

Absoluuttisen tiedon retoriikka

Identifikaatiot ja erottautumiset Johannes Nefastoksen *Fosforos*-teoksessa

Lari Kulokorpi

Pro gradu -tutkielma

Turun yliopisto

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

Uskontotiede

Toukokuu 2021

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

TURUN YLIOPISTO

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos / Humanistinen tiedekunta

KULOKORPI, LARI: Absoluuttisen tiedon retoriikka. Identifikaatiot ja erottautumiset Johannes Nefastoksen *Fosforos*-teoksessa

Pro gradu -tutkielma, 99 s.

Uskontotiede

Toukokuu 2021

Tarkastelen tässä pro gradu -tutkielmassa retoriikkaa, jolla Johannes Nefastos -nimeä käyttävä kirjoittaja rakentaa esoteerisen Azazelin Tähti -seuran oppia teoksessaan *Fosforos*. Nefastos on yksi tämän teististä satanismia ja teosofiaa yhdistävän seuran perustajajäsenistä. Tutkielman keskiössä ovat retoriset keinot, joilla kirjoittaja rakentaa identifikaatioiden ja erottautumisten kautta esoteerista absoluuttisen tiedon ajatustaan suhteessa tieteeseen, uskontoihin ja muuhun esoterian kenttään.

Käytän tutkielmani aineistona Nefastoksen kirjoittamaa ja alkujaan vuonna 2003 julkaistua *Fosforos* -teosta, joka on alusta lähtien toiminut olennaisessa osassa seuran filosofian ja maailmankuvan määrittäjänä. Tutkimusmenetelmänäni käytän retorista analyysia, joka pohjautuu Kenneth Burken retoriikkateoriaan identifikaatioista ja erottautumisista. Teoreettisena viitekehyksenä työssäni toimii uusi retoriikka, johon sovellan teoreettisia käsitteitä kuten absoluuttinen tieto sekä jaottelua usko, järki ja gnosis, joista jälkimmäisten suhdetta tarkastelen osana Nefastoksen retoriikkaa.

Selkeää erontekoa Nefastos tuottaa *Fosforoksessa* erityisesti dualistiseen ajattelutapaan. Erottautuminen kohdistuu niin rationalismin yksipuoliseen ja reduktionistiseen painotukseen kuin uskontojen dualistisuuteen, maallisuuteen ja dogmaattisuuteen. Siinä, missä kirjoittaja erottautuu uskontojen ulkoisesta institutionalisoituneesta kuoresta, samastuu hän puolestaan ajatukseen uskontojen taustalla olevasta yhteisestä opillisesta ytimestä. Esoterian traditiossa vastakkaisina pidetyt oikean ja vasemman käden tien opit näyttäytyvät kirjoittajan retoriikassa puutteellisina yksinään sovellettuina, mitä vastoin näiden yhdistämisen ajatus korostuu absoluuttisen tiedon tavoittelun kannalta keskeisenä.

Tämä retorinen tarkastelu osoittaa, että Nefastoksen retoriikassa absoluuttiseen tietoon kytkeytyvät olennaisesti ykseysopilliset ajatukset vastakkaisten oppien yhdistämisestä, vastakohtien sulauttamisesta sekä kaikkien olemuspuolten ymmärtämisestä osana kokonaisuutta. Kirjoittaja samastuu erilaisten oppien kohdalla tyypillisesti niissä toiseutettuihin ja unohdettuihin kokonaisuuden puoliin. Tätä kautta myös juutalaiskristillisissä opeissa syrjäytetyn Saatanan keskeisyys Nefastokselle on ymmärrettävissä. Samalla nykykulttuurin aineellisuuden ja elämän ylikorostamisen vastavoimana painottaa kirjoittaja henkisyyttä ja kuolemanpalvontaa.

Asiasanat: Azazelin Tähti, Johannes Nefastos, länsimainen esoteria, teosofia, satanismi, absoluuttinen tieto, retoriikka, uskontotiede

Sisällysluettelo

1 Johdanto	1
1.1 Tutkimuksen sisältö ja tavoitteet.....	1
1.2 Tutkimusongelmat.....	3
1.3 Azazelin Tähti	5
1.4 Aiempi tutkimus.....	6
1.5 Esoterian tutkimusperinne.....	9
1.6 Itsereflektio ja eettisyys.....	14
2 Azazelin Tähti esoterian jatkumossa.....	15
2.1 Länsimaisen esoterian lyhyt historia.....	15
2.1.1 Esoteria antiikista valistusajalle	15
2.1.2 Esoteria valistusajalta nykyajalle	18
2.2 Satanismi ja vasemman käden tie osana modernia esoteriaa.....	21
2.2.1 Satanismi	21
2.2.2 Vasemman käden tie	24
2.3 Teosofia.....	26
2.3.1 Teosofia ja Teosofinen Seura.....	26
2.3.2 Helena Petrovna Blavatsky	28
2.4 Azazelin Tähti jatkumona teosofian historiassa.....	30
3 Teoreettinen viitekehys ja keskeiset käsitteet	32
3.1 Uusi retoriikka.....	32
3.2 Identifikaation ja erottautumisen käsitteet	34
3.3 Järki, usko ja gnosis	36
3.4 Absoluuttinen tieto	38
4 Aineisto ja menetelmät.....	39
4.1 Tutkimusaineisto	39
4.2 Retorinen analyysi.....	40
5 Opillisen identiteetin rakentaminen <i>Fosforoksessa</i>	44
5.1 Lähtökohdat erottautumisille ja identifikaatioille	44
5.1.1 Opilliset lähtökohdat	44
5.1.2 Vastakohtien yhdistämisen oppi	46
5.1.3 Dualismi	48
5.1.4 Väkivallattomuus ja rakkauden painotus	50
5.2 Tiede ja rationalismi.....	52
5.3 Aineellisuus.....	57
5.4 Valtauskonnot	59
5.5 Saatanan merkitys uudella ajalla ja erottautuminen oikean käden tiestä	65
5.6 Satanismi ja vasemman käden tie	69
5.6.1 Moderni satanismi.....	69
5.6.2 Alaspäinen tie.....	71
5.6.3 Satanismin ja vasemman käden tien merkitys osana absoluuttista tietoa	75
6 Identifikaatiot ja erottautumiset Nefastoksen retoriikassa	77
6.1 <i>Fosforoksen</i> retoriset keinot.....	77
6.2 Identifikaatiot ja erottautumiset	79
6.3 Yhteenveto	88
7 Lopuksi.....	89

1 Johdanto

1.1 Tutkimuksen sisältö ja tavoitteet

Johannes Nefastos -nimellä kirjoittava Johannes Laine on yksi merkittävistä toimijoista suomalaisen esoterian ja satanismin kentällä. Hän on yksi suomalaisen Azazelin Tähti¹ -nimisen teosofiaa ja satanismia yhdistävän esoteerisen liikkeen perustajista, minkä lisäksi hän on myös uskontotieteilijä.

Nefastoksen voi nähdä tietyllä tapaa antaneen kotimaiselle nykysatanismille kasvot, sillä hän on ollut julkisuudessa verrattain paljon näkyvillä.² Lukuisien mediaesiintymisten voi nähdä kertovan jotain myös yleisestä kiinnostuksesta aiheita kohtaan.

Nefastos kuului aiemmin Teosofiseen Seuraan³, mutta hän ei kokenut kuitenkaan saavansa teosofiasta tyydyttäviä vastauksia esimerkiksi pahan ongelman ja Saatanan käsittelyn osalta. Hänen tarkoituksenaan oli aluksi perustaa TS:n sisälle satanismin tutkimukseen keskittyvä osasto, mutta tämän idean tultua tyrmätyksi Nefastos erosi seurasta vuonna 2006 perustaen samalla AT:n. Yle:n artikkeli tuo esiin, että Nefastoksen tavoitteena on laajemman, jopa kulttuurisen muutoksen aikaansaaminen. (Yle Uutiset 2018, 2020.)

Nefastos on kirjoittanut suurimman osan AT:ä koskevasta kirjallisuudesta ja julkaisuja on kertynyt lukuisia vuodesta 2003 tähän päivään asti. Valitsin tutkimuskohteekseni Nefastoksen kirjoittaman teoksen *Fosforos* siitä syystä, että se edustaa keskeisimmin

¹ Tästä eteenpäin AT

² Hän on ollut haastateltavana vuosina 2014 ja 2015 Yle Puheessa Arman Alizadin sekä Perttu Häkkisen ohjelmissa, joissa käsiteltiin satanismia sekä AT:n oppia. Tämän lisäksi Nefastosta haastateltiin Nadja Mikkosen Ylelle tekemässä satanismia ja AT:ä käsittelevässä artikkelissa vuonna 2018 sekä (yhdessä R.A. Pesosen kanssa) vuonna 2020 ilmestyneessä Jussi Mankkisen artikkelissa, joka käsitteli okkultismiin ja satanismiin keskittyvää Viides Askel -kirjakustantamoa ja em. teemojen suosiota nykypäivänä. Tuorein Nefastoksen mediaesiintyminen on tältä vuodelta (2021) Sielun tietotoimisto -radio-ohjelmassa, jossa Nadja Mikkonen haastatteli häntä teemanaan satanismi. AT:n veljeskuntaa puolestaan käsiteltiin vuonna 2013 Perttu Häkkisen Yle Puheen ohjelmassa, jossa haastateltavana oli frater Obnoxion -nimellä esiintynyt AT:n jäsen.

³ Tästä eteenpäin TS

niitä lähtökohtia, jotka AT:n opin perustana toimivat. Alkujaan vuonna 2003 julkaistu teos on keskeinen seuran filosofian ja maailmankuvan määrittäjä. Tämän teosvalinnan kautta myös keskittymiseni yksistään Johannes Nefastoksen retoriikkaan tulee perustelluksi. Huomionarvoista on kuitenkin se, että myös muut seuran jäsenet ovat julkaisseet tekstejä eikä AT rajaudu vain Nefastoksen esityksiin. Suuremman aineiston retorinen analyysi ei kuitenkaan pro gradu -laajuisen tutkielman kohdalla olisi toimivaa.

Työni käsitellessä *Fosforosta* on se samalla myös tutkielma AT:stä, sillä teos edustaa seuran opillista perustaa. Mielestäni AT edustaa kiinnostavalla tavalla sekä modernia esoteriaa ja satanismia että myös laajemmin uuden ajan henkisyiden ottamia ilmentymismuotoja. Samalla pidän sitä myös tutkimuksellisesti kiinnostavana sen tavassa yhdistää keskenään vastakkaisina nähtyjä oppeja. AT:n oppiin kytkeytyy elementtejä niin satanismista, kristinuskosta, buddhalaisuudesta kuin hindulaisuudestakin. Liike on mielestäni kiehtova jatkumo teosofiasta juontavasta ajatuksesta kaikkien oppien takaa löytyvästä yhteisestä ytimestä (ks. esim. Goodrick-Clarke 2013, 274).

1990-luvulta alkaen on Suomeen ilmestynyt kaiken kaikkiaan noin parikymmentä esoteerisuuteen liittyvää yhdistystä, joista AT on yksi. Kotimaiselle esoteerisuudelle leimallisena piirteenä voi pitää sen kytkeytymistä kristillisyyteen. Kuitenkin tulkinnat kristinuskosta ja käsitteistöstä eroavat merkittävästi perinteisistä teologisista ja kirkollisista tulkinnoista. (Sohlberg & Kokkinen 2020, 273.) AT kytkeytyy esoteerisena liikkeenä käytännössä osaksi modernia uskonnollisuuden kenttää, jossa yksilökeskeinen henkisyys on saanut merkittävän sijan. Esoteerisuus on osa suurempaa henkisyiden muutosta, johon liittyvät olennaisesti myös uushenkisyys, *new age* -henkisyys ja okkulttuuri. (Sohlberg & Kokkinen 2020, 269–270.)

Yksilökeskeisen henkisyiden painoarvo on kasvanut lännessä erityisesti 1900-luvun puolenvälin jälkeen. Yksilökeskeisen ja reflektiivisen henkisyiden nousu on nähty osana postsekulaariin aikaan liittyviä muutoksia. Tämän ilmiön osaksi on nähty myös kokemuksellinen epistemologia, uskomusten ja traditioiden omakohtainen yhdisteleminen sekä ulkoisille auktoriteeteille kumartavan uskonnollisuuden hyljeksintä. Henkisyys on nähty myös uutena, populaarin tai kansanomaisen uskonnollisuuden muotona. Ilmiön määrittelystä ja levinneisyydestä ei kuitenkaan

vallitse tutkijoiden parissa täyttä yksimielisyyttä, vaan aihe on jatkuvan kiistelyn kohteena. (Sohlberg & Kokkinen 2020, 274–275.)

Tutkin työssäni sitä, millaista kuvaa Nefastos rakentaa *absoluuttisesta tiedosta*⁴ ja miten hän tuottaa retoriikassaan *erottautumisia* ja *identifikaatioita*⁵ muihin tahoihin. Juuri absoluuttisen tiedon käsitys on olennainen siinä identiteetinrakentamisprosessissa, jossa Nefastos asemoi oppia asemoidaan suhteessa muihin maailmankatsomuksiin ja oppeihin.

Koen, että retorinen lähestymistapani avaa uudenlaisia näkymiä aiheeseen mm. esoteeristen ilmaisutapojen ja kielenkäytön suhteen. Samalla se tarjoaa tietoa tavoista, joilla esimerkkinä oleva nykypäivän esoteerinen liike neuvottelee rajoja ”meidän ja muiden” välillä ja joilla se perustelee omaa oppiaan. Tavoitteeni tässä tutkielmassa on ymmärtää tapaa, jolla retoriikkaa käytetään esoteeristen oppien ja absoluuttisen tiedon puoltamiseksi sekä sitä, miten omaa opillista identiteettiä rakennetaan retorisin keinoin. Retoriikka on luonnollisesti tärkeässä osassa uskonnollisten liikkeiden levittäessä sanomaansa ja perustellessa olemassaoloaan.

Mielestäni esoteerisen ajattelun ja ilmiökentän tutkimuksella on runsaasti tarjottavaa tieteelle. Tavoitteenani on tuottaa retoriikan näkökulman kautta uutta tutkimustietoa, joka edistää niin uskonnollisten liikkeiden ja esoterian kuin myös retoriikan ja kulttuurin tutkimusta yleisesti.

1.2 Tutkimusongelmat

Tutkimusongelmanani on tarkastella niitä retorisia keinoja, joilla Nefastos rakentaa AT:n identiteettiä ja perustelee oppiaan. Tarkastelen tätä retoristen identifikaatioiden ja erottautumisen kautta. Identifikaation ja erottautumisen käsitteet kuuluvat osaksi Kenneth Burken retoriikan teoriaa, johon tutkielman viitekehys pitkälti sitoutuu. (Burke 1950, 19–22.)

⁴ Juuri absoluuttinen tieto on esoteerisilla liikkeillä keskeisesti tavoittelun kohteena (Stuckrad 2005, 10).

⁵ Identifikaatiosta on mahdollista puhua myös samastumisena. Käytän työssäni molempia nimityksiä.

Käytän tässä tutkielmassa Kocku von Stuckradin etic-käsitettä absoluuttisesta tiedosta, sillä koen sen olevan sopivin kuvaamaan sitä päämäärää, joka tarkastelemassani retoriikassa näyttäytyy tavoiteltavana. Esoteerisille perinteille keskeisimpiä piirteitä ovat Stuckradin mukaan väitteet ”todellisesta” tai absoluuttisesta tiedosta sekä menetelmät, joilla tämä tieto tehdään saavutettavaksi (Stuckrad 2005, 10). Kytken tämän tarkastelun myös osaksi Wouter J. Hanegraaffin esittämää jaottelua *järkeen, uskoon ja gnosiikseen*⁶, jota peilaan Nefastosin tuottamiin retorisiin samastumisiin ja erottautumisiin (Hanegraaff 2013, 86–93). Tavoitteeni on ymmärtää sitä retoriikkaa, jolla Nefastos rakentaa absoluuttisen tiedon ajatusta suhteessa esimerkiksi uskoon ja järkeen. Samalla tarkastelu kohdistuu siihen keskusteluun, jota kirjoittaja käy absoluuttisesta tiedosta suhteessa muihin sitä tavoitteleviin tahoihin.

Tutkimuskysymykset:

1. Minkälaisia retorisia keinoja käyttäen Johannes Nefastos rakentaa käsitystä absoluuttisesta tiedosta?
2. Mistä Nefastos retoriikassaan erottautuu ja mihin samastuu?

Valitsin retorisen lähestymistavan aiheeseen, sillä koen, että retoriikka on lähes väistämättä keskeisellä sijalla uskonnollisilla liikkeillä, jotka pyrkivät levittämään oppiaan. Retorinen tutkimus mahdollistaa mielestäni hyvin erilaisten vastakkainasettelujen tarkastelemisen ja auttaa tuomaan esiin niitä kielellisiä keinoja, joiden kautta eroa ”meidän ja muiden” välille rakennetaan. Retorisen tarkastelun ollessa esoteriatutkimuksessa toistaiseksi hyvin vähän käytetty, koen että tämä lähestymistapa voisi tarjota kenttään jotain uutta samalla avartaen sitä.

Tutkielmani käsitellessä AT:ää, joka on tietyistä näkemyseroista johtuen muodostettu omaksi liikkeekseen, näen kiinnostavaksi käsitellä sitä retoriikkaa, jolla liike perustelee olemassaoloaan. Samalla myös suhde muuhun uskonnolliseen kenttään, kulttuuriin sekä tieteeseen tarjoaa mielestäni kiinnostavia näkökulmia retorisiselle tutkimukselle, sillä tämä edustaa sitä, miten AT sijoittaa itsensä ja perustelee oppinsa pätevyyden tähän aikaan suhteutettuna.

⁶ Gnosis on käsitettävissä yhteneväisenä absoluuttisen tiedon kanssa (ks. esim. Hanegraaff 2013, 99).

Retorinen analyysi soveltuu varsin hyvin osaksi kulttuurintutkimusta. Koska argumentaatio ja muut kielelliset vaikutuskeinot ovat keskeinen osa sosiaalista kommunikaatiota, on niitä tutkimalla mahdollista tuoda esiin erilaisia yhteiskunnallisia arvoja, uskomuksia ja niiden välisiä suhteita. (Kakkuri-Knuuttila 1999, 240.)

1.3 Azazelin Tähti

AT on vuonna 2006 perustettu seura ja veljeskunta, jonka johtoajatuksena on pyrkiä yhdistämään tähän asti vastakkaisina nähtyjä esoterian muotoja niin opillisesti kuin yksilön henkilökohtaisessa elämässä (Azazelin Tähti 1). Kyseessä on alkuperältään täysin suomalainen seura. AT on toistaiseksi pysytellyt väestörekisterin ulkopuolella, mutta rekisteröitymistä on kuitenkin harkittu. Seuran jäsenmäärä oli vuoden 2021 alussa lähellä sataa. AT muodostuu pitkälti itsenäisistä loosheista, jotka ovat jäsenten perustamia paikallisosastoja. (Yle Areena 2021, 2:13–2:26, 5:27–5:37.)

Vastakkaisten oppien yhdistäminen näyttäytyy vahvasti seuran synkretistisestä olemuksessa, jossa linkittyvät yhteen elementit niin satanismista, kristinuskosta, buddhalaisuudesta ja hindulaisuudesta. Erityisesti hindulainen shaivismi käsitetään AT:n satanismille pitkälti yhdenmukaisena (ks. esim. Mertanen 2017, 11, 36). Erilaisten oppien yhdistämisen taustalla on teosofiassakin esitetty ajatus kaikkien uskontojen pohjalta löytyvästä yhteisestä ytimeistä (Nefastos 2012b, 136).

Liike pohjautuu vahvasti TS:aan eikä perustajajäsen Nefastoksen sanojen mukaan pyri edes eroon siitä. Syy erillisen seuran perustamiseen johtuu hänen mukaansa siitä käytännöllisestä suunnasta, johon TS on laajalle levinneenä seurana tahtonut kulkea ja pakosta ajautunut sekä näkemyseroista koskien okkulttisen maailman lainalaisuuksia. Sen sijaan, että tällaisia ”vaikeasti nieltäviä” näkemyksiä, kuten Saatanan merkitystä esitettäisiin TS:n sisällä, on Nefastoksen mukaan parempi rakentaa erillinen veljeskunta tätä varten. (Nefastos 2012b, 137.)

AT lukee tavoitteikseen seuraavat TS:n ohjelmakohdat:

- 1) Veljeskunta-ajatuksen toteuttaminen hengessä, joka ei katso pinnallisiin eroavaisuuksiin

- 2) Pyrkii löytämään kaikkien maailmankatsomuksien ja uskontojen yhteinen ydin, tosi filosofia
- 3) Tutkia henkisiä voimia luonnossa ja ihmisessä. (Nefastos 2012b, 136.)

AT määrittelee opilleen seitsenkohtaisen perustan, jonka noudattamista jokaiselta veljeskuntaan kuuluvalta jäseneltä odotetaan:

- 1) Jumaluus on absoluuttinen
- 2) Totuudellisuus on hengellisistä velvoitteista korkein
- 3) Saatanan nimen yhdistäminen itseisarvoiseen pahuuteen on erehdys
- 4) Paha on aina seurausta erehdyksestä eli puolinaisuudesta jossain asiassa
- 5) Kukaan muu kuin ihminen itse ei voi nostaa ihmistä
- 6) Elämä ja kuolema ovat luonnossa yhtä merkityksekkäitä ja tärkeitä tapahtumia
- 7) Kolminaisuuden avain: Ymmärrys, Rakkaus ja Tahto. Kun näitä kolme asiaa muistetaan jokaisessa tilanteessa käyttää ja pyrkiä ymmärtämään, ihminen täyttää olemuksellisen tehtävänsä ja kehittyy nopeasti riippumatta siitä, minkälaiset ovat hänen henkilökohtaiset luonteenpiirteensä ja synnynnäinen temperamenttinsa. (Nefastos 2012b, 13–15.)

AT määrittelee itsensä idealistiseksi seuraksi, jolle käytännön toimintamalleilla on lopulta vain rajallinen merkitys. AT:n filosofian mukaan aidoin vaikuttaminen tapahtuu sisäisen muutoksen kautta, josta ulkoiset toimintamallit ovat lähinnä automaattinen seuraus. (Nefastos 2012b, 135.)

1.4 Aiempi tutkimus

AT:stä on tähän mennessä tehty kaksi pro gradu -tutkielmaa sekä ainakin yksi kandidaatintutkielma, joka on omani vuodelta 2015. Aiemmat pro gradu -tutkielmat ovat Jussi Myyryläisen *Saatanan hahmo Azazelin tähden filosofiassa* (2016) sekä Karri Mertasen *Itsen kehittäminen ja satanismi synkretistisessä Azazelin tähden seurassa* (2017).

Myyryläisen tutkielma osoittaa AT:ä esimerkkinä käyttäen miten länsimainen esoteria on osa elävää post-sekulaaria uskonnollisuutta. Esoteria ei esitetyssä tapauksessa ole vain tutkimuksellinen konstruktio vaan selkeä osa seuran maailmankuvaa ja filosofiaa. (Myyryläinen 2016, 72–73.)

Myyryläisen osoittamalla tavalla Kocku von Stuckradin näkemys esoteriasta absoluuttista tietoa korostavana diskurssina toimii viitekehyksenä silloin kun tarkastellaan AT:n syvimpiä tavoitteita. Mutta Wouter J. Hanegraaffin ”torjutun tiedon”

viitekehys osoittautuu kuitenkin hedelmällisimmäksi Saatanan merkitystä tarkasteltaessa. Myyryläinen osoittaa, kuinka tarkastelun keskiössä ollut Saatana edustaa AT:n filosofiassa niitä alunperin ”ykseyteen” kuuluvia kehityksellisesti tärkeitä todellisuuden puolia, jotka on hylätty ”toiseutena” monoteismin, materialismin ja sekularismin muodostamassa hegemoniassa. Myyryläinen painottaa, että Saatana on pitkälti se hahmo, joka identifioi AT:n maailmankuvan ja erottaa sen niin hegemonisista kuin myös esoteerisistakin maailmankuvista. (Myyryläinen 2016, 67–72) Näin ollen Saatana kytkeytyy jossain määrin tärkeäksi osaksi myös omaa tutkimustani.

Koska Myyryläinen omassa pro gradussaan jo ansiokkaasti osoitti AT:n maailmankuvan esoteerisuuden ja kytki sen esoteriatutkimuksen viitekehykseen, en omassa työssä syvenny niin perusteellisesti tähän. Siinä, missä Jussi Myyryläinen paikansi AT:n esoterian kenttään pro gradussaan, haluan omassa työssäni tutkia retoriikkaan syventymällä tarkemmin sitä, miten rajoja esoterian parissa neuvotellaan.

Karri Mertasen pro gradu käsitteli AT:n Saatanakuva sekä itsen kehittämistä kvalitatiivisena tapaustutkimuksena, jossa haastateltiin kymmentä seuran jäsentä. Haastateltujen informanttien maailmankuva osoittautuu synkretistiseksi sekä ihmisyyden kehityspotentiaaliin positiivisesti suhtautuvaksi. Tutkielmassa esiintyneistä informanteista moni rinnastaa esimerkiksi Saatanan muiden kulttuurien jumaluuksiin kuten hindulaiseen Shivaan. Samalla esiin nousee myös ajatus median ja kirkkojen vääristyneen negatiivisesta Saatanakuva, joka ei vastaa seuran omia käsityksiä. (Mertanen 2017, 11, 16.)

Käsittelin myös itse AT:enä vuonna 2015 tekemässäni kandidaatintutkielmassani *Mortifikaation merkitys Azazelin Tähten kirjoituksissa*. Tässä tutkielmassa osoitin AT:n erottautuvan *oikean käden tieksi*⁷ kutsuttua oppia edustavista liikkeistä kuten TS:sta Saatanan olemuksen ymmärtämisen ja mortifikaation painotuksellaan sekä samalla myös satanismia ja *vasemman käden tien oppia*⁸ edustavista liikkeistä pyrkimyksellään

⁷ Oikean käden tietä nähdään edustavan niin jumalalliselle auktoriteetille alistumista painottavan perinteisen uskonnollisuuden muotoja kuin vakiintuneisiin normeihin nojaavia henkisyden muotoja, jotka ovat luonteeltaan kollektiivisuutta ja yhdenmukaisuutta painottavia (Granholm 2009, 89; Mathews 2009, 106). Ks. luku 2.2.2.

⁸ Vasemman käden tie on vahvasti individualismia painottava oppi, joka useimmiten liitetään satanismiin (Mathews 2009, 106). Kennet Granholm määrittelee VKT:n opin ominaispiirteiksi individualistisen ideologian, käsityksen ihmisestä psykofyysisenä kokonaisuutena, elämän tämänhetkisyden

em. vastakohtina nähtyjen oppien yhdistämisestä. Tässä työssä keskityin AT:n käsitykseen *mortifikaatiosta*⁹, jota tarkastelin keskeisenä osana liikkeen satanistista painotusta. (Kulokorpi 2015, 18–20.)

Pro gradu -tutkielmani risteää satanismin kenttää, joten aiempi satanismitutkimus on relevanttia tuoda esiin. Satanismi on ollut 2000-luvulla verrattain suosittu tutkimuskohde etenkin Pohjoismaissa. Moderniin satanismiin perehtynyt Jesper Aa. Petersen on toimittanut mm. modernia satanismia käsittelevät artikkelikokoelmat *Contemporary Religious Satanism: A Critical Anthology* (2009) sekä *The Devil's Party: Satanism in Modernity* (2013), joista jälkimmäisen yhdessä ruotsalaisen Per Faxneldin kanssa. Faxneld on kirjoittanut myös artikkelin Blavatskyn Saatana-käsityksestä, johon viittaan tässä tutkielmassa. Kennet Granholm on tutkinut Dragon Rouge -nimistä ruotsalaista magiaan ja VKT¹⁰:hen keskittyvää synkretististä liikettä. Granholm on myös käsitellyt VKT:tä eräänlaisena satanismille vaihtoehtoisena etic-terminä. Satanismin historiaa ovat tutkineet mm. italialainen Massimo Introvigne teoksessaan *Satanism: A Social History* (2016) sekä alankomaalainen Ruben van Lujik teoksessaan *Children of Lucifer: The Origins of Modern Religious Satanism* (2016). Satanismia ovat tutkineet myös suomalainen Titus Hjelm, norjalainen Asbjorn Dyrendal sekä yhdysvaltalainen James R. Lewis.

Myös teosofian tutkimus on syytä nostaa esiin tässä. Kansainvälisellä tasolla teosofiaa on tutkinut erityisesti Olav Hammer, jonka yhdessä Mikael Rothsteinin kanssa toimittamaa artikkelikokoelmaa *Handbook of the Theosophical Current* (2003) hyödynnän myös tässä tutkielmassa. Teoksessa on mukana useita teosofiaa käsitteleviä artikkeleita ja laaja joukko tutkijoita. Suomessa teosofiaa ovat tutkineet mm. Julia von Boguslawski sekä Antti Harmainen, jotka ovat mukana myös suomalaisen esoteerisuuden kulttuurihistoriaan keskittyvässä Uuden etsijät -tutkimushankkeessa.

painottamisen, päämäärän itsen jumalallistamisesta sekä antinomistisen näkökannan (Granholm 2009, 87–89). Ks. luku 2.2.2.

⁹ Mortifikaatio on AT:n filosofiassa eräänlainen henkinen kuolettamisen prosessi, jolla on opissa sekä käytännöllinen, välineellinen että initiatorinen merkitys (Azazelin Tähti 3).

¹⁰ Työssäni vasemman käden tie jatkossa lyhennetty VKT:ksi, ja vastaavasti oikean käden tie OKT:ksi. Huomionarvoista on nostaa myös esiin se, että näihin samoihin teihin viitataan myös polkuina. Selkeyden ja yhtenäisyyden vuoksi käytän tutkimuskohteeni tavoin termiä ”tie”.

Tutkielmani kannalta olennaista on myös aiempi retoriikan tutkimus uskontotieteessä. Tällä saralla erityisesti Tuula Sakaranahon vuonna 1998 ilmestynyt väitöskirja on uraauurtava. Sakaranaho on myös esitellyt retoriikan näkökulmaa toimittamassaan artikkelikokoelmassa *Retorinen tutkimus uskontotieteessä* (2001). Retoriikan näkökulmat ovat olleet suosittuja uskontotieteessä niin pro gradu - kuin väitöskirjatasollakin. Retoriikkaa ovat hyödyntäneet mm. Ainomaija Lehtosen (2000), Rebecca Frilundin (2003), Elina Ståhlbergin (2008) ja Ida Kankaanpään (2015) pro gradu -tutkielmat sekä Minna Rikkisen (2002), Heikki Pesosen (2004) ja Salome Tuomaalan (2011) väitöskirjat. Sakaranahon jälkeen uskontotieteeseen rantautunut retorinen tutkimus tukeutuu vahvasti *uuden retoriikan* teoreetikoihin kuten Kenneth Burke, Chaïm Perelman sekä Stephen Toulmin (Summa 1996, 51).

Esoterian kentällä retorinen tutkimus on toistaiseksi ollut hyvin vähäistä. Minnesotan yliopiston professori Joshua G. Gunn on tutkinut sanoinkuvaamattoman kategorian ja siihen liittyvää symbolien käyttöä. Hänen teoksensa *Modern Occult Rhetoric: Mass Media and the Drama of Secrecy in the Twentieth Century* (2010) käsittelee okkulttia¹¹ retorisenä käytäntönä, joka kytkeytyy amerikkalaiseen kulttuuriin oletettua keskeisemmin. Gunn käsittelee sitä, miten mm. tekstikritiikki ja tekstin tulkinta ovat okkulttisia luonteeltaan tutkien salaamisen ja rajojen luomista erilaisten ammatti- ym. ryhmien välillä okkultin kielen avulla. Gunn demonstroi teoksessaan esimerkkitapausten kautta sitä, miten vaikeaa kieltä käytetään yhteyden ja erottautumisen luomiseen suhteessa lukijoihin sekä sitä, miten se liittyy valtapeliin. Gunnin tutkimus ei kytkeydy länsimaisen esoterian tutkimukseen, mutta käsittelee käytännössä jonkin verran esoteerikoiden tapaa käyttää salaamisen kieltä.

1.5 Esoterian tutkimusperinne

Tutkielmani käsitellessä esoteerista liikettä linkittyy se väistämättä myös esoterian tutkimusperinteeseen. Koen tarpeelliseksi valaista tässä esoterian tutkimushistoriaa hieman kattavammin, sillä se toimii taustana myös omalle työlleni.

¹¹ Okkultti periytyy sanasta *occultus*, joka viittaa salaiseen ja piilotettuun (ks. esim. Kokkinen & Mahlamäki 2020, 14).

Esoterian tutkimusala sai varsinaisen alkusysäyksensä Frances A. Yatesin (1899–1981) vaikutuksesta 1960-luvulla. Yatesia voidaankin pitää ensimmäisenä todellisena esoteriatutkijana. Yatesin mullistava hypoteesi oli se, kuinka moderni tiede oli saanut pohjimmiltaan alkunsa renessanssin *hermetismistä*, joka toimi samalla myös vauhdittajana tieteellisissä vallankumouksissa. Hermetismi, joka oli tätä ennen sivuutettu tutkimuksissa saikin nyt näkyvyyttä, mikä johti siihen, että yhä useammat tutkijat kiinnostuivat esoterian tutkimisesta nostaten sen tieteellisesti varteenotettavaksi tutkimushaaraksi osana uskontojen ja kulttuurihistorian tutkimusta. (Stuckrad 2005, 3.)

Wouter J. Hanegraaffin mukaan länsimaisen esoterian tutkimuksen historiassa on mahdollista havaita kolme selkeää paradigmaa. Ensimmäisen vaiheen voi nähdä kestäneen 1970-luvulta vuoteen 1992 ja sitä hallitsi vahvasti religionistinen¹² paradigma. Erityisesti psykologi Carl Gustav Jungia (1875–1961) sekä uskontohistorioitsija Mircea Eliadea (1907–1986) voidaan pitää suurimpina vaikuttajina tällä saralla. Vuodesta 1992 eteenpäin Antoine Faivre vei tutkimusta pois religionismista uuteen suuntaan, jota hallitsivat empiiriset, historialliset ja diskursiiviset lähestymistavat. Tämä toisen paradigman voi nähdä vakiinnuttaneen länsimaisen esoterian tutkimuskentän. Kolmantena ja käynnissä olevana paradigmana voi pitää karkeasti vuodesta 2012 alkanutta monitieteellisesti suuntautunutta painotusta. Tätä paradigmaa on sävyttänyt keskustelu länsimaisen esoterian rajanvedoista ja konstruoimisesta sekä kiinnostus esoterian tieteellisen kentän laajentamiseen sosiaalitieteiden, kognitiivisen tieteen ja jopa evoluutiobiologian alueelle. (Hanegraaff 2016, 156–158, 167–168.)

Tämän esoteriatutkimuksen kolmannen paradigman voi nähdä muodostuneen pitkälti Kocku von Stuckradin, Wouter J. Hanegraaffin sekä Christopher Partridgen teorioiden pohjalta. Uuden paradigman mukaista esoteriatutkimusta edustavat myös Egil Asprem ja Kennet Granholm, jotka puoltavat ajatusta esoterian kentän laajentamisesta. (Asprem & Granholm 2013, 23–24.)

¹² Religionistit käyttivät objektiiviselta kuulostavaa teoreettista kieltä välttämällä samalla viittaamista heidän omiin esoteerisiin taustaoletuksiinsa. Käytännössä religionismi itsessään pohjautuu siis länsimaisen esoterian eri virtauksille. (Hanegraaff 2016, 158.)

