

Pyhien puiden symboliikka

Kosmologia ja myytit puiden palvonnassa kelttiläisessä ja vedalaisessa perinteessä

Uskontotieteen pro gradu –tutkielma

Humanistinen tiedekunta

Maailman kulttuurien laitos

Riikka Nikkanen

Lokakuu 2016

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Humanistinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department Maailman kulttuurien laitos	
Tekijä – Författare – Author Riikka Nikkanen			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Pyhien puiden symboliikka – kosmologia ja myytit puiden palvonnassa kelttiläisessä ja vedalaisessa perinteessä			
Oppiaine – Läroämne – Subject Uskontotiede			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu	Aika – Datum – Month and year 10 2016	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 68	
Tiivistelmä – Referat – Abstract			
Tutkimuksessa tarkastellaan pyhien puiden symboliikkaa kelttiläisessä ja vedalaisessa kontekstissa. Analyysissa vertaillaan eurooppalaista puiden palvontaa ennen roomalaisvalloituksia ja kristinuskkoa sekä vedalaisen kulttuurin pyhiä puita ja niiden palvontaa. Analyysin lähtökohtana on ajatus siitä, että kelttiläinen ja vedalainen kulttuuri poikkeavat länsimaihin levinneestä kreikkalaisroomalaisesta ja seemiläisestä kulttuuriperinnöstä symboliikaltaan sekä yhteiskuntarakenteeltaan. Molemmat ovat merkittäviä perinteitä kulttuurihistoriassa. Kelttiläisestä kirjoitustaidottomasta indoeurooppalaisesta kulttuurista Euroopassa on varsin vähän tietoa, mutta tutkimuksessa pyritään pääsemään mahdollisimman kauas historiassa tukeutuen historialliseen, kielitieteelliseen ja arkeologiseen aineistoon. Vedalaisesta kulttuurista on paljon aineistoa, joka tässä tutkimuksessa rajataan koskemaan kulttuurin varhaista kantaindoeurooppalaista vaihetta. Tutkimuksessa sivutaan myös myöhempää vedalaista ja hindulaista kulttuuria Intiassa. Aineisto on rajattu tutkimuskirjallisuuteen. Pyhä puu on monessa kulttuurissa olennainen ja toistuva elementti tavalla tai toisella. Puiden ja kasvien pyhyys on hyvin syvälle juurtunut uskonnolliseen ajatteluun. Puiden pyhyys voi olla symbolista tai konkreettista. Niitä pidetään elämän periaatteen ruumiillistumina, jumalten asuinpaikkana tai kosmoksen järjestyksen ilmentymänä. Kelttiläisessä ja vedalaisessa kulttuurissa puun pyhyys oli sekä konkreettista että symbolista. Puu merkitsi ja rajasi pyhän paikan. Tutkimus käsittelee indoeurooppalaisia kulttuureja tukeutuen Georges Dumézilin teoriaan kolmijakoisesta yhteiskunnasta. Sekä vedalaisessa että kelttiläisessä kulttuurissa yhteiskunta oli jakautunut oppineistoon/papistoon, sotilaisiin sekä kauppiaisiin/käsityöläisiin. Papiston rooli oli molemmissa kulttuureissa hyvin samankaltainen. Tutkimuksessa selvitetään, onko löydettävissä yhteistä protoindoeurooppalaista ainesta näiden kahden perinteen piiristä myös pyhän puun osalta. Pyhää puuta tarkastellaan symboliteorian näkökulmasta. Aineistosta nostetaan esiin pyhiin puihin liittyvää symboliikkaa, jota tarkastellaan mytologioiden kautta. Rituaalin kautta pyhyys tulee näkyväksi ja konkreettiseksi. Aineisto on luokiteltu pyhien puiden, palvontatapojen ja symboliikan kuvaamisen ja tulkinnan mukaan. Analyysissa kuljetetaan kahta kulttuuriperinnettä vierekkäin.			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Pyhät puut, puiden palvonta, keltit, vedalainen, druidit, indoeurooppalainen, symboli, mytologia			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Helsingin yliopiston kirjasto			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information Ohjaaja René Gothóni			

Sisällysluettelo

1.Johdanto	4
1.1 Tutkimuskysymys	4
1.2 Tutkimustaustaa	4
1.3 Tutkimuksen rakenne, aineisto ja metodi.....	5
1.4 Termeistä ja symbolin käsitteestä	7
2.Keltit ja indoarjalaiset – väite samankaltaisesta yhteiskuntarakenteesta	12
2.1 Georges Dumézilin teoria kolmijakoisesta yhteiskuntarakenteesta	13
2.2 Keltit ja arjalaiset – druidit ja brahmaanit eli Dillonin väite.....	15
3.Pyhän puun symboliikka	18
3.1 Axis mundi	19
3.2 Imago mundi	23
3.3 Muita pyhiin puihin liittyviä jaottelutapoja.....	24
3.4 Rituaali	31
4.Mytologia pyhän puun symboliikan perustana	34
4.1 Indoeurooppalainen mytologia.....	36
4.2 Vedalainen mytologia	39
4.3 Kelttien historia ja uskonto	40
5.Pyhät puut.....	49
5.1 Vedalainen perintö ja puiden palvonta – esimerkit Intiasta	50
5.2 Kelttien pyhät puut.....	55
6.Johtopäätöksiä	59
7.Lopuksi.....	62
Lähteinä käytetty tutkimuskirjallisuus:	64

1. Johdanto

1.1 Tutkimuskysymys

Yksinäinen metsässä kulkija, joka ylevöityy puiden lomassa vallitsevasta tunnelmasta, hiljaisuudesta tai äänistä, korkealta oksien lomasta viistovasta valosta, saattaa hyvinkin askarrella ajatuksissaan alueille, joita uskonnolliseksi kutsutaan. Puita kunnioitetaan ja pidetään pyhinä monissa eri kulttuuriperinteissä eri puolilla maailmaa. Useissa eri uskonnollisissa perinteissä puulla on jonkinlainen asema.

Tämän tutkimuksen lähtökohta on väite siitä, että yhteisen indoeurooppalaisen historian myötä kelttien kulttuuri ja uskonnollisuus olisi samankaltaista kuin vedalainen, etenkin druidien ja brahmaanien roolien osalta. Tutkin, onko pyhän puun symboliikassa, rituaalissa, pyhinä pidetyissä puissa ja löydettävissä yhtäläisyyksiä. Tähän etsin vastausta pyhiä puita koskevasta kirjallisuudesta, uskontotieteellisestä tutkimuskirjallisuudesta, indoeurooppalaisesta mytologiasta sekä kulttuurihistorian ja historian tutkimuskirjallisuudesta.

En käsittele tässä yhteydessä kristillistä elämänpuu-symboliikkaa, hyvän ja pahan tiedon puuta enkä myöskään seemiläisen perinteen materiaalia. Kristillisessä kontekstissa puun symboliikka ei liity myyttiseen kosmologiaan vaan ennemmin paratiisiin ja ristiin. Puu on olennainen osa kosmosta ja mytologiaa ympäri maailmaa täysin erillisissä traditioissa. Näitä eri perinteiden pyhiä puita on hyvä tarkastella symbolin käsitteen lävitse. Tässä tutkimuksessa perehdyn kelttiläiseen ja vedalaiseen sekä myös osittain hindulaiseen pyhän puun teemaan ja pyrin selvittämään, onko niiden symboliikassa jotain samankaltaista.

1.2 Tutkimustaustaa

Pyhää puuta on tutkittu yllättävän vähän muun kuin kristillisen, seemiläisen tai shamanistisen perinteen osalta. Kun etsin aiheeseeni liittyvää aineistoa huomasin, että mahdollisesti tutkimuksen pienen määrän takia kaikki teokset tuntuivat käyttävän toisiaan lähdeteoksina. Esittelen tätä tutkimuskirjallisuutta eli pääasiallista aineistoani tuonnempana. Tässä alaluvussa esittelen kaksi klassikkoa, joita kuitenkin en ole käyttänyt tutkimuksessani lähteenä.

Kun puhutaan pyhästä puusta ja uskontotieteestä ei voida olla ajattelematta James Frazerin pääteosta *The Golden Bough*. James Frazer (1854–1941) on vertailevan kulttuurintutkimuksen tunnettu ja kiisteltykin hahmo. Hän oli orientalisti ja seemiläisten uskontojen tutkimuksen uranuurtaja. Frazer oli taustaltaan alun perin antiikin tutkija, mutta oli perehtynyt myös filosofiaan ja luonnontieteisiin. 12-osaisessa pääteoksessaan Frazer halusi osoittaa uskonnon alkuperän olevan maagisessa käyttäytymisessä. Frazerin evolutiivisen uskontokäsityksen mukaisesti hän näki uskontojen ja rituaalien olevan magian kehittyneempiä muotoja, jotka jalostuivat edelleen tieteelliseksi maailmankuvaksi. Hän käsittelee kirjassaan mm. sakraalikuninkuuden, hedelmällisyyden ja uhraamisen symboliikkaa, puissa olevien henkien palvontaa ja sitä, miten vanhat tavat elivät kristillisessäkin kulttuurissa. Frazerin vertaileva tutkimusote oli aikanaan mullistava, ja hänen kriittinen suhtautumisensa kristinuskoon aiheutti suurta pahennusta. Tämän tutkimuksen kannalta on kiinnostavaa, että teoksen nimi viittaa mistelinoksaan. Misteliä käsittelen tuonnempana osana kelttiläistä perinnettä.

Puiden palvontaa pidettiin primitiivisenä uskonnollisuutena varhaisimmissa tutkimuksissa. Vuonna 1897 julkaistu J. H. Philpotin *The Sacred Tree* on laaja katsaus puiden palvontatapoihin eri puolilla maailmaa. Philpot kokoaa tietoja puissa elävistä hengistä ja puu-jumalista sekä niiden palvonnasta käyttäen lähteinään mm. kreikkalaisia tekstejä, Frazerin ja orientalisti W.R. Smithin teoksia, arkeologian löytöjä, kansanperinnettä, kirjallisuutta ja antropologista tietoa. Teoksessa kahlataan luettelomaisesti läpi niin kreikkalaiset, egyptiläiset, japanilaiset, arabialaiset kuin suomalaisetkin pyhät puut, puudemonit ja oraakkelit. Lopputulos on pintapuolinen joskin mielenkiintoinen. Philpot käsittelee lyhyesti myös pyhän puun symboliikkaa mainiten mm. hedelmällisyyden ja maailmanpuun sekä kosmisen keskuspilarin. Pyhän puun monet teemat olivat jo 1800-luvun lopulla laajalti tunnettuja. Etsiessäni aineistoa tutkimukseeni Philpot tuli monesti vastaan, mutten ottanut sitä lähdeaineistoksi siksi, että uudempaa ja tarkempaakin tutkimusta on tarjolla. Teos on kuitenkin mainittava pyhiä puita käsiteltäessä.

1.3 Tutkimuksen rakenne, aineisto ja metodi

On esitetty näkemyksiä siitä, että kelttien ja arjalaisten kulttuurit ovat samankaltaisia yhteiskuntarakenteeltaan ja uskonnollisen oppineiston tehtävien ja aseman osalta. Tämän tutkimuksen kannalta keskeisiä lähtökohtia ovat George Dumézilin teoria kolmijakoisesta yhteiskuntarakenteesta, jonka hän esitti teoksessaan *L'idéologie tripartite des Indo-*

Européens (1958) sekä Myles Dillonin keltit ja arjalaiset rinnastava teos *Celts and Aryans – Survivals of Indo-European Speech and Society* (1975). Georges Dumézil (1898–1986) oli ranskalainen filologi, jota pidetään protoindoeurooppalaisen uskonnon ja yhteiskunnan tutkimuksen oppi-isänä. Hän opetti ja työskenteli yliopistoissa mm. Ranskassa, Ruotsissa ja Turkissakin. Myles Dillon (1900–1972) tutki keltologiaa sekä indologiaa ja vaikutti mm. Edinburgin, Dublinin ja Chicagon yliopistoissa sekä toimi *Celtica* –lehden päätoimittajana. Teokset ovat oleellisia kysymyksenasetteluni kannalta, sillä niissä käsitellään vedalaisten ja kelttiläisten yhteiskuntien samankaltaisuuksia.

Tutkimukseni teoreettinen kehys on uskonnollisen symbolin uskontotieteellinen erittely. Tarkastelen pyhää puuta ennen kaikkea symbolina ja selvitän, millaisia erilaisia symboleita puuhun liitetään. Perustan symboliluvun Mircea Eliaden ja Stephen Renon näkemyksille pyhän puun symboliikasta. Eliaden *Patterns of Comparative Religion* (1959) on Eliaden toista tämän tutkimuksen kannalta tärkein. Puun symboliikan erittelyssä Stephen Renon kirjan *The Sacred Tree as an early Christian Literary Symbol* (1978) teoriaosa on ollut erinomainen apu. Käsittelen myös lyhyesti rituaalia, sillä siinä symboli näyttäytyy toiminnallisesti.

Symbolin ja rituaalin merkityksiä valottaakseni käsittelen myös indoeurooppalaista ja vedalaista mytologiaa. Puun symbolia ja pyhyttä ei voi ymmärtää ilman myyttiä ja sen kosmogoniaa ja kosmologiaa. Tässä asiassa Eliaden lisäksi Emily Lylen teos *Archaic Cosmos – Polarity, space and time* (1990) on ollut suureksi avuksi.

Luvussa viisi kokoan keräämäni tiedon kelttiläisestä ja vedalaisesta puutraditiosta. Otan mukaan intialaista vertailupintaa Sankar Sen Guptan teoksesta *Sacred Trees across Cultures and Nations* (1980), joka tuntui olevan harvoja palvontatapoja käsitteleviä lähdeteoksia. Kelttiläistä aineistoa käyn läpi klassisten lähteiden ja nykykelttitutkimuksen valossa sekä esittelen tarkemmin tärkeimpänä pitämäni pyhän puun nykytutkimusta. Suomalaisen metsätaloustieteilijä Harri Nybergin mielenkiintoinen ja poikkitieteelliseen näkökulmaan kannustava artikkeli *Celtic Ideas of Plants* (1993) ansaitsee huomionsa. Hän keskittyy kulttuurisesti merkittävien lajien tunnistamiseen ja antaa mielenkiintoista perspektiiviä pyhiin puihin. Paul Friedrichin kirja *PIE Trees* (1970) on kiinnostava kielitieteellinen tutkimus käsittelemästäni aiheesta. Pyhiä puita maailmanlaajuisesti tutkinut Carole Cusack on australialainen uskontohistorioitsija, joka on erikoistunut varhaiskeskiajan Luoteis-Eurooppaan ja läntiseen esoteriikkaan. Hänen kirjansa *Sacred*

Tree – Ancient and Medieval Manifestations (2011) on tärkein pyhiä puita käsittelevä uudempi tutkimus, johon olen tässä työssäni tukeutunut. Cusackin näkökulma on vertaileva, ja hän keskittyy indoeurooppalaisiin kulttuuriperintöihin. Teoksessa on historiallisesti rajattu konteksti.

Oma näkökulmani on antropologinen ja historiallinen. Tarkoitukseni on ollut etsiä ja tehdä yleiskatsaus alan tärkeimpään tutkimukseen ja vastata tutkimuskysymyksiin. Tutkimusotteeni on synteettinen, eli tarkoitus on yhdistää eikä eritellä tietoa. Olen pyrkinyt löytämään aineistokseni kaikki relevantit tutkimukset, selvittämään kunkin tutkimuksen väitteen, ja suhteuttaa nämä asiat aiempaan ja myöhempään tutkimukseen. On myös pidettävä mahdollisena, että yrityksistäni huolimatta en ole löytänyt kaikkea aiheesta tehtyä tutkimusta.

1.4 Termeistä ja symbolin käsitteestä

Koska termiin arjalainen liittyy paljon valitettavaa väärinymmärrystä ja –käyttöä, on paikallaan puhua sanan käytöstä tässä tutkimuksessa. Sana ei ole nykyään poliittisesti täysin korrekti, ja siksi sen käyttö on perusteltava. Termi otettiin 1800-luvulla käyttöön indologiassa siitä syystä, että indoeurooppalaisten hallitseva luokka käytti sitä sanaa itsestään. *Aryá* on sanskritia ja tarkoittaa luotettavaa, kunnioitettavaa, arvokasta, iirin kielessä *aire* tarkoittaa ylhäistä ja johtajaa. Sana on kantasana Iranin maan nimelle.¹ Käytän termiä arjalainen tässä kirjoituksessa, mikäli sitä käytetään lähdeoteoksessakin. Noudatan lähteiden termejä, jotta alkuperäinen merkitys ja asiayhteydet eivät sekoittuisi. Sanalla ei ole tässä kirjoituksessa minkäänlaista poliittista agenda, eikä se viittaa ihmisrotuun vaan historialliseen kulttuuriin, ihmisiin ja vaiheisiin. Koska Irlannin alueella on säilynyt paljon kelttiläistä aineistoa, osa käyttämistäni esimerkeistä on sieltä, vaikkei tutkimukseni varsinaisesti kohdistukaan Irlantiin.

Pyhä-sanaa käytän sen mahdollisimman laajassa merkityksessä ja tukeudun Mircea Eliaden² sekä Veikko Anttosen ajatuksiin pyhyydestä ja sen tutkimisesta. Anttosen mukaan sen lisäksi, että tarkastellaan termiä vain uskonnollisessa yhteydessä, tulisi kiinnittää huomiota myös lingvistiseen, folkloristiseen ja etnografiseen aineistoon. Ne antavat tietoa

¹ West 2007, 142. Martin West (1937–2015) oli Oxfordin All Souls Collegien Emeritusjäsen, ja mm. Oxfordin kreikan kielen professori 1974–1991.

² Mircea Eliade (1907–1986) oli romanialainen uskontotieteilijä, kirjailija, filosofi ja Chicagon yliopiston uskontotieteen professori. Hän edustaa vertailevaa ja fenomenologista uskontotiedettä.

tilanteista ja toimintatavoista, joihin pyhä liittyy, tai joihin pyhyys vaikuttaa. Pyhyys on kulttuurisesti rakentunut tietämisen alue.³ Käytän pyhää etic-terminä eli tutkijana valitsemanani käsitteenä tutkimuskohteelle. Tutkimuksissa, joihin nojaan, on niin ikään käytetty pyhän (sacred) käsitettä. Ihmiset, joiden pyhiä puita tutkin, eivät välttämättä ole käyttäneet lainkaan samanlaista tai vastaavaakaan sanaa kuvaamaan tärkeinä pitämiään puita: pyhälle puulle voi olla kokonaan oma sanansa, jota suomen kielessä taas ei ole.

Symboli on useimmiten määritelty siten, että se on jokin konkreettinen tai näkyvä asia, jolla on tietty assosiaatio. On hyvä pitää mielessä, että symboli ja merkki ovat kaksi eri asiaa sekä se, että myös symboli ja uskonnollinen symboli eroavat toisistaan. Symboli viittaa yleiseen tilanteeseen tai asiaan ja liittyy abstraktiin ajatteluun.⁴ Uskonnollinen symboli edustaa taustallaan olevaa uskonnollista todellisuutta, joka ei ole näkyvä, ja joka ikään kuin näyttää itsensä symbolissa. Merkki taas ei ole osa sitä todellisuutta, johon se viittaa ja se voidaan tarvittaessa vaihtaa. Merkki on vaikkapa punainen liikennevalo tai kellonsoitto työpäivän päättymisestä tiedotettaessa.⁵ Symboli ei ole samalla lailla sopimuskysymys kuin merkki. Symboli ei lakkaa olemasta rationaalisen tai tieteellisen kritiikin takia, vaan vain jos ihmiset eivät enää tunnista sitä tai koe sitä, mihin se liittyy. Nimenomaan kokemus on uskonnollisessa symbolissa oleellinen, ei niinkään ymmärrys. Uskonnollinen symboli on symboli vain uskonnon sisällä, ulkopuolella se on ennemminkin merkki. Uskonnollinen symboli viittaa toiseen todellisuuteen kuin maalliseen eli biologiseen, psykologiseen ja sosiokulttuuriseen todellisuuteen.⁶ Se liittyy pyhään, transsendenttiin, uskonnolliseen kokemukseen, myyttiin tai muuhun uskonnolliseen ilmiöön. Symbolin tunnistaminen ei ole vain rationaalinen toiminto, vaan siihen liittyy tietoisuuden tason intuitiivinen tieto.⁷ Eliaden mukaan uskonnollisen symbolin voima on siinä, miten vahvasti ihmisen tajunta siihen reagoi.⁸ Ihmisen kyky luoda ja tunnistaa symboleja mahdollistaa ilmiöiden identifioimisen ja nimeämisen sekä näiden symbolien avulla merkityksellisten jokapäiväisten asioiden yläpuolelle pääsemisen. Pyhyiden kokeminen on mahdollista kommunikoida symbolien avulla.⁹

³ Anttonen 2008, 208. Veikko Anttonen (s.1948) on suomalainen uskontotieteen professori Turun Yliopistossa erikoisaloinaan oppihistoria ja pyhän kieli- ja uskontohistoria.

⁴ Reno 1977, 77.

⁵ Reno 1978, 13.

⁶ Gothóni 2011, 115–116.

⁷ Reno 1978, 24. Mircea Eliaden ajattelu näkyy ko. Renon tekstissä.

⁸ Eliade 1959, 106.

⁹ Reno 1977, 78.

Uskonnollisiin symboleihin liittyy aina käytännöllinen aspekti ja henkilökohtaisen kokemuksen kautta ilmenevä totuus.¹⁰ Kieli ja sanat eivät ole symboleja eivätkä merkkejäkään. Gothóni kuvaa, että sanat ovat kuin peilejä, joista asiat nähdään, ja tähän peiliin ilmenevään muotoon voi reagoida, ja sen totuutta ja arvoa voi punnita.¹¹ Uskonnollinen symboli avaa uskovalle koko uskonnollisen universumin, jota symboli edustaa. Symbolilla on aina näkyvä ja näkymätön puoli, eikä näkymätön avaudu ulkopuoliselle.¹²

Monilla uskonnollisilla symboleilla on perustansa luonnossa. Inhimillinen kyky abstraktiin ajatteluun näyttäytyy vahvasti siinä, miten kokemukset saatetaan kommunikoitavaan muotoon konkretiaa eli luonnollisia elementtejä käyttäen. Ihminen voi siis ylittää luonnollisen tason liittämällä luonnollisiin asioihin symbolisia merkityksiä. Maantieteellisillä kohteilla, kasvillisuudella, vedellä, kivillä ja vuorilla on laajasti symbolista merkitystä monissa perinteissä. Myös elämänvaiheilla voi olla symboliarvoa. Kaikki tällaiset symbolit edustavat olemisen realiteetteja, perustavanlaatuisia uskonnollisia elämän ja universumin rakenteita, ja niissä loppujen lopuksi näkyy ihmisen perustarpeet: turvallisuuden, onnistumisen ja edistymisen tarve, kuoleman ja epäonnistumisen pelko sekä halu suojella elämää.¹³ Symboli on ikään kuin silta tämän- ja tuonpuoleisen välillä. Paradoksaalinen suhde profaanin ja pyhän välillä tarvitsee välittäjän, sen joka on molemmissa. Ilman välittäjää pyhä ei tule koetuksi, sillä ihmisen kokemusmaailma on rajallinen ajallisesti ja paikallisesti.¹⁴

Uskontotieteessä symbolien tulkinnassa pysytään yleensä joko vain tutkittavan kulttuuriperinnön sisällä tai vertaillaan materiaaleja eri kulttuureista ehkä jopa universaalin systeemin ja symboliikan mahdollisuutta etsien.¹⁵ Perinteissä, joissa maailma ymmärretään jumalten tai muiden yliluonnollisten voimien luomaksi, maailma ilmentää jumalallista järjestystä. Kaikki symbolit, jotka viittaavat maailman syntyyn, ovat siten uskonnollisia.¹⁶ Polyteistissä ja pakanallisissa kulttuureissa puun symboli voi ilmentää vaikkapa inhimillisen olennon ja fyysisen universumin samasyntyisyyttä. Muita vahvoja symboleja ovat myös *axis mundi* -symboli eli maailman eri tasot yhdistävä keskipilari ja

¹⁰ Gothóni 2011, 118.

