

ELVIRA GROZA

# Ajan menettäminen ymmärtämisvälineenä Mircea Eliaden esseissä

Mircea Eliaden (1907–1986) kiinnitetään monenlaisia, usein helppoja etikettejä, ja nykyinen akateeminen kuvaus ”pyhän palautumattomuuden ja tunnistamattomuuden filosofista” saattaisi tyydyttääkin, ellei se estäisi meitä saavuttamasta pyhän dialektiikan ympärille kietoutuvaa ajallisuutta. On tapana ajatella, että aika on yhtäältä Eliaden kaunokirjallisten tekstien ja toisaalta hänen systematisoivien tieteellisten tutkielmiensa merkittävin leikkauspiste.

Vaihtoehtoista aikaa kohti avautuminen alkoi kuitenkin jo Eliaden esseissä, jotka hän kirjoitti heti 1930-luvulla palattuaan opintovuosiltaan Intiasta. Eritoten niiteeseen *Oceanografie* kootuissa kirjoituksissa käytetty mystagoginen tekniikka pakottaa meidät tulkitsemaan ideoita ja intuitioita, joista eliadelaisen ajallisuuden premissit muodostuvat. Eliaden esittämät kehotukset muistuttavatkin elämäntaidon opasta ihmiselle, joka on pudonnut symbolisen ulottuvuuden ulkopuolelle.

Esseiden perustana on se, että *ajan menettäminen* ymmärretään tiedon välineeksi ja vapauden muodoksi, joka pelastaa sortumasta historiallisuuteen ja avaa pääsyn autenttisuuteen. Autenttinen elämä edellyttää olemassaolon ja luomisen lankeamista yhteen, mutta myös ihmeen näkemistä avaamalla kokemuksen rajat. Autenttisuutta tarkoittava yhteen lankeaminen on merkki siitä, että Eliaden esseet liukuvat nostalgisesti – myöhemmin Eliaden tieteellisesti perustelevaan – käsitykseen, jonka mukaan uskonnollisuus on alkuperäinen rakenne, joka paljastaa ihmisen avoimena olemassaolona. Ihminen konstituoisi itsensä elvyttämällä jotakin luomistyötä vastaavaa. Ikuisen ja ajallisen rajalle sijoittuvan uskonnollisen kokemuksen kääntöpuolena onkin *ajan ulkopuolelle pääseminen* osallistumalla, toistamalla ja jäljittelemällä, sillä niin voi saavuttaa todellisuuden ja paradoksaalisen siirtymähetken. Jotta *Homo religiosus* pääsisikin luomistyön aikaan, hän etsii alituisesti takaisin palamisen tekniikoita, uudistumismenetelmiä tai ratkaisuja historian terroriin<sup>1</sup>. ”Kapina ajan kääntymättömyyttä vastaan auttaa ihmistä *rakentamaan todellisuuden* ja toisaalta vapautumaan kuolleen ajan vallalta, vakuuttaa hänelle, että hän pystyy kumoamaan menneisyyden, aloittamaan elämän uudelleen ja luomaan maailman uudelleen<sup>2</sup>. Ei ole yllätys, että joskus Eliade avoimesti

korostaa arkaaista käyttäytymistä. Se on lähtöisin *Weltanschauungista*, josta on tullut pragmaattista ontologiaa<sup>3</sup>. Sen mukaan olemassaolo on uudistamista tai luomista.

