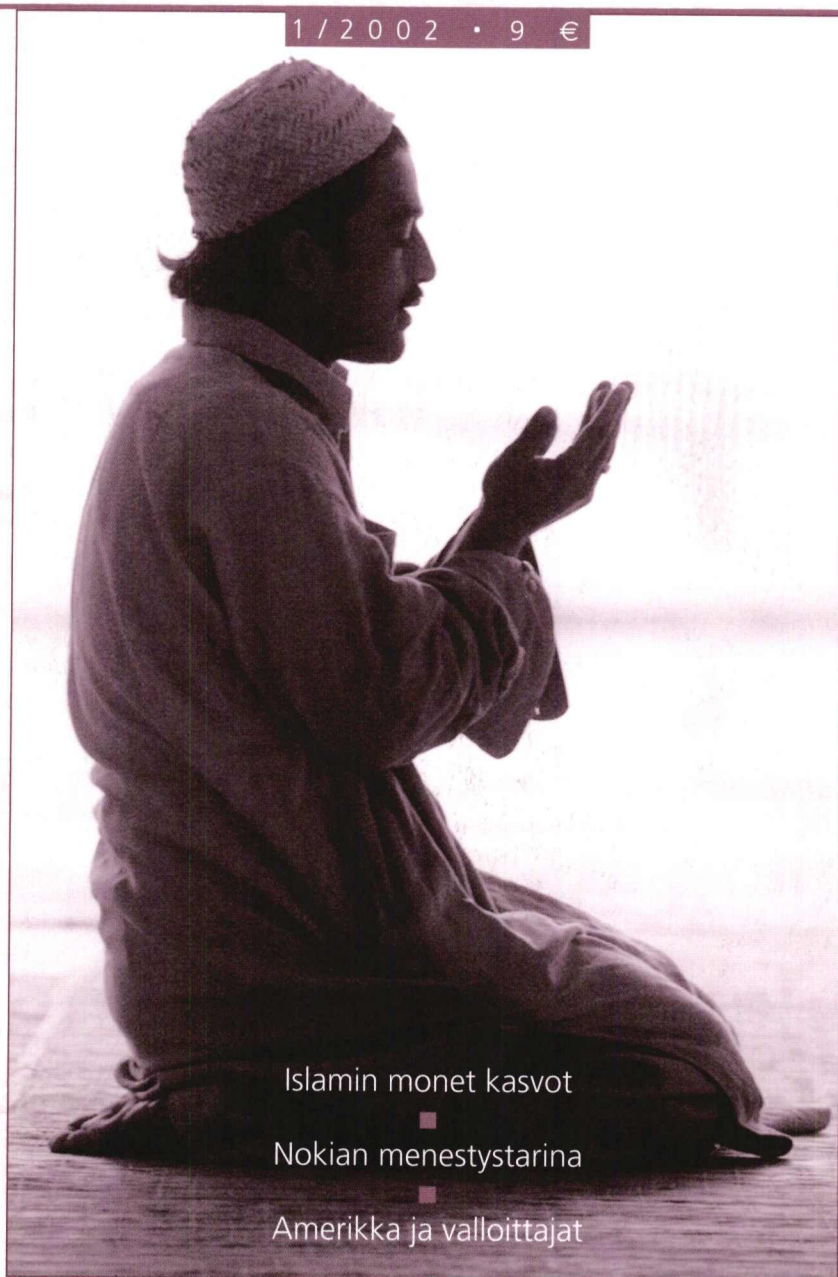


HISTORIAALLINEN AIKAKAUSKIRJA

1 / 2002 • 9 €



Islamin monet kasvot



Nokian menestystarina



Amerikka ja valloittajat

HISTORIAALLINEN AIKAKAUSKIRJA

100. vuosikerta

Julkaisijat Suomen Historiallinen Seura ja Historian Ystävien Liitto

Päätöimittaja: Juha Sihvola

Toimitussihteeri: Veikko Kallio

Toimittajat: Tiina Kinnunen, Tuomas M. S. Lehtonen, Maria Lähteenmäki, Kimmo Rentola

Hallitus: Pirkko Leino-Kaukiainen (pj.), Jyrki Vesikansa (vpj.), Martti Häikiö,

Katariina Mustakallio, Raimo Salokangas, Kyösti Tiainen

Ulkoasu: Heikki Kalliomaa

SISÄLLYS

Suuntaviivoja

Juha Sihvola, Vain kriittinen tiede voi olla hyödyllistä 1

Islamin monet kasvot

Jarmo Oikarinen, Poliittinen islam ja länsi 7
Sylvia Akar, Pyhimyksiä vai pakolaisia – naiset Profeetan perimätiedossa 18

Jaakko Hämeen-Anttila, Viimeiset pakanat. Irakin alueen hellenistisen uskonnon loppuvaiheista 25
Taneli Kukkonen, Muslimifilosofit tiedon tikapuilla 34
Irmeli Perbo, Ibn Taymiyya ja nykypäivän islamistit 46

Kolumni

Maaria Ylänkö, Kulttuurien ymmärtäjät 55

Amerikka ja valloittajat

Riitta Laitinen, Kenen historiaa, kenen menneisyys? 57
Heikki Piblamäki, Eurooppa meren takana 70

Keskustelua

Jukka Seppinen, Polvisen selitykset 79
Markku Hyrkkänen, Ikävä juttu 81

Syväluotaus

Jari Ojala, Nokian pääkonttorin historia 83

Arvosteluja

Peter Englund, Voittamaton. Erään miehen tie Ruotsin suurvalta-aikana (*Petri Karonen*) 90

Turkka Aaltonen & Martti Arkko, Lallin pidot. Elämys- ja ruokamatka Suomen esihistoriaan (*Satu Lidman*) 92

Renessanssin tiede. Toim. Timo Joutsivuo ja Heikki Mikkeli (*Tuomas M. S. Lehtonen*) 94

Mats Morell, Jordbruket under industrialismen (*Eino Jutikkala*) 96

Julitta Suomela, Rajantakainen Venäjä. Venäläisten emigranttien aatteelliset ja poliittiset mielipiteet Euroopan venäläisissä sanomalehdissä 1918–1940 (*Seppo Zetterberg*) 99

Timo Rui, Ulkomaiset tiedemiehet Tarton yliopistossa ja virolaisten opintomatkat ulkomaille 1919–1940 (*Marjatta Hietala*) 101

Timo Vihavainen ja Irina Takala (toim.), Yhtä suurta perhettä. Bolshevikkien kansallisuuspolitiikka Luoteis-Venäjällä 1920–1950-luvuilla; Jouko Sihvo, Inkerin kansan 60 kohtalon vuotta (*Erkki Vettenniemi*) 103

Robert Service, Lenin (*Timo Vihavainen*) 104

Nikolai Baryshnikov & Vladimir Baryshnikov, Terijoen hallitus. Uusien asiakirjojen kertomaa (*Osmo Jussila*) 107

Tiedemaailma

Palkittuja 110
Kirjoittajat 54

Notes on the contents 110

Kansi: Pakistanilainen muslimi Islamabadissa 2002. Lehtikuva Oy/Claro Cortes IV.

Vain kriittinen tiede voi olla hyödyllistä



■ Aristoteles totesi teoksensa *Metafysiikka* alussa, että tiede ja filosofia saivat alkunsa silloin, kun ihmisille alkoi vaurastumisen ansiosta jäädä riittävästi vapaata aikaa ihmettelemiseen. Oli mahdollista tehdä jotakin muutakin kuin vain sitä, mistä oli hyötyä välttämättömien ruumiintarpeiden tyydyttämiseksi. Ihmettely tarkoitti sitä, että alettiin etsiä havainnoille ja kokemuksille luonnollisia syitä ja selityksiä, eikä vain nojaututtu myyttien ja uskonnon auktoriteetteihin. Itse sitä seikkaa, että ihmiset ylipäänsä halusivat ihmetellä ja oppia tietämään asioita hankkimalla uskomuksilleen päteviä perusteita, ei sen sijaan Aristoteleen mukaan tarvinnut ihmetellä kovinkaan kauan. Ihminen on näet luonnostaan järkeään käyttävä, tiedonhaluinen olento.

Tämän vakaumuksensa mukaan Aristoteles myös itse toimi omassa elämässään. Laajassa tuotannossaan hän hahmotti näkemysten siitä, millainen olisi kattava tiedollinen maailmankuva. Siihen kuuluvat ensinnäkin teoreettiset tieteet, joiden tehtävä oli selittää kokemusmaailmamme pysyvät ja muuttumattomat piirteet tieteellisten todistusten järjestelmän avulla. Toiseksi siihen kuuluivat käytännölliset tieteet, etiikka ja politiikka, joiden tehtävä oli tutkia ihmiselämän mahdollisuuksia ja rajoja, ihmisolemuksen onnistuneesta toteutumisesta

muodostuvaa hyvää elämää sekä yhteiskunnan toimia hyvän elämän edistämiseksi. Lisäksi tiedolliseen maailmankuvaan kuului tuotannollisia taitoja, joihin Aristoteles laskei teknisten taitojen lisäksi puhe- ja väitteilytaidon sekä runouden.

Eurooppalaisen tieteen perusta

Kun Aristoteleen teokset käännettiin 1100-luvulta alkaen latinan kielelle, niistä tuli nopeasti eurooppalaisen yliopistosivistyksen keskeinen runko. Esimerkiksi Pariisissa yliopiston tutkintovaatimuksissa vuodelta 1255 filosofian maisterilta edellytettiin Aristoteleen koko säilyneen tuotannon hallitsemista – eikä kovinkaan paljon muuta sen lisäksi.

Aristoteleen ajattelua alettiin jo 1300-luvulta alkaen ankarasti kritisoida. Ryhdyttiin etsimään uudenlaisia ratkaisuja metafysiikan, luonnontieteiden ja etiikan peruskysymyksiin. Uuden ajan alkuun mennessä oli aristoteelinen tieteenkäsitys kyseenalaistettu neljässä suhteessa. Ensiksi tiedettä alettiin pitää jatkuvasti uutta tietoa etsivänä vaivalloisena tutkimuksena, ei suhteellisen helposti täydellistettävänä kokemusmaailman järjestämisenä. Toiseksi luonnontieteissä keskeiseksi tuli selittää maailman muuttumisen tapaa, ei vain sen pysyviä rakenteita. Kolmanneksi luonnonilmiöitä alettiin

selittää aikaisemmillä tapahtumilla, ei tar-koituksilla ja päämäärillä. Neljänneksi tie-teen väitteitä alettiin pitää epävarmoina ja erehtyvinä, ei varmoina totuuksista, jotka oli johdettu välttämättömistä lähtökohdista. Myöhäiskeskiajalla ja uuden ajan alussa alettiin myös kritisoida Aristoteleen etiik-kaan sisältyvää käsitystä hyvästä elämästä. Ihmisiä alettiin tarkastella omia intressejään toteuttavina yksilöinä, joiden tavoitteet ei-vät ole siten yhteneviä kuin Aristoteles oli olettanut.

Tärkeä osa modernin Euroopan tiedettä ja moraalialia koskevista ajattelutavoista syn-tyivät siten, että irrottauduttiin Aristoteleen edustamasta klassisesta perinteestä. Toisaal-ta Aristoteleen ajattelu ei kadottanut veto-voimaansa, vaan varsinkin hänen etiikkaa ja politiikkaa koskevat teoksensa ovat säi-lyttäneet ajankohtaisuutensa nykyaikaan saakka. Aristoteleen jälkivaikutus ei kuiten-kaan rajaudu tähän. Moderni tiede ja yli-opistoinstituutio rakentuvat vieläkin aristo-teeliselle pohjalle. Tieteellisen tiedon tun-nusmerkkejä ovat objektiivisuus, kriittisyys, autonomisuus ja edistyvyys, toisin sanoen mahdollisimman totuudenmukaiseen kuvan antaminen tiedon kohteista, tutkimuksen tulosten, menetelmien ja teoreettisten pe-rusteiden julkinen arviointi, joka tapahtuu tiedeyhteisössä vapaana tieteen ulkopuoli-sista intresseistä ja pysyvistä auktoriteeteista, sekä pyrkimys tiedon kasvuun ja aikaisem-pien virheiden korjaamiseen. Pohjimmiltaan kaikki nämä kriteerit pohjautuvat Aristote-leen tiedenäkemykseen – joskin hänen muotoilunsa objektiivisuus- ja edistyvyys-kriteereistä voivat nykyään kuulostaa hie-

man naiiveilta. Olennaista on kuitenkin se, että Aristoteleen ajatus, jonka mukaan to-dellisuutta koskevan teoreettisen tiedon ta-voittelu on itsessään arvokas asia, ihmisen luontaisen uteliaisuuden ilmaisu, loi poh-jan autonomisen ja kriittisen tiedeinstituut-ion, yliopiston syntymiselle.

Eskatologiasta edistysuskoon

Luonnontieteen irtautuminen eräistä Aristo-teleen ajattelun piirteistä uuden ajan alus-sa oli tieteen kannalta olennainen edistys-askel. Uuden tieteenkäsityksen läpimurtoon liittyy kuitenkin piirteitä, joiden seuraukset eivät ole olleet ihmisten ja varsinkaan luon-non kannalta yksinomaan onnellisia. Tar-koitan tällä sitä, että keskeiset uuden luon-nontieteen edustajat olivat omaksuneet ai-neksia kristillisestä eskatologisesta eli lopun aikoja koskevasta ajatusperinteestä ja am-mensivat siitä moraalisia perusteluja tieteel-liselle työlle. Eskatologisessa perinteessä ajateltiin, että Jumalan luomissuunnitelmaan kuului vaihe, jossa ihmiset löytävät luon-non salattuihin voimiin tutustumalla uusia tapoja kohota luonnonjärjestyksen herrak-si ja rakentaa siten onnellisempaa yhteis-kuntaa. Uuden tieteen edustajat, esimerkiksi Francis Bacon, arvostelivat jyrkästi eskato-logisten ajattelijoiden kuten Paracelsuksen naiivin okkultistista tiedekäsitystä mutta omaksuivat heiltä oman tutkimusohjelman-sa moraaliset perustelut. Lukuisat johtavat luonnontieteilijät Baconista Newtoniin kat-soivat toteuttavansa Jumalan antamaa teh-tävää maailman onnelliseksi tekemiseksi. Uuden tiedon hankkiminen ja sen tekno-loginen soveltaminen luonnon hallitsemi-

seksi ei ollut mitä tahansa toimintaa, vaan moraalisesti erittäin ansiokkaana pidettyä koska itse Jumala oli tällaisen tehtävän ihmisille määrännyt. Näkemyksen ongelma on se, että uuden tiedon tekninen soveltaminen ymmärrettiin moraalisesti ansiokkaaksi ilman varauksia – kysymystä tiedon ja tekniikan soveltamisen eettisistä ongelmista ei tavallaan lainkaan noussut. Uuden luonnontieteen moraalinen itsevarmuus jouti naiiviin ja perustelemattomaan teknologiseen edistysuskoon, joka on hallinnut suurta osaa uuden ja uusimman ajan eurooppalaista ajattelua.

Ajoittain on toki noussut kriittisiäkin ääniä edistysuskoa, teknologiaa ja joskus jopa kaiken pahan alkuna pidettyä tiedettä vastaan. Markkinatalouden globalisaation ja informaatiotekniikan vallankumouksen jäljiltä tekno-optimismi on kuitenkin taas voimissaan. Erityisen hyvin tämä pitää paikkansa Suomesta – jossa on toki vanhastaankin ja usein perustellusti uskottu teknologiaan panostamisen tuottavan hyvinvointia.

Esimerkiksi Erik Allardt on kiinnittänyt huomiota siihen, miten teknologiset ja kaupalliset painotukset ovat lisääntyneet suomalaisessa tiedepolitiikassa viimeisten kahdenkymmenen vuoden aikana. Suomi on tutkimusrahoituksessa panostanut selvästi enemmän teknisiin tieteesiin ja teolliseen kehitykseen kuin muut Euroopan maat, mutta yliopistoissa tapahtuvan perustutkimuksen rahoitus on ollut eurooppalaisittain vaatimatonta. Teknologiapainotteisuus näkyy myös siinä, että Suomessa suurin tutkimuksen ja kehitystyön rahoittaja on ollut kauppa- ja teollisuusministeriö, ei suinkaan

opetusministeriö, kuten kaikissa muissa Pohjoismaissa. Teknologiaa ja taloudellisen kasvun pyrkimystä palvelevaa tutkimusta ovat edistäneet myös sellaiset organisaatiot kuin TEKES ja SITRA.

Viime vuosina myös kaupalliset intressit ovat korostuneet tieteenharjoituksessa. On jopa ehdotettu, että yliopistot voivat myydä tuottamaansa tietoa ja kustantaa sillä toimintaansa. Tietoisesti on pyritty tiivistämään yhteistyötä yliopistojen, valtion ja yritysten välillä. Kaupalliset äänenpainot näkyvät myös hallinnollisessa terminologiassa: puhutaan tulosohjauksesta ja käytetään määrällisiä mittareita tutkimuksen ja opetuksen arvioinnissa. Yliopistot etsivät toimintaansa ulkopuolista rahoitusta ja ottavat talouselämän edustajia päättäviin elimiinsä. Muotikäsitteeksi on noussut innovaatio, jolla tarkoitetaan välittömästi sovellettavia ja taloudellisesti tuottavia keksintöjä.

Humanismi ja markkinavoimat

Myös humanistis-yhteiskuntatieteelliset alat ovat joutuneet kohtaamaan teknologian ja markkinavoimien haasteet. Tämä näkyy esimerkiksi sellaisissa uusissa käsitteissä kuin sosiaalinen ja kulttuurinen pääoma, jotka ovat nopeasti nousseet humanistis-yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen trendikkäimmiksi iskusanoiksi. Uudet käsitteet eivät ole dramaattisesti muuttaneet tutkimusaiheita. Tutkittaessa sosiaalista ja kulttuurista pääomaa tutkitaan pitkälle samaa mitä humanistis-yhteiskuntatieteellisillä aloilla ennenkin: arvoja, normeja ja asenteita, sosiaalisia suhteita ja kulttuurisia erityispiirteitä. Olennaista on kuitenkin se, että nämä asiat

tulkitaan taloudellisesti hyödynnettäväksi suureiksi, pääomaksi, joka tuottaa yksilöille ja yhteiskunnille kilpailuetua markkinatalouden koneistoissa. Humanistit ovat myös keksineet uusia tapoja puolustella olemassaoloaan poliitikoille ja elinkeinoelämälle. Menestys globaaleilla markkinoilla edellyttää paitsi edistynyttä teknologiaa myös kulttuurista osaamista; niinpä humanistit voivat pestautua opettamaan yritysten myyntineuvottelijoille small talkia, pöytätapoja ja kulttuurierojen tuntemusta. Sitä paitsi informaatioyhteiskunnassa mahdollisuudet hyödyntää kulttuurituotteita konkreettisenä kauppatavarana ovat räjähdysmäisesti lisääntyneet. Sisällöntuotanto ja kulttuuri-teollisuus antavat työkentän yhä useammalle humanistille.

Nämä kehitystrendit eivät ole ominaisia vain Suomelle. On väitetty, että koko tieteenkäsitys on muuttumassa. Sosiologi Michael Gibbons on esittänyt, että perinteinen eli moodi 1:n tutkimus olisi väistymässä uudenlaisen moodi 2:n tutkimuksen tieltä. Uudelle tieteelle on ominaista, että suuri osa tutkimuksesta tapahtuu yliopistojen ulkopuolella, usein kaupallisiin päämääriin suuntautuneissa laitoksissa. Tutkimus irtautuu tieteen perinteisistä luokituksista ja oppiainerajoista ja sen kohteina ovat enemmän konkreettiset ja rajatut ilmiöt kuin yleiset periaatteet ja lainalaisuudet. Perustutkimuksen, popularisointien ja käytännöllisten sovellusten väliset erot hämärtyvät. Tutkimustuloksia arvioidaan taloudellis-poliittisen hyödyn ja julkisuusarvon perusteella kuin tiedollisin kriteerein. Kun tieto on yhä enemmän taloudellinen hyödyke, tutkimuk-

sessä on usein luovuttu julkisuuden ja intersubjektiviivisen kontrollin periaatteista.

Jos asioita tarkastellaan Suomen näkökulmasta, teknologiskaupallisen tieteenäkemysvaikutukset eivät ole olleet maamme kehitykselle ainakaan yksiselitteisesti kielteisiä. Suomalaista yhteiskuntaa oli jo aikaisemminkin ollut insinöörivetoinen, mutta 1990-luvun puolivälistä alkaen Suomi on nopeasti noussut yhdeksi maailman johtavista uutta informaatiotekniikkaa valmistavista ja hyödyntävistä tietoyhteiskunnista, Nokialandiaksi. Suomen menestyksen tärkeitä taustatekijöitä ovat olleet teknologiamyönteinen ilmapiiri ja sekä julkisen vallan että yksityisten tahojen vahva panostus innovaatioiden kehittämiseen.

Perinteisen perustutkimuksen, puhtaasti teoreettisten luonnontieteiden sekä humanistis-yhteiskuntatieteellisten alojen, ei ehkä kannattaisi pelkästään valittaa tapahtuneesta kehityksestä. Voidaan ajatella, että tutkimuksen kaupallisten sovellusten tuottaessa voittoa, voi ainakin murusia jäädä myös perustutkimuksen haaviin. Taloudellisesti hyvinvoivassa yhteiskunnassa pitäisi olla enemmän voimavaroja myös lyhyellä tähtämellä tuottamattomaan ja vaikeasti taloudellisten suureiden kielelle kääntymättömään tutkimukseen. Ikävä kyllä näin ei ole mitenkään automaattisesti.

Poliitikoilta, elinkeinoelämältä ja teknokraateilta unohtuu liian usein se, että tieteellinen tiedon tosiasiallinen hyödyllisyys perustuu paradoksaalisesti siihen, että tiedettä voidaan harjoittaa lyhyen tähtäimen hyötöpäämääristä riippumatta. Tieteellinen tieto voi olla hyödyllistä, koska se on mah-

dollisimman objektiivista ja totuudenmukaista. Tieteellinen tieto voi olla objektiivista ja totuudenmukaista, koska sitä tavoitellaan tiedollisia arvoja kunnioittavassa autonomisessa tiedeyhteisössä, joka arvioi kriittisesti ja julkisesti kaikkia tieteellisen tutkimuksen tuloksia, menetelmiä, teoreettisia edellytyksiä ja tavoitteita. Mikäli tieteen kaupallisia ja teknisiä sovelluksia korostetaan yksipuolisesti siten, että edellytykset tiedollisiin päämääriin suuntautuvan perustutkimuksen asema heikkenee, tulos ei ole katastrofi vain tieteen perinteisten arvojen ja tavoitteiden vaan lopulta myös tieteen hyödyllisyyden kannalta.

Humanismi ja arvot

Humanistis-yhteiskunnalliset alat ja luonnontieteet ovat samassa veneessä puolustaessaan kriittistä ja autonomista tiedettä. Ihmistieteillä on kuitenkin tässä suhteessa eräitä erityisongelmia. Ihmistieteiden tutkimuskohteet ovat arvosidonnaisia, tarkoittavien ja merkityksiä antavien ihmisten tuottamia kulttuuriobjekteja. Humanistin ja yhteiskuntatieteilijän tulisi tutkia kulttuuriobjekteja samassa mielessä objektiivisesti ja kriittisesti kuin luonnontieteilijän omia kohteitaan. Kuten Max Weber korosti, tutkijan tulisi tutkijana olla arvovapaa eli pidäyttyvä esittämästä omia arvolähtökohtiaan ikään kuin objektiivisena tieteellisenä tietona. Silti tutkija väistämättä tulkitsee kohteitaan arvosidonnaisten käsitteiden ja teoreettisten oletusten kautta. Ainakin useissa tapauksissa tutkittujen kulttuuriobjektien varaan rakentuvat myös ne arvot ja asenteet, jotka edelleen ohjaavat nykyisen yhteiskuntam-

me toimintaa. Humanistin ja yhteiskuntatieteilijän tehtävä on selvittää, miten kulttuurimme on saanut nykyisen muotonsa, mikä yhteiskunnalliset voimat elämäämme nykyään vaikuttavat, miten menneissä ja vieraissa kulttuureissa monet asiat ovat olleet toisin ja miten omassa yhteiskunnassa luonnollisina ja välttämättöminä pitämämme asiat ovatkin satunnaisia ja kulttuurisidonnaisia. Ihmistieteellisen tutkimuksen tulos voidaan siksi usein välittömästi tulkita yhteiskuntakriittiseksi puheenvuoroksi ajankohtaisessa eettisessä ja poliittisessa keskustelussa. Kun demokraattisen kulttuurin perustana on käsitys, että moraalia ja politiikkaa koskeva asiantuntemus ja argumentointikyky on kaikille ihmisille yhteistä, ihmistieteilijät eivät voi rajoittaa toimintaansa vain tiedeyhteisöön, vaan heidän on usein puolustettava näkemyksiään myös julkisessa kansalaiskeskustelussa.

Aristoteles oli oikeassa: ihmistieteellinen tutkimus on käytäntöön suuntautunutta; tavoitteena eivät ole vain hyvin perustellut oikeat käsitykset ja tulkinnat vaan myös oikea toiminta – vaikka emme kiinnittäisikään huomiota äsken mainitsemini tendensseihin, joissa korostetaan ihmistieteiden välitöntä taloudellisesti mitattavaa potentiaalia. Käytännöllisyys ei tarkoita sitä, että tutkijoiden pitäisi suoraan saarnata kansalaisille, mikä on hyvää ja huonoa, mikä on oikein ja väärin. Selvittämällä arvojemme ja asenteidemme keskinäisiä suhteita, rakennetta ja historiaa ihmistieteellinen tutkimus kuitenkin antaa välineistöä tarkastella asioita eri näkökulmista ja arvioida kriittisesti suunnitelmia ja ehdotuksia. Tutkimuksella

on siten vapauttava ja vaihtoehtoja kartoitettava merkitys.

Suomessa ihmistieteellinen tutkimus on suhteellisen hyvin arvostettua – yhteiskuntapolitiikan insinöörivetoisuudesta huolimatta. Filosofien, historioitsijoiden ja sosiologien puheenvuorot saavat hyvin julkisuutta, ja päätöksentekijätkin kuuntelevat kohtuullisen hyvin humanistien ja yhteiskuntatieteilijöiden ääntä. Tässä suhteessa Suomi voidaan kyllä laskea sivistyskansojen joukkoon – kunhan emme itsetyytyväisinä luovu ajattelemasta, että parempaankin olisi mahdollisuus. Jotta ihmistieteellinen tutkimus voisi toteuttaa kriittistä ja sivistyksellistä tehtäväänsä, myös tutkijoiden itsensä olisi tunnettava vastuunsa. Tutkijan ei ole syytä kaihtaa julkisuutta – demokraattisessa kulttuurissa vaikuttaminen tapahtuu olennaisesti julkisuuden kautta. Julkisuuden houkutukset eivät kuitenkaan saa ylittää kriittisyyden vaatimuksia. Myös yhteiskunnalliseen vaikuttavuuteen tähtäävän ihmistieteellisen tutkimuksen pitäisi olla ennen kaikkea hyvää tiedettä, jossa on pyritty päätevästi selvittämään miten asiat ovat ja joka on kaikilta osiltaan tiedeyhteisössä kriittisesti arvioitua.

Ihmistieteellinen tutkimus ei tietenkään riitä yksin ylläpitämään kulttuurin arvotietoisuutta. Lisäksi tarvitaan taidetta, populaarikulttuuria, koululaitosta, yhteisö- ja yhdistyselämää, tapakulttuuria ja joidenkin mielestä ehkä myös uskontoja. Mielestäni on erityisesti yksi asia, jonka arvostuksen edistämiseen pitäisi nykyään panostaa niin Suo-

nessa ja maailmanlaajuisesti. Se on myötätunto jokaisen toisen ihmisen haavoittuvuutta ja heikkoutta kohtaan – kyky nähdä jokainen toinen ihminen itsen kaltaisena, kumppanina, päämääränä sinänsä. Aristoteleen mukaan myötätunnon ylläpitämisessä keskeinen rooli oli esittäväällä sanataiteella, runoudella. Runouden tehtävä ei ollut tieteen tavoin etsiä yleisiä totuuksia vaan välttämättömiä ja todennäköisiä suhteita ihmiselämään kuuluvien yksittäistapausten välillä. Runouden muodoista tärkein, tragedia kuvasi tällaisia – joko todella tapahtuneita tai kuviteltuja mutta mahdollisia – tapahtumaketjuja tilanteissa, joissa hyvät ihmiset olivat ilman omaa syytään joutuneet suuriin onnettomuuksiin. Elämän haavoittuvuuden paljastaessaan tragedia saa katsojan tuntemaan myötätuntoa, koska hän oivaltaa hyvienkin joutuvan kärsimään, ja pelkoa, koska hän oivaltaa itsekin olevansa samanlaisten vaarojen uhkaama. Näyttäessään pelon ja myötätunnon merkityksen elämässä tragedia johtaa näiden tunteiden puhdistumiseen ja jalostumiseen – katharsikseen. Humanistisen tutkimuksen ja traagisen runouden välillä on eräitä olennaisia eroja – mutta ei liene liioiteltua sanoa, että hyvä humanistinen tutkimuskin voi joskus toteuttaa osan aristoteelisen tragedian tehtävistä.

Juha Sihvola

Perustuu juhlapuheeseen Jyväskylän yliopiston vuosijuhlissa 7.3.2002.



JARMO OIKARINEN

Journal of Islamic Studies 2014, 33(1), 1–12

Poliittinen islam ja länsi

Poliittinen islam tai islamismi on jo pitkään herättänyt kiivasta keskustelua. Syyskuun 11. päivän tapahtumat ja Yhdysvaltain sodanjulistus terrorismia vastaan ovat polarisoineet keskustelua entisestään. Filosofian tohtori Jarmo Oikarinen analysoi islamismin yhteiskunnallista ja poliittista kehitystä sekä sen suhdetta länsimaihin ja länsimaisuuteen.

■ Toukokuussa 1883 pariisilainen *Journal des débats* julkaisi poikkeuksellisen kirjeen, joka oli osoitettu tuon ranskalaisälymystön suosiman lehden päätoimittajalle. Sen kirjoittaja oli Jamal ad-Din al-Afghani, jonka vaikutuksesta islamilaisen yhteiskunta-ajattelun kehitykseen on sittemmin kiistelty jo yli vuosisadan ajan. Afghanin kirje oli vastine samassa lehdessä kaksi kuukautta aikaisemmin julkaistuun laajaan esseeseen *L'Islamisme et la science*, jonka kirjoittaja oli puolestaan Ernest Renan, yksi 1800-luvun tunnetuimmista ranskalaisista intellektuelleista, nykyisin ehkä tunnetuin nationalismin tutkimuksen klassikostaan *Qu'est-ce qu'une nation?*¹

Renan oli esseessään puuttunut laajaa keskustelua herättäneeseen kysymykseen yhteiskuntakehityksen eroista länsimaiden ja islamilaisen maailman välillä, ja tarjonnut selväpiirteisen selityksen erojen syistä. Olennaista oli sivilisaation suhde tieteelli-

seen rationalismiin. Yhdistämällä tulkintansa islamin perusteista käsitykseensä arabien kansanluonteesta Renan loi kuvan lähes patologisesta olotilasta, joka oli tieteelle vihamielinen ja tuomitsi erityisesti islamin omaksuneet arabikansat yhteiskunnalliseen pysähtyneisyyteen.²

Argumentti ei ollut poikkeuksellinen. Aikakauden länsimaiset humanistit näkivät yleensä – poikkeuksiakin toki oli – selvän hierarkkisen eron lähes kaikin tavoin kehittyneemmäksi koetun eurooppalaisen sivilisaation ja islamilaisen maailman välillä. Materialistisemmin kysymykseen suhtautuneet kansantaloustieteilijät John Stuart Millistä Karl Marxiin olivat hekin vuorollaan käsitelleet kehittymätöntä ”itämaista tuotantotapaa” ja luoneet voimakkaan kontrastin teollistuvan lännen ja pysähtyneeksi tai taantuneeksi kuvatun islamilaisen yhteiskunnan välille. Tieteen, teknologian ja rationalismin esiin nostaminen näiden hierarkioiden perusteluna kytkeytyi sekin pitkään historialliseen jatkumoon.³

Poikkeuksellinen Renanin essee oli siksi, että siihen vastattiin. Terävänä panisla-

1. Jamal ad-Din al-Afghani (1883) ”Answer of Jamal ad-Din to Renan,” teoksessa Nikki R. Keddie (toim.), *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din Al-Afghani*, Berkeley, 181–187.

2. Nikki R. Keddie (1983) ”The Life and Thought of Sayyid Jamal ad-Din,” teoksessa Keddie, 84–85.

3. Michael Adas (1989) *Machines as the Measure of Men: Science, Technology and the Ideologies of Western Dominance*, Ithaca; Edward Said (1979) *Orientalism*, New York, 132–148; Bryan Turner (1984) *Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development*, London, luvut 2 ja 3.

milaisena poleemikkona tunnetun Afghaniin vastine meni maltillisuudessaan poikkeuksellisen pitkälle. Mutta vaikka Afghani selvästi myötäilikin Renanin analyysia islamilaisien yhteiskuntien kehityksestä, hän teki asioita alleviivaamatta selväksi myös poikkeavat näkemyksensä. Hän kieltäytyi hyväksymästä väitettä, jonka mukaan kansanluonne tai yhteiskunnan islamilaisuus lähtökohteisesti estäisi islamilaista maailmaa omaksumasta tiedettä tai sen sovelluksia.⁴

Uskonnon ja tieteen välistä ongelmallista suhdetta Afghani puolestaan piti yhteisenä eikä erottavana tekijänä islamilaisen ja länsimaisen sivilisaation välillä. Lännessä tieteellinen ajattelu oli vapautunut aikaisemmin ja edennyt pidemmälle, mutta mikään ei estäisi islamilaisia yhteiskuntia muuttumasta tässä suhteessa vastaavaan suuntaan. Tiedettä uskonnon kustannuksella korostavalla kehityksellä oli kuitenkin rajansa, Afghani silti totesi kirjeensä loppuksi, koska ”tiede, kauneudestaan huolimatta, ei pysty täysin tyydyttämään ihannetta janoavaa ihmiskuntaa ...”⁵

Kokonainen vuosisata erottaa Renanin ja Afghaniin ajatustenvaihdon Samuel Huntingtonista, Mohammed Khatamista ja paljon puhuttaneista teeseistä koskien sivilisaatioiden konfliktia tai dialogia.⁶ Päällimmäinen näitä ajallisesti etäisiä keskusteluja toisiinsa yhdistävä tekijä on sivilisaatio-käsitteen käyttö analyysin välineenä. Renanin aikana ajatus ytimeltään homogeenisista sivilisaatioista oli laajasti hyväksytty; nykyisin se on aiheellisesti kyseenalaistettu.⁷ Sivilisaatiokeskustelun taustalla kysymykset yhteiskuntakehityksen ongelmista ja uskonnon yhteiskunnallisesta roolista ovat kuitenkin säilyttäneet merkityksensä.

Jamal ad-Din al-Afghanista ei kulje suoraan ja yksiselitteistä tietä tämän päivän poliittiseen islamiin tai islamismiin – pyrkimykseen luoda uudenlainen yhteiskunta islamin tarjoamalle perustalle.⁸ Tulkinnat Afghaniin ajattelusta ja toiminnasta ovat olleet riittävän poikkeavia tarjotakseen esikuvan yhtä hyvin Egyptin sekulaareille nationalisteille kuin Iranin islamilaisille vallankumouksellisille. Islamismiin – tai varovaisemmin ilmaistuna ainakin sen tiettyihin muotoihin

– Afghaniin kuitenkin yhdistää hänen tapansa puolustaa islamilaista maailmaa ulkoista vaikutusta vastaan vaatimalla islamin sisäistä uudistumista modernin maailman vaatimalla tavalla.⁹

Islam, nationalismi ja modernisaatio

Jamal ad-Din al-Afghani edusti omalta osaltaan laajempaa liikettä, joka oli noussut islamilaisen maailman sisällä 1800-luvun lopulla etsimään keinoja yhtäältä yhteiskuntien uudistamiseksi ja toisaalta länsimaiden taloudellisen, poliittisen ja kulttuurisen vaikutuksen kasvun pysäyttämiseksi.¹⁰ Koska sisäinen heikkous nähtiin yleisesti ulkoisen vaikutusvallan kasvun syynä, nämä kaksi tavoitetta olivat toisistaan riippuvaisia.

On kuitenkin syytä korostaa islamilaisen maailman sisällä eläneiden näkemysten moninaisuutta. Islamismien nousu länsimaisen islamia koskevan keskustelun polttopisteeseen on jossain määrin hämärtänyt sitä, kuinka voimakkaasti sekulaarimmat ideologiat ovat islamilaista maailmaa muuttaneet. Islamismi ja nationalismi kehittyivät islamilaisessa maailmassa joukkoliikkeiksi lähes rinnakkaisina historiallisina ilmiöinä. Joissakin tapauksissa ne olivat kamppailussa itsenäisyyden tai itsemääräämisoikeuden puolesta niin päällekkäisiä ilmiöitä, että niiden erottaminen ei ole edes mielekäästä.¹¹ Itsenäisyystaistelun ja uusien valtioiden johtoon nousivat silti useimmin yhteiskunnallisiin kysymyksiin varsin sekulaaristi suhtautuneet nationalistit, joiden poliittinen orientaatio vaihteli ataturkilaisesta autoritarismin nasserilaiseen sosialismiin.

Kemal Atatürkin uusi Turkki oli sekularismissaan ja modernisaatiopyrkimyksensä ehdottomuudessa ääriesimerkki. Ensimmäisen maailmansodan jälkeen perustetun valtion uusi perustuslaki noudatti avoimesti eurooppalaista mallia. Uusi lainsäädäntö syrjäytti islamilaisen lain, eikä islam saanut edes valtionuskonnon asemaa. Useita uskonnollisia ryhmiä kiellettiin. Arabialaisen kirjoitusjärjestelmän korvaaminen latalaisella korosti irrottautumista islamilaisesta maailmasta ja pyrkimystä lähentyä Eurooppaa. Vaikka voimakas muutosvastarinta pa-

kotti luopumaan sekularisointiin alkuvaiheessa liittyneestä ehdottomuudesta, Turkin hallitukset ja ataturkilaisen hengen tukipilarina pidetty armeija ovat sitkeästi pitäneet kiinni valtion sekulaarista identiteetistä.¹²

Arabinationalismin ja arabisosialismin symboliksi noussut Gamal Abdel Nasser alkoi luoda omaa modernisaatiomalliaan nuorten armeijan upseerien otettua vallan Egyptissä vuonna 1952. Nasser osoitti huomattavasti Atatürkiä enemmän sensitiivisyyttä islamia kohtaan. Hän teki pyhiinvaelluksen Mekkaan ja julisti islamilaisen maailman olevan kolmas suuri kehä arabimaailman ja Afrikan ohella Egyptin ulkopolitiikassa. Toisaalta Nasser kuitenkin rajasi uskonnon yhteiskunnallista roolia usein yhtä ehdottomasti kuin Atatürk. Hän teloitutti kahdessa aallossa maan suurimman islamistisen liikkeen Muslimiveljeskunnan (Ikhwan al-Muslimin) lähes koko johtoryhmän.¹³

Sekä Kaakkois-Aasiassa että Etelä-Aasiassa islamilainen reformismi oli ollut keskeinen tekijä kansallisten liikkeiden synnyssä. Indonesian perustamiseen johtaneet itsenäisyssodat käytiin kuitenkin tietoisesti sekulaarin nationalismin nimissä. Indonesian ensimmäinen presidentti Sukarno tosin julisti Nasserin linjaa mukaillen olevansa yhtä aikaa ”vakaumuksellinen nationalisti, vakaumuksellinen muslimi, [ja] vakaumuksellinen marxisti”. Käytännössä myös Sukarnon Indonesia pyrki pitämään uskonnon yksityisenä asiana poissa yhteiskunnallisesta keskustelusta.¹⁴

Pakistan oli poikkeus siinä mielessä, että se luotiin tietoisesti muslimien kotimaaksi. Pelko hindujen hallitsemasta yhtenäisestä Intiasta kasvatti itsenäistä Pakistania vaatineen Muslimiliigan kannatusta. Vuonna 1947 perustettu Pakistan tunnustautui virallisen nimensäkin tasolla islamilaiseksi. Uskonnon yhteiskunnallista roolia rajattiin kuitenkin myös Pakistanissa 1950- ja 1960-luvulla. Maata toistakymmentä vuotta autoritaarisesti johtanut Ayub Khan jopa pudotti joksikin aikaa Pakistanin virallisesta nimestä viittauksen valtion islamilaisuuteen. Kenties konkreettisin merkki islamin merkityksen rajallisuudesta myös Pakistanissa oli kuitenkin tämän väkiluvultaan tuolloin ylivertai-

sesti suurimman islamilaisen valtion hajoaminen. Itä-Pakistanin itsenäistyminen Bangladeshina vuonna 1971 ja siihen johtanut väkivaltainen prosessi osoittivat islamin muodostamat siteet liian ohuiksi poliittisen yhtenäisyyden säilyttämiseksi.¹⁵

Yleispiirteissään islamilaiten yhteiskuntien kehitys näytti tukevan yhtä hyvin lännessä kuin Neuvostoliitossakin esitettyjä ajatuksia, joiden mukaan traditionaalinen yhteiskunta ja islam sen mukana vääjäämättä tekisivät tilaa joko markkinatalouteen tai sosialismiin perustuvalla yhteiskuntafilosofialle. Kylmän sodan olosuhteissa läntinen modernisaatioteoria oli tässä mielessä kehityksen yhdenmukaisuutta hahmottaessaan

4. Afghani (1883).

5. *Ibid.*

6. Keskustelusta ks. Samuel Huntington et al (1996) *The Clash of Civilizations: The Debate*, New York; Salim Rashid, toim. (1998), *The Clash of Civilizations?: Asian Responses*, Oxford.

7. *Ibid.*

8. Islamismin käsitteestä ks. esim. Olivier Roy (1995) *Genealogie de l'islamisme*, Paris; Bjørn Olav Utvik (2001) "Islamism: The Pious Road to Modernity," teoksessa Kirsi Virtanen, toim. (2001), *Individual, Ideologies and Society: Tracing the Mosaic of Mediterranean History*, Tampere, 229–262.

9. Nikki R. Keddie, "From Afghani to Khomeini," teoksessa Keddie (1983).

10. Taloudellisesta vaikutuksesta ja reaktioista ks. esim. Roger Owen (1993) *The Middle East in the World Economy, 1800–1914*, London; kulttuurista Albert Hourani (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, 3rd. ed., Cambridge.

11. Rashid Khalidi (1991) "Arab Nationalism: Historical Problems," *American Historical Review* 96 (December 1991), 1369–71.

12. Niyazi Berkes (1998, alk. 1964) *The Development of Secularism in Turkey*, London; Dankwart Rustow (1957) "Politics and Islam in Turkey, 1920–1955", teoksessa Richard N. Frye, toim. *Islam and the West*, Haag, 69–107.

13. Derek Hopwood (1982) *Egypt: Politics and Society, 1945–81*, London; Olivier Carré (1983) *Les Frères musulmans: Egypte et Syrie, 1928–1982*, Paris.

14. John David Legge (1986) *Sukarno: A Political Biography*, London; Vrt. myös kulttuuriantropologi Clifford Geertzin esseisiin, "After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States" ja "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," teoksessa Clifford Geertz (1973) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York.

15. Akbar Ahmed (1997) *Jinnah, Pakistan and Islamic Identity: The Search for Saladin*, London; Altaf Gauhar (1996) *Ayub Khan: Pakistan's First Military Ruler*, Oxford; Richard Sisson, Leo Rose (1991) *War and Secession: Pakistan, India, and the Creation of Bangladesh*, Berkeley.

lähes yhtä selväpiirteistä kuin Neuvostoliitossa valtioideologiaksi nostettu historian-tulkinta. Modernisaatiososiologien tutkimuksissa lukutaito, kaupungistuminen, koulutusjärjestelmän kehitys, poliittinen aktiivisuus ja joukkotiedotuksen kehitys olivat keskeisimpiä nykyaikaistumisen indeksejä, joiden kasvun uskottiin korreloivan uskonnon merkityksen vähenemisen kanssa.¹⁶ Vielä 1970-luvun alussa ei ollut mitenkään tavatonta, jos eturivin tutkija totesi, että sekulaari nationalismi oli eri ideologisissa muodoissaan käytännössä saavuttanut hallitsevan aseman islamilaisten yhteiskuntien kehityksessä ja samalla ”tuhonnut islamilaisen herätyksen”.¹⁷

Islamismien kehitys joukko-liikkeeksi

Sekulaarimpien ideologioiden valta-asema ei kuitenkaan estänyt islamismien samanaikaista kehitystä yhteiskunnallisesti merkittäväksi joukkoliikkeeksi. Islamismien suhteessa uuteen kansalliseen eliittiin oli eroja eri puolilla islamilaista maailmaa. Varsin usein islamismista kuitenkin vähitellen muotoutui vastarinnan väline paitsi epätoivottua ulkoista vaikutusta myös sekulaariin modernisaatioon pyrkineitä uusien vallanpitäjiä vastaan.¹⁸

Islamismien voimistuminen yhteiskunnallisena liikkeenä on jo pitkään nähty sen sosiaalista taustaa vasten. Egyptissä islamismien nousulla oli jo 1930-luvulla selvä yhteyttä kärjistyneisiin sosiaalisiin ja taloudellisiin ongelmiin, jotka loivat perustan lähinnä kaupungeissa levinneelle joukkoliikkeelle. Hasan al-Bannan johdolla vuonna 1928 perustetun Muslimiveljeskunnan ideologiasa poliittiset, sosiaaliset ja taloudelliset uudistukset lomittuivat puhtaan uskonnollisen moraalin vaatimukseen. Muslimiveljeskunnan toimintaan kuului alusta lähtien leimallisesti käytännön sosiaalinen toiminta suurkaupunkien köyhissä osissa muun muassa koulutus- ja terveystalouksia järjestämällä.

Kymmenien tuhansien brittisotilaiden läsnäolon ja brittien poliittisen vaikutuksen vastustaminen antoi liikkeelle sen selvimät antikolonialistiset piirteet. Muslimiveljeskunnan kannattajien määrän on arvioitu

toisen maailmansodan päättyessä liikku-neen jo vähintään sadoissa tuhansissa, suurimpien arvioiden lähestyessä kahta miljoonaa. Samaan aikaan se oli jo alkanut saada huomattavaa jalansijaa muissakin arabimaissa.¹⁹

Islamistisiin liikkeisiin nykyisin lähes poikkeuksetta liitetty kysymys poliittisesta väkivallasta varjosti myös Muslimiveljeskunnan toimintaa sen varhaisvaiheista saakka. Vuonna 1948 liike kiellettiin murhasta syytettynä. Hieman myöhemmin Hasan al-Banna itse sai surmansa olosuhteissa, jotka ovat antaneet aiheita epäillä hallituksen olleen tapahtumien takana. Vanhan poliittisen eliitin ja brittivaikutuksen vastustus sekä vapaaehtoisten rekrytointi taisteluun Israelia vastaan yhdisti Veljeskuntaa hetkellisesti radikaaleihin nationalisteihin, mutta yhteistyö Nasserin hallituksen kanssa päättyi sekin pian. Vuonna 1954 Muslimiveljeskuntaa epäiltiin Nasseriin kohdistuneesta murhayrityksestä, liike kiellettiin virallisesti ja suurin osa sen johtoa teloitettiin. Tältä kohdalta säästynyt mutta vuosikymmenen vangittuna viettänyt liikkeen keskeinen ideologi Sayyid Qutb tuomittiin kuolemaan ja teloitettiin toisessa suuressa repressioaallossa 1960-luvun puolivälissä.²⁰

Qutb yhdisti omissa pääteoksissaan Muslimiveljeskunnan oppiin aineksia toisesta suuresta islamistisesta liikkeestä, Sayyid Mawdudin johtamasta eteläaasialaisesta Jama'at-i Islamista.²¹ Vaikka Qutb osoitti merkittävää joustavuutta siinä, millainen islamiin perustuva yhteiskunta olisi, hän tuomitsi Mawdudin tavoin jyrkästi sekulaarin yhteiskuntakäsityksen islamia vastaisena.²² Samoja ajatuksia toi esiin myös Iranin levottomuuksissa esiin noussut Fida'iyan-i Islami -järjestö ja Ruhollah Khomeini, johon Qutbia yhdisti myös hänen tapansa yksilöidä Yhdysvallat vaarallisimmaksi islamia uhanneeksi ulkoiseksi voimaksi.²³

Vaikka Muslimiveljeskunta nähtiin 1970-luvun arabimaailmassa vakiintuneena poliittisena liikkeenä, Nasserin repressiivisen politiikan uskottiin heikentäneen liikettä huomattavasti. Siksi Nasserin seuraaja Anwar Sadat ei epäröinyt vahvistaa Muslimiveljeskunnan roolia pyrkiessään marginaali-

soimaan egyptiläisen vasemmiston.²⁴ Sama arvio islamismin suhteellisesta merkityksettömyydestä näkyi myös Jordanjoen länsirannan ja Gazan alueilla, jotka olivat siirtyneet vuoden 1967 sodassa Jordanialta ja Egyptiltä Israelin miehityshallintoon. Israel jätti pitkään huomiotta tai jopa myötävaikutti islamismin voimistumiseen miehityksillä alueilla, koska sen toivottiin heikentävän todelliseksi uhaksi koetun PLO:n ja muiden sekulaarimpien radikaaliryhmien asemaa. Kun Muslimiveljeskunnan radikaaleimmista palestiinalaisaineksista sitten muotoutui 1980-luvun lopun *intifadan* keskellä Hamas, koko keskustelu islamismista oli jo saanut uudet puitteet.²⁵

Islamismi ja yhteiskunta

Iranin islamilainen vallankumous vuonna 1979 muutti radikaalilla tavalla islamismista käytyä keskustelua. Uuden islamilaisen valtion elinkelpoisuutta epäiltiin yleisesti, kun sitä alettiin Ruhollah Khomeinin johdolla luoda Iraniin. Kuluneiden kahden vuosikymmenen aikana islamilainen tasavalta on kuitenkin osoittautunut luultua pysyvämmäksi. Samaan aikaan islamismi on noussut yhteiskuntaelämää jäsentäväksi ilmiöksi käytännössä kaikissa islamilaisissa maissa.²⁶

Iranin vallankumous voidaan siten nyt nähdä osana laajempaa islamismin aaltoa. Radikaalien islamistiryhmien, kuten Palestiinan Hamasin, Algerian FIS:n tai Osama Bin-Ladenin johtaman al-Qaidan, väkivalta on pitänyt yllä kiivasta väittelyä poliittisen väkivallan suhteesta islamismiin. Islamististen puolueiden vaalivoitot demokraattisissa vaaleissa Algeriassa ja Turkissa ovat puolestaan entisestään korostaneet kysymystä joukkokannatuksen syistä: perustuuko islamismin kannatus sen poliittis-uskonnollisen ohjelman vetovoimaan vai onko kyse yhteiskunnan tilaan perustuvasta protestista.²⁷

Islamistit itse korostavat islamilaisittain artikuloidun poliittisen ohjelmansa kokonaisvaltaista merkitystä. Sitä tuskin voidaankaan ohittaa selitettäessä sitä, miksi yhteiskunnallinen aktiivisuus on kanavoitunut juuri islamismiin eikä johonkin muuhun poliittiseen liikkeeseen.²⁸ Syitä islamismin

joukkokannatukseen on kuitenkin yleisesti haettu negaation kautta. Se on nähty yhteiskuntakehityksen ongelmiin liittyvänä protestina valtaeliittiä tai ulkoista vaikutusta vastaan. Samoin negaation kautta syyksi

16. Ks. esim. modernisaatiososiologian klassikoihin laskettava Daniel Lerner (1958) *The Passing of Traditional Society*, Glencoe; sama usko islamin merkityksen laskuun näkyi myös suuressa osassa politiikan tutkimusta, esim. Walter Z. Laqueur (1956) *Communism and Nationalism in the Middle East*, New York, 1956.

17. Bassam Tibi (1971) *Nationalismus in der Dritten Welt am arabischen Beispiel*, Frankfurt.

18. Olivier Roy (1992) *L'Echec de l'Islam politique*, Paris.

19. Olivier Carré (1983) *Les Frères musulmans: Egypte et Syrie, 1928–1982*, Paris; Richard P. Mitchell (1969) *The Society of the Muslim Brothers*, New York; Brynjar Lia (1998) *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928–1942*, Reading.

20. *Ibid.*

21. Charles J. Adams (1983) "Mawdudi and the Islamic State," teoksessa John L. Esposito, toim. *Voices of Resurgent Islam*, New York; Seyyed Reza Nasr (1994) *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-I Islami of Pakistan*, Berkeley.

22. Shahrough Akhavi (1994) "Sayyid Qutb: The Poverty of Philosophy and the Vindication of Islamic Tradition," teoksessa Serif Mardin, toim. *Cultural Transitions in the Middle East*, Leiden, 130–152; William E. Shepard "Islam as a 'System' in the Later Writings of Sayyid Qutb," *Middle Eastern Studies* 25 (1989), 31–50.

23. Richard Yann (1985), "L'Organisation des fedā'iyan-e eslām, mouvement intégriste musulman en Iran (1945–1956)," teoksessa Olivier Carré, Paul Dumont, toim. *Radicalismes islamiques*, 1, Paris, 29–51; John L. Esposito, John O. Voll (1996) *Islam and Democracy*, Oxford, 54–56.

24. Derek Hopwood (1982) *Egypt: Politics and Society, 1945–1981*, London; John Waterbury (1983) *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes*, Princeton.

25. Benny Morris (1999) *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881–1999*, London, 561–570.

26. Esposito, Voll (1996); murroksesta arabimaissa erityisesti ks. Fouad Ajami (1981) *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*, Cambridge; ja Fouad Ajami (1998) *The Dream Palace of the Arabs: A Generation's Odyssey*, New York.

27. John L. Esposito (1994) "Political Islam: Beyond the Green Menace," *Current History*, January 1994; Magnus Ranstorp (1998) "Interpreting the Broader Context and Meaning of Bin-Laden's Fatwa," *Studies in Conflict and Terrorism*, 4/1998.

28. Aini Linjakumpu (1999) *Poliittinen islam*, Helsinki; Ibrahim M. Abu-Rabi (1996) *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany; Hamid Enayat (1982) *Modern Islamic Political Thought*, Austin; Vrt. François Burgat (1996) *L'Islamisme en face*, Paris, joka perustuu laajoihin haastatteluihin erityisesti Algeriassa.

juuri islamismin voimistumiseen on esitetty yleistä pettymystä muiden, sekulaarimpien ideologioiden tuloksiin.²⁹

Monessa suhteessa islamilaisten maiden yhteiskuntakehityksen oletettiin vielä 1970-luvulla etenevän kestäväään suuntaan. Esimerkiksi vuosina 1960–85 lapsikuolleisuus arabimaissa puolittui, eliniänodote nousi kymmenellä vuodella ja peruskoulutuksen aloittaneiden osuudet ikäluokista nousivat reilusta puolesta lähes 98 prosenttiin. Köyhysrajan alapuolella eläneiden osuus oli pienempi kuin latalaisessa Amerikassa tai Itä-Aasiassa. Kaupungistuminen oli nopeaa ja maataloudesta elantonsa saaneiden osuus laski noin puolesta alle kolmasosaan. Ajan hengen mukaisesti Egyptissä, Syyriassa, Algeriassa ja Irakissa talouselämä oli 1970-luvun alkuun mennessä lähes täysin kansallistettu, minkä uskottiin lisäävän suunnitelmallisuutta, ennustettavuutta ja vakautta.³⁰

Islamismin joukkokannatuksen kasvu ja radikalisoituminen 1970-luvulta lähtien liitetään usein talouskasvun taittumiseen ja sitä seuranneisiin yhteiskunnallisiin ongelmiin. Talouskasvun hidastuessa nopea väestönkasvu johti siihen, että yhteiskunnat eivät kyenneet tarjoamaan suurelle osalle väestöstä sen odotusten mukaista elintasoa tai sosiaalista asemaa. Väestörakenteen osalta useat väkirikkaimmista islamilaisista maista – Indonesia, Pakistan, Bangladesh, Iran, Egypti ja Algeria – ovat tässä mielessä hyvin samanlaisia. Kaikissa näissä maissa noin 40 prosenttia väestöstä on alle 15-vuotiaita. Alle 25-vuotiaisiin saattoi kuulua vuosituhatien vaihteessa jopa 70 prosenttia väestöstä. Demografisen ekspansion on uskottu johtaneen erityisesti nuorten turhautumiseen. Suuremmat, koulutetummat ja terveemmät ikäluokat vieraantuivat modernisoituvasta yhteiskunnasta, joka ei pystynytkään vastaamaan heidän odotuksiinsa. Islamistiset liikkeet olivat silloin väylä, johon yhteiskunnallinen tyytymättömyys kanavoitui.³¹

Tuon tyytymättömyyden suhde poliittiseen väkivaltaan on ollut erottamaton osa Iranin vallankumouksen jälkeen seurannutta keskustelua islamismista. Islamismi näytti äkkiä uhkaavan sekä suurvaltoja että val-

lanpitäjiä eri puolilla islamilaista maailmaa. Vallasta suistettua Iranin shaahia syytettiin Yhdysvaltain sätkynukeksi, Yhdysvaltain suurlähetystö miehitetiin ja sen virkailijoita pidettiin toista vuotta panttivankeina.³² Afganistanissa islamistit muodostivat vähitellen yhä merkittävämmän osan neuvostoarmeijaa vastaan taistelleista ryhmistä. Vuonna 1981 Muslimiveljeskunnasta versonneet radikaaliryhmät murhasivat Egyptin presidentin Anwar Sadatin, ja olivat seuraavana vuonna lähellä kaataa Hafez al-Asadin hallituksen Syyriassa. Islamistisen Hizbullahin kohteina olivat erityisesti yhdysvaltalaiset ja israelilaiset kohteet Libanonissa ja Israelin pohjoisosissa. Hamas nousi esiin Gazassa ja Jordanjoen länsirannan alueella. Saudi Arabiassa ongelmat kulminoituivat vuonna 1987, kun Saudi Arabian poliisi surmasi joidenkin arvioiden mukaan yli 400 iranilaista pyhiinvaeltajaa Mekassa puhjenneissa väkivaltaisuuksissa. Läntisessä julkisuudessa islamismi näyttäytyi pitkälti poliittisen väkivallan kautta. Harhaanjohtavimmillaan väkivalta yhdistettiin islamiin uskontona.³³

Samaan aikaan vallanpitäjät alkoivat entisestään korostaa islamin merkitystä. Saudi Arabian hallitsijasuvun yhteys wahhabiislamiin oli vanha, mutta sen merkitys korostui entisestään, ja tradition mukaista islamilaista lakia tulkittiin entistäkin jyrkemmin. Pakistanissa valtaan noussut sotilasjohtaja Zia ul-Haq saattoi myös voimaan islamilaisen lain. Sudanissa paikallisia islamisteja pitkään vastustanut Jafar al-Numayri teki yllättäen samoin. Libyaa johtanut Muammar Gaddafi nosti korostetummin esiin oman visionsa islamilaisesta yhteiskunnasta, ja vaikeuksiin islamistien kanssa joutunut Syyrian Hafez al-Assad identifioitui selvemmin alawiittimuslimiksi. Tunisiassa Zayn Ben Ali, armeijan upseeri, aloitti presidenttikautensa pyhiinvaelluksella. Lopulta myös yhtenä maallistuneimmista arabijohtajista tunnettu Saddam Hussein alkoi vuoden 1991 Persianlahden sodan aikana korostaa omaa uskonnollisuuttaan. Samalla kun vallanpitäjät nostivat omaa islamilaisuuttaan esiin, epäilyt yhteyksistä islamistiin radikaaleihin kasvoivat. Iranin ohella

erityisesti Libya ja Irak kytkettiin Libanonin ja Palestiinan radikaaliliikkeisiin. Saudi Arabia ja Pakistan tukivat itse ja myös välittivät läntistä tukea Afganistanin islamisteille.³⁴

Tätä taustaa vasten on ymmärrettävää, että islamismien ja poliittisen väkivallan ympärillä käyty keskustelu kiihtyi suorastaan eksponentiaalisesti. Kovapintaisimmat terrorismin tutkijat näkevät islamismissa edelleen lähinnä joukon terroristisia ryhmiä, joiden yhteiskunnallinen toiminta vain verhoaa ja legitimoii poliittista väkivaltaa.³⁵ Islamistiset liikkeet ovat kuitenkin monissa tapauksissa ottaneet osaa poliittiseen prosessiin – silloin kun siihen on annettu mahdollisuus – ja joissakin tapauksissa ne ovat jopa suorasanaisesti tuominneet väkivallan käytön politiikan välineenä.³⁶

Egyptissä Muslimiveljeskunnan toiminta hyväksyttiin 1980-luvun kuluessa yhä yleisemmin. Se sai osallistua vaaleihin, ja oppositiopuolueiden yhteisrintaman sisällä siitä tuli vähitellen maan keskeisin poliittinen oppositiovoima. Algeriassa Islamilaisen pelastuksen rintama FIS järkytti nationalistisen eliitin johtaman FLN:n valta-asemaa voittamalla ensin vuoden 1990 paikallisvaalit ja seuraavan vuoden joulukuussa parlamenttivaalien ensimmäisen kierroksen. Maaliskuussa 1994 vaalivoittoon ylsi Turkin islamistinen Hyvinvointipuolue.³⁷

Niin Egyptissä, Algeriassa kuin Turkissakin islamistien poliittisen kannatuksen nousua seurasi vastareaktio. Armeija puuttui tapahtumiin Algeriassa. Parlamenttivaalien toista kierrosta ei järjestetty ja maa ajautui tulkinnasta riippuen joko sisällissotaan tai järjestäytymättömän väkivallan kierteeseen armeijan ja islamistien välillä. Egyptissä Muslimiveljeskuntaa vuodesta 1986 johtanut Hamed Abulnahr oli sanoutunut irti hallituksen vastaisesta väkivallasta, mutta 1990-luvulla hallitus alkoi silti vangita Muslimiveljeskunnan johtoa syyttäen sitä osallisuudesta radikaaliryhmien väkivaltaan Egyptin eteläosissa. Myös Turkissa Hyvinvointipuolue syrjäytettiin hallitusvastuusta sen vaalivoitosta huolimatta.³⁸

Näissä maissa islamismien valtavirta on selkeästi jotakin muuta kuin traditionalis-

mia. Kannatus perustuu pääsääntöisesti kaupunkien keskiluokkaan, painottuen alempaan keskiluokkaan. Egyptissä ja Algeriassa urbaanit, koulutetut nuoret ovat olleet islamismien keskeinen poliittinen käytövoima. Algeriassa 76 prosentilla FIS:n ehdokkaista vuoden 1991 parlamenttivaaleissa oli jokin yliopistollinen tutkinto. Eikä ole sattumaa, että kun islamismien voima alkoi 1980-luvulla näkyä ja tuntua Egyptissä, en-

29. R. Hrair Dekmejian (1980) "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict, and the Search for Islamic Alternatives", *Middle East Journal* 34 (1980), 1–12.

30. Fouad Ajami (1997) "The Arab Inheritance", *Foreign Affairs* 76 (1997), 133–148; Ervand Abrahamian (1982), *Iran between Two Revolutions*, Princeton.

31. Demografisista trendeistä Paul Kennedy (1993) *Preparing for the Twenty-First Century*, London, 24–25; sekä United Nations (1981, 1991, 2001), *Demographic Yearbook*, New York; Islamismien suhteesta yhteiskunnallisiin tekijöihin ks. François Burgat (1995) *L'islamisme au Maghreb*, Paris; Tuomo Melasuo (1993) "Maghreb Conflicts, Socioeconomic Crisis and Unity", teoksessa Kunibert Raffer, Mohamed Salih, toim., *The Least Developed and the Oil-Rich Arab Countries: Dependence, Interdependence or Patronage?* New York; Kirsi Virtanen (1994) "Poliittinen islam Pohjois-Afrikassa", Tuomo Melasuo, toim. *Vieras Välimeri: Kulttuurien ja politiikan kohtauspaiikka*, Tampere; Vallankumousta edeltäneestä Iranista erityisesti Abrahamian (1982) 426–449.

32. William O. Beeman (1983) "Images of the Great Satan: Representations of the United States in the Iranian Revolution," teoksessa Nikki Keddie toim. *Religion and Politics in Iran*, New Haven; Farhang Rajaee (1999) "Paradigm Shifts in Muslim International Relations Discourse", *Studies in Contemporary Islam*, 1 (1999), 1–13.

33. Albert Hourani (1991) *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, 432–436, 451–458; Edward Said (1981) *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New York; John L. Esposito (1990) *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, Miami.

34. Hourani (1991), 453–458; Esposito, Voll (1996); Fouad Al-Farsy (1990) *Modernity and Tradition: The Saudi Equation*, London.

35. Ks. esim. Walter Laqueur (1996) "Postmodern Terrorism: New Rules For An Old Game", *Foreign Affairs*, September 1996; Martin Kramer (1996) "Fundamentalist Islam at Large: The Drive for Power," *Middle East Quarterly*, June 1996.

36. Laura Guazzone, toim. (1995) *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, Reading.

37. Virtanen (1994); Augustus Richard Norton (1995) "The Challenge of Inclusion in the Middle East," *Current History*, January 1995; John L. Esposito (1994) "Political Islam: Beyond the Green Menace", *Current History*, January 1994.

38. *Ibid.*

simmäisinä ammatillisina järjestöinä islamistien valtaan joutuivat insinöörien ja lääkäreiden järjestöt.³⁹

Myös käsitykset Iranista ovat vähitellen muuttuneet monivivahteisemmiksi. Uuden islamilaisen valtion kuva lännessä piirtyi pitkään islamilaisien kansanoikeuksien mielivaltaisiksi kuvattujen oikeudenkäyntien, Irakia vastaan lähetettyjen nuorten vapaaehtoisten ja Salman Rushdien saaman kuolemantuomion kautta. Totuttiin myös siihen, että Khomeini sivuutti ulkomailla esitetyt vastalauseet julistamalla, ettei islamilaista oikeuskäytäntöä voinut mitata länsimaisen oikeuskäsityksen mittareilla.⁴⁰

Vaikka Khomeinin vallankumousta kuvattiin lännessä usein kellon kääntämiseksi takaisin keskiajalle, Iranin islamilaiselle tasavallalle on ollut käytännössä vaikea löytää historiallista esikuvaa. Khomeinin kuoleman jälkeen Iran on näyttäytynyt yhä enemmän teokraattisen ja edustuksellisen järjestelmän erikoisena yhdistelmänä, jossa teokraatit ainakin toistaiseksi ovat määrittäneet yhteiskunnallisen keskustelun parametrit. Vertailu kahteen muuhun islamistien johtamaan maahan – Irania huomattavasti köyhempiin ja kaoottisempiin Afganistaniin ja Sudaniin – on korostanut Iranin nykytilanteen vakautta. Demokratiasta läntisessä merkityksessä ei Iranissakaan voida puhua. Maltillisen Mohamed Khatamin nousu vaaleilla valituksi presidentiksi on 1990-luvun puolivälin jälkeen kuitenkin merkittävästi avannut poliittista dialogia uudistusmielisten ryhmien ja nykyjärjestelmän puolustajien välillä.⁴¹ Muutoksilla on ollut selvä vaikutus islamismia koskevaan keskusteluun länsimaissa. Islamismin mahdollisesta potentiaalista demokratisoitusprosessin käynnistäjänä puhuttiin jopa Yhdysvaltain poliittisen eliitin keskuudessa – ainakin vielä ennen syyskuun 2001 iskuja Washingtoniin ja New Yorkiin.⁴²

Sivilisaatioiden konflikti?

Islamismi on jo pitkään jakanut mielipiteitä, mutta syyskuun 11. päivän tapahtumat ja sitä seurannut Yhdysvaltain sodanjulistus terrorismia vastaan ovat polarisoineet keskustelua entisestään. Kun Afganistanin

konfliktin toisella laidalla kehoitettiin ”jihadiin” ja toisella puolella puhuttiin ”oikeutetusta sodasta”, osapuolten voi syystä sanoa myös pyrkineen yksiselitteisten rintamalinjojen vetämiseen. Syytä on muistaa, että molemmat mainitut käsitteet ovat niiden syvemmistä merkityksistä huolimatta olleet usein vain väkivallan legitimoinnin ja poliittisen mobilisaation välineitä – sodan kieltä.⁴³ Radikaali islamistinen ryhmä haki tuekseen islamilaista maailmaa; läntinen supervalta vetosi kansainväliseen yhteisöön. Mustavalkoinen retoriikka ruokkii mustavalkoisia kysymyksiä. Oliko kyseessä Samuel Huntingtonin visioima sivilisaatioiden konflikti lännen ja islamilaisen maailman välillä?

Yksinkertaistettua ajatusta sivilisaatioiden konfliktista on aiheesta kritisoitu. Islam on maailmanuskonto, jonka harjoittajia on maailmassa yli miljardi. Myös Yhdysvalloissa on arvioijasta riippuen noin 6–7 miljoonaa muslimia. Maailman muslimit kuuluvat hyvin erilaisiin islamilaisiin yhteisöihin. Is-

39. *Ibid.*; François Burgat (1995) *L'islamisme au Maghreb*, Paris; Clement Henry Moore (1994) *Images of Development: Egyptian Engineers in Search of Industry*, 2nd ed., Kairo, 213–234.

40. Islamilaisen tasavallan ideologisesta taustasta ks. esim. Ali Shariati (1979) *On the Sociology of Islam*, Berkeley; Ayatollah Ruhollah Khomeini (1981) *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley.

41. Shahrough Akhavi (1987) ”Iran: Implementation of an Islamic State,” teoksessa John L. Esposito, toim. (1987), *Islam in Asia: Religion, Politics and Society*, New York; Bahman Baktiari (1996) *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization of Factional Politics*, Gainesville; sekä Esposito, Voll (1996), 61–77.

42. Argumentti löytyy jo vuodelta 1992: Robin Wright (1992) ”Islam, Democracy, and the West,” *Foreign Affairs*, Summer 1992; ks. kuitenkin myös François Burgat (1997) ”The ’Islamic’ Controversy, Political Liberalization, and Social Modernization in the Arab World,” Aini Linjakumpu, Kirsi Virtanen, toim., *Under the Olive Tree: Reconsidering Mediterranean Politics and Culture*, Tampere; Irania koskeneen yhdysvaltalaisen debatin luonteesta saa hyvän käsityksen keskustelupöytäkirjasta ”U.S. Policy toward Iran: Time for a Change?” 12.12.2000, *Middle East Policy Council*, internetsivusto www.mepc.org.

43. James Turner Johnson, John Kelsay, toim. (1991) *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, Westport.

lamismi on vain yksi liike islamin sisällä, ja suhtautuminen väkivallan käyttöön jakaa islamistisia liikkeitä eri suuntauksiin. Ajatus siitä, että islamistit tai sen piiriin laskettavat radikaaliryhmät voisivat edustaa koko islamia sivilisaationa, on absurdi. Ja islamistienkin joukossa on erilaisia mielipiteitä. Yksi kuuluisimmista esimerkeistä on Iranin nykyisen presidentin Khatamin lausunnot sivilisaatioiden dialogin tarpeellisuudesta ja siitä kuinka sivilisaatiot ovat historiassa oppineet ja voivat jatkossakin ottaa oppia toisiltaan.