Hyvin ratkaiseva vaikutus länsimaisen esoterian tutkimusalueen määrittelylle on ollut Antoine Faivrella, joka on 1980-luvulta lähtien työskennellyt renessanssin ja varhaismodernin ajan historian parissa sekä kehittänyt esoteriasta systemaattisen mallin. Tähän kuuluvat okkultiset tieteet kuten 1400-luvulta lähtien muotoutuneet astrologia, alkemia ja magia, joiden juuret juontavat jo antiikin ajoilta. Näihin liittyy myös platoninen ja hermeettinen ajattelu samoin kuin (kristillinen) kabbala. Linkki näiden traditioiden välillä tunnustettiin jo varhaismodernina johtaen samalla nimityksen *philosophia perennis*¹³ syntyyn. Näiden traditioiden pohjalta Faivre kehitti oman systemaattisen mallinsa, joka luonnehti esoteriaa ”ajattelun muotona”. (Stuckrad 2005, 3.)

Antoine Faivre esittää esoteeriselle ajattelulle neljä perustavanlaatuaista ominaispiirrettä, jotka esiintyvät samanaikaisesti kaikessa esoteeriseksi luokitellussa ajattelussa. Nämä ovat *universaalin vastaavuusperiaatteen idea, elävän luonnon idea, mediaation ja mielikuvituksen rooli* sekä *transmutaation kokemus*. Näiden lisäksi hän nimeää myös kaksi sekundaarista ominaispiirrettä - *sopusoinnun* sekä *transmission periaatteet* - jotka esiintyvät esoteerisessa ajattelussa toisinaan. Nämä sekundaarit piirteet eivät ole välttämättömiä kriteereitä, vaan tuovat konstruktiolle lisää joustavuutta. (Faivre 2010, 11–13.)

Hanegraaffin käsittelyssä esoteria nousee esiin eräänlaisena valistusajan jälkeisen akateemisen ajattelun roskakorina. Hänen mukaansa länsimainen esoteria erottautuu omaksi alueekseen juuri siinä, että sitä kohdellaan torjuttuna tietona. Esoteria on jätetty sivuun valistuksen jälkeisessä tieteellisessä ajattelussa, eikä sitä ole pidetty tutkimuksellisesti arvokkaana. Tämä kaikki on seurausta myöhäisantiikilta alkaneesta pitkäaikaisesta taistelusta ja neuvottelusta hyväksytyistä maailmankuvista. Näiden kautta erilaiset aatteelliset ja uskonnolliset eliitit ovat määritelleet omaa identiteettiään jättäen samalla esoteeriseen ajatteluun kuuluvat piirteet ulkopuolelle. Länsimainen esoteria on siis tulosta diskursiivisista prosesseista, joilla sekä kristillinen kulttuuri että moderni/sekulaari yhteiskunta ovat määritelleet sen ulkopuolelleen. On selvä ero siinä, millaisia asiat ovat todellisuudessa olleet ja siinä, millaisena ne vallitsevan kulttuurin muistissa näyttäytyvät. (Hanegraaff 2013, 13–14, 46–47.)

¹³ *Philosophia perennis* eli *perenniaalinen filosofia* viittaa tyypillisesti ajatukseen erilaisten uskontojen ja oppien takaa löytyvästä muinaisesta viisaudesta (ks. esim. Stuckrad 2005, 3).

Vaikka esoteria edustaakin Hanegraaffin mukaan torjuttua ainesta, ei se silti tarkoita, että kyseessä olisi vain epäyhtenäinen kokoelma sekalaista materiaalia, joka on sysätty syrjään. Jo 1700-luvulla vallitsi tietynlainen yhteisymmärrys olennaisimmista yhdistävistä piirteistä. Vaikka poleemista narratiivia ei voi koskaan ottaakaan itsestäänselvyytensä sen liioittelevuuden ja yksinkertaistavuuden takia, nämä piirteet sattuvat vastaamaan maailmankuvia, joilla on kiistatta ollut tärkeä vaikkakin kiistanalainen rooli länsimaisen kulttuurin historiassa. (Hanegraaff 2013, 13.)

Kocku von Stuckrad lähestyy esoterian kenttää diskurssien kautta. Stuckrad on omassa tutkimuksessaan perehtynyt esoteerisiin diskursseihin ja niiden muuttumiseen erilaisissa historiallisissa konteksteissa. Kun Stuckrad puhuu esoteriasta, hän viittaa sillä tietynlaisiin diskursiivisiin elementteihin Euroopan uskontohistoriassa. Tähän esoteeriseen diskurssiin kuuluvat olennaisesti väitteet absoluuttisesta tiedosta ja menetelmät tämän tiedon saavuttamiseksi. Tätä tyypillisesti tavoitellaan mm. yksilöllisen pyrkimyksen, salaseurojen initiaation tai henkiolentojen kanssa kommunikoinnin kautta. Tarkempi perehtyminen historiaan osoittaa myös sen, että tällaisia tiedonsaavuttamistapoja on löydettävissä tieteellisistäkin konteksteista. (Stuckrad 2005, 5, 10.)

Absoluuttisen tiedon diskurssiin liittyy keskeisesti myös salaamisen ja paljastamisen dialektiikka, jolla tietoa pyritään ikään kuin kätkemään. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että esoteeriseen totuuteen olisi pääsy vain initioiduilla. Mikä tekee diskurssista esoteerisen, on eräänlainen piilotetun totuuden retoriikka, joka on ymmärrettävissä vain tietyn menetelmän tai maailmankuvan kautta. Tämä on mahdollista mediaation kautta, jossa auktoriteetit kuten esimerkiksi Hermes tai Zoroaster voivat toimia välittäjinä absoluuttisen tiedon tuomisessa ihmisten ulottuville. Toisaalta ”ikuisen viisauden” katsotaan olevan saavutettavissa myös ilman mediaatiota tiettyjen poikkeusyksilöiden kohdalla, mutta ajatus initiaatioketjusta ja viisauden periytymisestä tietäjiltä adepteille on kuitenkin toistuva teema esoterian historiassa antiikista aina tähän päivään asti. Usein absoluuttisen tiedon väitteeseen liittyy myös painotus yksilölliseen kokemukseen, jossa etsijä saavuttaa ”korkeampaa tietämystä” erityisten tietoisuudentilojen kautta. (Stuckrad 2005, 10.)

Egil Aspren lähestyy esoterian kenttää osana poislumoutumisen (*disenchantment*) ongelman tarkastelua. Sen sijaan, että ilmiöitä tarkasteltaisiin keskittymällä poislumoutumisen ja uudelleenlumoutumisen (*re-enchantment*) prosesseihin painottaa Aspren sitä, miten erilaiset yksittäiset historialliset toimijat ovat suhtautuneet poislumoutumisen ideaalin nostamiin kysymyksiin. Aspren myötäilee pitkälti Stuckradin yleistä linjaa esoteerisista diskursseista, mutta haluaa kuitenkin siirtää painotuksen esoteriasta poislumoutumisen ongelmaan, jonka hän näkee mahdollistavan pitkälti samanlaisen analyttisen työn. Kuten Hanegraaff on osoittanut, esoterian konstruoitu kategoria on tiiviisti yhteydessä poislumoutumisen kysymykseen. Aspremin mukaan tätä kenttää olisi syytä tarkastella ennemminkin ongelmahistoriallisesta näkökulmasta kuin näkemällä poislumoutuminen prosessina. Prosessin sijaan hän tarkastelee poislumoutumista ongelmahistorian kautta eräänlaisena klusterina, jossa risteilevät erilaiset toisiinsa kytkeytyneet aatteelliset ongelmat. (Aspren 2014, 8, 28.)

Aspren pyrkii omassa tutkimuksessaan osoittamaan, että soveltamalla ongelmahistoriallista lähestymistapaa poislumoutumisen kysymykseen saamme kokoon paljon monimuotoisemman kuvan. Tätä ei vääritä niin yksioikoinen jako vallanpitäjiin ja alakulttuuriin tai ”meihin” ja ”muihin”, kuin länsimainen aatehistoria on antanut ymmärtää. Aspremin mukaan vastakkainasettelu akateemisen ”poislumoutuneen” eliitin ja torjuttua tietoa vaalivan alakulttuurin välillä hämärtää sitä tosiasiaa, että näiden ääripäiden välissä on runsaasti välimuotoja. Valistuksen jälkeinen näennäisesti poislumoutunut älyllinen kulttuuri osoittautuukin hyvin monitahoiseksi pitäen sisällään jopa elinkelpoisia elementtejä siitä toiseudesta, jonka oletettiin puhdistuneen pois valistuksen jälkeen. (Aspren 2014, 8.)

Aspremin painottama ongelmahistoriallinen tarkastelu mahdollistaisi hänen mukaansa metodologian, jossa yksilötason toiminnalla olisi sosiokulttuurisia rakenteita suurempi merkitys. Tarkastelemalla yksittäisten toimijoiden tuottamia diskursseja sekä yksilöiden, instituutioiden ja organisaatioiden välillä vallinneita moninaisia ja ristiriitaisia intressejä on mahdollista välttyä kokonaiskuvan abstrahoitumiselta. (Aspren 2014, 47–48.)

Sekä Aspren että Granholm puoltavat monitieteellisempää lähestymistapaa esoteriatutkimukseen. Aspremin ja Granholmin mukaan länsimaisen esoterian

tutkimusta olisi syytä laajentaa käsittämään enemmän nykypäivän ilmiöitä ja liittää esoteriatutkimukseen lähestymistapoja sekä näkökulmia myös muualta uskontojen tutkimuksesta. Rakentava vuoropuhelu uskonnontutkimuksen eri haarojen ja sosiaalitieteiden kanssa auttaisi välttämään esoterian tutkimuskentän jäämistä eristyksiin. (Asprem & Granholm 2013, 6.)

Tukeudun myös omassa tutkielmassani ajatukseen esoterian tutkimuskentän avartamisesta. Koen, että retorinen tutkimus tarjoaisi myös tähän kenttään uusia näkymiä ja osaltaan rikastuttaisi esoterian tutkimusmenetelmiä. Retoriikan ollessa väistämättä läsnä kaikessa esoteerisessa kirjallisuudessa on mielestäni perusteltua tutkia sitä myös kielenkäytön osalta. Samalla tutkielmani edustaa myös Aspremin puoltamaa linjaa, jossa keskiössä on suurempien sosiokulttuuristen rakenteiden sijaan enemmänkin yksilötason toiminta.

1.6 Itsereflektio ja eettisyys

Olen itse ollut esoteerisesta ajattelusta kiinnostunut jo vuosia. Olen lukenut erilaisia esoteerisia teoksia sekä harrastanut esoteerisia ilmiöitä sivuavaa populaarikulttuurin muotoja kuten musiikkia, taidetta ja kirjallisuutta. En itse kuulu mihinkään esoteeriseen seuraan, mutta tunnen henkilökohtaisesti ihmisiä, jotka ovat tai ovat ennen olleet esoteeristen liikkeiden, mukaan lukien AT:n, jäseniä. Olen myös AT:ä käsitelleen kandidaatintutkielmani teon aikoihin keskustellut Johannes Nefastoksen kanssa liikkeen maailmankuvaan liittyvistä kysymyksistä. En kuitenkaan usko, että harrastus- ja tuttavapiiri vaikuttavat tähän tutkimukseen muutoin kuin ohjaamalla mielenkiinnon kohteita.

Mitään arkaluontoisia asioita tai yksityisyyttä ei tutkimukseni tule koskettamaan. Kirjoittajan henkilöllisyys on käytännössä julkista tietoa, mutta tästä huolimatta koen silti mieleiseksi puhua hänestä nimellä Johannes Nefastos, jota hän itsekin tämän kirjan kohdalla käyttää. En koe, että henkilönimen käyttäminen olisi tutkimukseni kannalta millään tapaa tarpeellista.

Haluan tässä yhteydessä osoittaa myös nöyrimmän kiitokseni Perttu Häkkisen Säätiölle tätä tutkielmaa varten saamastani 500 euron apurahasta. Säätiö perustaa toimintansa omien sanojensa mukaan marginaalikulttuurin kuten salatieteiden, sisäisen maailman, tietoisuuden, totuuden ja tahdon etsimisen sekä niiden tutkimisen tukemiseen ja vaalii tällä tavoin toimittajana, kirjailijana ja muusikkona toimineen Perttu Häkkisen (1979–2018) perintöä.¹⁴ Säätiö myöntää tältä pohjalta vuosittain apurahoja erilaisiin edellä mainittuja tekijöitä edustaviin ja edistäviin projekteihin, ja oma tutkimukseni oli yksi näistä vuonna 2019. En itse hakenut tätä apurahaa, vaan se myönnettiin aiheeni perusteella kannustusmielessä. Otan tämän osoituksena siitä, että esoterian tutkimukselle on selvästi kiinnostusta tänä päivänä.

2 Azazelin Tähti esoterian jatkumossa

2.1 Länsimaisen esoterian lyhyt historia

2.1.1 Esoteria antiikista valistusajalle

En tässä tutkielmassa käy esoterian historiaa läpi kuin hyvin lyhyesti ja pääpiirteittäin, sillä Jussi Myyryläisen gradu kytki AT:n jo esoterian jatkumoon. Tuon tässä valikoidusti esiin vain työni kannalta relevanteimmat tekijät esoterian historiasta.

Länsimaisen esoterian alkujuuret juontavat aina antiikin ajoista asti. Esoterian pääperiaatteiden voi nähdä syntyneen ja kehittyneen antiikin filosofian ja ajan suurimpien uskontojen luomissa kehyksissä. Muinaisen esoterian filosofinen perusta on pitkälti antiikin filosofi Platonin (427–347 eaa.) ajatuksissa. Voisi jopa todeta, että esoteerista ontologiaa tai antropologiaa tuskin olisi ilman platonilaista filosofiaa. Esoteeriset teemat olivat varsin keskeinen osa antiikin ajan keskustelussa. Esimerkiksi hermetismin kohdalla antiikin hermeettiset tekstit ovat tärkeä perusta ja tarkasteltava omassa kontekstissaan. Sama pätee myös Kaldean oraakkeleihin, astrologiaan, alkemiaan ja uusplatonismiin, jotka ovat keskeisiä elementtejä esoterian historialle.

¹⁴ Ks. <https://www.perttuhakkisensaatio.fi/>, viitattu 29.4.2021.

Antiikin hellenismien ajalta ovat peräisin länsimaisen esoterian kulmakivet kuten *Kaldean oraakkelit* ja *Corpus Hermeticum*iin kuuluvat tekstit, jotka nousivat uudestaan pinnalle renessanssiaikana. (Stuckrad 2005, 12-13.) Platonilainen kosmologia ja antropologia olivat myöhäisantiikin ajalla niin laajalle levinneitä, että ne iskostuivat myös juutalaiseen mystiikkaan, joka puolestaan on ollut tärkeä vaikuttaja eurooppalaisen esoterian kehityksessä (Stuckrad 2005, 31).

Eräs merkittävimmistä antiikin ajan suuntauksista on gnostilaisuus, sillä siinä esiintyneet ajatukset absoluuttisen tiedon tavoittelusta ja vapautumisesta kohti jumalallistumista ovat vaikuttaneet voimakkaasti koko esoterian historiaan. Gnostilaisuus muodostui pitkälti uusplatonismin pohjalta sävyttyen uskonnollisilla elementeillä, joissa pyrkimyksenä oli vapauttavan tiedon eli gnosiksen saavuttaminen. Tässä ihmissielu vapautui materiaalisista kahleistaan ja saavutti aiemmin menetetyn ykseyden jumalallisen ”Mielen” kanssa. Gnostilaisuus oli varsin suosittua varhaisten kristittyjen parissa, mutta sai kuitenkin myöhemmin tiettyjen kirkkoisien toimesta harhaopin leiman. Gnostilaisuus ei ollut millään tapaa yhtenäinen liike, vaan enemmänkin kokoelma erilaisia kristinuskoa myötäileviä oppijärjestelmiä. Kristinuskoon kuului tähän aikaan kuitenkin useita eri vivahteita, eikä gnostilaisuuden erottaminen omaksi termikseen ole kaikkien tutkijoiden mielestä edes perusteltua. (Hanegraaff 2013, 19–20; Stuckrad 2005, 25–26.)

Kun kristinuskko vakiintui Rooman valtakunnan valtionuskonnoksi, vaikutti tämä luonnollisesti myös tiettyjen muinaisten perinteiden asemaan. Näin ollen esimerkiksi henkilökohtaista pelastusta kannattavat ja Uudesta testamentista poikkeavia kirjoituksia auktoriteettinaan arvottavat kristinuskon muodot karsittiin ortodoksisen kristinuskon ulkopuolelle. Esimerkiksi islam, juutalaisuus, manikealaisuus ja tietyt gnostilaiset yhteisöt takasivat esoteeristen ajatusten säilymisen. Keskiajalla puolestaan arabien osuus esoterian perinnön säilyttämisessä oli hyvin keskeinen. Esimerkiksi magia, astrologia ja alkemia säilyivät pitkälti islamilaisissa lähteissä ja nousivat uuteen kukoistukseen renessanssiajalle tultaessa. (Stuckrad 2005 26–27; Hanegraaff 2013, 22–25.)

Esoteerisuuteen kytkeytyvä ajatus ikuisesta viisaudesta (*philosophia perennis, prisca theologia*) ja siihen kytkeytyvästä tekstikokonaisuudesta muodostuivat pitkälti

renessanssin ajalla. Erityisesti ajattelijoina kuten Marcilio Ficino (1433–1499), Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), Plethon nimellä tunnettua George Gemistosta (1355/1360–1452?) sekä Giordano Bruno (1548–1600) on kiittäminen siitä, että hermetismi ja kabbala saivat jalansijaa renessanssiaikana (Kokkinen & Mahlamäki 2020, 14–15; Hanegraaff 2013, 26.) Näiden henkilöiden vaikutuksesta erilaiset muinaisen esoterian ajatukset nousivat jälleen pinnalle. Esimerkiksi platonismi oli jäänyt keskiajalla selvästi aristotelismin varjoon, mutta teki renessanssin aikana kuitenkin vaikuttavan paluun pitkälti alkuperäislähteiden latinalaisten käännösten myötä. Tällaisia olivat esimerkiksi Platonin dialogit, *Corpus Hermeticum*, *Kaldeen Oraakkelit* sekä uusplatonistiset tekstit kirjoittajilta kuten Plotinos, Iamblichus ja Proclus. (Hanegraaff 2013, 50.)

Corpus Hermeticum -nimellä tunnetun tekstikokoelman rooli esoterian historiassa on ollut valtava erityisesti sen tultua uudelleenlöydettyksi 1400-luvulla. Sitä pidettiin eräänlaisena todisteena muinaisesta viisaustraditiosta. Tähän sisältyvät tekstit edustavat esoterialle keskeistä vastaavuusajattelua, jossa mikro- ja makrokosmoksen välille oletettiin vastaavuussuhde. *Corpus Hermeticumissa* ihmisen sisäisten ominaispiirteiden nähtiin määrittävän hengellistä kohoamista jumalallisen armon tai palvonnan sijaan. Samoin ihmisen päämääräksi nähtiin pelastumisen sijaan jumalallistuminen. (Stuckrad 2005, 18–21.) Ilman *Corpus Hermeticumia* ja siitä tehtyjä myöhempiä käännöksiä, esoteriaa tuskin olisi sellaisenaan ollut olemassakaan. *Corpus Hermeticum* on ollut pohjana monille vaikutusvaltaisille esoteerisille liikkeille ja esimerkiksi Blavatsky otti runsaasti vaikutteita siitä. Samoin myös jumalallistumisen ajatuksen voi huomata iskostuneen esoteriaan laajemminkin.

Luterilaisuuden yrittäessä vaimentaa 1500-luvulla noussutta kiinnostusta uusplatonismiin, hermetismiin ja kabbalaan, muodostui tältä pohjalta maagisen ajattelun muoto, joka yleisesti hyväksytyyn muotoon pukeutuneena levisi hyvinkin laajalle Eurooppaan. Tämän edustajista tunnetuimpia lienee ajan luonnonfilosofiaa edustanut lääkäri Theophrastus Bombastus von Hohenheim, joka tunnettiin nimellä Paracelsus (1493/1494–1541). (Faivre 2010, 40.) Paracelsuksen panteistinen malli elävästä luonnosta, jota kyllästää maagiset voimat, esitti magian luonnollisena asiana, sillä luonto itsessään nähtiin maagisena. Tämä oli hyvä esimerkki siitä, miten hermeettinen traditio eli ajan luonnontieteellisen ajattelun parissa. (Stuckrad 2005, 66–69.)

2.1.2 Esoteria valistusajalta nykyajalle

Vaikka valistusajan tiedettä leimaa ajatus magian ja irrationaalisten elementtien riisumisesta, on kuitenkin paljon todisteita esoteerisista ideoista jopa valistuksen taustalla. Von Stuckradin mukaan esoteerisia elementtejä on ollut mukana tieteellisessä diskurssissa aina kun tiedemiehet eivät ole tyytyneet ainoastaan luonnon prosessien ymmärtämiseen vaan etsineet absoluuttista totuutta kaiken taustalla. (Stuckrad 2005, 99.)

Aspremin mukaan valistusaika muutti esoterian ja tieteen asetelmaa käytännössä niin, että 1800–1900 -luvun esoteerikot pyrkivät selvästi enemmän tieteellisen legitimaation saavuttamiseen. Esoteerikot pyrkivät välttämään ”älyllistä uhrausta” ikään kuin laajentamalla rationaalisen järjen kenttää. (Asprem 2014, 541–542.) Tieteellisen kentän laajentamisessa omiaan oli erityisesti *avoin naturalismi*, jossa tieteellisen tutkimuksen katsottiin pystyvän tarjoamaan tietoa myös naturalismin ylittävästä henkimaailmasta (Asprem 2014, 141).

Ensimmäiset ruusuristiläiset veljeskunnat syntyivät 1700-luvun jälkipuoliskolla. Ruusuristiläisyyden alkujuurena voi pitää nimettömiä manifestikirjeitä, joissa julistettiin universaalin filosofian löytymistä ja sen myötä alkavaa uutta aikakautta. Tämän universaalin filosofian ajateltiin mahdollistavan mm. viisasten kiven ja ikuisen elämän salaisuuksien paljastamisen ja tarjoavan avaimet kosmoksen vastaavuuksien ja alkukielen ymmärtämiseen. Manifestit pyrkivät saamaan aikaan yhteiskuntaa ravistelevan henkisen reformaation. Teksteissä näkyi vaikutteita mm. renessanssimagiasta, kristillisestä kabbalasta, pythagoralaisuudesta, alkemiasta sekä Paracelsuken kirjoituksista. Ruusuristiläisyys kietoutui osaksi modernia okkultismia ja sen voi nähdä vaikuttaneen vahvasti myös teosofiaan, sillä blavatskylaiset teosofit pitkälti samastuivat ruusuristiläisiin. Ruusuristiläiset legendat vaikuttivat merkittävästi mm. vapaamuurarillisissa yhteisöissä, joiden rituaaleihin nimettiin ruusuristiläisiä asteita. (Faivre 2010, 43–44; Laine & Kokkinen 2020, 114–116.)

1700-luvulla syntyneen vapaamuurariliikkeen kohdalla kysymys oli useista erilaisista traditioista, sillä kyseessä on sisäisesti ja ulkoisesti hyvin jakautunut liike. Vapaamuurariliikkeen juuret liitetään kauas muinaisiin aikoihin ja sen yhteyteen on

kytketty mm. muinaiset mysteerikultit, keskiaikaiset temppleritarit sekä druidit. Näitä ei kuitenkaan ole mahdollista todistaa historiallisesti, vaan kyseessä on tuoreemmat kehitykset. Ruusuristiläisyyden ohella myös vapaamuurariuden traditiot ovat keskeisesti vaikuttaneet esoterian institutionalisoitumiseen viimeisen kolmensadan vuoden aikana. (Stuckrad 2005, 116–117.)

Eräs mainitsemisen arvoinen TS:aa edeltänyt ja sen syntyilmapiirissä vaikuttanut 1800-luvun esoteerikko oli Éliphas Lévi (1810–1875). Hänen magiaa ja kabbalaa käsitelleet teoksensa olivat ajan esoteriale varsin merkittäviä. Hän oli osana sitä ajan virtausta, jossa monet muinaisen, keskiaikaisen ja renessanssin esoterian traditioita vaalivat sekä spiritualismista ja somnambulismista vaikuttuneet pyrkivät löytämään keskitietä kristinuskon ja positivistisen tieteen välille. (Hanegraaff 2013, 39.)

Vaikka spiritualismin ei voi sanoa varsinaisesti kuuluneen esoterian historiaan, loi se kuitenkin esiin nostamine kysymyksineen ja antamine vaikutteineen pohjaa sitä seuranneille esoteerisille liikkeille, mukaan lukien teosofialle (Faivre 2010, 79). Spiritualismi oli miljoonille ihmisille aikanaan jopa arkipäiväinen ilmiö, jossa kokoonnuttiin istuntoihin. Samalla se oli myös yksi varhaisista 1800-liikkeistä, jotka pohtivat henkistä kehitystä ja maailmankaikkeutta. Spiritualismi oli tietyllä tapaa seurausta edellisinä vuosikymmeninä alkaneesta kehityksestä, jossa Franz Anton Mesmerin (1734–1815) teoriaan perustunut animaalinen magnetismi kytkeytyi yhä enemmän erilaisiin entiteetteihin ja samalla myös kuolleiden henkiin. (Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020, 53–54; Faivre 2010, 79.)

1800-luvun loppua kohden vapaamuurariuden, ruusuristiläisyyden, romanttisen luonnonfilosofian ja okkultismin kyllästävästä kentästä alkoi nousta myös erilaisia initiatorisia ja magiaan keskittyviä yhteisöjä. Esoteerinen kiinnostus muinaiseen kreikkaan ja ”itään” sekä ajatus Persiasta ja Egyptistä eräänlaisena ”todellisen uskonnon” kehtona sai nyt tuekseen myös yliopistojen teologista, filologista ja historiallista tutkimusta. Tärkeimpiä tästä kehityksestä seuranneita uusia liikkeitä olivat vuonna 1875 perustetun TS:n ohella The Hermetic Order of the Golden Dawn ja Ordo Templi Orientis, joissa myös vaikutusvaltainen maagikko Aleister Crowley (1875–1947) oli keskeisessä roolissa. (Stuckrad 2005, 118–119.)

Aleister Crowley oli kiistatta yksi 1900-luvun tärkeimmistä maagikoista. Crowley perusti uskonnon nimeltä ”Thelema”, jonka profeettana hän toimi. Crowley yhdisti egyptiläisiä ja kreikkalais-roomalaisia jumaluuksia kabbalistiseen symboliikkaan luoden tätä kautta omankaltaisensa rituaalimagian opin. (Stuckrad 2005, 119.)

Toisen maailmansodan jälkeen 1950-luvulla kehittynyt esoteerinen ilmapiiri voimistui entisestään 1960–1970-lukujen vastakulttuurin myötä. Esoteeriset ajatukset levisivät yhä laajemmalle ja monet niihin perehtyneet näkivät itsensä osana hengellistä vallankumousta, joka oli saattamassa vallitsevaa kulttuuria ja ihmiskuntaa uudelle hengelliselle ajalle, josta käytettiin nimeä ”Vesimiehen aika”. Tämä ajattelu juontaa juurensa erityisesti Alice Baileyn (1880–1949) aikaisista teosofiipiireistä Englannista, mutta 1980-luvulle tultaessa termi new age muodostui pitkälti epämääräiseksi kattotermiksi erilaisille vaihtoehtoisille ajatussuuntauksille, joissa sekoittui vaikutteita niin esoterian perinteistä kuin itämaista hengellisyydestä. (Hanegraaff 2013, 42–43.)

1900-luvun vaihteen esoteerisuuden ja erityisesti teosofian voi nähdä muodostaneen tärkeän kasvualustan new age -henkisyydelle. Vaikka new age -termin käyttökelpoisuutta onkin kyseenalaistettu, viitataan sillä uudemmissakin tutkimuksissa yksilöiden sekä hajanaisten ryhmien ja yhteisöjen kenttään, jossa henkisen kasvuun ja hyvinvointiin liittyvillä käsityksillä on tärkeä sija. New agelle ovat ominaisia erilaiset vitalistiset ja animistiset käsitykset energiasta ja hengestä, tietynlainen etsimisen eetos sekä ennustamiseen ja profetioimiseen liittyvien käytäntöjen painottaminen. New agessa korostuu erityisesti yksilökeskeinen kehitys, joka kytkeytyy laajempaan muutosprosessiin. Tähän liittyy ajatus uuden ajan saavuttamisesta ja kollektiivisen valaistumisesta sitä myötä, kun tarpeeksi monet yksilöt valaistuvat. (Sohlberg & Kokkinen 2020, 278, 281–284.)

Moderniin esoteriaan kytkeytyy keskeisesti myös Rudolf Steiner (1861–1925), joka perusti Antroposofisen liikkeen ja muokkasi myös teosofisia oppeja uuteen suuntaan. Steinerin antroposofia oli teosofiaa selvästi yksilökeskeisempää painottaen yksilön henkistä kasvua. Steiner oli perehtynyt erityisesti keskiajan ja renessanssin esoteriaan, ruusuristiläisyyteen ja vapaamuurariuteen, ja hänellä oli huomattavan laaja kirjallinen tuotanto. Lisäksi hän oli mukana myös Ordo Templi Orientis -järjestössä. (Boguslawski 2020, 149–153.)

2.2 Satanismi ja vasemman käden tie osana modernia esoteriaa

2.2.1 Satanismi

Vaikka satanismiin on viitattu jo ennen 1900-lukua, on termin käyttö perustunut pitkälti vain teologisiin pohdintoihin ja kristinuskon tuottamaan diskurssiin. Tietynlaista vastakulttuurisuutta kristilliselle Saatana-tulkinnalle on ilmennyt kuitenkin jo mm. romantiikan kirjallisuudessa. Saatanaa on käytetty ”romantiikan satanismissa” symbolina erilaisille motiiveille ja sillä on viitattu kapinaan joitakin tahoja kohtaan. Silti, tässä suhteessa Saatanaan ei ole liittynyt minkäänlaista palvontaa. Tämä ”romantiikan satanismiin” käsite ei sinällään kytkeydy modernin satanismiin käsitteeseen. (Introvigne 2016, 7; Petersen 2014, 405.)

Moderni satanismi on huomattavan tuore ilmiö, jonka voi nähdä juontavan alkujuuressa 1960-1970-lukujen uskonnollisesta muutoksesta. Petersenin mukaan modernia satanismia voi pitää yleisesti ottaen eräänlaisena modernin rationalismin ja länsimaisen esoterian kohtaamispaikana. Se on samalla erityinen haara itseuskonnollisuuden ja itsehenkisyyden muodostamassa virtauksessa, joka on levinnyt pitkälti sekulaareissa myöhäismoderneissa yhteiskunnissa. Modernissa satanismissa esiintyy tyypillisesti ajatus eräänlaisesta yksilöllisen kokemuksen autenttisuudesta, jota kuvastetaan usein Saatanan duaalisuuden kautta ilman, että välttämättä allekirjoitetaan kristillistä ajatusta paholaisesta. (Petersen 2014, 401–402, 405.)

Ongelmalliseksi satanismiin käsitteen kohdalla muodostuu se, ettei se ole millään tapaa yhtenäinen ilmiö järjestäytymiseltään tai opeiltaan, vaan sen alaan kuuluu erilaisia suuntauksia. Satanismin kenttä on paremmin ymmärrettävissä laajempaan kattoterminä osittain keskenään risteäville verkostoille ja toiminnalle. Kyseessä on sekä lokaali että globaali ilmiö, eivätkä sen rajat ole aina yksiselitteisesti määriteltäviä vaan jatkuvan neuvottelun alla. (Petersen 2014, 404.)

Satanismin käsitteellä on kautta historian viitattu hyvinkin erilaisiin ajattelun muotoihin. Selkeimmin rajan voi satanismiin kohdalla vetää Jesper Aagaard Petersenin mukaan ainakin kolmen eri painotuksen välille. Nämä ovat *rationalistinen* (*rationalist*

satanism), *esoteerinen (esoteric satanism)* ja *reaktiivinen paradigmaattisesti yhdenmukainen satanismi (reactive paradigmatically conform satanism)*. Näistä kahteen ensimmäiseen kuuluu enemmän järjestäytyneet, vakaat ja systemaattiset diskurssit viimeisen näyttäytyessä eräänlaisena yhdistelmäkategoriassa populaarisatanismin, kristinuskonvastaisuuden ja symbolisen kapinan aineksista. (Petersen 2009, 6.)

Reaktiivinen paradigmaattisesti yhdenmukainen satanismi on reaktiivinen siinä mielessä, että se edustaa eräänlaista vastarintaa yhteiskunnalle toistamalla keskeisiä kristillisestä kontekstista ammennettuja pahuuden käsitteitä yhdistyen tällä tavoin paradigmaattisesti juuri kristilliseen kontekstiin. Tämän tyyppinen satanismi rakentuu eräänlaisena vastakulttuurina pitkälti kristillisen kulttuurin ylläpitämisen antisatanistisen diskurssin kautta. Tähän kategoriaan kuuluu erilaisia antisosiaalisen käyttäytymisen ja rajojen koetteluun muotoja kuten esimerkiksi nuorisosatanismi, jossa satanistisia rituaaleja käytännössä lainataan kapinallisuuden vuoksi. Samoin tähän lukeutuvat myös tietyt rikollisryhmät sekä tietyt rock ja extreme metal -bändit, joissa satanistista kuvastoa käytetään omiin tarkoituksiin. (Petersen 2009, 6; Introvigne 2016, 9.)

Rationalistinen satanismi edustaa pitkälti ateistista ja skeptistä epikurolaista materialismia, jossa Saatanaa käytetään symbolina kapinalle, yksilöllisyydelle, lihallisuudelle ja voimaantumiselle. Tällainen satanismi pitää auktoriteettinaan tiedettä, filosofiaa ja järkeä sekä käsittää yksilön tärkeimmän päämäärän olevan tietynlainen hedelmällinen toisinajattelu. Rationalistista satanismia voi nähdä edustavan Anton Szandor LaVeyn ja Saatanan kirkon oppien. (Petersen 2009, 7.)

Kolmantena ja tämänkin tutkielman kannalta keskeisimpänä satanismin muotona Petersen nostaa esiin esoteerisen satanismin¹⁵. Esoteerinen satanismi on eksplisiittisen teistisesti suuntautunut ja tukeutuu erilaisiin esoteerisiin traditioihin kuten mm. länsimaiseen esoteriaan, buddhalaisuuteen, hindulaisuuteen ja pakanuuteen. Tässä yhteydessä Saatanaa kuvataan usein platonistisin ja mystisin termein, minkä lisäksi se käsitetään olemassa olevana entiteettinä tai periaatteena, jonka ymmärtäminen on

¹⁵ Tähän samaan viitataan käytännössä myös termillä teistinen satanismi ja joissain yhteyksissä okkultistinen satanismi (ks. Introvigne 2016, 10). Käytän itse tutkielmassa termiä teistinen satanismi, jolla myös AT itse kuvaa omaa oppiaan.

olennaista. Esoteerinen satanismi pyrkii periaatteessa tietynlaisen valaistumisen saavuttamiseen, ja tässä yhteydessä siihen kytkeytyy läheisesti myös VKT:n oppi. Tämän tyyppinen satanismi on usein rituaalikäytännöiltään ja organisaatioltaan samantapaista monien länsimaisen esoterian initiaatiopohjaisten liikkeiden kanssa. Esoteerista satanismia edustavat mm. Setin Temppeleli sekä AT. (Petersen 2009, 7.)

