1997, 90.

Epikuroksen jumalkäsitystä on tulkittu eri tavoin.¹²⁶ Esimerkiksi Francis Bacon ajattelee siten, että vaikka Epikuros puhuu jumalten ominaisuuksista, hän on salaa ateisti.¹²⁷ Arthur Armstrong esittää edelliselle päinvastaisesti ja Christian Jensenin tulkintaan perustuen sekä mahdollisesti kristinuskon vaikutuksesta, että jumaliin voidaan olla todellisessa yhteydessä, että jumalat ja heidän kaltaisensa ihmiset muodostavat etuoikeutetun yhteisön maailmankaikkeudessa, ja että jumalat ottavat pariinsa vain ne, jotka ovat heidän kaltaisiaan.¹²⁸

Lucretius on saanut epikurolaisuuden ohella myös muualta vaikutteita,¹²⁹ kuten Empedokleelta.¹³⁰ Lucretius tosin vastustaa eksplisiittisesti *DRN*:ssä Empedokleen neljän alkuaineen pluralismia,¹³¹ jonka laadut ovat tuli, ilma, maa ja vesi.¹³² Lucretiuksen mukaan Empedokleen näkemys on väärä, koska kyseisiin alkuaineisiin liittyvät ilmiöt, kuten liekit ja meteorologiset tapahtumat, ovat häviäviä, ja ne perustuvat häviämättömiin atomeihin.¹³³

Lucretiuksen aikalainen Filodemos Gadaralainen (n. 110–30 eaa.) oli eräs Italian epikurolaisista. Hän oli epikurolaisen Zenon Sidonilaisen seuraaja ja Herculaneumin epikurolaisen koulun johtaja. Elizabeth Rawsonin mukaan Filodemos on epikurolaisuuteen liittyen keskeinen yhteys Rooman ja Aleksandrian välillä.¹³⁴ Filodemos oli näet Aleksandriassa Zenonin opissa, ja hän välitti myöhemmin Italiaan Aleksandrian henkistä kulttuuria ja erityisesti epikurolaisuutta.¹³⁵ Lucretius ei mainitse

¹²⁶ Most 2003, 314. Keskeisistä tulkintalinjoista ks. Sedley 2018, 6. luku. Vrt. Cic. *Nat. D.* 1.44 ja 45.

¹²⁷ Bacon 1613, 108 (*Essaies*, xiv).

¹²⁸ Armstrong 1939, 194. Vrt. Usener 133–135. Armstrongin ja Jensenin tulkinnat ovat nähdäkseni virheellisiä siitä syystä, että atomeista koostuvan ihmisen täytyisi joko pystyä siirtymään jollakin lailla jumalten luo tai ihmisessä täytyisi olla sellaisia atomeja, jotka siirtyisivät jumalten luo, ja nämä vaihtoehdot eivät sovi hyvin yhteen mekanistisen metafysiikan ja kuolemanjälkeisen elämän mahdottomuuden kanssa.

¹²⁹ Antiikin Kreikan filosofian yhteydestä Lucretiukseseen ks. Warren 2007. Lucretiuksen ja stoalaisuuden suhteesta ks. Furley 1986.

¹³⁰ Long 2003, 194; Rawson 1985, 285.

¹³¹ *Lucr.* 1.705–829.

¹³² Ks. *Περὶ Φύσεως* -teoksen 6. kohta, missä Empedokles esittelee kyseiset alkuaineet jumalten kautta nimillä Zeus (Ζεύς), Hera (Ἥρα), Haades (Αἰδης) ja ”Neestis” (Νῆστις) (Diels 1912a, 226.) Viimeisenä mainittu on mahdollisesti Persefoneen sisilialainen nimitys. On yleisesti hyväksytty se, että ko. jumalat edustavat ko. neljää alkuainetta, mutta kiistanalaisempaa on kuitenkin se, mitä alkuainetta kukin edustaa. (Kingsley & Parry 2020, luku 2.1.)

¹³³ *Lucr.* 5.235–323.

¹³⁴ Rawson 1985, 15.

¹³⁵ Blank 2019, luvut 1.2. ja 1.3.

Filodemosta *DRN*:ssä.¹³⁶ Täten ei voida olettaa, että he olisivat olleet tekemisissä, tai päin vastoin, että he eivät olisi olleet tekemisissä.

2.5 Lucretiuksen filosofia

Lucretiuksen filosofia koostuu kolmesta laajemmasta kokonaisuudesta. Ensimmäiseksi *DRN*:n kahdessa ensimmäisessä kirjassa Lucretius esittää käsityksensä atomistisesta metafysiikasta ja kahdessa seuraavassa materialistisen ihmiskäsityksensä, jotka muodostavat materialistisen todellisuuskäsityksen. Olevainen perustuu atomeihin, joita on rajattomassa tyhjyydessä (*inane*) loputon määrä. Maailmassa ei ole henkisiä eli aineettomia substansseja. Atomismin seurauksena kaikki kompositionaaliset eli osista koostuvat oliot, kuten planeetat, kissat ja ihmiset ajattelu- ja havaintokykyineen koostuvat atomeista. Toiseksi Lucretiuksen filosofiaan liittyy elämänfilosofinen aspekti. Vaikka materiaallinen sielu on kuoleman yhteydessä tuhoutuva, kuolemaa ei tule pelätä; kuolemaa ei tarvitse pelätä siksi, että tajuntaa ei voi esiintyä ilman ruumista, ja kuoleman yhteydessä menetetään kaikki aisti- ja ajattelukyvyt sekä muistot, minkä seurauksena esimerkiksi jumalten langettamia kuolemanjälkeisiä rangaistuksia ei voi olla. Lucretius pitää kuolemanpelkoa ihmiselle lajityypillisenä mutta haitallisena ilmiönä, ja ihmiselämän sekä filosofian eräs tarkoitus on voittaa elämää haitallisesti hallitseva kuolemanpelko. Kolmanneksi Lucretius esittää, että luonnon tuntemus on elintärkeää ihmiselle, koska tämän avulla voidaan välttyä virheelliseltä tiedolta ja vääriltä uskomuksilta. Lucretiuksen mukaan muun muassa mytologiset jumalkuvaukset ovat virheellisiä ja haitallisia.¹³⁷ Lucretius käsittelee *DRN*:ssä maailmankaikkeutta naturalismin hengessä ja yliluonnollisia selityksiä torjuen.

Lucretiuksen filosofian keskeisin käsite on atomi, josta hän käyttää pääasiallisesti monikollisia ilmauksia. Sanoista yleisin on *primordia*¹³⁸, ja se esiintyy 72 kertaa. Muita

¹³⁶ Long 2003, 194.

¹³⁷ Vrt. *Lucr.* 6.379–422.

¹³⁸ Ko. sanan kohdalla Cyril Bailey huomauttaa, että koska sanan genetiivin, datiiivin ja ablatiivin monikkomuodot ovat heksametrissa mahdottomia, Lucretius käyttää sanoja *principiorum* ja *principiis* sekä adjektiivia *principialis* erikoismerkityksessä 'ensimmäiselle alulle kuuluva'. (Bailey 1950, 606 ja 607.)

ilmauksia ovat muun muassa *corpora prima, elementa, figurae, genitalia corpora, materies, prima, prima elementa, principia* ja *semina*.¹³⁹

Lucretiuksen filosofian muita keskeisiä käsitteitä ovat *anima*, joka on ihmiskehossa esiintyvä elinvoiman periaate,¹⁴⁰ *animus*, joka on rinnassa sijaitseva ja kehoa ohjaava rationaalinen henki tai sielu ja joka muodostaa *animan* kanssa ihmisen,¹⁴¹ *di*¹⁴², joka viittaa epämääräisiin ja tämän maailman ulkopuolisiin epikurolaisiin jumalolentoihin,¹⁴³ *natura, rerum natura* tai *rerum summa*, joka on atomien muodostama maailmankaikkeus, mikä ei sisällä aineettomia substansseja¹⁴⁴ eikä yliluonnollisia voimia, *notitia*, joka on aistitiedosta johdettu käsite ja joka vastaa Epikuroksen *πρόληψις*-käsitettä,¹⁴⁵ *religio*¹⁴⁶, joka on uskontoon ja uskonnolliseen toimintaan viittaava määrittelemätön käsite, ja *simulacra*, joka on olion jäljentävä kuvien materiaallinen kokonaisuus eli kuvakalvosarja ja joka lähtee jokaisen kompositionaalisen olion ulkopinnalta.¹⁴⁷

Religio-käsite on ongelmallinen siitä syystä, että on esitetty, että Lucretius liittäisi *religio*-käsitteeseen *superstitio*-käsitteen merkityksen. Tällöin *religio* merkitsisi yhteisestä jumalyhteyttä, tähän liittyvää tapajärjestelmää ja jumalten irrationaalista ja haitallista pelkoa tai vain viimeiseksi mainittua.¹⁴⁸ Cyril Bailey täsmentää, että edellinen ei tarkoita vielä älyllistä uskomusta tai luottamusta jumalten olemassaoloon.¹⁴⁹ On myös esitetty, että Lucretius ei yhdistäisi kyseisiä käsitteitä keskenään.¹⁵⁰ Tällöin hän sisällyttäisi sanaan *religio* vain sen perinteiset merkitykset eli ajatukset yhteisestä jumalyhteydestä ja tähän liittyvästä tapajärjestelmästä.

¹³⁹ Bailey 1950, 606–608.

¹⁴⁰ Lucr. 3.117–135.

¹⁴¹ Lucr. 3.94–116.

¹⁴² Lucretius käyttää yhden i-kirjaimen sisältävää varianttia sanan *deus* monikkomuodoissa.

¹⁴³ Ks. luku 3.2.3.

¹⁴⁴ Ts. kaikki mahdolliset oliot ovat joko materiaalisia atomeita tai näiden yhdistelmiä.

¹⁴⁵ Ks. Bailey 1950, 53, 54 ja 1348; tämän työn edellinen luku.

¹⁴⁶ Käsitteen tulkinnasta Lucretiuksella ks. Bailey 1950, 69–72 ja 609; Rouse & Smith 1992, 9 ja alaviite a. Lawrence Springer ehdottaa, että Lucretius tarkoittaa *religio*-sanalla laajemmin mitä tahansa ideologiaa, joka kahlitsee tai estää ihmisen pyrkimystä totuuteen. (Springer 1977, 61.)

¹⁴⁷ Lucr. 4.54–109 ja 216–229.

¹⁴⁸ Ks. Bailey 1950, 609; Rouse & Smith 1992, 9 ja alaviite a sekä 147 ja alaviite b.

¹⁴⁹ Bailey 1950, 609.

¹⁵⁰ Ks. Bailey 1950, 609.

3. *De rerum naturan* ongelmallinen jumalkäsitys

Käsittelen tässä pääluvussa *DRN*:n sisältämää jumalkäsitystä. Esitän ensimmäiseksi alustavia huomioita. Tämän jälkeen suoritan analyysin, joka koostuu *DRN*:n jumalkäsityksen keskeisten kohtien teksti-interpretatiosta, argumentaatioanalyysistä ja *deus*-käsitteen analyysistä. Tämän jälkeen tarkastelen Lucretiuksen jumalkäsityksen keskeistä ongelmaa ja osoitan sen dilemmaksi. Viimeiseksi käyn läpi Lucretiuksen jumalkäsitykseen liittyviä tulkintoja ja kontekstuaalisia asioita.

3.1 Alustavia huomioita

Lucretius ei käsittele jumalia *DRN*:ssä systemaattisesti. Toisaalta teos sisältää useita kohtia, joissa Lucretius puhuu jumalista. Olen valinnut analyysiin *DRN*:stä yhdeksän jumaliin liittyvää itsenäistä ja keskeisenä pitämääni kokonaisuutta. Itsenäisellä kokonaisuudella tarkoitan sellaista useamman virkkeen kokonaisuutta, jossa jumaliin liittyviä asioita argumentoidaan ja eksplikoidaan.¹⁵¹ En käsittele niitä *DRN*:n jumalia käsitteleviä kohtia, jotka toistavat suoraan¹⁵² tai epäsuorasti¹⁵³ valittujen kohtien sisältöjä.

Käännökseni ovat runomitattomia. Olen pyrkinyt käännöksissä selkeyteen. Tämän takia olen toisinaan jättänyt kääntämättä tai lisännyt sanoja tai ilmauksia, tai muuttanut merkitystä, persoonamuotoa tai pääluokkaa, tai katkaissut pidemmän virkkeen, sikäli kun olen kokenut edellä mainitun välttämättömäksi tai perustelluksi. Käytän atomeihin viittaavista ilmauksista sanaa atomit sopivissa kohdissa. Olen jakanut kolme viimeistä ja pidempää kokonaisuutta (T7, T8 ja T9) osiin sisällön seuraamisen helpottamiseksi. Esitän kunkin kohdan lopun alaviitteessä Epikuroksen kirjoituksiin liittyvän yhteyden viittaamalla Hermann Usenerin *Epicurea*-editioon.

¹⁵¹ Lucretius viittaa jumaliin lyhyemmin *DRN*:n eri kohdissa. Esimerkiksi kohdassa *Lucr.* 3.14–24 hän esittää, että jumalten elinpaikka ei sisällä maan ilmakehän ilmiöitä.

¹⁵² Ks. *Lucr.* 1.44–49. ja 2.646–651.

¹⁵³ Ks. *Lucr.* 2.1100–1104 ja 6.379–422.

3.2 Analyysi

3.2.1 Loci

Esittelen seuraavaksi yhdeksän *DRN*:n jumalkäsitykseen liittyvää kohtaa siinä järjestyksessä, kuin ne esiintyvät teoksessa. Kommentoin kunkin kohdan lopuksi sisältöä ja esittelen myös Cyril Baileyn¹⁵⁴ ja Lee Fratantuonon¹⁵⁵ keskeisiä huomioita.

Teesi 1 (T1): *Autuaat jumalat eivät elä maailmassamme.*

1. kirja, säkeet 44–49.

Lucretiuksen vedottua konventionaalisesti¹⁵⁶ perinteisiin jumaliin *DRN*:n alussa, hän selittää jumalallista luontoa eli jumalten olemusta seuraavasti:

*omnis enim per se divum natura necessest
immortali aevo summa cum pace fruatur
semota ab nostris rebus seiunctaque longe,¹⁵⁷
nam privata dolore omni, privata periclis,
ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri,
nec bene promeritis capitur nec tangitur ira.¹⁵⁸*

On näet¹⁵⁹ välttämätöntä, että jumalallinen luonto nauttii päättymättömästä elämästään syvässä rauhassa hyvin syrjässä ja erillään maailmastamme. Se näet on vapaa kaikista kärsimyksistä ja uhista, se kykenee asioihin itseriittoisesti ja meitä mitenkään tarvitsematta, siihen ei vaikuta ansiokas käytös ja sitä ei kosketa viha.

¹⁵⁴ Bailey 1950.

¹⁵⁵ Fratantuono 2015.

¹⁵⁶ Jumaliin vetoaminen lienee topos. Johdannon alun tulkinnasta ja ongelmista ks. Bailey 1950, 585, 589 ja 590; Franek 2011, 15–17; Fratantuono 2015, 15–20; O’Hara 2006, 57–62.

¹⁵⁷ Cyril Baileyn mukaan kohta viittaa maailmojen välitilaan (*intermundia*). (Bailey 1950, 604.)

¹⁵⁸ Lucr. 1.44–49. Vrt. Usener 139; *Keskeiset opit* (käännös Arto Kivimäki): ”1. Jumalia ei tarvitse pelätä. Autuas ja ikuinen olento ei tunne vaivoja eikä vaivaa muita. Niinpä hän ei vihaa suosi. Sillä nämä kaikki ovat heikkoutta” (Kivimäki 2006, 68); *Vatikaanin käsikirjoitukset* (käännös Marke Ahonen): ”1. Autuas ja häviämätön ei ole vaivanalainen eikä vaivaa toista, joten sitä eivät kahlitse suuttumukset tai mieltymykset. Kaikki sellainen näet liittyy heikkouteen” (Ahonen 2003b, 413).

¹⁵⁹ Kohtaa edeltäneissä säkeissä Lucretius viittaa muun muassa isänmaan eli Rooman levottomuuksiin.

Lucretius esittää jumalolennon piirteiksi seuraavia asioita: se on ikuinen, sillä ei ole kärsimyksiä tai vihantunteita, sitä ei uhkaa mikään, se on riippumaton ja omaehtoinen sekä erossa maailmastamme. Ihminen ei myös voi vaikuttaa jumalolentoon millään lailla. Lucretius osoittaa kohdassa myös epäsuorasti, että todelliset jumalat eivät ole mytologian jumalten kaltaisia.

Bailey mukaan kyseinen kohta on Lucretiuksen jumalakäsitykseen liittyen *locus classicus* mutta sijainniltaan ongelmallinen.¹⁶⁰ Fratantuono esittää, että vaikka kohta on pidetty epähyväksyttävänä interpolaationa, hänen mukaansa sitä voidaan pitää alkuperäisenä.¹⁶¹

Teesi 2 (T2): *Jumalat eivät ole voineet luoda virheellistä maailmaa.*

2. kirja, säkeet 167–181.

Toisen kirjan atomien jatkuvaa liikettä koskevan osuuden yhteydessä Lucretius selittää, miksi jumalat eivät ole voineet luoda maailmaa.

*At quidam¹⁶² contra haec, ignari materiai,
naturam non posse deum sine numine¹⁶³ reddunt¹⁶⁴
tanto opere humanis rationibus atmoderate¹⁶⁵
tempora mutare annorum frugesque creare
et iam cetera¹⁶⁶, mortalis quae suadet adire
ipsaque deducit dux vitae dia voluptas
et res per Veneris blanditur saecla propagent,
ne genus occidat humanum. quorum omnia causa
constituisse deos cum fingunt, omnibus rebus
magno opere a vera lapsi ratione videntur.*

¹⁶⁰ Bailey 1950, 601–603.

¹⁶¹ Fratantuono 2015, 20.

¹⁶² *Quidam* viittaa luultavasti platonisteihin ja stoalaisiin, ks. Bailey 1950, 830; Rouse & Smith 1992, 109, alaviite a.

¹⁶³ John Scheid esittää, että sanan *numen* roomalaiseen uskontoon liittyviä merkityksiä ovat ’jumalallinen tahto’ ja ’jumalallinen voima’. (Scheid 2003, 153.)

¹⁶⁴ Baileyn mukaan *credunt*, jota on ehdotettu useasti alkuperäiseksi sanaksi, sopii paremmin ko. kohtaan kuin *reddunt*. (Bailey 1950, 830 ja 831.)

¹⁶⁵ Sanan *atmoderate* merkityksistä ks. Bailey 1950, 831.

¹⁶⁶ Ilmauksesta *et iam cetera* ks. Bailey 1950, 831.

*nam quamvis rerum ignorem primordia quae sint,
hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim
confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
nequaquam nobis divinitus esse creatam
naturam mundi: tanta stat praedita culpa*^{167, 168}.

