

Thukydides ja totuuden ongelma historiankirjoituksessa

Kysymys kreikkalaisen historiankirjoituksen luonteesta

Kreikkalainen historiankirjoitus syntyi 500- ja 400-luvun eKr. aikana mytologisen runouden pohjalta ja kritiikkinä sille. Tässä yhteydessä nostetaan yleensä esiin kolme nimeä: Hekataios, Herodotos ja Thukydides. Miletoslainen Hekataios (n. 560 –490 eKr.) kirjoitti teoksensa *Genealogiai* alussa, että kreikkalaisilla on paljon tarinoita (*logoi*) ja ne ovat naurettavia.¹ Hän kehitti kriittisen menetelmän, jolla hän pyrki myyttien pohjalta löytämään historiallisen totuuden.² Halikarnassolainen Herodotos (n. 484-425 eKr.) puolestaan asetti tehtäväkseen kreikkalaisten ja barbaarien (erityisesti persialaisten) suurten tekojen pelastamisen unohdukselta. Erityisesti hän halusi selvittää 400-luvun alun ns. persialaissotien historiallista taustaa.³ Tietonsa hän keräsi pääasiassa tekemällä itse tutkimusta, josta hän käytti nimitystä *historia*. Tämä sana vakiintui myöhemmin, viimeistään 300-luvulla eKr., historiankirjoitusta tarkoittavaksi tekniseksi termiksi. Myös Herodotos noudatti kriittistä periaatetta, jolla hän arvioi saamiensa tietojen luotettavuutta.⁴ Ateenalainen Thukydides (n. 455-400 eKr.) taas esiintyy selkeästi poliittisen historian kirjoittajana. Hän kirjoitti yksinomaan oman aikansa historiaa ja keskittyi tapahtumiin, joissa hän itse oli ollut mukana.⁵

Historiografiassa tämä kreikkalaisen historiankirjoituksen syntyvaihe on ollut tapana hahmottaa eräänlaisena tieteellisyyden kehityksenä, joka huipentuu Thukydideeseen. Thukydideestä on erityisesti kiitetty kriittisyydestä ja objektiivisuudesta.⁶ Usein hänet mainitaan kriittisen historiankirjoituksen perustajana ja tätä kautta myös modernin historiankirjoituksen suunnannäyttäjänä.⁷ Suurta

huomiota on kiinnitetty hänen lähdekriittiseen metodiinsa.⁸ Vakuuttavalla kriitikkilään Thukydides on meidän silmissämme lunastanut paikkansa "tieteellisen" historiankirjoituksen perustajana, ensimmäisenä todellisena *historiantutkijana*.⁹ Näin ollen hänen teostaan on myös totuttu pitämään asiallisesti luotettavana.

Epäilemättä tämä näkökulma on mielenkiintoinen ja tärkeä. Siihen liittyy kuitenkin eräs ongelma. Kun tällä tavoin tarkastelemme kreikkalaista historiankirjoitusta kehityksenä, meillä on oltava jokin ideaali, jonka suhteen voimme tämän kehityksen ymmärtää. Toisin sanoen meillä on jokin ennalta lukkoon lyöty käsitys siitä, mistä historiankirjoituksessa itse asiassa on kysymys. Tämä dogmaattisesti asetettu malli on tietysti käsitys omasta modernista historiankirjoituksestamme ja sen yleisistä periaatteista, joihin olennaisesti kuuluvat muun muassa "kriittisyys" ja "objektiivisuus". Kun tutkistelemme kreikkalaista historiankirjoitusta omien ideaaliemme valossa, syyllistymme anakronistiseen tulintaan. Meille näyttäytyvät vain ne piirteet, joita itse ennakolta pidämme huomion arvoisina. Pahinta tässä on, että kreikkalaisen historiankirjoituksen omin luonne saattaa jäädä meille kokonaan ilmenemättä. Koska historiankirjoitus itse on osa historiaa, ja siis historiallisen muutoksen alaista todellisuutta, emme voi hyväksyä minkäänlaisia ylihistoriallisia käsitteitä menneiden aikojen historiankirjoituksen arvioimiseksi. Emme siis voi esimerkiksi lähdekritiikin perusteella tuomita Herodotoksen ja Thukydideen tekstejä epäpäteväksi ja päteväksi historiankirjoitukseksi. Ennen kuin voimme puhua Thukydideestä historiankirjoittajana, meidän on asetettava uudelleen kysymys siitä, mitä historiankirjoitus on, ja vastattava tähän kysymykseen tässä erityisessä kontekstissa. Jotta voimme tehdä oikeutta kreikkalaiselle historiankirjoitukselle, meidän on ensiksi kyseenalaistettava itse historiankirjoituksen käsite ja otettava selkoa siitä, mikä luonteinen ilmiö kreikkalainen historiankirjoitus oikeastaan oli.¹⁰

Tähän historiankirjoituksen olemusta koskevaan kysymykseen pyrin artikkelissani jäljittämään ratkaisua. Oletan, että vallitseva käsitys ilmiöstä on kiinnitetty tiettyjen peruskäsitteiden kautta. Yritän Thukydideen tekstiä analysoimalla saada esille joitakin tällaisia käsitteitä ja sitten asettaa ne kyseenalaisiksi. Tarkoitukseni on käyttää apuna myös muita antiikin auktoireita saattamalla heidät ikään kuin Thukydideen keskustelukumppaneiksi.

Aikakäsitys ja historiallisen narratiivin luonne

Historiankirjoitus on kertomusta ajallisista ilmiöistä ja tapahtumista, joilla on tietyt ajalliset puitteet ja jotka ovat ajallisessa suhteessa toisiinsa. Näin ollen historiankirjoituksen perusideat ovat olennaisesti vallitsevan aikakäsityksen ehdollistamia. Historiankirjoitus on lisäksi perusluonteeltaan kertomuksellista, narratiivista. Seuraavassa käsittelen alustavasti näitä kahta historiankirjoituksen ominaisuutta.

Draaman historiaa tutkinut T.F. Driver on kirjoittanut kreikkalaisten historiallisen ajattelun luonteesta: "The first thing to remember about the Greek historical consciousness is that it is, in essence, unhistorical".¹¹ Antiikin historiankirjoituksen tutkija Arnaldo Momigliano arvostelee voimakkaasti tämän väittämän oletettuja implikaatioita eli että kreikkalaiset eivät olleet kiinnostuneita historiasta ja että kreikkalaiset uskoivat yleisesti tapahtumien sykliseen toistumiseen.¹² Nähdäkseni lausetta ei kuitenkaan tarvitse ymmärtää tällä tavoin. Momigliano näyttää tässä tarjoavan vain yhden vaihtoehdon historialliselle ajattelulle: syklisen ajattelun. Ulospääsyn tästä yksinkertaistavasta lineaarisen (historiallisen) ja syklisen aikakäsityksen dualismista tarjoaa romanialainen uskontotieteilijä Mircea Eliade teoksessaan *Ikuisen paluun myytti*.