Yhdysvaltain suhdetta islamiin ja erityisesti islamismiin voi syystä sanoa ongelmalliseksi, mutta sivilisaatioiden konfliktin asemaa ei tilanne Yhdysvalloissaakaan vastaa. Jopa Yhdysvaltain usein parjattu yleinen mielipide on viimeisten kymmenen vuoden aikana mielipidetiedusteluissa erottanut islamin valtavirran ja väkivaltaa käyttävät ryhmät toisistaan. Esimerkkejä suoranaisestä islaminvastaisuudesta on Yhdysvalloistakin helppo löytää, ja merkittävä osa vastanneista edelleen yhdistää terrorismin ja islamin toisiinsa. Tätä suurempi osa amerikkalaisista on kuitenkin ilmoittanut jo pitkään uskovansa muslimien enemmistön vastustavan terrorismia.⁴⁴

Myös median ja poliittisen eliitin sensitiivisyys islamia koskevissa kysymyksissä on kasvanut. Erityisesti Persianlahden sota ja Oklahoma Cityn pommi-iskun tekijöiden osoittautuminen yhdysvaltalaisiksi muuttivat median antamaa islamikuvaa monimuotoisemmaksi.⁴⁵ "Islamilaisesta vaarasta" varoittajia löytyy edelleen journalistien keskuudesta,⁴⁶ mutta samaan aikaan media on alkanut nähdä linjaeroja jopa islamistien keskuudessa. Iranin presidentti Mohamed Khatami ja Egyptin Muslimiveljeskuntaa johtanut Hamed Abulnahr nostettiin 1990-luvulla esiin yhdysvaltalaisissa laatulehdissä esimerkkeinä maltillisista islamisteista.⁴⁷

Älymystön keskuudessa Samuel Huntingtonin ajatukset sivilisaatioiden eroihin perustuvien konfliktien ensisijaisuudesta saivat alusta lähtien hyvin ristiriitaisen vastaanoton. Osa näki myönteistä siinä kritiikissä, jonka Huntington kohdisti islamismia muiden ideologioiden ohella vähätelleen Fran-

cis Fukuyaman "historian loppu" -teesiin, jonka mukaan länsimainen demokratia ja vapaa markkinatalous olivat osoittautumassa universaalisti hyväksytyksi yhteiskuntapolitiikan perustaksi.⁴⁸ Sen sijaan Huntingtonin hyvin yksinkertaistettu loppupäätelmä "sivilisaatioiden törmäyksestä", joka yhdistettiin saman tien keskusteluun "islamilaisesta vaarasta",⁴⁹ nostatti vasta-argumenttien tulvan.⁵⁰ Ennen muuta sen pelättiin muodostuvan itseään toteuttavaksi läntiseksi ajattelumalliksi.

Vaikka länsimaita on yleisesti kritisoitu kylmän sodan jälkeen pyrkimyksestä löytää uusi hyvä vihollinen islamista,⁵¹ ajatus sivilisaatioiden konfliktista on viimeisen vuosikymmenen aikana hyvin harvoin saanut suoraa tukea poliittisten päättäjien puheissa. Ero on selvä erityisesti verrattuna 1980-luvun alkuun, jolloin islamin kuvaaminen uhkana ei varsinkaan Yhdysvalloissa ollut lainkaan tavatonta. Sen sijaan 1990-

44. Mielipidetutkimuksista 1980- ja 1990-luvuilla ks. Fawaz Gerges, "Perception of Arabs and Muslims in the United States," *Daily Star* (Beirut), 23.3.2001, internetsivusto www.dailystar.com.lb.

45. Mahboub Hashem (1995) "Coverage of Arabs in Two Leading U.S. News Magazines: Time and Newsweek," teoksessa Yahya Kamalipour (toim.), *The U.S. Media and the Middle East: Image and Perception*, Westport.

46. Anssi Männistö (1999) *Islam länsimaisessa hegemonisessa diskursissa: myyttis-ideologinen ja kuva-analyttinen näkökulma sivilisaatioiden kohtaamiseen*, Tampere.

47. Ks. esim. "Mullah Who Charmed Iran is Struggling to Change It," *New York Times*, 1.2.1998, 1; "Hamed Abulnahr, the Leader of Major Islamic Group in Egypt", *New York Times*, 24.1.1996; "Bitter U.S. Foe Recalibrates Its Revolution: Iranian Vote Matches Moderates Against Mullahs," *Christian Science Monitor*, 8.3.1996, 1 ja 7; "Khatami: Iran's Liberal Ayatollah," *Washington Post [Guardian Weekly]*, 1.6.1997, 15; "Cairo Intellectuals Find New Stress: Pressures Squeeze Islamic Scholars As Well As Leftists and Liberals," *New York Times*, 31.1.1998, B7.

48. Francis Fukuyama (1992) *The End of History and the Last Man*, New York, 45–46.

49. John L. Esposito (1992) *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York.

50. Huntington et al (1996).

51. Ks. esim. Mariano Aguirre (1994) "Guerres de civilisations?: L'Occident en quete d'un 'ennemi total'", *Le Monde Diplomatique*, Décembre 1994; keskustelusta laajemmin John L. Esposito (1992) *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York.

luvulla länsivaltojen poliittinen eliitti Bill Clintonista aina prinssi Charlesiin saakka teki yleensä tietoisien eron islamin ja islamististen äärijärjestöjen välillä.⁵² Sama ero tehtiin symbolisesti syyskuun 11. päivän uhrien muistotilaisuudessa Washingtonin katedraalissa, jossa muslimit olivat edustettuna muiden suurten uskontokuntien mukana. ”Ristiretken” käyttö terrorismin vastaisen taistelun vertauskuvana edusti tietysti kokonaan päinvastaista konfliktin symboliikkaa. Ilmeisestä vertauskuvallisuudestaan huolimatta ”ristiretki” sai hyvin spesifin merkityksen länsimaiden ja islamilaisen maailman historian kontekstissa. Lisäksi juuri ”ristiretkeläisyydestä” radikaalit islamistit Sayyid Qutbista lähtien ovat länsimaita ja erityisesti Yhdysvaltoja syyttäneet.⁵³

Historiallisesti tarkasteltuna Yhdysvaltain politiikka islamilaisessa maailmassa antaa syyn varoa korostamasta uskonnon merkitystä konfliktien syynä. Kylmän sodan aikana Yhdysvaltain roolia alueella suuresti laajentanut Dwight Eisenhower ja hänen ulkoministerinsä John Foster Dulles näkivät uskonnon länttä ja islamilaista maailmaa yhdistävänä tekijänä ateistista kommunismia vastaan.⁵⁴ Kuvaavaa on myös, että Yhdysvaltain pitkäaikaisimmat liittolaiset islamilaisessa maailmassa ovat Saudi-Arabia ja Pakistan, joissa molemmissa on jo pitkään sovellettu varsin jyrkkää islamilaisen lain muotoa.⁵⁵ Lähihistoriasta voi huomauttaa Yhdysvaltain liittyneen Taliban-liikkeen arvostelijoihin huomattavan myöhään verrattuna moniin muihin länsimaihin.⁵⁶ Ja muistaa voi myös sen, että Naton sotilaalliset interventiot Bosniassa ja Kosovossa ovat tukeneet juuri muslimien asemaa. Fouad Ajami onkin todennut varsin kyynisesti Huntingtonin teesistä: ”Sivilisaatioit eivät kontrolloi valtioita, valtiot kontrolloivat sivilisaatioita. Valtioiden kääntävät katseensa pois verisiteistä tarpeen vaatiessa; ne näkevät veljeyttä, uskonyhteyttä ja sukulaisuutta kun se on niiden etujen mukaista.”⁵⁷

Islamilaisessa maailmassa kasvanutta Yhdysvaltain vastaista kritiikkiä ei voida suoraan tulkita Washingtoniin ja New Yorkiin kohdistuneiden iskujen hyväksymiseksi eikä edes laajaksi tueksi islamismille. Osa-

ma Bin-Laden ja Taliban saivat Afganistanin pommitusten aikana sympatiaa hyvin laajalta sektorilta islamilaisessa maailmassa, mutta aktiivista tukea heidän päämäärilleen löytyi varsin vähän. Syyt sympatiaan olivat yleensä poliittisia, eivät uskonnollisia.⁵⁸ Palestiinan kysymys sekä Yhdysvaltain sotilasoperaatioiden ja sotilaallisen läsnäolon historia islamilaisessa maailmassa tuottivat Bin-Ladenille ja Talebanille todennäköisesti enemmän myötätuntoa kuin islamiin vetoaminen. Yhdysvaltain asema kansainvälisen talousjärjestyksen yhtenä keskeisenä arkkitehtinä on sekin lisännyt yleistä kriittisyyttä Yhdysvaltoja kohtaan erityisesti taloudellisten ongelmien ja rakennemuutosten kanssa kamppailevissa arabimaissa.⁵⁹

Keskeisin tekijä, joka on jo yli puolen vuosisadan aikana vaikuttanut amerikkalaisvastaisuuteen islamilaisissa maissa, on Palestiina. Ongelma nähtiin Yhdysvalloissa jo silloin, kun Harry Truman tunnusti ulkoministerinsä ja puolustusministerinsä neuvon vastaisesti Israelin itsenäisyyden. Yhdysvaltain kovat intressit alueella ovat toisen maailmansodan jälkeisistä ensimmäisistä strategisista arvioista lähtien kytkeytyneet öljyyn. Siksi hyvät suhteet öljyä tuottaviin islamilaisiin maihin ovat aina olleet strategisesti etusijalla.⁶⁰ Erytysuhteesta Israeliin muodostui kuitenkin pysyvä ongelma johdonmukaisen politiikan rakentamiselle.⁶¹ Vaikka Washingtonin päättäjät ovat usein pyrkineet painostamaan Israelia, islamilaisissa maissa koetaan silti, että Yhdysvallat toimii kokonaan eri kriteereillä Israelia kuin islamilaisia maita kohtaan. Rinnastus tehdään usein aivan suoraan: Irakia pidetään kurissa pommituksin ja talouspakottein, Israeliin kohdistetaan vain verbaalia painostusta.

Siksi kritiikki Yhdysvaltain poliittisia valintoja ja sotilaallista läsnäoloa kohtaan yhdistää paljon islamisteja laajempaa sektoria islamilaisessa maailmassa. Jopa niissä öljyntuottajamaissa, jotka suoranaisesti hyötyivät Irakin ekspansion torjumisesta Persianlahden sodassa, kritiikki Yhdysvaltoja kohtaan oli jo kauan ennen Afganistanin operaatiota levinnyt radikaaleista islamistisista piireistä sekulaariin älymystöön ja jopa jossain määrin poliittiseen eliittiin.⁶²

Syyskuun 11. päivän tapahtumat ja sitä seurannut Afganistanin sotaretki nostattivat luonnollisesti runsaasti keskustelua islamismista, mutta ne herättivät myös joukon muita suuria kysymyksiä: Kuinka Washingtoniin ja New Yorkiin kohdistuneiden iskujen kaltaiseen väkivaltaan pitäisi reagoida? Mikä on ylivertaisesti voimakkaimman suurvallan Yhdysvaltain rooli kansainvälisessä yhteisössä? Kuinka väkivallan kierre kyetään katkaisemaan, jos radikalisoituminen ja poliittinen väkivalta todella liittyvät yhteiskuntakehityksen ongelmiin?

Nämä kysymykset kääntävät katseen siviilisaatioiden konfliktista siihen, kuinka hahmottaa yhteisiä inhimillisiä arvoja, jotka olisivat perusta yhteistyölle yhteiskunnallisten ongelmien ratkaisemiseksi monikulttuurisessa maailmassa ja yhä monikulttuurisemmissa yhteiskunnissa. Tässä mielessä suhtautuminen islamismiin heijastaa paljon nykyistä konfliktia yleisempiä ongelmia. Kulttuurien erilaisuuden ja omaehtoisuuden kunnioittaminen on pitkään nähty yhtenä maailmanrauhan ja kulttuurien rinnakkaiselon edellytyksenä. Toisessa vaakakupissa ovat kaikkia koskevat yhteiskunnalliset normit ja ehkä jopa toive globaalista etiikasta. Pluralismi on kenties ihmiskunnan pysyvä olemus, kuten Isaiah Berlin aavisteli. Huomaani toive voi vain olla, että pluralismi johtaisi väkivallan sijasta rakentavaan dialogiin.⁶³

52. H.R.H. The Prince of Wales (1993) *Islam and the West: A Lecture Given in the Sheldonian Theatre, Oxford, on 27 October 1993*, Oxford.

53. Abu Rabi (1996).

54. Ks. esim. Kansallisen turvallisuusneuvoston NSC:n keskustelupöytäkirjaa, Meeting of the NSC, 20.10.1955, *Foreign Relations of the United States, 1955–1957*, XIV, 616–630.

55. Dennis Kux (2001), *The United States and Pakistan, 1947–2000: Disenchanted Allies*, New York; Al-Farsy (1990).

56. Amin Saikal (2000) "The Role of Outside Actors in Afghanistan," *Middle East Policy* 7 (2000).

57. Fouad Ajami (1993), "The Summoning: But They Said, We Will Not Hearken", *Foreign Affairs* 72 (1993), 9; Fred Halliday (1996), *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, London.

58. Fred Halliday (2001) *Two Hours that Shook the World: September 11, 2001 – Causes and Consequences*, London.

59. Näiden kysymysten taustasta ks. esim. Fouad Ajami (1997) "The Arab Inheritance", *Foreign Affairs* 76 (1997), 133–148.

60. Daniel Yergin (1993) *The Prize: The Epic Quest for Oil, Money, and Power*, New York, 391–560; David Painter (1986) *Oil and the American Century: The Political Economy of U.S. Foreign Oil Policy, 1941–1954*, Baltimore; Jarmo Oikarinen (1999) *The Middle East in the American Quest for World Order: Ideas of Power, Economics and Social Development in United States Foreign Policy, 1953–1961*, Helsinki, 193–221.

61. Steven L. Spiegel (1986) *The Other Arab-Israeli Conflict: Making America's Middle East Policy from Truman to Reagan*, Chicago; Edward Tivnan (1987), *The Lobby: Jewish Political Power and American Foreign Policy*, New York; George W. Ball, Douglas B. Ball (1992) *The Passionate Attachment: America's Involvement with Israel, 1947 to the Present*, New York.

62. Abdullah Al-Shayehji (1997) "Dangerous Perceptions: Gulf Views of the U.S. Role in the Region," *Middle East Policy* 5 (October, 1997).

63. Rakentavista ajatuksista ks. esim. Roman Herzog, Amitai Etzioni, Hans Küng et al (1999) *Preventing the Clash of Civilizations*, London.

Suomen historiallisen seuran kevään esitelmätilaisuudet:

Maanantaisin Tieteiden talossa, Kirkkokatu 6, Helsinki. Klo 18.

29.4.02 Prof. Kari Immonen: **Puhelin, elämäntavan muutos ja historia.**

27.5.02 Toimittaja Marja Ylönen: **Pilapiirrosten muistiin merkitsemä historia.**

Tilaisuuksiin on vapaa pääsy.

TERVETULOA!

SYLVIA AKAR

Pääkirjoitus: Islamilaisesta perimätiedosta ja sunnasta

Pyhimyksiä vai paholaisia – naiset Profeetan perimätiedossa

Perimätieto, hadith ja sunna

Arabian kielen ja islamin tutkimuksen assistentti Sylvia Akar selvittää mitä tarkoitetaan islamin toiseksi tärkeimmällä peruslähteellä, Profeetan perimätiedolla. Perimätieto sisältää paljon naisten asemaan liittyviä tekstejä. Muhammedin vaimot esitetään niissä hurskaina esikuvina kaikille musliminaisille, mutta toisaalta kuvaillaan myös vaimojen naisluonteen heikkouksia.

■ Profeetan perimätieto koostuu useiden kymmenien tuhansien *hadith*-raporttien korpuksesta, ns. hadith-kirjallisuudesta. Kertomukset ovat alun perin säilyneet suullisessa muodossa ja siksi tyypillisessä hadith-raportissa on kaksi osaa: alussa on ns. kertojaketju eli *isnad*, joka kertoo miten raportti on kulkeutunut joko profeetta Muhammedilta itseltään tai hänen tekojensa todistajalta suullisena tietona eteenpäin. Kertojaketju voisi olla esimerkiksi seuraavanlainen: ”Abu Asim kertoi että Ismail kertoi että al-Taimiyy kertoi kuulleensa Abu Uthmanilta, joka kuuli Usamalta, että Profeetta sanoi”; jonka jälkeen seuraa itse teksti eli *matn*.

Hadith-raportti saattaa olla lyhyt sitaatti profeetta Muhammedin sanoista, se saattaa olla kertomus hänen toiminnastaan tietyssä tilanteessa tai kuvaus hänen jokapäiväisestä elämästään. Hadith saattaa myös olla pitkä monipolvinen kertomus tapahtumista Profeetan tai koko ensimmäisen islamilaisen yhteisön elämässä. Yksi erittäin tärkeä hadith-kirjallisuuden funktio on Koraanin säkeiden selittäminen. Monet hadithit kuvaavat tietyn säkeen ilmoittamisen kon-

tekstia tai selvittävät, mitä tietty säe Profeetan mukaan tarkoitti. Koska nykypäivään säilynyt hadith-kirjallisuus on erittäin laaja korpus ja se on syntynyt pitkän kehityksen ja monen eri välittäjän yhteistyön tuloksena on selvää, että materiaali on erittäin heterogeenista. Tekstit sisältävät keskenään ristiriitaista ainesta, näennäisesti täysin irrelevantteja tekstejä, mutta myös tärkeitä uskonnollista tulkintaa ja käytännön uskonnonharjoituksen ohjausta.

Hadithien tutkimus on laaja ja itsenäinen islamilaisen tieteen ala. Muslimioppineet ovat analysoineet haditheja ja muodostaneet tarkkoja luokituksia kertomusten autenttisuuden mukaan. Osa haditheista on luokiteltu heikoiksi; niiden autenttisuus on kyseenalainen. Osa on luokiteltu ”hyviksi” haditheiksi; niiden luotettavuus on todennäköinen, ja osa materiaalista on todettu ehdottoman autenttiseksi. Hadithien autenttisuutta on yleisesti arvioitu kertojaketjun aukottomuuden ja kertojien ominaisuuksien perusteella, mutta myös itse tekstin sisältöä on tarkasteltu kriittisesti. Sunnalaisten oppineiden mukaan al-Bukharin ja Muslimin kokoelmissa on vain autenttisia haditheja.

Profeetta Muhammedista kertova hadith-kirjallisuus muodostaa Profeetan *sunnan*. Sunna on Koraanin jälkeen islamin toiseksi tärkein lähde. Sunna tarkoittaa oikeata tapaa toimia; se on profeetta Muhammedin asettama normi, jota jokaisen muslimin tulisi noudattaa. Sekä sunnalaiset että shiialaiset muslimit pyrkivät noudattamaan profeetta Muhammedin esikuvaa, mutta sunnalainen ja shiialainen sunna perustuvat eri auktoriteeteille. Sunnalaiset oppineet pitävät Profeetan seuralaisia ja varsinkin ensimmäisiä kalifeja luotettavina perimätiedon välittäjinä, mutta shiialaisten mukaan vasta neljäs kalifi, Profeetan vävy Ali, oli oikeutettu nousemaan kalifin asemaan ja luotettavia perimätiedon välittäjiä olivat Ali ja hänen jälkeläisensä.

Kenen auktoriteetti?

Profeetta Muhammed eli Arabian niemi-maalla perinteisen historiankirjoituksen mukaan noin vuosien 570–632 välillä. Muham-

medista tuli sen aikaisen islamilaisen yhteisön ehdoton auktoriteetti ja hän piti käsissään sekä uskonnollista, lainsäädännöllistä että yhteiskunnalliseen elämään liittyvää valtaa. Profeetan elinaikana muslimien yhteisö oli niin pieni, että hän pystyi itse toimimaan yhteisössään esimerkkinä ja ratkaisemaan henkilökohtaisesti muslimien parisessa syntyneen epätietoisuuden oikeasta toiminnasta. Poliittisen ja uskonnollisen vallan keskittyminen yksiiin käsiin on kuitenkin erittäin poikkeuksellista islamin historiassa, sillä uskonnollinen ja poliittinen valta erotettiin toisistaan jo 800-luvulla.

Kun profeetta Muhammed kuoli, syntyi auktoriteettityhjiö. Koraania ei vielä oltu kirjoitettu muistiin eikä koottu kirjaksi, mutta islamin nopea ekspansio alkoi miltei heti Profeetan kuoleman jälkeen. Islamilaisen historiankirjoituksen mukaan muslimeille syntyi pian suuri tarve saada selville, miten Profeetta oli toiminut tietyissä tilanteissa tai mitä hän oli sanonut tietyistä käytännön tai opillisista asioista. Muslimien oman käsityksen mukaan ihmisillä oli siis alusta pitäen suuri halu seurata profeetta Muhammedin esikuvaa mitä pienimmissäkin asioissa. Profeetan läheiset olivat tässä avainasemassa. He kertoivat kysyjille, miten Profeetta oli toiminut eri tilanteissa tai mitä hän oli lausunut erilaisten asioiden suhteen. Myös Profeetan hiljainen hyväksyntä oli merkittävää ja muodosti pätevän sunnan. Kun sana Profeetan esimerkistä levisi suullisesti kertojalta toiselle, ja kun suullisia kertomuksia alettiin kirjoittaa muistiin, syntyi laaja hadith-kirjallisuus.

Länsimaisten tutkijoiden piirissä on jonkin verran erilainen käsitys tapahtumista. Heidän mukaansa profeetta Muhammedin kuoleman jälkeen syntyneen auktoriteettityhjiön täyttämisestä syntyi kiistaa, eikä Profeetan auktoriteetin seuraaminen ollut itsesäänselvyys. En tässä artikkelissa käsittele taistelua poliittisesta johtajuudesta, vaan keskityn nimenomaan uskonnolliseen auktoriteettiin, vaikka on totta, että nämä ovat usein hyvinkin tiiviisti toisiinsa sidoksissa.

Sekä uskonnollinen että poliittinen johtajuus siirtyi Muhammedin kuoleman jälkeen kalifille. On ilmeistä, että ensimmäis-

ten kalifien merkitys uskonnollisena auktoriteettina oli suuri. Umajadien hallituskaudella (661–750) kalifin uskonnollinen auktoriteetti oli niin vankkumaton, että kalifin titteli – khalifa – tarkoitti Jumalan sijaista, *khalifat allah*, ei Jumalan lähettilään sijaista, *khalifat rasul allah*. Ensimmäisten kalifien toiminta muodosti sunnan. Joidenkin tutkijoiden, eritoten Patricia Cronen ja Martin Hindsin mukaan profeetta Muhammedin sunnalla ei ollut minkäänlaista auktoriteettiasemaa islamilaisessa maailmassa ennen umajadikauden päättymistä, eli reilusti yli sata vuotta Profeetan kuoleman jälkeen.¹ Umajadikauden lopulla profeetan sunnan käsite alkoi olla vakiintunut ja se alkoi muodostaa vaihtoehdon kalifien sunnalle. Ensimmäisen Abbasidien (750–1258) hallitsemman vuosisadan aikana viittaukset Profeetaan alkoivat tulla yleisemmäksi ja hadith-materiaalin nopea kasvu alkoi.

Hadith-kokoelmat

Islamilaisen näkemyksen mukaan kertomukset profeetta Muhammedin elämästä, teoista ja mielipiteistä alkoivat levitä suullisena perimätietona Muhammedin aikalaisten ja läheisten ihmisten parissa. Kertomukset kulkivat suusta suuhun kunnes niitä alettiin kirjoittaa muistiin ja vähitellen kerätä kokoelmiksi.

Muhammed Abdul Rauf esittää *The Cambridge History of Arabic Literature* -kirjassa perinteisen islamilaisen historiankirjoituksen näkemyksen hadith-kokoelmien kehityksestä.² Abdul Rauf jakaa hadith-kirjallisuuden kehityksen neljään eri vaiheeseen, jotka ovat osittain päällekkäisiä. Vuosia profeetta Muhammedin kuoleman jälkeen leimasi halu säilyttää mahdollisimman paljon tietoa Profeetan elämästä, hänen sanoistaan, teois-

1. Patricia Crone & Martin Hinds (1986) *God's Call: Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge.

2. Muhammed Abdul Rauf (1983) "Hadith literature I, The development of the science of hadith", 272–279, teoksessa *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, toim. A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, G.R. Smith, Cambridge University Press, Cambridge.

taan ja opetuksesta. Tietoa ei saanut kirjoittaa muistiin, sillä Koraanin ainutlaatuisen status pyhänä kirjana haluttiin varmistaa, eikä muita uskonnollisia tekstejä haluttu kirjalliseen muotoon. Hadithien kirjoittaminen tuli mahdolliseksi vasta kun Koraanin kirjallinen muoto oli tarpeeksi vakiintunut, eikä muiden uskonnollisten tekstien enää pelätty horjuttavan sen asemaa. Abdul Rauf kutsuu tätä kautta *sahifa*³-kaudeksi. Yhtään alkuperäistä sahifaa ei ole säilynyt.

Toisen hadith-kirjallisuuden kehitysvaiheen aikana oppineet eivät ainoastaan keränneet ja kirjoittaneet muistiin haditheja, vaan alkoivat myös luokitella niitä aiheen mukaan. Tämä ns. *musannaf*⁴-kausi alkoi 700-luvun puolivälissä. Parhaiten tunnettu tämän kauden kokoelmista on Malik ibn Anasin (k. 795) *al-Muwatta'*. *al-Muwatta'* jakaantuu 61 lukuun ja aiheet on luokiteltu uskonnollisen lain mukaisiin kategorioihin.

Musannaf-tyyppisiä kokoelmia alettiin pian pitää liikaa sidottuina lainkäyttöön liittyvään keskusteluun, olihan niiden aineisto luokiteltu lain kategorioiden mukaan. Jotta voitaisiin tyydyttää myös sellaisten ihmisten tiedonnälkää, jotka eivät olleet kiinnostuneita lakiin liittyvistä asioista, jotkut oppineet alkoivat koota kokoelmia, joissa tekstit on luokiteltu kertojaketjun ensimmäisen kertojan mukaan. Tällaista kokoelmaa kutsuttiin *musnadiksi*.⁵ Musnad-kokoelmien kompiloinnilla oli tärkeä vaikutus autenttisuuden vaatimuksen kehityksessä. Musnad-liikkeen tarkoitus oli kerätä vain sellaisia haditheja, joiden kertojaketju alkaa profeetta Muhammedista. Myös sellaiset hadithit hyväksyttiin, joissa joku Profeetan seuralaisista kertoo hänen toiminnastaan, mikäli kertoja itse oli omin silmin nähnyt tapahtuneen. Ahmad ibn Hanbalin (k. 855) Musnad on tunnetuin tähän luokkaan kuuluva kokoelma.

Neljäs vaihe hadith-kokelmien kehityksessä on ns. *sahib*-liike. Sana *sahih* tarkoittaa todenmukaista, autenttista, aitoa. Jos yksittäinen hadith-kertomus saa luonnehdinnan *sahih* se tarkoittaa, että se on muslimioppineiden käyttämien kriteerien perusteella kaiken todennäköisyyden mukaan aito ja todenmukainen kertomus. *Sahih*-liik-

keen tarkoitus oli koota hadith-kokoelmia, joissa on ainoastaan *sahih*-luokkaan kuuluvia haditheja. Myös *sahih*-kokoelmat on järjestetty aiheen tai lain kategorioiden mukaan. Autenttisine pidettyjä hadith-kokoelmia on kuusi. Tärkeimmät näistä ovat al-Bukharin (810–870) ja Muslimin (817 tai 821–874/5) kokoelmat. Molempien kokoelmien nimi on *Jami' al-sahih*.

Naiset ja perimätieto

Sekä al-Bukharin että Muslimin kokoelmissa on hyvin paljon naisiin liittyviä haditheja. Kuten muikin hadith-materiaali, myös naisiin liittyvä on erittäin heterogeenista. Molemmista kokoelmista voi löytää tekstejä, joissa naisia ylistetään ja heidän oikeuksiaan puolustetaan, mutta molemmista löytyy myös tekstejä, jotka ovat naisen aseman kannalta erittäin kielteisiä. Yleistäen voisi sanoa, että naisiin liittyvä hadith-materiaali on enimmäkseen kielteistä. Koraanin naiskuva on perusvireeltään positiivisempi kuin hadith-kirjallisuuden. On myös esitetty arvioita, joiden mukaan asennoituminen naisiin oli liberaalimpaa Muhammedin elin aikana, mutta se muuttui vähitellen kielteisemmäksi ja naisten vapautta rajoittavaksi. Joidenkin tutkijoiden, kuten Barbara Stowasserin ja Fatima Mernissin mukaan kokonaisista kokoelmia vertailtaessa on jopa nähtävissä, että naisia koskeva materiaali muuttuu sitä rajoittavammaksi mitä myöhemmästä lähteestä on kyse.⁶

Suurin osa naisiin liittyvistä haditheista kertoo profeetta Muhammedin vaimoista. Vaimojen rooli näissä teksteissä on kaksijakoinen: toisaalta heidän käyttäytymisensä sinänsä muodostaa sunnan, etenkin musliminiaisille. Ajatellaan, että jos Profeetan vaimoilla oli tapana pukeutua tai käyttäytyä tietyllä tavalla, jos heillä oli tiettyjä oikeuksia tai velvollisuuksia, se muodostaa normin myös kaikkien muiden musliminaisten pukeutumiselle, käyttäytymiselle, oikeuksille ja velvollisuuksille. Profeetan vaimoja kutsuttiin Uskovaisten äideiksi ja heidän ajatellaan olevan kaikkien uskovien naisten esikuvia. Toisaalta Profeetan vaimot esitetään naisen heikon ja vajavaisen luonteen prototyyppinä. Profeetan perhe-elä-

män arkisista tapahtumista kertovat hadithit kuvaavat vaimot usein myös juonitteluvina, kateellisina ja tyytymättöminä ”tavalisina” naisina.

Barbara Stowasserin analyysin mukaan negatiivisesti naisia kuvaavien hadithien runsaus johtuu ensiksikin siitä, että haditheissa usein kommentoidaan Koraanin naisille asettamia rajoituksia. Kun Koraanissa otettiin avoimesti puheeksi Profeetan perhe-elämä siitä tuli uskonnollisesti käypä ja sallittu puheenaihe. Toisaalta, useat Profeetan vaimojen perheistä kuuluivat keskenään kilpaileviin tai jopa vihamielisiin poliittisiin ryhmittymiin, mikä teki vaimoista helppoja ja tehokkaita poliittisen propagandan ja mustamaalauksen kohteita. Kukin ryhmittymä keskitti mielellään mielenkiintonsa juuri kilpailevista ryhmittymistä peräisin oleviin vaimoihin. Kolmanneksi, hadith-kirjallisuudessa kehittyi tendenssi, jota Stowasser varsin osuvasti kutsuu pikkumaisuuden tyypologiaksi. Tällä hän tarkoittaa sitä, että Profeetan vaimojen mustasukkaisuudella ja kateudella selitettiin monia sellaisia tapahtumia, joille joko ei löydetty muuta selitystä tai joiden totuudenmukaisempi selitys oli sellainen, että myöhemmät hadith-tekstien kompiloijat eivät voineet sitä hyväksyä. Neljänneksi, halukkuus välittää eteenpäin tällaisia haditheja ja lopulta valita niitä niin runsaasti hadith-kokoelmiin, on osoitus keskiajalla yleisesti vallitsevasta negatiivisesta naiskuvasta.⁷

Hadith-tekstejä luettaessa on aina otettava huomioon niiden uskonnollis-yhteiskunnallinen luonne ja nykyisin olemassa olevien kokoelmien syntyhistoria. Hadith-kirjallisuutta ei voi käyttää historiallisena lähteenä, eikä sen voida ajatella kuvaavan myöskään Muhammedin tai edes varhaisen muslimien uskonnollisia näkemyksiä. Suullinen välittyminen tuo jo sinänsä mukanaan kysymyksen historiallisesta autenttisuudesta, ja kun ajatellaan tekstien keräämis-, luokittelu- ja valintaprosesseja sekä niiden aikana tapahtunutta tietoista ja tiedostamatonta editointia, on selvää, että tekstien historiallinen ja uskonnollinen informaatioarvo on punnittava erikseen jokaisen hadithin kohdalla.

Naiset juonittelijoina

Yksi sekä al-Bukharilla että Muslimilla esiintyvä kertomus, jossa juonen keskiössä on Profeetan vaimojen juonittelu ja mustasukkaisuus on seuraava hadith, joka tässä muodossaan on Muslimin kokoelmasta:

Kitab al-talaq eli Avioeron kirja, kappale 3: Sen joka julistaa vaimonsa itseltään kielletyksi ilman että aikoo ottaa hänestä eron, on peruttava julistuksensa.

Aisha kertoi: Jumalan lähettiläs piti makeasta ja erityisesti hunajasta. Iltapäivän rukouksen jälkeen hänellä oli tapana mennä vaimojensa luokse. Kerran hän meni Hafsan luo ja viipyi tavallista pitempään. Kysyin häneltä miksi hän viipyi niin pitkään ja hän vastasi, että Hafsan sukulaisnainen oli lähettänyt tälle ruukullisen hunajaa lahjaksi ja Hafsa oli laittanut siitä Profeetalle juoman. Ajattelin: ”Jumalan nimeen, me kyllä keksimme jotain.” Kerroin asiasta Saudalle ja sanoin: ”Kun hän tulee luoksesi ja lähestyy sinua, sano hänelle: Jumalan lähettiläs, oletko juonut maghafiria⁸? Kun hän vastaa sinulle kieltävästi, sano hänelle: Mikä tämä haju sitten on?” Jumalan lähettiläs oli tarkka siitä, ettei hän koskaan tuoksuisi pahalta. ”Varmaan hän silloin sanoo sinulle, että Hafsa oli antanut hänelle hunajajuomaa. Sano silloin hänelle että

3. Sahifa = lehti, sivu.

4. Musannaf = luokiteltu, lajiteltu.

5. Musnad = perimätieto, jonka autenttisuus voidaan jäljittää ensimmäiseen kertojaan.

6. Barbara Stowasser (1994) *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, Oxford University Press. New York.

Fatima Mernissi (1987) *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*, Albin Michel, 1987. Englanninkielinen käännös 1991: *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*, Addison-Wesley Publishing.

7. Barbara Stowasser (1994) *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, Oxford University Press. New York, 104–118.

8. Maghfur on pihkaa, jota saadaan eräästä mimosan sukuisesta kasvista, arabiankieliseltä nimeltään ‘urfut. Se tuoksuu epämiellyttävältä ja jos mehiläiset syövät tätä pihkaa hunajaan erittyy jäänteitä epämiellyttävästä tuoksusta. Petter Forsskål (1732–63), suomalainen kasvitieteilijä, nimesi ‘urfutin Mimosa örfotaksi teoksessaan *Flora Aegyptiaco-Arabica* (1775). Sen julkaisi postuumisti hänen tanskalainen kollegansa Carsten Niebuhr.

mehiläiset ovat varmaan imeneet ‘urfut-puun mettä. Minä sanon hänelle samoin, ja Safiyya myös.”

Kun Profeetta tuli Saudan luo tämä sanoi: ”Jumalan lähettiläs, oletko syönyt maghafi-ria?” ”En ole”, hän vastasi. ”Mikä tämä haju sitten on?” Hän sanoi: ”Hafsa antoi minulle hunajajuomaa.” Sauda sanoi: ”Mehiläiset ovat varmaan sitten imeneet mettä ‘urfut-puusta!” Kun Profeetta tuli minun luokseni, sanoin samalla tavalla ja kun hän meni Safiyyan luo, hänkin sanoi samoin. Kun Profeetta meni uudelleen Hafsan luo, Hafsa sanoi: ”Jumalan lähettiläs, ottaisitko hunajajuomaa?” Profeetta vastasi: ”En tarvitse sitä!” (Joissakin versioissa Profeetan kerrotaan vannovan, ettei hän enää ikinä juo hunajajuomaa.) Sauda sanoi: ”Jumalan nimeen, meidän tähtemme hunajasta on tullut Profeetalta kiellettyä.”

Tämä hadith liittyy tapaukseen Profeetan perhe-elämässä, jolloin Profeetta erään toisen hadithin mukaan erosi kaikista vaimoistaan yhdeksi kuukaudeksi. Miksi hän näin teki on epäselvää, mutta hadith-kirjallisuuden perusteella voidaan hahmottaa monta erilaista syytä. Yllä mainitun hadithin otsakkeessa viitataan juuri tähän tapaukseen ja sinänsä miltei hupaisaa kepposta hunajasta pidetään yhtenä syynä eroon johtaneeseen kriisiin Profeetan perheessä. Uskonnolliselta kannalta tarinan hunajasta tekee merkittäväksi se, että ihmisen, edes Profeetan, ei tule julistaa itseltään kielletyksi mitään sellaista, minkä Jumala on julistanut sallituksi.

Toinen hadithien kertoma syy siihen että Muhammed erosi vaimoistaan väliaikaisesti on se, että Aisha ja Hafsa yllättivät Profeetan kristityn jalkavaimonsa Marian kanssa Hafsan talossa Aishan ”päivänä”.⁹ Profeetta vannotti näitä kahta olemaan kertomatta tapahtuneesta, mutta kun asia kuitenkin tuli julkisuuteen, hän suuttui ja erosi määräajaksi kaikista vaimoistaan. Jumala antoi hänelle kuitenkin ilmestyksen, jonka mukaan hänellä ei ollut oikeutta julistaa vaimojaan itseltään kielletyksi vaan hänen täytyy peruuttaa valansa. Toinen hadithien esittämä syy eroon on vaimojen yleinen vastahan-

kaisuus, ja heidän medinalaisilta naisilta omaksumansa tapa sanoa vastaan miehelleen. He myös esittivät Profeetalle taloudellisia vaatimuksia, joita hän ei pystynyt toteuttamaan. Kaikki tähän tematiikkaan liittyvät hadithit päättyvät samalla tavalla: Jumala käskää Muhammedia peruuttamaan lupauksensa olla lähestymättä vaimojaan. Naisten kohtelun kannalta merkittävää kaikissa Muhammedista ja hänen vaimoistaan kertovissa haditheissa on se, että kertomusten mukaan Profeetta ei koskaan lyönyt tai rangaissut vaimojaan muutoin kuin pidättäytymällä seurustelemasta heidän kanssaan.

”Suurin osa helvetin asukkaista on naisia”

Tyypillisiä naisen arvostukseen epäedullisesti vaikuttavia haditheja ovat lyhyet sanonnat, joiden väitetään olevan profeetta Muhammedin lausumia. Tällaisia ovat esimerkiksi al-Bukharin kokoelmasta löytyvä arvoituksellinen hadith: ”Jumalan lähettiläs sanoi: Mikäli pahoja merkkejä on olemassa, niitä ovat hevonen, nainen ja talo.” Al-Bukharin kokoelmassa on myös seuraava muslimien usein toistama hadith: ”Profeetta sanoi: En ole jättänyt miehille jälkeeni suurempaa koettelemusta kuin naiset.” al-Bukhari on valinnut kokoelmaansa myös seuraavan hadithin:

Kerran, kun Jumalan lähettiläs meni rukoilemaan, hän kulki naisryhmän ohi ja sanoi heille: ”Naiset, antakaa almuja, sillä olen nähnyt että suurin osa helvetin asukkaista on naisia.” Naiset kysyivät, miksi. Hän vastasi: ”Te syydätte suustanne kirouksia ja olette kiittämättömiä miehille! En ole nähnyt ketään yhtä vaillinaista älykkyydeltään ja uskonnollisesti heikkoa, joka pystyisi harhauttamaan järkevänkin miehen.” Naiset kysyivät: ”Jumalan lähettiläs, mitä tarkoitat älykkyyttemme ja uskomme vaillinaisuudella?” Hän sanoi: ”Eikö kahden naisen todistus vastaakin yhden miehen todistusta?” Naiset vastasivat myöntävästi. Profeetta sanoi: ”Tämä todistaa heidän älynsä heikkoutta. Eikö ole totta että nainen ei voi rukoilla eikä paastota kuukautisten

aikana?” Naiset vastasivat myöntävästi. Profeetta sanoi: ”Se todistaa heidän uskontonsa vaillinaisuudesta.”

Ajatus siitä että kahden naisen todistus oikeudessa vastaa yhden miehen todistusta perustuu Koraanin 2:282 tekstiin: ”Te, jotka uskotte, kun otatte valan määräytyksi ajaksi, kirjoittakaa siitä velkakirja... Ottakaa kaksi miestä todistajiksi, mutta jos kahta miestä ei ole saatavilla, ottakaa mies ja kaksi naista, jotka hyväksytte todistajiksi, siltä varalta, että toinen naisista erehtyisi: toinen voi silloin muistuttaa toista. Älköön kukaan kieltäytykö todistamasta pyydettyinä...”¹⁰ Jakeessa on kyse velkakirjan todistamisesta ja muslimien parissa onkin keskusteltu siitä, onko Koraanin hengen mukaista soveltaa samaa sääntöä myös muihin oikeudellisiin toimiin.

Naiset eivät rukoile, eivät mene moskeijaan, eikä heidän tarvitse paastota kuukautisten aikana ja myös sukupuoliyhteys on kuukautisvuodon aikana kielletty. Haditheissa on kuitenkin paljon materiaalia, jossa kuvataan kuinka Muhammed oli kosketuksissa vaimoihinsa jopa rukoillessaan, vaikka näillä oli kuukautiset. Tällaisia haditheja on niin paljon, että niiden sanoma tuntuu tarkoitushakuiselta: niissä pyritään korostamaan sitä että kuukautisvuoto ei tee naisesta saastaista. Sekä al-Bukharin että Muslimin kokoelmissa on kokonainen luku, jonka nimi on *Kitab al-baid* eli Luku kuukautisista.

Aisha kertoi: Profeetalla oli tapana nojautua syliini ja resitoida Koraania, vaikka minulla oli kuukautiset.

Umm Salama kertoi: Kun makasin Profeetan kanssa saman villalakanan alla, kuukautiseni alkoivat. Nousin vuoteesta ja puin ylleni vaatteet, joita yleensä käytin kuukautisten aikana. Profeetta kysyi: ”Alkoivatko kuukautisesi?” ”Kyllä,” vastasin. Sitten hän kutsui minua ja pyysi minua lepäämään hänen vierellään saman lakanan alla.

Aisha kertoi: Profeetalla ja minulla oli tapana peseytyä samassa pesuvadissa yhdynnän jälkeen. Kun minulla oli kuukau-

tiset, hän pyysi minua pukemaan ylleni lannevaatteen ja hän hyväili minua. Kun hän vetäytyi yksinäisyyteen rukoillakseen, hänellä oli tapana tulla lähelleni ja minä pesin hänen hiuksensa, vaikka minulla oli kuukautiset.

”Paratiisi on äitien jalkojen alla”

Haditheissa kerrotaan Profeetan perhe-elämästä myös paljon positiivisia asioita. Eräiden hadithien mukaan Muhammedin vaimot elivät sovussa keskenään, rakastivat ja tukivat toisiaan ja kutsuivat toisiaan sisariksi.

Aisha kertoi: Jotkut Profeetan vaimoista kysyivät häneltä, kuka heistä seuraisi Profeettaa ensimmäisenä (tuonpuoleiseen). Profeetta sanoi: ”Kenellä teistä on pisin käsivarsi?” Vaimot alkoivat mitailla käsivarsiaan ja totesivat, että Saudalla oli pisin. Myöhemmin ymmärsimme, että pitkä käsivarsi symboloi hyväntekeväisyyttä, sillä Zainab bint Jahsh kuoli vaimoista ensimmäisenä, ja hänellä oli hyvä sydän.

Koraanin mukaan Profeetan vaimot eivät olleet tavallisia naisia.¹¹ Heille asetettiin tiukempia moraalisia vaatimuksia kuin muille naisille, heidän rangaistuksensa pahoista teoista oli kaksinkertainen, mutta myös heidän palkkansa hyvistä töistä oli kaksinkertainen.¹² Kellään ei ollut oikeutta mennä

9. Profeetalla oli yhteensä ainakin 12 vaimoa, joista yhdeksän samaan aikaan ja hänellä oli tapana viettää yönsä heidän luonaan vuorotellen. Jokaisella vaimolla oli oma päivänsä, jolloin oli hänen vuoronsa viettää aikaa Muhammedin kanssa. Nykyisen laintulkinnan mukaan muslimimiehellä on oikeus ottaa korkeintaan neljä vaimoa, mutta tämä rajoitus ei koskenut Profeettaa.

10. Kaikki tämän artikkelin Koraanin sitaattit ovat Jaako Hämeen-Anttilan käännöksestä, 1995, Basam Books, Helsinki.

11. Profeetan vaimot! Te ette ole samassa asemassa kuin tavalliset vaimot. Jos olette hurskaita, alkää puhko liian nöyrästi vieraille miehille, etteivät ne, joiden sydäntä kalvaa tauti, alkaisi himoita. Puhukaa kuitenkin kohteliaasti. Koraani 33:32

12. Profeetan vaimot! Joka teistä tekee selvän aviiorikoksen, saa kaksinkertaisen rangaistuksen. Tämä on helppoa Jumalalle. Mutta sille teistä, joka on nöyrä Jumalaa ja Hänen lähettitään kohtaan ja elää hurskaasti, me annamme palkan kaksinkertaisena ja valmistamme hänelle hyvän osan. Koraani 33:30-31.

heidän kanssaan naimisiin sen jälkeen kun he olivat jääneet leskiksi.¹³ Profeetan vaimojen erikoisasema korostuu myös hadith-raporteissa, joissa kerrotaan, kuinka useille vaimoista ilmoitettiin unessa, että he tulevat menemään Muhammedin kanssa naimisiin.

Yksittäisten vaimojen hyvistä teoista on omia kappaleitaan hadith-kokoelmissa. Näiden perusviesti tuntuu olevan vaimojen rauhallisen, eristäytyneen perhe-elämän korostaminen: vaatimaton käytös, hunnuttautuminen, askeettisuus ja täydellinen omistautuminen Jumalalle ja Hänen lähettilälleen olivat Uskovaisten äitien hyveitä.

Profeetan vaimojen käyttäytyminen muodosti sunnan muille musliminaisille. He olivat ehdottoman hyveellisiä naisia, jotka omistivat henkilökohtaisen elämänsä Jumalan palvelemiselle. Erittäin tunnettu hadith, joka liittyy aiemmin kuvattuun kriisiin Muhammedin talossa, kertoo tarinan, jossa Profeetta pyytää vaimojaan valitsemaan taloudellisen hyvinvoinnin ja maallisen menestyksen tai tuonpuoleisessa elämässä saadun palkkion välillä. Vaikka naiset kuvataan tarinan alussa kielteisessä valossa, lopussa he kaikki kuitenkin valitsevat oikean tien.

Kun profeetta Muhammed suuttui vaimoilleen ja erosi heistä kolmeksikymmeneksi päiväksi, Jumala puhutteli häntä ja sanoi, että Muhammedin ei pitäisi kieltäytyä lähestymästä vaimojaan vaan elää heidän kanssaan. Silloin Profeetta meni vaimojensa luo ja teki Jumalan käskyn mukaan:

Profeetta, sano vaimoillesi: Jos arvostatte vain maallista elämää ja sen ihanuutta, tulkaa, niin varustan teidät ja annan teidän lähteä sovussa, mutta jos tavoittelette Jumalan ja Hänen lähettiläänsä suosiota ja tuonpuoleisen asumusta, tietäkää, että Jumala on varannut suuren palkan niille teistä, jotka tekevät hyvää. (Koraani 33:28)

Kukaan vaimoista ei halunnut jättää Muhammedia. He suostuivat luopumaan vaatimuksistaan, tyytyivät vaatimattomaan elämään Profeetan vaimoina ja osoittivat näin arvostavansa enemmän tuonpuoleista elämää kuin maallista hyvää.

Profeetta Muhammed kehottaa moneen otteeseen myös miehiä kunnioittamaan naisia, varsinkin äitejään:

Eräs mies tuli Profeetan luo ja sanoi: "Jumalan lähettiläs, ketä minun pitäisi kohdella kaikkein huomaavaisimmin?" Profeetta vastasi: "Äitiäsi." Mies kysyi: "Entä hänen jälkeensä?" Profeetta vastasi: "Äitiäsi." Mies jatkoi kyselyään: "Entä hänen jälkeensä?" Profeetta sanoi: "Äitiäsi." Mies kysyi: "Entä hänen jälkeensä?" Profeetta vastasi: "Isääsi."

Sekä al-Bukharin että Muslimin kokoelmassa on myös haditheja, joissa puolustetaan naisten oikeuksia. Niissä korostetaan poikkeuksetta esimerkiksi pakkoavioliittojen tuomittavuutta. Sekä neitsyeltä että jo aikaisemmin naimisissa olleelta naiselta täytyy kysyä suostumus avioliiton solmimiselle, muuten avioliittosopimus ei ole pätevä.

Abu Huraira kertoi, että Jumalan lähettiläs sanoi: Naista ei saa naittaa ennen kuin hän on antanut suostumuksensa, eikä neitsyttä saa naittaa ennen kuin hänen mielipidettään on kysytty.

Tämän luvun otsikossa mainitusta hadithista on tullut yleisesti tunnettu sanonta, mutta sitä ei löydy al-Bukharin eikä Muslimin kokoelmista. Se esiintyy kahdessa vähemmän tunnetussa kokoelmassa, nimittäin Ibn Majan ja al-Nasa'in kokoelmissa:

Eräs mies tuli Profeetan luo ja kysyi: Jumalan lähettiläs, aion lähteä sotaretkelle ja tulin kysymään sinulta neuvoa." Profeetta kysyi: "Onko äitisi elossa?" Mies vastasi: "On." Profeetta sanoi: "Pysy sitten hänen luonaan, sillä Paratiisi on hänen jalkojensa alla."

13. Uskovaiset, älkää astuko profeetan taloihin, ellei teitä ole kutsuttu syömään, ja tulkaa vasta kun on aika... Kun te pyydätte hänen vaimoiltaan jotakin, tehkää se verhon takaa. Tämä on teille sopivinta. Ette saa häiritä Jumalan lähettilästä ettekä ottaa puolisoiksenne koskaan hänen jälkeensä hänen puolisoitaan. Tämä olisi suuri synti Jumalan edessä. Koraani 33:53.

JAAKKO HÄMEEN-ANTTILA

Viimeiset pakanat

Irakin alueen hellenistisen uskonnon loppuvaiheista

Professori Jaakko Hämeen-Anttila käsittelee artikkelissaan Irakin alueen hellenistisen uskonnon loppuvaiheita ja analysoi niitä lähteenään alkuperäinen tekstimateriaali.

■ Vanhemmassa historiantutkimuksessa islamin valloituksien katsottiin aiheuttaneen 600-luvun alkupuolella täydellisen murroksen alueen kulttuureissa. Tämä näkyi hyvin usein jo kysymyksenasettelussa ja tutkijoiden erikoistumisessa: antiikintutkijat rajasivat tutkimuskohteensa ajallisesti ja lopettivat työnsä islamin tuloon, arabien historian tutkijat aloittivat tästä. Sillanrakentajia ei juuri ollut.

Onneksi tämä tilanne on hitaasti murtumassa, ja myöhäisantiikki ja islamilainen kulttuuri nähdään nykyään jatkumona, jossa kiistatta tapahtuu dramaattisia muutoksia valloitusten yhteydessä, mutta alueen perimmäinen kulttuuripohja säilyy tämän taitekohdan yli ja muuntuu vain hitaasti. Lukuisat tutkijat ovat tarkastelleet ansiokkaasti Lähi-idän historiaa tästä näkökulmasta, ja uuden ajattelun paras esimerkki on Princetonissa julkaistu monografiasarja *Studies in Late Antiquity and Early Islam*,¹ jota on julkaistu parikymmentä nidettä vuodesta 1992 alkaen, ja ainakin arabien varhais historian tutkijoille on viime vuosikymmeninä tullut itsestäänselvyydeksi pitää jatkuvuutta silmällä tutkimuksissaan.

Suurin osa Lähi-idän kulttuurisen jatkuvuuden tutkimuksesta on ymmärrettävästi keskittynyt antiikin lähteiden sekä juutalaisuuden ja kristinuskon ympärille, sillä lähdemateriaalia on näiden kohdalla runsaasti tarjolla niin filologille kuin arkeologillekin. Sen sijaan vähemmän huomiota on saanut vanhempi, pakanallinen² perinne, joka

säilyi elinvoimaisena Irakin ja Syyrian syrjäseuduilla ja osin jopa kaupungeissa ainakin 800-luvulle asti.³ Vaikka muutamat tutkijat ovat lähteneet tutkimaan viimeisten pakanoiden uskonnollisia käsityksiä arabialaisia lähteitä hyväksi käyttäen,⁴ ei mitään kattavaa tutkimusta ole toistaiseksi saatu aikaan.⁵

Osittain tämä on aiheutunut vielä elävistä vanhoista rajalinjoista: myöhäisantiikin tutkijat ovat olleet kiinnostuneimpia pakanuuden myöhäiskauden tutkijoita, mutta heillä ei tavallisesti ole ollut riittävää arabiankielen taitoa alkuperäislähteiden etsimistä ja käyttämistä varten, kun taas arabien historian tutkijat ovat keskittyneet islamilaisiin lähteisiin. Kiinnostus ja asiantuntemus eivät ole riittävissä määrin kohdanneet.

Pakanaryhmät islamilaisen näkökulmasta

Islamilaiselta kannalta pakanoiksi luokiteltavia väestöryhmiä oli 800-luvulla nykyisten Irakin ja Syyrian alueella kolme,⁶ ja läh-

1. Princeton: The Darwin Press.

2. Koska kyseisiä uskontoja ei tunneta tarkkaan ja niistä saadaan tietoja lähinnä kristillisistä ja islamilaisista lähteistä, pidän parhaana säilyttää kirjoittajien oman näkökulman ja kutsun siksi näiden uskontojen edustajia väljästi – ja tietenkin ilman mitään arvolutauksia – pakanoiksi. Samaan, pragmaattiseen ratkaisuun ovat päätyneet monet myöhäisantiikin tutkijat kuten Frank R. Trombley (1993–1994) *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*. I–II, *Religions in the Graeco-Roman World* 115. Leiden–New York–Köln: Brill, ix–x) ja Polymnia Athanassiadi – Michael Frede (toim.) (1999) *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon, 4–7.

3. Pakanuuden säilymisen Rooman valtakunnan alueella islamin valloituksen asti on Frank Trombley osoittanut erinomaisesti kaksiosaisessa tutkimuksessaan (1993–94): pakanaus ei suinkaan kadonnut Konstantinus Suuren aikoina vaan jatkui paikkapaikoin hyvin vahvasti, varsinkin maaseudulla.

4. Erityisesti Tamara Greenin tutkimus *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*, *Religions in the Graeco-Roman World* 114. Leiden–New York–Köln: Brill 1992, ansaitsee tulla mainituksi tässä yhteydessä.

5. Olen itse laatimassa käännösvalikoimaa keskeisistä arabiaksi kirjoitetuista lähteistä sekä laajajhoa, monografiana ilmestyvää tutkimusta aiheesta, osana joltamaani, Suomen Akatemian rahoituksella vuonna 2002 alkanutta projektia *Islam in a Multicultural Environment*.

6. Neljäs aikakauden uskonnollista kuvaa rikastava tekijä on manikealaisuus, joka on kuitenkin selvästi erillinen uskonto.

detilanne on jokaisen kohdalla erilaatuinen. Näiden kolmen ryhmän uskonnollinen tausta on samankaltainen, ja vaikka ne selvästi jakautuvat erillisiksi ryhmiksi, niitä voidaan silti pitää saman perinteen jatkajina. Nämä ryhmät ovat:

1. mandealaiset
2. saabilaiset
3. nabatealaiset

Muinaisten mandealaisten olemassaolo on tunnettu jo pitkään, ja 1900-luvulla tutkijat oppivat yllätyksekseen, että Irakin suoluoteilla eli yhä pieni joukko uskonnon harjoittajia. Nykyään mandealaisuus on kuollessaan perinteisillä alueillaan mutta jatkaa elämäänsä maanpaossa.

Mandealaisten uskonto tunnetaan lukuisista mandeaksi, eräällä aramean murteella, kirjoitetuista uskonnollisista teksteistä, joiden lisäksi elävä perinne on auttanut tutkijoita tulkitsemaan vanhoja tekstejä. Mandealainen uskonto yhdistää muinaisesta Mesopotamiasta periytyneitä piirteitä hellenistiseen perinteeseen sekä juutalaisuuteen ja kristinuskoon.⁷

Saabilaisuudeksi nimitetään sekä keskiaikaisessa kirjallisuudessa että tutkimuksissa lähinnä Harranin alueella elänyttä uskonnollista perinnettä, jossa alueen vanha pakanuus yhdistyi hellenistiseen filosofiaan; Aleksandrian filosofisen koulukunnan viimeiset edustajat siirtyivät Harraniin, jossa koulukunta jatkoi pienimuotoisemmin toimintaansa.

Termi saabilaisuus ei alkujaan ollut uskonnon harjoittajien itsestään käyttämä nimitys; sana on saatu Koraanista, jossa se esiintyy kolmasti (2:62,⁸ 5:69 ja 22:17) uskontoluettelossa juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin rinnalla, kahdessa ensin mainitussa kohdassa selvästi hyväksyttävänä uskontona. Koraanin saabilaisista on kirjoitettu lukuisia tutkimuksia mutta termin referenssi on jäänyt epäselväksi. Yleisimmin, joskin hyvin kevyen todistusaineiston varassa, Koraanin saabilaiset yhdistetään mandealaisein tai johonkin muuhun Irakin alueen kastajakulttiin.

Siitä kuinka harranilaiset omaksuivat nimityksen, kerrotaan kalifi al-Ma'munin (hall.

813–833) aikaan sijoittuvaa tarinaa, jonka mukaan kalifi antoi harranilaisille kaksi mahdollisuutta välttyä kuolemalta: heidän oli joko käännyttävä islamiin tai johonkin muuhun hyväksyttävään uskontoon. Osa kääntyiikin islamiin tai kristinuskoon, mutta eräs vanhus neuvoi uskonveljiään vetoamaan siihen, että he olivat Koraanin mainitsemia saabilaisia ja siten hyväksyttävän uskonnon edustajia.⁹

Tarina sinänsä on ilmeisen epähistoriallinen, mutta se kuvaa silti yleisellä tasolla sitä, mitä tapahtui: omaksumalla termin harranilaiset pyrkivät vakuuttamaan muslimihallitsijat siitä, että heillä oli oikeus säilyttää uskontonsa islamilaisen yhteiskunnan sisällä, *dhimma*-järjestelmän¹⁰ puitteissa.

Harranin saabilaisilta ei ole säilynyt omia tekstejä. Tärkein heitä käsittelevä lähdeaineisto on arabiankielistä ja islamilaisien kirjoittajien teoksissa säilynyttä. Ehdottomasti tärkein lähde on Ibn an-Nadimin (k. 990-luvulla) *Fihrist*, johon kirjoittaja on koonnut eri lähteistä tietoa saabilaisista. Osa hänen käyttämistään lähteistä on ilmeisesti saabilaisien itsensä kirjoittamia.

Kolmannen pakanallisen ryhmän muodostavat nabatealaiset (arab. *nabati*). Termi *nabati* tarkoittaa arabiassa ensisijaisesti Irakin alueen arameankielistä maalaisväestöä, joskin sitä käytetään hyvin epätarkasti; myös esimerkiksi armenialaisia nimitetään toisinaan nabatealaisiksi.¹¹ Termillä ei ole mitään varsinaista yhteyttä Petran nabatealaisein, joskin etymologisesti kyse on samasta sanasta.

Nabatealaisten kohdalla lähdetilanne on äärimmäisen ongelmallinen. Islamilaisissa lähteissä heistä kerrotaan vain hyvin hajanaisesti; yleisesti ottaen islamilaisia historioitsijoita ei maaseutuväestö kiinnostanut,¹² varsinkaan, jos he eivät edes puhuneet arabiaa: nabatealaiset olivat halveksittua ja takapajuiseksi miellettyä maalaisväestöä.

Toisaalta meille on säilynyt laaja, useampiin tuhansiin sivuihin yltävä korpus (nk. nabatealainen korpus), jonka tekstit on oman todistuksensa mukaan käännetty ”muinaisesta syyriasta” arabiaksi 900-luvun alussa. Kaikkien tekstien kääntäjä on muuten huonosti tunnettu muslimi Ibn Wahshiyya,

joka harrasti myös alkemiaa ja muita esoteerisia tieteitä. Korpuksen pääteos, ja ainoa toistaiseksi julkaistu teksti, on *al-Filaba an-nabatiyya* ”Nabatealainen maanviljelys” (n. 1400 hyvin suurikokoista sivua),¹³ joka käsittelee maanviljelystä mutta uhraa ohessa yli 200 sivua nabatealaisten uskonnollisten tapojen, historian ja perimätiedon esittelylle. Koska teoksen varsinainen aihe on toinen, ei uskontoa kuvata järjestelmällisesti. Muita, käsikirjoituksina säilyneitä teoksia ovat mm. *Kitab as-Sumum* (Myrkkyjen kirja, toksilogiaa käsittelevä suppeampi teos) ja *Kitab Asrar al-falak* (Taivaankannen salaisuuksien kirja, astrologiaa käsittelevä teos), jotka samoin keskittyvät nimikkeittensä osoittamiin asioihin, mutta tulevat ohessa kertoneeksi paljon myös nabatealaisten uskonnosta.

Tekstien aitouden analysointia

Tähän asti kaikki näyttää selkeältä: nabatealaisista kertovaa tekstiä on muutamia tuhansia sivuja ja heidän uskonnollinen järjestelmänsä on jotenkuten rekonstruoitavissa. Ongelmaksi muodostuu kuitenkin kysymys tekstien aitoudesta ja siihen liittyvä kysymys niiden (mahdollisesti) kuvaaman yhteisön ajoituksesta. Tiedemaailma on tuntenut nabatealaisen korpuksen jo 1800-luvun puolivälistä alkaen,¹⁴ mutta alkuinnostuksen jälkeen kysymys tekstien aitoudesta nousi esille. Jo 1870-luvulla kuuluisa saksalainen tutkija Theodor Nöldeke¹⁵ julisti teoksen 900-luvulla tehdyksi väärennökseksi ja tieteellisen maailman mielenkiinto tekstiryhmää kohtaan kuihtui.

Reaktio oli oikeastaan mielenkiintoinen ja heijastelee tuon ajan tutkijoiden tiettyä puritaanista perusasennetta: tekstin arvo kiellettiin, koska katsottiin, ettei se ole sitä, mitä se itse itsestään väittää. Väärentäjän moraalinen oikeus olla tutkimuksen kohteena kiistettiin. Kysymys aitoudesta on yhä edelleen auki, mutta sisältöanalyysi osoittaa, ettei tekstin aines suinkaan ole Ibn Wahshiyyan mielikuvituksen tuotetta, vaan heijastelee Lähi-idän myöhäistä pakanuutta. Vertailu muihin arabiankielisiin lähteisiin ja ennen kaikkea siihen tietoon muinaisen Lähi-idän uskonnoista, joka on nous-

sut 1900-luvulla esiin, osoittaa, että monet Ibn Wahshiyyan tarjoamat tiedot on todennettavissa historiallisiksi.

Paras esimerkki tästä on Tammuz-rituaali.¹⁶ Ibn Wahshiyyan kuvaus rituaalista on yksityiskohtaisempi kuin yksikään muu arabialainen teksti ja se vastaa riittävän tarkasti sitä, mitä nykyaikaisen tutkimuksen perus-

7. Peruskäsikirja on yhä Kurt Rudolph (1960–61) *Die Mandäer*. I–II, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Neue Folge 56. Heft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

8. ”Niitä uskovista sekä juutalaisista, kristityistä ja saabilaisista, jotka uskovat Jumalaan ja viimeiseen päivään ja tekevät hyviä töitä, odottaa palkka heidän Herransa luona. Ei heidän tarvitse pelätä, eivätkä he joudu suremaan.” (*Koraani*. Suom. Jaakko Hämeen-Anttila. Toinen painos. Basam Books 1997).

9. Ks. Ibn an-Nadim, *al-Fibrst*. Toim. Ibrahim Ramadan. Beirut: Dar al-Ma’rifa 1415/1994, 389–390; englanninkielinen käännös teoksessa Bayard Dodge (1970) *The Fibrst of al-Nadim. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. I–II, *Records of Civilization: Sources and Studies* LXXIII. New York: Columbia University Press, 751–752.

10. Islamin laki tuntee monoteististen ilmoitususkontojen kohdalla rajoitetun uskonnovapauden: alistuminen islamilaiseen hallintoon riittää, eikä kristittyjen, juutalaisten ja saabilaisien oleteta kääntyvän islamiin. *Dhimma*-järjestelmästä yleensä ks. Cl. Cahen (1965) artikkeli ’dhimma’, teoksessa *The Encyclopaedia of Islam*. New edition II, Leiden–London: Brill–Luzac, 227–231.

11. Ks. Hämeen-Anttila (2002) ’Mesopotamian National Identity in Early Arabic Sources’, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*.

12. Ks. R. Stephen Humphreys (1999) *Islamic History*. Revised edition. London: I.B. Tauris, 284.

13. Toufic Fahd (toim.) (1993–98) *L’agriculture nabatéenne. Traduction en arabe attribuée à Abu Baker Ahmad b. ‘Ali al-Kasdani connu sous le nom d’IBN WAHSIYYA (IV/X^e siècle)*. I–III, Damas: Institut Français de Damas. – Osat I–II sisältävät arabiankielisen tekstin, osa III (= Fahd 1998) uusintapainoksena useimmat Fahdin aihetta käsittelevät artikkelit.

14. Vanhempi tutkimushistoria on käsitelty hieman eri kannoilla mm. teoksessa Fuat Sezgin (1971) *Geschichte des arabischen Schrifttums*. IV, Leiden: Brill, 318–329 ja Hämeen-Anttila, ’Between Enthusiasm and Rebuttal’ esitelmä kokouksessa *International Congress Melammu [4]: The Intellectual Heritage of Assyria and Babylonia in East and West. Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography*. Ravenna 13.–17.10 2001.

15. Theodor Nöldeke (1876) ’Noch Einiges über die ’nabatäische Landwirtschaft’’, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29, 445–455.

16. Olen käsitellyt tätä rituaalia yksityiskohtaisesti artikkelissani ’Continuity of pagan religious traditions in tenth-century Iraq’ (*Melammu 3 Proceedings*; painossa), jossa on myös englanninkielinen käännös Ibn Wahshiyyan ja muitten arabiankielisten kirjoittajien Tammuz-aineistosta.

teella tiedämme varhaisemmasta Tammuz-rituaalista, niin ettei tekstiä voi sivuuttaa perättömänä fiktiona.

Tammuz-teksti on myös toiselta kannalta kiinnostava esimerkki siitä, kuinka Ibn Wahshiyya on tieteellisessä tutkimuksessa kohdeltu väärin. Vaikka Ibn Wahshiyya sanoikin kääntäneensä teoksen muinaisesta syyriasta, hän lisäsi paikka paikoin havaintoja oman aikansa yhteiskunnasta omalla nimellään. Tammuz-rituaalin pääkohdat ovat tekstiä, jonka Ibn Wahshiyya sanoo kääntäneensä, mutta hän kuitenkin lisää huomautuksia omana itsenään, kääntäjänä, ja toteaa vielä omankin aikansa nabatealaisten noudattavan näitä rituaaleja. Tekstin pääosan aitoudesta riippumatta Ibn Wahshiyya tulee näin osoittaneeksi, että vielä 800-luvun lopussa Tammuz-rituaali eli nabatealaisen väestön keskuudessa.

Oikeastaan teos muuttuu sitä kiehtovammaksi mitä enemmän sitä väärennökseksi epäilee. Jos teos olisi kokonaisuudessaan 900-luvun alussa tehty väärennös, se osoittaisi, että pakanallinen uskonto eli vielä tuolloin hyvin vahvasti: koska Ibn Wahshiyyalla ei ollut käytettävissään mitään arabiankielistä lähdettä, josta hän olisi voinut tietonsa ammentaa, hänen tietojensa täytyisi olla peräisin 800-luvun lopun elävästä perinteestä. Mielikuvituksen tuotetta ne taas eivät voi olla, koska ne osuvat hyvin yhteen sen kanssa, mitä me voimme päätellä Mesopotamian alueen myöhäisestä uskonnosta sellaisten lähteitten perusteella, joita Ibn Wahshiyyalla ei voinut olla saatavilla (esim. nuolenpäälähteet).

Viime vuosien tutkimuksessa Ibn Wahshiyya on kuitenkin saanut kovin vähän huomiota. Paljon hallaa on aiheuttanut se, että Ibn Wahshiyyasta eniten kiinnostuneet tutkijat (Fahd, El Faiz)¹⁷ ovat lähestyneet tutkimuskohdettaan hyvin kriittikittömästi ja ovat lähinnä julistaneet, eivät todistaneet, tekstit aidoiksi, esi-islamilaistiksi lähteiksi, jotka on alkujaan kirjoitettu syyriaksi ja kuvaavat myöhäishellenististä Irakia.

Niin korpuksen puolustajat kuin sen vastustajatkin¹⁸ ovat kuitenkin käsitelleet sitä yhtenä, homogeenisena aineksena pyrki-

mättä analysoimaan sen erillisiä osia. Tarkempi tutkimus kuitenkin osoittaa, ettei teksti missään tapauksessa ole yhtenäinen. Se sisältää katkelmia, jotka ovat selvästi peräisin aramean- tai syyriankielisistä (suullisista tai kirjallisista) lähteistä,¹⁹ ja toisaalta tekstissä syyrialaisen alkutekstin osaksi merkittyjä katkelmia, jotka aivan ilmeisesti ovat peräisin islamilaiselta kaudelta ja siten luultavasti Ibn Wahshiyyan omasta kynästä,²⁰ puhumattakaan niistä kohdista, joissa hän suoraan lisää omia havaintojaan, väittämättäkään niitä alkutekstin osiksi.

Korpuksen lopullinen analyysi on vielä kesken, mutta näyttää siltä, että käsitys ”muinaisella syyrialalla” kirjoitetuista teksteistä, jotka Ibn Wahshiyya olisi vain kääntänyt arabiaksi, on fiktiota, mutta että korpuksen taustalla on silti joukko lyhyempiä, ilmeisesti syyriaksi kirjoitettuja tekstejä, joita Ibn Wahshiyya on koonnut, täydentänyt elävällä suullisella perinteellä ja pieniltä osin omilla sepityksillään. Jokainen tekstikohta (micro unit) on analysoitava ja sen aitous ja ajoitus arvioitava erikseen.

Kulttuurin jatkuvuus

Pakanallisten ryhmien olemassaolo islamin valta-alueella on hyvä esimerkki alueen kulttuurien jatkuvuudesta. Islam ei omaksumat lähetysnäkemystä vaan hyväksyi muiden uskontojen olemassaolon arabien valloittamilla alueilla: valloitukset olivat poliittisia, eivät uskonnollisia. Kaupungeissa islam dominoi vahvemmin, vaikka niissäkin oli usein kristittyjen ja juutalaisten kaupunginosia, joilla oli suhteellisen suuri sisäinen autonomia ja uskonnonharjoitusvapaus. Yksinkertaistaen muslimien uskontopolitiikan voisi kiteyttää siihen, että hallitsijat sallivat kaiken poissa silmistä tapahtuvan uskonnonharjoituksen: lähetystyö, kirkonkellojen soitto ja uskonnolliset kulkueet olivat usein kiellettyjä, mutta neljän seinän sisällä perinteisessä uskonyhteisössä tapahtuvat uskonnolliset menot hyväksyttiin.