Satanismin historian voi Petersenin mukaan tiivistää periaatteessa kolmeen vaiheeseen. Ensimmäisenä vaiheena hän pitää vuosia 1966–1975, jolloin Anton Szandor LaVeyn (1930–1997) perustama Saatana Kirkko muodostui edustaen samalla ensimmäistä organisoituneen satanismin muotoa. LaVeyn vuonna 1969 julkaisemaa *Saatanallista Raamattua* on mahdollista pitää yhtenä vaikutusvaltaisimmista satanistisista manifesteista. Saatanan Kirkon opit edustavat filosofialtaan hyvin pragmaattista ja egoistista painotusta, jossa pyrkimyksenä on periaatteessa yksilön voimaannuttaminen. Opetukset verhoutuvat pitkälti argumentteihin, jotka ovat ytimeltään materialistisia, darwinistisia ja ateistisia, mutta samalla kuitenkin okkulttiseen traditioon vetoavia. Saatana käsitetään laveylaisuudessa symbolina, jossa korostuvat ympäröivien normien ja arvojen vastustaminen, toisinajattelu sekä epikurolaisuus. (Petersen 2014, 405, 408.)

Satanismin toiseksi vaiheeksi Petersen laskee ajan 1975–1997, joka alkoi Setin Temppelelin perustamisesta ja päättyi LaVeyn kuolinvuoteen, jolloin myös internet alkoi ottaa selvää jalansijaa. Tätä ajanjaksoa sävytti esoteeriseen satanismiin suuntautunut Setin Temppeleli, jonka perusti myös Saatanan Kirkossa vaikuttanut, mutta mm. liikkeen ateistisuuden takia eronnut Michael Aquino. Setin Temppelelin esoteerinen satanismi on ottanut runsaasti vaikutteita länsimaisesta esoteriasta, ja esimerkiksi VKT on hyvin keskeinen osa sen opillista perustaa. Keskeisiä teemoja sen opissa ovat yksilöllisen ainutlaatuisuuden painotus, ajatus vapauttavasta tiedosta ja ”Suuremman Mustan Magian” harjoittaminen yksilöllisesti voimaannuttavana ja subjektiivisen kautta objektiiviseen todellisuuteen vaikuttavana. (Petersen 2014, 406, 411–412.)

Kolmas vaihe satanismin historiassa käsittää ajanjakson vuodesta 1997 tähän päivään asti. Tätä vaihetta sävyttää internetin myötä mahdollistunut näkyvyys erilaisille satanistisille ryhmille ja yksilöille. Internet on luonnollisesti muuttanut satanismin kenttää radikaalisti, sillä yhä pienemmät organisaatiot ovat saaneet enemmän näkyvyyttä, minkä lisäksi keskinäinen kommunikointi, materiaalin saatavuus ja

verkostoituminen ovat helpottuneet. Petersenin mukaan tätä kolmatta vaihetta sävyttää satanismiin kentän pirstoutuminen entisestään. Myös autenttisuuskeskustelu on tätä myötä noussut yhä selkeämmin esiin rajanvedon ”oikean” ja ”pseudo-satanismin” välillä ollessa jatkuvan neuvottelun alaisena. Huomattavaa on esimerkiksi vastakkainasettelu kristinuskoon kytkeytyvän sekulaarin ja rationalistisen satanismiin sekä kristinuskon viitekehyksen ulkopuolelle sijoittuvan, lännen ja idän esoteeristen traditioiden perenniaaliseen viisauteen nojaavaan ”todellisen” satanismiin välillä. (Petersen 2014, 406–407, 413–416.) Tällainen vastakkainasettelu nousee esiin myös omassa työssäni Nefastoksen kritisoidessa laveylaista satanismia.

Vaikka useat satanismia ja VKT:tä edustavat liikkeet painottavat pitkälti yksilöllistä kehitystä poliittisen ja ulkoisen toiminnan sijaan, on olemassa myös poikkeuksia. Tietyt VKT:tä edustavat liikkeet kannattavat valtalinjasta poiketen poliittista ääriajattelua ja hyväksyvät toiminnassaan jopa väkivallan käytön, henkirikokset sekä eläin- ja ihmisuhraukset. (Senholt 2013, 250–253; Petersen 2015, 402.)

Huomionarvoista on myös se, että satanismia ei käsitetä aina yhdenmukaisesti saman liikkeenkään jäsenten kesken. Esimerkiksi Saatanan kirkon jäsenistä voi löytyä mystiikkaan suuntautuneita samoin kuin Setin Temppeleistä ateistisemmin ajattelevia. Satanistisille liikkeille ei olekaan tyypillistä dogmaattisuus. (Petersen 2014, 417.)

2.2.2 Vasemman käden tie

Ilmiö, joka niin tutkijoiden kuin asian harjoittajienkin diskursseissa mielletään satanismiksi törmää usein toisen esoteerista hengellisyyttä kuvaavan kategorian, VKT:n kanssa (Granholm 2009, 85). VKT:n alkuperä on jäljitettävissä intialaiseen tantra-filosofiaan, jossa eri traditioiden välistä eroa ilmaistaan termeillä *Vamamarga* (vasen polku) sekä *Dakshinamarga* (oikea polku). Kyseiset termit on toisin sanoen lainattu intialaisesta kontekstistaan ja uudelleentulkittu länsimaisen esoterian kontekstiin sopiviksi. Siinä, missä tantrisissa teksteissä esiintyy ajatus seitsemästä tai useammasta polusta, on vastakkainasettelu em. kahden polun välillä iskostunut etenkin länsimaiseen esoteriaan. Ajatus siitä, että tantra on jaettavissa kahteen päätraditioon resonoi jo

vakiintuneen mustan ja valkoisen magian¹⁶ käsiteparin kanssa. Käsitteet vasen ja oikea olivat tätä ennenkin olleet keskeisiä okkulttisessa keskustelussa perustuen lähinnä raamatulliseen traditioon. Termien VKT ja OKT popularisoituminen oli suurelta osin TS:n perustajajäsenen Helena Petrovna Blavatskyn aikaansaamaa. Aleister Crowleylla puolestaan on ollut tärkeä rooli VKT:n myöhemmässä kehityksessä. (Granholm 2009, 90; 2012, 502.)

Myös VKT:n negatiivinen ja satanismiin kytkeytyvä lataus on peräisin Blavatskylta, jonka popularisoimat käsitteet ovat alkuperäänsä nähden jopa vääristyneen dualisia. Varhaisessa hindukulttuurissa VKT:n ja OKT:n välillä ei ollut samanlaista moraalista erottelua, vaan siinä ne esitettiin kahtena tasa-arvoisena vaihtoehtona päämääränä olevan jumalaan yhtymisen saavuttamiseksi. (Evans 2009, 220–221.)

VKT:tä edustavilla liikkeillä on tyypillisesti tapana käyttää juutalaiskristillisestä perinteestä juontavan Saatanan ohella tai sen tilalla muita vastaavia mytologisia olentoja (Granholm 2009, 93). Länsimaisessa kontekstissa termin VKT käyttö viittaa vahvasti pyrkimykseen ”itsen” voimaannuttamisesta. Granholm määrittelee VKT:n käsitteelle ominaiseksi individualistisen ideologian, käsityksen ihmisestä psykofyysisenä kokonaisuutena, elämän tämänhetkisyuden painottamisen, päämäärän itsen jumalallistamisesta sekä antinomistisen näkökannan. VKT:hen liittyy myös selkeä eronteko suhteessa OKT:hen, jota nähdään edustavan sekä jumalalliselle auktoriteetille alistumista painottavan perinteisen uskonnollisuuden muotojen että vakiintuneisiin normeihin nojaavien henkisyuden muotojen, jotka ovat luonteeltaan kollektiivisuutta ja yhdenmukaisuutta painottavia. OKT:hen lukeutuu Granholmin mukaan monet vaihtoehtoisen henkisyuden muodot kuten esimerkiksi new age ja uuspakanallisuus. (Granholm 2009, 87–89; Mathews 2009, 106.)

Pyrin itse tässä työssä huomioimaan sen, missä merkityksessä Nefastos näitä käsitteitä käyttää. AT:n synkretistisessä opissa teiden yhdistäminen on keskeisessä osassa, joten se tukeutuu VKT:n ja OKT:n käsityksessään pohjimmiltaan enemmän hindulaisuuteen

¹⁶ Magialla on tyypillisesti viitattu symbolisiin käytänteisiin, joilla on pyritty muuttamaan niin ulkoista kuin sisäistä todellisuutta. Valkoinen magia on mielletty tähtääväksi harmoniaan ja yhteyteen universumin kanssa siinä, missä musta magia puolestaan on tähdännyt enemmän itsenäistymiseen, universumista riippumattomuuteen ja itsekeskeisten tavoitteiden saavuttamiseen. (Vexen Crabtree 2009, 242–243.) On silti syytä huomioida, että magia on hyvin problemaattinen käsite ja sillä on viitattu erilaisiin asioihin läpi historian (ks. Hanegraaff 2013, 21–23).

ja buddhalaisuuteen. VKT yhdistyy AT:n opissa OKT:hen, jolloin sen varsinainen merkitys on erilainen kuin länsimaisilla VKT:n liikkeillä.¹⁷ Silti retoriikka kohdistuu länsimaiseen kontekstiin, jossa OKT ja VKT käsitetään erillisinä. Tätä kautta käsittelen myös omassa työssäni teitä pitkälti länsimaisessa kehyksessä.

2.3 Teosofia

2.3.1 Teosofia ja Teosofinen Seura

Varmasti olennaisimpana vaikuttajana AT:n oppeihin voi pitää TS:aa ja erityisesti blavatskyalaista teosofiaa. Tästä syystä koen tarpeelliseksi rajautua tässä taustoittavassa osiossa juuri H.P. Blavatskyn aikaiseen teosofiaan.

Vaikka teosofia käsitetäänkin tyypillisesti 1900-luvun ilmiönä, sijoittuvat sen juuret kuitenkin huomattavasti kauemmaksi menneisyyteen. Ensimmäiset maininnat teosofian käsitteestä juontavat alkuperänsä Porfyrios-nimisen (n.232–304) uusplatonilaisen filosofin laatimista teksteistä. Tässä kreikankieliset sanat ”teosofia” (*theosophia*) ja ”teosofi” (*theosophos*) kytkeytyivät platonilaisen filosofian käsitykseen ihanneihmisestä. Uusplatonismin myötä teosofian käsitteeseen kytkeytyvä ajatus ”jumalallisesta tiedosta” punoutui osaksi opillista kaanonia ja muodostui myöhemmin yhdeksi länsimaisen filosofian ja teologian tukipilareista. Teosofian käsitteen historiaan kuuluu myös 1600–1700-lukujen kristillinen teosofia, joka oli erityisesti koulutetun eurooppalaisen väestönosan suosima uskontofilosofinen näkökulma luonnontieteellisten käsitysten ja protestanttisen kristinuskon oppien yhteensovittamiseksi. (Harmainen 2020, 93–95.)

Kansainvälinen Teosofinen Seura perustettiin vuonna 1875 ukrainalaissyntyisen Helena Petrovna Blavatskyn (1831–1891) ja yhdysvaltalaisen Henry Steel Olcottin (1832–

¹⁷ Vasemman käden tieksi kutsutaan AT:n opissa kehitysmallia, joka nojaa yksilöllisten kokemustapojen korottamiseen sekä luovuuden ja henkilökohtaisen tulkinnan merkityksellisyyteen. Oikean käden tieksi puolestaan kutsutaan kehitysmallia, joka nojaa yhteisöllisesti tai traditionaalisesti hyväksytyssä kontekstissa pysyttelevään käytäntöön. Okkultismin ilmennysmuoto jossa korostetaan yleisiä sosiaalisia arvoja kuten velvollisuudentunto, lähimmäisenrakkaus, jne. AT:n filosofian kantavia ajatuksia on, että ilman elävää yhteyttä vasemman käden tiehen tällainen hyvää tarkoittava rakenne voi ajautua autoritarismiin, hengelliseen tyranniaan ja johtaa yksilöllisyyden syvemmän luovuuden latistumiseen. (Azazelin Tähti 2.)

1907) toimesta. TS:sta muodostui 1900-luvulle tultaessa yksi ajan keskeisimmistä esoteerisista liikkeistä, jonka vaikutukset sekä myöhempään esoteriaan että moniin 1900-luvun länsimaisen uskonto- ja populaarikulttuurin ilmiöihin ovat olleet mittavat. Liikkeen toiminnan lähtökohtana toimi pitkälti Olcottin ja Blavatskyn jakama kiinnostus spiritualismiin, minkä vaikutuksesta seuran varhaisiin tavoitteisiin kuuluikin mm. spiritualistisen liikkeen oppien uudistaminen 1800-luvun lopun tieteen ja sivistyneistön vaalimia tiedollisia ja uskonnollisia ihanteita vastaaviksi. (Harmainen 2020, 96–97.)

TS:n merkitys esoterian historiassa on myös siinä mielessä verraton, että TS:n perustamisen on katsottu merkitsevän länsimaisen esoterian aiempien traditioiden kokoamista. Ryhtyessään tieteellistämään ja historiallistamaan spiritualistisen liikkeen oppeja Blavatsky ja Olcott määrittelivät samalla myös käsitteellisen, kirjallisen ja historiallisen korpuksen, jonka vaikutus myöhempään 1900-luvun esoteerisiin liikkeisiin on ollut merkittävä. (Harmainen 2020, 100–101.)

TS:n toiminnan ohjenuorana oli alusta asti kolme teesiä: ensimmäisenä ihmiskunnan yleisen veljeyden ytimen muodostaminen rotuun, uskontunnustukseen, sukupuoleen, yhteiskunnalliseen asemaan tai ihonväriin katsomatta, toisena vertailevan tutkimuksen edistäminen tieteen, filosofian ja uskonnon aloilla sekä kolmantena niin ihmisen kuin luonnon piilevien voimien ja lainalaisuuksien tutkiminen. Tiivistettynä liikkeen opillinen sisältö nojasi ajatukseen kosmisesta evoluutiosta, jossa luontoa ja siihen kuuluvaa ihmistä ohjasi loogisesti etenevä kehityksen laki, mikä oli myös yhdenmukainen ajan darvinististen teorioiden kanssa. Myös hindulaisuudesta ja buddhalaisuudesta juontava ajatus karman lain ja jälleensyntymien ohjaamasta henkisen kehityksen syklistä oli keskeinen osa TS:n opillista perustaa. TS:ssa vallitsi myös uskomus siitä, että ihmiskunta muodostaisi tulevaisuudessa kehittyneemmän rodun, jolla olisi myös uusia aisteja ja kykyjä. (Harmainen 2020, 97–98.)

Teosofia kytetään usein orientaalisen hengellisyyteen, sillä TS haki huomattavasti vaikutteita mm. hindulaisuudesta ja buddhalaisuudesta, minkä lisäksi liikkeellä on ollut runsaasti toimintaakin Intiassa. Jopa liikkeen päämaja muutettiin Intiaan alkuvuodesta 1879. Blavatskylle ja Olcottilla oli lukuisia kontakteja hindulaisuuden ja buddhalaisuuden hengellisiin johtajiin ja kirjoittajiin, minkä lisäksi Blavatsky hyödynsi

teksteissään laajalti sanskritinkielisiä termejä ja buddhalaisia ajatuksia. Myös TS:n keskeiset opit karman laista ja jälleensyntymien ohjaamasta henkisen kehityksen syklistä olivat selviä mukaelmia hindulaisuudesta ja buddhalaisuudesta. TS:n tulkinnat näistä olivat luonteeltaan orientalistisia eli eksoottisten termien merkitykset oli valjastettu vastaamaan länsimaisen uskonnollisuuden ja epistemologian kuvastoa. Ne samalla edesauttoivat TS:n nousua suuren, kansainvälisen yleisön tietoisuuteen. (Goodrick-Clarke 2013, 261; Harmainen 2020, 98–99.)

Teosofit tulkitsivat hindulaiset ja buddhalaiset filosofiat pitkälti yhtäläisiksi länsimaisen okkultismin ja hermeettisyyden kanssa sekä osaksi samaa perenniaalista viisautta. Esimerkiksi tietyt hindukirjoitukset laskettiin kuuluvaksi samaan korpukseen *Corpus Hermeticumin* kanssa. Samalla Intiaa pidettiin eräänlaisena alkuperäislähteenä kaikelle tietämykselle, jota esimerkiksi egyptiläiset, foenikialaiset, juutalaiset, kreikkalaiset ja roomalaiset olivat vaalineet. (Lubelsky 2013, 338, 341.)

Teosofian voi nähdä juontavan paljon vaikutteita hindulaisesta ja buddhalaisesta tantrismista. Sieltä ovat peräisin mm. guna-oppiin liittyvät näkemykset aurojen väreistä, akasha-kronikka, tattva-oppiin perustuvat aineellisen ja näkymättömän maailman tasojaottelut, deeva-hierarkiat sekä chakra-oppi. (Niinimäki 1979, 140.) Myös teosofinen seitsemänosainen prinsiippijako juontaa juurensa hindulaisuudesta (ks. Universal Theosophy 2016). Juuri tähän järjestelmään kuuluvat myös *âtma*, *buddhi* ja *manas*, jotka nousevat esiin tässäkin tutkielmassa (Niinimäki 1979, 80).

2.3.2 Helena Petrovna Blavatsky

H.P. Blavatskyn ajattelua värittivät voimakkaasti niin hindulaiset ja buddhalaiset filosofiat kuin myös uusplatonismi ja hermetismi. Hänen julkaisunsa vuosien 1873 ja Intiaan saapumisen 1879 välisenä aikana, erityisesti spiritualistiset artikkelit ja kaksiosainen teos *Hunnuton Isis* (1877) osoittavat, että hänen ajattelunsa pohjasi vahvasti magiaan, vapaamuurariuteen ja hermeettiseen traditioon. (Goodrick-Clarke 2013, 261)

Blavatsky otti runsaasti vaikutteita *Corpus Hermeticumista*, etenkin sen ensimmäisestä kirjasta nimeltä *Poimandres*. Käytännössä Blavatsky myös haastoi modernia materialistista tiedettä tulkitsemalla Hermestä järjen (manas) ja tunteen (buddhi) käsitteiden kautta. Blavatsky käytti Hermestä oppaanaan myös kosmologisissa kysymyksissä. (Goodrick-Clarke 2013, 286–287.)

Hermeettisellä traditiolla on siis ollut Blavatskyn ajatteluun ja samalla koko teosofiaan yleisesti ottaenkin varsin merkittävä vaikutus. Blavatsky sulautti hermeettisen inspiraation osaksi myös ei-eurooppalaista traditioita ja mytologioita pohjautuen ajatukseensa universaalista viisaustraditiosta. Brendan Frenchin mukaan teosofiaa voidaan pitää eräänlaisena modernin ajan hermeettisenä ilmestyksenä, joka ilmentää muinaista viisaustraditiota. Blavatsky itse ei pitänyt teosofiaa millään tapaa uutena ilmiönä vaan kaikkien eksoteeristen uskontojen takaa löytyvänä esoteerisena ytimenä. (Goodrick-Clarke 2013, 274; French 2001, 177–183.)

Huomionarvoista on se, että huolimatta Blavatskyn antipatiasta kirkkouskovaisuutta ja erityisesti roomalaiskatolista kirkkoa kohtaan, hänen suhteensa ortodoksiseen kirkkoon oli kuitenkin läheinen, sillä hän koki sen edustavan autenttisimmillaan Jeesus Kristuksen ideaalia. Blavatsky oli myös kasvanut Venäjän ortodoksisen kirkon vaikutuspiirissä. Blavatskyn elinikäinen kytkös ortodoksiseen kirkkoon pohjautuu Nicholas Goodrick-Clarcken mukaan sen liturgiseen tapaan painottaa ”jumalallistumista” eli sielun mystillistä yhtymistä Jumalaan, sekä sen uusplatonismiin ja hermeettisyyteen pohjaavaa opillista ja tekstuaalista perustaa, jota johtavat bysanttilaiset ja venäläiset teologit, filosofit ja historioitsijat ovat auttaneet ylläpitämään. Tätäkin kautta juuri uusplatonismi on Blavatskyn elämän kannalta olennainen esoterian suuntaus, sillä se on vaikuttanut häneen jo nuoruudesta asti yhdistyen kauttaaltaan Blavatskyn uskonnolliseen ajatteluun. (Goodrick-Clarke 2013, 268.)

Per Faxneld on nostanut esiin Blavatskyn Saatana-käsityksen monitahoisuuden. Toisinaan Blavatsky käsittelee Saatanaa monistisesti synonyymina Jehovalle ja toisinaan taas jalona kapinoitsijana epäoikeudenmukaista Jumalaa kohtaan. (Faxneld 2012, 216.)

Salaisessa Opissa Saatana korostuu Blavatskyltä pitkälti Prometheuksen kaltaisena kulttuurisena sankarina. Samalla paratiisimyytin käärme edustaa hänelle Saatanan ilmentymänä gnosiksen tuojaa ja ihmiskunnan vapauttajaa. Blavatskyn kirjoituksissa Saatana, johon hän viittaa myös nimellä Lucifer ja Paholainen, toi ihmisille hengellisen viisauden näyttäytyen samalla myös älyllisen valistuksen ja ajatuksenvapauden henkenä. Faxneldin mukaan Blavatskyn Saatana-suhdetta olisi tarkasteltava ei ainoastaan osana esoteerista maailmankuvaa vaan myös poliittiselta kannalta, sillä Blavatskyn kohdalla Saatanan liittyi myös esimerkiksi feministisiä motiiveja. (Faxneld 2012, 203–204, 212.)

Blavatskyn teoksia on akateemisten kommentaattoreiden parissa pidetty varsin epäyhtenäisinä ja vaikeaselkoisina, vaikka teosofien mukaan niistä on löydettävissä punainen lanka. Blavatskyn kieltä voi pitää monitulkintaisena ja jopa sekavana, erityisesti esoteriaan perehtymättömien kohdalla. Paradoksaalisen ja symbolisen kielen käyttö totuuden kuvaamiseksi on kuitenkin hyvin keskeistä teosofisessa epistemologiassa, jossa intuitio (buddhi) nähdään olennaiseksi osaksi hengellistä kasvua. (Faxneld 2012, 211; ks. myös Sellon & Weber 1992, 320.)

Esimerkiksi Blavatskyn kirjoittaessa ätmasta, buddhista ja manaksesta nousee Joshua Gunnin mukaan esiin termien avoimuus, joka jättää runsaasti tilaa erilaisille tulkinnoille. Tyypillisesti vieraat termit myös kytkeytyvät toisiin merkitykseltään yhtä epämääräisiin termeihin. (Gunn 2010, 75.)

2.4 Azazelin Tähti jatkumona teosofian historiassa

AT:n vaikutteet tulevat keskeisesti esoterian perinteestä, jonka osalta erityisesti teosofia on merkittävin. AT on mahdollista käsittää eräänlaisena teosofian jatkumona, johon yhdistyy mukaan elementtejä esoteerisesta satanismista. Kuten aiemmin olen tuonut esiin kytkeytyy liikkeen synkretistisiin oppeihin myös elementtejä buddhalaisuudesta ja hindulaisuudesta, joista erityisesti tantrismi on tärkeässä roolissa.¹⁸ Tätä kautta mm. VKT:n ja OKT:n käsitteet juontavat juurensa.

¹⁸ Erityisesti hindulaisen shaivismiin (esimerkiksi Kashmirin shaivismi) suhde AT:n oppeihin olisi hedelmällinen aihe jatkotutkimukselle.

AT:n ideologia seuraa siis erityisesti blavatskylaista teosofiaa. Samalla seurassa vahvasti läsnä oleva painotus Saatanan merkityksen ymmärtämisestä juontaa juurensa blavatskylaisesta Saatanan-käsityksestä. Nefastoksen mukaan teosofinen oppi puoltaa vahvasti Saatanan kunnioittamista syvällisellä, esoteerisella tavalla ymmärrettynä. (Azazelin Tähti 4)

Nefastoksen mukaan varhainen teosofinen kirjallisuus on lähes täysin kiistänyt Saatanan olemassaolon. Nykyäänkin Saatanan olemus on ollut hyvin monikasvoinen teosofisissa piireissä: se on näyttäytynyt niin kirkon rakentamana harhakuvana, alemmanlaatuisen demonin muotona kuin ylpeänä, älyllisenä nerona. Nämä samat esiintyvät rinnakkain myös Blavatskyn kirjoituksissa. (Nefastos 2012b, 80.)

Myös blavatskylaista teosofiaa edustanutta suomalaista Pekka Ervastia¹⁹ voi pitää yhtenä tärkeimmistä vaikuttajista AT:n oppeihin. Esimerkiksi AT:ssa esiintyvä painotus evankeliumien eettisten opetusten keskeisyydestä sekä käsitys Saatanasta naamioituna, mutta pohjimmiltaan hyvään kannustavana olemuksena pohjautuvat molemmat Ervastian näkemyksiin. (Laine & Kokkinen 2020, 131; Myyryläinen 2016, 42–43.) Mielestäni myös Nefastoksen tavassa korostaa Jeesuken sekä Buddhan merkitystä voi nähdä joitain yhtäläisyyksiä Ervastiin.

Teosofisten liikkeiden korostaessa menettelyissään OKT:tä korostaa AT toiminnassaan enemmän VKT:tä, mutta ei kuitenkaan täysin sellaisenaan. AT:n opissa teiden yhdistäminen on hyvin keskeisessä osassa ja teille esitetään omat ongelmansa yksin painotettuina. Siinä missä OKT:n nähdään yksinään johtavan jäykkään vanhoillisuuteen, pidetään VKT:n riskinä kontaktin menettämistä perushyveisiin kuten rakkaudellisuus, totuudellisuus ja pidättäytyminen vahingoittamisesta. Tällaista

¹⁹ Pekka Ervast (1875–1934) oli vaikutusvaltainen ja laajan kirjallisen tuotannon aikaansaanut suomalainen teosofi. Ervastian opeissa korostuvat erityisesti blavatskylainen teosofia sekä Kristuksen ja Kalevalan merkitys. Etenkin Jeesuksesta Ervast puhui omana mestarina, mutta korosti samalla myös Gautama Buddhan ja Blavatskyn tiibetiläisten mestarien Koot Hoomin ja Moryan merkitystä. Ervastian kieltä voi pitää pääosin kristillis-esoteerisena, mutta tästä huolimatta hän suhtautui silti varsin suopeasti myös ei-kristillisiin uskontoihin. Myös Saatanan Ervast suhtautui hyvin myönteisesti käsittäen sen hyvään kannustavana olemuksena. Blavatskyn tavoin hän hämärsi niitä rajaviivoja, joita kristinuskossa vedettiin Jumalan ja Saatanan välille. (Laine & Kokkinen 2020, 122–125.)

kuvataan AT:n opissa *alaspäiseksi tieksi*²⁰. Tälle vastakkaisena esitetään puolestaan *ylöspäistä tietä*²¹. (Azazelin Tähti 2.)

3 Teorettinen viitekehys ja keskeiset käsitteet

3.1 Uusi retoriikka

Oman retorisen lähestymistapani kannalta on olennaista tuoda esiin uuden retoriikan perinne. Uusi retoriikka toimii käytännössä teoreettisena pohjana käyttämälleni retoriseksi analyysille.

Retorisen lähestymistavan soluttautumisen uskontotieteen kenttään voi nähdä olevan osa 1900-luvun puolesta välistä alkanutta lingvististä käännettä, jonka myötä humanistisen ja yhteiskunnallisen tutkimuksen keskiöön nousivat kieli ja kielenkäyttö. Nykyajan humanistisessa tutkimuksessa rinnakkaisina tiedonintresseinä näyttäytyvät löytäminen, tulkinta ja kritiikki, joiden painotus vaihtelee tutkimuksesta riippuen. Nämä tieteellisen toiminnan kolme puolta ovat läsnä myös retorisessa lähestymistavassa, jonka teorettinen perusta pohjautuu siihen, miten ihmiset rakentavat kielellisesti sosiaalista todellisuutta. Retorinen lähestymistapa pyrkii lisäksi ymmärtämään kielenkäytön välittämiä kulttuurisia kokemuksia sekä kritisoimaan, ainakin implisiittisesti, niin tiedettä kuin yhteiskuntaa. Tieteellisessä käytössä retoriikan merkitys vaihtelee sen mukaan, viitataan sillä retoriikan historiaan, uuteen retoriikkaan tai puhuttuun ja kirjoitettuun kielenkäyttöön. (Sakaranaho 2001, 8–9.) Tämän tutkielman kannalta olennaisinta on juuri uusi retoriikka.

²⁰ Alaspäiseksi tieksi kutsutaan AT:n filosofiassa sitä henkisen kehityksen vääristymistä, jossa jokin sen osatekijöistä kasvaa vinoon ja alkaa hallita kokonaisuutta vahingoittavalla tavalla. Ihminen joka on tahdoltaan, älyltään ja/tai persoonallisuudeltaan voimakkaasti mutta yksipuolisesti kehittynyt, voi eksyä tällaiselle evoluution sivupolulle, jossa sielu joutuu taannehtivan kehityksen atavististen lakien piiriin. Alaspäisen tien määritelmää vastaa teosofislähtöisessä okkultismissa usein “vasemman tien” käsite, jonka merkitysisältö AT:n filosofiassa on erilainen. (Azazelin Tähti 2.)

²¹ Ylöspäiseksi tieksi kutsutaan puolestaan sitä henkisen kehityksen monivaiheista prosessia, joka lopulta johtaa ihmisen yli-ihmisyyteen ja apoteoosiin suurten henkilökohtaisten ponnistusten läpi. Nämä ponnistukset ovat luonteeltaan toissijaisesti toiminnallisia ja älyllisiä, mutta ensisijaisesti eettisiä ja sisäisiä. (Azazelin Tähti 2.)

Samalla tapaa kuin diskurssianalyysia, voidaan uutta retoriikkaa pitää eräänlaisena väljänä teoreettisena viitekehyksenä, jonka sisällä on mahdollista käyttää ja kehittää erilaisia tekstien analyysimenetelmiä. Molempia menetelmiä yhdistää myös kiinnostus sosiaalisten toimijoiden tapoihin käyttää kieltä tavoitteellisena toimintana erilaisissa yhteiskunnallisissa tilanteissa sekä ajatus sosiaalisen todellisuuden rakentumisesta kielenkäytössä. Uuden retoriikan erottavat diskurssianalyysista kuitenkin sen keskittyminen kielenkäytön vuorovaikutuksellisuuteen sekä sen tapa huomioida puheen tai kirjoituksen kohteena oleva yleisö. (Sakaranaho 2001, 11.)

Ero diskurssianalyysiin on myös siinä, että uuden retoriikan oppihistoria ei ulotu ainoastaan 1900-luvun puolivälin lingvistiseen käänteeseen vaan palautuu aina *klassiseen retoriikkaan* asti. Esimerkiksi Aristoteleen ja Protagoraksen vaikutus uuden retoriikan pioneereihin on ollut mittava. Uusi retoriikka ammentaaakin klassisesta retoriikasta runsaasti erilaisia käsitteitä ja analyyttisiä näkökulmia nykyajan yhteiskunnan kielenkäytön tutkimukseen. (Sakaranaho 2001, 11.)

Uuden retoriikan keskeisimpiä teoreetikkoja olivat Kenneth Burke, Chaïm Perelman sekä Stephen Toulmin, jotka aloittivat retoriikkaa ja argumentaatiota koskevan tutkimustyön aikana, jolloin kyseinen tiedonala ei ollut vielä herättänyt kiinnostusta. Kaikki kolme vaikuttivat olennaisesti siihen, että kiinnostus retoriikkaan käsitteenä ja tutkimuksellisenä näkökulmana virkosi uudelleen yhteiskuntatieteellisessä keskustelussa. Tätä aiemmin suhtautuminen retoriikkaan ja argumentointiin oli ollut kielteistä ja vähättelevää. (Summa 1996, 51.)

Burke tarkasteli retoriikkaa osana inhimillisen toiminnan yleisten ehtojen ja perusteiden ymmärtämistä siinä, missä Perelman ja Toulmin puolestaan keskittyivät argumentaatioon tavoitteinaan esittää kattava teoria argumentoivan tekstin tai puheen analysoimiseksi. Toisin sanoen Burke keskittyi retoriikalla vaikuttamiseen Perelmanin ja Toulminin ollessa enemmänkin kiinnostuneita retoriikan vakuuttavuudesta. Perelmanin suurimpana ansiona voidaan pitää sitä, että hän kumosi retoriikan pelkkään kaunopuheisuuden rajoittuvan merkityksen ja toi sen takaisin osaksi päättelyn ja vakuuttamisen tutkimusta. (Summa 1996, 51–52, 64.)

Uusi retoriikka eroaa klassisesta retoriikasta erityisesti siinä, että sen keskiössä on puhetaidon hallitsemisen ja opettamisen sijaan puhutun ja kirjoitetun kielen tutkiminen. Uuden retoriikan tutkimus siirtää käytännössä näkökulman puhujasta analytykkoon. Retorisena tilanteena voi pitää periaatteessa mitä tahansa kommunikaatiotilannetta. (Kakkuri-Knuutila 1999, 235–236.)

Uutta retoriikkaa voi käyttää tutkimuksessa ohjaamaan teoreettista ymmärrystä, jolloin sen pohjalta etsitään vastauksia tutkimuskysymyksiin. Samalla se luo pohjan myös erilaisten tekstintutkimusmenetelmien käytölle. Huomionarvoinen ongelma uuden retoriikan kohdalla on kuitenkin se, että se ei itsessään sisällä mitään selkeitä tutkimusmetodeja. (Sakaranaho 2001, 13) Metodologisesti uuden retoriikan kenttä onkin varsin heterogeeninen. Retoriselle tutkimukselle on yhteistä erityisesti huomion kiinnittäminen yleisöön vetoavaan argumentointiin. Riippuu pitkälti tutkijasta ja tämän intresseistä, millaiset analyysimallit osoittautuvat uuden retoriikan tukena hyödyllisiksi. (Sakaranaho 2001, 10–11)

3.2 Identifikaation ja erottautumisen käsitteet

Uuden retoriikan kannalta Kenneth Burken retoriikan teoria on omassa työssäni keskeisin. Retorinen analyysini nojaa pitkälti Burken teorian käsitteisiin identifikaatio ja erottautuminen.

Identifikaatio (*identification*) eli samastaminen nousee yhdeksi Kenneth Burken retoriikan teorian keskeisimmistä käsitteistä. Burken mukaan identifikaatio on jopa olennaisempi käsite retoriikassa kuin perinteisesti siihen liitetty *suostuttelu*. Identifikaatiossa on kysymys ilmiön määrittelemisestä joksikin toiseksi tai henkilön, hänen tavoitteidensa tai toimintansa samastumisesta toiseen, johonkin ryhmään tai laajempaan kokonaisuuteen. Samalla se on keskeisimpiä prosesseja yleisön vakuuttamisessa. Identifikaatioita tuotetaan niin mainonnassa ja myynninedistämisessä kuin myös saarnoissa, propagandassa ja kasvatuksessa. (Burke 1950, xiv, 20–23; Summa 1996, 56–57.) Puhuja käytännössä suostuttelee yleisöä erilaisin tyyllisin identifikaatioin yrittäen luoda yhteisymmärrystä ja taivutella yleisöä identifioitumaan samoihin intresseihin. (Burke 1950, 46.)

Identifikaation kautta sekä luodaan sosiaalista järjestystä että ylläpidetään sitä. Käytännössä kuuluminen johonkin on jo itsessään retorista ja edellyttää samalla erottautumista jostain muusta. Identifikaatioon kytkeytyykin saumattomasti myös sen vahvistava vastinpari, erottautuminen (*division*). Samalla kun johonkin samastutaan niin vastavuoroisesti myös erottaudutaan jostain, eli toisin sanoen samastuminen ja erottautuminen esiintyvät aina rinnakkain. (Burke 1950, 22, 28.)

