

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Korhonen, Pekka

Title: Euroopan kiinalainen nimi : opettavainen tragedia jesuiittojen nimipolitiikasta

Year: 2004

Version: Published version

Copyright: © kirjoittaja(t)

Rights: In Copyright

Rights url: <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

Please cite the original version:

Korhonen, P. (2004). Euroopan kiinalainen nimi : opettavainen tragedia jesuiittojen nimipolitiikasta. In S. Hänninen, & K. Palonen (Eds.), *Lue poliittisesti : profiileja politiikan tutkimukseen* (pp. 12-32). Minerva. SoPhi, 81. <http://urn.fi/URN:ISBN:952-5478-17-3>

Euroopan kiinalainen nimi

Opettavainen tragedia jesuiittojen nimipoliitikasta

Pekka Korhonen

Yksi mielenkiintoinen nimipoliittinen ongelma on nimen antaminen Euroopalle. Miten tämä tehtiin Välimeren itäosissa foinikialaisten, persialaisten ja kreikkalaisten toimin on suhteellisen paljon kommentoitu asia erilaisessa Euroopan unionin historiallista legitimitettä rakentavassa kirjallisuudessa, mutta Eurooppaan liittyy muitakin tutkimisen arvoisia nimeämishetkiä. Varsin kiintoisa poliittinen prosessi oli esimerkiksi se, minkä päätteeksi Eurooppa sai kiinalaisen nimensä. Tämä erityistapaus on ajallisesti ja paikallisesti riittävän etäällä, niin että nimeämisen yleinen poliittisuus tulee sen kautta hyvin perusteltua, mutta samalla sen voi olettaa olevan kohteensa kautta riittävän mielenkiintoinen eurooppalaiseksi itsensä identifioivaa lukijakuntaa ajatellen.

Samalla saa hoidettua toisenkin asian, joka on kansanvalituksellinen. Nykyeurooppalaisethan ovat tottuneet katsomaan itseään lähinnä kahdesta perspektiivistä, omastaan ja amerikkalaisesta, mutta muitakin relevantteja perspektiivejä on olemassa, yksi niistä tässä analysoitu 400 vuotta vanha kiinalainen perspektiivi. Euroopan nimeäminen kiinaksi liittyy osaltaan myös varsin tärkeään, mutta toistaiseksi vähän tunnettuun, kappaleeseen eurooppalaista intellektuaalista historiaa. Eurooppalaisessa itseymmärryksessä on tapahtumassa vähittäinen paradigman vaihdos, missä pääosin 1800-luvulla rakennettu autogeneettisen eurooppalaisen kehityksen ja globaalin sivilisaatiomission elementteihin perustuva romanssimuotoinen narratiivi on korvautumassa komedian muotoon rakennetulla narratiivilla, missä (länsi-)eurooppalainen kulttuuri nähdään vain yhtenä sivilisaatiomuotona, joka on

kehittynyt saamalla vaikutteita muista kulttuureista ja jonka varsinainen suuruuden aika ei maapalloistumisen mielessä alkanut vielä 1500-luvulla, vaan oli paljon lyhyempi, kestäen pääpiirteissään vain pitkän 1800-luvun ajan, Kiinassa ei niinkään kauan.

Paradigmavaihdosten luonteenomainen retorinen tyyppi on *wie es eigentlich gewesen* -tyyppinen argumentaatio. Uusi voimakas todellisuuden rakenteeseen perustuva narratiivi asetetaan vanhaan paradigmaan kuuluvan narratiivin vastapainoksi, mikä on välttämättä tehtävä asioilla argumentoiden (Korhonen 1998, 203–4), kuten tässäkin esseessä tehdään. Satiirimuotoinen, nimillä argumentoiva, uustulkinnan figuuriin perustuva narratiivi ei ole kyllin vakuuttava, eikä edes kiintoisa. Näin Kristoffer Kolumbuksen, Cecil Rhodesin, tai Theodore Rooseveltin tapaisten myyttisten sankarihahmojen sijaan uudessa narratiivissa nostetaan esiin tavallisempia ihmishahmoja ja heidän kohtaloitaan, erityisesti tilanteissa, missä he eurooppalaisina ovat joutuneet kohtaamaan toisenlaisen kulttuurin ilman sotilaallista tukea. Tällöin he esiintyvät tarinassa mieluumminkin kulttuuripoliitikkoina kuin kulttuurin levittäjinä, onnistuen kontingenteissa tilanteissa siinä määrin kuin poliitikot ylipäänsä onnistuvat toimissaan, joskus enemmän, joskus vähemmän (ks. Arendt 1958, 177–98). Euroopan kiinalaisen nimen yhteydessä tällaisena kulttuuripoliitikkona toimii italialainen jesuiittaisä Matteo Ricci (1552–1610). Ricci saapui Kiinaan 1582 nuorena lähetyssaarnaajana, yleten vähitellen koko Kiinan lähetystyön johtajaksi, kunnes viimein kuoli Beijingissä, poistumatta kertaakaan Kiinasta koko tänä aikana. Tämä essee perustuu hänen muistelmiinsa ja muuhun hänen hahmonsä ympärille syntyneeseen tutkimuskirjallisuuteen. Kyse ei aina ole sinänsä uudesta kirjallisuudesta, vaan eri kielisistä ja erilaisista kulttuuri-, maantiede- ja taloushistorioitsijoiden teksteistä, jotka saavat uuden narrativistisen merkityksen, kun niitä luetaan poliittisesti sekä nimeämisen politiikan että eurooppalaisuuden paradigmanvaihdoksen perspektiiveistä käsin.

Euroopan nimi nykykiinassa

Putonghuassa Eurooppaa kutsutaan nimellä *Ouzhou*, eli Euroopan manner, kuten näkyy seuraavan sivun kuvassa *jiantizillä* kirjoitettuna. Eurooppa esiintyy tässä ilmauksessa nimenomaan erisnimenä, mutta kuten Aristoteles jo huomautti, ovat erisnimet oikeastaan metaforia, joiden etymologiaa kaiveltaessa tulee esiin tavallisen kielen adjektiiveja ja substantiiveja, jotka syystä tai toisesta on liitetty nimettyyn erillisolentoon (1991, 1400b).

歐 ōu

洲 zhōu

Robert Morrisonin Kiina-englantisanakirja vuodelta 1815 antaa merkille *ou* seuraavanlaiset merkitykset:

Kurkkuun nouseva mahaneste, sylkäistä, oksentaa, oksennuksen ääni. Silkkimatoa muistuttava hyönteinen. Sukunimi, joen nimi. Teloittajan miekka. Eurooppa.

Uudet sanakirjat, mikäli ne ovat riittävän laajoja, mutta eivät varsinaisesti etymologiaa, antavat yleensä kaksi

merkitystä, nimittäin oksennuksen ja Euroopan. Nykykiinaksi Eurooppa tarkoittaa siten Yrjön mannerta.