Erityisesti esseessä ”Despre miracol și întâmplare” ihmeen näkeminen autenttisuuden ehtona perustuu vallankumoukseen, jonka kristinusko aiheutti ”ajalta pakoon pääsemisen dialektiikassa” ja pyhän taloudessa, jossa usko on valtaa puuttua maailmankaikkeuden ontologiseen rakenteeseen. Pelastus uudistumisena on riippuvaista uskosta, jonka mukaan historiassa kaikki on mahdollista, ja ajan avautuminen on riippuvaista siitä, että ihmeen fenomenologiaan osallistutaan *näkemällä*, sillä ihme tapahtuu tavallisena faktana. Voidaan sanoa, että tunnistamattoman ihmeen näkemisen kuvaaminen on peitetty pyyntö vapauttaa ajallisuus *paruusiasta* (*parousia*), ei vain sillä perusteella, että *näkeminen* on analogista *valvetilaksi* esitetyn paruusian kanssa, vaan myös koska Eliade hyödyntää esseissä Intiasta omaksumiaan vaikutteita pitämällä ajan kokemista *tiedon ja vapautumisen välineenä*. Ajan ontologisoiminen niin, että aika on joko *ksana* (*xana*), ”nykyhetki”, ”otollinen hetki”, tai *kairos* (*kairos*), ”oikea hetki”, ilmenee esseiden tavasta käsitellä ihmeen näkemistä. Se myös esitetään myöhemmin teoksessa *Imagini și simboluri*. Luku ”Simbolisme indiene ale timpului și eternității” käsittelee intialaista ajan kuvastoa ja symboliikkaa ottamalla välikannan, jossa historiallinen aika koetaan epätodelliseksi pysyttäessä avoimena Suurelle Ajalle. Ajasta tulee *tiedon väline* ei vain siinä mielessä, että yhä laajemmista sykleistä muodostuu soteriologisia, vaan myös siinä mielessä, että hitaampi rytmi on pelkkä ehto, joka mahdollistaa suuret rytmit. Tilannetta symbolisoi *rikkoutunut muna, aurinko zeniitissä* tai *katon rikkoutuminen*. Tapa ottaa historia harteilleen sen avaamiseksi ikuisuudelle tuo näkyviin intialaisen hengellisyyden *neoliittisen perustan*, ja juuri se on keskitie, jota *Bhagavad Gitassa* kuvattiin. Eliade pitää

teosta ”synteesinä Intian hengestä ja kaikista sen tavoista, filosofoista ja pelastustekniikoista”<sup>4</sup>.

Korostamme näitä ”esseistisiä sivupolkuja” voidaksemme saada takaisin *ajan menettämisen* yhtenä ajan *hallitsemistekniikoista*, jotka löytyvät myöhemmin Eliaden tieteellisistä teoksista tai hänen kaunokirjallisten teostensa symboliikasta. Näyttää siltä, että kehoituksessa menettää aika aktivoidaan uudelleen sellaisia *a priori* -rakenteita, jotka mahdollistavat Eliaden ”humanitaarisen sitoutumisen”, aktualisoivat pyhän uudelleen ”toisen lankeemuksen” jälkeisen modernin, epäuskonnollisen ihmisen tietoisuuden tasolla. Ennen kaikkea se kuitenkin on yritys suoda arvoa paruuksille uskovaisen kristityn kannalta. *Ajan menettäminen* ilmenee välttämättömyytenä, joka on käänteisessä suhteessa modernin ihmisen illuusion siitä, että hän omistaa ajan. Se paljastuu *tietämisvälineeksi*, jonka avulla pääsemme käsiksi *alkuperäiseen* uudistumisen, luomisen ja pelastuksen *aikaan*, kunhan esseiden ”subjekti” vain irrottautuu rahvaanomaisesta nykyhetkestä ja kieltäytyy harkitsemattomasta paosta henkilökohtaiseen aikaan.

Eliade tietää hyvin, että hän puhuttelee hajoavaista modernia ihmistä, joka on paitsi muodostunut vapauden ja luovuuden illusorisessa matriksissa ja sekoittanut historiallisuuden sen kanssa mutta myös kyvytön suhtautumaan kristinuskoon paruuksien näkökulmasta. Niin voidaankin sanoa, että hän ”...ei ole uskonnollisen ihmisen antiteesi vaan tämän harhautunutta ilmenemistä”<sup>5</sup>, ja sen vuoksi moderni ihminen on ripoteltu esseisiin, fragmentteihin tai hengellisiin harjoituksiin, ilmeisesti vain haastamaan hänet peliin, joka näyttää, *mitä modernilla ihmisellä on ja mitä hän menettää*.

## On aikaa: kasattua aikaa, vapaa-aikaa, henkilökohtaista aikaa

Ajan omistaminen tuntuu olevan viimeinen suuri valloitus, joka saavutetaan muuttamalla työ ja tiede välineiksi hallita Luontoa ja Aikaa. Todellisuudessa se ei kuitenkaan ole mitään muuta kuin todiste siitä, miten kiihkeää on nostalgia päästä pois ajasta. Ajan muuttaminen omaisuudeksi tapahtuu vääristämällä alkuperäinen tietoisuus, jota jäsentää ajasta kieltäytyminen, ja tämä on puolestaan seurausta siitä, että pyhydestä tyhjentyneeseen maailmaan suhtaudutaan rationaalis-empirisesti.