Identifikaation käsite ja näin ollen myös retoriikka liittyvät Burken teoriassa olennaisesti sosiaalisen järjestyksen luomiseen sekä konflikti- ja ristiriitatilanteisiin. Retoriikassa ovat läsnä luonnollisesti myös erilaiset valtapyrkimykset ja puolueellisuus. Tarve retoriikalle syntyy nimenomaan ei-harmonisissa tilanteissa, joissa ilmenee keskenään kilpailevia kantoja. Retorisuuden voi todeta kuuluvan periaatteessa kaikkeen, missä esiintyy erilaisia samastumisen ja erottautumisen mahdollisuuksia. Esimerkiksi täydellisen yksimielisyyden vallitessa ei retoriikalle olisi edes tarvetta, mutta myöskään täydellisessä erillisyydessä se ei ole mahdollista, sillä retoriikka vaatii toimiakseen jonkinlaisen yhteisen pelikentän. (Burke 1950, 22, 25.)

Summan mukaan Burken teoriassa identifikaatiosta on kysymys niin retoriikalle ominaisessa yleisölähtöisyydessä kuin myös retoristen tekniikoiden ja trooppien kohdalla. Identifikaatio toimii samalla tyyllillisten keinojen, kuten trooppien, retorisen tehon yleisenä selittäjänä. Esimerkiksi eräs etenkin poliittisissa puheissa esiintyvä retorinen tekniikka on vastakkainasettelu ”meidän ja muiden” välille, joka on hyvin kuvattavissa Burken identifikaation ja erottautumisen käsitteiden avulla. Identifikaation voi Summan mukaan nähdä toimivan tässä sekä tyyllillisesti että sisällöllisesti. Me ja muut -vastakkainasettelun voi nähdä identifioivan puhujan ja yleisön sisällöllisesti johonkin yhteiseen muodostaen ajatuskulun, jonka ennustettavuus helpottaa yleisön samastamista. (Summa 1996, 58.)

Tekijät, joihin Burke teoriassaan ohjaa kiinnittämään huomion ovat identifikaatioiden kokonaisuus sekä niiden vakiintuminen toiston ja kertauksen kautta. Tätä vastoin yksittäiset esitykset eivät tarkastelussa ole yhtä keskeisiä. Pelkän retorisen taidokkuuden sijaan toisto ja viestin vahvistaminen ovat Burken mukaan retoriikan toimivuuden kannalta olennaisemmassa roolissa. (Burke 1950, 26.)

Burken varsinaisena teemana voi Summan mukaan pitää tiedostamattomien identifikaatioiden paljastamista. Tässä Burke tekee poikkeuksen klassiseen retoriikkaan, joka painottaa retoristen pyrkimysten suunnitelmallisuutta ja retoriikan taitoa. Tätä vastoin keskiössä on retoriikan vaikuttaminen viekkaiden identifikaatioiden kautta. Burke ei niinkään keskity teoriassaan ”hyvään retoriikkaan” ja vakuuttavaan argumentointiin vaan enemmänkin retoriikan pimeään puoleen, piilevään retorisuuteen ja identifikaatioiden salakavaluuteen. (Summa 1996, 59–60.)

3.3 Järki, usko ja gnosis

Osana samastumisten ja erottautumisten tarkastelua tutkin myös sitä, miten järjen (*reason*), uskon (*faith*) ja gnosisen (*gnosis*) käsitteitä käytetään Nefastoksen retoriikassa. Kuten Wouter J. Hanegraaff on tuonut esiin ovat kyseiset tiedon muodot keskeinen osa esoteerista diskurssia.

Pyrkimys absoluuttiseen/korkeampaan tietoon (gnosis) on luonnollisesti aina mielletty keskeisimmäksi esoteerisessa diskurssissa, mutta sen ohella myös järki ja usko ovat olleet merkittäviä. Kautta historian esoteerikot ovat olleet vihkiytyneitä samanaikaisesti myös niin filosofisiin ja tieteellisiin tavoitteisiin kuin myös raamatulliseen ja dogmaattiseen teologiaan. Järkeä ja uskontoa ei toisin sanoen ole läheskään aina torjuttu esoteerikoiden parissa, vaan sen sijaan niitä on pidetty enemmänkin puutteellisina tiedon muotoina. (Hanegraaff 2013, 86–87.)

Nykyisessä yhteiskunnassa luonnollisesti keskeisimmällä sijalla on tieteellistä tutkimusta ja rationaalista ymmärrystä ohjaava järki. Tämä nojaa empiiriseen todistettavuuteen sekä rationaaliin argumentteihin ja vaatii tuekseen sekä tiedon kommunikatiivisuuden että testattavuuden. Tässä kontekstissa kaikki väittämät on pystyttävä ilmaisemaan kielellisesti ymmärrettävällä tavalla, minkä lisäksi niiden todenperäisyys on oltava myös yleisesti testattavissa tai johdettavissa loogisesta päättelystä. (Hanegraaff 2013, 87–88.)

Usko puolestaan edustaa tietoa, joka on diskursiivisesti kommunikoitavissa mutta ei objektiivisesti todistettavissa. Esimerkiksi kristinuskossa esiintyvä väite kolminaisesta

Jumalasta on hyvä esimerkki tästä. Usein uskon perustuvat väitteet saavuttavat hyväksytyin asemansa tietyn auktoriteetin tai tradition kautta. Ne eivät kuitenkaan ole testattavissa, joten niitä ei voi hyväksyä järjen tietoluokkaan. (Hanegraaff 2013, 88.)

Myöskään kolmanteen tiedon kategoriaan kuuluvan gnosiksen todenperäisyyttä ei ole mahdollista testata, minkä lisäksi se ei ole diskursiivisella kielellä kommunikoitavissakaan. Gnosis mielletään esoteerikkojen parissa ainoaksi tiedon väyläksi, jolla totuus on saavutettavissa. Kuten aiemmin tuli esiin, ei järkeä ja uskoa täysin torjuta, vaan niitä pidetään ainoastaan puutteellisina polkuina totuuteen pääsemiseksi. (Hanegraaff 2013, 89.)

Gnosis tuottaa luonnollisesti myös haasteen tutkijoille sen sanoinkuvaamattoman luonteensa vuoksi. Jo myöhäisantiikin ajalta peräisin olevissa lähteissä absoluuttisen tiedon tasoihin on liittynyt vaikuttavia hengellisiä kokemuksia, joihin on viitattu lähinnä puutteellisiksi miellettyjen analogioiden kautta. Tyypillisesti näiden ymmärtämiseksi on esitetty edellytys omakohtaisesta kokemuksesta. (Hanegraaff 2013, 94.)

Esimerkiksi *Corpus Hermeticumissa* gnosiksen todellisen ymmärryksen saavuttamisessa olennaista on sekä ylläpitää uskoa että hyödyntää rationaalista kapasiteettiaan. Tällainen suhtautuminen näkyi ainakin 1700-luvulle asti esoteerisissa teksteissä. Valistuksen myötä 1700-luvun jälkeen esoteerikot alkoivat korostuneemmin esittää ”korkeamman tiedon” perinteistä kristinuskoa ja rationaalista tiedettä ylivoimaisempana vaihtoehtona, jolloin gnosis ei enää ollutkaan pelkästään järjen ja uskon yllä oleva lisätaso. Esimerkiksi Blavatskyn *Hunnuton Isis* (1877) on täynnä varsin hyökkäävää polemiikkaa vakiintunutta tiedettä ja uskontoa kohtaan Blavatskyn esittäessä teosofiaa näihin nähden ylivertaisena ja muinaisuudesta juontavana tietämisen tapana. (Hanegraaff 2013, 90–91.)

Siinä, missä valistusta edeltäneessä esoteriassa nähtiin gnosiksen ohella myös järki ja usko keskeisinä komponentteina lopulliseen totuuteen johtavassa tiedollisessa rakenteessa, näyttäytyy valistuksen jälkeisessä esoteriassa gnosis enemmänkin hengellisenä vaihtoehtona uskolle ja järjelle. Uskon nähtiin edustavan harhaanjohtavaa ja sokeaa luottamusta auktoriteetteihin ja traditioihin, kun taas järjen puolestaan ahdasmielistä ja reduktionistista rationalismia. Järkeen valistuksen jälkeisessä

esoteriassa suhtaudutaan kuitenkin suopeammin pitäen gnosiksen ja järjen synteesiä jopa ihanteellisena, mikäli vain tiede olisi valmis luopumaan reduktionismistaan. Käytännössä nykypäivän esoteriassa vallitsee selkeä halu saattaa tiedettä ja hengellisyyttä tietynlaiseen korkeampaan yhteyteen keskenään. Auktoriteettiuskoon suhtaudutaan silti torjuvasti eikä uskon ja gnosiksen synteesiä nähdä mielekkäänä. Tätä voi Hanegraaffin mukaan pitää ironisena, sillä esoteerikkojen usko omiin traditioihin ja auktoriteetteihin - esimerkiksi henkiolennoilta kanavoitujen kirjoitusten kohdalla - on usein yhtä omistautunutta kuin perinteisen kristinuskon parissa. Tiivistettynä ilmaistuna järkeä kannatetaan teoriassa ja kartetaan käytännössä, kun taas uskoa vastustetaan teoriassa mutta toteutetaan käytännössä. (Hanegraaff 2013, 92–93.)

Tarkastelen työssäni sitä miten järki, usko ja gnosis näyttäytyvät Nefastoksen retoriikassa ja miten ne kytkeytyvät hänen tuottamiin erottautumisiin ja samastumisiin. Gnosiksen ollessa tärkein osa esoteerista epistemologiaa on se samalla läsnä myös esoteerisessa retoriikassa. Tutkin työssäni sitä miten Nefastos retoriikassaan puoltaa gnosiksen/absoluuttisen tietoa suhteessa esimerkiksi järkeen ja uskoon. Samalla tarkastelu kohdistuu siihen keskusteluun, mitä kirjoittaja käy absoluuttisesta tiedosta suhteessa muihin sitä tavoitteleviin tahoihin.

3.4 Absoluuttinen tieto

Yksi keskeisistä käsitteistä omassa työssäni on absoluuttinen tieto. Tässä tutkielmassa näen erilaisten samastumisten ja erottautumisten kumpuavan vahvasti kirjoittajan omasta absoluuttisen tiedon käsityksestä, johon hän pyrkii yleisöään suostuttelemaan.

Kocku von Stuckradin etic-termi absoluuttinen tieto soveltuu tässä työssä parhaimmaksi termiksi kuvaamaan sitä tiedon muotoa, johon tutkimuskohteeni retoriikka keskeisesti nivoutuu. Stuckradin mukaan esoteeriseen diskurssiin kuuluvat olennaisesti väitteet absoluuttisesta tiedosta ja menetelmät tämän tiedon saavuttamiseksi. Tätä tyypillisesti tavoitellaan mm. yksilöllisen pyrkimyksen, salaseurojen initiaation tai henkiolentojen kanssa kommunikoinnin kautta. Tarkempi perehtyminen historiaan osoittaa myös sen, että tällaisia tiedonsaavuttamistapoja on löydettävissä tieteellisistäkin konteksteista. (Stuckrad 2005, 5, 10.)

Absoluuttisen tiedon diskurssiin liittyy keskeisesti myös salaamisen ja paljastamisen dialektiikka, jolla tietoa pyritään ikään kuin kätkemään. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että esoteeriseen totuuteen olisi pääsy ainoastaan initioiduilla. Mikä tekee diskurssista esoteerisen, on Stuckradin mukaan piilotetun totuuden retoriikka, joka on ymmärrettävissä vain tietyn menetelmän tai maailmankuvan kautta. Tämä on mahdollista mediaation kautta, jossa auktoriteetit kuten esimerkiksi Hermes tai Zoroaster voivat toimia välittäjinä absoluuttisen tiedon tuomisessa ihmisten ulottuville. Toisaalta ”ikuisen viisauden” katsotaan olevan saavutettavissa myös ilman mediaatiota tiettyjen poikkeusyksilöiden kohdalla, mutta ajatus initiaatioketjusta ja viisauden periytymisestä tietäjiltä adepteille on kuitenkin toistuva teema esoterian historiassa antiikista aina tähän päivään asti. Usein absoluuttisen tiedon väitteeseen liittyy myös painotus yksilölliseen kokemukseen, jossa etsijä saavuttaa ”korkeampaa tietämystä” erityisten tietoisuudentilojen kautta. (Stuckrad 2005, 10.)

Absoluuttisen tiedon diskurssiin kytkeytyy Stuckradin mukaan myös perenniaalinen filosofia tai *prisca theologia*. Perenniaalinen filosofia viittaa ”ikuisen viisauteen”, josta tyypillisinä topoksina esoteerikoiden diskurssissa näyttäytyvät mm. *Kaldean Oraakkelit* ja *Corpus Hermeticum*. (Stuckrad 2005, 10–11.)

Absoluuttisen tiedon lisäksi myös salaamisen ja paljastamisen dialektiikka voi nähdä olevan läsnä tutkimuskohteeni retoriikassa. Nostan retorisisessa analyysin myötä esiin myös tekijöitä, jotka tulkitsen tätä edustaviksi.

4 Aineisto ja menetelmät

4.1 Tutkimusaineisto

Fosforos julkaistiin ensimmäisen kerran vuonna 2003 ja siitä on ilmestynyt kaikkiaan viisi painosta, joista viimeisintä vuonna 2012 ilmestynyttä painosta hyödynnän tutkimusaineistonani. Tämä 325-sivuinen teos koostuu kuudesta osasta, mutta viidenteen painokseen kuuluu myös alaviitteiden muodossa esitetty kommentaari, jota voi Nefastoksen mukaan pitää seitsemäntenä ja koko teoksen läpäisevänä osana

(Nefastos 2012, 5). *Fosforoksen* jokainen osa painottuu tiettyyn teemaan AT:n opissa. Teoksen ensimmäinen osa ”Polyharmonia” keskittyy absoluuttisen ykseyden oppiin, joka on AT:lla kaiken lähtökohtana. Toinen osa ”Discordamelior” taas painottuu perimmäiseen kysymykseen pahan olemassaolosta em. ykseydessä. Tämä osa edustaa selvästi teoksen satanistisinta puolta käsitellen Saatanan olemusta kahden alaosion ”Kirkkaiden kasvojen” sekä ”Tummien kasvojen” merkeissä.

Kolmas osa ”Necrosophia” puolestaan keskittyy kuolevaisuuteen, kuoleman merkityksen korostamiseen ja mortifikaatioon. Seuraava osa ”Pentagrammaton” käsittelee pitkälti magian teoriaa ja tämän ymmärtämisen sekä käytön mahdollistavaa oppia. Viides osa ”Cista Mystica” käsittelee satanismille keskeisintä symbologiaa ja viimeinen osa ”Legifer & Clavis Magica” puolestaan magian käytännöllistä puolta AT:n lähtökohtiin sovellettuna.

Punaisena lankana työssäni on keskittyä nimenomaan siihen retoriikkaan, jolla liike perustelee paikkaansa kaikkien muiden kilpailevien vaihtoehtojen rinnalla ja näin ollen näen parhaaksi rajautua työssäni teokseen, joka keskeisimmin tuo esiin liikkeen olemassaololle perusteena olevat opilliset peruseriaatteet ja lähtökohdat. Koen myös, että tämän yhden teoksen retoriikkaan syvemmin uppoutumalla saan ytimekkäämmän analyysin keskeisimmistä kannanotoista.

4.2 Retorinen analyysi

Metodina työssäni käytän retorista analyysia, joka kytkeytyy vahvasti uuden retoriikan teoriaan. Koen, että retorinen analyysi on toimivin menetelmä identifikaatioiden ja erottautumisten tarkasteluun.

Retorinen analyysi soveltuu yleisesti ottaen varsin hyvin osaksi kulttuurintutkimusta. Koska argumentaatio ja muut kielelliset vaikutuskeinot ovat keskeinen osa sosiaalista kommunikaatiota, on niitä tutkimalla mahdollista tuoda esiin erilaisia yhteiskunnallisia arvoja, uskomuksia ja niiden välisiä suhteita. Retorisen analyysin käyttö voi kulttuurintutkimuksessa toimia periaatteessa kahdella tavalla. Tutkittaessa omaa kulttuuria se mahdollistaa tietynlaisen terveen etäisyyden ottamisen siihen, kun taas

vieraan kulttuurin tutkimuksessa se puolestaan lähentää aiemmin tuntemattoman yhteisön kanssa. (Kakkuri-Knuutila 1999, 240.)

Retorisessa analyysissä tarkoitus ei ole eläytyä viestin vastaanottajan asemaan, vaan seurata tilannetta ulkopuolisena henkilönä. Tutkijan tavoitteena on kuvata juuri niitä keinoja, joilla vastaanottajiin pyritään vaikuttamaan. Vaikuttaminen ei kuitenkaan aina ole tietoista, vaan jopa suuri osa siitä tapahtuu tiedostamatta. (Kakkuri-Knuutila 1999, 239.)

Retorisen analyysin kohteena ovat teksti ja sen vaikutuskeinot. Analyysi edellyttää luonnollisesti empiiristä tietoa tekstin käsittelemästä asiasta sekä tekstin tuottamisen tavoitteista ja menettelytavoista. Tämän lisäksi se vaatii ymmärrystä erilaisista tavoitelluista tai mahdollisista yleisöryhmistä sekä heidän vastaanottotavoistaan. Samalla edellytyksenä on myös kohteen kielen ja tyyppillisten argumentaatiotapojen tuntemus. Kakkuri-Knuutila näkee retorisen analyysin periaatteessa argumenttianalyysin täydentäjänä. Siinä, missä argumenttianalyysi keskittyy argumentin kielellisen ilmiön pelkistämiseen ja argumentin asiasisällön tarkasteluun palauttaa retorinen analyysi ilmiön varsinaisen tarkastelun kohteeksi. Tämän lisäksi se huomioi kielelliset hienoudet ja toisinaan jopa korostaa niiden merkitystä. Retorinen analyysi on siis kiinnostunut sekä ilmiön erittelystä että asiasisällöstä. Retorisessa analyysissä keskiöön nousevat kielessä käytetyt *metaforat*²², rinnastukset/muut kielikuvat, ilmaisujen värikylläisyys, niukkuus sekä niiden merkitys uskottavuuden luomiselle. (Kakkuri-Knuutila 1999, 234.)

Analyysin toteuttamista tukee se, että olen vuosien varrella tutustunut esoteeriseen kirjallisuuteen ja kielenkäyttöön. Kuten aiemmin olen tuonut esiin, esoteerinen retoriikka nojaa pitkälti absoluuttisen tiedon/gnosoksen ajatukseen. Yleisöryhmäksi ja vastaanottajiksi käsittän tässä tapauksessa yleisesti ottaen esoteriasta kiinnostuneet ja siihen perehtyneet, sillä Nefastoksen käyttämä kieli sisältää runsaasti vieraita termejä perehtymättömälle. AT:n lähtökohtien perusteella uskon yleisön muodostuvan niin

²² Metafora on lyhyesti määriteltynä käytännössä vertaus ilman kuin-sanaa. Metaforien käyttö värittää puhetta, minkä lisäksi niillä on mahdollista tehdä jokin uusi asia ymmärrettävämmäksi liittämällä siihen merkityksiä jostakin tunnetusta asiasta. (Kakkuri-Knuutila 1999, 259.)

teosofiasta ja satanismista kiinnostuneista lukijoista kuin myös luonnollisesti AT:n jäsenistä.

Keskeiset retorisessa analyysissä käytettävät termit ovat Burken teoriaan kytkeytyvät *käsitteelliset linssit (terministic screen)* sekä *jumala-termit (god-term)*. Burke kiinnittää huomion analyysissään asioiden nimeämiseen, joka on pohjimmiltaan todellisuutta rajoittavaa, valikoivaa ja rakentavaa. Inhimillisessä kommunikoinnissa on periaatteessa pyrkimyksenä selkeyden luominen moninaisuutta redusoimalla, mikä johtaa terministisiin ilmaisuihin. Näiden pyrkimyksenä on olla tyhjentäviä, lopullisia ja määrättyyn suuntaan ohjaavia tapoja kuvata todellisuutta. Ne ovat käsitteellisiä linssejä, jotka saavat todellisuuden näyttäytymään tietynlaisena. Käsitteelliset linssit rakentuvat pohjimmiltaan jumala-termeihin perustuvassa kielenkäytössä. Nämä ovat tyhjentäviä termejä, joihin vetoaminen tekee lisäselvityksen tarpeettomaksi, ja joilla pyritään käytännössä selittämään kaikkea muuta. Tyypillisimpiä jumala-termejä ovat esimerkiksi raha ja jumala. (Burke 1950, 298–301; Sakaranaho 2001, 15.)

Sakaranaho myötäilee Burken ajatusta retorisen analyysin tavoitteista, jotka ovat ensinnäkin paljastaa retoriikan olemassaolo siellä, missä sitä ei ajatella olevan, ja toiseksi kaivaa tekstistä esiin keskenään ristiriitaisia mutta siitä huolimatta rinnakkain ja sisäkkäin ilmeneviä käsitteellisiä linssejä. Retorisessa lukutavassa huomio kiinnittyy yhdenmukaisuuden lisäksi myös tekstissä ilmeneviin sisäisiin jännitteisiin, näkökulmien moninaisuuteen, eroihin ja jopa vastakkaisuuksiin. Kirjoittaja voi argumentoida lahjakkaasti käyttämällä samanaikaisesti useampiakin käsitteellisiä linssejä ilman näyttäviä ristiriitoja. (Sakaranaho 2001, 17.)

Oman tutkielmani retorisessa analyysissä olen nähnyt toimivana hyödyntää Tuula Sakaranahon esittämää kolmivaiheista analyysiprosessia. Siihen kuuluvat *tulkinnan kehystäminen, argumentoinnin lähiluku ja retoriikan aukiluku*.

Tulkinnan kehystäminen tarkoittaa tutkimuksen asettamista tutkimusintressien määrittämiin viitekehyksiin. Viitekehykset vaihtelevat aina tutkijan omien tutkimusintressien mukaan.

Argumentoinnin lähiluku, eli argumenttianalyysi, keskittyy tarkastelemaan tekstin ajatuskulussa ilmeneviä retorisia merkityksenantoprosesseja kuten *oikeuttamista (justification)* ja *kritisoimista (criticism)*. Oikeuttaminen viittaa prosessiin, jossa kirjoittaja osoittaa oman kantansa kun taas kritisoiminen puolestaan erottautumiseen vastapuolen näkemyksistä. Tämän vaiheen tarkoituksena on käytännössä tutkittavan ajatuskulkujen auki kirjoitettu lähiluku. Tässä vaiheessa pyritään myös kiinnittämään huomio argumentoinnin kannalta keskeisiin käsitteisiin eli jumala-termeihin. Näiden analysoiminen taas mahdollistaa suoraan tai välillisesti esitettyjen identifikaatioiden ja erottautumisten tarkastelun. (Sakaranaho 2001, 15–16.)

Retoriikan aukilukuun puolestaan kuuluu käsitteellisten linssien esiin johtaminen argumentoinnissa käytetyistä jumala-termeistä. Tekstissä saattaa esiintyä esimerkiksi pyrkimyksiä vahvistaa *naturalisoivalla retoriikalla (reifying rhetoric)* tiettyjä käsitteellisiä linssejä sekä heikentää *kyseenalaistavalla retoriikalla (ironizing rhetoric)* toisia vastaavia. Naturalisointi eli *luonnollistaminen* viittaa tapaan, jolla oman argumentin tuottama näkökulma todellisuudesta esitetään luonnollisena ja itsestään selvänä. Kyseenalaistaminen puolestaan kohdistuu oletettuun vasta-argumenttiin tyypillisesti esittämällä jonkin vasta-argumentissa oletetun naturalisoinnin abstraktissa ja vääristyneessä muodossa. Vastapuolen näkemyksiä ei välttämättä aina suoranaisesti kritisoida, vaan niitä voidaan kyseenalaistaa erilaisin vihjauksin ja sanavalinnoin tarkoituksena omien käsitteellisten linssien vahvistus ja toisten heikentäminen. (Sakaranaho 2001, 16; Pesonen 1999, 323–324; Potter 1996, 106–107.)

Käytän edellä esitettyä analyysiprosessia *Fosforoksessa* esiintyvän retoriikan analysoimiseksi. Argumentoinnin lähiluvussa kartoitin Nefastoksen esittämiä ajatuskulkuja kirjaten ylös kohtia, joissa esiintyy oman kannan osoittamista ja vastapuolien kritisoimista. Kritiikin tulkitsin selväksi erottautumiskeinoksi ja samalla tavaksi, jolla kirjoittaja johdattelee myös yleisöä erottautumaan kritiikin kohteesta (ks. esim. Pesonen 1999, 324). Kiinnitin huomiota myös jumala-termeihin, joihin argumentaatio kytkeytyy. Retoriikan aukiluvussa keskityin puolestaan kohtiin, joissa vastapuolten näkemyksiä kyseenalaistetaan epäsuorasti ilmeisen kritisoimisen sijaan. Samalla huomioin myös muita kantoja kyseenalaistavaan retoriikkaan sekä naturalisoivaan retoriikkaan, jossa tiettyjä asioita esitetään ikään kuin itsestäänselvyyksinä.

5 Opillisen identiteetin rakentaminen *Fosforoksessa*

5.1 Lähtökohdat erottautumisille ja identifikaatioille

5.1.1 Opilliset lähtökohdat

Nefastos esittää *Fosforoksen* ensimmäisen osan Polyharmonian alkupuheessa ykseysoppiin liittyvät ydinajatuksukset selkeästi numeroituina. Ykseysopin ollessa hyvin keskeinen koko AT:n opille nämä voi nähdä kantavina ajatuksina koko teoksessa. Näihin kirjoittaja vetoaa useaan otteeseen myöhemmissä esityksissään:

- 1) Kaiken ykseys yleisesti
- 2) Hengen ja aineen samuus erityisesti, käsitettynä yleismaailmalliseen panteismiin johtavana.
- 3) Älyn ja rakkauden, voiman ja rauhan vastakohtien yhtymisen merkitys persoonallisessa elämässä. (Nefastos 2012, 11.)

Näitä Nefastos kuvaa porttina henkisyteen, pois epäjumalanpalveluksesta, itsekkyydestä ja ”itsetarkoituksellisen äyllisyyden tyranniasta” (Nefastos 2012, 11). Nämä näyttäytyvät kirjoittajan esityksessä samalla myös eräänlaisena ratkaisuna kaikkiin ongelmiin ja vääristymiin.

Tässä voi havaita Nefastoksen lähtökohtana olevat erottautumiset ja samastumiset. Identifikaatiossa eli samastamisessa on kysymys ilmiön määrittelemisestä joksikin toiseksi tai henkilön, hänen tavoitteidensa tai toimintansa samastumisesta toiseen, johonkin ryhmään tai laajempaan kokonaisuuteen (Burke 1950, 20–23; Summa 1996, 56–57). Edellisten esitysten perusteella Nefastoksen voi nähdä samastuvan opissaan kaiken ykseyteen, hengen ja aineen samuuteen sekä vastakohtien yhdistämiseen. Samastuminen vastakohtaisuuksien yhdistämisen ajatukseen tulee tässä selkeästi esiin kolmannessa kohdassa. Äyllisyyden tyranialla kirjoittajan voi nähdä viittaavan yksipuoliseen ”älyn” painottamiseen ja epäjumalanpalveluksella puolestaan sekä Jumalan rajaamiseen erilliseksi olennoksi että jonkun olemuspuolen korottamiseen irrallaan kokonaisuudesta.

Samalla kun johonkin samastutaan niin vastavuoroisesti myös erottaudutaan jostain, eli toisin sanoen samastuminen ja erottautuminen esiintyvät aina rinnakkain (Burke 1950, 22, 28). Näen erottautumisen ilmenevän esityksissä, joissa Nefastos ilmaisee sen, mitä hänen esittämänsä oppi ei edusta tai mistä piirteistä se pyrkii eroon. Tällaisia ovat edellisessä esityksessä mm. epäjumalanpalvelus, itsekkyyys ja itsetarkoituksellisen älyllisyyden tyrannia. Samastumisesta ykseyteen sekä hengen ja aineen samuuteen voi periaatteessa lukea myös siihen sisältyvän erottautumisen dualismista.

Nefastos mainitsee Polyharmonian alussa kuusi ykseysopin kannalta keskeistä ajatusta. Näihin hänen esityksensä pitkälti kulminoituvat. Esitän tässä tiivistettynä kohtien pääsisällön:

Ensimmäisessä kohdassa kirjoittaja esittää, että yhden kaikenkäsittävän kosmoksen olemassaolo on epäilyksettä varmaa, ikuista ja ehdotonta. Toisessa pääajatuksena on ykseyden perusolemuksen pysyvyys, muuttumattomuus ja jatkuva tasapainotila. Kolmas kohta käsittää ajatuksen harmoniasta myös kaikissa ykseyden alemmissa ja jaottuneemmissa ilmentymismuodoissa, jolloin kaikessa on neutraalin kokonaisuuden takia oltava samansuuruinen määrä vastakkaisia voimia. Neljännen kohdan ajatuksena on em. vastakkaisuuksien tasapainoon nojaten se, ettei minkäänlainen kehitys tai regressio, voitto tai tappio ole mahdollinen kuin näennäisenä ilmiönä eikä näin ollen mikään myöskään katoa maailmasta tai tule siihen tyhjästä. Viidennen kohdan ajatus esittää uskontojen opetukset puolien valitsemisesta hyvän ja pahan välillä vääräksi siinä, että hyvä ja paha ovat seurauksia toisistaan ja että vastakohdat seuraavat aina toisistaan. Kuudes kohta käsittää jälleen edelliseen pohjautuen ajatuksen siitä, ettei kahta voi olla toisistaan erossa. Kirjoittaja toteaa vielä lopuksi, että koko oppi rakentuu tälle absoluuttiselle perustalle ollen kokonaisuudessaan sovellutuksia yhdestä ideasta sen eri muodoissa. (Nefastos 2012, 12–14.)

Edellä esitettyjen ajatusten voi nähdä olevan Nefastoksen retoriikassa eräänlaisia lähtökohtia. Ne on esitetty *Fosforoksen* ensimmäisen, ykseysoppiin keskittyvän osan Polyharmonian alussa numeroituina, minkä jo itsessään voi tulkita kertovan niiden keskeisyydestä.

5.1.2 Vastakohtien yhdistämisen oppi

Yksi keskeisimpiä painotuksia Nefastoksen esityksissä on ajatus vastakohtien yhdistämisestä ja sulauttamisesta. Samalla tähän voi nähdä liittyvän myös kirjoittajan tapa tehdä erottautumista kokonaisuuden kannalta yksipuoliseen painotukseen.

Nefastos esittää useaan otteeseen ajatusta pahuuden ja disharmonian syntymisestä epätasapainotilasta erilaisten aspektien/olemuspuolien välillä. Hän tukeutuu kahtalaisuuden ajatukseen, jossa myös ihmisen jokaisella olemuspuolella on oma vastakkainen olemuspuolensa. Ongelmallisena hän pitää tilannetta, jossa jokin olemuspuoli ottaa ylivallan ja yrittää nielaista muut. Ratkaisuna hän painottaa näiden olemuspuolien eri vastakohtien ymmärtämistä ”yksipuolisuuden ansan voittamiseksi”. Keskittyminen siihen elementtiin, jota ihminen eniten rakastaa johtaa siihen, että ihminen muokkaa elementtiä ja elementti vastavuoroisesti ihmistä antaen mukanaan voimansa sekä myös rajoitteensa. Tässä Nefastos tuo kaksijakoisuuden esiin liittyen teosofiseen periaatejakoon²³. Nefastos tukee tätä retoriikkaa hermeettisellä lainauksella ”kaikki toimivat olennot tekevät niin vain yhdessä tarkoituksessa: muuttaakseen työstämänsä asiat itsensä kaltaisiksi” sekä esittämällä kaikkien olemuspuolten/elementtien sulauttamisen ”henkisen evoluution perusajatukseksi”. Tätä ideaa toteuttavaa ihmistä Nefastos kuvaa termeillä ”Ihmisen arkkityyppi” ja ”Jumalan kaikkivoipa kuva maan päällä”. (Nefastos 2012, 96–98.)

Vastakohtien ymmärtäminen näyttäytyy Nefastoksen kirjoituksessa selvänä ideaalina, jota hän retoriikassaan toistamiseen painottaa. Tätä hän perustelee juuri ajatuksella epätasapainotilaan ja yksipuoliseen painotukseen liittyvästä disharmoniasta ja pahuudesta. Erottautuminen yksipuolisesta painotuksesta toistuu usein kirjoittajan retoriikassa. Käyttämällä hermeettistä lainausta, esittää Nefastos kantansa samastuttavammassa valossa etenkin okkultismiin perehtyneelle yleisölle. Kirjoittaja samastaa kaikkien olemuspuolten sulattamisen ja vastakkaisuuksien yhdistämisen ihmisen arkkityypin mukaiseksi ja henkisen evoluution kannalta parhaaksi ratkaisuksi. Tämän voi samalla nähdä myös yleisön suostutteluksi omaan kantaan. Puhuja

²³ Ihmisen seitsenkohtainen periaatejako, johon myös ätma, buddhi ja manas kuuluvat (ks. esim. Niinimäki 1979, 80).

käytännössä suostuttelee yleisöä yrittäen luoda yhteisymmärrystä ja taivutella yleisöä identifioitumaan samoihin intresseihin (Burke 1950, 46).

Nefastos painottaa neofyytin²⁴ työskentelyssä kolminaisen avaimen käyttöä. Tämä kolminaisen avaimen AT:n opissa muodostavat *âtma*²⁵, *buddhi*²⁶ ja *manas*²⁷, joihin viitataan myös tahtona, rakkautena ja älynä/ymmärryksenä.²⁸ Samassa linjassa Nefastoksen esityksen kaikkien olemuspuolien ymmärtämisestä kanssa myös kolminaisen avaimen suhteen hän painottaa kaikkien näistä ymmärtämistä ja sitä ettei mikään olemuspuolista saa toisiinsa nähden ylivaltaa. Kolminaisen avaimen soveltaminen mahdollistaa Nefastoksen mukaan ensimmäiseksi (*âtma*) pyrkimyksen oikein toimimiseen sortumatta fanaattisuuteen ja ankaruuteen, toiseksi (*buddhi*) rakkauden muistamisen universumin perustavanlaatuisimpana lakina ja ykseyden sydämessä havaittuna tosiasiana, sekä kolmanneksi (*manas*) pyrkimyksen viisauteen ja kirkkaaseen ymmärrykseen jättäen kaiken valheellisen ja petollisuuden pois toimintatavoista. (Nefastos 2012, 272.)

Nefastos puhuu ”älystä” tärkeänä näkemyksen saavuttamiseksi vastakohtien sitoutumisesta toisiinsa. Useaan otteeseen *Fosforoksessa* kirjoittaja puhuu älyn ja tunteen yhdistämisen tarpeen puolesta ja siitä kuinka ne vain yhdistyessään kantavat hedelmää. Hän kirjoittaa tästä yhdistämisestä ”Työnä”, minkä voi tulkita viittaavan

²⁴ ”Ihminen joka on tullut esoteerisen elämän piiriin tiedostavana yksilönä ja uudestisyntynyt hengellislähtöiseen elämäntapaan. Voidaan käyttää ensimmäisen okkulttisen vihkimyksen läpikäyneestä ihmisestä.” (Azazelin Tähti 2.)

²⁵ ”Jumalallinen Itse. Tällä nimikkeellä kutsutaan ihmisen perimmäistä luontoa Jumaluuden itseilmaisuna. Se ei merkitse ihmisen persoonallista minää, hänen luonnettaan, hänen ajatteluaan, tunteitaan, mieltymyksiään tai kokemuksiaan, vaan ihmisyyden ja kaiken olemassaolon pohjassa olevaa perimmäistä kokemusta olemassaolosta ja tuon eksistenssin sanomattomissa olevasta perusmerkityksestä. Sitä on jossain yhteyksissä nimitetty Tahdoksi, millä tarkoitetaan kutakuinkin samaa kuin on ihmisen dharma tai kokemus siitä.” (Azazelin Tähti 2.)