Laajan etnografisen aineiston valossa Eliade osoittaa, miten ns. arkaaiset yhteiskunnat tosin tuntevat historian, mutta pyrkivät pitämään sitä merkityksettömänä. Nämä kulttuurit kieltävät reaalisen ajan sekä historian autonomisena ilmiönä. Ajalliset ilmiöt palautuvat niissä aina ikuisiin arkityyppeihin, joiden suhteen ilmiöt jäsenyivät ja saavat merkityksensä.¹³ Tällöin aika ymmärretään vain tilaksi, jossa ilmiöitten on mahdollista esiintyä. Tämän ikään kuin alkupe räisen ajattelutavan vastakohtaksi Eliade asettaa jälkihegeliläisen aikakäsityksen, joka ymmärtää historian autonomisena ja itsessään arvokkaana ilmiönä ja pyrkii käsittämään ilmiöt osana suurta ajan liikettä.¹⁴ Eliade siis esittää eräänlaisen yleisen aikakäsityksen, joka perustuu kahteen temporaaliseen tilaan: aikaan ja ajattomuuteen. Ajattomuudessa sijaitsevat ikuiset arkityypit, joiden oleminen on todellista olemista. Ainoastaan suhteessa näihin voidaan ajassa esiintyvät ilmiöt tiedostaa ja ainoastaan ikuisten mallien kautta ajalliset ilmiöt saavuttavat varsinaisen olemassaolonsa. Todellinen on siis ikuista, ja aika on yksin-

omaan modus, jossa tämä todellinen voi realisoitua ihmiselle ilmiöinä. Näissä yleisissä puitteissa voidaan tietysti hahmottaa erilaisia lineaarisia ja syklisiä aikakarakenteita, mutta tämä jako ei ole periaatteellisesti yhtä tärkeä.

Eliaden hahmottelema ”yleinen” aikakäsitys tarjoaa hyvän lähtökohdan kreikkalaisen historiankirjoituksen tarkastelulle. Olennaista on ajatus kahdesta aikatasosta, ajallisesta ja ajattomasta, joista jälkimmäinen on edelliseen nähden fundamentaalinen. Tämä ei merkitse sitä, että ajallisia ilmiöitä ja historiallisia prosesseja pidetään merkityksettöminä. Esimerkiksi Thukydides näkee kuvaamiensa historiallisten tapahtumien taustalla ja ehtona pysyvän ihmisluonnon (*to anthropinon, he anthropeia fysis*).¹⁵ Ajattelu on perusolemukseltaan (in essence) epähistoriallista, kun se näkee historiallisten ilmiöiden taustalla ja ehtona jonkin pysyvän todellisuuden (esim. ideoiden tai arkkityyppien järjestelmän). Vastakohtana tälle on modernin historiankirjoituksen edustama radikaalin historiallisuuden ajatus.

Kysymystä historiallisen narratiivin luonteesta on havainnollisesti käsitellyt Erich Auerbach teoksessaan *Mimesis*. Tässä yhteydessä erityisen mielenkiintoinen on teoksen ensimmäinen luku, jossa Auerbach vertaa toisiinsa Homeroksen eeposten ja Vanhan testamentin historiakirjojen esitystapaa. Vertailu nostaa esiin erään tärkeän eron: Homeroksen eepoksista puuttuu kokonaan ajallinen perspektiivi. Sitä mukaa kun asiat tulevat esiin, ne nostetaan kuulijan eteen ja valaistaan perusteellisesti. Ne saavat kaikki ikään kuin autonomisen aseman. Kerrontatapa ei suhteuta niitä toisiinsa ajalliseksi perspektiiviksi. Takautumat, joita Homeros käyttää paljon, eivät jää etäiseksi taustaksi, vaan ne tuodaan siihen samaan nykyhetkeen, jossa pääjuonikin etenee; niiden tapa olla läsnä kertomuksessa on täysin samanlainen.

Vanhan testamentin tapa kertoa historiaa on radikaalisti toisenlainen. Auerbach valitsee esimerkiksi kertomuksen Abrahamista ja Iisakista ja kiinnittää huomiota kerronnan niukkuuteen: asioista ei kerrota enempää kuin kertomuksen juonen kannalta on välttämätöntä. Abraham on tulossa jostakin ja menossa jonnekin; kaikki, mikä tällä matkalla tapahtuu, saa merkityksensä suhteessa tähän yhteen suureen liikkeeseen. Tällöin syntyy eräänlainen syvyysvaihtelma, joka Homerokselta puuttuu kokonaan.¹⁶ Auerbachin tarkastelu on aiheeni kannalta siinä mielessä oleellinen, että kreikkalainen historiankirjoitus

syntyi eepin runouden pohjalta. Hegeliläinen historia puolestaan muistuttaa vanhatestamentillista historiankirjoitusta siinä, että se kuvaa ilmiöt ja tapahtumat osana metafyyssistä historiallista prosessia, jolloin niille myös hahmottuu erityinen ajallinen perspektiivi.

Totuuden ongelma

Thukydideen tavoite: ktema es aiei

ἐκ δὲ τῶν εἰρημίων τεκμηρίων ὅμως τοιαῦτα ἂν τις νομίζων μάλιστα ἃ διηλθον οὐχ ἁμαρτάνοι, καὶ οὔτε ὥς ποιηταὶ ὑμνήκασιν περὶ αὐτῶν ἐπὶ τὸ μείζον κοσμοῦντες μᾶλλον πιστεύων, οὔτε ὥς λογογράφοι ξυνέθεσαν ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῇ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον, ὅντα ἀνεξέλεγκτα καὶ τὰ πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἀπίστως ἐπὶ τὸ μυθώδες ἐκκενικηκότα ἠρῶσθαι δὲ ἡγήσάμενος ἐκ τῶν ἐπιφανεστάτων σημείων ὥς παλαιὰ εἶναι ἀποχρίνωντας. --- καὶ ἐς μὲν ἀκρόασιν ἴσως τὸ μὴ μυθώδες αὐτῶν ἀτερπέστερον φανέεται· ὅσοι δὲ βουλῆσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιοῦτων καὶ παραπλησίον ἔσεσθαι, ὠφέλημα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἔξει. κτήμα τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ζύγεται.

Se ei erehtyne, joka mainitsemini todisteiden perusteella arvelee asioiden olleen jotakuinkin näin eikä luota enemmän runoilijoihin, jotka ovat laulaneet näistä asioista kaunistellen niitä paremmiksi, eikä logografeihin, jotka kirjoittivat pikemminkin houkuttellakseen kuulijoita kuin puhuakseen totuutta ja joiden aiheet ovat mahdottomia todistaa ja monet epäluotettavia, koska ne ikänsä vuoksi ovat muuttuneet myytinomaisiksi. Tässä sen sijaan huomataan asioiden tulleen esitettyiksi näkyvimpien merkien perusteella riittävästi ottaen huomioon, että on kysymys vanhoista ajoista. -- -Ja kenties se, etteivät kertomukseni ole samalla tavoin satumaisia, vaikuttaa lukijoista¹⁷ epämiellyttävältä: mutta jos ne, jotka haluavat saada selvän kuvan niistä asioista, jotka ovat tapahtuneet, sekä niistä, jotka ihmisluonnon mukaan tulevat luultavasti samalla tai samankaltaisella tavalla joskus toistumaan, pitävät niitä hyödyllisinä, ne saavuttavat tarpeeksi; ne on nimittäin laadittu pikemminkin ikuisiksi omaisuudeksi kuin hetkelliseksi kilvoitukseksi.¹⁸

