

Sympatiaa paholaiselle? Abduktiivisia huomioita Machiavellin kristinuskon kritiikistä

PAUL-ERIK KORVELA

ABSTRACT
Sympathy for the Devil?

One of the most eminent critics of the Christian religion was undoubtedly Niccolò Machiavelli. In this article, Machiavelli's critique of Christianity is examined together with his views on patriotism and religion in general. Specific attention will be paid to Machiavelli's literary works and the recurring themes in them, in particular that of Hell. Machiavelli claims that in order to act for the good of the temporal fatherland, one has to be ready to put one's salvation on the line and go to Hell. This is because patriotic action requires the employment of means that are distinctively un-Christian. Correspondingly, Christian morality is distinctively un-patriotic in Machiavelli's view. This in turn is the reason why Machiavelli objects to Christianity.

Tässä artikkelissa käsittelemme Niccolò Machiavellin (1469–1527) kristinuskoon kohdistamaa kritiikkiä ja eritoten sen poliittisia seurauksia. Samalla kiinnitetään huomiota Machiavellin näkemyksiin uskonnon ja politiikan suhteesta yleisemmälläkin tasolla.

Voisi väittää, että modernille Machiavelli-tutkimukselle on ominaista hänen ajatustensa tulkitseminen hänen elämäkertansa valossa. Ernst Cassirer onkin todennut, että siinä missä aiemmat sukupolvet olivat kiinnostuneita Machiavellin kirjasta *Ruhtinas (Il Principe)* ja siinä esitetyistä ideoista, aloittavat modernit tutkijat tutkimuksensa psykoanalysoimalla sen kirjoittajan (Cassirer 1950, 127). Cassirerin kritiikin kohteena on yleinen tapa tarkastella Machiavellin teosta tai teoksia hänen elämäkertansa suhteutettuina. Tällainen ”geneettinen” tutkimustapa on kiinnostunut mm. siitä, missä elämänsä vaiheessa Machiavelli kirjoitti tietyn teoksen tai missä järjestyksessä hän kirjoitti tie-

tyn teoksensa kappaleet jne. (ks. Cochrane 1961, 130–136; Hulliung 1983, 229). Tällä metodilla geneettinen tutkimus päättyy mm. sellaisiin johtopäätöksiin, että alkujaan idealistis-tasavaltalainen Machiavelli kääntyi kyyniseksi voimapolitiikan kannattajaksi. Cassirerin vaihtoehtoinen tutkimustapa on keskittynyt Machiavellin *motiivien* sijasta hänen esittämiinsä ideoihin.

Kirjoittajan esittämiin ideoihin keskittymisen tarkoittaa myös tietynlaista kannanottoa metodologiseen keskusteluun historiallisen ja rationaalisen rekonstruktion välillä. Epäilemättä on niin, että kirjoittajan kontekstin tunteminen auttaa hänen esittämiensä ajatusten ymmärtämistä, mutta konteksti ei saa nousta itsetarkoitukseksi. Itse asiassa täysiverisen historiallisen rekonstruktion saavuttaminen on käytännössä mahdotonta. Tämän lisäksi jopa siihen pyrkimisen mielekkyyden voisi kiistää, koska pahimmillaan se saattaa aiheuttaa kirjoittajan ”uu-

sien” ajatusten latistumisen. Kontekstin nostaminen dominoivaan asemaan saattaa nimittäin tuottaa virheellisiä väittämiä, joiden mukaan kirjoittajan yksinkertaisesti *on täytynyt* olla tietoinen jostakin tai jonkin asian *on täytynyt* vaikuttaa häneen, vaikka hänen kirjoituksensa antavat ymmärtää muuta. Eräs tällainen esimerkki löytyy J.G.A. Pocockin kuuluisasta teoksesta *The Machiavellian Moment*, jossa Pocock toteaa, että ”Firenzen ilmaa luonnehti apokalyptisyys eikä Machivelli voinut olla siitä niin välinpitämätön kuin on antanut ymmärtää” (Pocock 1975, 113). Kontekstualismi saattaa saada tutkijan virheellisesti luulemaan, että hän tietää kirjoittajaa paremmin tämän suhteen ympäröivään maailmaan (ks. Sullivan 1992, 315). Voisi myös väittää, että vahvassa muodossaan kontekstualismi tai historiallinen rekonstruktio (ks. Rorty 1984, 49–56) tekee mahdolliseksi ymmärtää paradigman vaihtumista kuhnilaisessa mielessä. Kuhnin mukaanhan tie normaali-tieteestä kohti paradigmanvaihdosta tapahtuu yksinkertaistettuna siten, että yksittäinen henkilö tai ryhmä henkilöitä keksii tai ymmärtää jotakin sellaista, joka ei sovi vallitseviin käsitteisiin (paradigmaan) ja jota suurin osa muista ihmisistä (so. konteksti) ei vielä tiedä (Kuhn 1994). Skinnerin kuuluisan anakronismiteesin mukaan kirjoittajan ei voi sanoa väittäneen jotakin sellaista, jota hänen ei olisi ollut kontekstistaan johtuen mahdollista väittää (Skinner 1969, 28). On kuitenkin huomattava, että teesi toimii myös toiseen suuntaan. Ei voi sanoa, että kirjoittaja kontekstistaan johtuen ei voisi väittää sellaista, jota hän selvästi kirjoituksissaan väittää, tai että hänen kontekstistaan johtuen tulisi väittää jotakin sellaista, jota hän selvästikään ei väitä. Kirjoittajan mahdollisten uusien ajatusten ”sulauttaminen” kontekstiin on yhtä vakava virhe kuin anakronismi.