²⁶ ”Ihmisen ydinsielu, sydän; rakkaus, jota AT:n filosofiassa pidetään ”ykseysaistina”, sillä se ilmaisee itseyden ja toiseuden salaperäisen ykseyden. Valpastunutta buddhia leimaa syventynyt intuitio, joka mahdollistaa selkeän ja vapautuneen älynkäytön, sekä empatia, joka tekee vahingoittavan toiminnan enenevässä määrin mahdottomaksi. Buddhin prinssiippi on kaikkein oleellisin nk. ylöspäisen tien okkultistille, sillä vaikka *âtma* on sitä korkeampi ja *manas* sen tavoin kuolematon, ilman tämän välittävän ja sulauttavan tekijän aktualisoitumista ihminen voi päätyä toteuttamaan absoluuttisen olemassaolon taannuttavia, kärsimystä lisääviä tekijöitä, vaikka tarkoitusperä olisi hyvä.” (Azazelin Tähti 2.)

²⁷ ”Älyllisen ymmärryksen kuolematon osa; perustavanlaatuinen, kirkas älyllinen havainto, abstraktisen ajattelun lahjomattomuus ja totuudellisuus. Siinä määrin kuin ihminen on kyennyt aktualisoimaan itsessään tämän älykkyyden, hänen tietoisuutensa toimii mekaanista maailmanjärjestystä korkeammassa piireissä olematta hurmahenkinen, järjetön tai epälooginen. Azazelin Tähtien filosofiassa manasta pidetään Luciferin ilmennysmuotona.” (Azazelin Tähti 2.)

²⁸ Ks. luku 1.3, AT:n seitsenkohtainen perusta, kohta 7.

esoteerisen ajatukseen ”Suuresta Työstä”²⁹. Nefastos myös painottaa teiden yhdistämistä edeltävän ”puhdistamisen” tärkeyttä, mikä edustaa hyvin esoteerista kieltä. (Nefastos 2012, 35–36.) ”Suuren Työn” ohessa tämä on mahdollista tulkita eräänlaiseksi alkemialliseksi vertaukseksi.

Kirjoittaja puhuu yleisesti vastakkaisuuksien, kuten OKT/VKT ja äly/tunne yhdistämisestä okkultistisena työnä. Tämän voi nähdä mielestäni osoittavan, että yhdistämisoppi on Nefastoksen retoriikassa eräänlainen absoluuttisen tiedon avain.

5.1.3 Dualismi

Yksi keskeisimmistä erottautumisen kohteista Nefastoksen retoriikassa on läpi koko *Fosforoksen* dualismi³⁰. Tähän kirjoittaja viittaa usein eri yhteyksissä hyvin kritisoivaan sävyyn.

”Me emme samaista henkisyttä moraaliseen hyvään emmekä ainetta pahaan” (Nefastos 2012, 81). Kuten tässä lainauksessa tuottaa Nefastos retoriikassaan hyvin selviä erottautumisia dualismiin läpi koko teoksen. Tämä näkyy myös hänen käyttämässä sanavalinnoissaan, kuten tavassa puhua ”dualismin erehdyksestä”. Kirjoittaja perustelee sekä aineen että hengen ”vain osaksi absoluuttista perussubstanssia” ja esittää niiden oletetun moraalisen ulottuvuuden seuraavan vasta tietoisuuden soveltaessa niitä tiettyihin tarkoituksiin (Nefastos 2012, 82 alaviite 32). Tällä tavoin esittäen hengen ja aineen moraalisesti neutraaleina hän kyseenalaistaa niiden moraaliin pohjaavaa erottelua, joka dualistisessa näkökannassa on ominaista.

Me tunnustamme henkivaltojen todellisuuden, mutta kiistämme että yksikään tiedossamme oleva julkinen oppisuuntaus olisi kyennyt täysin ymmärtämään niiden todellista luonnetta - eipä edes yhdeltä ainoalta olemuspuoleltaan, ja näitä on lukuisia. Yksipuolinen käsitys hyvästä ja pahasta saa aikaan naiiveja jaotuksia. (Nefastos 2012, 80.)

Tässä lainauksessa tyytymättömyys etenkin julkisiin hengellisiin suuntauksiin tulee voimakkaasti esiin. Käytännössä tämän voi nähdä kaikkia liikkeitä kohtaan osoitetuksi

²⁹ Alkemisteille oli tyypillistä puhua ”Suuresta Työstä” (ks. esim. Faivre 2010, 49).

³⁰ Tässä kirjoittaja viittaa metafyyssiseen dualismiin, jossa aine ja henki, hyvä ja paha ja Jumala ja maailma nähdään erillisinä. Dualismin vastakohtana näyttäytyy monismi, jossa kaikki käsitetään yhdeksi olemukseksi. (ks. Britannica Academic 29.4.2021)

kritiikiksi, millä kirjoittaja luo samalla tilaa omalle näkemykselleen johdattaen lukijaa samastumaan siihen. Erottautumisen kohteena ovat yksipuoliset käsitykset, ja näille juuri ykseysoppi edustaa vastakohtaa. Hyvän ja pahan dualistinen käsitys näyttäisi olevan se, josta kirjoittaja selkeimmin erottautuu suhteessa muihin oppisuuntauksiin.

Uskontojen perusajatuksiin kuuluu pyrkimys ja kamppailu, hyvän puolesta pahaa vastaan, tiedolla tietämättömyyttä vastaan tai uskolla epäilystä vastaan. Eikä vain uskontoihin; lähes kaikkiin maailmankatsomuksiin sisältyy aktiivinen ajatus hyväksymisestä ja hylkäämisestä. Mutta ajatus siitä, että olisi jotakin pahaa ja hylättävää maailmassa, ei sovi ykseyden ajatukseen. Jos on olemassa Saatana, niin hän ei voi olla kuin alamainen Jumalalle, absoluutille josta hänkin on osa. (Nefastos 2012, 22.)

Tässä lainauksessa Nefastos erottautuu ykseysoppiin vetoamalla sekä uskontojen että maailmankatsomusten tavasta hylätä tai pitää pahoina joitakin maailmassa olevia puolia. Sama esitys luonnollistaa ykseyden kautta myös ajatusta Saatanasta osana absoluuttista jumalaa. Selvänä erottautumisen kohteena on tässä maailmankatsomusten ja uskontojen tapa hyväksyä ja hylätä tiettyjä puolia kokonaisuudesta erilleen toisistaan.

Joku voi kysyä mitä tekemistä on sitten satanismiin ”kadotuksen filosofialla” sydämen äänen kanssa. Vastaus on helppo; sillä kuten vanhaan maailmanaikaan ymmärrettiin, pitelee Jumala toisessa kädessään elämää, toisessa kuolemaa; hänen toinen jalkansa on maahan, toinen taivaaseen tuettu. Ei suinkaan ole niin, että tällaisiin kahtalaisiin jumalhahmoihin (joita voi yhä löytää esim. hindulaisista temppeleistä) olisi ”yhdistetty” kaksi luonnon prinssiä, vaan duaalisissa uskonnoissa nuo kaksi olemuspuolta ovat harkitsemattomasti toisistaan erotetut. Ei siis voi olla pahaa sen enempää kuin hyvääkään erotettuna jumalyhteydestä; ja jos sydän on se pyhä kammio jossa Jumalan ääni kuullaan, paljastaa se yhtä hyvin kärsimyksen kuin onnenkin salaisuudet sille, jolla on korvat kuulla. (Nefastos 2012, 86.)

Tämä lainaus osoittaa mielestäni hyvin sen, miten kirjoittaja perustelee ykseysopillisia näkemyksiä sekä Saatanan ymmärtämistä vartenotettavana osana kokonaisuutta. Samastumisen kohteena voi nähdä tässä olevan sekä ”vanhan maailmanajan” että hindulaisuuden jumalakuvassa, joka ei ole ollut dualististen uskontojen ”harkitsemattoman” erottelun kohteena. Näihin vetoamalla kirjoittaja samalla naturalisoi esittämänsä ykseysopillista käsitystä. Tämä esitys myös näyttää dualismin luonnottomassa valossa liittäen siihen ajatuksen todellisuuden sijaan mielivaltaisuuteen pohjautuvasta erottelusta.

Huomatkaa, mitä teroitti aikoinaan Blavatsky: että se henkinen olemus, joka nykyuskonnoissa on kirottu Saatanaksi ja vastustajaksi, on todellisen henkisen

ihmisen rakentaja ja hänen messiaansa ja pelastajansa aineellisesta sokeudesta, ikuisen idiotismin vankilasta. (Nefastos 2012, 95).

Kirjoittajan voi nähdä samastuvan tässä selvästi Blavatskyn valtauskonnoista poikkeavaan positiiviseen käsitykseen Saatanasta. Tämä tukeutuu hyvin kirjoittajan muuhun esityksiin, joissa Saatanaa korostetaan henkisen kehityksen (ja samalla absoluuttisen tiedon) kannalta selvästi myönteisenä. Tässä retoriikassa toisella puolella esitetään sokeus ja idiotismin vankila ja toisella puolestaan Saatanana näistä pelastajana.

Dualismi näyttäytyy Nefastoksen retoriikassa keskeisimpänä erottautumiskohteena, mitä kuvastaa hyvin hänen tapansa puhua ”dualismin erehdyksestä”. Tämä on myös olennaisimpia tekijöitä, jonka kautta hän eri näkemyksiä kritisoi tuoden esiin ykseysopillista ydinajatustaan kaikkien olemuspuolten ymmärtämisestä osana kokonaisuutta. Ykseysopillisen sanoman kautta myös Saatanan merkitys selittyy, sillä se nähdään tärkeänä osana kokonaisuutta.

5.1.4 Väkivallattomuus ja rakkauden painotus

Väkivallattomuuteen ja rakkauteen vetoamista esiintyy *Fosforoksessa* useaan otteeseen. Rakkaus, johon viitataan myös termillä buddhi, on AT:n opissa keskeisesti ykseysoppiin kytkeytyvä aspekti ja mielletävissä ykseysaistiksi. Väkivallattomuuden idean voi nähdä kytkeytyvän saumattomasti juuri tähän.

Nefastos puoltaa ykseysajatusta mm. sillä, että ymmärryksen lisääntyessä ykseydestä tulee myös kärsimys poistumaan samassa suhteessa. Ykseyteen liittyvää rakkauden aspektia hän puolustaa sillä, ettei se koskaan lisää kärsimystä. (Nefastos 2012, 24.) Toisin sanoen kirjoittajan voi nähdä esittävän ykseyttä ja rakkautta eräänlaisena ratkaisuna kärsimyksen ongelmaan.

Kuten sanottu, ei mikään kerran olemassa ollut voi lakata olemasta; kerran alkanut liike ei voi pysähtyä ykseyden tilassa, jossa mikään ulkopuolisen kappaleen kitka ei voi vähentää sen sisäisen energian määrää. Siten virtaus, joka ei pääse manifestoitumaan tottua kanavaa myöten, etsii uuden ilmentymistavan. Mitä väkivaltaisemmin estäminen tapahtuu, sitä väkivaltaisempi on väistämättä seuraava purkaus. (Nefastos 2012, 34).

Kun ihminen pidättyy vastarinnasta, hänessä itsessään oleva voima, rakkauden ohjaamana, purkaa itsensä korkeammalla tasolla; tällöin myös ihminen itse siirtyy olentona sinne mihin hänen voimansakin siirtyi. (Nefastos 2012, 34).

Rakkaus on suuri sulattaja, ohjaaja ja järjestäjä. Se, yhdistäen erillistyneen erillistymättömään ja yksilön ykseyteen, tekee luonnostaan oikein kaiken sen mitä ihminen aiemmin on yrittänyt järjestellä parhaalla mahdollisella tavalla, mutta missä hän toimiessaan kaksinaisesti toisaalta älynsä, toisaalta tuntojensa mukaan on aiemmin löytänyt parhaimmillaankin onnen ideaalista kauaksi jääviä epätäydellisiä kompromisseja. (Nefastos 2012, 34–35).

Ensimmäisessä lainauksessa Nefastos perustelee väkivallattomuuden ajatusta vetoamalla jälleen ykseyden lakiin. Selittämällä energian manifestoitumisen ollessa väkivallalla vain pahennettavissa, kirjoittaja luonnollistaa väkivallasta ja pakottamisesta erottautuvaa näkökulmaansa. Taustalla on selvästi ykseyden laki, jonka toiminnalla kirjoittaja perustelee kantaansa. Tällä tavoin hän suostuttelee samastumaan ajatukseen vastarinnasta pitäytymisestä, jossa rakkaus toimii eräänlaisena katalyyttina voiman purkamiselle. Viimeisessä lainauksessa kirjoittaja samastuu vahvasti rakkauteen ja esittää sitä eräänlaisena suurempana ratkaisijana ihmisen päätyessä hänen mukaansa ilman sitä epätydyttäviin ratkaisuihin. Ajatukset väkivallattomuudesta ja rakkaudesta ratkaisuina palautuvat samassa yhteydessä olevien esitysten perusteella taustalla toimivaan jumala-termiin, joka on ykseysoppi.

Nefastos kritisoi mm. dualistisia maailmankatsomuksia niiden pyrkimyksestä kamppailla eroon toisesta olemuspuolesta, joka on tyypillisesti aine tai aineeseen kirjoittajan mukaan kuuluva kärsimys. Hän esittää tässäkin tapauksessa integraation ja ”holistisen kosmoksen käsittämisen” ainoana tienä. Hän erottautuu ajatuksesta, että olisi olemassa jokin ”kärsimyksestä pois johtava tie” tuomiten sen harhaksi. Sen sijaan, että kärsimyksestä pyrittäisiin erottautumaan puhuu kirjoittaja ”sulauttamisen” puolesta. Kirjoittaja esittää ykseysaistiin kytkeytyvää rakkautta juuri kärsimyksen ratkaisijana: ”Kärsimys päättyy, mutta lopullinen metodi ei ole erottaminen, vaan sulauttaminen”. (Nefastos 2012, 138 alaviite 92.)

Antakaamme tuhon tulla, kutsukaamme ja pyytäkäämme sitä olemassaolollamme – ei millään väkivallalla, ei, ei ainoallakaan pakottavalla tavalla tai äänensävyllä. Rakastakaamme! Rakastakaamme jopa ainettakin, jopa ihmisten luomaa rumuuttakin omalla tavallaan – mutta vain sillä. Älkäämme sitä hyväksykö, paitsi aatteena, kaavana, välineellisenä osana. Olkoon kuolema alati kädessämme, tuokaamme se kanssamme kaikkialle; asukoon avaruuden kirkkaus kasvoillamme! (Nefastos 2012, 101.)

Tämä kiteyttää mielestäni jotain olennaista Nefastoksen retoriikassa. Tämä katkelma liittyy Saatanaa ja tuhoa ylistävään osuuteen. Samalla kun kirjoittaja yllyttää tuhoa ja kuolemaa, liittää hän mukaan rakkauden, joka kytkee sanoman ykseysopin kontekstiin. Tässä on läsnä vahvasti sama paradoksisuus, joka värittää koko *Fosforosta* ja johon kirjoittaja myös viittaa usein puhuessaan vastakohtaisuuksien yhdistämisestä.

Kirjoittaja myös esittää, että ”tuhoamisen työ ei ole väkivaltaa oikein kohdistettuna ja käytettynä, kulkiessamme hengen tietä.” (Nefastos 2012, 103). Tässä samastutaan tuhoamiseen hengellisenä prosessina tehden eroa muihin tuhoamisen ja väkivallan muotoihin.

Nefastoksen retoriikassa rakkaus näyttäytyy eräänlaisena suurempana ratkaisijana ja sulauttajana. Samalla se kytkee esityksen ykseysopilliseen sanomaan. Rakkauden kautta kirjoittaja rakentaa myös erottautumistaan suhteessa väkivaltaan, pakottamiseen ja dualistiseen kamppailuun, jossa jostakin olemuspuolesta pyritään irtautumaan.

5.2 Tiede ja rationalismi

Nefastos ottaa *Fosforoksessa* selvää kantaa tieteellis-rationalistiseen maailmankuvaan metafysiikan ja sielullisen olemassaolon osalta. Tämän lisäksi hän kritisoi esityksissään ateismia ja agnostisismia, jotka ovat samalla tapaa ilmeisessä ristiriidassa esoteeristen oppien ja niiden lähtökohtana toimivan sielullisen todellisuuden kanssa.

Tiede, joka olisi voinut hyvittää teologian kuolleen yksipuolisuuden vuosisadat, ei sitä osaa tehdä, vaan kosta puolestaan kokemansa vääryydet silmä silmästä - asenteella ja pukeutuu itse diktaattorin viittaan. Niinpä yksipuolisen teologinen filosofia on korvattu yksipuolisella tieteenfilosofialla, eikä synteisiä yhä vieläkään saada syntymään. Ihanteitten kuvat muuttuvat, mutta itse ihanne pysyy yhä samana, ja tuon ihanteen käyttövoimana ovat politiikka ja raha, ei yksilöllinen pyrintö vaan kansallinen ja ulkoa ohjailtu, eikä taivaallinen leipä vaan maallinen, ja kaikki mitä siihen kuuluu, liiallisuutta unohtamatta. (Nefastos 2012, 149).

Kuten uskonnoista, erottautuu Nefastos myös tieteestä sen yksipuolisuuden ja maallisuuden takia. Samalla erottautumisen kohteena on selvästi myös ei-yksilöllinen ja ulkoa ohjailtu pyrintö. Tämä suhtautumistapa onkin hyvin tyypillinen valistusajan jälkeisillä esoteerisilla liikkeillä, kuten Hanegraaff on esittänyt. Sen mukaan esoteerikot

näkövinkit sekä tieteen että uskonnon puutteellisina ja pitivät ainoastaan gnosisista hengelliseen totuuteen yltyvänä. Uskon nähtiin edustavan harhaanjohtavaa ja sokeaa luottamusta auktoriteetteihin ja traditioihin, kun taas järkeä pidettiin ahdasmielisenä ja reduktionistisena rationalismina. (Hanegraaff 2013, 92–93.) Puhumalla synteisistä tavoitteellisesta sävyyn kirjoittaja selvästi puoltaa ajatusta tieteen ja hengellisyyden yhdistämisestä, mitä tukee myös muualla esitetyt kannanotot tieteeseen.

Tieteen auktoriteetin kannattajat ovat aivan hämmentyneitä sellaisesta typeryydestä, että joku saattaisi kyseenalaistaa heidän modernin epäjumalansa autuudenjulistukset, joiden mukaan on olemassa ainoastaan lisääntymistä ja syödyksi tulemistä (Nefastos 2012, 175).

Mielestäni tämä lainaus kiteyttää hyvin kirjoittajan suhtautumisen rationalisteihin. ”Moderni epäjumala” tiivistää jälleen sen ajatuksen, johon kirjoittaja on aiemmin vedonnut tieteen kohdalla: tieteen parissa näkyy hänen mukaansa samaa uskonvaraisuutta kuin monien uskovaisten kohdalla. Myös esitys ”ainoastaan lisääntymisestä ja syödyksi tulemisestä” selvästi ironisoi tieteeseen liitettyä reduktionismia ja pelkistettyä maailmankäsitystä. Tämä luonnollisesti saa kirjoittajan oman kannan näyttämään yleisölle suostuttelevampana.

Nefastos painottaa, että tieteen tulisi avata näkemyksiä, mutta sen sijaan se enemmänkin rajoittaa niitä. Hän toteaaakin, ettei kyseenalaistettavana ole tieteen johtopäätösten logiikka vaan johtopäätösten vaikutukset etiikkaan ym. ihmis- ja maailmankuvaan. Syyttäminen ei hänen mukaansa ole tieteellistä tutkimusta itsessään vaan ihmisiä, jotka markkinoivat niiden tuloksia ”ehdottoman maailmankatsomuksen tukirankana” ja ”niitä onnettomia, jotka ottavat vastaan näin tarjotun kainalosauvan oman filosofisen ajattelun heikkouden tähden”. (Nefastos 2012, 176.) Toisin sanoen erottautumisen kohteena ei tässä ole tieteelliset tutkimustulokset vaan niihin uskomisen ainoana totuutena. Kirjoittaja ei missään vaiheessa varsinaisesti kiellä tieteen saavutuksia, vaan hyökkää ainoastaan rationalismin rajoittavuutta kohtaan.

Nefastoksen mukaan materialisti katsoo asioita ensinnäkin tieteen esittämän ihmiskuvan mukaisesti, joka edustaa sielunkykyjen redusoimista ruumiillisiin toimintoihin, ja toiseksi oman yksilökohtaisen kokemuksen kautta, johon ei kuulu yliaistillisia havaintoja eikä kokemusta muista kuin karkean psykologisesti tai aineelliselta pohjalta toimivista ihmisistä. Samalla hän kritisoi ateisteja ja agnostikkoja puolueettomuuden

teeskentelemisestä näkemyksissä hengen olemassaolosta ja rinnastaa heidät uskovaisiin saman ”psykologisen traumatiikan” rajoittamina. (Nefastos 2012, 175–176.) Huomionarvoista on myös sanavalinta ”tiedeuskovainen”, jota kirjoittaja ajoittain käyttää. Tällä tapaa hänen voi nähdä luonnollistavan ajatustaan rationalismista uskoon pohjautuvana.

Luottamus aistimuksiin tarkoittaa uskoa järjen ylemmyyteen, luottamus järkeen merkitsee uskoa aistimusten ylemmyyteen, aivan kuten voidaan uskoa itse uskon perimmäiseen todistukseen jne. Samalla tavoin kuin menneenä aikana oli luonnossa asuvilla ihmisillä vaistomainen ja selkeä vakaumus siitä, että henget kansoittavat luontoa ja asuvat jokaisessa olennessa ja jokaisessa luonnonilmiössä, niin on nykypäivän ihmisillä samantapainen luottamus siihen, että heidän aistielimensä tai harmaa aivomassansa ovat kaikkein pätevimpiä oppaita maailmankaikkeuden mysteereihin. Tietenkään ei tällaista uskoa vastaan ole järkeä ryhtyä periaatteessa taistelemaan, mutta tärkeää on nähdä, että lopulta kyseessä on usko, eikä sen parempi kuin muut. (Nefastos 2012, 48–49.)

Tästä lainauksesta on tulkittavissa selvää erottautumista sekä kritiikkiä nykyihmisen rationalismia kohtaan. Kirjoittaja vertaa tätä primitiivisiin henkiuskomuksiin painottaen sen vastaavaa uskonvaraisuutta. Tällä tavoin hän naturalisoi esitystään, jossa rationalismikin on uskoon perustuvaa. Huomion voi tässä retoriikassa kiinnittää myös sanavalintoihin kuten ”harmaaseen aivomassaan” ja ”maailmankaikkeuden mysteereihin”, joiden rinnastaminen tuo selvää retorista painoarvoa kirjoittajan omalle kannalle.

Sen lisäksi, että Nefastos kritisoi tiedettä hän myös puolustaa sielun olemassaoloa muutamaa otteeseen. Hän oikeuttaa omaa kantaansa sielun olemassaolosta lähtökohtana absoluuttiselle tiedolle mm. sillä, että ihmisellä on tarve niin taiteelliselle, älylliselle ja sielulliselle pyrinnölle kuin itseilmaisulle, ajattelulle, väittelylle sekä ajatusten jakamiselle ja vertailulle. Tätä vasten hän kritisoi ajatusta siitä, että ihminen on vain eläin muiden joukossa. Kirjoittaja esittää retorisesti kysymyksen materialisteille koskien sitä, ovatko myös edellä mainitut pyrinnot pohjimmiltaan samaa eläimellisyyttä. Ajatusta sielullisesta kehityksestä tukeakseen Nefastos vetoaa myös esihistoriallisten luolalöydösten ja nykyajan taiteen erilaisuuteen. Hän painottaa, ettei ihmisen kykenemättömyys tähän asti aistia objektiivisesti tiettyjä henkisiä olemuksia, tiloja ja todellisuuksia tarkoita, etteikö niitä voisi joskus aistia, tai etteikö tässä suhteessa kehittyneemmät ihmiset aistisi niitä jo nyt. Tätä ajatusta hän luonnollistaa

toteamalla, että sen väittäminen fantasiaksi on sama kuin kieltää, ettei meressä uiva kala voisi evoluutiossa kehittyä sammakkoeläimeksi ja sammakkoeläin maalla-asujaksi. (Nefastos 2012, 178–180.)

Tässä kirjoittaja käyttää evoluutioteoriaa vertauksena henkisten kykyjen kehittymiselle erottautuen tieteestä ovelasti juuri yhteen sen omista tukipilareista tukeutuen. Kirjoittajan voi nähdä samastuvan evoluutioteoriaan, minkä lisäksi nämä esitykset osoittavat, että taustalla on myös tähän kytkeytyvä teosofinen ajatus henkisestä evoluutiosta. Teosofiassa nojaututtiin ajatukseen kosmisesta evoluutiosta, jossa luontoa ja siihen kuuluvaa ihmistä ohjasi loogisesti etenevä kehityksen laki, mikä oli myös yhdenmukainen ajan darvinististen teorioiden kanssa (Harmainen 2020, 97–98).

Mikä on se oivallus, jota kutsun uuden aistin, ”henkisen silmän” syntymiseksi? Onko tuollainen muutos selitettävissä ja perusteltavissa? Onko se todennettavissa? Ettei vain kyseessä olisi epätoivoisen mielen luisuminen hallusinaatioon ja itsepetokseen? – Oivallus on todella perusteltavissa, mutta koska perustelut itsessään pohjautuvat lakeihin jotka jälleen vaativat perusteluja, hukuttaisin älyllisen perustelun yrityksessä niin syvälle sanoihin, että lukija jäisi lopulta joka tapauksessa tyytymättömäksi. Mitä tulee todentamiseen, on olemassa kahdenlaista todistusta: omakohtaisen kokemuksen kiistaton näyttö sekä toiseksi se, mikä saadaan vertailemalla kaikkien aikojen filosofien opetusta, jonka aina huomataan rakentuvan saman oivalluksen pohjalle. Sama oppi ykseydestä, rakkaudesta, totuuteen ja viisauteen pyrkimisestä löytyy toistettuna niin monia kymmeniä kertoja eri lähteistä, että on hämmästeltyä tämän materialistisesti perin epätyytyttävän opin sinnikkyyttä oletetusti ikuisiksi ajoiksi itsekkyyteen ja hämääjän arvailuun tuomitun ihmiskunnan keskuudessa. (Nefastos 2012, 26.)

Tässä Nefastos ottaa selvästi kantaa henkisten oppien todennettavuuteen, minkä voi ajatella myös puolustautumiseksi rationalistien kyseenalaistuksiin. Kirjoittaja asettautuu tulilinjalle vastaten ikään kuin skeptikkona itselleen esittämiin kysymyksiin.³¹ Hän vetoaa käytännössä ”oivalluksen” kommunikoimattomissa oleviin lakeihin, mikä on hyvin tyypillistä esoteerisissa diskursseissa (ks. Hanegraaff 2013, 89). Samoin myös kirjoittajan tapa vedota omakohtaiseen kokemukseen todistuksena tästä tiedosta on hyvin tavanomaista tällaisissa diskursseissa (ks. Hanegraaff 2013, 94). Näiden lisäksi Nefastos käyttää perusteluna oivallusta, joka löytyy kaikkien aikojen filosofien opetusten taustalta. Toisin sanoen kirjoittajan voi nähdä samastuvan esityksessään

³¹ Myös kysymysten esittäminen itselleen on retorinen keino (ks. Burke 1950, 68–69).

perenniaaliseen filosofiaan ja vetoavan myös siihen eräänlaisena todistuksena esityksilleen.

Pysähdyt puolitiessä kohti totuutta, ja hyväksyt vain yhden ainoan suunnan. Tie kääntyy, mutta et ole valmis kääntymään sen mukana. Ikään kuin vesi lakkaisi olemasta vettä haihtuessaan ja palatessaan pilviin. (Nefastos 2012, 177.)

Edellä esitetty lainaus on esitetty ikään kuin suorana puhutteluna rationalisteille. Nämä metaforiset ilmaisutavat kiteyttävät sitä kritiikkiä, jota kirjoittaja esittää rationalisteja kohtaan ikään kuin osatotuuksiin tyytymisestä. Puhuessaan puolitiehen jäämisestä hän naturalisoi ajatustaan siitä, että todellisuus on tieteen määrittämiä raameja laajempi.

Nefastos myös ennakoii rationalistien mahdollista vastahakoisuutta esityksiinsä uskomiseksi toteamalla, että mieli väsyä totuuteen pyrkiessään ja tyytyy helposti sellaiseen maailmankatsomukseen, joka tyydyttää sen ”sielullista laiskuutta” sekä ”järjen ylpeyden” tarpeita (Nefastos 2012, 176). Tämä edustaa käytännössä edelleen samaa ajatusta puolitiehen jäämisestä ”totuuteen” (absoluuttiseen tietoon) pyrkimisessä.

Puolustaakseen okkultismia varteenotettavana tapana tutkia todellisuutta Nefastos toteaa myös, että ”monia ajattelemattomia ihmisiä villitsevä new age -harha” on omiaan antamaan hyvin negatiivisen ja naurettavan kuvan salatieteilijöistä (Nefastos 2012, 179). Tällä keinolla kuvaa salatieteestä pyritään selvästi puhdistamaan ja saattamaan vakuuttavampaan valoon. Taustalla on ajatus, että monet samastavat okkultismin new ageen, josta kirjoittaja selvästi erottautuu harhaisena.

Tällainen sydämen kuunteleminen, erittelemätön kauneuden kaipuu ja täyteyden näkeminen on todellisten munkkien ja mystikkojen ainoa tie; mutta jos he kokevat sen yksin riittäväksi, tulee heidän ponnistelunsa jäämään yhtä hedelmättömäksi kuin pelkästään rationaalisen ymmärryksen lisäämiseen jääneen tutkijan. Kun nämä äärimmäisyydet oppivat ymmärtämään ja arvostamaan toisiaan ja siten vähän kerrassaan yhtyvät yhdeksi jakamattomaksi todellisuuden havainnoksi, tulevat maailman (ja yksilön) kärsimykset vähenemään samassa suhteessa. (Nefastos 2012, 41.)

Tämä esitys kytkeytyy yhteen Nefastoksen ydinajatuksista, joka on vastakkaisuuksien yhdistäminen. Kirjoittaja esittää niin mystikon kuin rationalismiin nojaavan tutkijan pyrinnot hedelmättömäksi yksipuolisina ja painottaa ihanteellisena niiden synteisiä.

Tätä on mahdollista pitää myös tieteen ja esoterian yhdistymisen puoltamisena. Tämän suhteen hän tukeutuu jälleen ajatukseen kärsimyksen vähenemisestä.

Yksipuolisena ja reduktionistisena todellisuuden määrittämistapana rationalismi näyttäytyy varsin kielteisenä Nefastoksen retoriikassa. Rationalismi jää hänen retoriikassaan puolitiehen pyrkimyksessään kohti ”totuutta”, jolla hän viittaa absoluuttiseen tietoon. Puhumalla totuudesta saa kirjoittaja myös oman kantansa näyttämään luonnollisemmalta ja yleisöä suostuttelevampana. Rationalistien käsitteelliset linssit hän kyseenalaistaa redusoimalla rationalisminkin uskoon pohjautuvaksi ja vertaamalla sitä tässä uskontoihin.

5.3 Aineellisuus

Aineellisista motiiveista erottautuu Nefastos selkeästi kuvaamalla niitä mm. päämäärättömiksi, illusorisiksi, todelliselle saavutukselle vastakkaisiksi ja tuhoutuviksi. Kirjoittaja esittää fyysisen työn itsessään lähes merkityksettömäksi pitäen sitä ainoastaan seurauksena älyllisestä ja henkisestä työstä. Hän vetoaa siihen, että ”todellinen vaikutus ja todellinen voima” asuu korkeammilla tasoilla suoran vaikutuksen aineeseen ollessa todellisessa työssä kaikkein merkityksettömintä. (Nefastos 2012, 102.) Tulkitsen todellisen työn viittaavan tässä okkulttiseen pyrintöön.

Nefastoksen mukaan keskittyminen yksipuolisesti aineelliseen elämään sitoo myös maan muodonmuutoksiin ja ”tajuttomuuteen”. Samaa ajatusta kantavat myös seuraavat lauseet, joissa Nefastos kytkee kuolemanpelon aineellisen elämän yhteyteen: ”Oikein pelkäävät ihmiset kuolemaa, sillä he aavistavat kohtalonsa. He tavoittelevat maallisia tietämättä totuudesta (sillä totuus on olemassa) ja he syöksyvät hautaan pidellen kiinni ruumiistaan joka siihen sortuu.” Silti hän myös samassa yhteydessä ilmaisee, että elämällä aineessa on oma pyhä merkityksensä ja kutsuukin sitä ”hengen aistinlaudaksi, jota ei voi jättää ohittamatta”. (Nefastos 2012, 98–99.) Tämä edustaa samalla erottautumista dualistisesta ajattelusta, jossa aine nähdään pahana (ks. esim. Stefon & Bianchi 2016).

Materialistin Nefastos samastaa periaatteessa muodon lainalaisuuksiin, minkä lisäksi hän painottaa eri esityksissään sitä, kuinka materialisti ei voi selvitä ruumiin kuolemasta. Tällaisessa retoriikassa on mukana luonnollistunut taustaoletus uudelleensyntymästä, johon yleisön odotetaan yhtyvän.

Koko salaisuus on siinä, missä me näemme itsemme, mihin sijoitamme oman olemuksemme: jos asetamme itsemme muotoon, kärsimme ja iloitsimme muotojen keralla ja koemme niiden kuolemat ja muutokset. Mutta jos näemme itsemme syvyydessä, ovat muodot meille ihmeellinen leikki, suuren kauneuden lähde, mutta ilman myrkkyä ja menetystä, joka aiemmin kahliksi aistimme sen iloa näkemästä. (Nefastos 2012, 30.)

Tässä Nefastos tuo keskeisen ajatuksen esiin, minkä voi nähdä salaisuuteen viittaavan sanavalinnan kautta. Syvyyden tulkitsen tässä viittaavan ajatukseen muodoista vapautumiseen, sillä tähän aiempi teksti antaa viitteitä. Tässä on tuotu esiin kaksi vaihtoehtoa kirjoittajan esittäessä toisen niistä selvästi myönteisempänä. Siinä, missä muotoon sitoutumisen kohdalla painottuvat enemmän negatiiviset tekijät, kuten kärsimys ja kahliutuminen muodon lainalaisuuksiin, syvyyteen sitoutumiseen puolestaan liittyy selvästi vapautumisen ja kauneuden korostamista.

Jos minusta on miellyttävää unohtaa ja nukkua aineellisen elämän suloisessa lämmössä, jätän ruumiini ja sieluni maan valtojen käsiin ja aiheutan typeryydelläni jatkuvaa kärsimystä ympäristölleni. Liian monelle modernin ajan ihmiselle on kaikki vain ajan kuluketta, mitään vakavaa ja todellista ei ole olemassa eikä saa olla, tärkeintä on nukkua, nukkua, nukkua hengessä ja elää aineessa niin nautinnollista elämää kuin mahdollista, niin pitkään ja niin terveenä kuin mahdollista, niin suuressa ilossa ja onnessa kuin mahdollista! (Nefastos 2012, 100.)

Nefastos esittää tässä voimakkaan kyseenalaistavaa retoriikkaa nykyihmisen elämäntyyleä kohtaan. Modernin ihmisen elämää kirjoittaja kuvaa turhanpäiväisyyteen sekä typeryyteen viittaavilla termeillä asettaen samalla kyseenalaiseen valoon myös pitkän ja terveen elämän ihannoinnin. Kaiken kritiikin perusteena voi tässä nähdä olevan kärsimyksen aiheuttamisen ympäristölle. Kuten aiemmin on tullut esiin, disharmonian ja kärsimyksen kirjoittaja näkee korostuvan juuri dualistisessa ja yksipuolisessa elämäntavassa, jossa jokin olemuspuoli ei toteudu.