Lainatussa tekstikatkelmassa Thukydides arvioi omaa työtään ja koettaa sitoa sen kreikkalaisen kirjallisuuden traditioon. Toisaalta hän näkee itsensä osana tiettyä kirjallista perinnettä, mutta toisaalta hän myös jyrkästi kritikoii edeltäjiään ja toteaa tekevänsä jotakin oleellisesti toisin. Thukydideen edeltäjiä ovat runoilijat (*poietai*) sekä logografit (*logografoi*). Runoilijoilla tarkoitetaan tässä niitä runoilijoita, joiden aiheet ovat verrattavissa historiankirjoituksen aiheisiin,

siis ennen kaikkea eepikkoja mutta ehkä myös muita, esimerkiksi kuorolyriikkoja (Pindaros, Simonides). Logografit puolestaan olivat varhaisia joonialaisia historiankirjoittajia.¹⁹ Näistä kuuluisimmaksi mainitaan kirjallisuushistoriassa tavallisesti Hekataios, ja Herodotos erotetaan joukosta ensimmäisenä varsinaisena historioitsijana. Tässä Thukydides näyttää kuitenkin tarkoittavan logografeilla omia edeltäjiään, siis ennen kaikkea Herodotosta.²⁰ Kirjallinen traditio yhdistää nämä kaksi mainittua ryhmää.²¹ Thukydides katsoo jatkavansa tätä traditiota samalla kuitenkin sitä jyrkästi kritisoiden ja uudistaen.

Mitä siis on Thukydideen kritiikki? Hän toteaa runoilijoiden suurentelevan aiheitaan (*epi to meidzon kosmunes*) ja logografiin aiheiden olevan mahdottomia todistaa (*anexelegkta*) sekä ikänsä puolesta myytinomaisiksi (*mythodes*) muuttuneita ja siksi epäluotettavia (*apistos*). Sitä paitsi logografit ovat taipuvaisia pikemminkin tavoittelemaan kuulijakunnan huomion puolelleen kuin kertomaan totuutta (*alethesteron*). Sen sijaan hän itse pyrkii esittämään asiat ilmeisimpien todisteiden perusteella ja antamaan selkeän kuvan tapahtumista. Thukydideen historian on tarkoitus olla hyödyksi (*ofelima*), koska näyttää siltä, että kerran tapahtuneet asiat tulevat ”ihmisluonnon” mukaan (*kata to anthropinon*) tapahtumaan uudelleen (*authis...esesthai*). Teos on tarkoitettu ikuisiksi omaisuudeksi (*ktema...es aiei*) eikä yksinomaan hetkelliseksi viihdykkeeksi. Sana *ktema* voidaan tässä luontevasti tulkita latinan sanalla *monumentum* (muistomerkki). Tällöin Thukydideen teos nähdään jonkin asian säilyttämisenä kollektiivisen muistin (*memoria*) piirissä.

Tähän tekstikohtaan perustuu tavanomainen tulkinta, jonka mukaan Thukydides oman aikansa tieteellisyysihanteiden mukaisesti pyrki kehittämässä metodin avulla täsmällisesti esittämään tosiasiat ja niitten pohjalta osoittamaan kaiken inhimillisen toiminnan pohjalla olevan totuuden (*aletheia*), joksi usein tulkitaan ”ihmisluonto”.²² Mitä tulee Thukydideen metodiin ja tosiasioiden asialliseen esittämiseen, en epäile tämän tulkinnan pätevyyttä. Sen sijaan kysymys totuudesta ei välttämättä rajoitu pelkkään ihmisluontoon. On palattava kysymykseen siitä, minkä asian monumenttina Thukydides halusi teoksensa esittää.

Mythos ja logos

Kuten edellä olevasta tekstikatkelmasta käy ilmi, Thukydideen mukaan historioitsijan tehtävä on kirjoittaa kertoakseen totuutta (*xyntithenai epi to alethes*). Tässä kohdin huomio kiinnittyy totuuden käsitteeseen. Kreikkalainen käsite *aletheia*, joka on tapana kääntää sanalla totuus, liittyy mielenkiintoisella tavalla muistamisen ja unohtamisen problematiikkaan. Sana *lethe* (<*lanthano/letho* –'olla näkymättömissä') tarkoittaa unohdusta. Kreikkalaisen mytologian mukaan *Lethe* oli manalassa virtaava unohduksen joki.²³ *A-letheia* puolestaan on *lethen* negaatio (privatiivinen *a*-prefiksi). Kreikkalaisen totuuden käsitteen erityisluonteen valaisemiseksi on tarpeen luoda silmäys sen historiaan.

Aletheian alkuperäinen merkitys pitää ymmärtää suhteessa tiettyyn uskonnollis-yhteiskunnallisten representaatioitten kenttään, suhteessa tiettyyn puheen lajiin, jolla ei ole mitään tekemistä modernin tieteen deskriptiivisen puhetavan kanssa. Marcel Detienne on esittänyt, että mykeneläisen ajan (n. 1600 – 1150 eKr.) yhteiskunnassa runonlaulajalla, profeetalla ja kuninkaalla oli halussaan erityinen puheen laji, sakraalipuhe (*mythos*).²⁴ Sakraalipuhe ei perustunut mihinkään näiden henkilöhahmojen individuaaliseen kykyyn, vaan yksinomaan heidän yhteiskunnalliseen positioonsa, joka oli sakraali. Asemansa kautta he olivat yhteydessä tiettyihin jumaluuksiin ja erityisesti jumalalliseen muistiin (kr. *Mnemosyne*, lat. *Memoria*), johon liittyi tieto menneestä, nykyisestä ja tulevasta.²⁵

Tämän jumalallisen muistin pohjalta syntyvä puhe on luonteeltaan erityistä: sille ei ole mahdollista määrittää mitään suhdetta mihinkään puheen ulkoiseen todellisuuteen, vaan se luo itse todellisuuden. Sakraalipuhe siis itse luo ja ylläpitää kosmista järjestystä. Tällöin myös sen suhde toimintaan ja ajatteluun on välitön.²⁶ Voidaan ajatella, että sakraalipuhe luo ja ylläpitää sitä sakraalia yhteiskunnallisten roolien järjestystä, jonka puitteissa kaikki yhteiskunnan jäsenet joutuvat toimimaan ja joka täten määrittää heidän toimintansa ehdot. Tämä järjestys perustuu siis toisaalta jumalalliseen muistiin, joka on inhimillisen ajan suhteen transsendentti, toisaalta taas yhteiskunnan jäsenten on muistettava se, jotta he kykenisivät toimimaan mielekkäästi yhteiskunnassa.