Kirjoittajan esittämiin ideoihin keskittymisen ei sinällään kuitenkaan riitä. On esitettävä jonkinlaisia arvailuja siitä, mistä kirjoittaja on saanut inspiraationsa kyseisiin ideoihin. Tällöin joudutaan nojautumaan päättelytapaan, joka muistuttaa loogisen päättelyn muodoista ehkä eniten abduktiota (abduktiosta ks. esim. Eco ja Sebeok 1983). Abduktio muodostaa tavallaan kolmannen vaihtoehdon induktion ja deduktion välille. Deduktio on puhtaasti loogisessa mielessä totuuden säilyttävä päättelymuoto, kun taas

induktio ei ole. Abduktio puolestaan ei säilytä totuutta välttämättä, mutta tekee sen todennäköisemmin kuin induktio.

Toisin kuin induktiossa, abduktiossa ei pyritä päättelemään yleispätevää sääntöä vaan tietty yksittäinen tapaus, joka ei välttämättä sisälly jo premisseihin. Mutta miksi valita abduktio, jos deduktio on kerran pätevämpi päättelymuoto? Siksi, että pelkkä deduktio ei periaatteessa mahdollista minkään uuden keksimistä. Deduktiossa johtopäätös on tosi, jos premissit ovat tosia, ja epätosi, jos premissit ovat epätosia. Deduktio tyytyy siis toteamaan sen, mikä sisältyy jo premisseihin. Mikäli halutaan keksii jotakin uutta, täytyy ottaa enemmän tai vähemmän hallittu riski ja yksinkertaisesti arvaata. Järkevien arvausten tekemistä helpottaa perehtyneisyys tutkimuskohteeseen ja kontekstiin, mutta suuri merkitys on myös puhtaalla intuitiolla.

Politiikan teorian historian osalta ylläesitetty tarkoittaa siten taaksepäin suuntautuvien arvausten tekemistä. Menneisyyteen suuntautuvien arvausten tekeminen on yhteistä mm. historialle, arkeologialle, paleontologialle, fyysiselle astronomialle jne. (ks. Ginzburg 1996, 65). Tämä tarkoittaa myös Galilein paradigman sivuuttamista, sillä koska syitä ei voida toistaa, ei jää muuta vaihtoehtoa kuin dedusoida (tai abduktoida?) ne seurauksista (Ginzburg 1996, 65).

Politiikka ja sielu

Kuuluisassa kirjeessään (16.4.1527) Francesco Vettorille Machiavelli toteaa rakastavansa kotikaupunkiaan enemmän kuin sieluaan (L, 1010).¹ Toinen vastaava kohta löytyy hänen kirjoittamastaan Firenzen historiasta. Machiavelli ylistää niin kutsutun ”kahdeksan pyhimyksen sodan” (1376–1378) kirkkoa vastustaneita sankareita ja toteaa ihailleen, että ”niin paljon enemmän arvostivat nuo kansalaiset kaupun-

¹ Viittaukset Machiavellin teoksiin ovat Allan Gilbertin kääntämään kolmiosaiseen laitokseen *Machiavelli: The Chief Works and Others*, ja sivunumerot tarkoittavat kyseisen laitoksen sivunumeroita. Teosten lyhenneistä ks. lähdeluettelo. Kaikki suomennokset Machiavellin teoksista ovat tässä yhteydessä omiani. Suomenosten tarkastuksesta kiitän professori Sakari Hännistä.

kiaan kuin sieluaan” (FH, 1150). Tähän kohtaan Machiavellin Firenzen historiassa viittaa myös Max Weber todistelllessaan, että poliittisessa toiminnassa ei voi ajatella sielunsa pelastumista (Weber 1992, 248–249). Mutta mistä tämä vastakkainasettelu johtuu? Miksi poliittinen toimija ei voi samalla toivoa sielunsa pelastusta? Ja miksi patriotismi² edellyttää valmiutta sielun uhraamiseen isänmaan tai kotikaupungin hyväksi?

Sielun uhraaminen isänmaan hyväksi tarkoittaa sitä, että kansalainen on valmis antamaan sielunsa helvettiin, jotta isänmaa pelastuisi. Tämä on suurin mahdollinen uhraus, jonka yksittäinen kansalainen voi isänmaansa puolesta tehdä. Se on paljon suurempi uhraus kuin esimerkiksi pelkkä sankarikuolema, koska jälkimmäinen ei ulotu ajasta ikuisuuteen. Valmius mennä helvettiin, jos isänmaan etu sitä vaatii, ei kuitenkaan ole Machiavellin keksintö, vaan kyseessä on paljon vanhempi retorinen figuuri. Maurizio Virolin mukaan tällainen sielun uhraava patriotismi oli yleistä firenzelaissä kielenkäytössä edellä mainitusta ”pyhimysten sodasta” johtuen (Viroli 1998, 152). Joka tapauksessa sielun uhraaminen isänmaan hyväksi on ideana vieläkin vanhempi. Esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen oppilas ja Danten opettaja Remigio dei Girolami pohti jo teoksessaan *De bono communi* (1302) sitä, tulisiko yksilön olla valmis uhraamaan oma sielunsa ja mennä helvettiin, jos sillä voi pelastaa yhteisön joutumasta sinne (ks. Rupp 2000). Tämä on osittain turhaa pohdintaa, sillä kristinuskoon ei varsinaisesti sisälly käsitystä yhteisön tuomitsemisesta helvettiin. Remigio on kuitenkin voinut saada omituisen ideansa Roomalaiskirjeistä, joissa todetaan: ”Sillä minä soisin itse olevani kirottu pois Kristuksesta, veljeni hyväksi, jotka ovat minun sukulaisiani lihan puolesta” (Room. 9:3). Vaikka yhteisö ei voikaan joutua helvettiin, löytyy Raamatusta esimerkkejä, joissa Jumala tuhoaa yhteisöjä niiden syntien takia,

kuten Sodoman ja Gomorran tapauksessa (1. Moos. 19:15–25). Remigion inspiraationa on saattanut toimia myös tarina Marcus Curtiuksesta, joka pelasti Rooman hyppäämällä reikään, joka johti *ad infernum*.