Nefastos toteaa ihmiskunnan kadottaneen pyhyiden ja sortuneen kerta toisensa jälkeen samaan hybridiseen eli elämän ja aineellisen onnen tavoittelun ylikorostamiseen, aistinautintoihin ja profaanin tiedon kruunaamiseen. Samalla hän esittää kuolemanpelon

johtuvan itse aiheutetusta luonnottomuudesta. (Nefastos 2012, 84.) Ihmiskunnan tila näyttäytyy siis Nefastoksen retoriikassa ongelmallisena ja muutosta vaativana. Aineellinen onni, aistinautintojen tavoittelu ja elämän ylikorostaminen ovat kirjoittajalla selviä erottautumisen kohteita, joita hän korostaa luonnottomina.

5.4 Valtauskonnot

Käyttäen Hanegraaffin jakoa uskoon, järkeen ja gnosiikseen erottautuu Nefastos niin yksipuolisesta järjestä kuin myös uskosta. Uskoa hän kritisoi keinotekoiseksi ”idolatriisella suggestiolla” ruokituksi ajatukseksi, joka on näennäisesti henkinen, mutta todellisuudessa psykologinen (Nefastos 2012, 89).

Buddhalaisen filosofian perusajatus on vapautuminen samaistumisesta muotoon, mutta tämä, niin kuin kaikki rajoitetut näkemykset, kompastuu tiettyssä vaiheessa pyrintöönsä, jos pyrintö käsitetään yksisilmäisen fanaattisesti tai ennakkoluulottomasti. Kristillinen – tai niin sanotusti kristillinen – uskonto taas näkee samaistumisen itseäänselvyydeksi todellisuudeksi ja transsendentin joko pelkäksi huijaukseksi tai sitten jonkinlaiseksi kaukaiseksi haaveeksi, joka ei vaikuta jokapäiväiseen elämään millään tavoin. Valtava virhe! (Nefastos 2012, 85.)

Tästä kritisoiivasta lainauksesta voi lukea ainakin kaksi selkeää erottautumista. Buddhalaisuudesta irtisanoudutaan erityisesti niissä tapauksissa, joissa esiintyy fanaattista ja yksipuolista erottautumispyrkimystä muodoista. Kristinuskosta puolestaan erotaudutaan juuri sen muotosidonnaisuuden takia. Ilmaisun ”Niin sanotusti kristillinen” voi tulkita viittaavan ajatukseen, jonka mukaan kristinuskon on alkuperäisideastaan vääristynyt. Nefastoksen puoltaessa tiettyjä Jeesuksen oppeja on kyseessä selvästi tähän liittyvä viittaus.

Nefastos erottautuu esityksissään selvästi myös luulotellusta altruismista ja laskee egoisteiksi myös ”pyhimykset ja moraaliset täydellisyydet, lihankieltäjät ja hyväntekijät” pitäen heitä syyllisenä jatkettuun ja levitettyyn itsekkyyteen. Mitään tai ketään ei Nefastoksen mukaan ole soveliaista nostaa jalustalle. Viitaten Laotseen hän perustelee tätä sillä, että jonkin kokonaisuudesta erotetun puolen oikeana ja hyvänä pitäminen johtaa aina pahan konseptin synnyttämiseen. (Nefastos 2012, 82, alaviite 34.) Tämä on jälleen selkeää dualismikritiikkiä, joka kyseenalaistaa niin pyhimysten palvonnan kuin lihankieltämisen.

Dogmaattisuudesta ja samalla dogmeihin pohjautuvasta uskonnollisuudesta kirjoittaja erottautuu toteamalla, että ”mikäli mikä tahansa asia otetaan ehdottomana dogmina, on silloin myöhemmän kärsimyksen perusta ehdottomasti laskettu.” Tässä yhteydessä Nefastos viittaa Vuorisaarnan ”kapeaan tiehen ja porttiin” ja toteaa, ettei tätä tietä voi piirtää valmiiksi kenellekään sen syntyessä jokaisen hetken olemuksen ja toiminnan mukaan. Tämä tukeutuu kirjoittajan samassa yhteydessä esittämään sanomaan siitä, että ”hyvä ja paha ovat merkityksekkäitä käsitteitä vain tietyssä hetkessä, aivan kuten itsekkyyden ja epäitsekkyyden, turhuuden ja tarpeellisuuden” ja että minkä tahansa asian käsitteleminen kokonaisuutena osoittaa sen hyväksi, epäitsekkääksi ja tarpeelliseksi. (Nefastos 2012, 220–221.) Kärsimykseen sekä kokonaisuuden ymmärtämiseen vetoamisella on kirjoittajan retoriikassa hyvin keskeinen rooli. Viittaamalla Vuorisaarnaan esittää kirjoittaja samastumisensa Jeesuksen opetuksiin käyttäen sitä myös ironisesti keinona kristinuskon dogmaattisuuden kritisoimiseen.

Ihmiset voivat sanoa, että kuva johdattaa heidän mielensä Jumalan luokse; mutta sitä se ei voi tehdä, vaan Jumala jota lähempänä on yksi kuva kuin toinen, ei ole perimmäinen Jumala vaan ainoastaan jokin vähemmistä jumalista, luonnon kunnianarvoisista hengistä, joiden palveleminen kuitenkin kiinnittää meidät ikuisesti kärsimykseen, sillä jokaiselle näistä on vastavoimansa joka käy sitä vastaan ja määräjoiin voittaa sen (Nefastos 2012, 60.)

Tässä lainauksessa on selvää kritiikkiä kaikkia uskontoja kohtaan, joissa Jumala käsitetään tietyksi rajatuksi ja määriteltävissä olevaksi olemukseksi. Erottautuminen tästä tukeutuu aiemmin esitettyyn teosofiseen, ykseysopilliseen ajatukseen Jumalasta Absoluuttina. Kirjoittaja oikeuttaa omaa kantaansa ja kritisoi uskontojen jumalakäsitystä vetoamalla jälleen kärsimykseen, jonka hän perustelee seuraavan vastavoimien toimintaperiaatteista.

Valtauskontojen jumalakäsityksestä kirjoittaja erottautuu useassa otteessa. Samalla erottautuminen kohdistuu myös ajatukseen jumalanpilkan mahdollisuudesta. Näitä hän perustelee ajatuksella, että se mikä voidaan rajata johonkin tiettyyn nimikkeeseen tai jota on mahdollista pilkata, ei todellisuudessa ole pyhä eikä ihmistä korkeampi. (Nefastos 2012, 88–89.) Erottautumista valtauskontojen jumalakäsityksestä edustaa selvästi myös kirjoittajan tapa kuvata rajallisesti miellettyä Jumalaa ”kieroutuneen, sairaalloisen heikkouden harhana” (Nefastos 2012, 119). Näillä tavoin uskontoihin vakiintunut jumalakäsitys näyttäytyy Nefastoksen retoriikassa luonnottomana.

Tosiasiasa rituaali uskontojen byrokratiana ei ole oikeutettu missään muodossaan. Huolimatta siitä, että se aina pohjautuu väljästi tietyn mystiikan totuuden perustelle ja on vastaavinaan massojen henkisyiden tarpeeseen, se sanoutuu irti näistä kahdesta totuudestaan toimien juuri niitä vastaan: hyväksyen salatun salatuksi, se tosiasiasa loitontaa sielua tuon salatun todellisesta ymmärtämisestä; ja mitä tulee massojen pyrintöön, koskee se hyväksytyyn käyttäytymisen standardia enemmän kuin mitään sielullista pyrintöä. On totta, että kansanjoukoissa elää ikuisesti alitajuinen pyrkimys korkeampaan tiedostamisen asteeseen ts. merkityksen lähentymiseen, mutta väittämällä joukoille rituaalin itsessään vastaavan tuohon tarpeeseen – väittämällä sen olevan henkisyttä itseään – käännetään kyseinen kehityssysäys itseään vastaan ja estetään tietoisuuden kultivointi tyystin. (Nefastos 2012, 58.)

Tässä lainauksessa jo metaforan³² ”byrokratia” käyttö tuo esiin kirjoittajan taustalla olevan ajatuksen rituaalin maallistumisesta. Samaa asiaa ajaa myös ilmaisutapa ”käyttäytymisen standardi” koskien uskontojen rituaaleja. Sekä uskontojen kritisoiminen ”salatun” todellisen ymmärtämisen loitontamisesta että vetoaminen ihmisten alitajuiseen pyrkimykseen kohti korkeampaa tiedostamista esittävät käytännössä uskontojen epäonnistumista henkisyiden tarpeen täyttäjänä. Ymmärrän ”salatun” viittaavan tässä mm. teosofiassa keskeiseen ajatukseen uskontojen taustalla olevasta esoteerisesta ytimestä (ks. esim. Goodrick-Clarke 2013, 274). Nefastos tekee selkeää erontekoa ajatukseen rituaaleista henkisyiden ehtoina ja samastuu ajatukseen henkisydestä ensisijaisena lähtökohtana.

Taustalla on mahdollista huomata kristinuskon samastaminen muotouskovaisuuteen, josta Nefastos tekee selkeää erottautumista läpi koko teoksen. Hän esittää tähän liittyen vertauksen ”Muodoissa ei ole pysyvyyttä, vaan ne ovat kuin virtaava vesi, joka vääristää valon sitä heijastaessaan”, joka samalla sekä naturalisoi kantaa että esittää sitä ymmärrettävämmäksi yleisölle (Nefastos 2012, 57).

Uskontojen muodollisesta puolesta erottautuminen tulee esiin myös aiemmin kun Nefastos kirjoittaa, ettei teoilla, harjoituksilla tai rituaalisilla kaavoilla saavuteta ymmärrystä toisin kuin ”elävällä pyrkimyksellä totuuteen ja rakkauteen”. Tätä hän perustelee sillä, että merkityksen henki läpäisee kaiken ja on kaikkialla läsnä jo valmiiksi. (Nefastos 2012, 57.)

³² Metaforien käyttö sekä värittää puhetta että mahdollistaa uuden asian ymmärrettävämmäksi tekemisen liittämällä siihen merkityksiä jostakin tunnetusta ilmiöstä (Kakkuri-Knuutila 1999, 259).

Pietari lähti seuraamaan Jeesusta myrskyävällä järvellä, mutta vajosi uskonsa vähydestä. Juuri näin on käynyt myös kristilliselle kirkolle, jota ikään kuin arkkityyppisesti edustaa roomalaiskatolinen kirkko – kaikki protestanttiset haaraumat ovat vain sen äpärälapsia, eikä idän ortodoksinen perinne sanottavasti eroa Vatikaanin uskosta tai omaa lopulta paljoo todellisesti erilaista ainesta siihen nähden. (Nefastos 2012, 232–233).

Edellä olevassa lainauksessa Nefastos havainnollistaa raamatullisella vertauksella kritisoimaansa kristinuskon tilaa. Nefastos erottautuu tässä käytännössä kaikista kristinuskon vakiintuneista muodoista, joissa hänen mukaansa on pää erotettu ruumiista. Tällä tavoin metaforisesti kuvattuna ajatusta kristinuskon vääristyneisyydestä naturalisoidaan kirjoittajan esityksissä. Veden (lainauksessa järvi) Nefastos esittää alaviitteessä merkitsevän mayaa eli maailmallisuuden illuusiota, mikä tekee lainauksesta retorisesti iskevän (Nefastos 2012, 232 alaviite 198).

Tämän jälkeen kirjoittaja jatkaa kritisoimalla sekä kirkollisia johtajia ”ihmisyydessään erehtyväisinä” maallisia ja profaaneja lainalaisuuksia seuranneina että kristikuntaa jakautuneena ”päähän ja ruumiseen, hallitukseen ja hallittaviin”, jossa opillinen totuus on pidätetty massoilta. Kritiikin pohjana kirjoittaja perustelee sitä, ettei tällainen jako perustu henkiseen hierarkiaan. Nefastoksen mukaan vasta silloin, kun ”ruumis ja pää” yhdistettäisiin, olisi mahdollista puhua kristillisestä uskosta eikä ”yksinkertaisten ihmisten vastuusta vapauttavasta taikauksesta”. Tämän hän toteaa alaviitteessä tapahtuvan vasta kun ”maalaisiin katakombeihin ajettu gnostilaisuus nousee haudastaan” ja ”yhdistää kristinuskon corpusen sen todelliseen spiritukseen tiedostetun, eettisfilosofisen, käytännöllisen uskonkäsittelyn kautta.” (Nefastos 2012, 232–234.) Toisin sanoen Nefastos samastuu enemmän tiettyihin varhaiskristillisiin mystisiin muotoihin, kuten gnostilaisuuteen, jossa hänen mukaansa ei vastaavaa jakoa ruumiiseen ja päähän esiinny.

Me uskomme Kristuksen, emme Jeesuksen veriuhriin; me uskomme ikuiseen elämään, emme kristittyjen haaleaan taivaaseen; uskomme Saatanaan, emme vääränä vastustajana vaan kunnioitettavana henkivaltana veljiensä joukossa; ja Jumalaan absoluuttisena henkenä ja merkityksenä, emme allegoristen raamatunsanojen röyhkeänä tyrannina. Me emme pelkää Jumalaa, sillä me emme ole hänen ulkopuolellaan, emmekä Saatanaa, sillä ei hänkään ole kaikkeuden ykseydestä erossa. (Nefastos 2012, 58.)

Tässä lainauksessa erottautumiset ja samastumiset tuodaan hyvin täsmällisesti esiin suhteessa kristinuskoon. Kirjoittaja tukee sanomaansa mm. metaforisilla ilmaisuilla

”haalea”, ”väärä” ja ”röyhkeä”, jotka johdattavat lukijaa samastumaan kirjoittajan sanomaan. Tämän lainauksen perusteella Nefastoksen voi nähdä samastavan AT:n opin kristinuskosta poikkeavaan tapaan ymmärtää sekä Kristus, Jumala että Saatana. Esittäessään uskon Kristukseen mutta samalla kieltäessään Jeesuksen veriuhrin uskomisen tuottaa kirjoittaja selkeää erottautumista kristinuskoon oppina, sillä ajatus Jeesuksesta veriuhrina on yksi keskeisimpiä kristinuskon peruskiviä (ks. esim. Luterilainen.net 2018).

Nefastos erottautuu useaan otteeseen kirkkojen Jeesus-tulkinnasta. Erottautuminen on ilmeistä esimerkiksi tulkinnassa Jeesuksen Vuorisaarnasta, jossa kirjoittajan mukaan Jeesus kehottaa repimään irti petolliseksi käyneen oikean eli buddhia vastaavan silmän ihmisruumiissa. Näin ollen jäljelle jäävä vasen silmä vastaa Nefastoksen mukaan manasta ja on assosioitavissa Luciferiin³³. Hän esittääkin ajatuksen, ettei Jeesuksen todellinen sanoma ollut johtaa seuraajiaan siihen ”kirkkojen usein omaksumaan erehdykseen”, jossa ihmisen oma harkintakyky ja äly olisi jätettävä huomiotta. ”Äly” edustaa olemuspuolta, jotka AT:n opissa samastetaan Luciferiin ja Saatanaan. Nefastos toteaa, että ohjeiden esoteeriset muoto on usein erilainen kuin niiden rinnakkaiset esoteeriset merkitykset ja esittää tämän pätevän niin Jeesuksen opetukseen kuin myös muihinkin kuin kristillisiin traditioihin. (Nefastos 2012, 212 alaviite 164.) Tällä tavoin Nefastos samastuu Jeesukseen esoteerisena opettajana erottautuen tämän opetusten eksoteerisesta tulkinnasta. Samalla hän oikeuttaa oppiaan, jossa älyn, manaksen ja Saatanan olemuspuoli huomioidaan osana kokonaisuutta.

Nefastoksen mukaan on vaikeaa löytää yhtäkään Jeesuksen esittämää ajatusta, jota kirkot eivät olisi tulkinnoillaan ”häpeämättömästi polkeneet” ja esittäneet niin hämärässä valossa, että alkuperäinen ajatus on muuttunut vastakohtakseen (Nefastos 2012, 229). Samastuminen Jeesuksen alkuperäisiin opetukseen ja samalla erottautuminen kirkkojen tulkinnasta on selvästi näkyvissä tässä kannanotossa. Ajatus opetusten vastakohtikseen muuttumisesta korostaa sitä eroa, mikä kirjoittajan ja kirkkojen tulkintojen välillä on Jeesuksen opetuksista. Esimerkiksi seuraavassa lainauksessa

³³ AT:n opissa Luciferilla (ja synonyymilla Valontuoja) viitataan käytännössä Saatanan yhteen ilmenemismuotoon (Myyryläinen 2016, 49). Lisäksi Lucifer samastetaan myös manas -prinsiippiin (Azazelin Tähti 2).

kirjoittaja kritisoi kristinuskon tilaa hyvin ironisoivaan sävyyn, mikä tuo hänen kirkkovastaiselle retoriikalleen selvää painoa:

Kaksituhatta vuotta on ehditty ottaa oppia nasaretilaisen käskyistä, ja mitä meillä on? Katsokaa, kuinka kristityt rakastavat toisiaan, totta tosiaan! (Nefastos 2012, 145.)

Samassa yhteydessä kirjoittaja myös puolustaa erilaisia uskonnollisia opettajia ja profeettoja heidän yrityksistään ”herättää sikiöasteella olevia olentoja”, mutta nostaa esiin kysymyksen siitä, missä määrin tähän aikaan asti säilyneet jäljet edustavat totuutta. (Nefastos 2012, 145.) Kirjoittaja samastuu profeettoihin myös muissa yhteyksissä. Hän esimerkiksi puoltaa ajatusta kärsimyksen lakkaamisesta sitä myötä, kun ajattelun rajoittuneisuus omaan persoonallisuuteen häviää. Tätä hän esittää Buddhan, Kristuksen ja ”kaikkien todellisten profeettojen” opin ytimeksi tukeutuen siihen osana ykseysopillista apologiaansa. (Nefastos 2012, 214.)

Nefastos esittää, ettei AT:n sanoma ole ristiriidassa minkään uskonnon sisäisen olemuksen kanssa, mutta ei myöskään sopusoinnussa minkään näistä ulkoisen kuoren kanssa (Nefastos 2012, 148). Tämän voi nähdä Nefastoksen samastumisena esoteeriseen philosophia perennis -ajatukseen kaikkien uskontojen taustalta löytyvästä ytimestä. Perenniaaliseen filosofiaan kirjoittaja samastuu muissakin yhteyksissä. Tämä tulee selvästi esiin hänen esittäessä ”vanhojen filosofien yhteisen tradition” johtavan ihmistä ”ymmärryksen syvään kirkkauteen” ja ”pois itsekkään eläimellisyyden ahtaasta labyrintista” (Nefastos 2012, 44).

Samastumiset ja erottautumiset eivät olisi mahdollisia täydellisessä erillisyydessä. Taustalla onkin nähtävissä tietty yhteinen pelikenttä uskontojen kanssa, jonka pohjalta Nefastos esittää eriäviä kantojaan. Esityksissä voi huomata selvän erottautumisen institutionalisoituneihin uskontoihin, joita kirjoittaja kritisoi epäonnistuneina ihmisen henkisyden tarpeiden täyttämässä. Uskontojenkin taustalla on kuitenkin ydinolemus, johon hän samastuu. Keskustelua käydään siis pohjimmiltaan opillisista tulkinnoista, kuten esimerkiksi koskien Jeesuksen opetuksia. Kuten Burke on esittänyt, tarve retoriikalle syntyy nimenomaan ei-harmonisissa tilanteissa, joissa ilmenee keskenään kilpailevia kantoja. Esimerkiksi täydellisen yksimielisyyden vallitessa ei retoriikalle

olisi edes tarvetta, mutta myöskään täydellisessä erillisyydessä se ei ole mahdollista, sillä retoriikka vaatii toimiakseen tietynlaisen yhteisen pelikentän. (Burke 1950, 22, 25.)

5.5 Saatanan merkitys uudella ajalla ja erottautuminen oikean käden tiestä

Saatana on erityisen tärkeä koko AT:n maailmankuvassa, kuten Jussi Myyryläinen gradussaan osoitti. Näin ollen myös Nefastoksen retoriikassa Saatana on luonnollisesti varsin keskeisessä roolissa.

Siinä määrin voimakas on ”Leviathanin”, tuon astraalimeren hirviömäisen olemuksen magneettinen pakote tällä ajalla, että melkein – melkein – voidaan ymmärtää oikean käden tien pyrkijöiden pelko edes neutraalisti lähestyä niitä kysymyksiä, joiden edessä ihmissielu viime kädessä seisoo... Mutta niin kauan kuin valinta tehdään lähtien muotosidonnaisista premisseistä tai pelosta, se ei ole lopullinen. Me voimme paeta kaikkein synkimpiä ja vaikeimpia kysymyksiä ja kokonaan unohtaa niiden olemassaolonkin – tiettyyn pisteeseen saakka. Mutta kun ihminen tulee tuohon pisteeseen omalla sisäisellä, salaisella tiellään, on vastaus esitettävä molemmat puolet tiedostaen. (Nefastos 2012, 130.)

Tämä lainaus VKT:tä käsittelevän Discordamelior -osan lopusta kuvastaa sitä, millä tapaa kirjoittaja suhtautuu yksin OKT:tä seuraavia kohtaan. Lainaus on otettu kontekstissa, jossa kirjoittaja käsittelee VKT:n valintaa ja Saatanan³⁴ ilmentymistä tällä ajalla. Tästä lainauksesta tulee jälleen ilmi kirjoittajan tapa esittää OKT yksin riittämättömänä. Hänen voi nähdä erottautuvan OKT:n pyrkijöistä esittäessään heidät pelkoon sekä muotosidonnaisuuksiin taipuvaisina. Samalla kirjoittaja kohdistaa heihin kritiikkiä vaikeiden kysymysten välttelystä. Vaikeiden kysymysten voi tulkita kontekstin perusteella koskevan niitä puolia, joita Saatana Nefastokselle edustaa. Lainauksen kaksi viimeistä lausetta suostuttelee yleisöä jälleen teiden yhdistämisen ajatukseen, jonka mukaan tiet yksinään eivät riitä lopulliseen, absoluuttiseen tietoon asti. Kirjoittaja esittää molempien puolien tiedostamisen väistämättömänä tässä pyrkimyksessä.

Nefastos puhuu useaan otteeseen uuden ajan koittamisesta ja siitä, että tällä hetkellä ihmiskunta on tietyn muutoksen kynnyksellä. Hän tukee tätä esittäen aikakausien seuraavan tosiaan aaltoliikkeenä vuoroin aineelliseen ja vuoroin hengelliseen kasvuun painottuen todeten, että nykyinen ulkoisen elämän muotojen moninaistumisen

³⁴ Leviathan on assosioitu Saatanaan varhaisessa kristillisessä traditiossa (Luijk 2016, 5).

nousukausi on nyt saavuttanut huippukohtansa ja ”valmis läpikäymään adaptaation vaiheen”, jossa kaikki saavutettu yhdistetään henkiseen pääomaan. Tätä aineellista edistystä seuraa aineellinen tuho, jota hän kuvaa tyhjäksi tekemisen sijaan enemmänkin kootun materiaalin henkistämisenä. Tässä yhteydessä hän nostaa esiin jälleen Saatanan ymmärtämisen merkityksen vetoamalla siihen, ettei ”yölliset muodot, joissa mestarimme saapuu” ole enää niin pelottavia ihmiskunnalle, joka ymmärtää pimeyden ja syvyyden merkityksen sekä kuoleman kauneuden. (Nefastos 2012, 140.)

Kirjoittaja samastuu uuteen aikaan, jossa henkisyys ja Saatanan merkitys on ymmärrettävä erottautuen ”vanhasta” aineellisuuden hallitsemasta ajasta. Samalla Saatanan ymmärtäminen esitetään myös eräänlaisena helpottajana tulevien mullistusten suhteen, mikä omalla tapaansa suostuttelee yleisöä Saatanan merkityksellistämiseen.

Nykyään elämässämme ajassa, jossa ainetta pidetään todellisena, on sen vastavoima henkinen ja vakauttava voima aineellinen; siten nykypäivän Saatana on transsendentti ja pyhä ja Jumala aineellinen ja profaani. Näemme tämän erinomaisesti kirkkojen maallistumisessa sekä toisaalta siinä, miten okkultismi ja magia liitetään usein satanismiin. (Nefastos 2012, 86.)

Tässä kirjoittaja luonnollistaa Saatanan merkityksen nykypäivän aineellisuuden vastavoimana. Saatana näyttäytyy Nefastoksen esityksissä eräänlaisena välttämättömänä epäsuhtaa tasapainottavana voimana, joka saa perustelunsa juuri ykseysopin ja vastavoimien lain kautta. Tästä voi lukea esiin samalla sekä erottautumisen nykypäivän maallisuuteen että samastumisen henkisyteen ja kaikkiin niihin puoliin, joita Saatanan nähdään edustavan. Tämä esitys havainnollistaa sitä, kuinka kirjoittaja samastuu retoriikassaan juuri Saatanan kautta kritisoidun painotuksen vastapuoleksi.

Nefastos tuokin esiin Saatanan merkitystä ”pelastajana”, esittäen tätä ikään kuin ratkaisuna nykykulttuurin luonnottomuuteen, aineellisuuteen ja turhamaisuuteen (Nefastos 2012, 101). Hän kuvaa Saatanaa merkityksellisenä mm. sen vanhaa (ja tässä kontekstissa epäsuotuisana pidettyä) muotoa tuhoavan puolensa sekä henkisyttä korostavan vastavoimaisuutensa vuoksi.

Nefastos korostaa, että uuden ”Vesimiehen Ajan” voimien käyttämiseksi on itse kutsuttava ne esiin. Hän painottaa erityisesti asian eteen tehtävän työn välttämättömyyttä ja lainaa sekä Raamattua että Kalevalaa metaforassaan ”siemenen on

puodottava hyvään maahan, joka on itse käärmeistä käännettävä”. Myös Blavatskyn *Hiljaisuuden Ääntä* hän lainaa tässä yhteydessä kirjoittamalla, että ”taivaallinen kastepisara tulee maahan pudotessaan osaksi savea” päättäen itse lauseen sanoihin ”ellei maata ensin ole puhdistettu”. Samassa yhteydessä Nefastos erottautuu selkeästi new age -liikkeestä esittämällä, että ”kuten tunneuskonnollisuudessa kautta aikojen, myös nykyisessä new age -liikkeessä ilmenee naiivia halua saavuttaa hyötyä ulkopuolelta itse sen eteen työskentelemättä”. Seuraavassa lauseessa hän toteaa, ettei tällainen käsitys edusta okkultismia, vaan täysin sille vastakkaista ajattelutapaa. Hän korostaa, ettei pelkkä usko riitä, vaan sen on pohjaututtava tietoon ja että sen lisäksi on tehtävä työtä. Samassa luvussa hän myös nostaa esiin mortifikaation³⁵ ja vetoaa siihen, että ”ne jotka haaveilevat voimasta ilman koetusta, tiedosta ilman opiskelua ja viisaudesta ilman sen edellä käyvää kärsimystä tulevat saamaan käsiinsä vain paperikukkia”. (Nefastos 2012, 168–169.)

Tässä hän selvästi samastaa todellisen absoluuttisen tiedon olevan koetusten takana ja erottautuu mm. new age -liikkeestä helppona oikopolkuna. New age korostuu kirjoittajan esityksissä naiivina ja selvästi katteettomana. Tätä hän havainnollistaa juuri metaforalla paperikukista. Kirjoittaja tuottaa selkeää erottautumista oppeihin, joita hän kuvastaa ”tunneuskonnollisuudeksi”³⁶. Yllä olevassa esityksessä havainnollistuu hyvin Nefastoksen puoltama ajatus siitä, ettei pelkkä usko tai sanoma riitä, vaan siihen liittyy puhdistustyötä ja käärmeistä kääntämistä. Tämä on Nefastoksen muiden esitysten kautta ymmärrettävissä mortifikaation ja Saatanan merkityksen puolesta puhumisena ja niiden pitämisenä absoluuttisen tiedon kannalta keskeisinä. Samalla tässä on selvää erottautumista uskoon pohjautuvista henkisyiden muodoista.

³⁵ Nefastos ei *Fosforoksessa* selitä mortifikaatiota missään vaiheessa. Termiä on kuitenkin avattu mm. liikkeen kotisivulla. Kirjoittaja Nagahelin mukaan mortifikaatiolla on AT:n filosofiassa käytännöllinen, välineellinen sekä initiatorinen merkitys. Hän kuvastaa sitä kuoleman (ja näin myös elämän) mysteereihin johdattavana vihkimystienä, joka samalla kasvattaa tietoisuutta näkymättömän maailman lainalaisuuksista, lisää maagisen toiminnan mahdollisuutta sekä vapauttaa mentaalista, emotionaalista ja psykologista energiaa evolutiiviseen kehitykseen. Mortifikaatio käsitetään AT:ssa erilaisena kuin esimerkiksi kristillisessä perinteessä, jossa se viittaa pakenemiseen lihallisista sekä aineellisista houkutuksista johtaan äärimuodoissaan dualistiseen lihan ja aineen kieltämiseen. (Azazelin Tähti 3.) Mortifikaatio kytkeytyy AT:n opissa olennaisesti myös Saatanan yhteyteen edustaen tässä mielessä myös niitä tekijöitä, jotka erottavat AT:enä esim. OKT:tä edustavista suuntauksista (Kulokorpi 2015, 19).

³⁶ Tulkitsen tämän viittaavan mm. halujen, toiveiden, pelkojen sävyttämään uskonnollisuuteen. Ks. kohta ”5) Tunteet” (Nefastos 2012b, 71).

Nefastoksen esitysten taustalla voi havaita erityisesti teosofiassa ilmenneen ajatuksen eräänlaisesta hengellisestä vallankumouksesta, jossa ihmiskuntaa ja kulttuuria saatetaan uudelle hengelliselle ajalle, jota kutsutaan ”Vesimiehen ajaksi” (Hanegraaff 2013, 43). Nefastoksen retoriikassa Saatanan kytkeytyy keskeisesti tähän hengellisen vallankumouksen ajatukseen. Samalla se edustaa erottautumista oikoteiksi leimatuista muodoista kuten new agesta, joissa koettelemus ja mortifikaatio eivät painotu.

Kirjoittaja vetoaa siihen, että ihmiskunta tarvitsee täydellisen kulttuurillisen mullistuksen uudistamaan käsitykset elämän syvästä salaisuudesta ja sen ikuisista opetuksista koskien sielua, etiikkaa ja Valontuojaa. Samassa hän ajaa ajatusta tähänastisten ajattelurakenteiden mahdollisimman täydellisen tuhon jouduttamisesta ja henkisten arvojen itsetarkoituksellisesta korottamisesta. (Nefastos 2012, 147.) Valontuojalla Nefastos viittaa Luciferiin, joka on eräs Saatanan ilmentymismuodoista. Nefastoksen kirjoituksissa näyttäytyy selvä tyytymättömyys nykyiseen ihmiskunnan tilanteeseen. Tämä kytkeytyy myös esityksiin, joissa kirjoittaja korostaa Saatanan merkitystä ajan uudistajana. Kirjoittaja ei kuitenkaan puolla konkreettista tuhoa ja kuolemaa, vaan esittää ne enemmänkin seuraavan ”pois suljetusta kehitysvoimasta”:

Ainoa epäselvä asia on, kykenemmekö toteuttamaan tuon impulssin vapaaehtoisesti ja siis käymään mortifikaation läpi uudistuen ihmisinä ja uudistaen sivilisaatiomme takaisin kauneuden ja merkityksen alaisuuteen, vai epäonnistummeko tässä suuressa työssä, ja kohtaako pois suljettu kehitysvaiva kohtaamaan [sic] meitä hyvin kirjaimellisena ja kauhistavana – sotana, tautina, nälänhätänä ja ei-hengellisenä kuolemana (Nefastos 2012, 141–142).

Mortifikaatio esiintyy useaan eri otteeseen *Fosforoksessa* ja sillä on AT:n opissa selvästi tärkeä metodinen rooli. Edellä oleva lainaus myös korostaa hyvin sen tärkeyttä painottaen sen uudistavaa, kauneuteen ja merkitykseen johtavaa ominaisuutta. Tässä esityksessä mortifikaatio painottuu periaatteessa kahdella tasolla: sekä ihmistä että sivilisaatiota uudistavana. Tämän vaihtoehdoksi näyttäytyvät puolestaan hyvin katastrofaaliset seuraukset kuten sota, taudit, nälänhätä ja ei-hengellinen kuolema, joita kirjoittaja perustelee kehitysvaivaan vetoamalla. Tässä kirjoittaja naturalisoi ajatustaan, jossa kuolemaan ja tuhoutumiseen kytkeytyvä vastavoima ottaa muotonsa tavalla tai toisella, joko henkisesti tai konkreettisesti valintamme mukaan.

Saatana kytkeytyy Nefastoksen retoriikassa keskeisesti teosofiseen uuden ajan teemaan, jonka mukaan ihmiskunta on muutoksen kynnyksellä ja siirtymässä aineellisesta ajasta henkisyuden aikaan. Hän kritisoi OKT:n okkultisteja heidän pelostaan käsitellä Saatanaan liittyviä kysymyksiä. Nefastoksen retoriikassa VKT:n oppiin kytkeytyvät Saatana ja mortifikaatio ovat keskeisimpiä tekijöitä, joiden kautta hän rakentaa eroa OKT:hen ja erityisesti new ageen, jota hän ruoskii pyrkimyksestä saavuttaa tietoa ilman koetusta ja kärsimystä. Nämä näyttäytyvät Nefastoksen esityksessä olennaisina okkultismille ja juuri tähän kytkeytyen hän tuo mm. mortifikaation merkitystä esiin.

5.6 Satanismi ja vasemman käden tie

5.6.1 Moderni satanismi

Suhteessa satanismiin ja VKT:hen käy Nefastos *Fosforoksessa* selvää neuvottelua Saatanaa koskevista opillisista kysymyksistä. Koska AT kytkeytyy myös satanismiin kenttään, on tätä kautta ymmärrettävää, että retoriikalle on luonnollisesti paljon sijaa neuvoteltaessa rajoja meidän ja muiden välillä.

Kirjan satanismipainotteisimmassa *Discordamelior* -osassa Nefastos tuo jo esipuheessaan ilmi selkeän erottautumisen tiettyihin satanismiin muotoihin, kuten LaVeyn ja Saatanan Kirkon oppeihin. Näitä hän kritisoi eläimellisenä egoismina ja hedonismina sekä tietämättömyytenä sielun ja hengen laeista. (Nefastos 2012, 80.) Laveyn kritisointia esiintyy myös muualla teoksessa pitkälti samoihin piirteisiin liittyen.

Nefastos kritisoi suorasanaisesti modernia satanismia ”Saatanan puhtaan kauneuden” ymmärtämisestä ”naiivisti vain yksinkertaisen egoismin symbolina” ja sen okkulttisten merkityksien unohtamisesta. Hän leimaa tällaisen ideologian ajattelemattomuudeksi ja toteaa jokaisen ”tosi okkultistin” ymmärtävän, että maailmassa on enemmän kuin mitä aistein voi havaita. (Nefastos 2012, 112.)

Kirjoittaja ilmaisee selvää samastumista teistiseen satanismiin ja samalla erottautumista ateistisesta/rationalistisesta satanismista kuten laveylaisesta satanismista, jonka hän kytkee retoriikassaan tyypillisesti egoismiin ja ajattelemattomuuteen. Hän rakentaa

selvää erottelua todellisen okkultismin ja em. käsitysten välille. Saatana näyttäytyy Nefastoksen kielenkäytössä yleisesti ottaen varsin ylistettynä ja pyhänä. *Fosforoksessa* tulee useaan otteeseen esiin se, miten Saatana on kirjoittajan mukaan väärinymmärretty nykyisenä aikana.