Seuraavien vuosisatojen aikana tapahtui yhteiskunnallinen murros: yhteis-

kunta demokratisoitui ja sekularisoitui. Kuninkaan, runonlaulajan ja ennustajan instituutiot ja samalla niiden edustama puhelaji kriisiytyivät. Sakraalin *mythoksen* yhteiskunnallista järjestystä ylläpitävänä puheena korvasi sekulaari *logos*, tarkemmin sanottuna *dia-logos*, sillä asiat ratkaistiin kansankokouksessa pitäen vuoron perään puheita. Tältä pohjalta kehittyi retorinen sofismi, joka työnsi sivuun *aletheian* käsitteen ja keskittyi sen sijaan ihmisten taivutteluun puhetaidon menetelmien avulla. Muisti alettiin tällöin ymmärtää kyvyksi, joka mahdollisti puhetekniikan käyttämisen. Sofismin rinnalla, joskin ennemmin yhteiskunnallisen elämän marginaalissa, eli kuitenkin myös toinen perinne, joka johti filosofian syntyyn. Filosofit pyrkivät edelleen tekemään oikeutta *aletheialle* ja kritikoivat sofisteja ankarasti relativismista.²⁷

Tässä prosessissa oli kysymys *logos*-puheeseen perustuvan rationaalisen ajattelun kehittymisestä.²⁸ Kun *mythos* menetti sakraalin luonteensa, sen perinnettä jatkavat kirjallisuudenlajit menettivät uskottavuutensa, kuten edellisestä Thukydides-sitaatista kävi ilmi. *Mythos*-sanan merkitys muuttui: sillä alettiin tarkoittaa epävarmoja runoilijoiden tarinoita.²⁹ Voidaan ajatella, että *logos*-kulttuurin synnyssä oli kysymys totuuden käsitteen kriisistä. Kun puhe sekularisoitui, se menetti samalla kosmista järjestystä luovan ja ylläpitävän voimansa, *aletheian*. Puhe ja todellisuus eivät enää olleet samalla tavalla erottamattomasti toisiinsa sidoksissa, niiden yhteys oli katkennut. *Aletheiasta* tuli nyt todellisuuden kategoria, jonka suhteen määrittäivät jo mainitut kaksi ajattelun päätraditiota, retorinen sofismi ja filosofia. Edellinen työnsi totuuden sivuun ja keskittyi kielen kykyyn vaikuttaa toisiin ihmisiin, jälkimmäinen puolestaan yritti päästä käsiksi totuuteen kielen avulla.³⁰ Vaikka Thukydides on tavallisesti nähty sofistina³¹ ja vaikka sofismilla epäilemättä on ollut vaikutusta hänen ajatteluunsa, tässä erottelussa³² hän näyttää sijoittuvan filosofian puolelle ja sofismin edustamaa relativismia vastaan: hän nostaa *aletheian* työnsä avainkäsitteeksi. Uutta aiempaan historiankirjoitukseen verrattuna on, että Thukydides hylkää kokonaan vanhentuneen *mythoksen* ja perustaa tutkimuksensa yksinomaan puhtaaseen *logokseen*. Tämä ei kuitenkaan välttämättä periaatteellisesti muuttanut *aletheia*-käsitteen käyttöä.³³

Tässä yhteydessä voidaan todeta, että edellä mainittujen ajattelusuuntausten mukaisesti *logos*-käsite saa kaksi merkitystä. Kummassakin tapauksessa *lo-*

goksen luonne on instrumentaalinen, mutta tätä instrumentaalisuutta toteutetaan suhteessa kahteen eri päämäärään: toisaalta sen avulla yritetään saada todellisuus näyttämään (*dokein*) tietynlaiselta, toisaalta sitä käytetään todellisuuden ymmärtämisen, *aletheian* tavoittamisen välineenä.³⁴

Totuuden luonne: *afanestate to logo*

ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων τεκμηρίων ὅμως τοιαῦτα ἂν τις νομίζῃν μάλιστα ἃ διήλθον οὐχ ἁμαρτάνει, καὶ οὔτε ὡς ποιηταὶ ὑμνήκασι περὶ αὐτῶν ἐπὶ τῷ μείζονι κοσμοῦντες μᾶλλον πιστεύειν, οὔτε ὡς λογιγράφοι ζυνέθεσσαν ἐπὶ τῷ προσαγωγίτερον τῇ ἀκρόασει ἢ ἀληθέστερον, ὅντα ἀνεξέλεγκτα καὶ τὰ πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἀπίστως ἐπὶ τῷ μυθώδεις ἐκνευκτικῷ τῷ ἡγησάμενος ἐκ τῶν ἐπιφανεστάτων σημείων ὡς παλαιὰ εἶναι ἀποκρινύτως. — καὶ ἐς μὲν ἀκρόασιν ἴσως τὸ μὴ μυθώδεις αὐτῶν ἀτερεπότερον φαίνεται· ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιοῦτων καὶ παραπλησίων ἔσσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως εἴξει. κτῆμα τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ζυγίζεται.

Ateenalaiset ja peloponnesolaiset aloittivat sodan rikottuaan kolmikymmenvuotiset valat, jotka he olivat tehneet Euboian valloituksen jälkeen. Olen ensin esittänyt heidän erimielisyytensä ja syyt, miksi he rikkoivat sopimukset, jottei kenenkään enää tarvitsisi tutkia, miksi näin suuri sota syttyi helleenien kesken. Todellisen synn, joka tosin on puheessa kätkeytynyt, arvelen kuitenkin olevan siinä, että Ateenan kasvu herätti pelkoa lakedaimonilaisissa ja pakotti heidät sotimaan. Sen sijaan kummankin osapuolen julki lausumat syyt siihen, että sopimukset rikottiin ja sota syttyi, olivat seuraavat.³⁵

Tämä tekstiote on totuuden ongelman kannalta mielenkiintoinen. Thukydides esittää, että voidaan nähdä kahdenlaisia syitä siihen, miksi peloponnesolaisso-dat syttyivät. Ensinnäkin ovat olemassa ne syyt (*aitiai*), jotka havainnolle välittömästi ilmenevinä tulevat molempien osapuolien taholta julkilausutuiksi (*es to faneron legomenai*). Toisaalta on olemassa toisenlainen syy (*profasis*), joka oikeastaan on varsinainen, tosi syy (*alethestate*), mutta joka kuitenkin on puheessa (*logo*) näkymätön (*afanestate*). Tämä todellinen syy, jota kukaan (Thukydidestä lukuunottamatta) ei lausu julki, on spartalaisten pelko Ateenan mahdin kasvua kohtaan. Huomionarvoista on, että Thukydides näyttää jakavan todellisuuden kahteen osaan, joista toinen on näennäinen ja toinen tosi. Näennäinen todellisuus ilmenee välittömästi havainnossa, kun sen sijaan totuus (*aletheia*) on välittömässä havainnossa kätkeytynyt (*afanes*). Kuten filosofian tutkija Karl-Heinz Volkmann-Schluck on havainnut, sodan todellisen synn ilmenemispaikka ei ole toimivien poliitikkojen ajattelussa, vaan historioitsijan teoksessa.³⁶

Tämä ajatus on tuttu Platonilta. Valtio-dialogissa Platon kysyy filosofin määritelmää. Hän päätyy siihen tulokseen, että filosofi on henkilö, joka tahtoo kat-

sella totuutta. Totuutta edustavat Platonilla ideat, jotka ovat ajattelun avulla saavutettavia, lukumäärältään rajallisia ja ikuisia abstraktioita. Seuraavaksi Platon erottaa filosofiasta jyrkästi ne ihmiset, jotka elävät liiaksi aistittavan todellisuuden vallassa. Nämä ihmiset keskittyvät johonkin sellaiseen, mitä maailmassa on rajattomasti ja millä on ajallinen rakenne, siis alku ja loppu. Platonin mukaan kysymys on todellisuudesta, joka samanaikaisesti on sekä olevaa että olematonta. Tietäminen (*episteme*), jonka kohteena on yksinomaan oleva, ei voi kohdistua tällaiseen todellisuuteen. Kyseinen todellisuus ilmenee aisteille, se näyttää (*dokei*) joltakin. Siihen kohdistuva käsitys on nimeltään luulo (*doxa*).³⁷ Thukydideellä näyttää olevan samantapainen pyrkimys ylittää tavanomainen puhe ja se, mikä todellisuudesta välittömästi ilmenee.