Kehitys kohti tällaista uutta poliittista moraalialia vaati pitkän ajanjakson. Garret Mattinglyn mukaan kehitys sai alkunsa paavin ja keisarin valtataistelusta, joka loi ensimmäiset puhtaasti temporaaliset valtiot kristikunnan alueelle. Mutta vain vähän ennen Machiavellin syntymää, kun Filippo Maria Visconti (1392–1447) vastasi vihaiselle paaville rakastavansa sieluaan enemmän kuin ruumistaan, mutta valtiotaan enemmän kuin kumpaakaan, se saattoi kuulostaa hirviömäiseltä. Saavuttaessa 1490-luvulle, aikaan jolloin Machiavelli aloitteli poliittista uraansa, useat vakavasti otettavat miehet, Machiavelli heidän joukossaan, saattoivat ottaa kyseisen vastauksen poliittisen toimintansa periaatteeksi. Selkeästi tämän uuden poliittisen moraalin eksplikoi myös Machiavellin aikalainen Ermolao Barbaro, joka kirjoitti, että ”lähettilään tärkein velvollisuus on sama kuin muidenkin hallinnon palvelijoiden: tehdä, sanoa, neuvoa ja ajatella mitä tahansa, joka parhaiten palvelee hänen valtionsa säilymistä ja laajentumista”. Hän jatkaa väittämällä, että esimerkiksi venetsialaisen lähettilään tulee puolustaa Venetsian intressejä ja mainetta tarvittaessa vaikka koko maailmaa vastaan (Mattingly 1962, 117).

Sielun uhraaminen isänmaan hyväksi voidaan nähdä myös vahvempana versiona keskiaikaisesta marttyyrikuolemasta isänmaan hyväksi. Ernst Kantorowiczin mukaan keskiajalla kirkko ja sen oppi taivaan valtakunnasta auttoivat säilyttämään idean patriotismista tuleville sukupolville, jotka sovelsivat sitä maallisiin valtakuntiin (Kantorowicz 1957, 232–272). Keskiajalla ritarit taistelivat sodassa *pro domino*, eivät *pro patria*. Heidän uskollisuutensa tai rakautensa kohdistui siis tiettyyn feodaaliruhtinaaseen, ei mihinkään kokonaisuuteen, joka olisi ymmärretty ‘isänmaana’. Kristityistä taas oli tullut uskonsa myötä toisen maailman, Jumalan valtakunnan kansalaisia. Tämä on sanottu selkeästi Raamatussa: ”Sillä jotka näin puhuvat, ilmaisevat etsivänsä isänmaata. Ja jos he olisivat tarkoittaneet sitä maata, josta olivat lähteneet, niin olisivat heillä ollut tilaisuus palata

² On huomattava, että Machiavelli ei käytä sanaa patriotismi, koska se muiden ismien tavoin syntyi vasta 1700-luvulla (ks. Dietz 1989, 177). Sen sijaan hän käytti ilmaisuja isänmaanrakkaus ja rakkaus kotikaupunkia kohtaan. Käytän kuitenkin jatkossa selkeyden vuoksi termiä patriotismi ilmaisemaan isänmaan tai kotikaupungin rakastamista.

takaisin; mutta nyt he pyrkivät parempaan, se on taivaalliseen. Sen tähden Jumala ei heittä häpeä, vaan sallii kutsua itseään heidän Jumalukseksi; sillä hän on valmistanut heille kaupungin” (Hebr. 11:14–16). Tämän uuden valtakunnan hyväksi kristityt olivat valmiita vuodattamaan vertaan. Imaginaarisen valtakunnan hyväksi tapahtunut marttyyrikuolema säilytti siten Kantorowiczin mukaan antiikista periytyvän patriotismin ajatuksen. Vasta 1200-luvulla marttyyriuden kruunu alettiin myöntää myös maallisen valtion puolesta kuolleille.

Machiavelli jatkaa tätä samaa patriotismin traditiota, mutta vie sen vielä astetta pidemmälle. Hänkin legitimoii patriotismia uskonnollisin termein, mutta samalla hän vaatii myös uskonnon (kristinuskon) hylkäämistä. Hän ei ole ainoastaan valmis kuolemaan isänmaan puolesta, vaan suostuu uhraamaan jopa sielunsa pelastumisen, jotta isänmaan vapaus säilyisi. Mielenkiintoista on se, että tämä Machiavellin maksimi johtuu juuri edellä kuvatusta kristittyjen patriotismista tulevaa valtakuntaa kohtaan.

Politiikka ja uskonto

Machiavellin mukaan kristinuskon toimisi, mikäli ihmiset olisivat luonnostaan hyviä. Hänen näkemyksensä mukaan näin ei kuitenkaan ole. Fredrik II sanookin osuvasti *Anti-Machiavellissaan*, että Machiavelli kuvaa maailman helvetsiksi ja kaikki ihmiset paholaisiksi (Fredrik II 1981, 100). Itse asiassa Machiavelli on vain kääntänyt kristinuskon kultaisen säännön ylösalaisin. Jeesus käski ihmisiä tekemään toisille samoin kuin he halusivat toisten tekevän heille (Matt. 7:12; Luuk. 6:31). Machiavellin aksiooma ihmisten luontaisesta pahuudesta johtaa päinvastaiseen kehotukseen. Machiavellin epä-kultainen sääntö (Un-Golden Rule) kehottaa ihmisiä tekemään toisille samoin kuin nämä tilaisuuden tullen tekisivät heille (de Grazia 1990, 299; Reborn 1988, 98). Asioissa vaikuttava totuus (*verità effettuale della cosa*, ks. P, 57–58) ja historian esimerkit estivät Machiavellia luulemasta, että ihmiset vastaisivat hyvään hyvällä.

