

**"Patriootti helvetissä
Tutkielma Machiavellin kristinuskon kritiikin poliittisista ulottuvuuksista"
Paul-Erik Korvela
Pro gradu -tutkielma
Jyväskylän yliopisto
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos/ valtio-oppi
76 sivua**

Tutkielmassa selvitetään Niccolò Machiavellin (1469-1527) kristinuskoon kohdistaman kritiikin poliittisia päämääriä. Machiavellin kritiikkiä lähestytään patriotismin ja kansalaisuuden näkökulmasta. Tätä kautta avautuu myös kyseisen kritiikin tavoite. Samalla tarkastellaan Machiavellin tapaa politisoida/sekularisoida kristinuskon käsitteitä.

Työn metodi, joka esitellään 1. luvussa, on yhdistelmä ginzburgilaista 'johtolankojen' seuraamista ja taaksepäin suuntautunutta abduktiivista päättelyä. Tällä metodilla pyritään tuomaan hieman uutta tai 'revisionistista' näkökulmaa Machiavellin kristinuskon kritiikkiin.

Ensimmäisessä varsinaisessa luvussa (so. luku 2.) luodaan pohjaa Machiavellin helvetti-teemalle. Machiavellin kiinnostusta helvettiin selvitetään mm. antiikista periytyvillä esitystavoilla sekä keskiajan ja renessanssin yleisemmällä kiinnostuksella helvettiin. Samalla helvetti-teema kytketään patriotismiin ja Machiavellin kristinuskon kritiikkiin.

Luvusta 3. löytyvät työn varsinaiset pääkohdat. Siinä Machiavellin 'sielun uhraava patriotismi' suhteutetaan kristinuskoon ja tutkitaan hänen uskonnon ja politiikan suhdetta koskevia ajatuksiaan. Tarkastelun kohteena on myös se, miksi Machiavelli katsoi kristinuskon olevan epäsopeva menestyksekkään valtion uskonnoksi. Tämä epäsopevuus johtuu juuri kristinuskon maksimien ja 'totaalisen patriotismin' välistä ristiriidasta.

Luku 4. keskittyy vetämään yhteen tiettyjä 'johtolankoja'. Siinä tarkastellaan Machiavellin, Danten, Rousseau'n ja Miltonin kristinuskon symbolien ja käsitteiden hyväksikäyttöä. Samalla pyritään tuomaan esiin tämän sekularisoinnin poliittiset päämäärät.

Luvussa 5. tutkitaan Machiavellin uskonnon ja politiikan suhdetta koskevien ajatusten aiheuttamia reaktioita erityisesti 1600-luvun alkupuolen Englannissa ja Espanjassa. Tarkastelussa havaitaan, että Machiavellin suurimpana syntinä pidettiin uskonnon alistamista politiikalle.

Johtopäätöksissä Machiavellin peräänkuuluttama patriotismi ja siitä tässä tehty tulkinta yritetään liittää tiettyihin laajempiin kehityskulkuihin.

**Avainsanat: Machiavelli, patriotismi, kristinusko, uskonto, sielu, helvetti/
Manala, satiiri, Dante, anti-machiavellismi, Rousseau, Milton**

Sisällys:

1. Johdanto s.2

1.1. Problematiikka ja metodi s. 3

1.2. Lähteistä s.8

2. Patriootti helvetissä s. 9

2.1. Miksi helvetissä? s. 9

2.1.1. Infernaalinen kartografia s. 10

2.1.2. Menippolainen satiiri ja kuolleiden keskustelut s. 15

2.1.3. Helvetti "kruunun riistämisen" välineenä s. 17

2.1.4. Machiavelli ja satiiri s. 18

2.2. Machiavelli helvetissä s. 20

2.3. Poliitiikan teoriaa helvetissä, eli patriootin kohtalo s. 23

3. Uskonto ja isänmaanrakkaus s. 30

3.1. Patriotismi ja sielu s. 30

3.2. Uskonto politiikan välineenä s. 36

3.3. Kristinusko ja sota s. 48

4. Kristinuskon käsitteiden politisoinnista s. 51

4.1. Machiavelli, Dante ja Firenze s. 51

4.2. Machiavelli ja kristinuskon kieli s. 54

4.3. Rousseau ja syntiinlankeemus s. 58

4.4. John Milton ja Saatanan republikanismi s. 59

5. Uskonto ja politiikka anti-machiavellisteilla s. 64

6. Johtopäätöksiä s. 67

6.1. Uskonto ja politiikka s. 67

6.2. Sielu ja isänmaanrakkaus s. 71

6.3. Jatkoa? s.74

Epilogi s. 76

Machiavellin teoksista käytetyt lyhenteet:

The Prince (P)

Discourses on the First Decade of Titus Livius (D)

An Exhortation to Penitence (EP)

The Art of War (AW)

The Life of Castruccio Castracani of Lucca (LC)

A Description of the Method Used by Duke Valentino in Killing Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, and Others (DM)

Tercets on Ambition (OA)

The [Golden] Ass (GA)

Mandragola (M)

Belfagor, the Devil Who Married (B)

Articles For a Pleasure Company (APC)

Familiar Letters (L)

The History of Florence (FH)

Epigram, Piero Soderini (E)

Motto I:

"Wer das Heil seiner Seele und die Rettung anderer Seelen sucht, der sucht das nicht auf dem Wege der Politik, die ganz andere Aufgaben hat: solche, die nur mit Gewalt zu lösen sind".

-Max Weber-

Motto II:

"Machiavellismi on oikeastaan vain isänmaallisuutta."

-Julia Kristeva-

1. Johdanto

Tässä tutkielmassa tarkoituksena on tutkia Niccolò Machiavellin (1469-1527) kristinuskon kritiikkiä. Kyseessä on valtio-opillinen tutkielma, joten aihetta lähestytään valtio-opillisesti relevantista näkökulmasta. Tämä tarjoutuu kuin itsestään, sillä Machiavellin kristinuskoon kohdistamalla kritiikillä on nimen omaan poliittiset tarkoitusperät, vaikka kaikki tulkinnat eivät tätä aina huomioon otakaan. Machiavellilla ei ollut sinänsä mitään uskontoa vastaan. Hänen mielestään uskonto oli kuitenkin vain politiikan väline, eikä mitään sen suurempaa.

Näkökulma, jonka kautta Machiavellin esittämää kritiikkiä lähestytään, liittyy kansalaisuuteen. Tarkoituksena on tarkastella sitä, millä tavalla kristinusko on Machiavellin mukaan muuttanut patrioottisen toiminnan edellytyksiä ja seurauksia. Keskeiseksi nousee kysymys isänmaallisen kansalaisen kohtalosta. Patriootin kohtalon kautta tarkastellaan samalla Machiavellin tapaa käyttää kristinuskon symboleja omiin

poliittisiin tarkoituksiinsa. Esimerkkitapauksen muodostaa antiikista periytyvä helvetin/Manalan 'politisoinnin' traditio. Helvetti tarjoaa myös oivallisen tavan tulkita Machiavellin näkemyksiä patriotismista uudessa valossa. Tapa käyttää uskonnon terminologiaa ja symboliikkaa sekulaarisiin tarkoituksiin puolestaan liittyy Machiavellin laajempaan ideaan uskonnosta politiikan työkaluna. Tällä on myös tiettyjä yhteyksiä politiikan ja moraalien väliseen suhteeseen, vaikkakin oppikirjoissa toistettu väittämä, jonka mukaan Machiavelli erotti politiikan ja moraalien toisistaan, on yksinkertaistava ja siksi harhaanjohtava.

1.1. Problematiikka ja metodi

Carl Schmittin kuuluisan toteamuksen mukaan "kaikki modernin valtio-opin merkittävät käsitteet ovat sekularisoituneita teologisia käsitteitä (Schmitt 1997, 82). Schmitt jatkaa väittämällä, että vasta tietoisuus näiden käsitteiden analogisesta asemasta tekee mahdolliseksi tunnistaa kehityksen, jonka valtiofilosofiset ideat ovat käyneet läpi viimeksi kuluneiden vuosisatojen aikana (ibid.). Tässä tutkielmassa on periaatteessa kysymys samasta asiasta.

Schmitt väittää merkittävien valtio-opillisten käsitteiden olevan *sekularisoituneita* teologisia käsitteitä, mutta tämä väittämä ei kiinnitä huomiota siihen mahdollisuuteen, että joku tarkoituksellisesti *sekularisoi* kyseisiä käsitteitä. Schmittiä mukaillen voisi siis väittää, että merkittävät valtio-opilliset käsitteet ovat (enemmän tai vähemmän intentionaalisesti) sekularisoituja teologisia käsitteitä. Schmitt itse on toki myös tietoinen siitä, että osa käsitteistä on tietoisesti sekularisoituja (tai politisoituja). Hän toteaa mm. Rousseausta, että tämän kirjoituksissa "teologisten käsitteiden politisointi varsinkin juuri suvereenisuuden käsitteen yhteydessä on niin ilmeistä, että se tuskin on jäänyt keneltäkään hänen poliittisten kirjoitustensa todelliselta tuntijalta huomaamatta" (Schmitt 1997, 93). Rousseau'n nimi esiintyy myös tässä tutkielmassa, mutta kylläkin sivuroolissa. Pääosassa on Machiavellin suorittama teologisten käsitteiden politisointi ja/tai sekularisointi, sekä hänen sekularisointinsa poliittiset päämäärät.

Vaikka tämän työn pääasiallisena kohteena on Machiavellin kristinuskon kritiikki, nousevat tarkastelun kohteeksi välillä mm. Danten, Guicciardinin, Miltonin, Rousseau, Tocquevillen, Nietzschen ja Weberin näkemykset. Tutkimustapa eli metodi muotoutuu siten eräänlaiseksi johtolankojen ja pienten yksityiskohtien seuraamiseksi. Kuten Carlo Ginzburg toteaa: "Reality is opaque; but there are certain points - clues, symptoms - which allow us to decipher it" (Ginzburg 1983, 109). Näistä pienistä 'vihjeistä' voidaan puolestaan päätellä tiettyjä suurempia linjoja¹.

Tapa, jolla tietyistä johtolangoista päätellään yksittäisiä tapauksia, muistuttaa loogisen päättelyn muodoista ehkä eniten abduktiota. Abduktio muodostaa tavallaan vaihtoehdon induktion ja deduktion välille. Deduktio on (puhtaan loogisessa mielessä) totuuden säilyttävä päättelymuoto, kun taas induktio ei ole. Abduktio asettuu näiden väliin sikäli, että se ei välttämättä säilytä totuutta. Näiden kolmen päättelytavan erot käyvät selville seuraavasta esimerkistä:

Deduktio:

Sääntö: Kaikki, joiden päämääränä on kansan yhtenäisyys, kritisoiivat kristinuskoa

Tapaus: Machiavellin päämääränä on kansan yhtenäisyys

Tulos: Machiavelli kritisoi kristinuskoa

Induktio:

Tapaus: Machiavellin päämääränä on kansan yhtenäisyys

Tulos: Machiavelli kritisoi kristinuskoa

Sääntö: Kaikki, joiden päämääränä on kansan yhtenäisyys, kritisoiivat kristinuskoa

Abduktio:

Tulos: Machiavelli kritisoi kristinuskoa

¹ Tällaiselle tutkimustavalle rakentuu mm. psykoanalyysi.

Sääntö: Kaikki, joiden päämääränä on kansan yhtenäisyys, kritisoivat kristinuskoa
Tapaus: Machiavellin päämääränä on kansan yhtenäisyys

Abduktiossa ei siis pyritä päättelemään mitään yleispätevää sääntöä, vaan tietty yksittäinen tapaus, joka *ei välttämättä* sisälly jo premisseihin. Poliitiikan teorian tekstien osalta tämä tarkoittaa käytännössä 'johtolankojen' ja intuition pohjalle perustuvia arvauksia siitä, mistä milloinkin on kysymys.

Tämän tutkimuksen metodia voisi edelläesitetyn valossa luonnehtia abduktiiviseksi. Mutta miksi valita abduktio, jos deduktio on kerran pätevämpi? Siksi, että pelkkä deduktio ei mahdollista minkään uuden keksimistä. Deduktiossa johtopäätös on tosi, jos premissit ovat tosia ja epätosi, jos premissit ovat epätosia. Deduktio tyytyy vain toteamaan sen, mikä sisältyy jo premisseihin. Tämä on toki muodollisesti pätevää päättelyä, mutta se ei tuota ratkaisevalla tavalla uutta tietoa². Mikäli halutaan keksiä jotakin uutta, täytyy ottaa (enemmän tai vähemmän) hallittu riski ja yksinkertaisesti arvata. Esimerkiksi Karl Popper on tunnetusti puolustanut arvauksia tieteellisen tiedon lisääntymisen ehtona (ks. erit. Popper 1995). Abduktioiden ja 'arvausten' tarpeellisuus on myös Charles S. Peircen näkemys tieteen edistymisestä (ks. Bonfantini & Proni 1983, 129).

Vaikka tässä työssä ei varsinaisesti vahvassa mielessä mitään arvatakaan, yritetään aiheeseen tuoda kuitenkin hieman 'revisionistista' näkökulmaa, ts. Machiavellia ja osin myös muita ajattelijoita tulkitaan näkökulmasta, joka usein (ikävä kyllä) on sivuutettu. Uuden näkökulman tuominen taas on poikkeuksetta hiukan epävarmaa. Asia voi joko olla niin, tai sitten ei. Arvauksillakin on kuitenkin hierarkia, eli jotkut arvaukset ovat todennäköisemmin osuvampia kuin toiset. 'Järkevien' arvausten tekemistä helpottaa perehtyneisyys tutkimuskohteeseen, mutta suuri merkitys on myös puhtaalla intuitiolla.

² Deduktio tosin tuottaa psykologisessa mielessä uutta tietoa, koska vaikka jokin tietty ominaisuus sisältyisikin jo premisseihin, sen 'eksplikoiminen' deduktiolla on tietystä mielessä uutta tietoa.

Suuri osa tieteellisistä keksinnöistä on syntynyt juuri näiden yhdistelmästä. Tällaiset arvaukset ovat usein ikäänkuin ennustuksia, mutta taaksepäin suuntautuvia. Menneisyyteen suuntautuvien ennustusten tekeminen on yhteistä mm. historialle, arkeologialle, paleontologialle, fyysiselle astronomialle jne. (ks. Ginzburg 1996, 65). Tämä merkitsee Galilein paradigman sivuuttamista, sillä koska syitä ei voida toistaa, ei jää muuta vaihtoehtoa kuin dedusoida (tai abduktoida?) ne seurauksista (ibid.). Menneisyyteen suuntautunut abduktiivinen päättely on usein myös filosofis-poliittisen teorian historian metodina, vaikka sitä ei välttämättä siksi huomata kutsuakaan.

'Revisionistinen' näkökulma, joka edellä mainittiin, koostuu tässä työssä Machiavellin lukemisesta kristinuskon kontekstissa, mikä merkitsee samalla myös kristinuskon lukemista Machiavellin kontekstissa. Erityistä huomiota kiinnitetään siihen tapaan, jolla Machiavelli käyttää hyväkseen kristinuskon käsitteitä (ts. sekularisoi tai politisoinee). Tähän aspektiin, samoin kuin Machiavellin kristinuskon kritiikkiin yleensä, on toki jossakin määrin kiinnitetty huomiota aiemminkin (ks. esim. Pocock 1975, Hulliung 1983, Strauss 1986, de Grazia 1990, Parel 1995 jne.). Sen sijaan erityistä huomiota ei ole kiinnitetty Machiavellin *päämäärään* ja *teeman kantavuuteen*, ja jos onkin, niin vähintään yksipuolisesti. Ernst Cassirer toteaa, että siinä missä aiemmat sukupolvet olivat kiinnostuneita Machiavellin kirjasta ("Il Principe") ja siinä esitetyistä ajatuksista, aloittavat nykyiset tutkijat tutkimuksensa psykoanalysoimalla sen kirjoittajan (Cassirer 1950, 127). Cassirerin kritiikki liittyy yleiseen tapaan tarkastella Machiavellin teoksia/teosta hänen biografiansa valossa, jonka pohjalta sitten päädytään toteamaan, että Machiavelli olikin sydämeltään kunnan mies, isänmaanystävä, hurskas uskovainen jne. Cassirerin vaihtoehtoinen tapa on keskittyä Machiavellin *motiivien* sijasta hänen ajatuksiinsa, siis hänen esittämiinsä ideoihin. Tässä tutkielmassa ei pyritä lukemaan Machiavellin teoksia hänen elämäänsä suhteutettuina, eikä myöskään hänen motiivejaan psykologisoida. Sen sijaan keskitytään hänen teksteihinsä sisältyvien tiettyjen teemojen tai ideoiden kantavuuteen. Klassikkojen tekstejä tulkittaessa onkin ehkä syytä unohtaa biografioiden luoma 'kanonisoitu' kuva niiden kirjoittajasta, mikäli aihetta halutaan lähestyä uudelta näkökannalta (vrt. Palonen 1999).

Mutta mihin Machiavelli sekularisoinnillaan ja kristillisten arvojen ylösalaisin kääntä-

misellään pyrki? Joidenkin tulkintojen mukaan hän hyökkäsi paavin ja kirkon Italiassa käyttämää poliittista valtaa vastaan tai kirkon edustajien, kuten pappien, moraalista rappiota vastaan. Jotkut tulkinnat taas pyrkivät selittämään hänen kristinuskon kritiikkinsä hänen kosmologiansa pohjalta (ks. esim. Parel 1995). Kyseisen Anthony Parel'n tulkinnan mukaan Machiavellin kristinuskon kritiikin taustalla vaikuttaa mm. hänen syklisen historiakäsityksensä ja kristinuskon lineaarisen historiakäsityksen eroavaisuudet (ibid., 255). Keskittymällä Machiavellin kosmologisiin näkemyksiin Parel kuitenkin samalla sivuuttaa hänen kristinuskon kritiikkinsä poliittiset päämäärät. Tässä tutkielmassa on tarkoitus keskittyä juuri kyseisiin poliittisiin ulottuvuuksiin.

Machiavelli ei suinkaan ollut renessanssin ainoa ajattelija, joka vastusti kristinuskoa. Renessanssin ominaispiirteisiinhan kuuluu juuri klassisen ja samalla pakanallisen antiikin kulttuurin ihannoiti. Pakanallisten ja kristillisten teemojen sekoittuminen on ominaista mm. renessanssin taiteelle (ks. Panofsky 1972) ja filosofialle (ks. Kristeller 1979, erit. 66-81), mutta jotkut ajattelijat (ja taiteilijat) pyrkivät jopa kokonaan eroon kristinuskon vaikutuksesta. Koska kaikkea vanhaa pidettiin suurella arvolla, kaikkein vanhin oli luonnollisesti myös kaikkein paras. Niinpä esim. Martin Bernal toteaa: "...Renaissance thinkers who wished to transcend Christianity had no alternative to Egypt" (Bernal 1991, 155). Tämä koskee osittain myös Machiavellia, sillä "Discorsissa" hän toteaa Egyptin olevan vanhin ja siksi paras vaihtoehto, mutta puutteellisten tietojen takia hän joutuu turvautumaan antiikin Kreikan ja Rooman tarjoamiin esimerkkeihin (D, 194). Machiavellin ihannoinnin kohteena on erityisesti Rooman tasavaltalaisaika, eli aika viimeisen kuninkaan karkoituksesta (509 eKr.) Julius Caesarin (k. 44 eKr.) valtaannousuun³. Tältä pohjalta hän lähtee rakentamaan poliittista teoriaansa ja kristinuskon kritiikkiään.

Luvussa 2. eli ensimmäisessä varsinaisessa luvussa tarkastellaan helvetin/Manalan ja patriotismin suhdetta. Kolmas luku on työn keskeisin ja se käsittelee patrioottisen toiminnan logiikkaa ja keinoja verrattuna kristilliseen käsitykseen sielun pelastu-

³ Kokonaan toinen kysymys on tietysti se, ihailiko Machiavelli Roomaa, koska se oli tasavalta, vai tasavaltaa, koska se oli valtiomuoto, jonka avulla Rooma nousi suuruuteen.

misesta. Kolmannessa luvussa tarkastellaan myös Machiavellin näkemystä uskonnosta politiikan välineenä ja kristinuskon sopimattomuutta menestyksekkään valtion uskonnoksi. Neljäs luku keskittyy yhdistämään sekularisoinnin, patriotismin ja kristinuskon käsitteiden poliittisen käytön 'johtolankoja'. Viidennessä luvussa tutustutaan lyhyesti anti-machiavellistisiin argumentteihin 1600-luvun alun Englannissa ja Espanjassa. Kuten jo aiemmin mainittiin, Machiavellin ohella tarkastellaan silloin tällöin myös muita 'johtolankoja', eli muiden ajattelijoiden vastaavia käsityksiä ja Machiavellin käsittelemien teemojen kantavuutta. Huomautettakoon vielä, että tämän työn tarkoituksena ei ole kumota mitään väitteitä tai tarjota 'oikeaa tulkintaa' jostakin⁴. Nietzscheä mukaillen voisi todeta, että tarkoituksena on ennemminkin asettaa epätodennäköisen vaihtoehdon tilalle todennäköisempi⁵.

1.2. Lähteistä

Tässä työssä käytetään Machiavellin teoksista englanninkielisiä painoksia. Machiavelli kirjoitti teoksensa italiaksi (toscanaksi), mutta rajallinen kielitaitoni estää alkukielisten teosten käyttämisen. Teoksista ainoastaan "Il Principe" ja "Discorsi" ovat ilmestyneet suomeksi ("Ruhtinas" ja "Valtiollisia mieltelmiä")⁶. Koska tässä työssä käytetään hyväksi myös Machiavellin muita teoksia, on terminologisen yhteneväisyyden nimissä järkevää käyttää suomennetuistakin teoksista englanninkielisiä versioita. Machiavellin tuotannon hyödyntäminen laajemmassa määrin on sikäli järkevää, että keskittyminen

⁴ Lopullisen totuuden tai ainoan oikean tulkinnan löytäminen ei edes itse asiassa ole tieteen tehtävä. Esimerkiksi Popper kirjoittaa teoksessaan "The Logic of Scientific Discovery" seuraavasti: "Science never pursues the illusory aim of making its answers final, or even probable. Its advance is, rather, towards an infinite yet attainable aim: that of ever discovering new, deeper, and more general problems, and of subjecting our ever tentative answers to ever renewed and ever more rigorous tests." (Popper 1975, 281)

⁵ "...was habe ich mit Widerlegungen zu schaffen! - sondern, wie es einem positiven Geiste zukommt, an Stelle des Unwahrscheinlichen das Wahrscheinlichere setzend, unter Umständen an Stelle eines Irrthums einen andern." (Nietzsche 1968, 262-263)

⁶ Tosin Pentti Saarikoski on suomentanut Machiavellin näytelmän "Mandragola", mutta sitä ei ole varsinaisesti julkaistu.

pelkästään "Il Principeen" ja "Discorsiin" yksinkertaistaa hänen näkemyksiään. Lisäksi kyseisiin teoksiin (tai pelkästään "Il Principeen") kohdistuvia tutkimuksia on tehty niin paljon, että pelkästään niihin keskittymällä on vaikea keksiä enää mitään uutta ja samalla relevanttia sanottavaa. Tässä työssä käytetty Machiavellin teosten englanninkielinen editio on Allan Gilbertin kääntämä "Machiavelli: The Chief Works and Others" (III vols.), joka on ehdottomasti paras englanniksi ilmestynyt editio. Viitteiden sivunumerot tarkoittavat kyseisen edition sivunumeroita. Kommentaarikirjallisuudesta ehkä suurimpana 'innoittajana' on toiminut Sebastian de Grazian loistava teos "Machiavelli in Hell" (de Grazia 1990). Myös Maurizio Virolin teoksissa esitetään (tämän tutkimuksen kanssa) osittain samanlaisia ideoita Machiavellin patriotismin suhteesta sieluun.

2. Patriootti helvetissä

2.1. Miksi helvetissä?

Machiavelli on varsinkin kaunokirjallisen tuotantonsa valossa erityisen kiinnostunut helvetistä. Samoin hänen kaunokirjalliset teoksensa käsittelevät runsaasti muitakin uskonnollisia aiheita kuten sielua, paholaista, Jumalaa ja pelastusta. Nämä ovat teemoja, jotka eivät esiinny "Il Principessa" eivätkä "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 kuten omatunto, yhteinen hyvä, tyranni (erotteluna kuninkaan ja tyrannin välillä) ja taivas (Strauss 1986, 217). Myös termi 'politiikka' puuttuu "Il Principestä"⁷. Maurizio Virolin mukaan näin on siitä syystä,

⁷ Suomennos on harhaanjohtava, sillä siinä mainitaan sana *politiikka* (III luvun loppu). Myöskään englanninnokset eivät ole virheettömiä. Esimerkkinä mainittakoon useimmissa versioissa esiintyvä käännösvirhe termin *Marrani* kohdalla. "Il Principen" luvun XXI alussa, jossa Machiavelli käsittelee Espanjan kuningasta Ferdinand Aragonialaista, hän mainitsee

että Machiavelli ehkä halusi säilyttää politiikan tarkoittamaan republikanistista julkista toimintaa erotuksena ruhtinaan yksinvaltaisesta hallinnoinnista ja 'valtiotaidosta'. (Vi-
roli 1992, 6, 8, 128-129, 131). On olemassa myös teemoja, jotka puuttuvat sekä
"Discorsista" että "Il Principestä", mutta esiintyvät toistuvasti Machiavellin kaunokir-
jallisissa töissä. Näistä kannattaa mainita erottelu nykyisen ja seuraavan elämän välillä
(samoin nykyisen ja seuraavan maailman), paholainen, helvetti ja sielu (Strauss 1986,
217).

Kiinnostus helvettiin ei ole ainoastaan Machiavellin oma pakkomielle. Teoksissa, jotka
hänellä oli jossakin muodossa saatavillaan, on useissa 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 tie-
teenala, infernaalinen kartografia.