Toisaalla Platon esittää teorian siitä, miten oppiminen tapahtuu. Perustaksi hän esittää teorian sielun kuolemattomuudesta. Synnyttyään moneen kertaan sielu on oppinut tietämään kaiken, joskin se ruumiin kuoleman yhteydessä on painunut unohduksiin. Kuitenkin sielu kykenee palauttamaan mieleensä (*anamnesthenai*) kaiken aiemmin tietämänsä. Oppiminen (*manthanein*) on juuri tätä mieleen palauttamista (*anamnesis*).³⁸ Tätä Platonin teoriaa ei ole välttämätöntä hyväksyä kirjaimellisesti, vaan se voidaan tulkita metaforaksi. Ongelmana on, miten on mahdollista opettaa ihmiselle sellaista, mitä ei voida välittää suoraan aistihavainnon kautta. Esimerkiksi ideaoppia tai vaikkapa matematiikkaa ei ole mahdollista yksinkertaisesti opettaa toiselle ihmiselle. Enintään häntä voidaan provokoida oppimaan asia itse. Hänelle voidaan antaa jonkinlaisia vihjeitä, joita seuraamalla hän voi päästä perille itse opista. Viime kädessä tällainen oppiminen kuitenkin näyttää olevan peräisin oppijasta itsestään, se on siis luonteeltaan *ikään kuin* mieleen palauttamista. Tässä totuuden ongelma näyttää taas kytkeytyvän muistamisen problematiikkaan.

Totuus ja eetos

Logoksen erityisluonne

On selvää, että Thukydideen tavoitteena on teoksessaan saattaa ilmeneväksi (*es to faneron legein*) se totuus, joka peloponnesolaissodissa oli jäänyt kätkeytyneeksi. Jotta tämänkaltainen *legein* olisi mahdollinen, tarvitaan erityinen *logos*. Tämä poikkeaa siitä *logoksesta*, johon Thukydides edellä olevassa lainauksessa viittasi ja jossa siis totuus jäi ilmenemättä. Martin Heidegger on esittänyt erinomaisen tulkinnan *logos*-käsitteestä. Itse asiassa *logos* on samaa kuin *apofainesthai*. Se sallii jonkin näyttäytyä (*fainesthai*) sen pohjalta (*apo-*), mistä on puhe. Vieläpä *apofainesthai* mediaalisena³⁹ merkitsee sitä, että *logos* sallii jonkin näyttäytyä ensisijaisesti sille, joka puhuu, tai niille, jotka keskustelevat.⁴⁰ *Logos* on siis ennen kaikkea todellisuuden käsittämisen väline. Thukydideen *logoksen* pitää siis olla sellainen, että se peloponnesolaissotia koskiessaan sallii niiden näyttäytyä sinä mitä ne todella ovat. Tätä kykyä ei ollut sillä puheella, johon Thukydides tekstiotteessa viittasi. Tämä ero kahden puheen välillä on itse asiassa totuusero: toinen puhe on totta (*alethes*), toinen on epätotta (*pseudes*). Epätotena oleminen (*pseudesthai*) ei tässä yhteydessä tarkoita ristiriitaisuutta jonkin asiointilan kanssa, vaan sitä, että puhe jättää paljastamatta ilmiön sinä, mikä se todella on. Tällöin se tiettyssä mielessä peittää todellisuutta. Mutta minäkäläinen on luonteeltaan Thukydideen *logos* ja mikä on se totuus, jonka se sallii peloponnesolaissotien pohjalta näyttäytyä?

Kuten tutkimuskirjallisuudessakin usein todetaan, Thukydideen tapa esittää historiaa on erittäin niukka, selkeä ja asiallinen. Ensi näkemältä teos vaikuttaa hyvinkin yksinkertaiselta, suorastaan yksitoikkoiselta tapahtuneiden tosiasioiden kronikoinnilta. Thukydides kuljettaa episodin toisensa perään lukijan silmien editse. Nämä jaksot vaikuttavat jotakuinkin irrallisilta ja autonomisilta, ja historiallinen perspektiivi näyttää jäävän sangen heikoksi. Tässä on todellakin tunnistettavissa Auerbachin Homeros-analyysissään esille nostamia kreikkalaisen epiikan piirteitä, mikä saa Thukydideen historiankirjoituksen meidän näkökulmastamme vaikuttamaan kenties hieman primitiiviseltä. Edellä esitetyt lainaukset olivat peräisin teoksen johdanto-osasta, ja ne olivat siinä mielessä aivan poikkeuksellisia, että niissä Thukydides kommentoi itse suorasanaises-

ti tapahtumia ja niitä koskevia puheita. Johdanto-osan jälkeen Thukydideen ns. oma ääni kuuluu äärimmäisen harvoin. Modernissa historiankirjoituksessahan on tapana, että tutkijan oma tulkinta kulkee esityksessä koko ajan mukana.

Thukydideen kertomuksen peruselementtejä ovat sotaepisodien kuvaukset sekä sotapäälliköiden ja poliitikkojen pitämät puheet, jotka vuorottelevat lyhyehköinä jaksoina. Nämä jaksot eivät kuitenkaan irrallisina kykene ilmaisemaan sitä, minkä Thukydides haluaa saattaa näkyville. Tässähän on itse asiassa kysymys ainoastaan sellaisten asioiden mahdollisimman tarkasta kuvailemisesta, jotka jo alusta asti ovat olleet avoinna ihmisten havainnoille. Thukydides näyttää kuitenkin pyrkineen teoksensa komposition avulla saattamaan puheet ja tapahtumat sellaiseen tilaan, jossa ne itse paljastavat oman todellisen luontensa. Puhetta seuraa vastapuhe, ja nämä kaksi kommentoivat toisiaan siten, että tiettyjä asioita ilmenee. Puheita seuraa niihin läheisesti liittyvä tapahtuma, joka puolestaan kommentoi puheita ja päinvastoin. Tällä tavoin Thukydideen *aletheia* näyttää ilmenevän kertomuksen elementtien keskinäisestä dialogista. Thukydides ei eksplisiittisesti tulkitse *aletheiaa* ulos ilmiöistä eikä yritä esittää sitä teesimuodossa.⁴¹ Hän paljastaa sen peittyneisyydessään. Hän saattaa näkymättömän ilmeneväksi välittömästi nähtävässä. Samalla hän paljastaa siis myös *aletheian* peittyneisyyden. Tässä muistuu mieleen Platonin *anamnesis*-oppi: esittämällä ilmiöt sopivassa järjestyksessä ja mahdollisimman selväpiirteisinä Thukydides pyrkii johdattelemaan lukijan tietoisuutta sillä tavoin, että tämä ikään kuin itsestään oivaltaa tapahtumien todellisen luonteen.⁴²

Totuuden eettinen tulkinta

Mitä Thukydides tarkoitti teoksensa hyödyllisyydellä (*ofeleia*)? Tarkoitukseni on saada esille se funktio, jonka Thukydides saattoi ajatella teoksellaan olevan. Tässä tarkoituksessa esittelen lyhyesti joitakin esimerkkejä teoksen kokonaisuutta konstituovista osista.