¹¹ Gothóni 2011, 129.

¹² Gothóni 2011, 134.

¹³ Reno 1977, 77–78.

¹⁴ Allen 2002, 134.

¹⁵ Cusack 2011, 3.

¹⁶ Reno 1978, 25.

imago mundi, joka on kosmoksen kaikkeuden kehollistuma. Kosmologinen merkitys on usein ensisijainen, mutta on myös paljon symboleita, jotka ovat täydentäviä ennemminkin kuin ristiriitaisia muiden symbolien kanssa. Symbolien luonne ja funktio on tärkeä ymmärtää ja muistaa, että luonto on monien uskonnollisten symbolien tärkeä lähde.¹⁷

Käsittelen pyhyttä, symbolia ja rituaalia Eliaden tukeutuen. Hän on uskontotieteessä kiistelty teoreetikko, ”religionisti” ja ”pyhän lähettiläs”, mutta Eliade sanoo itse, että hyväntahtoinen selittäminen tulkitaan helposti väärin kaipuiksi palata *homo religiosuksen* tilaan. Hän sanoo, että ”tarkoitus on ottaa vakavasti varhainen ja perinteinen uskonnollinen olemistapa ja tunnustaa se päteväksi inhimilliseksi valinnaksi...”¹⁸ Eliade haluaa siis päästä ulkokohtaisen ja redusoivan antropologian ja sosiologisten mallien luota jonnekin toisaalle. Eliade muistuttaa, että vain käsittelemällä uskonnollisia faktoja voidaan tutkia uskontoa siten, ettei sen sisällöt muutu historiaksi, sosiologiaksi, antropologiaksi, psykologiaksi tai ylipäänsä joksikin muuksi kuin uskonnoksi.¹⁹ Tämä ajatus on fenomenologisen uskonnontutkimuksen perustuskivi. Eliade jatkaa toki myöntämällä, että uskonnollinen fakta sinänsä liittyy aina aikaan ja paikkaan. Jaloinkin uskonnollinen viesti, universaalein mystinen kokemus ja inhimillinen käyttäytyminen kuten vaikkapa uskonnollinen pelko, rituaali tai rukous on ilmentyneenä aina rajoittunut.²⁰

Verrattuna esimerkiksi Nietzschen, joka sanoo jumalan olevan kuollut²¹, Eliade puhuu siitä, voiko liikettä tapahtua maallistumisen suunnasta takaisinpäin siinä mielessä, että olemisen tavasta tulee uudenlaista pyhää tai uudenlaista todellista olemista. Hän puhuu uskonnollisista faktoista, kuten Durkheim²² puhuu sosiaalisista faktoista. Uskontotieteilijänä Eliade puhuu uskonnollisesta ihmisestä sellaisenaan, luo kielen ja sanaston, jotta voisi puhua siitä, mistä ei voida puhua. Fenomenologisessa uskontotieteessä ollaan usein tämän teeman äärellä. Tutkittaessa uskonnollisten symbolien merkityksiä, jotka uskovat ihmiset niihin liittävät, on puhuttava niin kuin se todellisuus, johon symboli

¹⁷ Cusack 2011, 1–3. Carole Cusack on australialainen uskontotieteen tohtori, joka on erikoistunut varhaisen keskiajan Luoteis-Eurooppaan ja länsimaiseen esoteriikkaan ja nykyuskontoihin. Hän työskentelee Sydneyn yliopistossa.

¹⁸ Eliade 2003, 27.

¹⁹ Eliade 2003, 29.

²⁰ Eliade, 1991, 31.

²¹ Friedrich Nietzschen kuuluisa ajatus esiintyy mm. hänen kirjassaan *Näin puhui Zarathustra*: ”Tuo vanha pyhä mies ei ole metsässään vielä kuullut mitään siitä, että *Jumala on kuollut!*” (Suom. J.A. Hollo, 2. Painos, 1961, 9.) Nietzsche puhui kuolleesta jumalasta jo 1882 teoksessaan *Die fröhliche Wissenschaft*.

²² Emile Durkheim on uskontoa sosiologian kautta tulkinnut 1900-luvun merkittävä uskontotieteilijä.

osoittaa, todellakin olisi olemassa.²³ Tutkijan itsensä tehtävä ei ole ottaa kantaa siihen kysymykseen, onko vai ei.

Eliade tarkkaili ja tulkitsevi uskonnollisia ilmiöitä. Hän mm. sanoi, että pyhä paikka ”paljastaa itsensä ihmiselle”,²⁴ mitä on pidetty uskontotieteilijälle turhan mystisenä ilmaisuna. Eliadea voi kuitenkin tulkita siten, että ajattelee hänen puhuneen uskonnollisen ihmisen eli tutkittavansa kielellä. Hänen ymmärryksensä ja kielensä oli *emic* (eli uskonnon itsensä käyttämää kieltä), muttei se välttämättä tarkoita sitä, että hän puhuisi itsestään tai uskonnostaan, vaan pyrki puhumaan uskonnon ymmärryksestä käsin. Eliadea kritisoidaan siitä, ettei hän kyseenalaistanut pyhää tai sijoittanut sitä historialliseen kontekstiin, mutta kyse on siitä, ettei pyhän kokeva tee sitä. Kysymys on siis ymmärtämään pyrkivästä näkökulmasta.

Eliaden tulkinnat pyhistä puista ovat erityisen tehokkaita silloin, kun ne perustuvat tekstuaaliseen ja arkeologiseen evidenssiin ja sidotaan historialliseen ja maantieteelliseen kontekstiinsa.²⁵ Ylipäänsä symbolien tutkimisessa tulisi ottaa huomioon konteksti, niin universaaleina kuin symbolien merkityksiä halutaankin pitää.²⁶ Toisaalta symbolin oleminen ja merkitys ei riipu siitä, tuleeko se ymmärretyksi. Eliaden mukaan symboli elää ihmisten tarinoiden ja ymmärryksen taustalla kunnes tulee jälleen ymmärretyksi. Uskonnollisen symboliikan merkitys säilyy hänen mukaansa ihmisestä riippumatta. Myytissä ja rituaalissa pohjimmiltaan on kyse ihmisen uppoutumisesta kosmologisiin kysymyksiin. Kaikki myytit ja rituaalit sopivat yhteen, muodostavat symbolisen systeemin.²⁷ Symboliikka on kuin kieli, jota ymmärtävät yhteisön jäsenet ja joka on merkityksetöntä ulkopuoliselle. Uskonnollisessa ymmärryksessä uskonnolliset symbolit ovat kuitenkin aina systemaattisia ja johdonmukaisia. Alitajunnan ja normaalin tajunnan tuottamilla asioilla on erilainen rakenne, ja symbolinen ajattelu liikkuu näiden molempien alueilla.²⁸

Eliaden symboliteorian ymmärtämiseksi on oleellista ymmärtää hänen myyttiteoriansa. Eliadelle uskonnollinen kieli on aina symbolista, ja koska myytti on uskonnollinen myytti, on myyttinen kielikin välttämättä symbolista. Myyttiä ymmärtääkseen tulee siis ymmärtää

²³ Reno 1978, 21.

²⁴ Eliade 1958, 368-9. Tämä on Eliaden ajattelussa hyvin keskeinen ajatus.

²⁵ Cusack 2011, 7.

²⁶ Reno 1978, 31.

²⁷ Eliade 1958, 450.

²⁸ Eliade 1958, 451-455.

ennen kaikkea sen symbolien kautta ilmaistu uskonnollinen merkitys. Myytti on uskonnollinen ilmiö, jossa symbolit muodostavat kertomuksen pyhistä todellisuuksista. Eliaden opillisen lähestymistavan, uskontohistorian ja –fenomenologian metodologinen perusta on uskonnollisten symbolien hermeneutiikassa. Eliaden on sanottu olevan maailman johtava uskonnollisen symboliikan tulkitsija. Hänen tapansa nähdä symboleita ja syviä symbolisia merkityksiä lähestulkoon kaikkialla on herättänyt kritiikkiä, jossa todetaan, että kun Eliaden tutkimusdataa katsoo uudestaan, ei välttämättä näe samaa kuin Eliade. Eliade on puolustautunut kritiikkiä vastaan sanomalla, että ellei joku näe tai ymmärrä symbolia, se ei välttämättä ole merkki siitä, ettei sitä ole olemassa. Se vain kertoo siitä, ettei sitä näe.²⁹

2. Keltit ja indoarjalaiset – väite samankaltaisesta yhteiskuntarakenteesta

Tämä tutkimus keskittyy Dumézilin ja Dillonin väitteisiin indoeurooppalaisen ja indoarjalaisen perinteen, fokusoidummin kelttiläisen ja vedalaisen uskonnollisuuden samankaltaisuudesta. Kelteillä tarkoitetaan kelttiläisiä kieliä puhuneita ihmisiä, jotka asuivat indoeurooppalaisen kielialueen läntisimmässä osassa. Usein puhutaan kelttiläisestä taiteesta, ornamenttiikasta tai aseista, mutta pääasiassa termi viittaa puhuttuun kieleen. Keltit sijoittuivat laajasti Keski-Euroopan alueelle. Termi *keltoi* esiintyy ensimmäistä kertaa Herodotoksen tekstissä 400-luvulla eaa. Myös Julius Caesar mainitsee keltit Gallian valloituksesta kertovissa kirjoituksissaan. Hän käytti kelttien itsestään käyttämää sanaa *celtae*. Arkeologisten löytöjen perusteella on arvioitu, että kelttiläinen ajanjakso oli noin 1200 eaa. – 300 jaa. roomalaisten valloituksiin saakka, toisten arvioiden mukaan mahdollisesti jo alkaen noin 2000 eaa. tai jopa vielä paljon aiemmin.³⁰ Kelttien alueet ulottuivat lännestä Atlantin rannoilta etelään nykyisen Espanjan ja Portugalin alueille, Englantiin ja Irlantiin, etelässä pohjoiseen Italiaan, idässä Vähä-Aasiaan asti. Kulttuurin kukoistuskausi oli noin 300-luvulla eaa.

Arjalainen kulttuuri, joka kuuluu indoeurooppalaiseen perheeseen, kehittyi toisella vuosituhannella eaa. luultavimmin Kaukasuksella. Ennen jakautumista indoarjalaiseen ja indoiranilaiseen kieliperheeseen tämä ihmisryhmä puhui ns. protoindoeurooppaa. Teoria siitä, että nämä ihmiset siirtyivät Kaukasukselta sekä länteen Eurooppaan että itään aina

²⁹ Allen 2002, 129–131. Douglas Allen on amerikkalainen filosofian tohtori, joka on erikoistunut uskontofenomenologiaan, idän filosofiaan ja uskontotieteeseen.

³⁰ Dillon 1975, 19–22.

Indus-laakson ohi Intian pohjoisille alueille on melko laajasti hyväksytty. Vanhin veda-kirjoista on Rigveda, jonka kirjoittaminen on ajoitettu noin 1200-1000 eaa. ja joka on kirjoitettu vanhalla indoarjalaisella kielellä.³¹ Myöhemmät kirjat ovat Yajurveda, Samaveda ja Atharvaveda. Ennen vedojen kirjoittamista ne olivat vuosisatojen, jopa vuosituhansien ajan suullista perinnettä, jota papisto eli brahmaani ylläpitivät. Vanhasta indoarjasta kehittyi vedalainen sanskritin kieli ja myöhemmin klassinen sanskrit, joka on hindulaisille pyhä kieli. Vedalaisessa kulttuurissa rituaali ja tuliuhri ovat keskeisessä asemassa.³² Hindulaisuus on vedalaisen kulttuurin ja Indus-laakson alueen ja Intian oman dravidalaisen kulttuurin synteestistä muodostunut kulttuuri ja uskonto. Arjalaista alkuperää olevia veda-kirjoja pidetään hindulaisuudessa pyhinä, ja ne muodostavat hindulaisen uskonnon tärkeimmän kirjallisen perinnön.³³

Käsittelen kelttien sekä indoarjalaisten/vedalaisen kulttuurin väitettyjä yhtäläisyyksiä seuraavissa alaluvuissa. Vaikka keltit asuttivat lähes koko Eurooppaa ennen roomalaisten valloituksia, säilynyt kelttiläinen aineisto on pitkälti Irlannista, sillä Rooman vaikutus ei ulottunut vahvasti koskaan Irlantiin saakka, eivätkä kelttiläiset siellä assimiloituneet samalla tavoin valloittajien kulttuuriin kuin Keski-Euroopassa.³⁴ Vanhimman kelttiläisen kulttuurin tutkimus perustuu arkeologisiin löytöihin. Aikalaistekstit ovat vahvasti valloittavan kulttuurin läpi katsottua tulkintaa. Kelttien uskonnosta voidaan päätellä kuitenkin paljon tutkimalla löydettyjä rituaalipaikkoja sekä vertaamalla aineistoa muihin indoeurooppalaisiin kulttuureihin.³⁵

2.1 Georges Dumézilin teoria kolmijakoisesta yhteiskuntarakenteesta

Dumézil tutki indoeurooppalaisten sosiologiaa ja esitti kolmijakoideansa siitä, että indoeurooppalainen kulttuuri oli vahvasti jakautunut kolmeen sosiaaliluokkaan: papistoon/oppineistoon, sotilaisiin ja tuottaviin kansalaisiin, ja että tämä jako oli olemassa koko indoeurooppalaisessa maailmassa. Dumézil katsoi vedojen viittaavan samanlaiseen jakoon: a) papisto ja oppineet eli *brahmaanit*, sotilaat eli *ksatriyat* ja c) viljelijät ja

³¹ Parpola 2015, 8.

³² Flood 1996, 23–41.

³³ Flood 1996, 23.

³⁴ Dillon 1975, 31.

³⁵ Webster 2015, 121.

käsityöläiset eli *vaisyat*.³⁶ Hänen mukaansa myös vedalaiset jumalat toimivat näiden luokkien mukaisesti.³⁷

Dumézil näki yhtäläisyyksiä etenkin oppineiden yhteiskuntaluokissa: vedalaisessa Intiassa *brahmaanit*, Persiassa *magit*, kelteillä *druidit* ja roomalaisilla *flamenit* vastasivat kaikki samanlaisista tehtävistä yhteiskunnassa.³⁸ Hän tulkitsi, että ihmisessä, kosmoksessa ja yhteiskunnassa voi nähdä saman kolmijakoisen rakenteen. Papisto on yhtä kuin pää ja kognitiivinen toiminta, sotilaat ovat rinta ja vahvat käsivarret, maalaiset ja käsityöläiset ovat reidet. Reidet liittyvät kovaan työhön ja voimaan, myös seksuaalisuuteen ja hedelmällisyyteen.³⁹ On erittäin kiinnostavaa, että tähän kolmijakoon voidaan yhdistää neljän ilmansuunnan ja keskipisteen symboliikkaa, jota käsittelen enemmän luvussa kolme.

Georges Dumézilin teorialperheiden ja myös yhteisöjen samankaltaisesta rakenteesta perustuvat hänen löytämiinsä merkityksiin, eivätkä niinkään lingvistiseen todistusaineistoon. Kaikki tutkijat eivät ole yksimielisiä Dumézilin semioottisen analyysin pätevyydestä. On mahdollista, että samankaltaisuudet yhteiskuntarakenteiden välillä indoeurooppalaisissa ja vedalaisissa kulttuureissa voivat yhtäläillä johtua myös samanaikaisuudesta tai samankaltaisesta elinympäristöstä.⁴⁰ Dumézilin teoria kuitenkin selittää paljon indoeurooppalaista mytologiasaa, symboliikkaa, rituaaleja, yhteiskuntarakennetta ja yhteiskuntaluokkien funktioita. Kaikki on jakautunut kolmeen, eli pyhän alueeseen, fyysiseen voimaan sekä materiaaliseen tasoon. Papisto, sotilaat ja maanviljelijät muodostavat yhteiskunnan, ylinen taivas, ilmakehä ja maa kosmoksen. Myös värit, jotka liitetään eri yhteiskuntaryhmiin ja siihen mitä ne symboloivat, ovat samat sekä indoeurooppalaisessa että vedalaisessa kontekstissa. Valkoinen väri symboloi pyhää, papistoa, pyhää ja taivasta. Punainen väri kuvaa fyysistä voimaa, sotilaita ja ilmakehää, musta väri vaurautta, maanviljelijöitä, ja maata.⁴¹

Dumézilin kolmijakoa täydentää nykytutkimuksen ehdottama neljäs tekijä, joka on kokonaisuus, joka sisältää ja yhdistää kaikki kolme osaa. Se on feminiininen aspekti, ja sen voi nähdä myös perimmäisen totuuden symbolina. Se on puu, keskipiste tai pilari, väylä

³⁶ Dumézil 1958.

³⁷ Cusack 2011, 15, Dumézil 1958.

³⁸ Cusack 2011, 16.

³⁹ Cusack 2011, 18.

⁴⁰ Jackson 2002, 66–68 ja Lyle 1990, 25.

⁴¹ Lyle 1990, 7. Emily Lyle (s. 1932) on Edinburgin yliopiston Senior Research Fellow keltti- ja skotlantilaistutkimuksen aloilla sekä skotlantilaisten balladien tutkija.

joka luo mahdollisuuden kaikkien kolmen tason vuorovaikutukseen.⁴² Dumézilin semioottisen analyysin avulla voidaan ajallisesti ja paikallisesti kaukana toisistaan olleita yhteiskuntia vertailla.⁴³ Dumézilin jälkeen on tutkittu valtavasti kolmijakoista mallia indoeurooppalaisessa yhteiskunnassa. On huomionarvoista, että Emily Lylen teoria kaikki tasot läpäisevästä feminiinisestä periaatteesta yhdistää pyhän puun symboliikan Dumézilin kolmijakoteoriaan.

2.2 Keltit ja arjalaiset – druidit ja brahmaanit eli Dillonin väite

Myles Dillon jatkaa samassa aihepiirissä kuin Dumézil, ja tukeutuu Dumézilin teoriaan teoksessaan *Celts and Aryans – Survivals of Indo-European Speech and Society*. Kirja on tarkoitettu pääasiassa intialaisille lukijoille. Dillon keskittyy teoksessaan vain keltteihin ja arjalaisiin, ei siis kaikkiin protoindoeurooppalaisen kulttuurin jälkeläisiin kuten Dumézil. Hän pyrkii osoittamaan yhtäläisyydet kelttien ja arjalaisten kielessä, yhteiskuntarakenteessa ja uskonossa. Yhteneväisyyksien etsiminen on monitieteellistä, ja lingvistisellä tutkimuksella on ollut paljon annettavaa uskontotieteelle. Mainittakoon, että Dumézilin ja Dillonin lisäksi mm. Nora Chadwick sekä D.A. Binchy nähneet vahvoja yhtäläisyyksiä druidien ja brahmaanien välillä.⁴⁴ Dillon jäsentää yhtäläisiä elementtejä seuraavasti:

Yhteiskuntarakenne. Dillonin mukaan kaikkien kelttiheimoilla on samoin kuin vedalaisessa yhteiskunnassakin kolme luokkaa: papisto, sotilaat ja kansalaiset. Druidien ja brahmaanien statuksen ja funktion samankaltaisuus on Dillonista huomattava.⁴⁵ Aiemmin mainitun lisäksi on huomionarvoista, että papiston eli druidien ohella bardit eli runonlaulajat kuuluvat kunnioitettujen oppineiden miesten kastiin, ja ero pyhän ja maallisen resitoinnin välillä on oleellinen.⁴⁶ Druidien roolista yhteiskunnassa kerron enemmän luvussa 4.3.

Sukulaisuussuhteet ja perintöjärjestys. Sekä Intiassa että Irlannissa perhesuhteiden määrittämien velvollisuudet ja oikeudet käsittävät neljän sukupolven ketjun. Lisäksi

⁴² Lyle 1990, 21–25.

⁴³ Lyle 1996, 100.

⁴⁴ Lonigan 1996, 28.

⁴⁵ Dillon 1975, 25–26.

⁴⁶ Dillon 1975, 96–98.

perherituaaleihin osallistutaan neljässä sukupolvessa. Tämä on tyypillistä muissakin indoeurooppalaisissa kulttuureissa.⁴⁷

Kuninkuus. Arjalaisten kuninkuuskäsityksistä tiedetään paljonkin, kelttien kohdalla lähteet on pitkälti Britanniasta ja Irlannista. Molemmista kulttuureista kuningaskunta on jaettu viiteen alueeseen: pohjoinen, itä, etelä, länsi ja keskipiste (axis mundi), ja myös kuninkaaksi vihkimisen rituaalissa on paljon samankaltaisuuksia. Lukuisissa lähteissä puhutaan pyhästä maan keskuksesta, jossa kuningas on. Keskus sijaitsi Midhen provinssissa, jonka nimi viittaa keskipisteeseen.⁴⁸ On mainittava, että uudemmassa kelttitutkimuksessa ei olla täysin yksimielisiä siitä, oliko varhainen Irlanti mainitulla tavalla viiteen jaettu.⁴⁹ Druidien ja brahmaanien rooli kuninkaaksivihkimisrituaalissa on hyvin samanlainen sekä kelttiläisessä että vedalaisessa perinteessä. Kuningas käyttää merkityksellisenä pidettyä viittaa kummassakin kulttuurissa, ja kuningas on pyhä ja symbolisesti yhtä valtakuntansa kanssa. Mielenkiintoista on, että kuninkaan avioliitto hedelmällisyyden jumalattaren tai maan kanssa tunnetaan molemmissa perinteissä. Irlantilaisten kuninkaiden kruunajaisrituaalista on käytetty termiä *kuninkaan häät* nykyaikoihin saakka.⁵⁰

Sotilas ja ajuri. Sekä kelttiläiselle, että arjalaiselle sotilaalle oli tyypillistä taistella ajurin ohjastamista vaunuista käsin. Sotilaat eivät ratsastaneet.⁵¹ Tämä on erittäin oleellinen yksityiskohta molemmissa yhteiskunnissa, ja siihen liittyy varhaista indoeurooppalaista ja vedalaista mytologiaa. Sotilas ja ajuri ovat vedalaisessa mytologiassa muodostaneen ns. kaksoiskuninkuuden: sotilas edustaa maallista valtaa, ajuri pappina jumalallista.⁵²

Karja vaurauden ja onnen ilmentäjänä. Karja on toki monissa kulttuureissa oleellinen varallisuuden mittari, mutta sekä irlantilaisessa että intialaisessa yhteydessä karja merkitsee jotain enemmän kuin vain taloudellista turvaa. Symboliikassa ja mytologiassa lehmä edustaa hyvää onnea, hyvinvointia, tarpeiden tyydyttämistä ja ihmisen toiveita. Lehmästä johdetut sanat esiintyvät monissa jokien nimissä niin Irlannissa kuin Intiassa, ja

⁴⁷ Dillon 1975, 95.

⁴⁸ Mac Cana 1983, 114.

⁴⁹ Mikhailova 2008.

⁵⁰ Dillon 1975, 99–108.

⁵¹ Dillon 1975, 120.

⁵² Parpola 2015, 110–111.

molemmissa kulttuureissa lehmä liittyy pyhään jokeen ja sen alkulähteeseen, joka taas liittyy maailman keskipisteen ajatukseen.⁵³

Dillon esittelee muitakin kelttiläisen ja vedalaisen kulttuurin yhtäläisyyksiä. Avioliiton eri muotoja tunnetaan molemmissa kulttuureissa hämmästyttävän samankaltaisina. Samoin velkojen takaamisen tavoista on hyvin samanlaisia mainintoja sekä irlantilaisissa että intialaisissa vanhoissa teksteissä. Lisäksi molemmissa kulttuureissa tunnetaan lainojen takaisinmaksuvaatimuksena suoritettu paastoaminen velallisen talon edessä. Mielenkiintoista on, että niin vanhassa gallialaisessa kuin intialaisessa kalenterissa on molemmissa samankaltainen viisivuotisrakenne. Myös kuukausien pituudet vaihtelevat samalla tavoin 29 ja 30 päivän välillä ja ne on jaettu pimeisiin ja valoisiin puoliskoihin. Näiden yhteisten piirteiden Dillon katsoo juontuvan yhteisestä indoeurooppalaisesta taustasta.⁵⁴

Uskontoa Dillon käsittelee melko lyhyesti. Tärkeimmäksi yksittäiseksi uskontoon liittyväksi yhteiseksi teemaksi Dillon nostaa Totuuden, jota pidetään sekä Rigvedassa⁵⁵ että irlantilaisessa varhaisessa kirjallisuudessa sekä myös Avestassa⁵⁶, kaiken perustana.⁵⁷ Jumalten nimissä ei voida havaita juuri yhteneväisyyksiä, mutta molemmissa perinteissä jumalia on kosmisessa taivaassa, ilmakehässä sekä maan päällä, ja on havaittavissa jonkinlaisia samankaltaisuuksia niiden hierarkiassa ja jumaltyypeissä.⁵⁸ Tässä asiassa Dillon toistaa Dumézilin teoriaa.