2.1.1. Infernaalinen kartografia

Infernaalisen kartografian tutkimuskohteena oli luonnollisesti helvetin pinnanmuodot.
Helvetillä tarkoitettiin tässä yhteydessä Danten "Infernoa". Vaikka illustraatioita Infer-
non pinnanmuodoista löytyy jo useista *trecenton* käsikirjoituksista ja kommentaareista,
ajoittuu infernaalisen kartografian kukoistus noin vuosien 1450 ja 1600 välille. Tällä
aikavälillä useat kuuluisat oppineet ottivat asiakseen tutkia helvetin pinnanmuotoja ja
julkaista tutkimustensa tuloksia. Ensimmäisten joukossa tähän projektiin ryhtyivät

kuninkaan puhdistaneen valtakuntansa *Marraneista*. Useimmat englanninnokset väittävät
kuninkaan puhdistaneen "... his kingdom of the Moors". Termi *Marrani* ei kuitenkaan tarkoita
maureja, vaan kristinuskoon kääntyneitä juutalaisia (Andrew 1990, 409-418). Samainen
käännösvirhe esiintyy myös suomennoksessa. Tässä työssä käytetyssä Gilbertin englanninkie-
lisessä editiossa ko. virhettä ei ole.

firenzeläiset arkkitehdit Antonio Manetti ja Filippo Brunelleschi⁸. Manettin laskelmat sisältyivät Cristoforo Landinon vuonna 1481 julkaisemaan Infernon kommentaariin, joka oli aikanaan suuresti arvostettu. Tästä kertoo se seikka, että siitä otettiin ainakin tusinan verran uusintapainoksia. Sekä Landinon, että myös Girolamo Benivienin kommentaarit perustuivat Manettin tutkimuksiin. Vuonna 1544 sienalainen Alessandro Vellutello kiisti omien tutkimustensa pohjalta firenzelaisten tulkinnat ja väitti heidän erehtyneen helvetin koossa sekä mitanneen väärin useita helvetin maamerkeistä.

Vellutellon teokseen sisältynyt helvetin 'korjattu' topografia veti mukaan keskusteluun sen kuuluisimman osanottajan, Galileo Galilein. Hän osallistui keskusteluun pitämällä aiheesta kaksi luentoa Firenzen Akatemiassa vuonna 1588. John Kleinerin mukaan Galilein luennot kertovat siitä arvostuksesta, jota infernaalinen kartografia renessanssin Italiassa sai osakseen. Galilei ei nimittäin luentojensa missään vaiheessa esitä pienintäkään epäilyä siitä, että helvetin pinnanmuotojen tutkiminen olisi jotenkin vähempiarvoista muihin tieteisiin nähden. (Kleiner 1994, 24-25)

Helvetin kartografia oli siis paitsi suosittu, myös ehdottoman vakavasti otettava tieteellinen harrastus. Mutta miksi renessanssin tiedemiehet kiinnostuivat täysin fiktiivisen paikan mittasuhteista? Tähän on löydettävissä useita selityksiä, joista ensimmäisenä voisi mainita kyseisten tiedemiesten patrioottisen ylpeyden. Landino puolustaa Manettin tulkintaa, koska he molemmat ovat firenzeläisiä. Manetti taas oli kiinnostunut Dantesta ehkä osittain sen takia, että myös tämä oli firenzeläinen. Vellutellon kritiikin taustalla on vastaavasti nähtävä firenzelaisten pilkkaaminen⁹. Myös Galilei ilmoittaa eksplisiittisesti luennoissaan, että hänen tarkoituksenaan on palauttaa Firenzen Akatemian kunnia osoittamalla Vellutellon väitteet virheellisiksi. (Kleiner 1994, 26) Infernaalisen kartografian kiistojen taustalla näyttää siis olevan renessanssille varsin tyypillinen 'työpöytäpolitikointi' isänmaan kunnian hyväksi. Vastaavia kiistoja oppineiden piirissä käytiin mm. Brutuksen asemasta ja Firenzen

⁸ Brunelleschi ei tosin julkaissut tutkimustensa tuloksia, mutta tästä hänen kiinnostuksesta tiedetään muiden lähteiden kautta.

⁹ Hän käyttääkin tilaisuutta hyväkseen. Refutoidessaan Manettin ja Landinon laskelmia Vellutello ilkeilee firenzeläisille siitä, että nämä ovat ottaneet oppaakseen sokean (Kleiner 1994, 26).

perustamisesta¹⁰.

Toinen mahdollinen selitys helvetin kartoittamisen kiinnostavuuteen on normaalin kartografian samanaikaiset edistysaskeleet. Tiettyjen uusien metodien omaksuminen ja löytöretkien paljastamat uudet alueet loivat tarpeen uusille kartoille. Helvetin kartoittajat siis yksinkertaisesti laajensivat 'uuden' spatiaalisen representaation koskemaan myös fiktiivistä maailmaa. Kolmas selitys liittyy renessanssin filosofiassa vallinneeseen matemaattiseen idealismiin. Infernaalisten kartografiain innostus numeroihin ja mittasuhteisiin on vain luonnollinen jatke yleisemmälle kiinnostukselle samoihin asioihin. (Kleiner 1994, 26-32) Matematisoiva idealismi puolestaan juontaa juurensa renessanssin uusplatonismista¹¹. Keskeinen henkilö matemaattisen todellisuuskäsityksen läpimurrolle oli Nicolaus Cusanus (1401-1464). Cusanuksen uusplatonismin keskeisenä ajatuksena olikin juuri relationaalisuus ontologisenä peruskategoriana¹² (ks. esim. Usvamaa-Routila 1998, 57-60).

Helvetti kiinnosti renessanssin Italiassa useita oppineita. Keskeinen mielenkiinto kohdistui (Danten) helvetin mittasuhteisiin. Helvetin tutkimusta pidettiin myös ehdottoman tärkeänä tieteenalana. Tässä kontekstissa ei ole yllättävää, että Machiavellikin oli kiinnostunut juuri helvetistä. Helvetin mittasuhteet olisivat politiologiain kannalta mielenkiintoisia, mutta tässä yhteydessä niiden tarkempi erittely ei ole mahdollista. Jatkossa keskitytään ennemminkin siihen, mitä hahmoja ja millä perusteilla helvetiin on sijoitettu. Sitä ennen kuitenkin pysytään vielä hetki Dantessa.

Danten "Infernossa" helvetin mittasuhteet kerrotaan yksityiskohtaisen tarkasti. Tämä

¹⁰ Kiista Brutuksesta liittyy siihen, että monarkiaa kannattanut Dante sijoitti isänmaansa sankarillisesti pelastaneen Brutuksen alimpaan helvettiin. Firenzen perustamista koskeva kiista puolestaan liittyy siihen kysymykseen, perustettiin Rooman tasavallan vai Rooman keisarikunnan aikana. Näistä kiistoista ks. esim. Baron 1966, 47-78.

¹¹ Esimerkiksi juuri Christoforo Landino kuului Marsilio Ficinon ympärille kehittyneeseen Firenzen platoniseen "Akatemiaan" (ks. esim. Panofsky 1972, 130).

¹² Tämä merkitsi myös luopumista skolastiikkaa hallinneesta olemuksen käsitteestä ja siihen liittyvästä essentialismista.

juontaa juurensa Danten Aristoteleelta omaksumasta käsityksestä, jonka mukaan mittasuhteet ja oikeudenmukaisuus ovat tavallaan analogisia. Koko "Infernon" perusidea, rikosten ja rangaistusten hierarkkinen järjestäminen, on peräisin Aristoteleelta. Perusolettamuksena näyttää olevan se, että oikeudenmukaisuus perustuu ideaalisen suhteen löytämiseen rikoksen ja rangaistuksen välillä. Tällöin olisi syytä olettaa, että myös helvetti jumalallisen oikeudenmukaisuuden reifikaationa olisi mittasuhteiltaan ideaalinen. Näin ei kaikesta huolimatta ole. Danten huolellisesti kertomista mittasuhteista useat ovat täysin virheellisiä. Esimerkistä käy "Infernon" lopussa esiintyvä kuvaus Saatanasta. Danten antamien vihjeiden perusteella laskettuna Saatanan ruumiin pituudeksi saadaan noin 2500 jalkaa. Siitä huolimatta Dante näkee alhaalta katsoessaan Saatanan kidassa kituvat petturit, Judas Iskariotin, Brutuksen ja Cassiuksen niin selvästi, että pystyy kuvailemaan heidän tuskiaan tarkasti. Tämän ei tietenkään pitäisi olla mahdollista, jos Saatanana olisi niin korkea, kuin Dante väittää. Kuten jo todettiin, Saatanan pituus ei ole ainoa kohta, jossa Dante tekee mittasuhteiden virheitä. Mutta mistä tämä jumalallisen oikeuden tyssijan epäjärjestelmällisyys johtuu? Ovatko mittasuhteissa esiintyvät virheet ehkä Danten tapa kertoa, että Jumalan rangaistukset ovat suhteettomia? Vai saattaisiko kyseessä olla Danten oma halu samaistua helvettiin tuomittuihin? (Kleiner 1994, 43-44, 52-54)

"Infernon" alussa, kolmannessa laulussa, Dante tapaa matkallaan kuuluisia runoilijoita. Nuo runoilijat, Homeros, Horatius, Ovidius ja Lucanus tervehtivät Dantea, jonka jälkeen

"Tekivät kunnian he suuremmankin
minulle, ottivat mun joukkohonsa
niin että kuudes¹³ olin kuulun seuran". (Inf. 4. laulu)

Dante pitää suurena kunnianosoituksena itsensä hyväksymistä suurten runoilijoiden joukkoon. Machiavelli totesi mieluummin menevänsä helvettiin keskustelemaan valtiollisista asioista menneisyyden viisaiden miesten kanssa kuin paratiisiin tylsien

¹³ Viides on luonnollisesti Danten opas Vergilius.

ihmisten seurassa. Ehkä jo Dantekin elätteli samanlaisia toiveita kuolemanjälkeisestä kohtalostaan, kun hän 'varmisteli' itselleen paikkaa suurten runoilijoiden piiristä. Tietyt muutkin kohdat Danten runoelmasta voisi tulkita siten, että hän halusi samaistua helvettiin tuomittuihin¹⁴. Paitsi että hänen "Infernossa" mittasuhteet ovat väärin, hän myös sijoittaa helvettiin henkilöitä, jotka eivät vielä ole edes kuolleet¹⁵. John Kleinerin tulkinnan mukaan (Kleiner 1994, 55) Danten 'virheissä' saattaakin olla kysymys eräänlaisesta tietoisesta hybriksestä Jumalaa vastaan.

Danten "Infernossa" ihmisten kärsimykset ovat sen mukaiset, kuin mikä tai mitkä heidän syntinsä ovat olleet. Nimrod, babylonialainen kuningas, joka rakennutti Baabelin tornin, kärsii rangaistustaan seisomalla kuin torni ja puhumalla kieltä, jota kukaan ei ymmärrä. Hänen rangaistuksensa on siis suoraan verrannollinen hänen syntiinsä. Nimrodin rangaistus on epäonnistuneen arkkitehdin rangaistus. Mutta millainen mahtaisi olla epäonnistuneen runoilijan rangaistus? Luultavasti ei kovinkaan paha, mutta synti saattaisi olla riittävä toimittamaan hänet suurten runoilijoiden piiriin taivaan sijasta. Ehkä juuri tämä saattaa ainakin osaltaan selittää Danten (tahallisia) virheitä hänen suuressa runoelmassaan.

Renessanssin kiistat helvetin pinnanmuodoista ovat sikäli kiinnostavia, että niissä eräs kristinuskon symbolinen käsite, so. helvetti, on omaksuttu maalliseen ja poliittiseen käyttöön. Vielä selkeämmin helvetin poliittinen käyttö tulee ilmi tarkasteltaessa sinne 'tuomittuja' henkilöitä. Helvettiin sijoitettuja hahmoja käsitellään tarkemmin myöhem-

¹⁴ Kleinerin mukaan runoilijan ja suurten synnintekijöiden (Saatana, Aatami, Nimrod) intohimojen samankaltaisuus komplisoi runon sanomaa paitsi Danten "Infernossa", myös Miltonin "Paradise Lostissa" (Kleiner 1994, 56). Samoin kuin Dante, myös Milton tekee "Paradise Lostissa" selviä virheitä (ks. Gilbert 1947, 136-150).

¹⁵ Paitsi että Dante on sijoittanut helvettiin ihmisiä varsin erikoisilla perusteilla, löytyy myös kiirastulesta ja paratiisista hahmoja, joiden ei pitäisi siellä olla. Kiirastuleen pääsyn välttämättömänä ehtona on kristillisen teologian mukaan kristillinen kaste. Kuitenkin Danten "Purgatoriosta" löytyy roomalainen ei-kristitty Cato, jonka kaiken lisäksi kuuluisi olla helvettissä, vaikka olisi kristittykin, koska hän teki itsemurhan. Paratiisista taas löytyy mm. Siger Brabantilainen (1235-1282), jonka loogisesti pitäisi olla helvetin tulisissa haudoissa, koska häntä syytettiin averroismista ja Pariisin piispa jopa kirosi eräitä hänen oppejaan. (ks. Tenkku 1981, 319)

min, mutta sitä ennen tarkastellaan lyhyesti helvetin roolia esitystavallisena tunnuspiirteenä ns. menippolaisessa satiirissa, sekä keskiaikaisessa ja renessanssin kirjallisuudessa yleensä. Tällä on tarkoitus selvittää helvetin sekularisaation alkuperää.

2.1.2. Menippolainen satiiri ja kuolleiden keskustelut

Kuolleiden keskustelut Manalassa/helvetissä ovat toistuvat teema eräässä kirjallisuuden genressä, nimittäin ns. menippolaisessa satiirissa. Kyseinen genre on saanut nimensä 300-luvulla eKr. eläneestä Menippos Gadaralaisesta, joka antoi sille klassisen muodon. Nimitystä käytti tosin ensimmäisenä vasta 100-luvulla eKr. 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 consolazione philosophiae* (ibid., 167).

Menippolaisen satiirin eräs tunnuspiirre on rakenteen kolmitasoisuus. Dialogit ja toiminta siirtyvät usein maan päältä Olympokselle ja Manalaan. Selkeimmin tämä tulee esiin Senecan satiirissa *Apocolocyntosis divi Claudii*¹⁶. Kyseisessä satiirissa tulevat esiin myös ns. kynnydialogit, jotka käydään 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 genre, 'kuolleiden keskustelut', joka levisi laajalle mm. renessanssin kirjallisuuteen. (Bahtin 1991, 171)

Eräs esimerkki menippolaisen satiirin 'kuolleiden keskusteluista' on Julianus Apostatan¹⁷ teos *Symposion e Kaisares (Pidot eli Keisarit)*. Teos alkaa Platonin *Symposionin*

¹⁶ Satiirin nimi tarkoittaa jumalaisen Claudiuksen kurpitsaksi korottamista.

¹⁷ Julianus Apostata (Julianus Luopio) eli vuosina 332-363 ja oli Rooman keisari vuodesta 361 kuolemaansa asti. Hän sai surmansa sotaretkellä persialaisia vastaan

tavoin kehyskeskustelulla, josta kertoja siirtyy kuvaamaan Quirinuksen¹⁸ Olympoksella järjestämiä pitoja, jonne on kutsuttu Rooman hallitsijat. Hallitsijat saapuvat pitoihin kronologisessa järjestyksessä alkaen Julius Caesarista. Monet keisareista joutuvat kuitenkin jättämään Olympoksen hetimiten, kuten esimerkiksi Nero, jonka Manalan virta Kokytos vie mennessään. Rooman keisareiden lisäksi paikalle on kutsuttu myös Aleksanteri Suuri. Pidoissa pidetään puheisiin perustuva kilpailu, jota kukaan ei varsinaisesti voita, vaan kukin menee oman jumalallisen ohjaajansa luo. Paikalla näyttää olevan myös Jeesus, joka esitetään personifioidun Nautinnon luona, ja jonka raamatulliset sanakäänteet joutuvat ironiseen valaistukseen. Lopulta Hermes kääntyy kertojan puoleen kehoittaen tätä ottamaan Mithran suojelijakseen. (Riikonen 1998, 68-70)

Julianus Apostatan teos on monilta osin mielenkiintoinen. Tärkeimpänä on nähtävä pakanallisuuden preferointi Jeesuksen oppien sijasta. Paitsi että kirjoittaja kehoittaa teoksen lopussa lukijaa antautumaan Mithran suojelukseen, monet muutkin kohdat antavat ymmärtää kirjoittajan preferoivan pakanallisia Mithran ja Helioksen kultteja kristinuskon sijasta. Tämä näkyy myös sellaisissa keisareissa kuin Commodus, Heliogabalus ja Aurelianus, jotka saavat pidoissa osakseen lempeän kohtelun, vaikka syyllistyivät monenlaisiin rikoksiin, koska heidän puolestaan puhuu se, että he palvoivat Heliosta. Teoksen poliittinen sanoma taas liittyy Rooman ikuisuuteen ja sen periviholliseen Persiaan. Pidoissa Rooman hallitsijoita pilkataan toistuvasti siitä, että nämä ovat luvanneet ratkaista Persian muodostaman ongelman, mutta eivät ole siinä onnistuneet. Tämä selittää myös sen, miksi pidoissa on mukana Aleksanteri Suuri. Samaa taustaa vasten on nähtävä Julianuksen oma Persiaa vastaan suuntautunut sotaretki, jota lienevät inspiroineet Aleksanteri ja Troijan muistot. Persian muodostama uhka on myös tekijä, joka yhdistää kreikkalaisia ja roomalaisia. Samaa tarkoitusta palvelevat ilmeisesti myös pidoissa esiintyvät Quirinus ja Herakles. (Riikonen 1998, 71-72)

Julianus käyttää siis mielikuvaa Manalasta selvästi omiin poliittisiin tarkoituksiinsa.

¹⁸ so. jumalaksi korotetun Romuluksen.

Julianuksen manalassa keisarit ovat kuitenkin säilyneet keisareina. Näin ei ole kaikissa helvetin/Manalan kuvauksissa, vaan niistä useisiin liittyy tietty ajatus nurinkäännetystä maailmasta, jossa ylhäiset ovat alhaisia ja alhaiset ylhäisiä.

2.1.3. Helvetti "kruunun riistämisen" välineenä

Helvetti tai Manala toimii kirjallisuudessa myös 'kruunun riistäjänä' (ks. Bahtin 1995, 341, 344). Tämä tarkoittaa tiettyä päinvastaisuuden logiikkaa, joka esiintyy jo antiikin kirjallisuudessa. Erityisesti selkeästi tämä on nähtävissä Lukianoksen satiirissa "Matka Manalaan eli tyranni" (ks. Lukianos 1996, 150-179), sekä myöhemmin mm. Rabelais'n (n.1494-1553) teoksessa "Pantagruel". 'Kruunun riistämisen' idea on tuotu "Pantagruelin" XXX luvussa niin selkeästi esille, että sitä kannattaa tutkia hiukan lähemmin.

Rabelais'n teoksen kyseisessä luvussa (Rabelais 1990, 151-158) Pantagruelin kumppani Panurge herättää henkiin taistelussa kaatuneen Epistemonin ja Epistemon alkaa kertoa kuolemanjälkeisistä kokemuksistaan. Hän kertoo keskustelleensa tuttavallisesti Luciferin kanssa ja pitäneensä kemuja helvetissä ja Elysiumin kentillä. Edelleen hän "vakuutti kaikkien edessä, että pirut olivat kelpo tovereita". Epistemon on myös harmissaan siitä, että hänet herätettiin henkiin niin pian, koska hänellä oli erinomaisen hauskaa tuomittuja katsellessaan. Hän väittää, että "heitä ei kohdella lainkaan niin huonosti kuin luulisitte; mutta heidän tilansa on muuttunut kummallisella tavalla". Sitten hän kuvaa pitkän rivin kuuluisia sotapäälliköitä, paaveja, kuninkaita, keisareita yms., jotka helvetissä ovat joutuneet mm. parsimaan vanhoja sukia (Aleksanteri Suuri), paimentamaan lehmiä (Kyyros), tervaamaan laivoja (Caesar ja Pompeius) jne. Listan lopuksi Epistemon toteaa: "Tällä lailla ansaitsivat siellä kurjan, niukan ja surkean elantonsa ne, jotka olivat olleet suuria herroja tässä maailmassa. Filosofit taas, sekä ne jotka olivat olleet tämän maailman köyhiä olivat vuorostaan suuria herroja tuonpuoleisessa."

Tämä episodi on varsin kuvaava esitys 'kruunun riistämisen' ideasta. 'Kruunu riistämi-

sessä' on siis kysymys siitä, että helvetissä ajateltiin tämän maailman johtajien ja rikkaiden olevan tämän maailman köyhien ja alhaisten asemassa, ja vastaavasti toisin päin. Tämä liittyy Mihail Bahtinin mukaan (Bahtin 1995, 351-352) helvetin karnevalisoimisen perinteeseen, joka läpäisee koko keskiajan. 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/Manalan kuvasta tuli poikkeuksellisen voimakas ase kirkon propagandassa. Kansankulttuuri taas pyrki Bahtinin mukaan voittamaan tämän synkkyden ja vakavuuden äärimmäisen ilmenemismuodon muuttamalla sen karnevalistiseksi iloiseksi hirviöksi. Karnevaaliperinteen helvetistä tuli siten voitettun pelon ja voitettun vallan kuva. Helvetistä tuli siis kaksijakoinen naurettava kauhukuva, jossa yhdistyi helvetin 'mörkö' ja kuolevan vallan ja totuuden 'mörkö'.

Bahtin jatkaa toteamalla, että renessanssin aikana Manala (helveti) täyttyi entistä enemmän kuninkaista, paaveista, kirkonmiehistä ja valtiomiehistä, eikä 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, sekä myöhemmin myös Machiavellilla, vaikka Bahtin ei Machiavellia mainitsekaan. Ajatukset 'kruunun riistämisestä' ja päinvastaisuuden logiikasta tuonpuoleisessa saavat myös uusia ulottuvuuksia Machiavellin kautta, sillä esim. Dantesta poiketen hän käyttää helvetin kuvaa ennemminkin palkintona kuin rangaistuksena. Ennen Machiavellin helvetin käyttöön tutustumista kuitenkin muutama sana Machiavellin satiirisuudesta.

2.1.4. Machiavelli ja satiiri

Mutta mikä sitten on Machiavellin suhde satiiriin? Ainakin voidaan todeta, että hänen teoksensa "L' Asino" on satiiri, kuten Apuleiuksen "Kultainen aasi" (ks. GA, passim.). Näin siitäkin huolimatta, että Machiavellin "Kultainen aasi" imitoi Apuleiuksen sijasta Dantea jopa karikatyyrinomaisesti (Ridolfi 1963, 165). Joiden tulkintojen mukaan taas

jopa "Il Principe" on puhdas satiiri. Esimerkiksi Garret Mattingly vertaa teosta aikakauden diplomaattisiin käytäntöihin ja on vakuuttunut siitä, että Machiavelli ei voi tarjota moisia neuvoja tosissaan¹⁹ (Mattingly 1962, 166). "Il Principen" satiirisuudella on kuitenkin pidempi historia. Jo Rousseau oli sitä mieltä, että kyseinen Machiavellin teos on "tasavaltalaisten kirja" (Rousseau 1997, 129)²⁰. Machiavelli oli Rousseauun mukaan vain neuvovinaan kuninkaita ja jakoi siten tärkeitä opetuksia kansoille²¹. "Yhteiskuntasopimuksen" lisäksi Rousseau väittää muissakin yhteyksissä Machiavellin tyyllilajiksi satiiria, joka on myös Diderot'n tulkinta Machiavellista²² (ks. Viroli 1988, 168-169).

Joissakin Machiavellin vähemmän tunnetuissa teoksissa esiintyy niinkään satiirisia aineksia. Hänen kieltä koskeva kirjoituksensa on muotoiltu keskusteluksi (kuolleen) Danten kanssa. Käsikirjoitus "Articles for a Pleasure Company" puolestaan on yhteiskuntasatiiri (APC, passim.). Lisäksi on mainittava Machiavellin viimeiseksi jäänyt työ "Exhortation to Penitence" (EP, passim.). Kyseessä on saarna, jossa kuulijoita kehoitetaan katumaan syntejään. Lienee syytä olettaa, että Machiavelli ei vanhoilla päivillään kääntynyt hurskaaksi kristityksi, vaan kyseessä on ennemminkin satiirinomainen

¹⁹ "...for surely Machiavelli's praise of the Borgian bungler is no more than satire". Myös toisaalla Mattingly toteaa: "...because the embittered pamphlet of a solitary man of genius has too often been allowed to describe the social and political atmosphere of half a century. Machiavelli's savage satire *The Prince* has been widely accepted as an objective picture of a society which had lost any sense of the moral foundation of political action. From such a position, it is a short step to believing that the cynicism and treachery which *The Prince* appears to recommend as a recipe for political success were actually characteristic of Machiavelli's contemporaries..." (Mattingly 1962, 116). Tämä näkemys tietysti palautuu keskusteluun siitä, onko "Il Principe" preskriptio vai deskriptio. Sen tulkitseminen satiiriksi vaatii luonnollisesti myös sen tulkitsemista deskriptioksi preskription sijaan.

²⁰ Tämän tulkinnan Rousseau on omaksunut luultavasti Spinozalta. "Tractatus Politicussa" Spinoza kirjoittaa: "This interpretation of that wise statesman seems to me particularly attractive in view of the well-known fact that he was an advocate of freedom, and also gave some very sound advice for preserving it" (Spinoza 1965, 313).

²¹ Kansoilla viitataan tässä ainoastaan alamaisiin erotuksena kuninkaista tai johtajista.

²² Diderot itse asiassa kritisoi Machiavellin aikalaisia siitä, että nämä ovat luulleet satiiria ylistyspuheeksi.

ilkeily. Tämän puolesta tuntuisivat puhuvan useat saarnan ironiset sanankäänteet.