[A] Jotkut näitä vastustavat¹⁶⁹ eli materiasta tietämättömät uskovat, että luonto ei voi ilman ihmisen toimien kanssa niin suuresti yhteensopivaa jumalten tahtoa muuttaa vuodenaikoja ja tuottaa maan hedelmiä, ja edelleen muita, joihin hekuman jumalatar eli elämän hallitsijatar itse houkuttelee ihmiset antautumaan; hän taivuttaa ja suostuttelee rakkauden keinoilla ihmiset lisääntymään, jottei ihmislaji sammuisi. [B] Kun atomien vastustajat kuvittelevat, että jumalat ovat järjestäneet kaiken ihmisen vuoksi, heidän kaikin tavoin huomataan harhautuneen oikeasta ajattelusta¹⁷⁰ huomattavasti. Vaikka näet olisinkin tietämätön siitä, mitkä ovat olioiden todelliset perusteet¹⁷¹, uskaltaisin kuitenkin väittää varmaksi taivaan toiminnan perusteella ja osoittaa monien muiden ilmiöiden¹⁷² kautta sen, että maailmaa ei ole todellakaan luotu ihmisille jumalten toimesta. Maailma nimittäin joutuu sinnittelemään niin isojen virheiden kanssa.¹⁷³

Kohdassa Lucretius esittää ensin (A) oman näkemyksensä vastaisen väitteen, jonka mukaan jumalten voimat ja tahto mahdollistavat vuodenaikojen vaihtumisen, hedelmällisen maaperän, kasvien kasvun ja ihmislajin lisääntymisen. Tämän jälkeen (B) Lucretius selittää, miksi edellinen näkemys ei voi olla totta: maailma ja sen oliot perustuvat atomeihin, ja vaikka tätä ei tiedettäisikään, niin maailmassa on kuitenkin niin paljon havaittavia vikoja ja puutteita, kuten tuhoisia luonnonilmiöitä, minkä takia kaikkeen kykenevät jumalat eivät ole voineet luoda maailmaa. Maailman virheellisyydestä kertovat esimerkit olisivat mielestäni olleet selventäviä ja hyödyllisiä kohdassa.

¹⁶⁷ Ilmauksen *tanta stat praedita culpa* vaihtoehtoja ks. Bailey 1950, 831 ja 832.

¹⁶⁸ Lucr. 2.167–181. Vrt. Usener 76 ja 77; *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (käännös Marke Ahonen): ”[T]aivaankappaleiden liikkeen, kääntymisen, pimenemisen, nousemisen ja laskemisen ja muiden tällaisten seikkojen ei pidä ajatella tapahtuvan siten, että jokin olento olisi niistä vastuussa tai määräisi tai olisi määrännyt niistä ja samanaikaisesti nauttisi täydellistä autuutta häviämättömyyteen yhdistettynä. (Ahonen 2003a, 391).

¹⁶⁹ Ts. atomien olemassaoloa vastustavat.

¹⁷⁰ Ts. epikurolaisuudesta.

¹⁷¹ Ts. atomit.

¹⁷² Viitannee erityisesti kaaosmaisiiin ja tuhoisiin luonnonilmiöihin. Vrt. Lucr. 6.423–450 ja 535–607.

¹⁷³ Viittaa pahan ongelmaan ja tähän liittyvään ajatukseen, että kaikkeen kykenevät jumalat eivät olisi luoneet viallista maailmaa. Vrt. Lactantiuksen argumentti, Usener 374.

Bailey esittää, että edellä käsitelty kohta on digressio atomien ominaisuuksien käsittelyssä, ja että kohdan sijainti on ongelmallinen, jonka alkuperäisestä sijainnista on erilaisia tulkintoja.¹⁷⁴ Fratantuonon mukaan kohta on saattanut olla osa maailman syntykertomusta käsittelevää laajempaa kokonaisuutta.¹⁷⁵ Tämä on mielenkiintoinen mahdollisuus. Tällaisen kohdan olemassaolo näet vaikuttaisi hyvin todennäköisesti Lucretiuksen jumalkäsityksen tulkintaan.

Teesi 3 (T3): *Mytologiset selitykset eivät ole totuudenmukaisia.*

2. kirja, säkeet 652–659.

Toisen kirjan keskivaiheilla, missä Lucretius käsittelee atomien yhdistymisen seurauksia, hän selventää atomismin ja mytologisten selitysten yhteyksiä seuraavasti:

*terra quidem vero caret omni tempore sensu,
et quia multarum potitur primordia rerum,
multa modis multis effert in lumina solis.
hic siquis mare Neptunum Cereremque vocare
constituet fruges et Bacchi nomine abuti
mavolt quam laticis proprium proferre vocamen,
concedamus ut hic terrarum dicitet orbem
esse deum matrem, dum vera re tamen ipse
religione¹⁷⁶ animum turpi contingere parcat.¹⁷⁷*

[A] Maa-aines on tosiasiaa aina ilman ajattelukykyä,¹⁷⁸ ja maaperä tuottaa lukuisat oliot eri tavoin päivänvaloon, koska se koostuu valtavasta määrästä atomeja. [B] Jos joku päättää kutsua täälläpäin merta Neptunuksen ja maan hedelmiä Cereen nimillä sekä pitää parempana käyttää väärin Bacchuksen nimeä kuin että hän viitaisi viinin tavanomaiseen

¹⁷⁴ Bailey 1950, 829 ja 830

¹⁷⁵ Fratantuono 2015, 96.

¹⁷⁶ Bailey ja Rousen sekä Smithin mukaa Lucretius käyttää sanaa *religio superstitio*-sanan merkityksessä. 1992, 109. (Bailey 1950, 909; Rouse & Smith 1992, 147.)

¹⁷⁷ Lucr. 2.652–659 ja 680. Ks. Rouse & Smith 1992, 147, alaviite b. Vrt. Usener 77; *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (käännös Marke Ahonen): ”Ei pidä myöskään ajatella että [taivaan]kappaleille, jotka ovat vain yhteen kerääntyneitä tulta [ἄραμμᾶ], kuuluisi autuus tai että ne ryhtyisivät näihin liikkeisiin tahdonalaisesti” (Ahonen 2003a, 391).

¹⁷⁸ Luonnon personoiminen oli suhteellisen yleistä antiikissa. Muun muassa stoalaiset ajattelivat, että maailmaa ohjaa *anima mundi* eli eräänlainen maailmansielu. Ks. Bailey 1950, 899.

nimitykseen, niin antakaamme hänen samalla julistaa maanpiirin olevan Äitijumala¹⁷⁹, kunhan hän vain kieltäytyy kunnolla saastuttamasta mieltään häpeällisellä taikauksella.

Kohdassa Lucretius esittää ensin (A) kaksi väitettä: maa-aines ei ole koskaan ihmisen kaltaisesti ajatteleva olento, ja maanpiirin erilaiset ilmiöt ovat seurausta maaperän atomien suuresta lukumäärästä. Seuraavaksi (B) hän esittää, että allegorisia selityksiä voidaan käyttää haluttaessa esimerkiksi luonnonilmiöiden kuvailuun, mutta tällöin on ehdottomasti pidettävä mielessä ja ymmärrettävä, että luonto ei voi olla ajatuskyvyn omaava olio ja että luontoon ei voida vaikuttaa esimerkiksi rukouksilla tai uhrilahjoilla.¹⁸⁰ Mielestäni kohdassa jää epäselväksi se, missä tarkemassa merkityksessä Lucretius käyttää sanoja *terra* ja *sensus*¹⁸¹.

Bailey pitää kohtaa digressiona.¹⁸² Fratantuono esittää mielestäni perustellusti, että Lucretius ei kiellä kohdassa jumalten olemassaoloa eikä kannata piilevästi ateismia vaan antaa vain kuvauksensa siitä, miten ihmiset ovat tuolloin ajatelleet yleisemmin jumalallisuudesta ja sen erilaisista ilmenemismuodoista.¹⁸³

Teesi 4 (T4): *Jumalat eivät hallitse maailmaa.*

2. kirja, säkeet 1090–1104.

Toisen kirjan lopussa, missä Lucretius käsittelee maailmojen syntymistä ja tuhoutumista, hän esittää, että maailmamme ei ole yliluonnollinen.

*Quae bene cognita si teneas, natura videtur
libera continuo, dominis privata superbis,
ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers.
nam pro sancta deum tranquilla¹⁸⁴ pectora pace
quae placidum degunt aevom vitamque serenam,*

¹⁷⁹ Viittaa todennäköisesti Kybeleehen. Kybelen kultti oli ensimmäinen itämainen kultti, jonka toiminta sallittiin Rooman muurien sisäpuolella. Vrt. Lucr. 2.600–660. Ks. Bailey 1950, 899.

¹⁸⁰ Kyseistä kohtaa edeltää 1. argumentin eli säkeiden 1.44–49 toisto.

¹⁸¹ Ks. Bailey 1950, 908.

¹⁸² Bailey 1950, 899.

¹⁸³ Fratantuono 2015, 126.

¹⁸⁴ Ilmaus *tranquilla pace* viittaa Epikuroksen ἀταραξία-käsitteeseen.

*quis regere immensi summam, quis habere profundi
indu manu validas potis est moderanter habenas,
quis pariter caelos omnis convertere et omnis
ignibus aetheriis terras suffire feracis,
omnibus inve locis esse omni tempore praesto,
nubibus ut tenebras faciat caelique serena
concutiat sonitu, tum fulmina mittat et aedis
saepe suas disturbet et in deserta recedens
saeviat exercens telum, quod saepe nocentes
praeterit exanimatque indignos inque merentes?*¹⁸⁵

[A] Jos käsität nyt oikein edellä esitetyn¹⁸⁶, ymmärrät välittömästi luonnon vapaaksi ja olevan riippumaton armottomista valtiaista: se toimii itsenäisesti, omaehtoisesti ja ilman jumalia. [B] Puolustan nyt sellaisten jumalten loukkaamattomia sydämiä¹⁸⁷, jotka viettävät levollista aikaa ja seesteistä elämää häiriintymättömässä rauhassa: kuka johtaa mittaamatonta kokonaisuutta ja kykenee pitämään sekä käsissään että hallinnassaan syvyyden voimien ohjaimia ja kääntää yhtä aikaa kaikkien maailmojen taivaankannet¹⁸⁸ ja lämmittää taivaallisilla liekeillä kaiken hedelmällisen kaikilla maanpinnoilla¹⁸⁹ ja on läsnä kaikkialla kaikkina aikoina, jotta hän voi tehdä pilvillä pimeyden ja horjuttaa tyyntä taivasta jyrinällä, minkä jälkeen hän saa viskata salamet ja hajottaa omat temppeleinsä sekä erämaahan palattuaan raivota lennätlelee salamaansa,¹⁹⁰ joka ohittaa pahantekijät mutta surmaa viattomat ja kuolemaa ansaitsemattomat?

Lucretius esittää ensin (A), että luonto eli maailma on itsenäinen ja jumalista riippumaton olio. Seuraavaksi (B) hän esittää, että todelliset jumalat elävät häiriintymätöntä elämää muualla. Hän perustelee tätä pitkässä virkkeessä, joka sisältää useita väitteitä. Virke on retorisen kysymyksen muodossa ja ilmeisesti myös epäsuora todistus: Lucretius pyrkii todistamaan oman jumalkäsityksensä paremmuuden osoittamalla perinteisen roomalaisen jumalkäsityksen olevan ristiriitainen ja epäuskottava. Todistus on pääpiirteittäin seuraavanlainen: (i) todelliset jumalat ovat autuaita ja rauhanomaisia; (ii) mytologiset jumalat ovat kaikkivoipia, järjettömiä, tuhoavia ja viattomien surmaajia; (iii) siis:

¹⁸⁵ Lucr. 2.1090–1104. Vrt. Usener 76 ja 77, ks. alaviite 168.

¹⁸⁶ Ts. atomismin ja sen periaatteet.

¹⁸⁷ Lucretiuksen kritiikki kohdistuu mytologian jumaliin, jotka saavat aikaan muun muassa sotia.

¹⁸⁸ Viittaa maailmankaikkeuden eri planeetoiden taivaankansiin. Ks. Lucr. 2.1048–1089; Bailey 1950, 973. Vrt. Usener 89.

¹⁸⁹ Ks. edellinen alaviite.

¹⁹⁰ Antiikissa ajateltiin, että jumalat palaavat aavikolle harjoittelemaan salamoilla. (Bailey 1950, 973.)

mytologiset jumalat eivät ole todellisia jumalia. Lucretius pyrki päättelyllään osoittamaan, että mytologiset jumalat eivät ole uskottavia, koska niiden ominaisuudet ovat epäuskottavia ja ristiriitaisia. Kohdan loppuosuus on ironinen ja sarkastinen, ja sen kohteina ovat roomalaisen mytologian jumalkuvaukset. Osan B kysymys on retorinen, eikä se mielestäni hankaloita kohdan sisällön ymmärtämistä.

Bailey pitää kohtaa digressiona. Hän selventää, että osan B sisältö on yleinen, ja täten käsittäkseni topos, ja että esimerkiksi Aristofaneen *Pilvet*-teoksessa ilmenee samankaltaista pohdintaa.¹⁹¹ Fratantuono esittää, että kohtaan liittyy epäsuora poliittisen kritiikin elementti: todellinen vapaus on luonnon välttämättömyyksien hyväksymistä, itsenäisyyttä ja vapautta sellaisista hallitsijoista, jotka estävät seesteisen elämän toteutumisen.¹⁹² Fratantuono ajatus on siinä mielessä uskottava, että Rooman tasavallan valtiopoliittikka ja tasapainoinen yhteiskuntaelämä olivat usein toisilleen varsin vastakkaiset.

Teesi 5 (T5): *Maailman osat eivät ole jumalia tai jumalten osia.*

5. kirja, säkeet 110–125.

Käsitellessään maailmaa viidennen kirjan alussa Lucretius kieltää, että maailman osat olisivat jumalia.

*Qua prius adgrediar quam de re fundere fata*¹⁹³
sanctius et multo certa ratione magis quam
*Pythia quae tripode a Phoebi lauroque*¹⁹⁴ *profatur,*
multa tibi expediam doctis solacia dictis;
religione refrenatus ne forte rearis

¹⁹¹ Bailey 1950, 971 ja 972. Ks. Ar. *Nub.* 394–402. Vrt. (käännös V. Atri): ”[Sokrates:] Jopa hourit taas, vähäjärkinen kuin ukot, muinaisaikojen jätteet! Valapattoja Zeus jos rankaisee, miks säästynyt on salamalta tuo Simon kuin myös Thēoros ynnä Kleōnymos aikojen-aiat? Valapattoja siinä on kerrakseen. Ukonnuolipa polttava iskee Zeun temppeleihin tai lyöpi se Sunion-vuoren otsahan taikka sen metsikön tammiin. Miksikä niin? Näillä ei valasyntejä varmaan.” (Atri 1952, 24.)

¹⁹² Fratantuono 2015, 142.

¹⁹³ Ks. Bailey 1950, 1340.

¹⁹⁴ Pythia valmistautui ennustamiseen mm. sirottelemalla alttarille Apollonin pyhänä puuna pidetyn laakeripuun lehtiä, jonka jälkeen hän esitti ennustuksiaan laakeripuun oksaa heilutellen.

*terras et solem et caelum, mare sidera lunam,
corpore divino debere aeterna manere,
proptereaque putes ritu par esse Gigantum
pendere eos poenas inmani pro scelere omnis,
qui ratione sua disturbent moenia mundi
praeclarumque velint caeli restinguere solem
inmortalia mortali sermone notantes;
quae procul usque adeo divino a numine distent
inque deum numero quae sint indigna videri,
notitiam potius praebere ut posse putentur
quid sit vitali motu sensuque remotum.*¹⁹⁵

[A] Ennen kuin esitän ennustukseni, jotka ovat vakavasti otettavampia ja paljon varmemmin perusteltuja kuin ne, jotka Pythia ennustaa kolmijalkaiselta istuimeltaan Foiboksen laakeripuun oksalla, kyseessä olevaa asiaa¹⁹⁶ koskien, niin suon sinulle monet lohdukkeet tieteen sanoilla¹⁹⁷. [B] Ettet nimittäin luulisi taikauskon tai sattuman ohjaamana maan, auringon, taivaan, meren, tähtien ja kuun olevan jumalallisesta kehosta¹⁹⁸, ja että niiden täytyy kestää ikuisesti. [C] Ja ettet edellisen takia¹⁹⁹ pitäisi giganttien²⁰⁰ myytin mukaisesti totena sitä, että he kaikki kärsivät rangaistuksen hirvittävän rikoksen takia, jotka ymmärryksellään järjestyttävät maailman muureja ja tahtovat sammuttaa taivaalla loistavan auringon tahraten kuolemattomat kuolevaisen sanoilla. [D] On päinvastoin ajateltava niin, että osat, jotka ovat etäällä jumalista ja kaiken aikaa erillään jumalten voimista tai arvottomia ollakseen jumalten osia, ovat esimerkki sellaisesta osasta, jolta puuttuu elintoiminnot ja aistikyky.

Ensimmäiseksi (A) Lucretius vihjaa epäsuorasti, että atomismiin perustuva käsitys maailmanlopusta on totuudenmukaisempi kuin mitä oraakkeliin tulevaisuutta koskevat

¹⁹⁵ Lucr. 5.110–125. Vrt. Usener 81; *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (käännös Marke Ahonen): ”[P]ääasiallinen järkytys ihmisten sieluissa syntyy, koska uskotaan näiden taivaankappaleiden olevan autuaita ja häviämättömiä ja kuitenkin omaavan näiden ominaisuuksien kanssa ristiriitaisia tahtomisia, toimintoja ja syitä, ja koska aina odotetaan tai kuvitellaan jotakin ikuista piinaa, jollaista myytit kuvaavat[.]” (Ahonen 2003a, 392).

¹⁹⁶ Viittaa Lucretiuksen käsitykseen maailman välttämättömästä tuhoutumisesta, ks. Lucr. 5.235–250 ja 351–379.

¹⁹⁷ Ilmaus *doctis* [– –] *dictis* mahdollistaa erilaiset merkitykset, vrt.: ”in my learned discourse” (Bailey 1950, 437); ”tieteen [lohdukkeet]” (Numminen 1965, 329); ”in words of wisdom” (Rouse & Smith 1992, 387).

¹⁹⁸ Ts. jumalista syntynyt.

¹⁹⁹ Ts. liittyen uskomukseen, että maailman osat ovat jumalia.

²⁰⁰ Baileyn mukaan Lucretius viittaa gigantteja koskevalla ajatuksella myytin stoalaiseen tulkintaan, jonka mukaan myytissä on kyse jumalattomien hyökkäyksestä jumalten olemassaoloa vastaan. (Ks. Bailey 1950, 1341.)

povaukset. Alku ei ole olennainen kohdan lopulle. Seuraavaksi (B) Lucretius esittää, että maailman osat eivät ole jumalia tai jumalten osia, kuten taikauskoiset ihmiset hänen mukaansa ajattelevat. Kolmanneksi (C) Lucretius esittää epäsuorasti, että yliluonnollisten selitysten torjunnasta ei seuraa jumalten rangaistuksia. Lopuksi (D) hän esittää, että kaikki osat, jotka eivät ole jumalten vaikutuspiirissä, ovat esimerkki elottomasta kappaleesta.²⁰¹ Tällä Lucretius viittaa atomeihin. Mielestäni kohta on sisällöllisesti hajanainen, koska Lucretius käsittelee siinä monenlaisia asioita ja käyttää epäselviä vertauskuvia (*fundere fata; ritu Gigantum; disturbent moenia mundi*).