Kristinuskon ja Machiavellin ihaileman antiikin Rooman uskonnon välinen ratkaiseva ero liittyy näkemykseen ihanteellisesta ihmisestä. Kristinuskon on asettanut korkeimmaksi hyväksi

nöyryyden siinä missä antiikin uskonto korosti sielun ja ruumiin voimia. Lisäksi kristinuskon kehottaa elämään tämän elämän niin kuin se olisi valmistautumista seuraavaan, kuolemanjälkeiseen elämään (ks. Joh. 12:25). Machiavelli ilmaisee näkemyksensä tästä uskontojen erosta ehkä kaikkein selkeimmin *Discorsin* toisen kirjan toisessa kappaleessa:

Pohtiessani sitä, miksi muinaisina aikoina ihmiset rakastivat vapautta enemmän kuin nykyisin, olen tullut siihen johtopäätökseen, että se johtui samasta syystä, joka tekee nykyisistä miehistä vähemmän rohkeita. Uskon sen johtuvan meidän uskontomme ja antiikin uskonnon välisestä erosta. Meidän uskontomme osoittaa meille totuuden ja oikean tien ja saa meidät arvostamaan maailmallista kunniaa vähemmän. Sen sijaan pakanat, jotka pitivät sellaista kunniaa suurimpana hyvänä, olivat rajumpia tomissaan...Antiikin uskonto, tämän lisäksi, ylisti vain miehiä, joilla oli runsaasti maailmallista kunniaa, kuten oli armeijoiden kapteeneilla ja tasavaltojen johtajilla. Meidän uskontomme on ihannoinut nöyriä ja mietiskeleviä miehiä enemmän kuin aktiivisia. Se on siten asettanut korkeimmaksi hyväkseen nöyryyden, säälin ja inhimillisten asioiden halveksunnan. Edellinen taas korosti hengen suuruutta, ruumiin voimia ja muita asioita, jotka ovat omiaan tekemään miehistä erityisen tarmokkaita...Tämä elämänmeno on siten tehnyt maailmasta heikon ja jättänyt sen saaliiksi pahantahtoisten miehille, jotka voivat kaikessa rauhassa sitä hallita, koska suurin osa ihmisistä, päästäkseen taivaaseen, ajattelee enemmän loukkaustensa kestämistä kuin niiden kostamista...Tämän kasvatuksen ja sellaisten värien tulkintojen takia maailmassa on nykyisin vähemmän tasavaltoja kuin antiikin aikoina ja sen seurauksena myöskään ihmiset eivät rakasta vapautta niin suuresti kuin silloin (D, 330–331).

Tämä doktriinien ero on siis Machiavellin mukaan johtanut siihen, että ihmiset eivät enää rakasta vapautta niin suuresti kuin antiikin aikana (vrt. Strauss 1986, 222). Tästä on pääteltävissä ensinnäkin se, että vapauden rakkauden syy on ainakin osittain uskonnossa. Kunnollinen uskonto saa ihmiset rakastamaan isänmaataan ja sen vapautta. Mutta tämä näyttää implikoivan väistämättä sitä, että (Machiavellin kriteereillä) oikein käytetty uskonto johtaa tasa-

valtaan. Jos uskonto saa ihmiset rakastamaan vapautta, he eivät ilmeisestikään suostu elämään tyranniassa, koska vapaus ymmärretään tässä yhteydessä republikanistisesti. Edelleen voidaan todeta, ettei yksikään tasavalta tule toimeen ilman uskontoa. Sen sijaan Machiavelli toteaa selvästi, että pystyvä ja vahva monarkki saattaa tulla toimeen ilman uskontoakin, jos Jumalan pelko korvataan ruhtinaan pelolla (D, 225–226; ks. myös Strauss 1986, 226).

Machiavellin maallinen käsitys uskonnon funktiosta ei välttämättä merkitse uskonnon metafyyssisten ulottuvuuksien väheksymistä. Hän vain haluaa painottaa uskonnon usein väheksytyä sosiaalista ja yhdistävää funktiota. Uskonto on parhaimmillaan silloin, kun se onnistuu yhdistämään kansalaisen uskonnolliset ja poliittiset velvollisuudet. Mutta juuri tässä suhteessa kristinuskon on mahdollisimman huono uskonto. Kansalainen ei voi tuntea isänmaanrakautta kumpaakin, sekä taivaallista että tempooraalista, valtakuntaa kohtaan, koska niiden vaatima toiminta on luonteeltaan täysin erilaista.

Miksi helvetissä?

Machiavelli taistelee kristinuskoa ja sen saarnaamaa nöyryyttä vastaan sen omilla aseilla. Hän kääntää kristillisen retoriikan, tai retoriikan yleensä, sitä itseään vastaan (ks. Hariman 1995, 24). Hän ei pyri eroon kristillisestä terminologiasta, vaan pyrkii käyttämään sitä hyväkseen. Erittäin mielenkiintoinen on Machiavellin tapa käyttää hyväkseen mielikuvaa helvetistä.