Mikä sitten on satiirisuuden merkitys Machiavellille? Spinozaa, Rousseaut ja Gramscia myötäillen voisi todeta, että "Il Principe" on tavallaan käänteinen preskriptio. Se siis näyttää preskriptiolta, mutta itse asiassa on deskriptio. Osoittamalla ruhtinaiden toiminnan logiikan Machiavelli neuvoo "vapauden säilyttäjiä". Machiavellin vastustajat taas ovat pitäneet teosta preskriptiona. Satiiri on tyyllilaji, joka mahdollistaa "Il Principen" käytön molempiin tarkoituksiin. Paitsi että se deskriptiona luettuna on "tasavaltalaisten kirja", se toimii myös preskriptiona luettuna. Tämä voikin olla Machiavellin satiirisuuden nerous. Jättämällä teoksensa yleisökonstruktion avoimeksi²³ hän pystyy samanaikaisesti neuvomaan vapauden puolustajia ja toisaalta omistamaan teoksensa Lorenzo Medicille.

2.2. Machiavelli helvetissä

Helvetti on toistuva teema Machiavellin koko tuotannossa. Hänen kirjeensä ja näytelmänsä palaavat toistuvasti tähän aiheeseen. Kaikkein selkeimmin teema on esillä Machiavellin kirjoittamassa tarinassa nimeltä "Belfagor", jonka koko nimi kuuluu "Belfagor, tai paholainen, joka otti vaimon" (ks. B, passim.). Tarinassa helvetin/Manalan henkilökunta joutuu ymmälleen, kun sinne saapuvat sielut²⁴ kertovat tarinoita siitä, kuinka kauheaa elämä maan päällä on naisten takia. Tämä saa Pluton kutsumaan koolle hätäkokouksen, koska kyseisten tietojen valossa helvetti alkaa näyttää vähemmän kauhealta ja jopa houkuttevalta paikalta. Näin ei kuitenkaan saisi olla, sillä helvetin pitäisi *per definitionem* olla kaikista paikoista kaikkein hirvittävin. Helvetissä pidetty kokous päättää, että totuus on jollakin keinolla saatava selville. Enemmistö kannattaa jonkun helvetin 'työntekijän' lähettämistä maan päälle ottamaan asiasta selvää. Vähemmistö on sitä mieltä, että pienemmällä vaivalla totuus saataisiin selville

²³ Machiavellin yleisökonstruktiosta ks. Spackman 1990.

²⁴ Kaikki miespuolisia.

pakottamalla se esiin tuomittuja sieluja kiduttamalla. Mutta koska helvetti ilmeisesti on demokraattisesti hallittu tasavalta²⁵, päätetään enemmistön ehdotukseen suostua. Vapaaehtoista lähtijää ei löydetä, joten valinta päätetään suorittaa arpomalla. Arpa suosii (tai siis itse asiassa ei suosi) Belfagoria, taivaasta pois potkittua arkkienkeliä, joka nyttemmin toimii arkkipaholaisena²⁶.

Belfagorille annetaan mukaan runsaasti rahaa sekä ohjeet, joiden mukaan hänen täytyy maan päällä miehen muodossa ottaa vaimo, elää tämän kanssa kymmenen vuotta, teeskennellä kuolemansa ja palata sitten raportoimaan esimiehilleen avioliiton kauheuksista. Belfagorin, joka ottaa peitenimekseen Roderigon, täytyy myös tutustua muihin ihmiselämän kauheuksiin kuten köyhyyteen, sairauteen ja vankilaan. Roderigo valitsee vierailunsa kohteeksi Firenzen, josta hän ottaa vaimokseen nuoren, kauniin ja hyväskuisen tytön nimeltä Onesta. Koska Belfagor/Roderigo sai mieheksi muututtuaan itselleen myös inhimilliset halut, hän piakkoin rakastuu Onestaan järjettömästi. Huomattuaan tämän Onesta alkaa kohdella miestänsä julmasti. Vaimo ja tämän suku upottavat Roderigon korviaan myöten velkoihin ja pian tätä uhkaa vankila. Erilaisten kommellusten kautta Belfagor kuitenkin selviää takaisin helvettiin antamaan raporttiaan avioliiton kärsimyksistä.

Belfagorin tarinasta on mahdollista lukea esiin Machiavellin käsityksiä helvetistä. Tärkeimpänä on ilmeisesti nähtävä se seikka, että helvetti ei olekaan niin paha paikka, kuin usein on annettu ymmärtää. Helvetin tuskat eivät näytäkään loppujen lopuksi olevan niin kauheita. Ainakaan tuomitut eivät ole jatkuvassa kidutuksessa, mistä kertoo se, että osa infernaalisen kokouksen osanottajista ehdottaa totuuden paljastami-

²⁵ Näin siitäkin huolimatta, että helvetti/Manala on nimellisesti Pluton valtakunta. Tässä kohdin on mielenkiintoinen yhteys John Miltonin teokseen "Paradise Lost" (1667). Miltoninkin mukaan helvetti on leimallisesti tasavalta erotuksena taivaasta, joka on ainakin kuningaskunta, ellei jopa tyrannia. Jumalahan on tunnetusti valtakuntansa kaikkivaltias. Saatana sen sijaan on taivaasta karkoitettuna enkelinä tavallaan vertaistensa joukossa ja siis enemmänkin republikanisti kuin tyranni tai monarkki (ks. myös Worden 1990, passim.).

²⁶ Machiavellin helvetissä sekoittuvat keskenään pakanallinen ja kristillinen traditio, sillä helvetistä löytyy pakanallisen Pluton lisäksi paholaisia, jotka ovat siis kristillisiä karkoitettuja enkeleitä.

seksi tuomittujen kidutusta. Kidutukseen turvaudutaan siis ainoastaan erikoistapauksissa. Tai itse asiassa siihen ei edes tässä tapauksessa ryhdytä, koska helvetti on demokraattisesti enemmistöperiaatteella hallittu ja enemmistö sen asukeista on ihmisiä (ks. de Grazia 1990, 321). Jopa Belfagorin valinta tehtävänsä tapahtuu kaikkein demokraattisimmalla menettelyllä, eli arpomalla. Tasavaltainen helvetti ei siis näytäkään niin pahalta paikalta, ainakaan republikanistille.

Seuraavassa kappaleessa tarkastellaan lähemmin Machiavellin ajatuksia patriooteista²⁷ eli isänmaallisista kansalaisista helvetissä. Samoin tutkitaan myös Machiavellin omituista halua päästä helvettiin. Etukäteen voidaan kuitenkin todeta, että saattaahan hyvinkin olla niin, että eräs syy Machiavellin haluun päästä helvettiin liittyy juuri sen oletettuun tasavaltaisuuteen. Paitsi että taivaassa on tylsiä ihmisiä, se on kaiken lisäksi Jumalan yksinvaltaisesti hallitsema. Tämä Jumalan tyrannia saattaa osaltaan selittää Machiavellin ironisoivaa sävyä. Myös satiirisessa saarnassaan "Exhortation to Penitence" Machiavelli kuvaa Jumalan valtakuntaa yksinvaltaiseksi, sillä hän kutsuu Jeesusta 'keisariksi' (EP, 173; ks. myös Norton 1983, 34)²⁸. Samoin hän puhuu Jumalasta kaikkivaltiaana (ibid., 171). Tähän voi liittyä tietty jännite kristinuskon ja patriotismin välillä, sillä tyrannia tai yksinvalta (kaikkivaltius) ei periaatteessa voi olla *patria* eli isänmaa. Osoittamalla (implisiittisesti) kristinuskon imaginaarisen valtakunnan tyran-

²⁷ Patriootti ja patriotismi ovat sanoja, jotka juontavat juurensa latinan isää tarkoittavasta sanasta *pater*. Niinpä erotuksena esimerkiksi kansalaisesta, joka on spatiaalinen käsite, patriotismi on luonteeltaan temporaalinen käsite. Se on käsite, joka yhdistää kansalaisen häntä edeltäneisiin sukupolviin eli isien perintöön. Vaikka patriotismi usein merkitsee kiintymystä tiettyyn paikkaan, johtuu tämä siitä, että kyseisen paikan katsotaan kuuluneen (esi-)isille. (ks. Smith 1985, 10) Tässä yhteydessä patriootilla tarkoitetaan yksinkertaisesti henkilöä, joka rakastaa isänmaataan.

²⁸ Tähän liittyen näyttää mielenkiintoiselta se seikka, että toimiessaan Firenzen tasavallan 'johtajana' Girolamo Savonarola kehoitti ihmisiä ottamaan Jeesuksen kuninkaakseen. Tämä oli Savonarolalta loistavaa retoriikkaa, sillä tällä figuurilla hän paitsi yhdisti Raamatun sanoman (Psalmit 2:6) omiin pyrkimyksiinsä, myös tasoitti käytännön republikanismin ja monarkismin välistä eroa. Koska Jeesus siis hallitsisi Firenzeä kuninkaana, ei kukaan uskaltaisi tavoitella hänen paikkaansa ja Firenze olisi samanaikaisesti sekä tasavalta että kuningaskunta. (Weinstein 1970, 294-295) Tämä voi vaikuttaa myös Machiavellin Jeesus-figuurin taustalla. Muistuttamalla että Jeesus on 'meidän keisarimme', hän tulee siis samalla sanoneeksi, että keisariuteen tai yksinvaltaan ei kannata pyrkiä, koska paikka on jo varattu.

niuden Machiavelli siis samalla kyseenalaistaa sen tavoittelemisen mielekkyyden. Matteuksen evankeliumin lopussa Jeesus toteaa: "Minulle on annettu kaikki valta taivaassa ja maan päällä" (Matt. 29:18). Tällainen tuleva yksinvaltainen valtakunta ei välttämättä kuulosta houkuttelevalta republikanistin mielestä.

2.3. Poliitiikan teoriaa helvetissä, eli patriootin kohtalo

"Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus qui patriam conseruauerint adiuuerint auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aeuo sempiterno fruuntur. nihil est enim illi principi deo qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae ciuitates appellantur. harum rectores et conseruatores hinc profecti huc reuertuntur"²⁹(Cicero 1995, 86-87)

Marcus Tullius Ciceron kuuluisan teoksen "De re publican" viimeinen osa, "Somnium Scipionis" eli "Scipion unennäkö" pohjautuu Platonin "Valtion" viimeiseen osaan. Ciceron keskeinen sanoma "Scipion unennäössä" on patrioottisen toiminnan ylistys. Isänmaata hyvin palvellut sielu liitelee nopeasti ikuiseen autuuteen, sillä korkeimmalle jumalalle ei ole mitään mieleisempää kuin ihmisten perustamat yhteiskunnat ja niiden ylläpitäjät ja johtajat. Yhteiskuntaa auttaneille ja sille kunniaa tuottaneille on siksi varattuna varma paikka taivaasta.

Ciceron teos "De re publica" pohjautuu siis Platonin "Valtioon". Platonilta on kuitenkin mahdollista lukea esiin täysin päinvastainen tulkinta kunnollisen kansalaisen

²⁹ "Mutta jotta sinä, Africanus, olisit innokkaampi valtion parasta turvaamaan, niin tiedä: kaikille, jotka isänmaansa ovat pelastaneet, sitä auttaneet ja edistäneet, on taivaassa määrätty varma paikka, missä autuaallisina voivat nauttia ikuista elämää. Sillä kaikesta, mikä maailmassa tapahtuu, ei mitään ole mieleisempää sille korkeimmalle jumalalle, mikä koko maailmaa hallitsee, kuin ne ihmisten oikeuden pohjalle perustamat yhteydet ja yhdistykset, joita yhteiskunniksi kutsutaan. Näitten johtajat ja ylläpitäjät ovat täältä lähteneet ja palaavat tänne jälleen". (suom. K. Hidèn 1905)

kohtalosta. Sitaatti on "Apologiasta", eli Sokrateen puolustuspuheesta. Kuolemaan tuomittu Sokrates puhuu tuomitsijoilleen:

"Jos taas kuoleminen on muutto täältä toiseen paikkaan, ja jos kaikki vainajat tosiaan ovat siellä, niin kuin sanotaan, mikä sen suurenmoisempaan olisi, hyvät tuomarit? Päästä eroon niistä, jotka täällä väittävät olevansa tuomareita ja saada Hadeksessa kohdata todelliset tuomarit, Minos, Rhadamanthys, Aiakos, Triptolemos ja muut jo elämässään oikeudenmukaiset sankarit ja jumalien jälkeläiset, joiden siellä sanotaan jakavan oikeutta; mitä pahaa sellaisessa muuttamisessa voisi olla? Mitä itse antaisittekaan, jos saisitte seurustella Orfeuksen, Musaioksen, Hesiodoksen ja Homeroksen kanssa? Minä ainakin kuolen mielelläni vaikka tuhannesti, jos tämä kaikki on totta. Miten onnellinen olisinkaan paikassa, missä voisin kohdata Palamedeen ja Telamonin pojan Aiaksen ja kaikki epäoikeudenmukaisen tuomion muinaiset uhrit ja verrata kokemaani heidän kohtaloonsa - se ei tosiaankaan olisi hullumpaa. Mikä parasta, saisin tutkia ja kuulustella heitä samalla tavoin kuin teitä täällä ja ottaa selville, kuka heistä on viisas ja kuka vain luulee olevansa, mutta ei ole. Mitä antaisittekaan, tuomarit, jos saisitte kuulustella sitä miestä, joka toi niin mahtavan sotajoukon Troijaan, tai Odysseusta tai Sisyfosta - voisin mainita tuhansia miehiä ja naisia. Olisi mittaamaton onni, jos voisi tavata heidät ja keskustella heidän kanssaan ja tutkiskella heitä. Ainakaan siellä ei surmata ketään siitä hyvästä. Paitsi että ihmiset muutenkin ovat siellä onnellisempia kuin täällä, heidän ei edes tarvitse enää ollenkaan kuolla, jos on totta, mitä sanotaan". (Platon 1977, 36)

Machiavelli esittää tältä osin samanlaisia ajatuksia kuin Platon. Myös hän katsoo patriootin joutuvan helvettiin³⁰. Koska hän pitää itseään patriootina, hän on myös itse mieluusti menossa helvettiin. Tämä omituiselta kuulostava toive päästä helvettiin pohjautuu ehkä osittain ylläolevaan Sokrateen apologiaan, mutta sen innoittajana on voinut Sebastian de Grazian mukaan olla myös seuraava Machiavellin elinaikana

³⁰ Platon ei luonnollisestikaan puhu helvetistä vaan Manalasta/Hadeksesta. Kreikan mytologiassa pahantekijät joutuivat Manalaan ja hyvät ihmiset pääsivät Onnellisten saarille/Elysiönin kentille.

tunnettu tarina, jonka alkuperästä ei ole tarkkaa tietoa:

"What do I have to do with paradise? I do not want to enter there unless I have with me Nicolette, my so sweet friend whom I love so much, for in paradise go only those people I shall number for you. There go the priests so old and those old cripples and the maimed who all day and all night cough before those altars and in old crypts, and those who wear old tattered capes and old clothes, who are naked, without shoes or breeches, who are dead of hunger and thirst, and of cold and misery. Such are the people who go to paradise: with them I have nothing to do. But it is to hell that I want to go, because it is to hell where the fine scholars go, and the fine cavaliers killed in the tournament and the brilliant wars, the valiant men of arms and the knights. It is with these that I want to go. And there go too the fair ladies so courteous for having two or three friends besides their wedded lords; and there go also the gold and silver, the furs of miniver and vair; and there go the harpers, the minstrels, the kings of this world". (de Grazia 1990, 342)

Samoin Machiavelliin on voinut vaikuttaa Danten (1265-1321) "Divina Commedia". Paitsi että Dante sijoittaa Brutuksen³¹ helvettiin, löytyy sieltä myös muita varsin "suuria henkiä". Näiden joukosta löytyvät mm. Homeros, Horatius, Ovidius, Hektor, Aineias, Caesar, Saladin, Sokrates, Platon, Demokritos³², Herakleitos, Seneca, Ptolemaios, Avicenna, Hippokrates ja Averroes³³. Syy siihen, miksi kyseiset henkilöt

³¹ Helvetistä löytyvät molemmat Brutukset, sekä "Tarquiniuksen turma" että Caesarin murhaaja, mutta edellinen on huomattavasti jälkimmäistä ylemmällä tasolla.

³² Dante toteaa Demokritoksen luulleen, että maailma on luotu sattumalta. Oppi aleatorisuudesta ei kuitenkaan ole peräisin Demokritokselta vaan Epikurokselta.

³³ Näiden "suurten henkien" ohella Dante sijoittaa helvettiin myös muita miehiä verrattain omituisilla perusteilla. Esimerkiksi poliittisessa toiminnassaan petoksiin turvautuneet Dante on laittanut jäiseen helvettiin, Kokytos-virran jäälle. Helvetistä löytyy myös Brunetto Latini, joka vaeltaa alastomana autiomaassa, missä hänen päälleen sataa lakkaamatta tulihiuta-leita. Brunetton paikka on helvetin seitsemännessä piirissä, minne hänet ja hänen kaltaisensa on pantu yhdessä koronkiskurien kanssa. Erään vanhan selityksen mukaan näin on siitä syystä, että koronkiskurit tekevät hedelmälliseksi sen, minkä luonto on tarkoittanut pysymään sellaisenaan (so. kullan), kun taas homoseksuaalit tekevät hedelmättömäksi sen, minkä luonto on tarkoittanut hedelmää kantavaksi. (ks. Lagercrantz 1966, 46, 86)

löytyvät helvetistä, on seuraava:

"...nääh ettei tehneet syntiä, mut riitä
ei hyvätyönsä, koska kaste heiltä,
sun uskos pyhä tie ja portti, puuttuu.

Ne jotka ennen Ristin aikaa eli³⁴,
osanneet palvella ei oikein Herraa;
ja minä itse³⁵ olen niistä yksi". (Inf., 4. laulu)

Nuo "suuret henget" joutuivat siis helvettiin, koska elivät ennen Kristuksen tuloa, eivätkä voineet siten kuulua oikeaan uskontoon. He eivät varsinaisesti rikkoneet Jumalaa vastaan, mutta eivät osanneet häntä palvellakaan. Toisaalta he eivät varsinaisesti ole helvetissäkään, vaan limbossa, so. helvetin esikartanossa³⁶. Tämän 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. Kasteen puuttumisen johdosta kyseisten henkilöiden kohtalona on "suru, josta puuttui vaivat", eli toivoton ja ikuinen ikävöinti.

Limbosta löytyvät myös puolueettomat enkelit, jotka Saatanan kapinassa Jumalaa vastaan eivät asettuneet kummankaan puolelle. Puolueettomia ihmisiäkin odottaa Danten mukaan sama kohtalo. Nämä onnettomat, jotka eivät ansainneet "moitett' eikä kiitostakaan", löytyvät limbosta, koska heitä "...inhoo Luoja ynnä yönkin vallat". Heidän ohitseensa käy "Oikeus ja Sääli", mutta mikä tärkeintä, "...Maailma heidän

³⁴ Averroeksen, Avicennan ja Saladinin kohdalla kyse ei tietenkään ole siitä, että he olisivat eläneet ennen Kristusta.

³⁵ so. Vergilius.

³⁶ Limbon ja sen pakanallisten asukkaiden aseman helvetin sisällä, mutta ei kuitenkaan helvetissä, on tulkittu kertovan Danten ambivalentista suhtautumisesta klassiseen kulttuuriin. Hän tavallaan samanaikaisesti sekä ylistää pakanallista kulttuuria, että tuomitsee sen. (ks. Barolini 1992, 40)

mainettaan ei muista". Puolueettomia pelkureita ei tarvita taivaassa, mutta ei heitä hyväksytä helvettiinäkään. Helvettikin näyttää siis valitsevan jäsenensä tarkkaan. Machiavellin runo "Soderini", joka kertoo Firenzen gonfalonierista (ja siten Machiavellin esimiehestä) Piero Soderinista, näyttää olevan kuin alaviite Danten runoelman tähän kohtaan:

"That night when Piero Soderini died, his spirit went to the mouth of Hell. Pluto roared: "Why to Hell? Silly spirit, go up into Limbo with all the rest of the babies". (E, 1463)

Piero Soderini ei Machiavellin mielestä ollut niin urhoollinen, että hän pääsisi helvettiin. Sen sijaan Soderinin paikka on limbossa muiden "lapsien" seurassa. Helvetti näyttää siis olevan tarkoitettu vain tosimiehille (vrt. de Grazia 1990, 323). Tosimiehet, eli 'machiavellistisesti' toimivat taas näyttävät pääsevän helvettiin helposti:

"He [i.e. Castruccio] used to say that the road for going to hell was easy, since one went down hill with closed eyes." (LC, 557)

Machiavelli toistaa samaa teemaa mm. "Mandragolassa", jossa osa Callimacon yksinpuhelusta menee seuraavalla tavalla:

"On the other hand, the worst you can get from it is that you'll die and go to Hell. But how many others have died! And in Hell how many worthy men there are! Are you ashamed to go there? Face your fortune; run away from trouble, but if you can't run away from it, bear it like a man; don't be downcast; don't be a coward like a woman." (M, 805)

Edellisessä sitaatissa on kysymys näytelmän roolihahmon vuorosanoista. Machiavelli uskoi kuitenkin saman kohtalon odottavan myös häntä 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:

"He told how he had seen a sparse crowd of poor people, ragged and emaciated; and when he asked who they were, he received the answer that they were the blessed souls of Paradise, of whom we read in Scripture: *Beati pauperes quoniam ipsorum est regnum caelorum*. When they had disappeared, he saw a large crowd of people of noble appearance in royal and courtly robes, who were gravely discussing affairs of state, and among them he recognized Plato, Plutarch, Tacitus and other famous men of antiquity. Having asked who these newcomers were, he was told they were condemned to Hell, because it is written: *Sapientia huius saeculi inimica est Dei*. When they too had vanished, he was asked which lot he would like to be with. He replied that he would rather go to Hell with noble minds to discuss politics than to be in Paradise with that first beggarly contingent". (Ridolfi 1963, 249-250)

Tämä Machiavellin kuuluisa uni oli tunnettu joillekin hänen aikalaisilleen, mutta kirjallista versiota siitä ei ole säilynyt. Ridolfin versio perustuu jesuiitta Stefano Binetin (1569-1639) muistiinpanoihin, jotka todennäköisesti pohjautuvat johonkin tarinan kirjalliseen versioon (ks. Ridolfi 1963, 330). Machiavellin kertoma 'uni' pohjautuu ehkä osin hänen omaan näytelmäänsä "Mandragola", mutta kyseessä voi olla myös alluusio Danten "Infernoon". Danten helvetistä löytyy suuria runoilijoita, joihin Dante ehkä toivoo samaistuvansa. Poliitiikan teoreetikkona ja käytännön poliitikkona Machiavelli puolestaan haluaa keskustella helvetissä suuresti ihailemiensa antiikin miesten kanssa politiikasta ja valtiollisista asioista³⁷.

³⁷ Tämä Machiavellin toive päästä helvettiin on ainakin siinä mielessä toteutunut, että juuri helvetti on se paikka, johon useimmat Machiavellin kriitikot ovat hänet mieluusti sijoittaneet: "... the majority of Machiavelli's early critics were agreed that, whatever the identity of his fellow-residents, hell had assuredly become his permanent address in the hereafter. Throughout the sixteenth and seventeenth centuries we find Machiavelli depicted as the very hand of the devil; as an 'imp' of Satan; as 'hell-bourne'; as a 'damnable fiend' of the underworld; and as the 'great muster-master of hell'." (Anglo 1969, 271) Ernst Cassirer puolestaan toteaa, että Machiavelliin liittyy kaksi legendaa, "the legend of hatred and the legend of love" (Cassirer 1950, 117). Cassirer paikantaa "vihan legendan" synnyn virheellisesti 1600-luvun Englantiin (itse asiassa se syntyi jo aiemmin ja muualla kuin Englannissa), mutta sen sijaan käyttökelpoinen on hänen huomionsa legendojen vaihdoksesta. Paholaismainen Machiavelli kääntyy nimittäin myöhemmin pyhimykseksi, sankariksi ja "vapauden marttyyriksi" (ibid.). Demonisaatio vaihtuu siis deifikaatioksi mm. Spinozan, Herderin, Fichten ja Hegelin välityk-

Samaa helveti-teemaa toistaa myös Castruccio Castracani, luccalainen sankari, jonka elämäkerrassa Machiavelli kertoo hänen sanoneen seuraavaa:

"Being asked if in order to save his soul he ever considered making himself a friar, he answered that he had not, because it seemed to him strange that Brother Lazarus should be going to Heaven and Ugucione della Faggiuola to Hell." (LC, 558)

Mistä johtuu tämä muutos isänmaallisen ihmisen kohtalossa? Minkä vuoksi isänmaata hyvin palvelleet pääsivät Ciceron aikana taivaaseen, mutta joutuvat Machiavellin aikana helvettiin? Entä miksi politiikan teoreetikot, historioitsijat ja filosofit löytyvät helvetistä, eivätkä pääse osallisiksi ikuisesta autuudesta kuten irstaat ja tekopyhät papit? Miksi isänmaan vapauttaja ja suuri sankari Brutus löytyy Danten "Divina Comedian" alimmasta helvetistä Saatanan kidasta yhdessä Jumalaa pettäneen Judas Iskariotin kanssa? Vastaus näihin kysymyksiin löytyy kristinuskosta ja tavasta, jolla kristinuskon käsitteitä, eli tässä tapauksessa helvettiä, käytetään poliittisiin tarkoituksiin. Sitä, samoin kuin Machiavellin näkemystä uskonnon funktiosta, käsitellään seuraavassa luvussa.

sellä ja saavuttaa jonkinlaisen kliimaksin *Risorgimenton* Italiassa.

3. Uskonto ja isänmaanrakkaus

3.1. Patriotismi ja sielu

Kuten edellä on todettu, Machiavelli ei vastusta uskontoa sinällään. Hän vastustaa ainoastaan uskontoa, joka kristinuskon tavoin julistaa hänen näkökulmastaan vääriä arvoja. Hänen mielestään uskonnon tulisi olla sellainen, että se palvelisi valtion etuja kehoittamalla ihmisiä patrioottiseen toimintaan. Tällainen oli uskonto antiikin roomassa. Kristinuskon puolestaan toimii juuri päinvastaisesti. Sen oppeihin kuuluu *vita contemplativa*n ylistäminen *vita activa*n nähden, mitä Machiavelli ei voi uskonnolta hyväksyä. Lisäksi kristinuskon neuvoo elämään maanpäällisen elämän sijaan, kuin se olisi valmistautumista kuolemanjälkeiseen ikuisen elämään. Maanpäällinen elämä tulisi siis elää sijaan, ettei paikka taivaassa vaarantuisi. Machiavellin mukaan taas patrioottinen toiminta on luonteeltaan sellaista, että siinä välttämättömyyden pakosta joutuu käyttämään epäkristillisiä menetelmiä. Niinpä hän toteaa kirjeessään Vettorille: "I love my native city more than my soul" (L, 1010). Toimiminen patrioottisesti merkitsee siis sitä, että samalla joutuu vaarantamaan sielunsa. Se on kuitenkin hinta, joka kunnollisen kansalaisen on maksettava. Juuri tämän takia Machiavelli halveksii kristittyjä, jotka rakastavat omaa sieluaan enemmän kuin omaa isänmaataan.