Kaikki tutkijat eivät varauksetta hyväksy kelttiläiskulttuurin väitettyä kolmijakoista yhteiskuntamallia. Nykyisessä kelttitutkimuksessa asiasta keskustellaan, ja mallia ovat kritisoineet mm. Simon James⁵⁹ sekä J.D. Hill⁶⁰ etenkin sotilasluokan roolin ja aseman osalta. Druidien ja ylipäänsä kelttien uskonnollisten oppineiden ryhmä on osoittautunut laajemmaksi kuin mitä yksinkertainen kolmijakomalli voisi antaa ymmärtää. Oppineisto kooskuu sekä maallisista että uskonnollisista toimijoista.⁶¹ Tämä on erittäin kiitollista

⁵³ Dillon 1975, 121–122.

⁵⁴ Dillon 1975, 115–124.

⁵⁵ Ensimmäinen veda-kirjoista, muotoutui noin 1200–1000 eaa. suullisena perinteenä varhaisten arjalaisten keskuudessa (Parpola 2015, 8).

⁵⁶ Zarathustralaisuuden tärkeän kirjan Avestan (n. 1000eaa.) muokanneet kuuluvat indoeurooppalaiseen kieliperheeseen (Parpola 2015, 6).

⁵⁷ Dillon 1975, 127–133.

⁵⁸ Dillon 1975, 138–142.

⁵⁹ Teoksessa James, Simon: *The Atlantic Celts: Ancient People or Modern Invention* (1999)

⁶⁰ Artikkelissa Hill, J.D.: *How should we study Iron Age societies and hillforts?* (1995)

⁶¹ Webster 2015, 124.

Dillonin keltit – arjalaiset -vertailua ajatellen, sillä myös brahmaanien toiminta kattaa monia muitakin alueita kuin vain uskonnollisia.

3. Pyhän puun symboliikka

Puiden pyhyys voi olla symbolista tai konkreettista. Niitä pidetään toisaalta elämän periaatteen ruumiillistumina, toisaalta jumalten asuinpaikkana tai kosmoksen järjestyksen ja voiman ilmentyminä. Luonnon ykseys ja yhteys jumalaiseen keskukseseen ja elämän lähteeseen liittyy pyhän puun symboliikkaan. Ihmisen tarve olla yhteydessä ylempään (tai alempaan eli alaiseen) kulminoituu puuhun.⁶² Puu esiintyy kutakuinkin kaikissa uskonnoissa jollain lailla joko pyhänä puuna tai kasvillisuuteen liittyvissä rituaaleissa, mystiikassa, ja ikonografiassa. Tutkimisessa apuna voidaan käyttää pyhän puun symboliikan jaottelua tai luokittelua. Voidaan myös tarkastella pyhän puun funktiota.⁶³

Eliaden mukaan pyhä puu ilmentää alati uudistuvana elävää kosmosta joko rituaalisesti tai konkreettisesti, joko mytologiassa tai kosmologiassa. Puu edustaa voimaa; omaansa ja kaiken sen voimaa, mitä se symboloi. Luonto ja symboli ovat pyhässä puussa erottamattomat. Eliaden näkemyksen mukaan pyhyys ilmentää itsensä, ja siten pyhä puu ei ole pyhä siksi, että yhteisössä niin päätetään, vaan koska uskonnollisen tietoisuuden kautta ihminen tunnistaa pyhyiden.⁶⁴ Puiden palvonnan suhteen on hyvä pitää mielessä, että itse puuta ei palvota vaan sitä, mitä se edustaa. Palvottu puu on *hierofania*, eli se manifestoi pyhää, ja puuta kunnioitetaan sen vuoksi.⁶⁵ Vaikka puun pyhyys on symbolista, on se myös konkreettista ja ulottuu niin lehtiin, oksiin, runkoon, juuriin, hedelmiin, kukintoihin ja mahlaan ja puuaineksesta voidaan tehdä myös rituaaliesineitä. Puu ei menetä konkreettisia ja luonnollisia ominaisuuksiaan ollessaan symboli.

Pyhän puun käsitteessä yhdistyy paradoksaalisesti transsendentti sekä immanentti: tuon- ja tämänpuoleinen, pyhä ja profaani. Puuta saatetaan pitää maskuliinisen tai feminiinisen jumaluuden personifikaationa, tai se yhdistetään jumaluuden kehollistumaan jollain muulla tavalla. Puuta saatetaan pitää maailman keskuksena niin vertikaalisesti kuin horisontaalisesti (*axis mundi*) tai sitä pidetään koko universumin rakenteen ilmentymänä, mikrokosmoksen kaltaisena kehollistumana (*imago mundi*). Lisäksi pyhään puuhun

⁶² Reno 1978, 54.

⁶³ Eliade 1958, 265–267.

⁶⁴ Eliade 1958, 268.

⁶⁵ Allen 2002, 132.

voidaan yhdistää ikuisen elämän ajatusta, jolloin puhutaan elämänpuusta (*tree of life*).⁶⁶ Nämä symboliset mallit ovat ymmärrettävissä juontuvan suoraan puiden omista ominaisuuksista. Puun kasvimaaiset ominaisuudet liittyvät elämän periaatteeseen, ja sen ulkoiset ominaisuudet, vaikkapa korkeus ja muoto, johtavat ajattelun koko kosmokseen tai jumalten asuinpaikkaan.⁶⁷

Puiden symboliikka on uskonnollista, tarkoitettiin uskonnolla sitten perinnettä tai ihmisiä ja jumalaa yhdistävää tekijää. On huomattava, että symboliikkaa on kahdenlaista: pakanaperinteissä puu on *this-worldly*, symboli on paikallista ja pluralistista, ja toisaalta monoteistisissa uskonnoissa tyypillinen puu on *other-worldly*, universaali ja eksklusiivinen. Puiden pyhyyttä ja symboliikkaa tutkiessaan Cusack erottaa indo-eurooppalaisissa ja pakanatraditioissa maailmaan suhtautumisen seemiläisten monoteististen kulttuurien suhtautumisesta. Edellisissä ihmisen suhde luonnolliseen maailmaan on myönteinen ja maailman hyväksyvä, kun seemiläisissä on maailman kieltämisen ajattelua.⁶⁸

Puun erilaiset symbolismit eivät ole niin tarkkarajaisia, kuin edellä mainittu termistö antaa olettaa. Puhuttaessa kosmisesta puusta voidaan yhtä hyvin tarkoittaa keskuspilaria kuin universumin mikrokosmostakin. Kokonaisuymmärryksen kannalta jaottelua kuitenkin tehdään, ja seuraavassa esittelen niistä tärkeimpiä tarkemmin.

3.1 Axis mundi

Ajatus puusta maailman tai universumin keskuksena, joka sitoo yhteen taivaan, maan ja alamaailman/helvetin, liittyy usein myös elämänpuun ajatukseen. Etenkin pohjoisten kansojen, germaanien sekä Keski-Aasian mytologioissa maailmanpilarin käsite on yleinen. Eliaden mukaan sen alkuperä olisi kuitenkin mesopotamialainen⁶⁹, mutta nykytutkimuksessa mesopotamialaisesta alkuperästä ei olla vakuuttuneita.

Axis mundi ulottuu läpi maailman eri kerrostumien, yhdistää taivaan, maan ja maanalaisen. Pyhän puun symboliikkaa käsiteltäessä on hyvä muistaa, että keskipistettä ei aina edusta puu. Puiden lisäksi myös temppelit, vuoret, kaupungit voivat olla axis

⁶⁶ Reno 1978, 55.

⁶⁷ Reno 1977, 79.

⁶⁸ Cusack 2011, 2-4.

⁶⁹ Eliade 1958, 299.

mundejä. Axis mundi sijoitetaan mytologioissa vuoren laelle, kuten tataarien rautavuorelle, jonka huipulla kasvaa seitsenoksinen koivu. Oksat symboloivat seitsemää taivasta, jotka tunnetaan myös babylonialaisissa sekä monissa shamanistissa mytologioissa. Myös intialaiset ja kiinalaiset perinteet tuntevat keskuspilarin.⁷⁰

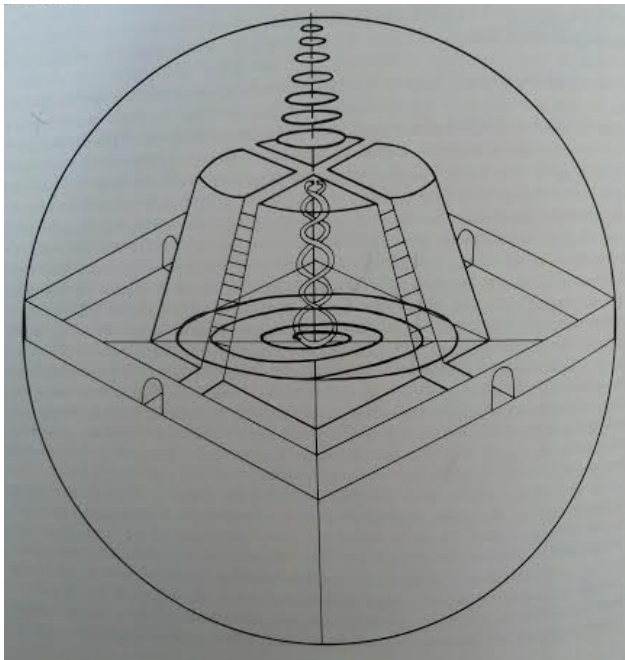
Keskuksesta. Ajatus kosmisesta puusta on niin oleellisesti monien kulttuurien mytologioiden osana, riiteissä ja kuvissa, että Eliade kutsuu sitä keskuksen symboliikaksi (*symbolism of the Centre*). Lähes kaikissa puuhun liittyvissä symboleissa on jollain lailla sama ajatus keskuksesta. Ihmisen taipumus etsiä asioiden alkuperää on mytologioiden keskeinen teema. Maailman keskus on ennen kaikkea absoluuttinen alkupiste, jossa pyhän piilevät energiat alun perin ilmenivät. Se on kaiken luomisen ja luodun alkupiste ja siten todellisuuden lähtökohta. Mytologisessa ja uskonnollisessa kielessä siihen viitataan usein maailman napana tai pilarina. Sen yläpää on usein pohjantähdessä tai joissain mytologioissa auringossa, keskiosa tässä maailmassa ja juuri alisessa.⁷¹

Keskipisteen symboli on maailmanlaajuinen ja hyvin vanha. Siihen liittyy yleensä kolme elementtiä: pilari tai napa, puu ja vuori. Cookin diagrammissa (kuva 1.) ne ovat nähtävissä yhtäaikaaisesti. Niin egyptiläisissä, mesopotamialaisissa ja meksikolaisissa pyramideissa kuin buddhalaisissa stupissa Intiassa ja Itä-Aasiassa (kuva 2.) sekä kelttiläisissä pyhätöissä (kuva 11.) on nähtävissä arkkitehtuuria, joka liittyy keskipisteeseen ja pääilmansuuntiin. Kuvassa 1. on avattu keskipisteen symboliikkaa visuaalisesti: kosmisen vuoren huippu on ympyrä, perusta on nelikulmio. Näiden geometrinen muotojen kolmiulotteiset vastaavuudet eli pallo ja kuutio sijoittuvat niiden ympärille ja symbolisoivat yleensä taivasta ja maata. Keskellä kasvaa kosminen puu, joka on piirretty seitsemän kiekon muotoon. Kiekot kuvaavat taivaan eri planetaarisia tasoja.⁷² Diagrammi sinänsä edustaa laajempaa esoteerista perinnettä, johon en tässä kirjoituksessa perehdy tarkemmin. Keskipisteen ja suuntien havainnollistamiseen se on kuitenkin oiva. Kuvassa on myös käärme, joka usein liittyy pyhiin puihin ja maailman keskipisteeseen. Käärmeistä kerron lisää tämän luvun kolmannessa alaluvussa.

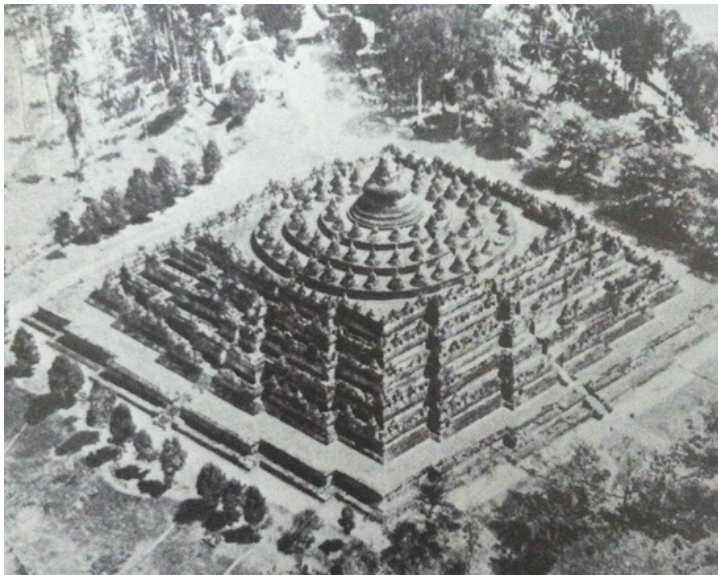
⁷⁰ Eliade 1958, 299.

⁷¹ Cook 1995, 9.

⁷² Cook 1995, 9–10.



Kuva 1.⁷³ Maailman keskipisteen horisontaalinen ja vertikaalinen havainnekuva.



Kuva 2.⁷⁴ Buddhalainen Borobudurin stupa Javalla n. 700-luvulta jaa.

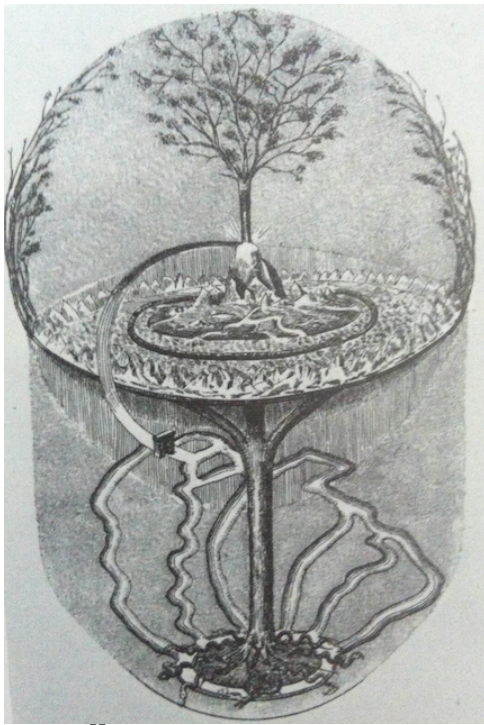
Skandinaavisessa mytologiassa⁷⁵ Yggrasil-puu on axis mundi (kuva 3.), saarni, jonka juuristo on alisessa maailmassa, kuolleiden ja alisen maailman jumalten luona. Runko on maan päällä kuolevaisten maailmassa, latva taivaassa. Puun juurella on lähde, jonne Odin uhrasi silmänsä viisaudenjanossaan.⁷⁶

⁷³ Cook 1995, 10.

⁷⁴ Cook 1995, 98.

⁷⁵ Skandinaavinen mytologia ei liity tämän tutkimuksen teemaan, Yggrasil vain esimerkkinä axis mundista.

⁷⁶ Cook 1995, 12.



Kuva 3.⁷⁷ Yggrasil. Kuva alun perin Richard Folkhardin kirjasta *Plant Lore, Legends and Lyrics*, Lontoo 1884.

Eliaden mukaan Holmberg-Harva teoksessaan *Der Baum des Lebens* tulkitsee Yggrasilin yllä lentävän kotkan symboloivan valon ja pimeyden välistä taistelua; kahden periaatteen vastakohtaisuutta eli auringon ja alisen maailman vastakohtaisuutta. Aiemmin mm. Kaarle Krohn vertasi Yggrasilia Vanhan testamentin elämänpuuhun ja Sophus Bugge kertomukseen Jeesuksen rististä, mutta mytologia on pohjoismaalaista ja pohjoisaasialaista alkuperää ja mahdolliset juutalais-kristilliset yhteneväisyydet ehkä myöhempiä synkretismia. Indoeurooppalaisen perinteen tammi elämänpuuna on esihistorialliselta ajalta peräisin, ja pohjoismaissa se on esigermaanista alkuperää. Eliaden mukaan Yggrasil olisi tammi⁷⁸, mutta yleisemmin sen uskotaan olevan saarni.⁷⁹

Kosmologisesti oikean puolen arvottaminen vasemman ohi periytyy indoeurooppalaisesta kulttuurista. Pääsuunta on kohti nousevaa aurinkoa, jolloin vasen puoli on pohjoiseen ja oikea etelään. Monissa indoeurooppalaisissa kielissä vasenta tarkoittava sana on sama kuin pohjoinen, oikea kuin etelä.⁸⁰ Tässä kosmologisessa ajattelussa on kiinnostavaa, että nämä horisontaaliset suunnat yhdistyvät vertikaalisiin tasoihin – taivas, maa ja alinen – juuri keskuspilarin eli puun symbolissa.

⁷⁷ Cook 1995, 99.

⁷⁸ Eliade 1958, 277–278.

⁷⁹ Cusack 2011, 168.

⁸⁰ Cusack 2011, 18.

3.2 Imago mundi

Imago mundi kosmoksen representaationa tai kehollistumana on hyvin syvällisesti uskonnollinen käsitys. Monissa kulttuureissa homologia ihmisen ja kosmoksen välillä on alituista. Pyhä puu on koko kosmos, ja myös muita merkityksiä liitetään siihen tai ajatellaan sen kautta. Esimerkiksi tiedon puu, elämän ja kuoleman puu ovat tällaisia alamerkityksiä imago mundin symbolityypissä.⁸¹ Puun ei tarvitse lakata olemasta konkreettinen ja elävä oikea puu ollakseen pyhä. Juuri niiden luonnollisten ominaisuuksien ansiosta puu kuvastaa koko maailmaa mikrokosmoksen tavoin. Ajatus siitä, että puu on yhtä kuin ihminen on yhtä kuin maailma, liittyy myyttiin siitä, että puulla on maailman ja ihmisen luomisessa oleellinen osansa kuten skandinaavisessa mytologiassa, jossa jumalat loivat ihmiset kahdesta rannalta löydetyistä puutukista. Nämä puut on usein tulkittu saarniksi ja jalavaksi.⁸²

Vaikka puu tulkittaisiin axis mundiksi, voi sen samaan aikaan nähdä myös imago mundina. Ensinnäkin puun kohtalo heijastaa ihmisten ja jumalten kohtaloa, ja toiseksi puu itse ja kaikki puussa asuvat tai sen ympärillä elävät eläimet ilmentävät kaikkia kosmisia toimintoja ja luonnollisia ilmiöitä. Uroshirvet ovat neljä tuulta, kotka ja haukka ovat ilma ja eetteri, käärme on maan vulkaaniset voimat, orava on sade ja ilmakehä. Pyhä puu symboloi sitä, mikä on totta: kosmosta sekä inhimillisiä ja jumalallisia olosuhteita.⁸³ Se on myös lain ruumiillistuma, ja sillä on siten sosiologista merkitystä. Maailmanpuuhun kulminoituu ylipäänsä koko maailman kohtalo.⁸⁴ Maailmanpuu tunnetaan myös intialaisessa perinteessä (kuva 4.).

⁸¹ Cusack 2011, 11–12.

⁸² Cusack 2011, 12. *Völuspá* –niminen runo *Poetic Edda*-mytologiakokoelmassa 1300-luvulta. Kiinnostavasti myös japanilaisessa mytologiassa Ainu-perinteessä ihmisen luomiseen liittyy puu: puusta syntyi selkäranka ja ranko, ja tyhjä tila täytettiin maalla. (Y.T. Hosoi 1976 Cusackin mukaan.)

⁸³ Reno 1978, 70.

⁸⁴ Cusack 2011, 149.



Kuva 4.⁸⁵ Intialainen elämän ja tiedon puu, pronssi, Vigayanagar-kaudelta noin 1336–1546jaa. Neljätoista oksaa, joiden kärjissä linnut sekä nuput kasvavat keskusoksasta, jonka keskellä lootus-aurinko-kehrällä käärme. Kaksi apinapäistä hahmoa rungolla, sekä juurella kaksi härkää. Kaikki elämä on luotu ja ylläpidetty keskuksesta käsin.

3.3 Muita pyhiin puihin liittyviä jaottelutapoja

Pyhään puuhun voidaan liittää paljon päällekkäisiä symbolisia merkityksiä. Esimerkiksi tiedon puun ajatus juontuu jumalten oleilusta puissa tai siihen, että puu tai siellä asuva henki tai jumala toimii oraakkelin tavoin kysyjille vastauksen antaen. Muita yleisiä pyhän puun muotoja on elämän ja kuoleman puu, tai vaikkapa sukupuun malli.⁸⁶ Joskus nämä kaikki tyypitetään imago mundin symbolin alle, mutta tarkempaakin jaottelua on mielekästä tehdä. On siis hyvin paljon erilaisia pyhän puun tyyppejä, ja tutkijat ovat jaotelleet niitä eri tavoin.

Eliade jaottelee pyhiä puita seuraavalla tavalla:

- a) Kivi-puu-alttari: tyypillinen ikivanha perinne mm. Australiassa, Kiinassa, Indokiinassa, Intiassa, Foinikiassa ja Kreikassa. Muodostaa mikrokosmoksen.
- b) Puu kosmoksen kuvana: hyvin yleinen mm. Intiassa ja Mesopotamiassa.
- c) Puu kosmisena teofaniana eli jumalan ilmentymänä tai kehollistumana, Mesopotamiassa, Intiassa ja Kreikassa.

⁸⁵ Cook 1995, kuva 19.

⁸⁶ Cusack 2011, 11-12.

- d) Puu elämän symbolina ja ikuisuuden sekä kuolemattomuuden symbolina, absoluuttisen todellisuuden symbolina.
- e) Puu maailman keskipisteenä ja universumin kannattelijana, Skandinavian perinteessä tyypillinen.
- f) Ihmisen ja puun mystinen side, sukulaisuus ja esi-isien sijainti pyhässä puussa.
- g) Kasvillisuuden henkiin heräämisen ja vuoden uudestisyntymisen eli vuodenkierron symboli.⁸⁷

Reno jäsentää pyhän puun symboliikkaa hieman toisin, mikä saattaa johtua hänen kristillisestä tutkimuskontekstistaan. Kuitenkin kaikki edellä mainitut elementit löytyvät häneltäkin. Jaettaessa pyhät puut vain axis ja imago mundiin, saatetaan yksinkertaistaa pyhien puiden kenttää ehkä liikaa. Vaikka moni Renon tyypeistä sisältyy jompaankumpaan, puiden käytännön merkityksen eri perinteissä voi kuitenkin ymmärtää paremmin, kun katsoo symboleita laajemmalla kannalta.

Reno jakaa puut ensin karkeasti elämänpuun ja kosmisen puun symboleiksi. Ne voivat olla myös yhdessä kosmisen elämänpuun symbolina, jolloin se tyypillisesti kuvataan universaaliksi ja loppumattoman hedelmällisyyden ilmentymäksi. Reno mainitsee esimerkeiksi elämänpuusta babylonialaisten *kiskanu*-puun sekä intialaisen *pipal*-puun. Kosmisen puun esimerkkejä ovat skandinaavinen Yggrasil sekä intialainen Aśvatha-puu.⁸⁸

Reno jäsentää elämänpuun symboliikkaa seuraavasti:

1. Elämänpuu: elämän prinssiin ruumiillistuma
 - a) Elämän antava puu, josta jumalat ja kosmos syntyvät
 - b) Puu kaiken kasvillisuuden alkuperänä
 - c) Puu hedelmällisyyden turvaajana
 - d) Puu vuodenaikojen kierron vakauttajana
 - e) Puu, jonka kuorella, lehdillä ja hedelmillä on uudistavia ominaisuuksia
 - f) Puu inhimillisen elämän alkuperänä
 - g) Puu seksuaalisuuden lähteenä

⁸⁷ Eliade 1958, 266–267.