Baileyn mukaan kyseinen kohta on osaa laajempaa digressiota, joka muodostuu säkeistä 126–234.²⁰² Näissä säkeissä käsitellään panpsykismia, jonka mukaan maailma on kauttaaltaan psyykkinen tai tietoinen, ja panvitalismin, jonka mukaan maailma on kauttaaltaan elollinen, mahdottomuutta (126–145), jumalten olemassaoloa (146–155), maailman luonnollista syntymää (156–194) ja sitä näkemystä, että maailmaa ei ole luotu ihmistä varten (195–234). Bailey selvittää myös, että Lucretiuksen kritiikki kohdistuu luultavasti stoalaiseen maailmansielua (*anima mundi*) koskevaan oppiin, jonka mukaan maailman osat ovat jumalallisia.²⁰³ Fratantuono mukaan Lucretius pyrki osoittamaan kohdassa erityisesti sen, että maailman jumalattomaksi tai kuolevaiseksi julistamisesta ei seuraa koskaan jumalten rangaistusta.²⁰⁴

Teesi 6 (T6): *Jumalat eivät ole aistittavia tai fysikaalisia olentoja.*

5. kirja, säkeet 146–155.

Viidennessä kirjassa Lucretius kieltää sen, että jumalat eläisivät maailmassamme. Kohta on keskeinen Lucretiuksen jumalkäsitykselle.

*Illud item non est ut possis credere, sedes
esse deum sanctas in mundi partibus ullis.
tenvis enim natura deum longeque remota*

²⁰¹ Vrt. Lucr. 3.978–1052.

²⁰² Bailey 1950, 1337.

²⁰³ Bailey 1950, 1340.

²⁰⁴ Fratantuono 2015, 322.

*sensibus ab nostris animi vix mente videtur;
quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum,
tactile nil nobis quod sit contingere debet;
tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum.
quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse
dissimiles debent, tenues de corpore eorum²⁰⁵;
quae tibi posterius largo sermone probabo.²⁰⁶*

Eihän ole niin, että voisit uskoa jumalten pyhien elinpaikkojen sijaitsevan maailmamme missään osissa.²⁰⁷ Jumalten hienorakenteinen²⁰⁸ olemus on nimittäin hyvin kaukana aisteistamme, ja se käsitetään vain vaivoin järjen avulla.²⁰⁹ Koska jumalolento siis välttää käsiemme kosketuksen ja sysäyksen, on oltava niin, että jumalolento ei voi koskea siihen, mikä on meidän koskettavissamme, koska mikään sellainen ei voi tietysti koskettaa, jota itseään ei voida koskettaa. Tästä syystä täytyy olla niin, että jumalten elinpaikat ovat meidän elinpaikkoihimme nähden erilaiset, ja mitä tulee kehoon, heidän on hienorakenteiset. Osoitan tämän perusteellisemmin edempänä.²¹⁰

Lucretius esittää kohdassa T6 seuraavat väitteet: jumalat eivät elä maailmassamme; jumalia ei voida havaita aistien avulla; jumalat voidaan käsittää vain vaivoin järjen avulla; jumalat eivät ole fyysikaalisia olentoja; jumalten kehot ja mahdollisesti myös heidän elinpaikkansa ovat hienorakenteiset.²¹¹ Viimeksi mainittua koskien ajattelen siten, että jumalten elinpaikka voi olla myös tyhjyys (*inane*), jolloin elinpaikka itsessään ei voisi olla hienorakenteinen.²¹² Lisäksi tarkoitan sillä, että jumalat eivät ole fyysikaalisia

²⁰⁵ Ilmauksen *tenues de corpore eorum* tulkinnasta ks. Bailey 1950, 1344.

²⁰⁶ Lucr. 5.146–155. Vrt. Usener 89; *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (käännös Marke Ahonen): ”Siitä sen sijaan voidaan olla varmoja, että tällaisia maailmoja on olemassa ääretön määrä ja että tällainen maailma voi syntyä sekä toisen maailman sisässä että välimaailmassa [μετακόσμιον], millä tarkoitamme maailmojen välistä tilaa [διάστημα].” (Ahonen 2003a, 396).

²⁰⁷ Viitanee Epikuroksen μετακόσμιον-käsitteeseen.

²⁰⁸ Sana *tenuis* mahdollistaa erilaiset merkitykset. Vrt. Lucr. 3.806–818; 4.129–142. Ks. *L & S. v. tenuis*.

²⁰⁹ Viittaa Lucretiuksen kuvaoppiin (ks. Lucr. 4.26–109) ja hienoihin (*persubtilis*) hengen (*animus*) atomeihin (ks. Lucr. 3.177–207). Ks. Cic. *Nat. D.* 1.49.

²¹⁰ Lucretius ei harmittavasti anna ko. selontekoa edempänä *DRN*:ssä. Baileyn mukaan tämä olisi saattanut tuoda merkittävästi selvyyttä epikurolaiseen jumalkäsitykseen. (Bailey 1950, 1344.) Ubaldo Pizzanin mukaan Lucretius kuitenkin antaa selonteon siinä mielessä, että 5. ja 6. kirjasta käy epäsuorasti ilmi jumalten luonne. William Rousen ja Martin Smithin mukaan Pizzanin näkemys ei kuitenkaan ole hyväksyttävä. (Rouse & Smith 1992, 391, alaviite b).

²¹¹ Vrt. Lucr. 3.14–24.

²¹² Vrt. Usener 89. Bailey vastustaa tällaista ajatusta. (Bailey 1950, 1342.)

olentoja, sitä, että jumalat eivät ole oman maailmamme luonnonlakien alaisia, koska he eivät ole aistien avulla havaittavissa eivätkä fyysisesti kosketettavissa.

Lucretius kieltää kohdassa jumalallisten olioiden immanenssin eli jumalten aktuaalisuuden ja läsnäolon maailmassa. Tämän seurauksena panteismi eli näkemys, että jumalallinen ja maailma ovat sama asia, ja panentheismi eli näkemys, että maailmamme on osa suurempaa jumalallista kokonaisuutta, eivät ole mahdollisia. Kuvakalvosarjat ovat ainoa yhteys ihmisen ja jumalten välillä.

Kohta T6 on Lucretiuksen jumalkäsitykseen liittyen merkittävä, koska Lucretius selventää siinä monia jumaliin liittyviä asioita suhteellisen eksplisiittisesti. Pidän kohdan sisältöä kuitenkin monitulkintaisena ja epäselvänä. Ensimmäiseksi olisi ollut tarpeen saada laajempi kuvaus sitä, mitä tarkoitetaan sillä, että jumalat käsitetään tai ymmärretään vain vaivoin järjen avulla eli rationaalisella sielunosalla (*animi vix mente videtur*). Tarkoittaako tämä sitä, että vasta pitkällisen filosofoinnin jälkeen kyetään ymmärtämään jumalten luonne ja jumalten esikäsitys, vai sitä, että ihmismieli on rajoittunut ja puutteellinen ymmärtääkseen jumalia kunnolla, vai sitä, että jumalat ovat itsessään epämääräisiä olentoja? Toiseksi *tenuis*-adjektiiviin liittyvä selvennys olisi ollut tarpeellista. Nyt, pelkän maininnan jälkeen, jää epäselväksi se, viittaako Lucretius sanalla esimerkiksi jumalten kehojen rakenteeseen, jumalten kuvakalvosarjaan vai ihmismielen jumalia koskeviin ajatuksiin. Holger Thesleff ja Juha Sihvola esittävät, että *tenuis* viittaa jumalia koskien kuvakalvosarjaan (*tenuia simulacra*).²¹³ Minusta tämä on siinä mielessä ongelmallinen ajatus, että Lucretius puhuu kohdassa nimenomaan jumalten luonnosta eli olemuksesta (*tenuis natura deum*). Ongelmaa ei kuitenkaan synny, mikäli jumalat identifioidaan kuvakalvosarjojen kanssa. Kolmanneksi Lucretius kertoo antavansa edempänä *DRN*:ssä selonteon tai todistuksen jumalten olemuksesta, jota hän ei tee.²¹⁴ Tämän puutteen seurauksena Lucretiuksen jumalkäsitys jää epätäydelliseksi.

Baileyn esittää *tenuis*-sanaan liittyen, että jumalten rakenne on äärettömän hienojakoinen, ja koska Lucretiuksen mukaan ihmismieli on hienojakoisinta²¹⁵ ainesta maailmassamme, niin tämän seurauksena jumalat ja ihmismieli voivat olla yhteydessä.²¹⁶ Baileyn näkemys

²¹³ Thesleff & Sihvola 1194, 287.

²¹⁴ Vrt. kohdat T7 ja T8.

²¹⁵ Ks. *Lucr.* 3.177–257.

²¹⁶ Bailey 1950, 1342.

voidaan tulkita esimerkiksi siten, että jumalten ja ihmismielen välillä vallitsee isomorfia eli rakenteellinen yhtäläisyys. Tällöin ollaan kuitenkin lähellä käsitystä, että jumalat ovat vain ajatuksia tai käsitteitä.²¹⁷ Fratantuono käsittelee kyseistä kohtaa hyvin lyhyesti, mikä on yllättävää, koska kohta eräs Lucretiuksen filosofian keskeisimmistä.²¹⁸

Teesi 7 (T7): *Jumalat eivät ole luoneet maailmaa ihmisen takia.*

5. kirja, säkeet 156–194.

Edellisen kohdan (T6) jälkeen Lucretius esittää, että maailmamme ei ole jumalten luoma.

*Dicere porro hominum causa voluisse parare
praeclaram mundi naturam proptereaque
adlaudabile opus divom laudare decere
aeternumque putare atque inmortale futurum,
nec fas esse, deum quod sit ratione vetusta
gentibus humanis fundatum perpetuo aevo²¹⁹,
sollicitare suis ulla vi ex sedibus umquam
nec verbis vexare et ab imo evertere summa,
cetera de genere hoc adfingere et addere²²⁰, Memmi,
desiperest.*

[A] On mielettöntä väittää, että jumalat ovat tahtoneet luoda maailman kauniin järjestyksen ihmisen takia, ja että tämän takia on sopivaa pitää jumalten työtä kiitoksen arvoisena sekä uskoa maailman olevan ikuinen ja katoamaton. On niin ikään mielettöntä väittää, että sille, mikä on luotu jumalten muinaisella viisaudella²²¹ ihmiskunnan hyväksi ikuisiksi ajoiksi, ei ole lainkaan mahdollista se, että sitä vahingoitetaan sanoilla tai että se syöstään huipulta alas tai että sen perusteita järjytetään väkivalloin. Mitä tulee kaikkeen muuhun tätä samaa lajia²²² koskien, Memmius, se on vain lisää sepitystä sepitysten päälle.

quid enim immortalibus atque beatis

²¹⁷ Vrt. platonismi.

²¹⁸ Fratantuono 2015, 323.

²¹⁹ Ilmauksen *perpetuo aevo* merkitys ei ole selvä, ks. Bailey 1950, 1346

²²⁰ Ilmauksesta *adfingere et addere* ks. Bailey 1950, 1346.

²²¹ Ts. kaitselmuksella. Ks. Bailey 1950, 1346. Vrt. πρόνοια.

²²² Ts. kaikki uskomukset, jotka liittyvät jumalten luoman maailman ajatukseen.

*gratia nostra queat largirier emolument²²³,
ut nostra quicquam causa gerere adgrediantur?
quidve novi potuit tanto post ante quietos
inlicere ut cuperent vitam mutare priorem?
nam gaudere novis rebus debere videtur
cui veteres obsunt; sed cui nihil accidit aegri
tempore in ante acto, cum pulchre degeret aevom,
quid potuit novitatis amorem accendere tali?*

[B] Sillä minkä sellaisen lisähyödyn suosiomme²²⁴ voisi tuoda autuaille jumalille, jotta he alkaisivat tekemään jotakin takiamme? Mikä uusi asia voisi lumota niin suuressa levollisuudessa aiemmin olleet jonakin myöhempänä ajanhetkenä, että he haluaisivat muutoksen elämäänsä? On näet ilmeistä, että hänen täytyy iloita uusista asioista, jota häiritsevät menneet asiat. Mutta millainen asia olisi se, mikä sytyttää uutuudenhimon johonkuhun, jota huolet eivät ole vielä lainkaan rasittaneet hänen onnellisessa elämässään?

*quidve mali fuerat nobis non esse creatis?
an, credo, in tenebris vita ac maerore iacebat,
donec diluxit rerum genitalis origo?
natus enim debet qui cumque²²⁵ est velle manere
in vita, donec retinebit blanda voluptas;
qui numquam vero vitae gustavit amorem
nec fuit in numero, quid obest non esse creatum?*

[C] Entä mikä haitta meille olisi ollut, jos meitä ei olisikaan luotu? Oliko kenties – kuten nyt uskallan kysyä – elämä itse vaipunut murheeseen ja synkkämielisyyteen siihen asti, kun olioiden luomishetki²²⁶ vihdoinkin koitti?²²⁷ Tarkoitin, että kuka tahansa, joka on syntynyt, tahtoo jatkaa elämänsä niin kauan kuin miellyttävä nautinto²²⁸ vain säilyy, mutta hän, joka ei ole koskaan päässyt kokemaan elämänsä alkua, kun hän ei kerran ole luotujen joukossa, niin millainen haitta hänelle oikein olisi se, että häntä ei ole luotu.

exemplum porro gignundis rebus et ipsa

²²³ Vrt. ὠφέλημα.

²²⁴ Liittyen uskonnolliseen kuuliaisuuteen.

²²⁵ Martinin editioissa *qui cumque*, Bailey'n ja Rousen sekä Smithin editioissa *quicumque*.

²²⁶ Ts. maailman alku.

²²⁷ Kysymys on tulkittu ironiseksi. Kohdan tulkinnoista ks. Bailey 1950, 1347.

²²⁸ Viittaa epikuroalaisuuden rationaalisen nautinnon käsitykseen.

*notities*²²⁹ *hominum divis unde insita primum est,*
quid vellent facere ut scirent animoque viderent,
quove modost umquam vis cognita principiorum
quidque inter sese permutato ordine possent.
si non ipsa dedit speciem natura creandi?

[D] Edelleen mistä ihmeestä on kaikkein ensimmäisenä istutettu jumalten mieliin luotavien malli ja ihmisten esikäsitykset,²³⁰ siis jotta jumalat tietäisivät ja käsittäisivät mielissään, mitä tahtovat luoda? Entä millä tavalla he ovat etukäteen tienneet atomien voimat, ja että mihin atomit ovat kykeneviä niiden keskinäisen järjestyksen muuttuessa, ellei luonto sitten ole itsessään tarjonnut ensin luotavan mallia?

namque ita multa modis multis primordia rerum
ex infinito iam tempore percita plagis
ponderibusque suis consuerunt concita ferri
omnimodisque coire atque omnia pertemptare,
quae cumque inter se possint congressa creare,
ut non sit mirum, si in talis disposituras
deciderunt quoque et in talis venere meatus,
*qualibus haec rerum geritur nunc summa novando*²³¹ ²³².

[E] Nimittäin koska lukemattomat atomit ovat yhdistyneet eri tavoin ja liikkuneet törmäysten iskuilla ja painojensa kiihdyttäminä²³³ ikuisuudesta nykyhetkeen sekä koettaneet kaikenlaisilla muodoilla kaikkea, mitä ne vain voivat luoda keskenään yhdistymällä, niin ei ole minkään ihme, että atomit ovat pudonneet²³⁴ sellaisiin järjestyksiin ja osuneet sellaisiin liikeratoihin, millaisena tämä asioiden kokonaisuus²³⁵ näyttäytyy tällä hetkellä päättymättömän muutoksen keskellä.²³⁶

²²⁹ Olen kääntänyt sanan *notitia* Epikuroksen filosofian mukaisesti esikäsitykseksi. Vastaavuudesta ks. Bailey 1950, 53, 54 ja 1348.

²³⁰ Kohta on nähdäkseni kritiikki platonismille, minkä mukaan olemassa olevat oliot perustuvat niiden olemassaoloa edeltäneisiin ideoihin (*idéai*).

²³¹ Sanan merkityksestä ks. Bailey 1950, 1350.

²³² Lucr. 5.156–194. Vrt. Usener 39–44.

²³³ Atomit liikkuvat tyhjiydessä alaspäin. (Lucr. 2.184–215.)

²³⁴ Ks. edellinen alaviite.

²³⁵ Ts. maailmamme.

²³⁶ Vrt. Lucr. 1.1021–1030.

Kohta T7 koostuu viidestä osasta. Ensimmäisessä (A) Lucretius esittää, että jumalat eivät ole luoneet maailmaa ihmisen takia, että maailma ei ole ikuinen, ja että kaikkia jumalten suojelemina pidettyjä asioita vastaan voidaan eri tavoin hyökätä. Toisessa osassa (B) Lucretius kyseenalaistaa sen, että täydellisessä autuudessa eläviä jumalia voitaisiin pyytää ja houkutellessa ihmisten avuksi. Kolmannessa osassa (C) Lucretius selventää, että elämä olisi yhtä hyvin voinut olla syntymättä, ja tästä ei olisi haittaa kenellekään, koska yksikään olemassa olematon olio ei voisi kaivata elämää siitä syystä, että se ei voisi tietää, mitä elämänrakkaus tai -nälkä ovat. Lucretius viittaa myös epikurolaiseen rationaaliseen nautintoon (*blanda voluptas*). Neljännessä osassa (D) Lucretius perustelee sitä näkemystä, että maailma on muodostunut luonnollisesti. Nimittäin koska jumalilla ei ole voinut olla kokemusta maailmasta sen luontia edeltävästi, eikä heillä ole voinut olla etukäteen käsitystä atomien erilaisista järjestyksistä ja yhdistelmistä, niin maailman täytyy olla olemassa itsenäisesti ja ilman jumalia. Viidennessä osassa (E) Lucretius selventää, että atomit, joita on ääretön määrä, käyvät läpi kaikki mahdolliset²³⁷ yhdistelmät, ja että nykyhetken maailma on tämän päättymättömän kulun eräs vaihe.

Pidän kohtaa epäyhtenäisenä, koska se sisältää sen keskeiseen ajatukseen nähden (jumalat eivät ole luoneet maailmaa ihmisen takia) hyvin erilaisia kohtia ja perusteluja; kohta alkaa virheellisten näkemysten kumoamisilla, etenee epäsuoriin jumalten ja hyvän elämän kuvauksiin, ja päättyy atomien muodostaman maailman ja sen taustatekijöiden kuvauksiin.

Bailey selventää osan D näkemystä tarkastelemalla Epikuroksen *πρόληψις*-käsitettä: koska uuden luomiseen²³⁸ on aina oltava jokin malli eli esikäsitys, ja mitään ei ole ollut olemassa ennen maailman syntymistä, niin jumalilla ei ole voinut olla lainkaan esikäsittejä luomisen perustaksi.²³⁹ Fratantuono puolestaan esittää, että kyseinen kohta on merkittävä siksi, että Lucretius kritisoi perinteistä roomalaista *pietas*-hyvettä, mikä on eräs Rooman ideologian peruskäsite. Fratantuonon käsityksen mukaan *pietas* tarkoittaa jumaliin liittyen sellaista ihmisten ja jumalten vastavuoroista suhdetta, missä anotaan ja saadaan jotkakin sekä annetaan takaisin hyvitykseksi jotain muuta, ja Lucretius kumoo

²³⁷ Koska atomeja on ääretön määrä mutta atomien muotoja rajallinen määrä, vain tietyt atomien yhdistelmät ovat mahdollisia. Näin maailmassa esiintyy vain tietynlaisia kompositionaalisia olioita. Ks. *Lucr.* 2.478–521 ja 522–568.