Machiavelli on varsinkin kaunokirjallisen tuotantonsa valossa erityisen kiinnostunut helvetistä. Samoin hänen kaunokirjalliset teoksensa käsittelevät runsaasti muitakin uskonnollisia aiheita. Nämä ovat teemoja, jotka eivät juurikaan esiinny *Il Principessa* tai *Discorsissa*. Terminologisia eroja löytyy toki paljon myös kyseisten teosten väliltä. Käsitteistön erilaisuus johtuu teemojen erilaisuudesta ja on tarkoituksellista. Toisin kuin *Discorsissa*, *Il Principessa* Machiavelli ei esimerkiksi käytä termejä omatunto, yhteinen hyvä, tyranni (erotteluna kuninkaan ja tyrannin välillä) ja taivas (Strauss 1986, 217). Myös termi ‘politiikka’ puuttuu *Il Principesta*, vaikka se virheellisestä suomenoksesta löytyykin (3. luvun lopusta). Mauri-

zio Virolin mukaan näin on siitä syystä, että Machiavelli ehkä halusi säilyttää politiikan tarkoitamaan republikanistista julkista toimintaa erotuksena ruhtinaan yksinvaltaisesta hallinnosta ja ‘valtiotaidosta’ (Violi 1992, 6, 8, 128–129, 131). Teemoista, jotka esiintyvät vain Machiavellin kaunokirjallisissa töissä ja hänen kirjeissään, kannattaa mainita erottelu nykyisen ja seuraavan elämän välillä sekä pahlalainen, sielu, pelastus ja helvetti.

Kiinnostus helvettiin ei ole ainoastaan Machiavellin oma pakkomielle. Useissa teoksissa, jotka olivat jossakin muodossa hänen saatavillaan, on kuvauksia kuolevaisista matkalaisista helvetissä (tai Manalassa). Kuuluisimmat noista kuvauksista ovat Homeroksen (Odysseus), Vergiliuksen (Aeneas ja Orfeus), Platonin (Er) ja Danten (Dante itse). Näistä viimeksi mainittu eli Danten *Divina Commedia* sai renessanssin Italiassa aikaan valtavan kiinnostuksen helvettiin. Syntyi jopa kokonaan uusi tieteenala, jonka tutkimuskohteena oli helvetin topografia. Vaikka illustraatioita Infernon pinnanmuodoista löytyy jo useista *trecenton* käsikirjoituksista ja kommentaareista, ajoittuu infernaalisen kartografian kukoistus noin vuosien 1450 ja 1600 välille. Tällä aikavälillä useat kuuluisat oppineet tutkivat (Danten) helvetin pinnanmuotoja ja julkaisivat tutkimustensa tuloksia. Ensimmäisten joukossa tähän projektiin ryhtyivät firenzeläiset arkkitehdit Antonio Manetti ja Filippo Brunelleschi. Vuonna 1544 sienalainen Alessandro Vellutello kiisti omien tutkimustensa pohjalta firenzeläisten tulkinnat ja väitti näiden erehtyneen helvetin koossa sekä mitanseen väärin useita helvetin ‘maamerkeistä’. Vellutellon teokseen sisällyntynyt helvetin ‘korjattu’ topografia veti mukaan keskusteluun sen kuuluisimman osanottajan, Galileo Galilein. Hän osallistui keskusteluun pitämällä aiheesta kaksi luentoa Firenzen Akatemiassa vuonna 1588. Helvetin tutkimisen arvostuksesta kertoo se, että Galilei ei luentojensa missään vaiheessa esittänyt pienintäkään epäilyä siitä, että helvetin pinnanmuotojen tutkiminen olisi jotenkin vähempiarvoista muihin tieteisiin nähden (Kleiner 1994, 24–25).

Helvetti (tai Manala) on keskeisessä osassa myös eräässä kirjallisuuden lajityypissä, nimittäin ns. menippolaisessa satiirissa. Nimi juontaa juurensa 300-luvulla eKr. eläneestä Menip-

pos Gardalaisesta, joka antoi tyyllilajille sen klassisen muodon. Nimitystä tosin käytti ensimmäisenä vasta roomalainen Varro, joka kutsui satiirejaan nimellä *saturae menippeae* (Bahtin 1991, 166). Menippolaisia satiireja kirjoittivat Menippoksen ja Varron ohella mm. Seneca, Petronius, Lukianos, Apuleius ja Julianus Apostata. Bahtinin mukaan menippolaisen satiirin kehityksen huipentaa antiikin aikana Boëthiuksen *De consolatione philosophiae* (Bahtin 1991, 167). Menippolaiseen satiiriin liittyvät myös ns. kynnydialogit, joita käydään mm. Olympoksen eteisessä ja Manalan kynnyksellä. Kynnydialogit ovat myöhemmin yleisiä eritoten uskonpuhdistuksen kirjallisuudessa (ns. *Himmelspforten Literatur*). Menippolaisessa satiirissa keskeisiä ovat kuitenkin juuri keskustelut Manalassa, mistä sai alkunsa uusi lajityyppi, 'kuolleiden keskustelut', joka levisi laajalle mm. renessanssin kirjallisuuteen (Bahtin 1991, 171).