Voisimme ajatella, että kylläpä kiinalaiset ovat vekkulin nimen keksineet ja jättää asian sikseen, mutta voisimme myös lähteä tutkimaan nimeämisen paikkaa ja ajankohtaa, sekä lukea sieltä esiin erityisiä poliittisia prosesseja. Tällaista tutkimusta ei juuri ole tehty missään, koska lähtiessämme tutkimaan kiinalaisten maantieteellisten nimien etymologiaa törmäämme imperiaalisen Kiinan geopolittiseen ajatteluun. Siihen ovat tunteneet viime vuosikymmeninä kiinnostusta lähinnä vain kulttuurin tai kartografian historioitsijat, joiden kysymyksenasettelu on toisenlaista kuin politiikan tutkijoilla. Viime vuosina asia on myös monimutkaistunut siitä syystä, että Kiinan kasvettua jälleen alueelliseksi hegemoniksi on imperiaalinen historia politisoitunut. Esimerkiksi tämän kirjoittajalla on ollut hankaluuksia saada eräs toinen artikkelinsa (Korhonen 2002a) julkaistuksi kiinalaisella kulttuurialueella. Ei siksi, että kyseisestä artikkelista olisi löytynyt joitain erityisiä tieteellisiä heikkouksia, vaan siitä syystä, että imperiaalisesta geopolitiikasta ei saisi sen tämänhetkisten implikaatioiden takia puhua. Kiina pitäisi esittää rauhanomaisena toimijana, jolla ei ole mitään erityistä pejoratiivista suhdetta muuhun maailmaan. Ei tarvitse kuitenkaan kuin avata tavallinen kiinalaisten lasten käyttämä koulun karttakirja, kun Kiinan ulkopuolella sijaitsevien alueiden ja paikkojen nimet paistavat silmiin. Kartoista löytyy muun muassa Pahuuden manner, eli Afrikka, sekä Ala-arvoinen manner, eli Aasia. Kiinahan ei oikeastaan mieltynyt osaksi Aasiaa ennen kuin keisarillinen dynastia luhistui vuonna 1911, vaan oli ikään kuin erillinen oma korkeasti sivilisoitunut 'mantereensa', pitkälti samalla tavoin kuin Eurooppa on eurooppalaisessa kartografiassa pysynyt sitkeästi omana 'kulttuuriman-

tereenaan’, vaikka Euroopan itäpuoleisen yhtenäisen vesialueen puuttuminen huomattiinkin jo 1500-luvulla. Kiinalaisista kartoista löytyy myös kauniita nimiä, kuten Kaunismaa, eli Yhdysvallat, tai Tuoksuva Orkidea, mikä tarkoittaa Suomea. Kaikkiin näihin nimiin liittyy oma poliittinen tilanteensa ja siihen sidoksissa oleva geopoliittinen konnotaatio, mutta tässä esseessä keskityn vain Euroopan nimeen, koska olen käsitellyt muita nimiä toisaalla (Korhonen 2002a, 2002b).

Useimpien vanhojen kiinalaisten maantieteellisten nimien kohdalla emme voi olla varmoja siitä, kuka ne oikein antoi, mutta Euroopan nimen kohdalla tiedämme asian suhteellisen hyvin. Euroopan kiinalaista nimeä eivät suinkaan antaneet kiinalaiset, vaan italialainen jesuiitta Matteo Ricci 1500-luvun lopulla työskennellessään lähetysaarnajana Etelä-Kiinassa. Koska Ricci tähän aikaan yritti saada itsensä hyväksytyksi kiinalaisten intellektuellien parissa aitona kongfuzilaisena oppineena, tuntuisi oudolta, että hän olisi väittänyt olevansa kotoisin valistuneesta Yrjöstä. Tällainen nimenanto sotisi selvästi identiteettipoliittisia maantieteellisen nimeämisen sääntöjä vastaan. Tässä tapauksessa relevantti sääntö sanoo, että nimeäjä pyrkii antamaan identiteettiään edustavalle paikalle mahdollisimman kauniin tai kunniakkaan nimen, koska hänen oma arvonsa on kiinteästi sidoksissa tähän samaan nimeen (Korhonen 1999). Ei Ricci harkitsematta tällaista nimeä antanut, mutta nimeämisen prosessiin liittyy melko monimutkainen nimipoliittinen konflikti jesuiittojen ja kiinalaisten kesken.

Jesuiitat Kiinassa

Vuonna 1557 portugalilaisten annettiin perustaa asutus n. 100 km Kantonista etelään pienelle niemelle, jolle annettiin nimi Cidade do Santo-Nome de Dios de Macau. Jesuiitat saapuivat Macaon pian sen perustamisen jälkeen, mutta heidän ei sallittu lähteä sieltä kiinalaisten pariin ennen kuin vasta vuonna 1582. Macaon kulttuurillista ja taloudellista elämää he sen sijaan dominoivat. He pitivät huolta paitsi uskonnollisista asioista, myös teatteriesityksistä ja muusta kulttuurielämästä, sekä ottivat aktiivisesti osaa kaupankäyntiin ja rakentamiseen. Heidän oli pakko tehdä rahaa, jotta he olisivat voineet siirtyä lähetystehtävän hoitamiseen. Latinalaisessa Amerikassa suuret maanomistukset toivat jesuiitoille riittävästi tuloja ja Goassa kaupankäynti oli vilkkaampaa, rikkaita kauppiaita oli enemmän ja portugalilaisten itsensä keräämät tullit ja muut maksut niin

tuntuvia, että jesuiitat pääsivät nauttimaan varsin säännöllisistä tuloista. Macaossa tilanne oli paljon vaikeampi. Kustannukset olivat paljon suuremmat, mutta säännöllisiä tuloja ei ollenkaan. Niinpä Macaon jesuiitat orientoituivat alusta lähtien hyvin pragmaattisesti kaupankäyntiin (Cooper 1972).

Macaossa maasta piti maksaa vuokraa, rakennusten pystytys piti maksaa itse ja erityisesti myöhemmin, kun jesuiitat alkoivat siirtyä Etelä-Kiinan kaupunkeihin, sopivien asuinrakennusten vuokraaminen tai ostaminen oli kallista. Nämä investoinnit myös saatettiin menettää helposti, mikäli heidät häädettiin jostain kaupungista. Matkustaminen ja kuljetukset nielivät rahaa, lahjoja piti antaa hallintovirkamiehille ja muille ihmisille, uskonnollisen kirjallisuuden kääntäminen kiinaksi ja painaminen vei myös rahaa. Päivittäinen elämäkään ei ollut halpaa, koska jesuiittojen tukikohdissa asui useita jesuiittaisia, noviiseja, oppilaita, palvelijoita, orjia, käännyttäjiä ja kiinnostuneita vieraita. Pelkkä ruuan, vaatteiden ja päivittäisten tavaroiden hankkiminen vaati jatkuvasti rahaa. Diplomatia aiheutti erityisen suuria menoja. Kun Matteo Riccin johtama virallinen paavin lähetystö matkusti Macaosta Beijiingiin vuonna 1601, se tarvitsi kahdeksan kuormahevosta ja yli 30 kantajaa voidakseen kuljettaa kaikki maalaukset, kirjat, kellot, kangaspakat, lasiprismat, hopearahat, sarvikuonon sarvet ja suuren harpun, jotka oli tarkoitettu lahjoiksi keisari Wanlille. Jesuiittoja ei tosin päästetty tapaamaan itse keisaria, joka tähän aikaan ei suostunut tapaamaan keitään muita kuin haareminsa naisia ja luottoeunukkejaan, mutta paavin lahjat otettiin kuitenkin vastaan. Saatuaan paavillisen tribuutin hyväksytyä jesuiitat saivat viimein oikeuden asua Beijiingissä sekä pienen kuukausirahan, mikä merkitsi sitä, että roomalais-katolinen kirkko oli hyväksytty keisarin alamaiseksi ja tämänkin uskonnon levittäminen Suuressa Kirkkaudessa sallittiin. Vuonna 1602 Riccille suotiin kunnia paavin edustajana lyödä yhdeksän kertaa pänsä lattiaan keisarin tyhjän valtaistuimen edessä (Ricci 1982, 473–85; Spence 1984, 173–200).

Kaikki tämä ostaminen, myyminen ja lainaaminen kiinalaisilta rahanlainaajilta lisäsi jesuiittaisien elämisen hankaluutta kaukaisessa maassa, mutta samalla se opetti jesuiitat nopeasti ymmärtämään Kiinaa ja sen tapoja. Se lisäsi myös heidän lähetystyönsä diplomaattisuutta. Koska jesuiitat olivat suoraan riippuvaisia kaupankäynnin jatkumisesta, heidän oli työskenneltävä niin, että eivät herättäneet kiinalaisten virkamiesten vihaa.