Saabilaisten ja nabatealaisten uskonnollisissa käsityksissä on selviä, vaikkakin vaikeasti systematisoitavia eroja, mutta niitä voidaan yleisesti luonnehtia samankaltaisin termein. Molemmat ryhmät antoivat huo-

mattavaa merkitystä astraalijumaluuksille ja astrologialle; harranilaisia nimitetäänkin yleisesti tähtienpalvojiksi. Tämän lisäksi molempien ryhmien sisällä oli monoteistisiä tendenssejä, jotka saattavat olla vastausta kristittyjen ja sittemmin islamilaisten hallitsijoiden uskonnolle mutta voivat myös olla perua ”pakanallisesta monoteismista”²¹ ja sisäisestä kehityksestä. Varsinkin nabatealaisten kohdalla monoteistiseen tendenssiin täytyy suhtautua varauksellisesti, sillä tekijän (tai kääntäjän), Ibn Wahshiyyan, ilmeinen tarkoitus on osoittaa nabatealaisten erinomaisuus, ja monoteismista oli 800-luvun lopussa tullut alueella itsestäänselvyys.

Kummassakin ryhmässä näkyy myös hellenistisen filosofian vaikutusta. Saabilaisuudessa tämä on vahvempi, mikä ainakin osittain johtuu siitä, että lähteitten kuvailema uskonto on sivistyneistön uskontoa, kun taas nabatealaiset lähteet ovat lähempänä kansanuskoa, mikä puolestaan näkyy esimerkiksi loitsujen ja magian tärkeydessä.²² Ibn Wahshiyya mainitsee teoksissaan kymmenittäin loitsuja, joista useimmat liittyvät kiinteästi maata viljelevän väestön arkielämään. Raesateitten torjumiseen tähtäävät loitsut ovat silmämääräisesti arvioiden lukuisimpia.

Sekä saabilaisuus että nabatealaisuus ovat, kuten mandealaisuuskin, vahvan synkretistisiä ja sisältävät aineksia niin muinaisen Lähi-idän perinteestä kuin hellenistisestä uskonnostakin. Ibn Wahshiyya mainitsee esimerkiksi hahmon nimeltä Asqulubiya,²³ joka tuntuu vastaavan myöhäisessä hellenistisessä uskonnossa suosittua Asklepiosta, ja Tammuzin, joka puolestaan on vanhaa paikallisperinnettä. Näiden lisäksi varsinkin nabatealaisilla on vahvoja vaikutteita juutalaisuudesta ja/tai kristinuskosta, vaikkakin usein pääläelleen käännettynä, mikä muodostaa rinnakkaistapauksen niin mandealaisille kuin gnostilaisillekin suuntauksille: Abraham on mielletty luopioksi aivan samoin kuin Vanhan Testamentin luojajumala on monissa gnostilaisuuden suuntauksissa ja Jeesus mandealaisuudessa negatiivinen hahmo.

Ibn Wahshiyyasta jatkuu pitkä kirjallinen traditio, joka hajoaa kahteen haaraan: ag-

ronomiassa hänen *Nabatealainen maanviljelyksensä* on peruslähde niin arabialaisille kuin myöhemmin espanjalaisillekin käsikirjoille,²⁴ joista kaikista maaginen ja uskonnollinen aines on puhdistettu pois. Esoteerikassa ja magiassa puolestaan juuri tämä aines elää vahvasti ja ylittää kieli- ja kulttuurirajoja. Juutalaiseen perinteeseen Ibn Wahshiyyan edustaman nabatealaisen uskonnollisuuden toi Moses Maimonides

17. Useimmat Fahdin artikkeleista on koottu yhteen teoksessa Fahd 1998; Mohammed El Faizin pääteos on *L'Agronomie de la Mésopotamie antique. Analyse du Livre de l'Agriculture nabatéenne de Qutamā, Studies in the History of the Ancient Near East 5*, Leiden–New York–Köln: Brill 1995.

18. Hyvin tunnettu ja suuresti arvostamani saksalainen Manfred Ullmann on pyyhkäissyt Ibn Wahshiyyan syrjään tavalla, joka jatkaa Nöldeken viitoittamaa perinnettä (*Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam, Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung, Ergänzungsband VI, 2. Abschnitt*. Leiden: Brill 1972, 440–443).

19. Esim. lyhyitä rukouksia, jotka arabiankielisessä tekstissä annetaan arabialaisella kirjoituksella mutta jotka ovat selvästi arameaa tai syyriaa: tekstin kopioija ei kuitenkaan ole enää alkutekstiiä ymmärtänyt, joten teksti on näiltä osin turmeltunut osin tunnistamattomaksi mutta paikka paikoin on sanontoja, jotka voi tunnistaa arameaksi. Martin Levey (1966) *Medieval Arabic Toxicology. The Book on Poisons of Ibn Wahshiya and its Relation to Early Indian and Greek Texts, Transactions of the American Philosophical Society. New Series*, vol. 56, part 7. Philadelphia: the American Philosophical Society, 35, alaviitta 214, on täysin väärässä tuomittessaan nämä rukoukset siansaksaksi (”unintelligible magical incantation”).

20. On tosin huomattavaa, että syyriankielisiä tekstejä toki kirjoitettiin myös islamilaisella kaudella, joten periaatteessa osa Ibn Wahshiyyan lähteistä voi olla yhtäaikaan sekä syyriankielisiä että islamilaiselle kaudelle ajoittuvia.

21. Ks. Javier Teixidor (1977) *The Pagan God: Popular Belief in the Graeco-Roman Near East*. Princeton; Athanassiadi–Frede (1999).

22. Ks. Hämeen-Anttila (1999) [recte 2000] 'Ibn Wahshiyya and magic', *Anaquel de Estudios Árabes* 10, 39–48.

23. Ibn Wahshiyyan mainitsemien henkilönnimien tulkinnan tekee vaikeaksi se, että hän itse tuntuu käyttäneen lukuisia koodinimiä: useimmat hänen antamansa nimet ovat osoittautuneet mahdolltomiksi yhdistää järkevästi mihinkään tunnettuihin nimiin. Lisäongelman muodostaa se, että vaikka Ibn Wahshiyya itse osasi ”muinaista syyriaa” (s.o. jotakin aramean murretta), kaikki käsikirjoitukset ovat myöhempien kopioitsijoiden kynästä lähteneitä eivätkä niissä esiintyvät nimimuodot suinkaan ole yksitulkintaisia. Niinpä esimerkiksi jo nimimuoto Asqulubiya sisältää huomattavasti tulkintaa, niin vokaalien kuin konsonanttienkin kohdalla.

24. Ks. Fahd (1998) 311–324.

Ibn Wahshiyya, Nabatealainen maanviljelys

Kääntäjän esipuhe

Tämän *Nabatealaisen maanviljelyksen kirjan* on kasdanilaisten kielestä kääntänyt arabiaksi Abu Bakr al-Kasdani al-Qussini, joka tunnetaan nimellä Ibn Wahshiyya. Hän käänsi sen vuonna 291 arabialaisen ajanlaskun mukaan (= 904 jKr.). Sitten hän saneli sen Abu Talib az-Zayyatille vuonna 318 (= 930 jKr.). Ibn Wahshiyya sanoi:

Tiedä, poikani, että minä löysin tämän kirjan muiden kasdanilaisten kirjojen joukosta. Kirja oli kovin pitkä, joten ajattelin ensin lyhentäväni sen. Tovin harkittuani huomasin kuitenkin, että tämä olisi väärin, sillä alkuperäinen tarkoitukseni oli tuoda nabatealaisten ja heidän joukostaan juuri kasdanilaisten viisaus ihmisille ja levittää sitä, jotta aikalaiseni oppisivat tuntemaan heidän ymmärryksensä koko määrän ja näkisivät, kuinka Jumala suosi heitä, niin että he kykenivät ymmärtämään hyödyllisiä ja vaikeita tieteitä ja keksimään asioita, joita muut kansakunnat eivät ole keksineet.

Minä olen löytänyt heidän kirjojaan tänä aikana, jolloin heidän muistonsa on haalistunut ja heidän opetuksensa kadonnut ja heistä on tullut tarunomaisia. Kun huomasin tämän, ryhdyin etsimään heidän kirjojaan ja löysinkin niitä ihmisiltä, jotka ovat kasdanilaisten jälkeläisiä ja ovat säilyttäneet heidän uskontonsa, tapansa ja kielensä. Heiltä minä löysin kasdanilaisten kirjoja, vaikka he kätkevät ne huolella, pitävät ne salassa ja kieltävät omistavansa niitä, koska pelkäävät puhua niistä julkisesti.

Jo ennen tätä Jumala oli suonut minulle poikkeuksellisen hyvän taidon ymmärtää heidän kieltään, muinaista syyriaa. Minä näet olen itsekin heidän jälkeläisiä. Jumala on myös antanut minulle rahaa ja omaisuutta, kiitos siitä Hänelle! Tämän kaiken ansiosta onnistuin löytämään heidän kirjojaan. Minä käytin ystävällisyyttä, anteliaisuutta ja hienovaraisia juonia päästäkseni käsiksi kaikkiin kirjoihin, joihin vain saatoin päästä käsiksi.

[[Ibn Wahshiyya kertoo, kuinka hän joutui kiistelemään kirjojen omistajan kanssa siitä, saisiko kirjat kääntää arabiaksi vai pitäisikö ne pitää salatietoutena. Lopulta hän onnistui vakuuttamaan omistajan käännöstyön hyödyllisyydestä; omistaja itsekin ei kyennyt enää kirjoja lukemaan]]

Niin ryhdyin kääntämään näitä nabatealaisten kirjoja, yhden toisensa jälkeen ja luin niitä kirjojen omistajalle arabiaksi. Hän oppi niistä yhä enemmän ja ne kiehtoivat häntä. Lopulta hän kiitti minua täydestä sydäimestä ja hyväksyi ajatuksen, että kirjat pitäisi saada leviämään useammille lukijoille. Tämä ei kuitenkaan tapahtunut ennen kuin olin syytänyt hänelle dirhameita ja dinaareita: hän suostui, koska rahanhimo, minun argumenttini ja tekstien oma arvo vetivät häntä samaan suuntaan.

Ensimmäisenä käänsin arabiaksi Dawanay Babylonialaisen *Kirjan taivaankannen salaisuuksista*. Tämä on hyvin tärkeä ja arvokas kirja. Koska en kyennyt kääntämään koko kirjaa, käänsin sen alun: koko kirja oli noin neljäntuhannen sivun mittainen. Se oli kirjoitettu kauniilla ja selkeällä käsialalla, hyvin selvästi ja virheettömästi. Poikani, kautta Jumalan, ainoa syy, joka esti minua tekemästä siitä täydellistä käännöstä, oli vain sen pituus. Tämän kirjan yhteydessä käänsin myös *Suuren kirjan (taivaankappaleitten) kierrosta*.

Sen jälkeen käänsin tämän kirjan, *Nabatealaisen maanviljelyksen*, ja sen jälkeen muita kirjoja. Minä olen kääntänyt sen täydellisenä ja lyhentämättömänä, sillä se miellytti minua. Nyt olen sanellut sen (adoptio)pojalleni Abu Talib az-Zayyatille ja olen velvoittanut hänet näyttämään sen jokaiselle, joka pyytää sitä häneltä hyötyäkseen siitä.

Suomennettu lyhentäen teoksesta Ibn Wahshiyya, Filaba, s. 5–8. Esipuhe ilmestyy filologisempuna ja nootein varustettuna täydellisenä englanninkielisenä versiona artikkelissani (2002).

(k. 1204), joka saabilaisista puhuessaan nojautuu Raamatun lisäksi yksinomaan Ibn Wahshiyyan tietoihin,²⁵ ja Eurooppaan nabatealainen magia ja esoteriikka tuli ennen muuta *Picatrixin* kautta.²⁶

Saabilaisuuden ja nabatealaisuuden tutkimus on tietysti jo itsessään merkittävä aihe, mutta sille tuo lisäolottuvuuksia myös myöhäisen pakanallisen perinteen vähäinen näkyvyys muissa lähteissä. Kristillisissä lähteissä pakanuudesta annetaan hyvin stereotyyppinen kuva, rabbiinisissa lähteissä pakanat ovat marginaalisessa asemassa ja sekoittuvat Vanhan Testamentin aikaisiin pakanoihin ja pakanallisten ryhmien omat, käytännön uskonnonharjoitukseen liittyvät tekstit ovat ainakin 400-luvulta lähtien vähäisiä: viimeisten hellenististen pakanafilosofien korkealentoiset teokset ovat mielenkiintoista luettavaa mutta kertovat perin vähän todellisesta, arkipäivän uskonnonharjoituksesta, kun taas lyhyet pakanalliset piirtokirjoitukset eivät lyhyytensä takia ole kovinkaan informatiivisia.

Saabilaisuuden ja nabatealaisuuden analysointi ei ratkaise myöhäisen pakanuuden ongelmia, mutta auttaa meitä ottamaan as-

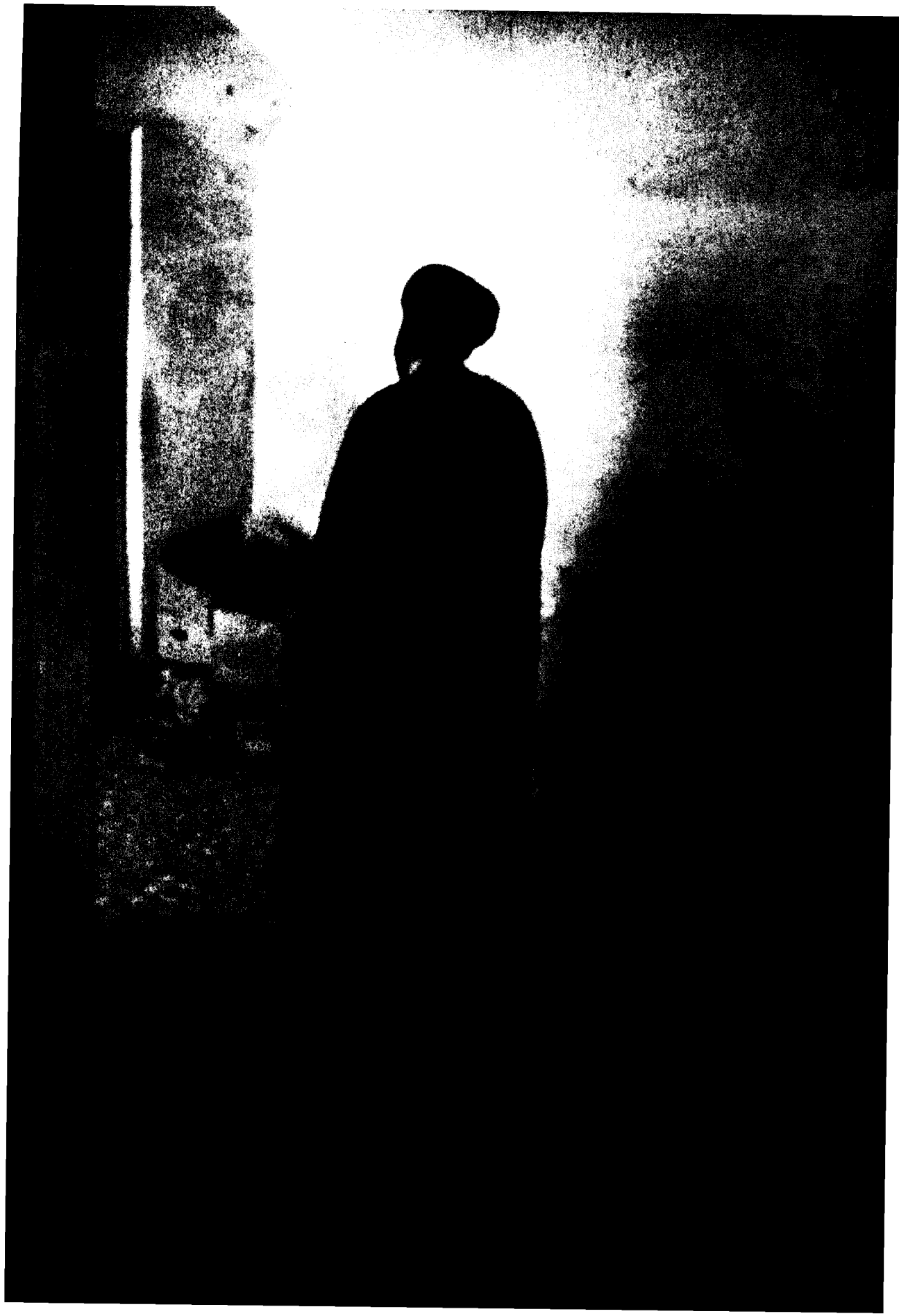
keleen eteenpäin kohti myöhäisantiikin viimeisten pakanallisten jäänteiden ymmärtämistä. Varsinkin nabatealaisen korpuksen yhtenäisyys ja laajuus voi luoda pohjan, joka auttaa sijoittamaan lyhyempiä ja fragmentaarisia tietoja paikalleen pakanuuden koko kuvaan. Arabiankielisen, vaikeammin lähestyttävän aineiston saattaminen toisten alojen tutkijoiden käyttöön filologisena käännöksenä tuo uuden lähdeaineiston laajempaan käyttöön ja, toivottavasti, herättää vastakaikua ja tuo muilta tutkijoilta kommentteja, jotka puolestaan auttavat ymmärtämään paremmin myös saabilaisuutta ja nabatealaista korpusta itseään.

25. Ks. esim. *Dalalat al-ba'irin* (Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*. Käänt. M. Friedländer. Toinen korjattu toim. Routledge and Kegan Paul 1904, pain. New York: Dover Publications s.a.) ja Elena Loewenthal (toim., 1994), *Maimonide. Lettera sull'astrologia*. Opuscula 60. Genova: Il melangolo. Maimonides käyttää Ibn Wahshiyyan itsensäkin käyttämiä termejä "kaldealaiset" ja "kasdealaiset", jotka nabatealaisessa korpuksessa ovat nabatealaisten alaheimoja.

26. *Picatrixin* alkuteksti, arabialainen, al-Majritin (k. n. 1008) nimiin pantu *Ghayat al-hakim* lainaa kymmeniä sivuja tekstiä lähinnä *Nabatealaisesta maanviljelyksestä*.

Images





TANELI KUKKONEN

Taneli Kukkonen, *filosofian maisteri*

Muslimifilosofit tiedon tikapuilla

Arabit perivät myöhäisantiikin koulufilosofiasta näkemyksen filosofiasta kattavana viisaustieteenä, joka etenee alhaisista asioista kohti arvokkaampia. Teologian ja filosofian maisteri Taneli Kukkonen tarkastelee kirjoituksessaan sitä, miten kysymys tämän tien määränpäästä kietoutui yhden päättelyn lajin – tieteellisen todistuksen eli demonstraation – ja yhden tieteenalan – metafysiikan – ympärillä käytyyn keskusteluun.

■ Abû Yûsuf Ya'qûb Ibn Ishâq al-Kindî (k. 866), ensimmäinen ”arabien filosofi”, kuten häntä kutsuttiin, avaa kuuluisimman teoksensa *Ensimmäisestä filosofiasta (Fî 'l-falsafâ 'l-ûlâ)* toteamalla, että ”inhimillisistä taidoista ylhäisin ja korkea-arvoisin on filosofian taito. Sen määritelmä on tieto asioista sellaisina kuin ne todellisuudessa ovat, siinä määrin, kuin tämä on ihmiselle mahdollista.”¹ Lyhyt luonnehdinta paljastaa islamilaisen filosofian keskeisen tehtävän ja ongelmanasettelun: filosofia on yhtäältä asioiden teoreettista tarkastelua, toisaalta inhimillisen elämän korkein muoto. Siltana toimii näkemys yhdestä, jaetusta todellisuudesta: koska filosofia pystyy tarjoamaan tietoa siitä, kuinka asiat oikein ovat, sen harrastus voi parantaa elämänlaatua – niin omaa kuin yhteisönkin.

Artikkelissani tarkastelen sitä, mitä eräät keskeiset muslimifilosofit sanoivat filosofisen viisauden (arab. *al-bikma*) perustasta, sen tavoittelusta ja sen päämääristä. Tullaan näkemään, että al-Kindîn varhainen linjaus sai yhtäältä tukea, kun kreikkalaisen filosofian perintöä opittiin tuntemaan paremmin; toisaalta hänen vielä jossakin määrin jäsentymättömään näkemykseensä tehtiin lukuisia tarkennuksia sitä mukaa, kun arabien ymmärrys tämän perinteen omaksumistavasta syventyi. Kehitystä ajoivat eteen-

päin muuttuvat käsitykset tieteellisen todistuksen (demonstraatio) ja ”ensimmäisen filosofian” (metafysiikan) luonteesta.

Filosofian autuus

Edellisessä katkelmassa esitetty luonnehdinta korkeimmasta hyvästä vastaa kreikkalaisen filosofisen ajattelun peruslinjaa. Kuten toinen varhainen muslimifilosofi Abû Nasr al-Fârâbî (k. 950) teoksessa *Platonin filosofia* toteaa, ihanteella on platoniset juuret: al-Fârâbî suosittelee lukijalle erityisesti *Faidros*-dialogiin tutustumista. Mainitussa teoksessa sanotaan, että filosofian opetus on arvokasta niin opettajalle kuin oppilaallekin; näin ”opetuksen siemen pysyy ikuisesti elossa ja tekee kylväjästä niin onnellisen kuin ihminen vain voi olla”.² Edelleen, vaikka Aristoteles *Nikomakhoksen etiikan* alussa puhuukin hyvien moninaisuudesta ja yhteismitattomuudesta, teoksen viimeisen kirjan perusteella on selvää, että teoreettinen pohdiskelu on juuri ihmiselle ominaista ja hänen kannaltaan otollisinta toimintaa. Ajattelussa ihminen tulee lähimmäksi jumalallisen olemisen tapaa.³

Myöhempi kreikkalainen ajattelu rikasti, muttei olennaisesti muuttanut tätä kuvaa. Erityisesti hellenistisen kauden filosofiassa korostettiin sitä, että kun filosofian harrastaja tulee tuntemaan asioiden todellisen luonteen, alhaisemmat, järkipäiseen todellisuuteen liittymättömät mielihaluut menettävät otteensa häneen. Tämänkin al-Kindî allekirjoittaa: hänen mukaansa filosofit – samoin profeetat – olivat perillä siitä, että tieto asioiden oikeasta laidasta tuottaa hyveellistä käytöstä ja johtaa pahan välttämiseen.⁴

Kuinka sitten totuudesta päästään perille? Aristoteleen *Metafysiikan* alkusanoja mukaillen al-Kindî toteaa, ettemme löydä totuutta, ellemmme opi tuntemaan asioiden syytä: tämän mukaisesti totuuden tavoittelun perimmäinen päämäärä on Yksi ja Tosi alkusyy. Filosofinen harrastus siis sulautuu loppumetreillään teologiaan, ja filosofian piirissä

...ylhäisin ja korkea-arvoisin on ensimmäinen filosofia, so. tieto Ensimmäisestä

Totuudesta, joka on kaiken totuuden alkusyy. Tämän vuoksi täydellisin ja ylhäisin filosofi on välttämättä se, jolla on kokonaisvaltainen käsitys tästä ylevästä tiedosta: syyn tietäminen on arvokkaampaa kuin seurauksien tietäminen, sillä tiedämme kussakin tapauksessa seurauksen täydellisesti vain, jos olemme tulleet tietämään syyn.⁵

”Ensimmäinen filosofia” on yksi nimityksistä, joita Aristoteles käytti metafysiikasta (6.1); tavalla, joka tuli suuntaa-antavaksi islamilaisen filosofian varhaisimmalle vaiheelle, al-Kindī painottaa teologian osuutta. Filosofin koko toiminta tähtää pohjimmitaan Jumalan tietämiseen, ja kaikki arvokas filosofiassa sisältyy tavallaan tähän tietoon.⁶

Al-Kindī katsoo aiheelliseksi puolustaa kreikkalaisten työtä tällä saralla: ”Meille on soveliasta, ettemme häpeä arvostaa totuutta ja omaksua sitä, mistä vain voimme, vaikka sitten kaukaisilta roduilta ja vierailta kansoilta.” Kaikkien ihmisten ponnistuksia tarvitaan näin suurien kysymysten selvittämisessä, ja vain ajan kanssa ja vuosisatojen työn tuloksena voidaan päästä tuloksiin. Al-Kindī ylistää erikseen Aristotelesta siitä, että tämä oli sisäistänyt tämän periaatteen.⁷

Aleksandriasta Bagdadiin

Al-Kindī yhdistelee kirjoituksissaan omaperäisellä tavalla aineksia eri puolilta kreikkalaisen filosofian tuhatvuotista taivalta. ”Arabien filosofin” käytettävissä olleet materiaalit olivat silti monilla tavoin rajallisia ja joka tapauksessa suurelta osin arabiopineille ennestään tuntemattomia; lukemattomien uusien urien aukomisen hintana oli uusien ajatusten vielä vajavainen sulattaminen ja määrätty erittelemättömyys.

Viattomuuden tila ei jatkunut pitkään. Filosofit al-Kindīn jälkeen ottivat ripeässä tahdissa käyttöön myöhäisantiikin kouluissa, erityisesti Aleksandriassa noudatetun curriculumin, opetusohjelman, joka määrittä kullekin tieteenalalle paikan hierarkkisesti järjestyneessä kokonaisuudessa. Tämä on antanut aiheen puhua kokonaisesta ”Aleksandriasta Bagdadiin” siirtyneestä koulus-

ta.⁸ Koulutusohjelman vaiheet voidaan pääpiirteissään kuvata seuraavasti.

Viisauden rakastaminen lähtee liikkeelle tapakasvatuksesta, jonka avulla ”sielun peili” puhdistetaan kuonasta (eläinsielun liiallisista haluista) ja valmistellaan alttiimmaksi järjen toiminnoille. Seuraavaksi tarjotaan päättelyn välineet Aristoteleen logiikkaa käsittelevien teosten – *Organonin* – muodossa. Tästä saadaan apuneuvot luonnollisen maailman ilmiöiden tarkasteluun, ensin aisteille ilmeisten (kuunalisen maailman tapahtumat), sitten korkeampien ja abstraktimpien. Viimemainittuun vaiheeseen kuuluvat tähtitiede, optiikka ja aritmetiikka: nämä toimivat astinlautana siihen, että nähtäisiin aineeton ja pysyvä todellisuuden taso – puhtaan järjen valossa käsitettävien lajitym. muotojen muuttumaton todellisuus. Näiden takaa filosofin katse tavoittaa Jumalan, aivan kuten al-Kindī oli esittänyt.⁹

Aleksandrian ja Bagdadin koulut erosivat kuitenkin toisistaan yhdessä merkittävässä suhteessa. Siinä, missä myöhäisantiikin kouluissa ylimmän viisauden haltijaksi nimettiin poikkeuksetta Platon, arabeille ylin oppimestari oli Aristoteles. Seikka kappaa selitystä. Arabit tunsivat hyvin Sokra-

1. Abū Yūsuf Ya'qūb Ibn Ishāq al-Kindī (1998) *Oeuvres Philosophiques et Scientifiques d'al-Kindī. Volume II. Métaphysique et cosmologie* (vastedes lyh. OPS II), toim. R. Rashed ja J. Jolivet, Leiden, 9.9–1. Ks. Aristoteles, *Met.* 2.1.

2. *Faidros* 277a; ks. *Alfarabius De Platonis Filosofia* (1943), toim. F. Rosenthal ja R. Walzer, Lontoo, §22.

3. Vrt. myös *Met.* 12.7, 1072b14–30 sekä varhaiset dialogit ”Filosofiasta” ja ”Protreptikos”.

4. *OPS II*, 15.9–14; antiikin filosofisesta terapiasta ks. M. C. Nussbaum (1994) *The Therapy of Desire*, Princeton.

5. *OPS II*, 9.13–10.2.

6. *OPS II*, 11.13–15.

7. *OPS II*, 11.16–13.16. Viittaus on jälleen *Metafysiikkaan*, 2.1, 993b11–19; ks. A. Ivry (1975) ”Al-Kindī's On First Philosophy and Aristotle's *Metaphysics*”, teoksessa G. F. Hourani (toim.), *Essays in Islamic Philosophy and Science*, Albany, New York, 18–19.

8. Väitettä on viimeksi kriittisesti tarkastellut Dimitri Gutas (1998) teoksessa *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*, Lontoo.

9. Ks. esim. Ammonios (1895) *In Aristotelis Categoriae*, toim. A. Busse; sarjassa *Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG)*, osa IV.4, Berliini, 5.29–6.24.

teesta kertovat tarinat ja legendat, jotka liikkui hellenistisessä Lähi-idässä; Sokratesta pidettiin yleisesti filosofisen persoonallisuuden malliedustajana.¹⁰ Toisaalta Aristoteleen opettaja (ja Sokrateen oppilas) Platon oli myöhäisantiikin koulufilosofian kiistaton ykkösnimi: jos olikin niin, että Aristoteles oli 'onnellinen' tai 'daimoninen', Platon oli sittenkin 'jumalallinen'. Miksi siis Aristoteles, eikä esimerkiksi jompikumpi edellä mainituista ajattelijoista?

Vastaus löytyy Ateenan ja Aleksandrian koulujen ohjelman ratki pakanallisesta luonteesta. Koulutus ei ollut yksinomaan teoreettista, vaan tarkoituksena oli Välimeren piirissä vaikuttaneiden mysteeriuskontojen tapaan auttaa sielua kohoamaan aineellisesta ja katoavaisesta maailmasta kohti pysyvää ja jumalallista. Koulutuksen huipennukseksi Ateenan koulun johtavat filosofit Jamblikhos (k. n. 325) ja Proklos (k. 485) kehittivät kokonaisen opin nk. henoottisista periaatteista, aineetonta maailmaa kansoittavista ylempien ja alempien jumalien sarjoista. Tavalla, jolla oli kauaskantoiset seuraukset, Proklos liitti näitä koskevan opin Platonin *Timaios*- ja *Parmenides*-dialogien selitysten yhteyteen. Proklos katsoi Aristoteleen jääneen yhden, näkyvän maailman tapahtumista vastaavan ja ulointa taivaankantta liikuttavan jumalan todistamisen asteelle. Vaikka Proklos piti Aristoteleen ratkaisua heikkona, saattoi se yhden Jumalan nimeen vannoneiden arabien ja heidän syyrialaisien kristittyjen opettajiensa silmissä näyttäytyä suotavampana vaihtoehtona.¹¹

Aleksandrian koulun johtajaopettaja Ammonios (k. 517/526) näytteli kehityksessä tärkeää osaa. Ammonios kirjoitti kokonaisen teoksen osoittaakseen, että Aristoteles liikkumattomalla liikuttajalla tarkoitti taivaan ja maan Luojaa;¹² hänen ajoistaan lähtien Aleksandriassa kirjoitetut selitysteokset myös keskittyivät käsittelemään lähes yksinomaan Aristotelesta.

Ammonios tuskin halusi hankkeellaan syrjäyttää Platonia. Hän lienee pikemminkin uskonut, että Proklos, joka aikoinaan opetti Ammoniosta Ateenassa, oli jo sanonut Platonista sen, mikä oli sanottava.¹³ Silti arabeille välittyi Aleksandrian koulussa 500-

luvulla omaksutun linjan perusteella se kuva, että antiikin viisaat maailmaa tutkiessaan päätyivät liikkumattomaan liikuttajaan, jonka olemismuodon täydellisyyttä kaikki tavoittelevat ja jonka oma luonto on puhdasta ajattelua: siis Aristoteleen Jumalaan sellaisena, kuin Hänet kuvataan *Metafysiikan* 12. kirjassa.

Teoria ja todistus

Abû Nasr al-Fârâbî (k. 950) sai pian kuolemansa jälkeen kunnianimen "toinen opettaja" osoituksena nauttimastaan arvostuksesta: ensimmäinen opettajahan arabeille oli Aristoteles. Al-Fârâbîn ansiot olivat monet: hän oli taitava loogikko ja islamilaisen filosofian merkittävin poliittinen teoreetikko. Lisäksi hän raotti *Metafysiikan* saloja tavalla, joka innoitti monia. Al-Fârâbî oli myös vastuussa myöhäisantiikin koulutusjärjestelmän tuomisesta arabialaisen filosofian keskiöön.¹⁴

Al-Fârâbî avaa teoksen *Onnen saavuttaminen* toteamalla, että kansat yhtä hyvin kuin yksityiset ihmisetkin tavoittelevat onnea neljän asian, teoreettisten hyveiden, harkinnan, hyvien tapojen sekä käytännön taitojen avulla.¹⁵ Hän pyrkii osoittamaan, että moninaiset pyrinnot järjestyvät hierarkisesti ja että kaikki muut hyveet ja hyvät ovat viime kädessä alisteisia teoreettisille. Todellinen onni edellyttää oikean maailmannäkemyksen mukaista elämää: muut hyveet ovat tähän nähden välineellisiä. Tämä noudattelee aleksandrialaista perinnettä, josta edellä oli puhetta.¹⁶

Uutta on se, että al-Fârâbî osoittaa arvokaimmalle pyrkimykselle sille pyhitetyn menetelmän. Tämän valossa asiat nähdään varmasti (*bi-yaqîn*) sellaisena kuin ne ovat (*fi haqîqati-hâ*). Kyseessä on demonstraatio (kr. *apodeixis*, arab. *burhân*), tieteellinen todistus, jonka päälinjat Aristoteles esitteli teoksessa *Toinen analyytiikka*.

Toinen analyytiikka oli Aristoteleen pääteoksista viimeinen, joka käännettiin arabian kielelle (lukuun ottamatta *Politiikkaa*, jota ei ilmeisesti käännetty lainkaan). Ishâq Ibn Hunayn teki siitä joskus ennen kuolemaansa 910 syyrialaisen kielisen käännöksen, josta bagdadilainen loogikko Abû Bishr

Mattâ (k. 940) puolestaan käänsi teoksen arabiaksi.¹⁷ Vaikka al-Kindî tiesi kirjasta, oli al-Fârâbî ensimmäinen, joka järjestelmällisesti hyödynsi tieteellisen todistuksen ihanetta filosofiansa jäsenyksessä.

Al-Fârâbîn mukaan kaikki muut päätte-
lyn muodot ovat alisteisia demonstraatiolle
ja palvelevat sitä,¹⁸ minkä myös Aristoteles
hyvin ymmärsi:

Tälle mieluummin kuin millekään muulle
taidolle hän antoi nimen 'viisaus' [*al-
bikma*]. Kaikki muu 'viisaudeksi' kutsuttu
on viisautta vain suhteessa ja verrattuna
tähän taitoon [...] Samalla tavoin kuin
ihmistä kutsutaan 'enkeliksi' tai hyveellisek-
si siinä toivossa, että hän jäljittelisi enkelin
tai hyveellisen miehen toimia. [...] samoin
myös muita taitoja nimitetään 'viisaudeksi'
analogisessa merkityksessä, vertauksen ja
rinnastuksen tapaan. Tällöin oletetaan, että
ne omaavat jotakin siitä, mitä tämä.¹⁹

Ensisijaisen viisauden polun varrella saavu-
tetut tulokset ovat välttämättömiä ja varmo-
ja: se, mikä tunnetaan todistuksen nojalla,
ei voi olla toisin. Tieteellinen todistus myös
etenee universaaliväittämien tasolla ("kai-
kista A pitää paikkansa että B" jne.), ja
nämä koskevat todellisuuden yleisiä ja py-
syviä rakennepiirteitä. Näin logiikan täydel-
lisimmän lajin päämäärät kytkeytyvät anti-
kista periytyviin kehotuksiin hyljeksiä ka-
toavaista ja kiinnittyä siihen, mikä pysyy.²⁰

Mitä tämän ihanteen sovellettavuuteen
tulee, ei al-Fârâbî tohdi toivoa liikoja. Jo
dialektiikka on kyllin vaikeaa, seikka, jon-
ka siihen erikoistuneiden teologiien (arab.
mutakallimûn) monet hairahdukset osoit-
tavat; ja tiukkaan todistukseen pyrkiminen
voi olla vain tätäkin haastavampaa. Dialek-
tiikkaa sitä paitsi tarvitaan, kun seulotaan
kunkin tieteenalan ensimmäisiä, todistamat-
tomia lähtökohtia kaikkien mahdollisten
mielipiteiden joukosta, ja retoriikkaa ja ru-
nollista vakuuttamista filosofian tuloksien
saattamisessa suuren yleisön tietoisuuteen.²¹
Silti – ja vaikka myös käytännölliselle jär-
jelle (so. harkinnalle) tulee käyttöä, kun
yleisiä sääntöjä sovelletaan paikallisiin oloi-
hin – al-Fârâbî on vakuuttunut siitä, että

täydellinen eli hyveellinen (*fâdil*) elämä ja
yhteiskunta voidaan perustaa ainoastaan
tukevalle, teoreettisen pohdinnan valamal-
le pohjalle.²²

Maailman mieli

Mutta mikä takaa, että maailman todellisuus
vastaa ihmismielen päättelyjä, olivat ne
kuinka raudanlujia tahansa? Onhan loogi-
nen yhtäpitävyys tieteellisen teorian var-
teenotettavuutta arvioitaessa vasta ensim-

10. Kertomuksissa Sokrateen hahmo sekoittuu usein
kynnikko Diogeneeseen. Ks. I. Alon (1991) *Socrates
in Medieval Arabic Literature*, Leiden (suomennettuja
esimerkkejä myös kokoelmassa *Viisauden eliksiiri.
Antiikin kreikkalaista viisautta arabialaisista lähteis-
tä*, suom. J. Hämeen-Anttila, Helsinki 1997).

11. Aristoteleen Ateenan koulussa nauttimasta arvostuksesta ks. H. D. Saffrey (1990) "How Did Syrianus
Regard Aristotle?", teoksessa R. Sorabji (toim.) *Aristotle
Transformed. The ancient commentators and their
influence*, Lontoo, 173–179.

12. Ks. Simplikios (1895) *In Aristotelis Physicorum li-
bros quattuor posteriores commentaria*, toim. H. Diels,
CAG 10, Berliini, 1363.8–9.

13. Ks. K. Verrycken (1990) "The Metaphysics of Am-
monius Son of Hermeias", teoksessa Sorabji, 199–231.

14. Vrt. edellä esitettyä kaaviota Aristoteleen esittelyyn
teoksessa (1961) *Falsafa Aristûtâlîs*, toim. M. Mahdi,
Beirut.

15. "...al-fadâ'il an-nazariyya wa-'l-fadâ'il al-fikriyya
wa-'l-fadâ'il al-khulqiyya wa-'s-sanâ'ât al-'amalîyya":
Abû Nasr al-Fârâbî (1981) *Tabsîl as-sa'âda*, toim. Ja'far
al-Yâsîn, Beirut, 49.3–4. Al-Fârâbîn terminologia on
suoraan kreikasta käännettyä aina sitä myöden, että
älyllinen ymmärrys rinnastetaan näkemiseen (*nazar*
= *theoria*).

16. *Tabsîl as-sa'âda*, 64–, erit. 74.17–75.5.

17. Ibn an-Nadîm (k. 995) (1871–72), *Kitâb al-fihrist*,
toim. G. Flügel, J. Roediger ja A. Müller, Leipzig, 249.

Ks. M. E. Marmura (1990) "The Fortuna of the *Poste-
rior Analytics* in the Arabic Middle Ages", teoksessa
M. Asztalos & J. E. Murdoch & I. Niiniluoto (toim.),
*Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy.
Proceedings of the Eighth International Congress of
Medieval Philosophy Vol. I*, Helsinki, 85–103.

18. Al-Fârâbî (1968), *Ihsâ' al-'ulûm* ("Tieteiden jaot-
telu"), toim. 'U. Amîn, 3. p. Kairo, 89; vrt. Abû 'Alî
Ibn Sînâ (lat. Avicenna, k. 1037), *Asb-Shifâ': Al-Qiyâs*
("Parantaminen: Syllogismi"), 3.

19. *Falsafa Aristûtâlîs*, 75.22–76.10.

20. Taustaksi ks. Aristoteles, *An. post.* 1.1–8.

21. Edellistä vaihetta koskien ks. *Falsafa Aristûtâlîs*,
78–79 ja *Kitâb al-jadal* ("Topiikka"), kokoelmassa *Al-
mantiq 'ind al-Fârâbî* (1986–1987), toim. R. 'Ajam,
Beirut, 4 osaa, 3:31–32; tarkastelen jälkimmäistä ar-
tikelissa (2002) "Vahingollista viisautta? Arabialainen
ajattelu ja Aristoteleen vaarat", teoksessa M. Heino-
nen ja J. Tunturi (toim.) *Paban tiedon puu*, Helsinki,
ilmestyy.

22. *Tabsîl as-sa'âda*, 74–75.

mäinen ehto, kuten Aristoteleskin näyttää tunnustaneen.²³

Filosofien luottamusta omiin järjenkykyihinsä auttaa ymmärtämään, kun nähdään sen taustalla piilevä, maailman käsitettävyyttä koskeva metafyyminen taustaoletus. Kreikkalaiset filosofit olettivat yleisesti, että maailma on järjellisesti järjestynyt ja että tämä järjestys on periaatteessa ongelmitta ihmisen hahmotettavissa.²⁴ *Toisen analytiikan* suomennokseen liittämässään selityksissä Juha Sihvola esimerkiksi arvioi, että tyhjentävän tieteellisen kuvauksen laatiminen maailmasta oli Aristoteleen mielestä mahdollista siksi, että "todellisuuden perusrakenne on syllogistinen". Väite on vahva, mutta on merkillepantavaa, että Dimitri Gutas sanoo sanasta sanaan samaa Abû 'Alî Ibn Sînâsta (lat. "Avicenna", 980–1037) kautta aikojen tunnetuimmasta muslimifilosofista.²⁵ Yhtäläisyys ei ole sattumaa, mutta Ibn Sînân ja muiden muslimifilosofien näkemys on helpommin todennettavissa.

Arabien myöhemmiltä kreikkalaisilta filosofeilta omaksumien näkemysten joukossa oli oppi nk. Aktiivisesta Intellektistä (kr. *nous poiêtikos*), erillisestä ja tuhoutumattomasta maailmanjärjestä. Aristoteleen *Sielusta*-teoksen järjeilyä koskevien vaikeaselkoisten jaksujen perusteella syntynyt oppi esitti, että käsitteellinen tieto syntyy, kun Aktiivinen Intellekti yhtyy ihmisen latenttiin järjenkykyyn eli potentiaaliseen tai "materiaaliseen" intellektiin. Myöhempi kommentaariperinne sälytti Aktiiviselle Intellektille muitakin tehtäviä.

200-luvun taitteessa j.Kr. vaikuttanut Aristoteles-kommentoija Aleksanteri Afrodiasialainen esitti vaikutusvaltaisen teorian, jonka mukaan taivaankansien liikkeet aiheuttavat syntymän ja kuoleman syklit vetämällä puoleensa, työntämällä luotaan ja sekoittamalla ja erottamalla toisistaan alkuaineita. Al-Kindîn välityksellä teoria rantautui arabialaiseen filosofiaan ja muuttui tätä tietä osaksi vallitsevaa maailmannäkemyksiä.²⁶ Muslimifilosofeilla oli näin osoittaa menetelmä, jolla aineeton liikuttaja saattoi tehdä tahtonsa tiettäväksi kuunalisessa maailmassa, ja ongelma Jumalan maanpäällisestä vaikutuksesta sai (osittaisen) ratkaisun.

Uusplatonistisen emanaatioteorian ja 300-luvun puolessavälissä vaikuttaneen Aleksanterin leppymättömän vastustajan Themistioksen ansiosta nähtiin kuitenkin pulma siinä, miten järjellä käsitettävät muodot voivat kehkeytyä alkuaineista. Themistios esitti, että näiden täytyy tulla aistein havaittavan kosmoksen tuolta puolen, Luojaajumalta tai demiurgilta.²⁷ Tässä islamilaiset uusplatonistit näkivät lupaavan yhtymäkohdan oppiin Aktiivisesta Intellektistä. Sekä al-Fârâbî että Ibn Sînâ esittivät, että maanpäälliset muodot lähtevät jatkuvana virtana Aktiivisesta Intellektistä ja että ne löytävät paikkansa, kun taivaankannet yhteistyössä muokkaavat materiaa soveltuviksi "muoteiksi". Aineelliset ja hengelliset vaikutukset yhtyvät: valmius muodon vastaanottamiseen tulee taivaankansilta, aktuaalinen järjellinen muoto ylimaalliselta Järjeltä. Edelleen, koska Jumala (a) "ajattelua ajattelevana ajatteluna" (*noësis noëseôs noësis*) antaa mallin Aktiivisen Intellektin ajattelulle ja (b) "liikkumattomana liikuttajana" liikkeen uloimalle taivaankannelle, kuten Aristoteles oli tapahtumasarjaa kuvaillut, voidaan ajatella, että pohjimmitaan kaikki tulee Jumalalta.²⁸

Ja edelleen: koska aistein havaittavat muodot tuottaa maailmaan sama olento, joka on vastuussa ajattelumme yleispätevyydestä, nämä kaksi – todellisuus ja sitä koskevat päättelymme – välttämättä pitävät yhtä. Epäilylle ei jää sijaa, koska varsinaisena toimijana on koko ajan ylimaallinen "enkeliäly" tai maailmanjärki, sama olio, joka hahmottaa ja muokkaa maailmaa "mielensä mukaiseksi". Kuten al-Fârâbî toteaa, Aktiivinen Intellekti välittää meille Jumalan armoa, kun se antaa meille tiedon "oikeasta päämäärästä" ja "onnen saavuttamisesta", ja kaikkeen tähän oli viitoittanut tien Aleksanteri:

Kommentaattori Aleksanteri toteaa: Aristoteleen näkemyksistä ei seuraa ainoastaan, että tämä [Aktiivinen Intellekti] toimii inhimillisen [toiminnan] periaattina, vaan että se myös hallinnoi taivaankansien avustuksella luonnollisia kappaleita kuun sfäärin alla. [Aristoteleen opeista seuraa] edelleen, että taivaankannet antavat näille kappaleille

liikkeen, kun taas Aktiivinen Intellekti antaa niille muodot, joita kohti ne liikkuvat.²⁹

Ibn Sînâ rinnasti vielä aineettomat liikuttajat enkeleihin ja Aktiivisen Intellektin erityisesti arkkienkeli Gabrieliin.³⁰

Metafyysiikan päämäärä

Seikka, jonka filosofit kenties parhaiten muistavat Ibn Sînâsta, on se, ettei hän ollut millään päästä selvyteen Aristoteleen *Metafyysiikasta*. Tämän aiheen pariin Ibn Sînâ kertoo päätyneensä aivan kuten al-Fârâbî ja aleksandrialainen perinne opastavat, käytyään läpi kaikki muut tieteet:

Kun olin oppinut hallitsemaan logiikan, luonnontieteet ja matematiikan, päädyin metafyysiikkaan [tai jumaluusoppiin: *al-ilâbiyya*]. Luin Aristoteleen *Metafyysiikan* ymmärtämättä kuitenkaan sen sisältöä: kirjan laatijan ajatukset jäivät minulta salatuiksi. Lopulta luin kirjan neljäkymmentä kertaa ja opin tekstin ulkoa, mutta en vielääkään ymmärtänyt kirjaa enkä sen tarkoitusta. Olin jo epätoivoinen ja ajattelin, ettei tätä kirjaa voikaan ymmärtää.

Eräänä päivänä sitten olin iltopäivällä kirjakauppiaan luona, kun paikalle saapui kirjanmyyjä, muuan nide kädessään. Hän tarjosi sitä minulle, mutta minä annoin sen tympääntyneenä takaisin, koska uskoin, ettei koko tieteenalasta ole mitään hyötyä. Myyjä kuitenkin sanoi minulle: ”Osta nyt toki, sillä kirjan omistaja tarvitsee rahaa ja myy halvalla. Saat sen kolmella dirhamilla.”

Minä ostin kirjan, joka paljastui Abû Nasr al-Fârâbîn metafyysiikkaa käsitteleväksi teokseksi. Palasin kotiini ja lukaisin kirjan hetkessä läpi: saman tien minulle ratkesivat *Metafyysiikan* ongelmat, sillä muistin tekstin ulkoa. Minä ilahduin tästä ja seuraavana päivänä annoin paljon almuja köyhille, niin kiitollinen olin Jumalalle.³¹

Metafyysiikan kokeminen vaikeaksi ei sinälään ollut mitenkään tavatonta ajan arabifilosofien keskuudessa. Ibn Sînân aikalaisesta ja kilpailijasta Abû 'l-Farâj Ibn at-Tayyibista (k. 1043) kerrotaan, että hän olisi käyttänyt 20 vuotta elämästään *Metafyysiikan*

parissa ja ajautunut peräti kuoleman partalle yrityksissään ymmärtää sitä.³² Ibn Sînân kertomuksen tekee erikoislaatuiseksi se, että hän paikallistaa ongelman nimenomaan teoksen tarkoituksien (*al-ghâyât*) selvittämiseen. Metafyysiikan tähtäyspisteen paikallistamiseen al-Fârâbîn pikku kirjanen olikin omiaan; sen nimi kun oli yksinkertaisesti *Aristoteleen Metafyysiikan tarkoituksiperät*.

Mitä mainituksessa kirjassa sitten sanotaan? Al-Fârâbîn sanoma on lyhykäisyydessään se, että varhaisempien filosofien tapa rajata *Metafyysiikka* teologiaan on virheellinen. Tämä on ainoastaan yhden kirjan, kahdenentoista, varsinainen tarkoitus. Yleisenä tieteenä ”ensimmäinen filosofia” käsittelee sellaisia aiheita kuten oleminen, ykseys, lajit, ominaisuudet ja niin edelleen. Jumaluusoppi lankeaa sille puolivahingossa, yksin sen nojalla, ettei sitä voida oikein käsitellä muuallakaan – ei logiikan, ei luonnontie-

23. M.-L. Kakkuri-Knuutila (1993) *Dialectic & Inquiry in Aristotle*, Helsinki, 241–245.

24. Antiikin päättelyn psykologisia ja metafyysisiä ehtoja koskevista käsityksistä ks. M. Tuominen (2001) *Ancient Philosophers on Principles of Knowledge and Argumentation*, Helsinki.

25. Ks. Aristoteles (1994) *Teokset*, osa 1, Helsinki, 288; vrt. D. Gutas (1988) *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, 174.

26. Ks. S. Fazzo & H. Wiesner (1993) ”Alexander of Aphrodisias in the Kindî-Circle and in al-Kindî's Cosmology”, *Arabic Sciences and Philosophy* 3, 119–153. Aleksanteri myös samasti Aktiivisen Intellektin Jumalaan: mutta tämä oli useimmille liikaa.

27. Ks. Abû al-Walîd Ibn Rushd (lat. Averroës, 1126–1198) (1948–52) *Tafsîr mâ ba'd at-tabî'a* (”Kommenttaari *Metafyysiikkaan*”), toim. M. Bouyges, Beirut, 4 osaa, 3:1491–1505.

28. Al-Fârâbîn ja Ibn Sînân emanaatioteorioista ks. H. A. Davidson (1992) *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford, 44–83.

29. Ks. *Al-Farabi on the Perfect State* (1985), toim. ja käänt. Richard Walzer, Oxford, 54–55.

30. Ks. esim. Ibn Sînâ (1960) *Ash-shifâ': Al-Ilâbiyyât* (”Parantaminen: Metafyysiikka”), toim. M. Y. Mûsâ, S. Dunyâ ja S. Zâyid, Kairo, 9. kirja; I. R. Netton (1989) *Allâh Transcendent*, Lontoo, 162–174.

31. Ote filosofin omaelämäkerrasta: suomennos Jaako Hämeen-Anttilan (2001) teoksessa *Kaksi filosofia. Avicennan ja al-Ghazalin omaelämäkerrat*, suom. J. Hämeen-Anttila ja T. Kukkonen, Helsinki (vastedes KF).

32. Ks. Ibn al-Qiftî (1903) *Tâ'rikh al-bukamâ'* (”Tietäjien kronikka”), toim. J. Lippert, Leipzig, 233.

teiden eikä matematiikan piirissä. Mutta ai-neettomanakin olentona Jumala on.³³

Se, mitä Ibn Sînâ al-Fârâbî kirjasta oppi, oli, että metafysiikka tutkii ”olevaa olevana”, ts. kaikelle olevaiselle yhtäläisesti kuuluvia määreitä.³⁴ Erikoista kyllä hän sai juuri tästä aiheen omaan metafysiiseen Jumalato-distukseensa. Ibn Sînân mukaan kaikkea olevaista yhtä lailla voidaan arvioida siitä näkökulmasta, onko se itsessään välttämätöntä vai ei. Ensinnä mainittuun yltää vain ensimmäinen Totuus, so. Jumala.³⁵ Kaikki muu on itsessään vain mahdollista ja tarvitsee aktuaaliselle olemassaololleen syyn: ja koska syiden ketju ei voi olla ääretön, täytyy olla olemassa yksi perimmäinen alkusyy – Jumala.³⁶ Ibn Sînâ siis pyöryttää kysymyksenasettelun 180, ellei 360 astetta ympäri: metafysiikan tähtäyspiste siirtyy teologiasta olevaan ja taas takaisin, kuitenkin sillä erotuksella, että Jumala matkan varrella muuttuu metafysiikan tutkimuskohteesta, so. sen aiheesta (aineksen merkityksessä: arab. *mawdûʿ*) sen tutkimuksen *kohteeksi*, so. määränpääksi (*matlûb*).³⁷

Itse asiassa tämä ei ole kovin kaukana siitä, mitä al-Fârâbî toisaalla esittää. Todistusta koskevassa teoksessaan (*Kitâb al-burhân*) al-Fârâbî järjestää maailmaa koskevat ”osittaiset” ja ”yleiset” tieteet hierarkkiseen järjestykseen: erillistieteillä on kullakin todistamattomat lähtökohtansa ja prinsippiinsä, joiden yhteinen nimittäjä löytyy aina astetta korkeammasta tieteestä. Pyramidia ylös kavutessa vastaan tulee lopulta ”ensimmäinen filosofia” eli metafysiikka, tutkimusala, jonka kohteena ovat kaiken olevaisen perimmäiset syyt. Tämä johtaa meidät pohtimaan täydellisintä oliota; ja kun tästä on päästy selvytyteen, voidaan vetää käytännön johtopäätökset ja määritellä täydellisin inhimillisen elämän muoto. Ei liene yllätys, mikäli osoittautuu, että jälkimmäiseen kuuluu ajattelu.³⁸

Tieteellinen intuitio

Useimmat arabifilosofit olivat al-Fârâbîa seuraten valmiit väittämään, että Aristoteles antoi tieteistä siinä määrin tyhjentyvän kuvauksen, ettei niitä ollut juurikaan enää mahdollista täydentää, ainoastaan selittää.³⁹

Ibn Sînâ oli kuitenkin omanarvontuntoinen ja omaperäinen ajattelija, joka aristoteelista perinnettä hyödyntäessäänkin oli tietoinen oman ajattelunsa erikoislaadusta ja siitä, että jokaisen ajattelijan, joka halusi olla nimensä veroinen, tuli itse todentaa varhaisemman tutkimuksen tulokset ja pistää niistä paremmaksi, jos pystyi.⁴⁰ Ibn Sînâ laati elämänsä aikana useita ensyklopedisia kokonaisesityksiä, joiden oli määrä sekä koota yhteen aiemman viisauden hedelmät että antaa niille uusi, aiempaa johdonmukaisempi muoto.

Kursailematon asenne perinteeseen ja opetuksen rooliin käy ilmi filosofin omaelämäkerrasta. Kun Ibn Sînâ kertoo ainoastaan opettajastaan filosofian saralla, Abû ‘Abd Allah an-Nâtîlîsta, painotus on sillä, ettei tämä osannut muuta kuin ihmetellä vauhtia, jolla oppilas (tuolloin tuskin kahtatoista vanhempi) kaikessa ohitti mestarinsa. Mitä tulee kirjallisiin auktoriteetteihin, antiikin viisaudesta mainitaan nimeltä Eukleideen ”Elementit”, Ptolemaioksen ”Almagest” ja Aristoteleen *Metafysiikka* – ajan arabiuisuudesta yksin al-Fârâbîn *Metafysiikan* tarkoituksiperiä koskeva selitysteos.

Ibn Sînâ oli kyllä perehtynyt monipuolisesti aikansa oppineisuuteen: mutta filosofin lähestymistapa oli tämän oman todistuksen mukaan nuoresta pitäen systemaattinen, kriittinen, puntaroiva.

Minä laadin itselleni muistikirjoja, joihin kokosin jokaisesta tutkimastani kysymyksestä syllogistiset premissit luokkineen ja johtopäätöksineen. Pohdin kunkin kysymyksen premissiä niin kauan, kunnes asia tuli selväksi.⁴¹

Nuoren filosofin järjestelmällinen asenne pistää silmään. Jakson perusteella filosofi etenee siten, että hän ensin selvittää tarkasteltujen argumenttien rakennetta ja sitovuutta eli erottaa syllogismit dialektisista, retorisisista ja runollisista kyselyn ja vakuuttelun muodoista. Näistä tieteellisesti kiinnostavia ovat ainoastaan syllogismit, joista tarkastellaan seuraavaksi niiden lähtökohtia. Tutkitaan sitä, pitävätkö nämä paikkansa, missä kohtaa ja missä määrin.⁴²

Kun tästäkin on päästy selvyyteen, jää tehtäväksi vielä löytää syllogismille välitermi, joka liittäisi premissit toivottuun johtopäätökseen. Tavoitteenahan ei ole ainoastaan tosiasioiden oppiminen vaan ymmärrys, ja tämä puolestaan edellyttää *selitystä*. Juuri tämän välitermi tarjoaa, kun se paljastaa käsitteellisen yhteyden näennäisesti irrallisten asiointilojen välillä. Kuten jo Aristoteles oli ehdottanut,⁴³ koko tieteenharjoituksessa on oikeastaan kyse sopivien väli-termien löytämisestä.

Ibn Sīnällä on tässä kohtaa tarjota omaperäinen ehdotus: välitermit paljastaa sielulle filosofinen intuitio (*hads*). Tämä sielunkyky vastaa osin Aristoteleen nopeaälyisyyttä tai ”terävyyttä” (kr. *ankhinoia*), kykyä löytää välitermi pikaisesti. Ibn Sīnällä on kuitenkin jälleen esittää käsityksensä tueksi metafyyminen teoria, joka selittää, mistä tällainen kyky ammentaa voimansa. Ibn Sīnälle intuitio merkitsee kutakuinkin ikkunaa Aktiivisen Intellektin järjen valtakuntaan: kyseessä on tila (*hâl*), jonka kestäessä tiedonetsijä temmataa ikään kuin toiseen maailmaan – tosiasiaassa todellisuuden toiselle, korkeammalle tasolle. Käsitys teki Ibn Sīnasta rakkaan myöhemmille filosofisille mystikoille ja mystiikkaan taipuville filosofeille. Ibn Sīnän tähtäyspiste on kuitenkin tässä kohtaa tieteenharjoituksessa.⁴⁴

Intuitiota joillakin ihmisillä on luonnostaan enemmän, joillakin vähemmän; aina yhteyden saanti Aktiiviseen Intellektiin ei käynyt helposti Ibn Sīnältakaan. Filosofilääkärillä oli kuitenkin vaivaan resepti valmiina:

Jos olin hämmästynyt jonkin kysymyksen edessä enkä saanut ratkaistuksi syllogismin välitermiä, menin sen takia moskeijaan ja rukoilin nöyrästi Kaiken Alkuunpanijaa, kunnes Hän avasi minulle suljetun ja teki vaikean helpoksi. Sitten palasin illalla kotiini, otin lampun eteeni ja ryhdyin lukemaan ja kirjoittamaan. Jos uni oli saada minut valtaansa tai huomasin väsyväni, join maljan viiniä, jotta voimani palaisivat, ja jatkoin lukemista. Kun uni sitten valtasi minut, tapasin nähdä unta noista samoista kysymyksistä: monet ongelmat ratkesivatkin minulle juuri unessa.

Käsillä on antiikista tutun sielun puhdistamisohjelman muunnelma, sikäli erikoinen sellainen, että siihen liittyy piirteitä, joita monet muslimit olisivat varmasti pitäneet epäilyttävinä. Erityisesti viinin juomisesta Avicennaa arvosteltiin myöhemmin ankarastikin.⁴⁵ Kyseessä oli Ibn Sīnälle kuitenkin lääketieteellinen toimi ja luonnollinen osa mielen verryttelyä: galenolaisen lääketieteen samoin kuin persialaisen seuraperinteen mukaan kohtuullinen viinin juonti tasoitti temperamentteja ja siivitti ajatusta. Rukous ajaa samaa asiaa: vaikka täydellisessä maailmassa sielu kohoaisi kohti ylhäistä alkupe- ränsä luonnostaan, tässä maailmassa ”tarvitaan mietiskelyä, koska sielu on levoton,

33. *Alfarabis Philosophische Abhandlungen* (1890), toim. F. Dieterici, Leiden, 34–37; ks. *Tabsil as-sa'ada*, 62–63.

34. Vrt. Aristoteles, *Met.* 4.1, 1003a21–22.

35. Ks. *Al-ishârât wa-l-tanbîhât* (1938), toim. S. Dunyâ, Kairo, 4 osaa, 4:447.

36. Ks. *An-najât* (”Pelastus”) (1938), Kairo, 235; *Al-ishârât wa-l-tanbîhât*, 447–455; ”Parantaminen”-teoksen polveilevasta todistuksesta M. E. Marmura (1980) ”Avicenna’s Proof from Contingency for God’s Existence in the *Metaphysics* of the *Shifâ*”, *Mediaeval Studies* 42, 337–352.

37. Ks. *Asb-shifâ*. *Al-Ilâbiyyât*, 1.1, 6; H. A. Davidson (1987) *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford, 284.

38. *Al-mantiq ‘ind al-Fârâbî*, 4:65–70; ks. myös S. Harvey (1998) ”The Quiddity of Philosophy according to Averroes and Falaquera, a Muslim Philosopher and his Jewish Interpreter”, *Miscellanea Mediaevalia* 26, 904–913, sivut 908–909.

39. Ks. *Kitâb al-hurûf* (1970), toim. M. Mahdi, Beirut, 151–152; vrt. Ibn Rushd, johdanto suureen *Fysiikka*-kommentaariin, teossarjassa *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetsia 1562–1574, 9 osaa ja 3 lisäosaa (uusintapainos Frankfurt a. M. 1962), 4:fol. 4H&L; Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî (k. 1111), *Al-munqidh min ad-dalâl* (”Pelastus erheestä”), luku 3.2, suom. teoksessa *Kaksi filosofia*, *KF*, 81.

40. Ks. Gutas (1988), 187–194.

41. *KF*, 22.

42. *Parantamisen* todistusta koskevan kirjan mukaan demonstraatio koostuu kahdesta osatekijästä: (a) muodollisesti pätevistä päättelyistä ja (b) määritelmistä. Tämä vastaa tässä suoritettua päätelmien ja premis-sien seulontaa. Ks. *Asb-shifâ*: *Al-burhân* (1956), toim. ’A. ’A. ’Affîfî, Kairo, 1–15; ja vrt. al-Fârâbî, *Tabsil as-sa’ada*, 49–51.

43. Ks. *An. post.* 2.3, 90a35.

44. Ks. esim. *Avicenna’s De Anima* (1959), toim. F. Rahman, Lontoo, 249; Ibn Sīnän intuitiokäsityksistä Gutas (1988), 159–176.

45. Ks. esim. al-Ghazâlî, *KF*, 125–126.

tai koska se ei ole kyllin harjaantunut ja on tästä syystä kyvytön ottamaan vastaan jumalallista virtausta (*fayd*), tai häiriötekijöiden tähden.”⁴⁶

Myös unet voivat olla otollinen pinta Aktiiviselle Intellektille tarttua kiinni aivoituksiimme. Niiden aikana uudet aistihavainnot eivät ole jatkuvasti työllistämässä mielikuvitusta. Tämän vuoksi unet, näyt ja profetia liitetään usein yhteen: tavallisten ihmisten unissa näkemät mielikuvitukselliset asiat voivatkin olla eräänlaista profetiaa, mikäli ne osoittautuvat enteellisiksi. Ihmisjärjen tietoinen kytkeytyminen taivaalliseen on kuitenkin profetian asteista ylin ja paras.

Kokonaisuuden hahmottaminen

Ibn Sînân tietoteorian monet langat solmiutuvat yhteen hänen profetianäkemyksessään. Ibn Sînân mukaan profeetta hyväksyy ilmoitustotuudet ikään kuin salamannopeasti suoritettujen päättelyjen nojalla ja niiden kautta. Niinpä esimerkiksi tieto tulevasta auringonpimennyksestä valkenee profeetalle yksin sen perusteella, että maailmassa vaikuttavat syyn ja seurauksen ketjut ovat jo väijäämättä kulkemassa tätä taapahtumaa kohti.⁴⁷

Joskus kuitenkin järjen valo saattaa langeta kerralla niin laajalle, ettei enää voida oikein puhua päättelystä. Ajattelija tajuaa kerralla ja välittömästi *kaikkien* syllogismin *kaikki* välitermit ja tulee näin tietämään maailmankaikkeuden välttämättömän perusrakenteen. Tällöin tiedon (*ilm*) tilalle astuu ymmärrys (*ma'rifa*).⁴⁸ Ero yhdestä asiasta toiseen etenevän päättelyn ja Järjen koko kentän äkkinäisen hahmottamisen välillä palautuu Plotinoksen (k. 270) tutkielmiin, jotka Ibn Sînâ tuns *Aristoteleen teologian* nimellä.⁴⁹ Ajatus on, että ihminen voi näiden näkyjen kestäessä ottaa paikkansa erillisten intellektien joukossa. Arabiajattelijat olivat keskenään kovasti erimielisiä siitä, oliko tällainen tila saavutettavissa ja jos oli, kuinka pitkään. Useampi muutti mielipidettään jossakin vaiheessa uraansa.

Ibn Sînân omaa tuotantoa selvemmin ihanne tulee kenties esille andalusialaisten Ibn Bäjjan (k. 1138) ja Abû Bakr Ibn Tu-

faylin (k. 1185) teoksissa. Näistä kahdesta vanhempi oli paitsi kyvykäs filosofi myös lääkäri, muusikko ja runoilija. Merkittävä osa hänen säilynyttä tuotantoaan käsittelee kysymystä ihmisen sielunkyvyyistä ja lopullisesta määränpäästä. ”Inhimillisiä päämääriä” (*Al-ghâya 'l-insâniyya*) kartoittavassa teoksessaan Ibn Bâjja kuvaa sitä, miten ihminen helposti käyttää kaikki voimansa arkielämän pyörytykseen: ravinnon hankkimiseen, terveyden vaalimiseen, kodin ja omaisuuden hoitoon. Nämä toiminnot kuuluvat kuitenkin kamppailevan sielunosan (*annafts an-nuzû 'l*) valtapiiriin, samaan, jonka jaamme eläinten kanssa; huomio kiinnittyy tällöin ajan alaisiin, katoavaisiin asioihin. Koska näiden tarjoama onni on parhaimmillaankin häviävää, mainitun kaltainen puuhastelu ei koskaan voi tarjota todellista, pysyvää onnea.⁵⁰

”Yhteys järkeen” -tutkielmassa (*Al-ittisâl fi 'l-'aql*) todetaan, että tavallinen kansa (*al-jumbûr*) jää silti mainitulle tasolle: se tyytyy tarkastelemaan aineellisia olioita, ja niitäkin yksittäin. ”Tarkasteluun taipuvaliset” ihmiset puolestaan keskittävät huomionsa hengellisiin muotoihin (*as-suwar al-rûhâniyya*), ts. aineellisista olioista abstrahoituihin ja muistissa säilytettyihin lajiolemuksiin. Tämäkään ei silti vielä ole ajattelua sanan ideaalisessa merkityksessä. Todelliseen näkemykseen vaaditaan yhteyttä Aktiiviseen Intellektiin ja kaikkien järjellisten muotojen näkemistä kerralla. Ibn Bâjja toteaa, että tätä nousujohteista kehitystä voidaan verrata kohoamiseen tai ylösnousemukseen (*as-su'ûd*).⁵¹

Sama kuvio toistuu Ibn Tufaylin kuvitteellisessa filosofisessa kasvukertomuksessa *Hayy Ibn Yaqzân* (”Elävä, Valveutuneen poika”). Ibn Tufayl kertoo pojasta, joka elää yksin autiolla saarella ja hänen vaihteittaisesta kohoamisestaan ajatuksissa Jumalaa kohti. Myös Hayy etenee pohdinnoissaan yksilöistä lajeihin, aineellisesta aineettomaan, konkreettisesta abstraktiin. Kun Ibn Tufayl kuvaa ymmärryksen ylintä astetta, hän korostaa moneen kertaan, ettei kyseessä ole enää mikään päättely, vaan yksinkertaisesti näkeminen: tässä ”maistamisessa” (*dbawq*), joka siis rinnastuu suufien

mystiseen kokemukseen, koko todellisuuden rakenne on kerralla läsnä. Ibn Tufayl johtaa tämän näkemyksen alkuperän Avicennaan.⁵²

Laki ja järki

Arabialaisen aristotelismin kultakauden katsotaan yleisesti päättyneen Ibn Tufaylin nuoremman aikalaisen ja maanmiehen, Abū al-Walīd Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rushdin (lat. Averroës, 1126–98) kuolemaan. Kuuluisan lainoppineen, lääkärin ja Aristoteleen teoksien tulkitsijan filosofinen tuotanto kokoaa yhteen arabien tutkimusten tulokset; Ibn Rushd itse osoittaa syvällistä perehtyneisyyttä varhemman aristoteelisen perinteen suhteen. Silti hänen vaikutuksensa islamilaisessa maailmassa jäi vähäiseksi. Ibn Rushdin kohtalo osoittautui enteeksi tulevasta: teknisen aristoteelisen filosofian parhaat ajat olivat jo takanapäin, seuraavien vuosisatojen aikana pääpaino lepäsi mystissävytteisellä teosofialla.

Ibn Rushd itse ei tällaisista liikkeistä perustanut: hän korosti tiukkojen tieteellisten todistusten ja syllogismien asemaa aristoteelisessa järjestelmässä ja vastusti mm. Ibn Sīnān metafysiikkaa koskevia uudistuspyrkimyksiä. En puutu tässä yhteydessä näihin:⁵³ sen sijaan nostan esille yhden Ibn Rushdin pienen tutkielman vertailukohtana al-Kindīn yli 300 vuotta vanhemmalle teokselle. *Viisauden ja Lain subdettä koskeva päättävä tutkielma* (1178) lähtee liikkeelle samasta kysymyksestä kuin al-Kindīn metafyyinen tutkielma *Ensimmäisestä filosofista*. Tarkoituksena on määrittää filosofian paikka muslimin elämässä.

Ibn Rushd väittää rohkeasti, että uskonto suorastaan velvoittaa meitä etsimään luonnosta merkkejä Luojusta. Hän viittaa useisiin tunnettuihin Koraanin säkeisiin, joissa Jumala kehottaa ihmistä katsomaan maailmaa ja sen majesteettista rakennetta. Hän myös perustelee etenemistä taivaiden taivastelusta yleensä filosofistyyppiseen tarkasteluun erityisesti tähän tapaan:

Edelleen, [...] ellei pohdiskelu ole mitään päättelyä kummempaa, so. tuntemattomien [tosiasioiden] johtamista tunnetuista, ja jos

tämä koostuu syllogismeista tai sitä suoritetaan syllogismien avulla, silloin velvollisuutemme on tutkia olevaisia järjen kyvyn mukaisten syllogismien avustuksella. On edelleen ilmeistä, että [Lain tarkoittama] tarkastelun tapa [...] on kaikkein täydellisin ja hyödyntää kaikkein täydellisimpiä syllogismeja: ja tätä kutsutaan 'todistukseksi'.⁵⁴

Vaikka päättely on hatara, sen taustalla vaikuttava filosofinen sivistys on ilmeinen. Muslimi etenee kuten kunnan aristoteelikko, tutuista asioista kohti tuntemattomia; hän hyödyntää syllogismeja ja mieluiten täydellisiä sellaisia. Viimemainitut ovat tieteen apuväline – *Organon*, kuten myöhäisantiikissa tiedettiin sanoa.