Tämä on Machiavellin mukaan modernin tasavallan ongelma (D, 330-332). Kristinuskon on onnistunut lähes kokonaan hävittämään maailmallisen kunnian arvostuksen ja korvannut sen lupauksilla ikuisen elämän autuuksista. Jos antiikin suurten miesten suurten tekojen taustalla oli pelko unohdetuksi tulemisesta, pystyi kristinuskon tarjoamaan parempaa kuin pelkkä nimen miehen jääminen kollektiiviseen muistiin. Kristinuskon voitto antiikin maailmasta perustuu juuri siihen, että se korvasi kuolemattomuuden ajassa, so. maailmallisen kunnian, joka ulottui kuoleman yli, ajan yli ulottuvalla kuolemattomuudella, eli ikuisella elämällä. (Smith 1985, 44).

Mutta miksi Machiavellin katsoo, että patriootin on uhrattava sielunsa isänmaansa hyväksi? Tai miksi kenenkään tulisi ylipäättään toimia patriootisesti? Vastaus saattaa löytyä siitä tavasta, jolla Machiavelli määrittelee *patrian* eli isänmaan. Machiavelli ei erottele poliittisia instituutioita ja arvoja totutuista tavoista. *Patria* on siis enemmän kuin pelkät konkreettiset instituutiot, sillä se merkitsee samalla tiettyä totuttua elämäntapaa, joka saa inspiraationsa vapaudesta³⁸. Rakkaus, joka kohdistuu *patriaan* eli isänmaahan, on rakkautta, joka kehoittaa jakamaan. Tämä rakkaus merkitsee niiden asioiden rakastamista, jotka ovat muiden kanssa yhteisiä erotuksena niistä, jotka ovat selvästi kansalaisen omia. Mikään asia taas ei voi olla enemmän kansalaisen oma kuin hänen sielunsa. Silti isänmaanrakkaus saa hänet uhraamaan jopa sen yhteisen vapauden puolesta. Tilanteissa, joissa isänmaan vapaus voi pelastua yhden kansalaisen ansiosta, ei voi ajatella sieluaan tai tekojensa moraalittomuutta. (Viroli 1995, 37-39)

Tällaisessakin tilanteessa Machiavelli näkee Maurizio Virolin tulkinnan mukaan vielä myös sielun pelastumisen mahdollisuuden. Valtioiden pelastajat ja perustajat nimittäin joutuisivat lähes poikkeuksetta kadotukseen, ellei Jumala kohtelisi heitä suopeammin ja soveltaisi heihin erilaisia arvostelukriteerejä kuin muihin ihmisiin. Poikkeuksellisissa tilanteissa isänmaansa pelastaneet voivat siis luottaa Jumalan ystävällisyyteen. (Viroli 1995, 37-39) Tämä tulkinta muistuttaa kuitenkin enemmän Ciceron kuin Machiavellin ajatuksia. Machiavelli on selkeästi sitä mieltä, että isänmaan pelastajan tai menestyksekkään ruhtinaan on opeteltava olemaan hyvä pahassa, mikäli hän haluaa menestyä. Paha taas on tässä määritelty kristillisenä pahana, eli menestyksekkäs toiminta tarkoittaa välttämättä kristillisen moraalin hylkäämistä. Jumala, tai ainakaan kristillinen Jumala, siis tuskin soveltaa erilaisia pelastuskriteerejä henkilöihin, jotka hylkäävät koko kristillisen moraalikäsitteen.

Machiavellin kirjoittamassa "Firenzen historiassa" sekä myös muissa hänen teoksissaan Firenze useimmiten esiintyy esimerkkinä siitä, kuinka ei tule toimia, jos haluaa menestyä. Vaikka Firenze onkin Machiavellin mielestä korruptoitunut, ei se estä häntä

³⁸ Tämän vuoksi maanpakoon karkoittamista pidettiin suhteellisen ankarana rangaistuksena.

olemasta patriootti henkeen ja vereen. Tämä liittyy paitsi hänen kotikaupunkiaansa kohtaan tuntemaan rakkauteen, myös kansalaisen velvollisuuksiin. Kansalaisen velvollisuus on toimia isänmaansa hyväksi, vaikka se merkitsisi sielun uhraamista. Lisäksi kansalaisen suurin mahdollinen virhe olisi kääntyä isänmaansa viholliseksi, vaikka hän saisikin kokea sen taholta suurta vääryyttä. Hänen täytyy antaa anteeksi ja unohtaa kokemansa vääryydet, koska hänen velvollisuutensa isänmaata kohtaan eivät katoa, vaikka häntä kohdeltaisiinkin kaltoin (Viroli 1995, 32-33). Jos velvollisuuden ääni ei ole tarpeeksi vahva, antaa isänmaanrakkaus kansalaiselle voimia kestää vääryydet ja antaa ne anteeksi. Tätä taustaa vasten on nähtävä Machiavellin valtava halu palata työskentelemään hallitukselle, joka erotti hänet virastaan ja kaiken lisäksi kidutti häntä. Machiavellin isänmaanrakkaus on siis lähes varauksetonta. Eräässä yhteydessä hän kirjoittaaakin ystävälleen Guicciardinille:

"And because I never failed that city³⁹ by not benefiting her when I could - if not with deeds, with words, if not with words, with gestures - I do not intend to fail her this time either." (L, 971)

Kirjeen vastaanottajan, Francesco Guicciardinin (1483-1540) teoksessa "Dialogue on the Government of Florence" esitetään samansuuntaisia näkemyksiä patriotismin ja sielun suhteesta. Itse asiassa koko seuraava sitaatti voisi aivan hyvin olla jostakin Machiavellin teoksesta:

"...but I would go on to say that anyone who wants to hold dominions and states in this day and age should show mercy and kindness where possible, and where there is no other alternative, one must use cruelty and unscrupulousness. For this reason your greatuncle Gino wrote in those last memoirs of his, that it was necessary to appoint as members of the Ten of War people who loved their country more than their soul, because it is impossible to control governments and states, if one wants to hold them as they are held today, according to the precepts of Christian law". (Guicciardini 1994, 158)

³⁹ so. Firenze.

Myös Guicciardini näyttää olevan sitä mieltä, että mikäli valtiollisissa asioissa halutaan menestyä, täytyy johtajiksi valita sellaisia ihmisiä, jotka ovat valmiita uhraamaan sielunsa isänmaansa hyväksi. Sielun joutuu uhraamaan, koska valtioiden menestyksekkäs johtaminen välttämättä tarkoittaa ei-kristillisten menetelmien käyttöä. Machiavellin tavoin Guicciardinikin erottaa toisistaan kristinuskon opit ja asioiden todellisen luonteen. Kristinusko näyttää hänestä jopa irrationaaliselta:

"You see the position to which someone who wanted to govern states strictly according to conscience would be reduced. Therefore when I talked of murdering or keeping the Pisans imprisoned, I didn't perhaps talk as a Christian: I talked according to the reason and practice of states...I wanted to say this not to pronounce a verdict on these difficulties, which are immense, since anyone who wants to live totally according to God's will can illafford not to remove himself totally from the affairs of this world, and it is difficult to live in the world without offending God. I did so in order to talk realistically about things as they are in fact...". (Guicciardini 1994, 159)

Machiavellista eroten Guicciardini ei kuitenkaan uskonut ihmisten luontaiseen pahuuteen. Siitä huolimatta hän ajautuu samoihin ongelmiin kuin Machiavelli, koska vaikka ihmiset ovat Guicciardinin mukaan pohjimmiltaan hyviä, heidän halunsa ja intohimonsa suistaa heidät pahuuteen erittäin helposti. Tämän vuoksi joudutaan ottamaan käyttöön palkinnot ja rangaistukset, jotka pitävät ihmiset kurissa ja kanavoivat heidän halunsa yhteiskunnan kannalta sopivaan muotoon:

"...I tell you that all men are by nature inclined to goodness...It is true that human nature is very fragile and can be diverted from the straight and narrow path by the slightest opportunity, and that the things that lead men astray - that is, lust and passions - are so many and are so powerful against a nature as weak as his... It's therefore been necessary for founders of states to think about ways of keeping men firm in their original natural inclination." (Guicciardini 1994, 53)

Vaikka siis Guicciardini on Machiavellin kanssa eri mieltä ihmisten perimmäisestä

luonteesta, ovat he käytännön tasolla samaa mieltä. Molemmat huomauttavat, että tarvitaan instituutioita, kuten esimerkiksi uskontoa, pitämään ihmiset kurissa. Hyvät instituutiot tuottavat hyviä kansalaisia, jotka rakastavat isänmaataan, kun taas korrumpoituneet instituutiot eivät pysty hillitsemään ihmisten intohimoja. Ainoastaan hyvin järjestetty yhteiskunta pystyy tuottamaan kansalaisia, jotka ovat valmiita uhraamaan sielunsa sen puolesta.

Patriotismillakin on kuitenkin rajansa. Kansalaisella on velvollisuuksia *patria*a kohtaan ja hän myös rakastaa sitä, koska hän sen ansiosta saa nauttia vapaasta elämästä. Mutta mikäli isänmaa muuttuu tyranniaksi, velvollisuudet lakkaavat ja rakkaus muuttuu vihaksi (Viroli 1995, 33). Tällaisessa tapauksessa kansalaisella ei ole velvollisuuksia isänmaata kohtaan, koska isänmaa ei ole enää sama, vaan oleellisesti erilainen⁴⁰. Jos tasavalta muuttuu tyranniaksi, siitä tulee jonkun henkilökohtainen *stato*, eikä kansalaisilla periaatteessa ole muita velvollisuuksia kuin tasavallan vapauden pelastaminen. - Silloin ei ole mitään syytä eikä motivaatiota anteeksiantoon ja unohdukseen. Tällöin on suotavaa toimia poikkeuksellisesti ja jopa moraalittomasti, mikäli tilanne niin vaatii, jotta isänmaan vapaus pelastuisi. Isänmaan pelastaminen näyttääkin olevan Machiavellin mielestä päämäärä, joka pyhittää lähes kaikki keinot:

"...because when it is absolutely a question of the safety of one's country, there must be no consideration of just or unjust, of merciful or cruel, of praiseworthy or disgraceful; instead, setting aside every scruple, one must follow to the utmost any plan that will save her life and keep her liberty." (D, 519)

Isänmaan hyväksi tehdyt työt saattavat vaarantaa paikan taivaassa, eikä niistä välttämättä saa kunniaa tässäkin maailmassa. Siitä huolimatta rakkaus *patria*a kohtaan saa

⁴⁰ Sama tapahtuu myös liiallisen laajentumisen seurauksena, sillä itse asiassa imperiumi/keisarikunta (*imperium*) ei voi edes olla *patria*. Rooman klassisella kaudella imperiumia ei kutsuttu *patriaksi*, kun taas *res publica* ja Rooman kaupunki ansaitsivat aina selkeästi nimen *patria* (ks. Kantrowicz 1957, 233). Machiavelli varoittaa liiallisesta laajentumisesta eksplisiittisestimm. "Kultaisessa aasissaan" (ks. GA, 762-763).

ihmiset toimimaan sielunsa pelastumista ajattelematta⁴¹, silloin kun isänmaa on vaarassa:

"They were called saints, even though they had little regard for the Censures, stripped the churches of their property, and forced the clergy to celebrate the offices. So much higher did those citizens then value their city than their souls."
(FH, 1150)

Tähän kohtaan Machiavellin "Firenzen historiassa" myös Max Weber viittaa todistelllessaan, että poliittisessa toiminnassa ei voi ajatella sielunsa pelastumista. Weberin mukaan ongelma on sama, vaikka termin 'isänmaa' korvaisi esimerkiksi pyrkimyksellä kansainväliseen rauhaan. Sielun pelastumisen joutuu joka tapauksessa vaarantamaan, jos tähän päämäärään pyritään *poliittisin* keinoin. Poliittisessa toiminnassa nimittäin joutuu Weberin mukaan käyttämään väkivaltaa ja nojautumaan velvollisuuseetiikkaan (Verantwortungsethik)⁴². Jos taas tavoittelee sielunsa pelastusta 'uskonsodassa', johon on ryhtynyt pelkästään vakaumuseetiikkaan nojaten, ajautuu kontrafinaalisiin tuloksiin, koska tällöin toimija ei ole vastuussa tekojensa seurauksista. Tällöin toimija ei Weberin mukaan myöskään ole tietoinen niistä diabolisista voimista (diabolische Mächte), jotka poliittisessa toiminnassa vaikuttavat. (Weber 1992, 248-249)

Kansalainen, joka on valmis uhraamaan sielunsa isänmaalle, on pitkän kehityksen tulos. Tämä kehitys alkoi Garret Mattinglyn mukaan paavin ja keisarin välisestä valtakamppailusta, joka loi ensimmäiset maalliset valtiot kristikunnan alueelle (Mattingly 1962, 117). Kehityksen hitautta korostaa se, että aika sielunsa uhraavalle kansalaiselle oli kypsä vasta Machiavellin aikana. Tällainen 'uskonnollinen patriotismi' oli lähes käsittämätöntä vielä Machiavellia edeltävälle sukupolvelle. Kun Milanon herttua Filippo Maria Visconti (1392-1447) totesi paaville, että hän omasta puolestaan arvosti

⁴¹ Maurizio Virolin mukaan (Viroli 1998, 152) sielun uhraaminen isänmaan hyväksi oli tyypillistä nimenomaan firenzelaissä patrioottisessa kielenkäytössä johtuen juuri tästä "kahdeksan pyhimyksen sodasta", johon Machiavelli viittaa.

⁴² Weberin erottelusta velvollisuuseetiikan (Verantwortungsethik) ja vakaumuseetiikan (Gesinnungsethik) välillä ks. Weber 1992, 237.

sieluaan enemmän kuin ruumistaan, mutta valtiotaan enemmän kuin kumpaakaan, täytyi tämän kuulostaa joko hirvittävältä ilkeilyltä tai täydelliseltä moraalittomuudelta. Mutta jo saman vuosisadan lopulla, kun Machiavelli aloitteli diplomaattista uraansa, useat vakavasti otettavat miehet, Machiavelli heidän joukossaan, saattoivat ottaa herttuan vastauksen poliittisen toimintansa periaateiksi (ibid.).

Mattinglyn mukaan uudet omnikompetentit, egoistiset valtiot alkoivat Machiavellin aikaan vaatia kansalaisiltaan, tai ainakin diplomaateiltaan, tällaista totaalista patriotismia. Ja toimiessaan tällä heiltä odotettavalla tavalla, he alkoivat myös tuntea vastaavia emootioita. Tätä totaalisen patriotismin vaatimusta kuvastaa hyvin Machiavellin aikainen Ermolao Barbaro, joka kirjoittaa: "The first duty of the ambassador is the same as that of any government servant: to do, say, advise, and think whatever may best serve the preservation and aggrandizement of his own state." (Mattingly 1962, 117)

Isänmaataan rakastavan kansalaisen ei kuitenkaan tarvitsisi ajatella toimivansa moraalittomasti tai huolehtia sielunsa tulevasta kohtalosta, jos valtion uskonto olisi sellainen, että se sallisi patriotismin vaatimien menetelmien käytön. Tämän takia Machiavellin mielestä kristinusko on huono uskonto, tai ainakin sen vallitseva tulkinta on huono. Uskonnon tulkitseminen 'oikein' taas liittyy hänen ajatukseensa uskonnosta politiikan työvälineenä.

3.2. Uskonto politiikan välineenä

Suuri osa Machiavellin ajatusten järjestyksestä vaikuttuksesta johtuu hänen kristinuskon vastaisista maksimeistaan. "Il Principen" tarjoamat ohjeet ovat tunnetusti jyrkässä ristiriidassa kristinuskon doktriinien kanssa. Voisi jopa väittää, että Machiavelli kääntää pääläelleen⁴³ koko juutalais-kristillisen (ja stoalaisen) tradition ohjeet niin

⁴³ Metafora pääläelleen kääntämisestä voi tässä yhteydessä olla väärä, sillä kyse on ennemminkin jaloilleen kääntämisestä. Machiavelli haluaa nimittäin rehabilitoida pakanallisia

ihmisen julkisesta kuin yksityisestäkkin elämästä (ks. Ruffo-Fiore 1982, 44). Machiavellin uskontokritiikistä eivät järkyttyneet niinkään hänen aikalaisensa ja välittömät seuraajansa, kuin myöhemmät sukupolvet. Ei ole olemassa todisteita siitä, että Machiavelli olisi elinaikanaan tai välittömästi sen jälkeen aiheuttanut järkyttäviä muutoksia poliittisessa ajattelussa⁴⁴. Vasta kun katolinen kirkko alkoi vastauskonpuhdistuksen myötä 'uudelleen kristillistä' itseään, nähtiin Machiavelli erityisenä ongelmana (Raab 1965, 3).

Uskonnon rajoitteet unohtava moraaliton toiminta on Machiavellin mukaan johtajalle tarpeellista, koska ihmiset eivät ole hyviä. Tämä ei kuitenkaan estä johtajaa näyttelemästä hyveellistä ja hurskasta, vaikka hän todellisuudessa olisi mitä moraalittomin. Tämä liittyy Machiavellin erotteluun olemisen ja näyttämisen välillä. Poliitikassa merkitsevää on ainoastaan näyttäytyminen, sillä kansa arvostelee silmillään. Ainoastaan harvat pääsevät kädenmitan päähän johtajasta. He voivat arvostella kädellä, mutta monien eli kansan arvosteluperusteen muodostaa silmä (P, 66-67; ks. myös Kanerva 1990, 61-113). Olemisen ja näyttämisen välisen eron takia Machiavelli katsoo tarkoituksen pyhittävän keinot. Vaikka keinot päämäärään pääsemiseksi olisivat kuinka moraalittomia tahansa, ne annetaan anteeksi, jos lopputuloksena on onnistuminen, sillä kansa kiinnittää huomiota ainoastaan lopputulokseen. Machiavellin johtajat eivät siis ontologisessa mielessä *ole* 'hyviä' tai 'pahoja', vaan ainoastaan näyttävät siltä, miltä kulloisessakin tilanteessa tulee näyttää⁴⁵ (ks. Lahtinen 1997, 17). Johtajan tehtävänä on ennen kaikkea saada itsensä näyttämään sopivalta kansan silmissä. Oikein käytettynä uskonto on välikappale, joka auttaa häntä saavuttamaan tämän päämäärän.

käytäntöjä, jotka kristillinen traditio on kääntänyt pääläelleen (ks. Hulliung 1983, 30).

⁴⁴ Sen sijaan esim. osa hänen töistään painettiin paavin oman kirjanpainajan, Antonio Bladon toimesta. Kokonaan toinen kysymys on tietenkin se, miksi juuri Machiavelli myöhemmin valittiin kristinuskon viholliseksi, eikä esim. Guicciardinia, joka oli vähintään yhtä 'pakanallinen' ja jopa antiklerikaalinen verrattuna Machiavelliin (ks. Raab 1965, 3-4). Guicciardinin on väitetty myös olevan enemmän 'machiavellisti' kuin Machiavelli (näistä tulkinnoista ks. Skinner 1978 vol. I, 185).

⁴⁵ Tai tarkemmin sanottuna johtajat, kuten muutkin ihmiset, ovat kyllä aina taipuvaisia enemmän pahaan kuin hyvään, mutta johtajien täytyy osata tarvittaessa näyttää hyveelliseltä sanan kristillisessä merkityksessä, vaikka he olisivatkin pohjimmiltaan pahoja.

Kuten edellä on todettu, Machiavelli katsoo Maurizio Virolin tulkinnan mukaan valtioiden perustajiin sovellettavan anteeksiantoa Jumalan taholta. Virolin tulkinta on mahdollista kiistää, mutta eikö kaikkein paras valtion perustaja olisi tässäkin tapauksessa sellainen, jonka ei tarvitsisi luottaa edes Jumalaan anteeksiannossa, vaan hän pystyisi itse legitimoimaan omat tekonsa? Tällainen on tilanne niiden osalta, jotka onnistuvat perustamaan uskonnon, sillä anteeksianto määritellään uskonnollisin termein (Mansfield 1979, 70). Tämä on myös poliittinen teko *par excellence*, koska tällöin on kyseessä politiikka, joka legitimoit itse itsensä. Juuri tästä syystä Machiavelli arvostaa Rooman toista kuningasta, Numa Pompiliusta, jopa enemmän kuin Romulusta⁴⁶. Numa tulee ennen Romulusta, koska armeija on helppo perustaa, jos uskonto on jo olemassa, mutta uskonnon perustaminen on vaikeaa, jos alussa on pelkkä armeija (D, 224-225). Uskonnon perustaminen kertoo paljon myös sen käytöstä. Se, että uskonto vain päätehtään perustaa jonkun ihmisen toimesta, korostaa uskonnon välineellistä luonnetta. Machiavellin mukaan uskonto toimii parhaiten silloin, kun se on annettu kansalle ylhäältä käsin. Uskonnon tulee olla johtajien luomus, ja sellainen, että se suosii oikeita arvoja, eli pakottaa kansaa hyveelliseen toimintaan ja tekee siten kansalaiset kykeneviksi puolustamaan isänmaataan.

Machiavellin näkemys pappien tai saarnaajien merkityksestä on hiukan omituinen. Kirjeessään Francesco Guicciardinille hän selittää Firenzeen valittavan uuden saarnaajan valintaa ja kertoo samalla oman käsityksensä saarnaajien funktiosta:

"It is true that I know I am opposed, as in many other things, to the opinion of the citizens there: they would like a preacher who would show them the road to Paradise, and I should like to find one who would teach them the way to go to the house of the Devil; they would like, besides, that he should be a man prudent, blameless, and true; and I should like to find one crazier than Ponzio, more crafty

⁴⁶ Machiavelli käyttää Numaa esimerkkinä, koska hän oli yrityksessään menestyksekkäs. Sen sijaan hän ei viittaa Julianus Apostataan, joka kyllä yritti elvyttää (varhais-)antiikin pakanallisia uskontomenoja, mutta epäonnistui. Siitä huolimatta luulisi Machiavellin tunteneen myötätuntoa Julianusta kohtaan, koska tämä vastusti kristinuskoa ja yritti palauttaa pakanallisia uskontokäytäntöjä. Viittauksia luopiokeisariin ei kaikesta huolimatta Machiavellin teokista löydy.

than Fra Girolamo, more of a hypocrite than Frate Alberto⁴⁷, because it would seem to me a fine thing, and worthy of the goodness of these times, that all we have experienced in many friars should be experienced in one, because I believe the true way of going to paradise would be to learn the road to Hell in order to avoid it" (L, 971-972).

Machiavellin saarnaajat näyttävät omalla esimerkillään tien helvettiin, jotta kansa osaisi sitä välttää. Mutta mikä mahtaa olla johtajan suhde uskontoon?