Neutraalissa, luonnollisessa maailmassa, jossa nykyihminen elää, työllä ei enää ole symbolista arvoa. Se on pelkkä hyväksikäyttökone, ei vastuullinen ele myytisessä mallissa, jolla voidaan tunkeutua tasolle, joka avaa ajan. ”Todellinen aikaan lankeaminen alkaa työn pyhyden katoamisesta; ihminen tuntee olevansa työnsä vanki vain moderneissa yhteiskunnissa, sillä hän ei enää pysty pakenemaan Ajalta”<sup>6</sup>. Väline-työ tuomitsee ihmisen ”harmaaksi ja yksimuotoiseksi kestoksi” juuri siksi, että hän ei suhtaudu työhön absoluuttin osallistumisen näkökulmasta, luomisena. Modernit ihmiset unohtavat, että työn täytyy ”purskahtaa ulos nimenomaan elämän

ilmentämisen tahdosta”<sup>7</sup> ja antaa ”jano menettää aika” tuomalla mukaan toinen rytmi. Ilman todellista toimintaa ”modernit ihmiset tarjoavat palveluita tai vaikeavat uneen seuratessaan jotakin ajatusta”<sup>8</sup>. Halukkuus tarjota palveluita ja implisiittisesti aikaa, se, että mikä tahansa mahdollinen katoavainen tapahtuma on saatavilla, sulkee ajan pelkäksi nykyhetkeksi, ulkoiseksi välineeksi tai laskennalliseksi yksiköksi, joka ei enää vaikuta koko elävään olentoon. Ajasta ulos pääseminen rajoittuu haluun täyttää, kuluttaa ja juhlaa.

Lisäksi tekninen vallankumous antaa *kasattua aikaa*, jossa ihmisestä tulee mitan omistaja. Kasattu aika on muuta kuin elämän rytmi, ja hän voi vääristää sitä kiihdyttämällä vauhtia katkeamattoman edistyksen nimissä. Synteettisesti tapahtuva uudistaminen ja ekstaasin muodon saava vauhti hyvittävät paradoksin, että on aikaa vaikkei sitä olekaan, sillä moderni ihminen elättelee jopa illuusiota ajan laskemisesta. Miljooniksi sekunneiksi jaettu mitta, ”ajan laskeminen luvuilla on merkki siitä, että aika pakenee modernilta ihmiseltä, jonka ahdistus juontuu siitä, ettei ole aikaa...”<sup>9</sup> Illuusion kasaaminen on mahdollista tekemällä ajasta hyödyke, joka voidaan ottaa haltuun, varastoida ja säilyttää, jotta ajan ylimäärää tai jäännöstä voitaisiin hallinnoida ja ajan ulkopuolelle pääsemistä säännellä.

Ajan täydellinen ulkoistaminen ”muuttamalla tunne automaattiseksi ilmaisimeksi”<sup>10</sup> näkyy ”keltoon tarttumisenä”. Se tekee odottamisesta, viivyttämisestä ja lykäämisestä staattisia, täsmällisistä tapahtumista riippuvaisia välineitä. Ihminen käsittää itsensä subjektina, joka rakentuu ulkoisista tapahtumista historian kumulatiivisessa ajassa, ja historiaa pidetään itsenäisesti arvokkaana horisonttina. Rationaalinen ihminen on kaukana alkuperäisten rytmien ”orgaanisesta sympatiasta”. Hän suhtautuu pakkomielleisesti mielekkäisiin asioihin ja häntä vetää puoleensa selvyys, järjestys, säännöllisyys ja läpinäkyvyys, mutta kun siitä tulee abstraktimpaa ”ylenmääräisessä kirkkaudessa ja valossa”, sitä suurempi on riski, että siitä tulee läpinäkymätöntä yksinkertaisille totuuksille. Kun työlle omistettu aika ei enää tarjoa symbolista avautusta, joka keskeyttäisi merkityksestä tyhjän keston, ajan ulkopuolelle astumisen draama kulutetaan *vapaa-aikana*. Kun viihteeseen luotetaan merkittävänä itsensä kokoamisen aikana, kääntöpuolena on ajan säästäminen: aikaa käytetään kuin mitä tahansa pääomaa, pidetään siitä jäännös, jota ”yhteiskunta ei enää varasta”.