Häneltä, joka uskoo Lakiin ja sen vaatimukseen tarkastella olevaisia vaaditaan, että hän ennen tarkasteluaan tutustuu näihin asioihin. Ne suhtautuvat teoreettisiin [tieteisiin] samalla tavoin kuin apuvälineet käytännöllisiin.⁵⁵

Mikäli apuvälineistä halutaan valita täydellisimmät, kyseeseen tulee lähinnä demonstraatio.⁵⁶ Mutta tietyissä toimintaympäristöissä myös vähemmän sitovilla päättelyillä on

46. Ibn Sīnā, *Mubābathāt* ("Keskusteluja"), teoksessa *Aristū 'ind al-'arab* (1947), toim. 'A. Badawī, Kairo, 231.

47. *Fī ithbāt an-nubuwwāt (Proof of Prophecies)* (1991, 1. p. 1968), toim. Michael E. Marmura, Beirut, 41–45; myös *Ash-shifā' Al-Ilāhiyyāt*, 10.2, 441–443.

48. Aiheesta ks. M. E. Marmura (1991) "Plotting the Course of Avicenna's Thought", *Journal of the American Oriental Society* 111, 333–342, sivut 340–342.

49. Plotinos, *Enneadit* 5.1.4.20–27 ja 5.8.6; ks. myös Themistios, teoksessa *Aristū 'ind al-'arab*, 20.

50. *Rasā'il Ibn Bājjā al-falsafiyā* (1968), toim. M. Fakhry, Beirut 1968, 101–102.

51. *Rasā'il*, 164–165; ks. A. Altmann (1969) *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Lontoo, 73–107.

52. *Risāla Hayy Ibn Yaqzān fī asrār al-hikma al-mushriqiya* (1936), toim. L. Gauthier, 2. korjattu painos, Beirut, 7–11, 127–134.

53. Ks. T. Kukkonen (2000) "Ajatuksia koskien Aristoteleen 'ajattelua ajattelevaa ajattelua'", *Ajatus* 57, 9–36.

54. Ibn Rushd, *Al-fasl al-maqāl* (1959), toim. G. F. Hourani, Leiden, 6.14–19.

55. *Fasl*, 7.7–9.

56. *Talkhīs kitāb al-burhān* (1982), toim. M. M. Kassem ja C. E. Butterworth, Kairo, 38.

käyttönsä, ja siksi niihinkin tutustuminen on suotavaa. Ibn Rushd on siis saanut oppia myös al-Fârâbîlta.

Entä olevaisten tarkastelu yleensä? Pintaa raaputtamalla paljastuu, että kyse on metafysiikan mukaisesta ”olevaisen yleensä” tarkastelusta. Koska Ibn Rushd ei – toisin kuin al-Kindî – uskonut maailman luomiseen tyhjästä, Luojan kädenjälki luomakunnassa voi paljastua vain olioiden metafyyssisten ominaisuuksien valossa: materian ja muodon, mutta ennen muuta potentian ja sen toteutumisen. Nämä osoittavat, kuinka Jumalan vaikutus on kaikessa läsnä, ilman karkeaa fyysistä vaikuttamista tai mystisiä emanaatiovirtoja. Al-Kindî’n ajoista on tultu pitkälle niin todellisuutta koskevien käsitysten kuin sitä kartoittavien menetelmienkin suhteen.⁵⁷

Pelastava tieto

Filosofisen tietoteorian vastaanotosta muslimiteologiien keskuudessa voi nostaa esiin Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî’n (1058–1111) teokset esimerkkinä teologiasta, jossa aristoteelisen filosofian ja erityisesti Ibn Sînân vaikutus on selvästi nähtävissä. Koska al-Ghazâlî painoi lähtemättömät jäljet kaikkeen myöhäisempään sunnilaiseen teologiaan, hänen tavallaan yhdistää klassinen islamilainen ash’ariittinen teologia ja filosofinen tieto- ja todistusteoria oli kauaskantoiset seuraukset.

Al-Ghazâlî avaa teoksen *Filosofien lubistuminen (Tabâfut al-falâsifa)* anomalla Jumalalta, että tämä osoittaisi hänelle totuuden totuudeksi ja valheen valheeksi, että tämä ohjaisi häntä kulkemaan totuuden poluilla ja kääntäisi pois valheesta. Sama rukous toistuu mantran lailla läpi al-Ghazâlî’n tuotannon.⁵⁸ Kyseessä on intohimoisen totuuden tavoittelijan muistutus itselleen yhtä lailla kuin Jumalalle esitetty avunpyyntö. Tieto-opilliset kysymykset olivat al-Ghazâlî’n filosofisen tuotannon keskiössä hänen koko uransa ajan. Al-Ghazâlî’n pääteos *Uskonnollisten tieteiden elävöittäminen* muun muassa alkaa pitkällä tiedon ylistyksellä; al-Ghazâlî on jopa nähty yrittäneen sopeuttaa demonstratiivista tiedon ihannetta islamilaisten teologiien filosofisesta

radikaalisti poikenneeseen todellisuuskäsitykseen.⁵⁹

Mutta minkälaisia kysymyksiä tiedon pitäisi kosketella? Tässä al-Ghazâlî’n linja eroaa filosofeista. Otan esimerkin alkujaan periaaksi kirjoitetusta teoksesta *Onnen kemia* (arab. *Al-kîmiyâ’ as-sa’âda*). Al-Ghazâlî avaa teoksen väittämällä, että itsetuntemus on avain Jumalan tuntemiseen. Hän viittaa tunnettuun Profeetan perimätietoon, samoin Koraanin jakeeseen, jossa Jumala toteaa: ”Me näytämme heille merkkejämme joka puolella maailmaa ja heissä itsessäänkin, kunnes he ymmärtävät, että se [so. Muhamadin ilmoitus] on totuus” (41:53).⁶⁰

Voitaisiin ajatella, että jae oikeuttaa monenlaisen luonnollisen teologian. Kuitenkin on todettava, että monet, jotka tutkistelevat itseään ja maailmaa, eivät tästä huolimatta perusta mitään Jumalasta. Piikki kohdistuu ilmeisellä tavalla filosofeihin. Mikä tahansa omaan napaan tuijottelu ei kelpaa; tarvitaan erityinen tarkastelukulma.

Al-Ghazâlî’n mukaan näitä on itse asiassa kaksi, mutta toinen on niin mutkikas, ettei siihen kannata mennä. Salaperäistä lausuntoa ei selitellä: myöhemmän jakson perusteella vaikuttaa siltä, että al-Ghazâlî viittaa yhteyteen ihmisen (mikrokosmoksen), maailmankaikkeuden (makrokosmoksen) ja Jumalan attribuuttien/taivasten valtakunnan (ylimaallinen kosmos) välillä.⁶¹ Tähän kysymykseen ei al-Ghazâlî’n mukaan tule liikaa paneutua, sillä se on omiaan vain hämmentämään ymmärtämättömien mieliä. Vaara piilee ennen kaikkea luodun rinnastamisessa (*shirk*) Luojaan suoraan, ilman asiaan kuuluvia varauksia. Moinen käy suoraan ”islamin uskontunnustusta” vastaan:

Sano: Hän, Jumala, on yksi, Jumala, ikuinen. Ei Hän ole siittänyt eikä syntynyt, eikä Hänellä ole ketään vertaista.⁶²

Toinen, kaikille yhteinen lähestymistapa perustuu ihmisen luotuisuuteen: ”Kun ihminen ajattelee itseään, hän tietää, että kerran on ollut aika, jolloin häntä ei ole ollut”. Koraanin jae 76:1 vahvistaa saman havainnon, se kun kysyy retorisesti: ”Eikö ollutkin aika, jolloin ihminen ei ollut mitään?”

Ihminen tulee näin luotuisuutensa perusteella tietoiseksi Jumalan olemassaolosta, ruumiillisen muotonsa perusteella tietoiseksi Jumalan voimasta ja viisaudesta, ja omien tarpeittensa runsaasta huomioonottamisesta hän [päättelee] Jumalan rakastavan [häntä]. Näin itsetuntemus on avaimena Jumalan tuntemiseen.⁶⁵

Lähestymistapaa oli aiemmin suosittanut al-Ghazâlîn opettaja Abû Ma'âlî al-Juwaynî (k. 1085), joka teoksessa *Johdatuksen kirja* teki Jumalan luomistyön kirkkaasta ja selvästä ymmärtämisestä jokaisen sukukypsään ikään ehtineen muslimimiehen ensimmäisen uskonnollisen velvollisuuden.⁶⁴ Al-Ghazâlîlle kysymyksessä on samalla tavoin järjen valossa valkeneva totuus.⁶⁵ Järjenkäyttö ei kuitenkaan ole al-Ghazâlîlle päämäärä itsessään (joskin hän myöntää auliisti, että se tuottaa spontaania nautintoa),⁶⁶ vaan se valjastetaan korkeampien päämäärien palvelukseen. Kaikkea tiedonkeräystä tulee arvioida sen valossa, miten se auttaa ihmisten sydänten kääntämisessä kohti Jumalaa.⁶⁷ Se, että ihminen tunnistaa itsessään Luojan luomuksen, on tässä ensimmäinen askel.

Kunkin ajattelijan kohdalla olen keskittynyt siihen, mitä uutta kukin heistä tuo keskusteluun. Lukuisat piirteet yhdistävät mainittuja filosofeja. He kaikki muun muassa uskoivat – lainaan nyt Ibn Sînân sanoja – että ”kaikki tieteet ovat osallisia tästä yhdestä siunauksesta: ne auttavat ihmisielua saavuttamaan aktuaalisen täydellisyy-

den, joka valmistaa sitä tuonpuoleista onnea varten.”⁶⁸ Lausunnosta käy ilmi usko tieteenharjoituksen syvälliseen kasvatustehävään.

57. Ks. M. Mesbahi (1991) ”La présence de la métaphysique dans Fasl al-maqal d'Ibn Rushd”, teoksessa *Le choc Averroès. Comment les philosophes arabes ont fait l'Europe. Travaux de l'Université Européenne de la Recherche Actes du Colloque Averroès 6–8 février 1991*, Pariisi, 153–160; T. Kukkonen (2002) ”Averroes and the Teleological Argument”, *Religious Studies* 38.

58. *The Incoherence of the Philosophers. A parallel English-Arabic Text* (1997), toim. ja käänt. M. E. Marmura, Provo, 1.1–; ks. myös esim. *KF*, 129–130.

59. Ks. *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, Kairo 1939, 4 osaa, 1:11–21; M. E. Marmura (1965) ”Al-Ghazâlî and Demonstrative Science”, *Journal of the History of Philosophy* 3, 183–204; ”Al-Ghazâlî's Attitude to the Secular Sciences and Logic”, teoksessa Hourani (1975), 100–111.

60. Persiasta ja urdusta käännetty laitos: *The Alchemy of Happiness* (1991), käänt. Claud Field, muok. Elton L. Daniel, Lontoo, 5.

61. Ks. *Kîmiyâ'*, 83; vrt. *Mishkât al-anwâr* (1998) eli *The Niche of Lights. A parallel English-Arabic Text*, toim. ja käänt. D. Buchman, Provo, 31.9–32.4; tutkimuksesta T. Gianotti (2001) *Al-Ghazâlî's Unspeakable Doctrine of the Soul. Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihyâ'*, Leiden.

62. Vilpittömän uskon suura 112. Al-Ghazâlîn mukaan olemuksellinen kiulu Jumalan ja luodun todellisuuden välillä on analogiaopista huolimatta ehdoton: ks. *Al-maqsad al-asnâ fi sharh ma'ânî asmâ' Allâh al-busnâ* (”Jumalan 99 kauniin nimen selitys”) (1986), toim. F. A. Shehadi, Beirut, 42–59 (teemasta laajemmin Altmann 1969, 4–28).

63. *Kîmiyâ'*, 15–16.

64. *Kitâb al-irshâd* (1950), toim. M. Y. Mûsâ ja 'A. 'A. 'Abd al-Hamîd, Kairo, 3.

65. Ks. esim. *Al-iqtisâd fi al-i'tiqâd* (1962), toim. M. Cubukcu ja K. Atay, Ankara, 32–33; vrt. *Al-maqsad al-asnâ*, 158.2–4; *Al-qistâs al-mustaqîm* (1983), toim. V. Chelhot, Beirut, 53–54.

66. *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, 1:19.

67. Ks. *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, 1:21–.

68. *Asb-Sbifâ': Al-ilâbiyyât*, 1.3., 17.8–9.

IRMELI PERHO

Ibn Taymiyya ja nykypäivän islamistit

Noin 700 vuotta sitten elänyt juristi-teologi Ibn Taymiyya on noussut uuteen kuuluisuuteen viime vuosikymmeninä ja hän on saanut mainetta islamistisen ideologian oppisänä. Jotkut ovat jopa luonnehtineet häntä vallankumoukselliseksi. Tulkitsemalla Ibn Taymiyyan kirjoituksia uudelleen nykypäivän islamistien on onnistunut löytää niistä tukevia omille näkemyksilleen.

■ Egyptin presidentti Anwar Sadat murhattiin vuonna 1981 ja murhaan syyllistyneen islamistisen¹ Jihad-järjestön mukaan murhan oli tarkoitus olla vallankumouksen lähtölaukaus. Päämääränä oli saada Egyptiin islamistista ideologiaa noudattava hallinto, mutta Jihad-järjestö oli arvioinut egyptiläisten reaktiot väärin: kansa ei ryhtynytään vallankumoukseen vaan tuomitsi Sadatin murhan. Anwar Sadatin itsevaltaisella hallinnolla ja hänen liberalistisella talouspolitiikallaan ei juuri ollut kannatusta kansan parissa, mutta vain hyvin harvat pitivät islamistista hallintoa realistisena ja toivottavana vaihtoehtona.

Jihad-järjestön johtohahmo, Abd al-Salam al-Farag, oli kirjassaan *al-Farida al-gha'iba* (Kätkeyty velvollisuus) kehottanut taistelemaan korruptoitunutta hallintoa vastaan. Hänen mukaansa muslimimaiden nykyiset hallitukset ovat vihollisia ja muslimien velvollisuus on taistella niitä vastaan ja syöstä ne vallasta.² Al-Farag perusteli vallankumouksen oikeutuksen vetoamalla juristi-teologi Ibn Taymiyyan (k. 1327) lähes 700 vuotta sitten kirjoittamaan tekstiin. Keskeisenä argumenttina al-Farag käytti ns. mongoli-*fatwaa*, lainopillista päätöstä, jolla Ibn Taymiyya oli oikeuttanut taistelun mongoleja vastaan siitä huolimatta, että nämä olivat omaksuneet sunnalaisen islamin.³ Islamilaisen lain mukaan sotiminen oikeaoppista muslimiyhteisöä vastaan ei ollut sal-

littua, mutta Ibn Taymiyya totesi *fatwassaan* mongolien vastaisen taistelun sallituksi, sillä mongolit eivät noudattaneet islamilaista lakia. He olivat lausuneet uskontunnustuksen, mutta eivät rukoilleet säännöllisesti, keränneet almuja eivätkä toteuttaneet muitakaan uskonnollisia velvollisuuksia.⁴ Lisäksi he olivat ryhtyneet taisteluun Kairon abasidikalifia vastaan. Näin he osoittivat luopuneensa islamista, ja siksi muslimeilla oli oikeus taistella heitä vastaan. Al-Faragin tulkinnan mukaan mongoli-*fatwaa* saattoi soveltaa myös nykypäivän hallitsijoihin ja siksi on oikeutettua taistella hallintoa vastaan, joka ei noudata islamilaista lakia.

Al-Faragin tulkinta herätti suurta huomiota Egyptissä ja lehtiartikkeleissa todettiin, että Ibn Taymiyyan näkemykset ovat vaarallisia ja johtavat terrorismiin. Egyptin viranomaiset ovat pyrkineet estämään modernin islamistisen kirjallisuuden julkaisemisen ja esimerkiksi Hasan al-Bannan (k. 1949) ja Sayyid Qutbin (k. 1966) kirjat ovat olleet kiellettyjä. Ibn Taymiyyan teokset sen sijaan kuuluvat arvostettuihin klassikoihin ja niiden kieltäminen on jo vaikeampaa. Tosin Egyptin pääpuolueen (NPD – National Democratic Party) julkaisema lehti totesi Sadatin murhaan viitaten, että olisi ollut parempi, jos Ibn Taymiyyankaan teoksia ei olisi ollut saatavissa vapaasti, vaan niistä olisi otettu pieniä, vain tutkijoille tarkoitettuja painoksia.⁵

Ibn Taymiyyan kirjoitusten uusi suosio herätti myös tutkijoiden mielenkiinnon. Jotkut tutkijat halusivat nähdä islamistien tavoitteet ja toiminnan keskiajan uudelleen heräämisensä. Israelilainen poliittisen islamin tutkija Emmanuel Sivan⁶ kirjoitti aiheesta vuonna 1985 ilmestyneessä kirjassaan *Radical Islam – Medieval theology and modern politics*, jonka otsikon jälkiosa kuvaa kirjan keskeistä näkemystä. Se rinnastaa teologian ja politiikan eli Sivan edustaa näkemystä, jonka mukaan muslimit eivät tee eroa uskonnon ja politiikan välillä. Monet islamistit vakuuttavat samaa ja esittävät, että ”aidossa islamilaisessa yhteiskunnassa” uskonto ja politiikka liittyvät yhteen ja muodostavat yhteiskunnan toiminnan perustan. Näin siitä huolimatta, että islamin historian

aikana poliittinen ja uskonnollinen valta ovat olleet erillään eikä teologia juuri vaikuttanut käytännön hallintoon. Poliittisen vallan haltijalla – kalifilla tai sulttaanilla – ei ollut 800-luvulta lähtien oikeutta puuttua teologisiin kysymyksiin, eikä hän myöskään saanut tulkita Koraania ja säätää sen sisältöön perustuvia lakeja. Hänellä oli oikeus vain antaa hallinnollisia määräyksiä, jotka liittyivät käytännön hallintotehtäviin. Koraaniin perustuvien lakien muotoilu oli juristien yksinoikeus ja hallitsijan tehtävänä oli huolehtia, että yhteiskunnassa noudatettiin oppineiden antamia laintulkintoja.

Näin ei ollut vielä islamin syntyaikoina, vaan Muhammedin perustamaa *ummaa*, islamilaista yhteisöä, voi pitää jonkinasteisena teokratiana, jota Muhammed hallitsi Jumalalta saamiensa ilmestysten sisältämien ohjeiden mukaan. Profeetan hallinto ei kuitenkaan ollut täydellinen teokratia, vaan yhteisössä noudatettiin hyvin laajasti arabien perinteisiä käytäntöjä. Koraani, johon Muhammedin Jumalalta saamat ilmoitukset on koottu, ei sisälläkään tarkkoja, yksiselitteisiä ohjeita, joiden perusteella islamilaisen yhteisön hallinnon voisi järjestää, vaan sen ohjeet ovat yleisluontoisia eettisiä kehotuksia ja joissain tapauksissa Jumalan antamia vastauksia Profeetan tietyissä tilanteissa kohtaamiin ongelmiin.

Profeetan kuoleman jälkeen Jumala ei enää antanut uusia sanomia yhteisölle ja koska Muhammed oli viimeinen profeetta, muslimien oli tyydyttävä saatuun sanomaan, Koraaniin, ja pyrittävä elämään sen antamien ohjeiden mukaan vailla suoraa yhteyttä Jumalaan. Aluksi Profeetan seuraajien, kalifien, katsottiin edustavan Jumalan tahtoa, mutta hyvin pian uskonnollinen auktoriteetti siirtyi oppineiston haltuun ja poliittinen ja uskonnollinen valta irtautuivat toisistaan. Kun tämän päivän islamistit asettavat päämääräkseen ”aidon islamilaisen yhteiskunnan” luomisen, heillä ei oikeastaan ole historiallisia esikuvia, vaan heidän on luotava uusi yhteiskuntamalli. Heidän etsimänsä ”aitous” on palasina siellä täällä: joiakin aikoina islamilaista lakia pyrittiin toteuttamaan laajasti, toisina aikoina taas taoudelliset ja poliittiset olot vaikuttivat sii-

hen, ettei lain yhteiskuntaelämään liittyvien ohjeiden toteuttamista valvottu kovin tarkasti.

Sivanin otsikon toinen rinnastus liittyy näkemykseen islamin muuttumattomuudesta: keskiaika (medieval theology) ja nykyaika (modern politics) rinnastuvat toisiinsa. Näin Sivan antaa otsikossaan ymmärtää toisaalta, että nykypäivän islamismilla on syvät juuret islamilaisessa perinteessä ja toisaalta, että moderni islamismi on taaksepäinkatsova ja keskiaikaisiin käytäntöihin nojautuva ideologia. Tätä myös joidenkin muiden poliittisen islamin tutkijoiden edustamaa näkemystä on kritisoinut Youssef Choueiri, joka on hyvin terävästi kirjoittanut, että jotkut tutkijat haluavat tietoisesti nähdä islamismin menneisyyden uudelleen heräämisenä. He eivät halua ottaa huomioon muslimimaissa tapahtuneita suuria yhteiskunnallisia mullistuksia ja niiden vai-

1. Käytän artikkelissa termejä islamismi ja islamisti. Islamismi on aatesuuntaus, jossa islam esitetään paitsi uskontona myös poliittisena ideologiana. Aatesuunnan kannattajan, islamistin, näkemyksen mukaan yhteiskunnan on rakennuttava normeille, jotka löytyvät Jumalan ihmisille antamista ikuisista laeista. Näin islamisti nivouttaa uskonnon ja politiikan toisiinsa. Islamismi-termin sijasta käytetään usein termiä fundamentalismi, mutta pidän termiä islamismi osuvampana.

2. Al-Faragin teosta siteerannut Emmanuel Sivan, ”Ibn Taymiyya: father of the Islamic revolution”, *Encounter*, May 1983 (s. 41–50), 48.

3. Ibn Taymiyya (1329 H [1911]) *Majmu'at al-fatawa*, Kairo, vol. 4, 280–298. Sunnalaisuus on islamin pääsuuntaus. Ibn Taymiyya piti islamin toista suuntausta, shiialaisuutta, harhaoppina ja jos mongolit olisivat omaksuneet sunnalaisuuden sijasta shiialaisuuden, ei Ibn Taymiyyan olisi tarvinnut antaa erityistä mongolifatwaa, sillä taistelu harhaoppisia vastaan oli sallittua. Nykyisin sunnalaiset tunnustavat shiialaisuuden omaksi oppisuunnakseen ja harhaoppisyytöksistä on luovuttu.

4. Tämä oli aikalaisten näkemys ja Ibn Taymiyya toteaaakin *fatwassaan*: ”Kaikki tietävät minkälaisia mongolit ovat” mt. 281. Mongoleja pelättiin, koska Hülügün johtamasta tuhoisasta valloitusretkestä oli kulu- nut vain muutama vuosikymmen ja heidän kääntymiseensä suhtauduttiin epäluuloisesti.

5. Emmanuel Sivan (1985) *Radical Islam – Medieval theology and modern politics*, New Haven and London, Yale University Press, 104. Hyvän yleiskäsityksen Ibn Taymiyyan yhteiskunnallisista ja poliittisista ideoista saa teoksesta Henri Laoust (1939), *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Abmad b. Taymiya*, Le Caire.

6. Emmanuel Sivan toimii professorina Jerusalemin heprealaisessa yliopistossa.

kutuksia, vaan korostavat muslimiyhteiskuntien muuttumattomuutta ja riippuvuutta menneisyydestä.⁷

Islamismi on uusi ja selvästi omaan aikaamme kuuluva ilmiö. Islamismi syntyi 1900-luvulla eräänlaisena kompromissina islamilaisen modernismin ja perinteitä arvostavan traditionalismin välille, ja se omaksui piirteitä niistä molemmista. Islamilainen modernismi kehittyi 1800-luvun lopulla, kun muslimiajattelijat etsivät ratkaisua islamilaisen maailman taloudelliseen ja poliittiseen heikkouteen. Aatesuunnan suuriin nimiin kuului Egyptissä vaikuttanut Jalal al-Din al-Afghani (k. 1897), joka kehotti muslimeja paneutumaan tieteisiin, uudistamaan koulutuksen ja etsimään ratkaisua taloudellisiin kysymyksiin. Modernistit olivat valmiita omaksumaan länsimaisia vaikutteita, mutta halusivat samalla säilyttää yhteiskunnan islamilaisen luonteen ja pitää uskonnon yhteiskunnan keskeisenä arvojen määrittäjänä. Heidän oli kuitenkin vaikea kehittää realistinen yhteiskuntamalli, jossa länsimaiset ja islamilaiset ainekset yhdistyisivät toimivaksi kokonaisuudeksi. Modernistit korostivat järkeä ja esittivät, että kaikki mikä on järkevää ja myös islamin mukaista. Ajattelu johti monet sekularismiin, sillä jos ihminen pystyy järjellään määrittelemään mikä on oikein ja väärin, niin Jumalan antamaa ilmoitusta ja lakeja ei tarvita.

Islamistit vastustivat tätä näkemystä ja he pitivät traditionalistien tavoin Jumalan ilmoitusta kaikkein tärkeimpänä. Ihminen ei pysty järjellään laatimaan lakeja, vaan hänen on turvauduttava Jumalan antamiin ohjeisiin, jotka ovat ikuisia ja kaikkina aikoina päteviä. Lain merkitys islamilaisen yhteisön ja yhteiskunnan tunnusmerkkinä oli kasvanut islamilaisessa poliittisessa ajattelussa Bagdadin abbasidikalifaatin sortumisen jälkeen (1258). Siihen asti klassinen islamilainen poliittinen teoria oli pitänyt kalifaattia keskeisenä yhteisön islamilaisen luonteen takaajana. Kalifin tehtävänä oli oppineiden opastamana huolehtia siitä, että yhteisö elää islamin normien mukaan. Yhteisö ei mongolien valloitusten jälkeenkään menettänyt kalifia, mutta hänen valtansa heikkeni entisestään ja teoreetikot esittivät uusia näke-

myksiä islamilaisen valtion⁸ politiikasta. Näihin teoreetikoihin kuului myös Ibn Taymiyya, joka korosti oppineiden asemaa lain tuntijoina ja islamin perinteen vaalijoina. Kalifi ei enää symboloinut islamilaista valtiota, vaan valtion tunnusmerkiksi tuli islamilainen laki, jota oppineet juristit tulkit-sivat. Hallitsijan tehtäväksi jäi huolehtia siitä, että yhteiskunta noudattaa oppineiden tulkintoja.

Islamistien näkemys laista yhteiskunnan islamilaisuuden tunnusmerkkinä voidaan nähdä tämän perinteen jatkumona. Islamistit kuitenkin poikkeavat edeltäjistään siinä, että he hylkäävät aiempien sukupolvien lain tulkinnat. He korostavat, että peruslähteiden – Korraanin ja sunnan⁹ – jatkuva uudelleen tulkinta on ensiarvoisen tärkeää. Maulana Maududi (k. 1979) on modernin islamismin keskeinen teoreetikko ja hän esittää kirjoituksissaan, että myös islamilaisessa valtiossa lakien laatiminen on parlamentin tehtävä. Iranin islamilaisessa tasavallassa toimii parlamentti, jonka säätämien lakien tulee olla valtion ideologian – islamin – mukaisia mutta niiden on kuitenkin vastattava nykyajan yhteiskunnan tarpeita. Islamisti-ideologit eivät siis katso taakse päin, vaan he toimivat nykymaailmassa ja etsivät ratkaisuja sen ongelmiin.

Nykyajan islamistit ottavat kantaa modernin yhteiskuntaelämän herättämiin kysymyksiin ja heidän käsitemaailmansa on aivan toinen kuin Ibn Taymiyyan aikalaisilla. Keskiajan juristit antoivat ratkaisuja (*fatwa*) käytännöllisiin, jonkin tilanteen synnyttämiin ongelmiin eivätkä he pohtineet islamilaisen valtion olemusta ideologisessa mielessä, vaan heille islamilainen hallinto edusti järjestystä kaaoksen sijasta. Hallitusvallalla oli käytännön tehtävä: sen oli luotava yhteiskunnalle turvalliset puitteet. Vain järjestäytyneessä ja turvallisessa yhteiskunnassa oli mahdollista kokoontua säännöllisesti rukoukseen, kerätä almuverot ja käydä pyhiinvaelluksella. Hallinto takasi yksilölle mahdollisuuden toteuttaa islamin asettamat velvollisuudet. Nykyajan islamisti-ideologien lähtökohta ei ole näin käytännöllinen, vaan se on paljon teoreettisempi. He pyrkivät määrittelemään islamilaisen valtion ja

esittävät erilaisia kriteereitä, joita he pitävät sen tunnusmerkkinä.¹⁰

Islamistien tavoittelema ihannevaltio ei ole Ibn Taymiyyan ajan valtakunta, vaan se muistuttaa paljon enemmän modernia kansallisvaltiota, mutta sekularismi on korvattu islamiin perustuvalla ideologialla. Heidän kirjoituksissaan puhutaan kansalaisoikeuksista, demokratiasta, parlamenteista ja vaa-leista ja he edellyttävät, että "aidossa islamilaisessa valtiossa" kansa osallistuu aktiivisesti politiikkaan. Heidän ihannevaltiossa on siis moderni valtio, jollaista ei keskiajalla edes osattu kuvitella ja joka rakentuukin pääosin viimeisten sadan vuoden poliittisen ja yhteiskunnallisen kehityksen varaan.

Ibn Taymiyya ja vallankumous

Ibn Taymiyyaa on kutsuttu "islamilaisten vallankumouksen oppi-isäksi",¹¹ mutta kuinka vallankumouksellinen hän itse asiassa oli? Sunnalainen poliittinen perinne vastusti vallankumousta ja katsoi sen uhkaavan yhteiskuntajärjestystä. Vallankumouksessa piili vaara, että jouduttaisiin tilanteeseen, jossa hallitusvaltaa ei ole kenelläkään ja yhteiskunta ajautuu kaaokseen. Sellaisessa tilanteessa kukaan ei kutsuisi rukoukseen, huolehtisi almuveron keräämisestä eikä valvoisi islamilaisen lain noudattamista. Islamilaisten normien mukainen elämä olisi siis mahdotonta. Juristi-teologit myönsivät, että hallitsija saattoi olla epäoikeudenmukainen, mutta tyrannimainen hallinto oli nähtävä Jumalan antamana koettelemuksena, joka oli kestettävä. Al-Ghazali (k. 1111) piti hallitsijan tärkeimpänä ominaisuutena oikeudenmukaisuutta ja viisautta, mutta vaikka hallitsija olisikin tyranni, ei häntä vastaan silti saanut kapinoida, vaan tuli luottaa siihen, että tyranni saa rangaistuksensa viimeisellä tuomiolla. Yritykset kaataa väärämielinen hallinto johtavat tuhoisiin sisäisiin taisteluihin ja yhteiskunta kärsii vielä enemmän kuin se kärsi epäoikeudenmukaisen hallitsijan alaisuudessa.¹²

Kansan velvollisuus oli olla kuuliainen hallitsijalle, mutta jos hallitsijan määräykset olivat islamilaisen lain vastaisia, ei niitä tarvinnut totella. Vastustamisen ei kuitenkaan

tarvinnut johtaa avoimeen kapinaan, vaan ensisijaisesti oli pyrittävä vaikuttamaan hallitsijan mielipiteeseen ja saada hänet peruuttamaan määräys. Mikäli tämä ei onnistunut, oli oltava kärsivällinen, kuten Profeetan lausumana pidetyssä perimätiedossa todetaan: "Jos yhteisön hallitsija on oikeamielinen, hän saa osakseen palkkion ja kansan osana on kiitollisuus. Jos hallitsija on väärämielinen, hän kantaa itse syntinsä taakan ja kansan osana on olla kärsivällinen".¹³

Yhteiskuntafilosofi Ibn Khaldun (k. 1406) ei hankään poikennut aiempien sukupolvien mielipiteistä, vaan kirjoitti, että Jumala ei palkitse vallankumoukseen ryhtyneitä. Näin siitä huolimatta, että vallankumoukselliset itse katsovat taistelevansa väärämielistä hallintoa vastaan ja haluavat luoda uuden hallinnon, joka olisi lähempänä islamin ihannetta. Vallankumousta tavoitelleet kapinoitsijat kuolevat syntisinä vailla toivoa palkkiosta tuonpuoleisessa.¹⁴

Myös Ibn Taymiyya oli sitä mieltä, että tyrannia oli kestettävä kärsivällisesti. Hallitsijan vastainen taistelu ja sen luoma sisällissota olivat paljon suurempi vaara ja

7. Youssef M. Choueiri "Neo-Orientalism and Islamic fundamentalism", Review, *Middle East Studies* 1988, vol. 4 (s. 52–68), 53.

8. Käytän tässä termiä valtio sillä perusteella, että islamilainen valtakunta täytti valtion perustunnusmerkit: keskushallinnolla oli oikeus kerätä veroja ja yksinoikeus lailliseen väkivaltaan. Valtio abstraktina juridisena käsitteenä on paljon uudempi asia ja valtioita, joiden asukkaat tiedostivat valtio-identiteetin alkoi syntyä vasta 1700-luvun Euroopassa. Vrt. Mogens Herman Hansen (toim., 2000), *A comparative study of thirty city-state cultures*, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-Filosofiske Skrifter 21, Copenhagen, Introduction, 12–13.

9. Sunna tarkoittaa oikeaa menettelytapaa ja se perustuu profeetta Muhammedin ratkaisuisista ja ohjeista kertovaan perimätietoon.

10. Saïd Amir Arjomand "The emergence of Islamic political ideologies", 109–123, teoksessa J.A. Beckford & T. Luckmann (toim. 1989) *The changing face of religion*, London, Sage.

11. Emmanuel Sivan *Radical Islam*, 96: "the spiritual father of the Islamic Revolution".

12. Ann K. S. Lambton (1981) *State and government in medieval Islam*, Oxford, 116–129.

13. Abu Yusuf *Kitab al-Kharaj*, siteerannut Lambton 57.

14. Ibn Khaldun (1958) *The Muqaddimah*, trl. F. Rosenthal, New York, vol. 1, 323. Sana "amir" tarkoittaa johtajaa, päällikköä ja hallitsijaa.

pitkäaikaisempi haitta yhteisölle kuin rajallisen ajan valtaa pitävän hallitsijan tyrannia. Hallitsijalla oli oikeus vaatia kansalta kuuliaisuutta ja Ibn Taymiyya kehottikin ensisijaisesti suhtautumaan kärsivällisesti tyraniin viitaten profeetta Muhammedin lausumaan: ”Antakaa heille [hallitsijoille] se mikä heille kuuluu ja pyytäkää Jumalalta se mikä teille kuuluu.”¹⁵

Pelkästään se, että hallitsija tekee syntiä, ei tee hallitsijasta tyrannia eikä oikeuta kapinointiin, sillä on parempi, että hallitsija hoitaa tehtävänsä hyvin vaikka syyllistyisikin synteihin. Ibn Taymiyyan mukaan oikeudenmukaisuus on universaali vaatimus ja siksi uskottoman hallitsijan oikeudenmukainen hallinto on parempi kuin hurskaiden tyrannia: ”Jumala tukee oikeudenmukaista hallintoa, vaikka se olisi uskotonkin (kafir), mutta hän vastustaa epäoikeudenmukaista hallintoa, vaikka hallitsijat olisivatkin muslimeja.” Ibn Taymiyya toteaa, että kapinoinnin taustalla ei aina olekaan todellinen epäoikeudenmukaisuus, vaan esimerkiksi kateus ja ylimielisyys saavat yksilön näkemään vääryyttä siellä missä sitä ei ole ja hän ryhtyy kehittämään uskonnollisia perusteluita kapinalleen ja kuvittelee toimivansa oikein.¹⁶

Filosofit ja juristi-teologit eivät kuitenkaan täysin hylänneet kapinan mahdollisuutta ja Ibn Khaldun esittikin, että siinä tapauksessa, että tyytymättömyys on todella laajaa ja kapinaliike riittävän voimakas niin, että vallankuomuksella on realistiset mahdollisuudet toteutua, siihen voidaan ryhtyä.¹⁷ Tällaisessa tapauksessa taistelun tuoma haitta on lyhytaikainen ja uusi valta asetuu nopeasti hallitsemaan yhteisöä. Ibn Taymiyya kehotti kapinaa harkitsevia tarkkaan miettimään tekojensa seurauksia. Jos teosta johtuva haitta on suurempi kuin siitä saatava hyöty, on parempi olla ryhtymättä tekoon.¹⁸ Hän myös varoitti, että ihmisillä on yleensä taipumus korvata yksi paha toisella, yleensä vielä suuremmalla pahalla. Kapinointi epäoikeudenmukaisuutta ja korruptiota vastaan saattaa johtaa vielä suurempaan tyranniaan ja korruption.¹⁹

Edellä olevan perusteella on vaikea nähdä Ibn Taymiyyaa ”vallankumouksen isänä”

eikä hän tässä mielessä poikkea edeltäjistään ja aikalaisistaan. Kapinointi ja vallankumous olivat vaarallisia ja johtivat helposti anarkiaan, jota oli viimeiseen asti vältettävä. Ibn Taymiyyan maine vallankumouksellisena perustuukin hänen ”mongoli-fatwaansa”, jossa hän oikeutti taistelun islamiin kääntyneitä mongoleja vastaan. Kyseessä oli Ibn Taymiyyan kotimaata, mamelukkisulttaanien hallitsemaa valtiota uhkaava ulkoinen vaara. Mamelukit olivat pysäyttäneet mongolien etenemisen länteen vuonna 1260, minkä jälkeen mongolit olivat asettuneet Eufratin itäpuolelle. He kääntyivät islamiin, mutta kääntymykseen ei täysin luotettu. Epäluulo osoittautui oikeutetuksi, kun mongolihallitsija Ghazan vuonna 1299 lähti sotaretkelle mamelukkeja vastaan. Ghazan oli myös lähestynyt Rooman pavia ja ehdottanut yhteistä mamelukkien vastaista liittoa. Mongolien onnistui valloittaa joksikin aikaa Ibn Taymiyyan kotikaupunki Damaskos.

Ibn Taymiyyan antama *fatwa* taistelun oikeutuksesta liittyy juuri tähän kriisiin ja mongolien muodostamaan uhkaan. Mongolit olivat omaksuneet islamin ja siitä huolimatta ryhtyneet taisteluun Kairon abbasidikalifin suojelijoina toimivia mamelukkeja vastaan. Näin he osoittivat olevansa kapinallisia, mutta heitä saattoi myös pitää islamista luopuneina sillä perusteella, että he eivät noudattaneet islamilaista lakia. Siksi muslimeilla oli oikeus taistella heitä vastaan. Kriisiä kesti vuoteen 1303, jolloin mongolit joutuivat luopumaan taistelusta eivätkä he enää sen jälkeen uhanneet mamelukkivaltiota.

Fatwan tarkoitus oli oikeuttaa taistelu mongoleja vastaan, mutta sen tarkoitus oli myös osoittaa mamelukkisulttaanille, että taistelu oli, paitsi poliittinen välttämättömyys, myös uskonnollinen velvollisuus. Mamelukkivaltion keskus oli Kairossa ja sulttaanin kiinnostuksessa Syyrian kaupunkien puolustamiseen oli toivomisen varaa. Sulttaani ei tietenkään halunnut mongoleja lähinaapureikseen, mutta lisäjoukkojen lähettäminen Egyptistä Syyriaan heikensi Kairon puolustusta ja oli lisäksi kallista. Syyrian kuvernööri lähettikin vuonna 1301 Ibn

Taymiyyan Kairoon, jossa hänen tehtävänä oli taivuttaa sulttaani lähettämään sotilaita Syyriassa olevien joukkojen tueksi.²⁰

Mongoli-*fatwa* oli tilanteen vaatima lainopillinen kannanotto ja monien muiden kriisitilanteiden synnyttämien fatwojen tavoin se oli ad hoc -ratkaisu, jonka laajempaa kantavuutta ei ajateltu. Ibn Taymiyyalle tuskin tuli mieleen, että *fatwa* voitaisiin irroittaa historiallisesta yhteydestään ja katsoa sen oikeuttavan kapinaan valtion omaa hallintoa vastaan. Ibn Taymiyya ei sitä koskaan itse tehnyt siitä huolimatta, että hänen aikanaan hallinneet sulttaanit ja kuvernöörit eivät suinkaan aina kirjaimellisesti noudattaneet islamilaisen lain määräyksiä. Heidän kohdallaan Ibn Taymiyya hyväksyi laillisuuden takeeksi perinteisen mielipiteen, jonka mukaan hallitsija säilyttää oikeutensa hallita, jos hän suorittaa päivittäiset rukouksensa, vaikka hän muuten ei islamilaista lakia noudattaisikaan.²¹ Käytännössä hallitsijan olisi siis ollut julkisesti ilmoitettava, että hän on luopunut islamista ja vasta silloin hänen olisi katsottu menettäneen oikeutensa hallita muslimeja. Ibn Taymiyya mainitsee mongoli-*fatwassa*, että mongolit eivät suorita rukouksiaan, mutta sen lisäksi hän luettelee monia muitakin rikkomuksia. Hänen mongoleille asettamansa vaatimukset ovat siis korkeammat kuin hallitsijalle asetetut vaatimukset yleensä, sillä *fatwan* tarkoituksena oli kannustaa taisteluun mongoleja vastaan ja estää heidän pääsynsä hallitsevaan asemaan. Ibn Taymiyyalle mamelukkihallinto edusti järjestäytyntä yhteiskuntaa, kun taas mongolit edustivat kaaosta ja tuhoa.

Ibn Taymiyya ja islamilainen talousteoria

Islamistien kiinnostus Ibn Taymiyyan kirjoituksia kohtaan ei rajoitu mongoli-*fatwaan*, vaan monet muutkin hänen yhteiskuntaelämään liittyvät tekstinsä ovat suosittelevaa. Islamisteoreetikot pyrkivät luomaan yhteiskuntamallin, jossa kaikilla elämän alueilla noudatettaisiin islamin normeja. Tähän tarkoituksen liittyen jotkut teoreetikot ovat kehittäneet islamilaista talousjärjestelmää, jossa toteutettaisiin korot-

toman pankkilaitoksen lisäksi myös muita islamin ihanteita. Keskeisenä kysymyksenä on ollut islamin talouteen liittyvien normien määrittely ja ideoita on etsitty mm. Ibn Taymiyyan taloutta koskevista kirjoituksista.

Ibn Taymiyya käsitteli talouteen liittyviä kysymyksiä kirjoituksessaan *al-Hisba fi al-Islam*, joka on käännetty englanniksi otsikolla *Public duties in Islam – the institution of the Hisba*. Käännöksen kustantaja on Leicesterissä Englannissa toimiva The Islamic Foundation,²² joka on julkaissut erityisesti islamilaiseen talousteoriaan liittyvää kirjallisuutta. Käännöksen toimittaja, Khurshid Ahmad, on kirjoittanut kirjaan esipuheen, jossa hän perustelee, miksi on tarpeen tutustua Ibn Taymiyyan ajatuksiin. Khurshid Ahmad noudattaa pakistanilaisen islamisti-ideologin Maulana Maududin (k. 1979) ideologisia näkemyksiä. Hän on kääntänyt lukuisia Maududin kirjoituksia urdusta englanniksi ja ollut näin mukana kasvattamassa Maududin ajatusten merkitystä nykypäivän islamistien keskuudessa. Khurshid Ahmad toimii edelleen Islamic Foundationin tehtävissä, mutta hän on samalla myös Maulana Maududin vuonna 1940 perustaman Jamaat-e-Islam -puolueen varapuheenjohtaja.

15. Ibn Taymiyya, *al-Hisba fi al-islam*, Kairo, sa. 66. Profeetan lausumana pidetty perimätieto on mielenkiintoinen, sillä se muistuttaa paljon siteerattua Jeesuksen lausumaa, jossa todetaan että keisarille on annettava se, mikä keisarin on ja Jumalalle se, mikä Jumalan on. Profeetan lausuma ei ole merkitykseltään aivan sama, mutta se sisältää kuitenkin ajatuksen maallisen hallinnon ja uskonnon erottamisesta, mikä ei vastaa islamistien näkemystä. Islamistit esittävät, että muslimien ei tule tällaista eroa tehdä.

16. Ibn Taymiyya, *al-Hisba*, 82 ja 90.

17. Ibn Khaldun 323–324.

18. Ibn Taymiyya, *al-Hisba*, 66–67.

19. Ibn Taymiyya (1982) *Public duties in Islam – the institution of the Hisba*, trl. Muhtar Holland, Leicester, Islamic Foundation, 126. Teksti esiintyy luvussa 10 ja tätä osuutta ei ole käytettävissäni olevassa arabinkielisessä tekstissä. Käännöksen toimittajan mukaan luku 10 on Ibn Taymiyyan kirjoittama jälkikirjoitus, jossa hän esittää aiemmin sanomaansa tiivistetyssä muodossa.

20. Henri Laoust, "La Biographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathir", *Bulletin d'Etudes Orientales*, vol. 9, 1942–43, (s. 115–162), 127.

21. Ibn Taymiyya, *al-Hisba*, 79.

22. Säätiön kotisivu: <http://www.islamic-foundation.org.uk>

Khurshid Ahmad toteaa esipuheessaan, että islamilaisen talousteorian kehittäjien ja toteuttajien on perehdyttävä islamilaiseen perinteeseen ja omaksuttava perinteen ilmaisemat islamilaiset arvot. Heidän on sovellettava näitä arvoja esittäessään islamin mukaisia ratkaisuja nykypäivän talous- ja yhteiskuntaelämän ongelmiin. Ensisijaisina lähteinä heidän on käytettävä Koraania ja sunnaa, mutta heidän on myös tutustuttava klassiseen islamilaiseen taloutta käsittelevään kirjallisuuteen, jossa selvitetään kuinka aiemmat muslimisukupolvet sovelsivat Koraanin ja sunnan ohjeita käytäntöön.²³

Khurshid Ahmadin mukaan Ibn Taymiyya oli omaperäinen ajattelija, joka ei edusta vain omaa hanbalilaista koulukuntaansa vaan hän ylittää koulukuntien rajat ja edustaa koko islamia. Ibn Taymiyya perusti ajattelunsa puhtaasti Koraaniin ja sunnaan ja näin hänen ajatuksensa edustavat aitoa islamia.²⁴ Khurshid Ahmadin näkemys osoittaa, että Ibn Taymiyya on nykyisin saavuttanut tavoitteen, johon hän pyrki elinaikanaan. Ibn Taymiyya katsoi edustavansa erityisesti teologisissa kysymyksissä koko sunnalaisista islamia, mutta aikalaiset pitivät häntä hanbalilaisen koulukunnan edustajana. Tämä ristiriita johti moniin kiistoihin ja jopa harhaoppisyytöksiin. Sunnalaisen islamin koulukunnat ovat edelleen olemassa, mutta niiden käytännön merkitys on vähäisempi. Näin hanbalilaisen traditionalismin arkkityyppinä pidetty Ibn Taymiyyakin voidaan nähdä nykyisin koko sunnalaisuuden edustajana.

Islamisteja viehättää erityisesti Ibn Taymiyyan ajatus islamilaisen lain peruslähteiden, Koraanin ja sunnan, jatkuvasta uudelleen tulkinnasta. Hän ei hyväksynyt muiden koulukuntien näkemystä, jonka mukaan juristien antamien ratkaisujen ensisijaisina lähteinä olivat kunkin koulukunnan omat auktoriteetit. Vain silloin, jos ratkaisua ei koulukunnan kirjallisuudesta löytynyt, juristi turvautui Koraanin ja sunnan teksteihin. Kun koulukunnan oppineet olivat yksimielisiä jostain ratkaisusta, tuli tästä ratkaisusta malli, jota oli noudatettava. Ibn Taymiyya piti Koraanin ja sunnan jatkuvaa käyttöä välttämättömänä eikä hän

hyväksynyt ajatusta oppineiden yksimielisyydestä auktoriteettina, vaan hän piti sitovana vain ensimmäisen muslimisukupolven yksimielisesti noudattamia ratkaisuja. Juuri tämä Ibn Taymiyyan näkemys saa islamistit pitämään häntä aidon islamin puolestapuhujana.

Pääajatuksena on siis tutkia Ibn Taymiyyan tapaa soveltaa islamilaista lakia käytäntöön ja mahdollisuuksia käyttää hänen näkemyksiään hyväksi suunniteltaessa nykypäivään sopivaa islamilaista talousteoriaa. Tämä tarve heijastuu käännöksessä käytettyihin termeihin, joista monet kuuluvat nykyaikaiseen taloussanastoon. Ibn Taymiyya ei 1200- ja 1300-luvun taitteessa tuntenut termejä ”markkinahinta”, ”hintainflaatio” ja ”monopoli”. Kun käännöstä näiden termien kohdalta vertaa alkuperäiseen, voi todeta, että termin markkinahinta sijasta Ibn Taymiyya puhuu yksinkertaisesti vain hinnasta (*si'r*)²⁵ ja inflaation kohdalla hinnan noususta (*ziyadat al-si'r*)²⁶. Monopolista hän ei käytä yhtä sanaa, vaan selittää ilmiön, joka oli tunnettu hänenkin aikanaan, vaikka sille ei ollutkaan vielä kehittynyt termiä.²⁷

Käännöksessä käytetyt termit ovat nykyaikajan lukijalle tuttuja ja heti ymmärrettäviä ja ne ovat myös sikäli oikeita, että ne vastaavat niitä ilmiöitä, joita Ibn Taymiyya tekstissään kuvaa. Käännökset eivät siis varsinaisesti ole vääriä, mutta ne edellyttävät, että Ibn Taymiyyan kuvauksia luetaan nykypäivän talousteorioiden valossa. Sanavalinnat saavat tekstin näyttämään modernilta ja ajatus 700 vuoden takaisten talousnäkemysten soveltamisesta ei ehkä enää tunnukaan vieraalta. Käännöksen tarkoitus on siis osaksi lisätä Ibn Taymiyyan tekstin relevanssia nykypäivän kontekstissa, mutta sanavalintoihin liittyy myös apologeettinen vivahde, jonka Khurshid Ahmad ilmaisee näin:

Ibn Taymiyya kirjoitti aikana, jolloin taloustiede ei vielä ollut syntynyt. Siksi on ällistyttävää huomata, kuinka hyvin hän ymmärsi markkinamekanismeja, kysynnän ja tarjonnan voimia. Hän oivalsi myös markkinoiden häiriötekijöistä johtuvat seuraukset kuluttajille ja tuottajille.²⁸

Ibn Taymiyya edusti islamilaista kulttuuri-
piiriä, jossa kauppa on aina näytellyt merkittävä osaa eikä Ibn Taymiyyan osoittama talouselämän eri piirteiden ymmärrys suinkaan ollut poikkeuksellista. Mamelukki-ajan kronikoitsijat mainitsevat talouteen liittyviä huomioitaan ja esimerkiksi historioitsija al-Maqrizi (k. 1441) kirjoitti kronikoiden lisäksi laajan, vain talousasioihin keskittyvät teoksen *Ighatbat al-umma fi kashf al-gbumma*. Islamistit eivät kuitenkaan ole ottaneet al-Maqrizin teosta esiin, vaikka sitä voidaan pitää yhtä hyvin kuin Ibn Taymiyyankin tekstiä kuvauksena islamilaisen talouden käytännön toteutuksesta. Al-Maqrizin suosiota vähentää kuitenkin se, että hän keskittyy nimenomaan aikakautensa talouden ongelmiin ja tarjoaa niihin erityisesti rahan arvoon liittyviä ratkaisuja. Ibn Taymiyyan teksteissä painopiste on enemmän tavoiteltavan ihanteen kuvaamisessa kuin ympäröivän todellisuuden esittämisessä.

Terminologian käytössä on lisäksi mielenkiintoista se, että suinkaan kaikkia moderneja termejä ei käytetä. Esimerkiksi termiä "kartelli" ei käytetä, vaikka Ibn Taymiyya ilmiötä teoksessaan kuvaakin. Muiden koulukuntien juristien kirjoituksiin viitaten Ibn Taymiyya toteaa, että he eivät ole yksimielisiä siitä, onko kaikkien kauppiaiden tarjottava sama tuote samalla hinnalla, vai saako siitä poiketa ylös- tai alaspäin. Esimerkkinä hän siteeraa kalifi Umar ibn al-Khattabista kerrottua perimätietoa, jonka mukaan kalifi oli kieltänyt erästä kauppiasta myymästä rusinoita halvemmalla kuin torin muut kauppiaat. Hänen kerrotaan sanoneen kauppiaalle: "Nosta hintaasi tai poistu torilta".²⁹

Hintakartelli on ilmiö, jossa myyjät sopivat tuotteen hinnan eikä kukaan saa myydä tuotetta alempaan hintaan. Kalifi Umarin näkemys edustaa kartelliajattelua, mutta termi ei esiinny käänöksessä. Syynä saattaa olla, että oppineet olivat erimielisiä siitä, onko kartelli islamin mukainen vai ei. Osa oppineista hyväksyi kalifi Umarin kannan ja osa vastusti sitä. Ibn Taymiyyakaan ei selkeästi ilmoita kantaansa, vaan tyytyy esittämään eriävät mielipiteet ja jättää asian silleen. Nykyisin vallalla olevan liberalisti-

sen talousajattelun mukaan kartelli on monopoliin verrattava markkinahäiriö, jota ei tule sallia. Käänöksessä ei ole haluttu käyttää kartelli-termiä juristien ambivalentin suhtautumisen vuoksi. Siinä missä Ibn Taymiyya torjuu toisen pahan, monopolin, hän ei torju kartellia samanlaisena pahana. Koska jo Khurshid Ahmadin esipuheenkin mukaan islamilaisen talousteorian tulee edustaa vapaata markkinataloutta,³⁰ ei tällaista epävarmuutta kartellin suhteen tule korostaa.

Ibn Taymiyyan nykymerkitys

Ibn Taymiyyasta on vaikea tehdä vallankumouksellista ja egyptiläisen lehden näkemys hänen kirjoitustensa vaarallisuudesta tuntuu liioittelulta. Ääriryhmät voivat käyttää joitakin Ibn Taymiyyan kirjoituksia legitimoimaan oman vallankumouksellisen toimintansa, mutta ne voisivat aivan yhtä hyvin valita Ibn Khaldunin tai al-Ghazalin vallankumouksensa oppi-isäksi. Myös he ovat esittäneet näkemyksiä, jotka uudelleen tulkittuina saattavat toimia vallankumouksen kannustimina.

Ibn Taymiyyan painoarvo ja vaikutus oman aikamme islamisteihin perustuu kuitenkin paljon suuremmassa määrin tarpeeseen löytää ideoita tavoitteena olevan ai-

23. Ibn Taymiyya, *Public duties*, 5.

24. Mt. 8.

25. Mt. 47, 49, 56 ja 57 "market price". Ibn Taymiyya, *al-Hisba*, 31, 34, 42, 43 "si'r" (hinta). Ainoastaan mt. 48 mainitaan "si'r al-nas" (ihmistien hinta, yleinen hinta), mutta siinä sana "ihmiset" viittaa torin kauppiasiin, jotka ovat keskenään sopineet tavaran hinnan. Se ei ole kysynnän ja tarjonnan muodostama markkinahinta.

26. Ibn Taymiyya, *Public duties*, 56 "price inflation". Ibn Taymiyya, *al-Hisba*, 42: "ziyadat al-si'r 'ala al-nas" eli "ihmistien kohtaama hinnan lisäys" tilanteessa, jossa suuri kysyntä nostaa jonkin tietyn tavaran hintaa. Termin inflaatio käyttäminen tässä yhteydessä ei ole aivan oikein, sillä kysynnän ja tarjonnan muutoksiin perustuvat hintavaihtelut ovat markkinataloudessa hyväksytyjä eivätkä ne välttämättä johda inflaatioon.

27. Ibn Taymiyya, *al-Hisba*, 18–19 ja *Public duties*, 36.

28. Ibn Taymiyya, *Public duties*, 9. Suomennos artikkelin kirjoittajan.

29. Ibn Taymiyya, *al-Hisba*, 31–33 ja *Public duties*, 47–48.

30. Ibn Taymiyya, *Public duties*, 6: Khurshid Ahmad kuvaa lyhyesti islamilaisen talouden peruspiirteitä. Ne ovat hyvin lähellä keynesiläistä ajattelua, jossa valtion roolina on valvoa markkinoiden toimivuutta.

don islamilaisen yhteiskuntamallin perustaksi. Vaikka Ibn Taymiyyan aikana sulttaani saattoikin tehdä islamilaisen lain ohjeista poikkeavia päätöksiä, islam oli kuitenkin yhteiskunnan toimintojen keskeinen vaikuttaja. Modernin yhteiskunnan sekularismia

ei tunnettu, vaan kansan identiteetti perustui suuressa määrin uskontoon ja uskonnollisten velvollisuuksien noudattamiseen oli tärkeitä. Tässä mielessä Ibn Taymiyya ja hänen aikakautensa voivat toimia islamistien kaipaamina esikuvina.

Kirjoittajat

Sylvia Akar on arabian kielen ja islamin tutkimuksen assistentti Helsingin yliopistossa. Hän valmisteelele hadith-tutkimukseen liittyvää väitöskirjaa.

Marjatta Hietala on Tampereen yliopiston yleisen historian professori. Hänet on nimitetty Suomen Akatemian akatemiaprofessorin virkaan ajalle 1.8.2002–31.7.2007. Hänen tutkimushankkeensa selvittää tutkijoiden, tieteen ja verkostojen merkitystä kaupunkien kasvulle 1800-luvulta nykyhetken.

Markku Hyrkkänen hoitaa Tampereen yliopiston yleisen historian professorin virkaa.

Jaakko Hämeen-Anttila on Helsingin yliopiston arabian kielen ja islamin tutkimuksen professori.

Osmo Jussila on Helsingin yliopiston täysin palvellut poliittisen historian professori.

Eino Jutikkala on akateemikko.

Petri Karonen hoitaa Jyväskylän yliopiston Suomen historian professorin virkaa. Karonen tutkii mm. suomalaisia yritysjohtajia taloudellisina ja yhteiskunnallisina vaikuttajina (n. 1600–1920). Hän on myös Suomen Akatemian rahoittaman tutkimushankkeen ”Rauhaan palaamisen ongelmien ratkaiseminen suomalaisessa yhteiskunnassa – Valtiovallan ja paikallisyhteisöjen toiminta sotien jälkitilojen hoidossa vuosina 1600–2000” vastuullinen johtaja.

Taneli Kukkonen on teologian ja filosofian maisteri. Keski-

kaista arabialaista kosmologiaa käsittelevän väitöskirjatutkimuksen ohella hän on suomentanut al-Ghazalin omaelämäkerran (teoksessa *Kaksi filosofia*, Helsinki: Basam Books 2001).

Riitta Laitinen on turkulainen filosofian tohtori. Hän toimii Suomen Akatemian tutkijatohtorina ja tutkii tilan ja paikan kokemista 1600-luvun Suomessa. Hänen väitöskirjansa käsittelee navajo-intiaanien paikakäsitteitä.

Tuomas M. S. Lehtonen on Renvall-instituutin johtaja ja Euroopan historian dosentti Helsingin yliopistossa. Hän on *Suomen kulttuurihistorian* ensimmäisen osan *Taivas ja maa* (2002) toinen päätoimittaja.

Satu Lidman toimii tutkijana Joensuun yliopistossa. Hän valmisteelele myöhäiskeskiajan saksalaiseen oikeushistoriaan liittyvää väitöskirjaa, jonka aiheena on häpeän merkitys 1400- ja 1500-lukujen baijerilaisessa kaupunkiyhteisössä.

Jarmo Oikarinen on filosofian tohtori, joka toimii yliassistenttina Tampereen yliopiston historiatieteen laitoksessa. Hänen väitöskirjansa *Middle East in American Quest for World Order: Ideas of Power, Economics, and Social Development in United States' Foreign Politics 1953–1961* on vuodelta 1999.

Jari Ojala on Jyväskylän yliopiston taloushistorian dosentti ja Suomen Akatemian tutkijatohtori. Hänen tutkimushankkeensa käsittelee teknolo-

giajohtamista suomalaisten periteollisuusyhtiöiden pitkän aikavälin strategiana.

Irmeli Perho on filosofian tohtori, joka on tutkinut islamin aate- ja yhteiskuntahistoriaa. Hän toimii Suomen Lähi-idän instituutin johtajana Damaskoksessa 1.4.2002 alkaen.

Heikki Pihlajamäki on Helsingin yliopiston oikeushistorian dosentti ja yliassistentti.

Jukka Seppinen on helsinkiläinen valtiotieteen tohtori.

Erkki Vettenniemi on filosofian tohtori, joka on toimittanut antologian *Suomalaisia vankileirien saaristossa* (2002).

Timo Vihavainen on Helsingin yliopiston dosentti ja Suomen Akatemian akatemiaturkija. Hänen tutkimushankkeensa käsittelee Venäjän intelligentisijaa.

Maaria Ylänkö väitteli tammi-kuussa 2002 Suomen lähtökohdista maahanmuuttomaana (*La Finlande, pays d'accueil. Approche anthropologique et historique – le cas des immigrants de l'Afrique noire*). Tällä hetkellä hän työskentelee tutkimusavustajana Helsingin yliopiston Aasian ja Afrikan kielten ja kulttuurien laitoksella swahilin kielen ATK-korpus-projektissa.

Seppo Zetterberg on Jyväskylän yliopiston yleisen historian professori. Hänen uusin teoksensa on Eero Erkon elämäkerta (2001).

KULTTUURIEN YMMÄRTÄJÄT



MAARIA YLÄNKÖ

työskentelee tutkimusavustajana Helsingin yliopiston Aasian ja Afrikan kielten ja kulttuurien laitoksella swahilin kielen ATK-korpus -projektissa.

■ Helsingin yliopiston Aasian ja Afrikan kielten ja kulttuurien laitos lienee se paikka, jonne ohjautuvat tasavallan kaikkein kummallisimmat kysymykset: "Voiko poikalapselle antaa nimeksi Shaka", kysyy kas-
tepappi. "Mitä on kakku zuluksi", televisio-
kääntäjä kysyy puolestaan. Tulilinjalla on
laitoksen kansliassa vastaava amanuenssi
Harry Halén, jonka tehtävänä on koordinoi-
da kummallisia puheluita. Aina ei soittajan
malti riitä edes puhelun yhdistämiseen,
vaan palvelua pitää saada heti. Halénin lä-
himuistista on kirjattu seuraava keskustelu:

- Haloo, se sellainen kiinalainen rauhaa tarkoittava kirjoitusmerkki, voitteko faksata ja tulostaa sen mulle?
- Yksinkertaistettu vai klassinen tyyli?
- Täh?
- Kirjurikirjoitusta vai ruokokirjoitusta?
- ???
- No kysytäänpä toisin päin: mihin tarkoitukseen te tarvitsette sen merkin?
- Mä haluan sellasen tatskan olkapäähän.

Syyskuun 11. päivän jälkeen ovat kulttuurista erityistietämystä koskevat kysymykset lisääntyneet. Myös tammikuussa Ruotsissa

tapahtunut nuoren kurdinaisen ns. kunniamurha on kasvattanut tiedustelujen määrää. Kysymysten sävy on vakavoitunut.

Myös odotukset ovat nousseet. On tavallaan ymmärrettävää, että haluttaisiin myös jonkinlainen oikotie kulttuurieroista ja uskonnoista juontuvien ristiriitojen ja konfliktien kokonaisvaltaiseen hallintaan. Suomesakin on viime vuosina alettu keskustella ns. *monikulttuurisuudesta*: kouluihin kaivattaisiin lisää monikulttuurisuusopetusta, juhlapuheissa Suomea luonnehditaan monikulttuuriseksi yhteiskunnaksi, monikulttuurisuus on haaste.

Suurissa läntisissä maahanmuuttomaissa monikulttuurisuudesta on keskusteltu jo kolmenkymmenen vuoden ajan. Siksi on tavallaan kauhistuttavaa katsoa sivusta, kuinka Suomessa keskustelu aloitetaan ikään kuin alusta. Monikulttuurisuus ei nimittäin ole tieteellinen käsite tai filosofia, vaikka sitä sellaisena joskus yritetään esittää, vaan poliittinen ideologia. Semanttiselta kannalta "monikulttuurisuus" on usein kätevä ilmaus kuvaamaan tilanteita, joissa on läsnä monista eri kulttuureista tulevia ihmisiä. Tutkimuksellisenä näkökulmana se on historiaton.

Termi "monikulttuurisuus" olisikin alun pitäen pitänyt kääntää *monikulttuurismiksi* (vrt. englannin *multiculturalism*). Monikulttuurismin kulmakiviä ovat länsimaisen modernin ajattelun keskeiset arvot *liberalismi* ja *individualismi*, joiden kautta vähemmistöjen ja maahanmuuttajien kulttuuriset ryhmäoikeudet rinnastetaan yksilön oikeuksiksi ja yksilön valinnanvapaudeksi. Monikulttuurismia leimaa myös *differentialismi*, eli ihmiskunnan sisäisiä eroja ensisijaistava ajat-

telu. Tasa-arvon katsotaan toteutuvan erojen myöntämisen ja huomioimisen kautta.

Monikulttuurisuuspolitiikka on levinnyt etenkin anglosaksisiin maihin: Kanadaan (jossa kulttuuristen ja kielellisten vähemmistöjen oikeuksia turvaavat monikulttuurisuuslait otettiin ensimmäisenä käyttöön 80-luvulla), Australiaan, Uuteen Seelantiin, ja toisaalta Etelä-Afrikkaan. Manner-Euroopan hyvinvointivaltioissa, Saksassa, Hollannissa ja myös Ruotsissa monikulttuurisuuspolitiikasta on kehittynyt kansallisia tai kansallisvaltioversioita.

Monikulttuurisuuskeskustelua leimaa käsitteiden sekavuus. Myös muualla kuin Suomessa monikulturismi samastetaan ”moneen kulttuuriin”. Toisaalla muuttoliikkeet, suuryritysten kansainvälistyminen ja kommunikaatioteknologian kehitys ovat luoneet mielikuvan, että maailma olisi monikulttuuristumassa. Niin ei kuitenkaan ole, vaan perinteiset kulttuurit ovat päin vastoin vähenemässä. Pieniä kieliä kuolee kasvavalla vauhdilla. Muuttoliikkeiden seurauksena eri kulttuurit kohtaavat paikallisesti, jonkin valtion sisällä.

Sehän ei ole uutta. Historiassa on ollut useita monikansallisia ja monikulttuurisia imperiumeja ja kaupunkikulttuureja, joissa etniset ja uskonnolliset ryhmät ovat eläneet yhdessä mutta omissa yhteisöissään ja joissa hallinto ei määritetäisesti pyrkinyt sulauttavaan politiikkaan. Konstantinopolin kaupunki osmani-imperiumin aikana on yksi esimerkki. Sitä vastoin ne maat, joita nykyisin on tapana luonnehtia monikulttuurisiksi, kuten Yhdysvallat, Britannia ja Australia, eivät yksioikoisesti sitä ole. Empiiriset mittarit viittaavat pikemminkin päinvastaiseen totuuteen, sillä näissä maissa siirtolaiset omaksuvat valtakulttuurin tavattoman nopeasti. On syytä puhua yhtenäiskulttuurista silloin, kun on vain yksi valtakieli ja tosiasiallisissa kulutusmuodoissa, perhetyypeissä ja elämäntavoissa ei ole kovin suurta vaihtelua. Joskus kulttuuri- ja etniset erot ovat tulkintakysymyksiä.

Ranskaan, Espanjaan, Italiaan, Portugaliin, Meksikoon ja koko latinalaiseen Amerikkaan monikulturismi ei ole juurtunut. Virallinen politiikka on ollut avoimesti assimiloivaa eli sulauttavaa. Toisaalta kuitenkin esimerkiksi Kolumbian ja Brasilian hallitukset ovat omaksuneet monikulttuurisuusohjelmia 1990-luvulla. Näihin maihin on 90-luvulla perustettu Yhdysvaltojen rahoittamia *Ethnic Studies* -tutkimuslaitoksia. Itä-Euroopan valtioissa, Venäjällä tai Kiinassa monikulttuurisuusajattelu ei ole tehnyt läpimurtoa.

Sitä vastoin kansainvälistyvä liike-elämä on yhä enemmän omaksunut monikulttuurisuusanastoa, jota on taloustieteellistetty: *kulttuuripääoma*, *kulttuurinen osaaminen*, *kulttuuripanos*. Ironisimpien kommenttien mukaan monikulttuurisuus, joka oli alunperin yhdysvaltalaisen vasemmistoliberaalien aate, on nyt valjastettu palvelemaan suuryhtiöiden intressejä.

Viimeisen kymmenen vuoden aikana on kulttuurien rikkaudesta ja erilaisuuden kunnioittamisesta on puhuttu enemmän kuin koskaan aikaisemmin. Tarkasteltaessa vaikkapa vain tutkimuksen rahavirtoja piirtyy toisenlainen kuva siitä, missä mennään. Kulttuurien- ja kielientutkimuksen rahoitus on suhteellisesti surkastunut sitä mukaa kun yliopistojen ulkopuolinen rahoitus on kasvanut. Voimavaroja suunnataan soveltavaan tutkimukseen. Yleissivistystä pannaan uusiksi: nyt siihen kuuluu *kommunikaatiotaitoja*, *viestintää* ja *kulttuurienvälistä vuorovaikutusta*.

Yhtä kaikki, kulttuurien ymmärrystä tarvitaan. Ulkoeurooppalaisten kielten, kulttuurien ja historian opiskelu sekä tutkiminen on kuitenkin aikaavieppää ja harvemminkin innovatiivista. Moni kulttuurintutkija, minäkin, pitää oleellisempänä etsiä vastauksia Kummallisiin Kysymyksiin, kuin sommitella oikeaoppisia määritelmiä monikulttuurisuudelle.



RIITTA LAITINEN

Kenen historiaa, kenen menneisyys?

Historiantutkimuksen kysymyksiä intiaanikulttuurien tutkimuksen näkökulmasta

Filosofian tohtori Riitta Laitinen kysyy artikkelissaan mitä tapahtuu, kun historioitsija tulkitsee ei-länsimaisen kulttuurin historiaa. Minkälaisen ongelmakentän tuovat historiantutkimukseen kolonialismin luomat mielikuvat, intiaanien asema nyky-yhteiskunnassa ja länsimaisesta radikaalisti eroavan maailmankuvan tuottamat lähteet?