⁸⁸ Reno 1977, 79.

2. Elämänpuu: pyhien vesien yhteys
 - a) Yhteys luomisen alkuvesiin
 - b) Yhteys elämää antaviin ja ylläpitäviin vesiin
 - c) Yhteys kuolemattomuuden vesiin

3. Elämänpuu: sijainti
 - a) Puu sijaitsee alkumailman puutarhassa
 - b) Puu maailman napana, josta ravinto leviää universaalisti
 - c) Puu sijaitsee eskatologisessa paratiisissa

4. Elämänpuu: maskuliinin personifikaatio
 - a) Luojan, kuolevan ja nousevan jumaluuden personifikaatio
 - b) Kuninkaan representaatio
 - c) Jumalan delegoidun voiman ruumiillistuma

5. Elämänpuu: feminiinin personifikaatio
 - a) Äidillisen jumalan (äiti maan) personifikaatio
 - b) Epämateriaalisen jumaluuden (neitsyyden, metsästyksen, sodan, leikin, synnytyksen) personifikaatio⁸⁹

Kosmisen puun symboliikka Renon mukaan:

- I. Puu kosmoksen rakenteellisten lainalaisuuksien pienoismallina:
 - a) Universumin symboli
 - b) Jumaluuden ja ihmisen ykseyden symboli
 - c) Mikrokosmos ja *arbor inversa* (ylösalainen puu)
 1. Sen reflektio, mikä on totta
 2. Sen reflektio, mikä on illuusiota

- II. Puu kosmisena linkkinä, kohtaamispaikka, keskuksena ja/tai sisäänkäyntinä:

⁸⁹ Reno 1977, 79–80.

- a) Kosmisten tasojen välinen linkki (axis mundi)
- b) Taivaallisen maailman sisäänkäynti
 - 1. Kosminen pilari
 - 2. Kosmiset tikapuut
- c) Jumaluuden asuinsija
- d) Universumin keskus
- e) Jumalallisen tai kosmisen voiman välittäjä
- f) Universumin kannatteli

III. Puu ennustamisen välineenä (tiedon puu):

- a) Maanalaisten yhteyksien nojalla
- b) Jumalan läsnäolon nojalla⁹⁰

Hedelmällisyys. Eliaden jaottelun c-kohdan puuhun ja sen jumaluuden manifestointiin liittyy vahvasti hedelmällisyyden teema. Jumaluus saattaa olla itse hedelmällisyyden jumala, joka hallitsee maailman luovuuden voimia. Mohenjo-Darossa kolmannella vuosituhannella tunnettu pyhä viikunapuu, *figus religiosa* (kuva 5.) on tällainen jumaluuden ilmentymä. Myös vedisissä teksteissä on kasvillisuuteen liittyviä teofanioita, mm. Yayurvedassa, Rigvedassa sekä Atharvavedassa. Usein puihin liittyy myös parantamisen ja uudistamisen voimia.⁹¹ Indus-laakson kuvamotiiveissa on usein viikunapuun vieressä jumalhahmo, tai jumalhahmo voi olla kuvattu olevan itse viikunapuussa (kuva 6.).⁹² Intialaisessa kansanuskonnossa nykyään niin hindut kuin muslimitkin ripustavat puihin ranne- ja korvarenkaita toivoessaan terveitä lapsia.⁹³ Poikalapsia toivoessaan vedalaisessa rituaalissa nainen kantaa kaulallaan pyhän puun versosta tehtyä fallisen muotoista amulettia, jossa pitäisi olla kivesten muotoa muistuttavat hedelmät tallella.⁹⁴

⁹⁰ Reno 1977, 80; Reno 1978, 77.

⁹¹ Eliade 1958, 278.

⁹² Eliade 1958, 280, Parpola 2015, 180.

⁹³ Parpola 2015, 288.

⁹⁴ Parpola 2015, 284.



Kuva 5.⁹⁵ Pyhä asvatha-puu (*ficus religiosa*) kuvattuna Indus-sinettiin. Keskellä keskipisteen ja kaiken luomisen symboli, josta puu kasvaa. Keskipisteestä kasvavat myös hedelmällisyyden ja voiman symbolina sarvipäiset eläimet. Sinetti on Mohenjo-Darosta ja ajoittuu noin 3000–1500eaa.



Kuva 6.⁹⁶ Taivaallinen viikunapuu ja sen jumaluus. Harappalainen sinetti, kuva Asko Parpolan.

Intiassa sekä myös tiettyjen transsylvanialaisten romanien perinteistä tunnetaan myös puiden avioliiton rituaali. Mikäli monien aviovuosien jälkeen ei perheeseen ole vielä syntynyt lasta, aviopari istuttaa puut; vaimo viikunan, mies mangon. Istuttaminen tapahtuu tietyin rituaalisin menoin, puut sidotaan koskettamaan toisiaan ja niistä pidetään jatkossa hyvää huolta ja ne alkavat kuvastaa koko avioliittoa. Näistä puista tulee ajan kuluessa pyhiä puita, ja niiden juurelle tuodaan usein kahden toisiinsa kietoutuneen käärmein

⁹⁵ Cook 1995, 101.

⁹⁶ Parpola 2015, 203.

kuvitettuja kivitalouja (kuva 7.). Puiden avioliiton merkitys laajenee ajan myötä usein tuomaan hyvää onnea ja vaurautta koko yhteisölle.⁹⁷



Kuva 7.⁹⁸ Votiivikiviä Intian Srirangapatnassa. Toivoessaan jälkikasvua naiset säilyttävät *nagakaleja* eli kuvan käärmekiviä kuusi kuukautta lähteessä, jonka jälkeen ne asetetaan puun (todennäköisesti pyhän puun) juurelle.

Hedelmällisyys ei liity vain ihmisen lisääntymiseen, vaan pyhän puun ilmentämä elinvoima vaikuttaa kaikkeen kasvuun ja uudistumiseen. Sumerilaisilla puu representoi kaiken kasvillisuuden alkuperää. Viljelysten sadon takaamisessa pyhällä puulla on roolinsa: sen oksalla oli voimaa, jolla kuningas saattoi hallita sateita, sääitä ja siten kasvua. Libanonin seetripuun oksat olivat tällaisia voimanlähteitä. Ylipäänsä puun osilla ja niistä tehdyillä esineillä, puun hedelmillä ja mahlallakin oli merkityksensä.⁹⁹

Jumaluuden kehoistuma. Tämä liittyy läheisesti hedelmällisyyden alueeseen, mutta on laajemmin nähtävissä symboloivan esim. kuninkaan tai kuningattaren kautta koko valtakuntaa ja siten maailmaa. Tämän symbolin alkuperäinen merkitys on siis siinä, että puu on jumaluuden personifikaatio tai jumalallisen voiman personifikaatio. Puu voi representoida esimerkiksi naisjumaluutta yleisesti vähemmän persoonallisessa äiti-maan muodossa tai tarkemmin viljan äitinä tai vielä persoonallisemmin neitseellisen ei-materiaalisen naiseuden symbolina.¹⁰⁰

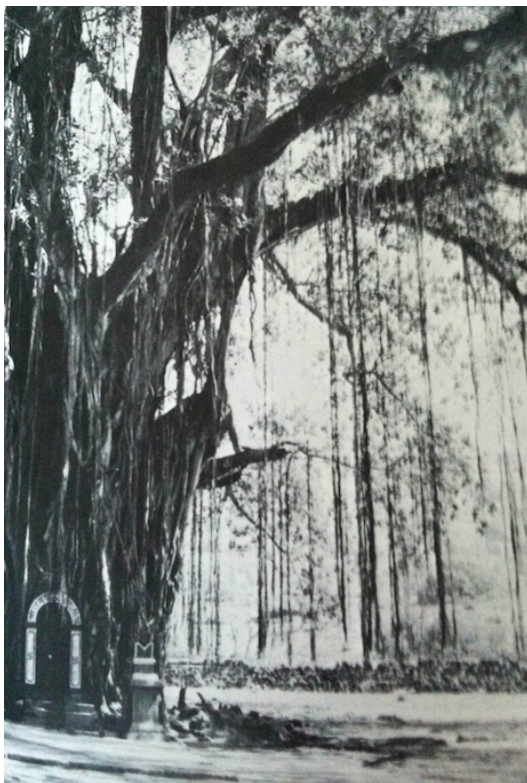
⁹⁷ Eliade 1958, 308–309.

⁹⁸ Cook 1995, 114–115.

⁹⁹ Reno 1978, 58, Eliade 1958, 308.

¹⁰⁰ Reno 1978, 61–62.

Käärme. Kaksi toisiinsa kietoutunutta käärmettä on tyypillinen tapa esittää käärmeen dualistinen luonto (kuvat 1. ja 7.). Käärme liittyy elämän ja kuoleman vuorotteluun, elämän vastakohtaisuuksiin.¹⁰¹ Viikunapuiden ja banyan-puiden (kuva 8.) sekä neem-puiden palvonta on edelleen tärkeä osa kansanuskkoa intialaisissa kylissä. Jumalten kuvia ja erityisesti käärmekuvia näkee puiden alla usein. Ei ole epäilystäkään, etteikö tämä perinne juontuisi harappalaisesta kulttuurista, jossa viikunapuu on erityisessä asemassa taiteessa ja uskonnollisessa kuvastossa. Sineteissä on usein kuvattu viikunapuu, jonka sisällä on jumalhahmo ja vieressä kätensä kohottanut ja palvomaan polvistunut ihminen. Myös aidattujen puiden kuvia on Indus-laatoissa ja –sineteissä. Mohenjo-darossa ei ole löytynyt selvää varsinaista temppeliä, mutta on sali, jossa saattaa olla ollut pyhä puu suurella jalustalla kasvaen. Varmaksi ei tosin tuon temppelinkaltaisen tilan käyttötarkoitusta pystytä sanomaan. Eräässä harappalaisessa sinetissä on kuvattu viikunapuussa oleva jumalhahmo valtaistuimen kaltaisella alttaripöydällä ja toisessa kobra samankaltaisella alttaritasolla viikunapuun alla. Monissa sineteissä jumaluus esiintyy päähineessään viikunapuunoksa.¹⁰²



Kuva 8.¹⁰³ Intialainen banyan-puu. Kuvassa näkyvät roikkuvat oksat ovat ns. ilmajuuria. Rigvedan ja Upanishadien kosminen puu on banyan-puu.

¹⁰¹ Cook 1995, 11.

¹⁰² Parpola 2015, 180.

¹⁰³ Cook 1995, kuva 64.

Tiedon puu ja oraakkelit. Juutalaiskristillisessä perinteessä on tiedon puu tai hyvän ja pahan tiedon puu. Mishnassa ja Ensimmäisessä Mooseksen kirjassa hyvän ja pahan tiedon puu on viiniköynnös.¹⁰⁴

Ylösalainen puu. Ylösalaisen puun ajatus tunnetaan intialaisessa, heprealaisessa, islamilaisessa sekä myös suomalaisessa ja islantilaisessa perinteessä. Kiinnostavasti myös Platon kirjoitti ihmisen olevan kuin ylösalainen puu, jonka juuret tavoittelevat taivasta ja oksat maata.¹⁰⁵ Katha Upanisadissa Brahman yhdistetään Aśvatha-puuhun eli vanhaan viikunapuuhun, jonka juuret ovat taivaassa, oksat maan alla ja edustaa siten koko kosmosta.¹⁰⁶

Ikuinen elämä. Pyhän puun hedelmiin liittyy usein kuolemattomuuden saavuttaminen. Hesperidien kultaiset omenat antavat kuolemattomuuden, Skandinaviassa jumalat pysyvät nuorekkaina Idunnin omenoilla. Hedelmä voi myös olla pyhän tai huumaan juoman ainesosa.¹⁰⁷ On mielenkiintoista, että eri perinteissä tavoitteet vaihtelevat. Kaikki eivät arvosta kuolemattomuutta. Intialaiset ja kreikkalaiset ovat tavoitelleet ennemminkin vapautumista, nuoruutta ja terveyttä, kun taas seemiläiset kuolemattomuutta.

Parantava ja uudistava puu. Pyhiin puihin liitetään elämää ylläpitävää ja parantavaa voimaa. Kaikkialla maailmassa sairaita lapsia on viety pyhien puiden luokse, heitä on laitettu onttoon puuhun, tai heitä on hierottu pyhän puun oksilla. Suoran kosketuksen elämänvoiman kehollistumaan on uskottu olevan vahva apu lähes mihin tahansa sairauden hoitoon tai torjuntaan. Naisten tiedetään hakeutuneen synnyttämään puiden yhteyteen, jotta synnytys olisi helpompi, ja jotta lapsi olisi vahva ja terve.¹⁰⁸

3.4 Rituaali

Rituaali liittyy oleellisesti symboliin sekä myyttiin. Rituaalissa myytti aktualisoituu, ja niiden välissä sijaitsee symboli ikään kuin välittäjänä. Rituaalin tarkka määrittelyminen on hankalaa, ja keskenään ristiriitaisiakin määritelmiä löytyy. Rituaalin voi nähdä

¹⁰⁴ Eliade 1958, 285.

¹⁰⁵ Eliade 1958, 275.

¹⁰⁶ Reno 1978, 57.

¹⁰⁷ Cusack 2011, 13.

¹⁰⁸ Eliade 1958, 306–307.

antropologisesti ”kulttuurisesti määriteltynä käyttäytymisen tapoina”, joka ei noteeraa erikseen uskonnollisia tai sosiaalisia sisältöjä.¹⁰⁹ Täten esimerkiksi tieteellisen työskentelyn vaiheet voitaisiin nähdä rituaalina. Rituaalia on määritelty psykoanalyttisesta ja esim. sosiologisesta näkökulmasta, yhtä monelta kannalta, kuin on uskontojen tai kulttuurintutkimisen suuntia. Uskontohistoriassa mm. Rudolf Otto sekä Mircea Eliade liittävät rituaalin jumalalliseen tai pyhään. Uskonnollinen ihminen pyrkii elämään kontaktissa jumalallisen ja pyhän kanssa, ja rituaali toimii välineenä. Tällainen lähestymistapa määrittelee rituaalin sen intention kautta. Rituaaleja on kaikissa uskonnoissa ja yhteisöissä. Yleensä rituaalit yhdistetään syvempään henkisyyteen ja mystiikkaan, ja ne voivat olla niinkin laajoja että täyttävät päivittäisen elämän.¹¹⁰ Rituaalin on katsottu myös tekevän pyhän ja profaanin välisen rajan näkyväksi.¹¹¹

Uhri oli merkittävin rituaali, ja se liittyi vahvasti maailman luomisen myyttiin. Tästä myytistä on säilynyt monien eri indoeurooppalaisten kulttuurien kautta tietoa vielä senkin jälkeen, kun kristinusko levittyi Eurooppaan. Ihmisuhri oli harvinainen mutta mahdollinen, hevosuhri oli myös voimakas. Hevonen saattoi toimia ihmisen korvikkeena, ikään kuin identtisenä ihmisen kanssa. Myös ihmisen ja puun välillä uskottiin olevan rituaalisesti sama. Ykseys ihmisen ja jonkin muun asian kanssa liittyy ihmisen rituaalissa rituaalissa pyhään todellisuuteen.¹¹²

Mary Douglasin mukaan esimodernin ja modernin kulttuurin ero on ratkaiseva mm. suhteessa rituaaliin, ja rituaalit ovat ikään kuin symbolien rinnakkaistuotteita. Pakanakulttuureissa rituaali on tärkein, ja sillä on yhteisöllinen merkitys. Douglasin teoria on, että mitä tiukemmin yhteisö on sosiaalisesti sitoutunut, sitä vahvemmin sen kulttuuri on rituaalinen.¹¹³ Rituaali on kommunikointia.¹¹⁴ Tässä Douglas tukeutuu moniin klassikkoteoreetikoihin kuten Viktor Turneriin ja Emile Durkheimiin. Symbolit, kuten rituaalinkin, Douglas tulkitsee yhteisöllisyyden kautta ja historiallisessa kontekstissaan.¹¹⁵

¹⁰⁹ Edmund Leachin rituaalin määritelmä, Eliade (ed.) 1987, 405.

¹¹⁰ Eliade (ed.) 1987, 405–406.

¹¹¹ Émile Benviste Anttosen 2008, 209 mukaan.

¹¹² Cusack 2011, 16–18.

¹¹³ Douglas 1996, 14. Mary Douglas (1921–2007) oli brittiläinen antropologi, joka tutki kulttuuria ja symbolismia sekä oli vahvasti kiinnostunut vertailevasta uskontotieteestä.

¹¹⁴ Douglas 1996, 22.

¹¹⁵ Douglas 1996, 9.

Puiden merkitys näyttäytyy rituaalin kautta ja selittyy myytin kautta.¹¹⁶ Douglas korostaa rituaalien olevan uskonnon tutkimisessa tärkeämpiä kuin myyttien, ainakin siitä syystä, että ihminen voi toimittaa rituaaleja artikuloimatta sen kummemmin niiden myyttisiä tulkintoja.¹¹⁷ Cusack käyttää tutkimuksessaan myyttejä, rituaalitutkimusta, kansanperinnettä ja vertailuaineistoja valottaakseen pyhien puiden merkityksiä, ja hän pitäytyy historiallisessa kontekstissa.¹¹⁸

Vuodenkiertoon liittyvien juhlapäivien juhlinnassa jokin luontoon liittyvä symboli on usein tärkeässä roolissa. Puu tai osa siitä kannetaan kylän keskelle, tai ihminen pukeutuu lehviin, kukittaa ympäristönsä tai tuo eläimiä juhlintaan johonkin symboliseen rooliin. Usein keväisiin juhliin liittyy kilpailuja, otteluita tai kuolemaan ja henkiin heräämiseen liittyviä näytelmiä. Puu ilmentää mikrokosmoksena koko maailmaa, ihminen rituaaleillaan elämän kiertoa ja pyhyttä. Puun tai kasvin elinvoima näyttäytyy paikassa ja ajassa, ja juuri ajan merkityksellisyyden vuoksi rituaaleja suoritetaan toistuvasti. Rituaalinen draama, kuten Eliade sanoo, vahvistaa myyttisen luomisen aina uudestaan.¹¹⁹ Jokainen rituaali ja merkityksellinen ihmisen suorittama riitti toistaa myyttistä arkkityyppiä. Rituaalin toiston aikana profaani aika lakkaa ja siirrytään maagiseen tai uskonnolliseen aikaan, joka on ikuista. Myyttinen aika on historiallisen ajan ulkopuolista aikaa, ja riitin suorittaja pääsee ajan ja paikan tuolle puolen.¹²⁰

Rituaaliperinteen tutkimisesta. Rituaalien kuvauksissa ja niihin liittyvissä hymneissä kieli on usein hyvin pysyvässä muodossa etenkin silloin, kun se on jo tallennettu kirjalliseen muotoon. Indoeurooppalaisen uskonnon tutkimuksessa on hyödynnetty vertailevaa rituaalitutkimusta verrattain vähän. Vedalaisissa sutrissa ja Brāhmanoissa on kuvattu monia rituaaleja laajasti ja yksityiskohtaisesti. Vanhimmat säilyneet tekstit Anatolian alueelta, hittiitiksi ja luvianiksi, ovat suurimmaksi osaksi juhlien ja rituaalien kuvauksia. Kielellinen vertailu on mahdollista. Toinen tapa vertailla rituaaleja on tarkastella sitä, miten poetiikassa viitataan rituaaleihin, tai miten rituaalien metafora näytellään.¹²¹

On oleellista tutkia tekstien etymologisia, tyylillisiä ja motiivillisiä sopusointuja eikä vain teemallisia samankaltaisuuksia. Kun puhutaan indoeurooppalaisesta uskonnosta tai

¹¹⁶ Cusack 2011, 5–6.

¹¹⁷ Douglas 1996, 11.

¹¹⁸ Cusack 2011, 11.

¹¹⁹ Eliade 1958, 321–322.

¹²⁰ Eliade 1958, 429–430.

¹²¹ Jackson 2002, 93. Peter Jackson (s.1971) on uskontotieteen tohtori ja professori Tukholman yliopistossa.

mytologiasta, on pidettävä tarkasti silmällä sitä, puhutaanko kulttuurisen lainan mukana siirtyneistä seikoista vai oikeasti yhteisestä alkuperäisestä perinteestä. Vertailevaa kielitiedettä ja filologiaa pidetään erittäin tärkeinä menetelminä vanhan Euroopan, Välimeren kulttuurin, Lähi-Idän ja Etelä-Aasian tutkimisessa.¹²²

4. Mytologia pyhän puun symboliikan perustana

Indologiassa ja uskontotieteessä ja -historiassa on käytetty termiä indoeurooppalainen, joka viittaa indoeurooppalaisia kieliä puhuneisiin ihmisiin, heidän kulttuuriinsa ja uskontoonsa esikristillisessä Euroopassa ja esi-islamilaيسessa Euraasiassa. Kyse on ihmisistä ja yhteisöistä, joiden yhteiset tavat, kertomukset, uskomukset eivät ole lainaa tai sattumalta samanlaisia, vaan joilla on jaettu yhteinen kulttuuri. On erittäin tärkeää tarkistaa johtopäätöksiä yhteisestä alkuperästä ja seurata yhteisen perinnön jälkiä, myyttien motiiveja ja rituaaleja. Kaikki, mikä on samanlaista, ei välttämättä ole samaa.¹²³ Ei riitä, että löydetään paralleeli eri myyttien välillä, vaan on tutkittava ns. horisontaalisen leviämisen mahdollisuus ja otettava huomioon myös indoeurooppalaisten murteiden jaottelut.¹²⁴ Oppialan historian alkuvaiheissa 1800-luvulla oli vallalla tavoite löytää aito alkuperäinen lähde ja identiteetti, jota käytettiin myös poliittisiin ja nationalistisiin tarkoituksiin. Myöhempi tutkimus ei usko, että ideologiset taustavaikutteet pilaisivat kerätyn datan arvoa sinänsä, vaan kyse on eri aikojen linseistä, joiden läpi kerättyä dataa katsotaan.¹²⁵

Historiallisen kielitieteen vertaileva menetelmä toimii omalla alueellaan, ja menetelmän lainaaminen uskontohistoriaan on ollut tuloksekasta. Uskonnollista alkuperää tai perintöä tutkiessa vaaditaan kuitenkin tarkkuutta ottaa huomioon, mitä verrataan keskenään. Kielellisten yhteneväisyyksien lisäksi indoeurooppalaisia ryhmiä voidaan helposti verrata muillakin tavoin. Voidaan tarkastella runouden esteettisiä periaatteita, lainsäädännön samanlaisia muotoja, miten jumalia kuvattiin, ja miten niitä rukoiltiin. Pitää olla tarkkana, kun vertaillaan vaikkapa rituaalien samankaltaisia myyttisiä aiheita, jos kielellinen yhteys puuttuu. Kyseessä voi olla kulttuurinen laina, sattuma tai funktionaalinen sopivuus. Myyttien ja tarinoiden tutkimisessa on hyvä pysyä syväluotaavien merkitysten lisäksi myös pintatasolla, vertailla käytettyä kieltä, sen rytmiä ja rakennetta, yksityiskohtia eri

¹²² Jackson 2002, 96.

¹²³ Jackson 2002, 61.

¹²⁴ West 2007, 20.