Taloushankaluuksien lisäksi jesuiittojen pääongelmana oli edes jonkinlai-

sen julkisen kunnioituksen hankkiminen itselleen, niin että heitä ei suoraan päätä pidettäisi sivistymättöminä barbaareina, vaan sivistyksen piiriin kuuluvina ihmisinä. Heidän toimintansa ylin päämäärä oli uskonnollinen, mutta käytännön toiminta oli nykyaikaisin termein ilmaistuna poliittista, eli kulturoidun imagon rakentamista Euroopalle kiinalaisin käsittein. Keisari Wanlille lähetetyt runsaat lahjat, joiden hankintaluettelon oli laatinut Ricci itse, eivätkä paavin virkamiehet Roomassa, oli yksi esimerkki jesuiittapolitiikasta. Jesuiitat joutuivat tietysti harjoittamaan politiikkaa myös Rooman suuntaan, kääntämään kiinalaista hallinnollista käytäntöä soveltaen latinaksi, niin että esimerkiksi Roomassa ei koskaan saatu tietää alistutun muodollisesti Kiinan keisarin alamaisiksi, vaan ainoastaan, että suhteet oli solmittu.

Plantinin Raamattu oli toinen tyyppillinen imagopoliittinen ase, jota roomalainen kirkko käytti maailmanlaajuisesti. Sen rahoitti Espanjan kuningas Filip II Amerikasta saadulla kullalla. Tämä Raamattu oli kooltaan kahdeksan valtavaa kirjaa, jotka Christoffel Plantin painoi Antwerpenissä kreikaksi, latinaksi, hepreaksi ja kaldeaksi. Alankomaiden parhaat taiteilijat tekivät siihen kuvitukseksi suuren joukon kuparipiirroksia. Kahdeksan tuhatta lammasta teurastettiin, jotta saatiin riittävästi pergamenttiä kuninkaallisille hoveille tarkoitettuihin Raamattuihin ja melkein 2 000 000 liuskaa ajan parasta paperia tarvittiin tavallisten 1200 kappaleen painamiseen. Koko projekti vei neljä vuotta, mutta tulosta voi hyvin verrata mihin tahansa buddhalaisten, islamilaisten tai kongfuzilaisten pyhien kirjoitusten peruskokoelmaan. Jesuiittalähetystöt kaikkialla maailmassa käyttivät näitä Plantinin Raamattuja vakuuttamaan paikallisia sivistyneitä eliittejä siitä, että myös Euroopassa on sivistynyttä kulttuuria ja kristinusko siksi varteenotettava uskonto (Spence 1984, 86-8; ks. myös http://www.dma.be/cultuur/museum_plantinmoretus/index_eng.html). Plantinin Raamatun saaminen Kiinaan oli yksi sikäläisten jesuiittojen päähuolenaiheita alusta lähtien, ja kun Matteo Ricci viimein sai sen hankituksi, käytti hän sitä parhaansa mukaan hyväkseen. Kiinalainen sivistys on ennen kaikkea vanhaa kirjallista sivistystä, eikä kiinalaisten oppineiden kanssa yksinkertaisesti voinut argumentoida, ellei ollut osoittaa jotain omaa mahtavaa kirjaa, johon nojata.

Jesuiitat olivat sinänsä hyvin kykeneviä laajentamaan toimintaansa uskonnon levityksen ulkopuolelle. Hehän olivat Euroopan intellektuaalista eliittiä, joilla oli kasvitieteellinen, matemaattinen, lääketieteellinen, oikeudellinen tai diplomaattinen koulutus kristillisen koulutuksen lisäksi. Ling-

vistiset taidot olivat tärkeitä heidän koulutuksessaan ja he olivat valmiita kohtaamaan vieraan kulttuurin kohteliaan kiinnostuneina, mikä teki heistä varsin sopivia hoitelemaan asioita oppineiden kiinalaisten kongfuzilaisten virkamiesten kanssa, sekä toimimaan intellektuaalisina välittäjinä kahden eri sivilisaation välillä.

Matteo Ricci syntyi Maceratassa Italiassa 1552, saapui Macaoon 1582 ja kuoli Beijingissä 1610. Hänkin oli hyvin koulutettu jesuiitta, joka tunsi uskonnonhistorian ja eurooppalaisen moraalifilosofian lisäksi hyvin myös matematiikkaa. Hänen opettajanaan Roomassa oli ollut saksalainen Kristoffer Klau, joka tunnetaan paremmin jesuiittanimellään Clavius. Clavius oli laatinut muun muassa uuden kalenterin, joka nimettiin sen hetkisen paavin Gregorius XIII mukaan. Katolinen Eurooppa otti sen käyttöön vuonna 1582, katoliset koloniat vuonna 1583, protestanttinen Eurooppa vähitellen seuraavien vuosikymmenien kuluessa ja Kiina vuonna 1912. Me käytämme edelleen gregoriaanista kalenteria nykyään (Adshad 1995, 212; Spence 1984, 140–9; Hirakawa 1997a, 30–5). Matemaatikkona Ricci pyrki todistamaan kiinalaisille sivistyneisyytensä mm. eurooppalaista maantiedettä opettamalla ja tähtien ratoja laskemalla. Ricci ei tietysti pysynyt käyttämään heliosentristä maantiedettä. Nikolaus Kopernikuksen *De revolutionibus orbium caelestium* oltiin julkaistu postuumisti 1543, mutta hänen persialaiset heliosentriset ajatuksensahan tuomittiin Trenton kirkolliskokouksessa 1545–63, jolloin myös vastauskonpuhdistus, jonka etujoukkona jesuiitat toimivat, pantiin liikkeelle. Vaikka jesuiitat tunsivatkin Kopernikuksen ajatuksia, niin heidän oli pakko käyttää ptolemaiolaista maantiedettä, missä maan oletettiin pysyvän paikoillaan universumin keskipisteessä, mutta erityistä matemaattista haittaa tästä ei vielä tuohon aikaan ollut. Clavius oli laskenut uudelleen tähtien radat käyttäen hyväkseen keskiaikaista episyklien teoriaa ja tehnyt tämän niin hyvin, että ptolemaiolainen maantiede menetteli vielä oikein hyvin tuon ajan maailmassa niin navigaation kuin tähtitieteenkin kannalta. Riccin näkökulmasta oli helpompaakin puhua universumin keskipisteessä paikallaan pysyttelevästä maapallosta, kuin esittää vilttejä kertomuksia kovaa kyytiä auringon ympäri lentelevästä planeetasta, jolla ei edes ollut siipiä.

Jesuiittakoulutukseen kuului olennaisena osana myös muistitekniikoiden kehittäminen (Spence 1984, 1–23). Nämä taidot olivat Riccille erittäin hyödyllisiä hänen opiskellessaan kiinan kielen merkkejä ja harjoittaessaan sivistyneisyyspolitiikkaa. Hän esimerkiksi kuvaa erästä illallisjuhlaa kiina-

laisten oppineiden seurassa. Hän pyysi isäntäänsä kirjoittamaan satunnaisia merkkejä paperiarkin täyteen, luki ne kerran hitaasti lävitse ja luetteli sen jälkeen muististaan kaikki merkit peräkkäin oikein. Yleisön tuotua julki hämmästyksensä ja ihailunsa luetteli Ricci samat merkit takaperin. Tällaisten temppeujen avulla Riccin maine levisi nopeasti kiinalaisen sivistyneistön parissa (Spence 1984, 138–9).

Jesuiittojen imagopolitiikka Kiinassa oli silti jatkuvaa ylämäkeen puurtamista, josta ei kovin paljoa merkkejä Kiinan intellektuaaliseen historiaan jäänyt. Maailmanhistoriallisesti tärkeämpää oli kiinalaisen kulttuurin siirtäminen Eurooppaan, mikä oli paljon helpompaa. Jesuiittojen raporttien johdosta Euroopassa heräsi mm. voimakas Kiinan ihailu, joka näkyi esimerkiksi rokokoo-muotina vaatteissa, arkkitehtuurissa ja puutarhataiteessa, mutta intellektuaalisella tasolla Kiinan merkitys Euroopalle meni syvemmälle.