²³⁸ Viittaa harkinnan ja ajattelun avulla luotavaan asiaan.

²³⁹ Bailey 1950, 1345.

tämän esittämällä, että jumalat eivät piittaa lainkaan ihmisistä ja maailmasta, ja ihmiset eivät voi täten pyytää heiltä mitään tai vaikuttaa heihin millään lailla.²⁴⁰

Teesi 8 (T8): *Uskomus maailmassa vaikuttavista jumalista johtuu tietämättömyydestä.*

5. kirja, säkeet 1161–1240.

Käsitellessään ihmisen ja kulttuurin kehitystä²⁴¹ viidennen kirjan lopussa Lucretius antaa laajemman selityksen jumalkäsityksen synnystä. Kohtaan sisältyy lisäksi uskonnon syntyä koskeva selitys ja roomalaisen uskonnon kritiikki.

*Nunc quae causa deum per magnas numina gentis
pervulgarit et ararum compleverit urbis
susciendaque curarit sollemnia sacra,
quae nunc in magnis florent sacra rebus locisque,²⁴²
unde etiam nunc est mortalibus insitus horror
qui delubra deum nova toto suscitavit orbi
terrarum et festis cogit celebrare diebus,
non ita difficilest rationem reddere verbis.*

[A] Ei ole vaikeaa tehdä sanoilla selväksi sitä syytä, joka on levittänyt jumalten tahdot kansakuntien keskuuteen, täyttänyt alttareilla kaupungit ja saanut aikaan pyhien toimitusten suorittamisen, toimitusten, jotka nykyään loistavat pyhissä tapahtumissa ja paikoissa, ja edelleen josta aiheutuu vielä nykyään kuoleviin pelko, mikä puolestaan nostattaa jumalten uusia pyhäkköjä²⁴³ kaikkialle maailmaan ja kokoaa ihmiset ylistämään jumalia juhlapäivinä.

*Quippe etenim iam tum divom mortalia saecla
egregias animo facies vigilante videbant,
et magis in somnis mirando corporis auctu.*

²⁴⁰ Fratantuono 2015, 323 ja 324.

²⁴¹ Adriana Grzelak-Krzymianowska huomauttaa, että ihmiskunnan kehitystä käsittelevä osuus on hyvin olennainen epikurolaisuutta koskevassa tutkimuksessa. (Grzelak-Krzymianowska 2013, 110.)

²⁴² Säkeen tulkinnoista ks. Bailey 1950, 1508.

²⁴³ Baileyn mukaan kohta viittaa luultavasti itämaisiin kultteihin, kuten Isisin kulttiin. (Bailey 1950, 1508.)

*his igitur sensum tribuebant propterea quod
membra movere videbantur vocesque superbas
mittere pro facie praeclara et viribus amplis.
aeternamque dabant vitam, quia semper eorum
subpeditabatur facies et forma manebat,
et tamen omnino quod tantis viribus auctos
non temere ulla vi convinci posse putabant.
fortunisque ideo longe praestare putabant,
quod mortis timor haud quemquam vexaret eorum,
et simul in somnis quia multa et mira videbant
efficere et nullum capere ipsos inde laborem.*

[B] Tosiasiassa jo varhaiset sukupolvet kokivat²⁴⁴ jumalten poikkeukselliset ulkomuodot ja kehon ihmeellisen koon valveilla²⁴⁵ ollessaan ja vielä useammin unissaan²⁴⁶. Sitten ihmiset liittivät jumalten ylistettävän ulkonäön ja suurten voimien oheen ajattelukyvyyn, koska jumalten heidän ajateltiin voivan liikuttaa raajojaan ja lähettää yleviä sanoja. Ihmiset yhdistivät jumaliin myös ikuisen elämän, koska jumalia koskevat mielikuvat olivat aina saatavilla ja jumalallinen muoto oli muuttumaton,²⁴⁷ ja ennen kaikkea koska otaksuttiin, että tällaiset kyvyt omaavat olennot eivät voi olla helposti kukistettavissa fyysisellä voimalla. Edelleen ihmiset arvelivat, että jumalat ovat heitä paljon onnellisempia, koska kuolemanpelko ei voinut vaivata ketään heistä, ja koska ihmiset näkivät unissaan, että jumalat tekevät monia ihmeitä, joista heille ei koitunut mitään vaivaa.

*Praeterea caeli rationes ordine certo
et varia annorum cernebant tempora verti
nec poterant quibus id fieret cognoscere causas.
ergo perfugium sibi habebant omnia divis
tradere et illorum nutu facere omnia flecti.
in caeloque deum sedes et templa locarunt,
per caelum volvi quia nox et luna videtur,
luna dies et nox et noctis signa severa
noctivagaeque faces caeli flammaeque volantes,
nubila sol imbres nix venti fulmina grando
et rapidi fremitus et murmura magna minarum.*

²⁴⁴ Näkökykyyn liittyvä verbi nähdä ei käy tässä kohdassa, koska jumalat eivät ole aistittavia (T6).

²⁴⁵ Ks. Bailey 1950, 1510.

²⁴⁶ Ks. Lucr. 4.907–1029.

²⁴⁷ Viittaa jumalia koskeviin kuvakalvosarjoihin ja jumalan esikäsitykseen.

[C] Edellisten asioiden lisäksi ihmiset havaitsivat taivaan tapahtumat ja vuodenaikojen kiertävän säännöllisesti. He eivät kuitenkaan kyenneet keksimään, mistä syistä²⁴⁸ maailma ilmiöineen oli olemassa. Tähän ongelmaan liittyen heidän turvanaan²⁴⁹ oli jättää kaikki maailman asiat jumalten huostaan olettamalla, että heidän tahtonsa ohjaa kaikkeutta. Ihmiset sijoittivat jumalten asuinpaikat ja elinpiirit taivaalle, koska siellä havaittiin yön ja päivän vaihtelu, kuunkierto, pysyvät tähtikuviot, taivaan tähdenlennot ja lentävät tulet²⁵⁰, kuin myös pilvet, aurinko, sade, lumentulo, salamointi, rakeet, uhkaavat hirmumyrskyt ja ankarat jyrinät.²⁵¹

*O genus infelix humanum, talia divis
cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbas!
quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis
volnera, quas lacrimas peperere minoribus nostris!
nec pietas²⁵² ullast velatum saepe videri
vertier ad lapidem²⁵³ atque omnis accedere ad aras,
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
ante deum delubra, nec aras sanguine multo
spargere quadrupedum, nec votis nectere vota,
sed mage placata posse omnia mente tueri.*

[D] Voi onnetonta ihmiskuntaa, kun luonnollisia tapahtumia pidettiin jumalten aikaansaannoksina, ja vieläpä kun heihin yhdistettiin katkerat vihat! Kuinka suuret murheet ihmiset tuolloin hankkivat itselleen, kuinka mittavat vastoinkäymiset meille ja millaiset kyyneleet jälkeläisillemme! Oikea velvollisuudentunto ei näet ole sitä, että tullaan nähdyksi säännöllisesti huputettuna²⁵⁴, rajakiveä kohti kääntyneenä ja jokaisen alttarin vieressä, tai että vaivutaan maahan makaamaan ja levitetään kämmenet jumalten pyhäkköjen edessä,²⁵⁵ tai että pirskotellaan eläinverellä runsaasti alttareja, tai että sidotaan inhimilliset toiveet uhrilahjoihin; oikea velvollisuudentunto on pikemminkin sitä, että osataan tarkastella maailmaa levollisella mielellä.

²⁴⁸ Viittaa atomeihin.

²⁴⁹ Ts. antamalla *ad hoc* -selitys taivaan ilmiöille ja maailmankaikkeudelle.

²⁵⁰ Viittaa luultavasti meteoriitteihin ja harvinaisempiin salamointia koskeviin ilmiöihin.

²⁵¹ Ks. Lucr. 6.96–378 ja 423–534. Vrt. Usener 84–116.

²⁵² John Minyardin tulkinnan mukaan Lucretius esittää *DRN*:ssä uuden roomalaisen ideologian, missä *pietas*-käsitteen uusi merkitys koskee lojaalisuutta tai velvollisuudentuntoa epikurolaisuuden arvoja kohtaan. (Minyard 1985, 71.)

²⁵³ Ilmauksen *vertier ad lapidem* viittauskohde ei ole täysin selvä. (Bailey 1950, 1515.)

²⁵⁴ Roomalaisen uskonnon eräs käytäntö, jossa rituaalin toimittajan niskanpuoleinen pää oli peitetty (*aperto capite* tai *capite velato*).

²⁵⁵ Roomalaiset lähestyivät jumalpatsaita oikea käsi ylhäällä ja pyhättöjä kädet ojennettuina sekä kämmenselät ylöspäin käännettyinä. Toivomuksen esittämisen jälkeen patsaista käännyttiin pois päin ja heittäydettiin maahan.

*Nam cum suspicimus magni caelestia mundi
 templa super stellisque micantibus aethera²⁵⁶ fixum,²⁵⁷
 et venit in mentem solis lunaeque viarum,
 tunc aliis oppressa malis in pectora cura
 illa quoque expergefatum caput erigere infit,²⁵⁸
 ne quae forte deum nobis immensa potestas
 sit, vario motu quae candida sidera verset;
 temptat enim dubiam mentem rationis egestas,
 ecquae nam fuerit mundi genitalis origo,
 et simul ecquae sit finis, quoad moenia mundi
 [solliciti]²⁵⁹ motus hunc possint ferre laborem,
 an divinitus aeterna donata salute
 perpetuo possint aevi labentia tractu
 immensi validas aevi contemnere viris.*

[E] Kun tarkkailemme taivaankannen²⁶⁰ taivaallisia piirejä ja välkätelevien tähtien päälle ripustettua ylistä maailmaa, ja mieleemme piirtyy auringon ja kuun kiertoradat, silloin uusi huoli nostaa päätään rasittaen sydäntämme aiempien lisäksi: eikö jumalten mittaamaton voima olekaan yllättäen enää meille se, joka kääntelee tuikkivaa tähdistöä vaihtelevin liikkein? Tosiasiassa oikean opin²⁶¹ puute kiusaa epävarmaa mieltä: Mikä on maailman syntymisen syy? Millainen on maailman loppu, siis kun sen muurit eivät enää kykene kantamaan rajujen liikkeiden rasitusta? Kykenevätkö ihmiset livahtamaan päättymättömän ajan kulusta jumalilta saadulla pysyvällä varjelulla²⁶² halveksien samalla mittaamattoman ajan vankkoja voimia.

*Praeterea cui non animus formidine divum
 contrahitur, cui non correpunt membra pavore,
 fulminis horribili cum plaga torrida tellus
 contremit et magnum percurrunt murmura caelum?*

²⁵⁶ Eetterillä (αἰθήρ, *aether*) tarkoitettiin antiikissa erityisesti jumalten hengittämää ainetta erotuksena maapallon ilmasta, jota kuolevaiset hengittävät.

²⁵⁷ Kohdan tulkinnasta ks. Bailey 1950, 1516 ja 1517.

²⁵⁸ Kohdan tulkinnasta ks. Bailey 1950, 1517.

²⁵⁹ Olen vaihtanut Martinin edition ilmauksen *taciti motus* ilmaukseksi *solliciti motus* (ks. Bailey 1950, 1517), koska se sopii mielestäni huomattavasti paremmin kohtaan.

²⁶⁰ Ks. Rouse & Smith 1992, 473.

²⁶¹ Ts. epikurolaisen filosofian.

²⁶² Ts. jumalallinen apu tai suojele, joka mahdollistaa kuolemattomuuden.

*non populi gentesque tremunt, regesque superbi
corripiunt divum percussi membra timore,
ne quod ob admissum foede dictumve superbe
poenarum grave sit solvendi tempus adauctum*²⁶³?

[F] Kenessä ei herää jumaltenpelko ja kenen raajat eivät ole ryömimässä piiloon kauhun vapisuttamina, kun maankuori tärähtelee sunnattoman salaman iskusta ja jyrinät kiihtyvät läpi taivaan? Eivätkö kansakunnat ja heimot vapise sekä ylpeät kuninkaat kutistu kokoon jumaltenpelon vallattua heidän raajansa; ettei vain olisi syyllistytty törkeään tekoon tai ylimielisesti sanottuun²⁶⁴ ja lisätty rangaistusten suorittamisen raskasta aikaa?

*Summa etiam cum vis violenti per mare venti
induperatorem classis super aequora verrit
cum validis pariter legionibus atque elephantis
non divom pacem*²⁶⁵ *votis adit ac prece quaesit
ventorum pavidus paces animasque secundas?
[nequiquam]*²⁶⁶, *quoniam violento turbine saepe
correptus nihilo fertur minus ad vada leti.*

[G] Edelleen kun myrskytuulen rajuin voima pyyhkii merellä merenpintaa ja laivastoa päälliköineen, legioonineen ja jykevine sotanorsuineen²⁶⁷, eikö pelokas päällikkö pyri rauhaan jumalten kanssa lupauksillaan ja ano rukouksillaan myrskyn rauhoittumista sekä suosiollisia tuulia. Kuitenkin aivan turhaan, koska rajua hirmumyrsky kiidättää päällikön joukkoineen anomuksista huolimatta usein kuoleman karikoille.

*usque adeo res humanas vis abdita quaedam
operit, et pulchros fascis saevasque secures
proculcare ac ludibrio sibi habere videtur.
Denique sub pedibus tellus cum tota vacillat
concussaеque cadunt urbes dubiaеque minantur,
quid mirum si se temnunt mortalia saecla*

²⁶³ Sanan *adauctum* ongelmallisuudesta ja tulkinnasta ks. Bailey 1950, 1518 ja 1519.

²⁶⁴ Ts. jumalten loukkaamisen takia.

²⁶⁵ *Pax deorum* -käytäntö liittyi erityisesti sellaisen virheen hyvittämiseen, minkä ajateltiin suututtaneen jumalat ja aiheuttaneen näin jumalten vihat (*ira deorum*).

²⁶⁶ Olen yhdistänyt sanat *ne* ja *quiquam*.

²⁶⁷ Baileyn mukaan ko. käsitys, minkä mukaan armeijan päällikkö ylittää merta legiooniensa ja norsujensa kanssa, liittyy luultavasti Pyrrhoksen invaasiota koskevaan perinteeseen. (Bailey 1950, 1519.)

*atque potestatis magnas mirasque relinquunt
in rebus viris divum, quae cuncta gubernent?*²⁶⁸

[H] Jatkuvasti jokin piilevä voima²⁶⁹ kuluttaa ihmiskunnan perustuksia. On huomattu, että tämä voima polkee maahan komeat vitsakimput ja julmat kirveet²⁷⁰ pitäen näitä pilkkanaan. Kun koko maaperä viimein järkkyy²⁷¹ jalkojen alla, ja horjutetut kaupungit sortuvat sekä epävarmat ovat uhattuina, mikä ihme on se, että ihmiskunta väheksyy itseään sallien samalla sen, että runsaat ja ihmeelliset voimat jätetään jumalten hallintaan, jotka näin ohjaavat maailmaa.

Kohta T8 koostuu kahdeksasta osasta. Ensimmäinen (A) on johdanto, jossa Lucretius esittää, että uskonnonilmiö piirteinen ja seurauksineen on helposti selitettävissä. Toisessa osassa (B) Lucretius kuvailee yleisen jumalkäsityksen kehitystä seuraavasti: alkuihmisellä on ollut kuvitelmia jumalista siten, että jumalten mielikuviin yhdistettiin ensin poikkeuksellinen ulkomuoto ja valtava koko, seuraavaksi ajattelu- ja liikekyvyt, sitten ikuinen elämä ja voittamattomuus ja lopuksi autuus ja kaikkivoipuus. Kolmannessa osassa (C) Lucretius esittää, että jumalat samaistettiin usein luonnonilmiöiden kanssa, koska luonnon selittämättömyys vaivasi ihmismieltä, ja luonnonilmiöt näyttivät käyttäytyvän usein ikään kuin ne olisivat eläviä olentoja. Neljännessä osassa (D) Lucretius esittää, että ihminen vieraantui totuudesta ja maailmasta pitäessään luonnonilmiöitä jumalina ja yleisemmin luontoa jumalten vaikutuspiirissä olevana. Hänen mukaansa myös antropomorfistinen ja taikauskoon perustuva jumalkäsitys on tuottanut paljon haittaa ihmiskunnalle, ja Rooman perinteiset uskonnolliset tavat eivät ole oikeanlaista hartautta (*pietas*), jota on tosiasiaa se, että elää seesteisesti ja tutkii maailmaa häiriintymättömällä mielellä. Viidennessä osassa (E) Lucretius esittää, että

²⁶⁸ Lucr. 5.1161–1240. Vrt. Usener 81, 82 ja 124; *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (käännös Marke Ahonen): ”[P]ääasiallinen järkytys ihmisten sieluissa syntyy, koska uskotaan näiden taivaankappaleiden olevan autuaita ja häviämättömiä [...] [– –] Ihmiset eivät ole päätyneet tähän tilaansa harkinnan kautta vaan jonkin järjettömän kuvitelman vuoksi[.]” (Ahonen 2003a, 392); *Epikuroksen kirje Menoikeukselle* (käännös Tua Korhonen): ”Enemmistön uskomukset jumalista eivät ole vakaasti perusteltuja, vaan vääriä olettamuksia. Esimerkiksi, että suurimmat vahingot ja onnettomuudet tulevat jumalilta niin kuin myös hyödylliset ja hyvät asiat[.]” (Korhonen 2006, 59).

²⁶⁹ Ts. atomien toiminta ja muutokset.

²⁷⁰ Liktorit, jotka olivat korkeiden virkamiesten ja eräiden pappien saattajia, turvamiehiä ja käskyläisiä, kantoivat kirveen ympärille koottua vitsakimppua (*fascis securisque*). Kimppu oli tästä syystä korkeimman sotilaallisen ja hallinnollisen vallan symboli.

²⁷¹ Ts. maanjärjestys.

oikean filosofian puute johtaa ongelmiin. Hän vihjaa samalla epäsuorasti, että atomismi antaa vastaukset maailman alkua, maailmanloppua ja kuolemattomuuden mahdollisuutta koskeviin perimmäisiin kysymyksiin: vaikka atomit ovat ikuisia, maailmalla on alku ja loppu, ja ihminen ei voi olla kuolematon, koska atomien jatkuvasta liikkeestä johtuvaa alituista muutosta, mikä johtaa lopulta ihmisen kuolemaan, ei voida välttää millään keinoin. Kuudennessa osassa (F) Lucretius selittää, että voimakkaat luonnonilmiöt on koettu jumalallisiksi rangaistuksiksi, ja näiden välttämiseksi on kehittynyt erilaisia taikauskoon liittyviä uskomuksia, toimintoja ja rituaaleja. Seitsemännessä osassa (G) Lucretius antaa esimerkin taikauskoon liittyvästä toiminnasta: hirmumyrskyn uhatessa laivastoa ja tilanteen ollessa toivoton on inhimillistä ja ymmärrettävää mutta tosiasiasa täysin turhaa anoa apua jumalilta. Kahdeksannessa osassa (H) Lucretius esittää osittain epäsuorasti, että atomien toiminta aiheuttaa kaiken havaitun muutoksen, ja elleivät ihmiset tiedä tätä, he hyväksyvät taikauskoon perustuvan jumalkäsityksen ja alkavat elää sen mukaisesti.