¹²⁵ Jackson 2002, 62.

aikoina eri paikoissa. Suullisen perinteen sisältö säilyy muistamista helpottavien rakententeissa ja yksityiskohdissa.¹²⁶ Tutkimuksessa näitä yksityiskohtia voidaan seurata kuin eläinten jälkiä. Jumalia voidaan seurata niiden rituaaleihin ja rituaalikuvauksiin jättämiensä jälkien avulla. Vedalaisia runonlaulajia ja poetteja kutsuttiinkin ”jälkienetsijöiksi”. Muodon tiukkuuden ja vapauden välillä vallitsi tasapaino. Tiedettiin, että poetti saattoi koristella lauluja aiemmin esitettyjen ajatusten avulla, ei muuten. Variaatioita on paikallisesti, mutta hymnien tai tarinoiden ydin on pysyvä.¹²⁷

Kieliperheyhtäläisyyksiä alettiin havaita eurooppalaisissa kielissä 1600-luvulla. 1700-luvun lopulla Sir William Jones yhdisti sanskritin kielen ja sen modernit jälkeläiset eurooppalaisiin kieliin. Termin indoeurooppalainen keksi vuonna 1813 filologi Thomas Young, ja indoeurooppalainen hypoteesi muotoutui 1800-luvun puolella välissä. Vanhimmat kirjoitetut indoeurooppalaiset kielet ovat hittiitti ja sanskrit toiselta vuosituhannelta ennen ajanlaskun alkua. Alkuperäistä kieltä, josta kaikki indoeurooppalaiset kielet polveutuvat on etsitty ja rekonstruoitu lähes kahden sadan vuoden ajan. Arkeologit ovat etsineet varhaisen protoindoeurooppalaisen kielen puhujien alkuperäisiä asuinsijoja ennen kansanvaelluksia itään ja länteen. Molemmissa yrityksissä on ongelmansa, ja nykyään kaksi hypoteesia hyväksytään melko yleisesti; Protoindoeurooppalaista kieltä puhuvat ihmiset ovat ilmeisesti asuneet Kaukasuksella Turkin ja eteläisen Venäjän alueella noin 4500-2500 eaa. Myös aiempia ajoituksia on esitetty, jolloin kyseessä olisi samanaikainen neoliittisen maanviljelyn keksiminen ja sen leviäminen Lähi-Itään 8000-luvulta 4000-luvulle eaa. Yleisimmin kuitenkin protoindoeurooppalaiset sijoitetaan Mustanmeren pohjoisille rannoille, missä soturiyhteisö asutti alueita 4000-luvulta 2000-luvulle eaa.¹²⁸

Pyhän puun kannalta on relevanttia tutkia indoeurooppalaisissa kielissä esiintyviä puuhun viittaavia sanoja sekä puihin liittyviä myyttejä ja rituaaleja. Vedalaisesta perinteestä sekä Kreikasta ja Roomasta on kirjallisia lähteitä, kun taas kelttien ja germaanien kulttuureista ei ole. Indoeurooppalaisen yhteisön luonne ja rakenne on ollut suuren mielenkiinnon kohteena Dumézilista lähtien. Ulkoisilta puitteiltaan indoeurooppalaiset olivat puolinomadeja, paimentolaisia ja pitivät karjaa. Metallintyöstö oli heidän keskuudessaan kehittyntä, aseet ja korut olivat näyttäviä.¹²⁹

¹²⁶ Jackson 2002, 63–64.

¹²⁷ Jackson 2002, 65.

¹²⁸ Cusack 2011, 14.

¹²⁹ Cusack 2011, 14-15.

4.1 Indoeurooppalainen mytologia

Tässä tutkimuksessa huomioidaan, että myyttisen aineksen rationaalisella analyysillä ei saavuteta riittävää ymmärrystä asiasta. Jos myyttinen aines luokitellaan vain irrationaaliseksi, sen luonteen, tarkoituksen ja merkityksen ymmärtäminen jää vajaaksi. Tulkitsemalla uskonnollista symboliikkaa myytin alitajuinen perusta ja jopa sen rakenne on ymmärrettävissä.¹³⁰

On hyvä muistaa, että myytit ovat syntyäkanaan olleet ihmisen maailmanselityksiä ja syntyteorioita. Kosmogoninen myytti kertoo alkuaikojen tapahtumia, jotka voidaan rituaalissa toistaa uudelleen ja uudelleen. Monesti myytti on sellainen, että nykytodellisuus ikään kuin todistaa sen oikeaksi: ihminen on kuolevainen, joten myytti siitä, miten ihmisestä tuli kuolevainen, on totta.¹³¹

Mytologian vertaileva tutkimus on siinä mielessä heikommassa asemassa kuin vertaileva kielitieteellinen tutkimus, että ihmiset vaihtavat jumaliaan ja mytologioitaan nopeammin ja oikukkaammin kuin substantiivien ja verbien taivutusluokkia. Vertailu tehdään harvemmillä esimerkeillä, ja muuttuvia tekijöitä on paljon.¹³² On kuitenkin mahdollista luokitella ja arvioida myyttien perusrakenteita, sisältöä ja muotoa, ja tietoa saadaan myös kerronnan pintatasosta, jolloin kielellisten muutosten tuntemuksesta on hyötyä. Myyttejä on luokiteltu perheittäin kuten kieliäkin. Proto-indoeurooppalainen perusmyytti on uhuriin liittyvä, ja sillä on variaationsa germaanisessa, roomalaisessa ja indoiranilaisessa perinteessä. On huomionarvoista, että samankaltaisuuksia löytyy vanhasta venäläisestä perinteestä, juutalaisesta ja kiinalaisestakin kulttuurista, mutta ne ovat horisontaalisen vaikutuksen seurausta, eivätkä ne kuulu samaan kulttuuriperheeseen.¹³³

Myytti voi myös ajan myötä degeneroitua legendaksi, balladiksi, saduksi tai tarinaksi, siitä voi tulla taikauskoista nostalgiaa, tai siihen voi liittyä tapoja, joiden merkityksiä ihminen ei enää muista. Myytti sinänsä ei silti kuitenkaan katoa eikä menetä merkitystään, ja Eliaden

¹³⁰ Allen 2002, 137.

¹³¹ Eliade 1958, 430.

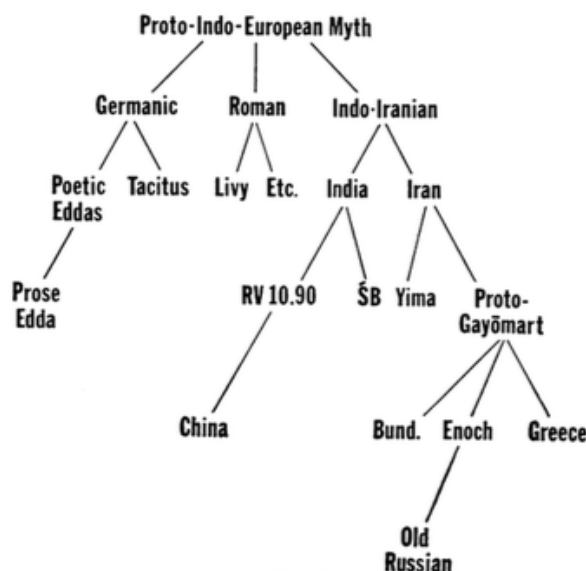
¹³² West 2007, 24. Martin West (1937–2015) oli Oxfordin All Souls Collegien Emeritusjäsen ja Oxfordin kreikan kielen professori 1974–1991.

¹³³ Lincoln 1975, 125. Bruce Lincoln (s.1948) on uskontohistorian professori Chicagon yliopistossa.

mukaan kaikki suuret tarinat palautuvat myyttisiin alkukertomuksiin, maailman keskipisteen etsintään ja uhrauksiin, joita sankari joutuu sinne päästäkseen tekemään.¹³⁴

Mytologian vertailevassa tutkimuksessa vuonna 1923 Albrecht Götze löysi samankaltaisuutta intialaisissa, iranilaisissa ja kreikkalaisissa teksteissä yhteydestä maailman ja ihmisen kehon välillä. Hän ymmärsi myyttien kertovat makro- ja mikrokosmoksen symbolisesta samankaltaisuudesta ja näki niiden tulleen indoiranilaisilta kreikkaan. Hänen aikalaisensa Hermann Güntert esitti toisaalta filologisten samankaltaisuuksien perusteella, että kyseessä on yhteinen indoeurooppalainen myytti maailman synnystä ja ensimmäisen kuolevaisen uhraamisesta. Nämä kaksi erilaista tulkintaa kulkivat jonkin aikaa rinnakkain. Tutkijoilla on tulkinnan lisäksi erimielisyyksiä myytin historiasta ja sisällöstä.¹³⁵ On kuitenkin oppialalla yleisesti hyväksyttyä, että mytologiat voidaan jakaa perheisiin, ja että on olemassa protoindoeurooppalainen perusmyytti¹³⁶, josta muut myytit periytyvät.

Bruce Lincolnin kaaviossa (kuva 9.) mytologian ns. sukupuu on visuaalisesti hahmotettavissa. Tämän tutkimuksen kannalta oleellista kelttikulttuuria ole merkitty kelttiläisen aineiston puuttumisen vuoksi, mutta lähden siitä, että se todennäköisesti vertautuu germaaniseen, roomalaiseen ja indo-iranilaiseen tasoon.



Kuva 9.¹³⁷

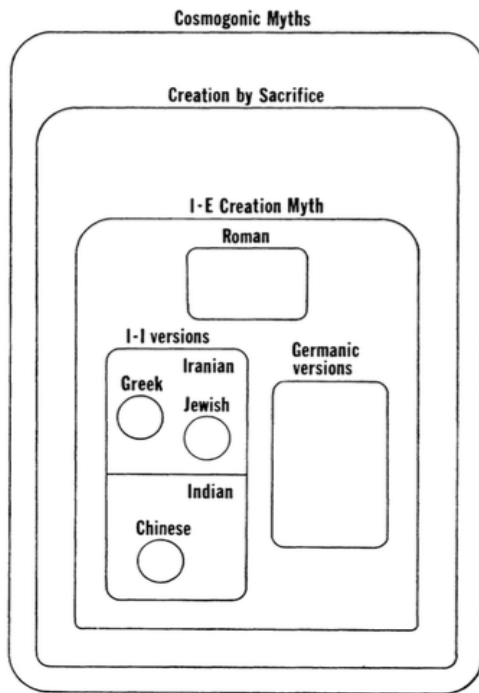
¹³⁴ Eliade 1958, 431.

¹³⁵ Lincoln 1975, 122–123.

¹³⁶ Protoindoeurooppalainen viittaa indoeurooppalaisten kielten varhaisempaan yhteistä kieltä puhuneiden ihmisten kieleen ja kulttuuriin.

¹³⁷ Lincoln 1975, 125.

Toinen tapa katsoa myyttejä, on sisäkkäinen jaottelu. Lincoln esittää sen sisäkkäisinä kehinä oheisessa kuvassa (kuva 10.). Kuvan laajin kehä sisältä kosmogonisen myytin, jonka vedalaisesta versiosta enemmän seuraavassa luvussa. Luomisuhrimytologia liittyy tässä luvussa mainittuun kaksoiskuninkuusteemaan, joka käsittelee niin maailman ja ihmisen alkua kuin myös uhrirituaalin alkuperää.¹³⁸ Kuninkuus liittyy vahvasti pyhän puun symboliikkaan.



Kuva 10.¹³⁹

Indoeurooppalaisten käsitykset kuninkuudesta ovat luomismyytin ytimessä. Kuningas on valtakuntansa kanssa yhtä, ja hänessä on kaikkien kolmen sosiaaliluokan ominaisuudet: papiston, sotilaiden ja kansalaisten. Ensimmäinen kuolevainen on samalla myös ensimmäinen kuningas. Myytin mukaan ensimmäinen kuolevainen uhrattiin, ja siitä uhrista syntyi ihmiskunta. Voidaan luonnollisesti kysyä, kuka toimitti tuon ensimmäisen uhrin. Kaksoiskuninkuuden teema liittyy siihen. Rigvedassa Manu on ensimmäinen uhraaja (pappi), hän asetti ensimmäisen uhrin, ja koko tuliuhri sinänsä merkitsee ihmiskuntaa. Tuliuhrin suorittajat ovat Manun jälkeläisiä. Luomismyytissä Manun suhde Yamaan on oleellinen. He ovat kaksoisveljeksiä. Manu on ensimmäinen pappi, Yama on ensimmäinen kuolevainen ja kuningas. Heillä on vastineensa germaanisessa versiossa, joten molemmat

¹³⁸ Lincoln 1975, 139.

¹³⁹ Lincoln 1975, 126.

periytyvät protoindoeurooppalaista myytistä. Roomalaiset Romulus ja Remus periytyvät samasta alkuperästä.¹⁴⁰

4.2 Vedalainen mytologia

Vedalainen maailmansynnyn myytti selittää maailmaa. Näin on monen uskonnon kohdalla; myytti osoittaa maailmanjärjestyksen, ja siten sillä on tärkeitä sosiaalisia, materiaalisia ja ekonomisia seurauksia kuten tietysti uskonnollista merkitystä.¹⁴¹ Se pyhä, joka syntyi maailman alussa, uudistuu ja tulee luoduksi maailmassa kaiken aikaa. Vedalaisessa maailman alussa oli vain vettä, joka sisälsi elämän siemenen. Ei ollut olevaa (*śat*) eikä ei-olevaa (*aśat*).¹⁴² Veden pohjasta kasvoi maata, joka kasvaessaan levisi pintaan, nousi vuoreksi, ja tämä maakokkare kellui vedessä. Ei ollut luoja, vaan tämä tapahtui itsestään, ja tämä maailman alku itsessään oli pyhä. Kuitenkin jo Rigvedassa pohditaan tämän kaiken alun alkua. Hymnissä viitataan luojaan mahdollisuuteen, että ”ehkäpä Hän tietää”.¹⁴³

Rigvedan hymnissä 10 sanotaan seuraavasti:

”Neither non-being was nor being was at that time; there was not the air, nor the heaven beyond it... Neither death was nor the immortal then, nor was there the mark of night and day”¹⁴⁴

Germaanisessa Wessobrunnin rukouksessa on vastava kohta:

”This I have learned among men, the greatest of wonders, that earth was not, nor heaven above, nor tree < > nor mountain there was, not a single <star>, nor the sun shone, nor the moon gave light, nor the bright sea”¹⁴⁵

Germaaniminen esimerkki on tässä esimerkkinä säilyneestä aikalaisperinteestä. Kelttiläisestä mytologiasta ei ole säilynyt vastaavaa ainesta. Yhteinen aines vedalaisessa ja indoeurooppalaisessa myytissä on ilmeinen.

¹⁴⁰ Lincoln 1975, 131–137.

¹⁴¹ Lincoln 1975, 121.

¹⁴² Kuiper 1975, 117. F.B. J. Kuiper (1907–2003) on hollantilainen Leidenin yliopistossa sanskritin professorina toiminut 1900-luvun merkittävä indologi, filologi ja lingvisti.

¹⁴³ Kuiper 1975, 107–109.

¹⁴⁴ West 2007, 354.

¹⁴⁵ West 2007, 354.

Vedalaisen myytin mukaan seuraavaksi syntyi tai ehkä paremmin sanottuna tuli olevaksi Indra. Hän ei luonut maailmaa, mutta aloitti tai aiheutti sen prosessin, jossa maailma alkaa rakentua. Joku voisi kutsua sitä prosessia evoluutioksi. Indran taisteltua lohikäärmettä vastaan kelluva maa jäi paikoilleen ja aukesi. Elämä, tuli ja vesi vapautuivat. Neljä jokea virtaa vuorelta, ja elämänpuu pystyttää taivaan ja juurruttaa maan. Taivaan auringon ja vuorottelevan pimeyden vastakohtaisuus syntyy tämän myötä: elämän ja kuoleman vuorottelu. Puu on se, jonka myötä maailman dualismi saa alkunsa, ja joissain hymneissä Indra mielletään identtiseksi elämänpuun kanssa. Tämä puu on maailman keskipilari, axis mundi. Vielä nykyäänkin Indraa juhlistaan pystyttämällä pilari ja juhlimalla sitä tietyn ajan, jonka jälkeen pilari heitetään veteen. Indra on edelleen vuodenkiertoon ja maailmansyntyyntä liittyvä jumala.¹⁴⁶

4.3 Kelttien historia ja uskonto

Kelttien uskonnosta ja mytologiasta on vaikea tietää varmasti mitään. Aikalaislähteinä on kreikkalaiset ja roomalaiset tekstit. Myös varhaiset keskiaikaiset tekstit tulkitsevat kelttejä oman maailmankuvansa kautta. Klassilliset etnografiset kirjoitukset naapurikulttuureista ovat epäluotettavia, sillä niissä pääsääntöisesti haluttiin ihmetellä muiden alkukantaisuutta ja korostaa Kreikan ja Rooman yhteiskunnan ja kulttuurin sivistystä. Tiedetään kuitenkin, että roomalaiset pelkäsivät gallialaisia, jotka siis olivat mannerkelttejä. Harva kreikkalainen teksti mainitsee kelttien puihin liittyviä uskonnollisia käsityksiä, mutta Plinius Vanhempi¹⁴⁷ kirjoitti mistelistä ja tammesta, samoin Tacitus¹⁴⁸ pyhistä lehdoista. Lucanus¹⁴⁹ kirjoittaa Marseillen lähellä sijaitsevasta pyhästä lehdosta runossaan Pharsalia, joka kertoo Caesarin Gallian valloituksista. Näissä kaikissa lähteissä puhutaan druideista, kelttiläisen yhteiskunnan oppineista, jotka olivat keskeisiä tekijöitä kelttien uskonnollisessa ja yhteiskunnallisessa päätöksenteossa. Druidit olivat kelttien joukossa niitä, jotka asettuivat roomalaisten valloituksia vastaan, ja siten kreikkalais-roomalaisissa lähteissä kerrotut kuvaukset druideista voivat olla värittyneitä, tai ainakin niiden luotettavuutta täytyy arvioida tarkoin.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Kuiper 1975, 109–111.

¹⁴⁷ Plinius Vanhempi (23–79) oli roomalainen sotilas, kirjailija ja oppinut.

¹⁴⁸ Tacitus (56–117) oli roomalainen senaattori ja historioitsija.

¹⁴⁹ Lucanus (39–65) oli roomalainen runoilija.

¹⁵⁰ Cusack 2011, 57–60.

Kelttejä on pidetty historiallisten lähteiden roomalaisnäkökulman vuoksi barbaarisina ehkä myös kirjoituksettoman kulttuurinsa vuoksi. Kirjoitustaidon puute ei sinänsä ole todiste kulttuurin kehittymättömyydestä, eikä kirjoitustaito itsessään todista kulttuurin korkeasta tasosta. Kelteillä oli toimiva yhteiskuntajärjestys ja hyvä hallinto. On melko luultavaa, että heidän kulttuurinsa oli kehitystasoltaan samankaltainen kuin varhainen vedalainen kulttuuri, joka sekin alun perin oli suullisen perinteen kulttuuri.¹⁵¹

Lähdeaineisto Brittien saarten kelteistä on runsaampaa, mutta saarten kelttiperinteestä saatua tietoa ei voida suoraan soveltaa mantereen arkeologisten löytöjen tulkinnassa, vaikka sen avulla paljon voidaankin päätellä. Irlannissa suullinen perinne säilytti paljon tietoa pakanakulttuurista. On kuitenkin hyvä muistaa, että kristillinen aines on sekoittunut vuosisatojen ajan kansanperinteeseen, joten varsinaisesta esikristillisestä kelttikulttuurista Brittien saarilla 500 eaa. – 400 jaa. ei voida varmasti tietää paljoa. Kelttien maailmankuva oli todennäköisesti animistinen. On oletettavaa, että heille kaikki luonnollisen maailman alueet ja osat, maisema ja ympäristö oli henkien asuttamaa. Näillä hengillä uskottiin olevan vaikutusvaltaa asioiden kulkuun niin hyvässä kuin pahassa. Uskonnollinen toiminta keskittyi sopimusten, uhrausten ja rituaalien kautta hyvien välien ylläpitoon näiden henkien kanssa.¹⁵²

Tekstilähteistä vain Posidoniuksella, Caesarilla ja Tacituksella oli omakohtaista kokemusta kelteistä. Muut lähteet ovat toisen käden tietoa. Myös Plinius vanhempi ja Maksimos Tyroslainen ovat kirjoittaneet kelteistä. Tyroslainen sanoi heidän palvovan Zeusta korkean tammen muodossa, mutta on todennäköistä, että tämä tarkoittaa tammilehtoa. Plinius piti kelttejä barbaareina, minkä vaikutus näkyy myöhemmässä historiankirjoituksessa pitkään. Roomalainen runoilija Lucanus¹⁵³ kirjoitti gallialaisten kelttien asuvan syvissä lehdöissä, missä he harjoittivat barbaarisia riittejään ja toimittivat jopa ihmisuhreja. Lopettaakseen druidilaiset riitit Caesar hakkautti heidän pyhän metsänsä Massilian eli nykyisen Marseillen lähellä.¹⁵⁴

Pliniuksen kuuluisa kuvaus kelttiläisestä rituaalista on vaikuttanut eniten mielikuviin druideista. Kuvauksessa kaksi nuorta härkää tuotiin puun juurelle ja miehet kiipesivät puuhun yllään valkoiset kaavut. He katkaisevat kultaisella sirpillä mistelinoksan, joka

¹⁵¹ Dillon 1975, 145.

¹⁵² Green 1995, 465.

¹⁵³ Lucanus (39-65 jaa.)

¹⁵⁴ Chadwick 1971, 147 Nybergin 1980, 93 mukaan.

pudotettiin puun alla olevalle valkoiselle kankaalle, sillä sen ei ollut sopivaa koskettaa maata. Mistelistä valmistettiin parantava juoma. Seremoniaan liittyi myös härkien uhraaminen, jolla on vahva indoeurooppalainen historia. Mistelin uskottiin olevan yleislääke ja auttavan hedelmättömyyteen. Usko mistelin parantavaan voimaan on elänyt moderniin aikaan saakka etenkin epilepsian ja joidenkin kasvaimien hoidossa. Suurina annoksina misteli on myrkyllinen. Pliniuksen mukaan gallialaisille kelteille tammi ja misteli olivat kaikkein pyhimpiä. Tammessa kasvavan mistelin sanottiin olevan merkki jumalilta: mistelillä jumalat merkitsivät kyseisen puun valitsemaksensa. Siten misteli on lähetetty suoraan taivaasta.¹⁵⁵

Roomalaiset olivat yleensä suvaitsevaisia valloittamiensa kansojen uskonnollisia tapoja kohtaan. Se, että he pyrkivät mitätöntämään druidien merkityksen muilla kuin uskonnollisilla alueilla, oli tietoinen valloittajan hallintakeino. Druidit johtivat kelttiläisten roomalaisvastaista toimintaa. Antiikin roomalaisten pitivät naapureitaan barbaareina. Keskiaikaisten irlantilaisten, walesilaisten, germaanien ja skandinaavien kulttuureiden uskonnollisuutta ja käytäntöjä kuvasivat heidän valloittajansa, jolloin motiivina vähätellä tai kieltää valloitetun kansan kulttuuria. Kuvaukset kelttien ja druidien barbaariudesta ovat luultavasti tarkoituksellisesti liioiteltuja. Vuonna 61 jaa. roomalaiset tuhosivat kelttien pyhän lehdon Pohjois-Walesissa, joka oli silloin druidien vahva keskus. Lehdossa suoritettiin rituaaleja ja uhreja sekä myös opetettiin. Roomalaiset katsoivat lehdon olevan niin tärkeä druidien toiminnalle, että se kannatti tuhota. Galliassa tuhottiin toinen tärkeä lehto 50-luvulla eaa. Lehtojen tuhoaminen lisäsi roomalaisvastaisuutta.¹⁵⁶ Vaikka valloittajien vastustaminen ensin lisääntyikin, vanhojen jumalien voima tavallaan heikkeni ihmisten mielissä, kun nähtiin etteivät jumalat kostaneet roomalaisille pyhien lehtojen tuhoamista tai piispalle puun kaatoa.¹⁵⁷

Palvontapaikoista. Lucanuksen kuvauksessa lehdon tuhoamisesta mainitaan lehdon keskellä olevan aukio, jonne aurinko ei paista, ja jossa syvistä lähteistä pulppusi vesi. Kiinnostavaa on, että myös vedalaisessa Intiassa ja mesopotamialaisissa pyhissä lehdossa tiedetään olleen lähteellä tärkeä merkitys. Vain druidit saivat tai uskalsivat mennä pyhälle alueelle, ja vaikka Lucanus kuvaili lehtoa ulkopuolisena ja epäluuloisena, on hänen testissään arvokasta tietoa. Lehdossa oli puusta tehtyjä karkeita jumalhahmoja, ja lehdossa uhrattiin niin eläimiä kuin ihmisiäkin. Roomalaiset kielsivät ihmisuhrit laissaan vasta

¹⁵⁵ Nyberg 1980, 9697, Brosse 1989, 84ff.