Olkoon tämä varoitus niille materialisteille ja mystiikasta viehättyneille nautiskelijoille, jotka näkevät Saatanassa aineellisen onnen tuojan; me emme hyväksy heidän näkemystään enempää kuin kristittyjen houereita (Nefastos 2012, 81).

Edellä olevassa lainauksessa kirjoittajan voi nähdä erottautuvan mm. laveylaisen satanismiin periaatteista yhtä kaukaisina omista käsityksistään kuin kristittyjen. Nefastos erottautuu tässä suoraan Saatanan käsittämisestä aineellisen onnen tuojana. Hän korostaa myöhemmin samassa asiayhteydessä aineellisen ja egoistisen elämäntavan (tähän liittyen laveylaisen opin) haitallisuutta siinä, että ne ovat ”sidotut sokeuteen ja ylläpitävät sokeutta ja harhaa”. (Nefastos 2012, 82.)

Meidän pyhä Saatanamme ei perustu Levin [sic] näkemykseen, vaan on sille vastakkainen. Samoin me sanoudumme irti LaVeyn lihallisuuden opista, jossa ei ole mitään filosofiaa eikä myöskään mitään Saatanaa, vaan puhdasta pöyhkeilyä ja vaikutuksenteon halua. Samoin me hylkäämme Steinerin mustavalkoiset oppirakennelmat, jotka sopivat hyvin hänen koulukuntansa naivistiseen henkeen mutta eivät todelliseen metafysiikkaan; sekä kaikki ne uuden aallon mystikkojen näkemykset, joiden mukaan ”taistelu hyvän puolesta pahaa vastaan” on ihmisen yksinkertainen velvollisuus. Viimeisenä mutta ei vähäisimpänä me vielä hylkäämme Crowleyen narsismin, jonka okkulttinen visio on jotakin uuden ajan amerikkalaisesta unelmasta jo aivan tunnistamattomaksi tahriintunutta. Kaikilla näillä kirjoittajilla samoin kuin heidän opetuslapsillaan ja jäljittelijöillään – joita nykyään ei ole niinkään vähän – on yksinkertaisesti kovin köyhä ja yksioikoinen asenne pahan ongelmaan. (Nefastos 2012, 243–244.)

Nämä lainaukset edustavat suorimpia erottautumisia, joita Nefastos tekee suhteessa kilpaileviin Saatanakäsityksiin ja satanismiin. Kirjoittaja tuo esiin satanismiin kannalta keskeiset henkilöt, joiden opeista hän irtisanoutuu. Viimeisessä lauseessa erottautuminen kytkeytyy laajemmin myös kaikkiin em. kirjoittajien oppien jatkajiin.

LaVeyn opeista kirjoittaja erottautuu jälleen räikein sanakääntein todeten sen filosofialtaan ja Saatanakäsitykseltään tyhjäksi. Crowleyen yhdistämisen narsismiin ja amerikkalaiseen unelmaan puolestaan tulkitsen kyseenalaistavan mm. tämän kulttiasemaa okkultismin kannalta. Nefastos esittää Crowleyen oppia kyseenalaisessa valossa myös alaviitteessä, jossa hän mainitsee kyseisen perinteen monet ongelmat ja

porsaanreiät, joita se jättää ”hyvin negatiivisten impulssien ilmentymiselle” (Nefastos 2012, 244 alaviite 219). Steinerin opeista erottaudutaan mustavalkoisena samoin kuin kaikesta mystiikassa esiintyvistä ”hyvä vastaan paha” ajattelusta.

Eroa Éliphas Lévin Saatana-käsitykseen Nefastos kuvaa paremmin alaviitteessä, jossa hän kuvaa Lévin Saatanan olleen tämän itsensäkin mukaan ”pelkkä päätelmä” ja välttämätön antiteesi, ”jota vain houkka pitää todellisena”. Lévin opissa Saatana ei ole olento lainkaan, mikä on ristiriidassa Nefastoksen Saatanan-käsityksen kanssa. Lévin käsityksistä puhuessa hän viittaakin omaan ajatukseensa Saatanasta henkistä alkuperää olevana olentona. Nefastos painottaa aiemmassa lainauksessa oman käsityksensä vastakkaisuutta korostaen Saatanaa ”pyhänä”. (Nefastos 2012, 243.) Tällä tavoin hän tuo esiin korostuneen teististä suhtautumistaan Saatanan.

Tähän viitaten kirjoittaja erottautuu seuraavassa kappaleessa Saatanasta itsekkyyteen kehottavana voimana ja toteaa, ettei tämä ole vaihtoehto ihmiselle, joka näkee ”itsekkyyden kysymyksen taakse” (Nefastos 2012, 244). Tämän voi nähdä täsmentävän kirjoittajan erottautumista edellä esittämistään Saatanan-käsityksiä.

Käsitykset Saatanasta niin itsekkyyttä korostavana kuin aineellisen onnen tuojana ovat Nefastoksen retoriikassa selkeitä erottautumisen kohteita. Myös Éliphas Lévin Saatanan-käsityksestä erottaudutaan sen edustaessa antiteesiä, eikä todellista olentoa, jollaisena se Nefastoksen opissa näyttäytyy.

5.6.2 Alaspäinen tie

Laveylaisen ei-okkultistisena kritisoidun satanismiin lisäksi erottautumista tuotetaan selvästi myös esoteeriseen satanismiin sekä VKT:hen. Vaikka VKT on selvästi olennainen kirjoittajan esittämälle absoluuttiselle tiedolle, suhtautuu hän sitä yksistään edustaviin suuntauksiin varsin kielteisesti. Tätä hän kuvaa ”sielun kuolemaan” johtavaksi tieksi ja käyttää siitä ajoittain myös termiä ”alaspäinen tie” sekä ”regression tie” (ks. esim. Nefastos 2012, 75). Nämä jo itsessään antavat viitteitä suhtautumisesta kyseiseen oppiin. Nefastoksen kirjoittaessa ”mustista maagikoista” ja ”kuupolun kulkijoista” tulkitsen hänen viittaavan juuri VKT:hen yksittäin sovellettuna.

Alaspäiselle tielle eräänlaisena vastakohtana kirjoittaja puoltaa esityksissään ylöspäistä/askension tietä, jossa rakkauden/buddhin aspekti toteutuu. Buddhin painotus kytkeytyy juuri jumala-terminä toimivaan ykseysoppiin.

Huomionarvoista kirjoittajan esityksissä on se, että hän tuo esiin ajatusta satanismiin³⁷ jakautumisesta kahteen osaan, ylöspäisen ja alaspäiseen. Nämä on esitetty kirjassa myös Saatanan ”Kirkkaina ja Tummina Kasvoina”, joiden mukaan *Fosforoksen* satanismia käsittelevä *Discordamelior* on jaettu. Hän myös puhuu näistä Saatanan kasvoina ja naamiona. Tällä tavoin hän luonnollistaa omaa kantaansa Saatanasta siinä, missä alaspäinen tie näyttäytyy Saatanan todellisten kasvojen sijaan vain sen naamiota seuraavana. (Nefastos 2012, 75.)

Kirjoittaja nostaa esiin okkultismin vaarallisuuden erityisesti ”persoonallisia unelmia hellitteleville ihmisille, jotka syttyvät vaarallisesti yli-inhimillisen voiman ajatuksesta”. Tällöin riskinä on kirjoittajan mukaan kutsua esiin jotain sellaista, jota kyseinen ihminen ei kykene hallitsemaan. Haitallisimpana tilanteena tässä suhteessa Nefastos korostaa henkilöä, joka on ”kehittynyt lujatahtoiseksi ja älykkääksi ennen kuin osaa tuntea todellista rakkautta”. Tässä tapauksessa vaikutukset ovat ikäviä ja pitkäaikaisia, mitä kirjoittaja korostaa hengen ja järjen menettämisen lisäksi myös sielun kudoksen osittaisella tuhoutumisella. Pitkällistä vahinkoa hän perustelee sillä, että tuhoutunutta sielullista kudosta ”joudutaan rakentamaan uudelleen hyvin pitkällisellä työllä, joka on sitä rasittavampaa kun myöhemmin uudelleensyntyvä sielu olisi jo älylliseltä puolelta valmis siirtymään kehityksessään eteenpäin”. (Nefastos 2012, 67.)

Tässä kirjoittaja havainnollistaa käytännössä sitä, millainen riski on okkulttisessa pyynnössä, jossa kaikki kolme aspektia eivät toteudu. Tässä esimerkiksi on otettu tilanne, jossa ”tahto” (âtma) ja ”äly” (manas) ovat kehittyneet ennen ”rakkautta” (buddhi). Korostamalla haitallisuutta jopa uudelleensyntyvien yli yltävänä ja myöhemmin uudelleensyntyvien sielujen kehitystä haittaavana suostuttelee kirjoittajan retoriikka selvästi kaikkien aspektien toteuttamiseen okkulttisessa pyynnössä.

³⁷ Huomionarvoista on, että kirjoittaja puhuu sekä alaspäisestä VKT:stä että alaspäisestä satanismista. Satanismi näyttäytyy Nefastoksen esityksissä jossain määrin yhteneväisenä VKT:n kanssa ja se kytkeytyy usein samaan asiayhteyteen. On kuitenkin syytä tuoda esiin, että VKT ja satanismi eivät ole täysin sama asia, vaikka ne usein risteävätkin keskenään.

Nefastos ei ruoski teistisesti sävyttyneitä VKT:n oppeja samalla tapaa tietämättömyydestä ja ”infantiilista hedonismista”, joita hän liittää retoriikkaan esimerkiksi laveylaiseen satanismiin, vaan kritisoi niitä enemmänkin kyvyttömyydestä ja haluttomuudesta arvostaa tasapainoa, ykseyttä ja rakkautta. (Nefastos 2012, 104.) Toisin sanoen ykseysopin voi nähdä tässäkin tapauksessa olevan jumala-termi, jonka pohjalta erottautuminen tehdään.

Nefastos kritisoi alaspäisen tien ihannetta täydellisestä hävityksestä sillä, että tuho edustaisi ainoastaan elämän muodollista puolta, mitä vastoin henkeä ei ole koskaan mahdollista tuhota. Hän korostaa tuhoa tältä kannalta merkityksettömänä. (Nefastos 2012, 125 alaviite 82.) Ajatus siitä, ettei täydellinen tuho ole mahdollista, edustaa jälleen taustalla jumala-terminä toimivaa ykseysopillista ajatusta, jossa kosmos on ikuinen ja muuttumaton.

Nefastos perustelee Jumalan ja absoluuttisen, henkisen ydinolemuksen – jotka ymmärrän tässä kontekstissa Absoluutiksi – tulevan käsitettäväksi vasta ”puhdistetun” älyn yhtyessä rakkauteen, jota hän kuvaa korkeimmanlaatuiseksi aistiksi. Mustan maagikon kohdalla hän perustelee ongelman olevan siinä, ettei tämän keskittyminen ainoastaan älyyn riitä täydellisen mielikuvan luomiseen Absoluutista, minkä seurauksena musta maagikko näkee itse luomansa kuvan tästä vihaten olentoa, jota ei ole. Piikikkäästi Nefastos ilmaisee tällaisen ihmisen ”uskovan pahemmin kuin pappi, vaikka juuri nimenomaisesti kieltää kaiken uskomisen ja elämisen tunneilahtelujen mukaan”. (Nefastos 2012, 106–107.) Puhuessaan VKT:stä yksinomaan ”älyn” olemuspuoleen keskittyvänä kirjoittaja samastuu jälleen rakkauteen, jota hän ylistää korkeimmanlaatuisena aistina.

Nefastos kirjoittaa ”kuupolun³⁸” sielun, jonka ymmärrän tässä asiayhteydessä viittaavan alaspäisen VKT:n kulkijaan, syntyvän uudestaan karmallisista syistä korjaamaan erehdystään ja läpikäymään aiemmin hylkäämänsä ykseyden sisäistämisen prosessin. Tukeakseen tätä hän viittaa Bhagavad Gîtân opetuksiin. Nefastos myös esittää ”tuhoutumisen alaspäisen tien” valinnee ja tässä kehittyneen tietoisuuden polttavan jopa pyyhkimättömän jäljen todellisuuteen. Tätä vastoin ”muiden veljien” hän kuvaa

³⁸ *Auringon ja kuun polut* Bhagavad Gîtâssa (ks. esim. Mertanen 2017, 8).

saavuttavan ”korkeamman tiedon, korkeamman rakkauden ja korkeamman voiman” ja etenevän ”kosmoksen korkeimpaan jälleensyntymään puhtaina emanaatioina”. (Nefastos 2012, 106 alaviite 67, 127 alaviite 85.)

Nefastos naturalisoi kantaansa pitkälti vetoamalla karmaan, joka hänen esityksessään näyttäytyy luonnollistuneena. Perustaa alaspäisen tien kritisoimiseen hän hakee myös hindulaisuuden pyhästä kirjoituksesta Bhagavad Gîtâsta. Hän kyseenalaistaa alaspäistä tietä okkulttisena oppina esittäessään ”muiden veljien” eli ylöspäisen tien kulkijoiden saavuttavan ”korkeamman tiedon”.

Tajunta, joka omista traagisista syistään kieltäytyy käyttämästä saavuttamiaan kykyjä kokonaisuuden hyödyksi ja sen sijaan uhraa elämänsä keskeytyksettömään kapinaan, joutuu myöhemmin väistämättä sovittamaan tämän erehdyksensä ja lopulta kehittämään ne valmiudet, joista aiemmin ei tahtonut mitään tietää. Ellei näin olisi, dualismilla olisi sittenkin jonkinlaista aktuaalista todellisuutta – ja tämän osoittaa Ykseyden Filosofia ehdottomasti harhapäätelmäksi. (Nefastos 2012, 127 alaviite 83.)

Tämä alaspäiseen tiehen viittaava katkelma tiivistää jotain olennaista. Absoluuttista tietoa tavoittelevan lukijan on tämän esityksen myötä helpompi samastua kirjoittajan esittämään kantaan, sillä kritisoitu kuupolku ei Nefastoksen esityksen mukaan johda kuin lykkääntymiseen. Esityksen mukaan ykseyden sisäistämisen prosessia ei käytännössä olisi mahdollista väistää lopullisesti, vaan se tulisi eteen aina uudestaan jälleensyntymien kehässä. Kirjoittaja tukeutuu myös tässä ykseysoppiin ja erottautuu alaspäisestä tiestä esittäen sen dualistiseksi harhapäätelmäksi. Erottautumisen pohjana voi tässäkin nähdä siis jälleen olevan dualismin. Huomionarvoisia ovat retoriikan kannalta mm. kritisoivat ilmaisut kuten traagisuus, erehdys ja kapinallisuus, joita kirjoittaja käyttää kyseiseen oppiin viitatessaan ja siitä samalla erottautuessaan.

Kirjoittaja esittää alaspäisen tien varsinaisena ytimenä materian ja muodon pysyvää väistämisen, vaikka se ilmaiseekin oppinsa täysin päinvastaisella kielellä (Nefastos 2012, 123 alaviite 81).³⁹ Myös tämän voi nähdä selväksi kritiikiksi alaspäistä tietä kohtaan Nefastoksen esittäessä sen toimivan juuri päinvastoin kuin esittää. Kirjoittaja myös tyrmää suoranaisesti tiettyjen VKT-liikkeiden ideaalin maailman ulkopuolelle pääsemisestä (Nefastos 2012, 106).

³⁹ Esimerkiksi *kaaos-gnostilaisessa/antikosmisessa satanismissa* fyysiseen todellisuuteen suhtaudutaan kielteisesti pyrkien siitä vapautumiseen (Introigne 2016, 11).

Nefastoksen mukaan alaspäisen tien mustilta maagikoilta puuttuu todellinen kyky käsittää mentaalista korkeampia maailmoja ja osallistua niiden toimintaan, nähden ne ”ikään kuin tyynen lammen pintana, jonka vesiin hänen näkönsä ei tunkeudu” (Nefastos 2012, 125). Hän käyttää aiemmin teoksessa lisäksi seuraavaa metaforaa: ”Musta maagikko on niin sanotusti kuolevaisuuden kaikkein ehdottomin, kaikkein puhtain, kaikkein kehittynein kukka; kukka joka ei koskaan avaudu.” (Nefastos 2012, 105).

Näiden metaforisten kuvausten kautta kirjoittaja tekee ymmärrettävämmäksi muuten hyvin okkulttista ajatustaan. Metafora avautumattomasta kukasta suostuttelee samastumaan siihen ajatukseen, että alaspäinen tie jää okkulttisessa kehityksessä ikään kuin puolitiehen. Myös ajatus ”mentaalista korkeammista maailmoista” ja siitä, mitä ”tyynen lammen pinta” alaspäisen tien kulkijalta kätkee, viittaa tulkintani mukaan samaan asiaan. Tämä retoriikka tukee hyvin kirjoittajan sanomaa, jossa alaspäinen tie eli VKT yksinään ei riitä yltämään loppuun eli absoluuttiseen tietoon asti.

VKT yksinään toteutuessaan näyttäytyy Nefastoksen retoriikassa riittämättömänä absoluuttisen tiedon kannalta. Tämän kohdalla hän myös korostaa selvän haitallisia vaikutuksia, joita opilla voi olla mm. jälleensyntymiin. VKT:n ja satanismin kritisointi nojaa kirjoittajan retoriikassa pitkälti ajatukseen teiden yhdistämisen ja buddhisen sovellutuksen tärkeydestä. Hän esittää juuri OKT:n ja VKT:n yhteisilmennystä edustavaa ylöspäistä tietä absoluuttisen tiedon kannalta olennaisena.

5.6.3 Satanismin ja vasemman käden tien merkitys osana absoluuttista tietoa

Nefastos esittää, että satanismi⁴⁰ esiintuu käytännössä kaiken hylätyn toiseuden niin kauan kuin hylättyä toiseutta on. Hän havainnollistaa tätä esittämällä satanismin edustavan yksipuolisessa hengen korostamisessa aineellisuutta ja vastavuoroisesti aineen ylikorostuneisuudessa henkeä. (Nefastos 2012, 75.) Tässä korostuu satanismin ymmärtäminen ikään kuin eräänlaisena ykseyden kannalta vääristyneen tasapainon palauttajana. Toisin sanoen tämä kytkeytyy selvästi ajatukseen kaikkien olemuspuolten ymmärtämisestä osana kokonaisuutta.

⁴⁰ Tulkitsen tämän samalla pätevän myös VKT:hen (ks. esim. 72 alaviite 37).

Luonto ei tee hyppäyksiä, eikä se myöskään salli poikkeuksia; ollessaan kaiken pohjana se kaavailee teot ikuisuuksiin asti. Tyhjästä ei mitään tule, eikä tyhjäksi tule mikään; se mitä tässä on kutsuttu Kadotuksen Filosofiaksi tulee oikein tulkittuna kadottamaan vain sielun usvaiset näyt taivaista ja helveteistä, moraalista, oppikiistoista ja laeista; aineen ja ajan muka häviämättömistä kahleista. (Nefastos 2012, 95.)

Kirjoittaja esittää puoltamansa kadotuksen filosofiaa⁴¹ selvästi eräänlaisena harhojen kadottajana. Hän perustelee luonnon toiminnalla sitä, ettei mitään ole todellisuudessa mahdollista tehdä tyhjäksi, jolloin myöskään kadotuksen filosofia ei loppupeleissä hävitä hänen esityksensä mukaan muuta kuin em. ”näyt”. Samalla kirjoittajan voi nähdä erottautuvan myös sellaisista satanismiin muodoista, jotka pyrkivät kadotuksen toteutumiseen tosiasiallisesti. Todellisen kadotuksen toteutumisen mahdollisuuden hän selvästi mitätöi vetoamalla luonnonlakiin, jonka voi tässä nähdä viittaavan jumalaterminä toimivaan ykseysoppiin.

Kannattaa huomata, että maagikko-oppilaan (neofyytin) vaihe on henkisen kehityksen vaiheista ehkäpä kaikkein ”saatanallisin”. Tässä tilassa vanha, itsessään valmis järjestelmä hajotetaan ja sen aina jossain määrin sovinnaisuuksiin perustuvat, vaikka oikeatkin, toimintamallit puretaan. Syntyäkseen henkeen – mitä korkeamman magian käyttö todella vaatii – on ihmisen hajotettava vanha maailmansa, rikottava häntä ympäröivä, ahtaaksi käynyt piiri. (Nefastos 2012, 254 alaviite 226.)

Tämä lainaus Nefastoksen alaviitteessä esittämästä huomiosta tuo esiin Saatanan merkityksen korostumisen erityisesti neofyytin kehitysvaiheessa. Tässä painottuvat juuri Saatanaan assosioitavat vanhaa tuhoavat puolet. Tämä yhdistettynä mm. kirjoittajan aiempiin esityksiin kadotuksen filosofiasta eräänlaisena ”usvaisten näkyjen” kadottajana rakentaa ajatusta, jossa satanismilla on eräänlainen metodinen funktio absoluuttisen tiedon pyynnössä. (Nefastos 2012, 95).

Pitäkäämme mielessämme alkemistien mortifikaatio ja luostarijärjestelmien painottama ”maailmalle kuoleminen”. Tämä yöpuolen kunnioittaminen on välttämätöntä voidaksemme oppia katsomaan aineen ohi siihen, mikä ei ole syntynyt aineen kanssa eikä liioin sen kanssa kuole. Mutta tuon kunnioittamisen on oltava henkistä, ei aineellista, sillä sen totuus asuu hengessä eikä aineessa. (Nefastos 2012, 245.)

Tällä tavoin Nefastos esittää mortifikaatiota eräänlaisena metodina merkityksen näkemiseen aineen takana, ts. absoluuttisen tiedon tavoittelussa. Hän pyrkii selvästi

⁴¹ Tulkitsen Nefastoksen käsittelemän kadotuksen filosofian viittaavan sekä VKT:hen että satanismiin.

painottamaan sen henkistä ulottuvuutta, minkä voi nähdä samalla erottautumisena mortifikaation käsittämiseen ainetta kieltäväksi askeesiksi (ks. esim. Azazelin Tähti 3; New Advent 29.4.2021). Hengelliseen mortifikaatioon samastumista edustaa myös kirjoittajan esittämä ajatus, jonka mukaan kuolema sekä hengellisenä että psykologisena prosessina on ainoa mahdollinen portti korkeampaan todellisuuteen (Nefastos 2012, 148–149).

Satanismiin ja VKT:hen viittaava kadotuksen filosofia näyttäytyy Nefastoksen retoriikassa selvästi olennaisena absoluuttisen tiedon tavoittelussa. Sen kohdalla painottuu sekä ominaisuus harhojen hävittäjänä että okkultistisesti uudelleen synnyttävänä. Samalla tähän metodologiaan kytkeytyy myös mortifikaatio, jonka merkitystä kirjoittaja selvästi korostaa.

6 Identifikaatiot ja erottautumiset Nefastoksen retoriikassa

6.1 Fosforoksen retoriset keinot

Fosforos on tyyliltään hyvin esoteerinen teos ja sen sisältämä kieli varsin monitulkintaista. Nefastoksen kirjoitustapa on paikoittain hyvin poukkoilevaa ja lauserakenteiltaan polveilevaa jättäen usein tilaa monitulkintaisuudelle. Teoksen vaativuus on myös piirre, johon kirjoittaja itsekin esipuheessaan vetoaa todeten, että teos edellyttää lukijalta kärsivällisyyttä ja pyrkimystä ymmärtää vastakkaisia näkemyksiä. Nefastoksen terminologian ymmärtäminen edellyttää jonkin verran esitietämystä AT:stä ja esoteriasta yleisemmin, sillä valtaosaa termeistä ei selitetä *Fosforoksessa*. Erityisesti rikas terminologia ja esoteerinen ilmaisutapa ovat omiaan karsimaan yleisöstä asiaan perehtymättömät. Tältä pohjalta tulkitsem Nefastoksen retoriikan kohdeyleisöksi enemmän tai vähemmän sisäpiirin, jonka muodostavat pitkälti esoteriaan perehtyneet lukijat. Siihen kuuluvat niin esoteerisen maailmankuvan jakavat, kuin myös ne, jotka etsivät maailmankuvaansa mm. rationalismin ja okkultismin välimaastosta. Tämä on myös pääteltävissä Nefastoksen kannanotoissa rationalismia kohtaan.

Ristiriitaisuus sävyttää periaatteessa paljonkin Nefastoksen ulosantia, mutta sen voi käsittää juuri siltä kannalta, että hänen esittämänsä oppi nojaa vastakohtaisuuksien ja paradoksien ymmärtämiseen. Paradoksaalisen ilmaisutavan voi nähdä myös osana teoksen esoteerista olemusta ja kätkemisen ajatusta, joka esoteriassa on vahvasti läsnä (ks. Stuckrad 2005, 10). Nefastoksen retoriikassa esiintyy paljon tekijöitä, joita voi pitää eräänlaisina avaimina esoteerisen tiedon avautumiseen.

Mielestäni *Fosforoksessa* esiintyvät useat lainaukset ja viittaukset ovat retoriikan kannalta huomionarvoista siinä, että niiden voi nähdä kytkevän sanoman laajempaan kontekstiin ja vahvistavan Nefastoksen sanomaa osana traditioiden kuten teosofian jatkumona. Viittaamista on mahdollista pitää myös tukeutumisenä muihin auktoriteetteihin, mikä luonnollisesti myös lisää retoriikan vakuuttavuutta. Esimerkiksi Blavatskyyn viittaaminen on omiaan kytkemään sanomaa osaksi teosofian perinnettä kuin esoteriaa yleisesti. Viittaukset Raamattuun, Bhagavad Gitaan, Dhammapadaan ja Laotseen linkittävät oppia puolestaan teosofiseen ajatukseen kaikkien uskontojen takana olevasta viisausperinteestä. Viittauksista on myös mahdollista lukea auki erilaisia retorisia samastumisia, sillä tietyn ajattelijan tai teoksen lainaamisen voi nähdä viestivän siitä, että niiden esittämään sanomaan samastutaan ainakin joltain osin.

Erottautumiset korostuvat Nefastoksen retoriikassa ajoittain jopa hyvinkin hyökkäävien ja alentavien sanavalintojen kautta. Nämä ovat selvästi osa kirjoittajan tyyliä, jolla hän tehostaa sanomaansa. Toisinaan Nefastos käyttää myös varsin piikikästä ironiaa teroittamaan vastakkaisiin näkemyksiin kohdistamaansa kritiikkiä.

Myös erilaiset vastakkainasettelut ovat Nefastoksella varsin yleinen retorinen keino. Esimerkiksi samalla kun tiettyjä erottautumisen kohteina olevia oppeja kuvataan tietämättömyyteen ja valheisiin perustuvana, samastumista omaan sanomaan pyritään tyypillisesti johdattelemaan mm. totuuteen tai luonnonlakiin vetoamalla. Tässä tapauksessa totuus ja luonnonlaki viittaavat yleisesti ottaen ykseysoppiin.

Luonnonlakiin ja totuuteen vetoamista voi pitää myös selvänä vaikuttamisen keinona, jossa kirjoittaja esittää omaa näkemystään luonnollisemmassa valossa. Esimerkiksi fanaattista ja yksipuolista painotusta edustavia suuntauksia kritisoidessaan vetoaa

kirjoittaja tyypillisesti vastavoiman lakiin, jonka mukaan jonkin voiman väkivaltainen estäminen johtaa ainoastaan sen vastavoiman väkivaltaisempaan purkautumiseen.

Luonnollistuneiksi taustaoletuksiksi Nefastoksen retoriikassa voi nähdä sielullisen todellisuuden olemassaolon sekä panteistisen ykseysopin. Toisin sanoen nämä ovat ikään kuin itsestään selvinä pidettyjä yhteisiä sopimuksia kaiken taustalla (ks. esim. Sakaranaho 2001, 14). Rationalismista kirjoittaessaan Nefastos kuitenkin oikeuttaa kantaansa sielullisesta todellisuudesta, jolloin sen muuten luonnollistunut asema tulee väliaikaisesti neuvoteltavaksi. Myös reinkarnaatioajatus on Nefastoksen esityksissä selvästi luonnollistunut. Se on esimerkiksi pohjana kritiikissä, jota hän esittää mm. materialisteja ja alaspäisen tien kulkijoita kohtaan.

6.2 Identifikaatiot ja erottautumiset

Burke ohjaa teoriassaan kiinnittämään huomion erityisesti identifikaatioiden kokonaisuuteen sekä niiden vakiintumiseen toiston ja kertauksen kautta. Tätä vastoin yksittäiset esitykset eivät tarkastelussa ole yhtä keskeisiä. Pelkän retorisen taidokkuuden sijaan toisto ja viestin vahvistaminen ovat Burken mukaan retoriikan toimivuuden kannalta olennaisemmassa roolissa. (Burke 1950, 26.) Näin ollen keskityn tässä Nefastoksen tuottamien identifikaatioiden ja erottautumisten punaiseen lankaan. Olen kiinnittänyt erityistä huomiota asioihin, joita Nefastos toistaa usein retoriikassaan.

Jumala-terminä Nefastoksen retoriikassa toimii selvästi ykseysoppi, johon kaikki esitykset enemmän tai vähemmän tukeutuvat. Se toimii selityksenä kirjoittajan oikeuttaessa omaa kantaansa sekä pohjana, jolta muita näkemyksiä kritisoidaan. Toisin sanoen se on kaikkien samastumisten ja erottautumisten taustalla. Ykseysoppi kytkeytyy käytännössä myös siihen käsitykseen absoluuttisesta tiedosta, johon kirjoittaja retoriikassaan vetoaa.

Ilmeisimpänä ja toistuvimpana erottautumiskohteenä on selvästi dualismi. Dualismi esiintyy Nefastoksen retoriikassa jo lähtökohtaisesti vääränä, mitä kuvastaa hyvin hänen tapansa puhua ”dualismin erehdyksestä”. Pitkälti dualismin kautta erottautumista eri tahoihin tuotetaan läpi teoksen. Hän kritisoi erilaisia maailmankuvia ja uskontoja pyrkimyksistä irtautua jostakin kokonaisuuden olemuspuolelta sekä dikotomiasta niin

hyvän ja pahan kuin aineen ja hengen välillä. Dualismin kritiikin kautta Nefastos tuo retoriikassaan esiin ykseysopillista ydinajatustaan, joka perustuu kaikkien olemuspuolten ymmärtämiseen osana kokonaisuutta eli ykseyttä. Juuri ykseysopillisen sanoman kautta myös Saatanan merkitys selittyy, sillä se nähdään tärkeänä osana kokonaisuutta.

Yleisesti ottaen yksipuolisen painotuksen voi nähdä keskeiseksi erottautumisen kohteeksi Nefastoksen retoriikassa. Yksipuolisuuden kirjoittaja esittää johtavan kärsimyksen lisääntymiseen perustellen sitä vastavoimien lakeihin vetoamalla. Hänen voi nähdä samastuvan myös yleisesti ottaen vastavoimaan kaikessa, missä vallitsee yksipuolista painotusta. Tämä näkyy mm. hengellisyyden korostamista suhteessa materialismiin ja kuoleman palvontana suhteessa elämää korostavaan nykykulttuuriin.

Kärsimys on teema, joka Nefastoksen retoriikassa toistuu huomattavan usein. Tämä esiintyy eräänlaisena välttämättömänä olemassaolon osana, jota ei ole mahdollista poistaa, mutta sen lisääntymistä on mahdollista estää kirjoittajan esittämällä sulauttamisen ja kokonaisuuden ymmärtämisen painotuksella. Tässä juuri buddhin/rakkauden korostus tulee vahvasti esiin. Kirjoittaja viittaa kärsimykseen usein kritisoidessaan niin tiettyjä uskontoja, maailmankatsomuksia kuin elämäntapoja sen lisäämisestä. Tällä tavalla hän samalla suostuttelee yleisöä erottautumiseen jostakin tahosta ja sitä kautta yhtymään omaan näkemykseensä.

Nefastoksen retoriikassa rakkauden/buddhin aspekti esiintyy eräänlaisena ratkaisuna kärsimyksen ongelmaan, jota hän selittää pitkälti johtuvaksi disharmoniasta ja epätasapainosta kokonaisuuteen kuuluvien olemuspuolten välillä. Hän vetoaa rakkauteen eräänlaisena suurempana ratkaisijana ja sulauttajana. Tätä kautta erottautumista pitkälti rakennetaan suhteessa väkivaltaan, pakottamiseen ja dualistiseen erottautumispyrkimykseen jostakin olemuspuolesta.

Nefastos erottautuu useaan otteeseen uskosta ja liittää sen retoriikassaan uskontojen lisäksi myös rationalismiin. Uskoa hän kuvaa keinotekoisesti luoduksi ajatukseksi, jota ruokitaan idolatrisilla suggestioilla. Hän kirjoittaa uskosta ihmisen alitajunnan synnyttämänä leimaten sen viime kädessä psykologiseksi ilmiöksi.

Rationalismi nousee Nefastoksen retoriikassa esiin selvän puutteellisena tietämisen tapana suhteessa absoluuttiseen tietoon. Tämä korostuu etenkin tavassa puhua rationalismista puolittotuuksiin tyytymisestä. Tälle vastapainoisesti hän puolestaan viittaa absoluuttiseen tietoon ”totuutena”. Erottautuminen on läsnä myös kirjoittajan tavassa puhua rationalisteista sielulliseen laiskuuteen ja järjen ylpeyteen taipuvaisina.

Ajatus sielullisesta todellisuudesta näyttäytyy Nefastoksen esityksessä luonnollistuneena, mutta rationalisteista, skeptikoista ja tieteestä kirjoittaessaan tulee tämä asema kuitenkin neuvoteltavaksi. Näissä yhteyksissä kirjoittaja oikeuttaa kantaansa vetoamalla mm. inhimillisiin tarpeisiin älyllisille, taiteellisille ja sielullisille pyrinnoille todistuksina sielun olemassaolosta. Tässä hän tukeutuu myös kaikkien aikojen filosofien taustalta löytyvään opetukseen todisteena. Mitä tulee henkisten oppien todennettavuuteen, vetoaa kirjoittaja esoteerikoille tyypilliseen tapaan kommunikoimattomissa olevissa lakeihin näiden oppien perustana sekä subjektiivisen kokemuksen kautta saavutettaviin todistuksiin. Samalla kirjoittaja myös samastuu ajatukseen henkisestä evoluutiosta pitäen sitä yhtä todellisena kuin evoluutioteoriaa.

Nefastos esittää rationalistien käsitteelliset linssit kyseenalaisena esittämällä rationalisminkin pohjimmiltaan uskon pohjautuvana ja verraten sitä käytännössä samanveroiseksi uskontojen kanssa. Tämä näky mm. hänen tavassaan puhua ”tiedeuskovaisista”, millä tapaa hän myös luonnollistaa em. ajatusta. Kirjoittajan tapa samastaa rationalismi, ateismi ja agnostisismi samaan uskon kategoriaan uskontojen ohella edustaa tapaa, jolla absoluuttista tietoa esitetään ylivertaisimpana tietämisen muotona. Tiedettä kirjoittaja ei kuitenkaan tyrmää sellaisenaan, vaan ainoastaan sen esittämisen lopullisena totuutena. Hän tuokin esiin tieteen ja okkultismin synteessin ihanteellisessa valossa.

Kritisoidessaan materialistista elämää vetoaa kirjoittaja yleiseen kärsimyksen, joka lisääntyy sen yksipuolisessa aineellisessa painotuksessa. Niin aineellisuudesta kuin nykyihmisen elämäntavasta Nefastos erottautuu yksipuolisina, turhanpäiväisinä ja harhaisuuteen pohjautuvina pitämättä ainetta kuitenkaan itsessään pahana. Materialistin hän sitoo vahvasti muotoon ja muodon lainalaisuuksiin, kuten kuolemaan, esittäen materialistin kuolevan ruumiin mukana. Tässä reinkarnaatioajatus näyttäytyy luonnollistuneena taustaoletuksena. Nykyihmisen elämäntavasta kirjoittaja erottautuu

myös sen yksipuolisessa tavassa korostaa elämää ja aineellista onnea, hedonismia sekä profaania tietoa. Tälle vastapainottavana voimana hän tähdentää kuoleman ja Saatanan ymmärtämistä sekä mortifikaation merkitystä.