1500-luvun loppu on aikaa, jolloin erilaiset rotuopit alkoivat kehittyä Euroopassa yhdessä kolonisaation kanssa, mutta erityisesti Kiinassa sellaisille ei ollut käyttöä. Eurooppalaiset tunsivat siellä olevansa jatkuvasti kulttuurisessa alakynnessä, mikä määritteli heidän toimintaansa. Kun Alvaro Semmedo julkaisi kertomuksensa Kiinasta vuonna 1642, hän kertoi punastuneensa häpeästä kuunnellessaan sivistymättömien eurooppalaisten vertaavan kiinalaisia villeihin intiaaneihin tai Guinean alkuasukkaisiin (Semmedo 1983, 315). Samoin Japanissa työskentelevät jesuiitat varoittivat raporteissaan, että japanilaisia ei missään tapauksessa pidä mieltää neekereiksi (Cummings 1986, 68n127). Valistunut Kiina toimi jesuiittojen raporteissa utopiana tilassa, eikä ajassa, kuten Egypti oli toiminut. Kiina sen hetkisessä maailmassa sijaitsevana utopiana alkoi vähitellen muuttaa eurooppalaista degeneroituvaan ajankäsitykseen perustuvaa historiannäkemystä progressiiviseen suuntaan, minkä avulla Euroopassa kehitettiin hiljalleen ajatus antiikin loiston ylittämisestä ja maallisen utopian rakentamisesta Eurooppaan. Jesuiitat ylistivät kiinalaisten moraalikäsitteitä, puhtautta, siistejä ruokailutapoja ja ennen kaikkea he ihailivat kiinalaisten tehokasta ja sekulaarista hallintojärjestelmää. Kuten Luis de Guzman kirjoitti vuonna 1601 julkaistussa teoksessaan *Historia de las misiones*, ”una de las buenas cosas que se conocen de los Chinos, es la policia y gouierno que tiene en sus Prouincias y Republicas” (Guzman 1601, 317). Hän tarkoitti tällä imperionaalista ja lakiin perustuvaa byrokratiaa, joka jakoi hallinnon selkeiksi hierarkiatasoin, ja joka perustui humanististen aineiden opintojen jälkeen pidettyyn hyvin tiukkaan kuulusteluun, minkä läpäisseet voitiin määrätä

virkamiehiksi syntyperään katsomatta. Järjestelmän huipulla sijaisi valistunut itsevaltiat ja se toimi ajan standardien kannalta suhteellisen nopeasti, oikeudenmukaisesti ja tehokkaasti. Järjestelmän yksi olennainen piirre oli sen sekulaarisuus, mikä salli esimerkiksi jesuiittojen tehdä lähetystyötä Kiinassa virallisen luvan saatuaan, aivan samoin kuin se salli kaikki muutkin uskonnot samoilla periaatteilla. Jesuiittojen kuvaileman järjestelmän keveys ja legaalisuus johti ennen pitkää ranskalaiset fysiokraatit argumentoimaan laissez-faire -teoriaansa, samalla kun Kiinan tekstiili- ja posliiniteollisuudessa esiintynyt koneiden käyttö tuotannossa ja työnjaon periaate näkyvät selvästi Adam Smithin tuotannossa. Jesuiitat julkaisivat paitsi raportteja toiminnastaan, myös lukuisia teknillisiä käsikirjoja Kiinan teollisuudesta, posliinituotteiden valmistamisesta hopearahojen lyömiseen. Myöhempi valistuksen ajan Eurooppa oli intellektuaaliselta perustaltaan kiinalaistunut Eurooppa (Adshhead 1995, 293–99; Hirakawa 1997b).

Euroopan nimet

Kuten voi odottaakin, kiinalaiset eivät jesuiittojen saapumisen aikaan hyväksyneet käyttöönsä eurooppalaisia nimiä, koska nimien hyväksyminen merkitsee myös tietynlaisen maailmanjärjestyksen hyväksymistä. He esimerkiksi kieltäytyivät käyttämästä Portugalia tai mitään muutakaan eurooppalaista valtionimeä. Sen sijaan kiinalaisten antamat nimet noudattivat kiinalaisen maailmanjärjestyksen logiikkaa. Koska nämä uudet tulokkaat eivät olleet kiinalaisia, eivät osanneet puhua, lukea, eivätkä kirjoittaa kiinaa, eivät he siten olleet sivistyneitä. Loogisesti he saattoivat kuulua vain barbaarien kategoriaan, ja heistä voitiin siksi käyttää vain barbaarinimiä. Yksi varhainen nimi ensimmäisille portugalilaisille oli *Waiyi*, eli ulkobarbaarit, koska heistä ei ollut mainintoja klassisessa kiinalaisessa maantieteellisessä kirjallisuudessa. Etelä-Kiinassa heistä käytettiin myös nimitystä *Waiguo emo*, eli ulkomaan paholaiset (Ricci 1982, 186).

Varsin kiintoisa on portugalilaisia paremmin tunnettu hollantilaisten nimeämisen tarina. Vuonna 1617–18 Zhang Xie, kiinalainen oppinut, julkaisi maantieteellisen tutkimuksen nimeltään *Dongxiyang kao*, eli *Tutkimus itäisestä ja läntisestä merestä*, missä Zhang systemaattisesti kiel-

外 Wài
夷 yí

täytyi hyväksymästä mahdollisesti väärä eurooppalaisia tietoja. Hollantilaiset olivat käännättäneet maansa nimen kiinalaiseen muotoon *Helanguo*, mikä oli sekä äänteellisesti lähellä Hollantia että kiinalaisilta konnotaatioiltaan kaunis, tarkoittihan se Lempeän orkidean maata. Zhang ei kuitenkaan hyväksynyt nimeä, perustellen päätöstään seuraavasti: ”näillä ihmisillä on syvällä olevat silmät, pitkät nenät ja heidän karvoituksensa on punainen, minkä takia heitä pitäisi kutsua nimellä Punakarvainen heimo (*Hongmaofan*)” (Zhang 1985, 217). *Fan* ei viitannut järjestäytyneeseen poliittiseen yksikköön kuten *guo*, vaan kuljeskelevaan villiheimoon, miksi laivalastillinen likaisia merimiehiä oli helppo mieltää. Punakarvaisuus ei välttämättä liittynyt suoraan hollantilaisen tukan punaisuuteen, vaan ylipäänsä siihen, että heidän tukkansa ei ollut musta. Assosiaatio punaisuuteen syntyi siitä, että buddhalaisissa uskonnollisissa kuvissa paholaisilla oli erivärisiä tukkia vaaleanruskeasta punaiseen, ja samoin paholaisten ihonväri vaihteli eri sävyissä ruskeasta punaiseen ja mustaan, samoin kuin euro-afrikkalaisten merimiestenkin. Zhangin päättämä nimi jäi voimaan seuraaviksi vuosisadoiksi.

Yleisnimeksi Euroopalle ja eurooppalaisille muodostui kuitenkin 1500-luvun loppupuolella *Folangji*. Matteo Ricci itsekin käytti tätä nimeä kiinan-kielisissä kirjoituksissaan. Se on oikeastaan muslimien antama nimi. Pyreneiltä pohjoiseen etenevät muslimit taistelivat vuonna 732 suuren taistelun frankkien kanssa ja käyttivät heidän nimeään sen jälkeen yleisnimenä länsieurooppalaisista. Arabiaksi ja persiaksi se lausuttiin *farangi* tai *firingi* (Boxer 1974, 452n7). Koska Kiina oli toisen vuosituhannen puolivälissä maailman kehittynein ja rikkain paikka, sitä voidaan hyvin verrata nykyhetken Yhdysvaltoihin. Sinne virtasi siirtolaisia eri puolilta maailmaa koettaakseen onnean tässä idän kultamaassa. Portugalilaisten saapuessa maassa oli jo satoja tuhansia muslimeja, sekä siirtolaisten jälkeläisiä että käännynnäisiä, joista suurin osa asui Kiinan luoteisosissa mantereisten kauppareitien varrella, leviten sieltä muuhun maahan. Heitä oli kuitenkin saa-

佛	Fó
郎	lǎng
機	jī

punut myös etelästä ja arabilähteissä on mainintoja muslimikauppiaiden siirtokunnista Kantonissa (Hourani 1995). Useat muslimit olivat läpäisseet virkamieskokeen ja siirtyneet valtion hallintoon, jotkut varsin korkeillekin paikoille. Amiraali Cheng He, joka oli aloittanut Kiinan kaupallisen ekspansion 1400-luvun alussa, oli itse muslimi, joka henkilökohtaisesti oli halunnut vieraillla mm. Mekassa. Nimenomaan muslimivirkamiehet olivat ne, jotka kiinnittivät nimen *folangji* uusiin ulkobarbaareihin, mutta sitä ei tiedetä kuka spesifit kiinalaiset merkit äännteille määritteli (Hirakawa 1987, 95). Matteo Riccin saapuessa Kiinaan ne olivat jo käytössä.