■ Pohjois-Amerikan intiaanihistorian tutkija törmää usein kysymykseen siitä, kuka voi ja kenellä on oikeus kirjoittaa intiaanien historiaa. Tämä kysymys liittyy erottamattomasti intiaanien oman näkökulman historiankirjoitukseen tuomiseen, minkä voidaan katsoa olleen intiaanihistorian tavoitteena 1950-luvun lopulta lähtien.¹ Kysymys on osa kokonaisuutta, jossa vaikuttavat niin poliittiset, tiede-eettiset, tiedonkäsitykselliset kuin metodisetkin seikat. Tässä artikkelissa on tarkoitus luoda katsaus tuon kokonaisuuden historiantutkimukselle asettamiin keskeisiin kysymyksiin. Kärjistäen voi sanoa, että kyse on siitä, kenen historiasta puhutaan ja kenellä on oikeus siihen. Tämä kärjistyminen tulee erityisen hyvin esiin in-

tiaanien jäämistöjen heimoille palauttamiseen liittyvässä keskustelussa.²

Amerikkalaisiin yliopistoihin ja museoihin on aikojen kuluessa kerätty suuria määriä intiaanikulttuurien esineitä ja intiaanien luita. Intiaanit ovat kuitenkin 1970-luvulta lähtien aktiivisesti vastustaneet kulttuuriensa jäämistöjen keräilyä ja tutkimista. Virallisesti museoiden ja yliopistojen kokoelmissa olevien luiden ja esineiden olinpaikka ja merkitys kyseenalaistettiin, kun Yhdysvalloissa vuonna 1990 säädettiin laki nimeltä *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA). Laki lisäsi merkittömien hautojen suojelua liittovaltion ja intiaaniheimojen mailla, käsitteli yksityiskohtaisesti hautatavaroiden ja ihmisten jäänteiden palauttamista liittovaltion omistamista ja tukemista kokoelmista sekä teki intiaanihautojen sisällön myynnin ja ostamisen laittomaksi.³

Lain jälkeiset kiistat kokoelmien palauttamisista ovat tuoneet esiin etenkin antropologien ja intiaaniaktivistien välisiä ratkaisemattoman tuntuisia ristiriitoja. Asetelma on yksinkertaistettuna se, että tutkijat haluavat tutkia intiaanien luita ja esineitä vapaasti, mutta intiaanit eivät halua heidän tekevän sitä. Tutkijat myöntävät luiden ja esineiden muunkin kuin tieteellisen merkityksen, mutta monen tutkijan on vaikea

1. Frederick E. Hoxie (2001) 'Thinking Like an Indian': Exploring American Indian views of American History', *Reviews in American History* 29, 1.

2. Kirjoittaja haluaa kiittää Anu Korhosta hyödyllisistä kommentista.

3. 'Native American Graves Protection and Repatriation Act' (2000), teoksessa Devon A. Mihesuah (toim.) *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?*, Lincoln, 307–319.

ymmärtää, että modernissa yhteiskunnassa elävä intiaani voi sanoa vähät välittävänsä tieteen tarpeista ja antimista. Yhtä vaikeata tuntuu olevan ymmärtää sitä, että lakiasäättävät elimet voivat asettaa kulttuuriset arvot tieteen vaateiden edelle.

Tutkimusta vastustavat intiaanit eivät usko tutkijoiden perusajattelun kulmakiviin tai heidän tekemiinsä tulkintoihin. He eivät usko, että tutkimus voi antaa intiaaneille mitään positiivista.⁴ Joidenkin tutkijoiden on vaikea sisäistää sitä, että intiaanit eivät usko heidän löydöksiensä luovan heimojen historioita vaan että ne ovat jo olemassa heimojen suullisessa perinteessä.⁵ Esimerkiksi lakota-heimon jäsen Bronco Lebeau korostaa, että jos lakotat haluavat hylätä valtayhteiskunnan näkökulman heillä on oikeus siihen, koska he ovat ihmisiä eivätkä biologisia tai antropologisia näytteitä.⁶

Vastapuolen voimakkaimmat mielipiteet tulevat tieteen autonomisen aseman puolustajilta. Esimerkiksi antropologi Clement W. Meighan uskoo, että monia niistä intiaaniuskonnoista, joiden perusteella tutkijoiden toimintaa rajoitetaan, harjoitetaan enää vain poliittisista syistä ja että vain poliittisista syistä intiaaniaktivistit eivät halua uskonnon tuomaan tietoon lisättävän tutkimuksen tuomaa tietoa. Tutkijoilla taas olisi tiedon etsimiseen oikeus ja velvollisuus, joita ei saisi estää kulttuuripoliittista syistä.⁷

Intiaanit ja tutkijat tekevät myös paljon yhteistyötä ja ymmärtävät toistensa näkökulmia. Kokonaisuudessaan keskusteluissa tulee kuitenkin hyvin selkeästi esiin kuinka länsimaiset akateemiset menneisyys- ja tietokäsitykset eivät voi välttää törmäyksiä muiden käsitysten kanssa. Näiden törmäyksien eritasoisilta syiltä tai seurauksilta ei pidä sulkea silmiään.

Mielikuvat ja valta

Länsimaisessa yhteiskunnassa valta intiaanien menneisyyden suhteen on tutkijoilla. Heille on annettu oikeus määrittellä intiaaniheimojen kulttuuri, menneisyys ja olemus. Heidän selityksensä intiaanien muuttoliikkeistä ja heimojen muodostumisista ja kehityksestä hyväksytään sellaisenaan, kun taas – tutkijoiden auktoriteetin perusteella

– intiaanien oma käsitys menneisyydestään on luokiteltu myyttiksi, ei-todeksi, saduksi. Lisäksi niin museot kuin tutkimuskin ovat usein tehneet intiaaneista yksinomaan menneisyyden hahmoja.⁸

Tutkijoiden rooli menneisyyden määrittelijöinä alkoi kehittyä 1700-luvun jälkimmäiseltä puoliskolta lähtien. Tutkijat levittäytyivät ympäri 'primitiivisiä' yhteisöjä ja alkoivat kerätä materiaalia ja vähitellen myös esittää heimojen jäsenille lukemattomia kysymyksiään. 1800-luvun puolenvälin jälkeen, jolloin antropologinen kiinnostus alkoi kiihtyä, intiaaniheimoilla ei ollut paljon sanomista siihen, mitä valtakulttuurin edustajat heistä sanoivat tai kirjoittivat. Intiaanit taistelivat tällöin elantonsa ja maidensa puolesta tai pyrkivät toipumaan niiden menettämisen aiheuttamasta traumasta. Huomio keskittyi muihin asioihin kuin sen pohtimiseen, mitä uteliaat antropologit olivat tekemässä.⁹

Antropologien antama kuva intiaaneista ja intiaanikulttuureista perustui muutamaan yleisluonteiseen mielikuvaan, jotka pohjautuivat löytöretkiltä lähtöisin oleviin kuvauksiin ja tulkintoihin. Jo Kolumbus loi ne luonnehdinnat, jotka ovat vuosisatoja vallinneet länsimaista kuvaan Amerikan alkuperäisasukkaista. Kolumbuksen rauhaa rakastavat Arawakit ovat olleet mallina jalolle villille, joka elää luonnonlapsena harmonista elämää. Caribit taas ovat antaneet mallin villille barbaarille, jota täytyy pelätä, koska sen verenhimoisuus ja julmuus ei tunne rajoja. Näistä kahdesta tyyppistä luotiin tutkimuksessa erilaisia muunnelmia sisäistämättä juuri milloinkaan sitä, että intiaaneilla oli oma pitkä historiansa ja vaihtelevat kulttuurinsa.¹⁰ Samalla kun tätä kuvaa intiaanikulttuureista luotiin, intiaaneja pyrittiin monin keinoin estämään harjoittamasta omaa kulttuuriaan. Näin siis intiaaneilta riistettiin heidän kulttuuriaan, ja sen menneisyyttä, kahdella rintamalla.

Tutkijat loivat kuvaa intiaanien menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta hyvällä omallatunnolla, koska he näkivät itsensä intiaanikulttuurien menneisyyden pelastajina – ainoina, jotka voivat tietää, millainen intiaanikulttuurien menneisyys oli.

He näkivät itsensä sukupuuttoon kuolevan rodun kaitsijoina. Intiaanien ei nähty tuntevan historiaansa tai edes olevan kiinnostuneita siitä, eikä heidän olisi uskottu kykenevän huolehtimaan oman menneisyytensä säilyttämisestä, vaikka he olisivat sitä halunneetkin.¹¹

Intiaanien suhde länsimaiseen mielikuvaan heidän historiastaan on kuitenkin muuttunut aktiivisemmaksi ja viime aikoina he ovat pyrkineet ottamaan omia kulttuureitaan haltuunsa myös valtakunnallisen ja tutkimuksen suhteen. Akateemisessa maailmassa intiaanien ääni sai 1960–90-luvuilla yhä enemmän kuuluvuutta, minkä on nähty olevan suuri läpimurto itsensä ja oman kansansa puolesta puhumisen perusoikeuksien saavuttamisessa.¹²

Yhteiskunnan tutkijoille antama auktoriteetti intiaanien historian määrittelyssä on kuitenkin vain osa intiaanien laajempaa suhdetta valtakulttuuriin. Kyseessä on paljon enemmän kuin se, kenellä akateemisessa maailmassa on sananvalta. Säännökset, byrokraatia, politiikka, köyhyys ja syrjintä ovat osa kokonaisuutta, jossa ja johon akateeminen tutkimus vaikuttaa. Monet arkipäivän olosuhteet vähentävät edelleen intiaanien mahdollisuuksia päättää omasta nykyisyydestään, tulevaisuudestaan ja menneisyydestään.¹³

Kuva intiaaneista menneisyyden hahmoina, valtakunnallisen uhreina tai yhteiskuntaan sopeutumattomina on hyvin laajasti vaikuttanut intiaanien jokapäiväiseen elämään sekä näkyvillä että näkymättömillä tavoilla. Intiaanikulttuureista ja niiden menneisyydestä luodut stereotypit luovat ongelmia mm. niille intiaaneille, jotka pyrkivät puhumaan omiensa puolesta erilaisissa tilanteissa. Monet heimot ovat pieniä ja köyhiä ja niiden on vaikea löytää poliittista asemaa ja tapaa saada äänensä kuuluviin. Heimojen johtajat voivat helposti pyrkiä tähän yksinkertaistamalla monimutkaiset suhteensa valtakunnalliseen traagiseksi draamoiksi: Häikäilemättömät, voimakkaat, ahneet valkoiset työnsivät tieltään sekä moraalisesti että laillisesti väärin keinoin jaloja luonnon ja jumalien kanssa harmoniassa asuvia intiaaneja. Tehokkaita tapoja esittää oma ase-

mansa valtakunnallisen löydetään vain sen luomista stereotyyppioista. Oma kulttuuri ja oma menneisyys ei voida esittää omilla ehdoilla, koska tällöin ne eivät ole valtakunnallisen näkökulmasta katsottuna pätevästi esitettyjä. Käyttämällä tiettyjä kertomusmalleja valkoiset mahdollisesti saadaan tuntemaan syyllisyyttä menneisyydestä tehdyistä vääryyksistä ja myöntämään

4. Ihmisen syntyyn ja kansojen liikkeisiin liittyvät kysymykset ovat tästä esimerkki. Ihmisen synty vanhalta mantereelta ja siirtyminen Beringin kannaksen kautta Amerikkaan ei saa yleensä tukea intiaaneilta, joiden oma kulttuuri kertoo heidän syntyneen siellä, missä he asuvat. Ks. esim. Vine Deloria Jr (1995) *Red Earth, White Lies. Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, New York.

5. Devon A. Mihesuah (2000) 'American Indians, Anthropologists, Poethunters, and Repatriation: Ethical, Religious, and Political Differences'. teoksessa *Repatriation Reader*, 98.

6. *Bones of Contention* (1995) Transcript of a BBC tv episode of Horizon, broadcasted 23.1.1995, <http://www.uiowa.edu/anthro/reburial/bbcbones.html>, 11.11.1997. Ks. myös Thomas, David Hurst (2000) *Skull Wars. Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for Native American Identity*, New York, xxii.

7. Clement W Meighan (1996) 'Disowning the Past', *Social Facts* 3, <http://www.ischolar.net/nas/newsletters/socfacts/meighan.htm>, 21.8.01; Thomas Biolsi & Larry J. Zimmerman (1997) 'Introduction: What's changed, What Hasn't', teoksessa Thomas Biolsi & Larry J. Zimmerman (toim.) *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr., and the Critique of Anthropology*, Tucson, 7–8.

8. Biolsi & Zimmerman 1997, 7–8, 12. Vuoden 1906 Antiquities Act antoi virallisestikin vallan intiaanien menneisyyden määrittämiseen nimenomaan akateemisesti koulutetuille ammattilaisille. Thomas 2000, xxxiii. Jo määrittelemällä intiaanikulttuurit primitiiviksi on sijoitettu intiaanit menneisyyteen, sillä primitiivisyys on temporaalinen käsite, joka sijoittaa ihmiset kaukaiseen menneisyyteen heidän oikeasta historiallisesta kontekstistaan riippumatta. Ks. esim. Eric Pettifor (1995) *The Reburial Controversy, a general overview and exploration of a method for resolution of the ethical dilemma*, <http://www.wynja.com/arch/reburial.html>, 8.8.2001.

9. Biolsi & Zimmerman 1997, 9; Donald L. Fixico (1996) 'Ethics and Responsibilities in Writing American Indian History', *American Indian Quarterly* 20 (1).

10. Thomas 2000, xxviii–xxix, 4–8.

11. Randall H. McGuire (1997) 'Why have Archaeologists Thought the Real Indians Were Dead and What Can We Do about It?', teoksessa *Indians and Anthropologists*, 64. Tämä asenne ei ole vielääkään täysin hävinnyt antropologien parista. Ks. esim. Mihesuah (2000), 98, 99.

12. Elizabeth Cook-Lynn (2000) 'How Scholarship Defames the Native Voice ... and Why', *Wicazo Sa Review*, Fall, 80.

13. McGuire 1997, 65.

intiaanien vaatimuksien oikeellisuus. Samalla kuitenkin tuomitaan intiaanit edelleen joksikin, mitä he eivät todellisuudessa ole ja rohkaistaan intiaaneja näkemään itsensä passiivisina uhreina, 'jaloina villeinä'.¹⁴

Päättäjät ovat myös muodostaneet kuvan intiaaneista samojen stereotyyppien kautta. Kun he ovat nähneet intiaanit primitiivisinä marjoja poimivina keräilijöinä tai sohtaisina metsästäjinä, poliittiset ohjelmat ovat keskittyneet miettimään, miksi intiaanit eivät ole sopeutuneet valtakulttuuriin. Mielikuvista poikkeavat todelliset intiaaniyhteisöt ja niiden oikeat ongelmat ovat jääneet tutkijoiden tuottaman tiedon peittämiksi. Samalla tavalla intiaanien oma identiteetti muotoutuu osittain tutkimusten kautta. Esimerkiksi 1950-luvulla nuorille intiaaneille opetettiin intiaanien alkoholinkäytön johtuvan siitä, että he eivät olleet osanneet siirtyä vanhoista kulttuureistaan moderniin länsimaiseen kulttuuriin. Tutkijalle alkoholin liikakäytön selittäminen kulttuuri-identiteetin ongelmilla on perusteltu ajatus, mutta nuoret intiaanit prosessoivat heille annetun tiedon eri pohjalta. Heille sanoma välittyi niin, että oikeat intiaanit joiivat, koska he olivat kriisissä. Jos ei juonut, oliko silloin huonompi intiaani, joka ei enää ollut lainkaan yhteydessä loistavaan menneisyyteen? Jos ei ollut kriisissä (eikä siis juonut), oliko silloin täysin assimiloitunut eikä enää intiaani lainkaan?¹⁵

Se että tutkijoille annettiin ehdoton oikeus kulttuurin tutkimiseen, teki tutkijoista, ei intiaaneista, intiaanikulttuurien omistajia ja hallitsijoita. Intiaanit jäivät vaille valtaa niin oman kulttuurin kuin muun yhteiskunnankin suhteen. Antropologi Peter Whiteleyn sanoin, tutkimuksessa on ollut määrävää "metropoliittinen esteettinen katse", joka automaattisesti poistaa intiaanikulttuuriin liittyviä asioita oikeasta yhteydestään ja uudelleen tulkitsee ne valtakulttuurille ymmärrettäviksi ja merkittäviksi vieden niitä samalla kauemmaksi intiaanikulttuurien omasta todellisuudesta.¹⁶

Sekä museotalalla että intiaanihistorian parissa käyty voimakas keskustelu siitä, onko valkoisilla oikeus puuttua intiaanien menneisyyteen, liittyy näihin henkisiin ja

poliittisiin käytännön kysymyksiin. Intiaanit haluavat vallan omaan menneisyyteensä, koska he näkevät, miten tuo valta on muiden käsissä vaikuttanut.

Historioitsijat eivät saa sulkea silmiään menneisyyden haltuunoton henkisiltä, poliittisilta ja taloudellisilta merkityksiltä, kun ne konkreettisesti tulevat esiin intiaanien lähihistoriassa ja nykyisyydessä. Historiantutkijalla on rooli kollektiivisen muistin luomisessa; kollektiivinen muisti taas on tärkeä osa ryhmäidentiteetin muovaamisessa.¹⁷ Kun intiaanien omaa kulttuuria on tukahdutettu tarpeeksi, valkoisten luomasta menneisyyden kuvasta on tullut osa intiaanien kollektiivista identiteettiä. Se, mitä historiantutkijat edelleen tekevät intiaanihistoriaa tutkiessaan, vaikuttaa monella tavoin konkreettisesti intiaanien elämään.¹⁸

Historia, tutkimus ja intiaanit

Ennen 1900-luvun jälkimmäistä puoliskoa intiaanikulttuurien tutkiminen oli pääasiasa antropologien tehtävä, vaikka 1930- ja 1940-luvulla kirjoitettiinkin jo joitakin merkittäviä heimohistorioita. Vielä 1950-luvulla intiaaniaiheeseen valitseminen väitöskirjan aiheeksi oli harvinaista. Robert J. Berkhoferin kertoo väitöskirjatyönsä ohjaajan sanoneen, että hän ei koskaan saavuttaisi hyväksyntää Yhdysvaltain historian tutkijana, jos valitsisi intiaaniaiheeseen.¹⁹ Intiaanien ei siis katsottu olevan historian arvoisia tai heillä ei katsottu olevan historiaa. Vain länsimaisella kulttuurilla oli kyllin arvokas menneisyys tutkittavaksi – intiaanit taas eivät kuuluneet Yhdysvaltain historiaan.

Intiaanihistoria on sittemmin tullut huomattavasti suosittumaksi. Ethnohistoria toi uuden näkökulman intiaanihistoriaan 1950-luvulta lähtien, kun etenkin antropologit, jotka olivat mukana heimojen maa- ja oikeudenkäynneissä, ryhtyivät aiempaa syvemmin perehtymään intiaanien menneisyyteen. Historioitsijat tulivat mukaan 1970-luvulla ottaen etnografian työkaluja avukseen. Intiaanien oma näkyvä kansalaisoikeustaistelu lisäsi kiinnostusta intiaanihistoriaan.²⁰

Varhaisen historiantutkimuksen ongelma oli intiaanien esittäminen sotien kautta, vihamielisinä ja barbaarisina. Uuden intiaa-

nihistorian ongelmaksi voi nähdä sen, että intiaanit usein esitettiin/esitetään (passiivisina) uhreina. Näin kävi vaikka uudessa intiaanihistoriassa on pyritty pluralistiseen näkökulmaan, intiaanilähteiden käyttöön ja ennen kaikkea intiaanien esittämiseen omina itsenään eikä valtaväestön toimien kohteena. Tutkijat pitivät kuitenkin itseään edelleen intiaanikulttuurien suojelijoina, mikä johti uhri-roolin korostumiseen.²¹

Intiaanihistorian menneisyyden taakat on tunnustettu, mutta on monia ongelmia, joita ei ole pystytty ratkaisemaan. Perusongelmista kertoo jo termi 'American Indian History', joka, vaikkakin koristettuna etuliitteellä 'new', on länsimaisen kulttuurin termi. Niin 'intiaani' kuin 'historiakin' ovat länsimaisen ajattelun kategorioita. Termeillä on historiallinen kontekstinsa, joka sitoo ne nimenomaan länsimaiseen kulttuuriin ja sanojen merkitystä on vaikea muokata uuden intiaanihistorian tavoitteisiin sopiviksi.²²

Termi 'intiaani' kertoo siitä kuinka nationalismin, valtion, kansan ja rodun käsitteet ovat hallinneet intiaanihistoriaa. Täytyy muistaa esimerkiksi, että intiaaneilla itsellään ei yleensä ole ollut termiä/termejä intiaanille. Intiaanikielissä on yleensä nimet vain eri intiaaniheimoille. Miten siis voi kirjoittaa intiaanihistoriaa, asettaen intiaanit oman kulttuurinsa ja ajattelunsa kontekstiin, kun intiaaneille ei edes ole ollut olemassa intiaaneja?²³

Tämän kysymyksen voi jossain määrin välttää tekemällä erillistä heimojen historiaa, mutta tällöinkin täytyy muistaa, että luultavasti on kirjoittamassa historiaa sen mukaan, miten valkoiset ovat mielessään, kirjoituksissaan ja politiikassaan määritelleet ja nimenneet intiaaniheimot. Tämä terminologian ongelma osuu peruskysymyksemme ytimeen: kenen kategorioista käsin menneisyyttä ja/tai todellisuutta pitäisi määritellä?²⁴

Toisaalta, intiaaniheimojen tai intiaanien käsityksiä 'intiaaneista' tai 'historiasta' ei pitäisi myöskään kategorisoida liikaa tai 'primitivisoida'. Frederick E. Hoxie on kirjoittanut intiaanien historiakuva muutamien intiaanikulttuurien edustajien kautta ja löytänyt kolme tapaa hahmottaa Pohjois-Amerikan historiaa. Hoxien luokittelussa

nativistisen näkökulman omaavat intiaanit ovat 1700-luvulta lähtien nähneet valkoisen miehen pahana, joka tuhoaa harmonisen maailman. Nämä intiaanit käsittivät eri intiaaniheimoilla olevan enemmän yhteistä toistensa kanssa kuin idästä tulleen vieraan rodun kanssa. Nativistiset tulkinnat historiasta levisivät lähinnä suullisen kulttuurin keinoin ja usein niillä kerättiin seuraajia visionäärisille johtajille.²⁵

Moralistisen näkökulman mukaan intiaanit ja valkoiset olivat taas samaa alkuperää ja sekä valkoisten että intiaanien piti pyrkiä pois pahuudesta ja vihasta, että koko kansakunta voisi elää rauhassa. Moralistisen näkökulman Hoxie esittää olevan lähöisin niiden intiaanien parista, jotka elivät sekä intiaanien että valkoisten yhteisöissä. Näkökulmaa toivat 1800-luvulla usein esiin ns. sivistyneet intiaanit, jotka olivat kristittyjä ja kirjoittivat itse omista ajatuksistaan.²⁶

Kolmantena näkökulmana Hoxie esittelee antikolonialistisen näkökulman, joka tuli päivänvaloon 1930-luvulta lähtien ennen kaikkea tutkija D'Arcy McNicklen ansiosta. Etenkin toisen maailmansodan jälkeen McNickle havaitsi ja toi esiin, kuinka intiaanit alkoivat nähdä historiansa uudella tavalla yli heimorajojen erityisesti jakaen historia-

14. Murray L. Wax (1997) 'Educating an Anthro. The Influence of Vine Deloria Jr', teoksessa *Indians and Anthropologists*, 53; Arnold Krupat (1992) *Ethnocriticism. Ethnography, History, Literature*, Berkeley, 20.

15. Vine Deloria Jr. (1969) *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto*, New York, 86–87, 90.

16. Biolsi & Zimmerman 1997, 8.

17. Esim. Georg G. Iggers (1999) 'The Role of Professional Historical Scholarship in the Creation and Distortion of Memory', teoksessa Anne Ollila (toim.) *Historical Perspectives on Memory*, Helsinki, 49.

18. Tutkijoiden tulkinnoilla on hyvin konkreettista vaikutusta esimerkiksi silloin, kun tutkijoiden tulkintoja intiaanikulttuurien menneisyydestä käytetään todisteina oikeudenkäynneissä, joissa päätetään esim. intiaanien maanomistuskysymyksistä.

19. Robert F. Berkhofer Jr. (1987) 'Cultural Pluralism Versus Ethnocentrism in the New Indian History', teoksessa Calvin Martin (toim.) *The American Indian and the Problem of History*, New York, 35–36; Fixico 1996.

20. Berkhofer (1987) 36; Fixico 1996.

21. Berkhofer (1987) 35–36, 37, 42; Fixico 1996.

22. Berkhofer (1987) 37.

23. Berkhofer (1987) 38.

24. Berkhofer (1987) 41.

25. Hoxie 2001, 5–7; ks. myös Thomas 2000, xxxiv.

26. Hoxie 2001, 5–7.

kuvassaan muiden eurooppalaisten valloittamien alueiden kansojen kohtalon.²⁷

Kaikissa näissä Hoxien löytämissä näkökulmissa intiaaniajattelijoilla on selkeä käsitys nimenomaan intiaaneista yhtenä kokonaisuutena. On selvää, että ainakin 1700-luvulta lähtien vuorovaikutus valloittajien kanssa on johtanut siihen, että jonkinlainen yhteinen historia eri heimoihin kuuluvien intiaanien kesken on ollut osa monien intiaanien historiakäsitystä. Vaikka 'intiaani' ja 'historia' olisivatkin länsimaista alkuperää, ne ovat jo vuosisatoja olleet myös osa intiaanien maailmaa.

Intiaanien historia- tai menneisyyskäsitys ei siis voida sijoittaa esikolumbianaiseen maailmaan, länsimaisen kulttuurin koskettamiin. Koska intiaanit ovat historiallisia toimijoita, intiaanien historiallinen perspektiivi muuttuu ajan, paikan ja tapahtumien mukaan. Poliittiset motiivit, henkilökohtainen elämäkokemus ja historiallinen konteksti vaikuttavat siihen, mikä on se 'intiaanin näkökulma', jota uuden intiaanin historian tutkijat etsivät.²⁸

Käsittipä tutkija mielessään tekevänsä 'intiaanin historiaa' tai jonkin tietyn heimon historiaa, hän yleensä kohtaa intiaanin historian perusongelmat käytännön lähdehistoriantutkimuksessa. Vaikka käytännöllisesti katsoen kaikille intiaanin historian tutkijoille on nykyään selvää, että intiaanien tuottaman lähdemateriaalin täytyy olla tutkimuksessa keskeisessä asemassa, sen käyttäminen tuottaa kuitenkin useimmille ongelmia.

Etenkin suullisen kulttuurin tuottama aineisto on tutkijoille ongelmallista. Kun käsitellään materiaalia, joka on tuotettu vuosien 1930–50 jälkeen (tilanne vaihtelee eri heimojen ja alueiden kohdalla) ja joka käsittelee aikaa, jona materiaalin tuottaja on elänyt, tutkijoilla ei ole suuria ongelmia lähteisiin suhtautumisessa. Materiaali muistuttaa silloin tarpeeksi perinteistä historian lähteistöä, länsimaisen kulttuurin tuotetta.²⁹ Mutta kun siirrytään suulliseen perimätietoon, joka käsittelee vanhaisempaa historiaa tai maailmankuvaan liittyviä asioita, siirrytään oudommalle maaperälle.

Ensimmäinen ongelma suullisen kulttuurin lähteissä oli pitkään niiden yleinen luo-

tettavuus. Tutkijat laskivat kaikki suullisesti leviävät tarinat myyttien joukkoon, mikä tarkoitti sitä, että niillä ei ajateltu olevan minkäänlaista tieto- tai totuusarvoa. Kun myyttisten tarinoiden sisältöä on ruvettu tutkijoidenkin parissa arvostamaan, tämän ongelman yli on suurelta osin päästy. Historiantutkija kohtaa kuitenkin edelleen konkreettisia ongelmia siinä, kuinka käyttää suullisen kulttuurin mytologiaa, legendoja ja tarinoita.

Vine Deloria Jr. kirjoittaa, että akateemisessa maailmassa on olemassa voimakas ennakkoluulo, joka asettaa kaikki intiaanilähteet kyseenalaiseksi vain koska ne ovat intiaanilähteitä. Tutkijat voivat jopa huomauttaa (ilman varsinaisia perusteita), että intiaanien suullinen perimätieto, joka satuu pitämään yhtä tieteellisen tiedon kanssa, olisi peräisin kyseisten intiaanien aiemmista kohtaamisista tutkijoiden kanssa.³⁰ Delorian kuvaamat asenteet olivat voimakkaampia aiemmin 1900-luvulla, mutta hän ei ole väärässä väittäessään, että samat asenteet vaikuttavat edelleen.

Elizabeth Cook-Lynn kirjoittaa, että 1990-luvulla alkoi uusi hyökkäys intiaanilähteitä vastaan. Cook-Lynn kiinnittää huomionsa omaelämäkertoihin ja niihin kohdistuvaan kritiikkiin, jossa lisääntyneet kysymykset tekstien aitoudesta ja/tai poliittisista päämääristä hän tulkitsee asettavan tekstit kokonaisuudessaan epäilyksenalaiseksi.³¹ Omaelämäkertoilta ja muistelmilta vaaditaan tieteellisen metodologian sanelemaa totuudellisuutta, vaikka muistelmien omista kulttuurisista lähtökohdista on selvää, että ne tähtäävät aivan muihin päämääriin kuin tällaisen 'totuuden' dokumentointiin.³²

Cook-Lynnin mielestä intiaanitekstejä vastaan hyökätään nykyisin pikemminkin poliittisista kuin tutkimuksellisista syistä, mihin myös Deloria viitanee. Historiantutkimuksessa poliittisten taustojen osuutta ei ole empiirisessä työssä paljoa pohdittu, ehkä koska jo tutkimuksen konkreettisetkin kysymykset aiheuttavat niin paljon ongelmia.

Intiaanien suullisen perimän lähteet ovat historiantutkimuksen kriteerein tarkasteltuna hyvin vaikeasti tulkittavissa. Tunnistet-

tava historiallinen konteksti puuttuu ja tarinoiden sisäinen konteksti saattaa olla ainoa, minkä pohjalta tehdä päätelmiä. Usein on esimerkiksi käytännöllisesti katsoen mahdotonta tunnistaa historiallisia tapahtumia.³³ Mytologisten tarinoiden kuitenkin yleisesti tunnustetaan sisältävän historiallisia tapahtumia ja/tai henkilöitä. Suullisesti sukupolvelta toiselle kulkevilla tarinoissa historialliset ilmiöt vain menettävät ajallisen ja tapahtumallisen kontekstinsa, kun tärkeäksi katsotut asiat vähitellen tiivistyvät ja yhdistyvät toisiinsa. Historiallisesti merkitävät tapahtumat ja asiat säilyvät tarinoissa, mutta niitä on vaikea tunnistaa länsimaisen historian tutkimuksen vaatimalla tavalla.³⁴

Tämä joskus ylitsekäymättömältä tuntuva ongelma johtaa yleensä siihen, että tarinoita ei käytetä tasa-arvoisesti länsimaisten kirjallisten lähteiden kanssa, mikä taas on yksi suurimmista esteistä sille, että intiaanien tarinat tuotaisiin itsenäisesti ja itsenäisinä historian näytännöille.

Ongelmia historioitsijoille tuottaa myös se, että vaikka suullisen perimän tarinoiden yksi merkitys on tulkita menneisyyttä, niillä on myös muita merkityksiä. Samalla tarinalla on monia tehtäviä. Tarinoista löytyvät kulttuurin moraaliset ohjeet oikeaan elämään. Ne opettavat lapsia ja nuoria siihen, mikä on sopivaa ja epäsopevaa käytöstä yhteiskunnassa. tarinat auttavat myös ihmisiä sijoittamaan itsensä suhteessa muihin yhteisön jäseniin sekä koko ympäröivään maailmaan. Lisäksi tarinat toimivat viihteenä. Historian tulkitsijoina tarinat tuovat esiin oman yhteisön ja kulttuurin menneet tapahtumat. Menneisyydestä ei kuitenkaan tuoda esiin vain tärkeitä ihmisiä ja tapahtumia vaan myös niiden yhteydet henkimaailmaan ja jumalien toimintaan. Monien mielestä tarinat ovat lisäksi itsessään eläviä olentoja.³⁵ Tutkijan on hyvin vaikea erottaa toisistaan tai tunnistaa tarinoiden eri osia tai niiden vaihtelevia tehtäviä. Tarinoiden merkitysten moninaisuuden tulkitseminen on siksi hyvin vaikeaa.

Angela Cavender Wilson, dakota-heimoon kuuluva tutkija, arvostelee historioitsijoita nimenomaan siitä, että he irrottavat tarinoiden omasta kontekstista ne tiedot,

joita tarvitsevat ja jättävät tarinoiden ja kulttuurin kontekstin täysin huomiotta.³⁶ Wilson kritisoi siis sitä, että tutkijat eivät ota tarpeeksi huomioon tarinoiden kulttuurisidonnaista kokonaisvaltaisuutta. Monia yhteiskunnallisia ja uskonnollisia tehtäviä ja merkityksiä ei saisi erottaa toisistaan tutkijan kysymyksenasettelun määräämällä. Tutkijan pitäisi miettiä mahdollisuuksia sille, miten tarinoita voisi analysoida eri tavoin kuin muita käytettyjä lähteitä.

Tähän mennessä eivät länsimaiset historioitsijat ole, pyrkimyksistä huolimatta, onnistuneet kovin hyvin kokonaisvaltaisten tarinoiden kokonaisvaltaisessa tulkinnassa. Historioitsija etsii lähteistään tietoa, vastausta esittämiinsä kysymyksiin. Keskeiseksi ongelmaksi on muodostunut se, miten yhdistää tämä perustehtävä vaatimuksiin ottaa vastuullisesti huomioon tarinoiden omat sisäiset tehtävät ja merkitykset. Tämä on yksi vaikeimmista kysymyksistä intiaanien ja tutkijoiden välisessä keskustelussa. On monia intiaaneja, joita historian tutkimuksen uudet näkökulmat ja lähestymistavat eivät ole vakuuttaneet siitä, että historian tutkimus loisi ratkaisevasti aiempaa hyödyllisempää, tasapuolisempaa tai avoimempaa historiaa.

Suullisen kulttuurin tarinoiden tulkinnassa tuottaa lisäongelmia se, että tarinoilla on aina ollut erilaisia merkityksiä eri ihmisille, eri aikoina ja erilaisissa tilanteissa. Vaikka

27. Hoxie (2001) 8–10.

28. Hoxie (2001) 13.

29. Tämä ei tarkoita, että se olisi samanlaista. Esim. intiaanien omaelämäkertoja pitää ehkä lukea eri tavalla kuin länsimaisia omaelämäkertoja. Ks. Bonnie Lee (1993) *Culture and Self: An Examination of Hopi and Navajo Autobiography*. Ph.D. Dissertation, University of Oregon; Cook-Lynn 2000.

30. Deloria (1995) 159; Clement W Meighan (2001, 1994): *Burying American Anthropology*. *Archaeology Online Features*, <http://www.archaeology.org/online/features/native/debate.html>, 8.8.2001.

31. Cook-Lynn (2000) 79–85.

32. Cook-Lynn (2000) 85.

33. Jerrold E. Levy (1998) *In the Beginning. The Navajo Genesis*, Berkeley, 13.

34. Ks. esim. Jan Vansina (1985) *Oral Tradition as History*, Madison.

35. Angela Cavender Wilson (1997) 'Power of the Spoken Word. Native Oral Traditions in American Indian History', teoksessa Donald L. Fixico (toim.) *Rethinking American Indian History*, Albuquerque, 111.

36. Wilson (1997) 109–110, 112.

tarinan kertoja olisikin vakuuttunut oman versionsa oikeellisuudesta, useita muitakin versioita on olemassa. Suullisen perimän tarinoille on luonteenomaista kuitenkin myös se, että toisen näkemystä/versiota asioista kunnioitetaan. Kun tutkija valitsee jonkin tarinankertojan näkökulman/version ja julkaisee sen tai käyttää sitä, hän tekee väkivaltaa tarinan kokonaisuudelle ja sen kerronnan kontekstille. On lisäksi mahdollista, että hän aiheuttaa yhteiskunnallista epätasapainoa, jos tarinankertojan yhteisössä esim. eri klaaneilla on oma näkökulmansa asioihin. Julkaistun kertomuksen 'omistajat' voivat näin saada huomattavia etuja esim. suhteissaan valtayhteiskuntaan, koska heidän tarinastaan tulee valtayhteiskunnan silmissä koko heimon tarina; heistä tulee laajan yleisön silmissä koko heimo.³⁷

Muutenkin tarinan kertomishetken konteksti on hyvin tärkeä ja tuo tarinalle omat merkityksensä. Erilaisia merkityksiä löytää sitä enemmän mitä enemmän kyseisen kulttuurin ajatusmaailmaa ja käytäntöjä tuntee. Angela Cavender Wilson, kasvettuaan suullisen perimän tarinoiden parissa, tunnistaa helposti oman kulttuurinsa tarinoista myyttisen ja historiallisen aineiston. Hän on myös voimakkaasti tietoinen siitä, että historiallinen aines on paljon rikkaampaa, kun sen yhdistää tarinoiden muuhun aiheistoon (tai oikeammin, ei irrota sitä niiden yhteydestä). Länsimaisesta kulttuurista tulevan tutkijan perusongelma on siinä, että materiaallinen ja henkinen, historiallinen ja myyttinen ovat intiaanikulttuureissa osa samaa todellisuutta tavalla, jota on miltei mahdoton sisäistää tai ainakaan liittää historiallisen tutkimuksen menetelmiin ja ajatusmaailmaan. Lisäksi useat intiaanit uskovat, että kirjoittaminen vapauttaa yksilöt muistamisesta ja vähentää yhteisön hallussa pidettävää tietoa ja sen monimuotoisuutta. Wilson on sitä mieltä, että intiaanikulttuurien tarinat täytyy pystyä pitämään omassa arvossaan ja että ehkä ainoa keino tähän on jättää ne historiallisen analyysin ulkopuolelle ja hyväksyä ne sellaisenaan intiaanien historiana.³⁸

Kenellä on oikeus historiaan?

Kuten intiaanien tarinat menneisyydestä myös heidän ajattelutapansa ja käsityksensä maailmasta asetetaan usein kyseenalaiseksi länsimaisen kulttuurin piirissä (ellei niitä sitten ihailta silmittömästi ja sisältöjä tuntevasti). Kanadalainen inuitfilosofi Gordon Christie on kirjoittanut, että jos alkuperäiskansan filosofia ei ole selkeästi rakenteiltaan ja selitystavoiltaan länsimaisten filosofioiden kaltainen, sitä ei välttämättä tunnusteta filosofiaksi lainkaan. Jos intiaanikulttuurien käsitys- ja ajatusmaailma poikkeaa selvästi länsimaisesta maailmankuvasta, intiaanijattelua on ehkä mahdotonta selittää länsimaisin termein muuttamatta jotain sen perusluonteesta.³⁹

Samanlaiseen johtopäätökseen päätyi navajoajattelijä David Begay osallistuessaan paneeliin, jonka tarkoitus oli selvittää navajofilosofialle tärkeää Pyhä tuuli -käsitetä. Begay valitti, että asiasta on vaikea puhua, koska englanti on väärä kieli. Hän sanoi myös, että kumpikin asiaa kirjoissaan käsitellyt ei-navajotutkija oli väittämässään oikeassa, mutta että he käsitelivät vain pientä osaa Pyhästä tuulesta. Begay oli sitä mieltä, että avuksi tarvittaisiin ainakin kvanttimekaniikan ja muun modernin fysiikan kieltä sekä itäisten filosofioiden ajatuksia, jotta päästäisiin lähemmäksi navajoajatuksia. Loppupäätelmäkseen Begay sai, että asiaa ei yksinkertaisesti voi ajatella oikealla tavalla englanniksi ja länsimaisella ajatusmaailmalla varustettuna.⁴⁰ Vine Deloria Jr. kirjoittaa, että vaikka tutkija olisi selvillä kaikesta, mitä jostain kulttuurista tiedetään, hän ei välttämättä olisi lähellä sen ymmärtämistä. Myöskään se, että myöntää kulttuuripiirien traditiot ja ajattelumallit luonteeltaan erilaisiksi, ei suoraan johda siihen, että niiden luonne tai sisältö tulisi 'omana itsenään' esille. Tästä on usein seurauksena se, että teksteissä ja tutkimuksissa intiaanikulttuurin näkökulma jää kerta toisensa jälkeen tuomitukseksi taikauskoksi tai saduksi.⁴¹

Dennis H. McPherson and J. Douglas Rabb pyrkivät selvittämään intiaanikulttuurien ajattelutapojen ja maailmankuvan luonnetta esittämällä, että intiaanifilosofiat, sen lisäksi että ne eivät ole länsimaisia raken-

teeltaan, eivät ole oikeastaan rakenteeltaan edes älyperäisiä tai ihmisten luomia. He kirjoittavat, että intiaanifilosofiat ovat maan puhetta ihmisten kautta. Tämä tulee konkreettisimmin esiin siinä, että kaikille intiaanifilosofioille on keskeistä niiden sitoutuminen tiettyihin konkreettisiin paikkoihin heimojen asuinalueilla. McPherson ja Rabb huomauttavat kuitenkin, että vaikka intiaanifilosofiat eivät olisikaan ajatuksellisia rakennelmia, ne on mahdollista esittää länsimaiselle filosofialle ymmärrettävässä muodossa.⁴²

Intiaanikulttuurien historiakäsitys on osatätä vaikeasti käännettävää ajattelua. Vaikka intiaanikulttuurit eivät ole vaille menneisyyteen liittyvää ajan käsitystä, voidaan intiaanien historiallisia tarinoita pitää ei-historiallisina, koska niiden henkilöhahmojen ja tapahtumien väliset suhteet ovat vieraita sille ilmiölle, jota me (länsimaisessa kulttuurissa ja akateemisessa maailmassa) kutsumme historiaksi. Tästä on seurauksena se, että intiaanikulttuurit eivät voi itsekään luoda akateemisen maailman hyväksymää tai ymmärtämää teoriaa menneisyyskäsitteistään, vaikka akateeminen maailma hyväksyisi ja arvostaisi näitä kulttuureja ja niiden menneisyyttä ja tarinoita. Länsi omistaa historian.⁴³

Länsimaisen ja intiaanikulttuurien suhde menneisyyteen ei kuitenkaan ole täysin toisistaan eroava. Yhteistä Lännen historialle ja intiaanien tarinoille on niiden tehtävä sekä yhteisen identiteetin luomisessa ja löytämisessä että vieraan ja uuden ymmärrettäväksi tekemisessä.⁴⁴ Pohtiessaan länsimaisen tieteen ja intiaanikulttuurien perinteen näkökulmien yhdistämistä tutkijat eivät ole kuitenkaan löytäneet käännteentekeviä ratkaisuja.

Natalie Zemon Davis esittelee Dipesh Chakrabartyn visiota uudenlaisesta historiankirjoituksesta, joka siirtää Euroopan syrjään. Kansallisvaltioiden keskeinen asema historian rakentamisessa pitäisi ensimmäiseksi tuhota. Moderni pitäisi käsittää joksikin, jonka länsimainen kulttuuri tuottaa pakolla ja joka on aina kiistanalainen. Chakrabartyn mukaan tällainen historia täytyisi kirjoittaa akatemian ulkopuolella. Mutta samalla tällaisen historiankirjoituksen saavuttaminen olisi

hänen mielestään mahdotonta, koska akatemian ulkopuolella ei ole olemassa mitään, missä kirjoittaa 'hyväksyttyä' historiaa.⁴⁵

Arnold Krupat on korostanut sitä, että joko- tai -ajattelusta, jonka hän näkee länsimaisen logiikan synnyttämäksi, pitäisi päästä eroon. Pitäisi uskoa, että voidaan tehdä muutakin kuin kertoa tarina menneisyydestä joko länsimaisesta näkökulmasta tai alkuperäiskansan näkökulmasta. Krupat kehottaa katsomaan ajatusmaailmojen rajoille, missä vastakohtat murtuvat: näin voisi etsiä tapoja murtaa akateeminen käsityskyky akateemisen ajattelun sisältä käsin.⁴⁶

Natalie Zemon Davis ehdottaa, että uutta historiaa voi tehdä kuljettamalla tarinoita ja historiallista dokumentaatiota rinnakkain asettamatta kumpaakaan toista arvokkaammaksi. Davis muistuttaa myös nykyisistä pyrkimyksistä kirjoittaa uutta globaalihistoriaa yhdistämällä esim. afrikkalaisia tarinoita orjuudesta eurooppalaisten tarinoiden kanssa.⁴⁷

Voidaan myös ajatella, että uusi intiaani-historia, joka yleensä pyrkii ottamaan intiaani-

37. Wilson 1997, 113; Julie Cruikshank (1994) 'Oral Tradition and Oral History: Reviewing Some Issues', *Canadian Historical Review* LXXV(3), 410–411.

38. Wilson (1997) 111; Roxanne Struthers (2001) 'Conducting Sacred Research. An Indigenous Experience', *Wizaco Review*, Spring, 126.

39. Dennis H. McPherson & J. Douglass Rabb (1998) *Native Philosophy: Western or Indigenous Construct*, esitelmä, konferenssi Crossroads in Cultural Studies, Tampere.

40. David Begay (1997) Panel *The Wind Has Twelve Names: Philosophical Monism in Navajo Thought*, Within and Beyond the Sacred Mountain – A Decade of Cultural Exchange, 10th Annual Navajo Studies Conference, Albuquerque.

41. Vine Deloria Jr (1997) 'Anthros, Indians, and Planetary Reality', teoksessa *Indians and Anthropologists*. Vine Deloria Jr., 218; Deloria (1995) 19, 161.

42. McPherson & Rabb 1998, 12. Länsimainen tutkija kuitenkin saattaa 'kääntää selkensä' jo kuullessaan McPhersonin ja Rabbin esityksen. "Maan puhetta ihmisen kautta" voi kuulostaa tieteen edustajan korvissa liikaa new age -filosofialta, jolla ei ole mitään tekemistä vakavan filosofian kanssa.

43. Natalie Zemon Davis (1999) 'Who Owns History', teoksessa *Historical Perspectives on Memory*, 25 (vii-taten Dipesh Chakrabartyn). Ks. myös Berkhofer (1987) 41.

44. Davis (1999) 23.

45. Davis (1999) 25.

46. Krupat (1992) 8–9.

47. Davis (1999) 25–26.

nien omat tarinat osaksi lähtökohtiaan ja näkökulmiaan, on askel erilaisten menneisyyden ymmärtämisen tapojen yhdistämiseen. Huolellinen historiallisten menetelmien käyttäminen intiaanitarinoiden tutkimisessa tuo esiin aina huomattavasti monipuolisemman kuvan intiaanikulttuureista kuin varhaisen antropologian ja historian luomat kuvat.

Jäljelle jää kuitenkin yksi tärkeimmistä kysymyksistä. Vaikka ottaa huomioon kaikki yritykset tehdä intiaanihistoriasta nimenomaan intiaanien historiaa, onko meillä kuitenkaan oikeutta tehdä sitä, kun niin monet ovat sitä mieltä, että siitä ei ole mitään hyötyä tai iloa tutkimuksen kohteille ja/tai että sitä ei yksinkertaisesti pystytä tekemään tasapuolisesti? Tämä on yksi peruskysymyksistä siinä ristiriidassa antropologien ja intiaaniaktivistien välillä, josta aloitimme: onko meillä tutkijoina moraalista oikeutta yrittää tehdä tiedettä oman halumme ja järkeilyämme mukaan?

Mistä näkökulmasta ikinä menneisyyttä katsomme, saamamme kuva on aina puolueellinen. Historiantutkijan mielestä suullisen perinteen antama kuva menneisyydestä on puolueellinen; intiaanikulttuurin näkökulmasta taas tieteellinen historia on puolueellista.⁴⁸ Tieteellisellä historialla on 'totuuden' arvo nyky-yhteiskunnassa. Onko meillä oikeus esittää 'totuuksia', kun ne tutkimuksen kohteen mielestä ovat puolueellisia ja vääriä, ei-totuuksia? Sillä vaikka me tutkijoina tietäisimme esittävämme vain vaihtoehtoisia tulkintoja, muualla yhteiskunnassa tulkintamme usein esiintyvät totuuden roolissa.

Kun kysytään, kenellä on oikeus menneisyyden kuvaamiseen, kysytään samalla kuka omistaa menneisyyden. Kysymys historian tai menneisyyden omistamisesta ei ole kovin yksinkertainen edes länsimaisen kulttuurin piirissä. Kun ei-länsimaisen kulttuurin erilaiset ajattelutavat tuodaan keskusteluun mukaan, muuttuvat asiat vielä monimutkaisemmiksi.

Natalie Zemon Davis epäilee historian omistamiskysymyksessä ongelmana olevan juuri sen, että puhutaan omistamisesta. Hän esittää, että länsimaisen perinteen mukaan

tieto on lahja Jumalalta, eikä sitä voi myydä. Historia voidaan nähdä lahjana esi-isiltämme, jotka kokivat menneisyyden ja jättivät siitä tietoja meille. Davis kirjoittaa, että se on lahja, jonka voimme ottaa vastaan, mutta jota emme voi omistaa.⁴⁹

Davisin ajatus on hyvä, kunnes astutaan ei-länsimaisen kulttuurin puolelle. Yksi keskeisistä eroista monien intiaanikulttuurien ja länsimaisen kulttuurin tietokäsityksissä koskee juuri tiedon omistamista. Intiaanikulttuurissa tieto voi olla ja usein onkin omaisuutta, jopa yksityisomaisuutta. Esimerkiksi navajokulttuurissa seremonialistit omistavat tiedot seremonioihin kuuluvista hiekkamaalauksista, lauluista ja tarinoista (joihin sisältyy aina historiaa). He opettavat tiedot edelleen usein vasta hyvin vanhana ja yleensä seremonialistioppilas maksaa opettajalleen tiedoista. Länsimaisen perinteen mukainen ajatus kaiken tiedon yleismaailmallisesta omistuksesta puuttuu. Jos siis haluaa ottaa intiaanikulttuurit tosissaan, ei voi perustella oikeuttaan tutkia intiaanikulttuureja sillä, että kaikki tieto on kaikille tarkoitettu.⁵⁰

Sen määrittelemisen, kuka tutkittavassa kulttuurissa omistaa tiedon, on kuitenkin vaikeaa, niin kuin myös sen, kenelle tiedon omistajalla lopulta on oikeus tietoaan antaa tai myydä. Yleisesti voidaan sanoa, että määrääväksi tekijäksi tiedon omistamisessa ja jakamisessa on muodostunut vaikeasti määriteltävä 'yhteisön hyvä'. Intiaaniyhteisön etujen huomioon ottaminen tutkimusmateriaalin keräämisessä ja käytössä on keskeinen teema monien tutkimuksen ongelmia kommentoivien intiaanien kirjoituksissa.

'Yhteisön hyvän' tavoittelu liittyy siihen, miten suullisen perinteen historia kussakin tutkittavassa kulttuurissa sitoo menneisyyden nykyisyyteen ja nykyisyyden menneisyyteen. Tutkijan voi olla vaikea sisäistää, että hänen tutkimukseltaan odotetaan muutakin kuin sitä, mitä siltä akateemisesti odotetaan. Intiaaniyhteisöissä odotetaan tutkijan odotetaan tuovan jotain takaisin yhteisöön, josta hän on saanut tietoja tutkimustaan varten.⁵¹

Yhtenä ratkaisuna tiedon saamiseen/levittämiseen on luotu järjestelmä, jossa hei-

moilla on oikeus kieltää tutkimuksen teko reservaatissaan, jos se niin parhaaksi katsoo. Intiaaniheimoilla on laillinen oikeus sekä hyväksyä tai hylätä heimosta tehtävää tutkimusta että kontrolloida tutkijan kontakteja reservaatin asukkaisiin. Heimoilla on oikeus kieltää tutkijaa tulemasta heimoyhteisöön esittämään kysymyksiä ja keräämään tarinoita, jos he eivät näe tutkimuksella olevan arvoa heidän kulttuurinsa kannalta. Ohjeiden ja rajoitusten noudattamatta jättämisestä voi joutua heimon oikeusistuimeen. Heimon oikeudet määrätä näissä asioissa saattavat jopa ylittää heimon jäsenten henkilökohtaiset toivomukset.⁵²

Tämäkään järjestelmä ei ratkaise kysymystä siitä, kenellä on oikeus hallita tietoa menneisyydestä. Perinteiden mukaan heimon jäsen periaatteessa voi olla tiedon omistaja, mutta jos heimoneuvosto on sitä mieltä, että tietoa ei saa levittää, heimon jäsen ei voi toimia tiedon kanssa niin kuin haluaa. Näin heimoneuvoston politiikka vaikuttaa paljolti siihen, millainen suhde heimon ja akateemisen tutkimuksen välille muotoutuu.

Kyseinen toimintatapa on kuitenkin heimoille yksi harvoista tavoista hallita jotenkin sen tiedon tuottamista, joka on luonut niistä vääää, asenteellisesti ja kulttuurisesti sopimatonta tietoa. Heimot haluavat suojella pyhiä tarinoita, itsestään luotavia mielikuvia, ihmisarvoaan sekä poliittista itsenäisyyttään.

Samalla kun heimoneuvostot neuvottelevat tutkijoiden kanssa, kiistoja heimojen ja antropologien välillä tiedon ja/tai jäämistöjen suhteen käydään oikeusistuimissa jatkuvasti. Oikeudenkäynneissä *Native American Graves Protection and Repatriation Act*, joka oli tärkeä saavutus intiaanien itsehallinnon saralla, on näyttänyt myös heikkoutensa. Yhdeksi suurimmista heikkouksista näyttää muodostuneen NAGPRAn alussa oleva kulttuurisen yhteyden määritelmä. Intiaaniheimojen haltuun annetaan esineitä ja ihmisten jäänteitä, joihin heimoilla on kulttuurinen yhteys. Laki määrittelee tämän tarkoittamaan sitä, että heimon suhde siihen menneisyyden ihmisryhmään, jolle esineet ja luut ovat kuuluneet, täytyy voida

järkevästi määritellä historiallisesti tai esihistoriallisesti.⁵³

Kulttuurisen yhteyden perusteella määritellään siis, kuka saa jäämistöt haltuunsa. Tutkijat eivät kuitenkaan pysty määrittelemään kulttuurisen yhteyden olemassaoloa tai sen puutetta monissa tapauksissa, joissa intiaaniheimot ovat ottaneet tai ottamassa omikseen jäämistöjä. Kulttuuriyhteyksien olemassaololle ei välttämättä löydy nimenomaan länsimaisen tieto- ja historiankäsitteiden mukaisia perusteita. Kun tutkijat eivät kuitenkaan pysty myöskään osoittamaan, että kulttuurisia yhteyksiä ei ole, päädytään tilanteisiin, joissa vaaditaan lupaa luiden tutkimiseen, jotta saataisiin tietää, mihin rotuun ne kuuluvat, samaan aikaan kun antropologit muissa yhteyksissä valistavat väestönlaskentaviranomaisia siitä, että rotua ei voi määritellä tieteellisesti.⁵⁴

Keskustelu oikeusistuimissa ja mediassa, siinä missä akateemisilla foorumeillakin, pyörii jatkuvasti sen ympärillä kuka saa määritellä intiaanien menneisyyden. Ongelman yksi lähtökohta on siinä, miten intiaanien menneisyyttä on aiemmin määritelty. Keskeistä on edelleen, miten tutkijat nyt ja tulevaisuudessa suhtautuvat intiaanien historiaan ja sen kirjoittamiseen ongelmiin. ❧

48. Thomas (2000) xxvii.

49. Davis (1999) 34.

50. Mielenkiintoinen asetelma syntyy kun verrataan länsimaiden ja intiaanikulttuurien näkökulmaa kuolneiden jäämistöjen ja tiedon omistamiseen. Ainakin arkeologisissa kiistoissa jäämistöt, luineen kaikkineen, ajatellaan esineiksi, jotka voi omistaa. Intiaanikulttuureissa tällainen ajatus on mahdoton. Tiedon suhteen asetelma on siis päinvastainen. Lynne Goldstein & Keith Kintigh (2000) 'Ethics and the Reburial Controversy', teoksessa *Repatriation Reader*, 183; Anthony L. Klesert. & Shirley Powell (2000) 'A Perspective on Ethics and the Reburial Controversy', teoksessa *Repatriation Reader*, 202.

51. Esim. Struthers (2001) 127.

52. Elizabeth S. Grobsmith (1997) 'Growing up on Deloria. The Impact of His Work on a New Generation of Anthropologist', *Indians and Anthropologists. Vine, Deloria Jr., and the Critique of Anthropology*, 42.

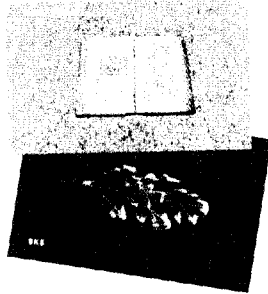
53. Native American Graves Protection and Repatriation Act (2000), 307.

54. Vine Deloria Jr. (2000) 'Foreword', teoksessa *Skull Wars*, xvii–xviii. NAGPRAn vaatima kulttuurinen yhteys määritellään siis mitä suurimmassa määrin länsimaisen tieteen perustein. Tilanteen ironia ei ole jäänyt intiaaneilta huomaamatta ja heimot päätyvätkin usein varsin turhauttaviin keskusteluihin asian suhteen. Thomas (2000) 233.

Vuoden kirjavalio -kunniamaininta

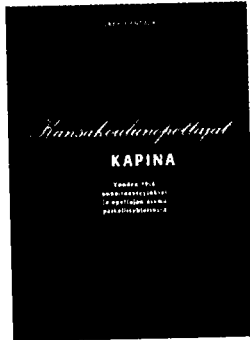
PENTTI VIRRANKOSKI
Suomen historia
1–2

Yhden historioitsijan suurtyö – 11 000 vuotta Suomen historiaa. Kirjoittaja käsittelee rohkeasti myös lähihistorian monesti kiistanalaisia kysymyksiä. **85 €**



JUKKA RANTALA
**Kansakoulun-
opettajat ja kapina**
Vuoden 1918
punasyytökset ja
opettajan asema
paikallisyhteisössä

Lähes sata opettajaa joutui kansalaissodan jälkeen punasyytösten kohteeksi. Tutkimus valottaa heidän kohtaloi-
taan. **27 €**



CHRIS CHULOS –
JOHANNES REMY (toim.)
**Imperial and
National Identities
in Pre-Revolutionary,
Soviet, and
Post-Soviet Russia**

Venäläisen keisarillisen identiteetin juuret ja ilmenemismuodot 1800-luvulla. Aihetta lähestytään monista eri lähtökohdista: myyteistä, kirjallisuudesta, vähemmistökansoista käsin ja jopa ohranan näkökulmasta. **24 €**

AIRA KEMILÄINEN
**Toisen maailman-
sodan paineessa**
Sota-ajan kuva historian-
opiskelijan päiväkirjassa
ja aikalaiskirjeissä

Kuvaus sodan arjen kokemuksista Helsingissä, rintamalla ja lottatehtävissä eri puolilla maata. Aikalaispohdintojen kautta muodostuu käsitys kokonaisen ikäluokan ajattelusta, maailmankuvasta ja sen muuttumisesta. **25 €**

SKS kirjasi merkki

KIRSI VAINIO-KORHONEN
**Ruokaa, vaatteita,
hoivaa**
Naiset ja yrittäjyys
paikallisena ja yleisenä
ilmiönä 1700-luvulta
nykypäivään

Miksi on olemassa naisten töitä ja miesten töitä? Suomalaisten naisten työn ja toimeentulon historiaa yrittäjänaisen näkökulmasta. **27 €**

MERJA SILLANPÄÄ
**Säännöstelty
huvi**
Suomalainen ravintola
1900-luvulla

Mitä vaikutusta sivistyneistön ja virkamiesten omilla uskomuksilla ja heidän kasvattamisen halullaan on ollut suomalaisten alkoholinkäytön ja ravintolaelämään. **27 €**

EIJA LÄHTEENMAA
**Ruotsin suomalais-
metsien synty**
Savolainen liikkuvuus
vanhemmalla Vaasa-
kaudella

Metsäsuomalaissukujen maastamuutto halki Suomen alkoi jo Kustaa Vaasan aikana. Savolaisen leviämistä ja muuttoliikettä seurataan Suomen ja Ruotsin yhteisessä valtakunnassa. **27 €**

MATTI KAMPPINEN
**Tulevat ajat
ja teknologia**
Esseitä elämänrytmistä

Millainen on tulevaisuus? Aikatutkija, dosentti Matti Kamppinen pohtii esseekokoelmasaan monia kansallisia peruskysymyksiä: presidentti-instituutiota, metsä- ja energia-alaa, kaupunkisuunnittelua, uskontoa ja taidetta. **22 €**

Kirjakaupoista ja SKS:n omasta kirjamyymälästä.

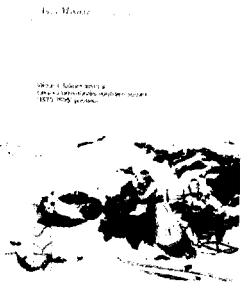
Vuoden tiedekirja 2002

IMMO KATAJALA
Uomalainen kapina
alonpoikaislevottomuudet ja poliittinen kulttuuri uomessa Ruotsin ajalla 1150–1800



Uinka tavallinen ihmisen nousi esivaltaa vastaan: aseellinen kapina, rotestit ja tottelemattomuus politiikkaan osaltumisen keinoina. 1 €

ANSSI MÄKINEN
Innaleirit ja ainovalkeat
Viipurin läänin asutus kaksikymmentäviisitoisen sodan (1570–1595) jaloissa



Askaan sodan ja viiholisen hävitysretkien vaikutus Viipurin läänin sotutukseen. 27 €

ARI AUTIO
Uunnitelmatalous leuvosto-Karjalassa 1929–1941
aikallistason rooli leuvostoliiton toimittamisessa

inutlaatuinen kuvaus uunnitelmatalouden äytännön toteutuksesta leuvosto-Karjalassa ja en vaikutuksesta paikallisten ihmisten elämään. 29 €

PIRJO VATANEN
Sääty-yhteiskunnan kirjastosta kansalais-yhteiskunnan kirjastoksi

Yleiset kirjastomme vanhojen kansankirjastojen ja amerikkalaisen kirjastoliikkeen perillisenä – murroskausi 1890-luvulta 1920-luvulle

Nykyinen kirjastolaitos on peräisin 1970-luvulta, mutta sen arvopohja luotiin jo 1800- ja 1900-lukujen taitteen kansanvalistuksessa. 27 €

Vuoden työväen-tutkimus 2002

KARI TERÄS
Arjessa ja liikkeessä
Verkostönäkökulma modernisoituihin työelämän suhteisiin 1880–1920



Teos kertoo työelämän suhteiden modernisoinnista toisaalta arjen ja toisaalta ammattiyhdistysliikkeen näkökulmasta. 26,91 €

KIRSI SAARIKANGAS
Asumisen muodonmuutoksia
Puhtauden estetiikka ja sukupuoli suomalaisessa modernissa arkkitehtuurissa

Ajatuksia herättävä tutkimus puhtaasta ilman, huoneiden tilavuuden,

parvekkeiden ja ikkunoiden, auringonvalon ja siivoamisen luomasta estetiikasta. Kirja tarkastelee myös asumisen eri toimintojen, kuten ruokailun, nukkumisen ja peseytymisen tilallista eriytymistä 1900-luvun kaupunkiasumisessa. 48 €

RIIKKA FORSSTRÖM
Possible Worlds
The Idea of Happiness in the Utopian Vision of Louis-Sébastien Mercier

Ranskalaisen valistuskirjailijan Louis-Sébastien Mercierin (1740–1816) vuodesta 2440 kertova utopiamaani on ensimmäinen kuvaus tulevaisuuden ihanneyhteiskunnasta. 27 €

MAUNO JOKIPII
Hitlerin Saksa ja sen vapaaehtoisliikkeet
Waffen-SS:n suomalaispataljoona vertailtavana

Kirjassa seurataan Saksan rinnalla sotineen suomalaisjoukon vaiheita idän sodassa 1941–1943. Kirjassa on runsas, lähes kauttaaltaan ennen julkaisematonta kuva-aineistoa. 33 €



SUOMALAISEN KIRJALLISUUDEN SEURA

Hallituskatu 1, 00170 Helsinki • kirjamyynti@finlit.fi • www.finlit.fi

HEIKKI PIHLAJAMÄKI

Eurooppa meren takana

Oikeus Espanjan amerikkalaisissa siirtomaissa

Oikeushistorian dosentti Heikki Pihlajamäki käsittelee artikkelissaan Amerikan valloituksen jälkeisiä oikeudellisia järjestelyjä. Artikkelin mukaan Espanjan siirtomaiden oikeushistoria liittyi alusta alkaen saumattomasti eurooppalaiseen traditioon. Tämä koski yhtä lailla hallinnollista sääntelyä kuin yksityis-, rikos- ja prosessioikeutta.

■ Amerikan valloitus oli valtaisa hanke, ja oikeus oli siinä mukana alusta lähtien. Oikeudellisia argumentteja tarvittiin valloitusten legitimointiin,¹ ja ennen kaikkea elämän ja hallinnon järjestämiseen Kastilian kruunulle vuoden 1492 jälkeen valloitetuilla alueilla. Amerikkaa varten kehittyi oma oikeusjärjestyksensä, *derecho indiano*, ”Intioiden oikeus”.² Alan jo edesmennyt *grand old man*, argentiinalainen *Ricardo Zorraquín Becú* kuvaa siirtomaoikeutta:

”*Derecho indiano* voidaan määritellä lakien, doktriinien ja oikeustapojen muodostamaksi oikeusjärjestykseksi, jonka Kastilian kruunu loi järjestääkseen Espanjan uuden maailman hengellisen ja maallisen hallinnon, säädelläkseen alueen asukkaiden elämää, merenkäyntiä ja kauppaa sekä, ennen kaikkea, liittääkseen intiaanit katoliseen uskoon.”³

Zorraquín Becú edustaa perinteistä käsitystä, jonka mukaan siirtomaoikeuteen luetaan kruunun ja muiden viranomaisten nimenomaan Amerikan siirtomaita varten antamat säännökset. Näiden lisäksi *derecho indianoon* luetaan usein muutkin espanjalaisessa Amerikassa voimassa olleet normit, ennen kaikkea siirtomaissa syntynyt tapaoikeus ja toissijaisena oikeuslähteenä käy-

tetty Kastilian oikeus soveltuvin osin.⁴ *Derecho indiano* käsite ei ollut käytössä vielä kolonialismin kaudella, vaan vakiintui vasta 1900-luvun puolivälin aikoihin.⁵

Intioiden oikeus

Amerikan valtauksen alkuvaiheessa pidettiin 1300-luvun oikeustieteen perusteella selvänä, että kristityn ruhtinaan valloittamat maat liitettiin valloittajan maihin ja hänen henkilökohtaisiin omistuksiinsa.⁶ Tämä tarkoitti myös valloittajan koko oikeusjärjestelmän omaksumista valloitetulla alueella.⁷ Niinpä Kastilian oikeusjärjestelmän katsottiin alkuvaiheessa olevan ilman muuta voimassa Amerikassa. Vähitellen kuitenkin kävi yhä ilmeisemmäksi, etteivät Iberian niemimaan oloihin syntyneet oikeussäännöt läheskään aina soveltuneet Amerikan oloihin. Kastilian kruunu ja sen alaiset amerikkalaiset hallintoelimet sekä kirkko alkoivat tuottaa Amerikkaa varten erityissäännöksiä, ja myös kreoliväestön⁸ tapaoikeus alkoi eriytyä kastilialaisesta.

Vähitellen siirtomaoikeus eriytyi Iberian niemimaalla noudatetusta oikeudesta siinä määrin, että siirtomaoikeuden voidaan perustellusti väittää muodostaneen oman erillisen oikeusjärjestyksensä. Tomás y Valiente puhuu vuosista 1566–1680 *derecho indiano* vakiintumisen vuosisatana: tuolloin pelkästään Intioita koskeva lainsäädäntö lisääntyi huomattavasti ja erottui laadullisesti emämaan lainsäädännöstä. Myös *derecho indiano* käsittelevä oikeustieteellinen kirjallisuus erottui siinä määrin omaksi lajikseen, että voimme puhua *derecho indiano*stana omana oikeusjärjestyksensä sortumatta 1900-luvulla kehitetyn käsitteen anakronistiseen projisointiin.⁹ Siirtomaiden oikeus eriytyi aikaa myöten niin pitkälle, ettei vain emämaan oikeuteen perehtyneen juristin ollut mahdollista selvittää siirtomaita koskevista oikeusongelmista ilman erillistä perehtymistä.