Niin kutsutussa Melos-dialogissa⁴³ ateenalainen lähetystö käy neuvottelua pienen Melos-nimisen saaren neuvoston kanssa. Melos on spartalaista alkuperää oleva poliittisesti vähämerkityksinen siirtokunta, joka ei muiden pikkuvaltioiden tavoin ole taipunut Ateenan vaatimukseen, vaan haluaa säilyttää itse-

näisyytensä ja pysyä sodassa puolueettomana. Dialogissa meloslaiset yrittävät perustella sitä, miksi heidän olisi tarpeetonta vapaaehtoisesti suostua Ateenan esittämiin vaatimuksiin. Ateenalaiset puolestaan perustelevat hankkeensa välttämättömyyttä ja pyrkivät vakuuttamaan Meloksen neuvoston siitä, että vastarinnan tekeminen koituisi kummankin osapuolen vahingoksi. Tässä keskustelussa nousee esiin tietty vallan dynamiikka, joka tavallisesti pysyy kätkeytyneenä mutta jonka tämä erityistilanne äkkiä paljastaa. Se, että ateenalaiset välttämättä haluavat alistaa hallintaansa vähäpätöisen Meloksen, ei johdu mistään ”ihmisluontoon” kuuluvasta alati kasvavasta vallanhimosta, vaan valta itse tiettyllä tavalla pakottaa siihen. Vallan olemukseen kuuluva dynamiikka määrittää sen mahdollisuustilan, jonka puitteissa ateenalaisten on tehtävä poliittiset ratkaisunsa. Ihmisluonto viittaa tässä enintään hyvin alkeelliseen ja yleiseen toiminnan ehtoon: kyse on valtion itsesäilytysvaistosta, valinnasta olemisen ja olemattomuuden välillä.

Toisena esimerkkinä mainittakoon kolmen sotapäällikön käymä neuvottelu Syrakusan piirityksen jatkamisesta.⁴⁴ Tilanne näyttää ateenalaisten kannalta erittäin huonolta ja tosiasialliset olosuhteet viittaavat siihen, että olisi parasta lähteä taistelemaan mantereella olevaa vihollista vastaan. Strategit Demosthenes ja Eurymedon ovat lähdön kannalla, mutta strategi Nikias haluaa jatkaa piiritystä. Hän koettaa todistella Demostheneelle ja Eurymedonille, että jos kohta ateenalaisten kannalta tilanne on huono, syrakusalaisten kannalta se on vielä huonompi. Piiritystä päätetään jatkaa, mikä lopulta johtaa Ateenan kenties ratkaisevaan tappioon. Tässä Thukydides näyttää, miten tiettyjen olosuhteiden valitessa eteväksi tunnettu sotapäällikkö tekee äärimmäisen epäedullisen ratkaisun. Perimmäisenä syynä ei olekaan se, että Nikias todella katsoisi piirityksen jatkamisen olevan ateenalaisille eduksi. Tosiasiassa Nikias pelkää, että kansankokous Ateenassa ei hyväksyisikään hänen vetäytymispäätöstään vaan langettaisi hänelle häpeällisen kuolemantuomion; parempi olisi kaatua sotajoukkoi-neen vihollisen edessä. Kysymys on tietystä sotapäällikön eetoksesta, joka ei voi sietää häpeää kansansa edessä.⁴⁵

Thukydides siis pyrkii näyttämään, miten kulloisessakin tilanteessa hahmottuvat ne ehdot, joitten puitteissa toiminnan on tapahduttava, ja miten tältä pohjalta päädytään tiettyyn toimintaan. Thukydideen *aletheia* näyttää viittaa-

van siihen, mikä toimii välittävänä elementtinä asiointilan ja sitä seuraavan toiminnan välillä, toiminnan eetokseen.

Aristoteleen mukaan ihminen löytää käytännöllisen järkensä (*fronesis*) avulla sen periaatteen (*orthos logos*)⁴⁶, jonka mukaan kulloisessakin erityistilanteessa on parasta toimia. Kaiken toiminnan perustana on kuitenkin eetos (*ethos*). Useimmiten eetos käännetään luonteeksi tai tavaksi. Sillä voidaan viitata kansanluonteeseen tai tiettyssä *poliksessa* vallitseviin käytäntöihin. Esimerkiksi Thukydides saattaa tarkoittaa ateenalaisten ja spartalaisten erilaisia luonteita, jotka tulevat ilmi sodankäynnissä. Sanalla eetos on kuitenkin myös yksilöä koskeva käyttö. Tällöin on kysymys yksilön luonteenpiirteistä, jotka muodostuvat tietynlaisiksi sen mukaan, miten ihminen kulloinkin on tottunut toimimaan. Eetos ei siis ole mitään luonnollista, vaan harjoittelun ja kasvatuksen tulos.⁴⁷ Oikea eetos on edellytyksenä sille, että käytännöllinen järki voi toimia oikean periaatteen saavuttamiseksi.⁴⁸ Tämä aristoteelinen eetoksen käsite näyttää avaavan lupaavan näkökulman Thukydideen totuus-käsitteen tulkinnalle.

Peloponnesolaissota tunnetaan sotana, joka johti Ateenan poliittisen mahdollisuuden kukistumiseen ja koko helleenisen maailman heikkenemiseen. Volkmann-Schluck on näyttänyt, miten itse asiassa koko Thukydideen teos on tulkittavissa kertomukseksi tietyn poliittisen eetoksen rappiosta Ateenassa.⁴⁹ Tämä eetos tulee selkeimmin esille Ateenan johtajan Perikleen ensimmäisen sotavuoden aikana kaatuneiden muistoksi pitämässä puheessa.⁵⁰ Myöhemmin Kleonin ja lopulta Miltiadeen pitämät puheet edustavat rappion kahta vaihetta. Yhteys Ateenan häviön ja eetoksen rappion välillä on ilmiselvä.