Osan D puhuttelu ja liioittelu sekä osien E, F, G ja H retoriset kysymykset eivät mielestäni haittaa vakavasti sisällön ymmärtämistä eikä Lucretiuksen argumentaatiota. Hän näet kuvaa kohdassa uskottavasti ja mielenkiintoisesti uskonnonilmiön, jumalkäsitysten ja taikauskoa liittyvän toiminnan syntyä.

Bailey jakaa kohdan kahdeksi erilliseksi kohdaksi. Näistä ensimmäinen käsittelee uskonnon syntyä ja jälkimmäinen vääränlaisia uskonnollisia tapoja sekä taikauskon haitallisuutta. Ensimmäisenä mainittuun liittyen Bailey esittää, että ihmiset uskovat jumaliin kahdesta perusteesta, jumalia koskevien ajatusten ja luonnonilmiöiden takia. Ensimmäinen liittyy kuvakalvosarjoihin ja erityisesti unissa esiintyviin jumalten mielikuviin. Baileyn mukaan jumalia koskevat ajatukset ovat Lucretiukselle kuvakalvosarjojen takia tietoa ja täten todistus jumalten olemassaolosta. Mielestäni Baileyn tulkinta ei ole ongelmaton, sillä tällöin kaikki toistuvat ei-yhdistetyt²⁷² eli sekoittumattomat ajatukset ja unikuvat, kuten paholainen tai abstrakti kuolemaa ilmentävä hahmo²⁷³, voisivat olla tosia, mikä tuntuu epäuskottavalta. Jälkimmäinen

²⁷² Esim. kentauria tai Kerberosta koskevat ajatukset ovat yhdistyneitä kuvia. Lucretiuksen mukaan tällaiset ovat kahden tai useamman kuvakalvosarjan yhtymiä, ja ne ovat yhdistyneet ilmassa. Ks. *Lucr.* 4.722–744.

²⁷³ Abstrakteista ja symbolisista unista ks. Jung 1997.

peruste, jonka mukaan muun muassa säännöllisten luonnonilmiöiden on ajateltu olevan jumalia ja rajujen luonnonilmiöiden liittyvän jumalten vihaan ja koston, on aina virheellinen. Lisäksi Bailey esittää vääränlaisia uskonnollisia tapoja ja taikauskon haitallisuutta koskien, että Lucretius seuraa Epikurosta, joka ei tuomitse hurskautta tai uskonnollisuutta sinänsä, ja että Lucretius osoittaa sääliä ja sympatiaa niitä kohtaa, jotka ovat roomalaisen uskonnon piirissä ja toimivat taikauskon mukaan.²⁷⁴ Kohdassa ilmenee mielestäni säälin ohella myös ironista ja sarkastista asennetta. Fratantuono mukaan Lucretiuksen uskonnon syntyä käsittelevästä näkemyksestä käy ilmi Lucretiuksen pettymykset politiikkaan ja ihmisen ongelmanratkaisutaitoihin. Fratantuono näkee Lucretiuksen ajattelevan siten, että uskonto ja jumalat keksitiin, koska kuninkaat eivät saaneet ihmisten välistä väkivaltaa kuriin, mutta nämä puolestaan alistivat ihmisen, koska ihmiset ovat sisimmissään syntyneet hallittaviksi, ja he ovat kykeneviä vain yksinvaltaiseen yhteiskuntamuotoon.²⁷⁵

Teesi 9 (T9): *Taikausko ja jumaltenpelko ovat este mielenrauhalle ja hyvälle elämälle.*

6. kirja, säkeet 50–79.

Kuudennen kirjan alussa, missä Lucretius tarkastelee muun muassa ilmakehän ilmiöitä, hän palaa taikauskon ja jumaltenpelon haitallisten seurausten pariin.

*cetera quae fieri in terris caeloque tuentur²⁷⁶
mortales, pavidis cum pendent mentibus saepe,
et faciunt animos humilis formidine divom
depressosque premunt ad terram propterea quod
ignorantia causarum conferre deorum
cogit ad imperium res et concedere regnum.
[quorum operum causas nulla ratione videre
possunt ac fieri divino numine rentur.]²⁷⁷*

²⁷⁴ Bailey 1950, 1507, 1508, 1513 ja 1514.

²⁷⁵ Fratantuono 2015, 380.

²⁷⁶ Säettä edeltää *lacuna*, jonka takia ko. ensimmäinen lause on puutteellinen. Bailey esittää, että lause alkaisi seuraavasti: ”ja selitän muut”. (Bailey 1950, 1563.)

²⁷⁷ Säkeiden 56 ja 57 alkuperän ongelmallisuudesta ks. Bailey 1950, 1563.

[A]²⁷⁸ Ihmiset tarkkailevat maan ja taivaan tapahtumia, joiden yhteydessä he ovat usein pelokkaiden ajatusten vallassa. Lopulta he nöyryyttävät itsensä jumaltenpelolla. Näin luonnolliset asiat painavat ihmisen maahan asti, koska tietämättömyys todellisista syistä ohjaa ihmiset jumalten herruuden alaisiksi ja saa heidät luovuttamaan kuninkuuden; ihmiset eivät täten kykene käsittämään järjellään tapahtumien todellisia syitä vaan uskovat niiden syntyneen jumalten tahdosta.

*nam bene qui didicere deos securum agere aevom,
si tamen interea mirantur qua ratione
quaeque geri possint, praesertim rebus in illis
quae supera caput aetheriis cernuntur in oris,
rursus in antiquas referuntur religionis,
et dominos acris²⁷⁹ adsciscunt, omnia posse
quos miseri credunt, ignari quid queat esse,
quid nequeat, finita potestas denique cuique²⁸⁰
qua nam sit ratione atque alte terminus haerens²⁸¹;
quo magis errantes caeca ratione feruntur.²⁸²*

[B] Toisaalta jos he, jotka ovat oppineet oikein, että jumalat elävät turvattua elämää, pohtivat kuitenkin huolestuneena samalla mistä syystä asiat tapahtuvat, ja koskien erityisesti asioita, jotka havaitaan pään yläpuolella olevan ylemmän taivaan alueilla, niin he palaavat takaisin muinaisten uskomusten pariin ja hyväksyvät jälleen kiivaat hallitsijat, joiden kurjat uskovat olevan kaikkivoipia; he ovat tietämättömiä siitä, mitä voi ja mitä ei voi olla olemassa, sekä siitä, millä tavalla kunkin olion voimat on rajattu ja sen syvälle kiinnittyvä rajakivi; tällaiset ihmiset kuljeksivat hämärän ajattelunsa takia suuresti eksyneinä.

*Quae nisi respuis ex animo longeque remittis
dis indigna putare alienaque pacis eorum,
delibata deum per te tibi numina sancta
saepe oberunt; non quo violari summa deum vis
possit, ut ex ira poenas petere inbibat acris,
sed quia tute tibi placida cum pace quietos*

²⁷⁸ Olen jättänyt kääntämättä säkeen alun ilmauksen *cetera quae*.

²⁷⁹ Rousen ja Smithin editiossa *aeris* ('alemmän taivaan').

²⁸⁰ Säkeet 65 ja 66 ovat esiintyneet *DRN*:ssä aiemmin kahdesti.

²⁸¹ Ilmaus *alte terminus haerens* on metafora ja ilmeisesti topos, ks. Bailey 1950, 612.

²⁸² Säkeet 58–67 ovat viidennen kirjan säkeiden 82–90 toisto.

*constitues magnos irarum volvere fluctus,
nec delubra deum placido cum pectore adibus,
nec de corpore quae sancto simulacra feruntur
in mentes hominum divinae nuntia formae,
suscipere haec animi tranquilla pace valebis.
inde videre licet qualis iam vita sequatur.*²⁸³

[C] Ellet hädä mielestäsi kauas ja aja pois näitä jumalille arvottomien sekä heidän rauhalleen vieraiden asioiden ajattelua, olet halventanut jumalten pyhiä voimia, mikä koituu sinun omaksi vahingoksesi usein; ei siten, että jumalten suurinta mahtia voi vahingoittaa sillä tavalla, että jumalat pyrkivät innokkaina julmiin rangaistuksiin vihan vallassa, vaan koska iskostat itse itseesi uskomuksen, että levollisessa rauhassa lepäävät syöksevät suuria vihanpuuskia; sinä et tule lähestymään jumalten pyhäkköjä levollisella sydämellä etkä tule olemaan riittävän voimakas vastaanottamaan levollisella mielellä pyhästä kehosta näitä kuvia²⁸⁴, jotka jumalallisen muodon lähettinä tuovat tiedon ihmismieleen. Edellisestä voi heti oivaltaa, millainen elämä on seurauksena.

Kohta T9 kostuu kolmesta osasta. Ensimmäisessä (A) Lucretius kertoo edellisessä kohdassa (T8) esitettyjä maailmaa koskevia virheellisiä uskomuksia ja näiden haitallisia seurauksia. Toisessa osassa (B) hän esittää, että he, jotka ovat oivaltaneet oikein sen, että jumalat elävät onnellista elämää jossain muualla, voivat kuitenkin luisua takaisin perinteiseen jumalkäsitykseen, johon liittyy jumaltenpelko ja taikauskoinen toiminta. Kolmannessa osassa (C) Lucretius esittää, että perinteinen jumalkäsitys johtaa irrationaaliin pelkoihin, kuten että jumalat kurittavat ihmistä luonnonilmiöillä. Tämän seurauksena taikauskoon sortunut henkilö ei voi elää tasapainoista elämää eikä havaita mielessään seesteisten jumalten kuvia, jotka toimivat ihmiselle esikuvina²⁸⁵.

²⁸³ Lucr. 6.50–79. Vrt. Usener 123 ja 124; *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (käännös Marke Ahonen): ”Niitä asioita, joita olen sinulle toistuvasti teroittanut, niitä toteuta ja harjoita varmana sitä, että ne ovat hyvän elämän perusteet. Usko ensiksikin, että jumala on häviämätön elävä olento ja autuas, mikä vastaa ihmisten yleistä käsitystä jumalasta, äläkä ajattele hänestä mitään, mikä on vierasta hänen katoamattomuudelleen tai sopimatonta hänen autuudelleen. Usko hänestä sen sijaan kaikkea sitä, mikä kykenee säilyttämään hänen autuuttaan ja katoamattomuuttaan. jumalia on olemassa, sillä heitä koskeva tieto on ilmiselvää, mutta he eivät ole sellaisia kuin ihmiset yleensä uskovat. Ihmisten käsitykset jumalista eivät näet sovi yhteen heidän uskomustensa kanssa. Jumalanpilkkaja [ἄσεβής] ei ole se, joka kieltää tavallisen kansan jumalat, vaan se, joka liittyy jumaliin tavallisen kansan uskomukset. Tavallisten ihmisten väitteet jumalista eivät näet ole todellisia esikäsitteitä, vaan vääriä oletuksia, joiden mukaan jumalat aiheuttavat suurinta vahinkoa pahoille ja suurinta hyötyä <hyville>.” (Ahonen 2003a, 404.)

²⁸⁴ Ts. kuvakalvoja.

²⁸⁵ Ts. jumaltenpelkoon ja taikauskoon liittyvälle epäedulliselle elämäntavalle vastakkaisesti.

Baileyn mukaan kohdasta käy epäsuorasti ilmi se, että Epikuros ei ole uskonnon ja uskonnollisuuden vastainen, koska häiriintymättömien jumalten esikuvallisten ajatusten seuraamisesta aiheutuva seesteinen ja maltillinen elämäntapa johtaa siihen, että ihminen on ikään kuin jumala ihmisten joukossa.²⁸⁶ Fratantuono esittää, että osan C ajatusta pyhäköissä käyvistä ja uskonnolliseen toimintaan osallistuvasta epikurolaisesta on pidetty ongelmallisena, koska antiikin perinteistä uskontoa ja epikurolaisuutta ei ole pidetty yhteensopivana. Fratantuono kuitenkin selventää, että Lucretius esittää kohdassa vain sen ajatuksen, että rauhaton ja jumalia pelkäävä ihminen on rauhaton ja jumalia pelkäävä myös jumalten pyhäköissä.²⁸⁷

3.2.2 Argumentaatioanalyysi

Tarkastelen seuraavaksi kohtien T1–T9 argumentaatiota. Tähän osuuteen liittyy seuraavia huomioita: Olen tyypistänyt osan useimpien väitteiden kokonaisuuksista yksittäisiksi väitteiksi. Käsittelen osaa väitteistä jakamattomina ja osaa yhdistettyinä eli konnektiivien kytkeminä. En käsittele kohtien loogista pätevyyttä eli validiutta, koska Lucretius käyttää pääasiallisesti retorista argumentointia. Esittelen hänen käyttämistään retorisista keinoista vain keskeisimmät.

Kohta T1 koostuu jumalolennon ominaisuuksien esittelystä. Kohdan pääväite on, että kuolematon jumalolento elää syvässä rauhassa ja maailmastamme erillään. Lucretius selventää tai perustelee edellistä väitettä seuraavien tukiväitteiden avulla: jumalolentoon ei kuulu kärsimys eikä viha; sitä ei uhkaa mikään; se on täysin itsenäinen; se on ihmisestä piittaamaton ja riippumaton; siihen ei voi vaikuttaa millään lailla. Argumentaatioon liittyen Lucretius vetoaa kohdassa epäsuorasti auktoriteettiin eli epikurolaisuuteen.

Kohdan T2 pääväite on, että maailmaa ei ole voitu luoda jumalten toimesta. Edellisen tukiväitteet ovat: kaikki maailman ilmiöt perustuvat atomeihin; vuodenaikojen vaihtelu, hedelmällinen maaperä, kasvien kasvu ja ihmislajin lisääntyminen eivät johdu jumalten voimista vaan atomien toiminnasta; maailma ei voi olla jumalten luoma, koska se sisältää virheitä. Lucretius vetoaa epäsuorasti epikurolaisuuteen ja suoraan atomismiin sekä

²⁸⁶ Bailey 1950, 1560.

²⁸⁷ Fratantuono 2015, 413. Vrt. kohta T4.

ihmistä ja luontoa koskeviin havaintoihin. Hän käyttää retorisia keinoja kohdassa liioittelua ja vastaanottajan puhuttelua.

Kohta T3 sisältää kaksi pääväitettä: atomeista muodostuva maa-aines ei ole ajattelukykyinen; mytologisia selityksiä voidaan käyttää ainoastaan vertauskuvallisesti. Lucretius vetoaa kohdassa mytologisten selitysten virheellisyyteen. Hän käyttää retorisia keinoja kohdassa esitettyihin metonymioihin²⁸⁸ liittyvää vastakohtasettelua²⁸⁹ ja liioittelua.

Kohdan T4 pääväitteet ovat, että luonto eli maailma on itsenäinen ja omaehtoinen, ja maailma on jumalista riippumaton. Edellisen tukiväitteet ovat seuraavat: todelliset jumalat ovat häiriintymättömiä ja elävät seesteisesti; jumalat eivät ole kaikkivoipia; jumalat eivät ole luonnonilmiöiden taustalla eivätkä tuhoa tempeleitä tai tapa ihmisiä. Argumentaatioon liittyen Lucretius käyttää kohdassa ilmeisesti epäsuoraa todistusta. Hän vetoaa kohdassa epäsuorasti atomismiin ja auktoriteettiin eli epikurolaisuuteen sekä suoraan traditionaalisen jumalkäsityksen virheellisyyteen. Lucretius käyttää retorisia keinoja kohdassa ironiaa, liioittelua, metaforaa, retorista kysymystä, sarkasmia ja vastaanottajan puhuttelua.

Kohdan T5 pääväite on, että maailman osat eivät ole jumalia tai jumalten osia. Tämän tukiväitteet ovat seuraavat: ihminen saattaa taikauskon ohjaamana tai sattumalta pitää maailman osia virheellisesti jumalina, jumalten osina tai jumalallista syntyperää olevina; ei ole totta, että ne, jotka kieltävät maailman osien olevan jumalia, joutuvat jumalten rankaisemiksi; maailman osat eivät ole elollisia.²⁹⁰ Lisäksi Lucretius esittää kohdan alussa epäsuorasti, että hänen atomisminsa kykenee ennakoimaan peremmin tulevat tapahtumat kuin oraakkeliennustukset. Lucretius vetoaa mytologisten selitysten ja traditionaalisen jumalkäsityksen virheellisyyteen. Hän käyttää kohdassa retorisia keinoja rinnastamista²⁹¹ ja vastaanottajan puhuttelua.

Kohdan T6 pääväite on, että jumalat eivät elä maailmassamme. Tämän selittävät tukiväitteet ovat seuraavat: jumalilla on hienorakenteinen olemus; jumalat eivät ole

²⁸⁸ Meri: Neptunus; kasvipeite: Ceres; viini: Bacchus; maa-aines: Äitijumala, luultavasti Kybele.

²⁸⁹ Totuus ja epätotuus.

²⁹⁰ Pois lukien elolliset oliot.

²⁹¹ Lucretius rinnastaa jumalia vastaan hyökkäävät gigantit henkilöihin, jotka kiistävät, että maailman osat ovat jumalia tai peräisin jumalista.

aistittavia; jumalat ovat vaikeasti käsitettävissä; jumalat eivät ole fysikaalisia olentoja; jumalten kehot ja mahdollisesti myös heidän elinpaikkansa ovat hienorakenteiset. Lucretius vetoaa kohdassa epäsuorasti auktoriteettiin eli epikurolaisuuteen.

Kohdan T7 pääväite on, että jumalat eivät ole luoneet maailmaa ihmisen takia. Tämän tukiväitteet ovat seuraavat: ei ole totta, että maailma on häviämätön; ei ole totta, että jumalten luomia asioita vastaan ei voisi hyökätä (A); maailmassamme ei ole mitään, mikä kiinnostaisi tai houkuttelisi jumalia, koska jumalat ovat aina tyytyväisiä ja autuaita (B); elämä olisi voinut olla yhtä hyvin syntymättä, mistä ei olisi millekään tai kenellekään mitään haittaa (C); jumalat eivät olisi voineet tietää luontia edeltävästi luotavaa maailmaa ja sen olioita, koska heillä ei ole voinut olla kokemusta näistä (D); maailmamme on osa atomien mittaamatonta kokonaisuutta (E). Lucretius vetoaa epäsuorasti auktoriteettiin eli epikurolaisuuteen. Hän käyttää kohdassa retorisia keinoja ironiaa, retorista kysymystä ja vastaanottajan puhuttelua.

Kohdan T8 pääväite on, että oletus maailmassa vaikuttavista jumalista johtuu tietämättömyydestä. Tätä tukevat väitteet tai väitekokonaisuudet ovat seuraavat: uskonnoilla on merkittävä vaikutus ihmiseen ja kulttuuriin (A); jumalkäsitys on ilmennyt esi-ihmisellä, ja tämä käsitys on muovautunut ajan kuluessa (B); maailman ja luonnonilmiöiden selittämiseksi oletettiin, että monet havaitut ilmiöt ovat jumalia tai että jumalat ovat vastuussa niistä (C); perinteinen jumalkäsitys on ihmiselle haitallinen; jumaltenpelko on johtanut vääränlaiseen uskonnolliseen toimintaan; epikurolaisuus on oikea elämäntapa (D); oikeanlaisen filosofisen käsityksen puute johtaa mielen häiriintymiseen, pelkoihin ja ahdistaviin pohdintoihin (E); jumaltenpelko on tavanomainen mutta haitallinen ilmiö; jumaltenpelko liittyy erityisesti luonnonilmiöihin (F); taikauskoon liittyvä toiminta on ihmiselle tavanomaista mutta hyödytöntä (G); tietämättömyys atomeista johtaa taikauskoiseen toimintaan ja väärin uskomuksiin (H). Lucretius vetoaa kohdassa perinteisen jumalkäsityksen, mytologisten selitysten, taikauskon ja jumaltenpelon haitallisuuteen, uskonnonilmiön historiaan ja yleisyyteen sekä luonnonilmiöihin. Hän käyttää kohdassa retorisia keinoja muun muassa ironiaa (F, H), liioittelua ja kärjistystä (F, E), personifikaatiota (C), retorista kysymystä (E, F, G, H), sarkasmia (F, H) ja tunteisiin vetoamista (E, G).