¹⁵⁶ Cusack 2011, 62–68.

¹⁵⁷ Cusack 2011, 71.

kristinuskon myötä 300-luvulla. Lucanus nimeää indoeurooppalaisille tyypilliset kaksi pyhää puuta, tammen ja marjakuusen, ja yhdistää tammet käärmeisiin, kuten tiedetään indoeurooppalaisissa kulttuureissa tehdyn muuallakin.¹⁵⁸

Puun, veden ja kiven yhteys lehdossa on oleellinen siinä mielessä, että mikäli rituaalipaikka edustaa koko universumia, siinä yhdistyvät nämä kolme elementtiä. Lehto oli jumalten asuinsija, ja päivänvalon päivän aikaan lehdossa niiden voima oli suurimmillaan. Tämä liittyy ehkä indoeurooppalaisen kulttuurin käsitykseen siitä, että hyvántahtoiset jumaluudet olivat päivätaivaan jumalia, kuningasjumala samaten taivaan jumala. Keltit eivät niinkään rakastaneet jumaliaan, vaan neuvottelivat ja tekivät sopimuksia niiden kanssa sekä lepyttelivät niitä eri tavoin.¹⁵⁹ Taivaan isä, ukkosen ja salamoiden jumala Zeus yhdistetään tammeen ja pyhään tammilehtoon. Kelteillä oli monia jumalia, mutta on vaikea tietää minkälaisia ja keitä, sillä roomalaiset lähteet tulkitsivat ne omien jumaliensa kautta. Caesar mainitsi teoksessaan *Gallian sota* heidän palvoneen mm. Merkuriusta, Apolloa, Marsia, Jupiteria ja Minervaa. On kuitenkin mahdollista, että roomalaisvaikutukset mahdollistivat kelttiläisen uskonnon säilymisen kirjoitustaidottomien kelttien keskuudessa roomalaisvalloituksen jälkeen. Luultavasti juuri Zeus-Jupiter ja Mercurius ovat roomalaisten jumalista sellaisia, joilla on kelttiläisten jumalten piirteitä. Gallialaisten ukkosen jumala Taranis on lähes identtinen Jupiterin kanssa. Germaanien vastaava jumala on nimeltään Thunor.¹⁶⁰

Roomalaislähteiden maininnat siitä, ettei kelteillä olisi temppeleitä tai pyhiä rakennuksia, saattavat johtua siitä, että heidän oma käsityksensä temppelistä oli hyvin toisenlainen.¹⁶¹ Myöhempi tutkimus 1980-luvulta alkaen on kumonnut aiempaa käsitystä siitä, ettei kelteillä ollut rakennettuja palvontapaikkoja, ja että kaikki seremoniat suoritettiin lehdossa. Ranskasta, Sveitsistä ja Baierista on löytynyt kaivauksissa pyhäkköjä, ja arvellaan, että niitä alettiin rakentaa 300-luvulla eaa. Alueet on paaluaidoin aidattuja ja vallihaudalla tai ojalla rajattuja usein neliskulmaisia vaihtelevan kokoisia alueita. Ojista on löytynyt asekätköjä, työkaluja, eläinten ja ihmisten luita sekä joskus koruja joko rituaalisesti tai muuten haudattuina. Alueiden keskellä on kuoppia, joita on työstetty eri aikoina (kuva 11.). Britannia ei ole löytynyt vastaavia pyhäkköjä. Irlannin Navanin linnoitus on vastaavanlainen, mutta pyöreä rakennelma, joka ajoittuu n. 250 eaa (kuva 12.).

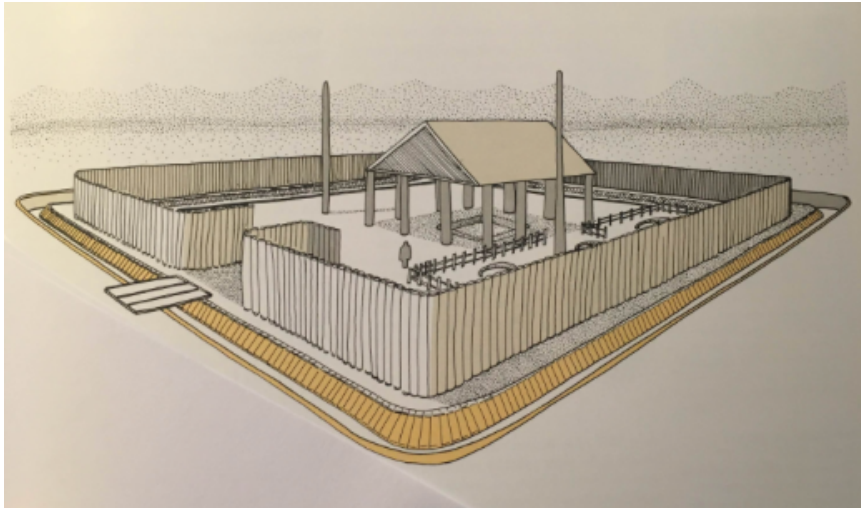
¹⁵⁸ Cusack 2011, 64–66.

¹⁵⁹ Ross 1995, 441.

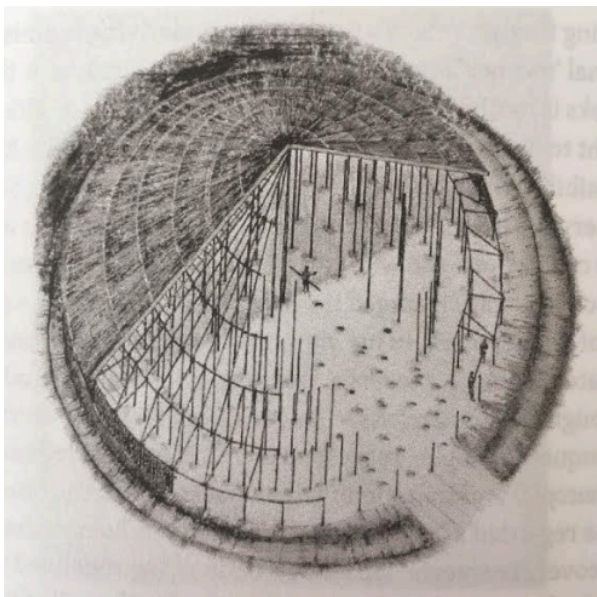
¹⁶⁰ Cusack 2011, 66–67.

¹⁶¹ Webster 1995, 446, De Vries 1961, 191.

Sen paikalla on jo paljon aiemminkin ollut palvontapaikka.¹⁶² Näitä rakennelmia on saatettu käyttää myös ruoan säilytykseen, minkä kannalla on osa tutkijoista, ja he pitävätkin rituaalikäyttöön viittaavia todisteita liian vähäisinä.¹⁶³ Kuoppien tai rituaalisten kuilujen merkitys saattaa olla sama kuin pyhän puunkin: maailman tasojen yhdistäminen ja aliseen pääseminen.¹⁶⁴ Todennäköisesti pyhäkkö saattoi olla joko rakennettu tai luonnonpaikka, se saattoi olla lehto tai yksittäinen puu, järvi tai lampi tai vain aidattu alue asumusten yhteydessä.¹⁶⁵



Kuva 11.¹⁶⁶ Gallialainen pyhäkkö Gournay Pohjois-Ranskan Oisessa.



Kuva 12.¹⁶⁷ Irlannin Navanin linnoituksen rekonstruktio. Kyseessä on nimestä huolimatta esikristillinen palvontapaikka.

¹⁶² Webster 2015, 141.

¹⁶³ Webster 2015, 130.

¹⁶⁴ Green 1986, 133.

¹⁶⁵ Green 1995, 465.

¹⁶⁶ James 2005, 93.

¹⁶⁷ Webster 2015, 142.

On todistusaineistoa siitä, että rituaaleihin ja palvontapaikkaan liittyi vesielementti eli järvi, lampi, suo, kaivettu kuoppa, kuilu tai oja. Näihin on haudattu paljon uhriesineitä, ja jonkinlainen yhteys toispuoleiseen on niiden ilmeinen tarkoitus, vaikkakaan ei tiedetä, mitä tai ketä varsinaisesti palvottiin. Myös germaanit hautasivat esineitä veteen.¹⁶⁸ Pyhän alueen fyysinen rajaaminen oli oleellista. Joskus palvontapaikka saattoi olla luonnollisesti rajautunut, esimerkiksi saari. Rajattujen alueiden sisäänkäynti on aina itäisellä sivulla. Posidonius sanoi, että ”keltit kääntyvät jumaliaan kohti oikealle”, ja hän tunnisti suuntien symbolisen merkityksen. Mikäli ja kun ihmisen perussuunta on katsoa itään, hän katsoo etelään ja aurinkoon katsoessaan oikealle. Gournayn neliskulmaisen aidatun pyhäkön (kuva 11.) keskellä oleva rakennus edustaa kaikkia ilmansuuntia ja mikä kiinnostavinta, myös keskipistettä.¹⁶⁹

Pyhän puun tarkastelussa pakanuuden ja kristinuskoon kääntymisen vaiheet ovat kiinnostavia. Rooman valtakunta kielsi pakanalliset uskonnot 300-luvun lopussa. Tiedetään, että Tourainessa Toursin piispa Martin kaatoi pakanoiden pyhän männyn tuhottuaan lähellä olleen muinaisen temppelin. Sulpicius Severuksen piispasta kirjoittamassaan pyhimyselämäkerrassa kerrotaan pakanatempppelin papin ja hänen seuraajien yrittäneen estää männyn kaatoa. Temppelin tuhoamiseen he eivät olleet puuttuneet samalla voimalla. Puun kaatamisen tarinaan liittyy Martinin pyhimystarinan korostamista ja kristinuskon ylivoimaisuuden korostusta. Sen jälkeen pakanoiden pyhiin puihin liittyviä tarinoita liitettiin usein pyhimystarinoihin.¹⁷⁰ Jos kaikkia pyhiä puita ei kaadettukaan, niitä haluttiin kristillistää tuomalla paikalle ikoni tai risti.¹⁷¹ Pyhimysten elämäkertoissa puhutaan lähetyssaarnaajien ja pyhimysten tarkoituksellisesta pyhien puiden ja lehtojen valloittamisesta kristinuskon leviämisen aikana. Moni kirkko on rakennettu vanhoille pyhille sijoille. Pyhiä puita rukoiltiin kaatuviksi tai ukkosen lyömiksi. Jopa luostareita tiedetään rakennetun druidien pyhien lehtojen yhteyteen. Lehtoja pidettiin toisaalta pelottavina vanhojen kirousten vuoksi. Niiden haltuunotto ja kristillistäminen oli osoitus uuden jumalan voimasta ja vanhojen jumalten voimien kukistumisesta.¹⁷²

Kelttien taide oli abstraktia ja koristeellista toisin kuin kreikkalaisten ja roomalaisten taide. Galliassa kontaktit roomalaisten kanssa vaikuttivat kelttiläisten jumalpatsaisiin.

¹⁶⁸ Webster 1995, 450.

¹⁶⁹ Webster 1995, 451–460.

¹⁷⁰ Cusack 2011, 69.

¹⁷¹ De Vries 1961, 188.

¹⁷² Cusack 2011, 78–80.

Jumalpatsaista alettiin tehdä realistisia ja antropomorfisia. Seinen alkulähteillä on löydetty yli 200 jumalatar Sequanalle ensimmäisen vuosisadan loppuun mennessä annettua puista jumalpatsasta. Ne ovat alkeellisen muotoisia, ja niiden tarkoitus on ilmeisesti välittää jumalattarelle viesti fyysisistä vaivoista, joihin pyydetään parannusta.¹⁷³ Englannista ei ole löytynyt yhtään jumalpatsasta, joka ajoittuisi ajalle ennen roomalaisia.¹⁷⁴ Galliassa on vuoteen 26 jaa. ajoitettu patsas, jossa gallialaisten Esus-jumala (ei yhteyttä Jeesus-nimeen) on kuvattu puun vieressä (kuva 13.). Se, että jumalasta on kuva, on roomalaista vaikutusta, mutta on tulkittu, että Esus muokkaa tai typistää kuvassa pyhää puuta eikä suinkaan kaada sitä, kuten aiemmin oli arveltu.¹⁷⁵ Tämän patsaan roomalaisvaikutteet vaikeuttavat tulkintoja. Aina ei ole edes yksimielisyyttä siitä, onko Esus kelttien jumala.



Kuva 13.¹⁷⁶ *Nautes Parisiaca* tai Pillar of the Boatmen. Seineläisten veneilijöiden vuonna 26 pystyttämä pilari, joka kuvaa gallialaisten Esus-jumalaa ja puuta.

Kelttiläisten kielestä tiedetään valitettavan vähän, sillä roomalaistumisen ja osittain germaanistumisen myötä keskieurooppalaisten kelttien kieli katosi ensimmäiseen vuosisataan eaa. mennessä. Saatavilla oleva materiaali perustuu britannialaiseen ja irlantilaiseen myöhäisempään aineistoon. Puun nimistä laadittu varhaisirlantilainen aakkosto, *Ogham* tai *Ogam*, kertoo puiden vahvasta kulttuurisesta merkityksestä. Näistä

¹⁷³ Cusack 2011, 66.

¹⁷⁴ Webster 2015, 132.

¹⁷⁵ Webster 2015, 133 ja Green 1986, 133.

¹⁷⁶ Webster 2015, 134.

listoista sekä *Old Irish Tree List*- artikkelista *Celtica*-lehdessä saa tietoa kelttiläisistä puiden nimistä ja merkityksistä. Mitään vastaavaa tietoa ei mannerkelttien parista ole säilynyt.¹⁷⁷ Kristinuskon levitessä Irlantiin 400-luvulla alue ei siis ollut täysin kirjoitustaidotonta. Kristillisyyteen kääntymisen jälkeen bardit (*filid*) jatkoivat pitkälti aiemmin druidien hallussa olleita tehtäviä. Vanhoja jumalia palvottiin luultavasti pitkään kristinuskoon kääntymisen jälkeenkin jopa 700-luvulle saakka. Kristittyjen kirjoittamissa teksteissä on tärkeää tietoa irlantilaisten pakanoiden harjoittamasta uskonnosta.¹⁷⁸ On tärkeää pitää mielessä, että kelttiläisiltä itseltään ei ole säilynyt kirjoitettua mytologiaa.¹⁷⁹

Irlantilaisten tarinoiden tuonpuoleinen saattaa olla kuolleiden maa, mutta joskus se myös edustaa ikuisen elämän maata. Omenan syöminen pyhästä puusta antoi kuolemattomuuden. Toisen tarinan mukaan tiettyjen hasselpähkinöiden syöminen antoi ylikuonnollisen valaistumisen. Monien lähteiden mukaan viisauden lähteinä pidetyillä paikoilla kasvoi hasselpähkinäpuu.¹⁸⁰ Puiden miehistä kerrotaan myös tarinoita. Kuningas nimeltä Suibne tuli kirouksen myötä hulluksi ja pakeni puiden latvoihin turvaan.¹⁸¹ Tarinoissa korostuu kuninkaiden ja puiden yhteys ja puiden antama turva.¹⁸²

Kristinuskon vahvistumisen myötä puun merkitys ei suinkaan kadonnut, mutta muuttui symboliikaltaan muunlaiseksi, kristilliseksi elämänpuuksi. Kristillisen aineksen joukossa on kuitenkin myös vanhempaa perintöä. Myöhäiskeskiaikaisessa irlantilaisessa kirjassa *The Yellow Book of Lecan* Jeesuksen risti yhdistetään tähän elämänpuuhun, joka kasvaa ylhäältä alas. Sen yhdeksän oksaa ovat taivaalliset yhdeksän sääntöä, ja ne humisevat autuutta ja jumaluuden mystistä syvyykstä. Puu itse on Jeesus Kristus, sen taivaaseen ylettyvä juuri on Taivaan Isää, juuret maassa ovat opetuslapsia ja pyhimyksiä. Myös skandinaavien Yggdrasil ulottuu taivaasta maan uumeniin ja yhdeksään eri maailmaan.¹⁸³

Druideista. Sana druidi saattaa tulla sanasta *druwids*, joka tarkoittaa tammen viisasta miestä tai hyvin viisasta miestä. On toisaalta esitetty, että kyseessä voi olla väärä sanatulkinta kreikan tammea tarkoittavasta sanasta jo Pliniuksesta lähtien.¹⁸⁴ Druidit olivat

¹⁷⁷ Nyberg 1993, 86.

¹⁷⁸ Cusack 2011, 71–75.

¹⁷⁹ Webster 2015, 131.

¹⁸⁰ Cusack 2011, 84–85.

¹⁸¹ Ks. esim. Alexandra Bergholm 2009: *The Saintly Madman: a study of the scholarly reception history of Buile Suibhne*.

¹⁸² Cusack 2011, 85.

¹⁸³ Cusack 2011, 86.

¹⁸⁴ Webster 1995, 448, De Vries 1961, 190.

järjestäytynyt heimojenvälinen veljeskunta, mutta ei varmasti tiedetä, oliko kaikilla heimoryhmillä oma druidiryhmänsä. Druidit kokoontuivat vuosittain pyhässä paikassa metsäaukiolla ja valitsivat päädruidin. Druidit elivät ulkoisesti samanlaista elämää kuin muutkin keltit, eli he eivät olleet maallisesta elämästä vieraantuneita askeetteja vaan olivat sulautuneita yhteisöön ja arkielämään. He toimivat älymystönä, tuomareina, ennustajina, tähtitieteilijöinä, ja välittivät jumalten viestejä ihmisille. He olivat perillä jumalten tahdosta. Varsinaisia ennustajia olivat kuitenkin ns. vaatit Galliassa tai filidit Irlannissa. Myös papittaria tiedetään olleen. Ilmeisesti he eivät kuitenkaan olleet naispuolisia druideja vaan oma ryhmänsä, joka toimi tarvittaessa druidien rinnalla.¹⁸⁵ Druidien edessä vannotut valat olivat pyhiä ja erittäin sitovia.¹⁸⁶ Druidit olivat oppineita ihmisiä, joilla oli vartenotettava tietämys astronomiasta ja vuosikalenterista. Heillä uskottiin olevan muodonmuuttamisen kyky niin itsensä kuin muidenkin suhteen, ja heidän uskottiin näkevän asioiden seuraukset ja voivan vaikuttaa niihin. Heillä oli jonkin verran myös parantamistaitoja ja tietoa yrtilääkinnästä. He olivat yhteisön ylhäisön lasten opettajia ja ennen kaikkea suullisen perimätiedon ylläpitäjiä. Kaikki yhteisön tieto siirtyi suullisessa muodossa. Druidiksi opiskeleminen ts. oppipoikakoulutus kesti vähintään noin 20 vuotta. Vertailun vuoksi mainittakoon, että vaatiksi tai filidiksi oppiminen kesti noin 12 vuotta, ja laulajaksi eli bardiksi noin seitsemän vuotta.¹⁸⁷

Caesarin kirjoituksissa druideja pidetään sotilaiden ohella kelttiyhteiskunnan tärkeimpinä henkilöinä. He suorittivat jumalten palvontaan liittyvät toimet, johtivat yleisiä ja yksityisiä uhritoimituksia ja ohjeistivat uskonnollisissa kysymyksissä ihmisiä. Druidit olivat yhteisönsä kunnioitetuimpia jäseniä, toimivat tuomareina ja selvittivät riitatilanteita ja perintöasioita. Heidän läheisyyttään välteltiin ja pelättiin, sillä epäpuhtaan ja druidin välinen kontakti oli kiellettyä. Druidit oli vapautettu verojen maksusta ja asepalveluksesta. Caesar väittää joidenkin druidien hallitsevan myös kirjoittamisen taidon. Väitettä tukevat arkeologiset mm. löydöt kelttiläisistä pronssisista kalenterilaatoista ensimmäiseltä vuosisadalta jaa. Myöhemmin roomalaiset kuvailivat druideja seremonioiden ja rituaalien suorittajina ja vähemmän yhteiskuntansa johtajina ja opettajina. Tämän tarkoituksena oli vähentää druidien vaikutusvaltaa. On myös todennäköistä, että Caesar on erehtynyt kuvailemaan druideiksi myös laulajia ja näkijöitä eli aiemmin mainittuja kelttiläisen yhteiskunnan muita oppineita.¹⁸⁸

¹⁸⁵ James 2005, 90.

¹⁸⁶ Ross 1995, 432.

¹⁸⁷ Ross 1995, 425–426..

¹⁸⁸ Cusack 2011, 60–61.

On löytynyt suohon haudattuja ja siten erittäin hyvin säilyneitä rituaalisesti tapettuja yksittäisiä ruumiita, jotka sijoittuvat rautakautiseen kelttiläiseen aikaan. Rituaaliseksi uhriksi ruumiit on tulkittu kolminkertaisten tappamistapojen vuoksi, joista jo ensimmäinen on varmasti ollut tappava. Kolminkertainen tappo on luultavasti uhri kaikille kosmoksen tasoille ja jumalille ja kaikkien yhteiskunnan osien hyväksi. Lylen mukaan uhraustapa liittyy Dumézilin teoriaan kolmijakoisesta yhteiskunnasta ja kosmoksesta.¹⁸⁹ Usein uhri, esimerkiksi ns. *Lindow Man*, on ollut hyväkuntoinen ja hyvin ravittu. Hän ei ollut tehnyt raskasta ruumiillista työtä, hänen kyntensä ja kätensä ovat olleet hyvin hoidetut. Voidaan olettaa hänen kuuluneen sosiaaliseen eliittiin, ja hänen uskotaan olleen prinssi, kuningas tai druidi. On siis mahdollista, että uhri on ollut ns. pappiskuningas. Suohaudasta on löytynyt myös mistelin siitepölyä.¹⁹⁰ Pappiskuninkuudesta sekä kaksoiskuninkuudesta indoeurooppalaisessa kulttuuriperinteessä kirjoitan myös luvussa viisi. On oletettavaa, että kelttiläisessä maailmassa pyhä ja profaani olivat limittäin. Ainakin molempiin alueisiin liittyviä toimia: lainopillisia, hallinnollisia ja toisaalta rituaaleja ja uskonnollista suullista perintöä hoitivat samat ihmiset: druidit.¹⁹¹

5. Pyhät puut

Protoindoeurooppalaisesta kielestä on pystytty löytämään erittäin monia puiden ja kasvien nimiä. Indoeurooppalaisessa kulttuurissa olivat tunnettuja ainakin jalava, leppä, pyökki, koivu ja pähkinäpuu/pähkinäpensas sekä pyhät puut tammi, marjakuusi ja saarni. Pyhiä lehtoja tarkoittavia samakantaisia sanoja (*nemes*) löydetään eri puolilla indoeurooppalaista kulttuuripiiriä. Pyhä lehto toimii jokseenkin eri tavalla kuin yksittäinen pyhä puu. Siinä axis mundi –merkitys on vähäisempi ja kosmologinen imago mundi -symboliikka vahvempi.¹⁹²

Indoeurooppalaisen kulttuurin levitessä tärkeimmät merkittävät läheiset sivilisaatiot olivat muinainen Egypti ja Mesopotamia. Niissä oli kehittyntä maanviljelyä ja kaupungistumista. Tarkasteltaessa indoeurooppalaisten, egyptiläisten ja mesopotamialaisten uskontoa ja mytologiaa on havaittavissa pyhään puuhun liittyvä

¹⁸⁹ Lyle 1990, 4.

¹⁹⁰ Webster 2015, 125. Ks. aiheesta myös Anne Ross and Don Robins, *The Life and Death of a Druid Prince* (1989) sekä Anne Ross, *Druids* (1999).

¹⁹¹ Webster 2015, 126.