*Vapaa-ajasta* tulee *henkilökohtaista pääomaa*, jota täytyy täyttää, kuluttaa, mitata ja laskea. Jottei menetäisi taukoa, joka hänellä on käytössään, ja jotta hän kokisi sen merkityksellisemmäksi, moderni ihminen on erikoistunut huvituksiin, keksinyt niin monia ja niin norminmukaisia huvituksia, että ne myös tappavat ajan tekemällä ihmisestä jonkin hallintojärjestelmän vangin – tai sitten hän pakenee todellisuutta tiedostamattomasti. Spontaanit toimet muuttuvat automaattisiksi, niistä tulee yksimuotoisia, ja yksimuotoisuus eroaa ”harmoniaasta ja rytmistä, josta minkä tahansa inhimillisen olemassaolon päto päämäärä muodostuu”<sup>11</sup>. Muuttuessaan yhä yksi-

## ”Mutta kasaamisen, säästämisen ja henkilökohtaistamisen supistama aika ei anna Aikaa.”

muotoisemmiksi yhteiskunnat menettävät ”kumousmekanismi<sup>12</sup>, joka ”hylkää menneen ajan, päättyneen vuoden, ja myös hankkiutuu eroon saastasta, jonka minkä tahansa talouden toiminta aiheuttaa...”<sup>13</sup>

”Säilyttämisen ja talouden profaanissa ympäristössä<sup>14</sup>, josta Roger Caillois puhuu, ”kollektiivisessa mittakaavassa ainoa mahdollinen pakopaikka on hauskanpito<sup>15</sup>, mutta arkaaisen juhlan paroksysmi ja kulutus korvataan lomalla ”rentoutumisvaiheena”, ”sosiaalisen elämän tyhjiönä tai ainakin hidastumisena<sup>16</sup>. Se on pakopaikka, joka hahmotetaan pelkäsi huolilta pakenemiseksi ja yhteiselon vähenemiseksi. Nostalgia ajan yksimuotoisuuden rikkomiseen näkyy yhä halussa, että hauskanpito olisi ajasta ulos pääsemistä, mutta se on näennäispääsy ulkoistettuun aikaan. Se kavaltaa nostalgian epäonnistumisen, joka puolestaan lähettää luonnostaan kohti toista illuusiota, *henkilökohtaiseen aikaan* pakenemista.

*Henkilökohtainen aika* ilmenee tiedostamattomana pakopaikkana, helppona kaksoiskappaleena toiselle ajalle vailla ontologista asemaa. Se todistaa katkoksesta ajan kokemuksessa, astumisesta aikaan, jossa paetaan hajotetaan unelmointiin ja nostalgiaan. Se muodostuu aikaväleistä *siirtyminä* yhdestä merkittävästä hetkestä toiseen. Esseessä ”Exercitii spirituale” henkilökohtainen aika määritellään ”tunnepitoiseksi yhteydeksi, jonka yksilö luo peräkkäisten tapahtumien välille<sup>17</sup>. Toisissa esseissä sitä kuvataan muistin ja mielikuvituksen psykologiseksi ajaksi, joka todistaa ihmisen kykyjen jakautumisesta yhä tältä älyyn, joka laskee aikaa ja säästää ajan, ja toisaalta mielikuvitukseen, joka järjestää paon ajasta. Nykyhetken anastaminen jatkuu halussa ”luoda konkreettiselle nykyhetkelle rinnakkainen nykyhetki<sup>18</sup>, joka saa meidät pakenemaan nykyisyydeltä, antaa meille toisen nykyisyyden muuttuneessa nykyhetkessä, jota ovat muuttaneet persoonallisuutemme ja maailman havaitseminen henkilökohtaisena synteisinä, joka kietoo konkreettisen maailmankaikkeuden sisäänsä mentaalisenä filminä. Mutta

aikaan pakeneminen tarkoittaa vain ajan välttämistä. ”On sankarillista... pysyä nykyhetkessä, vailla jatkuvuutta menneisyyden kanssa, vailla aikaan heijastettua abstraktia yhteyttä tulevaisuuden kanssa. On hyvin kovaa työtä *kuluttaa* aikaa<sup>19</sup>. Tässä tarkoitetaan kulutusta, kun aika oletetaan tapahtumaksi, merkittäväksi hetkeksi, ei substansittomiksi siirtymiksi, joista henkilökohtainen aika muodostuu.

Kaikki nämä ”persoonattomat todistukset” osoittavat, että ”...olemme kirottuja haaskaamaan tarpeetonta aikaamme: se, ettemme koskaan *haaskaa* aikaa, ei tarkoita, että meillä *on* aikaa, että hallitsemme sitä, että hedelmöitämme sitä<sup>20</sup>. Modernilla ihmisellä on *vapaa-aikaa*, jota hän voi täyttää tai kuluttaa, tai *henkilökohtaista aikaa*, johon voi paeta, mutta kasaamisen, säästämisen ja henkilökohtaistamisen supistama aika ei anna Aikaa.