Aineellisuudesta sekä yleisesti aineen merkityksellistämistä Nefastos erottautuu moneen otteeseen. Oli kyseessä sitten aineen pitäminen pahana tai aineellinen elämä, pohjautuu se hänen mukaansa aina harhaan. Hän luonnollistaa tätä ajatusta esittäen että aineessa itsessään ei ole merkitystä, sen ollessa itsessään hengen tavoin neutraali abstraktio, jonka merkitys syntyy vasta tietoisuuden soveltaessa sitä tiettyihin tarkoituksiin. Ainetta kirjoittaja pitää ”hengen aistinlautana” ja tätä kautta esittää sille omaa merkitystään osana kokonaisuutta.

Suhteessa uskontoihin Nefastos erottautuu muotouskovaisuudesta, dogmaattisuudesta, dualistisesta hyvän ja pahan dikotomiasta sekä jumalakäsityksestä, jossa Jumala esitetään määriteltävissä olevana rajattuna olemuksena. Hän erottautuu tässä myös Saatanasta erillisiksi miellettyä samastuen siihen osana Jumalaa, joka hänen esityksessään näyttäytyy panteistisena Absoluuttina. Tässä suhteessa kirjoittaja samastuu mm. hindulaiseen jumalakuvaan, jossa vastakkaisina nähdyt olemuspuolet esiintyvät samassa hahmossa. Tämä tulee hänen esityksessään esiin luonnollisena tilana, jota vasten dualististen uskontojen tapa erotella olemuspuolia näyttäytyy harkitsemattomana. Tätä ajatusta hän kritisoi samastumalla panteistisesti osaksi Jumalaa.

Nefastos kritisoi uskontoja epäonnistumisesta ihmisen henkisyiden tarpeen täyttäjinä ja esittää ne alkuperäisideoistaan vääristyneinä. Kirjoittaja kritisoi uskontojen tapaa pitää rituaaleja henkisyiden ehtoina ja painottaa tätä vastoin henkisyttä ensisijaisena lähtökohtana. Yleisesti ottaen Nefastos erottautuu selvästi uskontojen ulkoisesta, muodollisesta olemuksesta samastuen kuitenkin uskontojen opilliseen ytimeen ja tiettyjen profeettojen, kuten Buddhan ja Jeesuksen opetuksiin. Tässä mielessä Nefastos samastuu retoriikassaan vahvasti perenniaalisen filosofiaan. Kirjoittajan tavassa korostaa sekä Jeesuksen että Buddhan merkitystä voi nähdä yhtäläisyyksiä myös esimerkiksi Ervastian opetukseen (ks. Laine & Kokkinen 2020, 124).

Kirkkoa Nefastos kritisoi mm. opillisen totuuden pidättämisestä massoilta. Tätä hän kuvastaa mm. puhumalla kirkon jakautumisesta ”päähän ja ruumiseen”, jossa uskontoa johdetaan ylhäältä päin esittäen massoille vain totuuden vääristymiä. Huomionarvoista on se, että Nefastos tuottaa retoriikassaan suoraa erottautumista kristinuskoon, mutta samalla yhtyy useaan otteeseen Jeesuksen opetuksiin. Täydellisessä erillisyydessä retoriikalle ei olisi edes sijaa, joten taustalla on ajatus jostain yhteisestä kristinuskon kanssa, mikä tässä tapauksessa on Jeesuksen opetukset. Tällä tavoin Nefastos myös osallistuu pitkään jatkumoon kristinuskon historiassa, jossa erilaiset saarnaajat ja profeetat ovat kritisoineet kirkon tilaa Jeesuksen alkuperäisiin oppeihin tukeutumalla.⁴²

Kirjoittaja erottautuu käytännössä kaikesta, jossa esiintyy yksipuolista ihannetta. Tätä kautta tiettyihin uskontoihin ja maailmankuviin liittyvä moraalisen täydellisuuden tavoittelu ja fanaattinen pyrkimys muodosta vapautumiseen ovat myös erottautumisen kohteena. Kaikkien näiden ongelmaksi kirjoittaja kytkee jälleen kärsimyksen lisääntymisen, jonka hän perustelee vastavoimien toiminnan kautta.

Kirjoittaja tuo esiin erottautumistaan OKT:n oppien pelkoon käsitellä Saatanaa ja siihen liittyviä vaikeita kysymyksiä. Hän oikeuttaa kantaansa vetoamalla käytännössä siihen, että okkulttisella tiellä molemmat puolet (OKT ja VKT) on käsiteltävä eivätkä tiet yksinään riitä kuin tiettyyn pisteeseen absoluuttisen tiedon tavoittelussa.

Kuten Nefastos on esittänyt, ei AT kuitenkaan pyri periaatteessa tekemään selkeää pesäeroa TS:aan. Näin ollen ei Nefastos esitä myös retoriikassaan millään tapaa ilmeistä erottautumista siihen, vaikka OKT:n oppeihin viitataan kuitenkin yleisesti kritisoiden niitä juuri haluttomuudesta käsitellä Saatanaan liittyviä kysymyksiä. Teosofisten oppien ja sitä kautta periytyvien termien runsaan käytön retoriikassa voi nähdä periaatteessa implisiittiseksi samastumiseksi teosofiaan. Tätä edustaa myös Blavatskyyn viittaaminen, jota kirjoittaja muutamaan otteeseen tekee. Blavatskyn oppeja hän ei esimerkiksi missään kohtaa kritisoi. Nefastos mm. samastuu Blavatskyn positiiviseen Saatana-käsitykseen oman Saatana-apologiansa tukemiseksi, minkä voi nähdä jopa Blavatskyn kautta esitettyä epäsuorana kritiikkinä teosofista perinnettä kohtaan Saatanan karttamisesta.

⁴² Tällaisia olivat esimerkiksi radikaalipietistit (ks. Hanegraaff 2013, 59–61).

New agesta Nefastos erottautuu jyrkästi leimaten sen yksioikoisesti harhaksi yhdistäen siihen ajattelemattomat ihmiset. Samalla hän esittää sen oikopolkuna, jossa esiintyy pyrkimystä saavuttaa hyötyjä ilman vaivaa. Kirjoittaja tekee retoriikassaan selvää erontekoa okkultismin ja new agen välille. Hän ruuskii new agea pitkälti okkultismille vastakkaisena ajattelutapana ja syyttää sitä jopa salatieteen maineen tahrimisesta.

Erottautumista OKT:n okkultismiin ja erityisesti new ageen edustaa kirjoittajan tapa painottaa okkultismiin liittyvän koetuksen ja kärsimyksen välttämättömyyttä. Hän painottaa mortifikaatioon liittyvää puhdistustyötä ja sitä, kuinka ”maa on itse käärmeistä käännettävä” sen sijaan, että pelkkä usko tai sanoma riittäisi. Mortifikaatioon kirjoittaja vetoaa muutamaa otteeseen viitaten sen tärkeyteen sekä ihmistä että laajemmin sivilisaatiota uudistavana. Mortifikaation merkitystä hän oikeuttaa myös sillä, että kuoleman ja tuhon poissuljettu vastavoima ottaa muodon tavalla tai toisella, jos sitä ei henkisesti sisäistetä.

Erytyisesti Saatana kytkeytyy Nefastoksen retoriikassa keskeisesti teosofiseen uuden ajan teemaan, jonka mukaan ihmiskunta on muutoksen kynnyksellä ja siirtymässä aineellisesta ajasta henkisyyden aikaan. Saatana näyttäytyy Nefastoksen esityksessä nykyisen aineellisuuden henkisenä vastavoimana. Hän kuvaakin Saatanaa eräänlaisena pelastajahahmona ja ihmiskunnan uudistajana, joka edustaa vanhan maailman tuhoa ja aineelliselta ajalta henkiselle ajalle saattajaa.

Nefastoksen tuottaa ilmeistä erottautumista moderniin satanismiin, jossa esiintyvistä Saatana-käsityksistä hän irtisanoutuu. Erytyisen jyrkkää on erottautuminen laveylaisesta satanismista, jonka hän leimaa naiiviksi egoismiksi ja hedonismiksi kritisoiden sitä tietämättömyydestä sielun ja hengen laeista. Nefastos ruuskii laveylaisuutta Saatanan käsittämisestä vain egoismin symbolina ja sen okkultistisen merkityksen unohtamisesta siinä missä, hänen omissa esityksissään Saatana korostuu puolestaan voimakkaan teistisesti pyhänä olentona. Kirjoittaja rakentaa retoriikassaan selvää eroa todelliseen okkultismin ja laveylaisen satanismin välille. Käsitykset Saatanasta aineellisen onnen tuojana tuomitaan käytännössä yhtä kaukaisiksi kuin kristinuskon käsitykset. Selvänä erottautumisen kohteena Nefastoksen esityksissä on Saatanan liittäminen aineellisuuteen. Myös Éliphas Lévin Saatana-käsityksestä erottaudutaan sen edustaessa antiteesiä, eikä todellista olentoa, jollaisena se Nefastoksen opissa näyttäytyy.

Kirjoittaja rakentaa retoriikassaan eroa sekä ateistiseen/rationalistiseen satanismiin että myös tiettyihin teistisen satanismiin ja VKT:n suuntauksiin, joista ykseysopillinen buddhin aspektin painotus hänen mukaansa puuttuu. Siinä, missä ensimmäinen ei Nefastoksen retoriikassa edusta okkultismia ollenkaan, edustaa jälkimmäinen sitä ikään kuin puolitiehen asti. Tämä tukeutuu jälleen ajatukseen teiden yhdistämisestä olennaisimpana absoluuttisen tiedon kannalta.

Alaspäistä tietä edustavasta satanismista ja VKT:sta kirjoittaja erottautuu pohjimmiltaan dualistisena harhapäätelmänä. Hän esittää alaspäisen tien johtavan uudelleensyntyvien ketjussa lopulta vain kehityksen viivästyminen ja alaspäisen tien adeptien epäonnistuvan pyrkimyksessään maailman ulkopuolelle pääsemisessä. Nefastos vetoaa tässä siihen, ettei henkeä ole mahdollista tuhota, vaan tuho koskee aina vain muotoa jääden tässä mielessä väkisin merkityksettömäksi. Alaspäiseen tiehen liittyy kirjoittajan retoriikassa hyvin varoittava painotus. Hän vetoaa sen pitkäaikaisiin ja karmallisesti tuhoisiin vaikutuksiin, jotka käytännössä hidastavat tulevaisuudessa uudelleensyntyvien sielujen kehitystä. Taustalla erottautumisessa alaspäisestä tiestä on selvästi luonnollistunut ajatus karmasta ja reinkarnatioista, minkä pohjalta kritiikkiä tuotetaan ja mihin vedotaan. Kritiikissä tukeudutaan myös Bhagavad Gîtân opetuksiin.

Huomionarvoista kirjoittajan esityksissä on se, että hän tuo esiin ajatusta satanismiin ja VKT:n jakautumisesta kahteen osaan, ylöspäiseen ja alaspäiseen. Näitä hän esittää myös Saatanan ”Kirkkaina ja Tummina Kasvoina” sekä ”kasvoina ja naamiona” luonnollistaen näin omaa kantaansa. Alaspäisen tien vastakohtana esitetty ylöspäinen tie, jossa buddhia sovelletaan, näyttäytyy kirjoittajan esityksessä absoluuttiseen tietoon yltävänä. Tämän ylöspäisen tien kulkijan hän esittää käytännössä saavuttavan ”korkeamman tiedon, korkeamman rakkauden ja korkeamman voiman”. Kirjoittajan esitystapa suostuttelee absoluuttisesta tiedosta kiinnostuneita lukijoita selvästi samastumaan tähän kantaan.

Sen sijaan että VKT:hen samastuttaisiin siis täysin sellaisenaan, on sillä selvästi enemmänkin eräänlainen funktio osana kokonaisuutta. Se näyttäytyy Nefastoksen esityksissä ehdottoman tärkeänä osana absoluuttisen tiedon pyrinölle, vaikka siihen ei sellaisenaan samastuta. VKT:n kohdalla korostuu selvästi sen metodisuus harhojen hävittäjänä ja tietyllä tapaa okkultistisena uudelleen synnyttävänä. Tähän kytkeytyy

myös useissa esityksissä painotettu mortifikaatio, joka on tulkittavissa käytännössä osaksi VKT:n metodologiaa.

Havainnollistukseksi olen laatinut analyysin pohjalta kaksi taulukkoa Nefastoksen tuottamista identifikaatioista ja erottautumisista. Näin parhaaksi jakaa nämä sekä yleisiin että teemakohtaisiin. Lähtökohtana toimivat yleiset identifikaatiot ja erottautumiset ovat käytännössä läsnä myös teemakohtaisissa esityksissä. Teemakohtaiset esitykset olen jakanut kolmeen mielestäni yhtenäiseen alueeseen, jotka ovat ”rationalismi, materialismi, ateismi ja nykykulttuuri”, ”uskonnot, henkisyys ja OKT:n esoteria yleisesti” sekä ”Satanismi ja VKT”. Huomionarvoista on, että identifikaatiot ja erottautumiset sisältyvät myös osittain toisiinsa ja risteävät jonkin verran keskenään. Taulukon idea on ainoastaan selkeyttää analyysini tuloksia enkä esitä taulukoissa näkyvää jakoa ainoana mahdollisena luokittelutapana. Pidän mahdollisena, että jaon olisi voinut tehdä myös muihin kriteereihin perustuen.

Yleiset lähtökohdat	
Identifikaatio	Erotautumisen
Monismi, ykseysoppi. Kaikki on yhtä ja itsessään neutraaleita osia kokonaisuudessa	Dualismi. Jonkin kokonaisuuden olemuspuolen samastaminen pahuuteen tai hyvyyteen
Uusi aika, jossa henkisyys korostuu (Saatana henkisyyden korostajana)	Vanha aika, jossa aineellisuus keskeistä.
Holistinen kokonaisuuden käsittäminen, sulauttaminen	Yksipuolisuus ja kamppailu eroon jostain olemuspuolesta
Väkivallattomuus, rakkauden soveltaminen	Väkivalta, pakottaminen
Ätman, manaksen ja buddhin tasapainoinen soveltaminen	Ätma, manas ja buddhi epätasapainossa keskenään

Rationalismi, materialismi, ateismi ja nykykulttuuri	
Identifikaatio	Erotautumisen
Teismi	Ateismi, agnostisismi
Tiede osatotuutena	Tiede lopullisena totuutena (tiedeuskovaisuus, rationalismi)
Järki yhdessä sielullisen havainnoinnin kanssa	Järki ainoana havainnointitapana

Hengellisyys (hylättyä toiseutena)	Materialismi ja maallisuus (yksipuolisuutena)
Kuolemanpalvonta (hylättyä toiseutena)	Elämän ylikorostaminen (yksipuolisuutena)
Saatana, Luciferin hahmossa valontuojana	Ihmiskunta uinuvana tietämättömyydessä, turhamaisuudessa
Uskonnot, henkisyys ja OKT:n esoteria yleisesti	
Identifikaatio	Erottautuminen
Uskontojen sisäinen olemus, yhteinen opillinen ydin, perenniaalinen filosofia	Uskontojen ulkoinen kuori, institutionalisoituneet uskonnot
Yksilöllinen pyrintö	Ei-yksilöllinen ulkoa ohjailtu pyrintö
Merkitys ennen muotoa, henkisyys ensisijaisena lähtökohtana ennen rituaaleja	Muotouskovaisuus, rituaalit henkisyiden ehtoina
Jeesuksen alkuperäiset opetukset	Kirkkojen opetukset, institutionalisoitunut kristinusko
Rakkaudellinen pyrkimys muodon ymmärtämiseen osana kokonaisuutta	Fanaattinen erottautumispyrkimys muodosta
Kaiken tilannekohtaisuus ja arvioiminen suhteessa kokonaisuuteen	Dogmaattisuus
Kyseenalaistaminen, yksilöllinen totuudenetsintä	Sokea usko (auktoriteetteihin kuten uskonto ja tiede)
Jumaluus absoluuttinen, panteistinen	Jumala rajatuksi ja määriteltäväksi miellettyinä
Saatana osana Absoluuttia	Saatana Jumalasta erillisenä
Saatana ei itseisarvoisesti paha	Saatana pahana
Koetus, kärsimys ja mortifikaatio ehtoina absoluuttiselle tiedolle	New age, oikotiet, tieto ilman koetusta
Kaikkien puolten ymmärtäminen, Saatanan tärkeys	Pelko käsitellä vaikeita kysymyksiä, esim. Saatanaa
Mortifikaatio hengellisenä prosessina	Mortifikaatio aineellisuutta kieltävänä askeesina

Satanismi ja VKT	
Identifikaatio	Erottautuminen
Teistinen satanismi	Ateistinen satanismi
Satanismi hengellistä, okkultistista	Satanismi aineellisen onnen tuojana, lihallisuuden oppina
Saatana todellisena arkkityyppinä	Ajatus Saatanasta pelkkänä antiteesinä
Ylöspäinen tie. VKT, jossa buddhia sovelletaan. VKT:n ja OKT:n yhdistäminen	Alapäinen tie. VKT, jossa buddhia ei sovelleta. VKT, joka ei yhdy OKT:hen
Loputon uudelleensyntymien ketju, kosmos ikuinen ja muuttumaton	Maailman/ykseyden ulkopuolelle pääseminen, täydellisen tuhon ihanne
Satanismi harhojen kadottajana	Satanismi maailmalliseen kadotukseen tähtäävänä

6.3 Yhteenveto

Puhuttaessa Hanegraaffin jaottelusta uskoon, järkeen ja gnosikseen suhtautuu Nefastos näistä selvästi myönteisemmin järkeen ja gnosikseen. Usko näyttäytyy Nefastoksen esityksissä negatiivisena ja psykologiaan palautuvana ilmiönä, joka pohjautuu keinotekoisesti luotuun ajatukseen. Järki puolestaan näyttäytyy hyödyllisenä aina siihen asti, kun se ei toimi rajoittavana ja lopullisena selityksenä. Kuten Hanegraaff mainitsee, tyypillistä valistuksen jälkeisessä esoteriassa onkin ollut suopeampi suhtautuminen järkeen kuin uskoon, ja synteisiä järjen ja gnosiksen välille on pidetty jopa ihanteellisena, mikäli tieteen reduktionismista luovuttaisiin. Tämän voi nähdä myös Nefastoksen retoriikassa, jossa tiedettä kritisoidaan pitkälti sen reduktionistisesta ehdottomuudesta.

Nefastoksen retoriikassaan esittämään absoluuttiseen tietoon kytkeytyy olennaisesti jumala-terminä toimiva ykseysoppi sekä tähän nivoutuva okkultistinen ajatus ylöspäisestä tiestä, jossa OKT:n ja VKT:n edustamat vastakkaisuudet käytännössä yhdistyvät. VKT näyttäytyy kirjoittajan esittämässä absoluuttisen tiedon pyrkimyksessä keskeisenä metodina ns. jyvien erottamiseksi akanoista.

Eräänlaisina piilottamisen ja salaamisen keinoina on Nefastoksen retoriikassa mahdollista pitää ajoittain hyvin paradoksaalista esitystapaa. Absoluuttinen tieto esitetään ikään kuin paradoksien ymmärtämisen kautta avautuvana. Menetelmiksi sen avautumiseen voi esitysten perusteella tulkita mm. ”kolminaisen avaimen” käytön sekä vastavuoroisesti teiden yhdistämisen ajatuksen.

Ykseysopillinen ajatus vastakohtien ymmärtämisestä ja niiden kokonaisuuteen sulauttamisesta rakkauden aspektin kautta näyttäytyvät olennaisena osana kirjoittajan absoluuttisen tiedon retoriikkaa. Nefastos painottaa kaikkien olemuspuolten sulauttamisesta ”henkisen evoluution perusajatuksena” ja esittää esimerkiksi älyn ja tunteen yhdistämistä Suurena Työnä, mikä selvästi sitoo tämän absoluuttisen tiedon ajatukseen. Sama asia ilmaistaan kirjoittajan retoriikassa myös puhuttaessa teiden yhdistämisestä, josta kirjoittaja puhuu ylöspäisenä tienä.

Vastakohtien ymmärtämisen painotuksen voi nähdä myös tavassa esittää Saatanan merkitystä tärkeänä osana kokonaisuutta. Saatana samastetaan kirjoittajan esityksissä myös eräänlaisena henkisyttä korostavana vastavoimana nykyiselle aineellisuutta painottavalle ajalle. Ykseysopillista tavoitetta kaikkien olemuspuolten sulauttamisesta esitetään tulkintani mukaan Saatanan kautta, joka edustaa tasapainon palauttamista vääristyneenä pidettyyn tilaan mahdollistaen näin myös absoluuttisen tiedon saavuttamisen.

7 Lopuksi

Nefastoksen retoriikka nojaa olennaisesti ykseysoppiin, jonka pohjalta samastumiset ja erottautumiset pitkälti määrittyvät. Keskeisimmäksi kritiikin ja erottautumisen kohteeksi tätä kautta osoittautuu dualismi, joka toimii myös pohjana muista opeista erottautumiselle. Kirjoittajan voi nähdä rakentavan eroa käytännössä kaikkeen, jossa esiintyy yksipuolista painotusta. Suhteessa kaikkiin yksipuolisuutta edustaviin oppeihin, samastuu kirjoittaja esityksissään selvästi näissä paitsioon jäävään vastapuoleen. Esimerkiksi Saatanan korostamisen yhdessä kuoleman ja mortifikaation painotuksen kanssa tulkitsen osana Nefastoksen tapaa samastua vastavoimaan, sillä Saatana edustaa

valtauskonnoissa toiseutettua ja karsastettua olemusta siinä, missä nykykulttuuri elämää korostaessaan kitkee kuolemaa näkymättömiin. Samastuminen ei kuitenkaan kohdistu satanismiin ja VKT:hen sellaisenaan, vaan senkin suhteen Nefastos erottautuu yksipuolisuudesta painottaen juuri buddhin aspektin toteuttamista ja teiden yhdistämisen oppia. Nefastoksen esitysten voi terminologiansa puolesta nähdä samastuvan yleisesti ottaen teosofiaan, mikä on linjassa myös sen kanssa, ettei liike käytännössä pyri eroon TS:sta.

Suhteessa järkeen, uskoon ja gnosikseen, puoltaa kirjoittaja selvästi ajatusta järjen ja gnosiksen synteestä. Kuitenkin yksipuolinen järki, josta kirjoittaja esimerkiksi ruoskii rationalisteja, on selvän erottautumisen kohteena. Uskoon Nefastos tekee suurempaa erottautumista esittäen sen pitkälti sokeana luottamuksena ja psykologiaan palautuvana ilmiönä. Hän käyttää ”uskoa” jopa reduktionistisen rationalismin kritisoimiseen.

Retoriikan voi nähdä kaiken kaikkiaan kulminoituvan juuri ylöspäisestä tiestä absoluuttiseen tietoon johtavana. Ylöspäinen tie näyttäytyy sellaiseksi, jossa ykseysopillinen ideaali toteutuu. Samalla absoluuttiseen tietoon kytkeytyy selvästi myös ajatus kolminaisen avaimen soveltamisesta eli tasapainosta ätman, buddhin ja manaksen välillä.

Tämä tutkielman tarkoitus oli tutkia identifikaatioihin ja erottautumisiin keskittymällä esoteerisen kirjailijan tapaa käyttää retoriikkaa oman oppinsa levittämiseen. Tutkimus keskittyi siihen retoriikkaan, jolla AT rakentaa omaa identiteettiään suhteessa niin tieteeseen, uskontoihin kuin muuhun esoterian kenttään. Samalla tavoitteena oli myös soveltaa retorista analyysia esoteriatutkimukseen ja tätä kautta tarjota esimerkki siitä, minkälaisia mahdollisuuksia tämä metodologia tuo.

Haluan painottaa sitä, että tämä oli ennen kaikkea omaan tulkintaani perustuva retoriikan tutkielma *Fosforoksesta*. Tämä on tehty ennen kaikkea oman taustatietämykseni pohjalta erilaisten ajallisten ja elämäntilanteeseen liittyvien haasteiden vaikuttaessa lopputulokseen. Löydökset ja tulkinnat riippuvat luonnollisesti myös perehtyneisyyden asteesta. On hyvin mahdollista, että tutkielmasta olisi saanut vielä kattavamman vankemmalla esoteerisen ilmaisun ja AT:n tuntemuksella. Uskon myös, että perehtyneisyys esimerkiksi buddhalaiseen ja hindulaiseen tantrismiin olisi

mahdollistanut huomattavasti rikkaamman analyysin. Vaikka aineisto oli hyvin rajattu, koen että aihetta olisi voinut retoriikan kannalta tutkia vielä kapeammaltakin leikkaukselta, sillä jo nämä esitykset tarjosivat paljon analysoitavaa.

Mielestäni jatkotutkimukselle on paljonkin tilaa ja *Fosforoksen* retoriikkaa olisi mahdollista tutkia vielä syvemmin. Retorista analyysia voisi soveltaa myös laajemmin niin Nefastoksen kuin muiden AT:n jäsenten julkaisuihin, muusta esoterian kentästä puhumattakaan. Seuran muut julkaisut tarjoaisivat varmasti entistä perustavanlaatuisemman kuvan tietyistä AT:n opillisista kysymyksistä ja teemoista. Samalla näihin keskittyminen voisi tuoda näkyvyyttä myös muiden seuran jäsenten ajatuksille, sillä AT seurana ei keskity ainoastaan Johannes Nefastoksen ajatuksiin. AT tarjoaisi runsaasti tutkittavaa myös kytkettynä enemmän buddhalaisuuden, hindulaisuuden ja erityisesti shaivismiin kontekstiin.

Lähdeluettelo

Aineisto:

Nefastos, Johannes

2012a *Fosforos*. (5. painos). Lahti: Viides Askel ry.

Taustoittava aineisto:

Azazelin Tähti

- 1: *Perustuskirja 7.7.2006*.
<https://www.azazel.fi/article/perustuskirja-7-7-2006>. Viitattu 26.3.2021.
- 2: *Azazelin Tähtien sanasto*.
<https://www.azazel.fi/article/sanasto>. Viitattu 26.3.2021.
- 3: *Mortifikaatiosta*.
<https://www.azazel.fi/article/mortifikaatiosta>. Viitattu 26.3.2021
- 4: *Blavatsky-apologia*.
<https://www.azazel.fi/article/blavatsky-apologia>. Viitattu 26.3.2021.

Luterilainen.net

2018 *Uhri*.
<https://www.luterilainen.net/uhri>. Päivätty 3.7.2018. Viitattu 29.4.2021.

Nefastos, Johannes

2012b *Azazelin Tähti. Aatteesta ja veljeskunnasta*. Lahti: Viides Askel ry.

New Advent

Mortification

<https://www.newadvent.org/cathen/10578b.htm>. Viitattu 29.4.2021.

Universal Theosophy

2016 *The Septenary Principle in Esotericism*.

<https://universaltheosophy.com/articles/hpb/the-septenary-principle-in-esotericism>. Päivätty 4.8.2016. Viitattu 29.4.2021.

Yle Areena

- 2021 Sielun Tietotoimisto: Jakso 3. Satanismi – Saatanan pehmeiden arvojen vaalijat.
<https://areena.yle.fi/audio/1-50741044>. Päivätty 1.2.2021. Viitattu 29.4.2021

Yle Uutiset

- 2020 Saatana saapui kirjankustantamoon – henkistymisen tavoittelu on lisännyt kiinnostusta myös satanistista kirjallisuutta kohtaan.
<https://yle.fi/uutiset/3-11478266>. Päivätty 5.8.2020. Viitattu 29.3.2021.
- 2018 Tavallisia suomalaisia satanisteja.
<https://yle.fi/uutiset/3-10357380>. Päivätty 29.9.2018. Viitattu 29.3.2021.

Tutkimuskirjallisuus:

Asprem, Egil

- 2014 *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*. Leiden: Brill.

Asprem, Egil & Kennet Granholm

- 2013 "Introduction." Teoksessa Egil Asprem & Kennet Granholm (toim.): *Contemporary Esotericism*, 1–24. Sheffield: Equinox.

Boguslawski, Julia von

- 2020 ”Antroposofia.” Teoksessa Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.), *Moderni Esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*, 149–167. Tampere: Vastapaino.

Britannica Academic

Dualism.

[https://academic-eb-](https://academic-eb-com.ezproxy.utu.fi/levels/collegiate/article/dualism/31313)

[com.ezproxy.utu.fi/levels/collegiate/article/dualism/31313.](https://academic-eb-com.ezproxy.utu.fi/levels/collegiate/article/dualism/31313)

Viitattu

29.4.2021

Burke, Kenneth

1950 *A Rhetoric of Motives*. New York, NY: Prentice-Hall.

Crabtree, Vexen

2009 ”Reflections on Satanism”. Teoksessa Jesper Aagaard Petersen (toim.), *Contemporary Religious Satanism: A Critical Anthology*, 231–238. Farnham: Ashgate

Evans, Dave

2009 ”Speculating on the Point 003 Percent? Some Remarks on the Chaotic Satanic Minorities in the UK” Teoksessa *Contemporary Religious Satanism: A Critical Anthology*, 211–228. Farnham: Ashgate

Faxneld, Per

2012 ”Blavatsky the Satanist: Luciferianism in Theosophy, and its Feminist Implications.” – *Temenos* 48 (2), 203–230.

French, Brendan

2001 ”The Mercurian Master: Hermes’ Gift to the Theosophical Society.” *Aries* 1/2, 177–183.

Goodrick-Clarke, Nicholas

2013 ”Western Esoteric Traditions and Theosophy.” Teoksessa Olav Hammer & Mikael Rothstein (toim.), *Handbook of the Theosophical Current*, 261–308. Leiden: Brill.

Granholm, Kennet

2012 "Serpent Rises From the East: Positive Orientalism and Reinterpretation of Tantra in the Western Left-Hand Path" Teoksessa István Keul (toim.), *Transformations and Transfer of Tantra in Asia and Beyond*, 495–519. Berlin: De Gruyter.

2009 Embracing Others than Satan: The Multiple Princes of Darkness in the Left-Hand Path Milieu. Teoksessa Jesper Aagaard Petersen (toim.), *Contemporary Religious Satanism: A Critical Anthology*, 85–102. Farnham: Ashgate.

Gunn, Joshua G.

2010 *Modern Occult Rhetoric: Mass Media and the Drama of Secrecy in the Twentieth Century*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Hanegraaff, Wouter J.

2013 *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. Lontoo: Bloomsbury Publishing.

Harmainen, Antti

2020 "Teosofia." Teoksessa Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.), *Moderni Esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*, 91–112. Tampere: Vastapaino.

Introvigne, Massimo

2016 *Satanism: A Social History*. Leiden: Brill.

Luijk, Ruben van

2016 *Children of Lucifer. The Origins of Modern Religious Satanism*. New York: Oxford University Press.

Kaartinen, Marjo & Maarit Leskelä-Kärki

2020 ”Spiritualismi.” Teoksessa Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.), *Moderni Esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*, 53–70. Tampere: Vastapaino.

Kakkuri-Knuuttila

1999 Retoriikka. Teoksessa Marja-Liisa Kakkuri-Knuuttila (toim.), *Argumentti ja kritiikki. Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamien taidot*, 233–272. Helsinki: Gaudeamus.

Kokkinen, Nina & Tiina Mahlamäki

2020 ”Näkökulmia esoteerisuuteen ja okkultismiin.” Teoksessa Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.), *Moderni Esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*, 11–29. Tampere: Vastapaino.

Kulokorpi Lari

2015 *Mortifikaation merkitys Azazelin Tähtien kirjoituksissa*. Uskontotieteen kandidaatintutkielma. Turku: Turun yliopisto.

Laine, Johannes & Kokkinen, Nina

2020 ”Ruusuristolaisuus ja Pekka Ervastian perintö.” Teoksessa Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.), *Moderni Esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*, 113–132. Tampere: Vastapaino.

Lubelsky, Isaac

2013 ”Mythological And Real Race Issues in Theosophy.” Teoksessa Olav Hammer & Mikael Rothstein (toim.), *Handbook of the Theosophical Current*, 335–355. Leiden: Brill.

Mathews, Chris

2009 *Modern Satanism. Anatomy of a Radical Subculture*. Westport, Connecticut; London: Praeger

Mertanen, Karri

2017 *Itsen kehittäminen ja satanismi synkretistisessä Azazelin Tähtien seurassa.* Uskontotieteen pro gradu-tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Myyryläinen, Jussi

2016 *Saatanan hahmo Azazelin tähden filosofiassa.* Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Turku: Turun yliopisto.

Niinimäki, Mikael

1979 *Teosofian juuret.* Kylämä: Rajatieto.

Pesonen, Heikki

1999 ”Luomakunnasta äiti-maahan. Uskonnollisen luontosuhteen retoriikka.” Teoksessa Tuija Hovi, Aili Nenola, Tuula Sakaranaho & Elina Vuola (toim.), *Uskonto ja sukupuoli*, 319–351. Helsinki: Helsinki University Press.

Petersen, Jesper Aagaard

2015 ”Contemporary Satanism” Teoksessa Christopher Partridge (toim.), *The Occult World*. 396–405. Abingdon: Routledge.

2014 ”Carnal, Chthonian, Complicated: The Matter of Modern Satanism” Teoksessa James R. Lewis and Jesper Aa. Petersen (toim.), *Controversial New Religions*. Toinen painos. 399–433. New York: Oxford University Press.

2009 ”Introduction: Embracing Satan.” Teoksessa Jesper Aagaard Petersen (toim.), *Contemporary Religious Satanism: A Critical Anthology*, 1–24. Oxford: Ashgate.

Potter, Jonathan

1996 *Representing Reality. Discourse, Rhetoric and Social Construction.* London: Sage Publications.

Sakaranaho, Tuula

- 2001 Johdanto. Uskontotieteen kohtauspaikka. Retorisen tutkimuksen tavat ja mahdollisuudet. Teoksessa Tuula Sakaranaho (toim.), *Retorinen tutkimus uskontotieteessä*, 6–27. (Uskontotiede 7.). Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.

Sellon, Emily B. & Renée Weber

- 1992 Theosophy and the Theosophical Society. – Antoine Faivre & Jacob Needleman (toim.), *Modern Esoteric Spirituality*, 311–29. New York: Crossroad.

Senholt, Jacob C.

- 2013 ”Secret Identities in the Sinister Tradition: Political Esotericism and the Convergence of Radical Islam, Satanism, and National Socialism in the Order of Nine Angles” Teoksessa Per Faxneld & Jesper Aa. Petersen (toim.), *The Devil’s Party. Satanism in Modernity*, 250–274. New York: Oxford University Press.

Sohlberg, Jussi & Nina Kokkinen

- 2020 ”Esoteerisuus, new age ja uushenkisyys: Kehityssuuntia 1900-luvun loppupuolelta nykypäivään.” Teoksessa Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.), *Moderni Esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*, 269–290. Tampere: Vastapaino.

Stefon, Matt & Ugo Bianchi

- 2016 ”Dualism”. *Encyclopedia Britannica*.
<https://www.britannica.com/topic/dualism-religion/Historical-varieties-of-religious-dualism>. Päivätty 27.4.2016. Viitattu 29.4.2021.

Stuckrad, Kocku von

- 2005 *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox.

Summa, Hilikka

- 1996 Kolme näkökulmaa uuteen retoriikkaan. Burke, Perelman, Toulmin ja retoriikan kunnianpalautus. Teoksessa Kari Palonen & Hilikka Summa (toim.), *Pelkkää retoriikkaa. Tutkimuksen ja politiikan retoriikat*, 51–83. Tampere: Vastapaino.