¹⁹² Cusack 2011, 19.

samankaltaisuuksia.¹⁹³ Veda-kirjallisuudesta Intiasta löytyy monia erilaisia pyhän puun tulkintoja, kuten ylösalainen puu *asvattha*, mutta ennen kaikkea Indra-jumaluuden paralleeli *axis mundi* on löydettävissä vedisestä maailman luomisen mytologiasta. Sekä *Asvatthan* että *Yggdrasilin* juurilla asuu käärme, samoin kuin kreikkalaisen mytologian Hesperidien puun ja buddhalaisen bo-puun juurella. Sekä *Yggradsil* että *asvattha* yhdistetään tuhoon ja pelkoon.¹⁹⁴

5.1 Vedalainen perintö ja puiden palvonta – esimerkit Intiasta

Jotta puiden palvontaan saadaan parempi kosketuspinta, tarkastelen tässä luvussa intialaisia vielä nykyäänkin olemassa olevia käytäntöjä. Voidaan kysyä, onko hindulaisessa arjen uskonnossa vedalaisia elementtejä puiden palvonnan osalta vai ovatko kansanuskon käytännöt ennemminkin esiarjalaista dravidalaista paikallista perua. Esimerkiksi krokotiilinpalvonta voi puiden palvonnan kannalta vaikuttaa epärelevantilta, mutta palvontatapaa tarkasteltaessa se kertoo perinteiden pysyvyydestä ja ajatusmaailmasta palvonnan takana. Etelä-Gujaratissa harjoitetaan jopa viidessäkymmenessä paikallisten heimojen asuttamassa kylässä ainutlaatuista krokotiilinpalvontaa, jonka uskotaan periytyvän katkeamattomana jatkumona harappalaiskaudelta saakka. Kyseessä on lähes täsmälleen samanlainen palvontamuoto, kuin mitä arkeologisten löytöjen ruukkumaalauksissa on kuvattu Sindhin Amrissa harappalaisen pääkauden ajalla. Paikallinen krokotiililaji on lähes metsästetty sukupuuttoon, sillä uroskrokotiilin kapean kuonon kärjessä olevalla pallomaisella päällä uskotaan olevan arfodisiakkisia vaikutuksia, ja ennen kaikkea sen uskotaan antavan toivottuja poikalapsia.¹⁹⁵ Tämä krokotiiliin liittyvä palvontaperinne on vuosituhansia vanha. Eräässä harappalaisessa tabletissa kuvataan, kuinka krokotiilin kuonoa työnnetään naisen jalkojen väliin. Dholaviralaisessa tabletissa kuvataan pikkulasten uhraamista krokotiilille. Bengalissa tiedetään uhratun esikoislapsia krokotiilille poikaperillisen toivossa vielä vuonna 1810 jaa. Varunalle uhrattiin poikalapsi vedalaissa tarinassa. Tarina resitoitiin kuninkaallisessa vihkimysseremoniassa, jossa toivottiin poikaperillistä. Varuna on vesien ja vesieläinten jumala, ja hindulaisessa kuvastossa se ratsastaa krokotiililla. Varunaa edustaa myös yötaivaan krokotiilitähtikuvio, jossa pohjantähti on krokotiilin pyrstön kärki.¹⁹⁶

¹⁹³ Cusack 2011, 21.

¹⁹⁴ Cusack 2011, 23–24.

¹⁹⁵ Parpola 2015, 305–306.

¹⁹⁶ Parpola 2015, 306.

Intialaisessa kansanuskonossa on muitakin elementtejä, jotka ovat olleet olemassa yli neljä tuhatta vuotta harappalaisesta kulttuurista saakka. Ikivanhoja tapoja ovat esimerkiksi kylää vartioivan äitijumalattaren palvonta savi- tai kivipatsaan muodossa. Uskomus, että pyhissä puissa asuu jumalallisia olentoja, on harappalaista perua. Viikunapuu, pipal-puu ja banyan-puu, härkä ja vesipuhveli, kala ja riikinkukko ovat harappalaisen keramiikan kuvastoa, ja ne ovat ns. kylähindulaisuudessa yhä edelleen tärkeitä elementtejä. Lähes aina ne liittyvät ihmisten ja eläinten hedelmällisyyteen, tautien ja kuivuuden ja muiden vastoinkäymisten torjuntaan. Tutkijoiden kesken vallitsee yksimielisyys siitä, että kyseessä on katkeamaton perinne harappalaisista ajoista nykypäivään asti.¹⁹⁷ Parpola on tutkinut induslaaksolaista ideologiaa ja uskontoa vertaamalla niitä tunnetumpiin ja paremmin ymmärrettyihin uskontoihin Etelä-Aasiassa sekä Länsi-Aasiassa. Tiedetään, etteivät ne olleet harappalaisille vieraita kulttuureita ja yhteiskunnat olivat samankaltaisia.¹⁹⁸

Sankar Sen Guptan kirjassa *Sacred Trees across Cultures and Nations* on sosiologis-folkloristinen näkökulma. Kiinnostavaa ovat kirjan viittaukset intialaisen alueen pyhiin puihin uskonnollisina symboleina sekä tiedot pyhien puiden lääkinnällisestä arvosta. Sen Gupta etsii kirjassaan uskonnollisten symbolien alkuperää ja tutkii perinteisiä ideoita elämänpuusta. Sankarin mukaan puiden palvonta on uskonnon alemmaa muotoa.¹⁹⁹ Tällainen evolutiivinen näkökulma on uskontotieteellisessä tutkimuksessa nykyään vähemmän suosittu. Sen Guptalla on teoksessaan vahva ympäristönsuojelullinen ääni.

Kirjansa alussa Sen Gupta kirjoittaa, että puiden kaato voi olla paha loukkaus jumalille tai hengille. Tätä tekoa on hyvittelään palvomalla. Juuri tämä on puiden tai ylipäänsä luonnonkohteiden palvonnan ydinaluetta. Kaikkia puita ei palvota, ja joskus vain puiden osia käytetään palvonnassa. Kirja keskittyy paikallisten palvottujen puiden esittelyyn. Jotkut palvotut puut ovat vain paikallisia, jotkut universaaleja. Palvonta ja siihen liittyvät ideat ovat pysyneet hyvin samantyyppisinä eri aikakausina.²⁰⁰ Ajattelussaan Sen Gupta on hyvin samoilla jäljillä Eliaden kanssa. Hän mm. sanoo, että pyhyiden olemus ”aistitaan sydämellä”, ja että kyseessä on universaali perinne. Puun symboliikka voi olla ihmisen lähellä olevaa, tai se voi kuvata koko universumia.

¹⁹⁷ Parpola 2015, 306.

¹⁹⁸ Parpola 2015, 306–307.

¹⁹⁹ Sen Gupta 1980, 3.

²⁰⁰ Sen Gupta 1980, 10–12.

Guptan mukaan on tärkeää ymmärtää, ettei kuvaa tai symbolia palvota sinänsä, vaan jumalaa niiden kautta. Kuvat, puut, kivet ja muut pyhinä pidetyt luonnonkohteet symboloivat jumalan monia attribuutteja. Puiden palvonnassa puuta itseään ei siis palvota, vaan puu on pyhä koska se edustaa jumaluutta. Palvonta voi olla hyvin seremoniallista tai silloin tällöin tapahtuvaa spontaania jumalyhteyttä. Ihminen rukoilee jumalaa tulemaan läsnä ja hyväksymään lahjat ja uhraukset. Palvojan mielentila ja aito hengellisyys on uskonnollisuuden ydintä, palvonta ja uhraukset ovat syvien filosofisten ideoiden näkyviä ilmauksia.²⁰¹

Intian kirjallisuudessa puhutaan paljon puista, vedoissa varsinkin Atharva Vedasta alkaen.²⁰² Atharva Vedassa mainitaan myös puiden lääkinnällinen arvo.²⁰³ Myös Puranoissa, Ramayanassa, Mahabharatassa, Bhagavad Gitassa, Manusamhitassa sekä Jatakassa, Kalidasassa ja Tagoren teksteissäkin pyhät ja kunnioitetut puut on mainittu. Intiassa niin maanviljelys-, heimo – kuin kaupunkikulttuurissa on puiden palvontaa harjoitettu läpi aikojen. Pyhillä puilla, joissa nähdään jumalia tai henkiä, uskotaan olevan äärettömät voimat.²⁰⁴

Puiden palvonnan järjestelmät jakautuvat pääteemoiltaan kahteen: puissa olevien hyvien jumalten palvontaan ja niiden jumalten lepyttelyyn, jotka aiheuttavat ongelmia ja tuhoa. Jumalia ja henkiä, joiden asenne ihmistä kohtaan on vahingollinen, tuhoava tai kielteinen, pelätään ja ritualisoidaan, ja niiden palvonta on säännöllistä. Hyvien jumalten palvonnan ei tarvitse toistua yhtä usein.²⁰⁵

Intiassa uskotaan yleisesti, että puun istuttamisella ihminen ansaitsee jumalten armollisuuden. Tästä on myös kirjallisuudessa paljon mainintoja. Pyhinä pidettyjen puiden alle saatetaan viedä kiviä tai kivisiä tai savisia jumalpatsaita. Tällaisia puita pidetään suopeina ja kunnioitettavina. Puiden palvonnalla on funktionaalista arvoa ja se kietoutuu moneen kulttuurin alueeseen. Palvonta sisältää rituaaleja, loitsuja ja mantroja. Rituaaleja toimittavat paljolti maaseudun naiset, mutta myös brahmaanipapit.²⁰⁶

²⁰¹ Sen Gupta 1980, 14–15.

²⁰² Sen Gupta 1980, 116.

²⁰³ Sen Gupta 1980, 33.

²⁰⁴ Sen Gupta 1980, 16.

²⁰⁵ Sen Gupta 1980, 19.

²⁰⁶ Sen Gupta 1980, 32.

Jumalista mm. Brahma, Vishnu ja Maheshwara asuvat banyan-puussa. Sitä ei siksi koskaan ole käytetty polttopuuna. Joka ilta jonkun pyhän puun (usein basilika tai tulsi) juurelle asetetaan savilyhty, jossa poltetaan sinappiöljyä. Saatetaan polttaa suitsuketta, ja samalla perheen äiti tai joku lapsista puhalttaa kotilosimpukkaan Krishnaa miellyttääkseen. Tämä kaikki tehdään perheen hyvinvoinnin parhaaksi. Käärmejumaluudelle annetaan puuhun maitoa ja banaania päivittäin tiettyyn vuodenaikaan. Vanhat tamarindi-puut, pipalpuut eli bodhipuut (*figus religiosa*) ja banyan-puut, jotka ovat säilyneet vuosisatoja myrskyistä, ukkosista ja pyörremyrskyistä ovat erityisiä ja niitä pidetään kaikenlaisten henkien asuinsijoina.²⁰⁷ Kaikki nämä esimerkit kuvastavat arjen uskonnollisuutta, jonka juuret ulottuvat kauas. Seuraavassa esittelen Sen Guptan mainitsema tärkeimmät puiden palvonnan syyt, tavat, yksityiskohdat sekä käyn läpi palvottujen puiden tärkeimpiä lajeja.

Syyt. 1) Ihmisten, eläinten ja maan hedelmällisyys. 2) Hyvä onni, vauraus ja hyvinvointi. 3) Kummitusten, pahojen henkien ja demonien poisajaminen. 4) Parantaminen, sairauksien ehkäiseminen ja kiitollisuus paranemisesta. 5) Taivaspaikan varmistaminen. 6) Aviomiehen löytäminen ja aviomiehen rakkauden ja kiintymyksen ylläpito. 7) Synnytyskipujen helpottaminen ja turvallinen synnytys. 8) Huonon onnen, kirousten ja toisten pahan tahdon välttäminen. 9) Leskeksi jäämisen torjunta. 10) Hyvän sadon toive ja siitä kiitollisuus. 11) Esivanhempien hyvittely siunausten toivossa. 12) Kuolemattomuuden tavoittelu, pahojen vaikutusten ja huonon onnen torjunta. 13) Puissa asuvien henkien tyynnyttely. 14) Onnellisen ja rauhallisen elämän toivominen.²⁰⁸

Tavat. Palvonnassa käytetään kukkia, durba-ruohoa (*cynodon dactylon*), sinoopera, hedelmiä ja makeisia. Ihminen voi palvoa itsenäisesti. Aina ei käytetä mantraa, voi olla laulua, tanssia ja rukouksia. Joidenkin puiden palvontaan tarvitaan brahmaani ja seremonia on hyvin paikallinen. Jotkut heimot uhraavat myös eläimiä, vaikkapa kanoja ja kyyhkysiä. Palvontaan liittyy paljon eri uskomuksia ja tapoja, jotka vaihtelevat alueittain. Epidemioiden ja katastrofien aikana puita palvotaan helpotuksen hakemiseen. Palvontatapojen siirtyessä sukupolvelta toiselle myös sosiaalisia normeja siirtyy ja myös käsityksiä nykyisestä sukupolvesta. Jotkut palvontatavat ovat salaisia ja joissain mukaan kuuluu paastoaminen, mikä kertoo kestävästä arkaaisesta ja primitiivisen kulttuuriperinteen säilymisestä.²⁰⁹

²⁰⁷ Sen Gupta 1980, 33.

²⁰⁸ Sen Gupta 1980, ??

²⁰⁹ Sen Gupta 1980, ??

Yksityiskohdat. Palvonta on sekä miesten että naisten toimintaa, myös nuoret naiset palvovat miehen löytääkseen, lapset eivät. Palvonnalla on mm. puolustavia ja luovia rooleja. Monet kunnioitetut puut ovat eri äitijumalattaren muotojen asuinsijoja. Sufien kunnioittamia puita voivat kunnioittaa myös muslimit ja buddhalaiset. Puiden arvo voi olla taloudellisissa ja lääkinällisissä hyödyissä: hedelmiä antavia puita pidetään jumalten lepopaikkoina. Joissain rituaaleissa käytetään erityisesti tiettyjen puiden oksia, juuria tai hedelmiä.²¹⁰

Palvotut puut. Peepal (ficus religiosa) eli asvatha-, tai bodhi-puu on Intian pyhimpiä puita.²¹¹ Atharva Vedassa sanotaan peepal-puun olevan jumalten pysyvä asuinsija. Sitä on myös pidetty ihmiskunnalle hyödyllisenä, sillä se siunaa hedelmättömiä naisia lapsilla, sillä on siis hedelmällisyyteen liittyviä voimia. Peepal-puun palvonnan historia ulottuu harappalaiseen kulttuuriin saakka. Sillä on myös tärkeä paikkansa brahmaanien uskonnossa. Vishnun itsensä sanotaan asuvan peepal-puussa jouduttuaan monien muiden jumalien ja jumalatarten tapaan pois ajetuksi taivaasta. Puut, joista jumaluudet hakivat suojaa, ovat pyhinä pidettyjä.²¹² Puulla uskotaan olevan parantavia vaikutuksia masennukseen, pyörtyilyyn ja sen uskotaan estävän keskenmenoja ja lisäävän maidontuloa. Sen alla vannotaan valoja, jotka puun vuoksi ovat vahvempia ja pyhiä.²¹³ Banyan-puuta eli vata-puuta²¹⁴ palvotaan tärkeimpänä Gangesin, Jamunan ja Saraswatin rannoilla. Se on voimakas hedelmällisyyden, rakkauden ja suojelemisen puu ja banyan-puussa oleilevat lukuisat jumalat ja jumalattaret. Sen äärellä toivotaan asioita toteutuviksi, myös lääkinällistä käyttöä esiintyy. Maailmansyntymyytissä on banyan-puulla osansa.²¹⁵ Tulsi on etenkin vaisnavien päivittäisessä palvonnassa keskeinen kasvi. Monilla se kasvaa kotona ruukussa, ja sen äärelle sytytetään kynttilä. Se liittyy moniin elämän alueisiin hengellisestä vapautumisesta aviomiehen löytämiseen, lasten saamiseen ja esi-isien palvontaan. Myös lääkinällinen käyttö on yleistä. Sen Gupta luettelee monia muitakin pyhinä pidettyjä puita ja niiden palvontatapoja: jujuba-puun, belahedelmän, kamferin, soman, amlan, intianmerantipuun, neem-puun ja monia muita, joiden palvonnan perinteiden yksityiskohtiin en tässä kirjoituksessa mene.²¹⁶ On kuitenkin kauttaaltaan kiinnostavaa, että monien mainittujen puiden hedelmät ovat erittäin vitamiinipitoisia ja

²¹⁰ Sen Gupta 1980, ??

²¹¹ Sen Gupta 1980, 36. Ks. kuvat 5. ja 6.

²¹² Sen Gupta 1980, 37.

²¹³ Sen Gupta 1980, 38.

²¹⁴ Ks. kuva nro 8.

²¹⁵ Sen Gupta 1980, 39–41.

²¹⁶ Sen Gupta 1980, 42–55.

niiden öljyä käytetään moniin tarkoituksiin niin arjessa kuin palvonnassakin. Puut myös kantavat satoa runsaasti.

Joillain pyhillä puilla on selvästi myös hyötyaspekti, ja mitä vähemmän puita ja metsiä ylipäänsä on, sitä tärkeämpiä ne ovat. Ilmaston, ekologian, kuivuuden, eroosion ja metsien vähenemisen ongelmat ovat Intiassa suuret. Intian hallituksen puidenistutuskampanjoita ollut olemassa jo 1900-luvun alkupuoliskolta saakka. Lakimuutoksessa Forest Act vuonna 1927 puiden vahingoittamisesta ja kaatamisesta annettavia rangaistuksia kovennettiin. Nopean rahan toivossa puita kaadetaan salaa melko paljon, koska valvonta on vähäistä. Jo Puranoissa ohjeistettiin, ettei pyhiä puita saa kaataa. Ns. Manun laeissa vaaditaan kaatajille kunnan rangaistuksia.²¹⁷

Puukultilla on sosiaalinen arvo, ja sen juuret ovat syvällä kaikissa yhteiskuntaluokissa. Pyhät puut liittyvät ihmiselämässä tärkeisiin vaiheisiin, ja niiden palvonnan kautta haetaan vaikutusta mm. hedelmällisyyteen, vaurauteen, tulevaan satoon, avioliittoon. Puiden äärellä tehdään uhrauksia sekä palvotaan esivanhempia, toivotaan rauhallista ja onnellista elämää, tehdään pyhän nyörin seremoniaa ja tavoitellaan taivaspaikkaa. Maallisessa arjessa puut liittyvät rakentamiseen, metsästykseseen, teollisuuteen, työkalujen valmistukseen, veneenrakennukseen, ruumiinkantopaareihin ja arkkuihin, teltoihin, oviin, rakennuspilareihin, lääkkeisiin, kosmetiikkaan ja paperiteollisuuteen. Puut liittyvät myös ympäristön elävöittämiseen ja ympäristönsuojeluun. Ihmiset palvovat, laulavat ja tanssivat puiden ympärillä, ruumiita asetetaan joskus puihin, ja hautausmaille istutetaan puita.²¹⁸

5.2 Kelttien pyhät puut

Puiden palvonta tai pyhänä pitäminen ei toki ollut Euroopassakaan vain kelttien keskuudessa esiintynyt ilmiö. Kreikassa 300-luvulla eaa. tunnettiin pyhät oraakkelitammet Dodonan pyhäkössä. Tammen lehtien kahisuttelu oli yksi jumalten keinoista ilmaista tahtoaan. Pyhät puut Kreikassa ja Italiassa eivät aina olleet tammia, mutta usein olivat. Plinius vanhempi puhuu pyhästä tammesta, joiden terhot eivät ole yhtä kitkeriä kuin muiden tammien.²¹⁹

²¹⁷ Sen Gupta 1980 116–117.

²¹⁸ Sen Gupta 1980, 119–119.

²¹⁹ Nyberg 1993, 91.

Puun vahvasta asemasta kelttien keskuudessa kertoo se, että Irlannissa kuninkaallisten paikoissa oli merkittäviä puita. Ne liittyivät kuninkaallisen paikan perustamiseen, sen rajaamiseen ja merkitsemiseen. *Bile* oli tärkein pyhää puuta tarkoittava sana. Usein pyhällä puulla viitataan tammeen, marjakuuseen, saarniin, hasselpähkinään ja orapihlajaan sekä myös mustaseljaan.²²⁰ Paikannimissä *bile* esiintyy usein.

Kelttien sana *nemeton* tarkoittaa todennäköisesti pyhää lehtoa. Etelä-Skotlannissa vastaava sana on *medionemeton*, Espanjan Galiciassa *nemetobriga*, Irlannissa *fidnemed*.²²¹ Kelttiläinen kantasana *nemetos* (adj.) pyhälle sai myöhemmin muodon *nemed/neimed*, joka saattoi viitata paikkaan, henkilöön, eläimeen, puuhun, pyhäkköön, ja jonka merkitys laajeni myöhemmin tarkoittamaan myös etuoikeutettua ihmisryhmää tai yksilöä.²²² Vähä-Aasiassa Galatian kelttien kokoontumispaikka oli *drunemeton* eli pyhä tammilehto. Siellä lehdolla on uhripaikan lisäksi myös yhteisöllistä ja lainopillisesti käytännöllistä merkitystä, eli se toimi jonkinlaisen tuomioistuimen sijaintina.²²³

Pyhillä puilla oli laissa erityisasema verrattuna tavallisiin puihin, niiden vahingoittamisesta sai moninkertaisesti kovemman rangaistuksen. 1700-luvun Irlannista on olemassa lakiteksti *Bretha Comaithchesa*, jossa luetellaan 28 puuta ja pensasta. Ne on jaettu neljään luokkaan: seitsemään jaloön puuhun (*airig fedo*), seitsemään aatelittomaan puuhun (*aithig fedo*), seitsemään alemman sarjan puuhun (*fodla fedo*) ja seitsemään metsän pensaaseen (*losa fedo*). Myös keskiaikainen irlantilainen teksti 1300-luvulta *Cad Goddau* (Puiden taistelu) listaa puita, mutta on tyyliltään parodia. Irlannissa oli paljon yleisesti tunnettuja pyhiä puita. Viisi tärkeintä niistä oli Moonen tammi (*Eo Mugna*) Kildaressa, Rossin marjakuusi (*Eo Rossa*), *Craeb Uisnig* Irlannin keskipisteenä pidetyllä paikalla Uisnechin kukkulalla, *Bile Dathi* ja *Bile Tortan*, jotka molemmat olivat pyökkejä. Kaikki nämä puut liittyvät kuninkuusseremoniapaikkoihin, jotka olivat käytössä pitkälle keskiajalle saakka. Jokainen puu alun perin liittyi tiettyyn kuninkaaseen. Poetit eli runonlaulajat osallistuivat kuninkuusseremonioihin, myöhemmin piispat. Puut olivat kuninkaan valtakunnan pilareita ja *axis mundeina* ilmensivät kuninkaan valtaa ja valtakuntaa. Niiden kaatamisen katsottiin uhkaavan kuningasta itseään.²²⁴

²²⁰ De Vries 1961, 188.

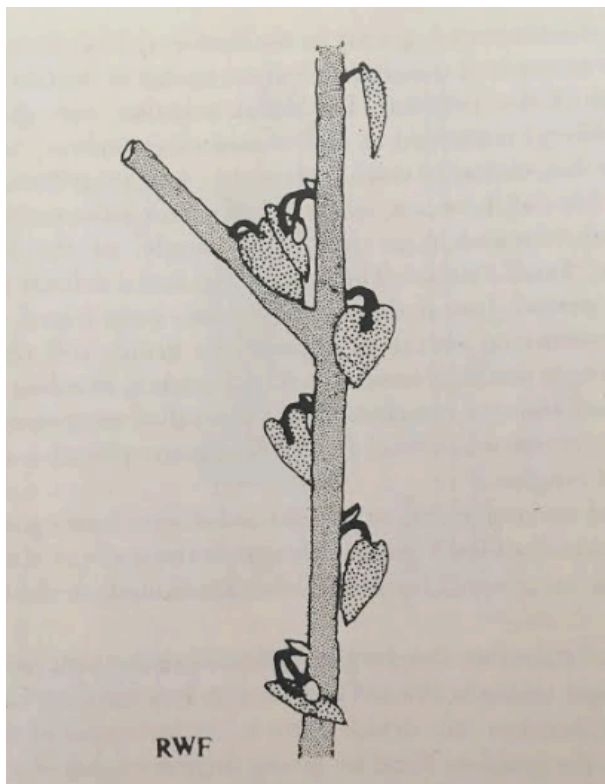
²²¹ Ross 1967, Piggot, 1975, Nyberg 1980.