Johtajan ja uskonnon välisestä suhteesta Machiavelli toteaa, että johtajan, kuten muidenkin hyvien kansalaisten, on erotettava toisistaan hänen yksityistä ja julkista elämäänsä säätelevät arvot siten, että julkisen tulee aina olla etusijalla yksityiseen nähden (ks. esim. D, 506, 526; AW, 572; FH, 1106, 1145). Kristinusko pyrkii säätelemään ihmisen yksityistä ja henkistä elämää, mutta politiikka sanelee säännöt julkisessa elämässä. Yhteisen hyvän täytyy olla ruhtinaan mielessä etusijalla, ja vaikka ruhtinaan tulisikin mahdollisuuksien rajoissa toimia eettisesti politiikassakin, hänen vastuunsa johtajana vaatii valmiutta etiikan hylkäämiseen tarpeen vaatiessa, vaikka se sitten merkitsisikin sielun pelastumisen uhraamista isänmaalle. Henkilökohtaisen eduntavoittelun nimissä suoritettujen julmuuden sijaan ovat tuomittavia. Machiavelli erotteleekin jyrkästi oikein tai väärin käytetyn julmuuden (P, 38). Toisaalta tarpeellisista julmuuksista pidättäytyminen omantunnon syistä on vähintäänkin yhtä suuri synti kuin julmuuksien liiallinen käyttö. (ks. Ruffo-Fiore 1982, 45-46)

Machiavelli tarkastelee uskontoa, samoin kuin moraalialla ja oikeutta, asioissa vaikuttavan totuuden (verità effettuale della cosa) näkökulmasta. Hän siis arvioi moraalialla, uskonnollisia ja oikeudellisia periaatteita ja oppijärjestelmiä niiden tosiasiallisten vaikutusten mukaan. Niiden pätevyys määrittyy ainoastaan sen mukaan, kuinka hyvin ne täyttävät niille asetetun tehtävän. Tämä tarkoittaa sitä, että oppikirjoissa toistettu teesi, jonka mukaan Machiavelli erotti toisistaan politiikan ja moraalialla, on harhaanjo-

⁴⁷ Ponzo on tuntematon, Fra Girolamo tarkoittaa luonnollisesti Savonarolaa ja Frate Alberto on hahmo Boccaccion "Decameronessa".

tava. Machiavelli siis *ei* erottanut politiikkaa ja moraalialtoisistaan, vaan *politisoi* moraalial⁴⁸. Samoin hän oli kiinnostunut aikansa kristillisestä moraalialta nimenomaan tältä näkökannalta, so. vaikuttavan totuuden kannalta. (Lahtinen 1997, 17-18)

Machiavelli ilmaisee selkeimmin tämän pyrkimyksen kohti asioissa vaikuttavaa totuutta "Il Principen" kappaleessa XV:

"But since my purpose is to write something useful to him who comprehends it, I have decided that I must concern myself with the truth of the matter as facts show it rather than with any fanciful notion. Yet many have fancied for themselves republics and principalities that have never been seen or known to exist in reality. For there is such a difference between how men live and how they ought to live that he who abandons what is done for what ought to be done learns his destruction rather than his preservation, because any man who under all conditions insists on making it his business to be good will surely be destroyed among so many who are not good." (P, 57-58)

Pyrkimys asioissa vaikuttavaan totuuteen tarkoittaa siis eräänlaista poliittista realismia, jossa tarkastellaan reaalisesti olemassa olevia ja joskus olemassa olleita käytäntöjä erotuksena idealistisista ja utopistisista kuvitelmissa. Sitaatin ja eritoten sen toisen lauseen on usein tulkittu viittaavan Platonin "Valtioon" (ks. Springborg 1992, 196). Machiavellin kritiikin kohteena eivät kuitenkaan ole pelkät filosofit, vaan kuten Leo Strauss (Strauss 1986, 213) huomauttaa, myös Jumalan valtakunta. Koko sitaatin voikin tulkita myös kristinuskon kritiikiksi. Machiavellin näkemyksen mukaanhan

⁴⁸ "Thus the difference between Machiavelli and his contemporaries cannot adequately be characterised as a difference between a moral view of politics and a view of politics as divorced from morality. The essential contrast is rather between two different moralities - two rival and incompatible accounts of what ought ultimately to be done." (Skinner 1978 vol. I, 135) Pasquale Villari puolestaan väittää, että Machiavellin tavatessa Cesare Borgian "...for the first time his mind began to formulate with clearness and precision the idea of giving to politics an assured and scientific basis, treating them as having a proper and distinct value of their own, entirely apart from their moral worth; as the art, in short, of finding the means to the end, whatever that end might be" (Villari 1969, 289).

kristinuskon opettaman tuonpuoleisen valtakunnan täytyy lukeutua kuviteltujen valtioiden/valtakuntien joukkoon, koska se ei ole koskaan ollut faktisesti olemassa. Tällaisiin kuviteltuihin valtakuntiin päädytään, mikäli otetaan lähtökohdaksi se, kuinka ihmisten tulisi elää. Juuri näinhän kävi Platonille ja Aristoteleelle (ibid.). Mutta Machiavellia ei kiinnosta se, kuinka ihmisten tulisi elää, vaan se, kuinka he tosiasiallisesti elävät⁴⁹. Kristinuskko erehtyy filosofien tavoin siinä, että se ei ota huomioon asioissa vaikuttavaa totuutta. Tämä käy ilmi siitä seikasta, että kristinuskon lähtökohtana on oletus tavasta, jolla ihmisten tulisi elää, eikä kokemuksesta johdettu päätelmä heidän todellisista elintavoistaan. Samalla paljastuu Machiavellin omien ohjeiden paradoksaalisuus. Kuten juuri todettiin, hänen omien sanojensa mukaan häntä ei kiinnosta se, kuinka ihmisten *tulisi* elää, vaan ihmisten tosiasialliset elintavat (P, 57-58). Tästä huolimatta hän tekee itse saman virheen, mistä on syyttänyt muita. Hän nimittäin näyttää olevan sitä mieltä, että ihmisten tosiasiallisesta käyttäytymisestä voidaan päätellä se tapa, jolla ruhtinaan *tulisi* elää. Koska ihmiset ovat taipuvaisia tekemään pahaa, heidän toimintansa on osittain ennustettavissa⁵⁰. Mikäli ruhtinas siis haluaa pysyä ruhtinaanana, hänen tulee ottaa tämä huomioon, mutta olla samalla myös selvillä oman tilanteensa erityislaadusta.

Kristinuskko erehtyy (Straussin tulkitseman) Machiavellin näkökannalta myös siinä, että sen oletus yhteiskunnan synnystä perustuu täysin virheelliseen aksioomaan eli rakkauteen. Alussa ei ollut rakkautta vaan pelkoa. Machiavellin mukaan ihmiset eivät liittyneet yhteen suinkaan rakkaudesta toisiaan kohtaan, vaan äärimmäisen pelon

⁴⁹ Tämä erottelu ihmisten todellisten ja oletettujen elintapojen välillä on välittynyt myös mm. Bernard Mandevillelle, joka toteaa: "One of the greatest Reasons why so few People understand themselves, is, that most Writers are always teaching Men what they should be, and hardly ever trouble their Heads with telling them what they really are" (Mandeville 1966, 39).

⁵⁰ "Machiavelli's theoretical assumptions about the forces determining success in politics belong to the intellectual climate of the time. His basic approach is rationalistic. He regarded all men as equal factors; all are evil in the sense that all pursue only their own egoistic interests. On this assumption their actions become calculable." (Gilbert 1965, 156-157)

vuoksi⁵¹. Se hyvä, mikä ihmisissä alussa oli, ei johtunut heidän viattomuudestaan vaan pelosta. Tämä alkutilan äärimmäinen kauhu on käyttökelpoinen myöhemminkin (vrt. Mansfield 1979, 302). Koska ihmiset ovat taipuvaisia tekemään paha aina kun heitä ei pakoteta hyveelliseen toimintaan⁵², täytyy pelkoa käyttää keinona ihmisten intohimojen kanavoinnissa. Eräs esimerkki pelon ja kauhun käytöstä ovat republikanistiset uudistukset. Republikanistiset reformaatiot alistavat koko yhteisön ja sen johtajat kauhulle sen vuoksi, että ne vastustavat paha ostensiivisesti. Kristillisen moraalin mukaan taas paha ei saa vastustaa, mikä johtaa resignoituneeseen eetokseen. Niinpä Machiavelli Leo Straussin mukaan katsookin, että antiikin *virtùn* elvyttäminen onnistuu alistamalla ihmiset samalle äärimmäiselle kauhulle, joka jo alussa pakotti heidät hyveellisyyteen. (Strauss 1986, 222-223)

Kristinusko toimisi, mikäli ihmiset olisivat luonnostaan hyviä. Machiavellin mukaan näin ei kuitenkaan ole. Frederick II sanookin osuvasti "Anti-Machiavellissaan", että Machiavelli kuvaa maailman helvetiksi ja kaikki ihmiset paholaisiksi⁵³ (Frederick II

⁵¹ Machiavelli puhuu kaupunkien alusta mm. "Firenzen historian" II kirjan alussa, jossa hän toteaa: "...new towns where men can gather for convenient defense and farming" (FH, 1080). Ajatus yhteenkerääntymisestä yhteiskunnan syntyä on sinällään mielenkiintoinen, mutta Machiavellin mukaan se näyttää johtuvan juuri turvallisuuden hakemisesta eli toisin sanoen pelosta: "...in the beginning of the world, since the inhabitants were few, they lived for a while scattered in the fashion of the beasts. Then as their number increased, they gathered together, and so that they could better defend themselves, defferred to him among them who was strongest and bravest, and made him chief and obeyed him" (D, 197).

⁵² Tämä Machiavellin 'negatiivinen antropologia' vaikuttaa koko hänen poliittisen teorian taustalla. Se on myös tekijä, joka tekee Machiavellista tietystä mielessä innovatiivisen politiikan teoretikon, koska juuri hypoteesi ihmisten luontaisesta pahuudesta erottaa hänet hänen suuresti ihailemistaan antiikin klassikoista. Klassisen antiikin moraalifilosofiassa pidettiin aksioomana sitä, että yhteiskunta on syntynyt ystävyuden pohjalta (tämä on mm. Aristoteleen näkökanta). Machiavellin oletama luonnostaan 'paha' ihminen on vasta myöhäisantiikin tuottama figuuri. Niinpä esim. Bjorn Qviller esittää, että Machiavellin ihmiskäsitys on saanut vaikutteita myöhäisantiikin gnostilais-manikealaisesta ajattelusta ja sen kristillisestä vastineesta, Augustinuksen perisynti-ajattelusta (Qviller 1996, passim.).

⁵³ Frederick II tosin jatkaa väittämällä, että luulosairaan Machiavellin oletama ihmisten luontainen pahuus on täysin naurettavaa ja että tämä vain haluaa tehdä maailmasta samanlaisen kuin hän itse on: "One might say that this misanthropic and hypochondriac political thinker had wanted to libel all mankind out of pure hatred for the species or that he had taken it upon himself to crush virtue in order perhaps to make all the inhabitants of this

1981, 100). Itse asiassa Machiavelli on vain kääntänyt kristinuskon Kultaisen säännön ylösalaisin. Jeesus käski ihmisiä tekemään toisille samoin, kuin mitä he halusivat toisten tekevän heille (Matt. 7:12, Luuk. 6:31). Tämän taustalla on oletus ihmisten luontaisesta hyvydestä. Machiavellin aksioma ihmisten luontaisesta pahuudesta taas johtaa täysin erilaiseen kehoitukseen. Machiaveliin Epäkultainen sääntö (Un-Golden Rule) kehoittaa siis ihmisiä tekemään toisille samoin, kuin nämä (tilaisuuden tullen) tekisivät heille (de Grazia 1990, 299). Asioissa vaikuttava totuus ja historian esimerkit estävät Machiavellia luulemasta, että ihmiset vastaisivat hyvään hyvällä.

Kristinuskon ja Machiavellin ihannoiman antiikin Rooman uskonnon välinen ratkaiseva ero liittyy niiden näkemykseen ihanteellisesta ihmisestä. Kristinusko on asettanut korkeimmaksi hyväksi nöyryyden siinä missä antiikin uskonto korosti sielun ja ruumiin voimia. Kristinusko kehoittaa elämään tämän elämän niin kuin se olisi valmistautumista seuraavaan, kuolemanjälkeiseen elämään. Tämä käy selkeästi ilmi Johanneksen evankeliumista, jossa todetaan (Joh. 12:25): "Joka elämänsä rakastaa, kadottaa sen; mutta joka vihaa elämänsä tässä maailmassa, hän on säilyttävä sen iankaikkiseen elämään". Sielunsa pelastumista ei siis kristinuskon mukaan kannata vaarantaa tässä elämässä⁵⁴. Kristinusko tarjoaa ihmisille myös toisen isänmaan, joka

continent into his likeness" (Frederick II 1981, 100). Edelleen hän jatkaa väittämällä, että tämä oletus johtaa Machiavellin väärin johtopäätöksiin myös muissa asioissa: "Starting from a principle laid down in his drunkenness, he can only deduce false consequences from it" (ibid.). Kruununprinssin argumentaatio näyttää rakentuvan sen varaan, että Machiavelli haluaa tehdä maailmasta pahan, koska hän itse on paha: "Machiavelli pushes his errors and the maxims of his abominable false wisdom even further. He asserts that it is not possible to be entirely good in this world without perishing. They say that if triangles could make a god, he would have three sides. This vicious and corrupted world is no less a creation of Machiavelli" (ibid., 101). Tällaiset Machiavellin 'demonisaatiot' unohtavat usein sen seikan, että käytännön poliittisessa toiminnassaan Machiavelli ei itse asiassa ollut 'machiavellisti'. Tai jos hän ehkä olisi halunnut olla, niin hän ei ainakaan ollut kovin menestyksekkäs. Verrattaessa esimerkiksi Machiavellin ja hänen ystävänsä Guicciardinin uria, voidaan Machiavellin väittää olleen varsin keho machiavellisti.

⁵⁴ Tähän liittyen voisi todeta, että Machiavellin näkökannalta olisi sopivampi sellainen uskonto, johon sisältyisi ajatus sielun kuolevaisuudesta. Kristityt ovat nöyriä tässä maailmassa, koska he haluavat sielunsa pelastuvan kuoleman jälkeen. Jos uskontoon sisältyisi käsitys sielun kuolemasta ruumiin mukana, ei tällaista nöyristelyä tarvittaisi. Toinen vaihtoehto kiertää tämä ongelma olisi kaikkien ihmisten predestinoiminen paratiisiin. Vaikutus olisi itse

on maallisia valtioita tärkeämpi (Hepr. 11:13-16). Machiavelli ilmaisee näkemyksensä tästä uskontojen erosta ehkä kaikkein selkeimmin "Discorsin" II kirjan toisessa kappaleessa:

"Pondering, then, why it can be that in those ancient times people were greater lovers of freedom than in these, I conclude it came from the same cause that makes men now less hardy. That I believe is the difference between our religion and the ancient. Ours, because it shows us the truth and the true way, makes us esteem less the honor of the world; whereas the pagans, greatly esteeming such honor and believing it their greatest good, were fiercer in their actions. This we infer from many of their institutions, beginning with the magnificence of their sacrifices, compared with the mildness of ours. There is in ours some pomp, more delicate than magnificent, but no action either fierce or vigorous. In theirs neither pomp nor magnificence was lacking in the ceremonies, and in addition there was the deed of sacrifice, full of blood and ferocity in the slaughter of a multitude of animals; this terrible sight made the men resemble it. Ancient religion, besides this, attributed blessedness only to men abounding in worldly glory, such as generals of armies and princes of states. Our religion has glorified humble and contemplative men rather than active ones. It has, then, set up as the greatest good humility, abjectness and contempt for human things; the other put it in grandeur of mind, in strength of body, and in all the other things apt to make men exceedingly vigorous. Though our religion asks that you have fortitude within you, it prefers that you be adapted to suffering rather than to doing something vigorous. This way of living, then, has made the world weak and turned it over as prey to wicked men, who can in security control it, since the generality of men, in order to go to Heaven, think more about enduring their injuries than about avenging them. Though it may appear that the world has grown effeminate, and Heaven has laid aside her arms, this without doubt comes chiefly from the worthlessness of men, who have inter-

asiassa sama, vaikka uskonto predestinoisi kaikki ihmiset helvettiin (sic!). Näissäkään tapauksissa kansalaisen ei tarvitsisi miettiä sielunsa pelastumista, vaan hän voisi surutta toimia isänmaansa hyväksi. Mainittava on myös, että sielun kuolemattomuus oli maailman ikuisuuden ohella toinen renessanssin filosofian suurista kiistakysymyksistä.

preted our religion according to sloth and not according to vigor. For if they would consider that it allows us the betterment and the defense of our country, they would see that it intends that we love and honor her and prepare ourselves to be such that we can defend her. By reason of this education, then, and such false interpretations, there are in the world fewer republics than in ancient times, and, as a result, the people do not have such great love for freedom as then." (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 sen, että (Machiavellin kriteereillä) oikein käytetty uskonto johtaa tasavaltaan. Jos uskonto saa ihmiset rakastamaan vapautta, he eivät ilmeisestikään suostu elämään tyranniassa, koska vapaus ymmärretään tässä yhteydessä republikanisesti. Edelleen voidaan vastaavasti 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). Tasavallan vapauden ja kristinuskon yhteensopimattomuudesta varoittaa myös J-J. Rousseau, joka on ilmiselvästi lukenut Machiavellinsa tarkasti:

"Mutta minä erehdyn puhuessani kristitystä tasavallasta; kumpikin näistä kahdesta sanasta tekee toisen mahdottomaksi. Kristinusko saarnaa vain orjuutta ja alistumista. Sen henki on liian suosiollinen tyranniudelle, jottei tämä käyttäisi sitä kaikissa tilaisuuksissa hyväkseen. Oikeat kristityt ovat omiaan orjiksi: he tietävät sen, eivätkä siitä isosti kuohahda; tällä lyhyellä elämällä on liian vähän arvoa heidän silmissään". (Rousseau 1997, 220)

Rousseauta näyttää häiritsevän kristityissä erityisesti se, että he tyytyvät katsomaan

sivusta tyranniin valtaannousua⁵⁵. Hänen näkökulmastaan kristinuskon suurin virhe on juuri se, että se on Machiavellin sanoin saattanut maailman rikollisten saaliiksi. Machiavellin tavoin myös Rousseau näkee eron kristinuskon hypoteettisen ihmiskäsityksen ja ihmisten todellisen luonteen välillä. Hän väittää, että oikeiden kristittyjen yhteiskunta ei olisi enää ihmisten yhteiskunta (ibid., 218). Toimiakseen kristittyjen oletama yhteiskunta vaatisi sitä, että kaikkien kansalaisten tulisi poikkeuksetta olla yhtä hyviä kristittyjä. Rousseau huomauttaa kuitenkin siitä mahdollisuudesta, että noiden kristittyjen joukossa sattuisi olemaan yksi ainoakin kunnianhimoinen ja tekopyhä, joka "pistäisi varmastikin hyvin helpolla hurskaat kansalaiskumppaninsa pussiin" (ibid., 219). Ja jos näin pääsee käymään, niin mitä tekevät kristityt? Karkoitavatko he vallan käsiinsä ottaneen tyrannin? Eivät, sillä...

"...täytyisihän silloin häiritä yleistä rauhaa, käyttää väkivaltaa, vuodattaa verta: kaikki sellainen sopii huonosti kristityn lempeyteen. Ja loppujen lopuksi: mitä siitä,

⁵⁵ Tyranniuteen luisuminen edustaa sekä Machiavellin että Rousseauin teoreettisesta näkökulmasta katsottuna tilannetta, jossa yksittäisen (tai muutaman) ihmisen partikulaarinen intressi ohittaa yhteisen hyvän. Tällainen tilanne taas on täysin päinvastainen verrattuna hyvin järjestettyyn yhteiskuntaan ("well-ordered society"), jossa yhteisen hyvän täytyy tulla ennen partikulaarisia intressejä (ks. Viroli 1988, 120-121). Tämä näkemys puolestaan on eron hetki Nietzschele, joka muuten on kristinuskon kritiikissään lähes täysin samoilla linjoilla kuin Machiavelli (ks. esim. Nietzsche 1986, passim.). Nietzschen mukaan yhteinen hyvä on oksymoroninen termi, koska mikään, joka on yhteistä, ei voi olla hyvää, koska sillä on vähän arvoa juuri yhteisyytensä takia. Nietzsche myös puhuu uskonnonperustajista ja toteaa: "Zum Religionsstifter gehört psychologische Unfehlbarkeit im Wissen um eine bestimmte Durchschnitts-Art von Seelen, die sich noch nicht als zusammengehörig erkannt haben. Er ist es, der sie zusammenbringt; die Gründung einer Religion wird insofern immer zu einem langen Erkennungs-Feste" (Nietzsche 1973, 272). Machiavelli näkee tässä mahdollisuuden, mutta Nietzsche pitää sitä suurena virheenä ja tahdon kurissapitäjänä (disciplina voluntatis). Kuten Nietzsche, myös Machiavelli katsoi kristinuskon pyrkivän petoeläinten herraksi niitä heikontamalla. Samoin hän vastusti tätä pyrkimystä lähes yhtä innokkasti kuin Nietzsche. Nietzschestä poiketen Machiavelli ei kuitenkaan ollut antiklerikalisti. Hänen veljensä Totto oli pappi, samoin kuin lukuisat muutkin hänen sukulaisistaan. Machiavelli ei myöskään saarnaa Jumalan kuolemaa. Hän ei pidä uskontoa heikkojen lohdutuskeinona, vaan instituutiona, joka oikein käytettynä tekee heikoista vahvoja. Kristinuskon ei vain hänen mielestään täyttänyt tuota tehtävää niin hyvin kuin antiikin pakanalliset uskonnot. Machiavellin kristinuskon kritiikillä on siis osittain eri ulottuvuus ja päämäärä kuin Nietzschen antikristillisyydellä. Tämän, sekä tilanpuutteen vuoksi, tässä tutkielmassa ei ole ryhdytty laajempaan Nietzschen ajatusten eksplikointiin.

onko sitä vapaa tai orja tässä murheiden laaksossa? Tärkeintä on päästä paratiisiin, ja alistuminenhan on vain yksi keino lisätä sen päämäärän saavuttamiseksi". (Rousseau 1997, 219)

Kuten Machiavelli, myös Rousseau ilkeilee kristityille heidän halustaan päästä paratiisiin. Rousseauin kristinuskon kritiikki onkin käytännössä kaikilta osin velkaa Machiavellille (ks. Viroli 1988, 175). Machiavellin tavoin Rousseau korvautti kristinuskon mieluummin 'kansalaisuskonnolla'. Tähän kansalaisuskonnon traditioon lukeutuu toki myös esim. Hobbes (ks. Tuck 1989, 79)⁵⁶. Machiavellista poiketen Rousseau ei kuitenkaan puhunut eksplisiittisesti juuri sielusta ja sen pelastumisesta, eikä sen vaarantamisesta isänmaan hyväksi. Sen sijaan hän on kyllä Machiavellin kanssa samaa mieltä kristinuskon ja roomalaisen urhoollisuuden välisestä suhteesta todetessaan, että "...kun risti oli karkoittanut kotkan, hävisi roomalainen sankaruus kokonaan" (Rousseau 1997, 219). Sekä Machiavellin että Rousseauin mielestä kristinusko onnistui hävittämään roomalaisen urhoollisuuden lähes totaalisesti, mutta onnistuiko se hävittämään roomalaisten uskonnon?

"Discorsin" toisen kirjan viidennessä kappaleessa Machiavelli käsittelee uskontojen vaihtumista. Hänen tarkoituksenaan on osoittaa, että uskontojen ja kielten vaihtuminen⁵⁷ hävittää tiedon menneistä tapahtumista. Hän toteaa, että kristinusko ei onnistunut täysin hävittämään kaikkia edeltävän uskonnon piirteitä, koska se joutui säilyttämään latinan kielen (D, 340). Sitten hän jatkaa:

"Moreover, what the Christian sect tried to do against the Pagan, the Pagan probably did against any sects preceding itself. But because these sects change two or

⁵⁶ Richard Tuckin (Tuck 1989, 89) mukaan Hobbes näyttää itse asiassa antavan filosofisen oikeutuksen Machiavellin kristinuskon kritiikille. Osa Hobbesin aikalaisista halusi tulkita Hobbesia juuri näin. Henry Stubbe, Hobbesin seuraaja Oxfordissa, pohti vakavissaan myös kysymystä siitä, eikö islam olisi poliittisilla perusteilla parempi uskonto länsimaille kuin kristinusko.

⁵⁷ Näiden lisäksi tietoa menneistä tapahtumista hävittävät Machiavellin mukaan myös vedenpaisumukset ja rutot.

three times in five or six thousand years, we have lost the record of things done before that time..." (D, 340)

Mielenkiintoista tässä kohdin on väite, että nämä uskonnot vaihtuvat kaksi tai kolme kertaa viiden tai kuuden tuhannen vuoden aikana. Tässä Machiavelli ikään kuin varkain tulee määritelleeksi kristinuskon odotettavissa olevan elinajan. Maksimissaan se olisi 6000 jaettuna kahdella eli 3000 vuotta, mutta minimissään 5000 jaettuna kolmella eli 1666 vuotta. Tämä taas merkitsee sitä, että parhaimmassa tapauksessa kristinuskon loppu häämöttäisi noin 150 vuoden päässä siitä, kun Machiavellin "Discorsinsa" kirjoitti. (ks. Strauss 1986, 226) Ehkä Machiavelli katsoi ajan pikkuhiljaa olevan kypsä muutokselle kohti parempaa, ennen kaikkea valtion kannalta toimivampaa uskontoa.

Machiavellin sekulaari käsitys uskonnon funktiosta ei merkitse uskonnon metafyyssisten ulottuvuuksien väheksymistä. Hän vain haluaa painottaa uskonnon usein väheksytyä sosiaalista ja yhdistävää funktiota⁵⁸. Uskonto on parhaimmillaan silloin, kun se onnistuu yhdistämään kansalaisten uskonnolliset ja poliittiset velvollisuudet.

3.3. Kristinusko ja sota

Kristinusko muutti Machiavellin mielestä ihmisten käyttäytymistä ratkaisevasti. Mielenkiintoinen näkökulma näihin kristinuskon vaikutuksiin saadaan tarkastelemalla keskiaikaista sodankäyntiä, johon kristinusko vaikutti sekä teoriassa että käytännössä. Keskeisellä ajatuksella oikeutetusta kristillisestä sodasta, joka käydään väärintekijöiden rankaisemiseksi, ei ehkä ollut suurtakaan merkitystä käytännön kannalta (Wood 1990, xxiv). Samaa ei kuitenkaan voida sanoa ritareista.

⁵⁸ Tämän Machiavelli ilmaisee eksplisiittisesti kerta toisensa jälkeen, jopa runoelmissaan: "There is assuredly need for prayers; and altogether mad is he who forbids people their ceremonies and their devotions; because in fact it seems that from them may be reaped union and good order; and on them in turn rests good and happy fortune" (GA, 764).

Neal Woodin mukaan (Wood 1990, xxv) ritarien kristillisillä arvoilla oli suuri merkitys keskiaikaiseen sodankäyntiin. Ritarilliset hyveet⁵⁹ ja kristinusko estivät sodankäyntiä luisumasta kovin veriseksi ja totaaliseksi toiminnaksi, jollaista se oli ollut antiikin aikana. Sama vaikutus oli myös sillä uskomuksella, että kaikki ihmiset kuuluivat jäseninä samaan *Republica Christianaan*⁶⁰. Keski-ikäisten taisteluiden voittajien rangaistustoimenpiteitä häviäjiä kohtaan säätelivät myös kristillinen ja herrasmiesmäinen moraalisaännöstö. Kristinusko vaikutti myös itse taisteluissa, koska keskiaikaiset sotapäälliköt eivät käyttäneet täysin hyväkseen strategisia ratkaisuja ja juonia, jotka siihen asti olivat kuuluneet oleellisena osana jokaisen sotapäällikön repertoaariin. Sen sijaan he menivät sitäkin helpommin ansaan, mikäli vastustaja sattui olemaan epäritarillinen, julma ja häikäilemätön. Keski-ikäisen sotilaan mielessä ei ollut niinkään taistelun voittaminen millä keinoilla tahansa, vaan ennen kaikkea hänen kristillinen uskonsa. Tämä oli se perimmäinen tarkoitus, jolle kaikki muut aktiviteetit olivat alisteisia.

On selvää, että nämä näkemykset sodankäynnistä ovat täysin päinvastaisia Machiavellin näkemyksiin verrattuina. Erittäin kuvaava on hänen kertomuksensa Castruccio Castracanianista, josta hän toteaa:

"Never when he could win by fraud did he attempt to win by force, because he was accustomed to say that the victory, not the manner of the victory, would bring you renown" (LC, 555).