Kohdan T9 pääväite on, että jumaltenpelko estää mielenrauhan ja hyvän elämän. Tämän tukiväitteet tai -väitekokonaisuudet ovat seuraavat: tietämättömyys luonnonilmiöiden

todellisista syistä johtaa taikauskoon ja jumaltenpelkoon (A); henkilö, joka on oppinut, että jumalat ovat häiriintymättömiä, voi taantua jumaltenpelkoon ja kääntyä takaisin taikauskoon (B); jumaltenpelon seurauksena ihminen elää turhien pelkojen vallassa, eikä hän saa mielenrauhaa jumalten pyhäköissä eikä voi saavuttaa kuvaa jumalista eikä hyvää elämää (C). Lucretius vetoaa kohdassa jumaltenpelon ja taikauskon haitallisuuteen sekä epäsuorasti epikurolaisen elämäntavan hyötyyn. Hän käyttää retorisia keinoja liioittelua ja kärjistystä (C), vastaanottajan puhuttelua (C) ja vastakohta-asettelua (B ja C).

Lucretius käyttää jumalkäsityksensä yhteydessä sekä rationaalisen että retorisen argumentoinnin keinoja. Hänen keskeisiä argumentaatiotapojaan ovat epäsuoraan auktoriteettiin eli epikurolaisuuteen ja mytologian, taikauskon ja jumaltenpelon haitallisuuteen vetoaminen. Epikurolaisuuteen vetoaminen on ymmärrettävää, koska *DRN* on epikurolaisuutta käsittelevä teos. Lucretius käyttää vähäisesti rationaalisen argumentoinnin keinoja ja ei esitä juuri lainkaan²⁹² hyvin muodostettuja argumentteja. Lucretiuksen antamat esimerkit ovat monissa kohdissa selventäviä ja perusteltuja.

Lucretius käyttää pääasiallisesti retorisen argumentoinnin keinoja. Tämä on ymmärrettävää, koska teos on runomuotoinen. Hänen käyttämiään yleisimpiä retorisia keinoja ovat vastaanottajan puhuttelu, retoristen kysymyksen esittäminen ja ironia. Retoriset keinot eivät mielestäni haittaa kovin suuresti Lucretiuksen väitteiden ymmärtämistä. Toisaalta eräissä kohdissa retorinen argumentointi hankaloittaa hänen sanomansa ymmärtämistä, kuten kohdassa T8, jossa Lucretius esittää tarpeettomalta tuntuvan ja hankalasti avautuvan abstraktin personifikaation maailmaluontia edeltäneen Elämän masennustilan potemisesta. Lucretiuksen jumalkäsitys on argumentaatioon liittyen kaiken kaikkiaan siinä mielessä systemaattinen esitys, että hän käyttää pääasiallisesti retorisen argumentoinnin keinoja mutta selventää myös käyttämiään käsitteitään ja perustelee väitteitään erilaisten havainnollistavien esimerkkien ja jopa päättelyiden avulla.

²⁹² Esimerkiksi kohta T4 sisältäneen epäsuoran todistuksen ja kohta T6 sisältää päättelyitä.

3.2.3 *Käsite deus*

Lucretiuksen *deus*-käsite muodostuu positiivisten eli ominaisuuksien myöntöjä ja negatiivisten eli ominaisuuksien kieltoja koskevien väitteiden kautta. Lucretius esittää jumalista seuraavat positiiviset väitteet: jumalia on useita (T4 ja T6), ja he ovat kuolemattomia, syvässä rauhassa eläviä, itsenäisiä (T1), omaehtoisia (T4), hienorakenteisia, vaikeasti käsitettäviä (T6) ja autuaita (T8). Hän esittää seuraavat jumalia koskevat negatiiviset väitteet: jumalat eivät ole kärsimysten, vihan tai uhkien alaisia, ihmisestä riippuvaisia, ihmisen lahjottavissa (T1), vuodenaikojen, kasvillisuuden, hedelmällisyyden tai rakkaus- ja seksuaalielämän aikaansaajia (T2), meriä, kasveja, viinejä tai maanpiiri (T3), luonnon hallitsijoita, ikuisesti kaikkialla läsnäolevia, pilvien, ukkosen tai salamoinnin aikaansaajia, pyhättöjen tuhoajia, ihmisten surmaajia (T4), maailma tai sen osia (T5), maailmassa eläviä, aistittavia, fysikaalisia (T6), maailman luoja, kaikkietäviä, sellaisia maailman luoja, jotka ovat suunnitelleet sen esikäsitusten perustella (T7), minkä tahansa luonnonilmiön aikaansaajia, taikauskon mukaisia, ihmisen vaikutuksen alaisia (T8) tai ihmiselle vahinkoa tuottavia (T9). Näin ollen Lucretius määrittelee *deus*-käsitettä muutamien positiivisten ja useiden negatiivisten ominaisuuksien kautta.

Edellisten asioiden lisäksi Lucretiuksen jumalkäsityksen ovat yhteydessä seuraavat väitteet: jumalat ovat etäällä maailmasta, ja he eivät tarvitse ihmistä mihinkään (T1); jumalat eivät ole voineet luoda maailmaa, koska se on virheellinen (T2); jumalia koskevia mytologisia selityksiä voidaan käyttää vain vertauskuvallisesti (T3); maailma on jumalista riippumaton (T4); maailma on syntynyt luonnollisesti, ja se perustuu atomien toimintaan (T7); jumalkäsitykset ovat luonnollisia mutta muuttuvia ja usein virheellisiä; jumalten avulla on selitetty virheellisesti luonnonilmiöitä (T8); jumaltenpelko ja taikausko ovat vääriä ja haitallisia asioita, koska ne vieraannuttavat ihmisen totuudesta; uskonnollisuus ei ole sinänsä haitallista (T9).

Lucretiuksen jumalkäsitys on tiivistetysti seuraavanlainen: Jumalilla on tiettyjä ominaisuuksia, kuten autuus, hienorakenteisuus ja kuolemattomuus. Heiltä puuttuvat antiikin traditionaalisten jumalten piirteet, kuten kostonhimo ja viha, ja monet muut ominaisuudet. Jumalat eivät ole maailmassamme eivätkä vaikuta maailman asioihin millään lailla. He ovat ajallis-avaruudellisia olentoja vain siinä mielessä, että ihmisillä on

jumalista kuvakalvosarjojen avulla saatu hatara käsitys, minkä mukaan jumalat ovat olemassa ihmismielestä riippumattomasti jossakin muualla.

Edellä mainittuihin positiivisiin väitteisiin perustuva jumalkäsitys tuntuu erikoiselta. Millainen olento on sellainen, mikä on muun muassa erikoisista atomeista koostuva ja täten hienorakanteinen, vaikutuskyvytön, autuas, passiivinen, mutta kykenevä kuitenkin elämään ikuisesti muuttumattomana atomien dynaamisessa²⁹³ todellisuudessa? Koska edelliset seikat liittyvät Lucretiuksen jumalkäsityksen perusluonteeseen, kysymys on i laadullinen. En kuitenkaan ota tässä työssä kantaa Lucretiuksen käsityksen järkevyyteen. Toisaalta koska viimeisenä mainittu ominaisuus eli ajatus ikuisten jumalten olemassaolosta alituisen muutoksen todellisuudessa voi olla osoitus epäloogisuudesta, käsittelen sitä edempänä.

3.3 Ongelma

Lucretiuksen jumalkäsityksen lähtökohtaisena ongelmana on se, että Lucretius ei tarkastele jumalia systemaattisesti eikä kovin eksplisiittisesti. Epäsystemaattisuus voi liittyä Lucretiuksen omiin valintoihin, *DRN*:n keskeneräisyyteen, digression maneerimaisesta käyttöön, kuten Cyril Bailey tuntuu ajattelevan, tai siihen, että *DRN*:n sisältöä on muutettu muiden toimesta myöhemmin. Mielestäni näistä vaihtoehdoista ensimmäinen voidaan sulkea pois, koska monimutkaiseen ajatteluun kiistatta kyennyt Lucretius on tuskin tietoisesti halunnut teoksensa olevan epäselvä ja epäsystemaattinen.

On myös se ongelma, että Lucretius vetoaa monessa kohdassa epäsuorasti epikurolaisuuteen olettamalla, että epikurolaisuuden opit ovat vastaanottajalle tuttuja. Tällöin hänen käsityksensä jää niiltä Epikuroksen filosofiaan liittyviltä kohdilta epäselväksi, joita hän ei avaa kunnolla.

Lucretiuksen jumalkäsityksen loogiset mahdollisuudet ovat nähdäkseni seuraavat: käsitys on sisällöllisesti epäkoherentti; käsitys on sisällöllisesti koherentti, ja se ei ota kantaa jumalten olemassaoloon; käsitys on sisällöllisesti koherentti ja polyteistinen; käsitys on sisällöllisesti koherentti ja epäsuorasti ateistinen. Monoteistiset mahdollisuudet voidaan

²⁹³ Atomismin peruslähtökohdat ovat: Mikään ei synny tyhjästä (Lucr. 1.146–214). Mikään ei häviä täydellisesti (Lucr. 1.215–264). On olemassa vain ääretön määrä atomeja ja tyhjiö (Lucr. 1.418–448). Atomit ovat aina liikkeessä (Lucr. 2.62–94).

sulkea pois,²⁹⁴ kuin myös kuvaopin nojalla agnostinen näkökanta, jonka mukaan yliaistillisista jumalista ei voi saada tietoa

James O'Hara esittää mielestäni oikein, että *DRN*:n sisältö ei koherentti. Teos sisältää esimerkiksi jo heti ensimmäisen kirjan alussa²⁹⁵ ristiriidan, koska Lucretius vetoaa jumaliin mutta kieltää, että jumalat olisivat maailmassamme ja että heihin voisi vaikuttaa (T1). O'Hara myös selventää, että Lucretius on erityisesti niissä kohdin epäselvä ja epäjohdonmukainen, jotka eivät ole keskeisiä epikurolaisuuden oppijärjestelmän kohdille.²⁹⁶ O'Haran huomion perusteella on kysyttävä, onko Lucretiuksen jumalkäsitys sisällöllisesti koherentti. Mielestäni tämä on totta, koska positiivisten ja negatiivisten väitteiden sisällöt eivät ole itsessään tai toisiinsa nähden ristiriitaiset. Ajatus ikuisista jumalista atomien muuttuvassa todellisuudessa tuntuu kuitenkin epäloogiselta.

Voiko Lucretiuksen jumalkäsitys olla teologia, jossa ei lopulta esitetä varsinaisia jumalten olemassaoloa koskevia väitteitä? Voisiko olla siis niin, että Lucretius haluaa perustella epikurolaista filosofiaa ottamatta kuitenkaan kunnolla kantaa jumalten olemassaoloon?²⁹⁷ Tällainen vaihtoehto on mielestäni mahdollinen mutta hyvin ongelmallinen siitä syystä, että *DRN* on nimenomaan olemassaoloa kattavasti käsittelevä atomistinen metafysiikka, jossa yhdistyvät yleinen ja erityinen metafysiikka.²⁹⁸ Näin ollen lähtökohdaksi on mielestäni otettava se, että Lucretiuksen oletetaan käsittelevän *DRN*:ssä jumalten olemassaoloa koskevaa kysymystä.

Lucretius näyttää monessa mielessä kannattavan polyteismia. Hän näet esittää edellä esitetyt positiiviset väitteet jumalista.²⁹⁹ Lisäksi Lucretius selittää, miten jumalista saadaan tietoa: hienorakenteiset kuvakalvot välittävät jumalista tietoa ihmismieliin (T9). Näin ollen hän selittää sekä sen, millaisia jumalat ovat, että sen, miten jumalista saadaan tietoa.

²⁹⁴ Ks. luku 2.3.

²⁹⁵ *Lucr.* 1.1–49.

²⁹⁶ O'Hara 2006, 57–64 ja 140.

²⁹⁷ Ks. Colman 2009, 232; Fratantuono 2015, 23.

²⁹⁸ Ensimmäisenä mainittu käsittelee kaiken olemassa olevan eli olevaisen perimmäistä olemusta. Jälkimmäisenä mainittu käsittelee poikkeuksellisia olioita, kuten jumalaa tai jumalia, ja näiden olemassaolojen erilaisia tapoja.

²⁹⁹ Negatiiviset väitteet koskevat jumalten ominaisuuksien rajaamista, eivätkä ne kerro jumalten olemassaolosta sinänsä.

Lucretiuksen filosofia saattaa toisaalta edustaa epäsuorasti ateismia. Lucretius nimittäin esittää, että jumalat eivät elä tässä maailmassa (T5), että he eivät ole aistein havaittavia eivätkä fysikaalisia olentoja (T6), ja että atomien muodostama todellisuus on olemassa täysin ilman jumalia (T8). Lisäksi hän esittää kuvaoppinsa yhteydessä, että kuvakalvosarjat voivat yhdistyä keskenään ja että sarjat voivat olla jopa sellaisia, että olemassa olevalla kuvakalvosarjalla ei ole lainkaan sitä alkuperää, jota sarja jäljentää.³⁰⁰ Tässä tapauksessa voitaneen pitää ainakin teoreettisesti mahdollisena sitä, että jumalten kuvakalvosarjat olisivat myös tällaisia eli kuvakalvosarjoja, joiden alkuperät eivät ole samat kuin mitä ne esittävät. Tällöin jumalat voisivat esimerkiksi olla epäsuoremmin vain ihmismielen ideaaleja vailla todellisia vastineita.

On lisäksi mahdollista se, että Epikuroksen jumalkäsitys on *ad hoc* -selitys eli teorian pelastamiseksi tehty selitys, jonka tarkoituksena on turvata jumalten olemassaolo. Nimittäin koska ikuiset jumalat näyttävän olevan atomismin lähtökohdista käsin mahdottomia, Epikuros ja Lucretius häntä seuraten pyrkivät pelastamaan heidän olemassaolonsa tällä epäselvällä teoriolla.

Lucretiuksen jumalkäsitysten ongelmallisuus voidaan esittää nyt tiivistetymin. Toisaalta Lucretius näyttää ajattelevan siten, että jumalat ovat olemassa olevia ja todellisia olioita tiettyine piirteineen ja että niistä voidaan saada kuvakalvosarjojen avulla tietoa. Toisaalta hän näyttää kieltävän epäsuorasti jumalten olemassaolon seuraavalla tavalla: Ensimmäiseksi jumalilta puuttuvat monet ominaisuudet, joita yleensä pidetään olemassaololle keskeisinä, kuten aistittavuus, fysikaalisuus ja jonkinlainen yhteys aikaan ja avaruuteen. Toiseksi Lucretiuksen kuvaoppi sallii virheelliset kuvakalvosarjat eli sarjat, jotka ovat joko sekoittuneita tai joiden perustana ei ole lainkaan oliota, jota sarja jäljentää tai kuvaa. Kolmanneksi atomismin alituisen muutoksen lähtökohta tuntuu yhteensopimattomalta muuttumattomien ja ikuisten jumalten kanssa.

³⁰⁰ Lucr. 4.129–142. Vrt. *sunt etiam quae sponte sua gignuntur et ipsa constituuntur in hoc caelo, qui dicitur aer*. Lucr. 4.131 ja 132. Lisäksi on olemassa ne [kuvakalvosarjat], jotka ilmaantuvat itsestään ja yksin muodostuvat taivaan siinä osassa, jota kutsutaan ilmaksi.

3.4 Piilevä dilemma

Edelliset seikat johtavat ongelmaan, jota kutsun piileväksi dilemmaksi. Lähtökohtana on oletus, että Lucretiuksen käsitys on koherentti ja että Lucretius käsittelee olemassaoloa ottamalla kantaa jumalten olemassaoloon. Piilevä dilemma ilmenee, koska Lucretiuksen filosofiasta ei saada kunnollista vastausta kysymykseen, ovatko jumalat olemassa muualla kuin ihmismielessä. Mikäli jumalat ovat muualla kuin ihmismielessä, niin tällöin täytyy selittää muun muassa jumalten omituinen olemus ja esikäsitykseen sekä kuvaoppiin liittyvät ongelmat. Mikäli jumalat taas eivät ole muualla kuin ihmismielessä, niin tällöin täytyy selittää, miksi Lucretius käsittelee jumalia niin seikkaperäisesti *DRN*:ssä ja puhuu heistä ikään kuin todellisina olioina.

Piilevän dilemman välttämiseksi Lucretiuksen olisi pitänyt joko selittää yksiselitteisesti ja perustella atomismin periaatteiden mukaisesti, mitä ikuiset jumalat ovat, tai edellisen vastaisesti kieltää eksplisiittisesti jumalten olemassaolo.

3.5 Kaksi tulkintalinjaa

Piilevä dilemma johtaa kahteen toisistaan kategorisesti eroavaan tulkintalinjaan. Kutsun näitä polyteistiseksi ja ateistiseksi tulkintalinjaksi. Tämä perustuu käsitykseeni, että valtaosassa tulkinnoista Lucretiuksen oletetaan ottavan kantaa jumalten olemassaoloa koskevaan kysymykseen.