Merkit, joilla *folangji* kirjoitettiin, sijoittivat Euroopan Intiaan. Tämä on loogista siinä mielessä, että Intia on mantereen keskeinen kulttuurialue, ja niin idässä kuin lännessäkin on ollut tapana mieltää kaikki Intian tuolla puolen sijaitseva osaksi Intiaa. Keskiajalta löytöretkiin asti eurooppalaiset käyttivät vain harvoin termiä Aasia mantereen itäosista, viitaten koko paikkaan mieluummin Intiana. Juuri tässä mielessä Kristoffer Kolumbus lähti etsimään meritietä Intiaan mukanaan Ferdinandin ja Isabellan kirje Kiinan keisarille. Samalla tavoin kiinalaisille Intia edusti kaikkea sitä, mikä oli kaukana lännessä.

Nimi *folangji* koostuu kolmesta kirjoitusmerkistä, joista ensimmäinen tarkoittaa Buddhaa tai buddhalaista, toinen poikaa ja kolmas konetta. Viimeinen merkki viittaa, paitsi äänteenä *farangin* viimeiseen tavuun, myös portugalilaisten kanuunoihin, joiden tehokkuuden kiinalaiset panivat merkille, ja sotilasterminä folangji tarkoitti nimenomaan näitä kanuunoita (Hirakawa 1987, 96–7). Kaksi ensimmäistä merkkiä määrittelivät eurooppalaiset yksinkertaisesti Buddhan pojiksi, eli Länsi-Intiasta kotoisin olevaksi uudeksi buddhalaisuuden lahkoksi. Alkuvuosinaan Kiinassa jesuiitat hyväksyivät suosiolla tämän identiteetin. Päästäkseen sisään kiinalaiseen yhteiskuntaan ja saadakseen ihmiset kuuntelemaan itseään he ajelivat tukkansa ja partansa pois ja pukivat päälleen buddhalaisten munkkien kaavut (Spence 1984, 114–5). Tästä oli myös muutakin hyötyä tiukassa taloudellisessa tilanteessa. Matkustavat jesuiitat saattoivat yöpyä buddhalaisissa temppelissä ja buddhalaiset papit opettivat heille kiinaa (Yazawa 1972, 17–22). Samoista syistä jesuiitat pukeutuivat buddhalaisiksi myös Japanissa (Boxer 1967, 162). Uskontojen välillä oli tietysti selviä yhtäläisyyksiä. Molemmissa käytettiin erityistä papillista pukua; uskonnollisissa seremonioissa saarnattiin ja veisattiin; kelloja, patsaita ja maalauksia käytettiin temppelien koristeluun; köyhyyden doktriini kuului kummankin uskonnon työnteki-

joiden velvollisuuksiin ja Jumalaa voitiin verrata Brahmaan, samoin kuin Jeesusta Buddhaan. Vaikka molemmat uskonnot olivat orientoituneet toisessa maailmassa tapahtuvaan pelastukseen, ne toimivat aktiivisesti myös tuskien lievittämiseksi tässä maailmassa, perustaen sairaaloita ja orpokoteja, houkutellessa luokseen erityisesti köyhiä, sairaita ja kuolevia. Molempien uskontojen voimakkaan transkendentiaalinen uskonnollinen tunne, erotuksena tyynestä tässä maailmassa pysyttelevästä kongfuzilaisesta agnostisismista, oli samanlainen. 1800-luvulla Kantonin läheltä liikkeelle lähtenyt Jumalan toisen pojan alulle panema maailman toistaiseksi verisin kapina perustui hyvin yksinkertaiseen buddhalaisuuden ja kristinuskon synkretistiseen doktriiniin (Spence 1996). Kristinuskon ja buddhalaisuus olivat molemmat selkeästi länsimaisia uskontoja, mikäli asetamme itä- ja länsimaiden rajan Himalajalle, minne se kulttuurillisten kosmologioiden tasolla kuuluu, minkä johdosta jesuiittojen oli alussa niin helppo sulautua buddhalaisiksi. Kun Riccin johtama paavin lähetystö vieraili Beijingissä vuonna 1601, sen lähtöpaikaksi merkittiin keisarillisissa aikakirjoissa Malabarin rannikko Intiassa (Ricci 1982, 495n3).

Ricci mainitsee, että Intiakin oli monille kiinalaisille liian kaukainen paikka mielletäväksi. Eihän imperiumien välillä ollut oikeastaan minkäänlaisia suoria yhteyksiä. Sen takia Euroopasta käytettiin myös termiä *Taixi*. Merkillä *tai* viitattiin yleisesti Siamiin, kun taas *xi* tarkoittaa länttä. *Taixi* tarkoitti siksi Länsi-Siamia tai Siamista länteen. *Tain* alkuperäinen merkitys on kuitenkin ”äärimmäinen”, Siamhan sijaitsi kovin kaukana muinais-Kiinasta katsottuna, mistä syystä *Taixin* voi kääntää myös äärimmäiseksi läneksi tai Kauko-Länneksi. Tavalliset ihmiset saattoivat puhutella jesuiittoja

nimellä *yiguoseng*, eli oudon kaukomaan buddhalainen pappi (Ricci 1982, 558), yrittämättä mieltää heille mitään erityistä syntymäpaikkaa.

Muitakin nimiä oli käytössä. Juutalaisia ja nestorialaisia kristittyjä oli muslimien lisäksi tullut maahan vuosisatojen mittaan. Kiinalaiset, jotka tiesivät jotain näiden kolmen ryhmän uskonnollisista doktriineista, kutsuivat niitä kaikkia yhteisellä nimellä *huibui*, eli ympärivaeltajat. Nimi lienee alkuaan

泰西
Tài xī

annettu niille kauppiaille, jotka vaeltelivat edestakaisin silkkitietä myöten. Juutalaisia ja kristittyjä pidettiin pieninä huihui-lahkoina. Jos tarvittiin erityisesti erottaa nestorialaiset muista, niin heitä saatettiin kutsua ristin huihuiksi. Uusista kristityistä, jesuiitoista ja portugalilaisista, saatettiin silloin tällöin käyttää tätä samaa nimeä, esimerkiksi keisari Wanli toimi näin (Ricci 1982, 481; Spence 1976, 95). Mitään erityistä omaa uskonnollista identiteettiä jesuiitoille ei siis annettu. Vuonna 1601, kun paavin lähetystö saapui Bejingiin, hovivirkailijat määräisivät jesuiitoille kolme heidän maanmiestään, eli muslimeja, opettamaan heille hovietikettiä. Keisarillisessa majatalossa, missä kaikkien tribuuttia tuovien lähetystöjen piti yöpyä kunnes heidän asiansa oltiin saatu hoidettua, jesuiitat majoitettiin yhteen toisten länsimaalaisten, eli Arabiasta tulleen kauppiasretkikunnan kanssa. Yhteen he monessa suhteessa kuuluivatkin. He saattoivat helposti keskustella keskenään Espanjasta, Venetsiasta, Hormuzista, Persiasta ja Intiasta (Ricci 1982, 490-1). He olivat kotoisin samasta maailmasta. Samoin monet niistä kiinalaisista, jotka ostivat jesuiittojen julkaisemaa kiinankielistä hartauskirjallisuutta, olivat muslimeja, joille postillojen sivuilta huokuva saarna oli sekä vahvaa että tuttua.