Tätä taustaa vasten Thukydideen *aletheia*-käsite asettuu mielenkiintoiseen valoon. Hänen teoksensa esittää sodan syttymisen, etenemisen ja lopputuloksen eettisen perustan. Toisaalta Thukydides käsittelee myös ihmisluontoa, mutta tämä voidaan nähdä pikemminkin eetokseen perustuvan harkinnan ja toiminnan rajojen etsimisenä kuin sellaisten yleisten lakien määrittelynä, joihin kaikki inhimillinen toiminta olisi palautettavissa. Vaikuttaa siltä kuin Thukydides pyrki pelastamaan ateenalaisten kollektiiviseen muistiin (*mne-mosyne, memoria*) sen eetoksen, joka aikanaan oli ollut Ateenan suuruuden perustana ja joka sotatapahtumien keskellä näytti ikään kuin hukkuneen unohduksen virtaan (*Lethe*). Tällöin voidaan myös tulkita se käyttökelpoisuus (*ofe-*

leia), johon Thukydides tekstiotteessa viittasi, teoksen eräänlaiseksi kasvatukselliseksi funktioksi. Totuuden käsitteen kannalta tällä tulkinnalla on ratkaiseva merkitys: kenties *aletheia* ei vastaakaan ensisijaisesti kysymykseen, mitä todellisuus pohjimmiltaan on; kenties kysymys onkin ennen muuta siitä, miten ihmisen (tai yhteisön, poliksen) pitää elää, jotta hänen elämänsä olisi hyvää ja siis tässä merkityksessä tosi. Tällaisen tulkinnan kautta Thukydideen teos voidaan nähdä osana antiikin *polis*-keskeistä praktillista ajattelua.

Historiankirjoituksen käytännöllinen merkitys

Historiankirjoituksen historiassa Thukydides on nähty sinä hahmona, joka varsinaisesti nosti historiankirjoituksen satujen maailmasta tieteen piiriin. Hänet on nähty kriittisen historiantutkimuksen perustajana ja siten myös modernin historiankirjoituksen edelläkävijänä. Näyttää siltä, että tämä näkökulma on noustuaan hallitsevaksi peittänyt näkyvistä sen Thukydideen peloponnesolaisodan historian omimman luonteen, joka ratkaisevasti erottaa teoksen meidän historiankirjoituksestamme.

Ratkaisevaksi Thukydides-tutkimuksessa nousee totuuden käsite (*aletheia*), jonka antiikinaikainen merkityshistoria avaa tutkimukselle mielenkiintoisen näkökulman. Myyttisessä kielessä totuus oli tarkoittanut sitä puheeseen luonnostaan kuuluvaa jumalallista, kosmista järjestystä luovaa ja ylläpitävää voimaa, jolla oli välitön vaikutus kaikkeen inhimilliseen toimintaan. Sekulaarin puheen (*logos*) noustua hallitsevaksi puheen ja todellisuuden erottamaton yhteys katkesi, mikä merkitsi myös totuuden käsitteen kriisiä. Pitää varmasti paikkansa, että kreikkalaisten uusi tapa käyttää *aletheia*-käsitettä loi pohjaa meidän tuntemallemme modernille tavalle käyttää totuuden käsitettä, jossa on kysymys ennen kaikkea väitelauseen ja sitä vastaavan asiaintilan korrespondenssista. Tässä olen kuitenkin halunnut avartaa Thukydideen teoksen tulkintamahdollisuuksia tarkastelemalla totuuden käsitettä siinä merkityksessä, joka sillä on mytologisessa kontekstissa.

Kreikkalaisen ajattelun mukaan totuuden luonteeseen kuuluu olennaisesti kätkeytyneisyys. Vaikka totuus ei ilmene kokemukselle välittömästi, se on aina eräänlaisena pysyvänä perustana saatettavissa näkyviin välittömästi ilmene-

vän, samanaikaisesti olevan ja olemattoman todellisuuden pohjalta. *Logoksen* tehtävä on nostaa totuus ulos kätkeytyneisyydestään. Tällöin *logoksen* totuus ei ole sen korrespondenssi jonkin asiointilan kanssa, vaan sen kyky näyttää todellisuus sinä, mitä se todella on. Toden ja epätoden puheen välinen ero muistuttaa tässä enemmän muistamisen ja unohtamisen kuin paikkansapitävän ja ei-paikkansapitävän välistä eroa. Totuuden tajuaminen on luonteeltaan unohtuneen asian mieleenpalauttamisen kaltainen tapahtuma.

Aletheia ymmärrettynä uudella tavalla on kaikesta huolimatta siinä mielessä sama asia kuin sakraalipuheen *aletheia*, että se konstituoi niitä ehtoja, joiden puitteissa kaiken inhimillisen toiminnan on tapahduttava. *Logos*-puhe ei tosin *mythos*-puheen tavoin luonnostaan sisällä *aletheiaa*, mutta kyetessään paljastamaan todellisuudessa piilevän *aletheian* se vaikutuksensa puolesta lähestyy olennaisesti *mythos*-puhetta. Yhtä kaikki *aletheian* praktillinen luonne säilyy muuttumattomana.

Nykyään historia nähdään metafyyssisenä prosessina, ja historiankirjoituksen arvo nähdään mm. siinä, että se menneisyyttä valottamalla tekee nykyisyyden ymmärrettäväksi suhteessa ajalliseen liikkeeseen. Tällainen näkemys on yhteydessä moderniin tapaan ymmärtää aika, eikä ole mahdollista ajatella, että Thukydides olisi nähnyt oman historiankirjoituksensa merkityksen samalla tavalla. Pikemminkin hänen teoksensa näyttää kuuluvan osana Kreikan klassilliselle antiikille tyypilliseen käytännöllis-poliittiseen ajatteluun. Thukydideen teoksen oli tarkoitus toimia sen poliittisen eetoksen muistomerkkinä, joka oli ollut Ateenan mahdin perustana ja joka siinä mielessä oli tosi eetos.