Helvetti tai Manala toimii kirjallisuudessa myös 'kruunun riistäjänä' (ks. Bahtin 1995, 341, 344). Tämä tarkoittaa tiettyä päinvastaisuuden logiikkaa, joka esiintyy jo antiikin kirjallisuudessa. Selkeästi kruunun riistäminen on nähtävissä mm. Lukianoksen satiirissa *Matka Manalaan eli tyranni* (ks. Lukianos 1996, 150–179) sekä myöhemmin esimerkiksi Rabelais'n (n.1494–1553) teoksessa *Pantagruel* (Rabelais 1990, 151–158). Kruunun riistämässä on kysymys siitä, että helvetissä ajateltiin tämän maailman johtajien ja rikkaiden olevan tämän maailman köyhien ja alhaisten asemassa ja vastaavasti toisin päin. Tämä liittyy Bahtinin mukaan helvetin karnevalisoimisen perinteeseen, joka läpäisee koko keskiajan (Bahtin 1995, 351–352). Virallinen kuva helvetistä oli synkkä ja vakava. Se oli synteettinen kuva, joka paljasti viralliset peruskäsitykset hyvästä ja pahasta, mutta ei abstraktissa muodossa, vaan tiiviin kuvallisessa ja emotionaalisessa muodossa. Täten helvetin kuvasta tuli voimakas ase kirkon propagandassa. Kansankulttuuri taas pyrki Bahtinin mukaan voittamaan tämän synkkyuden ja vakavuuden äärimmäisen ilmenemismuodon muuttamalla sen karnevalistiseksi, iloiseksi hirviöksi. Karnevaaliperinteen helvetistä tuli siten voitettun pelon ja voitettun vallan kuva. Helvetistä kehittyi kaksijakoinen naurettava kauhu-kuva, jossa yhdistyivät helvetin 'mörkö' ja kuolevan vallan ja totuuden 'mörkö'.

Bahtin jatkaa toteamalla, että renessanssin aikana Manala (helvetti) täyttyi entistä enemmän kuninkaista, paaveista, kirkonmiehistä ja valtiomiehistä, ei vain kuolleista vaan myös elävistä. Manalaan koottiin kaikki kielletty ja tuomittu. Siksi renessanssin ja 1600-luvun satiiri käyttikin usein Manalan kuvaa tuomittavien historiallisten henkilöiden ja kielteisten yhteiskunnallisten tyyppien kuvaamisessa. Tämä on helvetin funktio jo Dantella. Machiavellin kautta helvetin sekularisointi saa uusia ulottuvuuksia, sillä päinvastoin kuin Dante hän käyttää sitä ennemminkin palkintona kuin rangaistuksena.

Machiavelli helvetissä

Helvetti on toistuva teema Machiavellin koko kaunokirjallisessa tuotannossa. Hänen kirjeensä ja näytelmänsä palaavat toistuvasti tähän aiheeseen. Ehkä kaikkein selkeimmin teema on esillä hänen kirjoittamassaan tarinassa nimeltä *Belfagor* (ks. B). Tarinassa helvetin (Manalan) henkilökunta joutuu ymmälleen, kun sinne saapuvat sielut kertovat tarinoita siitä, kuinka kauheaa elämä on maan päällä. Tämä saa Pluton kutsumaan koolle hätäkokouksen, koska kyseisten tietojen valossa helvetti alkaa näyttää vähemmän kauhealta ja jopa houkuttelevalta paikalta. Näin ei tietenkään saisi olla, vaan helvetin pitäisi *per definitionem* olla kaikista paikoista kaikkein hirvittävin. Helvetissä pidetään kokous, jossa päätetään lähettää taivaasta pois potkittu arkkienkeli Belfagor ottamaan asiasta selvää. Belfagorin tarinasta on mahdollista lukea esiin Machiavellin käsityksiä helvetistä. Tärkeimpänä on nähtävä se seikka, että helvetti ei olekaan niin paha paikka kuin on usein annettu ymmärtää. Ainakaan tuomitut eivät ole jatkuvassa kidutuksessa, mistä kertoo se, että osa kokouksen osanottajista ehdottaa totuuden paljastamiseksi tuomittujen kiduttamista. Siihen ei ryhdytä itse asiassa edes tässä tapauksessa, koska helvetti näyttää olevan demokraattisesti enemmistöperiaatteella hallittu ja enemmistö sen asukeista on tuomittuja ihmisiä (ks. de Grazia 1990, 321). Jopa Belfagorin valinta tehtävänsä tapahtuu kaikkein demokraattisimmalla menettelyllä eli arpomalla.

Machiavellin helvetti näyttää siis olevan tiettyssä mielessä republikanistinen. Tämä on huo-

mionarvoista sikäli, että kristinuskon lupaama tuleva valtakunta näyttäytyy tässä valossa monarkiana tai jopa tyranniana. Satiirisessa saarnassaan *Esortazione alla penitenza* Machiavelli kutsuu Jeesusta eksplisiittisesti keisariksi (EP, 173; ks. myös Norton 1983, 34). Samoin hän puhuu Jumalasta kaikkivaltiaana (EP, 171). Tämän taustalla voi olla esimerkiksi Matteuksen evankeliumin lopusta löytyvä Jeesuksen lausahdus: ”Minulle on annettu kaikki valta taivaassa ja maan päällä” (Matt., 28:18; vrt. myös Ilm. 17:14). Tällainen yksinvaltainen tuleva valtakunta ei välttämättä kuulosta houkuttelevalta republikanistin mielestä. Saatana taas on helvetissä muiden karkotettujen enkelien kanssa ennemminkin vertaistensa seurassa kuin tyranni ja siten tasavaltalainen figuuri. Jännite Jumalan tyrannian ja Saatanan republikanismin välillä on yhteistä mm. Machiavellille ja John Miltonille, joskin Miltonilla ristiriita tulee esiin paljon selvempänä (ks. Milton 1960; Worden 1990; Himy 1995; Lejosne 1995).