Riccin nimeämä Eurooppa

Ricci julkaisi ensimmäisen kiinankielisen maailmankarttansa *Yudi shanhai quantu* vuonna 1584 pienessä etelä-kiinalaisessa Shaoqingin kaupungissa, mutta siinä ei Eurooppaa vielä ollut nimetty millään tavalla. Tämä oli jesuiittojen Kiinassa olon alkuaikaa, jolloin he vasta olivat ymmärtäneet pukeutua buddhalaisiin vaatteisiin ja yrittivät huomaamattomasti sulautua yhteiskuntaan. Ricci oli saapunut Macaoon elokuussa 1582, Shaoqingiin hän siirtyi syyskuussa 1583 ja hänen ensimmäinen karttansa painettiin jo lokakuussa 1584. Riccin kiinankielen taito ei tässä vaiheessa vielä riittänyt nimeämiseen, vaan kaikki paikannimet tässä kartassa lienevät olleet tuntemattomaksi jääneen kiinalaisen virkamiehen työtä. Koska eurooppalaisia ei varsinaisesti ollut olemassa vuonna 1584, ei heidän alueelleen loogisesti tarvittu mitään nimeäkään. Eurooppaa ei kartassa edes ole piirretty mitenkään selkeästi näkyviin (Korhonen 2002a).

Ricci vietti seuraavat kymmenen vuotta opetellen ututterasti kiinaa, minkä jälkeen hänen oman kätensä jälki alkaa jo selvästi näkyä hänen tuotannossaan. Nimi Eurooppa alkaa tulla esiin Riccin kiinankielisissä hartauskirjoituksissa vuoden 1595 tienoilla (Hirakawa 1987, 70). Tähän samaan aikaan

jesuiitat alkoivat muuttaa ulkoista olemustaan buddhalaisista kongfuzilaisiksi oppineiksi. Syynä eivät niinkään olleet doktrinääriset ongelmat, vaan se, että Kiinassa buddhalaisuus mieltä köyhän kansan uskonnoksi, eikä buddhalaisilla ollut pääsyä vaikutusvaltaisiin piireihin. Koko Kiinan intellektuaalinen eliitti oli kongfuzilaisen koulutuksen saanutta. Niinpä jesuiitat Matteo Riccin johdolla antoivat tukkansa ja partansa kasvaa pitkiksi ja vetivät päälleen oppineiden silkkikauhtanat, adoptoivat kunnianarvoiset kiinalaiset henkilönimet, sekä kuljetuttivat itseään kantotuoleissa tai vaunuissa aina kun varat sen sallivat. Tämä muutos ulkoisessa imagoissa teki mahdolliseksi sen, että muutamat jesuiitat pääsivät seuraavien vuosikymmenien aikana kohoamaan hovivirkailijoiksi asti. Fransiskaaniin ja dominikaaniin piti myös ennen pitkää tehdä samoin, sen jälkeen kun he olivat kärsineet vakavia fiaskoja yrittäessään saarnata kadunkulmissa eurooppalaiset munkkikaavut hulmuten, ristiinnaulitun kuvia heilutellen. Väkijoukot joko nauroivat heille, tai ajoivat heidät mukiloiden ulos kaupungeista. Vaatetuksen ja huonon kiinan kielen lisäksi eniten kammoksuttaa herätti ristiin naulatun kidutetun miehen kuva, mikä suoraan määritteli kristinuskon raakalaisuskonnoksi. Kaikkien kristittyjen uskontokuntien piti ennen pitkää visusti piilottaa kaikenlaiset viittaukset kidutukseen symboliikastaan, koska ne niin vahvasti kuvottivat rauhallista siviilielämää ihannoivia kiinalaisia. Ylemmissä yhteiskuntakerroksissa, missä jesuiitat pyrkivät liikkumaan, vaatteiden vaihtaminen ei kuitenkaan vielä riittänyt. Eurooppalaisten piti muuttaa koko käyttäytymistapansa. Heidän täytyi lopettaa kiireisen näköinen käveleminen, kovalla äänellä puhuminen, ääneen nauraminen, sekä käsien heiluttaminen puhuessa. He eivät koskaan saaneet näyttää pienintäkään merkkiä kiivastumisesta – mikä oli vaikeaa italialaisille – vaan heidän täytyi aina käyttäytyä ystävällisellä, kohteliaalla ja arvokkaalla tavalla, lempeä hymy huulillaan säilyttäen (Yazawa 1972, 22–34). Ricci sopeutui tämän uuden imagon vaatimusten mukaisesti ja ryhtyi kutsumaan itseään nimellä Li Madou. Samaan aikaan piti päästä myös eroon etnisestä ja maanosan nimestä *Folangji*, koska se assosioitui liian suoraan buddhalaisuuteen.

Riccin toisessa maailmankartassa, *Shanghai yudi quantu*, jonka hän julkaisi vuonna 1600 Nanjingissa, esiintyy Euroopan päällä kaksi paikannimeä, *Folangji* ja *Oluoba*. Jälkimmäinen niistä on Riccin itsensä antama nimi Euroopalle. Hän antoi sen ikään kuin kasvaa esiin Folangjin varjosta, pudottaen ennen pitkää Folangjin kokonaan pois omista teksteistään. Ricci kokeili kuitenkin erilaisilla merkeillä. Vasta vuoden 1602 Beijingissä jul-

kaistussa maailmankartassa *Kunyu wanguo quantu* (Ricci 1996) nimi saa muodon, mihin Ricci itse on tyytyväinen ja mitä hän ei enää muuta.

Kiinan kielen opiskelija oppii hajottamaan kunkin merkin elementteihinsä ja assosioimaan niihin erilaisia merkityksiä. Samalla hän voi myös antaa merkille omia mielleyhtymiään, jotka esimerkiksi liittyvät häneen itseensä ja auttavat merkin muistiin painamisessa. Nimissä kaikkein tärkein merkki on aina ensimmäinen, koska se määrää nimen luonteen, ja koska pelkästään sitä yleensä käytetään erilaisissa lyhenteissä. Esimerkiksi sanassa *Ouzhou*, Euroopan manner, käytettäisiin pelkästään sitä. 1500-luvun kiinan kielessä Euroopan kiinalaisen nimen ensimmäinen merkki tarkoitti laulamista (Morohashi 1984), mutta siitä voidaan myös elementtensä kautta lukea tietynlaisen tilanteen kuvaus. Merkin oikealla puoliskolla on kuvattu seisova ihminen suu auki, eli siis laulamassa. Merkin vasemmalla puolella on kolme pientä neliötä karsinassa. Tällainen neliö tarkoittaa suuta, mutta sitä käytetään myös ihmisten laskurina, samoin kuin ”päättä” Suomessa (”montako päättä siellä näkyy?”). Kun ihmisen indikaattoreita on kolme siistissä kasassa, voi se tarkoittaa myös ”monta”. Merkistä *ou* voidaan siis lukea tilanne, missä meillä on monia ihmisiä istumassa huoneessa laulamassa ja heitä johtaa edessä seisova mies, joka myös laulaa. Kiinan kielessä on erilaisia merkkejä erilaista laulamista varten. Tämän nimenomaisen merkin ilmaisema laulaminen liittyi eräänlaiseen hymnien lukemiseen, tai runojen musiikilliseen lausuntaan, ja sellaisena tämä merkki sopi äärimmäisen hyvin kuvaamaan hartaan jesuiittaisän identiteettiä. Hän saarnasi ja lauloi pyhiä tekstejä lähes päivittäin pienen seurakuntansa edessä, toivoen uskollisten kuulijoiden määrän lisääntyvän moniksi. Tämän merkin kautta Ricci siis nimesi Euroopan Laulun mantereeksi, tai oikeastaan Arvokkaiden rituaalihymnien mantereeksi. Nimi on kaunis ja ylväs. Riccin kongfuzilainen auditorio epäilemättä osasi tulkita sen arvokkaaksi nimeksi. Merkki ou ei ole käytössä maantieteellisissä nimissä muualla kuin Riccin antamassa Euroopan nimessä, sekä klassisessa *Shanhaijingissä*, mistä löytyy *Oushui*, Laulava joki. Riccin valitsema merkki oli siis erikoisuus, mikä viittaa siihen, että se kannattaa tulkita nimenomaan mielleyhtymiensä kautta tietoisena poliittisena nimenä.