Edellä sanottu ei tarkoita, että *derecho indiano*n yhteys emämaan oikeuteen olisi vähitellen katkennut. Alun perin yhteys oli ainakin teoriassa lähes täydellinen, sillä kaikki Kastilian lait tulivat periaatteessa heti voimaan myös Amerikassa. Kastilian lain-

säädäntö oli suhteessa uutta maailmaa varten annettuun lainsäädäntöön myös toisista, mikä oli käytännössä tärkeä seikka: jos *derecho indianon* säännös oli tulkinnanvarainen, epäselvä tai ristiriidassa toisen säännöksen kanssa, oli turvauduttava emämaan lakiin. Roomalainen oikeus vuoroetaan täydensi Kastilian oikeutta, kuten partikulaarisia oikeusjärjestyksiä yleensäkin. Jo varhain kuitenkin havaittiin, että Amerikan lainsäädäntöasiat kaipasivat erityisasiantuntemusta, jotta oikeudellinen sekasorto voitaisiin välttää. Vuonna 1523 kuninkaallisesta neuvostosta (*Consejo Real*) erotetun Intioiden neuvoston (*Consejo de Indias*) tehtävänä oli hyväksyä kaikki pelkästään amerikkalaisia siirtomaita varten säädetyt lait. Neuvostoon pyrittiin keskittämään Amerikan siirtomaita koskeva poliittinen ja lainsäädäntövalta, vaikka tässä ei täysin onnistuttukaan: osa lainsäädäntövaltaa liukui jo varhaisessa vaiheessa käytännössä siirtomaiden omille paikallisille hallintoelimille.¹⁰

Asetelma muuttui jälleen Filip III:n hallituskaudella vuonna 1614, kun kuningas määräsi, että ollakseen voimassa Amerikassa myös kaikkien uusien Kastilian lakien oli saatava Intioiden neuvoston hyväksyntä. Tässä vaiheessa, yli sata vuotta valloituksen jälkeen, tosiasialliset oikeusolot Amerikassa olivat jo eriytyneet Kastilian oikeudesta niin paljon, ettei Kastilian uuden lainsäädännön voitu ajatella enää olevan ilman muuta voimassa myös merentakaisissa siirtomaissa. Vuoden 1614 jälkeen *Derecho indiano* eriytyi joka tapauksessa vielä aikaisempaakin voimakkaammin, mutta Kastilian oikeus säilyi tämänkin jälkeen toissijaisesti sovellettuna oikeutena.¹¹ Erityisesti yksityis-oikeudessa sekä rikos- ja prosessioikeudessa Kastilian lakien merkitys säilyi koko siirtomaavallan ajan huomattavana.¹²

Derecho indianon erityislaatua korostetaan usein alan esityksissä. Niissä on tapana viitata siirtomaaoikeuden partikulaariin luonteeseen ja nopeaan muuttuvuuteen. Víctor Tau Anzoáteguin mukaan kysymys oli ”nopeammasta muutostahdistasta kuin jo vakiintuneissa yhteiskunnissa.”¹³ Muuttuvuus liittyy partikularismiin. Vain harvoja säädöksiä nimittäin annettiin koko

hispanista Amerikkaa varten – yleensä *derecho indianon* säännökset koskivat esimerkiksi yhtä kaupunkia, kuvernementtia tai laajimmallaan kokonaista varakuningaskuntaa.¹⁴ *Derecho indiano* oli vallalla ole-

1. Paavi Aleksanteri VI julisti sarjassaan bulliaan *Inter caetera* vuonna 1493 Kastilian ja Aragonian kuningasparin Ferdinandin ja Isabellan Atlantille vedetyn, 100 liigaan Azoreilta länteen sijaitsevan rajaviivan länsipuolisten alueiden valtiaksi. Samalla paavi – jonka maallisesta vallasta ei tosin ollut keskiajallakaan ollut yksimielisyyttä – jakoi maailman Kastilian ja Portugalin kuningashuoneiden kesken. Rajaviivaa laajennettiin 370 liigan kohdalle Kap Verdestä länteen vuonna 1494 solmitulla Tordesillasin sopimuksella, jonka paavi Julius II vahvisti vuonna 1506.
2. *Derecho indiano* viittaa Intiaan, joksi espanjalaiset kutsuivat Amerikkaa aina 1700-luvulle asti. Nimityksellä ei sen sijaan ole mitään tekemistä Amerikan alkuperäiskansojen oikeuden kanssa, josta käytetään vakiintuneesti nimitystä *derecho indígena*. Alkuperäiskansojen oikeutta tässä kirjoituksessa ei käsitellä.
3. Ricardo Zorraquín Becú, ”Hacia una Definición del Derecho Indiano”, 405–417, *Revista de Historia del Derecho* 22 (1994), 407.
4. Ks. Francisco Tomás y Valiente (1992) *Manual de Historia del Derecho Español*, 327.
5. Käsittehistoriasta ks. Víctor Tau Anzoátegui (1997) *Nuevos horizontes en el estudio del Derecho indiano* (1997), 28–39. 1900-luvun puolivälin jälkeen siirtomaajan oikeuden tutkimus vakiintui omaksi oikeushistorialliseksi erityisalakseen. Vuonna 1966 perustettiin alan kansainvälinen tutkijajärjestö *Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, joka on sittemmin järjestänyt 13 kongressia eri puolilla Amerikkaa ja Espanjaa.
6. 1300-luvun eurooppalaisen oikeustieteen merkittävimpiä nimiä olivat italialaiset *Bartolus* (1313–57) ja hänen oppilaansa *Baldus* (1327–1400), jotka molemmat kirjoittivat yllä mainituista kysymyksistä.
7. Espanjalainen *Alfonso García-Gallo* käytti yleensä *Alan Watsonin* nimeen liitettyä oikeudellisen siirränäisen (*trasplante, transplant*) käsitettä tässä yhteydessä jo vuonna 1972, siis pari vuotta ennen Watsonia. Vrt. Alfonso García-Gallo (1972) *Estudios de Historia del Derecho Indiano* ja Alan Watson (1974) *Legal Transplants: An Approach to Comparative Law*.
8. Kreoli (*criollo*) tarkoitti siirtomaissa syntynyttä valkoista, vastakohtana ”peninsulaarille” (*peninsular*) eli Espanjassa syntyneelle.
9. Ks. Tomás y Valiente, 328.
10. Ks. Bernardo Bravo Lira (1986) *Historia de las Instituciones Políticas de Chile e Hispanoamérica*, 64–65; Tomás y Valiente, 338.
11. Ks. Abelardo Levaggi (1991) *Manual de Historia del Derecho Argentino I*, 143.
12. Tomás y Valiente, 340.
13. Víctor Tau Anzoátegui (1992) *Casuismo y Sistema: Indagación histórica sobre el Espíritu del Derecho Indiano*, 108.
14. Amerikan siirtomaat oli jaettu varakuningaskuntiin, joita 1700-luvulle asti oli kaksi (Uusi Espanja ja Peru). Vuonna 1718 perustettiin Uuden Granadan ja 1776 Río de la Platan varakuningaskunnat. Muista hal-

vasta laajasta määritelmästä huolimatta ennen kaikkea julkisoikeutta.¹⁵

Tämän artikkelin teemalla on yleistä kantavuutta monessa mielessä. Vaikka *derecho indiano* soveltamisalue käsitti Eurooppaa laajemman alueen, länsimaisen oikeuden historiaesityksissä espanjalaisesta siirtomaaoikeudesta ei kuitenkaan yleensä mainita sanaakaan. Toiseksi, vaikka toisen maailmansodan jälkeisessä keskustelussa on kirjoitettu hyllymetreittäin reseptiosta, oikeudellisista siirännäisistä ja muista vastaavista ilmiöistä, *derecho indiano* on jopa useimmille oikeushistorian tutkijoille tuntematon aluetta. Selvää on, että *derecho indiano* ja Kastilian oikeuden välinen yhteys säilyi 1400-luvun lopulta alkaneesta eriytymisestä huolimatta kiinteänä. Kastilian oikeuden kautta rakentui myös yhteys eurooppalaiseen oikeuteen.

Tämän artikkelin keskeinen väite on, että *derecho indiano* liittyy joka suhteessa saumattomasti eurooppalaiseen traditioon. Siltä osin kuin kysymys oli hallinnollisesta sääntelystä, *derecho indiano* oli tyypillistä eurooppalaista politiaoikeutta. Muilta osin *derecho indiano* on *ius communen*, eurooppalaisen yhtenäisoikeuden, eräs muunnelma.

Politia ja varhaismoderni valtio

Varhaisen uuden ajan politiaa on tutkittu etenkin Saksassa parin viime vuosikymmenen aikana paljon. Politia ei kuitenkaan yhteiskunnallisena ja oikeudellisena ilmiönä rajoittunut Pyhän Saksalais-roomalaisen keisarikunnan alueelle, vaan oli yleiseurooppalainen.¹⁶ Taustafilosofiana on ajatus ruhtinaasta, joka ”hyvää politiaa” (*buena policia, gute Polizey*) noudattaen isällisesti huolehtii valtakunnastaan. Politiaa toteutettiin käytännössä politiasäädösten avulla. Ne kattoivat laajan kirjon yleisestä turvallisuudesta, terveydestä ja katujen puhtaanapidosta paloturvallisuuteen, juopottelun kontrolliin ja kiertäviä ilveilijöitä koskeviin määräyksiin. Politian alaan luettiin myös mittoja ja painoja, ylellisystarvikkeita ja viinin tekoa koskevat säädökset.¹⁷

Mutta mistä politiassa oli alunperin kysymys? Käsité on johdettu kreikan kielen

politeia-sanasta. *Politeian* alkuperäinen käyttöala oli laaja: termillä viitattiin paitsi valtioon ja valtionhallintoon, myös yleisemmin julkiseen elämään ja politiikkaan. Myös roomalaiset hyödynsivät ajatusta *politiasta*, mutta heillä käsite kaventui muodolliseksi, hallitsijan valtaoikeuksiin viittaavaksi. Varhais- ja sydänkeskiajalla politia-käsite katosi käytöstä kokonaan, mitä Peter Nietzsche selittää julkisen ja yksityisen piirin välisen rajan hämärtymisellä.¹⁸

Politialle löytyi jälleen käyttöä keskiajan lopulta alkaen. Politian alkulähteenä pidetään usein myöhäiskeskiaikaisia kaupunkeja, jotka ensimmäisinä alkoivat tarvita oikeudellista sääntelyä arkipäiväisen elämänsä järjestämiseksi. Myöhäiskeskiaikainen kaupunki oli elämisen muotona uutuus, jonka järjestysongelmien hallitsemiseksi otettiin käyttöön myös oikeus. Kaupunkipolitian säännökset käsittelivät esimerkiksi rakentamista, liikennettä, katujen puhtautta ja valaistusta, elintarvikkeiden jakelua, terveysasioita, palontorjuntaa sekä anastamisrikoksia.¹⁹ Politian luonne kuitenkin muuttui uuden ajan alussa, kun kaupunkien itsehallinto väheni ja ruhtinaan valta vastaavasti lisääntyi. Politian painopiste siirtyi kaupungeista laajempiin yksiköihin. Politia tuli nyt ennen muuta käsite, jonka avulla täydelliseen valtaa pyrkivän ruhtinaan vallankäyttö valtiollisessa ideologiassa järjestettiin.²⁰ Tietenkään politia ei ollut tässä suhteessa ainoa väline, mutta tärkeä oikeudellinen instrumentti joka tapauksessa. Siinä missä luonnonoikeus ymmärrettiin muuttumattomaksi, politia oli muuttuvainen, käytännöllisen hallitsemisen väline. Kuvaavaa on, ettei politiasäännöksiä otettu tästä syystä edes Ruotsin vuoden 1734 lakiin, joka oli tarkoitettu ikuisiksi. Politiaa käsittelevät oppineet kirjoitukset käsittelevät laajaa kirjoa asioita, jotka nykyään luettaisiin kansantaloustieteen, tilastotieteen tai esimerkiksi sosiaalipolitiikan alaan.²¹

Politian merkityksestä varhaisen uuden ajan valtion ja yhteiskunnan kannalta on esitetty eri suuntaisia tulkintoja. Max Weber, Gerhard Oestreich ja Norbert Elias ovat nähneet politian merkityksen siinä, että sen avulla muutettiin aktiivisesti yhteiskuntaa.

Weberillä politia liittyy vallankäytön rationaalistumiseen, Oestreichilla sosiaalisen kurinalaistamisen teoriaan ja Eliaksella sivilisaatioteoriaan. Teorioille on yhteistä se, että niissä kaikissa politia palvelee modernin valtion kuoriutumista keskiaikaisen hallinnon rakenteista.²² Hiljattain kuitenkin Michael Stolleis on edustanut pidättyväisempää näkökulmaa. Hänen mukaansa politia-oikeuden keinoin pyrittiin etupäässä säilyttämään sääty-yhteiskunnan *status quo*, vaikkakin politiasäännökset luonnollisesti heijastelivat antajansa yhteiskunnallisia intressejä.²³

Tämän artikkelin rajallinen näkökulma ei tee mahdolliseksi ratkaista politiaoikeuden merkitysongelmaa. Yhtä vastausta tuskin edes on. Politiaalainsäädäntö syntyi eri puolilla Eurooppaa eri aikaan. Ranskassa politiaalainsäädäntöä alettiin laatia jo myöhäiskeskiajalla, ja maanosan läntiset, pohjoiset ja eteläiset osat seurasivat 1400- ja 1500-luvulla. Itä-Eurooppaan politia sen sijaan ehti vasta 1700-luvulla. Harvaan asuttu, talonpoikainen Ruotsi tarvitsi toisenlaista politiaa kuin Pohjois-Italian kaupalliset keskukset. Politiasäännöksiä annettiin eri alueilla myös eritasoisina: esimerkiksi Saksassa politiasäännöksiä antoivat yhtä hyvin keisari, territoriot kuin myös valtakunnakaupungit.²⁴ Myös Kastilian keskusvalta käytti *derecho indianoa* ja sen ydintä, politiasäännöksiä, välineenä vakiinnuttaessaan kruunun valtaa Amerikan mantereella.

Vaikka kruunun valta sinänsä vakiintuikin, vähintäänkin epäselvää on, missä määrin tämä oli *derecho indianon* ansiota. Valitseva käsitys alan tutkijoiden keskuudessa on, ettei siirtomaiden hallintokulttuuri ollut kovin lakiuskollista. Tässäkin kohden on kuitenkin jälleen varottava kompastumasta anakronismiin: legalismia ei voida odottaa löytyvän aikakaudelta, jollaisena sellaista ei vielä missään muuallakaan ollut. Antilegalismi kiteytyi vanhaan espanjalaiseen oikeusperiaatteeseen *obedézcase, pero no se cumpla* (totelkaa, mutta älkää noudattako), jota Amerikan hallintoviranomaiset hyödynsivät vieläkin useammin kuin Espanjassa oli tapana. Periaate jätti oikeusnormin muodollisesti voimaan, vaik-

kei sitä (ainakin tietyllä kertaa) sovellettuun.²⁵

Koska *derecho indianon* yhteydet Kastilian oikeuteen ovat läheiset, *derecho indianon* politian tarkastelu olisi hyödyllistä aloittaa emämaasta. Tiedossani ei kuitenkaan ole systemaattisia tutkimuksia espanjalaisesta politiasta. Johannes-Michael Scholz on kuitenkin verrannut kahta emämaan oikeuden merkittävintä lakikokoelmaa, *Nueva Recopilaciónia* vuodelta 1640 ja *Novissima Recopilaciónia* vuodelta 1805. Scholz toteaa, että espanjalainen lainsäätäjä kiinnostui vuosien 1640 ja 1805 välisenä

lintoelimistä rajoittakoon tässä mainitsemaan *audienciat*, joiden toimintaa varten siirtomaat oli jaettu alkuvaiheessa 1500-luvulla yhteentoista alueeseen – 1600-luvulla näihin lisättiin vielä kaksi. *Audienciat* olivat siirtomaiden hallintoelimistä ehdottomasti tärkeimpien joukossa. Tehtäviltään *audienciat* muistuttivat lähinnä tuomioistuimia, mutta niille kuului myös runsaasti muita hallintotehtäviä. Ks. tarkemmin Horst Pietschmann, *Die staatliche Organisation des kolonialen Iberoamerika* (1980), 116–119.

15. Tästä modernista näkökulmasta ehkä muotopuoliselta vaikuttavasta tilanteesta ei tietenkään seuraa, ettei Intioissa voimassa olleiden oikeusnormien kokonaisuutta olisi pidetty omana oikeusjärjestyksenään. Päinvastoin, varhaisen uuden ajan eurooppalaiselle oikeudelle oli tyypillistä, että etenkin yksityisoikeutta, mutta jossain määrin myös rikos- ja prosessioikeutta koskeva oikeus oli kaikkialla melko yhteneväistä. Yhtenäisyys perustui keskiajalla kehittyneeseen oppineeseen oikeuteen (*ius commune*), joka jatkoi eri puolilla Eurooppaa elämänsä pitkälle 1800-luvulle. *Ius commune*sta tulee tarkemmin puhe jäljempänä.

16. Ks. Michael Stolleis–Karl Härter–Lothar Schilling (1996) *Policey im Europa der Frühen Neuzeit* (1996).

17. Ks. Karl Härter, "Entwicklung und Funktion der Polizeygesetzgebung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation im 16. Jahrhundert", 61–141, *Ius Commune: Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte* XX (1993), 71–72.

18. Peter Nitschke, "Von der Politeia zur Polizei: Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Polizei-Begriffs und seiner herrschaftspolitischen Dimensionen von der Antike bis ins 19. Jahrhundert", 1–27, *Zeitschrift für Historische Forschung* 1992.

19. Hans Maier (1986) *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, 64–65.

20. Maier 79–81.

21. Michael Stolleis (1988) *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland: Erster Band 1600–1800*, 337; ks. myös Maier 238–258.

22. Härter 63–64.

23. Stolleis (1988) 371.

24. Stolleis, "Vorwort", teoksessa *Policey im Europa der frühen Neuzeit*, vii.

25. *Derecho indianon* juristien suhteesta kirjoitettuun lakiin ks. Tau Anzoátegui (1992), 512–529.

aikana politiasta huomattavasti aikaisempaa enemmän.²⁶ Amerikan oikeudessa politiaaspekti oli vahvasti esillä jo varhaisemmassa vaiheessa.

Siirtomaiden oikeus hallinnon välineenä

Tutkimuksessa on politian alalle luettavaa amerikkalaista lainsäädäntöä dokumentoitu varsin hyvin, vaikkei säädöksiä olekaan käsitteellistetty politiaksi. Esimerkiksi *Nueva Recopilaciónin, derecho indianon* vuodelta 1680 peräisin olevan tärkeimmän lakikokoelman, on luonnehdittu sisältävän etupäässä aineistoa, joka nykyoikeuden systematiikassa luokiteltaisiin lähinnä hallinto-oikeuden alaan.²⁷ Alan tutkijat ovat käsitelleet muun muassa teatteriin, vesirakentamiseen, kiellettyihin peleihin, ulkomaalaiskontrolliin ja lihantuotantoon liittyvän lainsäädännön historiaa – kaikki tyypillisiä politiaoikeuden teemoja, vaikkei niitä sellaisiksi olekaan tähän mennessä tyypitetty.²⁸ Ismael Sánchez Bella puolestaan jakaa Filip II:n kaudelta (1556–98) peräisin olevan Amerikkaa koskevan lainsäädännön seitsemään ryhmään: uskonto, oikeuslaitos, hallinto, talous, yhteiskunta, sotalaitos ja löytöretket.²⁹ Jo Sánchez Bellan luokittelu paljastaa, että kyse oli valtaosin politiasta. Kiinnostavaa on, että Filip II ja hänen edeltäjänsä Kaarle V pyrkivät Berkvensin ja Peteghemin mukaan toteuttamaan absolutistisia ambitioitaan politian avulla myös Alankomaissa. Tästä seurasi normitulva, joka ei ollut omiaan ainakaan hillitsemään Filip II:n toteuttaman kovaotteisen vastauskonpuhdistuksen aiheuttamaa paikallista vastarintaa.³⁰

Julkaistujen lainsäädäntörekisterien avulla voidaan tarkastella politian osuutta *derecho indianon* lainsäädännössä. Río de la Platan³¹ (1534–1717) ja Charcasin³² (1563–1717) rekisterikirjat paljastavat, että suurin osa ainakin näiden alueiden lainsäädännöstä oli tyypillistä politiaa. Jotkut Charcasin alueen säädöksistä käsittelevät hallintoa, uskontoa tai intiaanien suojelua. Erityisen paljon on kuitenkin sellaisia, joiden aiheena ovat talous- tai sotilasasiat. Otan esimerkiksi yhden säädöksen, jonka sääntelyala

tosin on poikkeuksellisen laaja. Monipuolisuudessaan säädös kuitenkin kuvaa Kastilian kruunun monipuolista lainsäädännöllistä aktiviteettia ja sen selvää politiaaluetta. Kysymyksessä on 4.10.1563 annettu kuninkaallinen provisio (*Real Provisión*). Se koostuu 21 osastosta ja jakautuu 311 artiklaan. Säädöksessä käsitellään rekisterikirjan luettelon mukaan muun muassa seuraavia asioita: hallintoasiat, kirkolliset riidat, kuninkaallinen taloudenpito, verotusasiat, jäämistöasiat, asianajajat, notaarilaitos, arkistot ja tulkkaus hallinnossa. Kaikki ovat jälleen sellaisia teemoja, jotka varhaisen uuden ajan vallitsevan käsityksen mukaan kuuluivat hallitsijan politian alaan.³³

Juan Solórzano Pereiran teosta *Política Indiana* (1648) voidaan pitää edustavana kuvauksena aikakauden oikeustieteen tavasta ymmärtää *derecho indiano*.³⁴ *Política Indiana* käsittelee etenkin politian alaan kuuluvia asioita: intiaanien asemaa omissa yhteisöissään ja suhteessa kreoliväestöön (kirja I), kreolien asemaa maanomistajina (kirja II), kirkollista hallintoa (kirja IV), yleishallintoa (kirja V) ja taloushallintoa (kirja VI). Yksityiskohtaisemmin Solórzano käsittelee muun muassa rakentamista, maanviljelystä, postia, kaivoksia, päivätöitä ja kymmenyksiä.³⁵

Teoksen toisessa kirjassa Solórzano käsittelee esimerkiksi ”intiaanien vapautta, säätyä ja olosuhteita” sekä ”henkilökohtaisia palveluksia”, joihin heidät voidaan yhteiseksi hyväksi pakottaa. Sanavalinta ”yhteiseksi hyväksi”, *por el bien público*, paljastaa sekin, että olemme tekemisessä politian kanssa. *Bien público* liittyy käsittehistoriallisesti edellä käsiteltyyn aristoteliseen perinteeseen. Koska tavoitteena on yhteinen hyvä, puhtaasti yksityisiin tarkoitukseen perustuva intiaanityövoiman käyttö ei ole Solórzanon mukaan sallittua.

Tätä taustaa vasten myös *derecho indiano* perusluonne politiaoikeutena käy ymmärrettäväksi. Kysymys oli modernista lainsäädäntötekniikasta, jota Euroopassa oli jo jonkin aikaa hyödynnetty, ensin kaupunkien ja sitten laajempien alueiden, kuten koko Saksalais-roomalaisen keisarikunnan hallitsemiseksi. Politia, toisin kuin luonnon-

oikeus, oli luonteeltaan myös joustavaa. Politiasäännöksiä voitiin antaa pienistä asioista, kuten Montesquieukin totesi³⁶, ja niiden jatkuvaa muuttumista ei pidetty millään tavoin outona. Politia poikkesi tässä luonnonoikeudesta.

Politia soveltui erityisen hyvin Amerikan kaltaisen valtavan alueen hallintaan: Kuu-ban olosuhteet poikkesivat Chilestä lähes yhtä paljon kuin Kastiliasta, eivätkä Meksikoa koskevat lait sellaisenaan soveltuneet Río de la Platan alueelle. Alueellisten eroavaisuuksien ohella on otettava huomioon ajallinen muutos. Amerikan alueiden poliittis-taloudelliset painopisteet muuttuivat Espanjan yli 300-vuotisen hallinnan aikana, yhdet alueet taantuivat, toiset nousivat.

Derecho indiano historia on, kuten politian yleensä, pienten askelten historiaa. Alaa koskevassa nykytutkimuksessa korostetaan siirtomaoikeuden partikulaarista ja muuttuvaa luonnetta, eikä näitä luonnehdintoja ole aihetta asettaa kyseenalaisiksi. *Derecho indiano* ei ole tästä huolimatta luonteeltaan aivan niin omintakeista ja erityislaatuista kuin tutkimuksessa on annettu ymmärtää, olkoonkin, että sääntelyn kohde oli Eurooppaan verrattuna hyvin toisenlainen, sisäisesti heterogeeninen ja laaja. Voidaan sanoa, että *derecho indiano* väitetyt erityispiirteet ovat politian erityispiirteitä. Politia oli väline, jolla itsevaltiuteen pyrkivä ruhtinas hallitsi oikeudellista todellisuutta. Näin oli *mutatis mutandis* myös hispaanisessa Amerikassa.

Hispaanisen Amerikan yksityisoikeus

Kuten edellä todettiin, yksityisoikeus ei ole kaikkein tutkituimpia alueita kolonialismin ajan Amerikan oikeushistoriassa. Tutkijoiden päämielenkiinto on sen sijaan suuntautunut samoihin asioihin kuin aikanaan kastilialaisten lainsäätäjien – alueille, jotka nykyisin lukeutuvat etupäässä julkisoikeuden alaan. Nämä ovat epäilemättä olleet niitä aineksia, joista Amerikan ”oma” oikeushistoria on näyttänyt parhaiten rakentuvan. Puhtaasti yksityisten väliset oikeussuhteet olivat sen sijaan julkisia asioita harvemmin sääntelyn kohteena. Roomalaisen oikeuden

receptio tosin tapahtui myös Amerikassa keskiaikaisten kastilialaisten *Fuero Real- ja Siete Partidas* -lakikokoelmien välityksellä. Näistä lakikokoelmista sovellettiin, toisin kuin Kastiliassa, etupäässä niiden yksityisoikeudellista ainesta. Eurooppalaisen *ius commune* -tradition toinen leviämiskanava

26. Johannes-Michael Scholz "Policía: Zu Staat und Gesellschaft in der spanischen Neuzeit", 213–297 teoksessa *Polizey im Europa der frühen Neuzeit* (1996), 230–231.

27. Ks. Tamar Herzog "The 'Recopilación de Indias and its discourse: The Spanish Monarchy, the Indies and the Seventeenth Century'", *Ius Commune: Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte XX* (1993), 143–163.

28. Ks. Carlos M. Storni "Acerca de la regulación jurídica del abasto de carne a las ciudades: Siglo XVIII", 439–464 *Revista de Historia del Derecho (RHD)* 1990; Mario Carlos Vivas, "El régimen jurídico de las aguas en Córdoba (1573–1908)", 465–524, RHD 1990; Ana María Martínez de Sánchez, "Legislación sobre juegos prohibidos: Su aplicación en Córdoba en la segunda mitad del siglo XVIII", 243–272, RHD 1992; Marcela Aspell de Yanzi Ferreira, "El espejo de la vida: La regulación del teatro porteño en la primera mitad del siglo XIX", 75–96, RHD 1993; Tamar Herzog, *La administración como un fenómeno social: La justicia penal de la Ciudad de Quito (1650–1750)* (1995); y Eduardo G. S. Gould, "Los extranjeros y su integración a la vida de una ciudad indiana: los portugueses en Córdoba del Tucumán 1573–1640", 63–112, RHD 1996.

29. Ismael Sánchez Bella "El derecho indiano bajo Felipe II (1556–1598)", 95–134 teoksessa *XI Congreso del Instituto Internacional del Derecho Indiano* (1997).

30. A. M. J. A. Berkvens "Polizeigesetzgebung in den Habsburgischen Niederlanden", 412–450 teoksessa *Polizey im Europa der frühen Neuzeit* ja Paul van Petteghem, "Policeygesetzgebung in der Republik der Vereinigten Provinzen", 457–488 teoksessa *Polizey im Europa der frühen Neuzeit*.

31. *Libros Registros-cedularios del Río de la Plata (1534–1717: Catalogos I–III)* (1984–1991).

32. *Libros Registros-cedularios de Charcas (1563–1717: Catalogos I–III)*, (1991–1992).

33. *Real Provision del 4 de octubre de 1563 con las ordenanzas para la Audiencia Real de la Ciudad de la Plata de los Charcas, de las Provincias del Perú. Libros Registros-Cedularios de Charcas I*, 19.

34. Solórzano Pereiraa pidetään yleensä merkittävimpänä *derecho indiano*a tunteineista juristeista ja *Política indiana*a hänen pääteoksenaan. Kirja on toimitettu käännös vuodelta 1629 peräisin olevasta teoksesta *Indianum Iure disputatio sive de iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione, tribus libris comprehensa*.

35. Solórzano Pereira, II.VIII.1–14, XI.1–40, XIV.1–32, XV.1–56, XIX.1–56, XXIII.1–43.

36. Montesquieu määritteli politian näin: "Les matières de police sont des choses de chaque instant, et où il ne s'agit ordinairement que de peu." Montesquieu, *De l'esprit des lois* (s. a.), 453.

– ja ylipäänsä tieteellisen oikeuden omaksumisen ennakkoehto – olivat yliopistot, joita Amerikkaan alettiin perustaa jo 1500-luvulla, suhteellisen pian valloituksen jälkeen.³⁷ Kuten Euroopassa, myös Amerikassa yksityisoikeuden valtavirran kehitys ja roomalaisen oikeuden omaksuminen riippuivat olennaisesti yliopistokoulutetun lakimieskunnan määrästä ja tasosta.

Yhtenäisoikeutta omaksuttiin siitä huolimatta, että Amerikan valloituksen aikaan Kastilian kruunu oli jo alkanut määrätietoisesti rajoittaa *ius communen* käyttöä. Kuten muuallakin Euroopassa, roomalainen oikeus kadotti varhaisella uudella ajalla auktoritaatiivisen oikeuslähteen aseman. Yleisen näemyksen mukaan roomalaista oikeutta tuli soveltaa sellaisissa tapauksissa, jolloin oikeudellista ratkaisua ei ollut mahdollista jotta paikallisesta lainsäädännöstä. Soveltuvan lain etsinnässä edettiin pienemmältä kehältä suurempaan. Jos kaupunkilaki ei soveltunut, turvaututtiin kuninkaan tai muun ruhtinaan oikeuteen. Siinä tapauksessa, että siitäkään ei ollut apua tai sen soveltuvuus oli muutoin epäselvä, sovellettiin viimekätisesti roomalaista oikeutta, ei kuitenkaan sen auktoriteetin, vaan *ration* vuoksi.³⁸

Espanjassa yhtenäisoikeuden soveltamisrajoitukset alkoivat vuodelta 1348 peräisin olevassa *Ordenamiento de Alcalá* -säädöksessä, jonka tässä käsitellyssä suhteessa olennainen sisältö otettiin myös niin sanottuihin *Toron* lakeihin vuonna 1505. Eräänä ensimmäisistä oikeusoppineista opin muotoili Juan López de Palacios Rubios (n. 1447–1524) käsitellessään kanonisen oikeuden lähteitä. Lópezin mukaan lähtökohdina kanonisessa oikeudessa olivat kanoniset oikeuslähteet, joiden jälkeen tuli toisijaisesti soveltaa kuningaskunnan kirjoitettua ja tapaoikeutta. Roomalaiseen oikeuteen oli lupa turvautua ainoastaan näiden jälkeen. Lópezin opilla oli suuri merkitys moniin myöhempiin espanjalaisiin ja amerikkalaisiin oikeusoppineisiin, kuten Gregorio Lópeziin (1496–1560), Juan de Hevia Bolañosiin (1570–1623) ja Juan del Corral Calvoon (1665–1737).³⁹

Vaikka oikeusoppineiden kanta roomalaiseen oikeuteen näyttää paperilla torjuval-

ta, juuri heidän ansiostaan ja välityksellään roomalainen oikeus jatkoi elämäänsä niin Euroopassa kuin Amerikassakin poliittisen absolutismin vastakkaisista pyrkimyksistä huolimatta. Käytännössä roomalaisen oikeuden asema pysyi yksityisoikeuden alueella merkittävänä, vaikka sen legitimaatioperusta vaihtuikin *auctoritasista ratioksi*.

Chileläinen oikeushistorioitsija Javier Barrientos Grandón on tarkastellut eurooppalaisen yhtenäisoikeuden vaikutusta amerikkalaiseen oikeuskäytäntöön. Uuden Granadan ja Chilen tuomioistuinasiakirjat osoittavat Barrientos Grandónin mukaan selvästi, että amerikkalaiset juristit tukeutuivat tavan takaa roomalaiseen oikeuteen. Tämä tapahtui viittaamalla suoraan Digestaan, Codexiin tai Novellae-kokoelmaan tai siteeraamalla justiniaanista oikeutta *mos italicus* -tradition kommentaristien (esimerkiksi Bartoluksen ja Balduksen) ja jopa glossaattorien (Guillelmus Durandis, n. 1237 – n. 1297) välityksellä. Lakimiehet sovelsivat sellaisia eurooppalaisen *ius communen* tulkintasääntöjä kuin *ubi cessat statutum, habet locum ius commune* (missä kirjoitettu oikeus loppuu, sen sijaan astuu yhteinen oikeus) ja *odia restringi, favores conventi ampliari* (kirjoitetun oikeuden rajoittavia säännöksiä on sovellettava suppeasti, suotuisia laajentavasti). Myös oppineiden mielipiteeseen (*communis opinio doctorum*) viitattiin usein varhaisen uuden ajan amerikkalaisessa oikeudenkäytössä.⁴⁰ Yllättävää ei ole, että roomalaisen oikeuden vaikutus oli suurin siellä, missä oikeudenkäyttö oli oppineiden juristien varassa ja vähäisempi syrjäseuduilla.⁴¹

Rikos- ja prosessioikeus

Rikos- ja prosessioikeuden alueella Amerikan oikeuden kehitys on verrattavissa yksityisoikeuteen. Myös rikos- ja prosessioikeudessa hispaanisen Amerikan oikeuden yhteys eurooppalaiseen perinteeseen oli selvä. Näitäkään oikeudenaloja ei ole paljon tutkittu, joten tukeuden seuraavassa esimerkinomaisesti parhaiten tuntemaani todistusoikeuden historiaan. Siinä aineellisen ja menettelyllisen rikosoikeuden yhteys on kiinteä.

Varhaisen uuden ajan rikosoikeuden murros kytkeytyy läheisesti harkinnanvaraisen rangaistuksen (*poena extraordinaria*) käsitteeseen. Keskiaikaisessa doktriinissa harkinnanvarainen, lain määräämästä joko ankarampaan tai lievempään suuntaan poikkeava rangaistus sallittiin tilanteissa, joissa oli käsillä lieventäviä tai raskauttavia asianhaaroja. 1400-luvun lopulta lähtien harkinnanvaraisen rangaistuksen käyttöala laajeni niin, että sitä alettiin soveltaa myös tapauksiin, joissa näyttö ei ollut vallinneen legaalisen todistusteorian mukaan riittävä. Legaalinen todistusteoria edellytti pääsääntönsä mukaan langettavan tuomion perustaksi joko kahden esteettömän silminnäkijätodistajan lausuntoa tai syytetyn tunnustusta. Vielä keskiaikaisessa doktriinissa täyden näytön puute johti vapauttavaan päätökseen – tosin tunnustus voitiin vakavissa rikostapauksissa yrittää hankkia kiduttamalla. Uudelle ajalle tultaessa alkoi kuitenkin murtautua esiin ajatus, jonka mukaan puutteellisellakin näytöllä voitiin tuomita, tosin lain määräämää rangaistusta lievempään rangaistukseen. Esimerkiksi murhasta epäiltyä ei heikolla näytöllä voitu tuomita kuolemanrangaistukseen, mutta hänet saatettiin karkottaa tai määrätä kaleeriorjuuteen. Kehitys johti useissa osissa Eurooppaa 1500-luvun lopulta alkaen sekä kuolemanrangaistuksen että kidutuksen vähenemiseen.⁴²

Espanjalainen tietoisoppi ja oikeuskäytäntö seurasivat 1500-luvulta lähtien yleiseurooppalaisia linjoja. Tieteisopissa harkinnanvarainen rangaistus liitettiin ennen muuta tilanteisiin, joissa kidutus ei ollut tuottanut toivottua tulosta ja näyttö oli jäänyt vajaan.⁴³ Harkinnanvarainen rangaistus oli käytössä myös Amerikassa ainakin tilanteissa, joissa kidutus ei tuottanut tunnustusta. Eräiden lähteiden mukaan törkeistä rikoksista voitiin langettaa harkinnanvarainen rangaistus myös pelkkien painavien aihetodisteiden nojalla.⁴⁴

Käytettävissä oleva tutkimustieto tukee käsitystä siitä, ettei Amerikan oikeuskehitys edellä selostetussa olennaisessa suhteessa poikennut eurooppalaisesta. Tiukkojen todistussääntöjen väljentyminen ja vaihteellinen siirtyminen kohti vapaata todistushar-

kintaa alkoi molemmilla puolilla Atlantia varhaisen uuden ajan alussa. Eurooppaa käsittelevä tutkimuskirjallisuus on liittänyt murroksen poliittisen keskusvallan voimistumiseen ja kontrollin tehostumiseen. Vajaalla näytöllä tuomitseminen edellytti tuomioistuimelta vakaata poliittista taustatukea.⁴⁵ Kontrolli toisaalta tehostui, kun voitiin tuomita vähemmällä näytöllä, vaikkakin lievempiin rangaistuksiin.⁴⁶ Amerikan hajanaisen alueen hallinnassa näin toimivasta rikosoikeudesta oli epäilemättä enemmän hyötyä kuin jäykästä keskiaikaisesta järjestelmästä.

Kohti länsimaista oikeushistoriaa?

Olen edellä pyrkinyt osoittamaan, että *derecho indianon* ja eurooppalaisen varhaisen uuden ajan oikeuden yhteys oli kiinteä. Tämä pätee yhtä lailla julkisoikeuteen kuin yksityis-, rikos- ja prosessioikeuteen.

37. Ks. Javier Barrientos Grandón "Mos italicus y praxis judicial Indiana", 357–428, *Ius Fugit* 5–6 (1996). San Marcosin yliopisto perustettiin Limaan vuonna 1551.

38. Ks. Wolfgang Wiegand (1977) *Studien zur Rechtsanwendungslehre der Rezeptionszeit*.

39. Ks. Barrientos Grandón, 359–360.

40. Ks. säännöstä tarkemmin Bernardino Bravo Lira, "Odia restringi: Forma y destino de una regla del Derecho en Europa e Iberoamérica durante la Edad Moderna", *Ius Commune: Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte* XIX (1992), 81–93.

41. Barrientos Grandón 357–428.

42. Ks. yleisesti Heikki Pihlajamäki, "La institución de la 'poena extraordinaria' y el derecho de la prueba en el Derecho común y el Derecho indiano", teoksessa *XI Congreso del Instituto Internacional* (1997), 349–360 ja sama, *Evidence, Crime, and the Legal Profession: The Emergence of Free Evaluation of Evidence in the Finnish Nineteenth-Century Criminal Procedure* (1997).

43. Francisco Tomás y Valiente (1973) *La tortura en España: Estudios históricos*, 136–137; Bernhard Schnapper, "Les peines arbitraires du XIIIe siècle (doctrines savantes et usages français)", *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 41 (1973), 237–277 ja 81–112, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 42 (1974), 88–99.

44. Ks. José Gutiérrez. (1832) *Prontuario de los juicios, su orden, sustanciación e incidencias*, 57; Abelardo Levaggi, "Aspectos del derecho penal indiano según José Márquez de la Plata y Manuel Genaro de la Villota", teoksessa *Estudios en honor de Alamiro de Avila Martel, Anales de la Universidad de Chile* (1989), 297–333.

45. Ks. tästä John H. Langbein (1976) *Torture and the Law Proof: Europe and England in the Ancien Régime*.

46. Pihlajamäki (1997) 250–252.

Asiaan ei ole kiinnitetty aikaisemmin huomiota, koska vertaileva tutkimusperinne on ohut. Vertailun puutteesta johtuen oikeushistorian kehityslinjoja erehdytään usein pitämään paikallisina erikoispiirteinä. *Derecho indiano* ei ole ollut tapana rinnastaa saman aikakauden eurooppalaiseen oikeuskehitykseen, eikä myöskään toisiin siirtomaaoikeusjärjestyksiin, esimerkiksi Hollannin oikeuteen Itä-Intiassa tai edes Portugalin oikeuteen Brasiliassa.

Vertailun puute ei ole pelkästään *derecho indiano* tutkijoille ominaista, vaan positivismin ajan oikeushistorian tyyppipiirre kaikkialla. Oikeushistorian avulla on 1800-luvulta lähtien rakennettu kansallista oikeudellista menneisyyttä. Toisen maailmansodan jälkeen eurooppalaisten oikeushistorioitsijoiden rakennuskohteeksi on tullut kansallisten oikeushistorioiden lisäksi myös "yhteinen" eurooppalainen menneisyys.⁴⁷ Latinalaisessa Amerikassa ja Espanjassa kansallisen oikeushistorian rinnalle on vastaa-

vasti kasvanut kiinnostus hispaanisen Amerikan juridiseen historiaan. Olisiko jo pian aika siirtyä puhumaan, jos ei globaalista, niin ainakin läntisestä oikeushistoriasta, joka ottaisi eurooppalaisen oikeushistorian lisäksi huomioon myös eteläisen ja pohjoisen Amerikan oikeudellisen menneisyyden? *

47. Modernin Eurooppaan suuntautuneen oikeushistorian kirjoituksen alkusysäyksenä voidaan pitää Paul Koschakerin jo klassista teosta *Europa und das römische Recht* (1947). Muista keskeisistä teoksista mainittakoon Franz Wieackerin *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit* (1967) ja Helmut Coingin *Europäisches Privatrecht I-II* (1985, 1989). Eurooppa-henkinen oikeushistorian kirjoituksen päämajana on viime vuosikymmeninä totuttu pitämään Frankfurtissa sijaitsevaa *Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte* -tutkimuslaitosta. Viime aikoina eräät tutkijat ovat kuitenkin voimakkaasti kritisoineet ajatusta eurooppalaisen oikeuden yhteisestä historiasta. Ks. esim. Douglas J. Osler, "The Myth of European Legal History", *Rechtshistorisches Journal* 16 (1997), 393–410; Tomasz Giaro, "Römisches Recht, Romanistik und Rechtsraum Europa", *Ius Commune: Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte* XXII (1995), 1–16.

Alfred Kordelinin säätiö julistaa haettavaksi apurahoja elämäkerran kirjoittamista varten

Säätiö pyrkii edistämään kansantajuisten tieteellispohjaisten elämäkertojen aikaansaamista itsenäisyyden ajan suomalaisista vaikuttajista. Apuraha on suuruudeltaan 17 000 euroa ja se annetaan kahtena yhtä suurena eränä säätiön kanssa erikseen sovittavan aikataulun mukaan.

Hakijan ehdottaman kohdehenkilön tulee olla sellainen yhteiskuntaelämän, taiteen, tieteen tai muun alan vaikuttaja, josta ei vielä ole olemassa elämäkerraa kuten esimerkiksi Väinö Auer, Heikki Waris, Väinö Leskinen tai Tuomas Anhava.

Säätiön hallitukselle osoitetun vapaamuotoisen hakemuksen tulee sisältää selvitys hakijan kirjallisista ansioista, alustava työ- ja aikataulusuunnitelma sekä tiedot kohdehenkilöä koskevasta aineistosta ja sen saatavuudesta. Hakemus on lähetettävä postitse säätiön toimistoon (Mariankatu 7 A 3, 00170 Helsinki), ja sen on oltava perillä viimeistään 17.5.2002.

Alfred Kordelinin säätiön hallitus



JUKKA SEPPINEN

Polvisen selitykset

Valtiotieteen tohtori Jukka Seppinen kommentoi professori Tuomo Polvisen kirjoittamaa arvostelua Paasikiven aikakauteen -teoksesta (Haik 4/2001).

■ Professori Tuomo Polvinen käsittelee teoksestani vain kapeaa aluetta. Hänen pooleminen asenteensa käynnissä olleeseen tutkimukseen oli selvillä jo yli kaksi vuotta. Hän kirjoittaa odotusten mukaisesti ja ohittaa keskeiset asiat. Vuodet 1943 ja 1944 ovat Polvisen heiveröisiä alueita. Hänen omissa tuloksissaan on kohtuuttoman paljon tarkistamisen varaa.

Polvinen keskittyy arvostelussaan vain yhteen asiaan, vaikka kirjani on kokonaisvaltainen tutkimus syksyllä 1944 toteutuneen todellisuuden taustatekijöistä. Hän sanoo tarkastelevansa seuraavaa kysymystä: "Oliko hän (Paasikivi) siis henkilökohtaisten ambitoidensa vuoksi silloista vihollista miellyttämään pyrkien lipsunut hallituksensa ohjeista tavalla, joka johti läpimurtoon Kannaksella ja Viipurin läänin pääosan menetykseen?"

Tällainen yhteys on Polvisen omaa sävellystä. Polvinen ohittaa kirjani peruskysymykset. Tosiasiat Paasikiven valtuuksien osalta ovat:

1. Pääministeri Linkomies vahvisti eduskunnassa 14.4.1944, että "Edustajilla oli valtuus

ottaa vastaan kaikki ne tiedot, mitä neuvostohallitus antaisi, mutta ei muuta" (s. 207, ohjeista myös s. 199). Sama ohje oli ollut voimassa jo Tukholmaa varten (s. 161). On itsestään selvää, ettei ohjeisiin kuulunut Suomen käytössä olleen sotilaallisen voiman ja sen jakautumisen selvittäminen viholliselle.

2. Paasikivi otti Kollontain kanssa esille kaikki kuuluisat "Vorfrageninsa", vastoin ulkoministeri Ramsayn nimenomaista kieltä. Paasikivi sai operoida yksin Kollontain kanssa Tukholmassa, minkä vuoksi tapaaminen on vaikeasti rekonstruoitavissa. Kuitenkin tapaamisten sisältö aukeaa eri lähteistä.

Britit saivat 19.2.1944 tietää Paasikiven kertoneen, että "suomalaiset ovat valmiita hyväksymään vuoden 1940 rajan eräin ehdotuksin". Valtuutta tällaisen viestin viemiseen Paasikivellä ei ollut. Se ei vastannut presidentin, hallituksen eikä eduskunnan tahtoa. Polvisen väite, että venäläiset olisivat sormeilleet Paasikiven sanomisia on turha, koska Paasikivi heti julkisesti alkoi vaatia vuoden 1940 rajaa hyväksyttäväksi.

Ramsay epäili Paasikiveä kaksoispelistä, koska kuulusteli tätä ja pyysi huhtikuun alussa Ruotsin UD:lta mahdollisia lisätietoja keskusteluista, mutta UD ei halunnut puuttua asiaan, jotteivät neuvostosuhteet häiriytyisi (s. 260). Kuitenkin palautteesta on johdettavissa hyvin paljon. Myös on olemassa Nkvd:n edustajan Jelisei Jelisejevin muistelmat, joita olen verrannut alkuperäismateriaaliin. Niissä on paljon oikeata tietoa.

3. Moskovan keskustelut ovat sen sijaan rekonstruoitavissa tarkasti. Paasikivi halusi

salata Suomen hallitukselta sieltäkin oleellisia asioita. Hänen johdonmukainen käytäytymismallinsa on siis selvä. Paasikivi ei pelannut avoimin kortein toimeksiantajaansa päin.

4. Paasikivi antautui puhumaan Moskovassa sotilassalaisuuksista, jotka muutoin olivat Neuvostoliiton vakoilun kohteina, kuten saksalaisjoukkojen sijoitukset Suomessa. Hän vahvisti kaksi asiaa: joukkojen määrät ja sijainnit Saksan vastuulla olleella rintamaosuudella Pohjois-Suomessa sekä että Kannaksella ei ollut saksalaisjoukkoja. Näistä Suomen johdolle tarjoillut keskustelumuistiot vaikenivat, toisin kuin venäläiset muistiot (s. 210–211). Puheisiin liittyi Paasikiven oma-aloitteisuutta.

Olen sanonut sivulla 209 enimmillään, että "... Paasikivi ... osoitti kaiketi tahtomattaan paikan, jossa näin ei kävisi (Molotov kertoi useaan otteeseen Paasikivelle, että Neuvostoliitto ei halua joutua taisteluun saksalaisia vastaan Suomessa s. 209) tai s. 220, että "Paasikivi tuli tukeneeksi venäläisten ajatuksia ..." Paasikivi puolestaan totesi oma-aloitteisesti, että "Kannaksella ei ole saksalaisia" yhteydessä, joka ei liittynyt Polvisen väittämään. Carl Enckell sanoi yksiselitteisesti venäläisille (ja Paasikivelle) keskustelutilanteessa, että saksalaisia sotajoukkoja koskevat tiedot olivat sotasalaisuuksia (s. 210).

Paasikiven lausumat osoittivat hänen asennettaan myötäillä Stalina ja toisaalta

vahvistivat muuta kautta saatuja vakoilutietoja. Kausaalisuhde on olemassa siis vain siinä, että Paasikivi toimi poliittisesti venäläisten kannalta tarkoituksenmukaisesti. Ja sai kiitosta venäläisiltä asenteestaan – ja ns. luottamusta. Oli Paasikiven linjan mukaisista sittemminkin pitää huolta, että Suomi ei tulevaisuudessa olisi Neuvostoliiton vastustajien puolella. Paasikivi halusi kontakteissaan osoittaa venäläisille, että hän ei ollut vihollinen, vaan Ryti ja Linkomiehen hallitus.

Juridinen miettiminen, oliko Paasikivi syyllistynyt maanpetokseen vai ei, ei ole kovin mielekäs asia, enkä ole siitä sanonut sanaakaan, toisin kuin Polvinen. Joka tapauksessa hän rikkoi saamansa valtuudet ja salasi sanomansa toimeksiantajaltaan eli hallitukselta. Carl Enckell näyttää pitäneen asian itsellään, ja hän olikin sodan jälkeen pitkään Paasikiven ulkoministeri. Kuitenkin Carl Enckell suositti Moskovassa saatujen ehtojen hylkäämistä, vastoin Paasikiven kantaa.

Sihteeri, ylipäällikön adjutanttinakin työskennellyt kapteeni Georg Enckell on kuitenkin mitä todennäköisimmin raportoinut jollain lailla asiasta Mannerheimille, mikä selittäisi Paasikiven vajoamista syvään paitsioon huhtikuussa sekä presidentti Mannerheimin häntä kohtaan osoittaman hyljeksinnän aina marraskuulle saakka. Silloin Stalinista johtunut paine nostaa Paasikivi pääministeriksi ylitti Mannerheimin torjunnan Paasikiveä kohtaan.

MARKKU HYRKKÄNEN

Ikävä juttu

Professori Markku Hyrkkänen kommentoi dosentti Martti Häikiön arviota professori Jorma Kalelan teoksesta *Historiantutkimus ja historia* (HAik 4/2001 s. 420–21).

■ Martti Häikiö erehtyi pahasti kuvitellessaan Historiallisen Aikakauskirjan lukijoiden haluavan tietää, mitä mieltä hän on Jorma Kalelasta ihmisenä. Häikiön kirjoituksesta välittyy näkemys, että kehnot ihmiset kirjoittavat kehoja ja opiskelevaa nuorisoa turmelevia kirjoja. Häikiö toivookin ”tyhjän kielipelinsä” päätteeksi, ”että Kalela lopultakin palaisi kirjoittamaan historiaa ja jättäisi filosofoinnin ammattimiehille, sillä tämänkaltaisten kirjojen vaikutus nuorisoon on enemmän sekoittava kuin heitä tutkijantiellä eteenpäin auttava”.

Kirja-arvosteluna Häikiön kirjoitus on epäreilu, niin tehtävänasettelua kuin antiakin vääristelevä. Kalelan kirjan puutteita esitellessään Häikiö osoittaa lukeneensa kirjan puutteellisesti. Puutteena Häikiö pitää mm. sitä, että Kalela ei erittele ”paikan” eli etäisyyden merkityksen muuttumista historiassa. Liikenneyhteyksien nopeutumisen ansiosta Juvan Koikkalan kylällä asuva ihminen oli sata vuotta sitten fyysisesti kauempana kirkonkylästä kuin nyt Helsingistä. Puhelimen, radion ja television ansiosta hän on nyt reaaliaikaisessa yhteydessä maailmaan. Kun Kalela sivuuttaa ”paikan” muutoksen historiallisen merkityksen, hänen kirjastaan ei ole mitään hyötyä Savon historian kirjoittajalle. Kalela on jättänyt puolaan myös Nokian historian kirjoittajan, koska hän ei käsittele maailman telemarkkinoita avannutta deregulaatiota, kolmannen teollisen vallankumouksen luoja. Kalela ei kykene vastaamaan kysymykseen, liikuttaako politiikka taloutta vai ”päinvastoin” innovaatiot yhteiskuntaa.

Kalela ei ole edes yrittänyt kirjoittaa tutkimusta ”historiaa liikuttavista voimista”.

Hänen kirjansa ei ole kontribuutio – analyttisen historianfilosofian epäkohteliasta ilmaisua käyttäkseni – spekulatiiviseen historianfilosofiaan eikä tarkkaan ottaen edes historiatieteen tieteenfilosofiaan. Hän pyrkii kirjallaan osoittamaan, että historioitsija kykenee refleктоimaan omaa työtään suhteuttamalla erittelyään filosofisen tutkimuksen antiin. Kalela on siis tällä kertaa sivuuttanut historianfilosofisen tutkimuksen erittelyn lähes tyystin. Arvelen tämän johtuneen siitä, että asianmukainen kritiikki olisi edellyttänyt lukuisien historianfilosofisten suuntausten perinpohjaista analyysia (tässä suhteessa Ranken tehtävä oli paljon helpompi; hänen tarvitsi selvittää välinsä vain valistuksen ja Hegelin historianfilosofian kanssa). Oletan Kalelan myös ottaneen varteen historioitsijoiden vaistonvaraisen epäluulon historianfilosofiaa kohtaan. Kalelan muusta teoreettisesta tuotannosta käy ilmi, että hän osaa käyttää historiatieteen tieteenfilosofiaa historiantutkimusta hyödyttäviin tarkoituksiin. Historianfilosofisen tutkimuksen asiantunteva kritiikki voi olla historiantutkimuksen kannalta hyvinkin antoisaa: jos katsoo pystyvänsä osoittamaan, miksi historianfilosofit ovat väärässä, on samalla oletanut kykenevänsä kertomaan, mikä on oikea käsitys historiatieteestä.

Historianfilosofista kirjaa Kalela ei siis ole kirjoittanut, historiateoreettisen kylläkin. Historiateorian tehtävänä on kertoa mahdollisimman selkeästi ja asianmukaisesti, mitä historioitsijat tekevät ja mikä on heidän työnsä merkitys. Tavoitteena on, että työn voisi tehdä entistä paremmin. Hyvä historiateoria on aina käytännöllisesti relevanttia; hyvän teorian vastakohta ei ole käytäntö vaan huono, käytännöllisesti irrelevantti teoria. Kalela kertoo historianopiskelijoille, historioitsijakollegoilleen sekä muille yhteiskunnan ja kulttuurin tutkijoille oman näkemyksensä historiantutkimuksen ominaisluonteesta. Hyvää historiateoriaa pystyy luomaan henkilö, jolla on kokemusta historioitsijan työstä ja kykyä tuon kokemuksen teoreettiseen erittelyyn. Nämä ehdot Kalela täyttää kirkkaasti.

Kalelan kirjasta käy ilmi, että historioitsijat eivät ole ehkä tulleet ajatelleeksi, mi-

ten paljon joutuvat työssään ajattelemaan. Historioitsijoiden tehtävänä on edelleen kertoa, *wie es eigentlich gewesen* – tarkemmin sanoen erotukseksi siitä, miten asioiden väitetään olleen. Tämän lähemmäksi Rankea ei tarvitse palata. Historioitsijan työ on jatkuvaa päättelystä, valintoja ja niiden perustelemista itselleen ja muille. Historioitsijoiden on ensinnäkin itse päätettävä, mikä on tutkimisen arvoista, mitkä ovat historiallisia eli merkittäviä ja mitkä merkityksettömiä eli menneitä asioita. Tutkimuksen perusteluksi ei riitä aukon paikkaaminen; lukijoille on kyettävä myös perustelemaan, miksi aukon täyttäminen on tarpeellista. Lisäksi on pystyttävä perustelemaan tutkimuksen näkökulma.

Tällöin on vasta määritelty tutkimustehdävä. Sitä ratkoessaan historioitsija joutuu pinnistelemaan päättelykykynsä ääri rajoilla: päättelyn on oltava moitteetonta, tulkinnan vakuuttavaa ja kuvauksen uskottavaa; tutkimustulosten on oltava sekä todenmukaisia että hedelmällisiä. Historioitsijan on toisin sanoen rekonstruoitava asianmukaisesti, 'tehtävä oikeutta' tutkimuksen kohteena oleville ihmisille ja asioille. Samalla hänen on argumentoitava, vakuutettava lukijat päättelynsä pitävyydestä ja tutkimustulostensa merkittävydestä. Historiantutkijan tulosten on toisin sanoen oltava kaksinkertainen todenmukaisia, vastattava hänen lukijoidensa (tutkijan oman kulttuurin) ja tutkimuskohteina olevien ihmisten (vieraan kulttuurin) käsityksiä todenmukaisuudesta. Historioitsija voi olla tyytyväinen työhönsä vasta sitten kun on kyennyt toimimaan kahden kulttuurin välisenä tulkkina. Tällöin myös hänen lukijansa tulevat suhteutaneeksi omaa kulttuuriaan vieraisiin kulttuu-

reihin: historioitsija ja hänen lukijansa oppivat ymmärtämään paremmin omaa kulttuuriaan, itseään. Historian ymmärtäminen on itseymmärryksen edellytys, ja kääntäen.

Kalela piirtää ilmeisen asianmukaisen (toki tarkennuksia vaativan) kuvan historioitsijan työn monista ulottuvuuksista. Kirjan parasta antia on "tutkijantyön joidenkin perusvaiheiden problematisointi", kuten Häikiökin ohimennen myöntää. Luonnehdinta on tosin tehtävän vaativuutta melkoisesti väheksyvä. Samalla Häikiön tekstistä saa vaikutelman, että Kalela olisi vahingossa, "omatekoisten käsitteiden" kehittelyn lomassa ja "loputtoman sitatologian suossa" tarpoessaan, tullut sanoneeksi teemas- ja jotakin. Kirjan päätehtävänä on juuri tuo historioitsijan työn perusvaiheiden problematisointi. Pettymään joutuvat siten lukijat, jotka etsivät kirjasta selkeitä metodisia ohjeita – toivottavasti kuitenkin vain hetkeksi. Perusvaiheiden problematisointi tarjoaa hyvän pohjan metodikirjalle, ja olenkin arvostelussani (*Niin & Näin* 4/2001, s. 76–78; myös osoitteessa <http://www.netn.fi>) täysin huoletta voinut ehdottaa, että Kalela sen kirjoittaisi.

Kollegat voisivat kehittää historioitsijan työtä ottamalla kantaa Kalelan esiin nostamiin asioihin. Hän pyytääkin kirjassaan toistuvasti heitä keskustelemaan historiantutkimuksen teoreettisista ja käsitteellisistä ongelmista. En usko Kalelan panevan pahakseen, jos joku keksii hänen käsitteitään osuvampia historioitsijan työn käsittämistä helpottavia omatekoisia käsitteitä. Häikiö päätti tällä kertaa olla osallistumatta keskusteluun. Vajaa kolmekymmentä vuotta sitten (*HAik* 1/1973, s. 32–44) hänellä oli meille vielä jotakin sanottavaa.



JARI OJALA

Nokian pääkonttorin historia

Nokia on Martti Häikiön mukaan kansallinen selviytymistarina. Yhtymä on tämän vuoksi hänen mukaansa verrattavissa suomalaisen identiteetin rakentajana talvisotaan ja Kalevalaan. Vertaus on ehkäpä turhan korkealentoisen kotimaasta katsottuna, mutta kansainvälisesti nyky-Nokia tunnetaan laajemmin kuin talvisota tai Kalevala. Eri asia sitten on, kuinka suomalaisiksi Nokia mielletään tai edes tiedetään Suomen rajojen ulkopuolella.

■ Tuskin yksikään suomalainen historia-teos on viime vuosina saanut sellaista julkisuutta, kuin dosentti Martti Häikiön kolmiosainen, yhteensä lähes tuhatsivuinen Nokian historia.¹ Tuoreeltaan teoksen pohjalta esitetyssä televisiodokumentissa haastateltiin pääjohtaja Jorma Ollilaa, jonka lausunnot herättivät laajan keskustelun. Maan suurin päivälehti *Helsingin Sanomat* käsiteli teosta kahdella sivulla.²

Häikiön lähtökohtana on vastata kysymykseen, kuinka Nokiasta tuli maailmanluokan (elektroniikka)yrhtiö. Näkökulma- seen hän on valinnut johtamisen ja omistajat. Vähemmän painoarvoa saavat muut yrityksen sisäiseen kehitykseen liittyvät tekijät, kuten henkilöstö ja teknologian kehittäminen.

Häikiö luettelee syiksi Nokian huikealle

menestykselle viimeisen kymmenen vuoden aikana kansainvälisen teleliikenteen dereguloinnin, digitalisoinnin ja GSM-tekniikan läpimurron. Näiden kaikkien osalta syyt menestykseen löytyvät teknologiasta ja yrityksen toimintaympäristössä tapahtuneista muutoksista, joihin Nokia on onnistunut reagoimaan ”etunojassa”; sillä oli ”oikeat” tuotteet ja palvelut oikeaan aikaan tarjolla. Johtamisen korostaminen muutoksen hallinnassa ja hyödyntämisessä on tietenkin paikallaan, mutta muita osatekijöitä ei sovi unohtaa. Häikiön mainitsemien tekijöiden lisäksi pitkällä aikavälillä menestyksen selitys on Nokian jatkuva halu ja kyky uudistua. Keskeistä oli yhtymän aktiivinen toiminta uusien markkinoiden luomisessa ja etenkin järjestelmien standardoinnissa, jolla muokattiin – ja muokataan yhä – pohjaa tulevaisuudelle.

Yhtymä ei jäänyt lepäämään, vaikka se oli saavuttanut markkinajohtajan aseman kotimaisessa ja eurooppalaisessa kilpailussa useilla tuotteilla 1980-luvulla. Nokia oli aikanaan Euroopan suurin televisioiden, tietokoneomnitoreiden ja kumijalkineiden valmistaja, viidenneksi suurin kaapeleiden tuottaja ja pohjoismaiden suurin tietokoneiden valmistaja. Yhtiö oli mukana kansainvälisessä paperintuottajien allianssissa, joka

1. Martti Häikiö *Nokia Oyj:n historia 1–3. Osa 1: Fuusio. Yhdistymisen kautta suomalaisiksi monialayritykseksi 1865–1982*, Helsinki 2001 Edita. 334 s. *Osa 2: Sturm und Drang. Suurkaupoilla eurooppalaiseksi elektroniikkayritykseksi 1983–1991*, Helsinki 2001 Edita, 326 s. *Osa 3: Globalisaatio. Telekommunikaation maailmanvalloitus 1992–2000*, Helsinki 2001 Edita, 315 s.

2. *Helsingin Sanomat* 23.11.2001, B9 ja D3.

oli Euroopan suurin pehmpaperin valmistaja. Nokia oli jo 1980-luvulla Suomen suurin yksityinen teollisuusyritys. Ja Nokialla oli maailmanmarkkinajohtajuus matkapuhelimissa hetken aikaa jo 1980-luvulla, juuri ennen alan massamarkkinoiden syntyä.

Yrityshistorioiden ongelmana on pidetty sitä, että ne ovat paksuja, värikkäitä ja ulkoasultaan upeita teoksia, mutta niitä ei lue juuri kukaan.³ Häikiön Nokia historia välttää viimeksi mainitun ongelman. Luonnollisesti Nokia yrityksenä kiinnostaa suurta lukijakuntaa. Mutta teos vetää lukijansa puoleensa myös siksi, että Martti Häikiö ja kumi- ja kaapeliteollisuutta käsittelevät osiot laatinut filosofian tohtori Juhana Aunesluoma ovat kirjoittaneet vetävää ja mielenkiintoista tekstiä. Näiltä osin kariutuvat joskus esitetyt epäilyt tohtoreiden kyvystä kirjoittaa kiinnostavasti.

Tilaustyönä tehdyn yrityshistorian paino-lastina on aina epäily tekstin tieteellisyydestä. Häikiön oma lähtökohta on tehdä tieteellisesti kestävä teos. Hän korostaa saaneensa käyttöönsä kaiken haluamansa aineiston, ja että on saanut tehdä työtä vapaasti. Tuloksena on empiirisesti ansiokas ja kriittisesti vahva kuvaus Nokian vaiheista tavalla, joka varmasti vastaa Häikiön käsitystä historiatieteestä.⁴ Ongelmaksi tieteellisyden osalta muodostuvat valittu näkökulma, aiheen sitominen aikaisempaan tutkimuskenttään ja kirjoittajan paikoin läpitunkeva maailmankatsomuksellinen näkemys.

Tietoinen strategia ja omistamisen murros

Teossarjan ensimmäinen osa käsittelee hengästyttävällä nopeudella Nokian vaiheet aina 1980-luvun alkuun saakka. Pääpaino on 1960–80-luvun kehityksessä. Nokian varhaisvaiheiden suhteellisen pientä painoarvoa voi arvostella, mutta kokonaisuuden ja näkökulman kannalta Häikiön valinta on varsin perusteltu. Ensimmäinen osa kokoaa monialaisen Nokian synnyn sekä päätoimialojen – metsä-, kumi- ja kaapeliteollisuuden kehityksen. Elektroniikkateollisuuden varhaisvaiheet selvitetään tarkasti, vaikka toimialan merkitys yhtiön kannalta oli vie-

lä alkuvaiheissaan vähäinen ja se koettiin yhtiön sisällä ”syöpäosastona”.

Häikiön kertomus paljastaa selkeän strategian Nokian kehitystyössä nykyisiin mitatusuhteisiinsa. Myös Nokian entinen pääjohtaja Björn Westerlund on korostanut viimeaikaisissa haastatteluissaan, kuinka elektroniikka tuli mukaan yhtiön toimintaan 1960-luvulla tietoisena pyrkimyksenä integroida kaapelituotantoa tuotantoketjussa eteenpäin koneisiin ja laitteisiin. Toki tarvittiin myös teknistä osaamista, johtamista, raakaa työtä, ulkoisen toimintaympäristön muutoksia ja silkkaa onneakin, ennen kuin 1865 Nokialla aloittaneesta puuhiomosiemenestä varttui Euroopan arvokkain pörssiyritys. Häikiö arvioi, että ”Nokia olosuhteiden pakosta joutui ottamaan suuremman roolin Suomen elektroniikkateollisuudessa kuin mitä se itse kenties olisi halunnut”.

Metsäteollisuuden osalta tuodaan mielenkiintoisesti esille yhtiössä 1970–80-luvulla pohdittuja vaihtoehtoja keskittymisestä elektroniikan sijaan paperintuotantoon mahdollisten allianssien, yritysostojen ja fuusioiden kautta. Pohdinnan alla olivat muun muassa Serlachiuksen ja Nokian fuusio, ja vaihtoehto, jossa Nokia olisi nurkannut Yhtyneet Paperitehtaat. Jälkimmäinen hanke kaatui KOP–Pohjola-ryhmän vastustukseen. Metsäteollisuuden järjestelyjen kaatuminen ajoi Nokian yhä etäämmälle vanhimmasta juuritoimialastaan.

Metsäteollisuuden toteuttamatta jääneet yritysjärjestelyt paljastavat suomalaisen finanssikapitalismin piirteitä puhtaimmillaan: kilpailevat pankkisfäärit huolehtivat omista reviiireistään. Nokia oli liikepankkien kilpailussa välissä, SYP-leiriin luettu yhtiö, jossa KOP-leirin omistusosuus oli huomattava. Erikoisen omistusrakenteensa turvin Nokia onnistui monista muista suomalaisyhtiöistä poiketen luovimaan pahimpien pankkikiistojen ulkopuolella 1980-luvulla.

Häikiön yksi kiinnostavimmista paljastuksista liittyy 1990-luvun alkuun, kun kumpikin pankkileiri oli valmis myymään Nokia-omistuksensa Ericssonille. Tuolloin pelastajaksi nousivat Casimir Ehrnrooth ja Yrjö Niskanen, jotka samoihin aikoihin junailivat myös UPM-Kymmenen fuusion. Nokian

siirtyminen ruotsalaiskilpailijalle estettiin sillä, että Niskasen johtama, KOP-leiriin lukeutunut vakuutusyhtiö Pohjola ei luopunut Nokia-omistuksestaan. Tosin hankkeen kaatumiseen vaikutti varmasti myös se, ettei Ericsson ollut kiinnostunut Nokian televisiotuotannosta. Loput KOP-ryhmän päätyivät SYP-ryhmän kautta lopulta Nokian omaan haltuun. Pohjolalle toteuttamatta jäänyt kauppa oli sen historian ehkäpä tuottoisin: yhtiö myi Nokia osakkeensa vuonna 2000 noin 400-kertaisella hinnalla. Pohjolan Niskanen oli myös näkyvässä roolissa Yhdyspankin johtajan Ahti Hirvosen kanssa Meritan synnyssä. Hirvonen näyttäytyy Nokian kertomuksessa taustalla toimivana harmaana eminenssinä, joka todellisuudessa johti tilannetta haluamaansa suuntaan.⁵

Nokian omistusrakenne muuttui suomalaisen finanssikapitalismin murroksessa. Suomessa siirryttiin läntisen maailman perässä globaalikapitalismiin 1990-luvun alussa, kun ulkomaalaisomistuksen rajoituksia suomalaisissa yhtiöissä höllennettiin.⁶ Nokia kulki kehityksen eturintamassa: yhtiöstä tuli nopeassa tahdissa yhdysvaltalaisen eläkesäätiöiden ja sijoitusyhtiöiden omistama yhtiö.

Omistuksen kansainvälistyminen toi mukanaan uudenlaisen toimintaympäristön, jossa keskeistä olivat pörssikurssin eroaminen liiketoiminnan kehityksestä ja omistuksen jakautuminen yhä laajemmalle piensijoittajien joukolle. Yhdysvaltalaiset eläkerahastot eivät halunneet aikaisempien omistajien tavoin osallistua aktiivisesti yritysten hallintaan. Pörssianalyttikkojen valta liikelämässä kasvoi, mutta ennen muuta kasvoi toimivan johdon valta ja vastuu – ja myös johtajien tulot amerikkalaistyyppisen optiojärjestelmän seurauksena.

Visiona japanilaistyylinen konglomeraatti

Nokian historian toista osaa voi suositella oppikirjaksi suomalaiseen johtajakoulutukseen: opiksi siitä, miten yhtiö johdetaan täydelliseen kaaokseen. Nokian 1980-luku henkilöityy Kari Kairamoon, jonka visiona oli rakentaa Nokiasta kymmenillä toimialoil-

la toimiva japanilaistyylinen konglomeraatti. Kasvua ja kansainvälistymistä haettiin muun suomalaisyrityksen tavoin kannattavuuden kustannuksella. Häikiö pohtii yrityksen näkökulmasta syitä Kairamon itsemurhaan. Hän arvioi, että Nokia karkasi pääjohtajan käsistä ja paineet nousivat liian suuriksi ”hullun” investointivuoden 1987 käännyttyä ”kauheaksi” tappioiden vuodeksi 1988.

Pääpaino 1980-luvun kehityksen kuvauksessa on Nokian elektroniikkateollisuudessa: kuinka ammattielektroniikan tuottajasta tuli kulutuselektroniikan, lähinnä televisioiden, suurtuottaja. Lopputulos oli Häikiön mukaan ”Nokian historian suurin harharetki”. Yritystoin rakennettu televisiotuotanto toi yhtiölle vuosina 1988–96 yhteensä yli seitsemän miljardin tappiot.

Samaan aikaan kasvanut tietokonetuotanto ei kannattanut, matkapuhelintuotanto oli vielä alkutaipaleellaan, Neuvostoliiton romahdus romahdutti verkkotoimitukset ja kaapelitoimialan, metsäteollisuus oli jäänyt suurempien jalkoihin, eikä pelastusta löy-

3. Donald Coleman ”The Uses and Abuses of Business History”, *Business History* 29:2, 1987, 141–156; ks. myös: Louis Galambos, ”What Have CEO’s Been Doing?”, *The Journal of Economic History* 48:2, 1988, 243–258 ja Geoffrey Jones (1999) ”Company History and Business History in the 1990s”. Teoksessa: Wilfried Feldenkirchen & Terry Gourvish (toim.), *European Yearbook of Business History* 2, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 1–20. – Yrityshistorioista kotimaisessa keskustelussa ks. esim. Antti Kuusterä (1990) ”Yrityshistoriat ja taloushistoria”, teoksessa Ahtainen & al., *Historia nyt. Näkemyksiä suomalaisesta historiantutkimuksesta*, Juva; Jorma Ahvenainen, (1990) *Yrityshistorian kirjoittaminen*, Loimaa.

4. Martti Häikiö ”Tyhjää kielipeliä”, *Historiallinen Aikakauskirja* 4:2001, 420–421.

5. Ks. myös Antti-Pekka Pietilä (1997) *Yrjö Niskanen: sinivalkoinen vuorineuvos*, Jyväskylä: Gummerus; Tepo Vihola (2000) *Raban ohjaaja. Yhdyspankki ja Merita 1950–2000*, Jyväskylä: Merita Pankki Oyj, 322–330.

6. Kootusti finanssi- ja globaalikapitalismista ks. esim. John Cantwell (1989) ”The Changing Form of Multinational Enterprise Expansion in the Twentieth Century”, teoksessa Alice Teichova, Maurice Lévy-Leboyer & Helga Nussbaum (toim.) *Historical studies in international corporate business*, Cambridge: Cambridge University Press, 15–28. Ks. myös Alfred D. Chandler Jr. & Herman Daems (toim.), (1980) *Managerial hierarchies: comparative perspectives on the rise of the modern industrial enterprise*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

tynyt kumisaappaista tai nastarenkaistakaan. Johto oli sekaisin Kairamon itsemurhan sekä pääjohtaja Simo Vuorilehdon ja toimitusjohtaja Kalle Isokallion tulehtuneiden väliin vuoksi. Omistajapuolella pankkisfäärien kilpailu kärjisty, ja jopa SYP-leirin sisällä kuohui. Nokia oli 1990-luvun alussa syvässä kriisissä.