Machiavellin näkemyksiin helvetistä on mitä ilmeisimmin vaikuttanut Danten *Inferno*. Paitisi että monarkiaa kannattanut Dante sijoittaa Brutuksen alimpaan helvettiin, löytyy helvetistä myös muita ”suuria henkiä”. Näiden joukosta löytyvät mm. Homeros, Ovidius, Caesar, Sokrates, Platon, Herakleitos, Seneca ja Ptolemaios. Nuo suuret henget joutuivat helvettiin, koska he elivät ennen Kristuksen tuloa, eivätkä voineet siten kuulua oikeaan uskontoon (ks. *Inferno*, 4. laulu). Toisaalta he eivät varsinaisesti ole helvetissä, vaan limbossa, so. helvetin esikartanossa. Tämä on paikka, jonne Dante on sijoittanut myös Vanhan Testamentin henkilöitä, koska heitäkään ei luonnollisesti ole kastettu. Samaan paikkaan kristillinen teologia on perinteisesti määrännyt lapset, jotka ovat kuolleet ennen kastamistaan. Limbosta löytyvät myös puolueettomat enkelit, jotka Saatanan kapinassa Jumalaa vastaan eivät asettuneet kummankaan puolelle. Puolueettomia pelkureita ei tarvita taivaassa, mutta ei heitä hyväksytä helvetiinkään. Dantenkin helvetti näyttää siis valitsevan jäsenensä tarkkaan. Machiavellin runo *Soderini*, joka kertoo Firenzen gonfalonierista Piero Soderinista, näyttää olevan kuin alaviite Danten runoelman tähän kohtaan: ”Yönä, jolloin Piero Soderini kuoli, hänen sielunsa meni helvetin porteille. Pluto karjui:

‘Miksi helvettiin? Limboon, typerä sielu, niin käy muillekin lapsille!’” (E, 1463).

Soderini ei Machiavellin mielestä ollut niin urhoollinen, että hän ansaitsisi pääsyn helvettiin. Sen sijaan Soderinin paikka on limbossa muiden ”lapsien” seurassa. Machiavelli jatkaa helvetti-teemaa *Mandragolassa*, jossa osa Callimacon yksinpuhelusta menee seuraavalla tavalla: ”Toisaalta pahin, mitä siitä voi sinulle seurata, on se, että kuolet ja joudut helvettiin. Mutta kuinka monet muut ovat kuolleet! Ja kuinka monia kelpo miehiä helvetistä löytyy! Häpeätkö sinne menemistä? Alistu kohtaloosi; vältä hankaluuksia, mutta jos et voi välttää niitä, kestä ne kuin mies; älä masennu; älä ole naismainen pelkuri” (M, 805).

Edellisessä sitaatissa on kysymys näytelmän roolihahmon vuorosanoista. Machiavelli uskoi kuitenkin saman kohtalon odottavan myös itseään. Elämänsä aikana Machiavelli oli tullut tunnetuksi hyvänä tarinankertojana. Niinpä hän vielä kuolinvuoteellaankin kertoi ystävilleen seuraavan tarinan, joka perustui muka uneen, jonka hän oli nähnyt:

Hän kertoi kuinka hän oli nähnyt hajanaisen joukon vaivaisia ihmisiä, repaleisia ja riutuneita; ja kun hän kysyi, keitä he olivat, hänelle vastattiin että he olivat paratiisin siunattuja sieluja, joista saamme lukea Pyhistä Kirjoituksista: *Beati pauperes quoniam ipsorum est regnum caelorum*. Kun he olivat kadonneet, hän näki suuren joukon ylhäisen näköistä ja kuninkaallisesti pukeutunutta väkeä. Nämä keskustelivat vakavasti valtiolisista asioista, ja heidän joukostaan hän tunnisti Platonin, Plutarkhoksen, Tacituksen ja muita antiikin kuuluisia miehiä. Kysyttyään, keitä nämä tulijat olivat, hänelle kerrottiin, että he olivat helvettiin tuomittuja, koska on kirjoitettu: *Sapientia huius saeculi inimica est Dei*. Kun hekin olivat kadonneet, häneltä kysyttiin, kumman joukon mukaan hän mieluummin haluaisi. Hän vastasi, että menisi mieluummin helvettiin keskustelemaan politiikasta noiden ylhäisten sielujen kanssa kuin paratiisiin tuon viheliäisen porukan seurassa (Ridolfi 1963, 249–250).

Tämä Machiavellin ’uni’ oli tunnettu joillekin hänen aikalaisilleen, mutta kirjallista versiota siitä ei ole säilynyt. Ridolfin versio perustuu jesuiitta Stefano Binetin (1569–1639) muistiinpanoihin, jotka todennäköisesti pohjau-

tuvat johonkin tarinan kirjalliseen versioon (Ridolfi 1963, 330). Mutta miksi Machiavelli haluaa mieluummin helvettiin kuin taivaaseen? Machiavelli ei vastustanut uskontoa sinänsä vaan ainoastaan uskontoa, joka kristinuskon tavoin julisti hänen näkökulmastaan vääriä arvoja. Hänen mielestään uskonnon tuli olla sellainen, että se palveli yhteisön etua kehottamalla patrioottiseen toimintaan.³ Tällainen oli uskonto antiikin Roomassa. Kristinuskon puolestaan toimii juuri päinvastaisesti ylistäessään *vita contemplativaa vita activan* sijasta. Tätä Machiavelli ei voinut uskonnolta hyväksyä. Siksi hän oli valmis menemään vaikka helvettiin kotikaupunkinsa hyväksi. Jos patrioottisessa toiminnassa ei voi ajatella sielunsa pelastumista, niin silloin isänmaallisen kansalaisen ainoaksi vaihtoehdoksi jää sielun uhraaminen isänmaan hyväksi.⁴ Kristillisen opin mukaisen hyvän elämän eläminen hänen merkitsisi Machiavellin näkökulmasta temporaalisen isänmaan korruptiota.