²²² Latvio 2008, 224–227 sekä Green 1986, 21.

²²³ Cusack 2011, 67.

²²⁴ Cusack 2011, 77–80.

Puu, jonka oksissa oli yhtä aikaa pähkinöitä, omenoita ja tammenterhoja oli erityisen pyhä, ja vain Moonen tammi kantoi kaikkia kolmea hedelmää. Keskiajan teksteissä mainitaan kaikkien viiden puiden kuolleen samoihin aikoihin, yhden jopa kaatuessaan tappaneen poeetin. Puiden kaatuminen osuu samaan aikaan kristinuskon leviämisen ja tiettyjen kuninkaiden tai heidän poikiensa kuolemissa kanssa. Tarinoissa puiden koko on ylikuulannollisen suuri, ja puiden suojelevan varjon alle mahtui kokonaisia heimoja ja heidän alueitaan.²²⁵ Kelteille omenapuu, joka kasvatti yhtä aikaa lehtiä, kukkia ja omenoita, edusti alista maailmaa (otherworld). Kristillistymisestä huolimatta tarinoissa kerrotaan, kuinka vanhat jumalat saapuvat ihmishahmossa tapaamaan kuningasta tuoden mukanaan hopeisia omenoita, jotka kasvavat kauniisti soivissa oksissa (kuva 14.) ja jotka ravitsevat loputtomasti.²²⁶



Kuva 14.²²⁷ Kuva Baierista v. 1984 löytyneestä ilmeisesti kelttiläisestä kulttiesineestä, joka lepäsi löydettyänsä koristeellisella kultatarjottimella. Oksa on tehty tammesta, pronssista ja lehtikullasta noin 300 eaa. Esineen alkuperästä kiistellään, väitetty mm. kreikkalaiseksi eikä sen kulttitarkoituksesta voida olla täysin varmoja.

Tammen pyhydestä kelttiläisessä kulttuurissa on arkeologista todistusaineistoa. Aiemmin mainitsemani puiset votiivifiguurit, jotka löytyivät Seinen alkulähteiltä kelttien Sequana-

²²⁵ Cusack 2011. 81–82.

²²⁶ Ross 1995, 424.

²²⁷ Ross 1995, 425. Ks. myös Webster 1995, 449. Alkuperäinen kuva V. Kruta *et al.* (eds.) 1991, 530–1. *The Celts*.

jumalattaren ja Seinen jumalattaren rämepyhäköstä, ovat tammisia.²²⁸ Greenin mukaan niitä tosin oli myös metallisia ja kivisiä.²²⁹ Kelttien pyhät tammet olivat kahta lajia: tavallinen metsätammi *quercus robur* ja talvitammi *quercus petraea*. Ne ovat hyvin samanlaisia, ja voi olla etteivät sen ajan ihmiset tehneet niiden välillä eroa. Noin 300-luvulla eaa., jolloin kelttien elinpiiri oli laajimmillaan Euroopassa²³⁰ oli tammimetsiä huomattavasti enemmän kuin nykyään.

Tammi on monissa eurooppalaisissa kulttuureissa maailman puu tai maailman pilari. Se yleensä yhdistettiin taivaaseen ja ukkosen jumaliin: Zeus, Jupiter, liettualaisten Perkunas, latvialaisten Perkons, venäläisten Perun. Tiedetään, että ainakin viidelle protoindoeurooppalaisista heimoista (baltit, teutonit, kreikkalaiset, italit ja keltit) tammella on uskonollista merkitystä. Näillä kaikilla viidellä heimolla oli neljä symbolisesti toisiinsa liittyvää asiaa: heimopapit, salamoiva taivas, korkeat jumalat/jumala sekä tammi tai tammilehto.²³¹ Tämä viittaa siihen, että protoindoeurooppalaisessa kulttuurissa, että tammi on perustavanlaatuinen elämän symboli sekä myytin ja rituaalin juuri. Tammi ilmenee nimien semanttisen järjestelmän sekä uskomusten ja rituaalien kulttuurisen järjestelmän symboliikassa.²³²

Tammi on irlantilaisen perinteen kunnioitettuimpia tähän päivään saakka. Varhaisissa irlantilaisissa kirjallisissa lähteissä on myös muita pyhiä puita. Pyhään lähteeseen Irlannissa liittyy pyhä saarni. Irlannissa ja Walesissa ihmisten nimissä on puiden nimiä. Mac Cuill tarkoittaa hasselpuun poikaa, Mac Cuilinn piikkipaatsaman poikaa, Mac Ibar marjakuusen poikaa.²³³ Marjakuusi (engl. *yew*) on puu, josta jouset on lähes aina tehty. Sillä on erityinen merkitys indoeurooppalaisessa kulttuurissa. Sanan juuri on protoindoeurooppalainen *eywo-* tai *tVks-* ja sen indoeurooppalaiset sukulaissanat tarkoittavat yleisesti matalia puita tai pensaita, joissa on marjoja. Germaanisissa ja kelttiläisissä kielissä sana merkitsee ainoastaan marjakuusta.²³⁴ Nykyisin marjakuusen levinneisyys ei ole yhtä suurta kuin klassisina aikoina juuri jousien tekemiseen tarvittun marjakuusen laajan kaadon vuoksi. Germaaneilla marjakuusi liittyi jousien lisäksi yliluonnollisiin seremonioihin, ja myös tuomarin sauva oli tehty marjakuusesta.

²²⁸ Ross 1967, 33.

²²⁹ Green 1992, 212.

²³⁰ Green 1986, 1–6.

²³¹ Nyberg 1993, 92.

²³² Friedrich 1970, 139–140.

²³³ Nyberg 1980, 94.

²³⁴ Friedrich 1970, 121.

Marjakuusia istutettiin hautausmaille, ja puun uskottiin suojaavan noituudelta. Tapa on säilynyt nykypäiviin saakka. Se voi olla lainaa, ja pohjoisempana marjakuusi korvaa eteläeurooppalaisen kuoleman puun syressin, sillä syressi ei kasva niin pohjoisessa.²³⁵ Uppsalan vanhan temppelin luona ollut pyhä puu saattoi olla valtava marjakuusi, tosin useimmat tutkijat pitävät todennäköisempänä, että se olisi ollut saarni kuten *Yggdrasil*.²³⁶

Misteli kasvaa sekä lehti- että havupuissa, mutta ihmisten mielikuvissa se yhdistyy voimakkaimmin tammeen. Mistelillä on erityinen asema mantereen sekä saarten kelttien keskuudessa ja myös pohjoismaisessa mytologiassa ja kansanperinteessä. Misteli on ikivihanta loiskasvi, joka talvisin näyttää olevan enemmän elossa kuin lehdetön isäntäpuunsa. Misteliin liittyviä uskomuksia on selvästi vähemmän Välimeren alueen maissa kuin germaanisilla ja kelttiläisillä alueilla.²³⁷

6. Johtopäätöksiä

Symboliikka näyttäytyy kahdessa eri mainitussa perinteessä hyvin moninaisesti muttei riittävän tarkkana, jotta voisi tehdä johtopäätöksiä symboliikan samankaltaisuudesta kelttien ja arjalaisten välillä. Pyhien puiden symboliikka on maailmanlaajuisesti yllättävän samalla tavalla moninaista. Axis mundi-tyyppinen puusymboli tunnetaan koko pohjoisella pallonpuoliskolla shamanistisissa perinteissä. On hyvin vaikea sanoa, onko skandinaavisella perinteellä ollut vaikutusta kelttiläisten tapaan nähdä pyhä puu tai päin vastoin. Lainasanojen leviämisen ja kielen tutkiminen ylipäänsä olisi tutkimuskysymyksenä kannalta hyödyllinen menetelmä.

Axis mundi – Imago mundi –tulkinnat eivät aina ole riittäviä, sillä on tarpeellista jäsentää symboliikkaa laajemmin, ei vain kosmoksen keskipisteenä tai koko maailman kuvastajana. Myös arkiset asiat liittyvät vahvasti pyhiin puihin: parantumistoiveet, lasten saaminen, hyvän onnen pyytäminen jne. Tutkimani aineisto käsitteli enemmän mytologiaa kuin konkreettisista puihin liittyvistä rituaaleista tai käytäntöistä. Kaikkein syvimpiin myyttisiin tulkintoihin axis mundi ja imago mundi ovat riittäviä.

²³⁵ Friedrich 124.

²³⁶ Ohlmarks 1983.

²³⁷ Nyberg 1980, 96.

Palvontapaikkana puita tärkeämpiä ovat vedet, lammet, suot, kuilut ja muut joihin keltit hautasivat uhriesineitä, aseita, jopa kuninkaita. Puun sijainti tällaisten vesien äärellä viittaa hyvinkin axis mundiin, ja samalla se luo paikan rituaalille. Sekä vedalaisessa että indoeurooppalaisessa mytologiassa vesi on tärkeä elementti maailman synnyssä, ja puu on axis mundi molemmissa mytologioissa. Molemmissa kulttuureissa pyhien paikkojen ilmansuuntien merkitys ja kosmologia on samankaltainen. Molemmissa kulttuureissa uhrieläimistä kunnioitetuimpia olivat härät ja ylipäänsä nautaeläimet.²³⁸

Indoeurooppalaiset käsitykset pyhästä puusta näkyvät kelttien ja keskiajan irlantilaisten perinteissä. Puu nähtiin axis mundina, ja tärkeä oli myös puun tai lehdon merkitys niin ihmisten kuin koko maailman alkuperänä. Imago mundi oli harvemmin esiintyvä symboli, ja silloin se liittyi kuninkaaseen ja hänen hallitsemaansa alueeseen.²³⁹ Renon symbolijaotteluista nähdäkseni kelttiläisten pyhällä puulla oli merkityksiä elämänpuuna siinä mielessä, että elämän periaatteen ruumiillistumana (1.) se vakauttaa vuodenaikojen kiertoa (1.d) ja sen lehdillä ja hedelmillä on uudistavia ja parantavia vaikutuksia (1.e). Niillä oli yhteys luomisen alkuvesiin (2.a), kuten myös arjalaisten pyhällä puulla. Elämänpuun näkeminen kuninkaan representaationa (4.b) on kelttiläisessä perinteessä myös tunnettua. Kelttiläisen puun voi myös ymmärtää feminiinisen maan personifikaationa (5.a), jolloin se toimii kuninkaan ja maan yhdyssiteenä. Renon symbolijaottelun perusteella kosmisen puun symboliikassa on selvästi nähtävissä sekä vedalaisessa että kelttiläisessä perinteessä jumaluuden ja ihmisen ykseyden tai homologian ajatus (I b). Molemmissa perinteissä on pyhällä puulla selvästi axis mundi-merkitys, eli se toimii kosmisten tasojen välisenä linkkinä (IIa) ja universumin keskuksena (IIId). On vaikea sanoa, onko muitakin merkityksiä löydettävissä, sillä aineistosta ei löytynyt riittävästi yksityiskohtaisia tietoja.

Dumézilin yhteiskunnallista kolmijakomallia on hyvä tarkastella uudemman tutkimuksen valossa. Voidaan kysyä, onko mm. kelttiläinen yhteiskunta sittenkin jaettava ennemminkin neljään kuin kolmeen. Olisi myös syytä tarkentaa ja pitää erillään vedalaisen ja hindulaisen uskonnon käsitteet, sillä Dumézilin teorian perusteissa on esimerkkejä mm. Mahābhāratasta, joka on paljon myöhäisempi kuin vedalaiset tekstit. Sen historiallinen konteksti on Intiaan jo asettuneiden arjalaisten ajalta.

²³⁸ Ross 1995, 439.

²³⁹ Cusack 2011, 86.

Kysymykset kelteistä ja arjalaisista sivuten hindulaisuutta ovat hyvin laajoja. Tutkimuskysymykseni oli melko vaikea, ja oli kyseenalaista, onko järkevää käsitellä gradun kokoisessa työssä kahta (jopa kolmea jos hindulaisuus otetaan lukuun) eri perinnettä yhtä aikaa. Tässä tutkimuksessa kulttuurien välinen vertailu on fenomenologista eikä historiallista, sillä kulttuurien välillä olevat ajat ja etäisyydet ovat suuria. Yhteinen kulttuurinen alkuperä toki houkuttelee vetämään linjoja ja yhtäläisyyksiä asioiden välille. Tutkiessani olen oppinut paljon siitä, mistä mitkä asiat ovat peräisin. Piirteet, joita palvonnassa tai symboliikassa pidetään vedalaisina saattavatkin olla vanhempaa eteläaasialaista perua, ja toisaalta maailmanlaajuisia samankaltaisia symboleita on olemassa ilman minkäänlaisia kulttuurisia yhteyksiä tai lainoja. Moni seikka, joka näyttää samalta kuin jokin toinen, voi siis olla tai olla olematta samaa perua. Asioita on mielenkiintoista tutkia ja vertailla, vaikkei yhteistä alkuperää löytyisikään: Kyseessä voi olla kulttuurien välinen vuorovaikutus, tai se voi olla yhteisön rakenteen samankaltaisuuden vuoksi keksitty asian käytännöllisyyden vuoksi kahdessa eri paikassa toisistaan erillään.

Se, onko indoeurooppalaisen ja –arjalaisen sekä vedalaisen kulttuurin yhteisöjen rakenne samankaltainen kuin oli Indus-laakson kaupungeissa, on kysymys johon olisi hienoa löytää vastaus. Käsitys kuninkuudesta, johon liittyy papillinen ja jumalallinen aspekti, oli vallalla myös Egyptissä – ja kuten edellä jo tuli ilmi, egyptiläinen kaupunkikulttuuri ei ollut Indus-laaksolle vieras.

Vedalaisen uskonnon ilmiöihin vaikuttivat osaltaan BMAC- ja Indus-kaupungit, ja olisikin tärkeä katsoa hieman myös niiden suuntaan. Viikunapuu, banyan-puu, pohjantähti ja axis mundi, kaikissa on lopulta kyse jumalista ja kosmologiasta. Tutkimuskysymykseni pysytteli kuitenkin rajoissaan, enkä tässä tutkimuksessa voinut käsitellä tarpeeksi kattavasti Indus-kulttuuria ja sen vaikutusta ja kontakteja aikansa indoarjalaiseen kulttuuriin. Indus-kulttuuri saattoi saada vaikutteita myös mesopotamialaisesta ja jopa egyptiläisestä kulttuurista, ja vaikutteet saattoivat kulkea myös Indus-laaksosta muihin päin. Tarkasteltaessa hindulaista (kansanuskon) aineistoa puiden palvonnasta, näyttäisi harappalaisen perinnön vaikutus olevan vahvempi kuin vedalaisen.

Aineistossani on paljon mainintoja pyhistä puista ja lehdoista, puulajeista, tammesta ja mistelistä, mutta koska kelttiläisestä mytologiasta ja rituaaleista tiedetään hyvin vähän, ei lopulta symboliikkaan pääse kovinkaan syvälle. Aineiston pieneen määrään törmäsin aina

uudestaan. Vedalaisessa aineistossa puu on mainittu vain tietyissä kohdin, ja taas hindulaisessa perinteessä on mukana pitkä historia harappalaisesta kulttuurista. Aineiston perusteella en voi kattavasti vastata kysymykseen symboliikan yhteneväsyydestä vertailtujen perinteiden välillä.

7. Lopuksi

Puiden ja kasvien pyhyys on hyvin syvälle juurtunut uskonnolliseen ajatteluun. Pyhä puu on monessa kulttuurissa olennainen ja toistuva elementti tavalla tai toisella, merkittävänä ja elävänä osana uskonnollista elämää tai pienenä jäänteinä juhlakulttuurissa. Elämänpuun, maailman pilarin ja pyhien lehtojen luota pyhän puun idean voi tuoda aina juhannussalkoon, miksei joulukuuseenkin saakka. Metsäaukealla oksiaan levittelevä vanha ja komea tammi harvoin jää huomaamatta. Puiden vaikutus ihmiseen on kiistaton, niin taloudellisesti, suojan, lämmön ja varjon kuin turvankin antajana.

Wikipediaan on koottu tietoa nykyisin tärkeinä pidetyistä puista. Suurimmaksi osaksi mainitut puut ovat tammia ja marjakuusia, eteläisemmässä Euroopassa oliivipuita. Allouville-Bellefossessa Normandiassa sijaitsee 1200-vuotias tammi. Puolassa on muutaman tammen tuhatvuotiseksi uskottu metsikkö, jota käydään kaukaakin katsomassa: Oaks of Rogalin. Englannin keskipisteeksi on sanottu Warwickshiren tammea. Mm. Skotlannissa Perthshiren Fortingall-kylässä on hautausmaalla 2000–5000-vuotias marjakuusi. Tärkeitä ja ikivanhoja marjakuusia on muitakin. Belgian Lossa on marjakuusi, johon sanotaan Caesarin sitoneen hevosensa valloitusretkellään. Vanhat ja majesteettiset puut elävät edelleen. Niistä kerrotaan tarinoita: Ukrainan Pultavassa on tammi, jonka juurella tsaari Pietari Suuri lepäsi Pultavan taistelussa 1709. Englannissa Hertfordshiressä on tammi, jonka juurella kuningatar Elisabeth 1 sai tietää tulevansa kuningattareksi vuonna 1558. County Claressa Irlannissa on tammi, jonka on kertomusten mukaan istuttanut Irlannin viimeinen kuningas Brian Boru noin tuhat vuotta sitten.²⁴⁰

Etsiessäni tietoa samat lähteet ja keskinäiset viittaukset toistuivat, mikä toki tarkoittaa riittävää otantaa tutkimukseni kannalta, mutta myös sitä että pyhien puiden tutkimusta ei ole kovinkaan paljon kristillisen kontekstin ulkopuolella. Viime vuosikymmeninä varsinkin kelttitutkimus on ollut vilkasta. Uudessa tutkimuksessa pyhä puu ei ole kuitenkaan keskeisessä asemassa. Ehkä se tarkoittaa sitä, että tutkimusta tarvitaan lisää.

²⁴⁰ https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_trees 29.8.2016

Olisi myös erittäin kiinnostavaa siirtää tutkimusfokus ihmiseen, koskemaan ihmisten kokemuksia pyhinä pidettyjen tai vaikkapa vain hyvin vanhojen puiden äärellä.

Lähteinä käytetty tutkimuskirjallisuus:

Allen, Douglas

2002 *Myth and Religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge.

Anttonen, Veikko

2008 The Notion of "Sacred" in Language, History, Culture and Cognition. Katja Ritari, & Alexandra Bergholm (ed.), *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*, 206–219. New Castle: Cambridge Scholars Publishing.

Bergholm, Alexandra

2009 *The Saintly Madman: a study of the scholarly reception history of Buile Suibhne*.

Brosse, Jacques

1990 *Mythologie der Bäume*. Olten & Freiburg in Breisgau: Walter Verlag.

Cook, Roger

1995 *The Tree of Life – Image for the Cosmos*. Lontoo: Thames and Hudson.

Cunliffe, Barry

1997 *The Ancient Celts*. Lontoo: Penguin Books.

Cusack, Carole M.

2011 *The Sacred Tree: Ancient and Medieval Manifestations*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

De Vries, Jan

1961 *Keltische Religion*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

Dillon, Myles

1975 *Celts and Aryans – Survivals of Indo-European Speech and Society*. Calcutta: Indian Institute of Advanced Study.

Douglas, Mary

1996 *Natural Symbols – Explorations in cosmology*. Lontoo: Routledge.

Dumézil, Georges

1958 L'idéologie tripartite des Indo-Européens. Bruxelles: Latomus Revue d'études latines.

Eliade, Mircea

1958 *Patterns in comparative Religion*. Lontoo: Sheed and Ward.

Eliade, Mircea & Kittawa, Joseph

1959 Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism, *History of Religions*, Chicago: The University of Chigago Press.

Eliade, Mircea (ed.)

1987 *The Encyclopedia of Religion*. Vol 12. New York: Macmillan Publishing Company.

Eliade, Mircea

2003 *Pyhä ja profaani*. Helsinki: Loki-Kirjat.

Flood, Gavin

1996 *Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Frazer, James

1911–1920 *The Golden Bough – A Study in Magic and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Friedrich, Paul

1970 *Proto-Indo-European Trees – The Arboreal System of a Prehistoric People*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gothóni, René

2011 *Words matter – Hermeneutics in the Study of Religions*. Oxford: Peter Lang AG.

Green, Miranda

1986 *The Gods of the Celts*. Totowa, New Jersey: Barnes and Noble Books.

Green, Miranda

1992 *Animals in Celtic Life and Myth*. London: Routledge.

Green, Miranda

1995 The Gods and the Supernatural. Miranda Green (ed.), *The Celtic World*, 423–444. London: Routledge.

Jackson, Peter

2002 Light from Distant Asterisks. Towards a Description of the Indo-European Religious Heritage, *Numen* Vol 49, No. 1., 61–102. Brill.

James, Simon

2005 *Keltit*. Helsinki: Otava.

Kuiper, F. B. J.

1975 The Concept of Vedic Religion, *History of Religions* Vol. 15, No 2., 107–120. Chicago: The University of Chicago Press.

Latvio, R.

2008 *Neimed* – Exploring Social Distinctions and Sacredness in Early Irish Legal Sources. Katja Ritari & Alexandra Bergholm (ed.), *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*, 220–242. New Castle: Cambridge Scholars Publishing.

Lincoln, Bruce

1975 The Indo-European Myth of Creation, *History of Religions* Vol. 15, No 2., 121–145. Chicago: The University of Chicago Press.

Lonigan, Paul R.

1996 *The Druids – Priests of the Ancient Celts*. London: Greenwood Press.

Lyle, Emily

1990 *Archaic Cosmos – polarity, space and time*. Edinburg: Polygon.

Lyle, Emily

1996 Broadening the Perspective on Dumézil's Three Functions. Edgar C. Polome (ed.), *Indo-European Religion after Dumézil*, 100–108. Washington: Journal of Indo-European Studies Monograph Series no 16.

Mac Cana, Proinsias

1983 *Celtic Mythology*. Rushden: Newness Books.

Mikhailova, T.A.

2008 Ireland's "Five Fifths" – A New Look. Katja Ritari & Alexandra Bergholm (ed.), *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*, 192–204. New Castle: Cambridge Scholars Publishing.

Nyberg, Harri

1993 Celtic Ideas of Plants. Hannu-Pekka Huttunen & Riitta Latvio (toim.), *Entering the Arena, 85-114*. Etiäinen 2, Turku: The Department of Cultural Studies, University of Turku & The Finnish Society for Celtic Studies.

Ohlmarks, Åke

1983 *Fornnordiskt lexikon*, 2. Ed. Stockholm: Tidens.

Parpola, Asko

2015 *The Roots of Hinduism – The Early Aryans and the Indus Civilization*. New York: Oxford University Press.

Philpot, J.H.

1897 *The Sacred Tree or the Tree in Religion and Myth*. London: Macmillan & co.

Reno, Stephen J.

1977 Religious Symbolism: A Plea for a Comparative Approach, *Folklore* Vol. 88, No. 1, 76–85.

Reno, Stephen J.

1978 *The Sacred Tree as an early Christian Literary Symbol – A Phenomenological Study*. Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte, Band 4. Saarbrücken: Homo et Religio.

Ross, Anne

1967 *Pagan Celtic Britain: Studies in iconography and tradition*. London: Routledge and K. Paul.

Ross, Anne

1995 Ritual and the Druids. Miranda Green (ed.), *The Celtic World*, 423–444. London: Routledge.

Sen Gupta, Sankar

1980 *Sacred Trees Across Cultures and Nations*. Calcutta: Indian Publications.

Webster, Jane

1995 Sanctuaries and Sacred Places. Miranda Green (ed.), *The Celtic World*, 445–465. London: Routledge.

Webster, Jane

2015 A Dirty Window on the Iron Age? Recent Developments in the Archaeology of Pre-Roman Celtic Religion. Katja Ritari & Alexandra Bergholm (ed.), *Understanding Celtic Religion – Revisiting the Pagan Past*, 121–154. Cardiff: University of Wales Press.

West, Martin L.

2007 *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford Scholarship Online.