### Ajan menettäminen – pelastuksen ehto

*Ajan menettäminen* esitetään hädäksi, joka kumpuaa ”siitä, ettei aikakautemme käsitä tiettyjä varmoja totuuksia<sup>21</sup>, koska se suhtautuu aikaan *laskemalla* ja *ulkoistamalla*. Eliade varoittaa meitä, ettei tämä johdu ”älyllisestä laiskuudesta” tai ”ikuisesta harhailusta”: ajan menettämisen jano tarkoittaa liiallisuutta, jonka myötä on mahdollista olettaa, että ruumiillistuminen on pyhän ja profaanin samastumista. Siitä tulee ehto sellaisen näkökulman omaksumiselle, jossa ihme *nähdään* arkipäivässä.

Ajan menettäminen on *onnea* ja *tiedon väline*, joka samannimisessä esseessä (”Pierdeti-va timpul”) vastaa ”varmuuksien väliaikaista hylkäämistä... jotta avauduttaisiin ihmeelle<sup>22</sup>. Se on yksi tiedon välineistä, sillä se pystyy antamaan *uudelle ihmiselle* kokemuksen kokonaisuudesta olemisesta. Se määritellään kaavalla ”olemassaolon yhteen lankeaminen = luominen”. Ajan menettäminen on siis autenttisuuden merkki (”kätevämmän sanottuna saksan *Erlebnis*”) siinä mielessä, että ollaan täysin avoinna

ihmeille ja ilmestyksille, jotka tarjoavat kokonaan toisenlaista varmuutta kuin se, joka saavutetaan ”stereotyyppisellä ja kuolleella ymmärryksellä”, sillä jälkimmäinen luovuttaa meidät konventioille ja dogmeille. Autenttinen elämä koko elämän vapaan aktualisoimisen avulla eroaa yhteenvedosta ja on vailla siirtymiä. Samanaikaisuus on siinä ”yksiin osumista minkä tahansa kanssa”, tapahtuma tai sielun tila, ja se täytyy ylittää kokemuksella, joka määrittellään ”...täydelliseksi ja yhtäkiseksi koko olemisen alastomuudeksi”<sup>23</sup>. Se saa astumaan ulos historiasta ”elämän muodollisena muuttumisena, joka luo muotoja ja kulkee niiden läpi”<sup>24</sup>.

Autenttisuuden määrittelemisen subjektin tuhoamiseksi avaa horisontin ihmeen paljastumiselle. Ihmeen näkeminen pakottaa mielikuvituksen depersonalisoitumaan. Se tarjoaa näkökulman elämään rajojen tuolla puolen ja epäpersoonallisen muistin, joka ”ottaa elämän kokonaisuutena” kunnes siitä tulee elämän astia, ”pelkkä elämän ja kohtalon tahdon väline”<sup>25</sup>, arkkimuisti, joka löytää tapahtumia muuttumisesta, siirtymisestä ja kuolemasta. Täysi avautuminen hetkellisyyden avulla on jännittynyttä, rakentavaa antautumista, jossa vahvistamme huomiokykyämme ja pysymme selväjärkinä. Kuulemisesta tulee siinä myötätuntoista odotusta, ei ulkoista suhtautumista ihmisiin. Odottaminen on ennen kaikkea ”haltioitumista, ahdistusta, kohtauksenomaisuutta tunteikkaissa sieluissa, joita niiden elämä ravitsee”<sup>26</sup>. Nämä kuvaukset viittaavat analogiaan uskon kokemuksen kanssa: uskokin on mahdolliseen syöksymistä ja ajan jäsentämistä paruuksien perusteella.