LÄHTEET

Machiavellin teoksista käytetyt lyhenteet

- (AW) The Art of War (*Arte della guerra*)
 (B) Belfagor (*Belfagor*)
 (D) Discourses on the First Decade of Titus Livius (*Discorsi*)
 (E) Epigram, Piero Soderni
 (EP) An Exhortation to Penitence (*Esortazione alla penitenza*)
 (FH) The History of Florence (*Istorie fiorentine*)
 (L) Familiar Letters
 (M) Mandragola (*La Mandragola*)
 (P) The Prince (*Il Principe*)

³ Suuri osa Machiavellin kristinuskon kritiikistä onkin itse asiassa suunnattu sellaisia yksilöitä vastaan, jotka asettavat oman etunsa yhteisön edun edelle (vrt. Arendt 1974, 366). Machiavellin näkökulmasta on itse asiassa samantekevää, onko uskonto 'totta' vai ei, kunhan se vain ylistää miehuullisia hyveitä ja yhteisöllisyyttä (vrt. Berlin 1980, 61).

⁴ Machiavelli itse asiassa väittää, että isänmaanrakkaus on ihmiselle luonnollista (ks. AW, 662).

MUUT LÄHTEET

- Arendt, Hannah. 1974. *Über die Revolution*. München: R. Piper & Co. Verlag.
 Bahtin, Mihail. 1991. *Dostojevskin poetiikan ongelmia*. Pieksämäki: Orient Express.
 Bahtin, Mihail. 1995. *Francois Rabelais – keskiajan ja renessanssin nauru*. Helsinki: Taifuuni.
 Berlin, Isaiah. 1980. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. New York: The Viking Press.
 Cassirer, Ernst. 1950. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.
 Cochrane, Eric W. 1961. Machiavelli: 1940–1960. *The Journal of Modern History* 33:2, 113–136.
 Dante. 1997. *Jumalainen näytelmä*. Juva: WSOY.
 Dietz, Mary. 1989. Patriotism. Teoksessa Terence Ball, James Farr ja Russell L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
 Eco, Umberto ja Sebeok, Thomas A. (eds.). 1983. *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*. Bloomington: Indiana University Press.
 Fredrik II. 1981. *Anti-Machiavel*. Columbus: Ohio University Press.
 Ginzburg, Carlo. 1996. *Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Helsinki: Gaudeamus.
 Graza, Sebastian de. 1990. *Machiavelli in Hell*. Princeton: Princeton University Press.
 Hariman, Robert. 1995. *Political Style: The Artistry of Power*. Chicago: The University of Chicago Press.
 Himy, Armand. 1995. Paradise Lost as a Republican 'Tractatus Theologico-politicus'. Teoksessa David Armitage, Armand Himy ja Quentin Skinner (eds.), *Milton and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
 Hulliung, Mark. 1983. *Citizen Machiavelli*. Princeton: Princeton University Press.
 Kantorowicz, Ernst H. 1957. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
 Kleiner, John. 1994. *Mismapping the Underworld: Daring and Error in Dante's 'Comedy'*. Stanford: Stanford University Press.
 Kuhn, Thomas S. 1994. *Tieteellisten vallankumousten rakenne*. Helsinki: Art House.
 Lejosne, Roger. 1995. *Milton, Satan, Salmasius and Abdiel*. Teoksessa David Armitage, Armand Himy ja Quentin Skinner (eds.), *Milton and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
 Lukianos. 1996. *Satiireja*. Tampere: Tammer-Paino.
 Machiavelli, Niccolò. 1989. *The Chief Works and Others*. Käänt. Allan Gilbert. Durham: Duke University Press.
 Mattingly, Garret. 1962. *Renaissance Diplomacy*. London: Jonathan Cape.
 Milton, John. 1960. Paradise Lost. Teoksessa *The Poetical Works of John Milton*. London: Oxford University Press.
 Norton, Paul E. 1983. Machiavelli's Road to Paradise: 'The Exhortation to Penitence', *History of Political Thought* 4:1, 31–42.

- Pocock, J.G.A. 1975. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Raamattu. 1990. Helsinki: Suomen Pipliaseura.
- Rabelais, Francois. 1990. *Pantagruel. Dipsodien kunin-gas*. Jyväskylä: Kustannuskiila.
- Rebhorn, Wayne A. 1988. *Foxes and Lions: Machiavelli's Confidence Men*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ridolfi, Roberto. 1963. *The Life of Niccolò Machiavelli*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Rorty, Richard. 1984. The Historiography of Philosophy: Four Genres. Teoksessa Richard Rorty, J. B. Schneewind ja Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rupp, Teresa. 2000. Damnation, Individual and Community in Remigio dei Girolami's *De bono communi*. *History of Political Thought* 21:2, 217–236.
- Skinner, Quentin. 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory* 8, 3–53.
- Strauss, Leo. 1986. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sullivan, Vickie B. 1992. Machiavelli's Momentary "Machiavellian Moment": A Reconsideration of Pocock's Treatment of the Discourses. *Political Theory* 20:2, 309–318.
- Viroli, Maurizio. 1992. *From Politics to Reason of State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viroli, Maurizio. 1998. *Machiavelli*. London: Oxford University Press.
- Weber, Max. 1992. Politik als Beruf. Teoksessa *Gesamtausgabe, Abteilung I, Band 17*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Worden, Blair. 1990. Milton's Republicanism and the Tyranny of Heaven. Teoksessa Gisela Bock, Quentin Skinner ja Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.