Polyteististä tulkintalinjaa edustavat muun muassa seuraavat näkemykset. Cyril Bailey esittää W. Scottin ja Carlo Giussanin tulkintoihin perustuen, että jumalat ovat todellisia olioita ja että jumalten kuvakalvosarjojen alkuperät ovat tarkemassa mielessä sellaisten jumalten kehoissa, jotka syntyvät ja hajoavat yhtä mittaa kauempana avaruudessa, mutta joista lähtevät kuvakalvosarjat virtaavat ihmismieleen joka puolelta maailmankaikkeutta keskeytyksettömästi.³⁰¹ Tämä on mielestäni erityisen kiinnostava tulkinta, jonka keskeisenä ajatuksena näyttää olevan se, että hienorakenteinen (*tenuis*) materia on jollakin tapaa yhteydessä avaruuden autuaisiin ja moniosaisiin olioihin. Tulkintaan liittyy kuitenkin ainakin seuraava ongelma: miksi kauempana avaruudessa oleva aine synnyttää tai muodostaa yksinomaan sellaisia jumalia, jotka ovat autuaita, syvässä levossa eläviä ja

³⁰¹ Bailey 1950, 68 ja 69.

hyvin toistensa kaltaisia? Eivätkö jumalat voi olla muunlaisia, ja jolleivat voi, niin mikseivät? G. Benfield ja R. Reeves toteavat, että kohdat T1 ja T3³⁰² ovat selkeä todiste siitä, että Lucretiuksella ei ole epäilyksiä jumalten olemassaoloa koskien.³⁰³ Näin Lucretius olisi jo kyseisten kohtien perusteella polyteisti. Lee Fratantuono puolestaan toteaa ehdollisesti, että Lucretius ei vihjaile *DRN*:ssä ateismin mahdollisuudesta, vaikka hän ei ehkä ole uskonut aktuaalisten jumalten olemassaoloon tai ymmärtänyt kunnolla, mitä jumalten olemassaololla perinteisesti³⁰⁴ tarkoitetaan.³⁰⁵ Martin Smithin mukaan sekä Epikuros että Lucretius ovat polyteistejä, ja Lucretius seuraa Epikurosta erityisesti hänen uskonnollisen reformin pyrkimyksessään.³⁰⁶ Shirley Case esittää, että Lucretius hyväksyy *DRN*:ssä epikurolaisen uskonnon ja että Lucretius on polyteisti.³⁰⁷ Stuart Gillespie ja Philip Hardie toteavat kahden edellisen tulkinnan vastaisesti, että Epikuros saattoi olla ateisti, mutta Lucretius ei ole, ja että Lucretius hyökkää vain ja ainoastaan taikauskoon liittyviä perinteisiä jumalkäsityksiä vastaan.³⁰⁸

Ateistinen tulkintalinja liittyy puolestaan siihen ajatukseen, että Lucretius on piilevästi ateisti tai että hänen filosofiansa johtaa ateismiin. Tähän tulkintalinjaan ovat yhteydessä muun muassa seuraavat näkemykset. Herbert Howe esittää Filodemoksen pohtineen, kumpi seuraavista vaihtoehdoista on pahempi, jumaltenpelko vai kuolemanpelko.³⁰⁹ Filodemoksen kysymys liittyy Lucretiuksen jumalkäsitykseen siten, että kuoleman jälkeisiin rangaistuksiin liittyvän jumaltenpelon poistamiseksi Lucretius julistaa jumalat maailmasta erilliseksi. Tällöin ollaan lähellä ateismia, koska ajatuksena on se, että jumalten olemassaoloa koskeva uskomus on ihmiselle usein haitallinen, ja tämän takia jumalat täytyy ikään kuin poistaa maailmasta ja ihmismielestä. Juraj Franekin mukaan Lucretius kannattaa *DRN*:ssä esitetyistä jumalia ja uskontoa koskevista erilaisista väitteistä huolimatta atomismia ja luonnollisia selityksiä hyläten kaikenlaiset

³⁰² Ts. Lucr. 2.646–660, jonka alussa säkeet 1.43–49 eli kohta T1 toistetaan.

³⁰³ Benfield & Reeves 1967, 42 ja 43.

³⁰⁴ Tarkoittaa sitä, että jumalten on jollain lailla oltava yhteydessä avaruuteen, aikaan ja maailmaan.

³⁰⁵ Fratantuono 2015, 23.

³⁰⁶ Rouse & Smith 1992, xxxvii ja xxxviii.

³⁰⁷ Case 1915, 96–101 ja 105.

³⁰⁸ Gillespie & Hardie 2007a, 10.

³⁰⁹ Howe 1957, 332. Huom. Filodemoksen esittämää kysymystä ei esiinny Epikuroksen säilyneessä tuotannossa. (Howe 1957, 332.)

yliluonnolliset selitykset.³¹⁰ Tämän seurauksena jumalten olemassaolon oletaminen tuntuu lopulta turhalta tai ristiriitaiselta. John Colmanin mukaan Lucretius joutuu puhumaan jumalista, koska poliittinen ja uskonnollinen yhteisö olivat tuolloin toisistaan erottamattomat. Lucretiuksen jumalat ovat näennäisiä eli täysin vaikutuskyvyttömiä, ja täten tietynlaisia epäjumalia. Colman selventää lisäksi, että vaikka Lucretius ei eksplisiittisesti kiellä *DRN*:ssä jumalia, teoksen sisältö antaa voimakkaan syyn epäillä Lucretiuksen jumalia koskevaa vakaumusta.³¹¹

3.6 Kontekstuaalinen tarkastelu

Lucretiuksen jumalkäsityksen tarkastelun yhteydessä kontekstin huomioiminen ja tulkitseminen on erityisen tärkeää. Kontekstin tutkiminen näet paljastaa uusia huomioita ja mahdollisuuksia.

Lucretius vaikuttaa toistavan Epikuroksen jumalkäsityksen keskeiset piirteet suhteellisen uskollisesti.³¹² Molemmissa jumalat ovat ikuisia, autuaita ja maailman ulkopuolella olevia. Lisäksi molemmat perustuvat kuvaopille (εἰδῶλα ja πρόληψις; *simulacra* ja *notitia*, T8 ja T9). Toisaalta heidän näkemyksiään ei voi pitää identtisinä. Esimerkiksi kohtaa T8 eli jumalkäsitysten syntyä ja kehitystä koskeva kohtaa ei esiinny Epikuroksella.³¹³ Näin ollen Epikuroksen ja Lucretiuksen jumalkäsitykset on syytä erottaa toisistaan.

Lucretiuksen jumalkäsityksessä ei esiinny tunnistettavia viittauksia muihin filosofisiin suuntauksiin, kuten Empedokleen filosofiaan. Toisaalta koska esimerkiksi kohdassa T4 esiintyy suhteellisen selkeä topos jumalten järjettömään toimintaan liittyen, Lucretiuksen jumalkäsitys sisältää epäsuoria ja piileviä viittauksia eri asioihin.

Lucretius vastustaa *DRN*:ssä aikansa uskonnollis-poliittista järjestelmää. Tämä näkyy Lucretiuksen jumalkäsityksen yhteydessä muun muassa siten, että hän pitää oraakkeliennustamista turhana (T5), hän kritisoi Rooman uskonnollisia tapoja ja rituaaleja (T8), sekä hän näyttää epäilevän tai jopa halveksivan korkeinta sotilaallista sekä hallinnollista

³¹⁰ Franek 2011, 27 ja 28.

³¹¹ Colman 2009, 228, 232 ja 233.

³¹² Ks. Usener-alaviitteet.

³¹³ O'Hara 2006, 140.

valtaa (*fascis*) eksplisiittisesti (T8). Lucretius myös vastustaa *DRN*:ssä taikauskoisuutta ja mytologisia selityksiä, jotka liittyivät tuolloin moniin yhteiskunnallisiin käytäntöihin. Hän ei kuitenkaan osoita kritiikkiä Rooman tasavallan ajan poliittisen systeemin periaatteita kohtaan, eikä hän näytä vastustavan virkamiesten ja pappiskollegioiden hallintomuotoa tai -tapaa.

Lucretiuksen roomalaista uskontoa koskeva kritiikki ilmenee hänen jumalkäsityksessään lähinnä rituaalien (T8) ja perinteisten jumalkäsitysten vastustamisena (T3, T4 ja T9). On huomattava, että hän ei näytä vastustavan uskonnollisuutta tai hurskautta sinänsä (T8 ja T9). Lucretiuksen ajatuksena lienee se, että uskonnollisuus ja jopa mielikuvitukselliset selitykset voivat olla ihmiselle hyödyllisiä (T3).

Lucretiuksen jumalkäsityksen yhteys *religio*- ja *superstitio*-käsitteisiin on mielenkiintoinen. Lucretius ei näytä vastustavan (T9) uskontoa *religio*-käsityksen merkityksessä, mikäli uskonto tarkoittaa yleisemmin yhteisön yhteyttä pyhyyteen ja tähän liittyvää tapajärjestelmää. Hän on saattanut toivoa epikurolaisuutta Rooman uudeksi valtionfilosofiaksi ja -uskonnoksi.³¹⁴ Lucretius kuitenkin vastustaa uskontoa *superstitio*-käsityksen merkityksessä kiistatta, jolloin uskontoon liittyy esimerkiksi ajatus sellaisista julmista ja kostonhimoisista jumalista tai jumalallisista luonnonvoimista, joita joudutaan lepyttämään erilaisilla asioilla, kuten rituaaleilla ja uhrilahjoilla.

Filosofian tehtävänä pidettiin antiikin aikana uskonnollisuuden ja hengellisyyden tukemista ja erityisesti kosmologiaan, eskatologiaan ja etiikkaan liittyvissä kysymyksissä. *DRN* tuo oman osansa tähän tehtävään atomismeineen ja haitallisen kuolemanpelon poistamispyrkimyksineen. Tämä filosofian tehtävä käy ilmi myös Lucretiuksen jumalkäsityksen yhteydessä. Atomismi ja epikurolaisuus esittävät nimittäin vastauksia eräisiin keskeisiin kosmologisiin (T7 ja T8), eskatologisiin (T5) ja etiikka koskeviin (T9) peruskysymyksiin. Näihin liittyen voidaan todeta tiivistetysti, että ikuiset atomit ovat kaiken perusta, ne ovat muodostaneet maailman ja sen oliot, jotka tulevat häviämään atomien muodostamien yhdistelmien purkaannuttua, ja autuaisiin jumaliin liittyvät esikäsitykset ohjaavat epikurolaisen ihmisen autuuteen.

Lucretiuksen epikurolaisuuteen perustuva jumalkäsitys tuntuu *sui generis* -tapaukselta filosofisten teologioiden joukossa: ikuiset, autuaat, hienorakenteiset ja maailmasta täysin

³¹⁴ Vrt. Minyard 1985, 69 ja 70.

piittaamattomat jumalat elävät maailman ulkopuolella, mutta ihmisen onnistuu saada heistä kuitenkin hämärää ja epäselvää tietoa siten, että jumalten pinnoilta, kuten kaikkien muiden atomeista koostuvien olioiden pinnoilta, lähtee hienorakenteisia kuvakalvosarjoja kaikkiin suuntiin koko ajan, ja ne lentävät tai virtaavat rajattomassa avaruudessa päättymättömästi, ja edelleen, ne saattavat osua tai törmätä ihmismieleen täysin ilman aistien toimintaa aiheuttaen jumalten mielikuvat (*sic*).

Varron teologian jaottelun ja Lucretiuksen jumalkäsityksen yhteys on seuraavanlainen. Vaikka *DRN* on runomuotoinen, Lucretiuksen jumalkäsitys on vastakkainen myyttisen teologian kanssa siitä syystä, että se ei pyri totuuteen, mikä on tietysti Lucretiuksen filosofian lähtökohta, koska hän on filosofi. Lucretiuksen jumalkäsitys on yhtenevin luonnollisen teologian kanssa, koska Lucretiuksen jumalkäsitys on filosofinen ja esoteerinen jumalkäsitys. Lucretiuksen jumalkäsitys on osin vastakkainen valtiollisen teologian kanssa, koska viimeksi mainittuun liittyvät muun muassa kulttien jumalrepresentaatiot, joita käytettiin poliittisten päämäärien takia ja kansan hallitsemiseksi, ja joka ei ollut kaikilta osin totuuteen pyrkivä teologia, minkä seurauksena Lucretiuksen filosofia on sille vastakkainen.

Edustaako Lucretiuksen jumalkäsitys vääräuskoisuutta ja uskonnollista poikkeavuutta? Tämä kysymys on erittäin mielenkiintoinen. Lucretius on jumalten kunnian loukkaaja (*impius*) ainakin siinä mielessä, että hänen jumalkäsityksensä on perinteisen roomalaisen jumalkäsityksen ja myös oikeanlaisen uskonnollisen velvollisuudentunnon (*pietas*) vastainen.³¹⁵ Lucretiuksen epäpyhä teko (*impietas*) on täten *DRN*:n jumalkäsitys, ja se on vieläpä tahallinen (*prudens dolo malo*). Pidän täten mahdollisena sitä, että Lucretiuksen *DRN*:ää on saatettu pitää tuon ajan Roomassa haitallisena tai jopa vaarallisena teoksena ja että Lucretiusta sekä hänen teostaan ole suvaittu Rooman kaikissa piireissä.

Uskonnollinen poikkeavuus voidaan määritellä siten, kuten luvussa 2.3. huomattiin, että se on toimintaa, joka rikkoo yhteisön tai siihen kuuluvien ryhmien perusteltuja ja yleisiä normeja, ja tämä toiminta voi olla rikollista, epäeettistä, epätavallista, sopimatonta tai muutoin epäterveellistä. Lucretiuksen jumalkäsitys näyttää sopivan tähän määritelmään erityisen hyvin, koska se on suhteellisen radikaali vaihtoehto tuon ajan yleisille uskonnollisille ja teologisille normeille sekä käsityksille, ja koska *DRN*:n oppien mukaan

³¹⁵ Ks. Fratantuono 2015, 323–325; Minyard 1985, 69 ja 70.

elämistä voi pitää tuon ajan uskonnollisesta viitekehyksestä katsottuna epätavallisena ja mahdollisesti sopimattomana tai jopa rikollisena. Pidän täten mahdollisena sitä, että Rooman tasavallan levottomana aikana epikurolaisuus on koettu vaaralliseksi. Kenties Lucretiuksen kuolemaan on saattanut liittynyt rangaistus vääränlaisesta uskonnollisesta toiminnasta, jolloin hän olisi jakanut Sokrateen kohtalon.

Toisaalta koska Varron teologinen jaottelu, jonka on nähty olevan roomalaisen uskonnon taustalla vallitsevan poliittis-uskonnollisen valtajärjestelmän kuvaus, sisältää luonnollisen teologian haaran, ja johon Lucretiuksen jumalkäsitys sopii, niin kenties Lucretiuksen käsitystä ei ole koettu uhaksi Rooman tasavallan loppuaikana. Ehkäpä poikkeuksellisia filosofisia käsityksiä on suvaittu Varron kuvaavan järjestelmän piirissä laajemmin, eikä niitä ole koettu uhkina vaan kenties jopa rikkautena.

Uskon kuitenkin, että *DRN* on loppujen lopuksi ollut vähintäänkin jonkinlainen koetinkivi aikansa filosofiselle ja uskonnolliselle suvaitsevaisuudelle ja vallalla olleen poliittis-uskonnollisen järjestelmän kritisoimiselle.

4. Tulokset

Mitkä ovat DRN:n jumalia käsittelevät keskeiset kohdat keskeisine väitteineen? Lucretiuksen jumalkäsitys koostuu yhdeksästä kohdasta, joiden sisällöt liittyvät seuraaviin teeseihin:

T1: Autuaat jumalat eivät elä maailmassamme (1.44–49);

T2: Jumalat eivät ole voineet luoda virheellistä maailmaa (2.167–181);

T3: Mytologiset selitykset eivät ole totuudenmukaisia (2.652–659);

T4: Jumalat eivät hallitse maailmaa (2.1090–1104);

T5: Maailman osat eivät ole jumalia tai jumalten osia (5.110–125);

T6: Jumalat eivät ole aistittavia tai fysikaalisia olentoja (5.146–155);

T7: Jumalat eivät ole luoneet maailmaa ihmisen takia (5.156–194);

T8: Uskomus maailmassa vaikuttavista jumalista johtuu tietämättömyydestä (5.1161–1240);

T9: Taikausko ja jumaltenpelko ovat este mielenrauhalle ja hyvälle elämälle (6.50–79).

Vaikka Lucretius käyttää jumalkäsityksensä yhteydessä sekä rationaalisen että retorisen argumentoinnin keinoja, hän käyttää lähinnä vain viimeksi mainitun keinoja. Lucretiuksen keskeisiä argumentaatiotapoja ovat epäsuoraan auktoriteettiin eli epikurolaisuuteen ja mytologian, taikauskon ja jumaltenpelon haitallisuutteen vetoaminen. Retorisen argumentoinnin keinot eivät mielestäni haittaa kovin suuresti Lucretiuksen jumalkäsityksen väitteiden ymmärtämistä.

Lucretius esittää kohtien T1–T9 kautta epikurolaisuuteen perustuvan jumalkäsityksensä. Hän määrittelee jumalan käsitettä positiivisten ja negatiivisten väitteiden kautta. Positiivisten väitteiden mukaan jumalia on useita, ja he ovat kuolemattomia, syvässä rauhassa eläviä, itsenäisiä, omaehtoisia, hienorakenteisia, vaikeasti käsitettäviä ja autuaita. Lucretius esittää lukuisia negatiivisia väitteitä jumalista, jolloin hän kieltää niiltä tiettyjä ominaisuuksia, kuten kaikkivoipuuden ja maailmassamme olemisen. Lucretiuksen jumalkäsityksestä käy ilmi ennen kaikkea se, että hän vastustaa taikauskoa,

jumaltenpelkoa, mytologisia jumalselityksiä ja roomalaista uskontoa sen tapoineen. Hän ei kuitenkaan näytä vastustavan uskonnollisuutta sinänsä.

Lucretiuksen jumalkäsityksen loogiset vaihtoehdot ovat seuraavat: käsitys on sisällöllisesti epäkoherentti, se on sisällöllisesti koherentti, ja se ei ota kantaa jumalten olemassaoloon, se on sisällöllisesti koherentti ja polyteistinen tai se on sisällöllisesti koherentti ja piilevästi ateistinen. Vaikka Lucretiuksen jumalkäsitykseen liittyy kaikkien edellä mainittujen asioiden puolia, pidän jompaakumpaa kahdesta viimeksi mainitusta oikeana.

Miksi Lucretiuksen jumalkäsitys on ongelmallinen? Hän näyttää toisaalta ajattelevan siten, että jumalat ovat olemassa olevia olioita, mutta toisaalta hän näyttää kieltävän epäsuorasti jumalten olemassaolon, koska niiltä näyttää muun muassa puuttuvat monet sellaiset, jotka ovat olemassaololle olennaisia. Ongelma johtaa tilanteeseen, jota kutsun piileväksi dilemmaksi, ja se syntyy, koska *DRN*:n sisältö ei anna riittävästi tietoa, jotta voitaisiin saada tyydyttävä vastaus siihen kysymykseen, ovatko jumalat olemassa muualla kuin ihmismielessä. Dilemman syntymisen välttämiseksi Lucretiuksen olisi pitänyt joko osoittaa yksiselitteisesti, että ikuiset jumalat ovat mahdollisia, tai kieltää eksplisiittisesti jumalten olemassaolo. Piilevä dilemma on johtanut kahteen toisistaan kategorisesti eroavaan tulkintalinjaan, koska eri perusteista Lucretiuksen on tulkittu edustaneen joko polyteismia tai piilevästi ateismia. Kutsun näitä polyteistiseksi ja ateistiseksi tulkintalinjaksi.

Millaisia huomiota Lucretiuksen käsityksen kontekstin tarkastelu tuottaa? Koska Lucretius vastustaa tuon ajan politiikkaa ja yhteiskunnallisia oloja, joihin roomalainen uskonto oli olennaisesti yhteydessä, niin Lucretiuksen jumalkäsitys sisältää myös näitä koskevaa kritiikkiä. Lucretius ei näytä vastustavan uskontoa *religio*-merkityksessä, mutta hän vastustaa uskontoa ehdottomasti *superstitio*-merkityksessä. Lucretiuksen jumalkäsitys antaa vastauksia eräisiin keskeisiin kosmologiaan, eskatologiaan ja etiikkaan liittyviin kysymyksiin, joihin filosofian odotettiin tuolloin tuovan vastauksia. Varron teologian jaottelun ja Lucretiuksen jumalkäsityksen yhteys on seuraavanlainen: Lucretiuksen jumalkäsitys on vastakkainen myyttisen teologian kanssa, yhtenevin luonnollisen teologian kanssa, ja on osin vastakkainen valtiollisen teologian kanssa. Lucretiuksen jumalkäsitys edustaa vääräuskoisuutta ainakin siinä mielessä, että hänen jumalkäsityksensä on roomalaisen perinteisen jumalkäsityksen ja oikeanlaisen

uskonnollisen velvollisuudentunnon vastainen. Hänen jumalkäsityksensä edustaa myös uskonnollista poikkeavuutta, koska se vastustaa perinteisiä normeja ja käsityksiä ja koska *DRN*:n oppien mukaan eläminen on epätavallista ja mahdollisesti sopimatonta tai jopa rikollista. Toisaalta Varron esittämän teologisen jaottelun luonnollisen teologian haaran takia Lucretiuksen käsitystä ei ole välttämättä koettu uhaksi.