Voiton saavuttaminen kaikilla mahdollisilla keinoilla ei sovi kristinuskon moraaliin. Lisäksi kristittyjen halu välttää taistelemista on johtanut palkkasotureiden käyttöön, mikä taas on Machiavellin mukaan eräs Italian rappion ja hajanaisuuden syistä.

⁵⁹ Ritarit vannovivat puolustavansa kristinuskkoa, olevansa lojaaleja muita ritareita kohtaan, suojelevansa naisia ja auttavansa köyhiä.

⁶⁰ Garret Mattinglyn mukaan sama uskomus leimasi kaikkea keskiaikaista poliittista toimintaa ja ajattelua: "...a belief in the actual unity of Christendom, however variously felt and expressed, was a fundamental condition of all medieval political thought and activity." (Mattingly 1962, 18-19)

Kristinuskon aiheuttama muutos sodankäynnissä on Machiavellin mukaan erittäin merkittävä:

"...another is that our way of living today, as a result of the Christian religion, does not impose the same necessity for defending ourselves as antiquity did. Then men overcome in war either were killed or kept in perpetual slavery, so that they passed their lives wretchedly; conquered cities were either laid waste or the inhabitants driven out, their goods taken from them and they themselves sent wandering through the world. Hence those conquered in war suffered the utmost of every misery. Terrorized by this dread, men kept military training alive and honored those who were excellent in it. Today this fear has for the most part disappeared; of the conquered, few are killed; no one is long held a prisoner because captives are easily freed. Cities, even though they have rebelled many times, are not destroyed; men are allowed to keep their property, so that the greatest evil they fear is a tax. Hence men do not wish to submit to military regulations and to endure steady hardships under them in order to escape dangers they fear little." (AW, 623)

Toisaalta "Firenzen historiassa" Machiavelli näyttää olevan sitä mieltä, että mikäli miehet olisivat edelleen yhtä urhoollisia kuin ennen, ei sodankäynnissäkään tarvittaisi petosta:

"So much vigor there was then in those men and with such great nobility of mind they conducted themselves that, whereas today to attack the enemy unexpectedly is considered a noble action and prudent, then it was considered disgraceful and treacherous" (FH, 1086).

'Machiavellismi' näyttää siis syntyvän *virtùn* puutteesta. *Virtùn* puuttumisen eräs syy on puolestaan juuri kristinusko. Siten kristinusko on tavallaan itse luonut 'sosiaalisen tilauksen' 'machiavellismille'.

4. Kristinuskon käsitteiden politisoinnista

4.1. Machiavelli, Dante ja Firenze

Machiavellin oma, sielun uhraava patriotismi kohdistuu hänen kotikaupunkiinsa Firenzeen, mutta siihen liittyy myös tietty kritisoiva elementti. Toisin kuin esimerkiksi Leonardo Bruni, jonka kirjoittama Firenzen historia on nimensä mukaisesti *laudatio* eli kiitos tai ylistys, on Machiavelli omassa Firenzen historiassaan kaikkea muuta kuin ylistävällä kannalla. Sen sijaan hän pyrkii olemaan isänmaallinen osoittamalla ne kohdat, joissa Firenze on toiminut väärin, jotta nuo menneisyyden virheet voitaisiin tulevaisuudessa korjata. Hän kritisoikin Brunin (1374-1444) ja Poggio Bracciolinin (1380-1454) kirjoittamia Firenzen historioita siitä, että nämä ovat vaienneet kaupungin sisäisistä riidoista, vaikka ovatkin kertoneet tarkasti Firenzen sodista vieraita joukkoja vastaan:

"...I found that in description of the wars fought by the Florentines with foreign princes and peoples they are very careful, but as to civil strife and internal hostilities, and the effects these have produced, about one part of them they are wholly silent, and the other part they describe so briefly that their readers can get no profit or pleasure" (FH, 1031).

Sisäisten riitojen 'peittelyyn' on Machiavellin mukaan kaksi mahdollista syytä: joko historioitsijat katsoivat nuo teot niin arvottomiksi, ettei niitä kannattanut muistella, tai sitten he halusivat säästää kyseisten henkilöiden jälkeläiset häpeältä (ibid.). Tämä metodi ei sovi Machiavellille, koska:

"...because if anything in history delights or teaches, it is what is presented in full detail. If any reading is useful to citizens who govern republics, it is that which shows the causes of the hatreds and factional struggles within the city, in order that such citizens having grown wise through the sufferings of others, can keep them-

selves united." (FH, 1031)

Machiavelli haluaa historian opettavan tasavallan hallitsijoita, jotta nämä osaisivat välttää virheitä, joita heidän edeltäjänsä ovat tehneet. Ja parhaiten heitä opettaa heidän kotikaupunkinsa historia, koska silloin myös isänmaanrakkaus pääsee vaikuttamaan asiaan. Tämän lisäksi Firenze on paras esimerkki, koska kaikista kaupungeista juuri siellä on ollut suurimmat sisäiset jakautumat.

Firenzen johtajien virheet ja niiden välttäminen tulevaisuudessa on se teema, jonka ympärille myös Danten "Inferno" on rakentunut. Ei ole suinkaan sattumaa, että Danten helvetti on lähes täynnä firenzeläisiä. Kuten Machiavelli, myös Dante ennen häntä, puhuu kristinuskon kielellä ja käyttää kristinuskon symboleja, eli tässä yhteydessä helvettiä, oman poliittisen sanomansa perilleviemiseen. Helvetin rooli on kuitenkin Machiavellilla juuri päinvastainen kuin Dantella. Dante sijoittaa helvettiin firenzeläisiä, koska nämä tekivät syntiä ja joutuvat siten sovittamaan niitä helvetissä. Machiavelli taas pitää firenzeläisiä, kuten Soderinia, niin heikkoina ja nöyrinä, että he eivät ansaitse pääsyä helvettiin. Kummallekin helvetti on päinvastaisesta käytöstään huolimatta keino kritisoida miehiä, jotka ovat ajaneet heidän rakkaan kotikaupunkinsa Firenzen rappioon.

Samoin kuin Machiavellin, myös Danten Firenze-kritiikkiä on mielenkiintoista tulkita maanpakolaisen näkökulmasta. Alighierin suku ja siten myös Dante kuuluivat guelfeihin. Danten toimiessa useissa poliittisissa viroissa 1290-luvun puolivälistä lähtien, olivat ghibelliinit jo täysin syrjäytettyjä. Mutta samoihin aikoihin Firenzeen ilmestyi toinen jakautuma, joka oli tällä kertaa guelfien sisäinen. Tässä jaossa Dante kuului ns. 'valkoisiin', joiden vastustajia eli 'mustia' ajettiin maanpakoon vuosina 1300-1301. Marraskuussa 1301 'mustat' kuitenkin valtasivat Firenzen, jonka jälkeen oli 'valkoisten' vuoro lähteä maanpakoon, Dante heidän joukossaan. Tämä tausta saattaa siis selittää Danten kriittistä suhtautumista Firenzeen. Hän kuului siis faktioon, joka hävisi kamppailun Firenzestä, ja joutui siten maanpakoon. Maanpaossa hän asetti toivonsa ensin muihin karkoitettuihin 'valkoisiin' ja sitten suureen unelmaan keisarillisesta rauhasta. Tämän johdosta Dante John Najemyn tulkinnan mukaan (Najemy 1993, 82)

hylkäsi paitsi Firenzen ja sen politiikan, myös koko ajatuksen kaupunkivaltiosta luonnollisena ja toimivana poliittisen assosiaation muotona. Tämä selittäisi siis Danten Firenze-kritiikin ohella myös hänen näkemyksiään teoksessa *De Monarchia* (ks. Dante 1963, passim.).

On kuitenkin huomattava, että vaikka Danten kritiikki ensisilmäyksellä näyttää kohdistuvan koko Firenzeen, sen tosiasiallisena kohteena on pelkästään Firenzen johtava yläluokka ja sen keskenään kamppailevat vaikutusvaltaiset suvut. Tämä käy selkeästi ilmi "Infernon" 10. laulusta, jossa Dante kohtaa ghibelliinien entisen johtajan Farinata degli Ubertinin. Farinata, joka seisoo ylväänä ("kuin ois hän halveksinut helvettiä") kerettiläisten piirissä, kuulee Danten puheen ja sanoo:

"Sun kieles ilmoittaa sun syntyneeksi
jalossa tuossa isänmaassa, jolle
lien ollut ehkä liian rasittava". (Inf. 10. laulu)

Yhteinen kieli synnyttää siis Farinatassa sekä yhteenkuuluvuuden tunnetta että katumusta. Mutta heti tämän jälkeen Farinata vaatii saada tietää Danten esivanhempien nimet ja ne kuultuaan toteaa:

"...Vastustajat hurjat oli
he mulle, heimollein ja ystävillein
kahdesti siksi karkoitin ma heidät". (Inf. 10. laulu)

Farinatan vielä äsken tuntema ylpeä patriotismi on nyt kaikonnut ja rajoittunut koskemaan pelkästään hänen perhettään ja puoluettaan. John Najemyn mukaan Dante käyttää kyseistä Farinata-episodia osoittamaan Firenzen aristokratian sokean kiintymyksen puolueisiin ja perheeseen isänmaan edun kustannuksella (Najemy 1993, 86).

Machiavellin ja Danten pyrkimysten samankaltaisuutta kuvastavat myös seuraavat lainaukset "Purgatorista":

"Italia orja ah, sa tuskan koti
sa laiva myrskyssä ilman ruorimiestä,
et maiden valtiatar, mutta portto!"

Voi teitä, joiden olla pitäis hurskaat
ja suoda satulansa keisarille
jos tietäisitte, mik' on tahto Luojan!". (Purg. 6. laulu)

Dante valittelee Italian hajanaisuutta sekä sen sisäisiä kiistoja ("sun on asukkaillas aina sota, ja toinen toistaan siellä syö")⁶¹ ja esittää vetoamisen keisarin puolesta. Italian hajanaisuus ja yhdistävän voiman puolesta vetoaminen on tunnetusti myös Machiavellin teema "Il Principen" viimeisessä (XXVI) kappaleessa. Dantesta poiketen Machiavelli kuitenkin huomauttaa, että Italian yhdistäjä saattaa joutua uhraamaan yrityksessä sielunsa⁶².

4.2. Machiavelli ja kristinuskon kieli

Vaikka Machiavellin mielestä retoriikalla ei ole suurta vaikutusta itse poliittisessa toiminnassa, ei hän kiellä sen vaikutusta politiikan teoriassa. Hän kääntää siis tavallaan retoriikan sitä itseään vastaan (ks. Hariman 1995, 24). Hänen ruhtinaita käsittelevä teoksensa on tällaisen retoriikan taidonnäyte. Kuten mm. Quentin Skinnerin tutkimukset ovat osoittaneet, Machiavelli käyttää taidokkaasti hyväkseen ruhtinain opaskirjoja tuottanutta genreä, mutta kääntää kyseisten opaskirjojensanoman omiin tarkoituksiinsa sopivaksi. Suurin ero löytyy kristillisen moraalin ja Machiavellin

⁶¹ Myöhemmin samassa laulussa Dante toteaa ironiseen sävyyn, että nämä "ajanharhat" eivät koske Firenzeä, mistä sen on kiittäminen "järjellistä kansaas". Suomennos on harhaanjohtava, sillä kyse ei ole kansasta, vaan poliittisesta liikkeestä nimeltä *popolo*, joka yritti hillitä taistelevien aristokraattien kamppailuja (ks. Najemy 1993, 92).

⁶² Tämä on myös Sebastian de Grazian tulkinta asiasta: "Dante and Petrarch also seek the redemption of Italia, but Niccolò is the only one to point out that the agent of that redemption must enter evil and risk his soul" (de Grazia 1990, 351).

'politisoidun moraalin' väliltä (ks. Skinner 1978 vol. I, 134-135, 182-185). Retoriikan mestarina Machiavelli ymmärtää sen, että mikäli hän haluaa saada sanomansa perille, hänen täytyy puhua sellaisella kielellä, jota oletettu yleisö ymmärtää. Niinpä hän tarjoaa neuvojan ruhtinaille samassa muotissa, jossa niitä on tarjottu heille ennenkin.

Suuri osa varhaiskeskiajan historiankirjoituksesta keskittyi ns. hagiografioihin, eli pyhimysten elämäkertoihin. Hagiografiat palvelivat samaa tarkoitusta kuin valtiopillisesti kiinnostavimmat *Specula regum* -teokset⁶³. Molempien tarkoituksena oli tarjota kuvaus oikealla tavalla eletystä kristillisestä elämästä. *Specula regum* -teosten kohteena oli kuningas kristillisenä johtajana ja Kristuksen sijaisena (*Typhus Christi*). Genre syntyi, kun huomattiin, että maallista hallitsijan valtaa on syytä selittää samalla tavalla kuin Raamattua, jotta tavallinen kansa ymmärtäisi sen legitimitetin. Kyseisten hallitsijoille tarkoitettujen opaskirjojen keskeinen tarkoitus oli osoittaa kuninkaalle varmin tie sielun pelastumiseen. Tämä sielun pelastaminen ei koskenut ainoastaan hallitsijan omaa sielua, vaan myös kansalaisten sieluja, koska hallitsija oli heistä tavallaan vastuussa Jumalalle. (Ullmann 1977, 62)

Machiavelli kääntää kristillisen *Specula regum* -tradition sanoman ylösalaisin ja valjastaa sen siten palvelemaan omia tarkoituksiaan. Mutta Machiavelli lainaa kristityiltä muutakin kuin "Il Principen" muodon. Kaikki hänen teoksensa nimittäin käyttävät taidokkaasti hyväkseen kristinuskon terminologiaa. Mutta mistä tämä johtuu? Halusiko Machiavelli vain olla kristityille todella ilkeä ja käyttää heidän kieltään tietoisesti väärään tarkoitukseen? Ehkä, mutta luultavammin selittävä tekijä on sama kuin *Specula regum* -tradition kohdalla. Machiavelli tiesi, että hänen täytyisi käyttää yleisönsä⁶⁴ kanssa samaa kieltä, jotta hänen kristinuskoon kohdistamansa kritiikki ei

⁶³ *Specula regum* merkitsee kuninkaan peiliä. Tämän genren teoksilla on selvä yhteys myöhemmän keskiajan ja renessanssin 'ruhtinaan peili' -traditioon, johon myös Machiavellin "Il Principe" kuuluu. Samaa genreä edustavat myös muutamat myöhäiskeskiajan islamilaiset politiikan teoreetikot kuten al-Muqaffa' ja Ibn Khaldun. (Viimeksi mainittujen osalta ks. Springborg 1992, 261-269)

⁶⁴ Näin voitaneen sanoa siitäkin huolimatta, että eriäviä mielipiteitä Machiavellin olettamasta yleisöstä on esitetty. Tämä koskee erityisesti "Il Principeä". Esimerkiksi Antonio Gramsci päätyy siihen tulokseen, että Machiavelli kirjoitti "niille jotka eivät tiedä", erotukse-

meni ohi kohteestaan.

Machiavellin ajatusten järkyttävä vaikutus perustuu siihen, että hän esittää ne kristinuskon kielellä. Sitä paitsi ennen kristinuskon vaikutusta niissä ei olisi ollut mitään järjestyttävää. Esimerkiksi antiikin kreikkalaisille mikään asia ei ollut hyvä sinänsä, vaan kaikki asiat olivat vain hyviä johonkin tarkoitukseen. Hyvän täytyi olla käytännöllistä esimerkiksi kuolemattoman maineen tavoittelun kannalta. Kuten Mark Hulliung (hiukan anakronistisesti) toteaa (Hulliung 1983, 203-204), antiikin Ateenassa ja Spartassa Machiavellin retoriikka olisi ollut kaukana järkyttävästä. Machiavellin ajatukset olisivat tuntuneet siellä itsestään selvyyksiltä. Machiavellin ajatusten aiheuttama järkytys perustuu periaatteessa kahteen seikkaan; siihen, että stoalaisuus erotti hyveet niiden lopputuloksista, sekä siihen, että kristinusko introdusoi hyvän käsitteen, joka on hyvä itsessään, so. lopputuloksista riippumatta. Toisin kuin kristityt, stoalaiset edes yrittivät liittää hyvän ja hyödyllisen takaisin siihen väitteeseen, että hyve kannattaa, so. on hyödyllistä. Tämä on myös väite, jonka renessanssin humanistit lisäsivät kristittyjen *Specula regum* -traditioon, joka sitä ennen oli puhunut vain hyveestä (virtue), mutta ei hyödystä (utility). Machiavelli kiistää molemmat edelläesitettyt näkökannat väittämällä, että menestyminen on pakollista, ja että stoalaisten ja kristillisten hyveiden seuraaminen johtaa juuri päinvastaiseen lopputulokseen. Kaikissa kirjoituksissaan Machiavelli käyttää kieltä, joka on läpikotaisin stoalaista ja kristillistä, mutta ylösalaisin käännettynä. Hän ei olisi voinut toimia toisella tavalla, koska hän ei tietävästi osannut juurikaan kreikkaa. Ja vaikka hän olisi kreikkaa osannutkin, kreikkalaisen moraalisanaston rehabilitoiminen olisi vain johtanut hänet puhumaan ohi aikalaistensa. (ibid., 204)

Esimerkkejä Machiavellin kristillisestä kielenkäytöstä olisi tarjolla enemmän kuin tarpeeksi. Erittäin kuvaava on kuitenkin seuraava lainaus "Il Principestä":

na niistä jotka jo tietävät, eli kansalle erotuksena hallitsijoista (Gramsci 1982, 31). Toisaalta Machiavellin maksiimeja käyttävälle retoriikkatyylille on myös ominaista yleisökonstruktion jättäminen avoimeksi (vrt. Spackman 1990). Siitä huolimatta voitaneen olettaa, että kirjoittipa Machiavelli sitten yhdelle, harvoille tai monille, hän kirjoitti siitä huolimatta aina yleisölle, joka ymmärtää kristinuskon kieltä.

"...so that Charles the king of France was allowed to take Italy with chalk. And he who used to say that the cause of it was our sins told the truth, but they were not at all such as he supposed they were, but these I have mentioned; and because they were princes' sins, the princes have suffered punishment for them." (P, 47-48)

Machiavelli viittaa Kaarle VIII:n vuoden 1494 'huviretkeen', jolloin kuningas otti Italian haltuunsa "pelkällä liidulla"⁶⁵. Sitten hän toteaa erään henkilön sanoneen, että tämä on rangaistus italialaisten synneistä. Tuo henkilö, jota Machiavelli ei mainitse nimeltä, on dominikaanimunkki Girolamo Savonarola (1452-1498)⁶⁶. Mutta sitten Machiavelli jatkaa väittämällä, että kyseessä oli kyllä rangaistus synneistä, mutta ei Savonarolan väittämistä, vaan niistä, jotka hän itse on osoittanut. Tällä hän viittaa palkka-armeijoiden käyttöön. Juuri tällainen kristinuskon kielen käyttö hänen omiin tarkoituksiinsa on Machiavellille tyypillistä. Kyseisessä sitaatissa Machiavelli itse asiassa väittää, että pitkään jatkunut palkka-armeijoiden käyttö on Italian ruhtinaiden *synti* ja että he myös joutuivat kärsimään synnistä seuraavat rangaistukset. Machiavelli ilmeisesti havaitsi kristinuskon kielellä puhumisen varsin tehokkaaksi vaikuttamistavaksi, sillä syntejä ja 'Jumalan ruoskaa' saarnannut Savonarola nousi Firenzen tosiasialliseksi hallitsijaksi vuosiksi 1494-1498. Savonarolan ihanteena oli kuitenkin teokratia, eli uskontoa palveleva valtio, kun taas Machiavellin ihanne oli valtiota palveleva uskonto.

Ehkä tunnetuin esimerkki kristinuskon symboliikan käytöstä "Il Principessa" on teoksen viimeinen kappale, joka on samalla Machiavellin kehoitus Italian vapauttamiseksi. Hän puhuu Italian tulevalle yhdistäjälle ja vapauttajalle seuraavaan tapaan:

"...now we see marvelous, unexampled signs that God is directing you; the sea is divided; a cloud shows you the road; the rock pours out water; manna rains down, everything unites for your greatness" (P, 94).

⁶⁵ Sanonta on peräisin paavi Aleksanteri VI:lta. Liidulla viitataan siihen, että Kaarlen joukkojen tarvitsi käytännössä vain merkitä liidulla ne talot, joihin he halusivat majoittua.

⁶⁶ Savonarolasta ks. esim. Weinstein 1970, passim.

Nämä figuurit Machiavelli on poiminut suoraan Raamatusta, Toisesta Mooseksen Kirjasta. Mielenkiintoista on myös se, että Machiavelli vetoaa kehoituksessaan toistuvasti Jumalaan, kun taas teoksen muissa kappaleissa vastaavia vetoamuksia ei ole. Viimeisessä kappaleessa hän siis ikäänkuin 'unohtaa' asioissa vaikuttavan totuuden ja 'realisminsa'. Tämä voi kuitenkin johtua juuri siitä, että kristilliseen yleisöön vaikutettaessa varmin tapa on puhua heidän kanssaan samaa kieltä.

4.3. Rousseau ja syntiinlankeemus

Kristinuskon kielen ja symboliikan käyttäminen poliittisiin tarkoituksiin ei ole vierasta Machiavellin 'opetuslapselle', Rousseaullekaan. Rousseauin tekstien laajempi suhteuttaminen kristinuskoon ei ole tässä yhteydessä mahdollista eikä myöskään tarkoituksenmukaista. Sen sijaan Rousseaulta löytyy eräs kohta, joka edustaa hyvin hänen tekstiensä suhdetta kristinuskon kieleen. Tämä kohta on Raamatun kertomus syntiinlankeemuksesta (the Fall of Man). Nojaudun tässä kohdin Jean Starobinskin teokseen "Jean-Jacques Rousseau" (Starobinski 1988, 12, 27, 290).

Rousseau käyttää syntiinlankeemusta osoittaakseen sekä ihmisen ylpeyden, että hänen halunsa irroittautua luonnosta. Syntiinlankeemuksen selittämiseen ei Rousseau mukaan tarvita mitään yliluonnollisia interventioita, kuten houkuttelevia paholaisia. Pelkkä ihmisluonto riittää selittämään lankeemuksen. Ihminen on nimittäin aina pyrkinyt täydentämään luontoa omilla keksin-nöillään. Ihminen alkoi vertailla asioita toisiinsa ja huomasi esimerkiksi sen, että hän oli ylemmällä tasolla eläimiin verrattuna. Näin syntyi ensimmäinen pahe, ylpeys. Syntiinlankeemuksessa ei ole kysymys mistään muusta kuin ylpeyden introdusoinnista. Ylpeys taas on johtanut siihen, että ihminen ei ole yhtä itsensä eikä muiden kanssa. Terve itserakkaus vääristyy itsekkyydeksi, paheet syntyvät ja yhteiskunta muodostuu. Ihmisen ylpeys ja siitä seuraava jatkuvasti kasvava keinotekoisuus ovat siten kiihdyttäneet lankeemuksen korruptioksi. Tällainen on Rousseauin mukaan ihmiskunnan historia.

Eri teoksissaan Rousseau kirjoittaa *Genesiksen* uusiksi filosofisesta ja poliittisesta

näkökulmasta. Rousseau kirjoittaa ihmiskunnan alkuhistorian sekularisoituna ja demystifioituna versi-ona, mutta kaikesta huolimatta hänen kertomuksensa elementit tulevat suoraan Raamatusta. Rousseau argumentit perustuvat kristilliseen teologiaan (paratiisi, syntiinlankeemus, kielten sekoittuminen jne.), mutta hän kääntää kristinuskon kielen palvelemaan omia tarkoituksiaan. Primitiivinen ihminen on onnellinen. Hän asuu *paratiisissa*, kunnes järjenkäyttö paljastaa hänelle tiedon hyvästä ja pahasta. Ihmisen ylpeä ja innokas mieli selvittää epäonnekseen erillään elämisen salat ("misfortune of a divided existence"), jonka johdosta ihmiskunta on kokenut *lankeemuksen*.

Rousseau omaksui Machiavellilta republikanistisia aatteita, sekä suurelta osin tämän kristinuskon kritiikin. Mutta saattaahan olla, että hän omaksui tältä myös tavan käyttää kristinuskon kieltä 'väärin' tarkoituksiin. Machiavelli keskittyi käyttämään hyväkseen mielikuvaa helvetistä, mutta Rousseau valitsi paratiisin.

4.4. John Milton ja Saatanan republikanismi

Rousseau käytti poliittisessa teoriassaan paratiisia, mutta Machiavellin tavoin helvettiä hyödynsi mm. John Milton (1608-1674). Miltonin teos "Paradise Lost" alkaa kuvauksella siitä, kuinka kapinallinen Saatan heitetään joukkoineen ulos taivaasta, jossa hän on aiheuttanut sodan:

"...Had cast him out from Heav'n, with all his Host
Of Rebel Angels, by whose aid aspiring
To set himself in Glory above his Peers
He trusted to have equald the most High
If he oppos'd; and with ambitious aim
Against the Throne and Monarchy of God
Rais'd impious Warr in Heav'n and Battel proud..." (Milton 1960, 6)

Saatan joukkoineen kuvataan siis kapinallisiksi vallantavoittelijoiksi, jotka luulevat yhdessä olevansa jopa voimakkaampia kuin Jumala. Huomattavaa on, että Saatanan

joukot nousevat taisteluun "Against the Throne and Monarchy of God". Taivas on siis Miltonin mukaan kuningaskunta⁶⁷. Myöhemmin samassa teoksessa Saatana puolestaan luonnehtii karkoituspaikkaansa seuraavalla tavalla:

"...Here at least
We shall be free; th' Almighty hath not built
Here for his envy, will not drive us hence:
Here we may reign secure, and in my choice
To reign is worth ambition though in Hell:
Better to reign in Hell, then serve in Heav'n". (Milton 1960, 12)

Saatana näyttää legitimoivan tappiotaan ja uutta valtakuntaansa republikanistisesti vetoamalla vapauteen. Helvetti näyttäytyy vapauden valtakuntana verrattuna taivaan monarkiaan. Niinpä Saatana sanookin olevansa mieluummin vallassa helvetissä kuin palvelijana taivaassa. Saatanan oma ylemmyysasema muihin langenneisiin enkeleihin nähden perustuu paitsi siihen, että hän johti joukkoja sodassa taivasta vastaan, myös lain kohtuuteen ja vapaaseen vaaliin:

"Mee though just right, and the fixt Laws of Heav'n
Did first create your Leader, next, free choice,
With what besides, in Counsel or in fight,
Hath bin achieved of merit..." (Milton 1960, 26)

Republikanistiselta näyttää myös Saatanan puheessaan esittämä helvetin yhtenäisyyden apologia. Toisin kuin taivaassa, jossa päämiehen asema on kadehdittava, ei helvetin päämiehen statukseen liity mitään kadehdittavaa. Ja koska helvetti *per definitionem* on paikka, jossa ei ole mitään hyvää, ei siellä voi myöskään syntyä faktioita, koska ei ole olemassa mitään hyvää, jonka tavoittelemisen olisi vaivan arvoista:

⁶⁷ Myös Machiavelli ilkeilee kristinuskon yksinvaltaisuudelle. Saarnassaan "Exhortation to Penitence" hän kutsuu Jeesusta keisariksi (imperadore nostro, Christo Iesú) (EP, 173; ks. myös Norton 1983, 34). Tämä taas on republikanistin suusta lausuttuna selvää ilkeilyä.