Essee ”Despre miracol și întâmplare” sijoittaa meidät avoimesti ”ihmeen fenomenologiaan”. Ihme määrittellään synonyymiseksi tapahtuman kanssa: ”Ihme – siis *tapahtuma*, siinä lankeavat yhteen sellaiset asiat, joiden olisi pitänyt pysyä erillään ikuisesti”<sup>27</sup>. Tapahtuma pelkkänä puhtaana faktana, ei predestinaationa tai poikkeuksena, saa suurimman mahdollisen merkityksen olemalla yhteen lankeamista: ”Tapahtumasta voi sitten tulla olemassa-oloamme ohjaava voima”<sup>28</sup>. Arjen implisiittisesti tunnistamattoman ihmeen fenomenologia vaatii autenttista ihmistä avaamaan kokemuksensa rajat omaksuakseen ruumiillistuneen ajan, koska Kristuksen interventio muutti ihmeen tavalliseksi tosioksi ja muutti ihmeen fenomenologiaa radikaalisti suuntaamalla sen arkipäivään: ”...Kristuksen myötä muuttui koko historian substanssi”<sup>29</sup>. *Näkemällä* varmuuksien sulkeistamisen pohjalta avaudumme ymmärtämään tunnistamattoman päivittäisen ihmeen ”elävällä ja tahtomattomalla” tiedolla jumaluudesta. Tunnistaminen on osallistumista, joka on riippuvaista voimastamme antautua ihme-tapahtumalle. Kun elämää kohdellaan merkinä tapahtumisesta, pelastuksemme paljastuu ”sattumalta, tapahtumina löydetystä” traagisista totuuksista. Niiden pelkkä läsnäolo onnistuu muuttumaan ontologiaksi, olemaan ajan ja kaiken kokemuksen yläpuolella. Ja kuolema voidaan paljastaa meille kääntymättömänä aloittamisena, ”kattavana ja elävänä siirtymisenä ei-mihinkään”, joka aiheuttaa arvojen täydellisen uudelleenarvioinnin, nyt vain ”banaaleilla tapahtumilla”.

Mainittu essee on Eliaden teoksista sikäli tärkeä, että siinä aletaan kehittää sekä teoriaa tunnistamattomasta ihmeestä että tulkintaa kristinuskosta paradoksaalisena uskontona ontologisoimalla historia. Tästä näkökulmasta ihmeen fenomenologia vaatii antautumisen kokemusta ja askeettista näkemistä, joiden avulla ihme voidaan tulkita paruuksiaksi. Pantakoon merkille, että Eliaden seuraavissa tieteellisissä teoksissa kristillinen paruuksia ei enää ole julkilausutusti ratkaisu historian terroriin, vaan luottoratkaisu on pelastus kosmistamalla. Teoksessa *Aspects du mythe* kosminen kristinuskoko ”populaariteologiana” on itse asiassa passiivista vastarintaa historian terroria vastaan. Mahdollinen selitys voisi olla, että yhteys läntiseen, lohduttavana gnosiksena koettuun kristinuskoon esti Eliadea käyttämästä hyväksi varhaisissa esseissä mukana ollutta paruuksia. *Näkeminen*, josta ihmeen tunnistaminen on riippuvaista, on *valvetila*, jota paruuksia jännittyneenä odotuksena edellyttää. Myötätuntoinen odotus on Paavalin kirjeissä mainittujen ”päivän lapsien” odotusta<sup>30</sup>. Paruuksia on ajan ”rakentamista” alituisiksi mahdollisuudeksi palata uudelleen: jokainen hetki on ihmeen mahdollista paljastumista, kairoottinen hetki, samaan aikaan ilmestyksen hetki ja eskatologinen episodi, joka voi tapahtua minä tavallisena hetkenä tahansa. Niinpä ulkoisen ajan menettäminen täytyy ottaa uudelleen haltuun tekniikkana vapauttaa näkeminen, joka saa näkökentässä ilmenemään sen, mikä jo oli siellä, mutta yllättäen sattuvana tapahtumana. Syy on, että arkipäiväistä ihmettä ei voi säästää, ”...meidän täytyy ottaa vastaan jokainen päivä tekemättä siitä varastoja, kasaamatta sitä, olla valmiita ottamaan vastaan lahjana. Myös ajan mannasta tulee arkipäiväistä”<sup>31</sup>. Kohtalonamme on aikaväli, mutta voimme paeta, jos opimme antautumaan ikuisuudelle, joka avautuu mahdollisuutena, muuna kuin aikana ja pysyvänä historiana – mahdollisuutena, jossa vain tapahtumalla on merkitystä. Autenttinen aika on tapahtuma tai ihme, emmekä voi varastoida alituista antautumista. ”Aika jättäytyy heitteille, siinä sen määritelmä... Emme voi sanoa ohi kulkemista, vuotamista, virtaamista, kestoja. Vielä vähemmän synkooppia. Ajan kestossa, joka on aika, ei ole mitään muuta pysyvää kuin lakkaamaton katoaminen”<sup>32</sup>. Ei pidä liioitella Eliaden ajankohtaista neuvoa elää elämää ”*sattuman* (filosofian tapahtuman...) merkin alla”, ilman risteyksiä, joihin aika haaskautuu. Näin ihmisestä voisi tulla taas kokonainen. Jotta tämä *elävä ihminen* pystyisi kokemaan ikuisuuden Tavallisen polulla, Eliade julistaa profeettallisesti: ”Tulevan Euroopan metafysiikan kohtalo riippuu ikuisuuskäsitteestä, joka sopii yhteen tapahtuman ja kokemuksen kanssa. Ajan kokemuksen vapautuminen, sen arvo puhtaana tilana – toisin sanoen minkä tahansa henkilökohtaisen, todellisen faktan ikuisuus: niitä näemme eurooppalaisen metafysiikan lähestyvän.”<sup>33</sup>