Kolmas osa on menestystarina: kuinka kriisiyhtiöstä rakennettiin kymmenessä vuodessa yksi maailman arvostetuimmista – ja arvokkaimmistakin – yhtiöistä. Vuosina 1991–2001 Nokian henkilöstö kaksinkertaistui, liikevaihto kymmenkertaistui, voitto satakertaistui ja markkina-arvo kasvoi 312-kertaiseksi. Häikiö kuvaa tarinan sujuvasti ja vauhdikkaasti, mutta ensimmäisiä osia journalistisemmalla otteella: haastattelut nousevat viimeisessä osassa keskeiseksi lähdeaineistoksi.

Menestyksen taustoja voi hakea 1960–80-luvulta, kun Nokiassa ryhdyttiin valmistamaan matkapuhelimia ja puhelinkeskkuksia. Teknologiset ratkaisut olivat molemmissa tapauksissa määrävässä asemassa: edellisessä GSM-tekniikan läpimurto, ja jälkimmäisessä DX200 tekniologia. Menestyksen taustalta toki löytyy muutakin kuin teknologiaa ja johtamista. Kilpailuympäristö mullistui perusteellisesti, ja samalla kysyntä kasvoi räjähdysmäisesti telealan deregulaation seurauksena. Nokia onnistui rakentamaan 1990-luvulla maailmanlaajuisen tuotemerkin ja tunkeutumaan yritysostoin merkittäville Yhdysvaltojen markkinoille. Nokia nousi johtavaan markkina-asemaan matkapuhelimeissa ja myös johtavien verkkotoimittajien joukkoon.

Empiria ja aikaisemmat tutkimukset

Häikiö rakentaa teossarjan alussa kunnianhimoisen viitekehyksen, ja sitoo tutkimuksensa kansainväliseen tutkimustraditioon. Hän nostaa esiin muiden muassa Alfred D. Chandlerin ja Joseph Schumpeterin, joista jälkimmäistä hän pitää ”1900-luvun ehkä tärkeimpänä taloustieteilijänä”. Kumpaankin klassikkoon hän viittaa internet-arvostelun kautta.⁷ Teoksen sitominen mainittujen teoreetikkojen teoksiin jää irralliseksi. Chand-

lerin näkemys siirtymästä omistajajohtajuudesta ammattijohtajuuteen tapahtui Häikiön mukaan vasta Ollilan kaudella. Kairamon ja Westerlundin hän näkee omituisella tavalla sukusidostensa vuoksi kuuluneen omistajajohtaja aikakauteen. Tässä tarkempi Chandlerin selailu, tai viittaus Susanna Fellmanin väitöskirjaan olisi ollut paikallaan.⁸

Laajan kansainvälisen viitekehyksen vaatimus on ehkä hiukan ylimitoitettu yritys historian lähtökohdaksi. Sen sijaan kotimaisen (talous)historiallisen tutkimuksen puuttumista teoksen viiteapparaatissa voi jo pitää virheenä. Häikiö luottaa alkuperäislähteisiin ja haastatteluihin. Aikaisemmasta tutkimuksesta esiin nousevat lähinnä vain suoranaisesti Nokiana käsittelevät teokset. Yhtymän ja etenkin sen johtajien näkemys välittyy selvänä haastattelujen ja asiakirjojen kautta tekstiin. Häikiö onkin parhaimmillaan empiirikkona ja kertojana. Hänen johtopäätöksensä sen sijaan eivät ole kaikilta osin kestäväällä pohjalla aikaisemman tutkimuksen puuttumisen vuoksi.

Olisi suotavaa, että Häikiö olisi edes paikka paikoin nostanut kotimaisia tutkijoita ja tutkimuksia esiin, ja tehnyt näin samalla palvelun koko historiatieteelle – teosta kun luetaan tarkasti historiapiirien ulkopuolellakin. Esimerkiksi teoksen toisessa osassa pohditaan pitkään energiakysymyksiä, ja mainitaan valtiojohtoisten energiayhtiöiden kamppailu vallasta, mutta viittaus esimerkiksi Markku Kuisman kirjoittamaan Nesteen historiaan puuttuu.⁹ Pankkien vaikutusvaltaa pohtiessa olisi ollut paikallaan vertailla tuloksia Teppo Viholan SYP-Merita-historiaan, jonka Häikiö on lukenut.¹⁰ Ensimmäisessä osassa arvioidaan Suomen viennin jakaumaa 1800-luvun lopulla lähteenä Fredrik Idestamin elämäkerta kansallisbiografiassa. Oikeampi lähde olisi ollut Erkki Pihkalan kasvututkimusraportti aiheesta.¹¹ Vastaavia esimerkkejä löytyy teoksesta valitettavan paljon.

Kriittisyys, kriitikkömyys ja vertailu

Häikiö on yleisesti ottaen sopivan kriittinen tutkimuskohdettaan kohtaan. Kriittisen ana-

lysoivaa teksti on etenkin kuvatessaan Nokian seikkailua kulutuselektronikassa 1980–90-luvun vaihteessa. Joitain tunnettuja, Nokian kannalta kielteisiä tapahtumakulkuja käsitellään varovasti. Esimerkiksi ns. Ojajarju-skandaali 1980-luvun alussa jää perin vähälle huomiolle, vaikka Nokian kondensaattoritehtaan myrkkyytynnyrien upottaminen Suomenlahteen ja tapahtuman paljastuminen oli kiistämättä merkkipaalu suomalaisen (teollisuuden) ympäristötietoisuuden synnyssä.

Yhtiön teknologiavalinnoista kerrotaan ja kerrataan lähinnä vain onnistuneet ratkaisut, niin kuin epäonnistumisia ei olisi koskaan ollutkaan. Kritiikittömyyttä esiintyy ehkä eniten sarjan kolmannessa osassa, jossa sankariksi nousee nykyinen pääjohtaja Jorma Ollila. Häikiö jopa kääntää pikemminkin hapuilua kuvaavat jatkuvat organisaatiouudistukset vahvuudeksi väittämällä, että niiden myötä ”yhtymäjohto pyrki välttämään organisaation jäykistymisen ja byrokraatisoitumisen”.

Teoksen sinänsä mainiot kuvat ja taulukot luovat oman metatekstinsä, jonka sisältö on paikoin ristiriidassa leipätekstin kanssa. Näin esimerkiksi metsäteollisuuden merkitys nousee taulukoissa niin liikevaihdoltaan, katteeltaan kuin kannattavuudeltaankin paikka paikoin aivan tosiin mittasuhteisiin kuin mitä Häikiö antaa tekstissään ymmärtää. Juuri näiltä osin Häikiö näkee sähköteknisen teollisuuden ja elektroniikan usein tärkeämpänä kuin se kullakin aikakaudella todellisuudessa oli. Sinänsä ei ole väärin kuvata elektroniikan nousua, mutta jos kyseessä on koko konsernin historia – kuten olettaa saattaa – lienee syytä kunoittaa kunkin aikakauden erityispiirteitä.

Kriittinen voi olla vain vertailun kautta. Vaikka kyseessä on yhden yhtiön yrityshistoria, vertaileva ote ei olisi ollut pahasta paikka paikoin. Häikiö toteaa tosin itse: ”Tämä ei ole vertaileva tutkimus, vaan ainoastaan Nokian tarina”. Silti hän uskaltaa tehdä varsin pitkälle meneviä johtopäätöksiä esimerkiksi kolmannesta teollisesta vallankumouksesta ja tiedonvälityksen roolista historiassa ainoastaan yhden yrityksen aineiston pohjalta. Teoksen yhtenä sivu-

juonena tosin kulkee Ericssonin ja Nokian 1970-luvulta alkaen kiihtynyt kamppailu – ja ajoittainen rakentava yhteistyö, jolla muun muassa runnottiin läpi tärkeitä GSM- ja 3G-standardveja.

Kotimaisia vertailukohteita löytyisi eri toimialoilta ja etenkin monialaisten yritysten osalta. Esimerkkeinä voisivat olla esimerkiksi Rauma-Repola ja Tampella, jotka Nokiasta poiketen menettivät aikaisemman mahtiasemansa ja jopa katosivat niminä suomalaiselta yrityskartalta. Riitta Hjerppen väitöskirja olisi ollut oivallinen lähde suomalaisten suuryritysten vertailuun, erityisesti monialaistumisprosessin osalta.¹²

Sosialismin pelko

Valtiollinen politiikka saa korostetun aseman Häikiön tutkimuksessa. Hän kuvaa hyvin Nokian yhteiskuntasuhteiden hoidon (ns. institutionaalinen johtaminen) muutosta 1960–80-luvun teollisuuspolitiikasta 1990-luvun kotimaiseen koulutuspolitiikkaan, ja kansainvälistä toimintaa kaapelikartelleissa, järjestelmien standardoinnissa ja vaikuttamisella Euroopan Unionin teollisuuspolitiikkaan.

Häikiö korostaa useaan otteeseen Nokian toimintaa valtionyhtiöitä ja etenkin sosiaalidemokraattista puoluetta vastaan. Näiltä osin teos luo uutta poliittista historiaa Suomen 1970–80-luvun kehityksestä. Kiista

7. Arvostelut löytyvät arvostetulta eh.net taloushistoriasivustolta.

8. Alfred D. Chandler, Jr. (1981) *Visible Hand. The Managerial Revolution in American Business*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, Susanna Fellman (2000) *Uppkomsten av en direktörsprofession. Industriledarnas utbildning och karriär i Finland 1900–1975*, Bidrag till kännedom av Finlands natur och folk 155, Helsingfors: Finska vetenskaps-societeten, erit. 34–57.

9. Markku Kuisma (1997) *Kylmä sota, kuuma öljy. Neste, Suomi ja kaksi Eurooppaa 1948–1979*, Porvoo Helsinki Juva: WSOY.

10. Vihola 2000, erit. 294–304; Martti Häikiö ”Voittajan on helppo hymyillä”, *Talouselämä* 33/2000, 42.

11. Erkki Pihkala (1969) *Suomen ulkomaankauppa 1860–1917*, Kasvututkimuksia II, Helsinki: Suomen Pankin taloustieteellinen tutkimuslaitos.

12. Riitta Hjerppe (1979) *Suurimmat yritykset Suomen teollisuudessa 1844–1975*, Bidrag till kännedom av Finlands natur och folk 123, Helsinki: Finska Vetenskaps-societeten, erit. 96–104.

Nokian ja sosiaalidemokraattien välillä henkilöityi 1970–80-luvulla Kalevi Sorsan ja Kari Kairamon tulehtuneisiin suhteisiin. Häikiön mukaan sosiaalidemokraattien tavoitteena oli vahvistaa valtion roolia ”elinkeinoelämässä yleensä ja elektroniikkateollisuudessa erityisesti”. Häikiö jopa väittää Nokian läheneen mukaan elektroniikkateollisuuteen torjuakseen sosialisoinnin uhkaa kotimaassa. Perustelut väitteelle jäävät hatariksi.

Häikiö tuomitsee suoran sanoin ja lievästi sanoen ylimitoitettusti sosiaalidemokraattien pyrkimykset valtiollisten teollisuuskeskittymien rakentamiseen ja teollisuuden ”sosialisoimiseen” sisältäpäin, ajamalla työntekijöiden edustajia yritysten hallintoon. Salaliittoteorioiden rakentelu jää monilta osiltaan vaille perusteita ja perustuu Nokian johtajien haastatteluihin, Häikiön omiin näkemyksiin sekä Kairamon aktiiviseen toimintaan poliittisella kentällä 1970–80-luvulla.

Tasapuolisuuden nimissä myös oikeistopuolueiden toiminta Nokian ympärillä saa Häikiön tutkimuksessa uutta, kriittistäkin valoa. Kairamon ja oikeistopuolueiden johtajien mahdollista kassakaappisopimusta porvarihallituksen muodostamiseksi 1987 pohditaan teoksessa pitkään. Sopimuksen olemassaoloa Häikiö ei pysty sen enempää kiistämään kuin todistamaan todeksikaan.

Vaikka Nokiassa on toimittu aktiivisesti valtion määräysvallan vähentämiseksi liike-elämässä, on yhtiö samaan aikaan ollut penäämässä valtiolta suoraa ja epäsuoraa tukea toiminnalleen. Valtion tuen Häikiö näkee suoraviivaisesti suorana yrityksen sama tuotekehitystukena, joka on kanavoitu kauppa- ja teollisuusministeriön ja sittemmin Tekesin kautta.

Hieman hajanaisesti jäävän valtion roolin pohdinnan Häikiö kuittaa toteamalla, että valtion harjoittaman teollisuuspolitiikan merkityksen arviointi on ”yksi taloushistorian vaativimmista osa-alueista”. Koulutus ja jopa verotus nostetaan teoksessa esiin Nokialle tärkeinä, positiivisina kotimaisina tekijöinä. Etenkin elektroniikkateollisuudessa valtion rooli on ollut merkittävä tilausten myötä ja käytännön yhteistyön kautta. Nokian ja valtiollisen Televan yhteistyöllä

paitsi torjuttiin ruotsalaisen Ericssonin yli-voimaa suomalaisilla puhelinverkkomarkkinoilla, myös rakennettiin osaamis pääomaa, joka sittemmin siirtyi Nokian haltuun kun Televa siirtyi 1980-luvulla vaiheittain Nokian omistukseen.

Johtajien historia

Häikiön Nokian historia ja menestys piiryy pääkonttorin ja ennen muuta kyvykkäiden johtajien toiminnan kautta. Pääjohtajat saavat vuorollaan sankarin maineen, johdon myötäilijät samoin. Vastaan jukuroineet, kuten Nokiasta ovet paukkuun läheneet, toimitusjohtajaksi kaavailtu Antti Lagerroos ja Benefonin perustanut Jorma Nieminen, saavat tyytyä pahan pojan rooliin.

Kysymysmerkiksi jää, kuinka paljon Nokian menestys perustui puhtaaseen insinöörिताitioon ja motivoituneiden työntekijöiden panokseen. Työntekijät nähdään teoksessa lakkoilevana, ”kroonisena vaikeutena”. Näkemys palvelee ehkä johdon näkökantaa, mutta voi olla vaikea sulattaa niille kymmenille tuhansille suomalaisille, jotka ovat tehneet elämäntyönsä Nokiassa. Teossarjan viimeisessä osassa onnistutaan riisumaan pääkonttorilähtöisyyttä ja samalla Häikiö antaa tunnustusta nyky-Nokian koulutetulle henkilöstölle, joskaan hänen mukaansa ”ammattillisesti järjestäytyneen henkilöstön edunvalvontaan ei tässä tutkimuksessa ole mahdollista paneutua”. Häikiö mainitsee myös, että olisi paikallaan kirjoittaa erikseen Nokian tekninen historia.

Useat kansallisesti tärkeät teemat välittyvät teoksista, kuten ydinenergiakeskustelut, joissa nokialaiset olivat näkyvästi mukana alusta alkaen aina viidennen ydinvoimalan esisuunnitteluun 1980-luvun alussa. Nokian saama hyöty ydinvoimahankkeista jää epäselväksi, ja löytyy lähinnä sivulauseista ja kuvateksteistä. Nokia pääsi muun muassa rakentamaan teollisuusautomaation neuvostovalmisteisiin reaktoreihin, mikä oli yhtiön kannalta merkittävä toimittajareferenssi.

Kansallisesti kiinnostava sivujuonne on myös Nokian alueellisten toimintojen rakentuminen Saloon, Tampereelle ja Ouluun. Jälkimmäisen nousu maailman yhdeksi tärkeimmistä teknologiakeskuksista tapahtui

Nokian näkökulmasta sopivien olosuhteiden ja lähes sattuman seurauksena.

Häikiö pitää Nokiasuomalaisena, vaikka omistus siirtyi 1990-luvulla nopeassa tahdissa Suomen rajojen ulkopuolelle. Maailman sadan suurimman pörssiyhtiön joukossa Nokian kotimainen omistus on vähäisin. Suomalaisuuden Häikiö näkee Nokialle eduksi, koska ”pienen ja kilpailulle avoimen maan teollisuus on pakostakin kasvanut kilpailukykyiseksi”. Tämän väitteen tueksi vertailu vaikkapa yhdysvaltalaisiin tai japanilaisiin yhtiöihin olisi paikallaan.

Jorma Ollila paljastaa teoksessa toivovansa, että Nokialla olisi enemmän kotimaista omistusta ja turvasatama kotona, koska nykyinen malli luo ”aivan hurjia paineita” yhtiölle. Häikiö paljastaa niin ikään Ollilan haastatteluun viitaten, että Nokiassa pohdittiin 1996 vakavasti lähtöä Suomesta. Tuolloin tehtiin päätös jäädä vanhaan kotimaahan, presidenttiä ja avainministereitä informoitiin asiasta ja toivottiin, ettei ”Suomi rankaisisi Nokiasuomalaista ratkaisusta” korkealla verotuksella. Nyttemmin yhtiössä on omaksuttu verokeskustelussa huomattavasti uhmakkaampi linja.

Vahvaa dokumentointia

Nokia oli aikanaan Euroopan johtava televisioiden valmistaja, suomalaisten kotien ja konttoreiden tietokoneistaja, Nokia piti suomalaisten jalat kuivana sadesäällä ja autot tiellä liukkaallakin kelillä, yhtiö tuotti paperin vessoihin ja Nokian kaapeleilla rakennettiin suomalaisen yhteiskunnan infrastruktuuria. Nyky-Nokialle menneet toimialat ovat kuriositeetteja, vaikka kukin yksinään riittäisi historiakirjan arvoiseksi.

Häikiö onnistuu kysymyksenasettelussaan ja loppupäätelmissään riisumaan aseita kritiikiltä. Mahdolliset puutteet ovat monilta osiltaan tietoisien valinnan seurausta, ja valintojen perusteet löytyvät kirjasta. Teos on vahvasti dokumentoitu, se tuo runsaasti uutta ja ennen julkaisematonta tietoa, ja tarjoaa näin lähtökohdan monenlaisille tutkimuksille, myös muille kuin suoranaisesti Nokiasuomalaista tai teollisuutta käsittelevälle.

Kokonaisuutena teoksesta jää positiivinen kuva. Toivottavasti Häikiön Nokia-historia kuuluu tutkijoiden käsissä laajemmin kuin historian tutkimus Häikiön käsissä. *

Suomen historiallisen seuran Suomen maatalouden historian -projekti ja
Tilauhistoriakeskus **järjestävät** koulutusseminaarin kaikille historian tutkimuksesta
ja/tai historian kirjoittamisesta kiinnostuneille:

Maatalouden ja maaseudun elämänmuodon merkitys historiassa

Lauantaina 27.4. klo 10–17.30, Tieteiden talossa, Kirkkokatu 6, Helsinki

Tilaisuuden avaa *akateemikko Eino Jutikkala*.

Täydellinen ohjelma Suomen historiallisen seuran Internet-sivuilla:
<http://www.histseura.fi/tilaisuudet.htm>

Osallistumismaksu 25 / 30 euroa pitää sisällään myös lounaan.

Lisätietoja ja ilmoittautuminen: Julia Burman, puh 09-228 693 51, e-mail: shs@histseura.fi

TERVETULOA!



Monipuolinen sotakertomus soturikuninkaasta

Peter Englund: Voittamaton. Erään miehen tie Ruotsin suurvalta-aikana. Suomentanut Seppo Hyrkäs. WSOY 2001 Juva. 910 s. Alkuperäisteos Den öövervinnerlige. Om den svenska stormaktstiden och en man i dess mitt. Atlantis 2000 Gjøvik.

■ Peter Englund tekee sen taas. Hän pakottaa lukijansa lähes tuhatsivuisen tiiliskivensä ääreen, eikä laske irti ennen kuin kirja on kokonaan tullut luetuksi. Tällä kertaa tarkastelun kohteena on Ruotsin kuningas Kaarle X Kustaa, sillä edellisessä kirjassa erityisosassa ollut sankari Erik Dahlbergh on jos mahdollista vielä enemmän piilossa kuin *Suuren sodan vuosissa*. Nyt Erik mainitaan tiettävästi ensimmäisen kerran vasta kun noin kolmasosa kirjasta on luettu (s. 302), eikä hän myöhemminkään esiinny paljon, eikä vallankaan kunniakkaissa rooleissa.

Teos on siis entistäkin masiivisempi, ja se perustuu aikaisempaa tarkempaan monipuoliseen lähdeyöhön (kirjeenvaihto, kirjallisuus, muistelmat, lähdejulkaisut, moninainen kuvamateriaali). *Voittamaton* on monin tavoin vaikeampi ja "raskaampi" kirja kuin edeltäjänsä, sillä teoksessa on paljon vähemmän esimerkiksi *Suuren sodan vuosista* tuttuja, usein pitkiksikin venyneitä taukopaloja, joissa sukellettiin kontekstoinnin varjolla joskus liiankin pitkälle 1600-luvun ihmeellisiin todellisuuksiin.

Kirjaan on pakattu hämmästyttävästi tietoa Ruotsin suurvalta-ajan yhteiskunnasta ja olosuhteissa eri puolilla Eurooppaa. Lukija ei tule pettymään, mikäli hän odottaa reippaita esityksiä taisteluista ja ajanoloon puuduttaviksi muuttuvista kaupunkien piirityksistä. Kirjan alku on verinen, mutta ylisummaan näitä jaksoja on melko vähän, vaikkei niitä kirjan pääasiallisen kiinnostuksen keskittyessä Kaarle X Kustaan sotaisaan hallintokautteen tietenkään ole voitu kokonaan jättää pois. Englund osoittaa lukijalle kädestä pitäen, millaista se sotiminen kaikkine siihen liittyvine yksityiskohtineen oikein oli, ja siksi esimerkiksi nuo useaan ker-

taan toistuvat kaupunkien piirityskertomukset puolustavat paikkaansa.

Englundille on annettava tunnustus siitä, että hän on pystynyt esittämään näin loogisesti 1650-luvun sekavat sodat, joihin Ruotsi osallistui. Asiaan hieman itsekin perehtyneenä minun on helppo todeta, että sotien ja rintamien sekä vaihtuvien allianssien ja kabinetitjuonittelujen kuvaaminen edes jossain määrin järkevällä tavalla on huippusuoritus. Ja Englund esittää tämän kaiken vieläpä kirjallisesti nautittavalla tavalla.

Englundin kirjoitustyyli on tunnetusti pureva. Joiltakin osin arviot henkilöistä, ryhmittä tai kansoista, yksittäisistä tapauksista ja sattumista puhumattakaan, vaikuttavat kärjekäiltä ja joskus jopa ilkeiltä. Englundin eduksi on sanottava, että hän ei vaikkapa analogioita menneen ja myöhempien aikojen välillä tehdessään syyllisty anakronismeihin tai oman totuutensa julistamiseen, joista kummastakin on esimerkiksi suomalaisessa historian-tutkimuksessa viime aikoina nähty aika surullisia kyhäelmiä. Kuvaava esimerkki kirjoittajan tyylistä ja siitä kuinka suomentaja Seppo Hyrkäs on selviytynyt vaativasta tehtäväs-

tään, on kertomus puolalaisten epäluotettavuudesta Puolan sodan alkuvaiheessa, kun he osoittivat uskollisuuttaan Ruotsin kuninkaalle:

”Tämä merkillinen tilaisuus päättyi siihen, että ratsailla olevat puolalaiset vannoinvat Kaarle Kustalle uskollisuutta. Tapahtumaa esittävässä kuvassa kauniisti sonnustautuneilla puolalaisilla upseereilla on dramaattisesti ajellut hiukset ja ylpeästi ylös kierretyt viikset, ja he kohottavat ilmaan kahta sormeaa. Se kuuluu tunnustusti valan vannonnan protokollaan, mutta ele olisi helppo tulkita niin, että sen tekijä tunnustelee, mistä tuuli puhaltaa.”
(s. 327)

Englund on muuttanut vuosien varrella käsitystään Ruotsin suurvallan perusuonteesta ja monipuolistanut tulkintojaan. Ensinnäkin tekijä korostaa toistuvasti Kaarlen lapsuus- ja nuoruusajan koulutuksen merkitystä, jolloin hän sai kuulla ja lukea antiikin voittajasankareista ja heidän suurista voitoistaan. Tietynlaisen ”aatteellisen” selityksen tuonti rakenteiden rinnalle on tuonut hänen esittämänsä henkilökuvaan suuresti lisää nyanseja ja ennen kaikkea moniulotteistanut laajempia kokonaisuuksia koskevia selityksiä.

1650-luvun sota-aikojen tärkeistä valtiopäiväpäätöksistä Englund antaa kuvan, jossa näkyvät valtiopäivien toiminnan vuorovaikutteisuus, talonpoikien vaikutusmahdollisuuksien olemassaolo sekä ruotsa-

laisen aatelin kompromissihalu sekä uhrautuvuus. Ruotsalainen yhteiskunta näyttäytyy positiivisessa valossa, vaikka sinänsä esimerkiksi sotatoimien sujumisen ongelmia tai sodan kauheuksia ei pyritä, eikä pidäkään pyrkiä, silottelemaan. Kirjoittaja pitää ruotsalaista valtiokoneistoa ja yhteiskuntajärjestelmää toimivana. Kirjan päähenkilö, loppumattoman kunnianhimoinen kuningas saa tasapuolisesti ruusuja ja risuja. Englund toteaa, että impulsiivinen hallitsija toimi aina ennen kuin suunnitelmat olivat valmiita, mutta sotakoneiston ylivoimainen organisaatio teki sellaiset manööverit mahdollisiksi.

Englundin näkemys on muuttunut melkoisesti viimeisten 15 vuoden aikana. Näyttää ilmeiseltä, että uusi, entistä laajempi ote sinänsä lyhkäiseen tutkimusjaksoon on mahdollistanut aiempaa positiivisemmat kannanotot. Kyseessä on monin tavoin erinomainen historiateos myös siksi, että hän tekee oivallisia vertailuja valtioiden, sotakoneistojen, ryhmien (ennen muuta aateliston ja talonpoikien) sekä yksittäisten toimijoiden (hallitsijat, sotapäälliköt) kesken. Vertaisarvioita tehdään luontevasti aidosti toistensa kanssa rinnasteisiin ilmiöihin, tapahtumiin ja prosesseihin. Englundin toinen jalka on 1600-luvun ihmisen saappaassa ja toinen nykyajan tutkijan: hän pyrkii sekä ymmärtämään että selittämään aikakautta, yhdistämään aatteellisen ja rakenteellisen selityksen.

Niinpä Englund vertailee Ruotsin valtiota 1600-luvun puolimaissa sen kanssa sotaa

käyviin maihin, muun muassa Puolan–Liettuan yhteisvaltaan, Venäjään, Brandenburgiin ja Tanskaan. Samoin hän vertailee Ruotsin vastustajia keskenään. Vertailu on siten todella kiinni oman aikansa todellisuudessa – vaikkei sinänsä esimerkiksi samanaikaisuus välttämättä tarkoita asioiden liittymistä toisiinsa. Englundin vertailut koskevat monia eri seikkoja: niin valtion hallintoa, taloutta kuin sotalaitoksen kuntoa, siis näennäisesti erilaisia asioita, mutta jotka silti liittyivät yhteen ja samaan ilmiöön – kirjan tutkimuskohteeseen, Ruotsin sotaa rakastaneeseen ja kunniaa janonneeseen kuninkaaseen. Vertailu osoittautuu erinomaisen mairittelevaksi Ruotsille, sillä Englund näyttää melkein millä mittarilla tahansa Ruotsin ylivoimaisuuden suhteessa kilpailijoihin. Olisi helppo leimata tällainen tulosnationaliseksi päätökseksi, mutta Englundin valitsema vertailumenetelmä on uskottava ja ottaa huomioon aikakauden olosuhteet ja erityispiirteet. Kokonaan toinen asia on se, että Ruotsin ulkopuolella ja varsinkin Itä-Euroopassa Englundin murskaava arvio ei välttämättä tule saavuttamaan suurta suosiota.

Ruotsin aatelisto näyttäytyy vertailukohtiinsa nähden ensiluokkaiselta, hallintokoneisto ylivoimaiselta, sotakoneisto laskelmoidun tehokkaalta, armeijan kuri kovalta. Ainoa mikä tässä ihmetyttää on juuri se, miksi tämän kummempia tuloksia näistä sodista ei lopulta saatu. Silti nyky-Ruotsin kannalta suurvaltakauden keskeisimmät maantieteelliset saavutukset ovat Kaarle X Kus-

taan aikaansaannoksia, sillä tuloksiaan saatiin Ruotsin eteläosista roppakaupalla Tanskan kustannuksella. Kuitenkin Ruotsin havittelema Itämeren täydellinen herruus kesti loppujen lopuksi vain muutaman kuukauden vuoden 1656 alusta saman vuoden syyskuulle. Kaarle X Kustaan sodat eivät tuottaneet soturikuninkaan tavoittelemaa suurimperiumia, mutta Englundin kirja vahvistaa käsitystä, että juuri 1650-luku oli Ruotsille ulkopoliittisesti kaikkein kunniakkainta aikaa, jolloin valtakunnan arvostus ja sitä kohtaan tunnettu pelko oli suurimmillaan.

Näin laajaan teokseen jää aina tulkinnanvaraisia kohtia, ristiriitaisuuksia, tilanteenmukaisuuksia ja pikkuvirheitä. Niitä on tässä turha kuitenkaan luetella, sillä kokonaiskuvaan ne eivät vaikuta. Kirjassa olisi tiivistämisen varaa ollut Puolaa koskeissa osissa, joissa toistoja ja liian pikkutarkkoja maantieteellisiä yms. kuvauksia esiintyy eniten. Seuraavaa teosta kiinnostuneesti odottava lukija toivoisi, että kirjoittaja laatisi tuleviin mammuttiteoksiinsa monipuoliset hakemistot, jotka lisäisivät teosten käytettävyyttä ja osoittaisivat osaltaan lukijoille, kuinka suuren työn takana tällaisten esitysten kirjoittaminen todellisuudessa on.

Petri Karonen

Majavanhantää ja peuranpääsoppaa muinais-suomalaisittain

Turkka Aaltonen & Martti Arkko: Lallin pidot. Elämys- ja ruokamatka Suomen esihistoriaan. Edita 2001 Helsinki. 160 s.

■ Lallin pidot on positiivinen sekamettelisoppa. Takakannes luvataan viedä lukija kivi-, pronssi- ja rautakauden maailmaan, kertoa miten silloin puukeuduttiin, syötiin ja elettiin. Koska kirjoittaja Turkka Aaltonen on erä- ja ruokaperinteen tuntija, keskitytään kirjassa resepteihin ja ruoan valmistukseen, mutta perustiedot luvataan myös Suomen mielenkiintoisimmista muinaisjäänöksistä ja -nähtävyyksistä. Martti Arkon osuus on menneisyyden kuvittamisessa piirroksin.

Ensimmäinen tunne kirjaa selaillessa on ihmetys siitä, onko kaikki mainittu todella voitu mahdollistaa näihin 160 sivuun? Toinen mieleen noussut kysymys oli kirjan nimen ja sisällön välinen ristiriita. Lallista tulee varmasti jokaiselle mieleen Köyliö-järven jäällä legendan mukaan piispa Henrikiltä hengen vienyt talonpoika, joka ei elänyt esihistoriallisella ajalla, vaan 1100-luvulla. Vaikka Suomi tuolloin olikin jäljessä yleiseurooppalaisesta kehityksestä, ei täällä var-

masti kuitenkaan enää eletty luolamieselämää, mihin kirjan kuvitus näyttäisi viittaavan.

Sisällysluettelosta selviää kirjan jaottelu kahteen teemalliseen osioon. Ensimmäisen osan alussa tutustutaan menneisyyden suomalaisen elämään keräily- ja erätaloudessa ja sen laajempiin puitteisiin, kuten maan kohoamiseen ja Itämeren kehitysvaiheisiin. Sitteen kerrotaan hieman tarkemmin sekä luonnosta saatavista ravintoaineista että pronssikaudella alkaneesta varhaisesta maataloudesta. Viimeiseksi esitellään esihistoriallisia ruoanlaittotapoja, kuten kalan ja lihan kuivaamista, hapattamista ja keittämistä kuumilla kivillä.

Toisen osan muodostavat varsinaiset reseptit. Kirjan lopussa on myös kuvaus vuosina 1995 ja 1997 järjestetyistä "Lallin pidoista" ruokalistoineen. Kyseessä on Eurassa Satakunnan Keskustanaisten ja maakuntalehti Lallin järjestämä muinaisruokatapahtuma. Sille, joka aikoo itse käytännössä kokeilla muinaiskokkailua, löytyy viimeisiltä lehdiltä aakkosellinen hakemisto kirjassa käytetyistä resepteistä jaoteltuna pääravintoaineen mukaan: viljat, kasvikset ja marjat, kala, liha, muna, juusto ja olut.

Kirjan tarkoituksena on lisätä tietoa muinaisruokien valmistuksesta, sillä mielenkiinto Euran Lallin pitojen tapaisiin elämystapahtumiin on viime aikoina kasvanut. Kuten Aaltonen itse toteaa, aihe ei ole helppo, sillä yhtään ruokareseptiä ei ole säilynyt esihistorialliselta ajalta. Tämän vuoksi kirjaan on suhtauduttava pikemmin yrityksenä elävöittää ja eläytyä menneisyyteen, kuin

historiallisena tietona. Kirjoittaja on aivan oikeutetusti ottanut itselleen taitelijan vapauden yhdistellä tieteellistä tietoa, mielikuvitusta ja henkiinjäämiskoulutukseen liittyviä primitiiviruokataitojaan.

Lallin pitojen ensimmäinen osa antaa perustietoja jääkauden jälkeisten muinaissuomalaisten elämästä, jotka elivät keräily- ja metsästystaloudessa. Ihmisen elämää sääтели silloin ruoan määrä ja sijainti, sillä ravinnon perässä kierrettiin pyyntipaikalta toiselle ja väkimäärän kasvaessa osa ryhmästä lähti toisille metsästysmaille. Väkiluku pysyi pitkään tasanaisena, sillä ravinnon perässä liikkuminen ei suosinut sylvivauvoja. Kivikauden ihmiset kuuluivat heimoon, joka jakautui useaan erilliseen ydinperheistä koostuvaan metsästysryhmään. Hylkeet, metsäpeurat ja hirvet olivat halutuinta suurriistaa, mutta kaikkia nisäkkäitä ja lintuja voitiin oikein kypsennettyinä käyttää ravinnoksi. Hylkeet kerääntyivät merenlahtiin, joista nykyiset suuret järvet ovat muodostuneet. Ravintona käytettyihin eläimiin kuuluivat myös metsäjänis, majava, piisami, karhu, ilves, mäyrä ja kettu, sekä metsäkanalinnut, sorsat, hanhet, joutsen, kahlaajat, lokit ja varikset, eikä hyönteistenkään kuulumista silloisten suomalaisten ruokavalioon pidetä mahdottomana.

Elämymatkalla muinaiseen ruokavalioon ovat apuna arkeologiset löydökset, joko ruoan, astioiden ja luiden jäänteet tai ns. suoruumiit, joiden vatsaosa on voitu selvittää kuolleeseen viimeinen ateria. Ravinto on ilmeisesti ollut hyvinkin

monipuolista, mutta sen jäljitteleminen nykyaikana on vaikeaa ei vain reseptien puutteen takia, vaan siksi, ettei eläin- ja kasvilajisto ole enää sama. Toisaalta myöhempien aikojen sota- ja nälkäkaudet ovat pakottaneet suomalaiset hyödyntämään sellaisia kasveja, jotka syystä tai toisesta ovat jääneet pois ruokavaliosta, mutta joiden ravinto- ja makuarvot ovat kuitenkin kohdallaan. Syötäväksi kelpaavista kasveista löytyy kirjasta luettelo, mutta niiden tunnistaminen luonnossa jää tietenkin jokaisen kokin omalle vastuulle.

Aina ei luonnosta kuitenkaan riittänyt riittävästi särvinä. Petun käyttö olikin yleistä jo varhaisina aikoina esimerkiksi rasvaan sekoitettuna puurona. Kun Suomikin pronssikauden alkaessa oli hiljalleen siirtymässä maatalouden pariin alettiin pottua lisäämään jauhojen jatkeeksi. Ensimmäinen viljelykasvi oli vesipähkinä. Viljan viljely alkoi noin 4500 vuotta sitten ja sen myötä tutuiksi tulivat erilaiset puurot, vellit ja leipä. Tuhat vuotta myöhemmin alkanut pronssikausi toi mukanaan kiinteän asutuksen ja kotieläimet, jotka tarjosivat pysyvän maito-, juusto- ja kananmunalisukkeen ruokavaliioon. Eläinten hoitaminen ja viljeleminen muutti vaeltelevan kansan paikoillaan asuvaksi.

Käytännön läheiset selitykset ja havainnollistavat kuvat ruoanvalmistustavoista ovat ehkä kirjan parasta antia. Niitä lueskellessa herää uteliaisuus ja halu kokeilla itse. Esimerkiksi lihan tai kalan kypsytminen maakuopassa, keittäminen kuumilla kivillä tai

kalan hauduttaminen saven sisällä voisi olla ensi kesän mökkiprojekti. Ruoka-aineiden säilöminen oli muinaisille suomalaisille tietenkin myös oleellinen taito. Niinpä erilaiset kuivaamis-, hapattamis- ja suolaamisen menetelmät olivat heille tuttuja. Sen sijaan savustaminen on nuorempi keksintö. Kalojen säilöntä hapattamalla oli käytössä sekä ennen että jälkeen suolan tulon Suomeen, joten maun on täytynyt olla ihmisille mieleen, vaikka sitä saattaa meidän näkökulmaltamme olla vaikea uskoa. Kysymys on eräänlaisesta maitohapposäilönnästä.

Kirjan tarjoamia reseptejä ei tässä voine ryhtyä laajemmin luettelemaan. Niitä on vilja-, kasvis- ja marjaruoille 53, kalaruoille 36, liharuoille 19, kananmunalle 10, juustolle 3 ja oluelle 2 kappaletta. Tarkempi tarkastelu osoittaa, että omille isovanhemmillemme tutut ruokaohjeet eivät ehkä ole kovin kaukana ns. muinaisruoasta. Miltä kuulostaa esimerkiksi hapan veripalttu, kapakalamuhennos tai talkkuna- navelli? Vasta valmisruokakupolville ne tuntuvat primitiivisiltä. Lallin pitojen ohjeet eivät ole kovin yksityiskohtaisia, joten jonkinlaista ruoanlaittotaitoa niiden kokeilijalta kyllä vaaditaan. Toisaalta nämä ruokalajit eivät ole mitään monivaiheisia gourmee-herkkuja, joten yritteliäs kokkikokelas niistä varmasti selviää.

Perustiedon lisäksi kirja sisältää mielenkiintoisia yksityiskohtia muinaisesta elämästä. Tiesitkö esimerkiksi, että metsäkauris eli tarvas kuului alkuperäiseen lajistoomme, mutta hävisi ilmaston kylmenemisen

ja metsästyksen myötä 1700-luvulla. Paikannimissä tarvasana silti vielä esiintyy (esim. Tarvaspää). Aaltonen on myös laskenut, että 25 hengen kotakylä eli 50 hirvellä, 75 hylkeellä, 400 majavalla tai 20 000 kalakilolla vuodessa, mikäli yhden hengen päivän tarpeeksi lasketaan 2 200 kilokaloria.

Lopuksi: menkää ihmiset metsään kasvikirjan kanssa ja valmistakaa itsellenne kokeeksi muinaisateria! Miten olisi esimerkiksi muinaisjoulupöytä...

Satu Lidman

Renessanssi ja tiede

Timo Joutsivuo ja Heikki Mikkeli (toim.): *Renessanssin tiede*. Tietolipas 167. Helsinki 2000 Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 466 s.

■ Suomalainen aatehistorian tutkimus on vilkastunut huomattavasti 1980-luvun lopulta lähtien. Aatehistorian ainoa oppituoli on Oulun yliopistossa, ja siellä on professori Juha Mannisen johdolla toteutettu merkittävää tutkimusta. Toinen aatehistorian ”keskus” on ollut Helsingissä – se on ryhmittynyt joidenkin merkittävien opettajien kuten professori Simo Knuutilan ja edesmenneen professori Matti Viikarin ympärille. Tutkimusta harjoitetaan useilla yliopiston laitoksilla ja useissa tiedekunnissa: filosofian, historian ja syste-

maattisen teologian laitoksilla sekä Renvall-instituutissa. Helsingiläisessä aatehistoriassa virta on vienyt voimakkaasti vanhempien aikojen tutkimukseen: antiikin aatemaailma, keskiajan filosofia, runous ja historiantkirjoitus, renessanssin lääketiede ja uuden ajan poliittinen aatehistoria ovat kaikki edustettuina runsaan kymmenen vuoden aikana ilmenteissä tutkimuksissa.

Monitieteisyydestään ja laitosrajojen ylittämistä huolimatta on nähtävissä myös eroja joko filosofian (ja teologian) tai historian suunnalta tehdystä tutkimuksesta. Filosofinen mielenkiinto painottaa systemaattista lähestymistapaa ja relevantit kysymykset ovat suhteessa nykyfilosofian keskusteluihin. Historioitsijoiden tutkimusotteesta näkyvät ennen kaikkea angloamerikkalaisen ”intellektuaalisen historian” (*intellectual history*) pyrkimys asettaa tutkimuskohde selkeästi oman aikansa kontekstiin ja tulkita filosofiset, tieteelliset ja muut aatteelliset tekstit myös vastauksina aikalaisyhteiskunnan haasteisiin, siis ei pelkästään filosofisiin tai tieteellisiin kysymyksiin. Toinen historioitsijoiden kysymyksenasetteluihin vaikuttanut kansainvälinen suuntaus on ollut saksalainen käsittehistoria (*Begriffsgeschichte*), jossa seurataan erilaisten ennen kaikkea poliittisten ja yhteiskunnallisten käsitteiden historiallista syntyä.

Heikki Mikkeli ja Timo Joutsivuo ovat kumpikin hankineet tieteelliset kannuksensa renessanssin lääketieteen historiassa. Tuotteliaina historioitsijoina he ovat toki julkais-

seet tutkimuksia monilta muiltakin aloilta aina keskiajalta 1900-luvun aatehistoriaan. Heidän tutkimusotteensa edustaa tieteenhistoriaa, joka sijoittaa kohteensa selkeästi oman aikansa kontekstiin. Lisäksi heille on ollut ominaista toinenkin helsinkiläisille aatehistorioitsijoille luonteenomainen piirre: kansainväliselle tiedeyhteisölle suunnattujen monografioiden ja artikkelien lisäksi he ovat julkaisseet runsaasti suomenkielistä historiallista tietokirjallisuutta. Tätä voi pitää yksinomaan sympaattisena ja ansiokkaana piirteenä. On selvää, että tieteelliselle erityisyleisölle on tutkimukset julkaistava alan tärkeillä kansainvälisillä kielillä. Mutta on kyseenalaista, jos humanistinen tutkimus professionalisoituu ja eräässä mielessä teknokratisoituu yksinomaan varsin pienelle tutkijayhteisölle suunnatuksi julkaisutoiminnaksi. Kyse ei oikeastaan ole ”tieteellisen” ja ”populaarin” kirjoittamisen erosta, vaan kahdesta erilaisesta tieteellisen kirjoittamisen lajista. Äärimmäisen erikoistuneet tieteelliset työt on tietysti julkaistava kansainväliselle yleisölle – suomeksi julkaistuna ne menisivät hukkaan –, mutta kotimainen humanistinen opinharjoitus tarvitsee myös hiukan laveampia oma-kohtaiseen tieteelliseen tutkimukseen perustuvia esityksiä, jotka vaikuttavat kapean erikoisryhmän ulkopuolella.

Joutsivuon ja Mikkelin toimittama teos *Renessanssin tiede* on erinomainen esimerkki tämänkaltaisesta työstä: muiden aikakausien ja aihepiirien tutkijat hyötyvät tällaisista kirjoista – ja ”suuri yleisö” sivis-

tyy ja saa tietoonsa tämän päivän humanistisen opinharjoituksen tuloksia. Samalla teos tietysti on uskollinen tutkimuskohteelleen: Marsilio Ficino (1433–99) ilmoitti kirjoittavansa kansankielellä ”jotta jokainen toskanalainen ymmärtäisi ja siten voisi lääkittää itseään”. Kansankielellä kirjoittamisen ei tarvitse merkitä riman laskeamista. Tämäkin toteutuu Joutsivuon ja Mikkelin teoksessa. Renessanssin tieteet esitellään perinpohjaisesti ja vaativasti; joskus lukija saattaa olla pinteessä nimirunsauden keskellä, joskus hänen täytyy hieroa älynystyröitään, jotta pystyisi seuraamaan renessanssi tieteilijöiden päättelytapoja. ”Vain perinpohjainen on kiinnostavaa”, totesi Thomas Mann. Sitä paitsi vaativa tiedollinen ja älyllinen kirjoittaminen yksinkertaistavien ja yleistävien selostusten sijaan on tietysti lukijan kunnioittamista.

Joutsivuon ja Mikkelin ovat kirjoittaneet pääosan teoksen luvuista joko yksin tai yhdessä. Liisa Kanerva on kirjoittanut luvun maalaustaidon, kuvanveiston ja arkkitehtuurin käsitteistä ja Pauliina Pekkarinen astrologiasta renessanssin Italiassa. Edellinen on ainoa poikkeama ”tunnetumman” renessanssin puolelle. Muuten Joutsivuon, Mikkelin ja Pekkarisen luvuissa pysytellään nimenomaan renessanssin tieteen parissa, jota on usein väheksytty tieteenhistoriallisena harhapolkuna eikä se ole jaksanut kiinnostaa kirjallisen renessanssihumanismin tai kuvaamataiteiden renessanssin harrastajia. Tässä mielessä teos paikkaa huomattavan aukon aikakauden yleiskuvassa. Us-

koisinpa, että teoksella olisi kysyntää myös jollakin kansainvälisellä kielellä julkaistuna. Toisaalta tietoinen näkökulman valinta sisältää myös metodologisen valinnan: renessanssin tiedettä käsitellään lähes yksinomaan tieteen sisäisestä perspektiivistä. Tällainen valinta on luonnollisestikin oikeutettu, mutta se on vaikuttanut myös teoksen varsin erikoistuneeseen luonteeseen. Edellä mainittu perusteellisuus, nimien ja yksityiskohtien runsaus yhdessä tieteen sisäisen näkökulman kanssa sulkevat pois lähes kaikki yritykset selittää laajemmin uuden ajan sosio-kulttuurista, taloudellista ja poliittista murrosta. Erikoistuminen on perusteltua, mutta ehkä jotkin kontekstuaalisivat avaukset olisivat helpottaneet myös teoksen luettavuutta ja liittäneet sitä muihin ajan historiaa koskeviin keskusteluihin.

Miten ja miksi tieteellinen, uskonnollinen, sosiaalinen, poliittinen ja taloudellinen murros näyttää tapahtuneen yhtäaikaaisesti? Toki teoksessa kerrotaan uuden hovikulttuurin synnyttämistä tiedeakatemioista ja tieteenharjoituksen institutionaalisista muutoksista, toki uuden maailman löytäminen ja sen vaikutus emblemaattisen tiedonkäsityksen murtumiseen on esillä. Samaten johdantoluvussa käydään läpi ajan maailmankuvaan vaikuttaneet murrokset kirjapainotaidosta uuden mantereiden löytämiseen ja reformaatioon, mutta territoriaalisten ruhtinasvaltioiden synnystä, sodankäynnistä, sosiaalisten suhteiden muutoksesta ja kapitalismin noususta ei juuri puhuta.

Esimerkiksi teoksen loppuluvussa olisi voinut tarjota tällaisia hahmotelmia. Olisi varsin kiinnostavaa nähdä, miten tieteen historian suunnasta selitetään yleisempää muutosta.

Nyt teos esittelee johdannossaan tärkeimmät renessanssin yleiset ilmiöt. Sitten käsitellään asiantuntevasti ja huolellisesti luonnonfilosofiset traditiot, tieteen instituutiot ja systematiikka ja metodit. Hetkeksi poiketaan maalauksen, kuvanveiston ja rakentamisen pariin ja sitten siirrytään lääketieteen, astrologiaan, kosmologisiin selityksiin ja lopulta empirismin vähittäiseen esiinmarssiin. Perinpohjaista esitystä keventää runsas ja kiinnostava kuvitus. Yli neljä- ja puolisataasivuinen teos herättää kunnioitusta. Tekijät ovat selvästikin nähneet tavallista enemmän vaivaa hyvän kokonaisuuden eteen: kuvat ja suomalaisissa tietokirjoissa valitettavan harvinainen hakemisto puhuvat tässä suhteessa puolestaan. Tosin tavallista suurempi määrä painovirheitä viittaa myös kiireen painaneen tekijöitä (ja kustantajaa?).

Edellä esitetty kritiikki on kuitenkin toissijaista teoksen huomattaviin ansioihin nähden. Sitä paitsi kotimaisille renessanssitutkijoille on jätetty ilahduttavasti tilaa jatkaa tämän teoksen avaamalla uralla. Ehkäpä saamme lukeaksemme muita renessanssin sosiaalista, poliittista ja kulttuurista murrosta selittäviä teoksia. Näitä on suuri syy odottaa, kun kuva keskiajasta on viime vuosikymmeninä voimakkaasti muuttunut. Renessanssihumanismi keskeinen teema oli ihmisen arvokkuus. Jakob Burckhard-

tin tulkinnan mukaan juuri sen korostaminen merkitsi irtautumista kollektiivista uskonnollisuutta korostaneesta keskiajasta. Tämä tulkinta on ollut hallitseva, vaikka erilaisia sosio-kulttuurisia ja filosofisia alkukohtia esimerkiksi individualismille on löydetty milloin 1100-luvun Englannin maanomistusoloista tai 1300-luvun nominalismifilosofian irtautumisesta aristoteelisesta lajiominaisuuden käsitteestä.

Viime aikoina myös ajatusta inhimillisestä arvokkuudesta (*dignitas*) on ryhdytty pitämään ”keskiaikaisena” ja – mikä lienee olennaisempaa – sen alkua näyttää löytyvän kristillisen teologian piiristä. Nimitään 1200-luvun fransiskaaneiteologiassa aiemmin vain Jumalan attribuutteina käytettyjä termejä, niiden mukana *dignitas*, siirrettiin kristologisen tulkinnan myötä kaikkia ihmisiä koskevaksi. Renessanssin kuvataiteen historiassa on korostettu samaa käännettä. Niin Kristuksen ruumiillinen kärsimys kuin uusien yksilöllisten piirteiden ilmaantuminen kuviin, juontaa eräiden tulkitsijoiden mukaan fransiskaaneihin ja heidän kristologisiin spekulatioihinsa. Tämä liittyy vain mutkan kautta renessanssin tieteeseen, mutta ehkäpä tieteen murrokset kannattaa edes kokeeksi asettaa rinnan uskonnollisen ajattelun kanssa. Mikä oli esimerkiksi uuden ihmisen anatomian tutkimuksen suhde uuteen näkemykseen inhimillisestä ruumiillisuudesta? Käsillä oleva teos kyllä osoittaa ihmisanatomian tuntemuksen ja kuvataiteilijoiden pyrkimysten kohtaamisen tunnetuimpana esimerkkinään Leonardo da

Vincin anatomiset piirustukset. Voisiko aatehistoriallisten yhteyksien etsimistä jatkaa pitempään?

Toinen ura jonka teos avaa, on tietysti yleinen tieteenhistoria. Teoksessa korostetaan, että kunnollinen suomenkielinen yleisesitys renessanssin tieteestä on loistanut poissaolollaan. Tosin sellaista ei taida löytää muistakaan aikakausista lukuun ottamatta joitakin erityistieteitä koskevia suomenneittuja teoksia. Antiikin aatehistoriasta meillä on tuore ja ansiokas yleisesitys, mutta ei erillistä tieteenhistoriaa. Keskiajasta ei oikeastaan ole kumpaakaan – vain joukko laiveammin ajan kulttuuri- ja aatehistoriaa esitteleviä kirjoja. Luetteloa voi jatkaa tieteellisen vallankumouksen ja valistuksen aikaan. Tälläkin saralla toivoisi lisää Joutsivuon ja Mikkelin kaltaisia monipuolisia kirjoittajia, jotka vaivautuisivat erikoistuneiden ja kapeiden meriittijulkaisujen lisäksi laatimaan suomeksi näin perusteellisia yleisesityksiä.

Tuomas M. S. Lehtonen

Ruotsin maanviljelijäin suuruudenaika

Mats Morell: Jordbruket i industrisamhället 1870–1945. Det svenska jordbrukets historia 4. Natur och Kultur 2001. 392 s.

■ Kirjoittaessani Ruotsin korkeatasoisen maataloushistorian

kolmannesta osasta (*Den agrara revolutionen 1700–1870*) totesin, että Ruotsi olisi kulkenut toistasataa vuotta Suomen edellä, jotta otsake olisi kuvannut kyseistä kautta; Ruotsi kulki kyllä jonkin verran edellä, mutta mitään vallankumouksellista muutosta ei maataloudessa vielä tuolloin tapahtunut. Vallankumouksellisia eivät olleet nekään muutokset, joita käsitellään teoksen neljännessä osassa. Sen otsake puolustaa paikkaansa vain jos vuoden 1945 jälkeinen ajanjakso nähdään postindustrialistisena, ja maatalouden kannalta on melko yhdentekevää, dominoiko teollisuus vaiko palveluelinkeinot. Otsaketta voi puolustaa sillä, että kaudesta 1900–10 alkaen teollisuuden tuotantotulos ylitti maatalouden vastaavan luvun. Yksi mahdollinen otsake olisi voinut liittyä maatalouden vaihdannaistumiseen, joka vaikutti monin tavoin sekä elinkeinon harjoittamiseen että viljelijäperheiden elämään – mutta sitä varten ei taida ruotsissa olla kätevää sanaa, kuten on eräästä siihen liittyvästä ilmiöstä suomeksi kääntymätön ’avhästning’.

Virallisen aineksen lisäksi tutkimuksen lähteenä on käytetty runsaasti sellaista elämänläheistä materiaalia kuten perukirjoja, maanviljelijäin päiväkirjoja, varovasti muistitietokoelmia, ajan kirjallisuutta, maalauksia ja valokuvia sekä esineistöä. Tiivistelmäteokselle sopivasti primaarilähteitä on enimmäkseen käytetty valmiiden tutkimusten välityksellä, mutta havainnolliset sitaattit suoraan kirjallisuudesta tai päiväkirjoista on poimittu varta vasten Maatalouden historiaa var-

ten ja ne antavat lisää väriä muutoinkin värikkääseen tekstiin. Morellin omia tutkielmia on lähdeluettelossa 12, joista 11 koskee ajanjakson maataloutta eri puolilta, ja lisäksi hänen toimittamansa perukirjakokoelma. Tekstiä ei rasiteta tilastoilla, vaan ne korvataan havainnollisilla värillisillä diagrammeilla tai kartakkeilla. Kuten edellisenkin osan kirjoittaja Myrdal hallitsee Morell myös käytännön maatalouden, ja on vaativampaa analysoida leikkuukonetta kuin viikatetta – näyttää siltä että Morell pysyi itse ei vain ajamaan nykyaikaista maatalouskonetta vaan myös koostamaan sen. Käsikirjoitusta on kypsytelty kymmenen vuotta.

Ajanjakson 1870–1945 kuluessa kulminoitui sekä peltoala että maatalousväestö, edellinen 1920, jälkimmäinen jo 1880 – kun Suomessa saavutettiin peltoalan maksimi vasta 1960-luvulla vaikka tätä ennen oli menetetty Karjalan pelot. Peltoalan supistumisesta huolimatta maataloustuotanto (eri tuotteet ravintoarvon mukaan laskettuna) kaksinkertaistui 1870–1940.

Kustantaja käyttää mainoksessaan aikakausinimitystä *Jordbrukets storbetid*. Jos maatalouden suuruudella tarkoitetaan elinkeinon harjoittajien ja peltoalan huippulukuja, nimitys on liioitteleva, koska varsinkin edelliseen sarjaan sisältyy pitkä lasku kauden sisällä. Mutta tekstissä viitataan toisenlaiseen ”suuruuteen”: elettiin maalaiskulttuurin ja maanviljelijäin yhdistystoiminnan kukoistuskautta. Esipuheessa käytetään myös sanaa ”klassinen”, millä tarkoitetaan

maalaisromantiikkaa ja maanviljelijän ammatin kunnioittamista, ja ennen kaikkea nimitys liittyy siihen, että maanviljelijät dominoivat ruotsalaisessa yhteiskunnassa.

Valtiopäiväreformissa 1866 alahuone eli toinen kamari tuli talonpoikaisvaltaiseksi, ja kun ensimmäistä kamaria hallitsi maataomistava aateli, Ruotsin maataloudella oli tosiaankin poliittinen korkeasuhdanteensa. Kirjan huvittavimpia kirjallisuussitaatteja on runo joka kertoo kuinka Per Andersson menetti äänioikeutensa kun rutto oli tappanut hänen sikaansa ja hän sen vuoksi putosi alle äänikynnyksen. Suomessa missä siirryttiin suoraan neljästä säädystä yksikamariseen, yleisellä ja yhtäläisellä äänioikeudella valittuun eduskuntaan, ei moista välivaihetta koettu. Maanviljelijät ajoivat Ruotsissa läpi ruotusotamiesjärjestelmän lakkauttamisen 1892–1903 – Suomessahan talonpojat pääsivät tästä raskuudesta maan jouduttua Venäjän alaiseksi – ja ikivanhan maaveron poistamisen – Suomessa vastaava uudistus tapahtui maalaisliiton saavutettua vaikutusvaltaa itsenäisyyden ajan alussa. Maanviljelijäin vallan hiipuessa syntyi monien vaiheiden jälkeen *bondeförbundet*-puolue, joka sulatti itseensä sekä konservatiivisia että liberaaleja aineksia.

Maanviljelijät hallitsivat myös sosiaalisesti ympäristöään. Kun Skånen maataloustyöväki järjestyi ja lakkoili korjuuaikana, perheet hädettiin muitta mutkitta asunnoistaan. Talonpoikien suhtautumisessa työväkeensä ilmeni aluksi patriarkaalisia piirteitä, mutta ajan

mittaan he omaksuivat suuressa määrin työnantajan roolin ja samalla vanha ’herra-viha’ heikkeni.

Enimpien Euroopan maiden maataloudessa muodostui käännekohtaksi halvan amerikkalaisen viljan tulo kilpailemaan 1870-luvulla. Ruotsinkin maataloushistoriassa ajanvaihe on nähty kielteisessä valossa, mutta toiset tutkijat ovat korostaneet, että maatalouden tarvitsemien välineiden ja apulantojen hintataso laski enemmän kuin maataloustuotteiden keskimäärin. Mahdillaan maanviljelijät kykenivät saattamaan voimaan suojelutulleja, vaikka Skånen sokerijuurikkaan tuottajat ja Norrlandin sekä laajojen eteläisten syrjäseutujen karjanhoitajat eivät olleet niistä kiinnostuneet.

Suomessa vallinnut torpparijärjestelmä oli Ruotsin kanssa yhteistä perua. Torppareilla ei entisen emämaan puolella ainakaan ollut helpompaa. Monelta vaadittiin kuusi päivätyötä viikossa, toisilta rajaton määrä ylimääräisiä päivätöitä, joista kyllä maksettiin, mutta alle käyvän palkan. Kartanomeijerien perustamisen jälkeen päivätyövero voitiin muuttaa maitoveroksi, mikä oli Suomessa tuntematonta. Useat kartanotorpparit olivat koska tahansa irtisanottavissa. Suomessa torpparikysymyksestä tuli suurten mittojen ongelma, Ruotsissa siitä ei paljon puhuttu. Pääsyynä vähäiseen huomioon oli ilmeisesti se, että torpparien määrä supistui hyvää vauhtia, ”torpparilaitos meni kohti hautaansa”. Suurtilat liittivät torpparien pelot viljelyksiinsä ja lisäsivät samalla muonamiesten joukkoa.

Muonamiehet eivät asuneet hajallaan mökeissään kuten Suomessa, vaan kartanon tonttimaalla sijaitseissa rivitaloissa, työläiskasarmeissa, ja heidän vaimonsakin oli mobilisoitu vakinaiseen työhön navetassa. Torppia myös itsenäistyi ja kauden lopulla säädettiin lakeja heidän suojakseen.

Sekä konservatiivisissa että liberaaleissa piireissä heräsi 1800-luvun lopulla innostus perustaa pientiloja – joista usein käytettiin vaatimatonta nimeä omakotitalo. Niiden katsottiin parhaiten soveltuvan maatalouden uusiin suuntauksiin: sokerijuurikkaan viljelyyn ja karjanhoitoon. Niiden asukkaista saatiin työvoimaa suurtiloille maatalouden sesonkiaikana sekä maanteiden rakentamiseen. Ne 'rokottivat' maalaisväestöä sosialismia vastaan ja ne laimensivat halua paheksuttuun siirtolaisuuteen. Toisin kuin Suomessa, pakkolunastusta pientilojen perustamiseksi ei edes ajateltu, vaan tilat perustettiin kruunun maalle tai vapaalla kaupalla hankituille tiluksille. Vuodesta 1904 niiden perustamista helpotettiin valtionlainoilla. Kuten Suomessakin sosialidemokraatit vastustivat aluksi pientilojen perustamista, mutta muuttuivat vähitellen liikkeelle myönteisiksi. Samaan aikaan innostus porvarillisella taholla heikkeni. Suurviljely todettiin pienviljelyä tehokkaammaksi, koska vain sitä kannatti koneistaa. Teiden rakentaminen siirtyi ammattimiehille, koneistuksen vuoksi suurtilat eivät enää tarvinneet lisätyövoimaa korjuu-aikana, siirtolaisuus päättyi 1920-luvun alussa ja kasvavissa kaupungeissa oli työvoiman

puute. Vain niukkoja tuloksia saavuttanut pientilojen perustamistoiminta hiipui kauden lopulla. Voi sanoa, että kun Suomessa ensisijaisena tavoitteena kauan oli pienviljelmien perustaminen, Ruotsissa kannettiin huolta niiden elinkelpoisuudesta. Tilaluku saavutti huippunsa jo vuonna 1904.

Torppien lisäksi vuokra- maata olivat lukuisien kartanoiden alustalaisläänien lampuotitilat, jotka periytyivät keskialalta tai uuden ajan alkuvuosisadoilta. Tästä väestöryhmästä ei Morell puhu muuta kuin pari kertaa ohimennen eikä ilmoita, kuinka suuri osa peltoalasta eri vaiheissa oli omistajan omassa ja kuinka suuri osa vuokraajan nautinnassa.

Vuoroviljelymenetelmien muutokset liittyivät kauden alussa niittyjen kytämissen pelloiksi. On ollut vaikea välttää esityksen luettelomaisuutta, kun on selostettava eri maakunnissa, niiden osissa ja joskus jopa saman talon rintamalla ja takamaalla noudatetuista erilaisesta vuorottelusta ja sen muutoksista. Niitähän tunnettiin jo vanhastaan ja lisää tuli siirtymävaiheessa. Edistyneimmillä seuduilla kylvöheinä sisältyi kiertoon jo ennen kauden alkua. Paikoin oli sellaisilla kasveilla kuin perinnäisellä pellavalla ja uutudellaan houkuttelevalla soke-rijuurikkaalla osansa kierrossa. Tärkeimmät viljelykasvien yleisyydessä tapahtuneet muutokset olivat rukiin korvaaminen vehnällä ja ohran sekaviljalla tai kauralla. Aikoinaan merkittävä kauran vienti tyrehtyi.

Maatalouden koneellistaminen sellaisena kuin me sen nyt näemme kuuluu vasta seuraavaan

vaan aikakauteen. Tietenkin työvälineet olivat jatkuvasti kehittymässä. Pellolla saattoi jo nähdä moottoriauroja ja eräänlaiseen traktoriin kiinnitettyjä muokkausvälineitä. Silti sahrat säilyivät tavallisena työkaluna jopa kehittyneemmän maatalouden alueilla Etelä- ja Keski-Ruotsissa ja vielä 1945 julkaistussa oppikirjassa niitä suositettiin tehokkaimpina rikkaruohojen hävittäjinä. Karjanhoito ja siihen liittyvä heinän kasvatusta koneellistui aiemmin kuin viljan viljely. Ulkomailta tuodut hevosvetoiset niittokoneet hävisivät jo kauden alussa kotimaassa valmistettujen tieltä ja niiden myötä tulivat hevosharavat. Niittokoneista yritettiin kehittää itsesitovia leikkuukoneita. Mutta leikkupuimureita liikkui kauden lopussa Ruotsin pelloilla vain 400, kun taas navetoissa surisi 40 000 lypsykonetta.

Morell seuraa tarkoin sukupuolten välistä työnjakoa maataloudessa ja sen myötä naisen aseman kehitystä. Miehelle katsottiin sopivaksi lähteä töihin navettaan vasta sen jälkeen kun karjantuotteiden myynti tuli pääasialliseksi rahanansaitsemiskeinoksi. Naisille kuului jatkuvasti ruokatalous, jota Morell ei unohda kuvata yksityiskohtaisesti.

*Jordbruket i industrisambället*in rikkaasta sisällöstä on edellisessä voitu käsitellä vain osia. Muun muassa yhdistystoiminta on jätetty sivuun. Paitsi tekstistä, lukija oppii myös huolella valitusta kuvituksesta. Ruotsin historian tutkimusta on syytä onnitella sen uudesta saavutuksesta.

Eino Jutikkala

Rajantakainen Venäjä

Julitta Suomela: Rajantakainen Venäjä. Venäläisten emigranttien aatteelliset ja poliittiset mielipiteet Euroopan venäläisissä sanomalehdissä 1918–1940. Bibliotheca Historica 67. Helsinki 2001. 266 s.

■ Bolševikkien kaapattua Venäjällä marraskuun alussa 1917 vallan alkoi prosessi, jonka yksi seuraus käsillä oleva Julitta Suomelan väitöskirjakin on. Vallankaappausta seuraavien vuosien aikana, jolloin bolševikit onnistuivat sisällissodassa lujittamaan asemansa ja nujertamaan muut poliittiset puolueet, Neuvosto-Venäjältä suuntautui muun muassa läntiseen Eurooppaan laaja pakolaisvirta.

Emigraation keskuksiin voidaan lukea esimerkiksi Suomi (aluksi), Baltian maat – etenkin Latvia, jossa oli runsas vanhakin venäläisväestö – Saksa, Tšekkoslovakia ja hieman myöhemmin myös Ranska. Sitä mukaa kuin emigraatio juurtui läntisen Euroopan maihin, syntyi myös emigraation ”oheisilmiöitä”, kuten juuri venäläinen emigranttilehdistö.

Koska emigrantit veivät mukanaan myös poliittiset ajattelutapansa ja puolueensa – sellaisiahan Venäjälle oli ehtinyt syntyä leegio ennen bolševikkien vallankaappausta – tämä heijastui myös lehtien kirjoon. Siinä olivat edustettuina niin kadetit eli perustuslaili-

set demokraatit kuin menševikit ja sosialistivallankumoukselliset, pienemmistä sirpaleista puhumattakaan.

Emigrantit olivat maailmansotien välisenä aikana kiusallinen väkänen neuvostovaltion lihassa, mutta eipä sen pistämä parantunut toisenkaan maailmansodan jälkeen. Emigrantteja ei Neuvostoliitossa tutkittu objektiivisuuteen pyrkien, vaan heistä annettiin jatkuvasti tarkoitushakuinen ja stereotyyppinen kuva. He muodostivat epämääräisen ”valkoisen”, ei-bolševistisen massan.

Julitta Suomela on valinnut tutkimuksensa kohteeksi emigranttilehtien aatteellisen suhtautumisen Neuvosto-Venäjään ja Neuvostoliittoon, sekä sen, millaisena lehdet näkivät emigranttien aseman Euroopassa. Hänen kolme keskeisintä tutkimuskysymystään ovat seuraavat: miten emigrantit suhtautuivat neuvostovaltioon ja bolševikkeihin, millaisia ideoita ja aatteita emigranttien keskuudessa syntyi ja vaikutti (”parannusehdotukset”) ja millaisena he näkivät oman emigraationsa?

Tutkittaviksi lehdiksi hän on valinnut Euroopan johtavissa emigraatiokeskuksissa Helsingissä (aluksi), Berliinissä, Prahassa ja Pariisissa ilmestyneet eri poliittisten suuntien äänenkannattajat, joista tärkeimmät ovat: *Rul* (Berliini), *Volja Rossii* (Praha) ja *Poslednija novosti* (Pariisi).

Tutkimustehtävä on erityisen kiintoisa, ei vähiten siksi, että aihetta ei juuri ole tutkittu, ei ainakaan niin syvällisesti kuin Suomela nyt tekee. Niin näkökulman kuin materiaalin rajaus on perusteltu. Perus-

lehtien rinnalla tekijä käsittelee useita muitakin emigranttilehtiä, mutta niiden kaikkien ottaminen systemaattisesti tutkittavaksi olisi ollut kohtuuton urakka, ja tuskinpa lopputulos tästä olisi muuttunut.

Lehtien kirjoittelua tekijä vertaa siihen, mitä tutkimusajankohtana yleisesti tapahtui ja mitä Neuvosto-Venäjältä ja Neuvostoliitosta tiedettiin, sekä siihen, mikä oli reaalityodellisuus nykytiedon valossa. Mielestäni oikein kirjoittaja tähdentää sitä, ettei jälkimmäinen perspektiivi saa painottua liiaksi alkuperäisessä kysymyksenasettelussa, koska silloin helposti langettaisiin jälkiviisasteluun. Tämän vaaran Suomela kuitenkin yleensä välttää.

Tutkiessaan varsinaista teemaansa, lehtien kirjoittelua, tekijä käyttää etupäässä laadullista sisällönanalyysejä – ja tervettä järkeä – ja pitää mielessään sen, että oleellista ei tietenkään ollut se, kuvasivatko lehdet neuvostomaan tapahtumia ”oikein”, vaan se, minkä kuvan ne asioista antoivat ja halusivat siis lukijoittensakin omaksuvan. Väitöskirjan sivuilla 16–18 olevat teoreettiset pohdiskelut ja esimerkiksi Appadurain maisemaulottuvuuksien esittely jäävät ehkä enemmänkin irrallisiksi etiketeiksi kuin kautta tutkimuksen sovelletuiksi metodeiksi.

Emigranttilehdillä oli selvä missio, ja niiden sanoman voi ajatella suuntautuneen kolmelle taholle: omille emigranttilukijoille, Neuvostovaltion johdolle sekä Saksan, Tšekkoslovakian, Ranskan ynnä lehtien muiden ”kotimaiden” poliittiselle eliitille. Ensisijainen kohde oli tietenkin oma lukijakun-

ta, kun taas esimerkiksi rajantakaisia neuvostovaltion asukkaita oli turha edes ajatella lukijoina, sillä heidän käsiinsä emigranttilehdet eivät päässeet.

Kiinnostava on pohtia Kremliä ja siellä olevaa Suurta Lukijaa lehtien yhtenä kohdeyrymänä. Tämän päättelemisessä Suomela on turhankin varovainen, sillä kyllä kai neuvostojohto omia kanaviaan myöten hankki ja seurasi emigranttien mielialojen ilmapuntarina toimivaa lehdistöä. Sen sijaan varsinaisesta dialogista neuvostolehtien ja emigranttilehtien kesken on vähän näyttöä. Jälkimmäiset kyllä kommentoivat edellisiä, mutta päivastainen noteeraus oli niukkaa.

Eriyksen kiinnostava kysymys on se, pyrkivätkö emigranttilehdet, ja jos pyrkivät, niin millä menestyksellä, informoimaan ja jopa vaikuttamaan asemamaitensa poliittisiin päättäjiin. Tätähän voisi pitää yhtenä niiden päätehtävänä, ja kysymykseen antaa painoa sekin, että emigrantit tiuhaan voihkivat sitä, että heitä ei kuunneltu, heidät jätettiin yksin.