Viitteet

- 1 Die Fragmente der griechischen Historiker, Hekaios, Fragm. 1.
- 2 Momigliano, Arnaldo: *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1990, 32–33.
- 3 Herodotos 1,1.
- 4 Luce, T.J.: *The Greek Historians*, London – New York 1997, 21–23.
- 5 Peloponnesolaissotien nimellä tunnetut Ateenan ja Spartan ympärille muodostuneiden valtioryhmittymien väliset levottomuudet alkoivat vuonna 431. Thukydides osallistui sotatoimiin, mutta sairastui v. 429 ruttoon, joka oli epidemiana levinnyt ateenalaisten keskuuteen. Hän kuitenkin selviytyi sairaudesta ja palasi sotakentälle. Vuonna 423 hän komensi strategina laivastoa Traakian rannikolla. Epäonnistuttuaan Amfipoliin kaupungin puolustuksessa hän joutui lähtemään maanpakoon, josta hänen sallittiin palata kotikaupunkiinsa vasta sodan loputtua v.404 (Christ, Wilhelm: *Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians*. 1. Aufl. 1888. München 1890, 289–290). Peloponnesolaissodan historia on Thukydideen ainoa teos. Hän kertoo itse nähneensä ennalta tulevan sodan merkityksen ja ryhtyneensä alusta pitäen tekemään tapahtumista muistiinpanoja (Thukydides 1,1). Maanpaossa viettämänsä ajan hän käytti lähdemateriaalin keräämiseen ja teoksen työstämiseen (Thukydides 5,26). Sodan päätyttyä hän jatkoi Ateenassa kirjoitustyötään, joka jäi kesken ennätettyään vuoden 411 tapahtumiin asti. Thukydideen teos käsittää kahdeksan kirjaa, mutta sisällöllisesti se jakaantuu viiteen jaksoon: (1) sodan taustaa, (2) ns. Arkhidamoksen sota v. 431 – 421, (3) aselevon aika v. 421 – 416, (4) ateenalaisten Sisilian retki v. 415 – 413 sekä (5) ns. Dekeleian sodan alku v. 413 – 411. Kertomus etenee annaalisesti vuoden kerrallaan sekä edelleen vuodenajoinnain (kesä – talvi) jaksotettuna.
- 6 Tässä yhteydessä objektiivisuudella tarkoitetaan Thukydideen tasapuolisuutta ja puolueettomuutta suhteessa sodan osapuoliin.
- 7 Tämänasuuntaisen ajatuksen saattaa löytää lähes mistä tahansa yleisestä hakuteoksesta.
- 8 Esim. Wolfgang Schadowaldt on käsitellyt mielenkiintoisella tavalla tätä aspektia kreikkalaisissa historiantutkimuksissa. Schadowaldt, Wolfgang: *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*. Frankfurt am Main 1982, 262–283.
- 9 Schadowaldt 1982, 275.
- 10 On selvää, että myös Thukydideen kriittistä metodia sekä hänen antamiensa tietojen paikkansapitävyyttä on tarpeen arvioida kriittisesti, esimerkiksi silloin, kun hänen teostaan käytetään modernissa tutkimuksessa Peloponnesolaissotien historian lähteenä. Tässä haluan kuitenkin korostaa, että vaikka Thukydideen teos todettaisinkin asiallisesti epäluotettavaksi (kuten paikoin on todettu), tämä ei merkitse sitä, että hänen historiantutkimuksensa olisi yleisesti ottaen epäpätevää. Kun hyväksymme historiantutkimuksen historiallisuuden, emme voi enää olettaa, että historiallisen tekstin ehdoton asiallinen paikkansapitävyys olisi ollut antiikissa samalla tavalla merkityksellistä kuin nykyään.
- 11 Driver, T. F.: *The Sense of History in Greek and Shakespearean Drama*, Columbia (N.Y.) 1960, 19.
- 12 Momigliano 1990, 29–30.
- 13 Eliade, Mircea: Ikuisen paluun myytti. Kosmos ja historia. Alkuteos: *Le Mythe de l'éternel retour*. Archetypes et répétition (1969). Suom. Teuvo Laitila. Helsinki 1992, 3.
- 14 Eliade 1992, 121.
- 15 Ks. esim. Thukydides (Thuk.) 4,61.
- 16 Auerbach, Erich: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. 1. Aufl. 1946. Tübingen – Basel 1994, 5–26.
- 17 Thukydideen sanasto liittyy yleisesti puhumiseen ja kuuntelemiseen, esimerkiksi tässä *akroasis*, mikä näyttäisi viittaavan teoksen esittämiseen julkisissa luentatilaisuuksissa. Tutkimuksessa on kuitenkin nähty viitteitä siitä, että Thukydides katsoi teostaan pikemminkin luettavan kuin kuunneltavan. Puhumiseen ja kuulemiseen liittyvän sanaston katsotaan yleistyneen siitä syystä, että luennan kuunteleminen oli ainakin Thukydideen aikoihin asti tavanomainen tapa harastaa kirjallisuutta. Gomme, A.W.: *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. I, Oxford 1956, 139.
- 18 Thuk. 1,21–22. Käännökset kirjoittajan.
- 19 Christ 1890, 276–277.
- 20 Gomme 1956, 148. Viittaus sopii Herodotokseen myös sikäli, että hän käytti kirjoituksistaan useasti nimitystä *logoi*.
- 21 Ks. esim. Hartog, Francois: *The Invention of History. The Pre-history of a Concept from Homer to Herodotus*. History and Theory 39 (2000), 384.
- 22 Ks. esim. Gehrke, Hans-Joachim: *Thukydides von Athen. Hauptwerke der Geschichtsschreibung*.

- Hg. von Volker Reinhardt. Stuttgart 1997, 640-641.
- 23 Liddell, H.G. and R. Scott: A Greek-English Lexicon. 9th edition revised by H.S. Jones. Oxford 1940, s.v. λόγος.
- 24 Detienne, Marcel: The Masters of Truth in Archaic Greece. Alkuteos: Les Maîtres de vérité dans la grèce archaïque (1967). Transl. by Janet Lloyd. New York 1996, 37.
- 25 Detienne 1996, 39-67.
- 26 Detienne 1996, 74-76.
- 27 Detienne 1996, 106. Sofismin kritiikistä ks. esim. Platon, Theaitetos 152Aff.
- 28 Kreikan *logos* käännetään yleensä latinaksi sanalla *ratio*, josta on johdettu adjektiivi *rationalis*.
- 29 Ks. esim. Gigon, O.: Mythos (2). Lexikon der alten Welt. Hg. von C. Andersen et al. Zürich – Stuttgart 1965, 2047.
- 30 Detienne 1996, 88.
- 31 Ks. esim. Gehrke 1997, 640.
- 32 Todellisuudessa tällaista jyrkkää jakoa kahteen erilliseen ajattelutraditioon ei kenties ole ollut olemassa. Käsitteellisenä apuneuvona se kuitenkin on hyödyllinen.
- 33 Esim. Walter Otto esittää, että Thukydideen erotti aiemmasta historianankirjoituksesta nimenomaan uusi totuuden käsite, joka liittyi paikkansapitävyyden problematiikkaan. Mythosta ei ollut mahdollista arvostella paikkansapitävyyden käsitteen avulla, kun taas Thukydideen puhetapaan se soveltui. Näyttää todellakin siltä, että Thukydides loi pohjaa modernin totuus-käsityksen synnylle. Minusta näyttää kuitenkin hedelmällisemmältä tulkita Thukydideestä aletheia-käsitteen alkuperäisen merkityksen valossa. On syytä huomata, että kreikkalaisten tapa käyttää totuuden käsitettä erosi selvästi modernin tieteen tavasta: edellinen katsoi totuuden kuuluvan ensisijaisesti todellisuuteen, jälkimmäinen taas pitää totuutta ensisijaisesti väitelauseen ominaisuutena, joka määräytyy sen ja sitä vastaavan asiaintilan korrespondenssin perusteella. Otto, Walter F.: Das Wort der Antike. Stuttgart 1962, 287.
- 34 Detienne 1996, 88.
- 35 Thuk. 1,23.
- 36 Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: Politische Philosophie. Frankfurt am Main 1974, 28.
- 37 Platon, Valtio 475b-478e.
- 38 Platon, Menon 81c-d.
- 39 Medium on yksi kreikan verbiopin kolmesta pääluokasta. Se sijoittuu merkitykseltään aktiivin ja passiivin väliin ja ilmaisee toimintaa, joka on lähtöisin subjektista ja suuntautuu subjektiin.
- 40 Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 1. Aufl. 1927. Tübingen 1993, 32-34.
- 41 Ks. esim. Volkmann-Schluck 1974, 29.
- 42 Volkmann-Schluckin tutkielma sisältää useita esimerkkejä siitä, miten yksittäiset tekstijaksot avautuvat tällä periaatteella. Volkmann-Schluck 1974, passim.
- 43 Thuk. 5,84-116.
- 44 Thuk. 7,48-49.
- 45 Ks. Volkmann-Schluck 1974, 30-34.
- 46 Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka 1144b24.
- 47 Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka 1103a14-1103b25.
- 48 Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka 1144b31-32.
- 49 Volkmann-Schluck 1974, 66-95.
- 50 Thuk. 2,35-46.