Riccin Euroopan nimen toinen merkki oli myös hänelle ominainen erikoisuus, koska ainoastaan hän käytti sitä paikannimissä (Ayuzawa 1953, 132). On olemassa kuitenkin toinenkin merkki, joka on melkein saman näköinen, joka luetaan samalla tavalla *luo* ja jota käytettiin paljon paikan-

歐	Ōu
邏	lúo
巴	bā

nimissä. Tämä *luo* tarkoitti silkistä tehtyä pitsiä, eikä se tavallisissa nimissä tarkoittanut mitään erityistä, vaan ilmaisi vain äännettä. Chou-dynastian aikaisessa Kiinassa oli valtio nimeltään *Luo*, ja Riccin aikaan esimerkiksi Borneota kutsuttiin nimellä *Poluo*. Se esiintyi muissakin ulkomaisissa paikannimissä ja itse asiassa Riccin kirjoittaessa nimeä Eurooppa ensimmäisiä kertoja hänkin käytti tätä maantieteellisten nimien standardimerkkiä, myös vuoden 1600 kartassaan. Kolmannessa maailmankartassaan vuonna 1602 Ricci kuitenkin vaihtaa merkin toiseksi ja tähän merkkiin hän oli tyytyväinen. Samalla merkillä hän kirjoitti

nimen Rooma (*Luoma*), mikä hänelle tietysti oli kristikunnan ja siten koko maailman keskus, samoin kuin kaupunki, missä hän itse oli suorittanut jesuiittaopintonsa. Tämä *luo* tarkoittaa partioimista, valpasta kulkemista tai kiertelyä ympäriinsä. Rooman kiinalainen nimi tarkoitti Partioivia hevosia, ja nimenomaan Roomasta Riccin kaltaiset korkeasti koulutetut jesuiitat lähetettiin kiertelemään ympäri maailmaa kristinuskoa levittämään ja eri maita valppaasti tarkkailemaan.

Kolmas merkki *ba* on varsin tavallinen erilaisissa nimissä. Chou-dynastian aikaan oli olemassa myös valtio nimeltään *Ba*. Se on vanha kiinalainen sukunimi ja se on esiintynyt lukuisissa paikkojen, jokien ja vuorien nimissä. Merkki on varsin yksinkertainen kuva spiraalista, mistä on johdettu erilaisia merkityksiä, kuten häntä, pyörretuuli ja henkisenä ominaisuutena levottomuus, innokas odottaminen, jonkin asian pyörittely mielessä.

Kun Matteo Ricci kolmannen maailmankarttansa esipuheessa esitteli itsensä sanoilla *Ouluobaren Li Madou*, eli eurooppalainen Matteo Ricci, hän teki yhtä aikaa kaksi asiaa. Toisaalta hän toi esiin kauniin nimen omalle kotimantereelleen; nimen, jonka hän toivoi korvaavan epätarkat tai pejoratiiviset muiden antamat nimet, kuten Waiyi, Folangji, Taixi tai Huihui, jotka viittasivat barbariaan, buddhalaisuuteen tai islamiin. Uusi nimi erotti Euroopan spesifiksi maantieteelliseksi entiteetiksi, jolla oli oma kaunis ja arvokas nimensä. Toisaalta Ricci myös kertoi tällä nimellä henkilökohtaisen narratiivin. Kutsuessaan itseään kiinan kielellä eurooppalaiseksi hän

määritteli itsensä laulavaksi papiksi, joka kierteli ympäri maailmaa ja toivoi innokkaasti saavansa käännytettyä paljon ihmisiä kristinuskoon.

Keisarillinen lupa

Kuolemansa aikoihin Matteo Ricci oli yksi Beijingin intellektuaalisista kuuluisuuksista, joka kiivaassa tahdissa tapasi tärkeitä virkamiehiä ja keskusteli sujuvalla kiinan kielellä kongfuzilaisten oppineiden kanssa, puettuna tietysti samanlaiseen asuun kuin he. Hänen erilaisia maailmankarttojaan oli tässä vaiheessa painettu jo kymmeniä tuhansia kappaleita sekä virallisina että piraativersioina. Ricci oli niin suosittu, ettei olisi ihme, jos hän olisi kuolemansa aikaan luullut onnistuneensa muuttamaan kiinalaista kosmologiaa. Itse keisari tutustui Riccin kolmanteen karttaan vuonna 1608, määräten 12 suurta kopiota painettavaksi omaa käyttöönsä varten. Keisarin omat kaivertajat valmistivat painolaatat, jesuiittojen auttaessa heitä parhaansa mukaan, vapisten pelosta ja toivosta. He pelkäsivät keisarin loukkaantuvan siitä, miten pieneltä Kiina näytti maailmankartalla ja samalla he toivoivat keisarin kutsuvan ainakin Riccin keskustelemaan kanssaan kristinuskosta. Mikäli jesuiitat olisivat saaneet keisarin käännytettyä, vaikutti lopun valtakunnan käännyttäminen helpolta, ja kun Kiina oltaisiin saatu kristinuskoiseksi, olisi koko Aasian käännyttäminen tullut mahdolliseksi (Ricci 1983, 160–6; Smith 1996, 43–5).

Käytännössä niin jesuiittojen pelko kuin toivokin oli turhaa. Valmistuneet 12 karttaa katosivat keisarilliseen palatsiin, mutta mitään muuta ei koskaan tapahtunut. Virkamiehiä ei saapunut jesuiittoja rankaisemaan, eikä Riccille koskaan saapunut kutsua keisarin luo keskustelemaan. Virallisesta Ming-dynastian historiasta löytyy pieni maininta tästä episodista. Sen mukaan keisari Wanlin hallituskautena Italiasta saapui pääkaupunkiin mies nimeltään Li Madou. Hän piirsi maailmankartan. Tämän kartan mukaan maailmassa oli viisi mannerta, joista Aasia oli yksi, Eurooppa toinen, jne., ja näillä mantereilla sijaitsi satoja valtioita. Oli vaikea ajatella näin oudolla tavalla, mutta koska tämä henkilö oli saapunut kaukaa omasta maastaan varta vasten Kiinaan, niin tällaisenkin ajatuksen saattoi antaa olla olemassa, eikä sen esittäjää pitäisi pilkata (Yazawa 1972, 10–11). Tämä oli suvaitsevainen, moniarvoiseen valistuneeseen yhteiskuntaan sopiva vastaus. Ricciä ja hänen karttojaan ei tuomittu, mutta ei niitä vakavastikaan otettu.

Nimi Eurooppa Riccin antamassa muodossa jäi kuitenkin henkiin. Muut Riccin antamat mantereiden nimet, kuten Aasia, unohdettiin, mutta Ouluoba pysyi kirjallisuudessa. Se ei niinkään johtunut Riccin maailman-

kartoista, jotka pian jäivät muodista pois. Riccin kirjoista etenkin hänen pääteoksensa, vuonna 1606 julkaistu kongfuziläinen tulkinta kristinuskosta, *Tianzhu shiyi* (Ricci 1985) pysyi luettuna joitakin vuosikymmeniä. Samoin hovivirkamiehiksi kohonneet jesuiitat pitivät etnisen lähtöpaikkansa nimeä hengissä. Morrisonin vuoden 1815 sanakirjastakin sana löytyy. Ouluoba ei silti koskaan mitenkään dominoinut, vaan Folangji ja muut vanhat nimet pysyivät käytössä, silloin harvoin kun Euroopasta tarvitsi puhua, Oopiumsotaan (1839–42) asti. Vasta Xu Jiyun vuoden 1848 maantieteen perusteoksesta *Yanghuan zhilue* (Xu 1968) lähtien Riccin Ouluobaa käytettiin yleisesti Euroopan nimenä.