Korotamme panoksia tältä pohjalta. Sallikaa meidän väittää, että ajan menettämisen takaisin saamisen ja paruuksien arvostamisen lisäksi esseissä esitellään myös ennakolta eräitä profeettallisia intuitioita. Myöhemmin niitä

selvennetään tieteellisesti tai ne jopa osittain todennetaan nykyfilosofian teorioissa, ja ne ylittävät Culianun Eliadelle mainitseman *profeettallisen humanismin* rajat<sup>34</sup>. Nykyteorioissa tapahtumasta<sup>35</sup> ne esiintyvät valvetilan *alttiutena*, joka avaa päivittäisen konstitutiivisen tapahtuman. Sen kuvauksista kohtaamme saman olemassaolon varmuuksien sulkeistamisen sekä huomion ja tietoisuuden maksimaalisen jännityksen, jotka paljastavat maailman sisäisen faktan ja tapahtuman rajan, joka vastaa ihmeen ja tavallisen faktan erottamattomuutta. Kutsu tavalliseen ja arkipäiväiseen ihmeen tapahtumisen horisonttina kokemuksessa ennakoitua subjektin dekonstruktiota ja sen ”vapauttamista” tapahtuneena tai antamattomana, koska ”...subjekti sinänsä ei anna lahjaa eikä koskaan ota sitä vastaan. Päinvastoin se muodostuu laskelmoinnin ja vaihdon hallitsemaksi...”<sup>36</sup> Eliade varoittaa meitä runollisemmin, että tapahtumisen horisontissa tunnistamattoman ihmeen tunnistaminen tarkoittaa sen tuhoamista, mutta meidän täytyy välttämättä sitoutua siihen ja antaa sille mahdollisuus tässä ”taloudessa”, joka meidän ja eiminkään välissä on.

Eliade palaa aiheeseen symmetrisesti elämänsä lopulla esseessä ”Homo faber și homo religiosus”<sup>37</sup>, jossa ihmisen, työn ja ajan suhde tulkitaan uudelleen. Taiteen pessimismi ja tieteen ja teknologian kehityksen aiheuttama optimismi julistavat välitöntä lopun aikaa, jonka taustaa vasten huomaamme, että alkemisti on hiljattain ryhtynyt valmistelemaan synteettistä elämää, terveystehdasta, nuoruutta ja kuolemattomuutta, sillä tieteellinen edistys voi tyydyttää jopa alkuperäisen, rakenteeltaan

uskonnollisen nostalgian. Käytännön ihminen on langennut tehokkuuteen, hänellä on synteettisen kuolemattomuuden salaisuus, hän voi uusiutua äärettömiin ja hänet on tuomittu maalliseen pelastukseen, eikä mystagogi Eliade voi estää häntä kohtaamasta ei-mitään.

Tällainen on jatko sellaisena kuin Baudrillard sitä kuvaa: olemme ohittaneet kuolleen pisteen, jonka tuolla puolen asiat lakkaavat olemasta todellisia, ja aika ja historia ovat alkaneet hajota. ”Olemme lopun tuolla puolen” hypertelien ajassa, jossa muodot moninkertaistuvat lakkaamatta. Elämme todellisuudessa, jonka ylivallotus ja yliherkkyys ovat muuttaneet immanentiksi pinnaksi, ja hyperreaalisen sosiaalisuuden panttivankeina olemme ehdottoman lähellä asioita. Ajan normaali virta ei enää ole ilmeistä, ja kiihtymisestä on tullut arkipäiväinen tilamme, vapaa-aika on varmasti enää ”etenemissessään hyödytön ulottuvuus, sillä välitön kommunikaatio on miniatyrisoinut kanssakäymisemme hetkien seuraannoksi”<sup>38</sup>.