"The happier state
In Heav'n, which follows dignity, might draw
Envy from each inferior; but who here
Will envy whom the highest place exposes
Formost to stand against the Thunders aime
Your bulwark, and condemns to greatest share
Of endless pain? where there is then no good
For which to strive, no strife can grow up there
From Faction; for none sure will claim in Hell
Precedence, none, whose portion is so small
Of present pain, that with ambitious mind
Will covet more. With this advantage then
To union, and firm Faith, and firm accord,
More then can be in Heav'n, we now return
To claim our just inheritance of old..." (Milton 1960, 27)

Saatanan puhe joukoilleen on läpikotaisin machiavellimaisen⁶⁸ republikanistinen (ks. Worden 1990, 235). Infernaalisten joukkojen ylipäällikkö yrittää vakuuttaa joukkonsa siitä, ettei häntä vastaan kannata yrittää vallankumousta. Vallankumouksen ja sisäisten kiistelyiden sijaan Saatana yrittää saada joukkonsa toimimaan yhtenä rintamana taivasta vastaan. Huomattava on myös sanankäännö "with ambitious mind". Saatana yrittää kanavoida alaistensa kunnianhimon sotaan taivasta vastaan, jotta näille ei tulisi mieleen kadehtia hänen omaa asemaansa. Myös viimeisen lauseen voisi tulkita republikanistiseksi, koska siinä Saatana legitimoit tulevaa sotaa menneisyyden perinnöllä.

Vaikka Saatana on alusta lähtien ollut Jumalan yksinvallan vastustaja, tapahtuu kuitenkin vielä jotakin, joka saa Saatanan enemmän raivoihinsa. Jumala nimittäin päättää siirtää valtansa pojalleen. Taivas näyttää siis olevan kaiken lisäksi perinnöllis-

⁶⁸ Huom. nimenomaan machiavellimaisen, ei siis machiavellistisen, koska jälkimmäisellä termillä on omat erityiset konnotaationsa.

nen monarkia. Saatanaa moinen ajatus vallan siirtämisestä kauhistuttaa, sillä hänen mielestään Jumala ei voi siirtää pojalleen valtaa, joka ei kuulu edes Jumalalle itselleen. Saatana näyttää myös protestoivan tuon muutoksen uutuutta vastaan:

"From Father to his Son? strange point and new!
Doctrin which we would know whence learnt: who saw
When this creation was? rememberst thou
Thy making, while the Maker gave thee being?
We know no time when we were not as now;
Know none before us, self-begot, self-raisd". (Milton 1960, 121-122)

Samoin kuin Miltonin aikaisessa Euroopassa, myös Miltonin taivaassa vallankumous poliittisen vallan käytössä ja politiikan teoriassa tapahtuu samanaikaisesti (Worden 1990, 238). Saatana ei siis voi kuin ihmetellen vastata: "...strange point and new!", kun Jumala ilmoittaa, että enkelien on toteltava hänen poikaansa.

Milton käyttää erityisen selkeästi hyväkseen Raamattua alistaen sen samalla omille poliittisille pyrkimyksilleen⁶⁹. Paitsi että Raamatusta löytyviä ajatuksia voi tulkita sopivasta, sitä voi myös käyttää osoittamaan, että jotakin ajatusta ei sieltä löydy (vrt. Hill 1977, 246). Raamatun tulkinnat Miltonilla liittyvätkin läheisesti hänen poliittisiin päämääriinsä. Miltonin kontekstin tunteminen auttaa suuresti mm. juuri hänen suurteoksensa ymmärtämistä. Tuota kontekstia vasten tarkasteltuna ei nimittäin ole lainkaan yllättävää, että juuri Saatanalla on parhaimmat repliikit "Paradise Lostissa". Samalla tavalla kuin Machiavellin "Il Principe", myös Miltonin teos on samalla *poliittinen interventio*. Sillä on siis poliittinen sanoma hänen aikalaisilleen.

⁶⁹ Milton oli kuitenkin tiettyssä mielessä 'arminianisti'. Arminianistit painottivat kirkon sakramenttien ja seremonioiden merkitystä jumalanpalveluksissa, eivätkä niinkään saarnan ja kirjoitusten (raamattu) merkitystä. Miltonin mielestä ihmisen järki oli valaistuneempi kuin raamattu. Hän oli iloinen siitä, että samat ideat, joihin hän oli päätenyt seuraamalla omatuntonsa ääntä, voitiin löytää myös raamatusta. Näillä ideoilla tai ajatuksilla oli kuitenkin hänen mielestään suurempi auktoriteetti juuri siksi, että ne olivat hänen omantuntonsa mukaisia (Hill 1975, 264).

Tässä yhteydessä ei ole mahdollista tarkemmin suhteuttaa Miltonin tekstejä hänen elinaikaansa ja elinympäristöönsä⁷⁰. On vain tyydyttävä toteamaan, että Milton oli ennen kaikkea tasavallan puolustaja. Miltonin teoksen sanomaa selittää osaltaan myös se, että "Paradise Lost" (1667) ja sen jatko-osa "Paradise Regained" (1671) ilmestyivät vasta Englannin sisällissodan (1642-1649), tasavallan (1649-1653) ja Cromwellin protektoraatin (1653-1660) jälkeen. Kaarle II oli palannut Englantiin ja monarkia restauraatio oli tosiasia. Milton, joka oli kannattanut tasavaltaa, välttyi kuitenkin tuomiolta, sillä ainoastaan 'kuninkaanmurhaajat'⁷¹ teloitettiin. Nämä poliittiset kokemukset jättivät varmasti jälkensä Miltoniin ja ne näkyvät myös hänen teoksissaan.

Seuraavassa luvussa tarkastellaan lyhyesti Machiavellin ajatusten vastaanottoa. Kuten jo aiemmin todettiin, hänen ajatuksistaan eivät järkyttyneet niinkään hänen aikalaisensa tai välittömät seuraajansa kuin myöhemmät sukupolvet. Tämä liittyy ainakin osittain katolisen kirkon vastauskonpuhdistukseen, joka teki Machiavellista itselleen 'ongelman'. Machiavellin uskontoa ja politiikkaa koskevien ajatusten vastaanottoa tarkastellaan erityisesti 1600-luvun alkupuolen Englannissa ja Espanjassa. Sekä ajanjakso että kyseiset valtiot ovat varsin sopivia uskonnon ja politiikan suhdetta koskevien kysymysten selvittämiseen, sillä näillä kysymyksillä oli noissa konteksteissa erittäin suuri merkitys.

⁷⁰ Luultavasti paras tutkimus Miltonin tekstien suhteesta hänen kontekstiinsa on Christopher Hillin "Milton and the English Revolution" (Hill 1977).

⁷¹ Ts. ne, jotka olivat allekirjoittaneet Kaarle I:n kuolemantuomion.

5. Uskonto ja politiikka anti-machiavellisteilla

Machiavellin mielestä uskonnon on oltava sellainen, että se palvelee valtion etua. Vastaavasti henkiset liikkeet, jotka eivät selvästi palvele jotakin poliittista päämäärää, kiinnostavat häntä vähän tai ei ollenkaan (Chabod 1965, 93). Uskonnon alistamista valtion käyttöön Machiavelli käsittelee eritoten "Discorsin" ensimmäisen kirjan kappaleissa XI-XV. Näissä kappaleissa Machiavelli esittää ne ajatukset, jotka aiheuttivat eniten häneen kohdistunutta vastustusta mm. 1600-luvun Englannissa⁷² ja Espanjassa. Tämän Machiavelliin kohdistuneen kritiikin kautta paljastuu hänen kristinuskon kritiikkinsä todellinen merkitys. Machiavellin englantilaisten kriitikoiden osalta tukeudun seuraavassa Felix Raabin teokseen "The English Face of Machiavelli" ja espanjalaisten kriitikoiden osalta J.A. Fernández-Santamarian teokseen "Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought, 1595-1640".

Raab selvittää Machiavellin 'poliittisen uskonnon' aiheuttamaa vastustusta eritoten vuosien 1603 ja 1640 välillä julkaistuissa teksteissä (ks. Raab 1965, 77-101). Tämän aikakauden poliittisten tekstien yleissävy on anti-machiavellistinen siinä mielessä, että useimmat kirjoittajat eivät voineet hyväksyä niitä olettamuksia, joiden varaan Machiavellin poliittinen filosofia rakentuu. Vaikka he useasti olivatkin Machiavellin kanssa samaa mieltä yksityiskohdista ja siteerasivat häntä uskottavana auktoriteettina, löytyi yksi kohta, jossa Machiavellin sekularismi aiheutti lähes poikkeuksetta vastustusta. Monille tämä kohta oli juuri 'poliittinen uskonto' ('politick religion'), eli ajatus uskonnosta politiikan työkaluna. Machiavellin 'poliittisen uskonnon' hyväksyminen olisi vaatinut vakuuttuneisuutta tämän maailman realiteeteista, Machiavellin realiteeteista, erotuksena Augustinuksen vastaavista⁷³.

⁷² Ajatus uskonnosta politiikan välineenä aiheutti toki vastustusta muuallakin. Euroopan uskonsodissa oli tavallista, että molemmat osapuolet syyttivät toista machiavellismista. Vastaavasti esim. Wilhelm Oranialaista pidettiin machiavellistina ja hänen kääntymisensä katolisesta protestantiksi tulkittiin siten, että hän halusi verhota poliittiset pyrkimyksensä uskonnon viittaen. (Haitsma Mulier 1990, 249)

⁷³ Tällainen poikkeus on Raabin mukaan Henry Wrightin teos "The First Part of the Disquisition of Truth, Concerning Political Affaires" vuodelta 1616 (Raab 1965, 91).

Useimpien Machiavellin englantilaisten kriitikoiden kritiikki menee osittain ohi kohteestaan, koska he itse eivät voi hyväksyä sitä olettamusta, jonka varaan Machiavellin poliittinen ajattelu rakentuu. Tämä oletamus on puhtaasti poliittisen sfäärin autonomisuus. Kriitikot eivät pysty taistelemaan Machiavellia vastaan tämän omilla aseilla, vaan joutuvat turvautumaan mm. Raamatun auktoriteettiin. Tämä taas tarkoittaa poliittisen sfäärin autonomisuuden kiistämistä ja vie samalla heidän kritiikkinsä ohi kohteestaan.

Machiavellia syytettiin englantilaisten toimesta myös Raamatun 'poliittisesta luennasta'. Edward Dacres, joka käänsi "Discorsin" (1636) ja "Il Principen" (1640) englanniksi, huomauttaa käännöksissä Machiavellin virheistä. Dacres kritisoi paitsi Machiavellin ajatusta kristinuskosta ihmisten pelkuruuden syynä, myös hänen tapansa lukea Raamattua. Hänen mukaansa Machiavelli käyttää Raamattua väärin "...reading the Scriptures onely to a politique end, not so much for the strengthening of his beleife; as the bettering of his discourse". Dacres, joka kuitenkin tunsikin Machiavellia kohtaan tiettyä sympatiaa, toteaa "Discorsin" ensimmäisen kirjan XII kappaleen kohdalla kyseisestä kappaleesta seuraavaa:

"...it savours of Atheisme, bringing the mistresse to serve the hand-maid, religion to serve policy, as if the seasons of the yeare ought to accomodate themselves to men, rather then men accomodate themselves to the seasons; not considering that Religion propounds to a man a further end then pollicy points at".

Dacresia, kuten muitakin aikakauden kirjoittajia, kiinnostaa Machiavellissa erityisesti uskonnon ja politiikan suhde. Machiavellin ajatukset uskonnosta politiikan välineenä aiheuttivat Englannissa, kuten muuallakin, luonnollisesti ristiriitaisia reaktioita. Mutta reaktioita joka tapauksessa syntyi ja 'politiikalla' alettiin yhä enenevässä määrin tarkoittaa erillistä ja itseriittoista sosiaalisen käyttäytymisen sfääriä. Toiset kirjoittajat pitivät ajatuksesta ja toiset eivät. Mutta joka tapauksessa, kuten Felix Raab toteaa (Raab 1965, 101): "But the idea was there, rooted in the changing reality of European society, and men had to come to terms with it".

Machiavellin englantilaisten kriitikoiden suurin virhe on siinä, että he eivät ota huomioon Machiavellin päämäärää. Tämä päämäärä, jolle siis myös uskonto on alisteinen, on isänmaan vapauden puolustaminen. Kuten J.G.A. Pocock toteaa (Pocock 1975, 350), kriitikot eivät nähneet asioita oikeassa perspektiivissä, sillä Machiavellin politisoitua tai 'vääristynyttä' moraalialia ei voi täysin ymmärtää, ellei täysin ymmärrä hänen republikanismiaan. Machiavellin republikanismi ja patriotismi ovat selittäviä tekijöitä myös hänen kristinuskon kritiikissään, kuten edellä esitetystä toivottavasti on käynyt ilmi.

Espanjassa Machiavellia luettiin ja tulkittiin pitkälti samasta näkökulmasta kuin Englannissa. Aivan aluksi Machiavelliin kohdistunut vastustus lepäsi eettisillä ja uskonnollisilla perusteilla (Fernández-Santamaría 1983, xv). Vastustajien keskeinen argumentti siis oli Espanjassakin se, että politiikan tulee olla alisteinen etiikalle (uskonnolle), eikä toisin päin (ibid.). Espanjassa tähän argumentointiin liittyi kuitenkin pelko siitä, että uskonnon rajoitteista vapautettu johtaja alkaisi käyttäytyä julmasti ja tyrannimaisesti (ibid., 72). Espanjalaiset yrittivät myös todistaa Machiavellin olevan väärässä ja muuttaa hänen oppinsa 'valtiojärjestä' ('reason of state') sellaiseksi, että se olisi sopusoinnussa kristinuskon kanssa (ibid., 139).

Esimerkiksi espanjalainen Claudio Clemente kritisoi Machiavellia ja tämän seuraajia siitä, että he pitävät Jumalanaan sitä, "...what the Greeks call politia, the Romans república and imperio, and the moderns estado" (ibid, 46-47). Clemente jatkaa määrittelemällä politiikan/poliitikon:

"Político, if we are to follow its original meaning, was a word full of honor and dignity. But today that meaning is loaded with impiety and wickedness. Because político now means a sect of men who, for the sake of safeguarding or augmenting the estado civil, are willing to declare licit any in justice and to subordinate religion to the interest of the commonwealth".

Tämän muutoksen syy on tietysti osittain Machiavellin. Mielenkiintoista on kuitenkin se, että Clemente näyttää (toisin kuin englantilaiset) ymmärtävän machiavellistisen

ateismin päämäärän, mutta vastustaa sitä siitä huolimatta. Clementellekin uskonto näyttää siten olevan päämäärä, jota edes isänmaan etu ei saa ohittaa. Kysymys on siis edelleen samasta dilemmasta, eli siitä, palvelloko maallista vai tulevaa valtakuntaa?

6. Johtopäätöksiä

6.1. Uskonto ja politiikka

Machiavelli on sitä mieltä, että ihmisen tulee yhteisön jäsenenä eli kansalaisena toimia aina yhteisön hyväksi. Patrioottinen toiminta tarkoittaakin yksinkertaisuudessaan sitä, että kansalainen asettaa yhteisön edun oman partikulaarisen etunsa edelle (vrt. Hegel 1976, § 268). Tämä on myös se tausta, jota vasten Machiavellin kristinuskon kritiikki on ymmärrettävissä. Suuri osa siitä on nimittäin suunnattu sellaisia yksilöitä vastaan, jotka asettavat oman etunsa yhteisön/valtion edun edelle (ks. Arendt 1974, 366). Tätä kautta on ymmärrettävissä myös 'Machiavellin uni' ja Callimacon samansisältöinen kommentti "Mandragolassa", sekä näiden täydellinen päinvastaisuus Ciceron "Scipion unennäköön" verrattuna. Machiavellin ongelma kohdistuu siis siihen, kuinka kansalaiset saadaan asettamaan valtion etu oman etunsa edelle.

Machiavelli ei ollut erityisen uskonnollinen mies. Kirjeissään hän ohimennen mainitsee, ettei hänellä ole tapana käydä kuuntelemassa saarnoja. Siitä huolimatta, tai juuri siksi, hän rakastaa isänmaataan enemmän kuin sieluaan. Mutta erityisen tärkeää on huomata, että suurin osa ihmisistä toimii eri tavalla. Isänmaanrakkaus on samanlaista rakkautta kuin esimerkiksi se, jota kansalaiset tuntevat hallitsijaansa kohtaan. Tästä rakkaudesta Machiavelli väittää seuraavaa:

"...for love is held by a chain of duty which, since men are bad, they break at every chance for their own profit; but fear is held by a dread of punishment that

never fails you" (P, 62).

Tämä pätee myös isänmaanrakkauteen. Suurin osa ihmisistä ei pysy uskollisena isänmaalleen, jos sen pettämisestä on tarjolla kyllin suuria etuja. Rakkaus ei ole siis sopiva side kansalaisen ja isänmaan välillä. Sopivampi side on pelko. Samoin kuin ruhtinaan, jonka tulee mieluummin olla pelätty kuin rakastettu, tulee uskollisuuden isänmaata kohtaan perustua mieluummin pelkoon kuin rakkauteen. Juuri tämän pelon herättämiseen Machiavelli katsoo tarvittavan uskontoa. Ja juuri tämän pelon herättämiseen kristinusko on mahdollisimman epäsoviva.

Machiavellin valtio tarvitsee uskontoa, jonka avulla se saa kansalaiset uskolliseksi itseään kohtaan. Pelkkä uskonto ei kuitenkaan riitä, vaan sen tukena on vielä oltava aseita⁷⁴. Tämän takia aseelliset profeetat ovat valloittaneet, kun taas aseettomille on käynyt huonosti:

"...the people are by nature variable; to convince them of a thing is easy; to hold them to that conviction is hard. Therefore a prophet must be ready, when they no longer believe, to make them believe by force." (P, 26)

⁷⁴ Tämä johtuu siitä, että Machiavellin oletama ihminen on kaksijakoinen. Hän on sekä ihminen, että eläin. Siksi hän myös toimii kahdella tavalla. Siksi häntä täytyy myös hallita kahdella tavalla. Ihmisen inhimillistä puolta Machiavelli ajattelee hallittavan lainsäädännöllä ja uskonnolla. Tämä taas ei tepsii ihmisen eläimelliseen puoleen, joka uskoo vain pelkkää raakaa voimaa ja väkivaltaa. Tässä kohden Machiavelli tekee pesäeroa häntä edeltäneisiin ruhtinaan peili -tradition kirjoittajiin, jotka suosittelivat ruhtinaille lähinnä stoalaisia tai kristillisiä hyveitä ja pidättäytymistä väkivallasta. Heistä eroten Machiavelli tunnustaa väkivallan käytön olevan poliittinen taito *par excellence* (ks. Skinner 1978, 129). Pelkällä väkivallalla ei silti voi hallita, eikä pelkkä lainkäyttökään yksinään riitä. On osattava käyttää hyväkseen molempia. Tarkalleen ottaen tilanne on niin, että pelkkä voimankäyttö saattaa joissakin tilanteissa riittää, koska ihmiset muistuttavat enemmän viettiensä hallitsemaa eläintä kuin rationaalista toimijaa, mutta pelkkä laki (tai uskonto), jos sen takana ei ole aseita ja rangaistuksia, ei koskaan riitä. Laki, jonka rikkomisesta ei seuraa sanktioita, ei ole laki vaan kehoitus. Koska ihmiset ovat taipuvaisia tekemään pahaa, he myös tekevät niin, ellei heitä estä rangaistuksen pelko. Puhtaan voiman lisäksi kansaan vaikuttaa myös voimankäytöllä ja rangaistuksilla peloittelu. Machiavelli kertoo tästä useita esimerkkejä, joista eräs on Cesare Borgian suorittama alipäällikköjensä puhdistus Sinigagliassa (ks. DM, passim.).

Kansalaiset on siis tarvittaessa saatava uskomaan vaikka väkisin. Tämä johtuu siitä, että jos he lakkaavat uskomasta, he lakkaavat myös tuntemasta pelonsekaista kunnioitusta isänmaataan kohtaan. Sama vaikutus kuin uskomisen loppumisella on huonolla uskonnolla, kuten kristinuskolla. Kansa ei enää pelkää, koska "taivas on aseeton".

Kristinusko ei siis Machiavellin mielestä ole sopiva pelottamaan esiin kansalaisten rakkautta toisiaan ja isänmaataan kohtaan. Tämä johtuu osaltaan kuitenkin siitä tavasta, jolla kristinuskoa on tulkittu. Oikein tulkittuna kristinuskokin sallisi kansalaisten puolustaa isänmaataan ja tehdä itsestään kykeneviä siihen. Machiavellin kristinuskon käsitteiden sekularisoinnissa saattakin siten olla ainakin osittain kysymys tällaisesta kristinuskon 'oikeintulkitsemisesta'. Kansalaisten yhtenäisyys on myös se tavoite, joka on Machiavellin lisäksi niin Danten, Rousseauin kuin Miltoninkin päämääränä. Tähän päämäärään pyrkiessään he kaikki käyttivät hyväkseen enemmän tai vähemmän 'oikein' tulkittua kristinuskoa. Mielenkiintoista sen sijaan on, että sama ajatus, vaikkakin päälaelleen käännettynä, on löydettävissä jopa Alexis de Tocquevillen (1805-1859) massiivisesta teoksesta "Democracy in America" (Tocqueville 1969, erit. 287- 301). Tocqueville ylistää uskontoa kansalaisten yhdentäjänä ja heidän intohimojensa kanavoijana, mutta yllättäen hän onkin sitä mieltä, että paras uskonto tähän tarkoitukseen on juuri kristinusko⁷⁵. Kristinusko on hänen mukaansa myös paras uskonto ajatellen tasavaltaa ja demokratiaa. Idea uskonnosta valtion työkaluna ja yhdentäjänä on kuitenkin selkeästi esillä:

"Though it is very important for a man as an individual that his religion should be true, that is not the case for society. Society has nothing to fear or hope from another life; what is most important for it is not that all citizens should profess the true religion but that they should profess religion." (Tocqueville 1969, 290)

Sama ajatus uskonnosta ihmisten intohimojen kanavoijana on toki löydettävissä

⁷⁵ Itse asiassa Tocquevillelle näyttää kelpaavan mikä tahansa uskonto, kunhan vain sen oppeihin kuuluu sielun kuolemattomuus (ks. Jacobitti 1991, 593). Tämä taas on täysin päinvastainen näkemys kuin Machiavellilla, jonka kannalta paras uskonto olisi sellainen, josta kyseinen oppi puuttuisi.

monilta muiltakin politiikan teoreetikoilta. Tämä teema on selkeästi esillä jo mm. 1600- ja 1700 lukujen vaihteessa Bernard Mandevillen (1670-1733) teoksessa "The Fable of the Bees" (Mandeville 1966). Machiavellin tavoin Mandeville uskoi ihmisten luontaiseen pahuuteen⁷⁶. Edelleen Machiavellin tavoin hän oli myös sitä mieltä, että yhteiskunta pakottaa ihmisistä esiin jotakin hyvää. Tämä pakottaminen tapahtuu lainsäädännön avulla, koska pelkkä voima ei riitä saattamaan ihmisiä paremmalle tielle:

"The Chief Thing, therefore, which Lawgivers and other wise Men, that have laboured for the Establishment of Society, have endeavour'd, has been to make the People they were to govern, believe, that it was more beneficial for every Body to conquer than indulge his Appetites, and much better to mind the Publick than what seem'd his private Interest." (Mandeville 1966, 42)

Niin Tocqueville kuin Mandevillekin painottavat Machiavellin tavoin juuri uskonnon sosiaalisesti yhdistävää funktiota. Uskonnon kanssa on kuitenkin oltava varovainen, sillä Machiavelli toteaa:

"To believe that without effort on your part God fights for you, while you are idle and on your knees, has ruined many kingdoms and many states. There is assuredly need for prayers; and altogether mad is he who forbids people their ceremonies and their devotions; because in fact it seems that from them may be reaped union and good order; and on them in turn rests good and happy fortune." (GA, 764)

Pelkkään uskontoon ei siis ole luottaminen, vaan sen lisäksi todellakin tarvitaan mm. aseita. Missään vaiheessa uskonto ei siis saa päästä määräävään asemaan politiikkaan nähden.

⁷⁶ Myös Mandeville tekee erottelun ihmisten todellisen luonteen ja kristinuskon oletettoman ihmisen välillä: "...when I say Men, I mean neither Jews or Christians ; but meer Man, in the State of Nature and Ignorance of the true Deity" (Mandeville 1966, 40). Lopussa oleva viittaus "todelliseen jumaluuteen" lienee tulkittava satiiriksi.