Kielellinen kontingenssi

On vielä selvittävää, miksi Riccin antama nimi Euroopalle Laulun mantereena ei pysynyt, vaan Eurooppa muuttui Yrjön mantereeksi. Kysymys ei liene mistään määrätietoisesta teosta, koska merkitys oli muuttunut jo ennen vuotta 1815, eli aikana, jolloin Eurooppa ei vielä merkinnyt mitään tärkeää sen enempää uhkana kuin mahdollisuutenakaan. Kyse lienee varsin kontingentista tapahtumasta, nimittäin lingvistiksestä kontaminaatiosta, missä kaksi auditiivisesti ja visuaalisesti samantapaista sanaa sulautuvat keskenään osittain, jolloin ainakin toisen sanan merkityskin muuttuu. Niin laulu kuin oksennuskin tulevat ulos samasta paikasta, suusta, joten niiden vanhat kiinalaiset merkitkin olivat visuaalisesti lähellä toisiaan. Merkkien sekaantuminen keskenään on kiinan kielen historiassa hyvin tavallista. Parhaimmissa nykyaikaisissa sanakirjoissa on n. 50 000 merkkiä, mutta vanhaa kirjallisuutta lukiessaan voi hyvin törmätä merkkeihin, joita niistäkään ei löydä. Kukaan yksityinen ihminen ei viimeisen parin tuhat vuoden aikana ole enää hallinnut koko kirjoitettua kieltä. Lukemattomia kertoja on sattunut, että joko kirjailija, tai kopioija, tai latoja on erehtynyt tietystä merkistä ja joko kirjoittanut sen sijaan jonkin toisen merkin, tai säveltänyt itse kokonaan uuden merkin, joka on sen jälkeen jäänyt elämään. Merkit, jotka äännetään samalla tavalla tai jotka näyttävät samalta ovat sekaantuneet erittäin helposti. Laulu on lisäksi ollut aina tärkeä asia, joten laulun merkkejä on ollut useita. Jos yksi niistä on vaihtanut radikaalisti merkitystään, niin kauniita laulun merkkejä on silti jäänyt käyttöön. Laulua merkitsevä *ou* näytti melkein samalta kuin oksennusta merkitsevä *ou*. Suurin osa merkistä on samaa elementtiä, eikä niiden lausumisessakaan ole muuta eroa kuin tooni. Sanassa laulu käytettiin ylätoonia, kun oksennuksessa käytettiin aikoinaan laskevaa toonia, senkin jo

muututtua toiseksi. Nykykiinassa on siten kaksi oksennusta merkitsevää merkkiä, joiden toonit kuitenkin ovat erilaiset ja joista toinen tarkoittaa myös Eurooppaa. Uusissa ja etenkin manner-kiinalaisissa sanakirjoissa oksennuksen merkitys on pudonnut siitä jo kokonaan pois, joten ylätooninen ou alkaa olla käytössä pelkästään Eurooppaa tarkoittavana erisnimenä. Nykyään maantietoa opiskelevat kiinalaiset lapset oppivat Euroopan tarkoittavan vain sitä itseään.

歐 ōu

嘔 òu

Muitakin muutoksia on tapahtunut. Matteo Riccin aikana käytetyistä kolmesta merkistä kahta jälkimmäistä ei käytetä enää juuri ollenkaan. Toisen maailmansodan jälkeinen eurooppalaisen oikumeneen vähittäinen murentuminen näkyy esimerkiksi siinä, että eurooppalaisia mantereennimiä käytetään enää vain viitteellisesti kiinän kielessä. Samankaltaiseen äänteellisyyteen ei enää pyritä, joten ei ole tarpeellista sanoa Ouluoba. Riittää, että viitataan *Ou*-mantereeseen, eli vain ensimmäistä merkkiä käytetään nykykielessä. Senkin ulkomuoto on muuttunut kiinän merkistöä yksinkertaistettaessa 1950-luvulla tämän esseen alussa näytettyyn muotoon, niin että Riccin aikana mielekkäitä miellyhtymiä siitä ei enää voi löytää. Mies tosin edelleen saarnaa salin edessä, mutta penkki on suljettu x:llä, joten hänellä ei oikeastaan ole yleisöä. Poliittisen toiminnan tulokset ovat tässäkin tapauksessa karanneet alullepanijansa käsistä...

Lähteet

- Adshead, S.A.M. (1995) *China in World History*, Basingstoke and London: Macmillan.
- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- Aristotle (1991) [n. 330 e.a.a.] *The Art of Rhetoric*, London: Penguin.
- Ayuzawa Shintaro (1953) *Matteo Ricci no sekaizu ni kansuru shiteki kenkyu. Kinsei Nihon ni okeru sekai chiri chishiki no shuryu*, Yokohama: Yokohama Municipal University.

- Boxer, C.R. (1974) [1951] *The Christian Century in Japan 1549–1650*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Cooper, Michael (1972) 'The Mechanics of the Macao-Nagasaki Silk Trade', *Monumenta Nipponica* (27) 4, 423-33.
- Cummins, J.S. (1986) *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East*, London: Variorum Reprints.
- de Guzman, Luis (1601) *Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañía de Iesus, para predicar el Sancto Euangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Japon*, Alcalá: Compañía de Iesus. Facsimile edition (1976) Tokyo: Tenri Central Library.
- Hirakawa Sukehiro (1987) [1969] *Matteo Ricci den*, Vol. 1, Toyo bunko 141, Tokyo: Heibonsha.
- (1997a) *Matteo Ricci den*, Vol. 2, Toyo bunko 624, Tokyo: Heibonsha.
- (1997b) *Matteo Ricci den*, Vol. 3, Toyo bunko 627, Tokyo: Heibonsha.
- Hourani, George F. (1995) [1951] *Arab Seafaring. In the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, Princeton: Princeton University Press.
- Korhonen, Pekka (1998) 'Miksi tässä? Postmoderni näkökulma', teoksessa Tuija Parvikko, Kari Palonen & Leena Eräsaari (toim.) *Politiikka pois paikoiltaan. Sakari Hännisen juhlaKirja*. Valtio-opin julkaisuja 73, Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 201–213.
- (1999) 'Naming Spaces', *Fennia* (177) 2, 123–136.
- (2002a) 'Asia's Chinese Name', *Inter-Asia Cultural Studies* (3) 2, 253–270.
- (2002b) 'Geonimen politiikka', teoksessa Vilho Harle & Sami Moisio (toim.) *Muuttuva geopolitiikka*, Helsinki: Gaudeamus, 190–206.
- Morohashi Tetsuji (1984) (ed.) *Dai Kan-Wa jiten*. Tokyo: Taishākan shoten.
- Morrison, Robert (1815) *A Dictionary of the Chinese Language, in Three Parts*. Macao: The United East India Company.
- Okamoto Yoshitomo (1973) *Juroku seiki ni okeru Nihon chizu no hattatsu*. Tokyo: Yagi shoten.
- Ricci, Matteo (1996) [1602] *Kunyu wanguo quantu*, Kyoto: Nozokawa shoten.

- (1985) [1605] *Tianzhu shiyu. The True Meaning of the Lord of Heaven*, St. Louis and Taipei: The Institute of Jesuit Sources and the Ricci Institute for Chinese Studies.
- (1982) [1615] *Chugoku kirisutokyo fukyoshi 1*, Tokyo: Iwanami shoten.
- (1983) [1615] *Chugoku kirisutokyo fukyoshi 2*, Tokyo: Iwanami shoten.
- Semmedo, Alvaro (1983)[1642] *China teikokushi*, in Ricci 1983, 259–544.
- Shanbaijing* (1986) [n. 200 e.a.a.] Taipei: Mufeng chubanshe.
- Smith, Richard J. (1996) *Chinese Maps. Images of 'All Under Heaven'*, Hong Kong, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Spence, Jonathan D. (1984) *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York, London, Ringwood, Toronto and Auckland: Penguin.
- (1996) *God's Chinese Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, London: HarperCollins.
- Xu Jiyu (1968) [1848] *Yanghuan zhilue*, Taipei: Jinghua shuju.
- Yazawa Toshihiko (1972) *Chugoku to kirisutokyo*, Tokyo: Kinto shuppansha.
- Zhang Xie (1985) [1617–18] *Dongxiyang kao*, Taipei: Taiwan xuesheng shuju.