Jos kertomuksella on mahdollisuuksia pelastaa meidät, kysykäämme itseltämme kirjoittajan mukana: voiko rytmimme olla niin hidas, että saamme nähdä Herran ikkunat?

*Suomentanut Tapani Kūlpeläinen*

(alun perin: *Pierderea timpului ca instrument de comprehensiune în eseurile lui Mircea Eliade. JSRI: Journal for the Study of Religions & Ideologies. No. 10, Spring 2005, 211–218.*)

## Viitteet & Kirjallisuus

- |   |   |    |   |    |  |
|---|---|----|---|----|--|
| 1 | <i>Homo religiosus</i> (lat.), uskonnollinen ihminen. [Suom. huom.]   | 10 | <i>Oceanografie</i> , 38.   | 31 | Jean-Luc Marion, <i>Dieu sans l'être</i> . PUF, 1991, 247.   |
| 2 | Mircea Eliade, <i>Aspecte ale mitului</i> (Aspects du mythe, 1963). Editura Univers, București 1978, 132.                           | 11 | Sama, 39.   | 32 | Jean-Luc Nancy, <i>Timpul părăsirii</i> . Käänt. Corneliu Mircea. Teoksessa <i>Timp și melancolie</i> . Toim. Constantin Grecu & Corneliu Mircea. Editura Hestia, Timișoara 1996, 213–214. |
| 3 | <i>Weltanschauung</i> (saks.), maailmankatso- mus. [Suom. huom.]  | 12 | Roger Caillois, <i>Omul și sacrul</i> (L'homme et le sacré, 1939). Editura Nemira, 1997, 135. | 33 | <i>Oceanografie</i> , 186.   |
| 4 | Mircea Eliade, <i>Încercarea labirintului</i> . Editura Dacia, Cluj-Napoca 1990, 144.   | 13 | Sama.   | 34 | Ioan Petru Culianu (1950–1991) oli romanialainen uskonnonhistorioitsija, jota Eliade opetti. [Suom. huom.]   |
| 5 | Bryan S. Rennie, <i>Reconstructing Eliade</i> . State University of New York, Albany 1996, 83.                                      | 14 | Sama, 148.  | 35 | Claude Romano, <i>L'événement et le monde</i> . PUF, Paris 1998, ja <i>L'événement et le temps</i> . PUF, Paris 1999.  |
| 6 | Mircea Eliade, <i>Mituri, vise și misturi</i> . Teoksessa <i>Eseuri</i> , Editura Științifică, București 1991, 138.                 | 15 | <i>Mituri, vise, mistere</i> , 138.   | 36 | Jacques Derrida, <i>Donner le temps</i> . Galilée 1991, 39.  |
| 7 | Mircea Eliade, <i>Oceanografie</i> . Humanitas, București 1991, 38.   | 16 | Caillois, <i>op. cit.</i> , 138.  | 37 | Mircea Eliade, <i>Briser le toit de la maison</i> . Sisältää esseen Homo faber et homo religiosus. Editions Gallimard, 1986.   |
| 8 | Sama.   | 17 | <i>Oceanografie</i> , 136.  | 38 | Jean Baudrillard, <i>Celălalt prin sine însuși</i> (L'autre par lui-même, 1987). Käänt. Mihali Ciprian. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca 1997, 73.                                      |
| 9 | Jean-Louis Vieillard-Baron, <i>Problema timpului</i> (Le problème du temps, 1995). Käänt. Călin Diaconescu. Paideia, 2000, 192–193. | 18 | Sama, 42.   |    |  |
|   |   | 19 | Sama, 44.   |    |  |
|   |   | 20 | Sama, Prefața, 9.   |    |  |
|   |   | 21 | Sama, 37.   |    |  |
|   |   | 22 | Sama, 37.   |    |  |
|   |   | 23 | Sama, 49.   |    |  |
|   |   | 24 | Sama, 50.   |    |  |
|   |   | 25 | Sama, 62.   |    |  |
|   |   | 26 | Sama, 38.   |    |  |
|   |   | 27 | Sama, 69.   |    |  |
|   |   | 28 | Sama, 71.   |    |  |
|   |   | 29 | Sama, 70.   |    |  |
|   |   | 30 | ”Te kaikki olette valon ja päivän lapsia” (1. Tess. 5:5). [Suom. huom.]                       |    |  |