Joissakin kohdin tekijä pysyy osoittamaan, että emigrantteilla ja heidän lehdillään oli vuorovaikutusta paikallisten päättäjien kanssa. Esimerkiksi Saksassa sosiaalidemokraatit ja heidän Vorwärtsinsä ainakin johonkin määrään kuuntelivat emigranttien näkemyksiä.

Näin sivusta sanottuna on selvää, että olisi kohtuutonta edellyttää, että läntisen Euroopan valtioiden poliittinen johdanto olisi systemaattisesti seurannut pieneköjen venäjänkielis-

ten emigranttilehtien kirjoitettua. Todellinen vaikutuskanaava olisi auennut vasta silloin, jos emigrantit olisivat saaneet sanottavansa kunkin maan omalla kielellä niiden johtaviin lehtiin tai henkilökohtaisten kontaktiensa kautta vaikuttaneet suoraan poliitikkoihin.

Kuten tekijä aivan oikein niin kirjassa kuin väitöstilaisuudessaakin totesi, tällaisen analysointi on oman tutkimuksensa aihe.

Tutkimuksen rakenne on tasapainoinen, enkä moiti sitäkään, että vasta sivulta 88 alkaa lehtien kirjoittelun analysointi. Suomela näet näkee runsaasti vaivaa ja käyttää sivuja esitellessään emigraation alkamista ja laajenemista sekä emigranttiyhteisöjen ja -lehtien syntyä ja luonnetta. Lopputulos on vivahteikas kokonaiskuva, johon tekijän ponnisteluista huolimatta jo yksin lähteiden niukkuuden takia jää aukkoja. Niitä ei kuitenkaan ole syytä nähdä vakavina puutteina.

Disposition runkona ovat tekijän perustellusti valitsemat kymmenen tarkastelukohdetta neuvostovaltion historiasta, ja ne ulottuvat Wrangelin armeijan tappiosta Suomen talvisotaan. Jaottelu toimii ja pitää työn ryhdissään.

Tutkimuksen lähdepohja on vankka, ja sen hyödyntämisessä tekijä käyttää kriittistä otetta ja laajaa kielitaitoaan. Päälehtien lisäksi hän tukeutuu koko joukkoon muutakin lehdistöä, antoisaa – joskin niukkaan – etupäässä venäläiseen arkistoaineistoon sekä monipuoliseen kirjallisuuteen, jota hän vaivojaan säästämättä on haravoinut.

Teemaan suoranaisesti liit-

tyvää tutkimuskirjallisuutta on vähänlaisesti, mutta kiinnostavia löytöjä ovat esimerkiksi baltiansaksalaisen Hans von Rimschan jo 1920-luvulla kirjoittamat urauurtavat tutkimukset. Suomelan komeassa lähde- ja kirjallisuusluettelossa on harmillisen paljon huolimattomuusvirheitä.

Kautta työnsä Suomela osoittaa valpasta lähdekritiikkiä, ja lukijaa ilahduttavasti hän keskustelee aikaisemman kirjallisuuden kanssa oikoen suoranaisia virheitä ja yksipuolisuuksia ja antaa monissa kohdin – ja perustellusti – pohdittavaksi uusia tietoja ja näkökulmia. Rajattu tutkimusongelma pysyy alusta loppuun tekijän mielessä, eivätkä välillä monisäikeisetkään langat karkaa hänen käsistään. Ei liioin houkutteleva jälkiviisaus eikä muunlainenkaan taivastelu saa kirjoittajaa advokaatiksi.

Teoksessa tulevat hyvin esille niin emigranttilehtimiesten kuin heidän lehtiensäkin poliittiset riidat ja keskenään kiistelevät linjaukset, kiinnostavat pohdinnat esimerkiksi bolševismin mahdollisesta kestoajasta ja emigranttien paluun mahdollisuuksista sekä arviot Leninistä, Trotskista ja Stalinista. Esimerkiksi Staliniin suhtauduttiin hyvin myönteisesti, kunnes emigranteille paljastui 1930-luvun terrori.

Eripuraiset emigrantit eivät päässeet yksimielisyyteen toimintatavoista ja suhtautumisesta uuteen neuvostovaltioon. He olivat venäläisiä patriootteja, joille rajan takana punertava uusi valtioluomus ei ollut pelkästään vihan kohde, vaan myös kaipauksen esine.

Emigranttien puolueiden ja puoluelehtien moninaisuus on nykytutkijan onni, mutta – jälkiviisaasti ja vähemmän demokraattisesti sanottuna – sen surkeus oli siinä, että mielipiteet hajaantuivat moneen suuntaan. Siksi emigranttien kaavailemat operaatiot – niin poliittiset kuin järeämmätkin – kuihtuivat toimintatapoja koskeviin erimielisyyksiin.

Vielä on syytä tähdentää käsillä olevan tutkimuksen yhtä kiinnostavaa alleviivausta: aikaisemmin – ainakin historiaan syvällisemmin perehtymättömien keskuudessa – emigrantit helposti leimattiin pelkiksi monarkisteiksi, oikeistolaisiksi, mutta itse asiassa he edustivat koko Venäjän poliittista elämää oikealta aina syvälle vasemmalle. Juuri vasemiston vankka asema muun muassa emigranttilehtien sivuilla luo kiinnostavan tutkimuksellisen jännitteen.

Tärkeä johtopäätösluku olisi saanut olla laajempi ja syvällisempi. Muuten tasokkaassa väitöskirjassa häiritsevät jottkut tekniset puutteet sekä huolimattomuudet. Sen sijaan monien teosten helmasynti, venäjänkielisten sitaattien huonot suomennokset, on vältetty, ja muutenkin teksti on korrektaa asiaproosaa.

Julitta Suomelan painokkaan ja urauurtavan väitöskirjan keskeiset osat olisi syytä julkaista kansainvälisillä areenoilla.

Seppo Zetterberg

Kansallisen ja kansainvälinen – Tarton yliopisto

Timo Rui: Ulkomaiset tiedemiehet Tarton yliopistossa ja virolaisten opintomatkat ulkomaille 1919–1940. Historian tutkimuksia – Studies in History 21. Joensuu 2001 Joensuun yliopistopaino. 340s.

■ Timo Ruin väitöskirja *Ulkomaiset tiedemiehet Tarton yliopistossa ja virolaisten opintomatkat ulkomaille 1919–1940 käsittelee Tarton yliopiston vaiheita 1920- ja 30-luvulla. Tuona aikana rakennettiin virolaista sivistysyliopistoa, jonka tarpeellisuudesta maan yliopistoväki oli lähes yksimielinen. Kun yliopiston piti olla kansallinen ja kansainvälisesti korkeatasoinen, tämä aiheutti ongelmia. Taakkana yliopiston kehittäjillä oli kauas ulottuvat muistot Tarton yliopiston aikaisemmista vaiheista, muistot menestyksistä ja tappioista.*

Väitöskirjaa voisi luonnehtia perustutkimukseksi yliopiston ja yhteiskunnan välisistä suhteista. Minkälaisessa tilanteessa Tarton yliopisto käynnistyi, mitkä olivat yliopistolle asetetut päämäärät ja odotukset – nämä ovat keskeisiä kysymyksiä Ruin tehtävänasettelussa. Itsenäisen Viron tasavallan poliittisessa tilanteessa ei ollut helppo perustella uusia oppituoleja yliopistoon. Rui osoittaa, että Tarton yliopiston

rahoitukseen osoitettiin myös yksityisiä varoja, jopa enemmän kuin valtion rahoitusta.

Kansainvälisyyden vaikutus Tarton yliopiston kehitykseen on tutkimuksen keskeinen kysymys. Kansallinen *tietotaito-varanto* täydentyi samalla kun yliopisto kansainvälistyi. Kansallinen missio tuli toteuttaa virolaisin voimin. Rui on ottanut mukaan yliopiston kaikki tiedekunnat 1919–40.

Tarton yliopiston kannalta oleellisia kysymyksiä ovat: miten Tarttoon siirtyneet ulkomaiset tiedemiehet auttoivat yliopiston kehittymisessä, ja missä virolaiset kävivät täydentämässä omaa tieteellistä osaamistaan. Kirjan toimijoina ovat tiedemiehet, yksilöt, joiden urakehitystä Rui tarkastelee ottamalla huomioon heidän panoksensa virolaiseen yhteiskuntaan, sen laitosten rakentamiseen ja talouselämän kohentamiseen. Päälähteenä ovat yliopiston asiakirjat, Tarton yliopiston arkistokokonaisuus *Eesti Ajalooarhiivissa*.

Tutkimuksessa tuodaan esiin niitä vaikeuksia, joita itsenäisen Viron kansallisen yliopiston rakentaminen vaati. Yliopistossa oli vuonna 1921 52 professorin virkaa, joista virolaiset pitivät hallussaan 19; näistä yli puolet oli epäpäteviä. Lähimenneisyyden katkerat muistot vaikeuttivat yliopiston toimintaa. Rui pureutuu syvälle niihin ongelmiin, joita kansallinen missio toi tullessaan: kielikysymyksiin ja kansallisuuskysymyksiin. Tutkimuksessa ei ole kysymys vain yhden tiedekunnan tai muuttaman professorin urakehityksen seuraamisesta vaan työssä käsitellään lukuisia henkilöitä.

Jo työn nimi osoittaa, että kysymyksessä on kansallisen osaamisen ja kansainvälisen tietotaidon välinen vuoropuhelu, tietotaidon kartuttaminen. Tutkimuksen juoni perustuu kahteen suureen kysymykseen, miten vahvistaa virolaista yliopistoa ja miten siitä voisi tehdä vahva kansallisen kulttuurin ja sivistyksen keskus. Samalla oli – kansallisesta missiosta huolimatta – säilytettävä yliopistollinen opetus ja tutkimus kansainvälisen kehityksen tasolla.

Oli kaksi mahdollisuutta ratkaista ongelma: nimittää virkoihin tieteellisesti pätevä vironkielinen ja virolainen professorikunta tai sen puuttessa rekrytoida professoreja ulkomailta, tai rinnakkaisena näille keinoille kouluttaa uutta tutkijakuntaa lähettämällä tutkijoita ulkomaille. Tämä nähtiin keskeiseksi aloilla, joille oli vaikea saada pätevyyden omaavia henkilöitä ulkomailta.

Jos virolaisia ei ollut riittävästi rekrytoitiin professoreja ensin Suomesta ja Skandinavian maista ja sitten myös Saksasta, olipa oikeus- ja taloustieteissä tyydyttävä jopa venäläisten kutsumiseen.

Ruin tutkimuksessa on kysymys tiedonsiirroista, miten uusinta tietoa saatiin käyttöön ja hyödyntämään itsenäisen Viron kulttuuri- ja talouselämää. Kun puhutaan tiedonsiirroista yhteiskunnallisen kehityksen modernisaation/tai vaikkapa teollistumisen ja innovatiivisuuden edistämiseksi, meillä on kaksi mallia: valtiojohtoinen järjestelmä ja yksityisin varoin rakentuva järjestelmä. Yhdysvallat edustaa jälkimmäistä, mm. Japani, Uusi

Seelanti, Suomi ja Ranska edellistä. Virossa valtio näytti osallistuvan aktiivisesti tiedon siirtoon, mikä teki järjestelmästä samankaltaisen kuin meillä on ollut.

Yliopiston professorin tehtäväkenttää voi kuvata niin, että siihen kuuluu tiedonvälitys uusimmasta tutkimuksesta, opetus ja oma tutkimus. Riippuu kulloisestakin poliittis-yhteiskunnallisesta tilanteesta, miten näitä tehtäviä priorisoidaan ja on mahdollisuus priorisoida. Vallinne melkoinen yksimielisyys siitä, että kansallisvaltioiden rakentamisvaiheessa – millaista Virossa elettiin – yliopistosta tuli kansallisen kulttuurin keskus ja siellä työskenteleville tutkijoille asetettiin suuria odotuksia sivistys- ja valistustehtävässä. Tiedemiehet olivat keskeisessä asemassa luotaessa uusia innovaatioita kansallisvaltioiden teollisuuden tarpeisiin. Ruin olisi toivonut kiinnittävän huomiota siihen, sujuiko kaikki niin kitkattomasti kuin hän esittää. Useimmilla aloilla suuri tavoite kokonaan virolaisen professorikunnan saamisesta toteutui 1930-luvulla, ja yhä useampi virolainen tiedemies osallistui ulkomaisiin kongresseihin.

Myös moni suomalainen tutkija vieraili Virossa kongresseissa pitämässä vierailuluentoja. Tarton yliopistosta muodostui suomalaisille tärkeä innovaatiokeskus. Suomalaisilla oli kysyntää; monen tiedemiehen ura on alkanut sieltä. Kun tutkimme eurooppalaisia innovatiivisia keskuksia emme ole ehkä aiemmin ottaneet huomioon sitä roolia, mikä Tarton yliopistolla oli 1920- ja 1930-luvulla.

Parhaimmillaan Ruin analyysi on silloin, kun hän tuo esiin opettaja-oppilassuhteen vaikutukset nuoren polven kasvattamiseen ja heidän verkottumiseensa kansallisesti (esim. s. 127). Kirjoittajan kunnianhimoa osoittaa, että hän ei jätä kertomatta tieteenharjoittajien myöhempiä vaiheita vaan osoittaa, miten moni pakeni joko Saksan kautta Yhdysvaltoihin tai Pohjoismaista reittiä eteenpäin.

Tarkasteltaessa niitä rajaehdoja, joiden vallitessa yliopistossa työskenneltiin, tekijä tuo hyvin esiin Heinrich Koppelin, Johan Köppin ja Hugo Kahon rehtorikaudet sekä kuraattori Peeter Poldin toiminnan, erityisesti yliopiston alkuvaiheessa. Tekijän olisi toivonut kiinnittävän huomiota hieman enemmän poliittisella ja taloudellisella tasolla tapahtuneeseen kehitykseen. Minkälaisiksi kehitettiin virolaista yhteiskuntaa ja minkälaisen yhteiskunnan palvelukseen koulutettiin opettajia tai kemistejä? Ruin käsittelee aihetta puhuessaan maataloudellisesta tiedekunnasta ja teollistumisesta – palkan kiven kehittelyn kohdalla. Viro oli maatalousmaa vielä 1930-luvulla, mitä osoittaa mm. maatilojen määrän kasvu. On ilmeistä, että panostaminen maa- ja metsätalouteen heijasteli uskoa maatalouden voimaan?

Tutkimuksen heikkoutena voi pitää luettelonomaista esitustapaa, jossa henkilö henkilöltä kirjataan heidän uransa alku ja koulutuksensa suhteessa Tarton yliopistoon ja heidän myöhemmät kohtalonsa. Mikäli olisi valittu vain muutamia esimerkkihenkilöitä olisi pää-

dytty toisentyypiseen tutkimukseen. Luku Cederbergistä osoittaa miten pitkälle voi päästä, kun käytettävissä on laajat yksityiskokeelmat. Tutkimuksen tilastollisessa analyysissä ja taulukointitekniikassa olisi toivomisen varaa.

Rui on kerännyt laajan aineiston, jota analysoimalla hän on pystynyt osoittamaan Tarton yliopiston vetovoimaiseksi ja innovatiiviseksi tutkimusympäristöksi. Hän on tutkimuksellaan tehnyt palveluksen virolaiselle tiedeyhteisölle, varsinkin kun työ käännetään eestin kielelle. Hän on osoittanut, että Tarton yliopistossa pyrittiin – ja ehkä onnistuttiinkin – säilyttämään kansainvälinen taso vaikeuksista huolimatta. Perusteelliset tutkijoiden elämäntapaaineistot vakuuttavat lukijan siitä henkisestä voimasta ja kansallisesta missiosta, jolla itsenäistyneen Viron tasavallan yliopistoa rakennettiin kansalliseksi sivistysyliopistoksi. Toisen maailmansodan kynnyksellä ulkopuoliset havainnoitsijat saattoivat todeta myös yliopiston kerrannaisvaikutukset ympäröivään yhteiskuntaan.

Tarton yliopiston kehitys 1920- ja 1930-luvulla oli kuin jännityskertomus, joka päättyi surullisesti. Toisaalta 1990-luvun itsenäisessä Viron tasavallassa on yliopistotoiminta saanut vahvistusta siitä henkisestä ja kansallisesta pääomasta, jota kartutettiin Tarton yliopistossa 1920- ja 1930-luvulla.

Marjatta Hietala

Yhtä suurta kärsimystä

Timo Vihavainen ja Irina Takala (toim.): Yhtä suurta perhettä. Bolshevikkien kansallisuuspolitiikka Luoteis-Venäjällä 1920–1950-luvuilla. Suom. Pirjo Lehtiniemi. Helsinki 2000 Kikimora Publications. 326 s.

Jouko Sihvo: Inkerin kansan 60 kohtalon vuotta. Helsinki 2000 Tammi. 352 s.

■ Kun Timo Vihavaisen ja Irina Takalan toimittama kokoelma ilmestyi alkukielellä (*Vsem-je jedinoj*) vuonna 1998, se sai Helsingin Sanomissa ilmestyneen sivun mittaisen arvostelun verran vetoapua presidentti Mauno Koivistolta. Suomennos saapui markkinoille huomattavasti matalammalla profiililla, mutta sisältö on tietysti entisellään – jokainen teksti tulee tutkimuksen eturintamalta.

Kirjan otsikko on ymmärrettävä ironisesti: kaikki suomen-sukuiset kansat joutuivat kärsimään neuvostoterrorista. Ja niin joutui venäläisiä myöten jokainen etninen ryhmä, kunnes sortotoimet saavuttivat kliimaksin vuosina 1937–38. Irina Takala on nyt koonnut yhteen ”suureen terroriin” johtaneen kehityksen ja Karjalaa koskevat synkät luvut. Uhrien tarkkaa määrää ei koskaan saada selville, kuten hän sanoo, mutta mittasuhteet ovat selvillä. Terrorin huippuvuosina Karjalassa tuomittiin arkistojen mukaan 9 536 henkilöä, ja heistä reilusti yli puolet oli suomalais-

sia, joiden osuus koko väestöstä muodosti noin kolme prosenttia. Kaikista tuomioista 85 % johti teloitukseen.

Oikeudellisen prosessin luonteesta Irina Takalalla on esittää tyhjentävä lainaus: ”Pyydän antamaan pidätysmääräykset NKVD:n erikoistarkkailussa oleville yhdeksälle suomalaisloikkarille”, Petroskoilta anottiin keväällä 1938. ”Näyttää kyseisiä suomalaisia vastaan meillä ei ole, mutta väki on varsin mielenkiintoista. Heidät pitää välittömästi eristää.”

Etnisten vähemmistöjen vainoissa erottuu yhdenmukainen mekanismi. Tyypillisesti heillä oli rajan takana ’oma’ kansallisvaltio, jolloin vakoilusyytöksille saatiin kommunistien kannalta objektiivinen perusta. Esimerkiksi inkeriläiset leimattiin kokonaisuudessaan epäluotettaviksi ja fasisetin Suomen kätyreiksi. Tämän käsityksen tosin haluaisi Gábor Rittersporn kumota. Sovjetologina Rittersporn lukeutuu revisionistiseen koulukuntaan, mikä lyhyesti ilmaistuna merkitsee tarkastelun painopisteen siirtämistä neuvostojohdon intendoista rankaisutoimien etenemisessä ilmenneisiin katkoksiin. Ritterspornin mukaan bolshevikit omasta mielestään jahasivat vihollisia, siis todellisia tai epäiltyjä; kokonaisten kansallisuuksien syyllistäminen oli vain hallinnasta riistäytyneen terrorin sivutuote.

Asiat ovat juuri siten kuin ne halutaan nähdä. Epäilemättä kertomuksiin kansanvihollisista uskottiin laajalti. Neuvosto-Karjalan suomalaisen kauden tuhosta kirjoittava Markku Kangaspuro puhuu joka ta-

pauksessa "etnisestä puhdistuksesta" ja toteaa, että suomalaisista tuli nimenomaan heidän suomalaisuutensa vuoksi kansanvihollisia.

Sillä sen myöntäminen, että terrorin lopullinen kohdistuminen ei ole suoraan palautettavissa Stalinin aivoituksiin, ei vielä kumoa alkuperäistä intentiota. Timo Vihavainen viittaa teoksen johdannossa historian oikkuihin ja sattumiin, joita esiintyy myös "tieteellisen sosialismin" maissa. Silti on totta – Vihavaista edelleen lainatakseni – että Lenin toverineen pyrki kansallisuuserojen hävittämiseen, aivan kuten teoria edellytti, ja sen hankkeen jalkoihin joutuivat kaikki väestönosat.

Lukumääräisesti suomalaiset olivat piskuinen joukko neuvostojen maassa, mutta heidän oletettu uhkansa otettiin hyvin vakavasti. Boris Starkov mainitsee, kuinka "valtiollisen turvallisuuden osastoissa suomalais-ugrialaista kansallista vastavallankumousta vastaan taisteli salaisen poliittisen osaston kolme jaostoa, vakoilun vastaisen osaston seitsemän jaostoa ja ulkomaiden asioiden osaston kahdeksan jaostoa". Suomalaisen vakoilun vaikutus neuvostovainoihin on tutkimatta, Starkov haasteellisesti huomauttaa. Mutta miten seuloa tuhansien vakoilijoina tuomittujen suomalaisten joukosta ne, joiden syytteessä oli jotain perää? Neuvostoarkistot eivät tässä pyrkimyksessä auta.

Mitä erityisesti inkeriläisiin tulee, Leo Suni käyttää nähdäkseni liian vahvaa ilmaisua puhuessaan heihin kohdistuneesta "kansanmurhasta". Hänen artikkelinsa on kyllä muu-

ten ansiokas ja arkistovetoinen johdatus inkerinsuomalaisiin. Suni aloittaa punaisten suomalaisten saapumisesta Neuvostovenäjälle: nämä kävivät välittömästi kitkemään inkeriläisistä porvarillisista hapatusta, mikä jää näissä yhteyksissä usein mainitsematta.

Jouko Sihvo on puolestaan laatinut kirjan mittaisen yleiskatsauksen Inkeriin. Innoituksen hän sai matkoistaan Inkerinmaalle 90-luvun alussa, jolloin hän myös toimi siellä pappina. Erittäin onnistuneesti hän vertailee inkeriläisten kohtaloon saksalaisvähemmistöön. Ainut merkittävä ero näiden ryhmien välillä oli siinä, kuten Sihvo kirjoittaa, että inkeriläisiä kohtasi suhteellisesti vielä suurempi hävitys.

Sekä Suni että Sihvo puhuvat pakkokollektivisoinnin yhteydessä "kulakeista". Kumpikaan ei valitettavasti tee selväksi sitä, että kulakiksi leimaaminen tapahtui täysin mielivaltaisista perusteista. "Varakkaalla talonpojalla" saattoi olla kaksi lehmää, hän oli ehkä pestannut heinätoihin naapurinsa, tai sitten henkilökaunat johtivat kulakiksi julistamiseen.

Sihvo tulee muuten asettaneeksi Ritterspornin väitteen – jonka tämä ripustaa mm. NKVD:n raporttien varaan – etnistien saksalaisten natsimielisyydestä outoon valoon. Sotavuosina neuvostosaksalaisia vangittiin vintiltä löytyneen natsirekvisiitan perusteella – rekvisiitan, jota viranomaiset itse olivat jakaneet ennen kuin Hitler laittoi välit poikki Stalinin kanssa. Esimerkki havainnollistaa niitä ongelmia, joita neuvostodokumentit tutkijoille asettavat.

Täysin uutta materiaalia Sihvon kirjassa edustavat 90-luvun mittaan tehdyt inkeriläishaastattelut. Sivujen mittaiset lainaukset kuitenkin hajottavat kokonaisuutta enemmän kuin kohentavat sitä. Tekijän olisi kannattanut joko liittää haastattelut nykyistä luontevammin muuhun tekstiin tai järjestää koko teos niiden ehdoilla. Sitä vastoin uskonasioiden korostunut osuus Sihvolla on täysin oikeutettu. Inkeriläisten taival 1900-luvulla lähestyy suorastaan raamatullisia mittasuhteita. Siperian-karkotuksen kokenut Mari Raninen runoilee: "Olimme kuin Juuttan kansa / muinoin maalla Paapelin. / Surren kovaa kohtaloa / kaipasimme kotihin."

Usko Jumalaan ja johdatukseen auttoi selviytymään ahdinkojen alla, mikä ei voi jäädä keneltäkään inkeriläismuistelmia lukeneelta huomaamatta. Sihvolle on kunniaksi, että hän lausuu tässä yhteydessä tärkeän varauksen: "Samalla täytyy tietysti todeta, että ne, jotka eivät ole selviytyneet, eivät ole kertomassa siitä, kuinka Jumala ei vastannut heidän rukouksiinsa." Jos Jumalan rinnalle nostetaan Kreml, silloin mahtuu yhteen virkkeeseen oikeastaan koko neuvostotragedia.

Erkki Vettenniemi

Ajanmukainen Lenin-elämäkerta

**Robert Service: Lenin. WSOY
2001 Helsinki 2001. 623 s.**

■ Venäjän tutkimus tuottaa nykyään valtavan määrän nimikkeitä vuosittain. Suomeksi niitä kuitenkin ilmestyy ani harvoin, kun omatkin tutkijat yhä useammin julkaisevat teoksensa englanniksi. Vaikka englantia meillä jo aika laajasti osataan, kielikynnys on yhä olemassa. Ei pidä kuvitella että kovinkaan laajat piirit lukisivat satojen sivujen laajuisia kirjoja muilla kielillä kuin suomeksi. Vielä hiljattain, noin viisitoista vuotta sitten, Tuure Junnila väitti, että tilanne oli tällainen jopa eduskunnassakin.

Onkin syytä tervehtiä ilolla sitä, että myös kustantajat edes joskus julkaisevat Venäjän tutkimukseen liittyviä kirjoja. Niihän ei meillä takavuosina liikoja ilmestynyt, joten tarvetta on.

Robert Service kuuluu englantilaisen alan tutkimuksen kantaviin voimiin. Hän on vaikuttanut kauan Lontoon yliopiston Slavonic Schoolissa ja toimii nykyään Oxfordin St. Antony's collegessa. Vallankumouksen ja kansalaissodan aikakauden tutkijana hän ansioi-tui jo 70-luvulla, jolloin hän tutki mm. bolshevikkien puolueorganisaatiota. 1980–90-luvuilla Service kirjoitti laajan kolmiosaisen Lenin-elämäkeran, jonka alkuosa pahaksi onneksi vanhentui heti tuoreeltaan, kun arkistot yllättäen 1990-luvun alussa avautuivat. Vahinko kuitenkin tuli korjatuksi nyt käsillä olevan yksini-teisen biografian myötä.

Service'n kirja on nimenomaan elämäkerta, ei koko maan historia. Tämä näkyy selkeästi lähdeluettelosta. Arkistolähteet ovat peräisin lähinnä ns. vanhasta puoluearkistosta

(RTsHIDNI, nykyään RGASPI) ja lisäksi on käytetty vanhoja tunnettuja lähdejulkaisuja. Muistelmien osalta on julkaistu jonkin verran uuttakin aineistoa. Neuvostoliitossa julkaistu materiaalihan oli aikanaan kauttaaltaan sensuroitua. Kirjallisuusluettelo, joka on hieman omituisen "ei-alkupe-räisiä lähteitä" -otsikon alla, on äärimmäisen lakoninen. Kirjoittajan käyttämä uusi aines on ilmeisen niukka. Sitäpaitsi Volkogonov ja useat muut kirjoittajat ovat jo julkaisseet sen. Siksi kustantajan mainoskatkon "ydinpommin kestävästä holvesta" ja lähteiden "ainutlaatuisuudesta" voi jättää omaan arvoonsa, muistaen tietenkin että jokainen lähde on sinänsä uniikki. Tämä ei vähennä kirjan arvoa, sillä uutta ainesta on tosiaan julkaistu sekä Leninistä että Venäjän val-lankumouksesta niin paljon, että uusia synteesejä tarvitaan.

Kirjoittajalle Lenin on nimenomaan elävä yksilö, jonka psykologiaan ja persoonallisuuden kehitykseen hän pyrkii paneutumaan. On kuitenkin selvää, että Lenin on kohteena erityisen kiinnostava juuri sen vuoksi, että hän sai historiassa kohtalokkaan tärkeän roolin.

Uuden aineiston valossa vanha siloteltu kuva Vladimir Iljitshistä voidaan korvata uskottavammalla. Sellaiset seikat kuin Ilja Uljanovin asema yhteiskunnassa, veli Aleksandrin rikos ja rangaistus, ympäröivän yhteiskunnan reaktio Uljanovien lankeemukseen, Vladimir Iljitshin asema naisten lemmikinä ja niin edelleen saavat kirjassa tärkeän merkityksen persoonallisuutta muokkaavina tekijöinä. Sinänsä on ollut jo

iät ja ajat tunnettua, että Vladimir Uljanov oli yhteiskunnan ulkopuolelle asettautunut fa-naattinen tyhjäntoimittaja, joka oli kohtuullisen hyvissä varoissa ja saattoi siksi omistautua täysipäiväisesti politikoinnille, jossa pikkuruisten emigrantti-ryhmien keskinäinen juonittelu oli keskeisessä asemassa. Työläisiä, enempää kuin muutaakaan rahvasta Uljanov ei tuntenut edes nimeksi, eikä ollut heistä ja heidän ongelmistaan liiemmin kiinnostunutkaan. Massoilla oli hänen kannaltaan käyttöarvonsa vasta vallankumouksessa; nälkää näkevien auttaminen ei sen sijaan tullut kysymykseen ainakaan Uljanovin perheen tulojen kustannuksella.

Vladimir Iljitsh ei psykologialtaan tosiaankaan kuulunut niihin "kansan ystäviin", joita hän kirjoituksissaan sätti. Luonnevikainen koulunero vietti suhteellisen miellyttävän karkotuskauden Siperiassa, yritteli hiukan asianajoa, mutta vietti suurimman osan aikuisiästään ennen vallankumousta ulkomailla, missä saattoi jopa viihtyä. Service'n arvion mukaan Lenin piti koko ikänsä Lontoota parempana kaupunkina kuin Moskovaa. Tunnettu kolmiodraama Inessa Armand–Lenin–Nadezhda Krupskaja saa kirjassa uskottavan analyysinsä. Asia ei ollut vallankumouksellisissa piireissä mitenkään merkillinen, mutta neuvostoaikana sen myöntäminen ei sattuneesta syystä käynyt päinsä.

Service'n mukaan Leninin elämäntekemyksellä oli merkittävä vaikutus hänen politiikkaansa ja sitä mukaa maailmanhistoriaan. Sen sijaan

esimerkiksi sillä tosiasialla, että hänen äidinisänsä oli juutalainen, ei ollut merkitystä. Leninin ihailemiin oppi-isiin kuuluivat myös pahamaineiset yksilöterrorin kannattajat Pjotr Tkatsjov ja Sergei Netshajev, kuten lännessä on aina arvioitukin. Neuvostoliitossa asia oli kuitenkin tabu ja myös Lenin vältti julkisesti ilmaisemasta näitä näkemyksiään.

Helmikuun vallankumous vuonna 1917 yllätti Zürichissa asuvan puoluepukarin, jonka kosketukset niin kansanjoukkoihin kuin käytännön elämään yleensäkin olivat hyvin heiveröiset. Palattuaan Saksan suopeuden ansiosta pian Venäjälle, Lenin alkoi kuitenkin menestyä tomissaan erinomaisesti. Jopa puhujana hän menestyi, vaikka alkuun saattoikin potea uskonpuutetta kykyihinsä nähden. Kansanomaisuutta edisti Tukholmasta ostettu lippalakki, jonka ansiosta hän ei enää näyttänyt intelligentin edustajalta, kuten oli tehnyt sitä ennen koko ikänsä. Muutoinkin Servicen kirja sisältää hauskoja pikku huomioita, jotka muuttavat kanonisoituja käsityksiä: toisin kuin taiteilijat asian esittävät, lokakuussa 1917 Leninillä ei ollut partaa, joka lienee kasvanut ennalleen vasta seuraavan vuoden alkuun mennessä.

Uutisarvoa ei ole sillä, että Lenin törmäsi alkuaikoina puolueessaan usein kovaankin vastarintaan. Jos haluaisi yleistää, miksi hänen linjansa käytännössä kuitenkin menestyi voisi kai sanoa, että hän aina meni siitä, missä aita oli matalin: kurittomat sotilaat menivät mielellään kotiin maata jakamaan, mutta vastarinnan järjes-

täminen Saksaa vastaan olisi ollut varmasti ylivoimaista keväällä 1918. Myös keväällä 1921 NEP-politiikan omaksuminen saattaa näyttää radikaalilta toimelta, mutta sotakommunismien jatkaminen olisi vaatinut vielä enemmän radikalismia. Radikalismiaan Leniniltä ei sinänsä puuttunut. Sosialistiseksi nimitetyn vallankumouksen jälkeen aloitettiin yhtä jos toistakin kumouksellista uudistusta, vaikka niistä sitten myös pian vähin äänin luovuttiin. Vaikka olikin monessa suhteessa tyypillinen venäläinen intellektuelli, Lenin ei kuulunut halveksimiinsa "ruikuttaviin" ja sentimentaaliisiin tämän ryhmän edustajiin. Hänen kollektiiviset tappokäytäntönsä ovat hyvin tunnettuja ja joskus verenhimoisuus yltyi suorastaan maniaksi käytännön realiteettien kustannuksella kuten Pietarissa 1919, kun johtaja suunnitteli, että tuhannet porvarit olisi ajettava rintamien väliin konekiväärien ruuaksi. Service arvioi Leninin elämäkokemuksella olleen merkittävä vaikutus myös siihen vihaan, jota hän tunsu Venäjän herrasväkeä ja eritoten Romanovien dynastiaa kohtaan. Toisaalta pitänee myös todeta, ettei hän ollut hitustakaan armollisempi talonpoikia tai "väärin" ajattelevia työläisiä kohtaan, joten oikeampaa kai olisi puhua psykopatiasta, jolla mahdollisesti oli narsistinen alkuperä. Orgaaninen aivosairaus, jonka laadusta ei koskaan saavutettu yksimielisyyttä, lienee ollut yksi syy Vladimir Iljitshin tavattomaan kiukkuisuuteen, joka oli hänelle ominaista etenkin loppuaikoina.

Lännessä arvioitiin yleisesti, että Lenin kuoli kuppaan, mikä Neuvostoliitossa taas tietenkin torjuttiin. Service ei ole löytänyt arkistosta Wassermannin reaktion tulokset sisältävää paperia. Tietävästi tulos oli negatiivinen, mutta joka tapauksessa voidaan panna merkille, että jokunen lääkäri vielä viime vaiheessakin epäili kupan mahdollisuutta ja että eräät hoidotkin olisivat sopineet tähän diagnoosiin. Mikäli Leniniä kohdellaan tavallisena kuolevaisena, ei sairauden laadulla liene mitään merkitystä, mutta näinhän ei Neuvostoliitossa tehty. Historiassa ainnutlaatuinen, julkista esilläpitoa varten valmistettu mummio oli neuvostoliittolaisessa maailmanselityksessä maailmanhistorian olemukseen liittyvä pyhäinjäännös eikä vajavaisen ihmisen, joskin ehkä samalla merkittävän poliitikon tomu.

Kun Juho Timosen Lenin-elämäkerta aikoinaan vuonna 1933 julkaistiin, se antoi ajan oloihin nähden varsin kelvollisen kuvan kohteestaan. Kirjalle oli erään arvostelun mukaan ominaista "ymmärrettävä ironia", ja teoksen yleisen johdopäätöksen mukaan Lenin oli ollut mestari tuhoamaan, mutta rakentavasta roolista ei sen sijaan ollut näyttöä. Neuvostoliitosta tuli pian kuitenkin, vastoin odotuksia, maailmanhistorian ehkä mahtavin imperiumi, jonka maailmanhistoriallinen rooli oli kiistaton. Syystä tai toisesta Lenin tuli tämän menestyksen symboliksi. Riitaa oli länsimaissakin lähinnä vain siitä, olisiko Leninin viitoittama tie pakollinen koko ihmiskunnalle vaiko ei. Näissä olosuhteissa Timosen biografian iro-

nia lakkasi olemasta ymmärrettävää ja Suomessakin oli 1980-luvulle saakka tarjolla vain enemmän tai vähemmän hagiografisia teoksia, joiden si-vuilta todellinen, elävä Vladimir Iljitsh näkyi vain vilahduk-sittain.

On erinomaista, että Servi-cen ansiokas ja ajanmukainen tulkinta on nyt julkaistu. Sen rajoituksena voi ehkä pitää tiettyä dramatiikan puutetta, mutta toisaalta tulkinnat ovat hyvin punnittuja ja tasapainoi-sia ja tekijää on vaikea myös-kään syyttää puolueellisuudes-ta suuntaan tai toiseen. Venä-jän vallankumouksen historia tämä teos ei ole. Sen kiinnos-tavuus olisikin saattanut hiu-kan lisääntyä, mikäli tekijä olisi pohdiskellut enemmän niitä olosuhteita, joissa päähenkilön toiminta kulloinkin tapahtui. Mutta hyvä näinkin.

Arto Häilän suomennosta en ole vertaillut alkuperäis-tekstiin. Sujuvuudessa ei aina-kaan ole moittimista ja kiitok-sia voi antaa myös siitä, että venäjänkielisten sanojen trans-litterointi on vaivauduttu tar-kistamaan suomenkielen mu-kaiseksi. Tämäkään ei ole enää itsestäänselvyys.

Timo Vihavainen

Neuvostolainen jälkikuva Terijoen hallituksesta

Nikolai Baryshnikov & Vladi-mir Baryshnikov: Terijoen hallitus. Uusien asiakirjojen

kertomaa. Johan Beckman Institute ja Yliopistopaino. Helsinki–Pietari 2001. 185 s. Suomentanut Esa Adrian.

■ Ajattelemme aivan liian hel-posti ja yleisesti, että kun Neu-vostoliitto hajosi ja lakkasi ole-masta 1991, niin myös kaikki neuvostolaisuus katosi saman tien. Näinhän ei tietenkään to-dellisuudessa käynyt. Eivät yli 70 vuoden ajan kehittyneet ra-kenteet, laitokset ja ajatusmal-lit noin vain hävinneet. Kol-hoosit ja sovhoosit ovat yhä kutakuinkin entisellään, monet valtion teollisuuskombinaatit kituuttavat entisin muodoin, uusi turvallisuuspalvelu jatkaa entisen KGB:n perinteitä, neu-vostohymnin sävel on palau-tettu kansallishymnin sävelek-si, vaikkakin uusin sanoin. Le-ninin mausoleumi muumioi-neen jököttää yhä Kremlin muurin kupeessa.

Sama sääntö pätee myös historiankirjoitukseen. Ei vuo-den 1991 jälkeen ollut yksin-kertaisesti mahdollista noin vain polkaista maasta täysin uutta, neuvostoperinteistä va-paata historiankirjoitusta. Tästä hyvänä esimerkkinä on isä ja poika Baryshnikovin julkai-sema historia kuuluisasta Teri-joen hallituksesta. Molemmat Baryshnikovit ovat saaneet peruskoulutuksensa jo neuvos-toaikana, ja se näkyy.

Muistutukseksi lukijalle to-dettakoon, että ns. Terijoen hallitus oli se O. V. Kuusisen johtama nukkehallitus, jonka neuvostojohto perusti talviso-dan alussa, ja joka asettui en-simmäiseen Suomelta vallat-tuun "kaupunkiin", Terijoelle, odottamaan pääsyä Helsinkiin.

Hupaisa ristiriita, mutta ei suin-kaan ainoa tähän hallitukseen liittyvä, syntyi siitä, kun Kar-jalan kannakselta vallatut alueet, Terijoki mukaan luettu-na, julistettiin liitetyiksi Neu-vostoliittoon, niin hallitus ei siten istunutkaan Suomen maa-perällä. Hallitus, kuten mm. 1985 ilmestyneestä kirjastani käy ilmi, levitti Suomeen mo-nia julistuksia, joissa Iuvattiin sellaisia yhteiskunnallisia uu-distuksia, jotka Suomessa oli jo kauan sitten toteutettu. Julis-tuksissa "kansanhallituksen" synty selitettiin siten, että se oli syntynyt Suomessa ja ikään kuin jonkinlaisen spontaanin kansannousun seurauksena. Tämän lisäksi hallitus solmi juhlallisesti Moskovassa sopi-muksen "keskinäisestä ystä-vyydestä ja avunannosta" neu-vostohallituksen kanssa.

Baryshnikovit ovat saaneet selville, että sopimus piti alun-perin kirjoittaa Käkisalmissa, mutta jostain syystä allekirjoi-tus sitten siirrettiin Moskovaan. Terijoen "kansanhallitus" pyy-si myös Neuvostoliiton apua Suomen olemassa olevan por-varillisen hallituksen kukista-miseen. Näin ollen, tämän la-vastuksen mukaan, Neuvosto-liitto ei lainkaan hyökännyt Suomeen, vaan antoi vain Kuusisen kansanhallitukselle sen pyytämää apua. Saman se-lityksen neuvostohallitus antoi myös Kansainliitolle, kun Neu-vostoliitto erotettiin liitosta Suomeen hyökkäyksen takia. Yksi monista loogisista ristiri-i-doista tämän hallituksen ym-päriillä oli siinä, että kun yh-täältä julistettiin puna-armeijan vain antavan apua Suomen "kansanhallitukselle", niin toi-saalta puna-armeijan tavoit-

teeksi selitettiin Pietarin turvallisuuden varmistaminen ja Suomessa syntyneiden "sotapesäkkeiden" likvidoinen. Sitten jälkeinpäin, kun sota ei onnistunutkaan tarkoitetulla tavalla, se nimettiin Neuvostoliitossa vain joko "rajakonfliktiksi" tai "paikalliseksi konfliktiksi". – Kuusisen nukkehallitus ei ollut mikään uusi, vain Suomea varten räätälöity puku, vaan valmisvaate, jota bolshevistinen Venäjä oli menestyksellisesti käyttänyt jo vuosina 1918–19 kootessaan kasaan Neuvostoliittoa.

Uutta ja ei-neuvostolaista on Baryshnikovien kirjassa tietysti jo se perusasia, että tästä aiheesta on yleensä voitu kirjoittaa ja julkaista kirja. Neuvostoaikana ennen glasnostia se ei olisi ollut mahdollista. Mutta "uusneuvostolaisen" tästä kirjasta tekevät sitten kuitenkin niin kirjoittajat kuin sisältökin. Neuvostoaikana kouluuksensa saaneet kirjoittajat ovat edelleenkin "neuvostohistorioitsijoita". Mutta tätäkin merkittävämpi seikka on, että kirjoittajat ovat pitäytyneet uusien dokumenttiensa selittämisestä ja tulkitsemisesta. Ja tätä he erityisesti kirjansa julkistamistilaisuudessa korostivat. Seurauksena tästä on ollut niin neuvostohallituksen kuin Terijoen hallituksenkin "orwellilaisen" propagandan julkaisu, josta ainakin osia joku suomalainenkin asioita tuntematon lukija voi ottaa totuutena, mutta vieläkin enemmän venäläinen lukija. Tarkoitus on nimittäin julkaista kirja myös venäjäksi Venäjällä. Harras toivomukseni on, että se sitä ennen varustettaisiin paljon laajemmilla ja tiheimmillä selityksil-

lä ja tulkinnoilla kuin tässä suomenkielisessä versiossa. Niin Kuusisen hallituksen julistukset kuin sen valmisteluun liittyvät dokumentit ovat nimittäin mitä suurimmassa määrin George Orwellin klassisen kirjan "1984" uuskieltä, missä "sota on rauhaa", "vapaus orjuutta" ja "tietämättömyys voimaa". Tätä Terijoen hallituksen "uuskieltä" isä ja poika Baryshnikov eivät ole kirjassaan joko osanneet tai uskaltaneet analysoida ja kääntää riittävästi nykykielelle. Samaten he eivät ole uskaltaneet, tai ehkä voineet, tunnustaa sitä tosiasiaa, että heidän isänmaansa (*rodina*) Neuvostoliitto, oli Amerikan presidentti Reaganin osuvin sanoin "pahan valtakunta", eli punaisen fashismin maa, "gangsterivaltio", jolla ei ollut mitään moraalialia; jolle mitkä tahansa temput, trikit ja lavastukset olivat aina mahdollisia. Tämä tekee jollain tavoin ymmärrettäväksi sen, että jos meidän olisi tunnustettava isänmaastamme Suomesta jotain samankaltaista, niin vaikeahan se olisi.

Otan esille vain kaksi huvinta esimerkkiä: ns. Ribbentrop-Molotovin paktin (1939) salaisen lisäpöytäkirjan ja ns. Mainilan laukaukset. Baryshnikovit kyllä mainitsevat tuon kuuluisan elokuun 23. päivän paktin ja toteavat jopa sen, että tuon sopimuksen jälkeen "eivät Saksan reaktiot luonnollisestikaan herättäneet Neuvostoliiton hallituksessa pelkoa". Mutta he vaikenevat tyystin vielä tärkeämmästä, eli tuon sopimuksen salaisesta lisäpöytäkirjasta, jossa Saksa ja Neuvostoliitto jakoivat Itä-Euroopan etupiireihin niin, että

Itä-Puola, Baltian maat ja Suomi jäivät Neuvostoliiton etupiiriin. – Ja kuitenkin: tähän oli se täysin ratkaiseva asiakirja myös sen jälkeisille Suomen ja Neuvostoliiton suhteille. Sen jälkeen myös Suomi oli Neuvostoliitolle "vapaata riistaa". Kysymys oli enää vain siitä, milloin ja millä keinoin Neuvostoliitto ahmaisisi Suomen. Ja kun se ei onnistunut neuvotteluilla, hyökkäsi Neuvostoliitto armeijansa voimin Suomeen. Tuo salainen lisäpöytäkirjahan muutti tai mullisti kertaheitolla kaiken Suomen ja Neuvostoliiton suhteissa. Kun sitä ei edes mainita, saati että sen vaikutuksista olisi tehty asianmukaiset johtopäätökset, Baryshnikovien esityksestä tulee kirjan alkupuolella, jossa he kuvaavat laajasti Neuvostoliiton sotilaallisia turvallisuuden varmistamistoimia Suomen suunnalla, täysin harhaanjohtavaa, jopa suoranaista historian väärennöstä.

Tämä vaikeneminen lisäpöytäkirjasta tulee vieläkin kummallisemmaksi sen valossa, että Venäjän poliittinen johto on jo avoimesti tunnustanut tuon pöytäkirjan olemassaolon. Mutta Baryshnikovit pysyvät vain johdonmukaisesti entisellä linjallaan. Muistan nimittäin yhä selvästi, kun joskus 1980-luvulla yritimme erään nuoremman virkaveljeni kanssa monien asiakirjatodisteiden avulla saada nämä Baryshnikovit vakuuttumaan tuon salaisen lisäpöytäkirjan olemassaolosta, mutta turhaan. Se oli heidän mielestään saksalainen väärennös ja sillä hyvä.

Mitä sitten tulee ns. Mainilan laukauksiin, niin asianhan pitäisi olla ilman mitään uusia

dokumenttejakin selvä kuin pläkki: ne ampui Neuvostoliiton oma tykistö. Suomessa tehtiin heti laukausten ampumisen jälkeen perusteellinen tutkimus asiasta, ja siihen Suomella oli vahva motiivi ja tarve. Se osoitti vakuuttavasti, että Suomen puolelta laukauksia ei oltu ammuttu, koska Suomella ei ollut yksinkertaisesti tykistöä sellaisen kantaman päässä. Neuvostoliitolla oli em. salaisen lisäpöytäkirjan jälkeen siihen selvä motiivi ja tarve, Suomella ei. Jos Suomi olisi nuo laukaukset ampunut, niin se olisi ollut vähän samaa, kuin jos hiiri olisi yrittänyt puraisemalla norsua jalkaan saada tämän hyökkäämään kimppuunsa. Mainilan laukausten ampuminen oli Neuvostoliiton kärkeä ja jopa hyvin kömpelö provokaatio, samankaltainen kuin saksalaisten järjestämä ennen hyökkäystä Puolaan. Lukijalle selitykseksi mainittakoon, että Mainilan kylä sijaitsi Neuvostoliiton puolella rajaa, ja sinne ammuttiin vähän ennen talvisodan alkua tykistön laukauksia, joissa sai surmansa muutamia ihmisiä. Tästäkään tapauksesta Baryshnikovit eivät voi aivan suoraan ja avoimesti myöntää, että kysymyksessä oli Neuvostoliiton provokaatio, jolla yritettiin oikeuttaa sen hyökkäys Suomeen. Vaikka Baryshnikovit – se sanottakoon totuuden nimessä – esittävät monia seikkoja, jotka tukevat sitä tulkintaa, että laukaukset ammuttiin Neuvostoliiton puolelta, niin kuitenkin he tuovat esiin esim. sellaisen seikan, että yksi suomalaispatteri oli Mainilan välittömässä läheisyydessä, vain viiden kilometrin päässä tuosta kylästä.

Siis: oli mahdollista, että sieltä olisi nuo laukaukset ammuttu. Olen nähnyt eräässä televisiodokumentissa kuvan laatasta, joka on erään Mainilan kylän talon seinässä ja jossa muistutetaan jälkipolvien näistä laukauksista. Laatassa ei kuitenkaan sanallakaan viitata siihen, että laukaukset ampui Neuvostoliiton oma tykistö. Mieleeni tulee väistämättä tässä kohtaa Venäjän keisarinna Katariina II:n sanat: ”Merkkillinen on tämä maa, missä legendat merkitsevät enemmän kuin todellisuus.” Ja sanottakoon, että nämä keisarinnan osuvat sanat pätevät moneen muuhunkin Venäjän historian tapaukseen kuin vain Mainilan laukauksiin. Venäjän historiankirjoitus on ollut kautta aikain myyttistä ja näyttää olevan sitä edelleen.

Myönnettäköön kuitenkin, että Baryshnikovit ovat kykjensä rajoissa pyrkinet irtautumaan neuvostoperinteestä. Niinpä he useaan kertaan toteavat, että Terijoen hallituksen perustaminen oli virhe, joka aiheutti suurta vahinkoa mm. Suomen kommunistiselle puolueelle. Mutta entä NKP:lle? Sitä he eivät sano. Mutta tässäkin kohtaa heidän päättelynsä menee pahasti metsään. Silä eihän Terijoen hallituksen perustaminen ollut mikään virhe. Virhe oli siinä, ettei puna-armeija edennyt Helsinkiin, Ouluun ja Tornioon niin nopeasti, muutamassa päivässä, kuten oli tarkoitus. Jos näin olisi käynyt, niin Terijoen hallitus olisi toiminut loistavasti kuten oli ollut tarkoituskin. Punalippu olisi vedetty ei vain Helsingin presidentinlinnan, vaan myös valtioneuvoston ta-

lon salkoon ”työätekevien riemuksi ja kansanvihollisten kauhuksi”. Tämän kauhun Baryshnikovit ovat sitaatistaan jättäneet häveliäästi pois. Näin hyvin ja jopa loistavasti toimivat bolshevikkien samankaltaiset nukkehallitukset Neuvostoliiton reuna-alueilla, kun niitä koottiin puna-armeijan voimin vuosina 1918–19.

Baryshnikovien kirja on suppea, vain 186 sivua, mikä johtuu ensiksikin siitä, että Kuusisen hallituksella ei ollut juuri mitään tekemistä, ja toiseksi siitä, että tekijät ovat pidättäytyneet uusien dokumenttiansa tulkinnoista ja selityksistä. Parasta kirjassa ovatkin niin lähdeviitteet kuin -luettelokin. Niiden avulla ja varassa tutkijat, joilla ei ole nenällään neuvostosilmälaseja, voivat entistä helpommin luoda ja kirjoittaa entistä totuudenmukaisemman kuvan tästä Stalinin Neuvostoliiton kömpelöstä nukkehallitusoperaatiosta. Uusista lähteistään huolimatta kirja ei pääperusteissaan juuri muuta sitä yleiskuvaa, joka on jo ennen sitä voitu muodostaa julkisista lähteistä. Toki se tuo esiin paljon uusia yksityiskohdita, erityisesti Terijoen hallituksen puolustusministeri Akseli Anttilan järjestämästä ja johtamasta Suomen ”kansanarmeijasta”. Samaten saamme paljon entistä tarkemman kuvan siitä, miten ja keiden toimesta nämä hallituksen julistukset ja asiakirjat valmistuivat.

Mutta yhä jääme odottamaan näiden uusien asiakirjojen ei-neuvostolaista eli oikeaa tulkintaa. Sen Baryshnikovit voisivat hyvin tehdä kirjansa venäjänkielisessä julkaisussa.

Osmo Jussila



Palkittuja

■ Historian ystävien Liitto on palkinnut dosentti Martti Häikiön kirjasarjan *Nokia Oyj:n historia 1–3* (Edita) vuoden 2001 parhaaksi historiateokseksi. Palkintolautakunnan perustelujen mukaan Häikiö on pyrkinyt huomiota herättäneessä tutkimuksessaan Suomen suurimman yrityksen elämäнкаaresta tiukkaan lähdekritiikkiin. Kirjoittajan käytössä on ollut koko Nokia Oyj:n runsas aineisto ja historiatieteen parhaiden perinteiden mukaisesti hän on yrittänyt selvittää, miten asiat luotettavien lähteiden perusteella todella tapahtuivat – sortumatta sen enempiin kaunisteluun, paisutteluun kuin tyhjiin teoretisointiin. Juuri pyrkimys dokumentoituun luotettavuuteen tekee teoksesta myös luettavaan. Kattavan esityksen poimuilevuudesta ja laajuudesta huolimatta teoksen rakenne on pysynyt tekijän hallussa.

Häikiön ja hänen avustajansa, tohtori Juhana Aunesluoman teos vahvistaa sen, että suomalaiset yrityshistorian tutkijat ja teettäjät ovat parhaimmillaan päässeet luotettavalle ja tieteellisesti merkittävälle

tasolle. Suomalaisen yhteiskunnan kehitystä ei voi kunnolla kuvata analysoimatta keskeisten yritysten toimintaa, palkintolautakunta toteaa.

Historian Ystävien Liitto jatkoi myös kunniainintoja. Dosentti Riitta Kontinen esittelee teoksessaan *Sammon takajat* (Otava) aatteellisesti ja tieteellisesti merkittävää aikakautta monipuolisesti. Sekä museoneuvos Anneli Ilmosen toteuttama Tampereen taidemuseon inka-näyttely ja siihen liittynyt komea *Kultakruunu*-teos että tohtori Pekka Valtosen *Latinalaisen Amerikan historia* (Gau-deamus) ovat merkittävästi lisänneet Etelä-Amerikan tunte-musta Suomessa. Professori Pentti Virrankosken kaksiosainen *Suomen historia 1–2* (SKS) on persoonallinen ja mukaansa tempaava, uusimpaan tutkimukseen nojaava kokonaisesitys Suomen historiasta.

Palkintolautakuntaan kuuluivat puheenjohtajana fil. lis. Jyrki Vesikansa sekä jäsenenä fil. maist. Veikko Löyttyniemi ja prof. Ohto Manninen.

Dosentti Kimmo Katajala on saanut Vuoden tiedekirja -palkinnon teoksestaan *Suomalaisen kapina. Talonpoikaislevottomuudet ja poliittisen kulttuurin muutos Ruotsin ajalla n. 1150–1800* (SKS). Tieteellisten

seurain valtuuskunnan ja Suomen tiedekustantajien liiton palkitseman teoksen tutkimuskohde on ”yhteisen rahvaan” kollektiivinen toiminta konfliktitilanteissa esivallan kanssa. Katajala pyrkii tulkitsemaan rahvaan toimintaa osana vallitsevaa poliittista kulttuuria.

Tieto-Finlandia-palkinto on myönnetty dosentti Esko Valtaojan teokselle *Kotona maailmankaikkeudessa* (Ursa). Eh-dolla olivat mm. Max Jakobso-nin *Pelon ja toivon aika. 20. Vuosisadan tilinpäätös* (Otava) ja professori Seppo Zetterber-gin kirjoittama elämäkerta *Eero Erkko* (Otava).

Notes on the contents

■ The main theme of this first issue of the journal in 2002 is Islam (*Islamin monet kasvot*, 'The many faces of Islam').

In *Poliittinen Islam ja länsi* ('Political Islam and the West') Jarmo Oikarinen analyses the social and political development of Islam and its relations with Western countries and Western culture. Political Is-

lam, or Islamism, has long been the focus of fierce debate, and the events of September 11 and the US declaration of war on terrorism have further polarised the terms of this debate.

In *Pyhimyksiä vai pabolaisia – naiset Profeetan perimätiedossa* ('Saints or devils – women in the Tradition of the Prophet') Sylvia Akar examines the meaning of the second most important source of Islam, the Sunnah (Tradition) of the Prophet. The Sunnah contains numerous texts relating to the position of women. It presents Muhammad's wives as devout examples for all Muslim women, but also describes the frailties of their nature as women.

Jaakko Hämeen-Anttila's article *Viimeiset pakanat. Irakin alueen hellenistisen uskonnon loppuvaikheista* ('The last pagans. The final days of Hellenistic religion in Iraq') looks at the final days of Hellenistic religion in the area of present-day Iraq in the light of original documentary sources.

The Arabs inherited from the late antique philosophers the view of philosophy as a comprehensive science of wisdom progressing upwards from knowledge of the mundane to knowledge of higher levels. Taneli Kukkonen's *Muslimifilosofit tiedon tikapuilla* ('Muslim philosophers on the

ladder of knowledge') analyses how the question of the final goal of this path became interwoven with the debate around one form of deduction – scientific reasoning, or demonstration – and one branch of knowledge – metaphysics.

In *Ibn Taymiyya ja nykypäivän islamistit* ('Ibn Taymiyya and the present-day Islamists') Irmeli Perho looks at the life of the lawyer and theologian Ibn Taymiyya, who lived around 700 years ago. Recent decades have brought a renaissance of interest in Ibn Taymiyya, who has gained a reputation as the father of Islamist ideology. By reinterpreting his writings, Present-day Islamists have found support for their own views.

In *Kulttuurien ymmärtäjät* ('Understanding cultures') Maarja Ylänkö ponders multiculturalism and emphasises the need to understand different cultures in the present-day world.

Another theme of this issue of the journal is *Amerikka ja valloittajat* ('America and its conquerors'). In *Kenen historia, kenen menneisyys* ('Whose history, whose past?') Riitta Laitinen asks what happens when an historian interprets the history of a non-Western culture. What sort of historiographical problems stem from colonialist imagery, the position of Indians in present-day

society, and sources generated by a worldview that differs radically from that of the West.

In *Eurooppa meren takana* ('Europe beyond the ocean') Heikki Pihlajalamäki deals with the legal arrangements in post-Conquest America. Pihlajalamäki describes how the legal history of the Spanish colonies was from the outset seamlessly linked with the European tradition. This was equally the case for administrative regulations and for civil, criminal and procedural law.

In *Nokian pääkonttorin historia* ('Nokia, the view from the bridge') Jari Ojala reviews Martti Häikiö's new three-volume history of the Nokia Corporation. According to Häikiö, Nokia represents a national survival story. He therefore sees it as comparable to the Winter War and the Kalevala as a builder of Finnish identity. Viewed from within Finland, the comparison is perhaps a little too high-flown, although internationally Nokia is undoubtedly better known today than either the Winter War or the Kalevala. Another issue altogether is the extent to which Nokia is seen as or even known to be Finnish beyond the borders of Finland itself.

(Translation: Brian Fleming)

HISTORIAN KESÄSEMINAARI

KESKIAJAN MAAILMA – ISLAM, KRISTIKUNTA JA TIEDE

Järjestäjät Lahden kansanopisto (rehtori Ville Marjomäki)
Historian Ystävain Liitto (dosentti Tuomas M. S. Lehtonen)

Aika tiistai–torstai 4.–6.6.2002

Paikka Lahden kansanopisto, Harjukatu 46, 15100 LAHTI, puh. (03) 878 10

OHJELMA

Tiistai 4.6.

8.00–10.00 Ilmoittautuminen, majoittuminen ja tulokahvi
10.00–10.15 Seminaarin avaus, rehtori Ville Marjomäki
10.15–11.45 Prof. Jaakko Hämeen-Anttila: Arabialaisen ja läntisen kulttuurin vuorovaikutus
12.00–13.00 Lounas
13.00–14.30 Dos. Holger Weiss: 1400–1500-luvun muutokset Biladas-Sudanin alueella
14.30–15.00 Kahvi
15.00–16.30 TM Taneli Kukkonen: Islamilainen filosofia ja kristillinen tiede
16.30–17.30 Päivällinen
17.30–19.00 FT Timo Joutsivuo: Tieteellisen maailmankuvan synty

Keskiviikko 5.6.

7.30–9.00 Aamiainen
9.00–10.30 FM Sini Kangas: Ristiretkiaate ja pyhä sota
10.30–12.00 FT Antti Ruotsala: Mongolit, kristikunta ja pyhä sota
12.00–13.00 Lounas
13.00–14.30 FL Mari Mäki-Petäys: Aleksanteri Nevski idän ja lännen välissä
14.30–15.00 Kahvi
15.00–16.30 Dos. Tapani Hietaniemi: Islam ja globalisaation varhaisimmat muodot
16.30–17.30 Päivällinen
17.30–19.00 Dos. Tuomas M. S. Lehtonen: Läntisen kristikunnan muotoutuminen ja Suomen synty

Torstai 6.6.

7.30–9.00 Aamiainen
9.00–10.30 FL Tuomas Heikkilä: Pyhimyskultti ja ihmeet
10.30–12.00 Dos. Maiju Lehmijoki-Gardner: Kristillisen mystiikan yhteiskunnallinen merkitys keskiajalla
12.00–13.00 Lounas
13.00–14.30 TM Ritva Palmén: Mielikuvitus, jouluseimi ja ristiretket
14.30–15.00 Seminaarin päättäminen ja kahvi

Kurssimaksu 140 euroa sisältäen luennot ja ohjelman mukaiset ruokailut tai 180 euroa sisältäen luennot, ruokailut ja majoituksen. Yhden päivän maksu 47 euroa (luennot sekä lounas ja kahvi).

Tiedustelut ja ilmoittautumiset Lahden kansanopisto/rehtori Ville Marjomäki, puh. (03) 878 1100 tai kurssisihteeri Pirkko Lampimaa, puh. (03) 878 1188, fax (03) 878 1111, sähköposti pirkko.lampimaa@lahdenkansanopisto.fi

HISTORIALLINEN AIKAKAUSKIRJA

Tilaukset, osoitteenmuutokset ja jakelu- yms. muistutukset on yksinkertaisinta tehdä:

- o **postittamalla viereisellä sivulla oleva palvelulipuke**
- o **soittamalla taloudenhoitaja Jaakko Pöyhöselle puh. 09-8579 218**
- o **telefaksilla Pöyhöselle nro 09-8734 142**
- o **sähköpostilla jaakko.poyhonen@heureka.fi tai pro.tsv.fi/haik/**

Osoitteenmuutoksen voi tehdä myös lähettämällä postin ilmaisen osoitteenmuutuskortin lehden taloudenhoitajalle Jaakko Pöyhöselle, jonka osoite on palvelulipukkeessa sekä edempänä.

Taloudenhoitaja: Jaakko Pöyhönen, Heureka, PL 166, 01301 Vantaa, puh. 09-857 9218, telefax 09-8734 142, sähköposti jaakko.poyhonen@heureka.fi

Toimitussihteri: Veikko Kallio, Meripoiju 3 C 26, 02320 Espoo, puh. 09-813 4985, fax 09-8129 3010, 050-5211 540, veikko.kallio@kuvitus-tekstipalveluveikkokallio.fi. Käsikirjoitukset pyydetään lähettämään sähköpostin liitteenä (word) tai diskettinä sekä 2 tulostuksena Veikko Kalliolle.

Tilaaminen: Lehteä on tilattu ensisijaisesti Historian Ystävään Liiton tai Suomen Historiallisen Seuran jäsenetuna. Tilauksen voi tehdä myös kirjakaupan, postin tms. kautta.

Hinnat 2002: Historian Ystävään Liiton jäsenmaksu on 32 €, korkeakouluopiskelijoilta 25 €, yhteisöiltä 44 €. Maksuihin sisältyy Historiallisen Aikakauskirjan vuosikerta. Tilaushinta Suomen Historiallisen Seuran jäseniltä on 25 €. Vuosikertatilauksessa yms. 32 €. Em. tilausmaksut peritään erikseen alkuvuodesta. Irtonumeron hinta 9 €.

Pankkiyhteys: nro 800017-75048. Jäljellä olevia lehden vanhoja numeroita on helpoimmin saatavilla Tiedekirjan myymälästä Kirkkokatu 14, 00170 Helsinki, avoinna ma-pe klo 10–16, puh. 09-635 177. Vanhoja lehden numeroita voi tilata myös muiden kirjakauppojen välityksellä. Vanhojen numeroiden hinnat kappaleelta: 1975 3 €, 1976–89 4 €, 1990–91 6 €, 1992–94 7 €, vuodesta 1995 8 €.

Painatus: Vammalan Kirjapaino Oy. Harjukatu 8, 38200 Vammala.

Historian Ystävään Liitto

Puheenjohtaja: suurlähettiläs *Heikki Talvitie*

Sihteri: *Julia Burman*, Tieteiden talo, Kirkkokatu 6, 00170 Helsinki, puh. 09-228 69351, fax 09-228 69266, varmimmin tavattavissa tiistai-torstai klo 9–12

Rahastonhoitaja: *Torsti Salonen*, PL 3, 08101 Lohja, puh. 019-315 915, fax 0420-298141.

Pankkiyhteys: Merita nro 157230-363119.

Liiton keskeinen tehtävä on tukea Historiallisen Aikakauskirjan julkaisemista. Liitto edistää muutoinkin historian harrastusta ja tutkimista mm. järjestämällä tilaisuuksia ja kursseja sekä tutustumiskoja. Liitto on myös palkinnut ansiokkaita historiatutoksia sekä ylioppilaskirjoitusten reaalikokeen vastaajia.

Jäsenmaksu on 32 €, opiskelijoilta 25 € vuodessa. Maksuun sisältyy Historiallisen Aikakauskirjan vuosikerta. Jäseneksi ilmoitautuutaan Historiallisen Aikakauskirjan taloudenhoitajan kautta postittamalla viereisellä sivulla olevan palvelulipukkeeseen tai puhelimitse tai sähköpostitse (numerot yllä). Jäseneksi voi liittyä myös maksamalla jäsenmaksun liiton pankkitilille 800016-1528293; lomakkeeseen on tällöin merkittävät riittävät nimi- ja osoitetiedot sekä maininta jäsenmaksusta.

Liiton julkaisusarjoja ovat Historian Aitta ja Historiallinen Kirjasto, joissa kummassakin on ilmestynyt parikymmentä teosta vuodesta 1929 alkaen. Liiton julkaisuja myy Tiedekirja, osoite ja puh. nro yllä.

Suomen Historiallinen Seura

Esimies: prof. *Pauli Kettunen*

Varaesimies: dos. *Katarina Mustakallio*

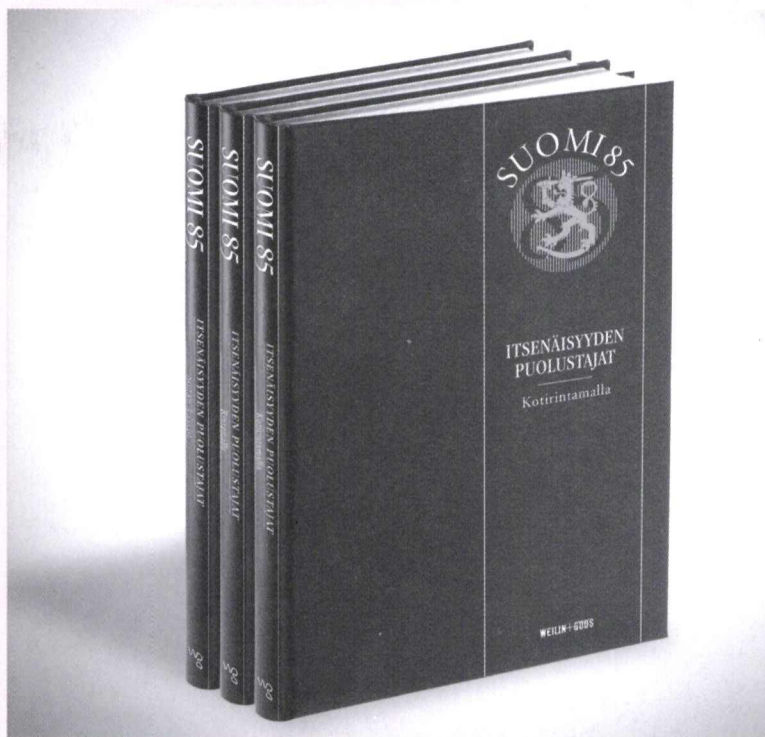
Toiminnanjohtaja: fil.maist. *Julia Burman*, varmimmin tavattavissa Tieteiden talo, Kirkkokatu 6, 00170 Helsinki, puh. 09-228 69351, fax 09-228 69226, shs@histseura.fi varmimmin tiistai-torstai klo 9–12

Seuran vuosijäsenet (jäsenmaksu 17 €) saavat ilmaiseksi yhden Historiallisen Arkiston numeron vuodessa ja he voivat jäsenalennuseduin, jotka koskevat myös Historian Ystävään Liiton, Historiallisen Yhdistyksen, Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran, Suomen Sotahistoriallisen Seuran, Suomen Sukututkimusseuran, Svenska Litteratursällskapetin, Suomen Muinaismuistoyhdistyksen, Työväenhistorian ja perinteen tutkimuksen seuran ja Taidehistorian Seuran jäseniä, ostaa Seuran kaikkia julkaisuja Tiedekirjasta, Kirkkokatu 14, 00170 Helsinki, ma–pe 10.00–16.30, p. 09/635 177, telefax 09/635 017. Muuten Seuran julkaisuja välittävät Akateeminen kirjakauppa, Suomalainen Kirjakauppa, Yliopistokirjakauppa sekä Kirjavälitys. Seuran jäseneksi voi liittyä kaikki historiasta kiinnostuneet.



Itsenäisyyden puolustajat

TALVI- JA JATKOSODAN AIKA RINTAMALLA, KOTIRINTAMALLA JA KOKO YHTEISKUNNASSA.



Itsenäisyyden puolustajat on vaikuttava muistoteos nykysuomalaiselle niistä olosuhteista, joissa sodan aikaiset sukupolvet joutuivat elämään, ja niistä uhrauksista, joita silloin tehtiin.

Teoksiamme myyvät valtuutetut edustajat ja myyntitoimistot.

Pyydä lisätietoja asiakaspalvelustamme!

SUOMI 85 - ITSENÄISYYDEN PUOLUSTAJAT

- Kolme osaa:
Rintamalla
Kotirintamalla
Sodan kasvot
- Yhteensä noin
800 sivua
- Yhteensä noin
1000 kuvaa: musta-
valkokuvia, värikuvia,
karttoja. Mukana
myös ennen julkai-
sematonta aineistoa.
- Henkilö- ja paikan-
nimihakemistot.
- Sivukoko 215 x 292 mm.
- Tyylikkääät rouhe-
nahkakannet

 **WEILIN+GÖÖS**
SanomaWSOY-konserni

Asiakaspalvelu: puhelin (09) 4377 600, faksi (09) 4377 334
Sähköposti: asiakaspalvelu@wg.fi. Internet: www.wg.fi
Kappelitie 8, PL 123, 02201 ESPOO. Puh. (09) 43 771