6.2. Sielu ja isänmaanrakkaus

Tässä tutkielmassa esitetylle tulkinnalle vaihtoehtoinen tulkinta sielun uhraamisesta isänmaan hyväksi löytyy J.G.A. Pocockin kuuluisasta teoksesta "The Machiavellian Moment" (Pocock 1975). Kyseisessä teoksessa Pocock lukee mm. Machiavellin tekstejä ajallisuuden näkökannalta. Hänen intressinsä kohdistuvat siihen hetkeen, jolloin tasavalta kohtaa oman epävakautensa ajassa, eli tulee tietoiseksi oman olemassaolonsa rajoittuneisuudesta. Tätä hetkeä Pocock kutsuu nimellä "Machiavellian moment". Pocock lukee renessanssin kansalaishumanistien tekstejä ja aikakauden poliittisia käytäntöjä juuri tästä näkökulmasta, eli tapana etsiä ratkaisua ajan lopullisuuden ja tasavaltojen 'kuolevaisuuden' ongelmaan.

Renessanssin humanistien eräs ratkaisuyritys temporaalisen eksistenssin rajallisuuteen oli Pocockin mukaan Polybiuksen ja Aristoteleen teorioiden yhdistäminen (Pocock 1975, 77). Polybiukselta peräisin oleva ajatus valtiomuotojen kierrosta (*anakuklosis politeion*)⁷⁷ yhdistettynä Aristoteleelta peräisin olevaan ajatukseen valtiomuotojen sekoittamisesta näytti tarjoavan ratkaisun instabiliteetin ongelmaan. Polybiuksen valtiomuotojen jatkuvasta syklistä voi siis yrittää paeta sekoittamalla Aristoteleen jaottelemat yhden, harvojen ja monien valtiomuodot, eli monarkian, aristokratian ja demokratian. Tämä aristotelinen ihanne vaikutti Pocockin mukaan myös renessanssin näkemyksiin hyveestä ja ihmisen pelastumisesta (ibid., 74).

Kristillisen teologian 'langenneen ihmisen' tavoin renessanssin aristotelisen analyysin mukaan ihminen ei voinut pelastua pelkästään omien tekojensa avulla. Mutta Augustinuksen oletaman jumalallisen armon intervention sijasta aristotelinen kansalaisuus-analyysi asetti ihmisen pelastuksen ehdoksi hänen kansalaistoveriensa poliittisen toiminnan (ks. Pocock 1975, 74). Tämä tarkoitti myös hyveen (virtue) politisointia. Hyveen nähtiin muodostuvan yhteisössä, jossa kansalainen sekä hallitsi, että oli hallinnan kohteena (ruling and being ruled with others). Pocockin mukaan ihmisen pelastus oli näin muodostunut sosiaaliseksi (ibid., 75). Yksinkertaistettuna kysymys on

⁷⁷ Polybiuksen teoriasta ks. esim. Podes 1991.

siitä, että Pocockin tulkinnan mukaan kansalaisen tuli rakastaa isänmaataan enemmän kuin sieluaan, koska sielun pelastuminen riippui ainakin osittain muista kansalaisista⁷⁸. Tämä Pocockin tulkinta ei kuitenkaan ota huomioon patrioottisen toiminnan erityislaatua ja sen vastakkaisuutta kristinuskon doktriineihin. Tämä tulkinta sivuuttaa myös sen mahdollisuuden, että kansalainen ei ole lainkaan kinnostunut kristinuskon pelastumisopista eikä siten etsi sielunsa pelastumista. Esimerkiksi Machiavellille uskonto oli parhaimmillaan vain kansalaisia sosiaalisesti yhdistävä rakennelma, jota voitiin käyttää välineenä poliittisiin päämääriin pyrittäessä.

Toisaalta tässä tutkielmassa esitetty tulkinta sielun uhraavasta patriotismista olisi mahdollista liittää jatkeeksi Ernst Kantrowiczin teoksessaan "The King's Two Bodies; A Study in Mediaeval Political Theology" (Kantrowicz 1957) esittämään tulkintaan. Kantrowicz tarkastelee teoksensa luvussa "Pro patria mori" (s. 232-272) patriotismin kehittymistä keskiajan Euroopassa. Hänen keskeinen ajatuksensa on, että keskiajalla kirkko ja sen oppi taivaan valtakunnasta auttoi säilyttämään patriotismin idean tuleville sukupolville, jotka sovelsivat sitä maallisiin valtakuntiin.

Keskiajalla sotiminen oli lähinnä ritareiden aktiviteetti, eivätkä tavalliset kansalaiset siis osallistuneet siihen. Ritarit taas palvelivat feodaaliruhtinaita eivätkä 'isänmaataan', joten he taistelivat *pro domino* eivätkä *pro patria*. Kristityistä taas oli tullut uskon myötä toisen maailman, eli Jumalan valtakunnan, kansalaisia⁷⁹. Tämän uuden valta-

⁷⁸ "In embracing the civic ideal, therefore, the humanist staked his future as a moral person on the political health of his city. He must in a totally non-cynical sense accept the adage that one should love one's country more than one's own soul; there was a sense in which the future of his soul depended on it, for once the justice which was part of Christian virtue was identified with the distributive justice of the polis, salvation became in some degree social, in some degree dependent upon others." (Pocock 1975, 75) Tällä pelastuksen sosiaalisuudella on toki Pocockin lisäksi myös muita kannattajia. Esim. Bjorn Qviller toteaa: "The emancipation of politics from religion is not absolute in the system of Machiavelli. His break with the thinking of the Middle Ages consists in the fact that he removes Salvation from the horizon of the politicians who acted. In its stead he substituted the republic as a form of secular salvation" (Qviller 1996, 343).

⁷⁹ Tämä ilmaistaan Raamatussa varsin selkeästi: "Sillä jotka näin puhuvat, ilmaisevat etsivänsä isänmaata. Ja jos he olisivat tarkoittaneet sitä maata, josta olivat lähteneet, niin olisihan heillä ollut tilaisuus palata takaisin; mutta nyt he pyrkivät parempaan, se on taivaalli-

kunnan hyväksi kristityt olivat valmiita vuodattamaan vertaan. Imaginaarisen valtakunnan hyväksi tapahtunut marttyyrikuolema säilytti siten Kantrowiczin mukaan antiikista periytyvän patriotismin ajatuksen. Vasta 1200-luvulla marttyyriuden kruunu alettiin myöntää myös maallisen valtion puolesta kuolleille. Patriotismi siis ikäänkuin siirrettiin uskonnon piiristä (takaisin) sekulaariseen käyttöön.

Tämä 'uusi' patriotismi nojasi kuitenkin edelleen pääosin uskonnollisiin tunteisiin ja oppeihin. Kvasi-uskonnollinen patriotismi näytti sallivan lähes kaikki teot, jos ne vain suoritettiin isänmaan hyväksi. Joidenkin humanistien 'työpöytäpatriotismi' (desk patriotism) näytti sallivan jopa joukkomurhat yms., kunhan ne vain suoritetaan isänmaan edun nimissä. Esimerkiksi firenzeläinen Coluccio Salutati kirjoittaa:

"Thou knowest not how sweet is the *amor patriae*: if such would be expedient for the fatherland's protection or enlargement, it would seem neither burdensome and difficult nor a crime to thrust the axe into one's father's head, to crush one's brothers, to deliver from the womb of one's wife the premature child with the sword⁸⁰."

Uuden patriotismin myötä yleistyi myös tapa käyttää kristinuskon käsitteitä patriotismin tarpeisiin. Kantrowiczin mukaan mikään ei olisi helpompaa, kuin poimia mm. Boccacciolta, Salutatilta ja Brunilta sitaatteja "and show how the secularized Christian notions of *martyr* and *caritas* henceforth were sided by the classical notions of *heros* and *amor (patriae)* (Kantrowicz 1957, 248). Samalla yleistyivät myös maksimit, kuten "we must love the Prince and the *respublica* more than our father" (ibid.). Humanistien ja juristien tarkoituksena oli legitimoida omistautuminen isänmaalle ja jopa sen puolesta kuoleminen, mutta on huomattava, että tämä legitimointi tapahtui juuri uskonnon avulla.

seen. Sentähden Jumala ei heitä häpeä, vaan sallii kutsua itseään heidän Jumalakseen; sillä hän on valmistanut heille kaupungin." (Hepr. 11:14-16)

⁸⁰ Machiavelli puolestaan valittelee maailmaan pahuutta juuri samalla esimerkillä: "Oh, strange events such as never have happened before in the world! Every day many children are born through sword cuts in the womb." (OA, 738)

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 uhraamaan jopa sielunsa pelastumisen, jotta isänmaan vapaus säilyisi. Kantrowiczin mukaan patriotismi siirtyi uskonnon piiristä maallisiin valtakuntiin, mutta samalla se kuitenkin säilytti ainakin kvasi- tai semi-uskonnollisen emotio-luonteen. Tämä on tärkeä havainto myös Machiavellia ajatellen, sillä hänellekin patriotismi on ensisijaisesti juuri *emotio*. Isänmaan puolustaminen ei välttämättä ole aina rationaalista, eikä siitä välttämättä saa kunniaa tuonpuoleisessa, eikä myöskään tässä maailmassa. Siitä huolimatta kunnan kansalainen uhraa jopa sielunsa rakkautensa kohteen puolesta. Niiltä kansalaisilta, joilta tämä emotio puuttuu, se täytyy pakottaa esiin esimerkiksi hyvin järjestetyn uskonnon avulla.

6.3. Jatkoa?

Kuten aiemmin todettiin, Machiavelli ei erottanut moraalialta (uskontoa) ja politiikkaa toisistaan, vaan politisoi moraalin (uskonnon). Tämä ajatus herätti vastustusta paitsi Englannissa ja Espanjassa, myös muualla⁸¹. Esimerkiksi Alankomaissa Caspar Barlaeus kirjoitti varsin tyypillisen *oration* Machiavellia vastaan vuonna 1633 (Haitsma Mulier 1990, 249). Professori Barlaeus väittää puheessaan Machiavellin olevan vaarallista luettavaa, koska tämän teksteissä sanat kuten 'hyve' ja 'viisaus' ovat menettäneet merkityksensä. Edelleen hän jatkaa väittämällä, että Machiavelli muuttaa hurskaan ja hyveellisen ruhtinaan 'purppuraan puetuksi ketuksi'. Ja mikä pahinta, "religion for him meant mere merchandise to be used for the benefit of what he considered to be the best for himself and the commonwealth". Barlaeuksenkin mielestä siis Machiavellin suurin synti näyttää olevan uskonnon politisointi.

⁸¹ Machiavelliin kohdistuneesta vastustuksesta yleensä ks. esim. Skinner 1978 vol. I, 250-251 ja vol. II, 143, 171-173, 307-309. Machiavellin ajatusten vastaanotosta Ranskassa ks. Mayer 1986, passim.

Vastaavia Machiavelliin kohdistuneita kritiikkejä ja 'demonisaatioita' olisi mielenkiintoista tutkia laajemminkin, mutta se ei ole mahdollista tämän tutkielman puitteissa⁸². Mielenkiintoisia olisivat paitsi Machiavelli-kritiikit, myös hänen uskonnon ja politiikan suhdetta koskevien ajatustensa aiheuttamat reaktiot eri maissa, esimerkiksi vaikkapa Suomessa. Samoin kiinnostavaa olisi seurata Machiavellin 'politisoidun uskonnon' ja kristinuskon kritiikin välittymistä, tulkintaa ja kehittelyä ajattelijoiden kuten vaikkapa Spinoza⁸³, Rousseau, Feuerbach⁸⁴ ja Wilhelm Bolin⁸⁵jne. Myös Machiavellin kristinuskon kritiikin taustalla oleva idea 'totaalisesta patriotismista', eli sielun uhraamisesta isänmaalle, vaatisi laajempaa kartoitusta. Tällä patriotismin yhdistymisellä kristinuskon kritiikkiin on selviä yhteyksiä mm. Hegelin ajatteluun. Selvää on myös, että Machiavellin ja Nietzschen kristinuskon vastaisilla argumenteilla on paljon yhteistä, vaikkakin heidän päämääränsä ovat erilaiset.

Erityisen kiinnostavaa olisi tutkia myös Machiavellin 'negatiivisen antropologian', eli ihmisten aksiomaattisen pahuuden, vaikutuksia mm. hänen oletukseensa yhteiskunnan synnystä. Antiikin moraalifilosofiassahan yhteiskunnan synty selitettiin usein ihmisten välisen rakkauden ja ystävyyden pohjalta. Machiavelli tekee siis eroa antiikin klassikoihin nostamalla tarkastelun kohteeksi pelon ja ihmisten pahuuden. Tässä mielessä mm. Hobbes on selvästi Machiavellin seuraaja⁸⁶. Kärjistetysti voisikin väittää, että Machiavellin poliittisessa teoriassa on pohjimmiltaan kysymys siitä, kuinka luodaan sellaiset yhteiskunnalliset järjestelyt, joiden puitteissa ihmisten luontainen pahuus ja

⁸² Myös Machiavellin demonisaatioiden vaihtuminen deifikaatioiksi olisi epäilemättä kiinnostava tutkimuksen aihe.

⁸³ ks. Spinoza 1965, passim.

⁸⁴ Feuerbachin kristinuskon kritiikistä ks. esim. Hipwell 1993.

⁸⁵ Bolinin (1835-1924) ja Machiavellin suhteesta ks. esim. Käkönen 1983.

⁸⁶ Huomattava on myös, että Hobbes ei käyttänyt teorioissaan pelotteena kristillistä mielikuvaa helvetistä, vaan jotakin paljon konkreettisempaa: "Hobbes's philosophy is a secularized version of the protestant ethic... Protestantism relied on the sense of guilt, of sin, to internalize an ethic of effort, thrift, industry. Hobbes hoped to achieve the same ends by an appeal to rational science, calculation of profit and loss, expediency, utility: not fear of hell but fear of social disorder" (Hill 1975, 388).

kunnianhimo kanavoituvat yhteisön hyväksi.

Epilogi:

"...And Virtue, who from Politicks
Had learn'd a Thousand Cunning Tricks,
Was, by their happy Influence,
Made Friends with Vice : And ever since,
The worst of all the Multitude
Did something for the Common Good."

- Bernard Mandeville -

Lähdeluettelo

Machiavellin teokset:

Machiavelli, Niccoló: The Chief Works and Others, III volumes, trans. Allan Gilbert, Duke University Press, Durham and London 1989

Muut lähteet:

Ahonen, Pertti & Palonen, Kari (eds.) (1999): Dis-embalming Max Weber, SoPhi, Jyväskylä

Andrew, Edward (1990): The Foxy Prophet: Machiavelli versus Machiavelli on Ferdinand the Catholic, History of Political Thought, vol. XI, Is. 3., Autumn 1990, s. 409-422

Anglo, Sydney (1969): Machiavelli: a dissection, Victor Gollancz, London

Arendt, Hannah (1974): Über die Revolution, R. Piper & Co. Verlag, München

Bahtin, Mihail (1991): Dostojevskin poetiikan ongelmia, Orient Express, Pieksämäki

Bahtin, Mihail (1995): Francois Rabelais - keskiajan ja renessanssin nauru, Taifuuni, Helsinki

Barolini, Teodolinda (1992): The Undivine Comedy; Detheologizing Dante, PUP, Princeton, New Jersey

Baron, Hans (1966): Crisis of the Early Italian Renaissance, PUP, Princeton, New Jersey

Bernal, Martin (1991): Black Athena; The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, vol. I, Vintage, Reading

Bock, Gisela; Skinner, Quentin & Viroli, Maurizio (eds.) (1990): Machiavelli and republicanism, CUP, Avon

Bonfantini, Massimo A. & Proni, Giampaolo (1983): To Guess or Not To Guess?, in **Eco & Sebeok (eds.):** The Sign of Three, s. 119-134

Cassirer, Ernst (1950): The Myth of the State, Yale University Press, USA

Chabod, Federico (1965): Machiavelli and the Renaissance, Harper & Row, USA

Cicero, Marcus Tullius (1995): De re publica, CUP, Cambridge

Dante (1963): On Monarchy, in **Lerner & Mahdi (eds.):** Medieval Political Philosophy, s. 418-438

Dante (1997): Jumalainen näytelmä, WSOY, Juva

Eco, Umberto & Sebeok, Thomas A. (eds.) (1983): The Sign of Three; Dupin, Holmes, Peirce, Indiana University Press, Bloomington

Fernández-Santamaria, J.A. (1983): Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought, 1595-1640, University Press of America, USA

Fredrik II, Preussin kuningas (1981): Anti-Machiavel, Ohio University Press, USA

Gilbert, Allan H. (1947): On the Composition of Paradise Lost; A Study of the Ordering and Insertion of Material, The University of North Carolina Press, Richmond

Gilbert, Felix (1965): Machiavelli and Guicciardini, PUP, Richmond

Ginzburg, Carlo (1983): Clues: Morelli, Freud, and Sherlock Holmes, in **Eco & Sebeok (eds.):** The Sign of Three, s. 81-118

Ginzburg, Carlo (1996): Johtolankoja; Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista, Gaudeamus, Tampere

Gramsci, Antonio (1982): Vankilavihkot 2, Kansankulttuuri Oy, Helsinki

de Grazia, Sebastian (1990): Machiavelli in Hell, PUP, Princeton, New Jersey

Guicciardini, Francesco (1994): Dialogue on the Government of Florence, CUP, Cambridge

Haitsma Mulier, Eco (1990): A controversial republican: Dutch views of Machiavelli in the seventeenth and eighteenth centuries, in **Bock, Skinner and Viroli (eds.):** Machiavelli and Republicanism, s. 247-263

Hariman, Robert (1995): Political Style; The Artistry of Power, The University of Chicago Press, Chicago

Hegel, G.W.F. (1976): Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Suhrkamp, Frankfurt am Main

Hill, Christopher (1975): The World Turned Upside Down; Radical Ideas During the English Revolution, Penguin Books, Reading

Hill, Christopher (1977): Milton and the English Revolution, Faber and Faber, Bristol

Hipwell, V.B. (1993): Taking "Things As They Are": The Basis of Ludwig Feuerbach's Objection to the Christian Religion, History of Political Thought, vol. XIV, Is. 3., Autumn 1993, s. 421-453

Hullington, Mark (1983): Citizen Machiavelli, PUP, Princeton, New Jersey

Jacobitti, Suzanne D. (1991): Individualism & Political Community: Arendt & Tocqueville on the Current Debate in Liberalism, Polity, vol. XXIII, no. 4, summer 1991, s. 585-604

Jacoff, Rachel (ed.) (1993): The Cambridge Companion to Dante, CUP, Cambridge

Kanerva, Jukka (1990): Diagnoosi ja toiminta; Tutkimus Machiavellin Il Principe -teoksen poliittisesta retoriikasta, Jyväskylän yliopiston valtio-opin laitoksen julkaisuja no. 61, Jyväskylä

Kantrowicz, Ernst H. (1957): The King's Two Bodies; A Study in Mediaeval Political Theology, PUP, Princeton, New Jersey

Kleiner, John (1994): Mismapping the Underworld; Daring and Error in Dante's 'Comedy', Stanford University Press, Stanford, California

Kristeller, Paul Oskar (1979): Renaissance Thought and Its Sources, Columbia University Press, New York

Käkönen, Jyrki (1983): Wilhelm Bolin - tuntematon politiikan ja poliittisen teorian tutkija, teoksessa **Nousiainen & Anckar (toim.):** Valtio

ja yhteiskunta, s. 79-92

Lagercrantz, Olof (1966): Helvetistä paratiisiin; Kirja Dantesta ja hänen näytelmästään, Otava, Keuruu

Lahtinen, Mikko (1997): Niccolò Machiavelli ja aleatorinen materialismi; Louis Althusser ja Machiavellin konjektuurit, TAJU, Vammala

Lerner, Ralph & Mahdi, Muhsin (eds.): Medieval Political Philosophy; A Sourcebook, The Free Press of Glencoe, USA

Lukianos (1996): Satiireja, Tammer-Paino Oy, Tampere

Mandeville, Bernard (1966): The Fabel of the Bees, vol. I, OUP, Oxford

Mansfield, Harvey J. Jr. (1979): Machiavelli's New Modes and Orders; A Study of the Discourses on Livy, Cornell University Press, Ithaca

Mattingly, Garret (1962): Renaissance Diplomacy, Jonathan Cape, London

Mayer, Bruce Hillis (1986): Machiavelli's French Reputation and Its Sources 1544-1762, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan

Milton, John (1960): Paradise Lost, in The Poetical Works of John Milton, OUP, London

Najemy, John M. (1993): Dante and Florence, in **Jacoff (ed.):** The Cambridge Companion to Dante

Nietzsche, Friedrich (1968): Zur Genealogie der Moral, Walter de Gruyter & Co., Berlin (Werke, Sechste Abteilung, Zweiter Band)

Nietzsche, Friedrich (1973): Die fröhliche Wissenschaft, Walter de Gruyter & Co., Berlin (Werke, Fünfte Abteilung, Zweiter Band)

Nietzsche, Friedrich (1986): Der Antichrist, Insel Verlag, Frankfurt am Main

Norton, Paul E. (1983): Machiavelli's Road to Paradise: 'The Exhortation to Penitence', History of Political Thought, vol. IV, Is. 1, Spring 1983, s. 31-42

Nousiainen, Jaakko & Anckar, Dag (toim.) (1983): Valtio ja yhteiskunta, WSOY, Juva

Palonen, Kari (1999): Max Weber as a Text, in **Ahonen & Palonen (eds.):** Dis-embalming Max Weber, s. 40-55

Panofsky, Erwin (1972): Studies in Iconology; Humanistic Themes In the Art of the Renaissance, Harper & Row, USA

Parel, Anthony J. (1995): The Question of Machiavelli's Modernity, in **Sorell (ed.):** The Rise of Modern Philosophy, s. 253-272

Platon (1977): Apologia eli Sokrateen puolustuspuhe, Teokset osa I, Otava, Keuruu

Pocock, J.G.A. (1975): The Machiavellian Moment; Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, PUP, Princeton, New Jersey

Podes, Stephan (1991): Polybius and his Theory of *Anacyclosis*; Problems of not just Ancient Political Theory, History of Political Thought, vol. XII, Is. 4., Winter 1991, s. 577-587

Popper, Karl (1975): The Logic of Scientific Discovery, Hutchinson & Co., Great Britain

Popper, Karl (1995): Arvauksia ja kumoamisia; Tieteellisen tiedon kasvu, Gaudeamus, Tampere

Qviller, Bjorn (1996): The Machiavellian Cosmos, History of Political Thought, vol XVII, Is. 3., Autumn 1996, s. 326-353

Raab, Felix (1965): The English Face of Machiavelli; A Changing Interpretation 1500-1700, Routledge & Kegan Paul Ltd., Oxford

Raamattu, Suomen kirkon Sisälähetysseura, Pieksämäki 1955

Rabelais, Francois (1990): Pantagruel; Dipsodien kuningas, Kustannuskiila Oy, Jyväskylä

Ridolfi, Roberto (1963): The Life of Niccolò Machiavelli, Routledge and Kegan Paul, London

Riikonen, Hannu K. (1998): Keisari satiirikkona, SKS, Vammala

Rousseau, Jean-Jacques (1997): Yhteiskuntasopimuksesta, Karisto,

Hämeenlinna

Ruffo-Fiore, Silvia (1982): Niccolò Machiavelli, Twayne Publishers, Boston

Schmitt, Carl (1997): Poliittinen teologia, Tutkijaliitto, Helsinki

Skinner, Quentin (1978): Foundations of Modern Political Thought, vol. I & II, CUP, Binghamton, New York

Smith, Bruce J. (1985): Politics & Remembrance, PUP, Princeton, New Jersey

Sorell, Tom (ed.) (1995): The Rise of Modern Philosophy, OUP, Guildford and King's Lynn

Spackman, Barbara (1990): Machiavelli and Maxims, Yale French Studies 77

Spinoza, Benedict de (1965): The Political Works, OUP, London

Springborg, Patricia (1992): Western Republicanism and the Oriental Prince, Polity Press, Padstow, Cornwall

Starobinski, Jean (1988): Jean-Jacques Rousseau; Transparency and Obstruction, The University of Chicago Press, Chicago

Strauss, Leo (1986): Studies in Platonic Political Philosophy, The University of Chicago Press, Chicago

Tenkku, Jussi (1981): Vanhan- ja keskiajan moraalifilosofian historia, Gaudeamus, Otaniemi

de Tocqueville, Alexis (1969): Democracy in America, Anchor Books, USA

Tuck, Richard (1989): Hobbes, OUP, Great Britain

Ullmann, Walter (1977): Medieval Foundations of Renaissance Humanism, Paul Elek, London

Usvamaa-Routila, Sirkkaliisa (1998): Kaunis & sopiva; suhteiden järjestelmän merkitys Leon Battista Albertin arkkitehtuuritraktaatissa De re aedificatoria, Societas Philosophica et Phaenomenologica Finlandiae, Saarijärvi

Villari, Pasquale (1969): The Life and Times of Niccolò Machiavelli, vol. I, Haskell House, USA

Viroli, Maurizio (1988): Jean-Jacques Rousseau and the "well-ordered society", CUP, Trowbridge

Viroli, Maurizio (1992): From Politics to Reason of State, CUP, Melksham

Viroli, Maurizio (1995): For Love of Country, OUP, Great Britain

Viroli, Maurizio (1998): Machiavelli, OUP, Great Britain

Weber, Max (1992): Politik als Beruf, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I, Band 17.)

Weinstein, Donald (1970): Savonarola and Florence; Prophecy and Patriotism in the Renaissance, PUP, Princeton, New Jersey

Wood, Neal (1990): Introduction, in **Machiavelli: The Art of War**, Da Capo Press, New York

Worden, Blair (1990): Milton's Republicanism and the Tyranny of Heaven, in **Bock, Skinner & Viroli (eds.): Machiavelli and Republicanism**, s. 225-245

Patriootti helvetissä

Tutkielma Machiavellin kristinuskon kritiikin poliittisista ulottuvuuksista

Paul-Erik Korvela
Pro gradu -tutkielma
Jyväskylän yliopisto
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos/
valtio-oppi
Huhtikuu 2000