5. Pohdinta

Tämän työn tuloksia ja siihen liittyviä muita asioita on syytä punnita lopuksi.

DRN:n moniulotteisuus ja konteksti mahdollistavat erilaiset lähestymis- ja tulkintatavat. Tässä työssä Lucretiuksen käsitystä on lähestytty latinalaisen filologian ja filosofian kautta. Tutkimuksen painotus voisi toisaalta olla esimerkiksi epikurolaiseen taustamateriaaliin sidottua, Rooman tasavallan loppuaikaan ankkuroitu tai uskontotieteellinen. On selvää, että Lucretiuksen monipuolisen *DRN*:n kohdalla tutkimukselliset lähtökohdat vaikuttavat hänen jumalkäsityksestään muodostettavaan kuvaan. Uskon kuitenkin, että tässä työssä tehty tarkastelu kuvaa Lucretiuksen jumalkäsityksen keskeisiä piirteitä ja siihen yhteydessä olevia asioita olennaisella tavalla.

Eräs asia, joka voi vaikuttaa tässä työssä esitettyyn kuvaan Lucretiuksen jumalkäsityksestä on, että jokin tai jotkin *DRN*:n kohdat, joita ei ole otettu huomioon työssä, voivat vaikuttaa johonkin jumalkäsityksen osaan tai jopa siihen kokonaisuudessaan. Toinen vaikuttava asia on tiettyjen sanojen ja ilmausten merkitysten tulkinta. Esimerkiksi kuvakalvoja, *tenuis*-rakennetta ja jumalten vaivoin käsittämistä koskevat ajatukset tuntuvat monitulkintaisilta asioilta, jotka ohjaavat analyysia ja vaikuttavat tulkintaan ja muodostettavaan kokonaiskäsitykseen.

Lucretiuksen jumalkäsityksen loogiset vaihtoehdot tarjoavat mielenkiintoisia mahdollisuuksia, joita ei ole käsitelty tässä työssä laajemmin. Onko Lucretiuksen jumalkäsitys pohjimmiltaan epäkoherentti tai jopa ristiriitainen? Voiko olla niin, kuten Lee Fratantuono esittää, että Lucretius ei ole ymmärtänyt, mitä jumalten olemassaolo tarkoittaa ontologisessa mielessä, tai ettei hän ole halunnut lopulta ottaa tarkemmin kantaa jumalten olemassaoloa koskevaan kysymykseen?

Lucretiuksen jumalkäsityksen yhteys Rooman tasavallan loppuajan käsityksiin vääräuskoisuudesta ja uskonnollisesta poikkeavuudesta on mielenkiintoinen. Lucretiuksen *DRN* täyttää toisaalta vääräuskoisuuden ja uskonnollisen poikkeavuuden kriteerit helposti, kun taas toisaalta *DRN* on sellainen filosofinen teos, joka sopii luonnolliseen teologiaan alaan. Nämä vaihtoehdot jättävät jälkeensä sen kysymyksen, miten Lucretiuksen jumalkäsitykseen on lopulta suhtauduttu. Tätä aihetta on voitu käsitellä tässä työssä vain lyhyesti.

Lähdeluettelo

Päälähde

T. Lucreti Cari De rerum natura, Joseph Martin (recensvit), Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri MCMLXIX.

Tutkimuskirjallisuus

- Ahonen 2003a Diogenes Laertius, *Merkittävien filosofien elämät ja opit*, (käännös Marke Ahonen), Helsinki: Summa.
- Ahonen 2003b Epikuros, ”Epikuroksen mietelmiä Vatikaanin käsikirjoituksesta”, (käännös M. Ahonen), teoksessa Diogenes Laertius, *Merkittävien filosofien elämät ja opit*, Helsinki: Summa, 413–420.
- Armstrong 1939 Armstrong, A. ”The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus”, *CQ*, 32, 3, 190–196.
- Asmis 2017 Asmis, E., ”Lucretius' Reception of Epicurus: *De Rerum Natura* as a Conversion Narrative”, *Hermes* 144, 4, 439–461.
- Asmis 1983 Asmis, E., ”Rhetoric and Reason in Lucretius”, *AJPh* 104, 36–66.
- Atri 1952 Aristofanes, *Pilvet* (käännös V. Valve alias V. Atri), Helsinki: WSOY.
- Bacon 1613 Bacon, F., *The Essaies*, London: John Jaggard.
- Bailey 1950 Titus Lucretius Carus, *De Rerum Natura* (toim. ja käännös C. Bailey), Oxford: Claredon Press.
- Bailey 1986 Bailey, C., ”The Mind of Lucretius”, teoksessa Classen 1986b, 3–16.
- Baker 2007 Baker, E., ”Lucretius in the European Enlightenment”, teoksessa Gillespie & Hardie 2007b, 274–288.
- Beard & Crawford 1985 Beard, M. ja Crawford M., *Rome in the Late Republic: Problems and Interpretations*, London: Duckworth.
- Benfield & Reeves 1967 Benfield, G. ja Reeves, R., *Selections from Lucretius*, Oxford: Oxford University Press.
- Blank 2019 Blank, D., ”Philodemus”. Teoksessa Zalta, E. (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2019 Edition.
URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/philodemus/>>. (3.3.2020.)
- Boyancé 1963 Boyancé, P., *Lucrece et l'épicurisme*, Paris: Presses universitaires de France.
- Bremmer 1994 Bremmer, J., *Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press.

- Brennan 2004 Brennan, C., "Power and Process under the Republican 'Constitution'", teoksessa Flower 2004, 31–65.
- Brunschwig & Sedley 2003
 Brunschwig, J., ja Sedley D., "Hellenistic philosophy", teoksessa Sedley 2003, 151–183.
- Calvino 1999 Calvino, I., *Kuusi muistiota seuraavalle vuosituonnelle*, (käännös E. Suolahti), Helsinki: Loki.
- Case 1915 Case, S., "The Religion of Lucretius", *The American Journal of Theology*, 19, 1, 92–107.
- Classen 1986a Classen, C., "Poetry and Rhetoric in Lucretius", teoksessa Classen 1986b, 331–375.
- Classen 1986b Classen, C. (toim.), *Probleme der Lukrezforschung*, Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms Verlag.
- Colman 2009 Colman, J., "Lucretius on Religion", *Perspectives on Political Science*, 38, 4, 228–239.
- Deleuze 1990 Deleuze, G., *Logic of Sense* (käännös M. Lester ja C. Stivale), London: The Athelone Press.
- Demokritos & Epikuros 2006
 Demokritos ja Epikuros, *Riippumaton nautinto* (käännös A. Kivimäki, T. Korhonen ja S. Vesterinen), Helsinki: Tammi.
- Diels 1912a Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band*, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Diels 1912b Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker. Zweiter Band*, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Dudley 1965 Dudley, D. R. (toim.), *Lucretius*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Fantham 2004 Fantham, E., "Literature in the Roman Republic", teoksessa Flower 2004, 271–293.
- Farrell 2007 Farrell, J., "Lucretian architecture: the structure and argument of the *De rerum natura*", teoksessa Gillespie & Hardie 2007b, 76–91.
- Flower 2004 Flower, H. (toim.), *The Cambridge Companion to the Roman republic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ford 2007 Ford, P., "Lucretius in early modern France", teoksessa Gillespie & Hardie 2007b, 227–241.
- Franek 2011 Franek, J., "Lucretius and the modern interdisciplinary critique of religion", *Graeco-Latina Brunensia*, 16, 15–28.
- Fratantuono 2015 Fratantuono, L., *A Reading of Lucretius' De Rerum Natura*, Lanham, Boulder, New York & London: Lexington Books.

- Frede & Laks 2002 Frede, D. ja Laks, A., *Traditions of theology: studies in Hellenistic theology: its background and aftermath*, Leiden, Boston & Köln: Brill.
- Furley 1986 Furley, D., ”Lucretius and the Stoics”, teoksessa Classen 1986b, 75–95.
- Gale 2007 Gale, M., ”Lucretius and previous poetic traditions”, teoksessa Gillespie & Hardie 2007b, 59–75.
- Gillespie & Hardie 2007a Gillespie, S. ja Philip H., ”Introduction” ja ”Dateline”, teoksessa Gillespie & Hardie 2007b, 1–15, 325 ja 326.
- Gillespie & Hardie 2007b Gillespie, S. ja Philip H. (toim.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gillespie & MacKenzie 2007 Gillespie, S. ja MacKenzie, D., ”Lucretius and the moderns”, teoksessa Gillespie & Hardie 2007b, 306–324.
- Gordon 2008 Gordon, R., ”*Superstitio*, superstition and religious repression in the late Roman Republic and Principate (100 BCE–300 CE)”. *P&P* (supplement 3), 72–94.
- Grzelak-Krzymianowska 2013 Grzelak-Krzymianowska, A., ”The Presence of Ethical teaching in the *De Rerum Natura* of Lucretius”, *Collectanea Philologica XVI*, 103–113.
- Hardie 2007 Hardie, P., ”Lucretius and later Latin literature in Antiquity”, teoksessa Gillespie & Hardie 2007b, 111–127.
- Haskell 2007 Haskell, Y., ”Religion and enlightenment in the neo-Latin reception of Lucretius”, teoksessa Gillespie & Hardie 2007b, 185–201.
- Heiskanen 2005 Heiskanen, J., ”Karl Marx luonnonfilosofina – johdannoksi Marxin väitöskirjaan”, teoksessa Marx, K., *Demokritoksen ja Epikuroksen luonnonfilosofian ero*, (käännös J. Heiskanen), Jyväskylä: Minerva, 7–59.
- Helenius 2018 Helenius, V., ”Lentävät kuvakalvot ’läpi aavojen ilmain’: Lucretiuksen kuvaoppi ja varhaista havainnon filosofiaa”, teoksessa Laiho, H. ja Tuominen, M. (toim.), *Havainto*, Turku: Turun yliopisto, 28–35.
- Helenius (vertaisarvioinnissa) Helenius, V., ”Lucretius and the Body-Environment Approach”, teoksessa Woolf, G., *et al.* (toim.), *Sensory Perceptions in Roman Religion*, Leiden: Brill.
- Helenius 2019 Helenius, V., ”Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskeva näkemys ja nykyaika”, *Thanatos*, 8, 2, 9–38.

- Hinnells 2007 Hinnells, J. (toim.), *A Handbook of Ancient Religions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Holford-Strevens 2002 Holford-Strevens, L., ”Horror vacui in Lucretian biography”, *LICS*, 1, 1, 1–23.
- Holmes 2008 Holmes, J., ”Lucretius at the Fin de Siécle: Science, Religion and Poetry”, *English Literature in Transition*, 51, 3, 266–280.
- Howe 1957 Howe, H., ”The *Religio* of Lucretius”. *CJ*, 52, 7, 329–333.
- Huizinga 1984 Huizinga, J., *Leikkivä ihminen*, (käännös S. Salomaa), Porvoo, Helsinki & Juva: WSOY.
- Jung 1997 Jung, C., *Symbolit – piilotajunnan kieli* (käännös M. Rutanen), Helsinki: Otava.
- Kenney 2007 Kenney, E., ”Lucretian texture: style, metre and rethoric in the *De rerum natura*”, teoksessa Gillespie & Hardie 2007b, 92–110.
- Ketonen 1989 Ketonen, O., *Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus*, Porvoo, Helsinki & Juva: WSOY.
- Kingsley & Parry 2020 Kingsley, S. ja Parry R., ”Empedocles”, teoksessa Zalta, E. (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2020 Edition.
URL = < <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/empedocles/>>. (8.4.2020.)
- Kivimäki 2006 Kivimäki, A., ”Keskeiset opit”, teoksessa Demokritos ja Epikuros, *Riippumaton nautinto* (käännös A. Kivimäki, T. Korhonen ja S. Vesterinen), Helsinki: Tammi, 68–84.
- Korhonen 2006 Korhonen, T., ”Epikuroksen kirje Menoikeukselle”, teoksessa Demokritos ja Epikuros, *Riippumaton nautinto* (käännös A. Kivimäki, T. Korhonen ja S. Vesterinen), Helsinki: Tammi, 57–67.
- Koskenniemi 2003 Augustinus, *Jumalan valtio* (käännös H. Koskenniemi), Helsinki: WSOY.
- L & S* *A Latin Dictionary*, Lewis, C. ja Short, C. (toim.), Oxford: Clarendon Press, 1879.
- Lieberg 1982 Lieberg, G., ”Die theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens”, *RhM*, 125, 1, 25–53.
- Long 1990 Long, A., ”Scepticism about Gods in Hellenistic Philosophy”, teoksessa Griffith, M. ja Mastronarde, D. (toim.), *Cabinet of the Muses: essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta: Scholars Press, 279–291.
- Long 2003 Long, A., ”Roman philosophy”, teoksessa Sedley 2003, 184–210.

- LSJ* *A Greek-English Lexicon*, Liddell, H., Scott, R., Jones, H., McKenzie, R. (toim.), Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Martin 1969 Martin, J., ”*Testimonia vitae*”, teoksessa Martin, J. (toim. ja käännös), *T. Lucreti Cari De rerum natura*, Lipsia: B. G. Teubner, xiii–xviii.
- Marx 2005 Marx, K., *Demokritoksen ja Epikuroksen luonnonfilosofian ero*, (käännös J. Heiskanen), Jyväskylä: Minerva.
- Minyard 1985 Minyard, J., *Lucretius and the Late Republic*, Leiden: E. J. Brill.
- Most 2003 Most, G., ”Philosophy and Religion”, teoksessa Sedley 2003, 300–322.
- North 2007 North, J., ”Religions in the Roman Empire”, teoksessa Hinnells 2007, 318–363.
- North 2000 North, J., *Roman religion*, New Surveys in the Classics, 30, Cambridge: Cambridge University Press.
- Numminen 1953 Numminen, P., *Quo modo Cicero de Lucretio (et quodam Sallustio) iudicaverit*, Turku: Turun yliopiston julkaisuja.
- Numminen 1965 Titus Lucretius Carus, *Maailmankaikkeudesta*, (käännös P. Numminen), Porvoo & Helsinki: WSOY.
- Obbink 1989 Obbink, D., ”The Atheism of Epicurus”, *GRBS*, 30, 2, 187–223.
- O’Hara 2006 O’Hara, J., *Inconsistency in Roman Epic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmer 1954 Palmer, L., *Latin Language*, London: Faber and Faber Limited.
- Pietarinen 1992 Pietarinen, J., *Looginen päättely*, Käytännöllisen filosofian julkaisuja, 4, Turku: Turun yliopisto.
- Prosperi 2007 Prosperi, V., ”Lucretius in the Italian Renaissance”, teoksessa Gillespie & Hardie 2007b, 214–226.
- Pyysiäinen 1997 Pyysiäinen, I., *Jumalan selitys*, Helsinki: Otava.
- Rawson 1985 Rawson, E., *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, London: Duckworth.
- Reinhardt 2015 Reinhardt, T., ”To See and to Be Seen: On Vision and Perception in Lucretius and Cicero”, teoksessa: Williams, G. ja Volk, K. (toim.), *Roman Reflections*, Oxford: Oxford University Press, 63–90.
- Rissanen 2004 Marcus Tullius Cicero, *Laeista* (käännös V. Rissanen), Helsinki: WSOY.
- Rouse & Smith 1992 Titus Lucretius Carus, *De Rerum Natura* (toim. ja käännös W. Rouse ja M. Smith), Harvard: Harvard University Press (uusintapainos).

- Russell 1948 Russell, B., *Länsimaisen filosofian historia* (Käännös J. Hollo), Helsinki ja Porvoo: WSOY.
- Rüpke 2007a Rüpke, J., (toim.), *A Companion to Roman Religion*, New Jersey: Blackwell Publishing.
- Rüpke 2014 Rüpke, J., "Historicizing Religion: Varro's *Antiquitates* and History of Religion in the Late Roman Republic", *History of Religions*, 53, 3, 246–268.
- Rüpke 2016 Rüpke, J., *Religious Deviance in the Roman World: Superstition or Individuality?* (käännös D. Richardson), Cambridge: Cambridge University Press.
- Rüpke 2004 Rüpke, J., "Roman Religion", teoksessa Flower 2004, 179–195.
- Rüpke 2007b Rüpke, J., "Roman Religion – Religions of Rome", teoksessa Rüpke 2007a, 1–9.
- Scheid 2003 Scheid, J., *An Introduction to Roman Religion* (käännös J. Lloyd), Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Schiesaro 2007 Schiesaro, A., "Lucretius and Roman politics and history", teoksessa Gillespie & Hardie 2007b, 41–58.
- Schrijvers 1970 Schrijvers, P., *Lucrece*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Schultz & Harvey 2006 Schultz, C. ja Harvey, P., *Religion in Republican Italy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedley 2018 Sedley, D., "Lucretius." Teoksessa Zalta, E. (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2013 Edition.
URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/lucretius/>>. (10.3.2020.)
- Sedley 2003 Sedley, D., *The Cambridge Companion to Greek and Roman philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Segal 1990 Segal, C., *Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and Philosophy in DE RERUM NATURA*, Princeton & New Jersey: Princeton University Press.
- Shearin 2014 Shearin, W., *The Language of Atoms: Performativity and Politics in Lucretius' De Rerum Natura*, Oxford: Oxford University Press.
- Solmsen 1986 Solmsen, F., "Αἰσθησις in Aristotelian and Epicurean thought", teoksessa Classen, C. (toim.), *Probleme der Lukrezforschung*, Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 151–172.
- Springer 1977 Springer, L., "The Role of *Religio*, *Solvo* and *Ratio* in Lucretius", *CW*, 71, 1, 55–61.
- Thesleff & Sihvola 1994 Thesleff, H. ja Sihvola, J., *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, Porvoo, Helsinki & Juva: WSOY.

- Tuominen 2014 Tuominen, M., "Ancient Theories", teoksessa Knuuttila, S. ja Sihvola, J. (toim.), *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind: Philosophical Psychology from Plato to Kant*, Springer, 39–59.
- Usener Usener, H., *Epicurea*, Lipsiae: B. G. Teubneri, 1887.
- Vaahtera 2013 Vaahtera, J., "Augures, augury, auspices", teoksessa Bagnall, R. et al. (toim.), *The Encyclopedia of Ancient History*, Blackwell Publishing Ltd., 938–940.
- Valtaoja 2019 Valtaoja, E., *Avaruudesta*, Helsinki: Tähtitieteellinen yhdistys Ursa.
- Van Nuffelen 2010 Van Nuffelen, P., "Varro's Divine Antiquities: Roman Religion as an Image of Truth", *CPh*, 105, 2, 162–188.
- Von Ungern-Sternberg 2004 Von Ungern-Sternberg, J., "The Crisis of the Republic", teoksessa Flower 2004, 31–65.
- Warren 2007 Warren, J., "Lucretius and Greek Philosophy", teoksessa Gillespie & Hardie 2007b, 19–32.
- Wedberg 1982 Wedberg, A., *A History of Philosophy. Vol. 1*, Oxford: Clarendon Press.